

ظهور الكوردي في التاريخ

دراسة شاملة عن خلفيّة الأُمّة الكوردية ومهدّها

الدكتور جمال رشيد احمد

الجزء الثالث

الطبعة الأولى

١٤٠٠

MS. 1111
1111
1111

ظهور الكورد في التاريخ

دراسة شاملة عن خلفية الأمة الكوردية ومهدتها

الدكتور جمال رشيد أحمد

الجزء الثالث

دار نارس للطباعة والنشر



السلسلة الثقافية

*

صاحب الإمتياز: شوكت شيخ يزدين
رئيس التحرير: بدران أحمد هبيب

العنوان: دار نارس للطباعة والنشر - حي خانزاد - اربيل - كردستان العراق

ظهور الكورد في التاريخ

دراسة شاملة عن خلفية الأمة الكوردية ومهددها

الدكتور جمال رشيد أحمد

الجزء الثالث

الطبعة الأولى

ROJ DILAN DASUK
KZA CENTER STOCKHOLM

اسم الكتاب: ظهور الكورد في التاريخ: دراسة شاملة عن خلفية الأمة الكوردية ومهدتها
الجزء الثالث

تأليف: الدكتور جمال رشيد أحمد

من منشورات دار آراس - رقم: ٣٦٨

التنضيد والتصحيح والإخراج الفني: المؤلف

الغلاف: آراس أكرم رحمان

خطوط الغلاف: الخطاط محمد زاده

الإشراف على الطبع: عبدالرحمن الحاج محمود

الطبعة الأولى

مطبعة وزارة التربية - أربيل ٢٠٠٥

رقم الإيداع في مكتبة المديرية العامة للثقافة والفنون في كوردستان: ٢٠٠٥/٧٩

المقدمة

أشرنا في الصفحات السابقة من هذا الكتاب إلى أننا سنخصص الجزء الثالث منه للتحديث عن طبائع وعادات المجتمع الكوردي التي تُعبّر عن إرث ثقافي ترجع جذوره إلى آلاف سنين خلت . فالباب الأول من هذا الجزء يتعلق ببعض التوضيحات الدالة على نمط البنية المعيشية للسكان الأوائل في كردستان وظهور العلاقات القانونية فيها خلال العصر التاريخي إستندت في البداية على الشرائع الدينية للمؤسسات الإجتماعية التي شهدتها هذه البلاد قبل ظهور الديانات التوحيدية فيها ، وعليه سنبين دور أقدم المستوطنين الذين بنوا علاقاتهم على أسس مدنية إستندت على مفاهيم إقتصادية وسياسية مستقرة حددت بناء شخصية الفرد وطبيعته قبل إكمال الشروط القومية للكوردية ، ثم نتطرق إلى مرحلة التطورات التاريخية في العصور الهلنكية والإيرانية - الرومانية وما طرأ على قضايا الزواج وتكوين الأسرة والملكية الفردية وطرق إمتلاك الثروة ومشاكل الإرث والتركات . أما الباب الثاني فخصصناه للتحديث عن البنية الإجتماعية والإقتصادية للمجتمع الكوردي في العصر الإسلامي ، وعند تطرقنا لأحداث العصر الحديث نأخذ بنظر

الإعتبار ، بالإضافة إلى وجهات نظرنا الخاصة ، أغلب آراء الكتاب المحليين والمستشرقين الأوربيين . وبعيداً عن التعصب والحساسيات الشخصية سنحاول ، بأسلوب موضوعي ، أن نشرح مظاهر سلوك وتصرفات أبناء مختلف الطبقات الكوردية من خلال الحقائق التي لمسناها منهم مباشرة طوال أكثر من نصف قرن ، وسنحاول أن نحلل أسباب هذه المظاهر وربطها بالأحداث العديدة التي شهدتها كوردستان عبر التاريخ محددتين نظرة الكورد الشاملة للعالم المادي والروحي تحت ضوء التحليلات السوسولوجية والأنثروبولوجية والنفسية والسياسية .

ومن المعروف لدينا أن فيلسوفان يونانيين مثل أفلاطون وأرسطو قد تحدثا في كتابيهما (الجمهورية والسياسة) عن كيفية تكوين المجتمع الإنساني وتحديد العلاقات بين أفرادها ، ثم وصف لنا هيودوت عدداً من المجتمعات مثل الإسكثية والميدية والهخامنشية وقدم بعض الفروض حول اللغة الأصلية عند الإنسان ، وكانت هذه الظاهرة في اليونان محاولات أولية وساذجة على طريق إنشاء علم للأنثروبولوجيا . وخلال القرون الوسطى جاءنا ابن خلدون (المولود في تونس عام ٧٣٢ هـ) لي طرح آرائه حول هذا الموضوع وتبعه رواد النهضة الأوربية

مثل ماخياويل *Machiavel* (١٤٦٩م - ١٥٢٧م) وتوماس هابيس *T. Habbes* (١٥٨٨م - ١٦٧٩م) وجان لاك *J. Lacke* (١٦٣٢م - ١٧٠٤م) ومونتيسكيو *Montesqieu* (١٦٨٩م - ١٧٥٥م) وجان جاك روسو *J. J. Rousseau* (١٧١٢م - ١٧٧٨م) الذين حددوا هذه الدراسة تحت مصطلح علم الاجتماع *Socialogy*. وفي القرن التاسع عشر الميلادي ظهرت في فرنسا دراسات وكتابات عالم الاجتماع والسياسة المشهور سان سيمون *Saint Simon* (١٧٦٠م - ١٨٢٥م) الذي بدأ يكشف مدى تأثيرات البنية الاقتصادية في تحديد العلاقة الاجتماعية وتبيان الروابط بينهما علمياً، إذ كانت الدراسات التي تجري حول المجتمع والدين والسياسة وأنماط الحياة الاقتصادية للشعوب حتى زمن هذا العالم لا تستند على أسس علمية، ثم استطاع أوغوست كينت (رغم آرائه السطحية حول تطور الحياة الاجتماعية للإنسان الذي وزعه على ثلاث مراحل) أن يقول أن علم الاجتماع هو علم مستقل كباقي العلوم مثل علم الرياضيات والفيزياء والكيمياء. وعلى هذا الأساس بدأ الفيلسوف الإنجليزي هيربرت سبنسر *Herbert Spencer* (١٨٢٠م - ١٩٠٣م) بتأليف كتابه الموسوم بعنوان أصول علم

الإجتماع *Principles of Sociology* الذي أبدى فيه عن رأي مفاده أن الظاهرة الإجتماعية أو سلوك الإنسان مرتبط بعلّة ومعلول ، وأن كل من يحاول فهم هذه الظاهرة أو السلوك عليه أن يدرس الخطوط العريضة لتأريخ الإنسانية وتطورها عبر التاريخ . وقد فسر عالم السوسولوجيا الألماني جيورج سميل *G.Simmel* (١٨٥٨م - ١٩١٨م) ، بالإضافة إلى بارستر الإنجليزي ومارسيل ماوس الفرنسي ، هذا العلم على أنه يدرس النظم الإجتماعية ووقائعها ، كما يدرس حياة الأفراد المنتمين إلى مجتمعات متباينة ويحلل تأثيرات بعضهم على البعض الآخر أثناء التطورات التقنية والفنية التي تمر بمجتمع ما عبر التاريخ ، وهذه الظاهرة بدأت في الغالب بعد الثورة الزراعية وعند ظهور المؤسسات الدينية والسياسية في البؤر الحضارية الأولى في العالم حيث تحددت تدريجياً نظرة المجتمع نحو الأخلاق والطبائع العامة . والحقيقة ، فإن هناك أكثر من متخصص حاول تفسير السوسولوجيا بناءً على إمكانياته العلمية والظروف التي مرت بمجتمعه . ولعلنا نستطيع الإشارة هنا إلى أن المستشرقين والرحالة الأوروبيين استطاعوا أن يجمعوا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر معلومات وافية عن الشعوب الآسيوية والأفريقية وعلى أساسها ظهر في

الأوساط العلمية الأوروبية في القرن التاسع عشر دراسة المجتمعات البشرية سمي بـ *Anthropology* والذي يمكن تقسيمه عموماً إلى قسمين رئيسيين :

(١) *Physical Anthropology* أو *Biological Anthropology* و

(٢) الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية .

فالقسم الأول يختص بدراسة تطور الإنسان وسلوكه ، وكذلك الخصائص البيولوجية العديدة التي يتباين فيها البشر والمحدثون ، أما القسم الثاني فيستند على علم الآثار (الأركيولوجيا) الذي يدرس الفترات التاريخية في حياة المجتمعات والثقافات . فدارسوا الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية الأوائل ركزوا إهتمامهم على المجتمعات والثقافات التي كانت تعرف بالبدائية ، أما الآن فإنهم يهتمون بدراسة المجتمعات والثقافات العديدة المتنوعة التي في عالمنا المعاصر ، كما يحاولون معرفة نشوء الأفراد في مجتمعهم وكيف يختار الإنسان رفيقه في الحياة الزوجية ، وكيف يتزوج ، كيف يعيش ، وكيف ينظم علاقاته مع من يعيش معهم من بني جنسه ، سواء من أبناء نفس مجتمعه ، أو من أبناء المجتمعات الأخرى . وتعد اللغويات الأنثروبولوجية أحد ميادين الدراسة الهامة في الأنثروبولوجيا الثقافية والإجتماعية ، ومن الموضوعات

الهامة في هذا المضمار هو علاقة اللغة بجوانب الثقافة الأخرى (كعلاقتها بالتنظيم الاجتماعي والدور المتميز المحدد الذي تلعبه اللغة في المجتمع) ، وعن طريق هذا العلم يمكن حل المشكلات التي تنور بين السلالات والثقافات المختلفة ، وتلك المتصلة بتربية الطفل ، ونمو الشخصية ، ومسائل الطابع القومي وغيرها من المسائل . وعلى كل حال ، فإن العائلة التي تُعتبر نواة المجتمع تكونت ضمن أشكال متعددة يمكن تصنيفها على النمط التالي :

- (١) العائلة النووية الأساسية *Nuclear Family* التي كانت تتكون من رجل وإمراة وعدد من الأطفال .
- (٢) العائلة المركبة *Compound Family* التي تتكون من الزوجات المتعددة وأطفالهن يسكنون في بيت واحد .
- (٣) العائلة الترابطية *Joint Family* المتكونة من خط من القرابة العائلية من ذات الجنس ، مثل الأولاد ومعهم أزواجهم وأطفالهم يسكنون في بيت واحد ويخضعون لسلطة الجد أو الأب . ومن الملاحظ أن الأحفاد يعتبرون كل النساء أمهات لهم .

(٤) العائلة الموسعة *Extended Family* التي تنبثق من العائلة الترابطية وتنشق منها بعدما يزيد عدد أفرادها ، وبعامل الإنشطار يظهر المجتمع القروي .

وعلى العموم ، فإن الطبيعة البشرية متعلقة بسلسلة من تجارب مجتمعه تتغير مكانياً وزمانياً ، فكما يقول الأستاذ علي الورد في الصفحة ٣٣ من كتابه (في الطبيعة البشرية ، عمان ١٩٩٦ م) ، فإن هناك ثلاثة محاور رئيسة تدور حولها هذه الطبيعة ، وهي الشخصية والعقل والأنوية ، وسنفسر هذه المحاور بإختصار تحت ضوء الوقائع كما يلي :

١ - المقصود بالشخصية مجموعة الصفات التي يتميز بها كل فرد من البشر عن الآخر ، والبشر يختلفون في تكوين شخصياتهم . وأن كل فرد من البشر ليس له يد في صنع شخصيته إلا ضمن حد محدود ، فهو صنيعه عوامل لا إرادة له فيها إلا قليلاً . ومن غير شك ، فإن هناك عوامل عديدة لهذا الإختلاف منها وراثية وأساليب التربية والبيئة الإجتماعية والظروف التاريخية ، فالشخصية على هذا الأساس هي حصيلة التفاعل بين تلك العوامل الوراثية من جهة وعوامل البيئة الإجتماعية والظروف التاريخية التي ينشأ فيها الإنسان من جهة أخرى ،

وتكمن خصائص كل أمة من الأمم في طبائع وعادات أفرادها أو مواهبهم الرئيسية ، بل وحتى في المعايير التي تُميّز شعباً عن آخر كما يقول ذلك فولتير في قاموسه الفلسفي . ثم أن العوامل التي تدخل في تكوين شخصيات الأفراد لا يمكن أن تكون متشابهة ، ولا بد من أن يكون هناك شيء من الاختلاف بينها قليلاً أو كثيراً . ومن هذا المنطلق يتعجب أو يمتعض البعض من العرب أو الترك أو الأرمن حين يرون الكورد يختلفون عنهم في بعض مظاهر السلوك والتفكير ، وهم لا يدرون أن الكورد يتعجبون ويمتعضون منهم بالمقابل ، فكل إنسان راض عن نفسه على أية حال . وبالإضافة إلى ما قلناه ، فإن أبناء الشعوب الفاشلين في الحياة ليسوا مسؤولين عن فشلهم ، ويمكن أن نقول ذلك عن أكثر الناجحين منهم ، فإن المواهب والقدرات الموروثة عند هؤلاء لها أثرها في نجاح شعوبهم أو فشلها ، وكذلك الظروف التي أحاطت بهم والمصادفات التي لاقوها في حياتهم لها أثرها في نجاحهم أو فشلهم .

٢ - في حين يمثل العقل الذي يتميز به الإنسان القدرة أو الإمكانية في نظرتة للعالم ومنهج فكره لتفسير ظواهره ، فهو بارع في إبداع ما ينفع البشرية في تنازع البقاء ، غير أنه من الجهة الأخرى عاجز كل

العجز عن إدراك الحقيقة التي تخالف منفعته . فالعقل عظيم جداً ، ولكن مشكلتنا معه هي أننا نستعمله في كل شيء حتى في النواحي التي إتضح علمياً أنه عاجز وقاصر فيه . وفي حالة تفسير ظواهر العالم ، علينا أن نشير إلى أن هناك منهجان للتفكير حولها ، أحدهما يعتمد على المنطق الإستنتاجي (أي العقلاني) الذي سار عليه فلاسفة اليونان ورجال الدين ، والثاني يستند على المنطق الإستقرائي الذي يسود الأوساط العلمية في عصرنا الحديث . وبالرغم من أن المنطق العقلاني القديم الذي إنتشرت بوادره عند اليونان وشعوب غربي آسيا كان يمثل ثورة على المناهج الميثولوجية التي طغت على ذهنية المجتمعات القديمة ، ولكن التقدم العلمي والتقني الذي نشهده في العالم اليوم هو نتاج المنطق الإستقرائي ظهر منهجه في عصر النهضة الأوروبية . فالمنطق العقلاني الذي أنشأه فلاسفة اليونان يُعد حركة تقدمية نسبة إلى زمانه ، إلا أنها تحولت بمرور الزمن إلى حركة رجعية ، شأنه في ذلك شأن الكثير من الثورات والحركات التقدمية التي شهدتها التاريخ ، أنه كان ثورة على التفكير الخرافي ثم صار فيما بعد عقبة تجاه التفكير العلمي . وقد ساد هذا المنطق على عقول المفكرين المسيحيين ثم المسلمين في العصور الوسطى ، فكان كل ذي رأي أو عقيدة يستخدم ذلك المنطق سلاحاً

بيده ضد خصومه ، وبقدر ما يخص هذه الحقيقة أبناء الأمة الكوردية نجدها في المواضيع المتعلقة بقبائلهم التي كانت ترفض الخضوع للمحاولات التبشيرية لقسس الكنائس أو دعوات المسلمين الذين إنتشروا في بلادهم بحمد السيوف . كان هذا الفكر سائداً في المجتمعات العربية التي قام عليه علم الكلام ، إلا أن المفكرين المسلمين من غير العرب لم يكونوا كلهم من هذا النمط ، فقد ظهر بينهم عددٌ حاربوا المنطق العقلائي أو إنتقدوه وأظهروا عيوبه ، كان بينهم الإمام الغزالي وإبن تيمية وإبن خلدون وقد يصح أن نعتبر هؤلاء من رواد الثورة الفكرية الحديثة التي دعت إلى تبني منطق الإستقراء .

٣ - أما الأنوية التي تتصف بها الشخصية القبلية بصورة خاصة فيقصد بها شعور الإنسان بذاته (أي بأناه تجاه الآخرين من بني نوعه) ، وهو الشعور الذي يجعل الإنسان يسعى دائماً نحو رفع مكانته في نظر الناس وكسب تقديرهم وإعجابهم . وأن لفظة ((الأنوية)) هي كلفظة ((الأنانية)) نسبة إلى الأنا ، ولكن بينهما فرقاً كبيراً في المعنى ، فالإنسان بوجه عام أنوي وليس أنانياً . والمعنى المتداول بين الناس عن الأنانية هو أنها تجعل الإنسان يهتم بمصلحته الخاصة فقط ولا يهتم بمصلحة الآخرين ، وهذه صفة لا تظهر إلا في بعض الأفراد

الشاذين غير الأسوياء . أما الأسوياء من الناس فهم الذين تكون مصالحهم ومصالح الآخرين مترابطة ، فالواحد منهم يميل عادة إلى خدمة الناس ومراعاة مصالحهم بغية كسب تقديرهم ونيل المكانة العالية فيهم وإذا ظهر منهم شخص يركز كل إهتمامه على نفسه فقط ولا يبالى بالآخرين أصبح منبوذاً من الناس ولا بد أن يكون مصيره في الحياة الفشل الذريع .

أن الأنوية هي من المزايا التي يتميز الإنسان بها عن الحيوان ، فالحيوان ليس لديه شعور بالأنا وهو لذلك لا يهتم بمن حوله من أبناء نوعه من حيث إحترامهم له أو إحترارهم . وكذلك لا يهتم الحيوان إلا بسد حاجاته البدنية وتجنب الألم والخطر ، أما الإنسان فهو لا يكاد يسد حاجاته البدنية حتى يبدأ بالتطلع نحو رفع مكانته في نظر الآخرين من أفراد مجتمعه . وهكذا يمكن إعتبار الأنوية من أهم العوامل التي جعلت الإنسان حيواناً إجتماعياً . وبالرغم من إزداد حدة ظاهرة الأنوية بين أفراد الطبقة المثقفة الكوردية ، فإن أغلبهم يغفلون عن أهمية الأنوية في طبيعة الإنسان ، فهم يخاطبون الإنسان أو يجادلونه عن طريق الأدلة العقلية ظناً منهم أن الإنسان حيوان عاقل . وهذا ما يفعله بعض السياسيين منهم حيث نراهم يحاولون التأثير على الناس عن طريق الخطب

الرنانة والمقالات المتحدقة ، وهم يكررونها مرة بعد مرة ظناً منهم أنها ستغير الناس وسلوكهم حسبما يشتهون .

ولكي نفهم طبيعة الأنوية من حيث علاقتها بالقيم الإجتماعية في بلاد الكورد الموزعة بين دول ذات طوابع ثقافية عديدة علينا التفكير بثلاثة مراحل لهذه الطبيعة وهي تخيل الصورة الشخصية الحقيقية في نظر الآخرين ، ثم واقع إنطباع الناس من غير الكورد عن هذه الشخصية ، وأخيراً الشعور بالزهو أو الهوان تبعاً لما يتخيل الكوردي من إنطباع الآخرين عنه . وإنما عندما نقارن بين المجتمعات على مختلف مستوياتها الحضارية نجد الأنوية تلعب الدور الأول فيها جميعاً ولكن المجتمعات تختلف من حيث القيم السائدة في كل منها ، وهي القيم التي يجري تقييم الفرد بها إحتراماً أو إحتقاراً .

وعلى كل حال ، فالعلاقة بين الأنوية والقيم الإجتماعية تختلف بين مجتمع وآخر وبين طبقة وأخرى وحتى بين مدينة وأخرى يحددها الزمان والمكان وفي إطار ظروف إقتصادية وسياسية ودينية معينة ، وإنما حين نقارن بين المجتمعات على مختلف مستوياتها الحضارية نجد الأنوية تلعب الدور الأول فيها جميعاً ولكن المجتمعات تختلف من حيث القيم السائدة في كل منها ، وهي القيم التي يجري تقييم الفرد بها إحتراماً

أو إحتقاراً . فالقيم التي سادت في المجتمع الأموي خلال العصر الزراعي أعطت المجال لأبناء بطن العشيرة من التزاوج المشترك فيما بينهم وقد ظلت عادة الزواج بالأمهات والأخوات حتى نهاية العصر الساساني من الأمور المقدسة ولم تستطع الإسلام منع الفرد من الزواج بينت عمه أو بنت خاله . أما القيم السائدة في المجتمع البدوي الأبوي فتتطلب من الرجل أن يكون كريماً مضيافاً ذا نخوة وشهامة في داخل قبيلته كما يكون شجاعاً جريئاً قادراً على الغزو والغلبة في خارج قبيلته . فإذا تفوق الرجل البدوي في هاتين الخصلتين نال المكانة العالية في مجتمعه وذاع صيته وكثر إعجاب الناس به . فالإنسان في هذه الحالة لا إرادة له أو إختيار في تعيين الهدف الذي يسعى إليه في حياته ، فالهدف إنما تعينه القيم الإجتماعية السائدة في مجتمعه . وفي مدينة كوردية كالسليمانية كان الناس في الخمسينات من القرن الماضي يقدرون الأشقياء الذين تحلوا بالصفة الأنوية مثل خوله بيژه وحهمي ثامه وحسين تاقه ، وبما أنهم إشتهروا بالشهامة والشجاعة الفطرية أعطى لهم هؤلاء الناس الحق بقطع الطريق على القوافل المارة فيما بين هذه المدينة والنواحي التابعة لها بدون أية تبريرات منهجية ، في حين تحول مسار هذا التقدير في الستينات

نحو دعم أولئك الذين يقطعون الطريق عن القوات المسلحة العراقية التي بدأت تحارب الثورة الكوردية .

ومهما يكن الأمر ، فإن الموضوعات الآنفه الذكر لا تبقى معزولة في التأريخ عن التغيرات الذاتية والمؤثرات الخارجية ، فبعد زوال المعتقدات الخورية والكويتية الوثنية في بلاد سوبارتو خلال الألف الأول قبل الميلاد ورسوخ مبادئ الدين الزرادشتي في ذهنية أبناء الجبال ، شهدت الكورد تبديلاً روحياً وإجتماعياً وسياسياً متطوراً أثناء تكامل شروط قوميتهم في العصر الهلينيستي ، ثم أغنت مبادئ الديانة المسيحية وبعدها الإسلامية هذه الذهنية في مرحلة لاحقة عندما بُنيت في الواقع على أرضية يهودية وإن كانت مشبعةً بالمبادئ الزرادشتية التي رفضتها العرب كارهين حَمَلَة رايته ورجالها من الزنادقة الذين حفظوا آيات كتاب آويستا المقدس . وبعد القضاء على معظم التقاليد الزرادشتية بدأت الكورد أنفسهم يحترقون وينبذون مزارات أجدادهم من الزنادقة الذين دافعوا عن دينهم ومعتقداتهم ، في حين بادروا على تقديس مقابر الغزاة من العرب المسلمين الذي جاهدوا في سبيل إحتلال بلادهم ونشر مبادئ الذهنية العربية فيها حتى بدأوا يزورون هذه المقابر عن طيبة خلطر لطلب الغفران والرحمة أيام المصائب . وكما هو المعلوم ، فقد إنتقلت قبلة

الكورد من بگستان (مقر الآلهة في بهستون) قرب كرمشاه إلى الكعبة (مقر الأوثان العربية) في مكة مهملين بذلك عادة التوجه نحو الشمس رمز المعبود الشهير ميهرًا مغيرين إتجاه سجودهم نحو الحجر الأسود في مكة . وفي الواقع فإن هذا التغيير تحقق بعد أن أسيلت دماء كوردية غزيرة في سبيل الحفاظ على المبادئ الدينية للزرادشتية ، لذلك ظلت القبائل الكوردية تشكل منذ القرن السابع الميلادي القوة المعارضة الأساسية للنظام الكولونيالي العربي التي إتسعت رقعتها في الجبال وعرفت في البداية بحركة الخوارج وإستمرت خلال فترة الحروب الطائفية الأموية - الهاشمية بين معاوية أبي سفيان وعلي بن أبي طالب ، وقد دفعت هذه الوضعية زعماء الكورد إلى رفض مظاهر الحكم الغريب المستحدث في بلادهم وظلت مواقف الرفض حتى زمن كل من الخلفاء مروان بن الحكم وأبي جعفر المنصور والمأمون اللذين ولدتهم أمات كورديات .

وفي فترات لاحقة ، وضعت جحافل بدو آسيا الوسطى من الترك والمغول والتتار نهاية للنهضة الثقافية والسياسية للكورد التي بدأت بعد القرن التاسع للميلاد وخاصة عندما أنشأت الدويلات الكوردية مثل الروندية (في آذربيجان) والشدادية (في قفقاسيا) والدوستكية (في آسيا الصغرى) ثم عمق السلاجقة والتركمان جذور الإنشقاق المذهبي

في كردستان حيث وصلت مظاهرها إلى أوجها بعد الحروب العثمانية - الصفوية خلال النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي وتُوج إنهيار السيادة الكوردية في شمال وشرق بلاد ما بين النهرين بتوقيع معاهدة گلستان حيث نتج عنها معضلة تقسيم الوطن الكوردي بين الإيرانيين والعثمانيين . وهكذا خسرت الكورد دينها بيد العرب وديهاها بيد الترك والعجم وأعتبروا منذ القرن السادس عشر أمة إسلامية تابعة لأنظمة غير محلية وتحت ظروف عقّدت طبائعهم وغيّرت جوانب مهمة من عاداتهم وتقاليدهم مما أدى هذا التغير إلى نفور أغلبهم من واقع التبعية تجسدت مظاهرها في مواقف التحدي والإنفاضات والثورات المتواصلة التي عُرِفوا من خلالها في التاريخ كأمة ذات طبيعة معقدة . وبدلاً من توافر فرصة ترميم صرح الوحدة القومية والثقافية للأمم الكوردية ، إستناداً على مبادئ النهضة الأوربية الحديثة ، ظهرت في بداية القرن العشرين قوى إمبريالية كبريطانيا وفرنسا وقفت حائلة دون حل القضية القومية الكوردية فشاركت بدورها في عملية تجزأة أوصال كردستان في جلسات توزيع الغنائم بلوزان عام ١٩٢٣م ، فتوسع على هذا الأساس رقعة التحدي والخشونة في طبيعة الكورد أجبرتهم على أن يعيدوا النظر في تاريخهم ويفتشوا عن سُبُل أخرى للتعامل مع الواقع

الجديد ، وكان من الطبيعي أن تنطلق هذه الظاهرة بعد تشريد مئات الآلاف من الكورد بأمر الكماليين إلى غرب الأنضول في تركيا وإلى كازخستان وأوزبكستان بأمر من ستالين وإلى الصحراء العربية في العراق بأمر من صدام حسين ، فتحوّلت الأهداف من صيغة النضال القومي إلى الدفاع عن حقوق الإنسان في العالم . وإنطلاقاً من هذا الواقع كان من حق الزعيم الراحل مصطفى البارزاني أن يشير إثر التوقيع على إتفاقية الجزائر المبرم عام ١٩٧٥م إلى ((أن جبال كوردستان كانت وستبقى الصديقة الوحيدة فقط للأمة الكوردية على وجه البسيطة)) .

بالرغم من شيوع فكرة العصبية والقسوة لدى الكورد بالمنظور التركي أو العربي ، فإن هذه الفكرة ظهرت في الحقيقة كشكل من أشكال التحني على ثقافة هؤلاء إضافة إلى ظاهرة الغبن الذي أصابهم بيد حكام الترك والعرب زادت حدتها مع توسيع مجال الإضطهاد والقسوة عقب إعدام المئات من أشرافهم وشيوخهم عبر التاريخ ، في حين يملك الفرد الكوردي في واقعه العادي فكراً سليماً وأخلاقاً رفيعة وقلباً رؤوفاً ، كما يشير إلى ذلك المؤرخ القدير باسيل نيكيتين وغيره من المستشرقين الذين عاشوا مثله لفترة من الزمن في كوردستان وقالوا أن الحياة فيها ليست سهلة وتتطلب أن يكون ساكنها قوياً قاسياً عندما

يتطلب الموقف ذلك ، وعلى هذا الأساس شبّه مينورسكي الكورد بالألبان في حبههم لإظهار القوة بواسطة السلاح . ولعلنا نستطيع أن نحلل أسباب هذا الموقف السليبي من خلال مشكلات التنوع الثقافي الذي تتميز به كافة المجتمعات في العالم ، ومن المعروف أن هذا التنوع يتخذ نمطين أساسيين ، أولاً النمط الذي تسببه ، أو تحكمه ، عمليات بيولوجية داخلية ، وثانياً النمط الذي يظهر في بعض المجتمعات كإستجابة لظروف بيئية معينة ، فالنمط الأول يمكن توارثه ، أما الثاني فلا يورث ، بل يمكن إنتقاله إلى المجتمعات الأخرى . فعندما كانت عادة الإكثار من إستعمال الحبوب في إحضار الطعام عند الكورد نتيجة لكثرة إنتاج القمح في بلادهم مجال إستهزاء آكلي الرز من العرب ، فإن أهل الموصل من العرب ، وبسبب إختلاطهم بالكورد ، أصبحوا هم الذين يشتهرون بالطبخات المصنوعة من الحبوب كالكبة والكفتة ، وهم محل إعجاب الكورد الذين يستغربون من عرب جنوب العراق الذين يرفضون أكل الأرنب أو السمك المشهور بالجرّي . والتباين لا يقتصر على أنواع المواد الغذائية ، وإنما يمتد إلى طريقة الربط بين أنواع مختلفة من الأطعمة . فاليهود المتدينون لا يجمعون بين اللحوم ومنتجات الألبان في وجبة واحدة ، ولكنهم يمكن أن يتناولوا الصنفين منفصلين أحدهما عن الآخر ، وهذا ما ينطبق على تنوع عادات اللبس والزينة . ففي الوقت الذي يُحتم مناخ كوردستان البارد سكاها بلبس السروال المصنوع من

شعر الماعز ، فإن اللباس الداخلي (وكذلك بسبب المناخ الحار) كانت من الأمور النادرة الإستعمال عند بدو العرب ، والنظرة الثنائية التي يتميز بها الكوردي عند تعامله مع الطبيعة والشعوب ، فإن مثلتها تأتينا دائماً عكس ذلك من قبل الأتراك والعرب ، أي أن هؤلاء يتعاملون مع العالم الخارجي إنطلاقاً من مفهوم قومي ولغوي ذو أحادي الجانب ، لذلك نرى الكوردي يتعامل في كل الظروف مع هؤلاء كما يشتهون وليس كما يشتهي هو (وهذا ما يخلق ضعفاً في شخصيته) ، ومع ذلك يعتبره الأتراك والعرب شخصية متعصبة فيما لو نطق باللغة الكوردية أمامهم . وهذه المفارقات في السلوك يُمكن أن يشاهد كذلك بين هؤلاء عندما يجري الحديث عن المرأة وحقوقها الإجتماعية ، ففي الوقت الذي كانت المرأة الكوردية تتمتع بحريتها الشخصية في المجتمعات القروية والريفية القبلية لحد أواسط القرن العشرين ، بدأت تنقلص هذه الحرية لديها عندما سكنت كالنساء التركيات والعربيات في المدن الكبيرة ، في حين تطورت المرأة التركية في غرب الأنضول بتأثير السياسة الكمالية وإختلاطها مع العالم الأوربي ، أما المرأة العربية فهي على صنفين ، الأول يشمل بنات الطوائف المسيحية ثم المتعلمات المسلمات والمتحركات ظاهرياً ، والثاني يشمل المرأة البدوية والقروية وتلك الشريحة المدنية التي أخذت تخلط تقاليدنا الدينية بالسياسة المعاصرة وتتحدى مظاهر التطور بملابسها التي يجب أن تخفي مفاتها . وبكلمة أخرى ، فإن ذهنية

أبناء السهول والبوادي العربية لا تتقبل واقع حياة أبناء الجبال ونمط عيشتهم إذ يعتبرهما جزءاً من حكاياته الأسطورية ، وعندما سادوا عليهم حاولوا تعريبهم إجتماعياً وثقافياً عن طريق المؤثرات الروحية ، في حين إستطاع التركي أن يستترك خلال العهد العثماني كل ما تمت بصلة للثقافة الكوردية والأرمنية واليونانية ومنها أنماط الملابس والموسيقى والألحان والدبكات وكثير من أشكال الفنون ، ومن خلال الواقع العثماني المخلوط الممتزج إنتقلت معالم التراث الكوردي مثل السروال والسوخمة والدبكات وآلات الموسيقى والألحان إلى العرب أو إلى اليونان وحتى الشعوب السلافية . ومهما يكن الأمر ، فإن الكورد ، بجانب حفظهم لتفاصيل الأحداث التاريخية التي تتخللها المآسي ضمن أغانيهم الفولكلورية وحكاياتهم الشعبية ، فإنهم سرعان ما ينسون آثار هذه المآسي في ٢١ آذار حيث يبدأون رأس سنتهم الجديدة بالرقص والغناء مسترسلين ألحانهم السجية عبر الوديات والتلال ، وتختفي من خلال هذه الإحتفالات ظاهرة الثأر والإنقام التي تطمس إرادتهم في تحقيق مطالبهم السياسية على المستوى القومي .

لقد إنتقل عدد كبير من الكورد إلى خوراسان وتوركمانستان ومصر ولبنان ، كما تسرب الترك والعرب إلى مرتفعات جبال زاغروس وشمال وادي الرافدين ، وقامت حروب بين الكورد وهؤلاء أو إندمج بعضهم بالبعض الآخر وظهرت تبدلات نوعية في ذهنية هذه

الشعوب وحدثت كوارث طبيعية عبر العصور أثرت تأثيراً كبيراً على التقاليد والطبائع والعادات المشتركة لسكان شرق البحر الأبيض المتوسط ، ومع ذلك فإن دخول كلمات كوردية مثل الجوز والفسقنجان إلى اللغة العربية وسرست وسرخوش إلى التركية كانت نتيجة إستيعاب العرب والأتراك لجانب من ثقافة الكورد ذات الطابع الهندو الآري ، واللغة الكوردية بدورها إستوعبت أسماء طبخات تركية مثل سولو كبابي والدولمه (يابراخ) والكبة والكفتة والقزائمه إثر غزوات قبائل الغز لغربي قارة آسيا . وبعد إندماج هذه الأثنيات في قالب إسلامي إستوعبت آداب الترك والعرب عدداً من الروايات الكوردية وأصول الزراعة وتنظيم البساتين . والفن الكوردي يمكن أن تحدد لنا عدداً من أساليب تجربة الأعراف التي تُصنف نسبة إلى أشكال المنتوجات والأعمال والأساليب الأخرى للتعبير . كل ذلك يميز الخلفية التاريخية التي نشأ عليها أصحابها . وكجزء من التقاليد القومية تنقسم الفنون عامة إلى جميلة وإلى حرة وإن الأخيرة تخص ، مع براعة التعبير ، كل من اللغة والكلام والإستدلال ، وأن أشكال التعبير تظهر من خلال أعمال مختلفة منها صناعة الخزف (الفخاريات) والبناء والأعمال المعدنية ، لكن يمكن ملاحظة تحديد الإقتباسات الفنية أثناء إنتقال بعض مظاهر الثقافات ، لأن هذه الإقتباسات ما هي إلا تلقيح للجوانب المتعددة للفن تتجمع

فيه ظواهر بيئات وأقاليم مختلفة ، ثم أن الإتجاه الفكري للغايات ما هو إلا رد فعل يتعلق أيضاً بألفاظ الفنانين وأصحاب الحرف . وإنطلاقاً من المسلمات المارة ذكرها ستحوي دراستنا واقع المجتمعات الكوردستانية القديمة من الناحية الإقتصادية والسياسية وطبائع أفرادها وطبقاتها من دون لصق المظاهر السلبية بشخص معين أو بناحية محددة ، لأن هذا الشخص يأتي إلى هذه الدنيا بدون رغبته ، وما يلاقيه في الحياة من مآسي وكذلك قضية فنائه هي من دون إرادته ، فبناءً على هذه الحقيقة شاءت الظروف أن يعيش الكوردي في أرض مجزأة يحكمها شعوب سائدة ينتمي أبناؤها إلى ثقافات متخلفة متباينة يحتقرون الكورد عن جهالة ، لذلك يعطي الكوردي لنفسه الحق لكي يعتبر هؤلاء الأعراب والأتراك غرباء عنه . وإنطلاقاً من مشاعر الأنوية التي ظهرت نتيجة لهذا الواقع ، يعتقد الكوردي بدوره أن لغته هي أمتع وأغنى اللغات ، وبلاده أجمل بقاع العالم ، وأمته أشجع الأمم ، وفي هذه الرؤى علينا أن نكشف الوجه الصحيح لأسباب ظهور هذه الشخصية في التاريخ وأسباب تعقيداتها ومنهجيتها في الحياة اليومية .

الباب الأول

الفصل الأول

ملاحظات عن أقدم العلاقات الاجتماعية في كوردستان على ضوء المكتشفات الأثرية

إستناداً على المخلفات الأثرية التي أكتشفت خلال القرنين الماضيين ، فإن حياة الإنسان تميزت بأربع تحولات أساسية ، كان كل تحول منها يحدث إنقلاباً شاملاً في شتى مناحيها ، ويعطي للحضارة نقلة حاسمة في مختلف مظاهرها ومضامينها ، أقدمها حدث في العصر البلايستوسيني الأعلى (قبل ما يقارب من ١٠٠,٠٠٠ عام) وإستمرت معالمها حتى الألف العاشر ق . م . عندما انفصل الإنسان عن عالم الحيوان وأخذ يصطاد الحيوانات وبدأ يدرك إمكانيات بيئته الطبيعية وتكيف نفسه تجاهها وتنظيم جهوده من أجل إستغلالها وتوجيهها لمصلحته ، وقد أصطلح على تسمية ثقافة هذه الفترة الطويلة بالباليو ليثية (ثقافة العصر الحجري القديم) . ففي هذه الفترة كان البشر كائنات إجتماعية تعيش في جماعات تتميز بدرجات متفاوتة من التنظيم الإجتماعي ، ويبدو أن جانباً من هذا التنظيم الإجتماعي يعتمد على الروابط بين الجنسين ، أو طول فترة حضانة الصغار ، أو القيود التي تفرضها هذه الحضانة الطويلة

على نشاط الإناث ، وكان يدعم هذا التنظيم ضرورة التعاون في الدفاع ، وربما كذلك في صيد الحيوانات بشكل أكثر كفاية . ويقوم بناء الجماعة العادية على عدد من الذكور الذين ترتبط بالواحد منهم واحدة أو أكثر من الإناث ، ويوجد بين الذكور بالذات علاقة سيطرة وتبعية ، ولكن قلما تصادف صراعاً بدنياً حقيقياً بين بعض الذكور وبعضهم الآخر . والتحول الثاني حدث في الألف العاشر قبل الميلاد بتأثير ثلاثة عوامل حاسمة هي الاستقرار في الأرض وبناء المستوطنات الأولى ، وإكتشاف أولى بوادر الزراعة بواسطة الحبوب البرية والإعتماد على النفس في إنتاج القوت ، ثم تعلمه على تدجين المواشي والإستفادة من منتجات حليبيها وبعد تطويره لأدوات الإنتاج صنع آلات الخياطة من عظام هذه الحيوانات ، وأخيراً بدأ الإنسان يبني عنابراً لحزن حبوبه ويبادل بمنتوجات أخرى عن طريق التبادل ، وقد أطلق على هذه الفترة من حياة الإنسان العصر النيوليثي (العصر الحجري الحديث) الذي إنتهى مع مطلع العصر التاريخي . أما التحول الثالث فقد حدث مع الإستقرار في المدن الكبيرة وتنظيم الحياة السياسية والدينية فيها إثر الثورة المدنية وهي ما تسمى بـ *Urban Revolution* . وآخر التحولات وأقربها إلى زمننا هو التحول المعروف بالثورة الصناعية في القرن التاسع عشر والذي أحدث إنقلاباً

على نشاط الإناث ، وكان يدعم هذا التنظيم ضرورة التعاون في الدفاع ، وربما كذلك في صيد الحيوانات بشكل أكثر كفاية . ويقوم بناء الجماعة العادية على عدد من الذكور الذين ترتبط بالواحد منهم واحدة أو أكثر من الإناث ، ويوجد بين الذكور بالذات علاقة سيطرة وتبعية ، ولكن قلما تصادف صراعاً بدنياً حقيقياً بين بعض الذكور وبعضهم الآخر . والتحول الثاني حدث في الألف العاشر قبل الميلاد بتأثير ثلاثة عوامل حاسمة هي الاستقرار في الأرض وبناء المستوطنات الأولى ، وإكتشاف أولى بوادر الزراعة بواسطة الحبوب البرية والإعتماد على النفس في إنتاج القوت ، ثم تعلمه على يد الإنسان المولود والإستفادة من منتجات حليبها وبعد تطويره لأدوات الإنتاج صنع آلات الخياطة من عظام هذه الحيوانات ، وأخيراً بدأ الإنسان يبيع عنابرا الحزن حبوبه ويبادلها بمنتجات أخرى عن طريق التبادل ، وقد أطلق على هذه الفترة من حياة الإنسان العصر النيوليثي (العصر الحجري الحديث) الذي إنتهى مع مطلع العصر التآريخي . أما التحول الثالث فقد حدث مع الإستقرار في المدن الكبيرة وتنظيم الحياة السياسية والدينية فيها إثر الثورة المدنية وهي ما تسمى بـ *Urban Revolution* . وآخر التحولات وأقربها إلى زمننا هو التحول المعروف بالثورة الصناعية في القرن التاسع عشر والذي أحدث إنقلاباً

جذريا في كل أساليب الإنتاج . ومن المعروف الآن ، وكما أثبت ذلك علم الآثار بالتعاون الوثيق مع علم الحياة النباتية لما قبل التاريخ ، أن الزراعة لم تظهر لأول مرة قرب الأهمار الخصبة ، كما جرى الاعتقاد لفترة طويلة ، بل في السهول والوديان الداخلية التي ترويه مياه الأمطار في الشرق الأوسط ، وفي المناطق التي شهدت لفترة طويلة النمو الحر لحقول الحبوب البرية وعلى الخصوص في وديان وسهول كوردستان وسفوح جبال زاغروس . وقد بنى سكان القرى الزراعية هنا قبل آلاف من السنين مجموعة من قواعد حضارية تتعلق بالزراعة والصناعة ونمط البنيان المادي والروحي للمجتمع . وفي وقت لاحق تطورت المراكز الحضرية في الأراضي الطميية ذات المصارف المحيطة بنهري دجلة والفرات حوالى الألف الرابع قبل الميلاد ، ثم تبعتها بوقت قصير مراكز حضرية أخرى في دلتا وادي النيل بمصر ووادي السند بالهند وحوض النهر الصفري في شمال الصين . وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن جذور طبيعة البنيان الإجتماعي في كوردستان تتصل بدون شك بمجموعة من المفاهيم القديمة إنبعثت من أراضيات القرى النيوليثية ذات السمات الدينية سادت معالمها في البيئة الجبلية ذات المناظر الخلابة والحياة الزاغروسية القاسية فلدها الأجيال بعد تأثرها عبر العصور بالظروف السياسية

والاجتماعية غير المحلية التي أحاطت بأجداد الكورد القدماء من السوباريين سكان المناطق العليا لشمال وشرق وادي الرافدين نتيجة التبدلات الأثنية واللغوية والإقتصادية التي شهدتها هذه المناطق عبر مختلف المراحل التاريخية ، تبدلت وتطورت على مر الزمن ثم تميزت نسبياً من موقع إلى آخر بتأثير إنتشار المعتقدات العديدة في ربوعها . لذلك لا نزال نسمع بعض المخلفات الثقافية السوبارية لا تزال راسخة في ذهنية الأوساط الشعبية الكوردية تطفو على السطح بصيغ مستحدثة وخاصة تلك المتعلقة بالأساطير الروحية والحكايات الفولكلورية المتداولة بين الأوساط غير المتعلمة للمجتمع . فعندما يلاحظ المواطن الكوردي العادي الشمس أو القمر أو برقاً ورعداً برسل صلاة الله وسلامه إلى الأنبياء والمرسلين معيداً بذلك تقاليد أجداده من السوباريين الذين كانوا يقدسون أرباب هذه الظواهر الطبيعية كميثرا (إله الشمس) وشاوشكا (الإلهة الأم) وتيشوب (إله الأمطار والرعود) . وما الصياغة الإسلامية لحكاية العربة التي يجرها الحصانان الطائران في السماء بقيادة مَلَكٍ من ملائكة الله حاملاً سوطه بيده اليميني ومسلطاً له على الغيوم لكي يحدث البروق والزوابع إلا إمتداد لقصة الثورين أوريش وخوريش اللذان كانا يجران هذه العربة

بقيادة الإله تيشوب حسب التعبير الميثولوجي الخوري كما مدونة تفاصيل هذه الحكاية في الألواح المسمارية الخورية قبل أربعة آلاف سنة مضت . واليوم ، كما في العصور القديمة لا تعتبر الذهنية الكوردية الخلق قد حدث من العدم ، وإنما تم بالتمييز ثم بالتسمية ، وهذا الأمر صحيح بالنسبة لإدراك الإنسان ، حيث إعتبارنا إياه مقياساً للأشياء ، إذ هي موجودة بقدر إدراكه لها بالنسبة إليه . ولا تبدو هنا نظرية الإختلاط والعماء في أصل الكون قبل تسمية أشيائه دون علاقة جوهرية بالتسمية . فكما إعتقد أجداد الكورد أن كان في أصل الكون ريح عاصفة وعتمة وهواء مظلم وخواء بلا نهاية مشيرين إلى أن عملية الخلق بالتسمية كانت في اساس نظرية التكوين ، فإن قصة الخلق في مطلع سفر التكوين العبري تؤكد على ((أن الأرض كانت بدون شكل وخواء مظلماً ثم بدأ الله الخلق بالكلمة والتسمية بعد أن كان هو ذاته يرف فوق هذا الغمتر الغامض)) ، ثم أن أصحاب المذاهب الدينية الكوردية كالإزدية والكاكائية يعيدون هذه الأقوال بأسلوبهم المتميز ، ويمكن مشاهدة معظم جوانب هذه النظريات كذلك في كتابات السومريين الذين إعتقدوا أن الأرض والسماء كانتا معاً نامو ((غمراً من المياه)) وهو أم الآلهة والوجود كله ، أو البحر الأول المشتمل

على كل الأنظمة والحكمة والألوهة الصافية ، أي الجامع للغمر ولروح الله معاً التي كانت فوق الغمر ، كما أن العابد الكوردي يقدم القرابين اليوم لمعبوده مكرراً نفس التعبير الخوري مفاده ((أعطيك مادام أعطيتني)) ، ثم أن بعض التقاليد اللغوية الكوردية التي تحدثنا عنها في الجزئين السابقين من هذا الكتاب ؛ فهي بدورها تُعبّر عن شكل متطور للأسس اللهجية السوبارية القديمة التي تكاملت في أواسط الألف الثاني ق . م . تحت تأثير الإعتقادات الروحية والأساطير الدينية للهنود الآريين . وفي عصرنا يُعبّر الناس في كوردستان عن هذه النظرة الشمولية لحياة الأجداد عن طريق الطقوس الدينية والروايات والفنون والرقصات والموسيقى والملابس والأعمال الفولكلورية والأمثال الشعبية .

لا ريب في أن ثقافات وفنون الشعوب المعاصرة تنتمي بصورة مباشرة أو غير مباشرة لحصيلة الأفكار الإنسانية المتطورة خلال آلاف من السنين ، وتُعرف على أنها النموذج الأصيل للمعرفة الإنسانية وتشمل اللغة والأفكار والإعتقادات والعادات والمحرمات والشرائع والأنظمة الاجتماعية والطقوس الدينية وغيرها من ظواهر الحياة التي تتميز حسب تطور سمات هذه الحياة وتوسع مدار العلوم الإنسانية وما

تتراكم عليها من المستجدات عبر التعامل المشترك بين أبناء مختلف الشعوب والقوميات . ولعل المنافع المادية في عصرنا ، بعكس العصور القديمة ، قد تجعل من الأعمال الفنية كالبصرية (التصوير ، اللوحات ، الرسم ، النحت) والكرافيتية أو التخطيطية (اللوحات ، التشكيلات ، الموديلات ، الديكور ، التغليف بالميناء وزخرفة الأثاث المترلية) والمسرحية (التمثيل ، الرقص ، الموسيقى) مثلاً لرقى الجمال وتطور موضوعاته .

لقد قدّم العلماء في دراسة علم الأجناس (الأنثروبولوجيون) عدداً من التوضيحات عن الثقافة الإنسانية على أنها تشمل كل القدرات والإمكانات والأعراف التي إكتسبها الإنسان كفرد من أفراد المجتمع . ومن المعروف أن لكل مجتمع ثقافة خاصة أصيلة يتميز بنظام إجتماعي محدد ، وأن الاختلاف في الأنظمة الإجتماعية يُعزى غالباً إلى البيئة التي تنشأ فيها الثقافة وهي المصدر التي تظهر منها اللغة والطقوس الدينية والعادات والحرف وإستعمال الأدوات . كما أن الأوضاع والقيم والأفكار والنشاطات الفردية تتأثر بشكل كبير بالثقافة ، وفي حالة مقارنة ثقافة أمة مع غيرها من الثقافات يكون دافع الميل إلى إحداها بناءً على تفسير ذاتي أو محلي الذي تتوافق معاييرها معها . ومن المعروف أن الإرتباطات الثقافية تنتج عن التقارب النسبي بين الإنسان وحاجته

لبعض المفاهيم بعد أن يثمن الأعراف السائدة خارج حدود ثقافته أو بيئته . ثم أن التوفيق بين الثقافات أو فصل مظاهرها يجري حسب الإنتماءات الجغرافية للبيئة وإختلاف المؤثرات الطبيعية على الكائنات . وفي خلال عملية التطور تتخذ السمات لثقافات الشعوب أما عن طريق إختلاط هذه الشعوب أو الإمتداد الزمني لمراحل وجودها . وهكذا يمكن أن نتحسس مظاهر الثقافة من صيغ الأنماط الأصيلة لعناصرها وخواصها ومواقع ظهورها وأشكالها المتميزة التي يحددها بنيانها وعالمها كتعبير عن النظم الإجتماعية والإقتصادية ودرجة رقي المعارف عند أصحابها إضافة إلى معتقداتهم وأديانهم وأعرافهم وقوانينهم .

وعلى العموم تُصنف الثقافات الإنسانية عادة ضمن مجموعات خاصة ومتميزة تبدأ بالثقافات البدائية للصيادين الأوائل الذين عاشوا في عصور سبقت المراحل التاريخية والمجتمعات التي ساد على علاقاتها نظام المشاعية تعقبها ثقافات العصر الزراعي والمعدني وتلحقها في مطلع العصر التاريخي ثقافات دويلات المدن مع ظهور أنظمة الرق فيها حيث قامت بإتحادها أقدم الإمبراطوريات في التاريخ مثل الأكديّة والميتانيّة والآشورية ، وفي النهاية أصبحت معالم جميع هذه الثقافات قاعدة لظهور الأنظمة الإقطاعية والبورجوازية بعد الثورة الصناعية التي شهدتها القارة

الأوربية بدايةً . وبناءً على كون كوردستان من أقدم مراكز الإستيطان البشري ، فإن سكانه لمسوا بالتدريج معالم جميع مراحل هذه الثقافات منذ العصر الحجري القديم . فإذا كان الإنسان قد إستعمل الحجر والخشب في هذا العصر ، فإن ما أكتشف منها في كهوف هزارميرد وزرزي وشانيدار كانت تعبر عن أقدم معالم الثقافة البشرية . أما المواد والقلائد وآلات الصيد التي شوهدت بجانب الصناعات الحجرية في بعض المستوطنات القديمة بكوردستان الجنوبية مثل جرمو ومطارة فتمائل تلك التي أكتشفت في حاجيائي وسيلك قرب سد بيخمه ويالي گهوره على جبل برنان وكذلك في بيستون قرب كرمنشاه ثم في خارو وتم تم في مناطق الشكاك و وار ويسي وأجنه پاسنگاو وكونحي ويغته بكوردستان الشرقية ، وقد بدأت الدراسة في هذه المواقع عندما زارتها العاملة الأمريكية دوروثي غارود في مطلع القرن الماضي ، ولكن من الجدير بالإشارة هنا إلى أن إنسان العصر الحجري بكوردستان إستعمل كسر من عظام الحيوانات لأغراض عديدة ومنها خياطة جلود الحيوانات ، وما شوهدت في موقع سورداش شمال شرقي كركوك كانت مواداً مايكروليثية دقيقة ، والمواد التي شاهدها رالف سوليكي في الطبقات العليا من كهف شانيدار كانت تتزامن مع العصر الموستيري في أوروبا ، في حين ما وجدته كل من هـ . ي .

رايت وبروس هاو في برده بلكه من مواد كانت تتركب من قطع صنعت من حجر الصوان وهي فؤوس يدوية تشبه شكل القلب أو اللوزة ومكاشط مصنوعة من قشرة حجر الصوان إضافة إلى أدوات مصنوعة من حجر الكلس جرى تكويرها ثم أزيلت منها طبقتان قشـريتان أو أكثر . وأن أدوات الصوان الدقيقة كانت مختلفة ، منها مقاشط ساذجة مصنوعة من قطع صوانية وكذلك من شظايا وكسر لا توجد على حوافها علامة تدل على الإستعمال أو الصقل ، أما اللب فكان على أنواعها منها القرصية الشكل المتعددة الوجوه وأغلبها كانت متوسطة الحجم أو صغيرة ، لكن الفؤوس اليدوية المصنوعة بعضها من شظايا كبيرة فكانت تتحللها فؤوس رقيقة حسنة الصنع وكانت هناك أيضاً فؤوس غليظة ساذجة الصنع على شكل القلب أو اللوزة . وعلى العموم ، فإن المواد المكتشفة في أماكن مثل بالي كهوره وشنگار وبيخال وبراك وكذلك في نمرود داغ قرب بحيرة وان وفي مناطق هيكارى وقارص يكورستان الشمالية مشابهة للمواد المكتشفة في الطبقة C من كهف شانيدار كما كان الفن في مواد هزارميرد وبرده بلكه يشبه فن المواد المكتشفة في موقع گلي سوور قرب بيستون والطبقة D من كهف شانيدار . وأخيراً ، فإن فن صناعة المواد التي اكتشفت معالمها في موقع زاوي جمى شانيدار والذي

يتزامن مع فترة تتقارب من ١٢ ألف سنة مضت تمثل ، برأي السيدة روزا سوليكي أقدم نموذج لمظاهر الوعي الإنساني خلال المرحلة المبكرة للشويرة الزراعية . وزيادة على هذه الحقائق ، فإن المواد التي أكتشفت في مواقع مثل كريم شهر وملفعات وگردچاي ، فإنها توضح تماماً مظاهر الانتقال من العصر الباليوليثي المتأخر نحو العصر الميزوليثي ، ثم أن هناك نوع من التشابه بين أدوات الصيد وآلات العمل والأعمال الفنية في كل من كوردستان ووادي النطوف بفلسطين وكذلك في المناطق الغربية من بحر قزوين وبالأخص تلك المواد التي تتميز بزواياها الثلاث المترتبة من قوالب هندسية مصقولة من الجانبين يرتوش ظاهرة تعود إلى العصر النيوليثي أي قبل بدأ العصر التآريخي . ومهما يكن الأمر ، فإنه من المعروف أن الفن ، كجانب من الثقافة ، إنما هو في الواقع تعبيراً عن مقومات أفكار الجمال وغايتها كما هو سائد في آداب جميع شعوب العالم ، ويمكن أن يحدد هذا الفن عدداً من أساليب تجربة الأعراف التي تُصنّف نسبة إلى أشكال المنتوجات والأعمال ورسم اللوحات والنحت وأساليب أخرى للتعبير . وإذا كانت التقاليد الإسلامية قد قضت على عديد من الروايات الوثنية وفن الرسم والنحت والتماثيل في كوردستان وفي البلاد العربية والإسلامية ، فإن أبناء القرى الكوردية

حافظوا ، بجانب أساطيرهم الزرادشتية وحكاياتهم الميثولوجية وبعض طبائع عصري الوثنية والمسيحية ، على الأصول الكلاسيكية لفن حياكة السجاد واللباد مع رسومها ونقوشها القديمة . وبعد تقلص أسس الديانة الزرادشتية ، جسدت الكورد حصيلة فكرهم وإبداعاتهم في الشعر والدراما والروايات منذ القرن العاشر الميلادي كما نقرأها في قصائد بابا طاهر الهمداني وأحمد الجزيري وأحمدي خاني ، في حين ظلّ التعبير المحلي الخالص لهذا الإرث عند عامة الشعب في صناعة الخزف والملابس والأحذية والآلات الموسيقية والأعمال البرونزية والذهبية وهندسة بناء البيوت وأماكن العبادة .

أما قضية تكوين الأسرة وشروط الزواج في المراحل التي سبقت العصر الكتابي ، فإنها إستندت على القرابة الدموية بين أبناء التجمعات الأسرية . ورغم كون القرابة تتحد في أحد معانيها في ضوء العوامل البيولوجية ، لكن العلاقات البيولوجية لا تحدد حتماً طبيعة القرابة ، لأن القرابة هي ظاهرة سوسولوجية ترتبط بالظواهر البيولوجية ولكنها لا تتطابق معها بحال من الأحوال . فقديماً كان مفهوم القرابة يشمل أبناء عدة أجيال ولم يكن يتحدد بالأبوين والأعمام والعمات والخوال

والخالات والإخوان والأخوات كما نفهمها في عصرنا ، فأنواع الجماعات القرابية التي كانت تشكل أقدم نماذج الأسر كانت كما يلي :

(١) الأسرة النووية التي كانت عبارة عن جماعة تتكون من الزوجين وأبناهما غير المتزوجين ، وينتمي الفرد في العادة إلى أسرتين نوويتين ، الأسرة النووية التي تربي فيها ، والثانية التي يقوم فيها بدور الأب .

(٢) الأسرة النووية الممتدة التي كان لها شكلان ، الأسرة التي يوجد فيها تعدد زوجات ، ثم الأسرة التي يوجد فيها تعدد أزواج .

(٣) الأسرة المشتركة التي تتكون من أسرتين نوويتين أو أكثر ترتبط بعضها خلال خط الأب أو خط الأم ، أي من خلال علاقة الأب والإبن أو الأخ وأخيه أو أخته . وتكاد الإقامة المشتركة تكون هي القاعدة دائماً ، كما تكون مصحوبة عادة ببعض الإلتزامات الإقتصادية والإجتماعية المشتركة ، ويحدث في الأسرة المشتركة التي تعيش في بيت الأب أن الأبناء الذكور يظلون بعد الزواج مقيمين في بيت الأسرة ويضمون زوجاتهم وأطفالهم إلى الجماعة القرابية القائمة . أما البنات فعلى العكس من هذا فيتركن بيت الأب عند الزواج ويذهبن للمعيشة مع الأسر المشتركة لأزواجهن ، وإن كن لا يفقدن - في بعض الأحوال - الصلة بأسرة الأب كلية ، ويُعتبر أن

لهن إنتماءً عائلياً مشتركاً . أما الأسرة المشتركة التي تعيش في بيت الأم فتتخذ الأمور فيها مساراً عكسياً ، فالبنات تبقى في أسرة الأم بعد الزواج ، في حين يترك الذكور الأسرة ليعيشوا في الأسرة المشتركة للزوجة ، وهنا نجد أيضاً إنتماءً عائلياً مزدوجاً ، ذلك أن الذكور لا يفصمون دائماً عرى العلاقات مع أسرة المولد كلية .

(٤) العشيرة التي تتجاوز حدود عضوية الأسرة على الرغم من أن العامل الحاسم في الإنتماء العائلي هو القرابة والسكنى المشتركة ، وتنقسم العشيرة على أساس الإنتماء الأبوي أو الإنتماء الأموي ، ولا تتأثر الروابط العشائرية بالزواج ولا بالسكنى ، كما لا يوجد أي نوع من ازدواج عضوية العشيرة ، فالفرد يكتسب إنتماءه العشائري عن طريق الميلاد أو التبني ، ويظل محتفظاً بذلك الإنتماء لا يتغير ولا يتبدل طوال حياته . وتختلف العشائر إختلافاً بيناً عن الأسر النووية وعن الأسر المشتركة من حيث أن أعضاءها ليسوا مضطرين إلى الحياة داخل نفس الوحدة السكنية ، ولا حتى في وحدات سكنية متجاورة . ولما كانت العشائر تتميز أحياناً بنظام الزواج الإغترابي (أي أنه يتحتم على أبناء العشيرة أن يتخذوا لهم أزواجاً - أو زوجات - من خارج العشيرة) ، فإنّه

يترتب على ذلك بالضرورة أن الأسرة النووية أو الأسرة المشتركة - في المجتمع الذي يقوم على العشائر - تتكون من أفراد ينتمون إلى عشائر متباينة ، وعلاقات الأنساب بين أفراد العشائر ليست مسألة تسجيل ، وإنما يكفي عادة بإفترض أن كافة أفراد عشيرة ما ينحدرون من سلالة سلف واحد مشترك ، غالباً ما يرمز له بشخصية أسطورية من نوع ما أو تجمع البطون ظاهرة ثقافية مشتركة تسمى بالطوطمية التي تعتبر مجموعة من العادات والمعتقدات يقوم بمقتضاها نسق خاص من العلاقات بين المجتمع من ناحية والحيوانات والنباتات وعناصر البيئة الطبيعية الأخرى التي تلعب دوراً هاماً في الحياة الإجتماعية من ناحية أخرى . فكل بطن كانت تحتفظ بعلاقة خاصة منتظمة مع نوع معين من الأنواع الحيوانية أو النباتية أو مع فئة معينة من الأشياء الطبيعية كما كانت الحال عند العشائر العبرية، وفي هذه الحالة توصف تلك الحيوانات أو النباتات أو الأشياء بأنهم طواطم هذه الجماعة أو تلك . ولعل أهم خصوصية للنظام العشائري أنه قائم على الأصل والنسب يرتبط أفرادهم ببعضهم البعض عن طريق روابط الدم والقربى ، والعشيرة تعتبر وحدة إدارية وسياسية يقودها زعيم مرتبط بزعماء آخرين ضمن إتحاد قبلي .

وعلى كل حال ، فالزواج بدايةً كان يتم داخلياً بين أفراد الوحدة الاجتماعية الواحدة ، وكان يحدث أحياناً أن تنقسم وحدة الزواج الداخلي إلى عشائر تتبع نظام الزواج الإغترابي . وعلى الرغم من أن الزواج نفسه كان يؤدي إلى خلق بعض الروابط القرابية ، إلا أنها تختلف عن علاقات القرابة التي تربط الأفراد بالأسر التي ولدوا وتربوا فيها ، والتي تعرف بإسم علاقات القرابة الدموية ، ذلك أن الزواج يربط الأفراد عن طريق المصاهرة ، فمصطلح المصاهرة لا يصف العلاقة بين الزوج والزوجة فحسب ، وإنما بين كل منهما وبين سائر الأقارب الدمويين للطرف الآخر . وبعد بعض التطورات كانت ثقافة كل مجتمع تكفل أحياناً الوسائل الخاصة بتنظيم الزواج بين أفراد الجماعات الأسرية إلى تعكير صفو الإنسجام والتعاون داخل الأسرة الواحدة إلا بأدنى قدر ممكن ، وتعرف هذه الوسائل والأساليب بإسم قواعد تحريم الزنا بالمحارم ، أي تحريم قيام علاقة زوجية بين بعض فئات الأقارب الدمويين ، أو الإقتصار (في حالات أقل) على قيام العلاقات الزوجية بين أفراد بعض الجماعات القرابية المعينة فحسب . فمنذ أن إنبثق الإنسان من المملكة الحيوانية ، كما يقول ذلك فراس السواح في كتابه (لغز عشتار ، دمشق ١٩٩٣م ، ص ٣٤) ، كان في صراع مع عوامل البيئة من أجل إثبات

نفسه كجنس متميز يبتكر تأريخه الخاص ، مبتعداً عن الأجناس الأخرى التي خلفها ورائه بلا تأريخ مستسلمة لآلية الطبيعة . فأخذ الرجل يتجمع مع المرأة بدافع الجنس بداية ، وكان الأطفال يتبعون أمهاتهم من أجل الغذاء ، وكانت الأم تمثل مركز ذلك التجمع . لقد مرّ المجتمع الأمومي ، عبر تأريخه الطويل بمراحل متعددة إنتهت بالإنقلاب الذي قام به الرجل مستلماً دفة القيادة من المرأة ومؤسساً للمجتمع الذكري البطريكي . ونستطيع تتبع وفهم تلك المراحل ، بتتبع أشكال العائلة الأمومية ونمط العلاقة الجنسية القائم بين المرأة والرجل في كل شكل . ففي البدايات السحيقة للتجمعات الإنسانية ، كانت العلاقات الجنسية حرة تماماً بدون ضابط أو قانون ، حيث كل امرأة لكل رجل ، وكل رجل لكل امرأة ، وإثبات هذه الحقيقة يتأتى من أطوار لاحقة لها ومنبثقة منها ، أطوار حلّ فيها نوع من التنظيم المتطور ، والتنظيم لا يأتي إلا لضبط حالة سابقة من الفوضى وإنعدام النظام . ولعل نظام عائلة قربي الدم هو الشكل الأول الذي ورث وضع الفوضى البدائية . فوفق هذا النظام تنقسم الجماعات الزوجية حسب الأجيال ، فنجد جميع الجدود والجدات في نطاق القبيلة أزواج فيما بينهم وكذلك الأمر فيما يتعلق بأولادهم أي الآباء والأمهات ، بينما يشكل أولاد

هؤلاء الآخرين الحلقة الثالثة في حلقة الجماعات الزوجية . وهكذا نجد أن هذا الشكل قد حرّم العلاقة الجنسية بين الآباء والأبناء ، ومن دون الأخوة والأخوات ، وهي الخطوة التي قام بها الشكل اللاحق . فإذا كانت الخطوة التقدمية في تنظيم العائلة قد تلخصت في تحريم العلاقة الجنسية بين الآباء والأبناء ، فقد تلخصت الخطوة الثانية في تحريم العلاقة الجنسية بين الأخوان والأخوات . وهذا ما أدت إلى تفتيت المشاعات القديمة وظهرت علاقات زوجية أضيق ، حيث كانت مجموعة من الأخوة من أم واحدة تدخل في علاقة زواج مشترك مع عدد معين من النساء لا يوجد بينهن أخوات لهم ، والعكس صحيح . عن هذا الشكل الثالث للعائلة القديمة نشأت أشكال فرعية وتنوعات متعددة وكلها تبيح العلاقة الجنسية بين شريحتين واسعتين من دون الأخوة والأخوات المباشرين أو عبر خطوط القرابة المنحرفة . وبما أنه في كل هذه الجماعات الزوجية لا يمكن معرفة والد الطفل ، فقد كان الأولاد ينتسبون لأمهاتهم ويعرف كل واحد بأمه لا بأبيه ، وكانت تنشأ عن ذلك علاقات وحقوق إجتماعية وإقتصادية معينة . أما الشكل الرابع من أشكال العائلة ، فهو العائلة الثنائية التي بدأت بالتكوين تدريجياً داخل الشكل الأسبق ، حيث كان لكل رجل زوجة رئيسية داخل مجموعة الزوجات يساكنها فترة

تطول أو تقصر ، وكان بالنسبة إليها الزوج الأساسي في عداد أزواج كثيرين ، وقد تحولت هذه المساكنة الطويلة إلى زواج ثنائي وعائلة صغيرة مؤلفة من زوجين وأبناهما المباشرين . في هذا الزواج الثنائي حافظت المرأة على وضعها المتميز السابق ، فكانت حرة في فصل الزواج متى شاءت ، فيعود الأولاد إليها لا إلى الزوج الذي يخرج من البيت صفر اليدين . كما بقي الأولاد ينتسبون إلى أمهم وعشيرتهم لا إلى أبيهم الذي كان ينظر إليه دوما كغريب . وبناءً على حق الأم لم يكن الأبناء يرثون ثروة آبائهم بل يرثون عن أمهاتهم على قدم المساواة مع بقية أقربائهم بالدم ، أما تركة الأب وممتلكاته فكانت تذهب إلى إخوته وأقربائه بالدم . إلا أنه مع تزايد الثروات بتأثير حياة الإستقرار والزراعة ، كان مركز الزوج الإقتصادي يتدعم باستمرار على حساب مركز الزوجة وثرواته وممتلكاته تتزايد ، الأمر الذي أدى بجماعة الذكور إلى التفكير جدياً بقلب نظام الوراثة القديم لصالح أولادهم . وقد نجحوا في ذلك من خلال المرحلة الأخيرة السابقة لظهور المدن الأولى ، حيث أفلح الرجل أخيراً في القضاء على حق الأم وإحلال حق الأب وظهرت العائلة الأحادية التي تقوم على سيادة الرجل مع الرغبة الصريحة في ولادة أولاد تكون أبوتهم ثابتة لا جدال فيها من أجل تملكهم

وتوريثهم . كل ذلك جرى في العصر النيوليثي (نهاية الألف السالبع ق . م . تقريباً) ، المرحلة التي تميزت بصناعة الفخار بشكلها البدائي في كوردستان كنتيجة لتطور معالم الثورة الزراعية فيها وشهدت آثارها في الطبقات العليا من موقع كريم شهر وكانت تشبه مثيلاتها التي اكتشفت في الطبقات السفلى من قرية جرمو وهي ترجع إلى الفترة الواقعة فيما بين ٩٠٠٠ - ٧٠٠٠ عام

ق . م . ووجدت فيها معالم ١٦ طبقة إستيطان كانت الإحدى عشرة الطبقة الأولى منها (إبتداءً من الأسفل) خالية من الآثار الفخارية ، إلا أن سكان هذه القرية الذين عاشوا خلال العصر الزراعي في الطبقات العليا منها زرعوا في حقولها نوعاً من الحبوب تعود إلى أصول برية كما زرعوا الشعير والعدس والحمص ، وقد إهتموا كثيراً بثمار أشجار البلوط والفسق . والحيوانات التي دجنوها وعُثر على بقاياها العظمية فكانت الماعز والغنم والخترير ، لكن البقر فلم تظهر الأدلة على تدجينه ، والقواقع فكانت تؤلف جزءاً مهماً من غذاء السكان . فقريه جرمو كانت تضم ما يقرب من عشرين داراً بأشكال مستطيلة مع أربع زوايل قائمة كان كل دار تضم غرفاً عديدة وسكانها قاربوا من ١٥٠ فرداً بشكل عام . ومن ناحية السكن ، فقد تجاوز السكان هنا الإستقرار في

الأكواخ البدائية المستديرة التي إنتشرت قبل عصرهم حيث كانت بيوت الطبقات العليا فوق أسس من الأحجار الطبيعية وكانت جدران البيوت تملط بالطين . أما أرضيات الدور فقد بلطت بالطين أيضاً بعد أن وضعت تحت طبقة من القصب ، وأستعمل الناس هنا القصب كذلك مع الخشب لتسقيف البيوت . ومن الأدوات التي أكتشفت في قرية جرمو هي الملاعق المصنوعة من العظام والإبر العظمية التي خاط بها السكان ملابسهم وكانت هناك أقراص المغازل الصوانية التي تدل على معرفة هؤلاء بفن الغزل والحياكة . وإضافة إلى ذلك هناك طائفة من الأدوات الحجرية الدقيقة صنعت من حجر الصوان ومن حجر الأوبسيد ومن بينها نصال على الخشب بواسطة القيرو وهي على هيئة مناجل . أما الأدوات الكبيرة ، فإنها صنعت من حجر الكلس مثل الفؤوس وأحجار الرحي والمساحق والمدقات والهاوين وعدد من الأواني المتزلية ومن الكماليات والأساور المصنوعة من حجر المرمر والقلائد أو الولايات من الصدف والمختار . وفيما يخص المعتقدات الدينية فقد كان سكان جرمو يعبدون الخصوبة وكل ما يسبب الوفرة في الإنتاج ، وقد رمزوا لعبادتهم بالدمى المصورة للآلهة الأم .

يمكن مشاهدة نفس المواد في قرى أخرى مثل تل سراب قرب كرمشاه التي يُعتقد أنها كانت من المستوطنات الموسمية للبدو ، ولكن القطع الفخارية التي أستخرجت من مواقع غير عميقة في هذه القرية كانت تشبه كثيراً بتلك التي شوهدت في جرمو وخاصة تلك التي تعود إلى الطبقة الثالثة من الموقع . كما أن التطورات التي جرت على الجانب الفني لصناعة الفخاريات بكوردستان إنتقلت إلى موقع مثل جعفر آباد قرب سوسه والطبقة B من مستوطن باكون قرب برسبوليس . أما إستعمال المعادن ، فقد ظل في كوردستان مدة أطول قبل أن ينتقل إلى مدن وادي الرافدين الجنوبية . وعلى العموم ، فإن الأدوات التي أكتشفت في شانيدار وكرم شهر وملفعات تدل على ظواهر التحول من العصر الحجري المتوسط (الميزوليث) نحو العصر الحجري الحديث (النيوليث) ، هي المرحلة التي تتشابه خلالها أدوات العمل في جميع المستوطنات الكوردستانية ، بينما تتخذ هذه الأدوات في العصر الزراعي طابعاً خاصاً إلا من بعض التقارب الذوقي العام مع المستوطنات الفلسطينية والسورية الشمالية لحد كيليكيا جنوب الأنضول . ومن جهة أخرى نرى أن خط الروابط يمتد من جرمو نحو سيالك جنوب كاشان وحتى أواسط آسيا ، لكن في تبه سراب التي كانت أساليب المعيشة فيها

تتقارب مع مثيلاتها في غربي آسيا ، فقد كانت الصحون وأدوات الطبخ المصنوعة فيها من الفخار غير المشوي تحمل نقوشاً بدائية بسيطة ، وأدوات العمل التي صنعت من حجر الأوبسيد كانت تشبه والتي أكتشفت في موقع جرمو . أما الفنون التي شوهدت في آثار موقع آسياب شرق كرمناشاه فكانت تشير إلى بعض التقدم في نمط الحياة الزراعية وكانت البيوت وأسلوب البناء فيه من صنف مساكن كريم شهر . وهكذا يمكن القول أن في كوردستان كان يتواجد نوعان من المستوطنات الزراعية وثقافتين متلازمتين ، كان لأولهما صلة بالعصر الحجري الحديث المبكر إختلطت معالم فنونه بالعصر الحجري المتوسط مثل مستوطنات طرد ضاي والطبقات الدنيا من جرمو حيث كانت صناعة الفخار فيها لا تزال بدائية . أما النوع الثاني فهو ما يشاهد في الطبقات العليا من هذه المستوطنات وقد تقدمت فيها صناعة الفخار وأصبحت متينة وثخينة كالتي شوهدت مثيلاتها في كل من أريجه وسيالك وحسون وسامراء وحتال هيوك .

لم يترك الجرميون ولا سكان القرى النيوليثية الآخرين لنا نصوصاً مكتوبة ولكنهم تركوا رسوماً وتماميل ومدافن ومعابد ، حملها كل ما يمكن أن تحمله الرقم المخطوطة ، فوصلت إلينا رسائلهم عبر فنونهم

وجمالياتهم وإبداعهم التشكيلية والمعمارية . ولقد صار لدينا الآن ثروة من نتاجاتهم وهي كافية لفهم حياتهم الروحية وتصوراتهم الدينية وطبيعة طقوسهم وعباداتهم . ومنذ أواسط الألف الخامس ق . م . بدأت تأثيرات الثقافة النيوليثية الكوردستانية تتبين في مواقع مثل تل حلف وتل حسونة وسامراء ، وتميزت هذه الفترة بنهضة جمالية شاملة تجلت على وجه الخصوص في الفخاريات الرائعة التي تُعد من أجمل ما أنتج العصر النيوليثي على الإطلاق ، وذلك بخطوطها الجيومترية التي ظهرت لأول مرة في هذه المواقع وألوانها البديعة الغنية والمتنوعة . كما أن فنون وتكنولوجيا العصر النيوليثي من نحت وعمارة وحياكة وتقنيات زراعية ، قد وصلت هنا إلى أبعد مدى نتيجة طبيعة المرحلة ، أما التعدين والصناعات المعدنية المتواضعة ، فقد ازدهرت نسبياً في هذه الفترة تمهيداً لعصور المعادن القادمة . وفي الحقيقة فقد ورثت الثقافة النيوليثية الزراعية المعطيات الثقافية للعصر الباليوليثي وطورتها في إتجاهات تتلائم وأسلوب الحياة الجديد ، وذلك إضافة لإبداعاتها الخاصة التي أنشأتها من العدم . وهكذا ففي المجال الديني ورثت عن آخر حلقات العصر الباليوليثي (٣٠, ٠٠٠ - ١٠, ٠٠٠ ق . م .) تصوراً للقوة الإلهية في شكل وماهية أنثوية ، هي الأم الكبرى للكون غير أن الإنسان النيوليثي قد بنى

حول هذا الشكل الإلهي القديم بنية جديدة من التصورات والإعتقادات والأساطير ، ذات فحوى ومضامين تتصل بالزراعة التي غدت جوهر حياتته وأساس تنظيمه الاجتماعي والسياسي . فالديانة النيوليثية الأولى والحالة هذه ، كما يقول فراس السواح (لغز عشتار ، الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة ، دمشق ١٩٩٣ م ، ص ٢٤) هي ديانة زراعية في إعتقادها وطقسها والأسطورة الأولى هي أسطورة زراعية تتركز حول إلهة واحدة لا ندري بأي إسم دعاها عبدتها الأولون وكانت سيدة الطبيعة في شكلها الوحشي ، وشكلها المدجن الجديد الذي تشارك يد الزارع في قبولته وتأهيله . وقد ظلت مجتمعات كوردستان على هذا الأساس أمومية في جوهرها حتى مطلع العصر التاريخي عندما تعرفنا خلاله على إسمها في كل من مندلي وأربيل وكركوك وويلان بصيغة نانا (إينانا) و(شاوشكا) وحييات كما شوهدت في بعض السجلات الخورية أو الميتانية . لذلك فالإعتقاد السائد عن أن العائلة بشكلها الأبوي السائد قديمة قدم المجتمع الإنساني يجب أن يتهاوى ، لأن الشكل الأقدم لها كان يقوم على قيم الأنوثة ومكانة الأم . فالإلهة الأم ، بإعتقاد المزارعين الأوائل في كوردستان ، كانت تتربع على عرش الكون ، ومع نضوج الثقافة المدنية وتزايد الدور الاجتماعي

للرجل نجد إلى جانب الإلهة الكبرى إبنها (بيل) الذي عُرفت أور - بيل - وم (مدينة أربيل) بإسمه ، وبالرغم من هذا التزايد لدور الرجل ، ظلت المكاتة الإجتماعية للمرأة والصورة المرسومة لها في ضمير الجماعة، تلعب دوراً كبيراً في رسم التصور الديني والغيبي الأول وفي ولادة الأسطورة الأولى ، لأنها كانت موضع حب ورغبة وموضع خوف ورهبة في آن معاً ، فمن جسدها تنشأ حياة جديدة ، ومن صدرها ينبع حليب الحياة ، ودورتها الشهرية المنتظمة في ثمانية أو تسعة وعشرين يوماً تتبع دورة القمر ، وخصبها وما تفيض به على أطفالها هو خصب الطبيعة التي تمب العشب معاشاً للقطعان الصيد ، وثمار الشجر غذاء للبشر ، وعندما تعلم الإنسان الزراعة وجد في الأرض صنواً للمرأة فهي تجبل بالبذور وتطلق من رحمها الزرع الجديد . وبناءً على هذه الحقيقة ، فأولى أشكال التجمعات في كوردستان لم تؤسس بقيادة الرجل المحارب الصياد ، بل تبلور تلقائياً حول الأم التي شددت عواطفها وحبها ورعايتها ، الأبناء حولها في أول وحدة إنسانية متكاثفة هي العائلة الأمومية خلية المجتمع الأمومي القدم .

في المجتمع الأمومي ، أسلم الرجل قياده للمرأة ، فلكونها الكاهنة الأولى والعرافة تبوات عرش الجماعة دينياً وسياسياً وإجتماعياً ، وقد عزز

الدور الإقتصادي للمرأة مكانتها هذه . فكانت بحق المنتج الأول في الجماعة بجانب مسؤوليتها عن حياة الأطفال وتأمين سبل العيش لهم ، كما كانت مسؤولة عن تحضير جلود الحيوانات وتحويلها إلى ملابس ومفارش وأغطية ، فغدت النساجة الأولى والخياطة ، وأول من صنع الأواني الفخارية . وبسبب قضاؤها وقتاً طويلاً في البحث عن الجذور والأعشاب الصالحة للأكل تعلمت خصائص الأعشاب السحرية في شفاء الأمراض ، فكانت الطبيبة الأولى . وكانت من يبني البيت ويصنع أثاثه ، وكانت تاجرة تقايض بمنتجاتها منتجات الآخرين ، وهي التي قامت بدورها الإقتصادي الكبير عند إكتشاف الزراعة لكي تنقل الرجل من حالة الصيد والإلتقاط إلى جمع إنتاج الغذاء . وهكذا صاغت المرأة حياة جماعتها وقيمها ونظمها وجمالياتها . وسيادة المرأة ، على هذا الأساس ، لم تُهزم أمام الرجل دون مقاومة ، والأساطير القديمة لا تزال تزودنا بكثير من الصراعات بينهما وفي بعضها إشارات إلى الإنقلاب الذكري الكبير وإحلال حق الأب على حق الأم ، ومع ذلك لم يندثر المجتمع الأمومي تماماً بحلول المجتمع الأبوي ، بل إستمر كثير من قيمه ساداً في بعض المجتمعات الجديدة إلى فترة متأخرة من تأريخها . ففي بلاد ما بين النهرين ، ومن ضمنها المناطق الكوردية ، لم يستطع الرجل حتى في القرون الأولى

للعصر التآريخي أن يضع تحت وصايته حياة المرأة الجنسية قبل الزواج ، فكانت بكاره المرأة ملكاً لعبده الإلهة الأم في المعبد لا لزوجه المقبل ، فكانت هي تختار زوجها وتترك مؤسسة الزواج أن شاءت .

وعلى كل حال ، فمع إهيار حضارة جرمو وتل حلف حوالي ٤٥٠٠ ق . م . ، تنهى الثقافة النيوليثية أشواطها الأخيرة في كوردستان وتفصح المجال لعصر المدينة الذي كان موقع تل العبيد في العراق مقدمة له ، مهيماً المسرح لتدفق السومريين من جنوب كوردستان نحو وادي الرافدين الجنوبي وظهور حضارتهم التي إبتدأ معها تأريخ الإنسان المكتوب . ففي الواقع ، إن القرى الزراعية العديدة التي أكتشفت آثارها في مرتفعات جبال طوروس وزاكروس (كوردستان) كانت الخلفية الطبيعية لقيام المستوطنات الكبيرة على ضفاف الأنهار مثل تل حلف وتل حسونة والأرجبية ، ومما يدل على هذا الترابط الحضاري هو تلك العلاقات الفنية التي ظهرت بتأثير روعي في المواد الفخارية لجميع هذه المواقع ، ولا غرابة من مؤثرات ثقافة كريم شهر على الجانب الذوقي لسكان تل حلف وجمدة نصر والقرى السومرية لما قبل عصر الكتابة ، وبالتأكيد فإن الناس في هذه القرى تجمعت بذلك التأثير وسكنت حول معابدهم . فالمعبد كان أول مؤسسة إجتماعية ضخمة تخضع لإدارة

معنوية تراثية ، وليس لأفراد تختلف أهواء الواحد منهم عن الآخر . وفي هذه المؤسسة تطورت عملية الكتابة ، إضطراراً ، لتكون عملاً جماعياً يتخطى ملاحظات الأفراد ، وذلك من أجل تسجيل دخول المعبد ومصاريفه وديونه وتسليفاته للأفراد ، فإذا كانت أولى هذه التسجيلات على الألواح الطينية تعود إلى الألف الثالث ق . م . في بلاد سومر ، فإنه منذ القرن السابع والعشرين ق . م . بدأت تبرز في هذه البلاد وثائق مكتوبة تشير إلى عمليات بيع ملكيات لحقول وبيوت وعبيد . فإلى جانب الملكيات الخاصة كانت هناك ملكيات عامة يشرف عليها الكهنة ، وكان العمل الجماعي في أرض المعبد ، كل موسم ، كفرصة إجتماعية هامة لإظهار المساواة بين جميع المواطنين أمام الإله وكانت تُسجل حقوق كل المواطنين حسب إنتمائهم الطبقي .

لعلنا نجاري الحقيقة فيما لو قلنا أن جميع المراحل التي مرت بحياة المجتمعات البشرية ومكوناتها الأسرية الفطرية منذ ظهورها في عصور ما قبل التاريخ ومرورها بمراحل التطور خلال الحياة الرعوية والمدنية تنطبق على مجتمعات كوردستان القديمة . فقد وجد الإنسان في هذه البلاد و منذ العصر الباليوليثي ، قادراً وافياً من إمكانية الحصول على طعامه عن طريق الصيد ، وعندما أخذت المجموعات الأسرية الأولى توطن نفسها

على الحياة المستقرة عن طريق تربية الحيوانات وتدجينها أخذ يتحقق لدى أبنائها ، بعد شروعهم بزراعة الغلال منذ نهاية العصر الميزوليثي ، حصاد طيب يمكن الحصول عليه بمعونة الأدوات الزراعية البدائية ، وكانت النساء تؤدي هذه الأعمال بصفة أساسية لكونهن رئيسات المجموعات الأسرية ، ولكننا لا نملك في كوردستان دليلاً مادياً يتعلق بمرحلة التحول نحو نظام سيادة الأبوة ، إلا أننا نعتقد فرضياً ببقاء مظاهر سيادة الأمومة حتى عصر ما قبل ظهور الكتابة الذي تطورت خلاله صناعة الفخار وأدوات الإنتاج الزراعي وإمتلاك الأرض والحاجة الماسة لطاقت الرجل العضلية . وكما ذكرنا ، فإن الأعمال الفنية للإنسان حتى هذه المرحلة تشير إلى سيطرة الأم على أفراد المجتمع وحقها الأخلاقي والديني في ممارسة الجنس مع أكثر من رجل واحد وقد إستمرت فترة الزراعة بالمخراث البدائي مع سيادة الأمومة أزماناً طويلة وصلت في المناطق الكوردية إلى أكثر من سبعة آلاف سنة قبل بدء المراحل التاريخية فيها وظلت آثار هذه الحالة في سومر كما تشير مدونات أوروكاجينا السومرية في لغش إلى أن النساء كن لا زلن يستطعن الزواج من رجلين . ومن جهة أخرى ، فإن المبادلة الطوعية أو القسرية (ونعني بها مبادلة السلع عن طريق التجارة أو نهبها أثناء المعارك) لعبت دوراً

أعظم في توسع مجال العيش وتطور الصناعة داخل المدن مع ظهور بؤادر المجتمع العبودي فيها . فالأخشاب والأحجار والمعادن التي كانت تكثر في المرتفعات الشمالية والشرقية لوادي الرافدين لم تكن متوفرة في وسط وجنوب هذا الوادي ، ولم يكن من المستطاع الإستغناء عنها وخاصة بعد إنتشار ثقافة العصر الحجري المعدني (العصر الإنيوليثي) عند سكان هذه المناطق وذلك من أجل صناعة أدوات العمل البدائية حيث أدت الحاجة إليها في وقت مبكر جداً إلى نشاط فعال أكثر في المبادلة التي أصبحت ، تبعاً لإزدياد أهمية دور تقسيم العمل والنمو العام في القوى المنتجة ، ذات أثر ملموس في تفكك أنظمة المجتمعات البدائية وتحولها إلى أنظمة الطبقات . ففي هذه المرحلة توسعت المناطق الزراعية وتعاضمت مسؤولية الإنسان أثناء أعمال البزل (من حفر الترع ورفع التراب وما شاكله) ونجمت عن هذه الظاهرة زيادة ملموسة في المنتج ووجدت الظروف اللازمة لدعم عمل الرقيق الذي كان ينهض بمثل هذه الأعمال ، فأصبح الإنسان بدوره سلعة وقواه البشرية يمكن مبادلتها وإستغلالها عن طريق تحويله إلى رقيق . فبالرغم من بقاء المجتمع الكوتي على ضفاف نهري الزاب الصغير والعظيم رعويّاً على أغلب الإحتمال ، كما جاءت أخبارهم بالتفصيل في السجلات المسمارية وخاصة أثناء

حكمهم للمدن السومرية والأكدية ، فإن اللولوبيين إستقروا في مدن
محصنة عامرة في أطراف السليمانية المعاصرة ظهرت على أساسها مملكة
خمازي التي كانت في علاقة ودية مع مملكة إيسلا في الشمال السوري
وإمتنهن السكان هنا الزراعة وتربية الأبقار والأغنام والخيول غالباً ما كان
الآشوريون يستولون عليها وينهبونها . أما الحوريين فقد إستوطنوا في
أطراف معابد آلهاتهم كوماربي في كومي وشاوشكا في أوريللوم
وتيشوب في كل من نوزي وأرابخا وقد تحولت علاقاتهم الإنتاجية من
حالة البداوة إلى الزراعة منذ مطلع العصر التآريخي في الألف الثالث
ق . م . ثم توحد هؤلاء سياسياً في حدود مملكة ميتانني بعد وصول
الهنود الآريين إلى مرتفعات جبال زاغروس وظهور نظام الطبقات بينهم
تزامن مع إنتقال الكاشيين إلى بابل وقيام مملكة كاردونياش فيها .
ولعلنا نستطيع طرح الحالة العامة لسكان نوزي (ليان) وأرابخا
(كر كوك) بعد هذه الفترة كنموذجين أصيلين للحالة الإجتماعية في
كوردستان خلال هذه الفترة .

حكمهم للمدن السومرية والأكدية ، فإن اللولوبيين إستقروا في مدن
محصنة عامرة في أطراف السليمانية المعاصرة ظهرت على أساسها مملكة
خمازي التي كانت في علاقة ودية مع مملكة إيلا في الشمال السوري
وإمتنهن السكان هنا الزراعة وتربية الأبقار والأغنام والخيول غالباً ما كان
الآشوريون يستولون عليها وينهبونها . أما الحوريين فقد إستوطنوا في
أطراف معابد آلهاتهم كوماربي في كومي وشاوشكا في أوريللوم
وتيشوب في كل من نوزي وأرابخا وقد تحولت علاقاهم الإنتاجية من
حالة البداوة إلى الزراعة منذ مطلع العصر التآريخي في الألف الثالث
ق . م . ثم توحد هؤلاء سياسياً في حدود مملكة ميتانني بعد وصول
الهنود الآريين إلى مرتفعات جبال زاغروس وظهور نظام الطبقات بينهم
تزامن مع إنتقال الكاشيين إلى بابل وقيام مملكة كاردونياش فيها .
ولعلنا نستطيع طرح الحالة العامة لسكان نوزي (ليان) وأرابخا
(كر كوك) بعد هذه الفترة كنموذجين أصيلين للحالة الإجتماعية في
كوردستان خلال هذه الفترة .

الفصل الثاني

طبيعة المجتمع في كوردستان خلال مطلع العصر التاريخي الزواج وتكوين الأسرة وحقوق الأبناء وظهور بوادر العبودية ومشكلة الإنتساب العائلي

إن أول ما يلفت نظر المتتبع المهتم بدراسة حياة المجتمعات القديمة في كوردستان هو تلك الحصون والقلاع التي خلفها أبناء هذه المجتمعات ولا تزال تتوسط بعض المدن مثل كركوك وأربيل ورواندرز وكانت تُعرف عادة بديمتو في الخورية وكور (بيت الجبل) في السومرية ، وكانت هذه الحصن ، من دون شك ، أسس المدن التي أقامتها الأقوام البائدة لهذه البلاد خلال العصر الزراعي وكان يتوسطها معابد الآلهة العظام الذين كان يمثلهم على الأرض كبير الكهان أو الملك (أوري *Ewuri* كما سمي بالخورية في مطلع العصر التاريخي) . وإستناداً على أقوال الأستاذ يوسف الحوراني في الصفحة ٣٧١ من كتابه (البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم ، بيروت ١٩٧٨م) ، فإن المعبد كان في التأريخ رمز وحدة المجتمع

ومركز التوازن فيه وملتقى تطلعات أبنائه . فهو بيت الإله ، مصدر كل نظام وسلطة ومرجع كل مظلوم أو مستغيث . وكما كانت نظرة الإنسان للألوهة وعلاقتها بتحركات قوى الطبيعة وتحولاتها نظرية علمية واقعية كذلك كانت نظريته لهذا البيت وللسلطة الناشئة عنه ولمن يمارسونها بإسمه . فكل سلطة كانت تأتي منه ، سواء جاءت بإسم أمير أو كاهن أو ملك مؤله أو حاكم صغير ، لأن السلطة ذاتها لم تكن سوى تعبير عن إرادة إلهية . وأتمودج هذه السلطة هي الملكية التي كان صاحبها يمثل الشرع السماوي ، لأنها كانت قد هبطت من السماء وليست من إبداع الإنسان ، وكان واجب الملك هو جلب الرفاه والعدالة لسكان مدينته . أما كيفية مجئ هؤلاء الملوك إلى السلطة ، فهي موضوع يتعلق بالظروف المتباينة التي أحاطت بكل مدينة من هذه المدن ، إذ كان منهم من يصل بالانتخاب من مجلس شيوخ عشيرته كما كان الحال عند الكوتيين ، ومنهم من كان يصل بالتدرج أو حتى بإغتصاب السلطة كما عند الميتانيين ، أو كان الأخ الأكبر يحتل السلطة بعد موت الوالد في الأسرة الحاكمة على أساس نظام التآخي مثلما سنوضح ذلك عند كلامنا عن مجتمعي أرابخا ونوزي ، ولكن جميع هؤلاء كانوا يحكمون ويشرعون على الأغلب بإسم الإله . وبقدر ما لدينا من

معلومات ، فإن ملوك أوركيش ، نوار ، شوششاره ، أرابنجا في كوردستان أو الملوك الكوتيين والكاشيين الذين حكموا بلاد سومر وأكد ، لم يعتبروا أنفسهم آلهة كما كان الحال مع ملوك المدن الجنوبية لبلاد ما بين النهرين . ثم أن نظام المجتمعات الكوردستانية كانت على الأغلب إتحدات إستشارية وليس حكماً وراثياً مطلقاً ، ومع ذلك كان الملك بصورة عامة يمثل الألوهة الإنسانية في هذه المجتمعات ، فأصبح الإله والإنسان الحاكم يمثلان معاً وجوداً فاعلاً هو النظام ، وهذا النظام يتساوى وجوده في الطبيعة والكون مع وجوده في المجتمع وعلاقات فئاته . وعندما حكم الكوتيون بلاد سومر وأكد غيروا فيها النظام الإداري ، فلم يعد الملك إلهاً لكي يحكم طوال حياته ، وقد حرر الفاتحون الأرقاء والعبيد الذين كان أغلبهم من السوباريين وساند هؤلاء بدورهم جميعاً إنتصار بني جنسهم وثقافتهم وكان أغلبهم قد تحولوا إلى عمال مزارع وجنود مأجورين ، ولكن عندما سقطت بابل بيد الكاشيين لم يحدث ملوك كاردونياش أي تغيير في تركيب المجتمع ، إلا أنهم أدخلوا فيها عناصر معينة من نظامهم القبلي المتحد وطبقوه غالباً على قواتهم المسلحة ، غير أن هذا النظام لم يتطور إلى نظام إقتصادي إقطاعي ، لأن القوى المنتجة في

البلاد المفتوحة لم تهيئ التأثير الضروري لذلك . أما نظام الربا الذي كان سائداً أصلاً في بابل فقد إستمر ، ثم كان الأرقاء لا يزالون متواجدين في المدن وكثير من السجناء (وعادة كانوا من الأرقاء و الأقنان الذين يباعون في الأسواق) يقبعون في السجون حتى الفترة التي كان يحتاج إليهم أصحابهم للعمل . ومع ذلك فقد أصبحت مجتمعات المدن في العصر الكاشي قادرة على الإحتفاظ بالقوى الإنتاجية في مستواها العالي ، ذلك لأن الكاشيين تعلموا على إدارة إقتصاد الري المعقد في وادي الرافدين .

أما في ربوع كوردستان ، وخاصة في كل من مدينتي أرابنجا (كر كوك وحواليها) ونوزي (ليلان وحواليها) ، فبجانب ظهور نظم العبودية (وكان أغلب العبيد فيهما من اللولوبيين والخابيرو) ، فإن ظاهرة نظام التآخي *fratriarchy system* غدت في مطلع العصر التاريخي أساساً للملكية والسلطة لطبقاتها السائدة ، كما تثبت هذه الحقيقة الوثائق التابعة لأسرة ووللو التي أكتشفت في قلعة كركوك بأرابنجا ونصوص خمسة آلاف لوح مدون بالخط المسماري أكتشفت في نوزي ، وأغلبها مسجلة تحت تأثير اللغة الحورية وبإشارات بابلية محرفة ، كشفت عنها تحت تل وكذلك في موقع يورغان تبه الحالية

الواقعان على بعد عشرة أميال جنوب كركوك وفي طبقات يرقى زمنها إلى أواخر الألف الثالث ق . م ، الصفة الأولى لمجتمع العائلة الموسعة التي اشتهرت به بقية مناطق كوردستان وإقليم هياسا في أرمينيا وقيام في جنوب غرب إيران ، في حين ومع الأسف الشديد لم يكتشف لحد الآن السجلات الملكية لإقليم أرابخا ، لأن قصور الملوك كانت تقع في عال إيلاني أي مدينة الألهة أو قلعة كركوك على أغلب الإحتمال والتي كانت مسكونة من قبل الكورد والتركمان لحد نهاية القرن الماضي ، وقد وُلدنا فيها مع بقية إخوتنا وأخواتنا وظلت سالمة حتى هُدمت في أواخر ذلك القرن بأمر من حزب البعث الحاكم في العراق ، ولم تجر فيها تحريات علمية أثرية كافية ، وقديماً كان الملك في مثل هذه المدن هو كبير القضاة والقائد العسكري ، وكان لكل مستوطنة كبيرة في إقليم أرابخا ، بما في ذلك مدينة نوزي ، ملكتها الخاصة بها كانت تدعى بإصطلاحها السومري (*Mi Lugal*) وكانت - بلا شك - تعني كاهنة آلهة الخصب .

إنتعشت الحياة السياسية والإدارية والقضائية للخوريين في مدينة نوزي التابعة لمملكة أرابخا التي شكلت الجزء الجنوبي الشرقي من

الإمبراطورية الميثانية فيما بين ١٤٥٠ - ١٣٥٠ ق . م . والوثائق التي بين أيدينا ترجع إلى هذه الفترة دونت بلغة بابلية محورة وقد بدأ إنتقال سيادة الأم هنا إلى نظام الأبوة عن طريق حق التمثيل لأول ابن مولود (أو للأخ الأكبر) في القضايا التي تتعلق بتوزيع العقارات في المجتمع العائلي الموسع وإعادة توزيعها ، فما كانت تصل أقوى عائلة مفردة إلى مركز الصدارة حتى يشرع الأخوة الصغار في المجتمع العائلي الموسع ، ومن ثم كل أفراد العائلة الآخرين بما في ذلك النساء بل وحتى الأرقاء ، التمتع بحق التمثيل هذا^(١) . ولعل أوفر المعلومات التي تتناول المجتمع العائلي الموسع بصفة خاصة وأكثرها تنوعاً هي المعلومات التي وجدت في سجلات أسرة أرستقراطية شهيرة من أسر مملكة أرابنخا التي ظهرت في الألف الثاني ق . م . على مجرى وادي الأدهم بكركوك الحالية وإشتهرت في التأريخ بأسرة ووللو ، وقد تناولت نصوص هذه السجلات أخبار خمسة أجيال من أبناء هذه الأسرة حكم أفرادها ، إضافة إلى كركوك بعض المدن والقلع في جنوب كوردستان ، وعلى حد التحقيقات التي أجرتها العاملة

(١) راجع : P. Koschaker, *Randnotizen zu Neuerenkiechriftilichen*,

Liepzig 1936, s. 196 .

الدانماركية الشهيرة بدراساتها حول مجتمعات كركوك القديمة كاتارزينا
 غروس في كتابها الموسوم بعنوان "أرشيف أسرة وللو ، كوبنهاغن
 ١٩٨٨ م ، ص ٤٣ ... :

K. Grosz, The Archive Of The Wullu Family, Kopenhagen 1988, p. 43

كان أعضاء هذه الأسرة هم كل من :

الجيل الأول : نشوي بن آر - شيني ، العضو البارز في الأسرة الذي
 تزوج كوندوراتي بنت توراري .

الجيل الثاني : ووللو بن پوهي شيني الإبن المتبني من قبل نشوي تزوج
 من نوهويا بنت نشوي .

الجيل الثالث : هاشيب - تيللا بن ووللو الإبن البكر وزعيم الأسرة .

پوهي تاي بن ووللو تزوج آشتي بنت موشتييا .

أكواتي بن وولو .

شوركي - تيشوب .

آكاب - شوششي بنت ووللو .

الجيل الرابع : وانتي - شيني بن هاشيب - تيللا .

واريلا بنت پوهي شيني .

أوري - شيللي بنت پوهي تاي .

فن بنت پوهي تاي .

الجيل الخامس : تيش - شينايا بنت وانتي - شيني تزوجت من هير شيتتا.

ومن جهة أخرى كانت العاملة الروسية يانكوفسكا التي نشرت آرائها حول التكوينات الاجتماعية لمدينة نوزي في مجلة "تاريخ الشرق الأدنى القديم" السوفياتية فيما بين الأعوام ١٩٥٧م - ١٩٥٩م قد اعتقدت أن الشخصية الشهيرة في هذه المدينة المدعو تخب - تيللا كان شقيقاً لوللو الذي سكن في أرابخا ، لكننا لا نملك دليلاً لهذا القول . وقد ضمت سجلات نوزي التي أكتشفت في الربوتين (أ) و(ت) إلى الشمال والشمال الشرقي من يورغان تبه حوالي ألفي لوح من هذا النمط ، وفي قسم من الربوة (أ) كان يقوم بيت الأمير شيلوا تيشوب الذي يتألف معظم سجله من نصوص إقتصادية ، وتؤكد هذه النصوص أن أملاكه كانت واسعة ، إذ كان لديه الصناعات والكتبة والرعاة ورجال الأحرار والعبيد والحراس وغيرهم ، وأن مقاطعته الزراعية كانت تضم الكروم والبساتين والحقول والمشات من الماشية والأغنام . وإمتلك ساكنوا القصر كالأهالي حقولاً وبساتين ومزارع للخضار إلا أن تربية الماشية والمشاكل الحرفية هما على ما يبدو كانا المصدر الرئيس للثروة في نوزي . وكانت التمويلات المالية

في عهدة وكيل الخراج المدعو شاكين بيتي وكانت إبنة أحد وكلاء الخراج التي اشتهرت بإسم تلبونايا *Tilponnaia* تحتفظ بسجلاتها الشخصية في المرافق الملحقه . وكان القسم الأمامي من مبنى القصر يستعمل على وجه تأكيد لعقد جلسات إحدى المحاكم ، ذلك لأن الآثاريين من جامعة هارفارد الأمريكية قد إكتشفوا بين الوثائق الأخرى ، سجل إستجواب القائد كوشي خربي *Kussi harpa* أحد حكام (خزانو) نوزي لإتهامه بإنتهاك السلطة ، وكان القضاة ، على أثر الإحتمال ، يُنتخبون من بين الكبار الذين وردت أسماؤهم في الوثائق بإعتبارهم أعضاء في محكمة العدل ، وأن رئيس الحصن (خانسوخلو) كان يشترك معهم في بعض الأحيان طبقاً لما أورده النصوص . وبناءً على ما يورد في الرسالة المقدمة إلى جامعة برنديزي من قبل الياباني تشاو وينغ كين حول ملوك وملكات نوزي :

1973

فإن مساحة تل يورغان تبه هي ١٦٠ متر مربع وكان القصر الملكي يقع على القسم الرئيسي لهذا التل شاملاً أرضاً تُقدر بـ ١٢٥ × ٧٥ متراً قسمت على ثلاث مجموعات من الأبنية التي إحتوت عدداً كبيراً

من الغرف وتميزت بسمك جدرانها ووسعة مساحة غرفها . وعلى ما يظهر ، فإن شاغلي هذه الأبنية كانوا من كبار القوم الذين إمتلكوا العبيد في مدينة نوزي . ففي الغرفة (L ١٢) إكتشفت بعثة جامعة هارفارد الأمريكية لوحين كبيرين يحملان أسماء وصيقات وعبيد القصر الملكي وهما يتشابهان من ناحية المحتوى مع تلك الألواح العائدة للأمير شيلوا تيشوب ابن الملك . وفي نفس الغرفة أكتشفت سجلات قضائية تخص قضية *Kussi-harpa* قائد مدينة نوزي . وعلى هذا الأساس ، فإن هذه المحتويات تشير إلى أن هذا الجانب من البناية كانت تشكل القاعة الملكية التي أحتفظت فيها المعاملات الرسمية للدولة .

أما في الغرفة (L ٢٧) فقد أكتشفت وثائق ذات مواضيع متفرقة من بينها الحسابات المتعلقة بمحتويات الألبسة والسلع ، في حين كان ختم إتحيا ملك أرابخا قد حُفظت بجانب مجموعة من الألواح في الغرفة المرقمة (L ٤٤) وحوت القاعة (K ٣٢) سجلات شخصية منها موضوع تبني الملكة تارمينايا بنت تحيب - تيللا الذي هو غير تحيب - تيللا بن بوهي - شيني الذي عاش قبله بجيلين وإعتبرته يانكوفسكا شقيقاً لولولو وإمتلك أرشيفاً خاصاً على تل

آخر . كما أن قاعاتاً خاصة بنيت على هذا التل كانت تخص المرافعات القضائية مع غرف إنتظار المتهمين والشهود ، وكان على من يرغب في ملاقاته الملك بقاعته المحاطة بأبنية واقية أن يمر بممرات قدرت بـ ٩٤ و ٨٩ و ١٠٠ متراً وضمت كثيراً من الوثائق تخص مختلف الأسلحة والدروع والجنود والخيول والعربات الحربية وغيرها من المواد ، وكانت إحدى هذه القاعات تخص السيدة تولبوننايا بنت شيلتوننايا التي لا نعرف مدى علاقتها بالعائلة المالكة في لقصر الملكي . وفي نفس القصر شوهدت مجموعة ثالثة من الأبنية شملت غرفاً عديدة تختلف من ناحية المساحة عن سابقتها ويمكن تصنيفها في وحدتين ، الأولى شملت المواقد وأثاث الطبخ وصلات حجرية للخبازة والاستحمام وقضاء الحاجة . أما الثانية فخصصت لنشاطات تخص القصر ، فالغرفة المرقمة ٧٦ كان أرشيفاً للملكة التي أكتشفت فيها ١٥ لوحاً تتعلق نصوصها بها وبإبنائها وبناتها كما وردت فيها مواضعاً تخص الأثواب والبدايات والجلود والحياكة . وفي الواقع ، فإن أرشيف تيجيب - تيللا كان يقع حسب قول كين (ص ٥١) على تل صغير يقدر بـ ٢٨٥م × ٣٠٠م في شمال غرب التل الرئيسي وإشتهرت بناية هذا الأرشيف بكنية (دور تيجيب تيللا وشوركي تيللا) حيث

شملت ثلاث مجموعات من المساكن كانت تنفصل عن بعضها البعض بخطوط بيضاء . فالغرف ١٥ - ٢٢ كانت تشمل محتويات الأرشيف ، ففي الغرفة ١٥ شوهدت ثلاثمائة لوح ، في حين كانت الغرفة ١٦ تحوي أربعمئة لوح وأقل من هذا الرقم أكتشفت في الغرفة رقم ١٩ ، وقد ضمت هذه الألواح بجانب الموضوعات التي تخص تخيب - تيللا نفسه نصوصاً تعود إلى بوهي - شينني بن توري - شينني وكذلك إلى كل من زوجته *Winnirke* وهاشيب - تيشوب وحفيدهما إيناماتي وشوركي - تيللا وكذلك تاككو وإبنة تيش - أورخي وهي من نوع (*tuppi upi ; tuppi titennuti t' uppi maruti ; nuti*) . وفي الغرفة العاشرة شوهدت وثائقاً كتبت من أجل المدعو هيبششوخ *H ilppi uh* بن شوخونزيرا *uhunzirira* وإبنيه مات - تيشوب وكوربازه *Kurpaza* ، وشوهد اسم الأب وأحد إبنيه كشاهدين في لوح دونت نصوصه في القصر ، والغرفتان ١١ و ١٢ فقد إحتوتا على ٨٠ قطعة من الألواح تابعة لوكيل شيلوا - تيشوب المدعو هوتييا بن كوششيبيا الذي كان يعيش في ضواحي القصر (النص ١٣ من نصوص هارفارد (٦٦ : ٣٦٣ ، H XIII) ويخدم فيه كرسول أو ساعياً عند الملك (*m r ipri a arri*) كما تؤكد آثار ختمه المطبوع على الألواح

المذكورة ، وظهر إسمه كذلك في مرافعتين لشيلوا تيشوب ابن الملك
 أمام المحكمة . ففي قضيتي كل من نانيس بن أرتيمالوك و Paia بن
 هاناتوم الذين أهما بسرقة ثلاثة أشجار من حقل شيلوا تيشوب سُجل
 إسم هوتيا كمفتش بيوت *i-bu-tu-mu- al-mu-u ebitat^{me}* ، وبعد
 أن كان صاحب الحقول أكيب - شاري قد تبنى هذا الشخص فقد
 وضع يديه على ملكية بعض حقول والده المتبني فوقع في نزاعٍ مع كل من
 إيناماتي وشوركي - تيللا إبني تيخيبي تيللا حول ملكية هذه
 الحقول وحسر أخيراً قضيته في المحكمة . فمن خلال هذه الوثائق نرى أن
 تخيب - تيللا ووالدته وينيركي تمتعا بمثلة إجتماعية ممتازة لكونهما
 غنيان فقط وليس ممثلان لسيادة الدولة إذ لم يلعبا فيها دوراً رئيسياً في
 إدارتها ، لذلك فهما لم يستطيعا مساعدة إبنهما إيناماتي عندما واجه
 مشكلات أثناء عقد صفقاته التجارية في المحكمة كما يظهر ذلك من
 سياق نصوص مختلف العقود وكان غالباً ما يحضر هذا إلى المحكمة
 لإكمال معاملات والده ، ولاقى تارمي - تيللا بن شوركي - تيللا
 نفس المشكلات في حياته . فالملكة ترميننايا لم تكن بنت تخيب -
 تيللا والد إيناماتي الذي إعتبرته الدكتورة *Hildergar Lewy* عام
 ١٩٤١م قائداً للحصن *halsuhlu* أو وزيراً لإدارة شؤون المقاطعات ،

وإنما عاش والد الملكة الذي حمل نفس الإسم بعد هذا بجيلين كما يدل على ذلك النصان ١١٠ و ١١٢ من نصوص هارفارد (HSS XIV). فهذا الشخص وصل إلى نوزي مع والديه أيام حكم كيبي - تيشوب في مملكة أراجخا التي خضعت في هذا الأثناء لسلطة الإمبراطور الميتاني شواشاتار حيث نصب عليها إتخيا بن كيبي - تيشوب ملكاً ، ففي أثناء حكم إتخيا وتعاضم شأن كوشي - حاربي يظهر تخيب - تيللا والد إيناماتي قائداً للحصن (خالسوخلو) وصاحب قطعاً من الأراضي . وفي الواقع ، فإن خالسوخلو كنية خورية تتركب من خالسو (الحصن أو القلعة) وترتبط بها اللاحقة (-وخلو) فكانت تعني المسؤول عن إدارة شؤون الحصن أو القلعة (أي المدينة) ، لذلك نرى في لوحين من ألواح نوزي رسالتين أرسلتا من قبل الملك إلى خالسوخلو لكي يحدد مساحة الأراضي ويشرف على موضوع إقرار ملكيتها . وعلى أساس هذا النوع من المسؤولية أرسل الإمبراطور شواشاتار خالسوخلو إلى حصن أتيلو لتحديد الأراضي المحيطة بأممينايا (النص ١ HSS IX) وحتى أن شخصاً مثل أرتيا *Arteya* ، كما يذكر ذلك وردو - كينو أرسل كخالسوخلو لتحديد بستان في مدينة تورشا (النص ٣٣٦ JEN) .

أما في الجهة الأخرى ، فإن البنايات الواقعة على الشمال من القصر كانت تشكل المعبد ومرافقه ، فالغرفتان G ٢٩ و G ٥٣ كانتا تخصصان الإلهين تيشوب وشاوشكا (عدد وعشتار) ، وتعود السجلات المكتشفة في الغرفة G ٧٣ إلى أسرة كيريب - سيرى بن هوت - تيشوب وإيلايا بن خابيرا ، وفي الشمال الشرقي من هذه البنايات أقيمت غرفاً على طراز معماري عادي ضمت سجلات تخص مواضيع إستلام الحبوب وتوزيعها وتربية خيول الملك وأفراد حاشيته وأعوانه . هذا بالإضافة إلى حسابات مسؤول جمع محصول الشعير (ناغيرو) الذي كان يسجل مقادير إنتاج الغلال في البلاد ويرسل تقريره حول هذا الموضوع دورياً إلى الملك . وفي الغرفة C ٢٨ شوهدت بجانب النصوص القضائية عقوداً شخصية تخص أسرة زيكي بن أرترمي وإبنه أوتخب - تاي وحفيده شار - تيشوب ، كما شوهدت في الغرفتين D ٣ و D ٦ مختلف أصناف السجلات وقوائم أسماء رجال ونساء ينتمون إلى بلاد خانيكالبات وأرابنجا ، وكانت تحوي أيضاً موضوعات موارد الملك والملكة من الشعير والخيول وغير ذلك . أما في الجهة الغربية من المعبد ، فقد أكتشفت عدداً من الألواح النحاسية كتبت عليها بعض النصوص . وعلى العموم ، فإن سجلات نوزي تختلف عن بعضها البعض

من ناحية الموضوعات والمضامين ، فهي أما شخصية أو إدارية ، لكن سجلات الأمير شيلوا - تيشوب ابن الملك فتحوي موضوعات من الصنفين ، ومن بين هذه السجلات رسالة الإمبراطور الميتاني شواشتاتار وبعض الوثائق محتومة بختم إتخي - تيشوب ملك أرابنجا وسجلات أعماله التجارية والاجتماعية ، ومن الغريب أن أرشيف ابن الملك هذا كان يقع على الضاحية الشمالية للتل خارج القصر .

وعلى العموم فإن قصة إكتشاف سجلات مملكة أرابنجا ونوزي وردت أول مرة على لسان الأستاذ ستار التي نشرها عام ١٩٣٩م بعنوان "حول إكتشافات في يورغان تبه قرب كركوك" ^(٢) حيث أشار فيها إلى أن أجد المزارعين المدعو عطية قد إكتشف رقيمات مدونة على ألواح طينية محفوظة ومغلقة في ظروف طينية أيضاً عندما كان يحرق مزرعته في يورغان تبه في منطقة ليلان ، وبجذر إستطاع هذا الفلاح أن يجمع عدداً كبيراً من هذه الألواح حيث جلبها إلى بغداد

^(٢) راجع :

R. Starr, Nuzi. Report On The Excavations At Yorgan Tepe Near Kirkuk, Vol 1, Cambridge Mass, 1939, P. xxix

على ظهر عشرين حمار لكي يبيعهها هناك . وفي بغداد أبلغ الجراح المقيم الدكتور كورنر *W. Corner* أستاذ المدرسة الأمريكية للدراسات الشرقية أحد المتخصصين في علم الآثار يدعى جيرا *E. Chiera* وكان هذا مشغولاً في تلك الفترة بدراسة رقيعات قلعة كركوك أيام كانت الوجهة السياسية البريطانية غير ترود بيل *Gertrude Bell* تشرف على إدارة المتحف العراقي ، ثم نقل بعضاً منها إلى المتحف البريطاني حيث كتب عنها البروفيسور *Gad* عام ١٩٢٦م مقالاً في مجلة الدراسات الآشورية والآثار الشرقية الصادرة في باريس بعنوان " ألواح من كركوك " : *C. J. Gadd, Tablets From Kirkuk, Revue d' Assyriologie (R. A.) XXIII* فإشتهرت جميع هذه الرقيعات منذ هذه الفترة بألواح كركوك . ويشير *Gad* إلى أن إسم أرابنجا يتكرر مراراً في هذه السجلات ، لكننا لا نرى إسم نوزي في أي منها ، ويحدد زمنها مع الفترة الواقعة بين سقوط السلالة البابلية الأولى وتوسيع السلطة الآشورية بزعامة آشور أوبليط الأول في النصف الأول من القرن الرابع عشر ق . م . وأخيراً إنتقلت هذه الألواح بطريقة أو بأخرى وإستقرت في كل من متاحف لندن وباريس وبغداد وأرميتاج وبوشكين وعند كيلسي وكوشيك . وتعود

١٣٩ لوحاً سالماً من ألواح كركوك في الواقع إلى أرشيف أسرة ووللو ، ويعتبر قسم منها ألواحاً رئيسية تتعلق بموضوعاتها بووللو نفسه وزوجته وأبنائه ، في حين يضم القسم الثاني الألواح الهامشية التي تبحث عن علاقة أشخاص آخرين بأسرة ووللو . وهناك قسم ثالث من الألواح الصغيرة تحوي إشارات هامشية حول الموضوعات المدونة في الألواح الكبيرة . ومع الأسف ، فإن بعض الأحداث التي شهدتها كركوك ، وخاصة خلال الحرب العالمية الأولى ، أدت إلى إختفاء عدد كبير من هذه الألواح حين نهبها الناس بعد إنهيار جانب من سفوح قلعة هذه المدينة التاريخية . وبالرغم من عدم إكتشاف أرشيفات عوائل أخرى ، فإن ما يظهر من سياق نصوص أسرة ووللو هو بعض الأخبار عن الخلافات الطفيفة المتعلقة بالأوضاع الإجتماعية التي كانت تسود بين مواطني كل من أرابخا ونوزي . وكما يشير المتخصص الأمريكي سبايـزر في الصفحة الأولى من مقاله الذي نشره له معهد الدراسات الشرقية عام ١٩٣٠م بنيو هافن بعنوان :

E.A.Speiser, New Kirkuk Documents Relating To Family Lows, American Schools Of Oriental Research (ASOR), New Haven 1930
إلى أن العمل بدأ في نوزي من قبل البروفيسور أدوارد چيرا *Edward Chiera* عام ١٩٢٥م وقد تم أول تنقيب في هذا الموقع

بإشراف المتحف العراقي ومعهد الدراسات الشرقية الأمريكية حيث إستطاع البروفيسور المذكور أن ينشر أخبار المرحلة الأولى لنتائج هذه التنقيبات عام ١٩٢٧م تحت عنوان *Inheritance Texts* ، وفي نفس العام بدأت الحملة الثانية للتنقيبات في نوزي بإدارة جيرا وبمعاونة كل من الأستاذين فيفر *R. H. Pfeiffer* وستار *R.F.F.Starr* وبالتعاون مع جامعة هارفارد وبالإتصال مع جامعة بنسلفانيا . فنشر جيرا نتائج هذه الحملة عام ١٩٢٩م تحت عنوان " نصوص مختلف المحتويات ، سلسلة ساميات هارفارد " :

ويضيف سبايزر أنه إستطاع أن يدرس ١٠٧ لوحاً من الألواح التي إستلمها من الأستاذين جيرا وليون *Lyon* ثم حاول أن ينظم جميعها مع كتابة مقدمة تحليلية لكل مجموعة منها ، فوزعها حسب الموضوعات التالية :

- (١) التبني : بقسميه ، المتبنون الحقيقيون والمتبنون عن طريق البيع .
- (٢) تنظيم الإرث والتركات .
- (٣) عقود الزواج .
- (٤) وثائق متفرقة .

وكما يشير هذا المتخصص الأمريكي الضليع في الصفحة ٢ من مقاله إلى أن هذه الوثائق شوهدت في ثلاث مواقع ، الأول في بيت تيخيب - تيللا والثاني في بيت زيغي بن أككوييا ، والثالث تحت تل كان يحوي مئات الرقيمات ، وهو على ما يُعتقد موقع المعبد الرسمي لمدينة نوزي . ففي ألواح الموقعين الأولين نرى المواضيع تنحصر في مسائل شخصية ، أما في الثالث فتجري الأحاديث حول مسائل إدارية وقضائية . وضمت الوثائق بدورها تأريخ خمسة أجيال لأسرة معروفة تتعلق موضوعاتها بشؤون إدارية وإقتصادية شخصية وبعض المواد المتعلقة ببيع الأراضي من قبل الرجال والنساء وقضايا الزواج والطلاق والمقدمة والمؤخرة (المهر) وتوزيع الميراث وحياة البنات في ظل سيادة الأبوة والزواج وظروف المطلقات والأرامل ودور النسء في المعاملات التجارية ومشاكل التركات والميراث وغيرها من المسائل التي لها صفات رسمية دونت في القصور الملكية من قبل مسؤولي مملكة أرابنجا ، كما لها علاقة بالأوضاع القانونية للمرأة حيث وردت أسماء كثير من النساء في هذه الوثائق التي لم تصنف مع الأسف حسب الإنتماءات الأسرية ، ومع ذلك يمكننا الإستعانة بوثائق أسرة ووللو لتفسير كذلك

جوانب الحياة الخاصة والعامة لأفراد هذه العائلة ولمواطني نوزي الذين دون عقودهم أشخاص مثل :

أمورريا بن أوتا مانسي الذي دون وثائق كل من نشوي والأمير هاشمي تيشوب وجارية السيدة تولبوننايا .

آرن - أورهي الذي لم يسجل الأسماء المركبة .

آر - تيشوب كتب لكل من ووللو وتيخيب - تيللا .

إهلي - تيشوب كتب لكل من ووللو وتيخيب - تيللا .

إلهيب - تيللا كتب لكل من ووللو وأوزوكايا .

هوتيبا بن أوت - مانسي كتب لكل من وولو وتيخيب - تيللا .

هوتيب - تيشوب كتب لأولاد ووللو وكذلك لأكواتي وإبشا - هالو بن هاماننا وشيلوا - تيشوب .

سين - نادين - شومي بن تايا كتب لكل من نشوي و ووللو و تيخيب - تيللا وإينا - ماتي .

شماش - ناصر بن أكيبا كتب لكل من حفيد ووللو المدعو وانتي - شيني و شيلوا تيشوب .

شار - تيللا بن هويا كتب لكل من إبشا - هالو بن هاماننا وإبنته و شيلوا - تيشوب .

شيرش - أتل بن زيني كتب لكل من أكاواتي و وانتي - شيني و شورشي - إيلو بن إيلايه .

شوكريا بن بايا كتب لكل من ووللو و تيخيبي - تيللا .

زونزو كتب وثائقاً كثيرة لووللو وكذلك لإينا - ماتي بن تيخيبي - تيللا .

وفي نص من النصوص الخورية القديمة التابعة لأسرة ووللو ، يدون الناسخ نشوي الخير التالي الذي ترجمناه من خلال النص الإنجليزي لموضوع "التبني الواقعي أو الحقيقي" المنشور من قبل كاتارزينا غروس ومستقاة أصلاً من بحث البروفيسور غاد (Gadd 51) ، وما يجري من حديث فيه هو كما يلي :

tup-pi ma-ru-ti ša

^m Na-aš -we DUMU Ar-še-en-ni

^m Wu-ul-lu DUMU Pu-hi-š-en-ni

a-na-ma-ru-ti-i-te-pu-uš

a-ti-i m Na-aš-we bal-tu

ù ^m Wu-ul-lu NIG, BA ù lu-bu-uš-ta

i-na-an-din e-nu-ma

^m Na-aš-we Ba, TII ù ^m Wu-ul-lu

e-wu-ru-um-ma e-ep-pu-uš

šum-ma DUMU-ša ^m Na-aš-we

i-ba-aš-ši ù it-ti

^m Wu-ul-lu mi-it-ha-ri-iš

i-zu-uz-zu ù DINGER, MEŠ ša ^m Na-aš-we

erasure DUMU-šu-ma ša ^m Na-aš m Na-aš-we i-leq-qe

ù *šum-ma DUMU-šu ša ^m Na-aš-we*

ia-nu ù DINGER, MEŠ ša^m Na-aš-we

^m Wu-ul-lu-ma i-leq-qè

ù DUMU-MUNUS-su^f Nu-hu-ia

a-na DAM-ti a-na^m Wu-ul-lu i-din

ùšum-ma DAM^{ta} š-ni-ta

^m Wu-ul-lu i-le-eg-qè

ù i-na A.ŠÀ.MEŠ ù.MEŠ

ša^m Na-aš-we ša-aš-su-um-ma

i-ip-pu-šu

ma-an-nu ša KI.BAL^{tu}

1 ma-na KUG.BABBAR 1 ma-na GUŠKIN ù ma-al-la

IGI Pa-i-LUGAL DUMU Ha-ni-ku

IGI Ta-mar-ta-e DUMU E-en-na-a-a

IGI Tùl-pi-ia DUMU Ki-in-nu-uz-zi

IGI Ak-ku-le-en-ni DUMU Ša-at-na-ab

IGI Ut-hápl-še DUMU It-hi-iš-ta

IGI^d EN.ZU-na-di-in-MU DUB.SAR

DUMU Ta-a-a

Seals : Pa-i-LUGAL ; Ak-ku-li-en-ni ; Ta-mar-ta-e ; Na-aš-we the scribe .

" تبنى نشوي بن آر - شيني ووللو بن پوهي - شيني كإبن ، وسيقى ووللو يقدم الطعام والكساء لنشوي طالما بقى حياً ، وعند وفاته سيكون ووللو هو أوري Euwri (السيد) . وفيما إذا رزق نشوي بولد فسيقسم التركة بينه وبين ووللو ، لكن الأرباب سيقون من حق إبن نشوي الحقيقي ، وعندما لا يرزق نشوي بإبن سيكون الأرباب من حصة ووللو ويقوم نشوي بتزويج إبنته نوهويا من ووللو ، وفي حالة زواج ووللو بإمرأة أخرى سيسقط حقه من ملكية

بساتين ومنازل نشوي وكل من يخالف هذا العقد عليه أن يدفع
مينا من الفضة ومينا من الذهب . " .

الشهود : ياي شارو بن هانيكو وتامار-تاي بن ايننايا وتوليبيا بن كين-نوزي
وأككولينبي بن شات-لامبي وأوتها پشي بن إتخشتا .

الناسخ : سن - نادين - شومي بن تايا .

أما في نوزي فقد شوهد لوح تبني مختوم بشهادة ١٤ شخصاً
بالإضافة إلى كاتب المحضر يخص كوزو بن كرميش الذي تبني تخيب -
تيللا بن بوهي - شيني وقد منحه كوزو حصة من أملاكه
مقدارها ٤٠ إمر (١٠٤ / ٢ فدان) في منطقة إيفوشي وسوف يخلي
كوزو جانب الأرض قانونياً إن كان لها مطالب بها ، ويعيدها إلى تخيب
- تيللا ، وقد أعطى تخيب - تيللا بدوره مينا واحدة من الفضة
لكوزو حلواناً ، وكل من سينكت بهذا الإتفاق سيدفع ٢ مينا من الفضة
و ٢ مينا من الذهب .

وعلى العموم ، لم يشر أحد من هؤلاء النساخين إلى أن
وولو غير الثري الساكن في كركوك كان شقيقاً لتخيب - تيللا
الغني المستقر في حصن نوزي ومالك قطع الأراضي الكثيرة المحيطة بحصنه
وإذا كانت قضية تآخي هذين الرجلين جدير بالمناقشة ، فإنه منذ

تبني كشوي بن آر - شينني لوللو ، إتخذا طريقين مختلفين في الحياة ، ومع ذلك ، فإن المنزل الفخم في نوزي كان لـ (پوهي - شينني) في الواقع .

وإنطلاقاً من مثل هذا النص وعلى حد قول پاول كوشيكر ، فإن المجتمع في كل من أرابخا ونوزي كان يتكون من إتحادات أو تجمعات منزلية سماها باللغة الألمانية *Hausgemeinschaft* وترجمتها كروس بالإنجليزية إلى *Community The household* ، وقد نشر هذا العالم الألماني خلال عامي ١٩٣١م و ١٩٣٣م مقالين قيمين حول هذا الموضوع أشار فيهما إلى أن هذه التجمعات كانت تستند على قاعدة الملكية غير الجزأة ، ووجد دليلاً لدعم نظريته في ترميم نظام التآخي الذي ساد فيما بين أفراد هذه التجمعات . وفي الحقيقة لم يتطرق كوشيكر إلى مسؤوليات الأفراد ووظائفهم بقدر ما تركزت كلماته حول التأكيد على المزايا القانونية لعقود التبني الأصلية والمباعة المتعلقة بأفراد هذه التجمعات .

حالة المرأة وظروف الزواج في مملكة أرابخا:

يمكننا أن نتعرف على حالة النساء في كل من مدينتي أرابخا ونوزي والنواحي المحيطة بهما خلال الألف الثاني ق . م . من خلال نصوص الرقيمات المكتشفة في كل من كركوك وويلان . وإعتماداً على الدراسة القيمة التي نشرها كل من سبايزر عام ١٩٣٠م وكيروس غوردن في مجلة الدراسات الآشورية عام ١٩٣٦م^(٣) فإن المرأة كانت تنتمي في مملكة أرابخا إلى طبقات عديدة تبدأ من الملكة حتى الأمة أو الجارية ومن الكاهنات حتى العاهرات . وليس من الغريب أن نشير إلى أن الملكة (وبالخورية شراتو) كانت صاحبة عقارات وحقول وبساتين . وفي هذا الصدد لدينا أخبار كتبت عنها سبايزر في مجلة جمعية الدراسات الشرقية الأمريكية عام ١٩٢٩م^(٤) مفادها أن الملك الميتاني ساوششاتار نقل ، بصلاحيته قضائية ، ملكية كل المقاطعة المحيطة بمدينة پاهاراشتي إلى امرأة كانت تسمى أميناي ، وعندما رأى أنه من

^(٣) E.A Speiser, *New Kirkuk Document Relating To Family Laws*, American Schools Of Oriental Research, New Haven 1930; Cyrus H. Gordon, *The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets*, *Zeitschrift Fuer Assyriologie und Verwandte Gebiete* 43 (1936), pp. 146 – 169 . *Journal Of The American Oriental Society* (JAOS) New Haven , 1929 , PP. 269 - 275

المناسب إسترجاع قرية من قرى هذه المدينة عوضها بقرية أتيلو .
وبالإضافة إلى الملكات ، وكما يظهر من نصوص الألواح المسمارية ،
أن نساء أحريرات كن ينتمين من ناحية القرابة الدموية إلى الطبقة الملكية .
ففي النص XXVI إشارة إلى نشاطات تجارية كانت تقوم بها كل من
شاشوري وناشموننايا زوجتي شيلوا - تيشوب . ابن الملك . والقصر
(وبالخورية نيشتيكالي) كان يحوي مختلف أصناف النساء .
وهناك أمر ملكي مدون في النص المرقم XX III يشير فيه الملك إلى حضور
رجال ونساء القصر في نوزي إلى العاصمة أرابخا ، وقد أختير لهذه
المناسبة مجموعة نبيلة من النساء . وفي الوقت نفسه فقد كانت
الوصيفات ميسورات الحال إقتصادياً وتمتعن بإحترام إجتماعي ظهر
من قبل الرجال ، وحتى أن جارية إيكالي المدعوة شاشوميني
عاشت يُسر منذ أن تبنت ابناً وبنثاً لكي يحافظا عليها ويسلعاها
في حياتها . كما أن وصيفة كانت تسمى إيشي تعهدت بتربية
فتاة لحد فترة زواجها . كما أن الوضع الإقتصادي لكاهنات
المعابد كان جيداً جداً حيث كانت هذه الكاهنات يستطعن إمتلاك
العبيد كالسيدة إنتو التي كانت تملك للعبد تويبا .

ومن جهة أخرى كانت في مملكة أرابنجا عدد قليل من البغايا ، إلا أنهن لم يحملن سمعة سيئة بنظر الناس ، فقد إشتهرت بهذه المهنة في نوزي الفتاة المسماة إلوانزا ، حيث لم تمنعها مهنتها من الزواج أخيراً بمواطن من مدينتها حيث دفع متزوجها ٤٠ شيقلاً من الفضة ثمن مهرها وحفلة زفافها . وبالإضافة إلى إلوانزا ، فقد كانت هناك عاهرة نوزية الأصل وأخرى نرحت من مدينة أرابنجا إلى نوزي وكانت تسمى الإمراة الأرابنجية (مارت أرابنجي) ، وفي إحدى المرافعات القضائية ، لم يتهم والد إبنتها بكلمة سوء رغم تعاطيها مهنة البغاء . وبالإضافة إلى عدد من البغايا المنحدرات من القرى ففي النص XXIX ذكر لآسماء أربع نساء مومسات نوزيات الأصل ، ومع كل ذلك ، فإن الإنتماء الطبقي كانت تحدد العلاقات الإجتماعية لهذه النساء .

أما الغريات (غير الخوريات) ، فقد إحتلن عادة مترلة أدنى في المجتمع النوزي ، ومنهن نساء من الخابيرو والكاشيات والآشوريات والجاريات اللولويات ، في حين كان عبيد اللولو يباعون بأسعار مرتفعة لتمتعهم بأجساد سليمة وقوية ، ومع ذلك ، كان القانون يحدد العلاقة الإجتماعية للمرأة سواء كانت إبنة ، أختاً ، زوجاً أو أمة ، وفي كل الحالات كانت الإناث يُعرفن بإسم الآباء أكثر من

الأمهات ، والرجال كانوا قوامين على بناتهم وهم يقررون مصيرهن على الأغلب . فمثلاً أودع أحدهم إبنته الصغيرة لغرض التبني عند امرأة حتى مرحلة زواجها ، كما أعطى آخر إبنته للتبني عند رجل ، بينما تزوجت بنتا عاشت في كنفه لنفس الغرض ورابع بادل إبنته مقابل قطعة أرض وأخيراً باع أحدهم إبنته كأمة كما زوج عدد من الرجال بناتهم من العبيد . ومع كل هذه الحالات ، كان الرجل ينقل أحياناً حق عهده لإبنته إلى زوجته قانوناً . وفي بعض الأحيان كانت الأم التي تملك بناتاً كثيرات تُقدم عدداً منهن لنساء أخريات لكي يتبنينهن مع حق التمتع بتزويجهن ، وكانت هذه الحالة تظهر غالباً عند وفاة الأب ، في حين كان يمكن أن تبيع المرأة الفقيرة نفسها مع أولادها وحتى حفيدها وحفيداتها بسبب عدم قدرتها لتسديد ديونها وكان يتحول الجميع إلى عبيد . ومن الجدير بالقول هنا أن المرأة كانت تخضع للتقاليد والقوانين التي كانت تميز لها أن تتحول إلى عبدة ، ولكن أثناء التبني كانت تستطيع الحصول على ميراث متبنيها لو لم يخلف هذا طفلاً . فعندما أعطى المواطن النوزي شينننما إبنته أرزيزرا لرجل لكي يتبناها مثلاً كان غرضه هو الحصول على قطعة أرض منه بعد موته . وبنفس

الطريقة تبني نشوي مواطنه ووللو في كركوك حيث ظلت أملاكه فيما بعد إرثاً لأبناء هذا الأخير .

وعلى هذا الأساس أشارت كاتارزينا غروس في الصفحة ٥٥ من كتابها (أرشيف أسرة ووللو)^(٥) إلى أن نوعان من الزواج ساد بين رعايا مملكة أرابنخا التي غدت كركوك عاصمتها في مطلع العصر التاريخي وهما :

١ - نوع أصيل أسمتها كاتارزينا غروس بـ *Astandard mariage* وكان يتم في حالة كون العروس الإبنة الوحيدة لأبيها ، ويدفع العريس أو والد العروس ثمن إقامة مراسيم حفلة الزفاف وجهاز العروس ، وكانت العروس تدخل بيتها الجديد بمهر يتقدم به العريس ، إلا أن في حالة كونها عاقرة كان يحق لزوجها أن يطلقها .

٢ - الزواج من الإبن المتبنى ونقل تركة والد العروس المتوفي الى بنتها بعد زواجها . وفي هذه الحالة لم يكن من حق الزوج أن يطلق زوجته بأي حال من الأحوال .

(٥)

وهكذا شمل زواج تيش - شيننايا بنت وانتي - شينني من الجيل الخامس لأسرة ووللو مثلاً عناصر هذين النوعين من مراسم الزواج . ودفع المدعو هيرشيتتا الذي تبنته أسرة ووللو ثمن جهاز هذه الفتاة على شرط أن يدفع مثله في حالة طلاقه لها بسبب عقمها ، في حين سُمح له بالزواج من غيرها . وفي حالة إنجاب الأطفال من الزوجة الثانية لم يكن لهؤلاء الأطفال الحق من أن يورثوا أملاكه وذلك لكونه ابناً متبنياً من قبل وانتي - شينني ولقوة النفوذ التي كانت تتمتع بها زوجته الأولى تيش - شيننايا .

وبناءً على هذه الحالة تطرح كاتارزينا كروس سؤالاً مفاده "فيما لو كان هيرشيتتا غير متبنياً من قبل وانتي - شينني الذي لم يخلّف هو وشقيقه العجوز ابناً ، ماذا كان سيحصل لميراثه بعد موته؟" فتشير كاتارزينا في هذه الحالة إلى أن ميراث تيش - شيننايا كان يتوزع فيما بين كل من ووللو وأكواتي وشوكري تيشوب ونشوي ، ولأجل أن لا تتحقق هذه الأمنية تبني وانتي - شينني نسيبه هيرشيتتا إلى أن زوجته بإبنته . ومن هذا المنطلق سجل وانتي - شينني عقداً في القضاء (أنظر إلى 12 Gadd) حيث وردت في نص من نصوصه الشروط التالية :

"..... بداية النص متلفة ... أعطى إبنته تيش - شيننايا إلى هيرشيتا الذي دفع ٤٠ شيقلاً من الفضة إلى وانتي - شينني كثمان لجهاز عرس فتاة حرة من أرابخا . فإذا رزقت تيش - شيننايا بأطفال ، فإن هيرشيتا لا يطلقها بالمرّة وسيدفع غرامة ٤٠ شيقلاً من الفضة إلى وانتي - شيني عند حدوث الطلاق ولا يحق له بيع أطفال تيش - شيننايا كعبيد ولا يسمح له أن يتزوج امرأة أخرى وعند عدم الإنجاب له الحق في ذلك . وبعكس ذلك سيورث أطفال تيش - شيننايا كل ثروة وحقول وبيوت والدهم هيرشيتا ولا يحق لأطفاله من زوجة أخرى أن يحصلوا على هذه الأملاك . وكل طرف لا يلتزم بشروط هذا العقد عليه أن يدفع ميناً واحداً من الفضة وميناً واحداً من الذهب "

الشهود : شيبيش - شارري بن أوناب - تاي وشيريش - أتل بن زيني و [بيكيا بن هانيو و] [تل بن تايا وين بن إيروي - شاررو . وفي نص آخر (أنظر إلى G add 35) يقول الناسخ أهو-وم-ميشتا ما يلي :

" وقف كل من ووللو بن بوهي - شيني وأككولينني لقيما دعوى أمام الحكام حول الإهتمام بأمر المرأة أشتي حيث شهد أمام الحكام سبع

شهود تابعين لوللو وهم كل من ملكويا بن أريم-ماركا وإيوارى
 بن هاشيب بامبا وأرتايا بن ديتتو وأكاب-توككه بن إتيخيب - أو كور
 وأركابي بن آر-شوليهي وريمويا بن إلهيب-شارري وشينايا بن
 پوهي- شيني ، وقالوا أن موشتيا أعطى إبنته أشتي بحضورنا
 ليتبناها ووللو وسمعنا موشتيا يقول له رتب زواج إبنتي أشتي من
 إبنك أو من شخص غريب وستكون أنت بنفسك مسؤولاً عن حفظ
 الفضة التي تستلمها بدلاً عنها . وهكذا أرسل الحكام الشهود إلى أمام
 الآلهة بإستثناء أككولينني الذي لم يُسمح له بزيارة الآلهة ، فربح
 ووللو الدعوى ، فأخذ إبنته أشتي معه " .

الشهود : نيهرييا بن إيشا-هالو ونانيبا بن تايا وشوركوم-أتل بن أرتل=
 شيني ، وهؤلاء الشهود الثلاثة علاقة بمنع أككولينني من منعه لزيارة
 الآلهة .

سُجل العقد من قبل *Ah-um-mišta* .

ومن خلال عقود التآخي العديدة الأخرى ، نرى أن عملية التبني
 لم تشمل الذكور فحسب ، وإنما الإناث من الأسر الحرة أيضاً . ففي
 عقد (أنظر إلى كاتارزينا كروس ، أرشيف أسرة ووللو ، ص ٥٦)
 تتقدم هينزوري بنت كاككاسسو أمام الشهود بالدعوى التالية :

"من دون حريتي أريد أن ألتقي في الطريق بوانتي - شينني بن هاشيب - تيللا لأسجل معه من أجل نفسي عقد التأخسي *sistership* . وبعد عقد قراني برجل فيما لو وافق وانتي - شينني على حريّة توطني في أرابنجا سيحصل هذا الأخير من زوجي على ثور وما يحلو له من جهار عرسي . وعند عدم قيام وانتي - شينني بترتيب خطوبتي سأظل أعيش في منزله طول حياتي ... إلخ " .

ختم كل من إيشيب - هالو وأرتا - هوبي وأراد - مردوك .
النساخ : هينزوري وتيهوب - شينني .

رغم أن إسم هينزوري غير معروف في سجلات أسرة ووللو ، لكن طلبها القانوني يُظهر حاجة امرأة إلى الزواج والحماية وهي متبينة عاشت في بيت وانتي - شينني ، والمشكلة تكمن في إيجاد عريس يقبلها لقاء ثور يهديه المدعو وانتي - شينني إلى مربّيها بجانب تحمله مصاريف حفلة الزواج . فإذا كان وانتي - شينني قد وافق على القيام بهذا العمل إنما إنطلق في ذلك لكونه متبنيًا لهنزوري بالإضافة إلى الأسباب الاجتماعية والأخلاقية التي كانت تضيف الشرف على نبـله الأرستقراطي .

وفي مؤتمر لدراسة حالة المرأة في الشرق الأوسط الذي نشرت
البحوث المقدمة خلاله من قبل جامعة براون عام ١٩٨٧ م في كتاب حمل
عنوان "أقدم السجلات حول المرأة من مصر وغرب آسيا" حددت
كاتارزينا غروس بحثها في :

(أ) مهمة دفع ثمن الزواج (أو ما يسمى الآن المقدمة أو المهر)
ومصاريف الزفاف .

(ب) دور المرأة في النظام الأبوي المهتم بالتبني والميراث وتحديد أوضاع
البنات والزوجات تحت رحمة الأوصياء .

ففي الموضوع الأول تتطرق هذه الباحثة إلى أن الزواج كقاعدة
إجتماعية كانت تستند في نوزي على شرطين هما المقدمة أو مصاريف
الزفاف ثم المهر (الدوطة) ، وفي المدة التي تقع بين فترة قبول الفتاة
للزواج وإنتقالها إلى بيت زوجها كان الأقارب يسجلون عقد الزواج
ويقدرون في هذا العقد مصاريف الزفاف وكيفية وزمان دفعها^(٦) .

(٦) راجع K. Grosz, *Some Aspects Of The Position Of Women In Nuzi, From Conference On Women In The Ancient Near East* (1987)

Ancient Egypt and Western Asia, Edited By Barbara S. Lesko, Brown Judaic Studies
166, PP. 167 - 180

وهذه العقود كانت تشمل البيان الكامل المتعلق بالمصاريف ، كما كان هناك سجلات أخرى تدون فيها بشكل منظم كيفية نقل جهاز العروس ومجوهراتها وحاجياتها ومقاديرها ، وكان قسم من هذه المواد منقولة تُعطى للعروس كقسم من المهر ، وبرأي المؤرخين ، ومنهم كوشيك ، فإن هذه الظاهرة تشير إلى نوع من التطور في مراسيم الزواج ودفع المهر ، لأن البنت في الأصل كانت تباع وتشتري كالمواشي ، بينما أصبحت مصاريف عرسها في نوزي جزءاً من مهرها . ومع الأسف أن عقود الزواج المتعلقة بينات الطبقات العليا في المجتمع نادرة ولا تحوي موضوع مقدمة الزواج ومصاريف الزفاف ، ومن الممكن أن هذه المسائل كانت تكتمل مرة واحدة أثناء زواج الملوك والأمراء .

كان أهم جانب في تحمل مصاريف الزواج يتركز في الدوافع الدينية وطقوس العبادة ويحددها كذلك مظهر البنت ومستواها العقلي والاجتماعي ومهارتها ، وعلى هذا الأساس تقول كاتارزينا غروس في الصفحة ١٧١ من بحثها المقدم إلى المؤتمر المذكور أن هذه المصاريف لم تكن ثمن بيع البنت بقدر ما كانت تنفيذاً لواجبات دينية . فإذا كانت هذه المصاريف محددة من قبل أسرتي العريس والعروس ، إلا أن المهر كانت صفقة تتم بين العروس ووالدها ويتحول تدريجياً بعد زواج

البنات إلى جزء من ميراثها الأبوي ، بينما كان على الأبناء أن ينتظروا موت أبيهم لكي يحصلوا على حصتهم من ميراثه . لذلك فتحديد حجم المصاريف والمهر كان يتم أثناء المداوات المتعلقة بزواج البنات . وبناءً على هذا ، فالمقدمة لم تكن تدفع قبل الانتقال إلى بيت الزوجية ، أما المهر فكان تعبيراً عن حقوق المرأة في الميراث ، وكان تحويل قسم من أملاك والد العروس إليها ضروري في تكوين نفسها . وفي سجلات نوزي التي تتحدث نادراً عن هذا الموضوع ، فإن دفع المهر كان على أساس أموال غير منقولة كانت البنات تستطيع أن تحولها إلى أموال غير منقولة ، ونادراً ما كان يسجل قضية تحويل عائدة أثاث البيت في العقود ، وبهذه الطريقة كانت البنات تغدو صاحبة قطعة أرض وأثاث . ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أنه في الوقت الذي كانت البنات تحصل على قطعة أرض ، فإن أبيها يستلم في نفس الوقت بعض المدفوعات بدل المهر سميتها كروس في البحث المذكور آنفاً بـ C counter dowry payment وشملت عادة أموالاً منقولة ومواشياً وفضة وأنسجة . ومن الجدير بالإشارة إلى أن الأواني والكراسي وأثاث البيت التي كانت تُنقل إلى البيت الجديد كجهازاً للعروس لم تكن تُعتبر

من ضمن المهر ، وبذلك يجب أن نميز بين جهاز العروس والمهر أي بين الهدايا المقدمة للعروس وحق التمتع بحصة الميراث .

وفي الواقع ، فإن تحديد المهر على أساس قطعة أرض له مدلولات إجتماعية وإقتصادية ، فإذا كانت البنت متزوجة من رجل يعيش في قرية مجاورة ، فإن إمكانية تحقيق زواجه يستند على ملكه غير المنقول وعليه أن يكون مستعداً لكي يهديه إلى شقيق العروسة وذلك لتقوية أواصر القرابة بين اسرتيهما . ومن أجل أن تكون للبنت الحق في إمتلاك قطعة أرض ، فإن مقدار مصاريفها وآراء أفراد مجتمعها كانا يحددان نوع هذا الإمتلاك حيث كان الآباء يرغبون على الأغلب أن تكون ملكية بناتهم أموالاً منقولة لكي لا يجوز لأزواجهن الغرباء أن يستولوا على أموالهن غير المنقولة التي تكون عادة قطعاً من الأراضي أو البساتين .

أما في حالة الوصايا ، فكانت البنات متساويات مع إخوانهن في التمتع بحقوقهن في الميراث ، ومن هذا المنطلق فإن البنات حصلن على وضعية ساعدتهن لكي يرثن كامل أملاك آبائهن ، وحتى أنهن كن يرثن آلهات الأسرة ويتحملن عبء الحفاظ على المسؤولية الروحية لطقوس العبادة في المعابد ، وهي من أهم المهمات التي كانت تناط بالنساء . ولا ترى كاتارزينا غروس في هذا المجال أي شك في الدور

الذي لعبته المرأة في إدارة العلاقات الإجتماعية والإدارية والإقتصادية والدينية للمجتمع النوزي إذ ظل المعبد لآلاف السنين مركز إدارة هذه العلاقات وحل مشاكل العوائل تحت ظل الشرائع الروحية في داخله والقوانين السارية في خارجه .

وبالإضافة إلى ما ذكرنا من مظاهر حياة النساء ، فإن الإنتماء إلى أسرة ما عن طريق الإنتساب الأبوي كان جانباً آخرأ لتحديد الموقع الإجتماعي للفرد ، فكان الأطفال يُعرفون بأسماء الآباء ، وقد ساد في نوزي حالتان متعلقتان بهذه المسألة ، الأولى فيما لو تزوجت بنت من شخص تبناه والدها ، فإن أولادها يحملان حق الإنتساب لجددهما (والد الأم) ، ويمنع الزوج من نقل أي ملك عائد للأسرة لكي يسجله بإسمه كما يُحرم من بيع أطفاله ، أي يسقط حقه من ميراث الجد الذي كان يحتفظ بسلطته على أمور الأسرة حتى مماته ، وترى كاتارزينا كروس أن وضع هذا العريس في هذه الحالة كان مساوياً لوضع العروس التي لم تكن ترث شيئاً بدورها من أموال والد زوجها . وثانياً ، كان بإستطاعة البنت كالإبن أن تحتفظ بحق الإحتفاظ على ميراث الآهله والإهتمام بالشؤون الروحية للأسرة وتشترك في صياغة الوصايا حتى بعد زواجها . وبالرغم من كون الإنتساب كان أبوياً ، إلا أننا نرى في

وثائق نوزي أسماء بعض الشهود أو المشاركين في الصفقات التجارية ينتسبون إلى أمهاتهم ويتمتعون أمام القانون بنفس حقوق الإنتساب الأبوي ، وهؤلاء كانوا أبناء غير شرعيين للنساء المعروفات بحرمتو (حريم أو البغايا) . وإستناداً على النص ٦٦٦ المنشور تحت عنوان وثائق نوزي في المتحف العراقي :

Joint Expedition With Iraq Museum at Nuzi (JEN) فإن دعوى من الدعاوي كانت أقيمت فيما بين هوتيا بن كوشيا وموشتيا بن السيدة زليبا ، إدعى هوتيا خلالها أن شقيقه تارميا إعترف أمام الناس قبل وفاته أن زليبا كانت حريمه (حرمتو) وليست زوجته ، وعندما لم يستطع موشتياً أن يجد شهوداً للطعن في طلب غريمه ربح هوتيا القضية . ويظهر أن القصة كانت متعلقة بعدم شرعية مولد موشتيا الذي أصر على أن أمه كانت الزوجة الشرعية لتارميا ، لذلك نرى موشتيا كإبن بغية إشتهر بإسم أمه زليبا ومع ذلك أعطي له حق الدفاع عن نفسه أمام القضاء .

وفي النص ٦٧١ من نفس المصدر إشارة إلى إتهام إبنة شخص محترم على أنها تعاطت مهنة البغي ويجب إحضارها إلى دار القضاء والنص ٧٩٧ يورد قصة سرقة حيوان شوهدت جثته في بيت امرأة

أنكرت مشاركتها في السرقة بينما ألصقت التهمة بإبنتها العاهرة .
 فقصدت بهذا الكلام أن بنتها ما دامت من الحرمتو فيمكن إنتظار السوء
 منها . وعلى ما يظهر فإن واقع حرمتو لم يكن مستحياً في المجتمع
 النوزي ولم ينظر إلى أولاد هذا النوع من النساء نظرة إحترام في ظل
 تقاليد نظام سيادة الأبوة والسلطة القضائية لم تكن تعتمد على أقوالهم
 وشهاداتهم . ومع ذلك ترى كاتارزينا كروس أن بعض النوزيين
 والنوزيات إشتهروا بأسماء أمهاتهم لا إستناداً على كون هذه الأمهات من
 حرمتو وإنما بقوة شخصياتهن التي جاءت عن طريق إنتماءهن الطبقيّة
 ومشاركتهن في الأعمال التجارية وتمتعهن بحق الشهادة في المحاكم ،
 ومنهن تلبونايا الغنية ذات المقدرة العالية التي إستعملت إسم والدتها
 ووالدها في العقود المبرمة بينها وبين الرجال ، كما أنّها تزوجت من رجل
 محترم وأكتشف أرشيف مخطوطاتها في معبد نوزي مما يدل على كونها مع
 والدتها كاهنتي هذا المعبد .

هناك دلائل واضحة في وثائق نوزي تشير إلى أن الأمهات كن
 يريسن أولادهن ويزوجن بناتهن وخاصة عندما يصبحن وصيات عليهم ،
 ولا نرى في هذه الوثائق أية ملاحظة قانونية تمنع المرأة من المشاركة في
 إستلام مسؤولية تسيير أمور المجتمع ، فكانت لها كالرجل كل الحق في

تسجيل الأملاك والعقارات بإسمها وتبني الأولاد والبنات وإستلام آلهات أسرتها والحفاظ على ميراث أبائهن مما يشير إلى إستقلاليتها التامة من دون تمتعها بقرار الزواج لوحدها . فالفتاة في مملكة أرابخا كانت تفتقد أمراً في غاية الأهمية وهو عدم إشتراكها في مداولات زواجها التي كانت تتم بين أسرتها واسرة العريس حيث كان الآباء والأمهات والأخوان في الأسرتين يتفقان على صياغة عقد زواجها بدون إرادتها ، في حين لم يكن أبوها أو إخوانها أو غيرهم ممن إشتراكوا في المداولات يحاول مساعدة هذه الفتاة أثناء ترملها أو طلاقها أو أن يكون وصياً عليها في حالة فقرها وتشريدها .

يقول سبايزر في الصفحة ٢١ من وثائق كركوك المنشورة عام ١٩٣٠م أن نماذج العقود فيها توضح شروط الزواج وتكوين الأسرة في مملكة أرابخا بشكل صريح . فالنص ٢٥ (H. 33) من مجموعة ألواح هارفارد يؤكد ذلك عندما نقرأ فيه الخبر التالي :

"لوح كنة شارتيشوب بن زويركاتوم الذي باع كنته شوارنينو إلى إلانو بن تايوكي وعلى إلانو أن يدفع ٤٠ شيقلاً من الفضة كثمن شوارنينو إلى شارتيشوب وللتأخي ، على إلانو أن يدفع ٣٦ ميناً من الرصاص الذي يعادل ثوراً واحداً و ٢٤ ميناً من الرصاص لجحش

و ١٠ أغانام و ١٠ شيقلاً من الفضة إلى شارتيشوب . وما عدا
 سعر الثور فقد دفع إلانو ١٩ ميناً من الرصاص إلى شارتيشوب .
 وسوف يعطي إلانو شوارنينو إلى ابنه كزوجة أو إلى أي من أبنائه
 يرغب في ذلك ، وإذا كان لشوارنينو شكوى سيجردها شارتيشوب
 ويعيدها إلى إيلانو . وهكذا تقول شوارنينو (أنا أخت شارتيشوب
 وعليه أن يدفع ٥ شيقلات من الفضة سنوياً) وكل طرف يخالف هذا
 العقد سيعاقب بميناً واحداً من الفضة وميناً واحداً من الذهب " .
 الختم وأسماء سبعة شهود ...

والنص ٢٦ (H ٨٠) الذي يجري الحديث فيه عن :

"لوح عقد زواج ألكوليني بن أكيبا مع هوراوززي بن إينايا دوناً
 فيه عقداً ، بناءً عليه على ألكوليني أن يعطي أخته بيلتاكادومي
 كزوجة لهوراوززي ، وهوراوززي سيدفع ثوراً واحداً و ١٠ شيقلات من
 الفضة لـ (التأخي) ونقوداً كثمان إبتياح إلى بيلتاكادومي . وبقية
 نقود بيلتاكادومي كلها ستصبح مهرها ويربطها بيلتاكادومي بحافة
 روبا . وإذا كان هناك شكوى ضد بيلتاكادومي سوف يجردها
 ألكوليني ويعيدها إلى هوراوززي . وإذا رزق ألكوليني بابن فسوف
 لا يتزوج هوراوززي بإمرأة أخرى . أما إذا لم يرزق ألكوليني بابن ،

فإن هوراوززي يستطيع أن يتزوج بإمرأة أخرى . وهكذا (يقول) أككوليني [أعطيت أختي كاپولانزا إلى هوراوززي لكي يتبناها كبنات ويزوجها ممن يختاره وهو يستلم الثمن] وفيما لو اضطجعت كاپولانزا مع زوجها ، فعلى هوراوززي أن يدفع حالاً ٢٠ شيقلاً من ثمن التآخي إلى أككوليني . وإذا كان هناك شكوى ضد كاپولانزا سيجردها أككوليني ويعيدها إلى هوراوززي . وكل من يخالف هذا العقد سيدفع مناً واحداً من الفضة ومناً واحداً من الذهب . وسوف لا يُعطى كاپولانزا إلى عبد لكي يتزوجها .
عشرة أختام ... وأحد عشرة شهوداً .

فالنصان المذكوران أعلاه ، بالإضافة إلى كونهما عقدين للزواج ، إلا أنهما يُعتبران في الأساس وثيقتين لتآخي البنات أو الأخوات *Sistership* في حين تشمل النصوص ٢٨ - ٣١ إضافة إلى موضوع التآخي ، المشاكل التي تواجه مراسيم الزفاف ، كما نرى ذلك في النص ٣٠ (H 17) الذي يضم قول أرتيللا بن نيهريا :

"تأميناً أعطيت إبنتي أوميتورا كنةً إلى كاسي بن شرموشتا ، وبالمبادلة إستلمت من كاسي للتأمين روباً و (زوجاً من) الحذاء وعينت كاسي بدلاً مني أن يحظر الدعوى في المحكمة ،

فإن غلب كاسي الدعوى سوف يأخذ إبنتي ويعطيها كزوجة لمن يختاره
وكاسي هو الذي سيأخذ الثمن . وفيما لو أن كاسي [---]
في الدعوى ١٠ شقيقات من الفضة من [---]
لإبنتي سيستلم . وكل من يحرق العقد عليه أن يدفع مينا من الفضة
ومينا من الذهب " .

كُتب اللوح على بوابة ماهيربمار مدينة نوزي خمس شهود
... و ستة أختام .

في حين هناك إشارة واضحة لتقدم المهر مدونة في النص ٣٢
(H 76) إذ يورد فيه أن :

" باككايا بن أرتيشوب أعطى قطعة أرض في مقاطعة أرتيشوب كمهر
إلى إبنته أريمتوري ، وأعطت أريمتوري (زوج) حذاء وطاقم من
الملبس وزريرة ختير وفيها عشرة خنازير إلى باككايا قدمت له كثمن
أتعابه " ثلاث شهود وهم مساحوا الأرض وثمان شهود
آخرين وأربع أختام .

وهنا نستطيع أن نضم موضوع الزواج في النص ٢ (H 67)
المعنون بـ *tuppi muruti* إلى مجموعة نصوص التبنّي التي ستحدث
عنها في الصفحات التالية ، لأن نصف النص الغامض في الواقع

يتعلق بموضوعنا هنا . كما إن هذا النوع من النصوص التي تحوي موضوعي التبني والزواج هي الوحيدة التي تحويها مجموعة هارفارد ، والبقية تتطرق بالصفقات التجارية .

نرى في عقود الزواج المبرمة في مدن مملكة أراجنا أن أفراد الإتفاقيه كانوا عادة أوصياء الفتاة التي ينوون تزويجها ، وهي التي تحصل على ثروة أبيها أو أخيها في حالة موت الأب ، وبهذه الطريقة كانت ملكية الثروة تنتقل بناءً على بنود العقد إلى زوجها الذي كان يحصل أيضاً على الأبناء والعبيد ، والفتاة تغدو في هذه الحالة أما *attu* (الزوجة) ، ابنة وكنة *mārtu ū kallūtu* أو مجرد أخت *ahātu* فيما لو لم يُحدّد مستقبلها أثناء كتابة العقد ، والرجل الذي سيكون زوجها بناءً على العقد المبرم بينه وبين الطرف الآخر سيُدون اسمه على عنوان اللوح كما نرى ذلك مثلاً في النص ٢٧ (H) بصيغة *tuppi ahāti a Akkullenni* "لوح تآخي *sistership* ألكولليني بن أكيا ... " وكان موضوع هذا النص يدور حول إهداء ألكولليني أخته إلى هوراوززي على أساس شريعة التآخي ، لكن أخت ألكولليني المدعوة بيلتاككادومي تتزوج (*ana a attu*) بموافقة أخيها من هوراوززي كما يورد في النص ٢٦ (H 80) .

ومحتوى هذا النص يتفاوت بعض الشيء مع مضمون النص ه (H 79) الذي يحمل عنوان tuppi kallūti (لوح تأخي الأخت) كتبه والـد العروس (أو الحمو أككوليني المنتظر) ليس كشخص يغدو أحماً لزوج إبنته هوراوززي *tuppi riksi a A. iti H. ina bri un u irtaksūš* لوح إتفاقيه زواج عُقد بين أككوليني و هوراوززي). وعندما نتفحص محتويات هذا النوع من السجلات يجب علينا أن نميز الفارق بين زواج المواطنين الأحرار والعبيد أو الجوارى الذي نشاهده في محتوى النصين ٢ و ٢٦. فمثلاً في النص ٢ تبني شوريهيل ابن أخيه شيننيمما وخصص له قسماً من ثروته ثم فرض عليه أن يتزوج إبنته كيليمينينو. ويحدد العقد حقوق وإمميزات العروس، وفيما لو كانت كيليمينينو تستطيع أن ترزق أطفالاً فقد مُنع شيننيمما في هذه الحالة من الزواج غيرها، والأطفال هم الوحيدون الذين كانوا سيرثون الأموال والثروات. أما إذا كانت كيليميننو عاقرة فإن عليها أن تهدي فتاتاً من اللولو إلى زوجها. وحتى أن العقد يشير إلى بند متعلق بحسد وغيره الزوجة العاقرة من أطفال الزوجة الثانية فيلزمها على عدم طرد الفتاة الشابة *erru* من جانبها. أي أن الزوج سوف لا يطرد أحداً من

داره ولا يجرمهم من ميراثه ، لكن فيما لو قامت شيننيمبا بحرق بنود العقد فإن زوجها سيتركها ويجرمها من *qannu* التي هي مهرها .

في الواقع ، هناك إشارة للزواج بالبيع بجانب *kallūti* في النص ٢٦ ، فمع الحصول على بيلتاككادومي من قبل هوراوززي يطلب هذا الأخير شقيقتها الأخرى *Kapulanza* من أككولليني بن أكيا لكي يتبناها أيضاً ، والمصطلح المستعمل هنا هو (كاللوتي *ana kallūti*) ، وكان قصد هوراوززي من هذا الطلب أن يبيع كابولانزا لشخص يختاره هو بشرط أن لا يكون عبداً وسيدفع ٢٠ شيقلاً من الفضة كـ(خاشاخوشيني) أثناء كتابة العقد . ومن الغريب أن ٢٠ شيقل من الفضة هو نصف مبلغ البيع الذي سيقبضه هوراوززي من الزوج المرتقب لكابولانزا على أن يُدفع له بعد ليلة الدخلة (أو بعد الإتصال الجنسي) ، والبقية مضمونة له وهذه في الحقيقة صفقة تجارية بحثة . وعلى العموم فإن هذه الصفقات كانت تتم تحت عنوان التأخي (أخاتوتو) كما نقرأها في النص ٢٩ (H 26) أو تحت مصطلح مارتوتو كما في النص ٣٠ (H 17) .

أن الغاية الأساسية من محتوى النص ٢٦ في الواقع هو تثبيت شروط عقد الزواج ، وبناءً عليها يبيع أككولليني أخته كزوجة

لهوراوززي ويحصل لقاء هذا الزواج ثمناً يُقدَّر بـ ٤٠ شيقلاً من الفضة ويُعرف بـ *hašahušennu* . وكان بإستطاعة أككولليني أن يَسترجع مبلغاً من هذا الثمن عرف عند النوزين بترخاتو *terhatu* حيث كانت البقية تُعرف بريختو *rihtu* تُجمع مع قاننو *qannu* لصالح العروس . وهكذا كانت مجموعة من المصطلحات تستعمل في مناسبات الزواج ، فمصطلح ترخانو كان يعني في النصوص المسمارية (ثمن مصروف المشتريات) أعطي لأوصياء البنت (مثل والدها أو لأخيها) . ومن الغريب أن هذا المعنى لترخانو لا يوردنا في النص ٢٦ ، لأن ثمن المشتريات يعرف في هذا النص بخاشاخوشيننو ، وكان ترخانو جزء منه . وربما يعني ترخانو في وثائق أرابنجا نصف حساب مصروف الزفاف الذي يستلمه أحد أوصياء الفتاة ، أما النصف الآخر فكان للفتاة نفسها لكي تصرفها أيام الضيق أو الطلاق . ويشير سبايزر في الصفحة ٢٤ من (وثائق كركوك الحديثة ١٩٣٠م) أن خاشاخوشيني كان يُدفع إلى أخ العروس بعد أن كان الوالد متوفياً ، وأكد غاد (*Gadd 54, II*) هذه الحقيقة في دراسته لوثائق كركوك ، لأن كلمة (شيني) التي تعني في اللغة الخورية (الأخ) لاحقاً لكلمة خاشاخو - شيني ، لذلك يستلم شارتيشوب خاشاخوشيني (٤٠ شيقلاً

من الفضة) عندما أعطى أخته شوارنينو لإلانو وهذا زوجها من أحد أبنائه . ويعتبر العقد المبرم بين شارتيشوب وإيلانو في الواقع سند بيع والعريس هو أحد أتباع المشتري .

وبمرور الزمن ظهر في وثائق أرابنجا مصطلح مولوگو الذي يعني نسبة معينة من خاشاخوشيننو كان العريس يدفعه لعروسه لتغطية ثمن مراسم الزفاف ، وهو أصلاً (مهر الزواج) الذي يجب أن يدفع في المؤخرة وتجلبه العروس إلى بيتها وتدججها مع قاننو وتخطه بحاففة روبها ، وحتى إذا إستلمت الزوجة طلاقها من زوجها ، فلها الحق أن تحتفظ بممتلكاتها من القاننو . ومن الجدير بالإشارة هنا ، أن الفتاة كانت تستطيع أن تسجل وضعها السابق لفترة الزواج في هذه العقود ، ففي النص ٢٨ نرى أن بيلتاككاديومي تُخبرنا أنها تزوجت بموافقة أخيها أكوولليني وتدعي شوارنينو في النص ٢٥ أنها أخت شارتيشوب . وعلى كل حال ففي النصين ٣١ (H ١١) و ٣٢ (H 76) يُستعمل مصطلح مولوگو عندما يشير كاتب العقد إلى تخصيص قطعة أرض من قبل پاكايا بن آرتيشو لإبنته آريمتوري كمهر سماه ana mulūgi ، بينما تتعلق عملية البيع بصفقة kima qi ti u وأستعمل في الوقت ذاته

مصطلح آخر بصيغة (زيتتو zittu) في حالة بيع الأراضي وهو لا يعني المهر بطبيعة الحال .

حق المرأة في الوصايا :

بالرغم من إحتفاظ الرجل بحقوقه على أن يكون وصياً على أولاده وأمواله إلا أن هناك توضيحات في وثائق نوزي تشير إلى رجال أو كلوا زوجاتهم لكي يكن وصيات على أولادهم وأموالهم حتى مماثن مع تمتعهن بسلطة التصرف على الأملاك وأثاث البيت . والوصية عادة تكون هي الزوجة وليس امرأة غريبة ، لكن بعض الزوجات كن في علاقة قوية مع إخواتن ومع ذلك ، وبالرغم من إطمئنان الرجل على إهتمام إمرأته بأولادها أكثر من إخواتها ، إلا أن هؤلاء الإخوان لم يكن بمقدورهم أن يجعلوا من أنفسهم أوصياء على أبناء أخواتهم ، وكانت هذه المهمة تُعطى للمرأة في حدود شرطين ، أولاً أن لا تنفق أموالها لشخص غريب ، وفي حالة زواجها من هذا الشخص عليها ترك هذه الأموال ورأها ، وثانياً أن لا تحرم أطفالها من الميراث ولا يُسمح لها ببيع أطفالها في أسواق العبيد . وعلى كل حال ، فإن وثائق نوزي تحوي موضوع تبني النسب (زوج الإبنة) من قبل حموه (والد زوجته) حيث كان ينطبق عليه نفس

الشروط التي كانت تفرض على الزوجة إذ لم يكن يسمح لهم بنقل الأموال إلى الغريبات أو بيع أبنائهم في أسواق العبيد بحجة سقوط حقهم في ميراث الزوجة . وكان كل هذه التشديدات من أجل تأمين حق ملكية الجد لهذه الأموال مع حفاظ الأحفاد لنسبهم الأبوي الذي يمثل . وعلى هذا الأساس كان على الرجل أن يحفظ أمواله ضمن العائلة التي كان يمثلها وعدم السماح بانتقالها إلى شخص غريب عن طريق زواج زوجته منه ، ويجدر الإشارة هنا إلى أن الشروط التي فرضت على النساء كانت أكثر مما فرضت على الرجال ، لأن النساء بعد زواجهن من أشخاص آخرين كن يخرقن حدود نسب أزواجهن السابقين بينما يبقى الأطفال المتبنين وغير المتبنين محافظين على نسب آبائهم ، وهذا كان جانباً رئيسياً من تقاليد نظام المجتمع الأبوي الذي ينظم فيه الأب طالما هو حي أمور عائلته ويزوج أولاده وبناته ويحل جميع الأمور الشخصية المتعلقة بهم ، وكانت هذه المسؤوليات تنتهي مع موت هذا الأب وتنتقل مباشرة إلى يد الأولاد ، لكن البنات كن يفقدن هذه السلطة ويحتجن إلى من يحميهن ، وبطبيعة الحال ، فإن الإخوان كانوا هم الأقربون للترشيح من أجل القيام بهذه المهمة ، إلا أن واثق نوزي يميز بين سلوك الأب وسلوك الإخوان في إستغلال هذه السلطة ، فكان الأب أكثر ديمقراطية من

الإخوان في حالة تزويج البنات مثلاً ، وفي الوقت نفسه ، كان الإخوان يحاولون التصرف في حصة أخواتهم غير المتزوجات اللاتي ورثن مثلهم أملاك أبيهن . وبما أن أعمال الحراثة والفلاحة كانت تحتاج إلى طاقات رجالية أكثر من نسائية ، فإن الإخوان كانوا يستحوذون على مصادر الإنتاج الزراعي .

ظاهرة التبني في مملكة أرابخا :

كان في مملكة أرابخا نوعان من التبني ، نوع واقعي *Real Adoption* حسب تعبير سبايزر وسمي في الخورية بـ(ماراتوتو) وكان الغرض الأساسي منه هو تأمين شخص لكي يدير شؤون الأسرة ويحافظ على مصالحها وعقاراتها وحتى القيام بمراسيم دفن موتاهها حيث كان للطفل المتبني فيما بعد الحق أن يرث الأملاك والأموال التابعة لوالديه المتبنيين كما يؤكد ذلك النص التالي :

tuppi maruti ša A' B ana maruti ipuš (itepuš)
eqlati, bitatiA ana B ittadin (iddin)
šumma maru sa A ittabši (ittabšu), u rabu' šinnišu zitta iliqqi
adu A baltu u B ipallahšu
A mara šna nakara ina muhhi B la ipuš
mannumme ša ina berišunu ibalkatu l manu kaspu l manu hara
su ... umalla
tuppu ina arki šuduti ina ^cNuzi ... šatir

مفهوم النص اعتماداً على الترجمة الإنجليزية لسبايزر في الصفحة ٧-٨ من مقاله "وثائق كركوك الحديثة" هو كما يلي :

لوح التبنّي لـ (أ) الذي تبني (ب)

الأراضي ، البنايات (أوصاف الأموال تالفة في اللوح) سجلها (أ) لصالح (ب) وفيما لو رزق (أ) إنساً ، سيكون بكره ويحصل على ضعف الحصّة وسيكون (ب) هو الثاني ، وإذا لم يرزق (أ) إنساً فسيصبح (ب) سيد الثروة *ewiru* . طالما يظل (أ) في الحياة فسيخدمه (ب)

سوف لا يتبنى (أ) إنساً آخر يجمعه مع (ب)

كل من يخرق هذا الإتفاق سيدفع ميناً واحداً من الذهب وميناً واحداً من الفضة كُتب اللوح بعد التصريح الرسمي في نوزي .

وفي الصفحة ٣٠ ترجم سبايزر نص لوح تبني إيهيل - زيكي كما يلي :

"لوح تبني إيهيل تيشوب بن پوهيا الذي تبني زيكي بن أكويا :

بناءً عليه ، فإن كل أراضي وأبنيّ وأرباحي وداري وكل ثروتي أعطيتها لزيكي ، وفيما لو رزق إيهيل زيكي بإبن من صلبه فإنه سيحصل على حصتين ويكون زيكي الثاني . وإذا لم يرزق إيهيل تيشوب أطفالاً فسيكون زيكي هو السيد ، ولا يتبنى إيهيل تيشوب إضافة إلى زيكي إنساً آخر ، ولحد بقاء إيهيل تيشوب في الحياة فإن زيكي سيخدمه ويزوده بالملابس .

كل من يخرق شروط هذا العقد سيدفع ميناً من الفضة وميناً من الذهب .

كُتِب اللوح بعد الإعلان الرسمي على مدخل البوابة

الشهود ١٠

E. A. Speiser, New Documents Relating To Family Law, The Annual Of The American Schools Of Oriental Research, VOL. X, For 1928-1929, New Haven 1930, pp. 7-8 .

أما النوع الثاني للتبني فكان يتم عن طريق البيع *Sale Adoption* كما شرحه كل من كوشيكير (في *ASGW 39, 5, pp. 52 f.*) وسبايزر (في *FL, pp. 7ff.*) . وعلى حد اعتقاد سبايزر ، فإن لهذا النوع الذي كان له وضعية تختلف عن سابقه حيث أثرت على بعض علاقات الأسرة ولكنه إشتهر كذلك بالمصطلح البابلي القديم *tuppi marūti* (لوح التآخي) . وبغض النظر عن إختلاف النوعين فإنهما كانا يشتركان في إتمام عملية إبرام الإتفاقيات بين الأطراف عن طريق كتابة بنودها في *šūdūtu* الذي كان البعض من أصحاب الأراضي والأملاك يصبحون بواسطة بيع قسم منها متبنين لمشتريها ويغدون هؤلاء بعض الأحيان مشتركون في حصص الميراث *zittu* .

بالإعتماد على آراء كوشيكر ، يشير سبايزر في الصفحة ١٤ من بحثه (وثائق كركوك الحديثة) إلى أن جزءاً من نظام التبني بالبيع في مملكة أرابنجا خضع لشرعية إلكو *Illku* التي فهم منها كوشيكر نوعاً من الخضوع للإقطاعية التي لم يكن باستطاعة أحد التملص من أعبائها . لقد ترجم كوشيكر هذا المصطلح إلى الألمانية بصيغة *Dienstbarkeiten* ثم رأى *A. Schott* أن كلمة *Ingendwelcher Art* تنطبق تماماً على مفهوم هذا المصطلح ، ولكن سبايزر لم يوافق على الترجمتين الألمانيتين للمصطلح مستنداً في ذلك على كون إلكو يرادف كلمة *Irwi i / a* المشتقة من *Irwi* مع لاحقة صيغة الفاعلية *i* - التي تعني حق السيد في اللغة الخورية ونراها تدخل في تركيب ألقاب مثل إروي - شارري أو إيوريش (الملك) كما وردت في رسائل الملك الميتاني توشراتتا . فكلمة (*Irwi i / ilku*) لا تعني غير (القيام بالخدمة الإلزامية) ومنها تجاه صاحب الأرض . ويضيف سبايزر على أن عقود التبني بالبيع كانت تتميز ببعض الشروط منها تدوين إسمي الوالدين وموضوع نقل الأملاك والعقارات ومواقعها ووسعتها وتقطيعها ، في حين لم يكن من المفروض أن تدون هذه الأشياء في العقود العادية . وبعد أن كان يتم إقرار حصة الميراث *zittu* فإن ثمن

الإبتيعاق *qistu* كان يُسجّل في العقد أما بالفضة أو النحاس أو البرونز أو الرصاص أو بالحبوب والملابس وغيرها من الحاجيات التي عُرفت بكتابة *kaspu* (الممتلكات الثمينة) . أما في العقود العادية لم يكن يُدوّن *qistu* ولم يكن من المفروض أن يتطرق الناسخ إلى تفاصيله ، بينما نرى عبارات مثل :

umma eqlu (bitu) paqirāna (pirqa) ira i (irta i) A. uzakkama
 inandin (inandinū) (uzakkūma) ana B هي العربية في العريية هي
 "فيما لو كان هناك دعوى ممن يطالب بالأرض فإن (أ) سيسويها
 ويعيدها إلى (ب) . وكان هذا النوع من الصيغ تُدوّن كذلك في
 الصفقات التجارية ، ولكن في العقود المتعلقة بإلكو (الخدمة الإلزامية)
 فإن تدوين تفاصيل نقل الأملاك والعقارات كان إلزامياً وبالصيغة
 التالية :

mana i-ilka (ilku) a eqlu (bitāti) šāšu (šāšinā) A
 ملزم A. أن " بموجب نظام إلكو على القيام بالخدمة في الأرض " . ومن الغريب أن
 يتحول الفرد على هذا الأساس إنساً بالتبني ومسؤولاً عن عقار لم
 يكن هو صاحبه أصلاً ، ويقول كوشيكور في هذا الصدد أن الأموال
 المنقولة كانت أقل كلفة من العقارات ، فبدلاً من تحويل البائع للملكيتها

كان عليه إضافة ضريبة الخدمة الإلزامية على إبنه المشتري مع تحميله على الرهون غير المنقولة لديه . فالمشتري كان يستلم أموالاً مع الاحتفاظ بحق مطالبته بوثيقة الرهن ، ولم يكن من الغريب أن يكون ثمن العقار أغلى من صفقة التبري بالبيع ، فكان هذا يؤثر على حجم حصة الميراث التي كان يستلمها الإبن المتبري بعد وفاة والده الذي تبراه . وأن ما يميز نظام التبري بالبيع عن نظيره العادي هو أن كل من يخرق شروط العقد ، عليه أن يملأ مخزن المزرعة بالحبوب أو على المشتري أن يحلف بألهة مثل عدد وشمس وسن ، وهي أمور أعتبرت في العقود العادية من الأمور الثانوية والطارئة . ولتأكيد هذا الواقع نستطيع أن نستند على مثلين جاءا في نصين من عقود التبري :

(١) فالنص الأول المعنون بـ *tüppi zitti* (لوح حصة الميراث) يشير إلى أن A. أعطى إلى B. ثمان أويهارو من الأرض كحصته *kima zitti u* ، وبالمقابل أعطى B. لـ A. رصاص وحبوب ، وفي نفس الفقرة نجد عبارة *unassaq-ma ilqi* أي سيختار B. زيتو أما A. سيختار قيشتو .

(٢) والنص الثاني المعنون بـ *tüppi tamgurti* (لوح الإتفاق) فيشير إلى أن تايوكي والد إيلائو حصل على أموال على شرط أن يحصل ماننيا

على ثلثي الحصة من الأملاك وإلانو على ثلث الحصة ، في حين يكون التقسيم بالتساوي بعد موت الوالد . وهذه الحالة ما هي إلا إشارة على الملكية الجماعية للأموال ، ولكن لماذا كان على ماننينا أن يحصل على حصتين في البداية ، فالجواب عند سبايزر هو أن تاوكي كان قد تبني ماننينا بهذا الشرط لكنه هو الوالد الحقيقي لإلانو .

وعلى كل حال ، فإن التبني بالبيع حسب إعتقاد يانكوفسكا كان نوعاً من الإلتفاف على القانون يلتزم به البعض في حالة عدم إمكانية تحويل ملكية عقاراتهم وتسجيلها بإسم آخريين ، فكانوا يسجلونها كمهر أو كحصة من الميراث للمتبنين والمتبنين . فالملك الموقوف في حالة النوع الأول من التبني كان يُثبَّت لأولئك الذين لهم الحق في أن يورثوا آبائهم ، بينما كان النوع الثاني صفقة غير مستساغة ولا يترتب بواسطتها مسؤولية جديدة على طرفي التعاقد وكان يجري في حالة صعوبة تحويل ملكية عقار من شخص إلى آخر كمهر أو مصاريف زواج أو حصة من حصص الإرث للإبن المتبني . فالملك الموقوف في حالة التبني الإعتيادي كان يُسجل للأبناء الذين كانوا لهم الحق في ميراث آبائهم ، بينما لم يكن يُثبَّت هذا الشرط في النوع الثاني من العقود . فعند القيام بتبني البنات على طريقة ماراتوتو ،

كان المتعاقدون يضعون ثمن زواجهن في نظر الإعتبار ، لذلك نرى في نص من نصوص نوزي (ASGW 39, 5 text 24) أن تيشاخالو سلّم إبنته المدعوة أزايا إلى أويشنا لكي يزوجها هذا بشخص يختاره بنفسه لقاء ثمن يقبضه من العريس ، أي عندما أعطى تيشاخالو أزايا إلى أويشنا كان لقاء مبلغ معين . والنص XXXII يسلط ضوءاً أكثر وضوحاً على هذه الحالة عندما نرى أن أحد الآباء ينقل قضية تبني إبنته إلى رجل آخر بشرط أن يدفع له هذا عند زواجها ٥ شيقلاً من النحاس و ٥ شيقلاً من معدن (ناوالابا ؟...؟) . وكان هذا السعر ضئيلاً بالنسبة لمهر البنات اللاتي كن يستلمن عادة ٤٠ شيقلاً من الفضة . وفي نص آخر نُقل تبني فتاة من قبل أخيها إلى شخص آخر وما يمثله جرى مع نشوي الذي أعطى المدعوة زيكي بنت شاشنايهي إلى شاشكياشي ليتبناها .

كان نقل عملية تبني البنات واقعياً (ana martuti) يجري جنباً إلى جنب نقل البنات المتبنيات بطريقة (ana kallüti) حسبما تشير كاتارزينا كروس إلى ذلك في مقالها الموسوم بعنوان (بعض مظاهر وضع المرأة في نوزي) . ففي نص (FL, 25) نرى أن أحماً باع أخته إلى رجل بالطريقة الثانية لكي تكون زوجة لإبنه الصغير . وفي نص آخر (Nuzi, V.437) تخلص رجلٌ من أخته وأعطاهَا

بنفس الطريقة إلى تخيب تيللا لكي يزوجها بعبد من عبيده ، وإذا مات هذا العبد كان لتخيب تيللا الحق أن يزوجها بعبد ثاني وثالث ورابع . وفي النص (FL 31) يجري الحديث عن امرأة أعطت إبتها إلى إحدى النوزيات بناء على قانون *kallatiia* لكي تزوجها من أي رجل تختاره لها لكي تؤث بيتها بثمرها .

وعلى العموم ، فإن قضية تبني البنات كانت تخضع لقانوني

martuti u kallutu المعروفان بالإنجليزية كـ :

daughtership and daughter in-lawship . فعلى سبيل المثال ، أعطى شخص بإسم أكيب تيللا إبتها لتكون كنة شخص بإسم تاككو لكي تعيش في بيته ويزوجها من أحد عبيده وإذا رزقت بأطفال فسيكونون جانباً من أملاك تاككو . وبنفس الطريقة بلع لوكي إبتها إلى تخيب تيللا وكان على هذا أن يزوجها من أحد عبيده المدعو أكيشارري فغدت إحدى جواريه . وهناك عدد من النصوص تشير إلى هذه الحالة لا حاجة لسرد تفاصيلها هنا . ومهما يكن الأمر ، فإن الصلاحية القضائية نحو البنات في كلتا الحالتين (ماراتوتو وكالوتو) كان يمكن أن تنتقل من الأب إلى الإبن . وعلى هذا الأساس قام إنناماتي إبن تخيب تيللا بتزويج فتاة كان أبوه تخيب تيللا قد

تباها في حينه بمدينة نوزي ، وفي أحد النصوص (N uzi, V 429) ينقل أخ أخته لكي تكون ابنته وكذلك كتته في آن واحد .
وبالإضافة إلى ما أوردنا من علاقات إجتماعية ، فإن حالة غريبة كانت تسود كذلك بين الناس في مملكة أرابخا وهي ما كانت تسمى بـ *martutu u makannutu* أي تبني البنت ثم إهدائها إلى شخص آخر . فمثلاً تبني أرتيللا المدعوة أوميتوارا ثم أعطائها إلى أحدهم بإسم كاسي مستلماً منه لقاء البنت روباً مع زوج من الحذاء كهديّة كانت تسمى (ماكاننو) ، ثم أرسل أرتيللا كاسي محامياً إلى دار القضاء لكي يزوج البنت قانونياً من أحد الرجال ويقبض أرتيللا ثمنها ، فإذا خسّر كاسي القضية ، فإنه سيستلم عشر شقيقات فقط من الفضة . وعلى ما يظهر أن هذا النوع من العقود كان يجري عندما كانت تتحدد حقوق المتبني أو تتوسع إعتياداً على النتائج المترتبة على هذه العقود . ومهما كانت ظروف المرأة في مملكة أرابخا ، فإنها كانت تستند على عنصر التآخي كعمود العلاقات الإجتماعية رغم كونها قد تميزت بسيادة الأبوة ، والإبن الأكبر كان يستلم السلطة داخل الأسرة بعد موت أبيه ، لكن الإخوان كانوا يستميلون الأخوات لغرض التبني والزواج أو البيع ، وعند القيام بترتيب مراسيم العرس كانت

توضع شروطاً قانونية تكتب في عقد الزواج يخسر بواسطتها إخوان العريس بعض حقوقهم تجاه العروس . وعلى هذا الأساس باع شار - تيشوب أخته إلى إيلانو ب ٣٦ ميناً من الرصاص كدفعة أولى . وفي وثيقة من الوثائق نرى أن شخصاً أرسل أخته إلى رجل آخر لكي يتبناها كأخته لقاء ٤٠ شيقلاً من الفضة حيث تزوجها بنفسه فيما بعد . ومن هذا المنطلق عادل كوشيكر مفهوم كلمة (أشوتو) بمفهوم (أختوتو) . وزيادة على ذلك كان المرء يستطيع أن يحول أخته إلى إبنته المتبناة ، وفي نفس الوقت كان يستميلها إلى الزواج من شخص ينتفع من ثمنها أو أن يبيعها كعبدة . كما إستفاد بعض الإخوان من ثمن أخواتهم اللاتي تبناهن شخص كوالدهن ثم زوجهن لقاء سعر معقول . وهكذا كانت المصالح الإقتصادية تلعب الدور الأساسي في نظام التآخي . فشيلوا تيشوب زوج أخته بشرط أن يُدفع له عشر مينات من الفضة وعشر مينات من الذهب في حالة فسخ عقد الزواج من قبل الزوج . وكان الأخ يظل يستغل أخته حتى بعد موتها ، فالنص FL 35 يشير إلى أن أحدهم ظل يطالب من المحكمة بحقوق أخته المتوفاة بعد زواجها ، لكن المحكمة أهملت طلبه في النهاية .

بالرغم من محافظة وحراسة الأخ لأخواته والدفاع عنهن ، كانت سلطة الأخ على الأخت تتوزع فيما بين أعضاء العائلة الآخرين ومن أوناس غرباء أحياناً . فإحدى الفتيات المسماة أكابيللي تم تزويجها من قبل والدتها وأخوها وشخص لم يكن قد إندمج دمويّاً في العائلة ، في حين نرى في النص XVIII عن ألكيتي ابن أكيبا ودوراري ابن زيكورا و ووروي بنت أكيبا يُرتبون أمر أختهم زيئاتو ، وكانوا لا ينحدرون من أب واحد وإنما من أم واحدة ، وبذلك لم تكن زيئاتو الأخت الحقيقية لهؤلاء ، وإنما كان دوراري في الواقع شقيق زيئاتو بالتبني . ومن هذا المثال يظهر ، إن الرجال كانوا يتبنون الفتيات تحت تسمية الأخواتية (أختاتوتو) من أجل كسب العيش كما كلنوا ينقلون هذه الأخواتية إلى شخص آخر كما عمل زيكيبا عندما سلّم أخته المتبناة إلى خوتارراپخي ، وأعطى هذا الأخير إلى زيكيبا عشرين شيقلاً من الفضة وقبض زيكيبا بقية الثمن كملايس وأحذية ، وبهذه الصورة أعطى الرجال في مملكة أرابنجا لأنفسهم الحق في تزويج أخواقهم مقابل أثمان الأثاث وجهاز العرس . وفي الواقع ليس من السهولة تمييز قانون ماراتوتو عن أختاتوتو ، ففي الوقت الذي كان بإستطاعة كل شخص بناءً على قانون ماراتوتو أن يتبنى أختاً أو بنتاً ،

إلا أننا نرى في وثائق نوزي أن باستطاعة البنت تستطيع نقل تآخيها عن أخيها بناءً على قانون أخاتوتو ، كما كان باستطاعة الوالد نقل التبني في حالة تنازله عن كل حقوق أبوته إلى متبني جديد . ومع كل ذلك ، كانت البنت أو الأخت تلتزم بشعورها العاطفي نحو والدها وشقيقها الحقيقيين ، ومع ذلك كانت الأموال التي تأتي إلى أفراد العائلة عن طريق تزويج الفتيات (وكانت عادة ٤٠ شيقلاً من الفضة) تتوزع فيما بين الإخوان الحقيقيين والمتبنين بصورة متساوية .

وفي الواقع ، أن عملية تبني الأخوات كانت تعني أكثر من صفقة تجارية ، فالأخ كان في كل الحالات يظل يحافظ على أخته ، يحرسها ويدافع عنها ، ومن الصعوبة أن نميز قانون (ماراتوتو) عن (أخاتوتو) حيث هناك فروق كثيرة بينهما ، إذ كان المواطنون يستطيعون أن يتبنوا الأخوات والبنات تحت ضوء قانون (ماراتوتو) ، بينما نرى في سجلات نوزي أن الأخ وكذلك البنت يستطيعان القيام بنقل التآخي الذي بينهم تحت ضوء مواد القانون الذي عُرف بـ(أخاتوتو) ، وكان في استطاعة الوالد أن ينقل تبنيه (*ana martutu*) في حالة تنازله عن حقوق الإبوّة إلى المتبني . وكان موضوع التآخي بالنسبة للفتيات في المجتمع الأرابخي أمراً

مألوفاً حقاً ، فكانت الفتاة تبقى أختاً لأخيها الحقيقي الذي كان من حقه قانوناً (ana ahatuti) أن يعطيها لرجل آخر لكي يتبناها أو يتزوجها . وبناءً على هذا القانون يشير النص FL 29 إلى أن الطرفين كانا يتمتعان بحقوق توزيع المال الذي يحصلان عليه (وعادة يكون ٤٠ شيقلاً من الفضة) كنتيجة من نتائج تزويج هذه الفتاة .

تنظيم الثروات في مملكة أرابنجا :

كان تنظيم الثروات imtu وتوزيعها يجريان برضي الأطراف تحت إشراف أصحابها مباشرة وكانوا هم عادة الأب والأم أو لوحدهما يحصلان عليها بأتعابهما أو عن طريق الزواج وتسجل باسم واحد أو أكثر من التابعين للأسرة وهم الأولاد والزوجات معاً (النصين ١٩ ، ٢٠) أو الأولاد فقط (النص ٢١) أو الزوجات فقط (النص ٢٢) ثم المتبنتون (النص ٢٣) ، وكان العبد ، كجانب من هذه الثروة التي تشمل العقارات والملابس وأدوات المنزل ، يُعتبر جزءاً من هذه الثروة ، وكان الوالدان كوصيان على كل الثروة يستطيعان تنظيم معاملة التوزيع بشروط مدونة في العقود القانونية

والمنتفعون كانوا عادة هم الأبناء المتبنون . وأحياناً ، كانت الزوجة تقوم بتنفيذ هذه المهمة التي سميت imumāk (الوصية) . وتشمل مجموعة هارفارد خمسة عقود من هذا النوع على حد قول سبايزر عنونت

بـ tūppi imti (لوح التنظيم) . وبناءً على فقرات نصوص هذه الألواح كانت المقدمة تدون بصيغة :

imti a A. imta ana B. i im (mi) (عمل لوح تنظيم أ برضاء ب المنتفعين من الوصية) .

كانت الزوجة تحصل على حصتها من الميراث ثم يلي الأبناء لكي يحصلوا على حقوقهم ، وإستناداً على النص ١٩ ، فإن أحد الأبناء دون غيره كان يستطيع أن يحصل على حصة أمه بعد وفاتها ، في حين يشير النص ٢٠ إلى ان كل ابن يستطيع أن يحصل بعد التنظيم على جزء من حصة أمه بعد وفاتها ، والبيع بعد تجزأة قطع الأراضي كانت أصلاً يُنظم من قبل الأم . ففي النص ١٩ يتم تقسيم الثروة بين زيكي وأمّه ، فيستلم زيكي حصتين والحصة الثالثة كان أما يُقسم بينه وبين آخرين أو يحصل عليها بعد وفاة أمه . وفي النص ٢٢ نرى بنداً يشير إلى أن زوجة الوصي تستطيع أن

تُهب حصتها لمن ترغب ، لكن النص ٢٤ يشير إلى أن العبدة مينيكو
 أبتعت من قبل تيلكوشخي زوجة الكاتب شيمتو بثمان جلبته امرأة
 من بيت والدها ، وبالرغم من ذلك ، كان على الزوج أكابشيني أن
 يعطي لزوجته الحق لكي تقوم بهذا العمل ليمنع أولاده وأصحاب الثروة
 من المطالبة بالفتاة مينيكو وجزءاً من الثروة . وفي الواقع ، فإن الذين
 كانوا ينتفعون من ثروة تيلكوشخي هم أولئك الذين سجلوا أسماءهم في
 شيمتو وكلهم أبناء كل من تيلكوشخي وشيللوني وأكاواتيل الذين
 كانوا يتبنون الأطفال وكلهم من صلب أكابشيني . وفي لوح
 (ماروتو) آخر نجد أن التبني قد سجل بإسم شيللوني بن زيغي أخ
 أكابشيني والمنتفع كان أكاواتي بن إيللو الأخ الآخر لأكاواتي ،
 وعلى ما يظهر أنه لم يكن لأكابشيني أطفال .

يتبين من الأمثلة الواردة أعلاه ، أن طريقة تنظيم وتوزيع الثروة كان
 من أجل المحافظة على أملاك العائلة الموسعة في مملكة أرابنجا لكي يكون
 حائلاً دون إنتقالها إلى أيدي غريبة .

الزواج وتكوين الأسرة ومشاكل الطلاق في مملكة أراجنخا:

كان المبلغ المعتاد لمصاريف الزواج من فتاة سالمة هو ٤٠ شيقلاً من الفضة بغض النظر عن كونها حرة أو أمة ، وكان قسم من هذا المبلغ يعوّض بالمواشي والأغنام والحبوب والمعادن أو أثاث البيت . وفي نص من نصوص عقود الزواج إشارة إلى أن ثورين وحمارين وعشرة أغنام كانت تُقدّر في تلك الأيام بأربعين شيقلاً من الفضة ، وكان بعض هذه الأنعام يُعتبر المقدمة ، وبقية المبلغ يُدفع أحياناً بالأقساط سميت بـ(ريختو) وكانت تقدر بخمس شيقلات من الفضة سنوياً حيث بإستطاعة المرأة أن تطلب عشر شيقلات من الذهب بدلاً من هذا المبلغ أو الأنعام .

إن أعلى سعر للزواج قُدم لفتاة أراجنخية كان ٤٥ شيقلاً من الفضة ، وذلك أثناء زواج أخت شيلوا تيشوب ابن ملك أراجنخا حسبما مدون في النص X XV ، وأدنى سعر للزواج كان ٢٠ شيقلاً ، أما الحد المتوسط لهذا المبلغ فكان بين ٢٥ - ٣٠ شيقلاً من الفضة . وليس من السهل مقارنة هذه المبالغ مع ٣٠ مينا من الجلود وسبح حمام زاجل وكمية من الحنطة وعدد من الأغنام التي كانت تُعطى أحياناً ثناً لمصاريف الزواج التي سميت في أراجنخا بـ(تيرخاتو) أو (كابسو) حيث

تدفع من قبل العريس أو الشخص الذي يزوج ابنه أو عبده ، وكان المسؤول عن الفتاة يتابع قضية دفع أقساط تيرخاتو باستمرار بناءً على ما هي مدون في عقد الزواج .

ومن جهة أخرى تظهر مادة قانونية أخرى في نصوص سجلات أرابنجا تسمى (قانونو) يحدد قيمتها والدا الفتاة أو أوصياؤها ، وعلى ما يظهر من النص G 42; XXXI ، فإن الإلتزام بمادتي كل من تيرخاتو وقانونو كان من أجل جمع ٤٠ شيقلاً من الفضة أو ما يعادلها لتحقيق الزواج المطلوب ، وكان يقدر قانونو أحياناً بـ ٣٠ شيقلاً من الفضة وعشر شيقلات البقية تُعتبر تيرخاتو ، وفي النص SGW 39, 5 text 26 يستلم أخ ٢٠ شيقلاً كـ (كابسو) لقاء تقديمه لأخته المدعوة أنها توتي إلى رجل . وعلى كل حال ، فإن دوافع كل هذه الحجج كانت من أجل مهر يساعد المرأة أثناء ترملة أو أثناء الضائقة المالية التي تنتظرها في المستقبل ، إذ كانت لا تستطيع من غير الهدايا التي كانت تسمى (كيشتو) أن تحلب شخصياً من بيت والديها ما يسد رمقها في بيتها الجديد . ومع ذلك فإن (قانونو) لا يرادف لغوياً كلمة (مولوگوار مولوگوتو) التي تعني (المهر) في اللغة الخورية ، ففي النص G 31 إشارة إلى أن فتاتاً قدمت

هدية فضية (گیشتو) لأخيها المتبنى ، في حين أعطاهما هذا قطعة أرض كـ (مولوگو) . ونادراً ما أستعملت كلمة (گیشتو) للدلالة على أثمان الأراضي المباعة من قبل المتبنين ، ويحتمل أن التغيرات الحاصلة بين مفهومي هاتين الكلمتين هي نوع من التحايل على قانون بيع الأراضي .

وبالإضافة إلى ما ذكر ، نرى في النص ١ : XLIV شرط آخر من شروط عقود الزواج كان يسمى (تويبيريكسي) . فتحت ضوء هذا الشرط كان والد البنت أو وصيها يرتب أمور العروس ثم يطالب بحقها من أهل العريس ، وحتى أن هناك إشارة إلى فتاة قررت الزواج بنفسها ولا يوجد ذكر لأسماء والدها أو إخوانها في عقد الزواج ، وفي النص *Nuzi 434 ff.* تُقدم الفتاة أكيمينينو نفسها برضاها زوجاً لعبد من عبيد تخيب تيللا ويدفع هذا الأخير لها عشر شقيقات من الفضة وإذا تراجع عن قرارها عليها أن تدفع غرامة تقدر بميناً من الفضة وميناً من الذهب ، وفي حالة ترك الزوج لبيتها فلها حق الانفصال عنه حيث يدفع بدوره تلك الغرامة ، وهذه الحالة طفرة نوعية نحو تحرر المرأة في التاريخ .

ومن الأمور القانونية التي تجلب النظر في مملكة أرابخا تلك الفقرة التي تحرم الرجل من أن يتزوج امرأة ثانية فيما لو كانت زوجته

الأولى غير عاقرة ، ونادراً ما كان يُسمح للرجل أن يقوم بهذا العمل حتى الزواج بمحضيته إلا بشرط تأمين حياة أولاده من الزوجة الأولى وذلك بالتنازل عن ميراثه لهم . وكان الزواج بإمرأة ثانية تحصل أحياناً في حالة ترك الزوجة لبيتها ، ومع ذلك كان للزوجة الأولى الحق في المطالبة بالميراث . ففي عقد زواج ووللو نرى أن نشوي إشرط عليه أن لا يتزوج بإمرأة أخرى . وفيما لو تزوج ووللو بأخرى كان عليه التنازل عن حقوقه وبيوته لنشوي . وفي النص F L ٢ إشارة إلى أن إمرأة عقيمة كلفت رجلها أن يتزوج الأمة اللولوية التي كانت في كنفها مع الحفاظ على أولادها في بيتها .

كانت الأم المتسلطة في مملكة أرابنجا تقوم أحياناً بمشاركة زوجها بواجبات الأمومة بناءً على المفاهيم السائدة في مجتمعهم العبودي . فبناءً على نص كُتب في نوزي نرى إشارة إلى أن أمماً باعت مع زوجها أولادها لكي تستطيع أن تتحمل مصاريف زواج أحد أبنائها . وزيادة على ذلك ، وعلى أساس تمتع بعض النساء بالسلطة المطلقة ، حملت إحدى الأمهات لقب الأب (*ana abuti*) ، وكان من المفروض على الابن المتبنى أن يحترم ويخدم والداه طوال حياته وإلا كان يُحرم من ميراث متبنيه .

ومن جهة أخرى وإستناداً على المادة ana hašakaši من القلنون ، كان بإستطاعة الأب أن يتخلص من المسؤولية تجاه ابنه أو إبنته وذلك بتسليمهما لوالدهما مع حفاظ الوالدة على كل حقوق الأمومة وحتى ثمن تزويج الإبنة (النص FL 31 وكذلك XXXIV) ، وهناك إشارة في النص XLIV إلى أن عقدَ قران قد نُظِم في نوزي من قبل العريس من جهة ووالد العروس من جهة أخرى . ومهما يكن الأمر ، فإن كافة الأسماء سُجِلت في العقود والبيانات على أساس الإنتماء الأبوي مثل نشوي بن آر - شيني و وولو بن بوهي - شيني ، في حين نرى بشكل نادر أسماء منتمية إلى الأمهات مثل إينابالي بن عشتار - أومي أو أكابيللي بنت عشتار - أومي اللذان رتبت أمهما عقدي معاملاتهما على ما يظهر .

أما الطلاق في المجتمعات الخورية بأرابخا ونوزي فكانت قضية نادرة إنشغلت بها المحاكم ، لأن الفراق بين الزوجين كانت ظاهرة غريبة وغير مألوفة في هذا المجتمع . فإذا هجر رجل زوجته وأصبح وحيداً وأعزباً (ezebu) كان عليه أن يترك لزوجته أولاده ويدفع ٤ شيقلاً من الفضة لصالح الوصي على بناته ، وكان من المحتمل أن يحصل فراق بين الرجل والمرأة ، لكن على أساس بقاء الرجل سيداً على

زوجته ويحق له أن يرجعها إلى بيت والدها أو إلى عند وصيها متى ما شاء ، وكان والد الزوجة مسؤول تجاهها بموجب القانون ، إلا أن الرجال غالباً ما تراجعوا عن قراراتهم فإسترجعوا زوجاتهم عن طريق المحاكم . ففي النص (FL 34) نقرأ أن شخصاً بإسم شورينجيل قدّم شكوى إلى المحكمة بعد أن تركته زوجته بدون إذنه وذهبت لتعيش عند أبيها ، فأرسل الحاكم أربع حراس من الشرطة لكي يعيدوها إلى بيت الزوجية أو أن يحضر أبوها لكي يدافع عنها . وفي النهاية لم يستطع شورينجيل من إرجاع زوجته . ونفس الحادثة جرت مع العبد كوشوخاري في مدينة كَرَرا عندما تركته زوجته ، وعندما أرسلت المحكمة أربع حراس لإسترجاعها وبّخهم أبوها بعنف وطرد الحراس من أمام بيته . أما المدعو خوت - تيشوب فقد قدّم بيئاناً إلى المحكمة يشير فيه إلى أنه قد تزوج من المدعوة أومييا بنت إيشاخالو ثم طلقها فتخلى عن كل مطالبه ووعد يدفع خمسة أغنام إلى إيشاخالو على شرط أن يتلف عقد الزواج ويلغي الدين المترتب عليه أثناء عقد قرانه ، وقد أغلقت القضية بقبول شروط خوت - تيشوب . ومهما يكن من أمر ، فإن الزوجة المطلقة كانت تستفاد عادة من ميراث زوجها كما يظهر في النصين

(F L 19 ; FL 20) اللذين يحتويان قرار ترك كل أملاكه لزوجته وأولاده إذ يتبين في فقرة منها حق الإبن الأكبر في الإستيلاء على ضعف حصة والدته في التركة . وفي بعض الأحيان ؛ كان الأبناء لا يقبضون حصصهم إلا بعد وفاة والدتهم ، وهناك في النصين المذكورين فقرة تشير إلى أن المطلقة تستطيع أن تستحوذ على بيوت زوجها طول حياتها ثم ترثها بعد وفاتها لأول إبنها . ومع كل هذه الوقائع تمتعت المطلقة بحريتها في صرف ما حصلت من أموال زوجها ، ويشير البند شيمتو من النص (FL 22) إلى إمكانية المرأة المطلقة في بيع أثاث بيتها وتركة زوجها وجارياته وحتى أولاده والإحتفاظ بأثاثها ، لكنها لم تتمتع بالحرية التي تجيزها إعطاء هذه الأموال لشخص غريب . ومن جهة أخرى (وكما يظهر من النصوص 8-9 : FL 22 ، 15 : FL 19) فإن الرجال كانوا في بعض الأحيان يرغبون الزواج من الأمات والجاريات ، ومع ذلك فإنهم إستمروا في حث أولادهم لكي يخدموا أمهاتهم طول الحياة سواء كن ينتمين إلى طبقة الأحرار أو إلى طبقة العبيد ، وحتى أن بعضهم سمح للأم أن تحرق أرجل أبنائها كعلامة للعبودية فيما لو تمردوا عليها .

وبالإضافة على ذلك ، كان الرجل يعطي الحق لزوجته أن تختار بنفسها أحد أبنائها الذي يخدمها طوال حياته لكي يورثها .

وإنطلاقاً من المشاعر العاطفية ، كان الأرابجيون يقنعون زوجاتهم أن لا يتزوجن بعد وفاتهم ، ففي النص (FL 19) إشارة إلى زوج يشترط في عقد مصدق أن يُجرّد زوجته من أملاكه وملابسه فيما لو تزوجت بعد موته ، بينما نرى في النص (*Nuzi 441*) أن والد العريس يسمح للعروس أن تتزوج لأخ العريس فيما لو مات الأول . ومن المفيد القول هنا أن النساء كن يستفدن من هذه البنود القانونية ، حيث نرى أن المدعوة تيلكوشخي تركت حصتها من ميراث زوجها لكي تُقسم بالتساوي فيما بين إبنها شيلوني وأكواتي وظلت حصة أكواتي فيما بعد لإبنته ، أما بقية الأولاد فقد حصلوا على معادن ثمينة من أهمهم تيلكوشخي . ومن جهة أخرى استطاعت أوسنا زوجة إنساماتي أن تحصل بأموال موروثه على زوجة لعيد من عبيد إبنه تاككو .

بناءً على المعلومات التي ذكرناها آنفاً ، نرى أن النساء من الطبقات العليا للمجتمع والوصيفات والحاربات والأمات وحتى العوانس والأمهلات والمطلقات كن يعشن تحت سلطة القوانين وشرائع

إجتماعية معينة وكان لبعضهن دوراً معروفاً في تبني شخصيات مهمة في مدن كردستان الجنوبية كنوزي وأرابخا . فالمدعوة متييا التي لم تكن تخاف على مستقبلها الإقتصادي تبنت تحيب - تيللا وخلفت له سبع قطع من الأراضي ليبادلها بالمأكل والملبس وحاجياته المعيشية الأخرى حتى أصبح مواطناً نوزياً غنياً جداً . وأعطت كوخيا كل ما تركته والدها من ميراث إلى إرديشارري بشرط أن يخدمها ويحميها ويدافع عنها ، كما كانت نشموننايا متبينة من قبل عبد زوجها لقاء ملكية عبودبته التي تركتها فيما بعد لشخص بإسم شوشيا بشرط أن يخدمها في حياتها الباقية . وهناك ملاحظات في عدد من النصوص تشير إلى أن الأمة شاشوممينني amat ekalli التي تبنت وانتي - شينني وقدمت له فيما بعد أناتها ووصيفاتها ومن ضمنهن كيباشيكاشي ، فكان على وانتي شينني أن يخدم شاشوممينني مثلما يخدم أمه وإذا ماتت عليه دفنها وتنظيم العزاء لها .

تعاون الرجل والمرأة في البناء الإقتصادي لمملكة أرابخا:

كانت المرأة في مملكة أرابخا تشارك الرجل في الأعمال التجارية لكي تكون غنية ومالكة للعقارات والعييد ، فعلى سبيل المثلل

، فإن كل من السيدات أوسنا وزليمنايا وهينتزوري وإبتتها أومييا
مَلَكْنَ عبيداً ذكوراً ، وحتى أن النص 34-35 : FL 16 يشير إلى أن
الناسخ والكاتب المتعلم أونوموشالليم كان عبداً لإمرأة . وفي الواقع
، فإن الصفقات التجارية التي كانت تشارك فيها النساء هي متنوعة
ومن ضمنها تبني الأولاد ، وقد عُرفت عدد من السيدات كن قد تبين
رجالاً وتركن لهم عقارات مقابل كميات من الفضة ومعادن أخرى .
فالسيدة نشموننايا زوجة شيلوا - تيشوب كانت في الأصل متبينة من
قبل أحد عبيد زوجها أخذت بعد زواجها من ابن الملك تقيم بشؤون
العبيد . وبالإضافة على هذه الحالة ، فإن بعض النساء كن يعملن في
مجال صفقات الرهن (تيدينوتو) . فالمدعوة خوميرنايا قامت برهن
بعض قطع من الملابس زيادة على أعمالها الأخرى ، وإستلمت إشتانزو
قطعة أرض مقابل كمية من الذهب المرهونة ، كما نقرأ في النصوص
عن رهن كميات كبيرة من الحبوب لقاء مواد أخرى . ومن الحالات
النادرة في هذا الموضوع أن ١٥ رجلاً وإمرأة تعاونوا في إرجاع ثمن رجل
لشيلوا تيشوب كان مرهوناً عندهم ، وعلى هذا الأساس كانت النساء
يدخلن مع الرجال أو حتى مع أبنائهن في صفقات تجارية ، منها بيع
المتبين وتبادل الحبوب والرهن بالشراكة . وفي أغلب الأحيان كن يؤجرن

الرجال في إتمام معاملات هذه الصفقات . فالسيدة ولويبا كلفت
 إبنا أن يقوم بصفقة رهن وأرسلت شخصاً آخر بإسم خاناني تايالكي
 ليقدّم طلباً محرراً لمشكلة سكنها ، وإن شهادة النساء كانت
 معتبرة لدى القضاة كما يشير النص FL33 إلى قرار للمحلفين
 يستند على شهادة امرأة ، وكل المعاملات التي كانت تتم بيد النساء
 تكتب تفاصيلها على عقود وتُختتم بأختام خاصة لأصحابها مثل
 ختم السيدات شلتايا وتولبونايا ومينيننا و ويشتانزو وبوخوميني
 وشاوايا وغيرها ، لذلك لم تكن أسماء النساء في المحافل القانونية ظاهرة
 غير مألوفة حيث أن النص (نوزي ، الجزء الرابع ، *Nuzi IV 381*)
 يشير إلى امرأة ربحت قضيتها في مرافعة أقيمت ضد رجال كسروا عنبرها
 وسرقوا منه جبواً ، كما نرى في الصفحة ٣٣٤ من نفس النص أن
 امرأة خسرت مرافعتها لأنها كانت متواطئة مع رجل في سرقة حصان ،
 ويشير النص XXI إلى امرأة إنتظرت في المحكمة إلى أن أحضر رجال
 الشرطة خصمها . وهناك نصوص كثيرة تتحدث عن شكاوي
 الرجال ضد نساء غصبن أراضيهم وممتلكاتهم ، فمثلاً يُعتبر
 النص F L37 مذكرة تحصيل (*tahsiltu*) وجهته محكمة نوزي
 كتوصية في وقت دبّ الخلاف بين المدعو زيغي والسيدة أرخيمادغا على

قطعة أرض واسعة حيث لم يكن الرجل يملك شهوداً على إدعاءاته في تثبيت الحق ، ومع ذلك زكت المحكمة زيغي على أن يأخذ ثلثي مساحة الأرض وأرخيمادگا ثلثها ، لذلك رفضت السيدة هذا القرار وطعنت فيه ولم تطعه . وعلى كل حال فإن الحرفة والتخصص لعبا دوراً مهماً في المعاملات التجارية التي كان يقوم بها الرجل والمرأة سواء كانا من الأحرار أو من الأمات والعبيد .

طبيعة العبودية في المجتمع الأرابخي :

كانت طبقة العبيد تتكون من الأمة (أماتو أو أماتوتو) التي كانت هي الخادمة أو الوصيفة أو الجارية ثم العبيد أو العبد (شوهرتو) ، وأحياناً كان الإسمان يدبجان فيصبحان الأمة العبد (شوهرتو أماتو) حيث كان أصحابها يبادلونها كسلعة مقابل ممتلكات أو أموال منقولة . فقدّر سعر الأمة المدعوة تاپوريتو أثناء البيع بـ ٣٦ ماعزاً (النص 20: 24 S) ، وكان من الممكن تبديل خدمات الأمات بقطع من الأراضي أو حتى تدفع هذا النوع من الفتيات بدلاً من الغرامات القانونية المترتبة على سيدهن . وبناءً على هذا الواقع ، كلن العبد والأمة جزءاً من أملاك أصحابهما ومن حق هؤلاء بيعهما أو

مبادلتهما أو إهداؤهما أينما كان ومتى ما شاؤا . فمثلاً أهدي المدعو شيننيما أمة كانت تسمى يالامبيا إلى زوجته وأعطتها هذه بدورها إلى أمها ثم أصبحت أمة لإنهم المتبنى أرزيززا وأرزيززا أعطاها إلى كوكويا حيث إستقرت أخيراً عند شيتاناشتي (النص FL 40) .

ومجمل القول ، فإن الأمات والجاريات كن يخدمن ساداتهن كمحظيات وبيقين مع أولادهن عند أصحابهن ضمن طبقة العبيد ، إلا أن بعضهن كن غالباً ما يتحولن إلى زوجات فيتمتعن بوضعية سميت (أششوتو) حيث يكون سيدها هو وصيها الذي يستطيع تحريرها من العبودية إذا طلب منه ذلك . وعلى كل حال ، فإن الأطفال الذين كلنوا يولدون من الأمات أو العبدات يسمون (شيررو) وليس من المفروض أن يكون جميعهم عبيداً (واردوتو أو أمتوتو) ، لذلك كان قسم منهم يعتبرون من الأحرار ويعيشون تحت حماية أبوية جيدة ، وخاصة عندما تتزوج الفتيات منهم من رجال نبلاء منصفين . ومهما يكن الأمر ، فإن الأمات والجاريات والعبيد لم يعيشوا في وضع متشابه ، فكون الفتاة زوجة عبد لم تكن في حالة تساوي حالة أمة رجل غني مثل هينزورايا التي عاشت في كنف شيلوا تيشوب ابن الملك ورزقت بأولاد تمتعوا في القصر بحرية كاملة ، وحتى أن هينزورايا كانت تملك ختما

خاصاً لتوقيع العقود كما نراه في قضية كل من إيتو باشا جارية إيريري - تيللا . ومن هذا الواقع رغبت نساء الخابيرو أن يدخلن إلى هذا النوع من الأماكن كجاريات أو أمات أو خادمات مثل سينبالتى التى أصبحت مشهورة في قصر تخب - تيللا بمدينة نوزي .

لقد درس آييلي ساريسالو *Aapeli Saarisalo* عالم الآثار الفنلندي كل نصوص ألواح كركوك المتعلقة بالعبيد ونشر محتوياتها مع ترجمتها الإنجليزية ، إضافة إلى التحقيقات والشروحات التى أضافها على هوامش الصفحات ، في بحث أسماه "وثائق كركوك الحديثة حول الرق : *(New Kirkuk Documents Relating To Slave, Helsinki 1933)* وكما يقول في مقدمة هذا البحث أنه إشتغل مع أفرام سبايزر في العراق خلال عامي ١٩٣٠م - ١٩٣٢م كمدير إتصال لعمليات الحفريات التى جرت في تل بيللا وتبه كهوره إنشغل بهما بعثة بنسيفانيا الأمريكية فيما بين عامي ١٩٣٠م - ١٩٣١م ووجد علاقة متينة مع أفراد هذه البعثة التى إنشغل عدد من أفرادها في عمليات حفر الموقعين الخوريين تل بيللا ونوزي جنوب كركوك ، وقد دفعته رغبته في الإطلاع على نتائج الحفر في نوزي أن يجد مجالاً جيداً لدراسة العلاقات الإجتماعية لسكان مملكة أرابنجا ، وقد شكر في بحثه أساتذة جامعة لايزرغ

مثل پاول كوشيكير *Paul Koschaker* وبيننو لاندسبيرغر *Benno Landsberger* وكونوت تلكفيست *Knut Tallqvist* الذين شجعوه وساعدوه للتعمق في دراسته . وكما يشير إلى أن النصوص كتبت بصنفين من الخط المسماري ، صنف ، وهو الأغلب ، يتوي على أسماء سوبارية ، وصنف آخر تتخلله أسماء أكديّة ينتمي أصحابها إلى أسر نوزية مشهورة مثل أسرة تايّا التي فضل أفرادها استعمال أسماء الأرباب السامية كإله العواصف عدد بدلاً من تيشوب . وفي الملاحظات التي أرفقها بالصفحة ٥٨ من بحثه يقول ساريسالو أن أهم مصدر معلومات لدراسة أحوال العبيد في نوزي مكتشف من بين مجموعة وثائق وصل عددها إلى ١٥٠٠ لوح نقب عنها أعضاء بعثة مدرسة هارفارد - بغداد بإشراف چيررا (١٩٢٧م - ١٩٢٨م) ، وما عدا إثنين منها ، شوهدت جميعها في دار واحدة موزعة في غرفتين يُعتقد أنهما أستخدمتا كمستودعين لسجلات الأمير شيلواتيشوب حيث خصصت إحداها لحفظ العقود التجارية ونشر فيفر نماذجاً منها بعنوان

Pfeiffer, The Archives Of Shilwateshub son Of The King, Harvard Semitic Series, IX, (Cambri-dge, U. S. A 1932) .

ومن الجدير بالملاحظة هنا ، أن الكلمات الخورية المدونة بالخطوط الأكدية في هذه الألواح كانت تلاقي مجموعة من الإشكاليات بالنسبة لتلفظ المسميات المحلية ، فكان الشين يُلفظ زاءً والتاء دالاً والغاف كافاً وهلم جراً . ومع ذلك ، فقد إستطاع علماء الآثار أن يصلوا إلى نتائج باهرة في تصحيح هذه الإشكاليات وتعديل الأصوات الأكدية بالخورية الأصيلة . وبناءً على هذه الحقائق نستطيع أن نورد هنا مقدمات من بعض النصوص التي ترجمها ساريسالو مجسداً فيها جانباً من مرحلة ظهور حياة العبودية في المجتمع المدني بكوردستان الجنوبية خلال أواسط الألف الثاني ق . م .

النص الخامس مجموعة هارفارد

: *Harvard Semitic Series* (HSS V 35)

ma^mMu a-paDUMU

هكذا (يقول) موشا - با بن

Ku-us-sa-ri-ia

كوسساريا

^mAk-ku-ia

عبد ألكويا

^mMa- a-ka-an-ta-ar DUMU

ماسكاتار بن

Tup-ki-in

تويكيا

<i>i -ta-ri-iq-ma</i>	سُرِق و
<i>a-na^{KUR}Ha-ni-gal-bat a-na</i>	إلى بلاد خانيگالبات لقاء
<i>i-mi</i>	ثمن
<i>it-ta-di-i - u</i>	أبتيع

النص التاسع مجموعة هارفارد (H SS IX 7) :

<i>um-ma^mKu-up-pa-ti-ia-ma</i>	هكذا يقول كوباتيا
<i>IR a^m i-il-wa-te- up DUMU</i>	أن عبد شيلوا تيشوب ابن
<i>LUGA</i>	الملك
<i>um-ma^m u-ur-til-la DUMU E-en-na-ma-ti</i>	حقاً سورتيللا ابن إنساماتي
<i>I-na mu- i I-na GI . SAR a</i>	في الليل وفي حديقة
<i>^m i-il-wa-te- up</i>	شيلوا تيشوب
<i>la-it-ta-ra-ad-ma</i>	نزل
<i>Il GI^{ME} a-a - u-ku- (ik-is)</i>	وشجرتي شلششوكو
<i>lib- a GI . SAR la-it-ta-ki-si su-nu-ti</i>	قطع في الحديقة

النص الحادي عشر مجموعة هارفارد (HSS IX 9) :

<i>^m i-il-ua-te- up DUMU LUGAL</i>	شيلوا تيشوب ابن الملك
---	-----------------------

it-ti^m En-na-ma-ti DUMU Pur-na-a - u-ka

مع إينناماتي بن پورناسوكا

I-na di-ni a-na- pa-ni DI . KUD^{ME}

إلى دار القضاء أمام الحكام

I-te-lu-ma um-ma^m i-il-ua-te- up : حضر . صرّح شيلوا تيشوب :

GEME-ia ih-ta-li-iq

أمّتي [جاريتي] هربت

I-na E^{ti} ^mEn-na-ma-ti

إلى دار إينناماتي

a-na a- a-bi iq-ta-bu-u

سمحوا لها أن تعيش

النص التاسع لمجموعة هارفارد (H SS IX 10) :

^mAt-ti-ia IR a

عطية عبد

^m i-il-ua-te- up DUMU LUGAL

شيلواتيشوب ابن الملك

a-na pa-ni DI . KUD^{ME} I-te-li

حضر أمام الحكام

um-ma u-ma^m Tup-pi-ia a [عبد] معترفاً بما يلي : توبييا

N I N . DINGIR . RA

الكاهن الأعلى

ir-tap- a-an-ni-mi

ضربني

النص التاسع لمجموعة هارفارد (H SS IX 25) :

um-mam Pa-e-ma DUMU Sa-ri-ik-[ki] هكذا يقول پاي بن ساكريكي

^fKu-uk-ku--r a-a - e GEME-ia

كوكوراسسي جاريتي

a- na i-mi ki-ma XX SU K . بسعر ٢٠ شيقلاً خاشاخشوشيننو فضة .

a-na f a- u-ri DAM- su a إلى ساسوري زوجة
^m i-il-ua-te- up it-ta-din-im-mi شيلوا تيشوب سأعطيها

النص (N II 115) :

EME- u-nu a^m T -ra-ar-[te] up عرضُ حال تورار تيشوب
a^m Wu-ur-te- up DU MU^{ME} و وور تيشوب إينا
^m [A]-kip-ta- e-en-n أكيب تاسسيني
a-na pa-ni L ME i-bu-ti an-nu-ti أمام الشهود
k i-am iq-ta-bu XXX SU K. BABBAR^{ME} قالو ما يلي ٣٠ شيقلاً

وعلى كل حال ، هناك أماننا مئات النصوص في ألواح نوزي التي توضح ، بالإضافة إلى المواضيع الإقتصادية والاجتماعية ، كيفية شراء عبيد من بلاد اللولو وتحديد أسعارهم وتأمينهم أو إستعارة بعضهم من أجل إستغلالهم في إستزراع الأراضي بعقود قانونية كما يورد ذلك في اللوح (NII 192) العائد لأميكا بن أمبسينا واللوح (NIII 280) العائد لهيسمييا بن إنخيستا وإنبياماتي بن تيخيب تيللا وكذلك اللوح (N III 290) العائد لوور تيشوب بن أكييتاشيني .

الفصل الثالث

بنية المجتمع المدني في كوردستان خلال مطلع العصر التاريخي

تتضمن ألواح مملكة أرابخا ، بما فيها ألواح نوزي ، فيما لو إستثنينا منها رسالة الملك الميتاني ساوستاتار المرسله إلى تابعه ملك نوزي عام ١٤٢٠ ق . م . والوثيقة التي تتحدث عن موت الملك الميتاني پارساتاتار والد ساوستاتار ، موضوعات تشمل مجمل القضايا الإجتماعية والإدارية والقانونية والصفقات التجارية . وقد إستطاع علماء الآثار في جامعة هارفارد من تنظيم التسلسل الزمني لكل لوح ، إذ أن الوثائق نُظمت حسب الأجيال ، فأرشيف تخبب - تيللا الذي كان يحوي ١٠٠٠ لوح تتعلق حسب قول مَيدمان^(٧) بأعمال ستة أجيال . وبالرغم من أن النساخين راعوا في هذه

*M. P. Maidman, The Tehip – tilla Family Of Nuzi,
A Genealogical Reconstruction. JCS 1813, 1967 .*

(٧)

السجلات تنظيم نوع القرابة الأسرية ، إلا أن هناك أسماء لشخصيات بارزة لا يمكن تنظيم القرابة الدموية بينهم وبين الشخصيات الثانوية بسهولة ، إضافة إلى تركيب أسماء الأبناء مع أسماء الآباء لغرض تجسيد أبوة الأبناء المتبنين بدون أن يشيروا إلى أسماء الجدود أو الأسر التي إنحدروا منها . لذلك فتوضيح القرابة بين الأبناء والأعمام ليس بالأمر الهين ، وأن ترميم الأنساب في هذه الحالة يحتاج إلى وقت . وفي الواقع كان سكان هذه المستوطنات يمتلكون حقولاً زراعية يزرعونها لقاء حصص عينية ، في حين تجهز الأدوات والبذور وحيوانات الجر من قبل المستوطن ذاته . وفي أوائل الألف الثاني ق . م . أصبح مستوطن نوزي حصناً عسكرياً عاش فيها الخوريون ثم اختلط بهم عناصر من الهنود الآريين الأوائل الذين إنتشروا بين جميع سكان كوردستان القدماء وأنشأوا بقوة فرسانهم المشهورين بالماريان مملكة ميتانني التي خضع لها الخوريون جميعاً ومنهم سكان نوزي وأرابنجا . ومن دون شك فإن المعابد كانت عادة تتوسط هذه الحصن التي ترك فيها السكان القدماء من الخوريين والكويتيين والهنود الآريين قواعداً وشروطاً عرقية ولغوية لظهور أمة في ربوعها عُرفت منذ الألف الأول ق . م . بإسم الكورد .

لقد كان *R. Fox* هو أشهر متخصص درس نظام الزواج في مدينة نوزي خلال الألف الثاني ق . م .^(٨) وإستنبط أفكاره من واقع السرايين الواردة في سجلات مسؤولي إدارات الدولة الذين كانوا يشرفون على قانون الأحوال الشخصية المتعلقة بالزواج والطلاق ووصايا الإرث والتبني وغير ذلك من الأعمال . ومن المفيد الإشارة كذلك إلى أعمال الأستاذ الألماني پاول كوشيكير *Paul Koschaker* الذي درس الأوضاع الإجتماعية في نوزي بشكل جدي^(٩) . فأثناء تطرقه للتطور القانوني تركز أقواله حول أربع مواضيع أساسية وهي طبيعة الأسرة النوزية وطريقة الزواج وصيغ التبني مع واجبات المتبنين تجاه والداهم ، ثم طبيعة التجمع المترلي الذي سماه بالألمانية *Hausgemeinschaft* أو ما تسمى بالإنجليزية *Household Community* .

(٨) راجع :

R. Fox, "Kinship and Marriage, An Anthropological Perspective, Pelican 1971 .

(٩) راجع :

P. Koschaker ١٩٢٨, Ubereinige agriechische Rechtsurkunden aus den Ostlichen Randgebieten des Hellenismus. ASAW 42, 1931 .

أكّد كوشيكّر على أن طابع نظام الأسرة في نوزي كان أبويّاً *Patriarchal* مع بقاء آثار نظام التآخي *Fratriarchy* فيه . وهذا كان مطابقاً للأفكار التي كانت تسود في عقول الأوربيين في الثلاثينات من القرن الماضي كما تؤكد ذلك كاتارزينا غروس ، حيث لم يعق هذا القول الصيغ القانونية والدراسات المتعلقة بالأوضاع الإجتماعية السائدة في التاريخ البشري . وبناءً على ذلك فإن أقوال كوشيكّر حول مراحل التطور المبكرة لنظام التآخي في الإتحادات الأسرية كانت ظاهرة جلية لطبيعة السلطات والمسؤوليات التي كان يتمتع بها الإخوان الكبار وأولادهم ضمن أسرة واحدة . وترى هذه العاملة الدانماركية أن هذه المسؤوليات لم تأتي من كون الأخ الأكبر يحتل مكان الأب ، وإنما من التقاليد الموروثة لنظام التآخي *System Of Fratriarchy* . ودليلها في هذا القول يتركز في نقطتين أساسيتين هما سلطة الأخ الكبير على أشقائه الصغار ثم سلطته على شقيقاته . فالقسم الأول من هذا البرهـن يستند على الكلمات التي تستعمل في حالات التبني والوصايا ، ومن المعروف أن كل تحويلة للملكية الأراضي في نوزي كان يتم من خلال القانون الذي سماه كوشيكّر بـ *Kaufadoption* (التبني بالبيع) عندما كان البائع يتبنى شخصاً بورثة قطعة أرض لتبقى له ميراثاً من

حصصه في حالة إعتبار نفسه إنساً له . وفي هذه الحالة يُعتبر الطرف الثاني إنساً متبنياً قانونياً ، إلا أن بعض الوثائق أعطت لهؤلاء صفة التآخي . أما الوضع الخاص الذي كان الأخ الأكبر يتمتع به فيتبين ضمن الوصايا التي حددت الحصة المضاعفة للملكية بالنسبة لإبنه البكر الذي عرّفوه بـ *maru rabu* .

كان هناك كذلك في أراخا قانون إرث آخر يسمى تينديننو *Tendennu* الذي فسره كوشيكر بناءً على وضعية مارو رابو *maru rabu* وليس الأب ، وقد تمتع الأخ الصغير بهذا القانون أمام شقيقه الأكبر وكان يحدده مفهوم التآخي الذي ساد بينهم . ويستند برهان كوشيكر حول ما يقدمه الأخوة بعضهم للبعض الآخر أثناء الزواج وعقود التبني على بعض الألفاظ والمصطلحات الواردة في النصوص ، فالأخوة الذين يزوجون (يهبون !) شقيقاتهم لأخوانهم بالتبني كلن من المفروض أنهم أكتسبوا حق التبني بالتآخي سلفاً ويشير كوشيكر إلى أن هذا النظام كان منحدرًا أصلاً من سيادة الأبوة في الأسرة عندما كان الشقيق الأكبر يصبح وصياً على أفراد الأسر من بعد الوالد ويسمى في الإنجليزية بـ *Paterfamilias held* الذي كان هذا الشقيق يتمتع في هذه الحالة بنفس سلطات الأب وكانت البنت تعتبر على

هذا الأساس إبنة الأسرة وليس مجرد أخت . ففي وثيقة من وثيقتين رأى كوشيكر أن رجلاً قدّم أخته إلى رجل آخر ، وفي الوثيقة الثانية يظهر أن هذا الرجل هو أخ متبني داخل الأسرة نفسها ، ومن خلال هذا الواقع يقول كوشيكر أن نظام التآخي الخوري كان تعبيراً عن سيادة الذكور الذين كانوا يحددون علاقة الشقيقات بالأشقاء وبالزواج .

أما طبيعة نظام التبني عند سكان كركوك في الألف الثاني ق . م . فقد كانت ظاهرة فريدة في تاريخ البشرية وحققت أهدافاً لا تتوافق مع طبيعة العلاقات الإجتماعية المعاصرة برأي كوشيكر الذي إستند على مقارنتها مع نظام المجتمعات الرومانية القديمة . فالمجتمعات الأخرى في العالم لم تعرف شيئاً عن نظام التآخي الذي ساد في كوردستان . فتحليلات كوشيكر تنطلق عام ١٩٣٣ م من المفاهيم القانونية التي كانت تحت يده وقد إستطاع بواسطتها أن يوزع هذا الموضوع ضمن ثلاث مجموعات بشرية ، وهي أولئك المهتمون بنقل الملكية عن طريق التبني الذي سماه كوشيكر *Kaufadoption* ، ثم أولئك الذين سماهم بالتبني الهجين *hybride Adoptionen mit kaufrechtlichen Elementen* مع عناصر حق البيع ، ومن ضمنهم عقود تآخي الأشقاء والشقيقات وتبني النساء . وأخيراً المتبنون عن طريق *stricto sensu* . وهكذا

إهتم كوشيكرك بموضوع التبني على أساس عقود بيع الأراضي وإعتره مبرراً في موضوع بيع الإنسان أو شراؤه بثمن قطع الأراضي ليس إلا .
 لقد فسّر كوشيكرك وضع المجموعة الأولى على أنه *par excellence* وذلك بإيجاد أسباب مقنعة عند أكابر القوم لبيع الأراضي ، وعلى حد اعتقاده فإن هذا الإصطلاح مناسب لإطلاقه على نظام إقطاعي متفسخ أجاز للأفراد أن يجوزوا على الأراضي بالتبني ويورثونها لأولادهم الحقيقيين أو الغرباء فيما بعد . ثم إهتم كوشيكرك بموضوع التبني الذي ربطه بظاهرة بيع الإنسان بدلاً من قانون التآخي ، ورأى أن عادة تبني البنات التي إشتهرت بـ *tuppi martuti, tuppi martuti u kallatuti* وكذلك *tuppi kallatiti* كان لها دوافع إقتصادية عندما كان النوزيون يزوجون بناتهم لقاء مهر يقدمه العريس إلى والد أو أخ العروس قبل إنتقالها إلى دار زوجها ، وقد ناقشت كاتارزينا غروس^(١٠) هذا الموضوع الحساس في دراستها المعنونة بـ

(١٠) راجع :

K. Grosz, On Some Aspects Of Adoption Of Women in Nuzi, Studies On The Civilization and Culture Of Nuzi and Hurrians Of E. R. Lachman SCCNH, edited by D. Owen & M. Morrison, 2, Winona La;e, 1987 .

"حول تبني النساء في نوزي" وأشارت إلى أنه بالرغم من هذه الصفة في عملية إيجاد هذه الروابط العائلية التي كان يغلب عليها الطابع الإقتصادي ، فإن أسباباً ثقافية ودوافع إجتماعية كانت تقف وراء كل ذلك ، كما كانت مراسيم الزواج تُجرى تحت ضوء مجموعة من طقوس العبادة وتنفيذ الواجبات الدينية . ففي معظم عقود الزواج نرى تأمينات مادية للنساء بمهر ثمين وغال وذلك للحفاظ على حقوقهن وكانت تسمى محلياً بكابسو شا *terhatu* تُدفع من قبل العريس إلى ولي أمر البنت ، وذلك لكي لا يتفسخ أمر بنیان الأسرة وليس كتمن منظم لشراء المرأة كما سماه كوشيكر بالشراء *kaufen* ، ولا تزال هذه العادة جارية في أوساط المجتمع الكوردي لحد الآن . وبالرغم من هذا الاعتقاد الخاطئ لكوشيكر ، فقد أشار في نفس الوقت إلى أن تطوراً قد حصل في هذا الموضوع عندما جرى تغيير مقدار المهر وقارنه مع الحالة التي سادت في المنطقة خلال العهد الآشوري الوسيط وقد ناقشت غروس هذا الموضوع تفصيلاً في بحث من بحوثها نشرته عام ١٩٨١ م . وعلى كل حال ، فإن كوشيكر فسّر بطريقته الخاصة سر إنتقال المجتمع النوزي إلى مرحلة سيادة الأبوة عن طريق تعزيز حق التمثيل لأول مولود (أو للأخ الأكبر) في القضايا التي تتعلق بتوزيع

العقارات في المجتمع العائلي الموسع وإعادة توزيعها^(١١) ، وقامت يانكوفسكا قبل غروس بدراسة هذه الآراء في مقالها المعنونة بـ "المجتمع العائلي الموسع والحكم الذاتي في (أرابخا)" ، الصفحات ١٧ - ٣٣ ، العدد الأول من مجلة تأريخ الشرق القديم السوفياتية ١٩٥٧م و "تأثير خصائص النظام الإجتماعي في أرابخا على معاملات الملكية" ، الصفحات ٣ - ١٣ ، العدد ٣٨ / ٢ من مجلة ايوس ، وكذلك "ملكية الأرض في المجتمع العائلي الموسع حسب الكتابات المسمارية" ، الصفحات ٣٥ - ٥١ ، العدد ١ من مجلة تأريخ الشرق القديم ١٩٥٩م وكتاب "تفكك المجتمع الموسع في غربي آسيا في الألف الثاني قبل الميلاد" ، لينينغراد ١٩٥٩م ، ترجمت أغلبها إلى اللغة الإنجليزية وتحت العناوين الموسومة التالية :

Govern In Arrapha in The

Of Studies by Soviet Scholars, Ed. By I. M. Diakonoff, Moscow, 1969, PP. 225 - 252 .

^(١١) راجع دراسات كوشيكير :

P. Koschaker. Fratrchat Haus Gemeinschaft und Mutterrecht 1933 , s. 62ff .

N. B Jankowska.

The State Of Arrapha, Journal Of The Economic and Social History Of The Orient, , 12, PP. 233 282 (1963) .

N. B. Jankowska, Legal Document From Arrapha In The Collection Of The USSR, Peredneaziatskii Sbornik, Moskow, 1961 .

ثم إختصر سليم طه التكريتي هذه المقالات ونشرها بالعربية مع مقالات أساتذة سوفيات آخرين تحت عنوان "العراق القديم ، دراسة تحليلية لأحواله الإقتصادية والإجتماعية" ، بغداد ١٩٧٦م وردت فيها معلومات ومناقشات هامة كانت تشير إلى أن سجلات نوزي الخاصة إكتفت حياة أربعة أو خمسة أجيال من الأرابجيين ، وإذا ما شرع المرء بحسب الأجيال إبتداءً من أككوييا بن كئيري ومعاصره بوهي شينني والد تخيب - تيللا ، فإن القسم الأكبر من الوثائق يعود في الأصل إل الجيل الثاني الذي يشمل أسماء تخيب - تيللا والمعاصرة الكبيرة له السيدة تولبوننايا ومعاصره الأصغر إلانو بن تاوكي وحفيد أننوتيا ، أما سجل الأمير شيلوا - تيشوب فإنه يعود إلى الجيل الثالث . وقد ركزت يانكوفسكا على أن سجلات نوزي كانت على نوعين رئيسيين من الوثائق هما :

١ - وثيقة القرض *Tidennu* الذي كانت طويل الأمد ويتم الحصول عليه من قبل شخص ضامن ينبغي عليه أن يعمل لحساب

الدائن تسديداً للفائدة إلى أن يتم تسديد مبلغ الدين الأصلي ، أو وثيقة قرض ، برهن ملكية حقيقية ويكون للدائن حق الإنتفاع بالمال المرهق طالما بقي الدين غير موفى .

٢ - وثيقة قرض من نوع *Muruto* ، وقد تغيرت هذه الكلمة إلى *أخوتو* وتعني تحويل الحقوق إلى الأموال غير المنقولة ، وذلك عن طريق تبني "المالك الجديد" بمثابة "ابن" أو "أخ" .

ثم أكدت يانكوفسكا على أنه لم يحدث بيع المقاطعات الزراعية في أرابنجا على هذه الشاكلة ذلك لأن التفسيرات المطروحة لهذه الحقيقة قد تم تعريفها أساساً بالإشارة التي أوردها كوشيكو والتي تقول أن كل الأرض في أرابنجا كانت مملوكة بالالتزام من قبل التاج (الدولة) ولذلك حظر بيعها . وقد أشار أفرام سبايزر في حينه إلى أن كل معاملات المقاطعات الزراعية كانت من النوع الثاني تقوم على أساس ممارسة التبني الحقيقي (الواقعي) ، وأن لأي مواطن حر حق الحصول على مساعد له في بيته وذلك عن طريق تبني أحد الأشخاص^(١٢) ، وبهذا يجعل منه الوارث الشرعي له . ومع ذلك ، ففي حالات التبني

(١٢) راجع : *E. A. Speiser, New Kirkuk Documents Relating to Family Law, Aasor 10, 1930, P. 8 .*

الحقيقي يورث حجم الأرض الزراعية وموقعها أو أية ملكية أخرى للمتبنّي لم يرد ذكرها ، وبدلاً عن ذلك كان يشار إلى أن على المتبنّي به أن يطعم المتبنّي ، وأن يطعمه ويزوده بالملابس ، وأن يبحث عنه إذا ماتم إحتطافه وأن ينوح عليه ويدفنه عندما يموت . وعلى سبيل المثال فإن عقداً من أوائل عقود التبنّي التي عقدت لتحويل ملكية حقيقية ، يشير بجلاء إلى تحرير المالك الجديد للأرض الزراعية من أمثال كل هذه الإلتزامات . ومع كل ذلك يمكن القول بأنه رغم كون الأراضي ملكاً للتاج في أرابنجا ، فقد كان يُسمح قانوناً لأفراد مثل هؤلاء تحويل الإقطاعات (مع رسم الخدمة الملكية سوية) إلى أعضاء من عوائلهم ليس إلا . وقد غدا من المعتاد رؤية عقود التبنّي المزورة لأن تلك هي الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذا القيد ، وعلى هذا الأساس استطاع تخب - تيللا أن يحصل عن طريق التبنّي على أراضي ليس لنفسه حسب بل ولكي يعيدها إلى التاج أيضاً . والواقع أن ما دعي بحالات التبنّي المزور والتي زعم بأنها كانت وسائل للتخلص من القانون ، كانت تسجل رسمياً في المحكمة ، وكان معترفاً بها في قانون المحكمة الملكية العليا ، وكان تطبيقها مضموناً بفقرة عقوبات تهدد المالك السابق للعقار بغرامة كبيرة جداً وبقطع الأيدي والأرجل أحياناً .

تشير يانكوفسكا ، إعتقاداً على الترجمة الخاطئة لكوشيكو ، إلى أن الأساس الوحيد للإعتراف بوجود نظام إقطاعي في أرابنجا إطلاقاً ، هو الإشارة التي وردت عن الخدمة الإلزامية التي سميت بـ(إلكو) . وكما ذكرنا فإن تفسير سبايزر لهذا المصطلح كان أكثر واقعية وهو مرادف لكلمة إرويشي *Erwi e* الخورية التي كانت تعني (السيادة) ، لذلك لا يمكننا أن نقر بوجود نظام إقطاعي في كوردستان في العصر العبودي الخوري وإنما ظهر الإقطاع (نظام الطوائف) في جنوب غرب آسيا خلال العصر الفرثي ثم طوره الرومان . ونرى أن مصطلح إلكو كان ينطبق على شخص ليس من قبل المالك الأصلي لقطعة أرض ، وإنما من قبل مالك جديد وهو أمير مملكة أرابنجا . وما خلا هذه الصيغة من المعاملات ، فإن المالك الجديد للعقار غالباً ما كان يعلن نفسه بصفة (أخ) .

وبالمطابقة مع العرف الجاري في الأقطار الأخرى والذي يكون فيه للأقارب والجيران الخيار الأول في شراء الأراضي التي يراد بيعها ، أوضح كوشيكو أن النهج الذي إتبعه الناس في نوزي في تحويل الملكية يمكن التديل عليه من وجود المجتمع العائلي الموسع بمثابة المالك الشرعي الوحيد للأرض . ومع ذلك فبالإشارة إلى هذا التفسير المغاير نُحِيل إلى كوشيكو

أن الإجراء الخاص بتبني شخص ما بمثابة ابن أو أخ كان إجراءً مزوراً
 صورياً بصفة كلية وأنه لم يتمكن من تفسير وجود صنفين لعلاقة قربي
 إسمية مصطنعة أو مزورة . وإذا ما ابتدأنا من مفهوم وجود المجتمع العائلي
 الموسع في نوزي ، فإن الفرق في الوثائق من نوع مورتو ونوع
 أخوتو يمكن تفسيره ببسر نسبياً إذا ما افترضنا أن نهج تحويل الملكية لم
 يكن نهجاً مصطنعاً كلية ، ذلك لأن تزوير مثل هذه الأعمال قد يثير
 التساءل ولاسيما في الدعوى المقامة من قبل أولاد المالك الجديد بإجراء ما
 ضد ورثة المالك السابق بسبب عدم زراعة الأرض التي حصل عليها الأب
 المدعي عن طريق التبني المزور^(١٣) ، وأن الغرض من الدعوى هو
 الحصول على الأرض المتنازع عليها . وقد يبدو أنه لا بد أن يكون
 لأبناء المتبني به الحق بقطعة الأرض التي حصل عليها أبوهم ، لكن يظهر
 أنهم ، في الواقع العملي ، لا يملكون مثل هذا الحق دون منازع إلا إذا
 استطاعوا أن يثبتوا بأن ورثة المتبني لم يشاركوا في زراعة الأرض . ولكن

(١٣) حول تفاصيل هذا الموضوع راجع دراسة بورفس المعنون بـ (تعليق عن العقار

في نوزي في ضوء الدراسات الحديثة :

*P. M. Purves, Commentary On Nuzi Real State In The Light Of
 Recent Studies Jens 512, 1945, P. 74 .*

حتى في الحالة التي لم يساهم بها ورثة المالك في زراعة الأرض ، فإنهم لا مجردون من حقهم في القطعة التي نقل أبوهم ملكيتها إلى شخص آخر عن طريق التبني إلا بإجراء مرافعة في المحكمة . وهذا يعني أن تطبيق القانون السائد الذي جعلهم شبه مالكين قد أوقف العمل به رسمياً . وعلى هذا فإن الإبن المتبني به أو الأخ المتبني به ، بالإضافة إلى حقه في قطعة أرض موروثه لعائلة أخرى ، قد حصل على حق لبظفر بالمساعدة في زراعة هذه القطعة من لدن أفراد عوائل المالكين السابقين . وكقاعدة فإن هذا لم يرد ذكره في المعاملة لأن كل إلتزامات الأطراف المتعاقدة كانت تقرر بشكل واضح حسب العرف الذي ظل سائداً أمداً طويلاً ، ونعني به عرف المساعدة المشتركة من الأقارب ، وتعطيل القانون السائد الذي لم يعد يطبق إلا في الحالة التي ينشب فيها نزاع ، أو خروج ظرف متعاقد على ما هو مطبق فعلاً .

أن وجود نهجين لنقل ملكية العقار (بتبني مالك جديد كإبن أو أخ) يمكن أخذه - على كل احتمال - بعين الإعتبار وذلك بالحقيقة الواقعة التي تبين أن قسماً على الأقل ، من أرض العائلة الموسعة ما يزال ملكاً مشتركاً لها . وهذه الحقيقة قد أكدتها الدعاوي القانونية التي تخص تحويل الأموال غير المنقولة المتنازع عليها بصفة مشتركة . فمثل هذه

المعاملات لا تصبح ممكنة إلا إذا كانت المادة التي يراد نقل ملكيتها ليست قطعة أرض بالذات ، بل الحق في حصة معينة من الربح الذي تدره الأرض المملوكة بصفة مشتركة فعلاً . وفي الإمكان أن تعتبر الصيغة القانونية لنقل ملكية الأرض من نوع موروتو في إحدى الحالات ، ومن نوع أخوتو في حالة أخرى وإن كانت الأطراف المتعاقدة متشابهة . مثال ذلك وجود أخوين (أي عضوين في مجتمع عائلي موسع) هما توهي بن تيهيا وكيليا بن أكو لينتي كانا قد تبنا تخب - تيللا بمشابهة أخ لهما عندما نقل ملكية أحد الحقول في نوزي ، غير أن تخب - تيللا إستطاع عن طريق التبني " كإبن " أن يحصل على بستانيهما ، فالواضح أن الحقول تكون في الغالب ملكاً مشتركاً ، في حين أن البستان قد يكون ملكاً شخصياً للأخوة .

ولقد وُجد دليل على الملكيات المنفصلة في الوثائق الخاصة بعائلة هيبسوه المنفصلة بصورة جزئية . فقد كان غوربازه يمتلك حقولاً وله دائنون بالإشتراك مع أخيه مات - تيشوب بصفة منفصلة عن إخوته الآخرين الذين يمتلكون أرضاً أخرى مشتركة بينهم . ولكي يحصل غوربازه على نصيب له في ثروتهم الجماعية ، كبل أحد إخوته وهو بونني هيريا بالديون ، فقد منحه في أول حقوله ضماناً لذلك القرض ،

ومن ثم حصل على حق إستغلال هذه الحقول بصفة دائمة عن طريق قرض آخر . وأخيراً حمل يونني هيريا على أن يحول إليه كل ما ورثه من حصة ، وقد مثلت هذه المعاملة الأخيرة في صيغة إقدام غوربازه على تبني يونني هيريا بمثابة أخ له . فهذه " الأخوة " لا تعني هنا أية رابطة للدم ، لأن غوربازه كان في الأصل الأخ الشقيق ليونني هيريا ، بل تعني قبول غوربازه في الأرض المشتركة مع إخوته " غير المنفصلين " ، ومن ثم إستطاع غوربازه ، بعد أن تم تبنيه بمثابة " أخ " أن يحصل على بستان أخ حقيقي آخر له هو . وهكذا دخل في النهاية شخصاً في دعوى مع أخيه مات - تيشوب الذي له معه مسكن مشترك حول إستغلال هذا البستان .

من المحتمل أن غوربازه كان قد أقدم - بسبب هذا النزاع الذي إنتهى إلى المحكمة - على مقايضة هذا البستان الذي يقع على مقربة من أرض تعود إلى تويكي تيللا وأخرى إلى مات - تيشوب بأرض مجاورة لأرض أبيه كانت تعود قبلاً إلى خمسة أخوة من عائلة أخرى . ولكي تأخذ صفة تبين (كإبن) ، فإن على مالكي المال أن يكونوا طرفاً في المعاملة ، ومع ذلك فحين يصبح الطرف المتعاقد شبيه مالك بالنسبة إلى المال موضوع البحث أو أي مال آخر مع أفراد من مجتمع

عائلته لم يشتركوا في المعاملة ، فحينئذ ينبغي له أن يتبنى الشريك الجديد بمثابة (أخ) له . ولما كانت المعاملة مع غوربازه لم تعقد من قبل بنيني خربا وحده حسبمضمون توريث العقار بالنسبة للعوائل الفردية الداخلة في المجتمع العائلي الموسع ، ذلك لأن التعديل الجوهرى الذي طرأ على القانون السارى المفعول لا يُطبق إل في الحالة التي يراد بها إدخال وريث خارجي .

تشير يانكوفسكا إلى أنه ينبغي عند أخذ النظام القانوني في نوزي بنظر الإعتبار ، تركيز الإهتمام على وضع الدائن الذي كان بمثابة الوريث الأول ، لذلك فإن كوشيكري في بحثه عن عبارة تحدد وضع مثل هذا "الشخص" يقترح أن تحدد هوية هذا الوارث بعقد مع الشخص الذي عرفته الكلمة الخورية *Euwri* أو *Eurwi* . ومع ذلك يبدو أن إستعمال هذه الكلمة في عقود التبني من النوع الثاني يقف شلهداً ضد هذا التحديد ، ومما تجدر الإشارة إليه أن المالك الجديد لم يكن يحمل في الواقع عادة لقب *Erwi e* وأنه بالنسبة إلى آلهة المتبني يعتبر تقليصاً لحقوقه ذلك لأن حقوق *Euwri* تعود إلى الإبن الأكبر أو إلى الأخ الأكبر وواجب *Euwri* في أن يخدم الآلهة الموروثة قد تم التأكيد عليه في وثائق الشهادات ، وفي عقود التبني معاً . وقد تم التشديد على أن لا تكون

حقوق *Euwri* ملزمة للمتبنين به إلا في الحالة التي لا يكون فيها للمتبنين ، أثناء موته ، ولد بالغ ، وإلا فإن الولد وليس المتبنين به هو الذي يصبح كاهن المعبد الموروث . وتبين واجبات الكهنة التي ينهض بها *Euwri* بأنه لم يكن سوى مثل *Lugal* السومري رئيس آخر للمجتمع العائلي الموسع . ونصل إلى ذات النتيجة حين نحص الدور الخاص لـ *Euwri* في المعاملات الجارية بشأن الأموال غير المنقولة التي تملكها العائلة . فالأحداث التي تتخلل بعض النصوص تمثل دعاوي حقيقية بالنسبة إلى عدد من المعاملات الخاصة بنقل ملكية الأموال غير المنقولة بين الأقارب ، وأن المحكمين لم تميز سوى المعاملة المتنازع عليها ليس إلا ، ومنها المعاملة التي عقدها كاويناني بإعتباره *Euwri* والإبن الأكبر مارو رابو ، في حين أن معاملة ابن أخيه التي تم عقدها ، وكذلك العقود المختصة اللاحقة لها قد تم حرقها بإعتبارها مخالفة . والنص ١١

[H 66] من مجموعة هارفارد يشير بشهادة خمس شهود إلى أن :

" توراري بن كاويناني تبنى أككوييا بن كـتيري وأعطاه ٣ أويهاري من الأرض ، وأككوييا أعطى ٢٠ شيقلاً من الفضة كمكافأة لتوراري ... " ، في حين يشير النص ١٩ [H 71] إلى أن أككوييا في العقد الذي أبرمه لتسوية معاملاته مع ابنه زيغي

وزوجته كيراشي صرّح بأن الأبنية الكبيرة لأرناشي التي في حيازة أككويا سيحصل منها زيغي على حصتين و كيراشي على حصة واحدة . وطالما كيراشي في الحياة ، فإن لها الحق أن تعيش في هذه البيوت وعندما تموت كيراشي ستكون هذه البيوت من أملاك زيغي ، والأبناء الباقون لأككويا سوف لا يحق لهم بتقسيم حصة العقارات مع زيغي ، والأمة التي تسمى أو اشوهور خصصت لكيراشي ، وكل أدوات التجميل وقطع النحاس ستؤمن لكيراشي [... ..] و كيراشي ستحصل أيضاً على [... ..] وعلى الأراضي [... ..] وعلى الثيران والصوف [... ..] سيحصل زيغي على حصتين ، وما عدا العقارات الكبيرة فالبقية ستقسم فيما بين ناهيششالمو و كيراشي وأولاد زيغي الذين سيخدمون كيراشي ، وتستطيع كيراشي أن تتزوج مرة أخرى بشرط أن تترك ملابسها ، والشخص الذي يخطبها عليه أن يسمح لها بالمغادرة ، وبيوت آريا تخصص لناهيششالمو والإخوان الآخرون لا تكون لهم حصص فيها " . وفي النص ١٢ [H58] نرى أن إيرويشارري بن ناهيششالمو يتبنى زيغي بن أكويا ويعطي له كامل الحصة من الميراث الذي حصل عليه من أملاك ناهيششالمو ، وتُلغى حصة إيرويشارري لتكون من حق زيغي

، على أن يحصل زيغي على الموارد . وفي النص ٢٠ [H73] من دعوى تصفية الحسابات فيما بين زيغي وزوجته وأولاده يتقدم زيغي بتقريره قائلاً :

"كل أراضي وعقاراتي ومقتنياتي وألبستي وممتلكاتي أتركها لزوجتي زليليكياشي *Zilipkia e* لكي تورثها ... وطالما زليليكياشي في الحياة ، فإن على أبناء زيغي أن يخدموها وعند موت زليليكياشي سيخلف أبناء زيغي ميراثها كل حسب حصته . ومن أبنائي من لا يمتثل بأوامر زليليكياشي ستحوله زليليكياشي إلى خادم وتلحقه بسوق العبيد ... إلا أن علاقته سوف لا تُلغى . وعلى زليليكياشي أن لا تهب أي شيء للغرباء . أما بالنسبة لـ (كوككويبا) التي تسكن معهم ، فعلى أبنائي أن لا يقلقونها وتترك المنزل ، وفي الوقت الذي ترغب في الرجوع إلى بيت والدها عليهم أن لا يمنعوها . وأعطى الأمة شيتاكي مع أولادها خمس أويهاري من الأرض في المقاطعة العليا كهدية أهديتها لزليليكياشي وهي حرة لأي من أبنائي ستعطي هذه الأشياء . والثور الذي عند أكايا سيكون هدية لأرزيززا ، وأرزيززا ستستعمل الماعز العجوز ، وأخيراً لتكن حصتي في المقاطعة العليا من نصيب أرزيززا " . وعندما أعطى زيغي ابنه شينننما لشوريهيل

لكي يتبناه نقرأ في النص ٢ [H 67] " أن حصة واحدة من جميع الأراضي وأرباحه ستكون لشيننما ، وفيما لو رزق شوريهيل من صلبه بابن سيكون بكره ويحصل على حصتين من الإرث وسيكون شيننما هو الثاني وبناءً على حصته سيأخذ ما له من الميراث . وطالما شوريهيل باقٍ في الحياة فإن شيننما سيخدمه وعندما يموت شوريهيل سيكون شيننما هو السيد وستعطى *Gilimninu* لتكون زوجته وإن رزقت *Gilimninu* بأطفال فشيننما سوف لا يتزوج بامرأة أخرى ، وفيما لو لم تحمل *Gilimninu* ستجد بدورها فتاتاً من اللولو لكي يتزوجها شيننما وعندما ترزق بالأولاد على *Gilimninu* أن لا تطرد أولادها من البيت وكل الأبناء المولودون من رحم *Gilimninu* سيحصلون على كافة الأراضي والعقارات ، وإذا لم ترزق بأبناء ، فإن بنت *Gilimninu* ستحصل على حصة واحدة من الأراضي والعقارات ، وسوف لا يتبنى شوريهيل ابناً آخر من بعد شيننما . . . " .

وفي دعوى أخرى نجد أن إينناماتي بن تخيب تيللا ، حين حاول أن يحتفظ بعقار تحت تصرفه ، يرد إدعاءات ورثة المالك السابق في قطعة الأرض التي عادت إليهم بصفة ذاتية بعد وفاة تخيب تيللا . ولغرض أن يتجنب دعاوي حقوقية إضافية فإن من المحتمل أن

يكون إينناماتي قد إستعد لتوقيع عقد مع شخص يدعى شاررا شردوني بن إتحشتا بشأن الحقوق الموضوعة تحت تصرف الأخير .
ويبدو أن أصل الخصومة يكمن في إقدام إخوة شاررا شردوني على نقل ملكية الحقول دون رضاه . ولغرض تعويض شاررا شردوني لقاء إعترافه بالمعاملة ، قدم إليه إينناماتي هدية .

وغالباً ما كانت حقوق الوراثة المثبتة بعقود عرضة للخصومة من قبل الورثة حسب القانون ولا سيما الأقارب الذين يؤلفون المالكين المشاركين في الأرض المتنازع عليها . وقد تستمر مثل هذه الدعاوي عدة سنين وبنجاح مغاير بالنسبة إلى الفرقاء ، على أن أحكام القانون الساري المفعول غالباً ما تكون لها اليد العليا في معظم الدعاوي التي تم تنفيذها دون الرجوع إلى المحكمة .

أما الأشياء الثمينة التي كانت تحوّل إلى المالك السابق للعقار ، في حالة التعاقد على تبين بالطريقة المعروفة بـ(مورتو أو أخوتو) ، فإنها تُدعى *Ki tu* "هدية" عادة وليس *imtu* (أي الثمن) . ولكن يبدو أن أحداً لم يمانع من أن يكشف في المحكمة عن المعنى الحقيقي لكلمة "هدية" ، لذلك فإن القول بأن هذه الهدية كانت أداة اخترعت بقصد إخفاء البيع قول خارج عن نطاق البحث . ويظهر أن إستعمال كلمة

"الهدية" في مملكة أرابنجا كان بمثابة تقليد ، وذلك لغرض تأكيد حق الطرف المتعاقد في التملك الشخصي لهذه الأشياء التي حصل عليها والذي يستطيع أن يستعملها بصفة منفردة ومستقلة عن الأعضاء الآخرين لأسرته الموسعة . ومن جهة أخرى ، ولأجل التعرف على التطور الذي حصل على علاقات الملكية لمجاميع الأسر الموسعة يمكننا الإشارة إلى أحوال أسرة كتييري التي إشتهرت بإمتلاك الأراضي وتوزيعها فيما بين أفرادها كالتى تتبين في نصوص عديدة . فسجلات أول مبنى الواقع في الربوة (أ) بنوزي تعود إلى عائلة كتييري وكانت تحوي المعاملات القانونية التي جرت بين الأقارب . فمثلاً نرى من خلال نصوص العقود أن أككوييا بن كتييري إستطاع أن يحصل بوزني نحاس على قطعة أرض من أخيه كاريروم لمدة ثلاث سنوات ، وقد وافق الفريقان المتعاقدان على أنه إذا ما أصبح الحقل هدفاً للإبتزاز بسبب ديون كاريروم ، فإن عليه في هذه الحالة أن ينقل إلى أككوييا قطعة أرض مجاورة بدلاً من القطعة التي أعتصبت . فكان على كاريروم أن يتنازل عن أحد الحقول إلى شخص يدعى *I thap enni* غير أن زيغي ابن أخيه أككوييا كان قد أدخل قطعة الأرض تلك في أملاكه وذلك بأن سدد ديون عمه ولكي يستغل تلك الأرض إلى أن يستطيع عمه كاريروم

إسترجاعها منه بتسديد الدين الذي في ذمته له ، وهكذا حل زيغي محل الدائن الذي لا ينتمي إلى أسرته ووسع من أملاكه على حساب قريبه الأكبر . وغالباً ما يورد إسم كاريروم بين أسماء الشهود في المعاملات التي أخاه أككوييا ، وتتناول إحدى هذه المعاملات قضية رهـن أحد الحقول في حصن كـتيري لمدة خمس سنوات من قبل أخيل تيشوب *Ehil Te up* بن *Puhia* مقابل إرتمان كمية من الشعير والخارصين والأغنام يقدمها أككوييا له . وحين أثبت أخيل تيشوب إفلاسه إضطر أن يتبنى زيغي ابن دائه وأن ينقل إليه كل حقوله ومساكنه ، كما تعهد بأن لا يتبنى شخصاً آخر سواه ، وإشترط بأن تُنقل ، بعد وفاته ، كل وظائف *Euwri* إلى ولده إذا ما ولد له في ذلك الوقت ، في حين ينبغي على زيغي دائن أخيل تيشوب أن يصبح الوريث التالي في المرتبة (*Terdenno*) ، وفي مقابل ذلك كان على زيغي أن يعني بأخيل تيشوب .

نفهم من خلال المعاملة التي تتعلق بإملاك حصن أككوييا ، أن وضعية السيادة الإوربية *Euwri* لأسرة كـتيري لم يستمر بشكل إعتيادي بسبب تدخل آخر لحقوق الدائن . فقد كان على إرويشارري بن ناهيششالمو أن يتبنى زيغي وأن ينقل إليه بيته سوية مع

إلتزامه بتنفيذ خدماته التعاهدية وتسديد ديونه ، وهذا يبين لنا أنه كان على رئيس الأسرة أن يضمن تطبيق خدمة العمل من قبل أفراد الأسرة وأن يكون مسؤولاً عن ديون أقاربه ، ولهذا السبب لم تلبث أسرة كتييري أن جردت ضمن العشيرة من سلطتها بالتدريج . فقد أجريت أولاً على أن تتخلى عن جزء من أملاكها الفردية وعن كل مطالبها القانونية لصالح أسرة أخرى أقوى إقتصادياً من ذات العشيرة ، ومع ذلك فإن العائلة الموسعة لكتييري لم تفقد حقوق السيادة على العشيرة إلا في وقت متأخر . فقد كان هناك ابن آخر لناهيششالمو وهو تاي - تيللا الذي إقترض شعيراً من Z iqn - Addi فرهن حقله في حصن أككوييا لمدة أربع سنوات كما تعهد بأن يصنع قطعة لباس لـ (بررازينيا) الذي أقرضه شعيراً حتى موسم الحصاد التالي ، وديون تاي - تيلل سددها ابنه زيغي الذي تحرر من عبودية الدين على يد رجل يدعى أكاواتيل بن إليلي شريط أن يشتغل زيغي في بيت دائنه الجديد إلى أن ينجح في تنصيب أكاواتيل *Euwri* سيداً على الأسرة أو كاهنها . فإسترد أكاواتيل زيغي بن تاي تيللا من بيت تي بن پوهيا رئيس الأسرة الذي كان يكافح على إستعادة سلطة الإوريرة الكهنوتية التي فقدها أخيل - تيشوب بن پوهيا .

فكل هذا الصراع في سبيل الظفر على مكانة Euwri يشير إلى أن أسرة كتييري لحد نهاية جيلها الرابع كان قائماً ليس إسمياً حسب ، على الرغم من تعاضم الصفة الفردية في ممتلكاتها وإتساع التفاوت في الثروة بين أفرادها ، وما خلا ذلك فإن مركز رئيسها لم يكن مدار نزاع من جيل لآخر .

إدارة السياسة الإقتصادية في مملكة أرابنجا :

بعد تفكك نظام المشاعية النيوليثية في إمتلاك الأسر للحقول والمزارع والنساء ، لاشك من أن الملكية الفردية أصبحت النظام السائد في دويلات كوردستان الجنوبية خلال الألف الثاني قبل الميلاد ، وبما أن المناطق التي حكمتها ملوك أرابنجا كانت عادة تشمل السهول المتاخمة لجبال زاغروس ، فإن الأسر في هذه المناطق ، ولأسباب أمنية ، فضلت العيش في حصون تحيط بها مزارع وحقول أفرادها ، وكان معابد الحصون تحت إشراف السادة Euwri ينظمون علاقاتهم السياسية والإدارية والإجتماعية والإقتصادية ، وكان كل حصن يهب مجموعة من شبابها لخدمة الدولة إلزامياً من خلال العمل في حقولها أو للدفاع عن مصالحها أيام الشدة . ويبدو أن الأرض وواجبات تقديم مختلف الخدمات كانت توزع بين الحصون حسب

الإختصاصات والمهن ، فكان هناك حصن للنساجين وحصن للتجار وحصن لزراع الشعير ، وكان الحصن علامة دائمة لتحديد مواقع قطع الأراضي فكانت نوزي محاطة بمستوطنات محصنة (أي حصون) تضم الحقول ومختلف الأبنية ، كما يبين ذلك عقد ختمه تخب - تيللا الذي قايض عشرين إميري *Imeri* من الحقل وأبنية تعود إلى المستوطنة المحصنة ، بأموال غير منقولة يملكها متعاقد آخر .

كانت تحصل في بعض الأحيان صراعات بين سكان هذه الحصن بسبب هذه الخدمات كان على الملوك أن يتدخلوا في حل أسبأها . فبين النزاع الذي حصل بالنسبة إلى حصن كيسسوك قرب نوزي كان بسبب نظام إلغاء الخدمات الإجبارية في الحصون وموقف الملك تجاه هذه الخدمات . فأقام المدعو كيل - تيشوب دعوى في القضاء ضد وانتاري بسبب تدخل الأخير في شؤون حصن كيسسوك ، وإذ ذاك أمر ملك أرابنخا حاكم المنطقة المدعو شاكين - ماتي بأن يستجوب سكان قرى منطقة آلانسي الواقعة على يمين حصن كيسسوك وعلى يساره . وقد أعلن سكان القرى دون تردد عن إستعدادهم للتوجه إلى الحرب بقيادة كيل - تيشوب سوية مع أهالي حصن كيسسوك ضد وانتاري ، وفي النهاية أعتبرت أسس إدعاءات وانتاري

الذي تعهد بأداء خدمة إلزامية جماعية غير كافية بسبب عدم تأييدها من لدن سكان القرى المجاورة . وحين تعهد أعضاء الجمعية الوطنية (وعادة كان الشيوخ يمثلون أعضائها) بأن يكونوا سوية ، إنطلاقاً من الخدمة الجماعية التي تآلفوا عليها ، مع حصن كيسسوك للتخلص من وانتاري الغريب ، وافق الملك على الإجراءات التي إتخذتها الجمعية الوطنية ضده . ومن المحتمل أن يكون الملك هو الذي يحق له التصرف ، بموافقة الجمعية الملكية على تحديد نوعية الأرض وحاصلاتها التي كان أعضاء الجمعية تخصصها لصيانة المنفعة بصفة خاصة .

ومن جهة أخرى فإن الخدمة الإلزامية التي عرفت بـ(إلكو) في وثائق تخيب - تيللا ضرورية لتفهم التطور الذي طرأ على الملكية الخاصة . فقد وردت الفقرة (إلكو) في نحو الثلث من الوثائق التي تخص الحقول الصغيرة ، وفي نصف الوثائق التي تخص كل المقاطعات الزراعية بما في ذلك الأبنية ، وأحد الحقول ، وأحد الآبار لكنها لم تتناول البساتين . ومن المحتمل أن يكون ضم البساتين داخل أملاك العائلة الفردية أقل حيوية بالنسبة لمصالح المجتمعات الأسرية . وهكذا استطاع مالكو البساتين أن يتحرروا من بعض الواجبات . ومن المحتمل أن يكون ضم البساتين داخل أملاك العائلة الفردية أقل حيوية بالنسبة لمصالح العوائل

الكبيرة . وهكذا استطاع مالكو البساتين أن يتحرروا من بعض الواجبات . فمعاملات السيدة توليونيوا كانت في الغالب تهتم بنقل البساتين ، ومن الواضح أن تكون إعادة توزيع الأملاك العقارية قد بدأت بالبساتين ، وربما كان السبب في ذلك هو أن الفروع المتخصصة من الزراعة كانت أولى الفروع التي غدت مستقلة عن الإقتصاد الجماعي بعد أن أصبحت بشكل مخالف ذات ملكية مشتركة وهي تمثل - مع سلعة السوق التي لم يزل تطورها ضعيفاً - عبئاً على المجتمع العائلي الموسع .

لم تُذكر الخدمات الإلزامية ، في الواقع ، إلا نادراً ، وأن واجب تقديم مثل هذه الخدمة قد ينتقل إلى المالك الجديد للعقار ، على أن الغالب هو أن تظل هذه الخدمات في عهدة المالك السابق ، وهذا يعني أن واجب تقديم الخدمات لم يكن يُخصص لشخص معين أو يرتبط بأرض معينة .

وبعبارة أخرى تكون مجموعة الأشخاص الخاضعة للخدمة الإلزامية أوسع من عائلة واحدة أو أملاكها . ويبرهن تاريخ حصن كيسسوك والقرى التسع التي تقع في ضاحيته على أن الوحدة التي تخضع للخدمة الإلزامية كانت تضم منطقة واسعة تماماً . ولقد توصل سبائزر إلى ذات النتيجة حين محص مستندات قضية كوشي خربي لكنه إعتبر النظام الإجتماعي في مملكة أرابنجا نظاماً إقطاعياً ، في حين ظهر

هذا النظام بصورة عامة في غربي آسيا مع إطلالة الحكم الفرثي . وفي الحقيقة ، وكما تقول يانكوفسكا ، أننا نجد في مملكة أرابنجا نظاماً منسجماً للملكية المجتمعات العائلية الموسعة التي تمثل قضية تعاون طوعي في مساكن من طراز " عيني " تجهز بصفة ذاتية ، إلا أن فيه كذلك مظاهر مميزة لإقتصاد عبودي ناشئ ، وكان نهج الملكية المميز لمثل هذه المجتمعات ، وكذلك التخصيصات الموسمية المعتادة للأرض ، يتعارض مع التشديد على الإنتاج والتخصص فيه . وكان مثل هذا التناقض ملموساً بصفة خاصة في مملكة أرابنجا حيث نلاحظ وجود تنوع في حاصلات الخضار والفاكهة ، ومثل هذا التخصص يعني وجود فروق في إيرادات أملاك العائلات الفردية الصغيرة ، وبذلك تصبح غير متناسبة في كثير أم قليل ، مع نظام التعاون العائلي الموسع . ومع ذلك كان يستحيل على أية عائلة صغيرة أن تنفصل عن المجتمع العائلي الموسع وأن تحتفظ بأملاكها المخصصة لها إلا إذا استطاعت أن تظفر بقرض ، أي بسوق سلعة دائمة داخلية تمون الحاجيات التي تحتاج إليها أمثال هذه العوائل المنفصلة ، نظراً لأن إنتاجها الخاص بها لا يكفيها ولأن إقتصاد السلع بصفة عامة لم يكن قد وجد بعد . ولهذا السبب يجب أن نتذكر أنه في الوقت الذي كان فيه الإقتصاد العيني هو السائد فإن عملية فصل العوائل الفردية

الصغيرة عن المجتمع العائلي الموسع كان يصاحبها ، بشكل ثابت ، نمو في علاقات الإئتمان والإرتهان .

تبرز المناطق الجنوبية من كوردستان مثل بقية مناطق جنوب غربي آسيا في الألف الثاني ق . م . مظهراً مميزاً يؤكد حدوث تفكك في الظروف الأولى للملكية التي كانت إمتداداً لتقاليد العصر النيوليثي ، أي أن الدولة كانت تعترف بأن حقوق الدائن مفضلة على إدعاءات الورثة عن طريق القرابة ، والبرهان على القول القائل بأن تقدم الإئتمان قد نجم عن انفصال البيوت الفردية الصغيرة عن المجتمع العائلي الموسع هو السائد في معاملات نقل ملكية الأراضي الصغيرة من الأراضي الإمبريية . ولقد إتضح الخط العام لتطور البيوت الصغيرة بالإطلاع على النصوص الأولى التي تخص الجيل الثاني من الأرابجيين مع نصوص الممثلين الصغار من ذات الجيل ، ذلك أن سجلات السيدة توليونايا لم تكن قد حفظت بعد في طاقم متطور من الصيغ المميزة لتصرفات معاصريها من المالكين الصغار ، وذلك ناجم بكل وضوح عن أن قرص توليونايا في عهد شباهما والتي وثقت بإرتهان مال غير منقول ؛ كانت نادرة نسبياً ، ولذلك لم يكن من المستحيل أن نجد أن قسماً من المدينين كانوا أول من كبلوا بالديون نتيجة جفاف أشير عليه لغرض تدوين

تأريخ أحداث معينة في لوح من سجلاتها ، غير أنه لا توجد كارثة طبيعية قد تؤثر على ممارسة معاملات الإئتمان ونقل ملكية العقار إذا ما حافظ البلد على إقتصاده العيني سالماً . واشئ الذي يتكرر بصفة خاصة في سجلات السيدة تولپوناييا هو عقود تبني إحدى الفتيات وإتخاذها إبنة حسب القانون (ماروتو) وإشتراطها بأن يسمح للأم المتبينة للفتاة بتزويجها من أي رجل ولا يستثنى من ذلك حتى الأرقاء ، والفقرة الإضافية في مثل هذه العقود تجيز للمتبينة ، في حالة وفاة زوج الفتاة المتبنة ، أن تسمح لها بالزواج مرة أخرى ؛ وحتى إذا ما تكرر هذا الإجراء عشر مرات فيجب أن يفسر بإعتباره من إجراءات القانون النافذ المفعول الذي جعل الأرملة الحرة مستقلة بصفة ذاتية عمن تبناها شرعاً . وهذه الضرورة التي دعت إلى وضع تأكيد قانوني خاص بالنسبة لحق الم المتبينة في التصرف إزاء أطفال إبنتها المتبناة ؛ وكذلك بالنسبة إلى الدعاوي القانونية الناجمة عن مثل هذه المعاملات حيث ينتهي الخلاف في بعض الأحيان إلى محنة ما ، هذه الضرورة تبين أن تلك كانت بدعاً قانونية خارجة على ما طبق لأجيال قديمة في منطقة أرابنجا ؛ وهذه البع تمثل ظاهرة جديدة غير معتادة .

ومن خلال كل ما ذكرنا ، نجد أن ظهور معاملات زراعية واسعة في قسم من كوردستان المتاخم لبؤر ثقافات بلاد ما بين النهرين وضمن حدود الإمبراطورية الميثانية قامت على أساس إقتصاد الرق ؛ لم ينجم عن درجة كبيرة من التطور في تداول السلعة ، وإنما كان يعتمد على ازدهار الائتمان الذي أدى إلى عبودية المدين . وقد تأيدت صفة الإضطهاد الموروثة في هذه العملية بما رافق إستعمالها من إنتهاك فاضح للسلطة السياسية كما دلت عليه الحقيقة القائمة وهي ان الغالبية العظمى من المستندات التي تخص معاملات الائتمان قد عثر عليها في السجلات الخاصة بالحكام والموظفين معاً في نوزي وفي ألالاخ وشيبانيتا ومدن أخرى . وهذا النمو المبكر للإئتمان يجب أن يفسر محدودية إمكانيات تطوير إنتاج السلعة على أغلب الإحتمال ، ذلك لأنه ما أن انفصلت الروابط بين البيت الصغير المفرد والمجتمعات العائلية الكبيرة الموسعة ، بإقتصاده العيني وتعاونه الداخلي ، حتى أصبح هذا البيت يعتمد على الإئتمان بصفة مباشرة ، ولقد أدت ظروف القروض القاسية ، بصورة حتمية ، إلى توازن كل إقتصاد السلع الضيق النطاق .

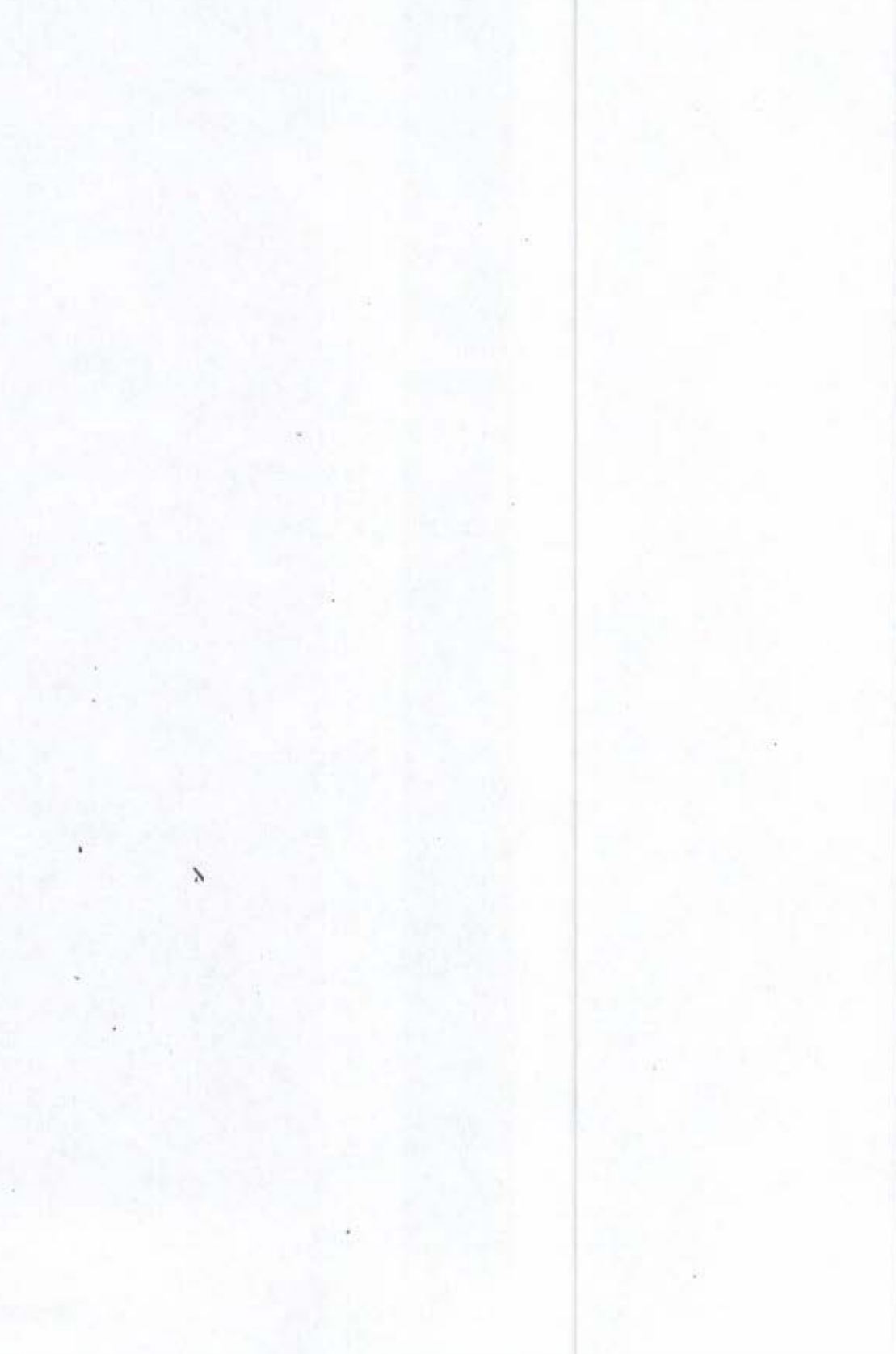
أما بالنظر إلى المقاطعات الزراعية الكبيرة التي تطورت نتيجة الإئتمان الغاصب ، فإنها سرعان ما أخذت تساهم في الأسواق الدولية

وذلك بسبب ضعف قدرة أسواق السلع الداخلية التي تقلصت بإستمرار نتيجة الفعاليات التي كانت تمارسها المزارع الكبرى في إسترقاق صغار المنتجين . وهكذا فإن التناقضات التي لم تتغير إلا في نطاقها حسب ، قد غدت تناقضات دولية بدلاً من أن تظل محلية . وفي العصر الذي نحن بصددده ، أدى النمو الذي أصاب إنتاج السلع وتداولها ، دون شك ، إلى تفويض أسس الإقتصاد الجماعي الذي ساد بين البشرية منذ العصور الحجرية ، لكنه يبدو ، مع ذلك ، أن هذا هو النهج الوحيد المحتمل لتطور الإقتصاد في هذه المرحلة . وهكذا فإن التوسع في إمتلاك الأراضي من قبل العوائل القوية التي تحميها سلطة الدولة ، وطرق تطبيق العمل الإجباري الإضافي في مزارع تلك العوائل ، كان من الظواهر الجديدة . وإذا ما حكمنا على الكلمات الواردة في فقرات عقود الضمان نجد أن العقود التي تصور إستغلال عمل الأشخاص المتعهدين في المزارع ، تبين إتجاهاً معيناً نحو التعويض عن عمل عوائل الملاكين السابقين بعمل التابعين المباشرين ولا سيما الأجانب منهم . فالإتجاه نحو إستغلال عمل الغرباء وتفضيله على إستغلال عمل المواطنين غير المدينين ، نراه أكثر وضوحاً وبصفة مميزة في صيغة الغرامة التي تشترط دائماً بأن يستبدل الأشخاص المتعهدون في النهاية بفتى أو فتاة

لولوبية المنحدر من خارج مملكة أرابنجا ، ذلك أن نظام الدولة في بلاد زاموا (بلاد اللولو) بوسط كوردستان لم يكن عبودياً متطوراً كالذي في مملكة أرابنجا ، زيادة عن تلك الخصومات التي كانت موجودة بين سكان الجبال وسهولها . فما أن يهرب لولوبي أو كوتي أو كاشي من مناطقه الجبلية حتى يفقد أية مساعدة من قبل قومه ، في حين أن الخوري المدني المستعبد كان يستطيع أن يقدم شكوى في القضاء ضد سيده ، وهذا الحق ما كان يفقده العبيد الغرباء . وعلى العموم فإن المدين المستعبد كان يجبر على العمل لحساب الدائن عن طريق التهديد بالغرامة عن كل يوم يتغيب فيه عن العمل ، وبعد وفاة الدائن تُعتبر عائلة الشخص المتعهد إلزامات الأخير ملغاة بصفة ذاتية . وما خلا كل هذه التعقيدات الناجمة عن حقوق المدين المستعبد وإمكانات تطبيقها لحماية أفراد العوائل الكبيرة وأعضاء الطبقة الحاكمة ، فإن على الدائن أن يخشى ، بصفة ثابتة ، تأجيل دفع ديونه . ومع ذلك فإن الصعوبة الرئيسة في إستغلال المواطنين الأحرار تكمن في وجود نظام عشائري له من روابط القرى المتشابكة في نطاق واسع ، ما يسمح للأقارب بتقديم الدعم للمدنيين .

وفي نهاية هذا الفصل نود أن نشير إلى أن كل السجلات التي ترجع إلى الألف الثاني ق . م . توفر ، بجانب أخبار إنتشار نبلاء ومحاربي العناصر الهندية - الآرية في المناطق الشمالية لوادي الرافدين ومرتفعات جبال زاگروس ومن ضمنها كركوك ونوزي وما حواليهما من حصون وقرى وكونهم ممثلي الطبقات السائدة لإمبراطوريتي ميتاني في الشمال وكاردونياش في الجنوب ، معلومات عن التحولات الإقتصادية التي حدثت في أوضاع السكان في كل هذه المناطق ، وفي إعادة توزيع حقوق ملكية العقار ، ولا سيما بالنسبة إلى فقدان الملكية لدى نسبة عالية من أفراد المجتمع . وفي نظر يانكوفسكا ، أن هذه العملية التي أدت إلى ظهور حشد متعدد القبائل من المرشدين الخارجين على القانون الذين وفدوا من سومر وأكد وآشور والذين إستخرجوا بمثابة جنود ما لبثوا أن أستخدموا في المزارع الكبرى ، وإستقروا في أرض الدولة ، أو عاشوا على أعمال السلب بكل بساطة كما تبينه التحليلات التي أجريت على سجلات نوزي .

الباب الثاني



الفصل الأول

توسع السيادة الميتانية والواقع الإجتماعي في سوبارتو
على ضوء وثائق الآشوريين في عصرهم الوسيط

كما أشرنا في الجزئين السابقين من هذا الكتاب إلى أن سجلات بابل وإيلا وألاخ ونوزي التي تعود إلى أواسط الألف الثاني قبل الميلاد تشير إلى أن أفراداً من القبائل الهندية - الآرية غزوا غربي آسيا وسكنوا في مختلف أرجاء وديان بلاد الرافدين ومرتفعاتها الشرقية والشمالية جاعلين من أنفسهم زعماء الطبقات العليا في المجتمعات الحورية والكاشية والكويتية بعد أن علا شأنهم السياسي منذ القرن السادس عشر ق . م . وتمركزت أسرهم الملكية الحاكمة في كل من خانينغالبات وواشوكاني وآشور في الشمال وبابل وأوروك ودور كوريكالزو في الجنوب ، وقد قام الإمبراطور الميتانسي شوششانتار في الشمال بغزو بلاد أرابنخا وقضى على أحد ملوك آشور الذي تجرأ على إعلان العصيان فنقل على إثر ذلك باباً مصنوعاً من الذهب والفضة إلى عاصمته واشوكاني في شمال سوريا الحالية ثم إستطاع من توسيع رقعة سيادته التي شملت المقاطعات الواقعة فيما بين

جبال زاكروس والبحر الأبيض المتوسط حتى شملت المناطق الواقعة غرب نهر الفرات . ومن غير شك ، فالتشكيلة الإجتماعية البدوية للقبائل الآرية ، بجانب أسس إعتقادهم الروحية ، كانت تتباين بعض الشيء عن تشكيلة المجتمعات المستقرة ذات الطابع العبودي لسكان وادي الرافدي وكوردستان الأصليين ، وبفضل مرافقة الخيول لقبائلهم المهاجرة شكّل الفرسان الطبقة الرئيسة لمجتمعهم . وفي حدود عام ١٤٧٠ ق . م . ، وبعد إنتشار صناعة تعدين الحديد ، مارس هؤلاء المهاجرون صناعة العربات الخربية ذات العجلتين التي إشتهرت بـ (الكبش الخوري) وأعجبت تقنياتها المصريين أثناء هجرتهم مع الهكسوس إليها حيث لحقها تسرب مهنة تربية الخيول إلى القارة الأفريقية ، وهذه الظاهرة كانت قد أعطت للقسم الذي إشتهر من بينهم بالميتانيين من الإنتشار السريع وتوسيع رقعة مملكتهم في شمال وادي الرافدين منذ القرن السادس عشر ق . م . حيث سيطروا على مدن الخوريين الشهيرة مثل كركوك ونوزي وكوروخاني وحلب وما بين هذه المدن من مقاطعات حتى وصلوا إلى فلسطين . فظهور أسماء أعلام وإنتشار مهنة تربية الخيول وصناعة العربات التي أكدته بقايا الآثار والسجلات في أرشيفات ملوك نوزي وألاخ وقطنة وتونب وأوغاريت (رأس

شمرا) تثبت إستقرار الآريين في البلاد الكوردية بقوة ونشاط أفراد طبقتهم المحاربة المشهورين بكنية (ماريان أو ميران) التي تعني في اللغة الكوردية (الرجال الشجعان أو الأمراء) ، فظهر من بين هؤلاء زعماء إستطاعوا أن يحكموا السوباريين والسوريين والفلسطينيين بألقاب ملكية ميثانية مثل سوارداتا (عطاء سوار) وإنداروتا (تحت رحمة إندر) وشاتوارا (المنصور) وماتوازه (قول المجد) كما سمو عاصمتهم في مناطق الجزيرة في غربي كوردستان بـ (واشوكاني) الصيغة التي تحتفظ بها الكوردية بمعنى النبع أو العين الطيبة في العريضة . وبسبب وجود مشاعر الإحترام لدى الآريين تجاه آلهة البلاد المفتوحة ودور عباداتها ، كما يؤكدُه بعث الملك الميثاني توشراتتا خليف شوتارنا لنصب الرتبة عشتار نينوى إلى مصر عندما كانت آشور خاضعة لهؤلاء منذ ١٥٠٠ ق . م . وحتى ١٣٦٠ ق . م . حتى تشفي آموئخوتب من مرضه وتجلب له الصحة والعافية ، علينا أن لا ننسى إنتشار مراسيم وأصول العبادة الآرية في كل من جنوب الأنضول وسوريا وفلسطين وتجسيد أسماء معبوداتهم آسورا (سورياش الكاشي وأهورا الإيراني) وإندرًا (إندارا السنسكريتي) وبوريا وبغدا *Bagad* (بوگاش الكاشي) وماروت (إلهي الرعود والعواصف

(بورياش وماروتاش الكاشيين) في ذهنية الأقوام المحلية لغربي آسيا
ومصر حتى إعتبر القرآن ماروت ملكاً من ملائكة بابل الذي يرسل
الصواعق " فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال "
(سورة الرعد ١٣) وقال البيضاوي عن ابن عباس حينما سُأل عن هذا
المَلَك من النبي محمد قال " مَلَكٌ موَكَّل بالسحاب معه مخاريق من نار
يسوق بها السحاب " في حين قال الترمذي أن اليهود أقبلوا إلى محمد
فقالوا إخبِرنا عن الرعد ما هو ؟ قال " مَلَكٌ من الملائكة موكل بالسحاب
معه مخاريق من نار يسوقه بها حيث يشاء الله " قالوا فما هذا الصوت
الذي يُسمع ؟ قال " زجره السحاب حتى تنتهي حيث أمرت " قالوا
صدقتم .. ! . فمع إنتشار الآيين في أوساط شعوب كل من الهند
وإيران وكوردستان وحتى البحر الأبيض المتوسط خلال الألف الثاني
قبل الميلاد تعمقت الثقافة الهندية الأوربية وتطورت في أوساط الأجيال
التالية لهذه الشعوب حيث ظلت بعض معالمها ظاهرة على أفواه الهند
والأفغان والفرس والكورد والترك والعرب حتى يومنا هذا . وبناءً على
النصوص التاريخية التي كتبت بالخطوط المسمارية في مدن كنوزي
(ليلان) وأللاخ (تل عطشانة) وأوغاريت (رأس شمرا) فقد بدأ الملوك
المحليون لمختلف أقوام غربي آسيا يتلقبون ومنذ الألف الثاني ق . م .

بالقاب مركبة مع أسماء معبودات الطبقة الحاكمة الآرية كسوارداتا (عطاء سوار) الذي سُجل في الألواح المكتشفة في مدينتي نوزي قرب كركوك وشحيم في فلسطين وكرتا - شورا (مخلوق إله الشمس) الذي حكم مقاطعة خانيكالبات في غربي كردستان وأسماء مثل بريواوزه وزرداميشده وأرتايا التي شوهدت في ألواح كل من الألاخ (تل عطشانه) وأوغلريت (رأس شمرا) وأكشب وعسقلون وقطنة وقادش ودمشق وكل من كونداسبي الذي حكم في الأنضول وشونا - شورا في كيزواتنا (مقاطعة أطنه الحالية) وحتى ياشداتا (عطاء الرب ياش) في مصر . وعلى هذا الأساس فالعلاقة المتواجدة الآن بين اللهجات الهندية والكوردية ليس بأمر غريب وهي إمتداد للعلاقة القديمة بين السنسكريتية والميتانية كما يعتقد ذلك علماء الدراسات الفقهيّة الذين أجروا مقارنات لغوية علمية على هذه اللهجات خلال القرنين الماضيين . فسجلات الألف الثاني قبل الميلاد تشير غالباً إلى الملوك الميتانيين الذين تلقبوا بأسماء سنسكريتية مثل أرتاداما (الحافظ على العهد) وشوتارنا (ساكن بيت المقدس) وتوشراثا (مالك العربة المهيبة) وإنداروتا (تحت رحمة إندر) . ومن جهة أخرى ، وبالإضافة إلى طبقة الملوك ، فإن كلمة (ميران) توشري في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ كردستان إلى شريحة من الشرائح

الرئيسية للمجتمع الميتانني أطلقت ككنية على أفراد الطبقة التي تلي طبقة الملوك ، وبما أنهم كانوا الوحيدين الذين يحق لهم ركوب الخيول والدخول بها إلى ساحة الوغى ، فإن هذا الإصطلاح بدأ يرادف إصطلاح *Aspabara* الذي ساد بين الميدين والإخمينيين في الألف الأول ق . م . وأخذت فيما بعد صيغة أسباه في العصر الفرثي والساساني وانتشرت بين اللغات الآسيوية ومنها دخلت إلى الكوردية بصيغة سوباه (أي المحارين) وإلى العربية بصيغة الأساورة (أي الفرسان) ، ولم يلعب أفراد هذه الطبقة في الواقع أي دور رئيسي في الإنتاج الإقتصادي الميتانني أو الإيراني طوال القرون التي سبقت ميلاد المسيح . وعلى كل حال ، فإن تكريد السوباريين (ونعني به التحولات الأثنية واللغوية التي شهدتها كوردستان لصالح العالم الآري) بدأ بتصاعد النفوذ السياسي والثقافي للإمبراطورية الميتانية وذلك بطغيان المفردات اللغوية والألقاب الملكية والأسماء الطوبونومية ونمط العبادات الدينية في أوساط شعوب بلاد سوبارتو وبالأخص في عهد شاوششتار سيد ممالك أرابخا وآشور ومن بعده عندما غدا توشراثا في مجال الدبلوماسية أخصاً لفراعنة مصر ، وحينما أصبحت أميرات ميتانيات مثل كيلو - حيبا وتاتو - حيبا

سيدات القصر الفرعوني خلال عصر حكم الأسرة الثامنة عشر من المملكة الحديثة في مصر .

وإذا كانت المجتمعات العائلية المحلية في بلاد سوبارتو طوال الفترة التي سبقت إنتشار الآرين فيها ، قد تشكلت من طبقة الملوك المحليين وأصحاب الإقطاعات والمزارعين والحراثين والعبيد والأبناء والبنات المتبنيات ، كما رأينا ذلك في سجلات نوزي وكركوك ، فإن المهاجرين الآرين الجدد أضافوا بالتدرج طبقة جديدة على هذه التشكيلة الإجتماعية بعد أن سيطر الماريان منهم على أمور الإدارة العسكرية في الدولة الميتانية وإندمج الأخلاق والقيم البدوية بمظاهر تكوين الأسرة عند الطبقات المدنية الحرة السوبارية ، وقد أثرت هذه الحالة على كيفية إمتلاك الأراضي والثروات وقضايا الورثة والتركات .

التبدلات السياسية والإجتماعية إثر إهيار الدولة الميتانية :

أدت الحالة التي سادت في شمال وادي الرافدين بعد إهيار المملكة الميتانية وإحتواء أغلب مقاطعاتها من قبل سلطة ملوك آشور في نهاية القرن الرابع عشر ق . م ، إلى خضوع مجتمعاتها ، وخاصة في أرييلا (أرييل) وأرابخا (كركوك) وزاموا (السليمانية) وماننا (كوردستان الشرقية)

وموصاصير (راوندوز) وكوتموخي وخوبوشكيا (كوردستان الشمالية) وغيرها من المقاطعات إلى قوانين الدولة الآشورية في عهدها المتوسط . فخلال مرحلة آخر ملك آشوري تابع وهو آشور أوبلـط الأول (١٣٦٦ - ١٣٣٠ ق . م .) إجتاح الملك الحثي شوبيلوليوما (١٣٨٥ - ١٣٤٥ ق . م .) مع قواته من جهة ملاطية الأراضي الميتانية وقُتل الإمبراطور الميتاني توشراثا حمو الفرعون أخناتون في قصره بواشوكاني إثر مؤامرة من قبل أرتاداما الثاني الموالي للحثيين ثم إستطاع ماتيوازه بن توشراثا وبمساعدة شوبيلوليوما من إستعادة العرش من شوتارنا الغاصب للعرش ، لكن هذه الحوادث ساعدت آشور أوبلـط في تخلص مدينة آشور من هيمنة الميتانيين فتحرر دون أن يدخـل في معركة حربية مع الحثيين ، وعلى إثر زواجه بإبنة بورنابورباش الكاشي عقد حلفاً مع بابل وإمتنع عن دفع الجزية لأسياده الميتانيين كما كان يفعل أجداده . ومن بعده تمكن عدد نيراري الأول (١٣٠٧ - ١٢٧٥ ق . م .) من ضم قسم من المقاطعات المركزية للإمبراطورية الميتانية في منطقة الجزيرة (خانيكالبات) إلى دويلة آشور ، وقامت الجيوش الآشورية تحت قيادة شلمنصر الأول (١٢٦٦ - ١٢٤٣ ق . م .) بإحتلال الأراضي الميتانية الواقعة على الجهة الشرقية من نهر

الفرات وقد إستمر إبنه توكولتي نينورتا (١٢٤٣ - ١٢٢١ ق . م .) على نفس النهج وبعد عدة حملات إستطاع أن يستولي على البلاد التي كانت تحيط بالمملكة الآشورية . وبعد قلع العيون وذبح الآلاف من أبناء البلاد المفتوحة كان الآشوريون ينهبون ثرواتهم وممتلكاتهم ويحولون من بقى منهم في الحياة إلى عبيد وأرقاء ويطبقون عليهم القوانين الجائرة التي شرعها لهم ملوكهم وكهانهم . وقد إستمر الآشوريون بقيادة تغلات بلاصر الأول (١١١٠ - ١٠٧٤ ق . م .) في تطبيق الأساليب الوحشية أثناء غاراته على ممالك كوردستان القديمة حتى إنهارت قواهم فيها بتأثير هجرة الموشكيين من جهات الأنضول نحو منابع نهر دجلة والفرات والهجمات الآرامية التي أتت من جهات سوريا نحو أرض آشور . وفي عام ١١١٢ ق . م . زحف زعماء الإتحادات القبلية الموشكية نحو الجنوب وتمكنوا من تحرير السكان المحليين وإنتراع مقاطعة كوتموخي من الآشوريين ، ورغم الهجمات المتتالية لتغلات بلاصر نحو ٢٥ موقعاً في قلب كوردستان وعبوره لمنابع نهر دجلة ثلاث مرات خلال عام واحد وحصوله على ١٢٠ عربة حربية من زعماء هذه البلاد إثر إتفاق أجراه مع ملك داياي قرب بحيرة وان ثم أسر ٦٠٠ من الكوتموخيين والبابجيين إضافة إلى ٢٨ غارة قام

بها على الآراميين حاول أن ينفذ مؤامرة في الإستيلاء على مملكة خانينغالبات الميتانية ، وقد ظلت هذه الدولة مستقلة إلى أن غزاها عدد نيراري الثاني (٩١١ - ٨٩٩ ق . م .) عندما دخل سيكاني عاصمتها من خلال كوزانا (تل حلف) وطوى الزمن تأريخ الميتانيين السياسي . وعلى كل حال فإن البرج الذي بناه تغلات بلاصر من رؤوس أعدائه مثلما يفعل المزارع بأكداس الحبوب في الحقل على حد زعمه ، لم يستطع إنقاذ المصير المشؤوم لدولة آشور وتأمين السلطة لذرية ملوكها القساة ، فإستقل كل أولئك الذين كانوا يدفعون الجزية والعطايا والهدايا لهم ومنهم كل من كيلي تيشوب ملك كوتموخي وشادي تيشوب ملك بانخي وغيرهما من الملوك المحليين ، وإستمرت الشعوب في البلاد المحتلة في ثورة مستمرة تقاوم موظفي وعملاء الملوك الآشوريين . ويبدو أن تغلات بلاصر قد نفذ صبره وأعيته الحيل في جهوده لإخضاع هذه الشعوب فإنتهز فرصة الإضطرابات بأقصى غرب كوردستان فإستولى على أراضي مملكة إيسوا الحدودية مع الحثيين (ملاطية وحواليها) إلى أن إستولى على هذه المملكة وجعل الفرات حدوداً بين إمبراطوريته والقبائل التي بدأت تتوحد لدرء النير الآشوري وتتحرك من أماكنها نحو غزو قلب آشور وخاصة في تلك الجهات التي سميت بأورارتو لاحقاً .

وهكذا ، وبالإستناد على وثائق العصر الآشوري الوسيط يمكننا أن نرسم صورة تقريبية عن الأحوال المتعلقة بقضايا التقسيم الطبقي ومُلكية الأراضي وإتمام معاملات الرهون والزواج والطلاق وغيرها من الأمور في حدود البلاد الكوردية المستعمرة من قبل الآشوريين التي نشر قسم كبير منها العالم الأثري الألماني شرويدر بعنوان "نصوص الكتابات المسمارية في آشور" وذلك في الأعداد ١-٦ من مجلة *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts (KAV)* وترجمها كل من ج . ر . درايفر و ج . مايز إلى الإنجليزية ، لكن ، بالإضافة إلى كتاب ي . ف . وايدنر الموسوم بعنوان "سجل القوانين الشرقية ١٢ ، ١٩٢٧م" ودراسات إيلينغ بعنوان "نصوص القانون الآشوري" المنشورة في مجلتي KAJ و UAA ومقالات كوشيكر المنشورة في NKRA ، فإن جامعة أكسفورد طبعت قبل عامين من هذا التاريخ (أي في ١٩٣٥م) بعض المواد القوانية التي ترجع إلى القرن ١٢ ق . م . تحت عنوان "القوانين الآشورية" . وإستناداً على بنود هذه القوانين وبجانب التمييز بين العبيد والأحرار فقد كان هناك فرق بين مواطن من العائلة الموسعة الذي كان يدعى باللغة الآشورية أخو (أي الأخ) وعضو المجتمع الذي يدعى

تبعو (أي التابع أو الرفيق) ، وكانت للأرض التي تقع خارج التعرية (إينا إكلي) والحقول (إكلو) والأراضي غير المزروعة (ككورو) وللمجاميع الزراعية وللأراضي الصالحة للإنبات (أوغور إلي) التي تحيط بالحصن والقلاع التي تتوسط المدن المسماة (آلو) بمجالس العظماء يرأسها موظفون إداريون يعينون من قبل السلطة الآشورية يسمون (خازي آنو) على غرار (خانزوخلو الخورية) . والناس الذين عاشوا عادة في القرى والنواحي فقد إمتلكوا هذه المزارع والحقول ، وكان من الممكن تحديد هذه الأراضي بقطع أصغر توزع على رؤساء العوائل الموسعة الساكنين في الحصن أو أفراد الطبقة العليا من المجتمع بناءً على المادة الخامسة من قانون (ب) الذي كان يعاقب بمائة بمائة جلدة كل من يخرق مضمونه . وكان يحق للناس العاديين من العنصر الآشوري شراء الأراضي من هؤلاء ولكن - كقاعدة - لم تكن حدود القطعة موضوعة البحث يشار إليها في صيغ البيع أو الشراء ، وكان على المشتري أن يختار ويأخذ القطعة التي يريد شراءها ، وعادة ما تكون الصيغة شرطاً للحالة التي قد تظهر فيما إذا لم يقنع المشتري بتحويل تلك القطعة الخاصة ، ففي مثل هذه الحالة ينبغي أن تعطى له قطعة ملائمة أما من أية أرض أخرى تعود إلى البائع أو من أرض

خلفية (كوتللو) أو من أرض احتياطية مشاعة كانت تسمى (ككارالي) . وفي جميع الاحتمالات كانت الأرض تخضع بصفة دورية لإعادة تخصيصها ولو نظرياً على الأقل ، ذلك لأنه من العسير توضيح السبب الذي يجعل من المستحيل منذ بداية المعاملة ؛ تثبيت القطعة الفردية التي سيحصل عليها المشتري . والواقع أن القطع أو التخصيصات داخل (الحد الكبير) لا تتغير ، في حين أن مستقبل مواقع قطع المالكين الفرديين التي كانت غير مؤكدة في أية لحظة تشير إلى ذات النتيجة . وعلى كل حال ، فإن وضع المواطن العادي بالنظر إلى المجتمع كمالك مطلق في قضايا بيع أرض كان مماثلاً لوضع أحد المرابين .

من السمات المهمة للنصوص الآشورية هي الإشارة الصائبة عملاً إذا كانت الأرض التي يجري تحويلها ملكاً موروثاً (زتو) أو مشتراً (شي أماتو) للبائع ، ذلك أن قطعة الأرض التي تم شراؤها من قبل والد أحد الأفراد أو جده أصبحت (زتو) أي حصة مورثة في الأجيال التي أعقبت ذلك . فالفرق بين (زتو) و (شي أماتو) يتألف على أكثر احتمال من أن القطعة السابقة كانت جزءاً من مزرعة عامة للعائلة ، في حين أن القطعة الأخيرة كانت ملكاً خاصاً للمشتري ، ولم يكن التأخير القانوني لبيع (زتو) يختلف أبداً عن بيع (شي أماتو) ، وهذا دليل

بأن إستحالة تحديد قطعة يراد بيعها ، لم يكن يستند على كونها ملكاً
 جمعياً للعائلة ، وإنما إلى كونها تؤلف الملكية العليا لمجتمع القرية أو المدينة
 . والواقع أن قطعة الأرض التي يراد بيعها يجري تحديدها ليس بمجرد أنها
 تقع في حصة موروثه (إنيازتي) أو في أرض مشتراة (إنشاماتتو)
 للبائع ولكن تقع أيضاً في منطقة أرض مزروعة لمجتمع ما (إنشا أوغر
 إلي) ، فكان من المصيب بالنظر إلى حقيقة أن الأرض التي كانت تعود إلى
 أرض المجتمع ، وليس إلى أرض العائلة الموسعة حسب ، ينبغي أن لا
 تحدد حدود هذه الأرض في اللحظة التي يتم فيها البيع . ففي الحالة التي
 يعترض فيها المجتمع على رضا المشتري بقطعة الأرض التي حددت في
 المعاملة ، فإن المشتري يستطيع الحصول على قطعة أخرى من الأراضي
 الإحتياطية لمجتمع القرية ، وهذا يشير بكل وضوح إلى نوعية الهيئة التي لها
 حق النقص ضد تحويل الأرض .

وبسبب نهب حقوق الشعوب المغلوبة على أمرها من قبل
 القوات الآشورية وإستمرار الظروف الزراعية في طريقها نحو التفكك
 في مقاطعات كوردستان الحالية بعد غارات القوات الآشورية عليها ،
 إنتعشت ظاهرة بيع وشراء ورهن الأراضي والحقول والبساتين
 وسقيها بالإيجار بشكل واسع وكانت تسمى بالآشورية (دوننو

(Dunno) بحيث أدت إلى ظهور الإمكانية القوية لإمتلاك الأموال عند موظفي الدولة من العسكريين ورؤساء العوائل الآشورية الموسعة ، لكنهم واجهوا فيما بعد بجانب الأفراد العاديين المغلوبين على أمرهم وطأة شروط ملاكي الأراضي والمرابين ، وأن تطبيق بيع قطع الأراضي أو تحويلها من دون تحديد حدودها أدى على الدوام إلى وجود احتمال لإستبدالها بقطع مساوية غالباً ، وهذا دليل لا يمكن دحضه ؛ على أن عملية بيع وشراء الأرض ظلت تمثل ظاهرة حديثة في الدولة الآشورية ، ومثل هذه الحالة ما كان لها أن تستمر لو كان إقتصاد السلع قد تطور كثيراً مثلما كانت عليه الحال في بلاد بابل . وعندما قارن كوشيكو في الصفحة ٦٣ من مقاله "النصوص القانونية الجديدة في تل العمارنة" كلمة (دوننو) مع كلمة ديمتو (القلعة أو الحصن) الواردة في سجلات نوزي أشار إلى أنها تعني (المزرعة المحاطة بالسور) أي المزارع المحصنة ، وكانت على نوعين ، الأولى بما فيها من بئر وقنوات وتنظيمات للري كأجزاء من العزبة المشترية ، والثانية تخلوا من هذه الظواهر ويجب إستجارها . وزيادة على قطع الأراضي التي كان يهبها الملوك لموظفيه فإن هؤلاء كانوا يمنحون أيضاً مرتبات بالفضة والذهب إضافة على الملابس والأطعمة حيث كانت مقاديرها تتغير بين اصناف

الموظفين ونوعية الأعمال التي كانوا يقومون بها لتنفيذ الأوامر الملكية ، وفي الإمكان تقدير حجم ممتلكاتهم تقريباً بمساعدة المعلومات التي عثر عليها في صكوك الإعفاءات الملكية . لقد ظهرت بمرور الزمن عن طريق الهبات الملكية عزبات مندجحة في أرض المجتمع حيث لم تعد معرضة لإعادة التوزيع وكانت تعود أحياناً إلى عائلة موسعة ما ضمن مجتمع كان يطلق عليه بالآشورية أدينو أي نواة العشيرة التي سادت كذلك بصيغة بيتو (بيت التي تعادل في عصرنا كلمة آل في العربية) ، وهناك عدد من الوثائق يسمح لنا بأن نتعقب تأريخ بعضاً من هذه العوائل وممتلكاتها من الأراضي ، لكننا لا نرى من الحاجة ذكر تفاصيلها لأنها منشورة من قبل دياكونوف عام ١٩٤٩م وقد ترجمها سليم طه التكريتي إلى العربية ونشرها بعنوان "الأوضاع الزراعية في العصر الآشوري الوسيط عام ١٩٧٦م"^(١).

يمثل تأريخ بيوتات عملاء ملوك آشور من الإقطاعيين عموماً المظاهر الأساسية لنظام ملكية الأراضي عن طريق النهب والسلب بعد

(١) راجع الترجمة العربية لمقال ي . م . دياكونوف ، الأوضاع الزراعية في العصر

الآشوري الوسيط ، كتاب "العراق القديم" ترجمة سليم طه التكريتي ، بغداد

١٩٧٦م ، الصفحات ٣١١ - ٣٥٧ .

سقوط المملكة الميتانية ، لكن الصراع الذي ظهر بين أفراد البيوتلك أدى إلى تفكك هذا النوع من الإقطاعية البدائية المبنية على الإنتساب لجد واحد وظهرت آثار الفقر بين بعض أفراد الطبقات العليا إثر وضع اليد على ملكية بعضهم البعض بالقوة أو بتطبيق بعض المواد القانونية تجاه الضعفاء منهم . وكان رهن الأرض كضمان للقروض من الأمور الشائعة الإستعمال في هذا العصر ، وكانت قطعة الأرض المرهنة توضع تحت تصرف الدائن مباشرة في بعض الأحيان . ومن هذا الواقع ظهرت طبقة المرايين ومقرضي النقود الذين إستغلوا غالباً أبناء الطبقة الفقيرة من العائلة الموسعة الذين تحولوا عادة إلى فلاحين وأقنان وكان هؤلاء يقرضون المحتاجين منهم ثم يستولون على أراضيهم بدلاً من إسترجاع قروضهم أو كانت الأرض تصبح ملكاً للدائن إذا ما أخفق المدين في تسديد ديونه في التأريخ المحدد لها ، أما أولئك الذين حافظوا على ملكية أراضيهم ورساميلهم فكان يرثها أبناءهم بصورة مباشرة .

كان لزعماء البيت حصة من أموال القصر (زقي إيكالي) وهي عادة تتركب من بقايا النهب والسلب لسكان المدن غير الآشورية المغلوبة على أمرها وخاصة من محصولاتهم وإيراداتهم من القمح ، وإعتقد

كوشيكرا ان هذه الحصّة قد نشأت طبقاً للمادة الثالثة من كتاب القانون (ب) ، لكن دياكونوف يشك في هذا الإعتقاد ، ذلك لأن هذه الفقرة تقول أنه في حالة تهرب عضو من أسرة موسعة (العشيرة ؟) تجنباً من عمل السخرة أو أية خدمة أخرى ، فإن الملك سوف يتصرف بحصّة ذلك الشخص حسبما يريد . ومن المفيد القول هنا هو أن ملكية الملك للأرض لم تكن على أكثر إحتمال محددة بحصّة القصر ، لأن العاملين في المزارع الملكية كانوا يشرفون على الرعاة ومربي المواشي ومدراء الري ووكلاء البساتين وغيرهم ، وغالباً ما تشير الوثائق الحسائية إلى الأغنام والمواشي والقمح والأعشاب وفواكه أخرى كانت تأتي إلى القصر كهدايا (نامورتو) من حكام مقاطعات كوردستان . ومن جهة أخرى كان المشرفون على المعابد الآشورية ينهبون الناس على طريقتهم الخاصة حتى أنهم وضعوا أيديهم على ملكية عدد كبير من قطع الأراضي المزروعة وإمتلأت قاعاتهم بكل الخيرات التي كلان بعض اللصوص يطمحون في سرقتها ، لذلك أشارت المادة (أ) من كتاب القانون الآشوري إلى أن سارق أموال المعبد يُقدم إلى المحاكمة أمام الكاهن وليس أمام محكمة قانونية إعتيادية ، وأن للمعابد إستقلاليتها وسيادتها المعترف بها ، لكن الأغنياء والمرابين

الذين كانوا يندرون للآلهة كانوا يمنحون قطعاً من الأراضي ، وفي الوقت نفسه ، فإن الملك بصفة أوكلو (أي كممثل للدولة) كان يملك سلطة الإشراف على أرض المجتمع وذلك لفرض الضريبة على كل قطعة تباع وتشتري من قبل المواطنين و ثم لتعيين عناوينهم لغرض القبض عليهم وإرسالهم إلى الخدمة الإجبارية . وبالإضافة إلى ما ذكر ، فإن قياس الأراضي وتقسيمها إلى قطع كان يجري بحبل الملك وتدون ملكيتها أمامه ، وإن بيع العقار حسب المادة السادسة من القانون (ب) كان يعلن رسمياً لغرض إشعار الذين يحتمل أن يدعوا بملكيتهم لذلك العقار ، فإذا لم تُقدم إدعاءات فيه حسب العبارة المحددة ، فإن هذا سيتم التحقق منه عن طريق هيئة خاصة تضم ممثلين عن الملك وعن القرية . وهكذا ، فإن تركيب نظام ملكية الأرض في نهاية الألف الثاني ق . م . كان على الشكل التالي :

(١) أراضي مقسمة إلى قطع تؤلف حصص أسر الأعضاء الفرديين في المجتمع والتي كان يعاد تخصيصها بصفة دورية بشكل نظري على الأغلب .

(٢) أراضي إحتياطية (مراعي) التي يكون للمواطن حق الحصول على حصة فيها .

٣) المنطقة السكنية داخل القرى والمدن .

وعلى هذا الأساس ، وعندما كانت أغلبية الفلاحين منظمين في شكل أسر منفردة في طريقها نحو الإنحلال ، إشتري الأغنياء وأصحاب السلطات والموظفون الإداريون الآشوريون قطعاً من الأراضي حوالي مراكز عبادتهم وفي البلاد التي إستولوا عليها وخاصة حوالي أرييـلا مركز عبادة الربة عشتار بقصد إنشاء مزارع كبيرة فيها ، وأقاموا فيها مقرات محصنة (ال دوني) تحيط بمزارعهم في هذه المناطق . وكان الملك يحجز حصة له في أراضي الإقطاعيين وإيراداتها وكانت تذهب مباشرة أما إلى الملك أو إلى موظفي الملك كمكافأة لخدماتهم . أما الفلاحين ، فبالإضافة على أعمالهم الزراعية كانوا يجبرون على القيام ببعض السخرة الإجبارية والخدمات العسكرية .

نظام الرق في مملكة آشور بعد إهيار الدولة الميتانية :

لا يوجد بين العديد من وثائق الأعمال في العصر الآشوري الوسيط أكثر من ست وثائق تحتوي على إشارة إلى الأرقاء ، وهذه الحقيقة محد ذاتها لا تعني بالضرورة أن الأرقاء كانوا قليلي العدد، أو أنهم نادراً ما كانوا يشترون ويبيعون ، لأن معاملات من هذا النوع لم تكن على

الأكثر تعقد بصفة شخصية ، ومع ذلك فإن قطعاً أخرى من هذه الشواهد تساعد على التصور بأن الأرقاء ما كانوا يستخدمون في الأعمال الزراعية . فإذا لم نصادف أرقاء بين الممتلكات المرهنة للحصول على قرض ما ، فإن مثل هذا الأمر يمكن توضيحه بحقيقة أن الفلاحين كانوا يُرغمون على الإلتجاء إلى المرابين . غير أننا نجد في إحدى الوثائق أن شخصاً ثرياً يُخصص لزوجته حصّة (نودوننو) مؤلفة من عشرين إيكو (تسعة هكتارات) من أحد الحقول وخمسة وخمسين إميري من الحنطة (كناشو) ولوازم وأثاث مختلفة ، لكنه لم يُخصص لها سوى عبيدين فقط .

ومن المؤكد تماماً أن الفلاح العادي لم يكن يملك أرقاء إطلاقاً ، وأن الأرقاء كانوا قليلي العدد نسبياً في مزارع النبلاء ، وأن العدد المتوفر من الأرقاء العاملين في الحقل وفي البيت معاً كان قليلاً دون ريب . ومع ذلك فإن الطلب على العمل كان كبيراً وإن طرقاً مختلفة كانت تستخدم لإيجاد بديل عن عمل الرق ، أو تحويل أفقر الفلاحين إلى أرقاء . وقد يعود أسباب هذا الطلب إلى وضعية الشؤون السياسية في الإمبراطورية الآشورية وتوقف التجارة الخارجية لمدنها الرئيسية ، ففي هذه الأحوال كان من الطبيعي أن يركز الأغنياء على المصادر الداخلية وإنشاء

إقطاعيات كبيرة مع تصعيد العمليات الزراعية فيها نشطت بواسطته التجارة الداخلية والإرتقان وعملية الربا حيث برز بسبب هذه المظاهر تفكك المجتمع الريفي وانقسامه إلى طبقات جديدة بشكل بارز . وفي الوقت ذاته لم تعد المدن الآشورية قادرة على إعاشة العدد الكبير من الأرقاء ، ففي الوقت الذي كان إسترقاق الفلاحين حوالي المدن الآشورية عملية بطيئة نسبياً ، فإن الحملات العسكرية في العصر الاشوري الوسيط إستهدفت بالدرجة الأولى ، بالإضافة إلى تحقيق السيطرة على الطرق التجارية ، إلى الحصول على الأرقاء من غير الآشوريين ، وعلى هذا الأساس إستولى شلمنصر الأول على أربعة عشر ألف وأربعمائة عبد في بلاد ميسان ، ثم جلب توكولتي نينورتا أرقاء عديدين من بلاد بابل ومن سوريا ، وفي وقت متأخر نوعاً ما أخضع تغلات بلاصر الأول قبائل كوردستان المختلفة للحصول على أرقاء أقوياء وفرض الجزية على زعمائهم . وعلى هذا الأساس نشطت تجارة الرق ، فكانت الفتاة الرقيقة العادية تساوي في هذه الفترة ٣/٥ طالين من القصدير وهو ثمن حوالي ستة هكتارات من الحقل . ومن جهة أخرى ، فإن كثيرين من الأرقاء (ما عدا أولئك الذين كانوا تفقاً عيوهم) كانوا من الحرفيين ، ومع ذلك فلم تستطع عزبات الآشوريين من إستيعاب هذا العدد الهائل من الأرقاء

وإيجاد العمل لهم ، لذلك ظلوا يُستخدمون في الحقول الملكية من دون مقابل ، وبالرغم من عدم ظهور الرقيق بصفة شهود في دور القضاء ، إلا أنه كان بمقدورهم أن يمتلكوا بيوتاً وأموالاً خاصة بهم .

وضع العوائل في العصر الآشوري الوسيط :

كان أفراد العائلة (الزوجات والأولاد) يعتبرون بكل وضوح وكأنهم ملك لرب العائلة ، ذلك لأنهم كانوا يستبدلون من دون تحديد ، وكان سلطة الأب والزوج على أطفاله وزوجته لا تختلف إلا بشئ ضئيل عن سلطة السيد على عبده . وهكذا وجدنا في العصر الآشوري القديم الأولاد والأرقاء يعتبرون من ضمن المال الذي يستطيع به المدين أن يسدد دينه . ومع ذلك يجب أن يلاحظ بأن نساء الطبقات العليا في المجتمع كن يتمتعن بميزة معينة محرمة على الأرقاء وأنها لأهمية ليست بالقليلة أن يكون شرف المرأة الحرة ، على عكس الرقيق ، محمياً من قبل القانون . وعلى هذا كانت المرأة الرقيقة والعاهرة مهددين بجملعة عقوبات إذا ما وضعت الحجاب على وجهها ، وذلك لأن الحجاب كان شعار المرأة الحرة ، غير أن هذه ليست سوى مظاهر غيرتها الصفة "الإعتيادية" لمجتمع الرق وأنه لا توجد لدينا اسباب مهما كان نوعها تحملنا على

الإعتقاد بأن الرق (خارج نطاق المزرعة الملكية) لم يكن سوى نظام أبوي خالص .

كانت التطبيقات الفنية للإنتقال من حالة الرقيق إلى حالة الشخص الحر (وبالنسبة للمحظيات بصفة خاصة) أو قضية زواج امرأة حرة برجل رقيق بسيطة ، إذ كان الأولاد يغدون أحراراً ، وكان من اليسير كذلك الإنتقال من حالة رجال أحرار إلى أرقاء ، وهناك نصوص توضح بعض هذه الحالات ، فالفقرة ٣٩ من كتاب القانون تبين أنه إذا ما أعتلت (أو بالأحرى تبنت) امرأة ما ابنة رجل حر ، فإنها تعود دون تحفظ إلى معيلها على خلاف الحالة عندما ترهن ابنة رجل حر عند دائن أيها ضمناً لقرض ما . وفي مستطاع شخص ثالث أن يقوم بدور (المعيل) لفتاة أرتقت كضمان وأن يصرفها بالزواج ، ولو أنه في مثل هذه الحالة يكون مسؤولاً عن تعويض الدائن ، وبعبارات أخرى يستطيع الشخص الثالث في حالات محددة أن يدعي بسيطرته على ابنة المدين وبال حقوق والإلتزامات المطلوبة . فالمعيل (المتبني) يأخذ على عاتقه مسؤولية إعاشة الفتاة طالما يحتفظ بسلطة أبوية مطلقة عليها ، فإذا ما أريد إفتداء فتاة "معالة" فإن المعيل يجب أن يعطي له بديل مساو وهذا ما سمي في الآشورية بإيلاتو (الإبقاء على الحياة) . وينتفع والد الفتاة من

هذه المعاملة بالحصول على النقد (ثمن الفتاة) في حين تكمن مصلحة "المعيل" في الحصول على أيدي إضافية للعمل في بيته ، وما عدا ذلك ، فإن من حقه أن يزوج الفتاة إلى شخص ما ويتسلم هدية الزواج المسماة (تدختو) . وبناءً على هذا فلا تختلف المعاملة إلا قليلاً عن بيع ابنة وتحويلها إلى رقيق . وعلى كل فإن حالة الفتاة المعالة لم تكن تختلف عن الرق ، لذلك كان يطلق عليها أماتو (أي الأمة) ، لكن فقرة من فقرات كتاب القانون تشترط على المعيل أن لا يقسو على البنت المتبناة وأن لا يقوم بعمل جنسي معها رغم كون حق ممارسة العمل الجنسي معروفاً عنه بشكل عام بأنه هو حق السيد بالنسبة إلى أمائه ، وعلى هذا يشير كتاب القانون إلى أن الفتاة المتبناة تعتبر رقيقة لكن على الأب المتبني أن يعاملها كإبنته وأن يتسلم هدية زواجها بنفسه . ولدينا سجلات فيها عقود التبني تشير إلى كون الإعالة تبنياً حيث تحوي فقرة من فقراتها على إلزام الأولاد المتبنين بالعمل لمنفعة الأب المتبني في الحقل وداخل القرية . وكانت هذه المعاملة بالنسبة إلى الفلاحين وسيلة لتخليص حصة الرقيق المدين ، فمع أن الفلاح كان يوضع بهذا العقد تحت السلطة الأبوية للأب المتبني ، إلا أنه من الناحية النظرية ما يزال محتفظاً بحريته ولم يصبح رقيقاً بعد . أما الخراب الذي لحق بأعداد كبيرة من

الفلاحين في هذا العصر ، فإنما توضحه معاملات الإقتراض ذات الشروط القاسية جداً التي كانت تؤلف مجموع الوثائق القانونية الآشورية في العصر الوسيط . فكانت مادة القرض عادة هي القصدير والشعير ومحصولات أخرى ، ولم تكن مدة القرض تتجاوز سنة واحدة ، وكانت الفائدة تحتسب عندما يكون الدفع قد فات مواعده ، وفي معظم الحالات كان القرض يمنح لقاء ضمان ، لكن الرهن ، بكل وضوح وكقاعدة ، لا يمكن أن ينتقل إلى الأبد إلى يد الدائن عند عقد المعاملة . ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن حقل المدين زبيته وأولاده وبناته بل وكل ما يملك يؤخذ ضماناً للقرض ، وأن المال المرهق يقيم بسعر يقل كثيراً عن سعر بيعه . وتعبر صيغ العبارات القاسية والكلمات الشديدة الجحافة في الوثائق الخاصة بالقروض عن مدى عمق الإملاق الذي كان الفلاحون غارقين فيه ، وعلى هذا فإن المعاملات الخاصة بالإئتمان لا بد وأن نجمت عن تجريد الفلاحين من ملكية الأرض وتحويلهم بمجموعهم إلى مدينين مستعبدين . وكما يقول دياكونوف^(٢) ، فإن كتاب القانون الآشوري حدد في الفقرات ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٨ حالة المدينين الأرقاء بصورة واضحة ، فطبقاً لهذه الفقرات أنه ما دام الشخص يبقى بمثابة

(٢) دياكونوف ، نفس المصدر ، ص ٣٤٩ من الترجمة العربية .

رهن للدائن فإنه لا يستطيع أن يتخلص منه عرفياً ، وقد لا يوقع عقوبة بدنية على الشخص الرهينة إلا إذا كانت فتاة فتصرف عند ذلك بالزواج . ففي الحالة التي يفوت فيها موعد التسديد ويصبح الشخص الرهينة ملكاً للدائن ، حينذاك يحصل الدائن على سلطة تامة من نوع سلطة رب العائلة على ذلك الشخص (وتكون هذه السلطة مائلة لسلطته الخاصة على زوجته وأولاده وعبيده) ، فهو قد يضربه ويجز شعره ويقطع أذنيه أو يثقبهما) . أما إستناداً على الفقرة ٣ (ج) من نفس القانون فإن الدائن يستطيع أن يستخدم المسترقين بالديون في بيته أو حقله ويبيع عبيده خارج حدود بلاد آشور .

وعلى العموم فإن العضوية في المجتمع الآشوري كانت مرتبطة بملكية الأراضي والخدمات الملقاة على عاتق المواطنين مثل المساهمة في بناء الطرق وتسهيلات الري وترميم المعابد والقصور ، ونظرياً لم يكن الأغنياء والعظماء يختلفون في وضعهم القانوني عن بقية أفراد المجتمع ، لكن الشيء المحقق هو أن أفراد طبقة الحكام والنبلاء لا يؤدون هذه الخدمات بأشخاصهم وإنما بأشخاص مآجورين (وعلى الأغلب كانوا من العبيد) وتستثنى من هذا التكليف الخدمة العسكرية . ومن جهة أخرى فقد تناولت المادة الخامسة والأربعون من كتاب القانون الآشوري الحالة التي

تظل فيها زوجة محارب مفقود وهي بدون معيل في حدود ثلاث
إحتمالات :

- ١) إنحدار الزوجة من أسرة كان أعضاؤها أحرار يعملون في المزارع الملكية (أو ما سموا بخبشو في اللغة الآشورية) .
 - ٢) كان زوجها أحد موظفي القصر الملكي .
 - ٣) أو كان يمارس مهمة إلكو في الحقل أو في بيت من البيوت .
- ففي الحالة الأخيرة كانت تعطى لزوجة الفقيد حقلاً ويحق لها الزواج بعد سنتين من الإنتظار . أما في حالة رجوع الزوج ، فله الحق أن يدخل في الخدمة الملكية ويتسلم هبة أو يحصل على الحقل والبيت الذان حصلت عليهما زوجه قبل تحرره من الأسر .

الفصل الثاني

الأوضاع الاجتماعية في كردستان خلال الألف الأول ق . م .
على ضوء الوقائع في مملكتي أورارتو وماننا

وردت أول إشارة إلى الأورارتيين في لوحة آشورية ترجع إلى القرن الثالث عشر ق . م . عقب الغارات التي قام بها ملوك آشور الأقوياء مثل شلمانصار الأول (١٢٦٦ - ١٢٥٠ ق . م .) وتوكولسي نينورتا (١٢٥٠ - ١٢١٠) على شمال بلاد الكورد الحالية^(١)، وعندما قرر تغلات بلاصر (١١١٦ - ١٠٧٧ ق . م .) أن يغير على كوموخ أو كوتموخي (البلاد التي عرفت بكوماغيبي في المصادر الرومانية) هاجم مرتفعات كاشياري (طور عابدين وقرجه داغ في كردستان الغربية) عابراً نهر دجلة في منطقة سوفان دره الحالية ثم طارد الموشكيين (بنو ماشك كما ورد في التوراة) حتى وصل إلى

(١) هذا الرأي مستخلص من مجموع الإشارات الواردة عن الأورارتيين في

المصدر التالي :

Fischer Weltgeschichte, ٤, Die Altorientalischen Reiche, III, Die Erste Hälfte des ١. Jahrtausends .

ملاطية ، وقد أشار في سجله إلى أن سكان كوموخ إنتجأوا إلى مدينة سيرس (وهي إحدى مدن كوردويني في جغرافية سترابو) . وفي زمن آشور نيراري (٧٥٣ - ٧٤٦ ق . م .) كان ملك كوموخ يحمل اسماً كوردياً هو كونده نيهسبي ، ولما خلف تغلات بلاصر أحد عشر ملكاً بلغوا حداً من الضعف جعل الإنحلال يدب في جسم الإمبراطورية الآشورية التي بناها على حساب دماء شعوب غربي آسيا ، فإنتشرت القبائل الآرامية منذ القرن العاشر ق . م . في منطقة الفرات الأوسط والجهات الجنوبية الغربية للدولة الآشورية وتمكنوا من التضييق عليها وتهديدها بالزوال ، كما أن ٢٣ ملكاً محلياً (وقد أوصل تغلات بلاصر عددهم في سبيل التفاخر إلى ٦٠ ملكاً) إنتظموا في كوردستان منذ القرن العاشر ق . م . تحت تعاليم كهنة الإله خلدي وقرروا وضع حد للهجمات الآشورية وشكلوا وحدة تحت لواء مملكة أشتهرت عند الآشوريين لاحقاً بأورارتو . وكان لدى كل ملك من هؤلاء الملوك فرقة عسكرية مؤلفة من عربات حربية ومقاتلين طالما نهبها منهم ملوك آشور ، وكان أشد هؤلاء الملوك بأساً وصلابة هو الملك داياتي المعاصر لتغلات بلاصر . وفي وقت لاحق وأثناء محاولاتهم من أجل التحرر ، لاقى هؤلاء الملوك الأمرين من حملات عدد نيراري

الثاني (٩١١ - ٨٩٠ ق . م .) وتوكولتي نينورتا الشلني (٨٩٠ - ٨٨٤ ق . م .) وكانت نتائج غزواتهما أكثر إبلاماً وأشد وطأة على سكان كردستان ، وإستمر آشور ناصربال الثاني (٨٨٧ - ٨٥٩ ق . م .) في غزو هذه المناطق التي لم يضع وقته في جمع الرهائن فيها ، بل أصلى الثوار نار حامية وسلبهم نسمة الحياة التي يتنفسونها ، فإستسلمت نيسيبيس (نصيبين) للأشوريين بعد أن حاصروها ست مرات . وبعد قتال عنيف فكّ آشور ناصربال حصاره على أميدا (ديار بكر الحالية) بعد أن بنى هرمأ من رؤوس سكانه الكورد المحليين ونصب خوازيق لأسراهم وهم أحياء أمام أبواب المدينة الصامدة ، لكنه لم يقدر عبور الجبال الكوردية بإتجاه بحيرة وان ليغسل سلاحه بمياهها وردّ على أعقابها إلى الجنوب وأخيراً عينّ من لدنه حكاماً آشوريين في المقاطعات المفتوحة عوضاً عن ملوكها المحليين . وعندما إعتلى شلمانصار الثالث (٨٥٣ - ٨٢٤ ق . م .) العرش حقق بعض الإنتصارات عجز عنها أسلافه ، فأحاط في العام الثاني من حكمه بحيرة وان إحاطة السوار بالمعصم كما يقال وأقام هناك نصباً تذكاريأً ومنحوتة لشخصه تخليداً لنصره على مركز الأورارتيين ، لكنه بالرغم من رجوعه عبر گيلزان وخوبوشكيا بوسط كردستان وتقدم

مليكيهما العطايا والهدايا للعاهل الآشوري ، ومنها سبع جمال ، إلا أنه وصل إلى بلاده صفر اليمين ولم يحصل خلال هذه الحملة الطويلة الشاقة على كثير من الغنائم .

لقد كان السكان في شمال كوردستان خلال المرحلة التي نشأت فيها المملكة الأورارتية مجموعة من بقايا القبائل الخورية والكويتية تمتهن الرعي والزراعة وتربية المواشي والخيول ، ثم بدأوا بإستعمال البيرونز في الصناعة كما دلتنا على ذلك آثار قبورهم . وبدأت الزراعة التي ظهرت في بلادهم منذ العصر الميزوليثي تتطور عند هؤلاء وخاصة في المناطق التي كانت تقع على ضفاف الأنهار مثل الزاب الكبير وبوهتان وحتى آراس ، وهذا ما أثبتتها الأدوات التي شوهدت هناك كالمناجل ومخازن الحبوب وبعض الصناعات الحجرية التي تفننوا فيها وإستغلوها كوسائل للإنتاج الزراعي وكان أغلبها من الأحجار الأوبسيدية^(٢) .

وعلى كل حال ، ففي القرن الثالث عشر ق . م . عندما قام الآشوريون بحملاتهم نحو كوردستان الشمالية الواقعة فيما بين نهري دجلة والفرات وجدوا هناك بعض الإتحادات القبلية ذات الأصول الخورية وكان أشهرها إتحاد قبائل (دياوخ) التي سكنت بطونها في

(٢) راجع الصفحة ٧٨ من مؤلفنا (تاريخ الكورد القديم) ، أبريل ١٩٩٠ م .

شمال غرب بحيرة وان وفي المناطق العليا لنهر الفرات إضافة إلى القبائل التي سكنت في شمال وشرق البحيرة المذكورة المتاخمة لبحيرة أورميا ، وقد لقب الآشوريون زعمائهم بملوك بلاد نائيري وأورارتو الذين جعلوا من أرديني (موصاصير) قرب المدينة الكوردية رواندز مركزاً لمعبودهم العظيم الإله خلدي . وعلى هذا الأساس أطلق كل من عدد نيراري الثاني (٩١١ - ٨٩٠ ق . م .) وإبنة توكولتي نينورتا الثاني (٨٩٠ - ٨٨٤ ق . م .) كنية (بلاد نائيري) على كوردستان الشمالية التي نشأت فيها مملكة أورارتو ، في حين سماها ملوك أورارتو في سجلاتهم ببلاد يايينا . أما في المقاطعات التي تقع على جنوب أورميا فقد سكن المانييون الذين غدوا في بداية الألف الأول ق . م . قوة سياسية قارعت طموحات ملوك أورارتو في التوسع نحو كوردستان الشرقية . ففي خضم الصراع الآشوري - الأورارتي إستقلت المقاطعات التي كانت تابعة لأورارتو في كوردستان الشرقية وكان أبرزها هي ماننا التي إتحدت قبائلها المحلية ذات الأصول الكوتية واللوليوية بالإضافة إلى سكان زاموا تحت لواء نظام سياسي ملكي جاورت حدوده الدولة الأورارتية من الشمال والشمال الغربي وإتخذت هذه القبائل مدينة إنزرتو (زيرته) قرب سقز الحالية

عاصمة لنظامها السياسي وسجل ملوك آشور أخبار هذه المملكة لأول مرة عام ٨٤٣ ق . م . عندما إحتكت حدود نفوذهم معها من الجهة الغربية والجنوبية الغربية ، كما جاءت أخبار المانيين (المنيين) بجانب الماديين وأشكناز (الإسكيثيين) وآرارت في السطور ٢٧ ، ٥١ من سفر إرميا ضمن العهد القديم للكتاب المقدس . وفي العهد السرجوني ، إتخذت مملكة ماننا المكانة البارزة من بين جميع الممالك المحلية التي نشأت في كوردستان بصورة عامة سواء من الناحية السياسية أو الحضارية وأخذت تصارع الأزمان التي نشأت حولها وإشتركت مباشرة في الصراعات السياسية والعسكرية التي إستمرت بين الآشوريين والأورارتيين . ومن جهة أخرى تحالفت قبائل زيكورتو الميديّة البدوية مع الأورارتيين ووقفوا بوجه ملوك ماننا ، إلا أن هؤلاء إستطاعوا بتحالفهم مع الآشوريين القضاء على أعدائهم وتوسيع رقعة مملكتهم حتى ضمت المقاطعات الواقعة بين نهر آراس في الشمال ونهر الزاب الكبير في الجنوب ، وهذا ما أدى إلى تعاظم شأن دولتهم منذ عام ٧١٤ ق . م ، وبمرور الزمن نشأت أحلاف عسكرية وسياسية بين القوى المتصارعة في كوردستان ، فكان لا مناص من تحالف الآشوريين مع المانيين المهّددين من قبل الميديين قبل إغارة هؤلاء

على الأراضي الآشورية من جهة ومع الإسكِيثيين الذين تسللوا إلى أراضي مملكة أورارتو من التحوم القفقاسية . وبناءً على هذا الواقع ما كان على الميدين إلا التحالف مع ملوك الأسرة الكلدانية في بابل والمشلوكة في معركة كابلينا على نهر الفرات في عام ٦١٦ ق . م . التي خسرت فيها المملكة المانية نفسها كقوة سياسية في تأريخ الشرق القدم ، فوقع سكانها ، بالرغم من خلفيتهم الحضارية والفنية الرفيعة ، تحت طغيان الثقافة البدوية الإيرانية وإنصهرت لغتهم المحلية في إطار اللهجات الميدية الهندية - الأوربية .

وعلى كل حال ، فبالرغم من وجود خطوط كتابية محلية للدولة المانية التي لم يفك علماء الآثار رموزها لحد الآن ، لكن ملوك أورارتو وآشور استطاعوا أن يخلفوا ورائهم سجلات كافية بالكتابة المسمارية تتعلق بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والأحداث السياسية التي جرت في مملكة ماننا . فالسكان في هذه البلاد كانوا يتكونون من مجموعات قبلية رعوية ومستقرة ذات لهجات كوتية ولوللوية وخلدية التي بدأ جميعها تتأثر باللغتين الإيرانيتين الميدية والإسكِيثية اللتان بدأ ناطقوهما يصبحون سادة كوردستان الشرقية في العصر السرجوني . أما من ناحية البناء الاقتصادي في مملكة ماننا ، فكان يتمثل بزراعة الحبوب

التي إشتهرت في التوراة بالحنطة المنية وبرعي الأغنام والمواشي وتربية الحيوانات ومن ضمنها الخيول ، وهي من الأمور التي كانت متطورة في هذه البلاد . ومن خلال المكتشفات المعدنية في المناطق الجنوبية لبحيرة أورميا نعرف على مدى رقي صناعة المعادن في المدن المانية ، وتظهر هذه الصناعة الدرجة التي وصلتها الحياة الفنية في كوردستان خلال الألف الأول ق . م . حيث كانت تضاهي الفنون الأورارتية والاشورية . ولعل ما اكتشفت في مدن سقز وزيويه وغيرهما من المدن الكوردية من مواد أثرية تدل على المستوى الحضاري للمانيين ، وهي جملة من أجمل ما تحويه المتاحف الإيرانية . وعلى بعد ٤٢ كم من مدينة سقز شرقاً ؛ كانت تقع مدن مانية عديدة أصبحت بعد سقوط المملكة المانية قاعدة مهمة ومراكز إقتصادية شهيرة للميدين . ونتيجة لتطور العلاقات الإقتصادية داخل المدن المانية ظهرت في المملكة المانية طبقة أرستقراطية إلى جانب الطبقات الإجتماعية الأخرى ، فساعدت هذه الظاهرة على تفاقم التناقضات بين أفراد المجتمعات المانية أثرت بصورة مباشرة على الصراع السياسي الداخلي للمملكة التي كتنت موجودة بين الكتل الرئيسية للطبقة الحاكمة

والسكان الأحرار ؛ وكان من نتائجه إنتفاضة عام ٦٥٩ ق . م . التي أثرت سلبياً على المملكة ذاتها وسقوطها في التاريخ .

أما معلوماتنا عن الأورارتيين ونمط حياتهم الروحية والإجتماعية والفنية ؛ فتأتي على الأغلب ، بالإضافة إلى سجلات ملوكهم عن طريق ما خلفه لنا أعداؤهم من الآشوريين في مسلاتهم . فالإعتراف بالمعبود خلدي إلهاً رسمياً لدولة أورارتو لم ينبثق عن رغبة فردية أو حب شخصي ؛ وإنما الوضع العام للدولة إقتضى بوجود إله قومي ، إله محارب يتقدم صفوف المحاربين لدرء الخطر المخدق بالدولة وبث الطمانينة والأمن في نفوس الشعب . فهذا الإله الذي رمم معبده كل من إشبوييني ومينوا في موصاصير (قرية مجيسر قرب رواندز) وكانت بواباته تتألف من بناء داخلي مربع الشكل ضم أربعة محارib غطيت بسقوف مائلة محمولة فوق أعمدة خشبية تبنته الكهان الأورارتيون رسمياً في جميع أنحاء المملكة الأورارتية ، وقد صور سرجون الثاني مدينة موصاصير على قاعدة حجرية منحوتة في قصره بعد أن غادرها وجنوده قاعاً صفصفاً عام ٧١٤ ق . م . وهي تتطابق في أبنيتها مع نماذج الأبنية التي عثر عليها علماء الآثار خلال أعمال التنقيب . وتتضح المكانة السامية التي وصلت إليها هذا المعبود

عند الملوك الأورارتيين من خلال قائمة الأضاحي التي وضعها مينوا عند زيارته لموصاصير ، فإنه العواصف تيشيبا (تيشوب) كان يحصل على ست ذبائح من العجول وإثني عشر من الخراف ويليه إله الشمس بأربعة ذبائح من العجول وثمانية خراف وبقية الآلهة على عجلين وأربعة خراف ، في حين كان يقدم للرب خلدي وحده سبعة عشر عجلاً وأربعة وثلاثين حرفاً . ولم يكن إختيار الرمح ليكون شعار الإله المحارب الجديد في غير محله ؛ فهو يتناسب وشخصية إله أختير ليكون على رأس الجنود في ميدان الوغى . وهكذا أصبحت عربة الإله خلدي العسكرية بشعارها المرموق تحتل معظم الكتابات الأورارتية ؛ ولم يعد الفضل في إحراز الإنتصارات الباهرة يُنسب إلى الملوك العظام بل إلى بركة شعار الإله المرصع على عربات القتال . في حين صور الآشوريون أعدائهم الأورارتيين في مسلاتهم كأوناس قصارى القامة مثلما يظهرون في مشاهد صفائح الأبواب البرونزية من بلوات ومسلة آشور بانيبال التي تصور مراسيم إستقباله لرسل الملك الأورارتي رومسا الثاني الذين وضع كل واحد منهم ريشة طير على خوذته . وعندما ننظر إلى الجنود الأورارتيين في مشاهد آشورية عديدة فإنهم يحملون بأيديهم رماحاً وتروساً صغيرة ويرتدون صداراً قصيراً أحياناً ،

وفي أحيان أخرى لا يستر عريهم شيء باستثناء الحذاء ذي الرأس المعكوف الذي كان يمنع دحرجة الحصى من أعالي الجبال الكوردية ويجعله يغذ السير عجلاً دون أن يخشى السقوط في الهاوية بين ذراعي الأعداء . وفي الواقع ، فإن أتماط الأسلحة التي إستعملها الأورارتيون في حروبهم أكتشفت في مناطق عديدة من بلادهم ، فبقايا من هذه الأسلحة التي تعود إلى زمن أركشيتي الأول وساردور الثاني التي أكتشفت في حصن قرب يريفان كانت مجموعة من جميلة من التروس والجعاب والخوذات بعضها مزخرف وبعضها الآخر خال من الزخرفة ونموذج خوذة أركشيتي مشابه تماماً لخوذة ساردور في أدق التفاصيل وبخاصة فيما يتعلق برمز الإله خلدي . والمثير للدهشة فعلاً تشابه القطع ببعضها ، ولولا وجود كتابات عليها لما إستطعنا التمييز بين القطع ونسبها إلى ملك بعينه . وقد أتقن الفنان طرفي الخوذتين على النقيض من الواجهة الأمامية التي لم يبذل فيها جهداً يذكر ، وعلى الطرفين المذكورين مشاهد إستعراض عسكري مؤلف من عربات قتالية متحركة وفرسان بشكل متناوب ، يقود كل عربة فارسان ، والموضوع نفسه يتكرر حرفياً على صفحات جعاب السهام ، وبكل تأكيد يطابق نوع الأسلحة والعتاد للفرسان ولقادة العربات الواقع ، لأن التروس ذات الحواف العريضة

المنحنية في المشاهد تشبه التروس التي عثر عليها ، ولكن الفنان لم يكن ماهراً في عملية التطريق على النحاس ، حيث نرى الفرسان ملتصقين بمقدمة الخيول والتنورات التي يردونها طويلة جداً تعيق حركتهم أثناء إمتطاء ظهور الخيل . والمتع في المشاهد الأورارتية هو تصوير الخيول وهي تنبض بالحياة وتظهر خيول العربات وهي ترفع إحدى قائمتيها الأماميتين في حالة الجري في حين أن خيول الفرسان ترفع كليهما في الهواء نشاهد في مؤخرة العربة رجلاً مزداناً بعلم . ومن المفيد ذكره أن علماء الآثار عثروا في التخوم القفقاسية على خوذة من عهد أركشتي على جانب كبير من الأهمية ، وتكمن أهميتها بوجود نسخة ثانية لها عثرت في كرمير بلور . ومهما يكن الأمر فإننا نستطيع أن نكتشف مصدر معظم العناصر الزخرفية على الخوذات فهو ليس سراً إذ إعتمد الفنان على نماذج قديمة ، وهذه مستوحاة من القطع العاجية الصغيرة أو عوارض برونزية كانت تزخرف المفروشات المتزلية أو ثياب نسيجية كان يرتديها الملوك ورجال البلاط ، ومثل هذه الثياب كان يتهادها هؤلاء فيما بينهم وتعتبر من الغنائم النفيسة خلال الحروب ، فمثل هذه الأشياء لم تكن بعيدة عن متناول الفنان الأورارتي الذي تأثر بها وإستوحى الكثير من موضوعاتها ، والموضوع المثير في هذه الأشياء هو

الشريط المؤلف من صفين من المثلثات متداخلة فيما بينها وهو ابتكار أورارتي بحث في حين أن المثلثات البسيطة تعود في أصلها إلى ورشات عمل حثية . ومع كل ذلك ، فإن الآشوريين لم يقيموا للفن الأورارتي وزناً ، وعليه فإننا نرى التروس في المشاهد الآشورية المصورة ليس من جانبها فقط وهي معلقة على واجهات مداخل قاعات الأسلحة في موصاصير ، وإنما محمولة بأيدي الجنود الآشوريين خلال عمليات سلب المدينة ، ولكن مع إنتهاء عصر ساردور الثاني إنتهي العصر الذهبي للفن الأورارتي في الواقع ، فما تعود للحقبة اللاحقة هي تقليد للماضي . وعلى كل حال فالملوك الأورارتيين كانوا يحفظون على أسلحتهم الذهبية أو الفضية في المعسكرات الموجودة في القلاع المحصنة أو يهبونها إلى المعابد فإذا كان هؤلاء الجنود يقضون أيامهم في المعسكرات الدائمة خاضعين مع أسلحتهم وقطعان مواشيهم وخزائن خمورهم وحبوبهم لقائمة جرد حسابية للموكهم ، فإن الفلاحين والرعاة كانوا يأوون مع حيواناتهم إلى الكهوف والمغاور على الأغلب بإستثناء أيام الصيف ، أما أهل الأرياف ، وخاصة في المناطق السهلية ، فكانوا يقطنون عادة في بساتينهم ومزارعهم ، وكانت البيوت فيها بسيطة مبنية من الطين تكاد لا تفي بالغرض الذي أنشأت من أجله ، وهو

الحماية ، بينما عاش أفراد الطبقة الأرستقراطية والتجار والحرفيين داخل مدن مسورة إحتوت معهم عدداً كبيراً من العبيد والأقنان الذين غالباً ما أسروا أثناء الحروب الأورارتية في جهات إسوا وملاطية وحدود آشور والتخوم القفقاسية أو نقلوا قسراً كما فعل أركيشتي الأول عندما أسكن سكاناً حِيثِين (قُدر عددهم بـ ٦٦٠٠ فرداً) في يريوني (يريفان الحالية) ، ويتضح من بعض الوثائق أن السكان الأصليين في هذه المدن كانوا حريصين جداً على حماية أموالهم المنقولة في الأسواق إلى جانب حرصهم على حماية تماثيل آلهاتهم وملوكهم وقبور عظمائهم . ومن جهة أخرى كانت سياسة التوطن والتهجير تتم وفق مخطط واع مدروس ، فكان الملوك الأورارتيون يحاولون دفع القبائل الرعوية من وسط كوردستان نحو المناطق المحيطة ببحيرة أورميا وذلك للقضاء ما أمكن على ما تبقى من تأثير آشوري هناك ، في حين تم إستيطان حصن (أورياني) بالقرب من منطقة (ألاشگرت) من قبل سكان المناطق المجاورة . ومن أجل تربية الخيول وإستعمالها في عملياتهم العسكرية بنوا إصطبلات كبيرة قرب قلاعهم ومدنهم مع تأمين أحواض مياه وساحات الجري وملاعب التدريب لهذه الخيول كما نراها اليوم في آثار موقع زقستان الذي رُممه الملك مينوا . ووفق ما جله

في النصوص فقد كانت بعض هذه الإصطبلات تتسع لإيواء عدد كبير من الأحصنة يتراوح فيما بين ٢٥٠٠ - ٣٥٠٠ حصاناً ، وأقدم ما نعرف عن إصطبلات الأورارتيين كان مبنياً فوق هضاب ذات سطح مستو وتحيط بها الأسوار بشكل دائري ، ولكن لم تكن مبنية بحيث يسهل الدفاع عنها إذ لم يعثر فيها على أبراج أو شرفات ، وكانت الهضاب التي سويت سطوحها بشق الأنفس تؤمن الحماية للخيول من الرطوبة وتساقط الأمطار والثلوج . وعلى العموم فإن أغلب الملوك الأورارتيين الذين شيّدوا مدناً محصنة سموها بإسمهم مثل مينوا خينيلي وأركيشتي خينيلي ، وما عدا فوق المعابد ، فقد كان المهندسون يضيفون ملاحقاً محصنة لقلاع المدن أثناء زيادة عدد سكانها . وكان من الطبيعي أن تحصن المدن الواقعة في السهول بأسلوب آخر مختلف عن طريق بناء القلاع على الجبال ، وذلك بتشيد الأسوار الخارجية والداخلية والبوابات منفصلة عن البيوت السكنية حيث تحيط بها دون أن تلامسها في حين كانت القصور الصغيرة تبنى في مواقع أخرى ، وعلى خلاف ذلك كان بناء القلاع يؤمن حماية للمدن السهلية الواسعة ، وكانت الأبنية المشيدة على منحدرات القلاع تشكل نفسها نطاق حماية للمدن ، لأنها تحيط بالساحات المكشوفة

وكان يحظر إقامة أية منشأة بنائية في الساحات المذكورة وإن كانت تستخدم لإيواء المواشي واللاجئين في أوقات المحن . فمدينة موصاير بنيت على أساس متدرج وواجهات مندفعة إلى الورا وممرات دفاعية وأسوار حماية ، وهذه الأبنية المشيدة على شكل طوابق عديدة تتطلب إثارة كافية بواسطة نوافذ كبيرة نسبياً أو أبواب واسعة وفق طبيعة الأرض التي شيد فوقها البناء . والقلاع التي تحيط ببحيرة وان تشدنا بتوازن بنائها المربع المشيد بأحجار مستطيلة ضخمة ، وقد تمكن الأورارتيون أن يستغلوا طبيعة الأرض غير المستوية بمهارة فائقة ، إذ أنهم عمدوا إلى نحت أطراف الصخور بشكل متدرج وأقاموا فوقها أحجار البناء الطويلة المنحوتة بشكل مائل نحو الورا إلى أن يصلو بها إلى أعلى مستوى للبناء . وعلى الرغم من أن مرابع الخيول (الإصطبلات) كانت تدعم بأعمدة حجرية ، عمد البنائون الأورارتيون إلى الإستعانة بالأعمدة الخشبية في بناء بوابات معابد الإله خلدي وذلك لسبب بسيط هو أن الخشب أكثر إستجابة لطرقات وتثبيت المسامير . وكان من عادة الملوك أن يعلقوا هداياهم النذرية وخوداتهم وجعبهم وتروسهم كالقدور والتمائيل البرونزية على أعمدة المعابد ، وقد أكتشفت في معبد موصاير تروساً معظمها من

الذهب والفضة ، وكان لكل ملك بوابة خاصة للدخول إلى المعبد ، وعلى ما يظهر فإن بوابات الإله خلدي أثرت على هندسة بناء أبراج النار في معابد آهورا مزدا خلال إنتشار الديانة الزرادشتية في كوردستان . وكان من الطبيعي أن يحفظ شعار الإله في مصطبة مربع الشكل في الأوقات التي لا تقام فيها الشعائر الدينية ويدفع به إلى الباب خلال الإحتفالات الدينية ليكون على مرأى من جميع العابدين ، وكان خنجر ينصب عامودياً فوق هذه المصطبة ، لكن الرمح كشعار للإله خلدي فكان يوضع على السقف الجملوني لأحد الأبنية الدينية المكتشفة في موصاصير وكذلك على طرفي مدخل البناء من اليمين واليسار ، ويبدو من البناء الجملوني وما يرمز إليه هما من بقايا عادات الخوريين ، وتوحي سماكة جدران بوابات خلدي بأن السقوف كانت صلدة وعثر في موصاصير السقوف الجملونية كذلك في أبنية المقابر التي كانت تتألف عادة من صناديق مبنية بألواح حجرية وسقف على شكل جملون ، وبالمقابل فإن القصور والأبنية العادية في موصاصير كانت تبنى بالقرب من المعابد ليس لها سقف جملوني وإستعاضت عنه بشكل أبراج النار الإيرانية . وقد زودتنا التنقيبات الأثرية والوثائق التاريخية بمعلومات نفهم منها أن

المصطبة كانت تلعب دوراً بارزاً في حياة الفرد الأورارتي ، وقد زعم إشبويني في إحدى كتاباته بأنه شيد معبد أرديني (موصاصر) فوق مصطبة وأنه وضع كل النفائس والهدايا الثمينة فوقها أمام بوابات الإله خلدي . وكانت المصطبة في معبد خلدي بتوشبا العاصمة محلاة بزخارف من المرمر النفيس غير العادي وتحيط بها طرق عالية مرصوفة أيضاً بأحجار غالية بديعة وتحتل بوابات خلدي المكان الوسط داخل البناء المربع . وبشكل عام فإن القلاع الأورارتية التي لن يبق منها سوى بعض الأسوار وأبنيتها الجميلة كتلك التي تحيط بمدينة وان تشلدنا بتوازن بنائها المربع المشيد بأحجار مستطيلة ضخمة ، فقد تمكن الأورارتيون أن يستغلوا طبيعة الأرض غير المستوية بمهارة فائقة على ما يظهر ، إذ أنهم عمدوا إلى نحت أطراف الصخور بشكل متدرج وأقاموا فوقها أحجار البناء الطويلة المنحوتة بشكل مائل إلى أن يصلوا بها إلى أعلى مستوى للبناء . وعلى كل حال ، فإن القلاع والحصن أعدت بشكل عام لبناء سكن الآلهة وحكام المدن وإستقبال ضيوف الملك وكذلك لإستيعاب المواطنين ورعايتهم أيام الحروب والغزوات ، ولهذا تجدها أشبه ما تكون بالمخازن المقدسة بالمون أكثر منها قصوراً ملكية . ومن هذا المنطلق كان جرار المون الفخارية التي يبلغ طولها طول إنسان

تغرس في حفر عميقة داخل أراضي لمستودعات وأماكن ورش العمل ،
وتغطي كامل مساحة الأراضي ، وعمدورنا أن نتصور الوضع أفضل
حالا في المخازن الحربية حيث تدخل إليها الهواء ولا تتأثر بالرطوبة .
وبإمكاننا أن نكون فكرة واضحة عن الأبنية الأورارتية بشكل خاص
من خلال المشاهد المصورة على المنحوتات الآشورية وخاصة تلك
التي تصور نهب مدينة موصاصير من قبل الجنود الآشوريين .

يمكننا التعرف على مراسيم دفن موتى لأفراد الطبقة العليا من
المجتمع في كوردستان الشمالية وذلك من خلال دراسة مدافن الملوك
الأورارتيين وخاصة المدافن الملكية الأربعة المكتشفة في جبال وان . وقد
إتضح بعد عمليات الكشف بصورة عامة عن قبور أنها تتألف من
حجرة صغيرة تقع أمام المدفن الرئيس وحجرتين جانبيتين على طرفي
المدفن كانت تُملأ كلها بالعطايا والهبات التي ترافق المتوفي ،
وقد لاحظ علماء الآثار في آلتون تبه أن القبور كانت مبنية
بأحجار مربعة الشكل أي أنها ليست منحوتة في الصخر ، وتغطي
كلياً بطبقة من التراب ، وكانت الجثث تُمدد داخل توابيت
حجرية مغطاة بسقف محذب ، فإذا كان المتوفي رجلاً فإن جثته
تُدفن عارية وتلقى لباسه إلى القرب من التابوت ، وهذا ما كان

يجري كذلك مع الجنود القتلى والمحاربين ، أما إذا كان امرأة فتُدْفَنُ بلباسها . ولم يُعثر في القبور الأورارتية على حاجيات المتوفي التي كان يستخدمها في حياته ، وإنما شوهد بعض الأدوات التي تجهز الخيول . وقد لفت أنظار المنقبين الآتارين أن القبور الملكية التي تضم رفات الملوك منذ عهد إشبوييني حتى عهد ساردور الثاني لم تكن مبنية في الطرف الشمالي من جبال وان وإنما في الطرف الجنوبي ، ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن الملوك عمدوا إلى جعل فتحات مداخل قبورهم في الأعلى ، وبخاصة تلك القبور التي تحوي في داخلها كنوزهم الرائعة . وفي قلعة مينوا نرى أن على الزاوية اليمنى للشرفة الواسعة شيد مدفنان واسعان متقابلان يتالف كل منهما من حجرة رئيسة وحجرات جانبية ، كما شيد على حافة الشرفة سور متين بإتجاه الوادي ليحمي الزائرين من السقوط في الهاوية .

كانت الشعائر الدينية عند موت الملك تجري فوق الشرفات ، وبما أن القبور تكون عادة مغلقة ولا تسمح بوجود مصلي داخلها ، ولا يمكن تصور قبر دون شعائر ومراسم ، كان لا بد من إستخدام الساحة المكشوفة أمام القبر لأداء الصلاة والمراسم الكهنوتية ، وكان بعض الملوك مثل أركيشتي الأول وساردور الثاني ينقشون أخبارهم وأعمالهم السنوية

في محراب المدفن أو على نصب داخل المحراب ، وتضم هذه الأخبار التقارير المقدمة من الملك إلى الإله خلدي تتضمن إنجازات الملك بحول خلدي وقوته ، فهو الذي يتقدم الجيوش ويفتح البلدان ويهجر السكان ، أما النكسات والخسائر فلا تأتي النصوص على ذكرها من قريب أو بعيد تأدباً وإحتراماً لسمعة الإله .

لا نملك أدلة تشير إلى مقابر الأسرى والعبيد والأقنان أو أفراد الطبقة المسودة في المجتمع الأورارتي ، لكن يمكننا التعرف على أحوالهم أثناء الحياة . وكما تقول مارغريت ريمشنايدر ، فإن الأسرى نعموا في مملكة أورارتو بأموالهم وأرزاقهم دون أن يمسه أحد بسوء ، وهي لا تعتقد أنهم استخدموا كأرقاء وأماء وذلك لمعرفة الأكيدة بعبادات شعوب الشرق القديم كما تدعي ، وهذا لا يعني أن الأسرى بقوا في البلاد دون فائدة ترجى منهم كما تقول ، فقد إستخدمهم الملوك الأورارتيون كحواجز وقاية ودفاع في القلاع والحصون للوقوف في وجه الهجمات الآشورية وقطاع الطرق واللصوص من الشعوب الرحل التي كانت تنتقل من مكان إلى آخر في الشمال والشرق . وهذا الرأي لا يشمل واقع المناطق الأورارتية والمانيية والكوتية واللولوبية والميدية التي طالما أغار عليها الآشوريون وطبقوا فيها قوانينهم على

سكانها المغلوبين على أمرهم في عصرهم الحديث حيث يمكن التعرف إليها من خلال الأعمال الفنية والكتابية للملك آشور^(٣) . ففي صفائح الباب الآشوري البرونزي التي كان إرتفاعها سبعة أمتار في بلوات والتي شغل القسم الأعظم من صورها مشاهد حملات شلمانصار العسكرية على أورارتو نرى أن طراز لباس الناس في منطقة گيلزان شمال بحيرة أورميا تشبه ملابس الهنود الآريين ، لكن مبعوثي مقاطعنة پارسوا فقد إرتدوا ملابس من النوع الشبيه بلباس الأورارتيين . فطراز الملابس وتربية الخيول في المناطق المحيطة ببحيرة أورميا يشيران إلى أنها الجهة التي كانت مصدر تسرب الميدين إلى قلب كوردستان . فالميديون كانوا يرتدون سراويل تميزهم عن تنورات الكيلزانيين والماننين المتحركة ، ولكنهم كانوا كغيرهم من الشعوب الفرسان يعتمرون قبعات ذوات شرائط تثبت بالذقن أو الرأس ، وكان الهدف من هذه القبعات أن تجمع الشعر حتى لا يتطاير أثناء العدو ، ويسمى هيروودوت هذا النوع من القبعات التي

(٣) مارغريت ريمشنايدر ، أورارتو ، ترجمة محمد وحيد خياطة ، حلب ١٩٩٣م

شاهدها لدى الفرس والبكترين والميديين بالقبعة الطرية ، وهي تختلف كلياً عن قبعات الإسكِيثيين ذوات الرأس الحاد والجوانب المائلة ، وعندما كان الآشوريون يقبضون على الأسرى في هذه المناطق يجردونهم على العموم عن ملابسهم وعن جلود الحيوانات التي تغطي أجسامهم ومن أحذيتهم ويسوقونهم كالحيوانات إلى بلادهم الأصلية لكي يمتلكهم الطائفة الخاصة من النبلاء . فهؤلاء النبلاء كانوا يتألفون من الموظفين والإداريين الذين يقبضون مرتبات بالفضة والذهب إلى جانب المأكل والملبس من قبل الملك ويتميزون بأوضاع إقتصادية متباينة منهم سوكلو دانو (رئيس الوزراء) ورب ريشي (وزير الدفاع) وترتانو (رئيس أركان الجيش) وتوبشار ماتي (رئيس التشريفات الملكية) وغيرهم . أما صغار الموظفين فكانوا بجانب قطعة أرض يستخدمونها كمصدر رئيس لدخولهم يتسلمون أقل الرواتب وغالباً ما كانوا يتضرعون إلى الملك بأن لا يدعم يموتون جوعاً . وبالإضافة إلى المرتبات ، كان جميع الموظفين سواء العاملين في المدن الآشورية أو يحكمون بلاد الميديين والأورارتيين واللولو يحصلون كقاعدة عامة على الأراضي بملكوها بناءً على العقود القانونية ، وفي الإمكان تقدير حجم ممتلكاتهم بمساعدة المعلومات التي عثر عليها في وثائق صكوك الإعفاءات الملكية وتلك الخاصة بالأعمال

التجارية والقروض . فتشير إحدى الوثائق مثلاً إلى أن موظفاً عادياً مثل رماني عدد كان يملك ٤٠٠ هكتار من الأرض وعشرات من الرجال وآلاف من أشجار الفاكهة والكروم وبساتين الخضار والمنازل وكميات كبيرة جداً من النقود^(٤) ، وهذه الظاهرة لم تكن أمراً إستثنائياً في المجتمعات الآشورية . كما أن بعض الوثائق تتضمن عقود رهـن الأراضي ، وطبقاً لوثيقة من هذه الوثائق كانت المزرعة المؤلفة من عشرين إيميري من الأرض برمتها ، والبيت ، والبستان وساحة التذرية والبر قد رهنـت لدى كوكولانو لمدة ست سنوات ، وقد عرف عن كوكولانو بأنه إشتري أيضاً ثلاثة بيوت في مدينة نينوى^(٥) . وهناك وثيقة تتناول إستبدال فتاة رقيقة برجل رقيق وشراء فتاة رقيقة صغيرة السن جداً من قبل ابن كوكولانو ، كما كان لبعض الموظفين القدرة في شراء أرقاء يقدر عددهم بالسـتينات والسبعينات وبمبلغ لا يزيد عن ثمانية عشر مينا من الفضة . وعلى العموم فإن أصحاب الأراضي والأرقاء كانوا يملكون أموالاً طائلة ويساهمون على نطاق واسع في مختلف أشكال

(٤) في . إي . ياكوبسون ، التركيب الإجتماعي للإمبراطورية الآشورية الحديثة ، كتاب "العراق القديم" ، الفصل التاسع ، ص ٤٢٦ ، ترجمة سليم طه التكريتي .

(٥) ذات المصدر .

النشاط الإقتصادي بما في ذلك تقدم مبالغ كبيرة من النقود في شكل قروض . والوسائل التي سلكها الأغنياء في سبيل الإكثار من رؤوس أموالهم كانت على الأغلب تعتمد على الضرائب وأعمال السخرة التي يقوم بها الأسرى والعبيد . ففي الكتاب المعروف عالمياً بـ (يوم الحساب الحراني) الذي أكتشفت رقيماته في مدينة حران الواقعة على نهر الباطخ ، الرافد الشمالي لنهر الفرات وإعتمد عليه ميخائيل دياكونوف في كتابة رسالته (تطور العلاقات الزراعية في آشور) ، نرى خرائط المسح التي جرت في غرب كردستان من أجل فرض الضرائب على أصحابها . وإحدى قطع هذه الأراضي خصصت مع الرجال الذين يسكنون فيها إلى موظفي الدولة الآشورية المعفون من الضرائب عادة ، والشئ المميز بصفة خاصة جداً في هذا الشأن هو الرقيم (١) الذي يحوي موضوع تقسيم الأموال المدرجة في القوائم والناس إلى قرى ونواحي وتعيين المزارع الملكية التي على كيبوس (موظف الحكومة أو وكيل الملك) إدارتها مباشرة بجانب المزارع التي على رجال القرى المنتخبين أن يديروها في حين كان الرقيم (٢) يتعلق بموضوع أراضي ومزارع الأحرار ، ويمثل الرقيم (٣) قائمة مزارع مملوكة بصفة فردية لرعايا الملك ، أما الرقيم (٥) فيمثل جرداً خاصاً للموجود من

الأموال والناس وعدد المباني والمزارع التي يمتلكونها لكي يعين موظفاً حكومياً لإدارتها . وعلى ما يظهر ، فإن الناس في حران كانوا يزرعون الأراضي التي تم جردهم معها لم يكونوا - كقاعدة - يملكونها كما أنهم لم يكونوا يملكون البيوت التي يسكنونها ولا المواشي وغيرها . وكان النبلاء يستولون على حصص السكان الأصليين من المزارع والحقول ومصادر المياه كهبات ملكية وفي الوقت ذاته يتسلمون عقوداً حكومية يُعفون بموجبها عن دفع الضرائب . ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن الوظائف الإدارية كانت وراثية عرفاً وأوامر التعيينات كانت تابعة بصفة نهائية للملك ، فالشائع بصفة عامة هو تعقب الذرية خط الذكور في الوصول إلى الوظائف أي الأبناء أو أبناء الأخ أو الأخت في حالة عدم وجود الأبناء ، أما في الحالة التي يتوفى فيها الموظف دون ذرية من الذكور ، فإن عائلته تحرم من الأرض التي حصل عليها بفضل وظيفته وتنحط إلى هاوية الفقر .

بالإضافة إلى الطبقة المذكورة من الموظفين الذين أصبحوا بناءً على مسؤولياتهم في الدولة مستوطنين أحرار وملاك الأراضي والحقول ، فقد كان هناك صنف من صغار أصحاب الأراضي إرتبطوا بالتزامات أداء الخدمة العسكرية وأعفوا من دفع الضرائب وقد إستوطن قسم كبير من هؤلاء

المستوطنين العسكريين في المقاطعات التي إحتلوها وشكلوا طائفة متميزة بين
 ظهراي السكان المحليين ، بينما بدأ التملك الحر للأرض من قبل الفلاحين
 يمر نحو حالة التدهور وتمثلت في المستوى الواطئ لمعاملات الربا ؛ إذ كان
 رأسمال المرايين يزدهر على حساب الملاكين الصغار والفلاحين الفقراء وتشير
 العقود إلى أن المبالغ المقدمة عن القروض كانت كبيرة حيث لم يقل عن مقدار
 خمس شقيقات من الفضة . وبالنسبة إلى القروض العينية ، فإنها ما عدا
 القمح ، كانت كبيرة أيضاً . أما قضايا إرثها ن شخص ما أو عدة أشخاص من
 أفراد عائلة واحدة فكانت نادرة وإن المدد التي تقدم فيها القروض كانت
 قصيرة جداً والمعتاد أنهما لا تزيد عن شهور قليلة . ويتضح من رسالة للملك
 إسرحدون إلى الإله آشور أن جميع الفلاحين والحراثين والبستانيين الذين
 يدفعون ضرائباً ورسوماً معرضين في ذات الوقت لأعمال السخرة والخدمات
 العسكرية . وبجانب هؤلاء فقد كان هناك ثلاثة أصناف من العمال ، وأغلبهم
 تواجدوا في المدن الآشورية كمرجلين من بلادهم الأصلية وأشتهروا تحت كنية
 (شكنو) ، وكان الملك يهب بعضاً منهم إلى المعابد ويعين آخرين منهم
 كسواق عربات الحرس الشخصي أو خيالة الحرس الملكي أو كمراقبين وصناع
 وحرفيين ومهندسين عسكريين وحملة المظلات ورعاة ومرابي المواشي
 ويستخدم الباقين في الأراضي والحقول الملكية ويغدون عمال السخرة ،
 والمواطنون ، والأرقاء . وعلى العموم ، فإن الوثائق الآشورية تبين أن هؤلاء

جميعاً وبالإضافة إلى العبيد كانوا يستطيعون من تكوين العوائل وإمتلاك بعض الأموال وصرفها في شؤون تجارية مع وجود إمكانية نقل تركاتهم إلى أبنائهم وذريتهم ، إلا أن الذين كان يجري توطينهم في الأراضي الزراعية فيباعون أحياناً سوية مع عوائلهم ، غير أن الأهلية القانونية والتجارية لهؤلاء لم تكن محددة في هذا فحسب ، فهناك بعض الوثائق تشير إلى أن من حقهم أن يكونوا كذلك من الشهود في المعاملات . وعلى كل حال ، فإن الفرق بين أفراد الطبقة السائدة والمسودة في الإمبراطورية الآشورية كان ظاهرة جلية ، إلا أن التمييز بين العبد والرجل الحر الفقير بدأ يختفي تدريجياً ، لذلك أصبح العبد يملك كل حقوق وواجبات المواطن ، وأن الفرق الرئيس بينه وبين الرجل الحر هو أن العبد يباع ، بينما إذا تم توطين أحد الأسرى في قطعة من أرض ملكية ، وأصبح عضواً في المجتمع فإنه لن يختلف بصفة عملية عن الرجل الحر ، ولكن إذا وقع في أيدي فردية أو حدث له أن أصبح بين الناس الذين يسكنون في أرض أهدها الملك إلى أحد أفراد حاشيته فإنه يصبح عبداً آنذاك .

الفصل الثالث

التبدلات الإجتماعية في كوردستان

خلال عصور السيادة الإيرانية والهللنية والرومانية

العصر الإيراني المبكر:

يشير أغلب المخلفات الأثرية التي أكتشفت في تركمانيا وأذربيجان إلى أن القبائل التي نطقت باللهجات الإيرانية القديمة تركت مراعيها في السواحل الشرقية لبحر قزوين في مطلع الألف الأول ق . م . لأسباب طبيعية وأهداف إقتصادية رعوية وهاجرت مؤقتاً إلى المناطق الواقعة بين نهر قزل أوزون ودشت كافر في أواسط إيران الحالية ، ثم توجهت منذ القرن التاسع ق . م . نحو مرتفعات جبال زاطروس وكوردستان حيث تصدت لهم هنا ، بالإضافة إلى الآشوريين ، قوات دولتي ماننا وأورارتو . وإستناداً على سجل الملك الآشوري شلمانصار لعام ٨٣٦ ق . م . فإن البلاد التي إستقرت فيها هذه القبائل عرفت بكنية كور آمادا (موطن الماد) ، ومن أشهر بطون هذه القبائل كانت زيكورتو (سنج - كرتا) التي وصل بعض فروعها إلى مراعي ماهيدشت وشرق كرمنشاه بكوردستان الشرقية حيث بنوا

فيها بإسبتهم مدينة (زاكروتي) ، ثم تمركز أغلب أشرافهم من قبيلة آريزانت في هنگمتانا (همدان الحالية) ، حيث القرييون منهم إلى النفوذ الآشوري إشتهروا بماداي داننوتي (الميديون الأقوياء) والبعيدون منهم بماداي روقوتي (الميديون البعيدون) ، وعندما إنتقل شالمانصار مع قواته عام ٨٣٥ ق . م . من ثارسوا إلى ميسي إحتك جنوده في خارخار بمؤلاء ، ثم دخل إلى آمادايا وأرزيباش ، وفي وقت لاحق أعاد ذكر الميديين كل من شمشي عدد الخامس (٨٢٣ - ٨١١ ق . م .) وعدد نيراري الثالث (٨١٠ - ٧٨٢ ق . م .) . ويشير كونينغ في الصفحة ٣٨ من بحثه^(١) إلى " أن العاهل الآشوري سرجون الثاني (٧٢٢ - ٧٠٥ ق . م .) أطلق في سجله خلال السنة السابعة من حكمه (أي عام ٧١٥ ق . م .) على هذه المنطقة إسم بيت دياكو (معمورة دهيوك) ، وأشار إلى أن روسا الأورارتي خانة عندما أغار على أوللوسونو ملك ماننا وأخذ أحد أبنائه رهينة ، وعليه إستغل دياكو هذه الفرصة وإستولى على أراضييه . وعلى كل حال فقد إستوطن قسم كبير من البطون الميدية ، بعد سقوط مملكة آشور

K nig. Reallexikon der assyriologie 2 (1938) , s. 38 ^(١)

بيد كي خشاثرًا (كياكسار) ، في كافة أنحاء كوردستان وخاصة في أربيل وما والاها .

وفي الواقع ، فإن سجلات آشور ناصربال الثاني الآشوري المدونة خلال النصف الثاني من القرن التاسع ق . م . قد أشارت كذلك إلى وجود قبائل إشكوزاي وگيميراى (الإسكيث والکيميريين) في المناطق الشرقية لآسيا الصغرى التي كانت تنوي الدخول إلى كوردستان الشمالية ، وعند إحتلال سرجون الثاني عام ٧١١ ق . م . مملكة أورارتو إحتفظ الإسكيث على بعض مقاطعاتها ، ولما دخل الكيميريون إلى حدود مملكة آشور زوج إسرحدون (٦٨١ - ٦٦٩ ق . م .) إبنته من بارتاتو زعيم الإسكيث المتحالف معه وتصد للکيميريين عام ٦٧٩ ق . م . حتى قضى على هؤلاء الذين تراجع شراذمهم نحو الأنضول ومنها إلى بلادهم الأصلية ، وعليه أشار في سجله إلى أن " تيوشب الكيميري الذي وطنه بعيد ، قتلته ودمرت عسكره ... " .

تشير بقايا الآثار التي خلفها الإسكيث في المحاور التي سلکوها في قفقاسيا وخاصة في كرمير بلور قرب يريفان التي دمرت وأحرقت بيدهم على سهام تشاهد في جدران البنايات المهتمة وكذلك تلك الرماح المكتشفة في المناطق التي إستقروا فيها بكوردستان الشرقية ، وكان

مؤلف هذا الكتاب يملك عدداً من رؤوسها قبل أن تُسرق من داره عام ١٩٩١ م ، لكن من الممكن الإشارة إلى تلك الصناعات البرونزية ورؤوس الحراب والسهام والأدوات التي إستعملها الإسكيث في حياتهم العادية في المدن الكوردية مثل سقز وزويوه وهي تتميز عن الصناعات المحلية التي شوهدت في تلك الأنحاء . ويشير كريشمان في الصفحة ١٠٦ من كتابه " إيران " إلى أن كنوز الإسكيث المكتشفة في سقز وزويوه تعود إلى ملوكهم ومنهم بارتاتوا وإبنه ماديس وهي مصنوعات ذهبية ذات ثلاث أنماط فنية ، الأول ذو طابع متأثر بالفن الآشوري ، والثاني سكيثي بحت والثالث مختلط ، كما شوهد قسم منها يحمل الطابع المائني المحلي الخالص .

ومن جهة أخرى ، أشارت المصادر اليونانية ، ومنها كتاب إسخيل (٥٢٥ - ٤٥٦ ق . م .) إلى أن الإسكيثيين الذين ينتمون ثقافياً ولغوياً إلى العالم الإيراني إنحدروا من سواحل بحر آزوف وتوجهوا نحو السهول المحيطة ببحيرة أورميا عابرين الممرات القفقاسية التي سماها إسخيل بـ(طريق الإسكيث) ، ويؤكد هيرودوت على أنهم أسسوا في موطنهم الجديد نظاماً سياسياً دامت لفترة قصيرة هي ٢٨ عاماً فقط ، ثم إنحدروا قسم من قبائلهم إلى أربيل وكر كوك حيث أصبح

زعماؤها في العصرين الهليني والمسيحي ملوكاً على مملكتي أديابيني وكرماي (حذيب وجرمي) . أما مملكة أورارتو فقد جاءت نهايتها بيد الكيميريين قبل إنسحابهم إلى موطنهم الأصلي حينما طردهم الميديون ومن بعدهم الإخمينيون حتى عبروا البسفور نحو سهول إسكثيا .

وأقدم خبر عن نمط حياة هذه القبائل التي إستقر بعض بطونها في كوردستان نجده في المصادر اليونانية ، وبالتحديد في إلياذة هوميروس ، إذ إشتهر الإسكثيون منهم بتربية الخيول وشرب حليب الفرس ، أما الكيميريين فقد ورد إسمهم في الأوديسا كأنسباء للإسكث ، وتحدث هيرودوت (٤٨٤ - ٤٢٥ ق . م .) في الفصول ١١ - ١٣ من كتابه الرابع عن هؤلاء وأكد دخولهم إلى بلاد ميديا كما هددوا الممالك المحلية في كل من سوريا وحتى مصر وعليه حاربهم الفرعون بساميت الأول (٦٧٠ - ٦١٦ ق . م .) على حد قول آشور بانيبال المدون في سجل من سجلاته . وعند تطرقه للحروب الإخمينية - الإغريقية يشير هيرودوت بالتفصيل إلى حدود بلاد إسكثيا الأصلية وجغرافيتها ، ثم يتحدث عن أصلهم وعاداتهم والبناء الإقتصادي لجماعتهم وعلاقاتهم بالأقوام المجاورة التي خضعت لممالكهم المنتشرة في شمال البحر الأسود ، كما أورد أخباراً طريفة عن صراعهم

مع الميدين وكيفية قضاء الملك الميدي كياكسار على زعمائهم في وليمة أقامها لهم عام ٦١٧ ق . م . إثر سكرهم بكميات كبيرة من الشراب ، وذلك قبل أن يقرر بالتعاون مع نابوبولاصر البابلي التوجه لفتح نينوى . وهناك تفاصيل أخرى في كتاب هيرودوت عن حملات دارا الإخميني على شرازم الإسكيث في عقر دارهم خلال الفترة الواقعة بين عامي ٥١٥ - ٥١٤ ق . م . لا نرى من الحاجة أن نذكرها هنا .

وعند تحدّثه عن الهواء والماء والطبيعة ، جعل هيرودوت بلاد الإسكيث والكيثيرين مثالا لسلامة صحة الإنسان وبنيتة القوية ودور المناخ في إدامتها ، ورأى أن الطبيعة والحياة البدوية للإسكيث هما سر جمال بلادهم الواقعة على الساحل الأيمن لنهر تانايس (الدون حاليا) . أما عن لغتهم فقد أشار إلى أنّها مع السرمانية تعود إلى العالم الإيراني . وكما يظهر من السجلات التاريخية ، فإن جميع الألقاب الملكية مثل آربايف وأوكتاماساد وسائتفرن كانت تعود إلى هذا العالم ، وقد أكد بعض الكتاب في اليونان على تقارب الإسكيثية مع اللغة الميدية ، لكن عددا من مفردات اللغة الفريجية التي كانت سائدة في آسيا الصغرى دخلتها بالتدريج . وأقدم منبع لهذه اللغة التي سميت في آسيا بالساكية كانت بلاد خوارزم ، إنتقلت لهجات منها نحو الغرب بانتقال القبائل

الرعية الإيرانية إلى وديان نهرى الدينير والدينستر اللذان يرويان السهول الجنوبية لروسيا الحالية . ففي هذه المناطق ، وبالإضافة إلى الرعاة ومربي الخيول والحراثين تطورت حالة الطبقات الاجتماعية للكيميرية بظهور جماعة أرستقراطية من الفرسان فيها كان أفرادها يتكونون من محاربين أشداء ، إلا أن النظام الاجتماعي عند سكان شبه جزيرة القرم وبحر آزوف ظل بشكل عام مستندا على الإنتماء القبلي البدوي ، فلما نزع الكيميريون مع الإسكيث إلى آسيا تحت زعامة تيوشب وليگدام كان جميعهم لا يزالون في حالة البداوة .

تكون المجتمع الإسكيثي من إتحدات أسرية صغيرة كان يقود كل مجموعة منها قائد منتخب من أشجع رجال العشيرة حيث يقيمون له عادة ولائم دورية بعد ذبحه لرؤوس الأعداء في الحرب ويوزع المغنم بين أفراد رجاله ، وكانت هذه المجموعات تنظم أمورها في موطنها الأصلي ضمن ثلاث ممالك محلية ، وكان كل فرد يحاول أمام الملك رفع جمجمة من جماجم الأعداء كدليل على دوره في سلخ جلودهم وذلك لكي يحصل على نصيبه من غنائم الحرب ، وكان الإسكيثي يزخرف لجام خيله بالغنائم التي نهبها من الأعداء . وفي الحقيقة ، فإن التكتيك العسكري عند الإسكيث كان قبيلا يتركز في إزعاج العدو

بإظهار أنفسهم ينسحبون أو يتراجعون متقهقرين ، لكنهم يلتفون عليه فجأة لكي يضربونه باللقوس والسهم والسيوف والحرايب والفؤوس ، ثم يبتعدون عنه وهم يمتطون خيولهم السريعة .

أشار كتاب اليونان القدماء إلى أن السلطة عند سكان إسكيثيا (وخاصة عند السرمان) كانت بيد النساء اللاتي كن يحاربن جنبا إلى جنب الرجال في ساحات الوغى ، ولا يتزوجن من أحد إلا إذا لم يقتل بعض الأعداء في هذه الساحات ، وعلى هذا الأساس يقول هيرودوت في الفصول ٥ - ٧ من كتابه الرابع بأن "السرمان ظهروا في التاريخ نتيجة زواج الإسكيث بالأموزونيات اللاتي جلبوهن في القوارب عن طريق نهر الدون ، ثم هاجروا إلى آسيا الصغرى عن طريق نهر فيرمودونتا " وقد إحتفى نظام سيادة الأمومة عند هؤلاء خلال القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد على أغلب الإحتمال . وأورد هيرودوت حوادث طريفة عن القبائل الإسكيثية أثناء هجرتها إلى بلاد ميديا منها ، وعندما عادوا من آسيا إلى موطنهم بعد فترة طويلة من الغياب ، على حد قوله ، كان ينتظرهم أعمال شاقة أكثر مما لاقوها من الميدين ، إذ وجدوا جيشا عرمرما يمنعهم من الدخول إلى موطنهم الأصلي وكان أفراداه

يتكونون من عبيدهم الذين تزوجوا النساء الإسكيثيات بموافقتهن في الوقت الذي وجدن أن الزمن يمر دون عودة أزواجهن الحقيقيين . ولما كان هؤلاء العبيد قد أنجبوا من النساء الإسكيثيات أطفالا نشلوا على سنن ظروف بلاد إسكيثيا وقساوتها ، فقد إعتزما الوقوف بوجه القوات العائدة من ميديا . وعلى كل حال ، يشير هيرودوت بشكل تفصيلي في هذا الكتاب إلى عادات الإسكيث قائلًا " أن المحارب الإسكيثي يشرب دم أول رجل يصرعه في الحرب ، وبغض النظر عن عدد القتلى من العدو ، فإنه يقطع رؤوسهم ليحملها معه كهدية للملكه ، وعلى أساس هذا العرف يحق له إقتسام الغنائم ، ومن دون هذا النوع من الهدية لا يحق له الحصول على حصته من غنائم الحرب .

يوضح هيرودوت طريقة معالجة المرضى عند القبائل الإسكيثية ، فيقول أن الملك يطلب أشهر العرافين والسحرة لإشفائهم وذلك عن طريق التكهن في أسباب المرض التي تعود إلى أن رجلا قد أقسم يمينا كاذبا بالوطيس الملكي ، وعلى هذا الأساس ، وبدون الإستناد على نص قانوني ، يقبض على من يتهمه العرافون بالقسم الكاذب ويؤني به إلى أمام الملك ، فينكر الرجل التهمة بالطبع ويعلن شكواه ، لكن الملك يرسل في طلب ستة عرافين جدد ، فإذا أكدوا على صحة التهمة يقطع

رأس الرجل ويقتسم أمواله ، فإن برأته الغالبية من العرافين ، يأمر الملك بإعدام الذين أذنبوه . وكان للإسكيث طريقة خاصة في إجراء مراسم الإعدام ، فكانوا يربطون أيدي المتهم من الخلف ويرمونه قي الحطب المشتعل داخل عربة يجرها ثيران هائجة .

كانت القبائل الإسكيثية الرعوية تنتقل دائما على الجياد ، وتجول في رحلات دائمة المناطق الواقعة بين قارتي آسيا وأوروبا ، فكانت تقضي أغلب أوقات الربيع والخريف في العراء والسهول . أما في الشتاء والصيف فكان رجال هذه القبائل يستقرون على الأنهار ، لكن النساء كن يستقرن داخل عربات مغطاة بجلود المواشي ، وكانت كل عربة تعتبر مسكنا خاصا لأسرة إسكيثية منفردة وأن ظاهرة تعدد الزوجات كانت شائعة بين الإسكيثيين بصورة عامة . وكما تظهر من الصور المرسومة على الأباريق المعدنية والخزفيات المكتشفة في كول أوبا ، فإن ملابس الإسكيث الرجالية كانت تشبه الملابس الكوردية وتتكون من بدلة مشدودة بحزام على سروال طويل ينطوي في الأسفل على أحذية ناعمة ، وكانوا يغطون الرأس بقلنسوة مخروطية الشكل حيث نجد معالم هذا الطرز عند البرث الذين نزحوا إلى إيران خلال العصر الهليني . أما النساء الإسكيثيات فكن يلبسن روبا طويلا مع

شيعى يستر الجسم . وعلى العموم فإن الإسكيث كانوا يخطون على الملابس بعض أشكال الأطباق المذهبة ، أما سروج خيولهم المصنوعة من الأقمشة فكانت تزين بالنقوش .

ومن جهة تنظيم الأحاسيس الروحية وبنية الديانة الإسكيثية فكان يستند على عبادة ظواهر الطبيعة ، وقد أورد هيرودوت أسماء مجموعة من الآلهات الإسكيثية مثل تاييتي وبابايوس وزوجه وغيرهم ، لكن الذي بقى إلى عصرنا من مخلفات إعتقادهم هو بعض التماثيل التي تخص الإله آريس الذي أكتشفت آثاره في هيكل معبد من معابدهم . وكان الإسكيثيون يجمعون عادة كومة كبيرة من الحطب يضعون عليها سيفا يعبر عن قوة هذا الإله ، ثم يرمون السبايا والأسرى على النار المشتعلة في هذه الكومة ويقدمون دمائهم قربانا للإله آريس . وعموما كانوا يؤمنون ببعض القوى السحرية ويعالجون مرضاهم بواسطتهم ، فإذا مات مريض أو شخص ينتمي إلى طبقة النبلاء ، فإنه كان لا يدفن في نفس اليوم ، لأن جثته كانت من المفروض أن تنقل إلى أصدقائه ورفاقه الذين يظلون ساهرين على شرفه إلى أن يدفن بعد أربعين يوما . أما عند موت الملك ، فكان يحفر له قبرا كبير الحجم ومربع الشكل ، ثم يؤخذ جثته ، بعد شق البطن وإخراج ما فيها من

فضلات ، لكي تملأ بمخلوط من أوراق السنديان المضرية واللبان الذكر وبذور المقدونس وأخيرا يخيط فتحة البطن ويغطي الجسم بمادة الشمع ويوضع على عربة لكي يطوفون بها بين مختلف قبائلهم . ثم يذهب القوم إلى مقابر الملوك حيث توضع الجثة في القبر الذي أعد لها ممددة فوق خشبة ، وتغرس الرماح في الأرض على كل من جانبي الجثة ، ثم يدفنون مع الملك إحدى محظياته بعد شنقها وكذلك حامل كأسه وطاهيته وسائسه وخادمه الخاص مع حامل رسائله وبعض خيوله وأوائل ممتلكاته الأخرى وبعض كؤوسه الذهبية ، وبعد ذلك كان المشرفون على عملية الدفن يشرعون في عمل كومة فوق القبر . وعند إكتشاف آثار هذه المدافن كانت نسبة الذهب فيها عجيبة ومدهشة مما تؤكد على أن ملوك الإسكيت كانوا يسيطرون على الموارد الإقتصادية في بلاد كثيرة . أما المخلفات الأخرى التي شوهدت في هذه المدافن فكانت عبارة عن أباريق خشنة الصنع وأدوات من حجر الصوان والصخور والنحاس وزخارف فضية ، أما تخطيط هذه القبور فهي صورة مشوهة للفن الإغريقي الذي يعود إلى القرون ٧ - ق . م . ورغم التأثيرات اليونانية على الأعمال الإسكيتية ، لكنها كانت بربرية في الجوهر ويونانية من ناحية المظهر . وفي مناطق أليكساندر بؤل وسولوخا

بقفقاسيا ، وهي المحور المؤدي إلى كوردستان ، أكتشفت بعض مدافن إسكيثية ، وخاصة مدفن ملكونوف الذي تحرى الأثريون فيها لأول مرة عام ١٧٦٠م ووجدوا بين مخطاقتها بعض الأعمال المتأثرة بالفنون الآشورية يرجع زمنها إلى القرن السادس قبل الميلاد وتعود لأولئك الإسكيث الذين دخلوا كوردستان وتصدى لهم الميديون ، ثم أمهوا نفوذهم في المناطق الجنوبية لبحيرة أورميا وطردهم من بلادهم .

وعلى كل حال ، فالفن الإسكيثي يتميز بميزات خاصة معروفة ، فما شوهدت في المدافن من الخناجر والسيوف القصيرة ذات التسوئات المثلثة تميزت بنصلها وغمرها ، وكان هناك عند الإسكيث شكل خاص لكيس الأقواس المنحني الصغير المستعملة لرمي السهام . وكان الخنجر الإسكيثي يعلق عادة بربطتين حتى لا يضيق الفارس أثناء حركاته ، وقد استعمل هذا النوع من الخناجر والسيوف كذلك من قبل القبائل الإيرانية الأخرى كما تشاهد آثارها في رسوم برسيبوليس عاصمة الإخمينيين . ومن المفيد الإشارة إلى أن الفن الإسكيثي كان يتمركز في صور الحيوانات كالإبل والغزلان والديبة ورؤوس الطيور التي زينوا بها اسلحتهم وأغطية خيولهم ، وفي كل حالة زخرفية كانت مواضعها تتبع

من ضمن التصورات السائدة عندهم . وأكثر من ذلك ، فإن بواعث عديدة كانت تؤدي إلى إمتزاج الحقيقة بالخيال في هذه الزخرفات ، وبناءا على هذه الحقيقة ، نرى صورا لحيوانات خيالية في بعض الأعمال الإسكثية تعكس الطابع الشرقي الاسيوي لأساطيرهم التي تعود إلى أصول قديمة جدا ، وخاصة تلك المتعلقة بحياة الشعوب البدائية التي كانت تمتهن الصيد في سهول وغابات تندرا ، والدليل على هذه الحقيقة هو التشابه الموجود بين الفنون الإسكثية المبكرة والفنون التي تتصل بالعصر المعدني في جهات النرويج . أما التأثيرات اليونانية على الفن الإسكثي فقد شوهد في الآثار التي أكتشفت في المناطق الجنوبية لروسيا ، فبوصول السرمان إلى هذه المناطق إنتشرت فيها التأثيرات الإيرانية بإزدياد عمليات الزخرفة وتعدد الألوان وعدد الحيوانات ، ثم توسعت رقعة الفن المزدوج الإسكثي مع بدأ هجرتهم نحو أوروبا وآسيا في القرون الوسطى حتى ظهرت إنعكاساته في حدود الصين من خلال مرور بدو الإسكث عبر سيبيريا ، كما تجسدت تأثيراته في نوع السجاد الذي إنتشر في منغوليا . وعلى نفس النهج أثر الوجود الإسكثي في كوردستان في أواسط الألف الأول قبل الميلاد ؛ لا على الجانب العرقي واللغوي فحسب ، وإنما على إنتشار فنونهم وحضارتهم وما يتعلق بالجانب الأثنوغرافي ،

لمجتمعهم بين سكان المناطق الشمالية والشرقية لوادي الرافدين حيث تعمق هذا التأثير خلال حكم الفرث في غرب آسيا وذلك بسبب إنتمائهم أصلاً إلى العالم الإسكيتي .

وأثناء تعاضم النفوذ السياسي للإمبراطورية الميدية ، طغت نمط إدارة الدولة والثقافة الدينية واللغوية والاجتماعية الإيرانية على السكان المحليين في كوردستان . وأثناء قيام الباحث هرمانتا بترميم البنية الإدارية للإمبراطورية الميدية^(٢) ، رأى أنها كانت ذات مستوى عال من التنظيم ، وعند محاولته للتعرف على هذا الواقع وجد أن إعتقده يستند على ثلاثة قواعد أساسية هي :

- (١) إستعارة الإخمينيين للمصطلحات الميدية المتعلقة بإدارة الدولة .
- (٢) المحافظة على الهيكلية التنظيمية الميدية لإدارة الدولة خلال العصر الإخميني .
- (٣) إدامة التشكيلة الحكومية في العصر الإخميني بناء على الأمرين السابقين .

(٢) راجع آرائه في المرجع التالي :

وبالإضافة إلى ما ذكرناه ، فإن قوة نظرية هرمانتا إستندت كذلك على قائمة المصطلحات الميدية التي إستعارها الإخمينيون وإستعملوها في تمشية أمور دولتهم ، إذ أن التنظيم الإداري (گانزابارا) بأقسامه المختلفة التي شملت الرئاسة وإدارة الإصطبلات والكتاب والصيادين والسقاة وغيرهم ظل معمولا به لمدة طويلة ، وكان هناك هيئة التفتيش عن المخالفات والعقاب تسمى بالميدية (آفراستا پرس) تقوم بمراقبة الأعمال الحكومية ، وكان يقف على رأس كل هذه الدوائر عموما جلالة الملك الذي أشتهر بلقب خشايشا أو پادخشايشا > پادشاه (الجالس على العرش) ، الكنية التي ترجمها اليونانيون إلى باسيلوس ، وكان يليه نوابه من حكام الأقاليم المعروفين بـ(خشرابان) الصيغة المشتقة من خشتر (الحكم أو السلطة) والتي تطورت فيما بعد إلى شترابان (شهربان) . وفي نفس الوقت إستعمل الميديون مصطلح (فيس پوئرا) بمعنى (الرئاسة) وهو يعني حرفيا (ابن القرية) ، كما أطلقوا على الأحرار وأفراد الطبقة العليا من المجتمع كنية عامة بصيغة (آزاتا) التي ظلت في الكوردية بمفهوم (الحر) .

ومن جهة أخرى ، فقد كان التنظيم العسكري الميداني يتركب بدءاً من أمر الفصيل الذي سمي ساتا باتي (قائد مائة رجالة) لحد هزاز باتي (قائد ألف رجالة) الذي أعتبر منذ العصر الإخميني رئيساً للوزراء ، لكن المسؤول عن العينة في المعسكرات فكان معروفًا بلقب (فيزيازانا) ، لأن الكلمة (بانوزانا) كانت تشير إلى المون . وبالإضافة إلى هذه المصطلحات ، فإن أغلب ما سجل في الوثائق التاريخية الإيرانية من كلمات ميدانية هي متداولة الآن عند الكورد مثل سبيتا (الأبيض) وآميت (الأمل) ووزورا (القوة) وپاراديزا (الفردوس) ودايفا (الغول) ومارتيا (الرجل) وكارا - بان (الكروان أو القافلة) وقد تطورت هذه الصيغ إلى سبي واورميد ووزور وپردوس وديو ومهر وكاروان .

أما البنية الأثنية القبلية للميديين فقد ظلت حتى في العصر الإخميني تتركب من إتحادات ست قبائل ذكر هيرودوت أسماءها بالصيغ التالية : آريزانت *A rizontoi* (وهي قبيلة الأشراف والنبلاء) والماغ *Magoi* (وهي قبيلة الكهان ورجال الدين) وپاريتاكين *Paretakenoi* وپؤوسا *Bousai* وستروكات *Strukates* وپؤودي *Boudioi* . وبعد إستقرار القسم الأكبر لهذه القبائل في المراعي الغنية لمرتفعات جبال زاگروس وفي مدن مثل زاكروتي وخارخار في شرق

ماهيدشت قرب جبال بيستون ، فإن المجتمعات الميذية كانت تفتقر إلى نصوص قانونية تنظم حياتهم المادية فحضعوا لقوانين المملكة المانية المتأثرة بأنظمة حكومات وادي الرافدين وخاصة الآشورية منها . وفي وقت لاحق بدأ رجال من قبيلة المگوش ينظمون الأمور الروحية للإيرانيين ويستندون في ذلك على تعاليم المفاهيم المزديية التي دونت لاحقاً في كتاب آفيسنا المقدس إذ يشير قسمه المعروف بـ (گاتا) إلى أحوال أقدم التشكيلة الإجتماعية للمجتمع الميذي التي ظلت معالمها عند بقية الشعوب الإيرانية وكانت تتركب من دمانا (البيت) ، آريا (رؤساء الأسر النبيلة أو الأشراف) ، ويس (القرية) ، شوئيترا أو زانتا (القبيلة) ، ده (الإقليم) ، حيث ظلت هذه المسميات مستعملة في العصر الإخميني بصيغ نمائه ، آريا ، ويس ، زنتو ودهيو^(٣) . وما يتعلق بتكوين الأسرة الميذية والوضع الإجتماعي بصورة عامة فإنهما إستمرّا على أساس الإلتزام بأقدم مبادئها حتى نهاية العصر الساساني ، وقد إقتضيا العناية بنقاوة دم الأسرة وذلك بجواز الزواج بين

(٣) لقد إعتقد مايليت عن طريق الخطأ أن مفهوم آريا تعبر عن (الشعب) . حول هذا الموضوع راجع المؤتمر التالي :

A. Meillet, Trois Conferences sur les Gatha de l'Avesta, Paris, 1925

المحارم ، بين الأب والبنت ، والأم والإبن ، والأخ والأخت الذي سمي في الآفيسا خويث ودئه (وفي الكوردية خويي وكه سي) ، ويمدنا تأريخ الإخمينيين بأمثلة كثيرة منه ، فقمميرز ابن كورش تزوج من أخته أنوشا ، ثم تزوج دارا الثاني من أخته باريسات (وفي الكوردية بهري زاد) ، كما تزوج أرتخشير (أردشير) الثاني من بنتيه أنوشا وإستر وتزوج دارا الثالث بنته ستاتيرا . وقد تواری نظام الأسر جزئيا في المجتمعات الإيرانية الغربية تحت أثر سطحي لمدييات وادي الرافدين وكوردستان ، فأصبحت دولة الماد وريثة التقاليد الآشورية بعد إمتزاج إدارتها بمؤسسات المملكة المانية والأورارتية بعد سقوط نينوى عام ٦١٢ ق . م . ومع ذلك فقد إحتفظت الدولة الإخمينية قوانين للدولة الميديية وطورتها في الأوساط العيلامية والبابلية . وعلى هذا الأساس سجل الملك داريوس أخباره على جبل بهستون بخط مسماري مستورد من وادي الرافدين وبلغات عيلامية وبابلية قديمة إضافة إلى لغته الإخمينية مع ترتيب إنتماءاته حسب التشكيلة الميديية [إبن ويشناسيا (الأسرة) ، الآري (الطبقة) ، الهخامنشي (القبيلة) ، پارسي (الإقليم) . فإذا كان الملوك الميدييون ينحدرون من قبيلة آري زانت (قبيلة الأشراف أو النبلاء) ، فإن الدولة

الإخمينية ضمت كذلك سبع قبائل ممتازة ، كان يجري في إحداها الدم الملكي ، وقد ظن هيروودوت (٤٨٤ - ٤٢٠ ق . م .) خطأ أن سبب إمتياز هذه الأسر هو إشتراكها في قتل الثائر الميدي غوماتا الذي إدعى أنه برديوا ، الإبن الثاني لكورث المقتول بيد قمبيز . وعلى كل حال ، فقد كان ، بالإضافة إلى هذه الأسر ، سلسلة من التابعين الميدين والإخمينيين ، وخاصة أولئك الذين كان الملك الأكبر يمنحهم الإقطاعات والأراضي يتوارثونها أبا عن جد مع تمتع أبنائهم بإمتيازات خاصة في تقلد الوظائف مع إعفائهم من دفع الضرائب وإمكانيتهم في الإستحواذ على الأموال الحباة في المقاطعات التي يديرونها بإسم الملك . لقد تطرق هيروودوت في الكتاب الأول من تأريخه إلى نقاط مهمة تتعلق بالبنية الإجتماعية والدينية للإيرانيين ، ولعل أبرزها هي تلك التي تشير إلى أنهم لم يكونوا يميلون إلى فن رسم الشخصيات الأسطورية والنقوش المحسمة لألهاتهم على الصخور أو داخل معابدهم ، لكنهم كانوا يحتفلون في ذكرى ميلاد أبنائهم ويطبخون أكالات متميزة لهذه المناسبة . ومن بعد هيروودوت ، فقد كتب القائد كسينفون معلومات قيمة عن المجتمع الكرديوخي الذي تميز وطنه العامر ببساتين الكروم والزراعة المتطورة

وصناعة النحاس والشراب الذي كانوا يحفظونه داخل أحواض في سراديب بيوتهم التي جلبت هندسة بنائها نظر اليونانيين إضافة إلى براعتهم في استعمال التكتيكات العسكرية ضد القوات اليونانية الغازية . أما عن وضع المرأة في كوردستان خلال هذه الفترة فيمكن التعرف عليه عندما قبض جنود كسينيفون على مقاتلين كردوخيين وطلبوا منهما إرشادهم إلى طريق آمن يؤدي إلى بلاد أرمينية ، وعند عدم إستجابة الأول على قول الحقيقة قتلوه أمام صاحبه الذي دلاهم فيما بعد على ذلك الطريق ، وعند السؤال عن سبب إمتناع الأول عن الجواب ، قال رفيقه ، لأن إبنته متزوجة وتسكن في قرية تقع على هذا الطريق ، وهذه القصة المدونة في أواسط الألف الأول ق . م . تدل على المستوى الرفيع الذي كانت تتمتع به الإينة عند أبيها حتى كان مستعدا لكي يضحي بنفسه من أجل سلامتها كما فعل هذا الكردوخي .

من المخلفات الأثرية التي تصور واقع الحياة في النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد هي ما تشاهد من رسوم في واجهات القبور الملكية الميدية المنتشرة بكوردستان مثل سربول زهاو وقزبان وكور وكج ؛ وتصور الفرد الميدي العادي بلحية وشوارب لابسا جلد حيوان ومرتديا حذاءا عاليا وطرفه الأمامي معوق إلى الأعلى . وما يتعلق بمظهر

الحياة الأخرى فإنها كانت متأثرة بحضارة السكان المحليين لكوردستان ،
وعليه بدأ الميديون يلبسون كالمانيين فوطة حتى الركبة ويشدون عليها
حزاما أحيانا ، ولكن الأغنياء منهم إستعملوا جلود النمر مقابل
جلود الأغنام التي سادت عند الفقراء . وبشكل عام ، كان هؤلاء
يتركبون اللحي ، وكما يظهر من اللوحات الآشورية ، فإن الميديين
إستعملوا إغطية مخروطية الشكل للراس توارثوها من تقاليد شعوب
كوردستان القدماء التي تظهر معالمها في آثار اللوحات التي تعود إلى
الألف الثالث ق . م . وكان يصنع عادة من اللباد منذ هذه
الفترة وظلت مستعملة حتى في العصر الإخميني . أما أفراد قبيلة آري
زانت والآزاتا الفرسان فكانوا يلبسون نوعا من السراويل الواسعة التي
كانت تشبه سراويل الإسكيث ولا تزال مستعملة من قبل الكورد .
ومن جهة أخرى ، فقد كانت أسلحة الجيش الميدي تتركب من
الخناجر والسيوف والحراب ، وكان بعض من هذه الأسلحة وخاصة
السيوف من ذلك النوع الذي إستعملته الإسكيث المعروفون
باسم (أكيناك) حيث إشتهروا في التأريخ بتربية خيولهم الجيدة .
وما يتعلق بسجلات الملوك الميديين ، فلم تكتشف منها ، مع
الأسف ، إلا النزر اليسير . ففي المناطق المانتية التي غدت منذ

نهاية القرن السابع ق . م . جزءا من ميديا كان يستعمل أسلوبا كتابيا بخط مشتق من الخط الأورارقي على أغلب الإحتمال . ومع ذلك فقد أكتشفت حوالي بحيرة أورميا آثار بعض الكتابات المحلية التي لا تتطابق مع الخط الأورارقي ، وبالأخص ما نراها في الصحن الذهبي المكتشف في زيويه بكوردستان الشرقية . ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن سادة المجتمع الميدي وملوكهم هم الذين كانوا يستطيعون تدوين الأخبار ، لأن أفراد القبائل ظلوا على بداهتهم لمدة طويلة ولم يتعلموا القراءة والكتابة ، وبناء على هذه الحقيقة يشير هيرودوت إلى أن "ديوكيس وطد مركزه على العرش بفصل القضايا بالعدل بشكل مستمر وكانت ترسل إليه كتابة" ^(٤) . ولا غرابة في أن الكتابة المسمارية للملوك الإخميين الذين خلفوا ملوك ميديا ترجع في الأصل إلى صنف من الكتابة أستعملت فيها مفردات دينية وسياسية تخص الميدين كما ذكر ، لأنه ليس من المعقول أن يكون للإخميين كتابة خاصة في وقت تنعدم عند أسيادهم القداماء من الميدين . ومهما يكن الاختلاف ، فإن الميدين والإخميين ينحدرون في الواقع من عالم حضاري وعرقي مشترك ، وإذا كانت لكنية المجموعة الأولى علاقة مع

(٤) أنظر إلى كتابي الرابع والسادس لهيرودوت .

المصطلح الطوبوغرافي الآشوري كور آماداي (كورة الماديين) فإن أصل الكنية الثانية ترجع إلى زعيم قبلي تابع لزعماء الماد في أكبتانا إشتهر بـ(هخامنيش) هاجر مع عشائره من منطقة پارسوا حوالي كرمنشاہ إلى حدود مملكة عيلام التي كانت في صراع كبير مع الآشوريين حيث سجل ملكهم شالمانصار الثالث أخبار هذه العشائر في حولياته عام ٨٣٤ ق . م . ثم إستقر أخيرا في النواحي الجنوبية الشرقية من مدينة سوسه ، العاصمة القديمة للمملكة العيلامية تقع على نهر الكارون قرب الجبال البختيارية سماها پارسوماش تيمنا بإسم موطنه السابق ، ثم تمكن ابنه تياسيس (٦٧٥ - ٦٤٠ ق . م .) أن يخرج بعد موت أبيه على سلطان الميديين أيام تعاضم شأن الإسكثيين في كوردستان ، فوطد أقدامه في أنشان بعد إختيار المملكة العيلامية ونظم عشائره في وحدة سياسية تقاسمها كل من وريثه آريا رامنا وكورش الأول حيث أصبحت أثناء سقوط نينوى عام ٦١٢ ق . م . من حصة البابليين ، لكن زواج كمبوجه (قمبوز الأول) زعيم پارسوماش من مندانہ بنت ملك ميديا أزدهاك (المعروف بأستيياگيس عند اليونان) رفع من قيمة هذا الفرع من الأسرة الهخامنشية (الإخمينية) ، وكان ثمرة هذا الزواج كورش الأكبر الذي إستطاع أن يلقف الحكم من جده أزدهاك في أكبتانا ويخضع كل

مقاطعات الإمبراطورية الميدية لسيادته ويجعل متن پاسارگادا عاصمة جديدة أقام فيها الفصور والمعابد التي نقشت على بعض أعمدتها ألقابه " الملك العظيم الإخميني " ثم دخل بابل عام ٥٥٠ ق . م . لينهي فيها حكم الأسرة الكلدانية .

العصر الهليني (اليوناني):

عند تركه لسوريا ومسيرته لملاقاة داريوس الثالث مرة أخرى ، لم يستمر أليكساندر بن فيليبوس المقدوني (٣٥٦ - ٣٢٣ ق . م .) في السير نحو المناطق الجبلية الكوردية الوعرة في أواسط عام ٣٣١ ق . م . وإنما عبر نهر دجلة قرب پيش خابور (فيشخابور) كما يؤكد ذلك وايسباخ في مقاله المنشور عن الكوردوخيين في دائرة المعارف لباولي ويسوا عام ١٩١٩ م ، ثم سار على طول الساحل الأيمن لهذا النهر وتعرج إلى الجنوب الشرقي حيث إلتقى في موقع گوگمبلا (سنام الجمل) القريب من مدينة أربيل الحالية قوات الملك الإخميني مثلما يسرد ذلك بلوتارخ في كتابه (تأريخ أليكساندر) ، وعلى هذا الأساس إحتك المواطن الكوردي لأول مرة بالمقدونيين الذين حكموا تحت ظل قوانين الإحتلال الهليني . وبعد تقديمه الأضحى

لآلهة بابل وعند تعقبه لداريوس مرة أخرى ، دخل أليكساندر إلى
 مرتفعات كوردستان وعبر جبال زاغروس وإستولى على أكتيانا
 عاصمة الميديين القديمة . وهكذا ، وبعد أن شكل عساكر أليكساندر
 الطبقة العليا الحاكمة لمجتمعات غربي آسيا ، أصبحت أغلب المناطق
 الكوردية من حصه وريثه في الحكم المدعو سلوقس المعروف بسوتير
 (٣١٢ - ٢٦١ ق . م .) الذي إمتد سلطته منذ عام ٣١١ ق . م .
 حسب المصادر المسمارية البابلية ، من سواحل نهر دجلة في الغرب حتى
 الهند في الشرق عقب موت أليكساندر قبل هذا التاريخ بأكثر
 من عشر سنوات حيث طبق فيها موظفوه وولاته الشرائع
 المقدونية المشبعة بالفكر الفلسفي الأرسطوي ومعالم الحضارة الهلينية
 . فبجانب ألقاب كـ(فيلهيلين / محب اليونان) و أيفانوس (المنهير)
 وصياغة المسميات كأرساكيس بدلا من أرشاك وباسيليوس (أو باسيلوس
 ميغالوس) بدلا من خشايتيا ، طغى خط الكتابة اليوناني على
 الخطين المسماري والآرامي وحملت كل وثيقة رسمية التاريخ السلوقي
 وأسماء الشهور الإيرانية ، في حين جرى التعامل التجاري وتبادل
 السلع في الأسواق بالعملة اليونانية (دراخما) التي كانت تحمل
 صورة أليكساندر أو وكلائه من السلوقيين كما تؤكد نصوص

وثائق هورامان والعدد الكبير من آثار المقدونيين المكتشفة في مناطق عديدة في كل من مصر وسوريا والعراق وإيران كل هذه الحقائق ، وحتى أن البنية الاقتصادية والاجتماعية وحتى اللغوية خضعت بشكل رسمي لتأثير سياسة الحكام الجدد ، ولعل الأسماء الجغرافية مثل بنحوين (اليونانيون الخمس) وبيتوين (ديار اليونانيين) ما تزال تشير إلى إمتزاج المفردات الكوردية والسريانية مع العلم الهليني . وتأثير توسع السلطة الهلينية فيما بين الهند وأوربا جاءت الآيات ٨٣ - ٩٣ من سورة الكهف في القرآن تأكيداً عربياً بسيطاً لمحمد لكي يشرح أحوال هذه المرحلة للناس ويجعل من أليكساندر ذو القرنين أحد الأولياء الصالحين الذي وصل إلى مغرب الشمس ومشرقها وهو الذي وجد الشمس تغرب في عين من طين "ويسألونك عن ذي القرنين قال سأتلو عليكم منه ذكراً إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً فاتبع سبباً حتى بلغ مضرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد عندها قوما قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسناً... الخ"

بالرغم من إستمرار التأثيرات الحضارية اليونانية في كوردستان طيلة القرون التي سبقت ميلاد المسيح كما ذكر أعلاه ، لكن أسماء

الأعلام المدونة في وثائق هورامان التي يحتوي بعضها على أسماء المعبودات والملائكة ذات الأصل الهنـدو - الإيراني مثل بتسبك ابن تورين وأسمك وآريل ابن بشنين وتيريك ابن آيين ورشنو وأرشتاد ابن أبـنو وميشرا پادي وسيناك ابن ماتبنگ تشير إلى حفظ سكان كوردستان لتقاليدهم اللغوية والدينية الإيرانية خلال العصر الهليني . أما قيام الأسرة على أساس تعدد الزوجات وانتشار عادة الزواج من الأقارب ضمن أفراد الأسرة الواحدة (بين الأخ والأخت والأم وإبـنها والأب وإبنته) فكان إمتدادا لأعراف دينية ورسمية لدولة الپـرث كما تؤكد ذلك أيضا سياق نصوص وثائق هورامان . ففي هذه الوثائق نرى أن للملك الپـرثي فرهاد الرابع الذي حكم في الفترة الواقعة بين الأعوام ٣٨ - ٢ ق . م كان له عدد من الزوجات السلوقيات وغير السلوقيات مثل أولينيرا وكليوباترة وباسيرته وبيسثيانابـس ، ثم تزوج إبـنه فرهاد الخامس من والدته الرومانية الأصل المدعوة موسا التي أرسلها الإمبراطور الروماني أوغسطس عام ٢٠ ق . م . هدية لأبيه ، وقد إستمرت عادة الإلتزام بهذه الأعراف الإيرانية الأصل الإلتزام والتعارف عليها حتى نهاية العصر الساساني وبداية العصر الإسلامي .

تشير دائرة المعارف البريطانية (مادة الهلينيـزم) إلى أن العـصر
الهلليني يقع فيما بين فترتي موت أليكساندر المقدوني ودخول
الرومان إلى مصر (٣٢٣ - ٣٠ ق . م .) حينما حاول أن يدير قواده
إمبراطوريته الواسعة الأرجاء تحت ضوء الفكر الفلسفي اليوناني
والشرائع الدينية الشرقية ، لكن هذه الإمبراطورية شهدت صراعا
مريرا فيما بين هؤلاء الستاربة ، فقامت حروب بينهم دامت لأربعين
سنة (٣٢٣ - ٢٨٠ ق . م .) إلى أن قضى بعضهم على البعض الآخر
، وكنتيجة لهذا الصراع ظهرت أنظمة ودويلات بيروقراطية
جديدة حكمت بإسم مدنية حديثة تجمع ثقافات متباينة تحت سيادة
اللغة اليونانية . أما من الناحية الحضارية ، فإن الفترة الواقعة فيما
بين الأعوام ٢٨٠ - ١٦٠ ق . م . إشتهرت بجانب الفنون وبناء
المكتبات ظهور رجال مبدعين في التأريخ البشري مثل المؤرخ بوليبيوس
والحسابة إيوكليد والفلكي أرسـتارخوس و هيبارخوس وسيليكوس
والجغرافي إيراتوشسنيس وپوسيدونيوس وعالم النحو ديونيسيوس
ثراكس ، كما طغت أفكار الأبيقوريين والرواقيين على جميع أنحاء العالم
الهلليني .

وكما هو المعروف ، أن إمبراطورية أليكساندر ، إضافة إلى أراضي شاسعة ، فإنها شملت أقواما أوروبية وآسيوية وأفريقية ذات ثقافات متباينة ، إلا أن الوحدة الاقتصادية والسياسية لمثل هذه الدولة فتحت طريقا لتبادل المعتقدات الدينية بين سكان البؤر الحضارية في الشرق والغرب خاضعة لتأثيرات التقاليد المقدونية الهلنسية . وعليه إرتفع شأن المعبودات في جميع أنحاء العالم القديم ، فكان لمعبودات مثل إيسيس مصر وبعل سوريا والأم الكبرى لفرنجيا ويهوه اليهود وميثرا كوردستان إحتراما بارزا حتى في روما . ومع ذلك ، فقد نمت المشاعر الدينية والثقافية المعادية للمقدونيين الذين إعتبرتهم الشعوب المحلية أجانباً وتزعمتها عدد من الذين كانوا ينشدون إجراء تغييرات في البنية السلطوية الغريبة للحكام المقدونيين الذين أصبحوا بنظرهم طغاة ، فنظم هؤلاء حركات سياسية معادية لهذا الواقع ومنها حركة المقاومة اليهودية التي إشتهرت بالماكبية في فلسطين تزعمها يوداس مكايبوس وتلك التي شهدتها سوريا بين عامي ١٦٧ - ١٦٥ ق . م . فاليهود حاولوا تجديد إنتماءاتهم على أساس " كسب الحقوق عن طريق القناعة الدينية " بدلا من " كسب الحقوق بالولادة " كما نص على ذلك القانون الهليني .

في الواقع ، كانت الأديان القديمة للشعوب المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط بالدرجة الأولى أديان المراسيم والتشريفات التي تنظم العلاقات بين الناس داخليا وبينهم وبين معبوداتهم وبين هذه المعبودات وبين الوجوه البارزة للدولة وكذلك بين الحياة والموت ، حيث عكست كل هذه المظاهر بنظرهم إرادة الكون التي تتميز من خلال علم الفلك والإستجابات الإلهية للأسرار الباطنية ، أما القوانين المشرعة من قبل البشر فأصبحت بنظر هذه الشعوب من الأمور القاسية التي تقيد حرية الفرد داخل المجتمع المدني . ومع سيادة هذه الظواهر على البنية الذهنية لشعوب غربي آسيا ، فإن سياسة المقدونيين تجاهها منذ زمن أليكساندر كانت أكثر مرونة وإن سلوك الضغط والإذعان على الأقسام المقهورة والقبائل المرحلة لم يستمر كثيرا ، فكان عملية تطبيق القوانين تجري بجانب تقدير الإرادة الكونية للآلهة التي إنحصرت في ثنائيتها دواليستيك كوسمولوجي (*dualistic cosmology*) متجسدة في خيرها على وجود الدولة على الأرض وشرها في وجود طاغية مسلطة على أرواح الناس ، إلا أنه كان بالإمكان تخليص هذه الروح من قوى الشر بإجراء طقوس العبادة داخل المعابد والإنغماس في عالم المعرفة الباطنية والتقرب من الآلهة في سبيل نشر الخير في البلاد . لقد أدت الحركات الباطنية

Esotericism إلى ظهور بعض التغييرات الجوهرية في نصوص الكتب المقدسة وصياغة العقائد الدينية والمذهبية ومواد التشريعات القانونية المتشددة وإخماد الميول المتجهة نحو تقديس المعتقدات الأجنبية الغريبة في وقت حاول حكام الإغريق والرومان إثبات الحقائق بالإستناد على الدلائل المادية . فعند محاولة الإمبراطور أوغسطس مثلا لإعادة التقاليد الدينية الرومانية إلتقى المسؤولون في إدارة الدولة بمعارضة شديدة من قبل رجال الدين للعقائد المتباينة في أوساط الشعب حيث بدأت أعمال الفوضى ودخلوا في حروب عديدة جراء إستعمال سياسة القمع من أجل فرض أوامر الإمبراطور ، وعليه ما كان للإمبراطور إلا تأليه وتمجيد نفسه عام ١٤م كإمبراطورا معبودا ، وبذلك خفف بعض الشيء من حدة الخصومات . ومهما يكن من أمر ، فإن معالم إندثار النفوذ المقدوني كانت في الواقع بتأثير ظهور المسيحية وإنتشار مبادئها داخل حدود الإمبراطورية الرومانية حتى وصل الأمر إلى إعتبار الإمبراطور قسطنطين عام ٣١٣م أول حاكم مطلق يؤمن بها حيث إنقلبت المعايير بعد ذلك وخاصة عندما لقت المعابد الهلننية بعض الإضطهادات ولقى رجالها الموت من قبل السلطات الرسمية . ومع مظاهر المعادة هذه ، فقد تلقف اليهود والمسيحيون والمسلمون مجمل عقائد الفلاسفة الهلننية مثل الرواقية

Stoicism والتهكمية *Cynicism* والآرسطوطالية الحديثة والفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة حيث ظلت آثارها حتى في عقول المجتمعات المعاصرة . وفي الحقيقة ، فإن مرحلة إنحطاط الدويلات الهلنسية بدأت منذ أواخر القرن الثالث قبل الميلاد وزادت مظاهر هذا الإنحطاط بعد عام ١٦٠ ق . م . وخاصة عندما تعاضم شأن روما السياسي في الغرب عقب إنتصارها على قراصنة إليريا وسيطرتها على سواحل البحر الأدرياتيكي والمناطق الغربية من شبه جزيرة البلقان . وبعد الحروب التي جرت بين القوات الرومانية ومختلف شعوب شبه الجزيرة البلقانية خلال الأعوام ٢١٤ - ٢٠٥ ق . م . و ٢٠٠ - ١٩٦ ق . م . و ١٧١ - ١٦٨ ق . م . و ١٤٩ - ١٤٨ ق . م . قضى الرومان على قوة المقدونيين في عقر دارهم مستولين على شبه الجزيرة المذكورة في الوقت الذي كانت السلطة السلوقية تنقلص أيضا في الشرق مفتقدة أراضيها في كل من سوريا ووادي الرافدين . وبتأثير هذه الحالة الضعيفة للهلنيين تعاضم شأن مملكة أرمينيا بقيادة تيگران الكبير وكذلك مملكة بنطس على السواحل الجنوبية من البحر الأسود (شمال تركيا الحالية) بقيادة ميثرادات السادس المشهور بإيوباتور . وبعد زواج الأول بإبنة الثاني تحالف العاهلان ووقفا معا دون توسع الرومان في

بلاد آسيا الصغرى وسوريا . وبعد عدة معارك وحروب جرت خلال الأعوام ٨٨ - ٨٥ ق . م . و ٨٣ - ٨٢ ق . م . و ٧٤ - ٦٣ ق . م . إنتهت فترة سيادة الأنظمة الهلنسية السياسية في الشرق فأصبحت بلاد سوريا وبشنيها والمقاطعات الغربية لبلاد البنطس جزءا من ممتلكات الإمبراطورية الرومانية . وفي هذه المرحلة بالذات ، كانت قوى سياسية محلية إيرانية قد نشأت داخل الإمبراطورية السلوقية منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد ، وبدأت بمرور الزمن تلأخذ زمام الحكم في مناطق سيادتها ، ثم أصبحت سببا مباشرا في إنهاء سلطة الحكام الهلنيين في آسيا ، ولعل أبرز هذه القوى تمثلت بوحدة قبائل الساكا (الإسكيث) البدوية التي قادها زعماء أميون غير متعلمين في المقاطعات الواقعة على الشرق من بحر قزوين بأواسط آسيا تعاضم شأنهم في حدود عام ٢٥٠ ق . م . وقضوا فيها على آخر معاقل المقدونيين خلال الربع الأخير من القرن الثاني قبل الميلاد ، وإستقل أرشاك عن الهيمنة السلوقية ، ثم أغار ميثرادات الأول على المناطق الكوردية ودخل منها إلى العراق في حدود ١٤١ ق . م حتى إستتبت أمور دولتهم هناك في عهد أرتبان الثاني (١٢٨ - ١٢٤ ق . م .) وإشتهرت بالأشكانية .

العصر الإيراني الوسيط:

يتزامن العصر الإيراني الوسيط مع نهاية العصر السلوقي ومرحلتى الحكم الأشكاني والساساني في العراق وقيام ممالك كورديني في أميد (ديار بكر) المتأثرة بالرومان ثقافياً والمتحالفة معها سياسياً وكل من أديابيني (في أربيل) وكرمي أو جرمي (كرميان في كركوك وأقاليمها الجنوبية) اللتان هيمنت عليهما الأسر الحاكمة الإسكثية النازحة إلى الجنوب من نواحي سقز وبانه بكوردستان الشرقية ، وعليه من الأوفق تصنيف الموضوعات المتعلقة بهذا العصر ضمن مرحلتين الأشكانية - الساسانية والرومانية - البيزنطية :

١) المرحلة الأشكانية - الساسانية :

بعدما سيطر سكان إقليم پارتاوا بزعامة شيوخ قبائل الساكا (الإسكيث) ، وعلى رأسهم أرشاك ، على الحالة السياسية في بلاد خوراسان وتركمانيا الحالية خلال أواسط القرن الثالث ، قضوا على الحكام السلوقيين فيها وجعلوا مدينة دارا أو هيكاتومبيلوس (الدامغان) التي عرفت في العصر الإسلامي بـ(أبي ورد) عاصمة لهم لمدة قرنين ، ثم تمكنوا ، بمساعدة أشراف داهيا ، من

الإستيلاء على المناطق الشمالية لإيران وإستمروا في صراعهم مع السلوقيين حتى زمن أرشاك السادس المعروف بميثرادات الأول (١٧١ - ١٣٨ ق . م .) الذي حرر تپورستان (طبرستان) وتراكسيانا من سلطة ثيوكراتيديس حاكم باختريا المقدوني ، كما إستولى على ميديا والمناطق الكوردية الأخرى وطرد منها حاكمها السلوقي تيمارخوس ، وبعد إستيلائه على عيلام وبابل خلال عامي ١٤٢ - ١٤١ ق . م . نقل مركز حكمه إلى السلوقية التي بناها وكلاء أليكساندر المقدوني على ضفاف نهر دجلة جنوب بغداد . وبدلاً من إستمرار العلاقات الإجتماعية تحت ضوء البنود القانونية اليونانية التي سادت في العصر الهليني ، ورغم الظاهرة الإغريقية للدولة الأرشاكية إلا أنفا بدت أكثر إيرانية من الدولة الإخمينية حيث عاد نظام الأسرة الميدي الأصل سيرته الأولى وتجددت أصالة النسب مرعية عند السكان في كل من إيران والعراق وبلاد الجبل (كوردستان) وأذربيجان وأرمينية مبنياً على الأعراف الدينية وبنود أسفار كتاب آفيستا . وترينا المصادر التاريخية حالة إجتماعية عند الإيرانيين الأوائل كانت قوتها الذاتية مستمدة من الشعور القدم العميق بروابط الأسرة التي لا يتسرب إليها خلل . فقد شرعت القوانين لحماية

الأسرة والملك وللمحافظة على التميز الدقيق بين طبقات المجتمع بأن عينت لكل فرد مكانه المعلوم في النظام الإجتماعي . وعلى هذا الأساس توزع رؤساء المجتمع إلى أربعة أنماط كما دونت في الكتب الپهلوية الأشكانية والساسانية ، وهم رئيس البيت ورئيس القرية ورئيس القبيلة (زانتو پاتي) ورئيس الإقليم (دهيو پاتي) ، كما نجد هذا التقسيم كذلك في الكتب المانوية التي أكتشفت في تورفان بأواسط آسيا . والواقع أن رئاسة القبيلة ورئاسة الإقليم قد تحولتا لأغراض سياسية منذ العصر الإخميني إلى رئاسة الدولة (پاد خشايشيا) ، فمصطلح خشايشيا دهبو نام (ملك الأقاليم) الذي سجله داريوس على جبل بيستون نشأ من محيط دهبو پاتي وزانتو پاتي ، ثم حل الستاربه (جمع شاتراپ) على قمة إدارة المقاطعات وكان يعينهم خشايشيا (الملك) على دهبو نام (المقاطعات) محل رؤساء الطوائف وإتحادات الأسر . أما رياستا البيت (مانبذ) والقرية (ويسبذ) فقد بقيتا على حالتيهما حتى مطلع العصر الإسلامي . ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن رؤساء القرى الذين عرفوا في العصر الساساني بكنية دهگانان (الدهاقين) شكلوا الشريحة العليا للطبقة الأرستقراطية في النظامين

الأشكاني والساساني التي إستمدت سيطرتها من الأطيان والإقطاعات التي كانت تملكها وتتوارثها . وبناء على هذا الواقع ، فقد بلغت نواة الإقطاع أشدها بمجرد تكوين دولة الپيرث كما يرى ذلك المؤرخ الدانماركي آرثر كرستنسن^(٥) . وأما البيوت التي كانت لها المكانة الأولى في المجتمع خلال العهد الأشكاني فقد كان عددها سبعة بحجة أن رؤساء هذه البيوت رفعوا أرشاك على عرش دولة الپيرث في پارتافا (پارثيا) . أما الدهاقين فكان لهم المكانة العظمى في الدولة حيث كانوا يعتبرون كبار أمراء الملك ينشأون رعاياهم من الحراثين وسكان القرى الفقراء على تعلم فنون الحرب ، وهذا يعني أن على هؤلاء كان يقع عبء الخدمة العسكرية بإعتبارهم خاضعين لضرب من نظام الرق والعبودية . وفيما بين الدهاقين والحراثين كانت هناك طبقة الأعيان من الفرسان (اسپا باره) يملك أفرادها قدرا من الأراضي والبساتين والخيول ، ولعل كان رؤساء البيوت (مانبذ) يعتبرون من هذه الطبقة .

(٥) آرثر كرستنسن ، إيران في عهد الساسانيين ، ص ١٦ من الطبعة الفرنسية و ص ٧ من الترجمة العربية .

وعلى كل حال ، فإن كبار الأمراء المنحدرين من الأسر السبعة الممتازة بزعامة الأرشاكيين عينوا حكاما مستقلين على الأقاليم التي بها إقطاعاتهم ، وكان معظم هذه الأقاليم أقل إتساعا من ستارية الإخمينيين ، وإذا كان مصطلح شاتراب الذي يرادف مصطلح شهريار في العهد الساساني قد ورثه الإخمينيون من الميديين وظل مستعملا خلال العصر הפרثي ، فإن كل الولايات أعتبرت ممالك محلية وإن لم ينحدر حكامها من الأسر السبعة المذكورة .

كانت الرابطة بين الأمراء والحراثين في المجتمعات הפרثية أقوى منها بين الأمراء والملك ، ولم يكن النظام الملكي في الدولة الفرثية ممثلا لنظام الإقطاع من حيث الوراثة ، فكان العظماء (بزرگان) هم الذين يختارون من يتولى العرش ، فإذا اختلفوا ، تحاربت الأحزاب وانتخب كل حزب ملكا أشكانيا . ومن جهة أخرى ، فإن الولايات التي كانت تعتبر ممالك محلية حكمها هؤلاء الأمراء الذين كانوا ينحدرون ، إضافة إلى أسرة الملك ، من الأسر الست الممتازة ، ولذا فإن تسمية المؤرخين المسلمين للعهد الذي بين أليكساندر وقيام الدولة الساسانية بعهد ملوك الطوائف لم تكن مجانبة للصواب ، فهذا التعبير هو الترجمة العربية للمصطلح

البهلوي كذك خوداي (رب البيت) حيث ظل في الكوردية بصيغة كويخا (كد خودا) .

أما مجلس الشيوخ (وهو أحد مظاهر الأنظمة القبلية في التاريخ) فكان يحدد سلطة الملك ونظامه غير الوراثي في الدولة البرثية ، وكان هذا المجلس يتكون من الأمراء الأشكانيين وقواد الجيش وكبلو السادة في الأسر الست الممتازة ومنها أسرتي سورن الساكية المنحدرة من سگستان (سيستان) وقارن الميذية (الكوردية) التي كانت تسكن في إقليم نهاوند على حد قول الطبري (ص ٤٣٧ تحقيق نولدكه) ، أضيف عليه عدد من أهل الحكمة ورجال الدين لم يكن لهم دور رئيسي في تقرير مصير هذه الدولة وإن كان الأشكانيون يستشيرونهم عند الحاجة في حل بعض القضايا المتعلقة بالجزاءات الدينية . فالأمراء والعظماء ورؤساء الطوائف الذين كان الملك يهبهم مقاطعات واسعة من الأراضي يمثلون الشريحة الإقطاعية في المجتمع وعليه إستحوذوا أهم المناصب في الدولة وأعطوا الحق في تنويع الملك ووضع التاج على رأسه وبذلك ظهر النظام البرثي من قمته نظاما إقطاعيا غير مركزيا ، ثم قسمت الأعباء الأخرى مثل رئاسة التشريفات والصيد الملكي وحمل النسور ورئاسة مخازن القمح والإشراف على القرابين وغيرها من الأعمال على

عائلات مختلفة أخرى . وهكذا فقد خص العدد القليل من العظماء الذين يكونون مجلس الشيوخ أنفسهم بأهم مناصب الدولة ، وظهر بمور الزمن عدد من الولاة على مرز الدولة (حدودها) سموا بدشخ (أو مرزبان) ، فألحق بوظيفة المرزبانية إقطاعات كبيرة في كل ولاية تمنح لواليتها حتى أصبح هذا النظام معروفا كذلك في العصر الساساني بإسم بدشخ^(٦) . وبناء على هذا أقطع شاراشان من عائلة سانا سلو والي الجهات الغربية لكوردستان ، كورة أرزن (أرضروم) وما حولها من الأراضي في وقت كانت ديار بكر وما والاها مملكة مستقلة .

وهكذا فقد تأسس النظام الإداري في دولة الپرث على شكل مقاطعات كان يحكمها الزعماء القبليون المحليون أشتهروا في التأريخ بملوك الطوائف ، إلا أن الممالك التي نشأت في كوردستان وعلى حدود الإمبراطوريتين المتصارعتين الپرثية والرومانية ، ومنها كوردويني (ديار بكر) وحذيب (أربيل) وجرمي (كر كوك وما والاها) ، فقد تميزت كأرمينية بأنظمتها الملكية المستقلة ذات الطبيعة المدنية

(٦) عن هذه الحقيقة راجع هرتسفيلد :

A. Herzfeld, Paikuli, Monuments and Inscriptions of the Early History of the Sasanian Empire, Berlin, 1924 .

المتأثرة بالقوانين الرومانية والشرائع الدينية المسيحية . وكانت نفس الحال تسري في ممالك سوزوفيني (أورفا) وأوسرويني (الجزيرة) وهاترا (الحضر) ، وإذا لم تبلغ الدولة الأشكانية ما كان للدولة الإخمينية من القوة والثبات إلا أنها كانت من حيث الشكل ، دولة إستبدادية ، فإن سلطة الملك لم تكن محدودة بالقوانين ، فكان إذا أتاحت له الظروف القوة ، يحكم البلاد بكل ما لدى السلطان الشرقي من الإستبداد . ومع ذلك كان الملك يخشى أفراد أسرته خاصة ، ولما يكنه الناس من إجلال حقوقه إجلالا يكاد أن يكون دينيا ، لم يكن العظماء ليتجرءوا على المخاطرة بمناواته من غير أن يعتمدوا على أحد أفراد الأسرة الأشكانية ممن يعارضونه ، وهكذا قسا ملوك الهرث قسوة بالغة على أقاربهم ، ولكن هذه القسوة لم تذهب عبثا في غالب الأحيان ، فقد كان المستاؤون يجدون عادة أميرا أشكانيا نجما من المذبحة يسعده أن ينتقم لما قاسى .

من المزايا التي إحتفظ بها ملوك الهرث هي حق لبس التاج العالي كالمملوك الإخمينيين ، لكنهم كانوا في المناسبات الكبرى يستبدلون التاج الإخميني ذا الشرفات بتاج مرصع بالجواهر ، وكذلك حق النوم في سرير من الذهب ، وهذان الإمتيازان منحهما الملك أرتبان الثالث

لخليفه الملك الساكي إيزاتيس (عزة) الأديابيبي في أربيل جزاء له إلى مساعدته إياه في إعتلاء العرش الذي كان مصنوعا أيضا من الذهب وموضوعا في جانب من كبرى قاعات القصر التي كانت تضم مختلف أصناف الخدام والوصيفات . ونتيجة الدور الكبير الذي كان يلعبه "الحريم" في البلاط ، أن كان الخصيان يظفرون بسلطة كبيرة ويؤثرون تأثيرا كبيرا في أمور الدولة ، وكان الملك إذا ذهب للصيد أحاط به جماعة كبيرة من حملة الحراب ومن الحرس ، وكان على كل من يقبلب الملك أن يقدم إليه الهدايا كما كانت العادة عند الإخمينيين ، وكانت خزينة الملك والدولة شيئا واحدا ، حيث الجزية التي تدفعها الممالك التابعة تنصب في خزينة الملك ، وبهذه الطريقة تجمعت ثروات طائلة في هذه الخزينة .

بما أن المجتمعات الإيرانية ، ومنذ إستقرارها وتطور العلاقات الإنتاجية لشرائحها ، قامت على عمادين ، النسب والملكية ، فقد ظهرت بين هذه المجتمعات حدود محكمة تفصل أفرادها النبلاء والأشراف عن أبناء الشعب العاديين ، وكما يظهر من نصوص كتاب دينكرد (تحقيق درب دستور پيشوتان سنجانا ، بومي ١٨٩٥م) فإن التمييز بدأ يبدو جليا في المركب والملبس والمسكن والبستان والنساء والخدم كما

وصفها الهريدان هربد أو رئيس الكهان المدعو تنسر عند تأسيس الدولة الساسانية مشيراً إلى أنه "ميز الأشراف عن المحترفة والمهنة باللباس والمركب والزينة كما ميزت أزواجهم بثياب الحرير والقصور العظيمة والسراويل وغطاء الرأس والصيد وبكل مزايا الأشراف ... وكان المحاربون يتمتعون بدرجة أعلى من تلك الجماعات كلها" ، وكثيراً ما جاء في شاهنامه الفردوسي ذكر القلنسوة الملكية والخفاف المزركشة التي كانت من خصائص العظماء والأشراف (بزرگان) . وعلى كل حال ، فقد ظهر منذ صدر العصر الساساني تقسيم خاص للطبقات ، وهو موروث من دون شك من طبيعة البنية الاجتماعية الأشكانية ، مثل شهرداران (الملوك) وواسپوهران (رؤساء الأسر أو أبناء البيوتات) وبزرگان (العظماء والأشراف) وآزادان (الأحرار) ، والإضطراب الذي ظهر في التقسيم الاجتماعي والسياسي للأقوام التي رضخت للساسانيين يتصل مباشرة بما كان بين نظام الإقطاع والسيادة المركزية المطلقة التي ورثتها الدولة الساسانية عن دولة الپرث . فأفراد الطبقة الأولى (المرابذة أو الملوك المحليون) كانوا هم الأمراء وحكام الإيالات التي كانت خاضعة لحماية الدولة المركزية في شهرستانان (المدائن) ، وكانت الدولة المركزية تضمن لهم سلطتهم لقاء الجزية التي كانوا

يؤدونها إلى هذه السلطة ويدعمونها بقوات عسكرية أثناء الحرب . ومن المعروف أن الرعايا من الفلاحين والحراثين وأصحاب الحرف والصنلع هم الذين كانوا ملزمين بدفع الضرائب ، كما كانوا ملزمين أيضا بأداء الخدمة العسكرية تحت رئاسة هؤلاء الحكام الإقطاعيين . أما رؤساء الأسر ، فكانوا يختصون حسب إلتمائهم بوظائف متعددة ، فأسرة تختص بتتويج الملك وأخرى تتوارث إدارة شؤون الحرب ، وثالثة تتولى الإدارة المدنية ، ورابعة يعهد إليها فض المنازعات ، وخامسة تتولى قيادة الفرسان ، وسادسة تشغل في جباية الضرائب ورعاية الكنوز الملكية ، وسابعة تتولى العناية بالأسلحة ونظام التعبئة الحربية . وقد كان أفراد الأسر السبعة الممتازة الذين لهم الحق في لبس التاج هم الذين يرأسون هذه الأسر ، ومن أشهرها أسر قارن وسورين وأسباهيد اللاتي كان أفرادها يحملون منذ العصر الأشكاني لقب پهلو (پرشي) . وفي نفس الوقت كان أفراد الطبقة الثالثة من العظماء والأشراف الذين كانوا يظهرن بجوار الأرستقراطيين المالكين للأراضي ومنهم الوزراء ورؤساء الإدارة يلعبون دورا مهما في تقرير مصير النظام والدولة ، فهم الذين عزلوا أردشير الثاني وقتلوا سابور الثالث . وخلال التآريخ الطويل لحروب الإيرانيين ، فقد حفظ المقاتلون والفرسان (الأساورة)

لقب آزادان ليعبروا بمرور الزمن عن الطبقة التي كانوا ينتمون إليها ، وكان هؤلاء يعيشون أيام الحرب على الغنائم التي يستولون عليها ، أما في حالات السلم فاعتمدوا على ريع أراضيهم ، فكانوا يزرعونها ويباشرون على فلاحتها . وبالإضافة إلى هذه الطبقات ، فقد كان هناك شرائح أساسية لإدارة أمور الدولة في القرى والنواحي ومنهم كذك خوذايان (كويخا) ودههگانان (ملاكوا الأراضي ورؤساء القرى) حيث كانوا يستمدون قوتهم من الملكية الوراثية لإدارة المحلية وإستلام الضرائب من الفلاحين . وبناء على هذا الواقع ، فقد كان لكل فرد في المجتمع مرتبته ومكانه المحدد ، وفي العصر الساساني كانت القوانين تصون شرف النسب في الأسرات كما تحفظ أملاكهم الثابتة ، وكان الإنتقال من طبقة إلى أخرى أعلى منها محضورا بوجه عام إلا بأمر ملكي يصدر بعد إستشارة الموازنة والهرابذة وذلك عندما يظهر أحد العامة موهبة خاصة ، وهكذا كان الفرد عادة يمنع من أن يطمح في مرتبة أعلى من المرتبة التي يخولها له مولده وعليه أن يشتغل بصناعة تشتتهر بها الطبقة التي ينتمي إليها مع إتقانه لهذه الصناعة لقاء أجر قانوني ، وأن لا يتدخل في الأعمال التي لا يعرفها ، وكانت أسماء الأسر الكبيرة تقيّد في الكتب والدواوين على حد

ما يورد في الصفحة ٤١ من كتاب تنسر (الترجمة العربية) ، وكانت الدولة تعني بجياهم ؛ لكنها كانت تمنع أفراد الشعب العاديين من شراء أملاك هذه الأسر . وفي الفصل ٣٢ من تأريخ أبي الفدا نرى " أن ملوك إيران لم يعهدوا إلى ذوي الأصل الوضيع بأي عمل من أعمال الديوان " .

أما في المدن ، فقد كانت حالة العامة المشتغلين بمختلف الحرف والتجارة أحسن نسبيا حيث كانوا يدفعون الجزية للدولة كالفلاحين ، لكنهم أعفوا من الخدمة العسكرية . أما في القرى والأرياف فقد أصبح الفلاحون والحراثون تابعين للأرض ويعملون بالسخرة مع دفع الجزية لصاحب الإقطاع ، وأثناء الحروب كان عليهم أن يسيروا وراء الجيش بدون مكافأة حسبما يخبرنا بذلك المؤرخ البيزنطي أميانوس مركلينيوس ، ولم تقر القوانين الساسانية على شئ يمس حقوق هؤلاء إلا تلك التوصيات الملكية التي كانت تمنع المحاربين من إستعمال القسوة تجاه سكان القرى المسالمين وخاصة الدهاقين منهم . وفي الحقيقة يمكننا القول بأن الفلاحين لم يكونوا أكثر حظا من العبيد أو الأسرى . ومع ذلك فقد كان للزراعة ، حسب المفهوم الديني الزرادشتي ، شأن عظيم ومجدقا النصوص الآفستية ، فعلى أساس هذه النصوص ، فإن المركز القانوني

للزراع قد نظم بدقّة ، أما الري الذي كان عماد الزراعة ، فقد نظم تنظيمًا مفصلاً حسب القواعد الخاصة لحفر القنوات وبناء السدود والترع وتطهيرها وشروط إستعمالها . ومن جهة أخرى ، إهتمت الدولة ، بناءً على التوصيات الدينية ، بتربية الأغنام والمواشي وتحسين حالة الرعاة وكلاهما المدرية التي كانت لها منزلة كبيرة عند الزرادشتيين .

حالة المرأة وحقها في الوصايا وظروف الزواج :

عند ظهور الإيرانيين في التاريخ كانت الأسرة تقوم عند أسيادهم على أساس تعدد الزوجات ، وكان عدد الزوجات ، اللاتي يتخذهن الملوك والعظماء من الناحية العملية ، على قدر يساره ، وكان المضيق عليهم في الرزق يتخذون ، بوجه عام ، زوجاً واحداً ، وبمرور الزمن كان لرب البيت (كدگ خوداي) رئاسة الأسرة . وبناءً على نصوص كتاب دينکرد المقدس ، فقد أجاز الناس في العصر الساساني الزواج من الأجانب في ظروف معينة ، لكنهم كانوا يميزون الزوج الرئيسية أو الممتازة المسماة كدگ بانوگ (وفي الكوردية كي بانو = ربة البيت) عن الزوج التي في المرتبة الثانية أو الخادمة ، وعادة تنحدر من طبقة الرقيق والسبايا ، والأحكام

القانونية لهاتين الطبقتين من الزوجات تظهر مختلفة ، وكان للمرأة الممتازة عند الپهلين (الفيلين القدماء) الحق في الطعام على زوجها طيلة حياتها ، ولإين هذا الحق حتى يبلغ وللبنت حتى تتزوج . وأما الزوج الخادمة فأولادها الذكور وحدهم يتبنون في أسرة الأب . وقد ظلت ظاهرة الزواج بين المحارم منذ العصر الميدي سائدة في العهد الساساني ، لأن المبادئ الدينية الزرادشتية الرسمية قد أجازتها كما تؤكد هذه الإجازة نصوص النسكين (باغ وورشتمان سر) في كتاب الدينكرد حيث مجدا هذا النوع من الزواج وأشارا إلى أن الإقتران بالأخت منور بمجد إلهي وله فضيلة طرد الشيطان وبمحو الكبائر ، في حين إعتبرت الكورد المسيحيون في نواحي أربيل وكر كوك هذه الظاهرة عادة قبيحة ونجسة منذ القرون الأولى لإنتشار المسيحية في بلادهم حيث أشار البطريك مار بما الذي عاش أيام كسرى الأول في كتاب قانوني خاص بالزواج إلى "أن العدالة العجيبة عند عبادة أوهرمزد تقضي بأن يكون للرجل صلات شهوانية مع أمه وبنته وأخته" ، ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن أغلب رجال الكنائس المسيحية تحاملوا عن قصد على عادات وسلوك رجال الدين الزرادشتيين وأتباعهم .

وعلى كل حال ، فعند ولادة طفل في أسرة زرادشتية كان على والده أن يبذل الصدقات ويعلن شكره لأوهرمز (لأهورا مازدا) بمراسيم دينية معينة ؛ ولكن هذه الواجبات كانت أقل شأنًا في ولادة بنت منها حين ولادة ابن ، وكما عند الكورد المعاصرين ، فإنه كان من الواجب حماية الطفل الصغير من عين السوء ، وأن يحترز من أن تقرب الطفل حائض كما يذكر ذلك كريستنسن (ص ٣١٣ من تاريخ إيران في عهد الساسانيين) ، ذلك لأن النجاسة الشيطانية التي أصابت هذه المرأة تسبب للطفل سوء الحظ ، وذلك بالإضاءة (لاسيما في الليالي الثلاث التي تلي الولادة) مثلما تجرى هذه العادة في كوردستان حيث يعتقد الناس بأن شهوه (سعلوة) سيخنق الطفل في الأمكنة المظلمة أو يختطفه على الأقل ، وكان الپهلويون (الفيليون) يعطون الطفل عصارة نبات الهوما ويذيقونه زبدة الربيع ، وكان لخلق شعر رأسه أول مرة قواعد دينية أيضا كما هي العادة عند جميع الأسر الكوردية التي تحتفظ على قطع هذا الشعر . ثم تأتي مرحلة تسمية الطفل بأسماء زرادشتية مقدسة مثل مهر وراز (خترير ميشرا) وبهرام (فراثراگنا) وزروان داد (عطاء إليه الزمن) وأناهيد پناه (دخيل أناهيتا) بعكس الكورد المسيحيين الذي فضلوا الأسماء الآرامية مثل توماس وبارشبا وصبر يشوع ، في حين كان الإسم

عند أفراد الطبقة العليا للمجتمع الساساني يعبر عن علو نسب *
الطفل مثل شاهپور (إبن الملك) وبيروز (الظافر) ونام ويه (صاحب
الإسم الطيب) . أما أسماء البنات فكانت تعبر عن الطهارة أو صفات
المدح والجمال مثل ميدوخت (البنات الطاهرة) ووردگ (الوردة)
وشيرين (الحلوة) ونرمين (الناعمة) التي ظلت مستعملة عند الكورد
المعاصرين لحد الآن ، وكان بعض الأسماء تنتهي غالبا بلاهقة دوخت
(بنت) مثل يزدان دوخت (بنت الله) وهرمزد دوخت (بنت آهورا
مازدا) ، وفي عصر متأخر سرى إستعمال الأسماء المأخوذة عن التأريخ
الخرافي القديم مثل خسرو (كياخسار أو كي خشاينيا الميدي) وكه قاتسه
الوارد في يشات الآفيستا .

ومهما يكن الأمر ، فإن الأعراف القبليّة البرثية القديمة التي
إستمرت لمدة طويلة حتى نهاية العصر الساساني كانت تشجع قيام الخطوبة
(بإستثناء الزوجات الخادمت المسماة چگاريها) أثناء الطفولة ؛ ثم كلن
الزواج يعقد في سن مبكر ، وبناءا على نسك نكاذم من كتاب
دينكرد كان ينبغي أن تتزوج الصبية خلال العصر الساساني في
الخامسة عشرة من عمرها ، وأن الزواج يتم بواسطة " الخاطبة " ،
وكان المهر محددا على حد قول كريستنسن (ص ٣١٤ إيران في

عهد الساسانيين) ، ثم إن على الزوج أن يدفع إلى والد العروس مبلغا من المال ، ولكن كان له حق إسترداد ماله في أحوال معينة وخاصة إذا كانت العروس ، بعد الزواج ، لا تساوي المبلغ المدفوع ، ونعني بها ، فيما لو كانت عقيمة . ومن الأمور التي تجلب النظر في هذه المسألة أنه كان لا يحق للأب إجبار البنت على قبول الزواج الذي إختاره لها ، كما كان لا يحق له حرمانها من الإرث فيما لو رفضت هذا الزواج . وبعد إتمام مراسيم الزواج كانت أهلية القيام بالأعمال الخيرية تنتقل من الزوجة إلى زوجها . وفي حالة إتصال عانس برجل صلة غير شرعية فإنها تحتفظ بحق النفقة عليها من أبيها وبنصيبتها من الإرث ، على شرط أن تقطع هذه الصلة ، وأما الأطفال غير الشرعيين فإن نفقتهم تكون على جدهم لأمهم . وكان للزوج ، بمقتضى عقد قانوني ، أن يجعل زوجه شريكة له ، فتصبح شريكته في ملك الثروة ، وتملك التصرف فيها كزوجها تماما ، وبهذه الطريقة وحدها تستطيع الزوج أن تتعاقد مع غيرها ، لأنها تعتبر ، بالنسبة لمثل هذه العقود وما يترتب عليها من آثار قانونية ، كأنها خارجة عن نطاق الزواج (الذي تقتصر أهلية التعاقد فيه على الزوج وحده) فتمكن مقاضاتها دون إشتراط رضا الزوج ، وفي هذه الحالة يستطيع الدائن أن يطالب بحقوقه

قبل الزوجة أو الزوج على السواء ، بل كان في وسع الزوج أن يبرم مع زوجتين ممتازتين (زن پادشائيهها) له عقد منفعة متبادل " هم وند يشينه " وفي هذه الحالة يكون لكل من الزوجتين ربحهما شائعا مع الزوج ، ومنفصلا بالنسبة للزوجة الثانية . وللزوج أن يفسخ هذه " الشركة " في كل وقت ولكن الزوجتين لا تملكان هذا الحق ، وإذا كانت شركة تجارية بين رجلين فإن لكل منهما الحق في فسخ العقد حين يريد . وهناك قواعد خاصة بحق الزوجة الممتازة في التصرف في أموال الأسرة التي يصاب الزوج فيها بمرض عقلي .

كان والد الأسرة عادة صاحب الولاية العامة ، يتصرف في دخل زوجه الخاص ، وكذلك في دخل عبيده ؛ ولكن مع هذا الفارق وهو أن الزوج إذا طلق زوجته كان ملزما بأن يرد إليها ما أخذ من مالها الخاص ، وأما إذا إعتق الرقيق فإن هذا لا يستطيع أن يطالبه بشئ . وحين يتم الطلاق برضا الزوجة لا يكون لها الحق في إستبقاء الأموال التي كان الزوج قد أعطاهها لها أثناء الزواج . وهذه القاعدة تتضمن أن للزوجة هذا الحق ، كله أو بعضه ، إذا طلقت على غير رضا منها . وكانت المرأة لا تخرج من عصمة زوجها الطالق ، إنما يؤذن لها أن تكون

"زوجة خادمة" لزوج آخر ، وكما يورد في نسك نكادم من كتاب دينكرد ، فإن الذي يطلق زوجته من غير أن يمنحها ، صراحة الحق في التصرف بحرية في شخصها ، فإن الأولاد الذين تلدهم من الزواج الجديد ، أثناء حياة الزوج الأول ، يلحقون بهذا الزوج ، وهذا يقتضي أنها تظل تحت ولايته .

يقول كرستسن في كتابه (إيران في عهد الساسانيين ، ص ٣١٦) أن شرح وضع المرأة في الإمبراطوريات الإيرانية جاءنا بفضل أبحاث بارتولومويه الموسومة بعنوان " المرأة في القانون الساساني ، هايدلبيرغ ١٩٤٢م :

C. Bartholomae, Die Frau im sasanid Recht, Heidelberg, 1942 .

وتبدو في هذه البحوث كثير من المسائل المتناقضة ، وذلك لأن المركز القانوني للمرأة قد تطور في خلال العصر الساساني . فحسب نظرية هذا المؤرخ المشهور ، لم تكن المرأة شخصية قانونية ، ولكنها كانت موضوعا للحق فحسب ، كانت شيئا ولم تكن شخصية قانونية ، والحقيقة أنها كانت على رأي بارتولومويه تملك حقوقا معينة ، وكان هناك أحكام عتيقة تقوم بجانب القواعد الجديدة ، يبدو أنها مناقضة لها ، وهكذا كانت المرأة قبل الغارات العربية الإسلامية على بلاد الساسانيين ،

في طريق الحصول على إستقلالها بشكل تام وكانت تتساوى حقوقها مع حقوق الرجل فيما لو كانت حركة النائب الفيلي مزدك بن بامداد المولود في مدينة مديرايا على الشاطئ الشرقي من نهر دجلة برأي الطبري حيث توجد اليوم مدينة كوت العمارة قد بُنحت في أواخر القرن الخامس بدلا من القضاء عليه وعلى أفراد فرقة .

ظاهرة التبني بين الإيرانيين :

يشير بارتولومويه في الصفحة ٢٩ من كتابه (المرأة في القانون الساساني ، هايدلبرگ ١٩٤٢م) إلى أنه كان في وسع الرجل الإيراني أن يتزل عن زوجته أو إحدى زوجاته ، ولو زوجة ممتازة ، إلى رجل آخر قد وقع في الفاقة بغير تقصير منه ، وذلك ليستغني بعملها ، ولم يكن قبول المرأة ضروريا . وفي هذه الحالة لا يستطيع الزوج الثاني أن يتصرف في أموال الزوجة ، والأطفال الذين يولدون من هذا الزواج المؤقت ينسبون لأسرة الزوج الأول ويعتبرون أبناءه . وهذا الإتفاق ، وهو شاهد جديد على ما بين حال الزوجة والرقيق من الشبه القانوني ، كان يتم بعقد قانوني ، يتعهد بمقتضاه الزوج المؤقت أن يقوم برعاية زوجه طوال هذا الزواج الثاني . وهذا العقد من قبيل (الإحسان على أخ في الدين

معوز) . وقد لعب موضوع التبني المسماة (سذريه) في المجتمعات الزرادشتية الإيرانية دورا كبيرا ، فإذا مات والد من غير أن يكون له ولد بالغ يخلفه رئيسا للأسرة ، فإن أبناءه القصر يوضعون تحت الوصاية ، وإذا كان للميت ثروة ، حسبما يشير إلى ذلك كتاب (دادستان دينيگ) ، وجب أن يقوم مقامه في إدارتها " إبن متبني " ، فإذا كان للميت زوجة ممتازة ، فإنها هي التي تتولى إدارة شؤون الأسرة بوصفها " إبن متبني " . وعلى العكس من ذلك ليس للزوج الخادم سلطان ، وينبغي أن توضع تحت الوصاية كالأطفال القصر ، وحينئذ يكون الوصي أباهما ، وحين وفاة الوصي يحل محله أخوها أو أكبر إخوتها أو واحد من أقاربها الأقربين . وقد اشترط القانون في الرجل الذي ينصب " إبنا بالتبني " أن يكون بالغاً ، زردشتياً ، ذكياً ، وأن يكون له أسرة عديدة وأن يكون له أولاد أو ينظر أن يكون له ، وأن لا يكون قد ارتكب كبيرة من الكبائر . واشترط في المرأة ألا تكون متزوجة وألا تبحث عن زوج وألا تعيش في القرى ، وألا تعيش على البغاء ، وأن لا تكون متبناة في أسرة أخرى . وأما الرجل فيستطيع أن يكون إبنا " بالتبني " في أسرات كثيرة كما يريد ، ولا تنتقل الولاية التامة " للإبن المتبني " بمجرد التبني . وقد جعلت رعاية

النار المقدسة في البيت علامة عليه حسبما يورد في كتاب فرخمررد الموسوم بعنوان ماذيگان هزار دادستان (ألف فتوى قضائية) ، الكتاب الپهلوي الذي ترجمه بارتولومويه إلى الألمانية ونشرهاله أكاديمية هايدلبيرغ عام ١٩١٠ م .

كان لطريقة التبني عند الإيرانيين أنواع ثلاثة وهي :

(١) الإبن المتبني الكائن ، وهو تعيين زوجة ممتازة أو بنت وحيدة عزباء ، فالتبني في هذه الحالة يستند إلى العلاقة الطبيعية ويتم بحكم القانون من غير إستعداد خاص .

(٢) التبني بالنص ، وبمقتضاه يعين من أوصى به الميت .

(٣) التبني بالتنصيب ، وهو تعيين المتبني من بين من يصلحون من أقارب الميت .

وقد عرف التبني بالمعنى العادي للكلمة أيضا ، ، وفي هذه الحالة لا يكون للأبوين المتبنين الحق في ميراثه ، فإذا مات الإبن المتبني الذي ولدته زوجة ممتازة قبل أن يبلغ سن الرشد فإن ميراثه يرجع إلى والده . وكما يورد في كتاب دادستان دينيگ ، فإن على " الزوجة الممتازة " بعد أن تصبح أرملة تعني بكل ما يمس الأسرة ، من المراسيم الدينية والأعمال الخيرية التي يقع عبثها على الأسرة ، وعليها أن تزوج

البنات وأن ترعى أخوات زوجها اللاتي لم يتزوجن إذا كن تحت وصايتها ، وكان لها الحق في أن تتصرف في جزء كبير من الميراث فيما تحتاج إليه خاصة ، ولكن إذا تزوجت إحدى بناتها فعلى الأم أن تقاسم ولايتها مع الزوج ، وتزداد سلطة هذا إذا ولد من زواجه إبنا يكون يوما ما رئيسا للأسرة .

وأما الميراث ، فإن الزوجة الممتازة وأبنائها يرثون بالتساوي ، والبنات المتزوجات يأخذن نصف ما يأخذ الواحد من هؤلاء ، وليس للزوجات الخاديات وأبنائهن حق في الميراث ، ولكن الأب يستطيع أن يتصرف في ثروته سلفا عن طريق الهبة أو الوصية^(٧) . وهنا نرى بعض الخصوصية الإيرانية المستندة على التعاليم الزرادشتية في تحديد الأفراد الذين يرثون التركات تختلف أصولها عن تلك التي كانت سائدة في كوردستان الجنوبية (وخاصة في نوزي وكركوك) أيام الخوريين ، وقد عين في العصر الساساني مراقبون على قوانين الميراث ، فإذا مات رجل كان على الموابذة أن يقسموا أمواله بين الورثة وفقا

(٧) راجع بارتولومويه :

Bartholomae C., Die Frau im Sasanid Recht, Heidelberg, 1942, s. 14

لقانون الوصية ، فإذا لم يترك الميت ثروة فإن عليهم أن يقوموا
بجنازته وبرعاية أولاده . وقد كان مقررا أن يكون أبدال أمراء البيت
المالك أمراء مثلهم وأن يكونوا أبدال الأشراف أشرافا ^(٨) . وإذا تصرف
الرجل ، في مرض الموت ، في بعض ثروته ، كما يورد في كتاب
داذستان دينيگ فأعطاها لبعض الناس حارما بذلك ورثته
الشرعيين ، فإن تصرفاته لا تعتبر صحيحة ، إلا إذا كانت لسداد
دين أو نفقة زوجة غير ممتازة أو أبناء أو والد أو فرد من
أسرته تحت رعايته ، ولكن التصرفات التي يجريها رجل وهو مريض
مرضا قليل الخطر تعتبر صحيحة بعد شفائه على شرط أن يكون قد
أنها وهو متمتع بكامل قواه ، وكان على الموصي أن يجعل لكل بنت
غير متزوجة نصيبا ولزوجته الممتازة إذا كانت تصيبين .

(٨) كتاب تنسر ، الترجمة العربية ، ص ٤٢ .

البنية الاقتصادية للأسرة وقانون الملكية في الشرائع الزرادشتية

من خلال نصوص وثائق هورامان ، نستطيع أن نتعرف على البنية الاقتصادية للأسرة في كوردستان خلال العصر الأشكاني التي كان أفرادها يعتمدون بالدرجة الأولى على الزراعة وتنظيم البساتين والحقول وتربية الحيوان . فعندما تجسدت شرائع التملك الخورية والكوتية بين السكان المحليين القدماء بكوردستان ، فإن قوانين الهلننيين قد طورت هذه الأعراف بعض الشيء ، وخاصة ما يتعلق بتداول النقود عند تبادل البضائع أو شراء الأراضي والبساتين . وعلى ما يظهر من بعض الوثائق ، فإن التشكيلة القطاعية في نظام ملوك الطوائف أثبتت جذورها في جميع أنحاء الإمبراطورية الپثرية ومنها بعض المقاطعات الكوردية الواقعة على غرب هذه الإمبراطورية وتطورت تدريجيا حتى ورثها الساسانيون . وقد لقيت أحوال الحياة العامة والتنظيم الإداري للدولة الساسانية تغيرا مختلفا في القرون الأربعة التي دامت فيها الإمبراطورية التي أسسها أردشير بن بابك ، ولكن الهيكل الاجتماعي والإداري الذي أنشأه أو أكمله مؤسس الأسرة الساسانية قد بقي حتى نهايتها في الأمور الكبرى . ففي كتاب " ماذيگان هزارداستان " يورد بعض التفاصيل عن قانون الملكية في العصر الساساني ، وخاصة تلك النصوص التي تتعلق بالعقود

الشفوية والعقود الخاصة بالهبات ، وهبة الأرض مع حق الارتفاق في القنوات ، والهبة المؤقتة ، ورهن الملك ، والتنازل عن عقار مع التزام المتنازل إليه بأن يتلو الأدعية على روح من يعينه الواقف ، وحلف اليمين للفصل في دعوى خاصة بمسألة من مسائل الملكية ، والقواعد الخاصة بقرض إقترضه جماعة بالإشتراك ، والإحتياطات الواجبة في حالة الكفالة وغيرها . وإذا تصرف الوصي على قاصر في جزء من تركة الأسرة لسداد الديون فإن للولد حين يبلغ سن الرشد أن يجيز هذه التصرفات ، وإذا إعتق رجل أمة عشر إعتاق فإن أولادها يعتبرون أحرارا عشر الحرية ، وهذه القاعدة الفريدة تكاد توجد بنصها في كتاب الفقه السرياني لعيشو بوخت^(٩) . ثم أن نسك سكاذم من كتاب دينكرد قد تضمن قواعد مفصلة عن مسائل الملك والقرض والفوائد ، وحجز المواشي والدواب والخيل وغيرها ، والإلتزامات المترتبة للحاجز ، ثم حبس المدين ومصادرة الملابس وما أشبهها ، والمسائل القانونية التي تترتب على كشف كنز ، وغير

(٩) حول تفاصيل هذه الموضوعات راجع الصفحات ٥ ، ٧ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٣٩

، ٤٧ ، ٥٠ من كتاب بارتولومويه الأنف الذكر .

ذلك^(١٠) . وعلى كل حال فإن جماعة القوى الإنتاجية والأسس الرئيسية للبنية الاقتصادية للمجتمعات الأشكانية والساسانية كانوا ينحسرون في طبقات الزراعة (واستريوشان) والصناع (هوتخشان) والعبيد (بنديگان) والرعاة (شبانان) والتجار (بازارگانان)، ولا يمكننا إعتبار أفراد الطبقات الأخرى التي صنفها كتاب آفيستا الحديثة ضمن رجال الدين (آثروان) الذين إنقسموا فيما بين الزهاد (هريدان) والأئمة (موگان) والحكام (دادور) والمراقبون (دستوران) والمعلمون (أندرزبد) وكذلك رجال الحرب (راثا-ئيشتري) وطبقة (ديبران) التي شملت كتبة الرسائل والمحاسبات والسجلات والسير والأطباء والشعراء والمنجمون من ضمن هذه القوى .

إنتشار الزرادشتية في كوردستان :

بني دين الآريين القلم ، على حد قول آرثر كرستنسن (ص ١٩ من كتاب إيران في عهد الساسانيين) على عبادة قوى الطبيعة والعناصر والأجرام السماوية . وهناك نصوص من كتاب الآفيستا تبين أن تقديس عناصر الطبيعة قد إستمر على أنه أصيلة في الدين الزرادشتي . والحقيقة ،

(١٠) كتاب دينکرد ، (٨) ، الصفحات ٣٩ ، ٤١ .

فإن أغلب شعوب العالم ، ومنهم الخوريون والكاشيون وسكان كوردستان القدماء بنوا معتقداتهم الأولى على هذا الأساس ، لذلك قدسوا ميثرا إله الشمس الذي ينور الدنيا والربة شاووشكا الإلهة الأم الخيرة مع ابنها وزوجها ييل وكذلك تيشوب إله البرق وبورنا إله العواصف ، وبمرور الزمن تحولت هذه الآلهة إلى معبودات كانت تمثل قوى أخلاقية وآراء معنوية مجسمة أو ظواهر شريرة ومخيفة في الكون ، وبمرور الزمن بدأ كل إله يمثل ، حسب هيمنته على مظهر من مظاهر الطبيعة ، جانبا من القوى الخيرة أو الشريرة ، فعلى هذا الأساس أصبح الإله الميثاني ميثرا ، المساعد اليقظ لأعضاء المجتمع الإلهي ، الذي جاء إسمه في كتاب آفيستا بصيغة (مهرا) ، هو إله العقود ونور الصباح ومنضج غذاء الناس والحيوان وصاحب السخاء الشامل والكرم العادل عند المتحضرين الإيرانيين ولقى هذا المعبود حرمة عظيمة لدى مختلف الطبقات وإستمر تقديسه من قبل ملوك الدولة الساسانية حيث نرى أنه يقف في لوح طاق بستان الواقع قرب كرمنشله بكوردستان الشرقية بإكليله على الرأس الذي يشع منه النور خلف الملك أردشير الثاني عندما يتسلم هذا ولايته من يد آهورا مزدا ، وقد أقسم يزدگرد الثاني بمهرا كإله أعلى يدفئ المخلوقات جميعا ، ثم تجسد

كملك بإسم (الشيخ شمس الدين) في المعتقدات المحلية الكوردية مثل الإزدية . وقبل ميثرا وقف كل من آسورا ووارونا على رأس ظواهر الكون حسب المعتقد القديم عند السوباريين ، بينما غدا إندرا رمزا لديوا *Daeva* (الشیطان الذي يطلق عليه بالكوردية كنية ديو) لكي يعبده اللصوص والقبائل الرحل . وبناءا على هذه الحقيقة ، فإن فترة عبادة آسورا التي تعود إلى نهاية الألف الثالث وبداية الألف الثاني قبل الميلاد (فترة إنتقال الهنود الآريين نحو مرتفعات زاگروس وکوردستان) وتعميم مبادئه وصفاء أقواله والآراء الأخلاقية المتصلة به وحكمته التي سماها الإيرانيون لاحقا (مزدا) تسبق فترة ترتيب المبادئ الروحية للإيرانيين من قبل زرادشت الملقب بكنية *Spitama* (وفي الكوردية سبيتا = الأبيض) بألفين سنة تقريبا . لقد قال الشهرستاني في الملل والنحل أن زرادشت بن بورشب ظهر في زمان كشتاسف بن لهراسب الملك ، وأبوه كان من آذربيجان وأمه من الري وإسمها دغد ، في حين ذكر الطبري في كتابه تأريخ الأمم والملوك (طبعة القاهرة ١٩٣٩م ، الجزء الأول ، ص ٤٠٠) " أن زرادشت بن أسفيمان ظهر بعد ثلاثين سنة من ملك بشتاسب بن كي لهراسب ، فإدعى النبوة .. إلخ " ، كما أشار في الصفحة ٢٨٤ من نفس

الجزء بتخبط إلى " أن زرادشت الذي تزعم المجوس ظهر في زمن بشتاسب وكان فيما زعم قوم من علماء أهل الكتاب من أهل فلسطين ، خادما لبعض تلامذة إرميا النبي خاصا به أثيرا عنده ، فخانه فكذب عليه فدعى الله عليه ، فبرص فلحق ببلاد آذربيجان فشرع بها دين المجوسية ، ثم خرج منها متوجها نحو بشتاسب وهو ببلخ ، فلما قدم عليه وشرع له دينه أعجبه فقرر الناس على الدخول فيه وقتل في ذلك من رعيته مقتلة عظيمة ودانوا به (؟) " . ومن جهة أخرى أكد المسعودي في كتابه (مروج الذهب ومعادن الجوهر ، الجزء الأول ، ص ١) على أن زرادشت بن استيمان كان من أهل آذربيجان ، وهو نبي المجوس الذي أتاهم بالكتاب المعروف بالزمزمة عند عوام الناس وإسمه عند المجوس أبستاه ... وأضاف قائلا " أن هذا الكتاب كتب في اثني عشر ألف جلد بالذهب فيه وعد ووعيد وأمر ونهي وغير ذلك من الشرائع والعبادات ... وكانت مدة نبوة زرادشت في سجستان خمسا وثلاثين سنة وهلك وهو سبع وسبعين سنة ، ولما هلك زرادشت ولى مكانه جاماسب العالم وكان من أهل آذربيجان ، وهذا أول موبذ قام فيهم بعد زرادشت ، نصبه لهم كشتاسب " . وفي كتابه التنبيه والإشراف (طبعة القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٧٩) أشار المسعودي إلى أن

كشتاسب هذا ملك مائة وعشرين سنة ، ولثلاثين سنة خلعت من ملكه أتاه زرادشت بن بورشسب بن اسبيمان بدين الجوسية قبلها وحمل أهل مملكته عليها وقتل عليها حتى ظهرت . *

وبناء على الوقائع التاريخية فإن زرادشت *Zarathushtra* إنحدر من أسرة مگوشية بميديا (كوردستان الشرقية) ، ولسبب خلافه الفكري مع زعماء قبيلته الذين اعتبروا كهان كل الميدين ؛ نقل مذهبه المحلي المعدل إلى مقاطعة بلخ (باختريا) في شرق إيران حيث إعتنقه هناك حاكمها الهخامنشي ونائب الملك هستاسيا (قستاسپ) والد دارايوس الأول (٥٢٢ - ٤٨٦ ق . م .) صاحب كتابات بهستون التي ورد فيها إسم آهورا مزدا لأول مرة في التاريخ . ونظرا لرواية الزرادشتيين المشهورين بالپارسيين التي يدعمها المتن الپهلوي لكتابهم المسمى (بندھشن) يكن زرادشت الذي ورد إسمه في قسم الكائنات (التسايح) من آفيستا قد عاش فيما بين القرنين السابع والسادس ق . م . وهذه التسايح ، نظرا إلى قدم اللغة التي كتبت بها ، لا بد أنها ترتقي إلى لهجة قبيلة المگوش الميديا التي إستقرت في شرقي كوردستان خلال فترة تسلط الملوك الهخامنشيين على الحكم في ميديا منذ إنقلاب كورش على أژدهاك (أستيگيس عند هيروdot) علم ٥٥٩ ق . م .

وكان أفرادها مسؤولي ديانة إعترف بها الله في سورة الحج (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس) وحدد ويست في (G. West, Pahlavi Text I-V, sacred books of the East) تأريخ ظهور زرادشت بين ٦٦٠ - ٥٨٣ ق . م . لذلك كان من حق كرستنس (إيران في عهد الساسانيين ، ص ١٩) الإعتقاد أن زرادشت إدعى النبوة في القرن السابع ق . م . من خلال مذهب مزدي معدل . فقد إعتبر هذا النبي الديوات شياطين مؤذية بعدما كانوا أعضاءا في الجمع الإلهي . ولما بين إله الخير وقوى الشر من تفاوت ، فقد نمت عنده فكرة الصراع بين عالم الشر الذي يمثله أنگراماينو (أهريمن) قائدا للديوات الذين يحدد البندهشن عددهم ستة ومن بينهم الآلهة الميتانية القديمة إندرا وسرقا وناساتيا (ناوئثيا) وعالم الخير الذي يمثله سپنتا ماينو (آهورا) مع مساعديه من الملائكة الست الذين سموا بأمشا سپنتا (القوى الخالدة) وكان هؤلاء يمثلون وهومنه (الفكر الطيب) المحافظون للحيوانات النافعة وأشواهيشتا (خير الحقائق) المختصون بالنار وخشتر ويريا (التسلط المطلوب) المختصون بالمعادن وآرمايبي (الخضوع) المختصون بالأرض وهوروتات (الكمال والصحة) وأميرتات (الخلود) الذين يحافظون على المياه والنباتات ، وهو الصراع الذي

سينتهي ، حسب إعتقاده ، بالنصر النهائي لروح الخير . وفي المعركة الكبرى بين هاتين القوتين يجد الإنسان رسالة عليه أداؤها وهي الإيمان الخالص والجهاد في سبيل الحقيقة الدينية والأخلاقية وإستعمال الجهد في الأعمال الإنتاجية التي تؤدي إلى غلبة قوى الحياة على قوى الموت وخاصة أثناء زرع الأرض والإلتزام بالمحافظة على الماء والنار من النجاسة كما يفعله الإزديين الكورد اليوم ، وكان يجب على أتباع زرادشت تقديس الماء قبل كل شئ إلى حد أنهم لم يغتسلوا به وجوههم ولم يلمسوه إلا أن يكون ذلك للشرب أو ري الزرع ، وقد عرفنا من الوندidad كيفية إستخدام الماء للطهارة . ومن الجدير بالإشارة إلى أن عددا كبيرا من اليزاتا (الملائكة) المستحقون أيضا للعبادة والموكلون بالشمس المنيرة (خور خشائا) والقمر (ماه) والنجوم (تيشتريا = عطارد) والهواء أو الرياح (فاتا ، باد) والنار (آتر) والماء (آب) وأسمان (السماء) وزم (الأرض) كانوا يأتون بعد الأمشتا سبندات في مرتبة أدنى وهم صنفان ، صنف سماوي بزعامة آهورا وصنف أرضي بزعامة زرادشت . أما أسراؤشا (المطيع) مع ميثرا الذي ورد إسمه في إتفاقيه كورتي واژا الميتاني وشوبيلوليوما الحثي (القرن الرابع عشر ق . م .) ورشنو الذي ورد إسمه في وثيقة من وثائق هورامان (القرن

الأول ق . م .) فهم برأي زرادشت قضاة الآخرة ، في حين كان ملائكة السماء المسمون بكنيسة أفرافاشي هم مساعدي آهورا وحفظة الأرواح البشرية ويلعب فرائراگنا (قراهان البهلوي = المريخ) دور ملك النصر في العقيدة الزرادشتية .

وعلى كل حال ، فإن الأسس التي بنيت عليها مبادئ الأخلاق عند زرادشت وسادت في مجتمعات الإمبراطوريات الهخامنشية والپثرثية والساسانية (من القرن السابع ق . م . وحتى القرن السابع الميلادي) وقفت على الفكر الطيب والقول الطيب والعمل الطيب ، وجزاء هذه الأعمال سيكون ، حسب رأيه ، الجنة والعافية والخلود في مساكن " العليين " ، بينما العذاب الطويل في " مأوى الكذب " سيكون عقاب الأشرار . ومن دون شك ، فإن السابوع الإلهي لسلطة آهورا كان إستمرارا لتشكيلة المجمع الإلهي في عقائد الشعوب القديمة لغربي آسيا ، لكن زرادشت أضاف جماعة من الكائنات المقدسة على هذا المجمع كانت تعبر عن تجليات لذات مزدا ، وهي في الوقت نفسه منفذة لإرادته التي هي الإرادة الإلهية الوحيدة .

بالرغم من إنتماء زرادشت إلى قبيلة المگوش (المجوس) الميديّة كما ذكرنا ، لكن إصلاحاته للدينية لم تتغلغل إلى الأوساط الميديّة

والهخامنشية قبل إنتشارها في باختريا (بلخ) ، لذلك ظلت عقائده المعدلة غريبة في وسط الشعوب المحلية لآذربيجان وكوردستان وغربي إيران لعدة قرون وحتى خلال الفترة الأولى للحكم الهخامنشي ، لذلك نرى طريقة دفن الملك كورش الكبير في مقبرة خاصة بمدينة پاسارگادا عام ٥٣٠ ق . م . تعبر عن عدم إلزام الملوك الهخامنشيين الأوائل بالتقاليد الزرادشتية في التخلص من جثث الموتى وتخالفها جذريا حيث يشير كتاب ونديداد (وي ديو داد = الشريعة المضادة للشياطين) الذي ألف في أول عهد الپرث إلى ضرورة وضع الجثث فوق الداحمات (الأبراج) المشيدة من آجر كي تمسها جوارح الطير ، ولعدم وجود هذه التفاليد الزرادشتية في المقاطعات الشرقية لآسيا الصغرى (كوردستان وأرمينية) ، لم تسنح الفرصة لمؤرخ مثل هيرودوت بالتطرق إليها في مدينته هليكارناسوس الواقعة في غربي آسيا الصغرى البتة . وعلى ما يظهر ، فإن مبادئ المزدية الزرادشتية تغلغت إلى ميديا (آذربيجان وكوردستان) منذ القرن الرابع ق . م . على حد قول كرسستنسن (ص ٢٢ إيران في عهد الساسانيين) ، وعليه فليس من الغريب أن يعرف الفيلسوف أرسطوطاليس معلم أليكساندر المقدوني في بداية العصر الهليني أريمانوس (أهريمن) كرمز للفكرة الرديئة حيث يتحدث عن الديوات

بصيغة (ديفوس) وهي تختلف في بعض المسائل عما جاء في مزديّة الكائنات وكذلك في الآفيسنا الحديثة التي تتحدث عن رب القضاء والقدر زروان ديرنگ خوداي (الزمان اللامتناهي) والد كل من إلهي الخير والشر . ففي عبارة من عبارات الكائنات (يشت ٣٠) يظهر كل من روعي الخير والشر على أنّهما "الروحان الأصليان المسميان بالتوأمين العظيمين" . ولد روح الشر (أهرمن) ، برأي الزروانيين ، قبل روح الخير (أهرمز) ، فبدأ يملك السلطان على الدنيا منذ البداية ، وإضطر الثاني للقتال لكي يظفر بالسيادة ، وهذه الفكرة تخالف الطابع الأساسي للزرادشتية الأصلية وقد عدلتها الآراء المزديّة المدونة في الفصل الأول من البندهشن والتي تشير إلى أن "أهرمز عرف بفضل علمه الأزلي ، أنه في تسعة الآلاف سنة التي تبقاها الحالة المختلطة ، تحكم قوتا أهرمن وأهرمز سويا ، وأنه في المعركة الأخيرة تكون قوى أهرمز من الغلبة بحيث يصرع أهرمن فيعجز " . والظاهر أن زرادشت آمن بأصل قديم لألوهية هذين التوأمين وهو زروان الذي أعتبر منذ العصر الهخامنشي رمز الزمان وأصل الخلق كان ينافسه رب المكان نواشه وإنتشر اسمه في الأنضول بصيغة زروان أكرنه (الزمان السرمدى الأبدي) من قبل أنطيوخوس الأول ملك بلاد كوموگيني (٦٩م - ٣٤م)

وترجمت إلى اليونانية كـ (كرونوس آبيروس = الزمان اللامتناهي) ، ثم إنتشرت هذه النظرية بين أتباع ميثرا الذي ظلت طرق عبادته تسود في هذه المناطق منذ العصر الميثاني منفصلة عن الطرق المزدية الزرادشتية المتأثرة بعلم النجوم البابلي والمسودة في أرجاء الإمبراطورية الساسانية خلال العصر الميلادي حيث ترعرعت عند أقوام آسيا الصغرى قبل أن يعتنق الزروانيون فيها عبادة ميثرا . لقد مثل كل من كرونوس وزيوس وأبولون مع هيراكليوس في منطقة مثل نمرو د داغ بكوردستان الغربية كل من زروان وأوهرمز وميثرا وفراثراگنا ، وأن هذا التربيع كان يمثل أساس الدين المزدى (دين مزديسن) ، ولا شك من إنتشار تقاليد عبادة هذه الآلهة بجانب الإلهة الأم نينا أو ننائي المقصود بها الربة أناهيتا في مناطق أخرى من بلاد الكورد طوعا أو قسرا كما يشاهد هذا الواقع في بعض الكتابات المسيحية عندما يأمر الملك شابور الثاني قائده معين لكي يعبد أوهرمز وميثرا (الشمس) وماه (القمر) وآتر (النار) وننائي الأم (ربة الأرض الكبرى) وكذلك بيل ونبهو . (راجع كرستنس ، إيران في عهد الساسانيين ، ص

ومن جهة أخرى ظهر في كوردستان عدد كبير من اليهود بعد أن سباهم كل من سنحاريب الآشوري ونبوخذ نصر الكلداني وإنتشروا فيها نتيجة سقوط نينوى بيد الملك الميدي كي خشائرا (الملك العظيم) عام ٦١٢ ق . م . وسقوط بابل بيد كورش الكبير الهخامنشي عام ٥٣٩ ق . م . ولم يشكل هؤلاء اليهود أي خطر على المعتقدات المحلية لسكان هذه البلاد ولا على أمنهم ، وتنوه التوراة بالحرية الواسعة التي كان يتمتع بها اليهود هنا في إقامة شعائرهم وعن جدال فكري كانت تقوم بين رجال الدين الزرادشتيين واليهود بشكل مساجلات وقد قدر هؤلاء اليهود أصحاب الديانة المزدية في جميع أطراف الإمبراطورية الهخامنشية لقاء ما ورد في التوراة عن مرسوم كورش المتعلق بتحريرهم . وعلى هذا الأساس إستقر بعضا منهم في إربل مركز مقاطعة أديليبي (حذيب) حتى آمن بدينهم أفراد الأسرة المالكة فيها خلال القرن الثلثي ق . م . وهكذا حاول الهلنليون منذ نهاية القرن الرابع ق . م . في أرضية كهذه مزج كل المذاهب الدينية بالفكر الفلسفي اليوناني ، فإختلطت عبادة آسورا (آهورا) مع عبادة بيل (بعل) ، وميشرا مع شمش ، وناساتيا (أناهيتا) مع عشتار ، وبناء على هذا الواقع بنى أنطيوخوس الأول ملك كوماگيني (٦٩ - ٣٤ ق . م .) في

أقصى غربى كوردستان القريبة من الأنضول تماثيل للآلهة زيوس - آهورا ، وأبوللون - ميثرا ، وهيليوس - أرتكن (فراثراگنا) وعين إدارات خاصة لخدمة هذه الآلهة اليونانية والإيرانية المزيجية . وبعدها إترف الملوك الإيرانيون بالجماعات اليهودية نظموا كطائفة مستقلة منذ القرن الأول الميلادي تحت زعامة رجل دين يهودي سمي برأس الجالوت ، وقد عهد إليه بتسلم الضرائب وتعيين القضاة وما أشبه ذلك ، وبدأ رعيته يهتمون على الدوام بدراسة شريعة موسى وتطوير أسفار العهد القديم حسبما تقتضي مصالحهم ، ومنذ بداية القرن الثالث إشتغل الأمورايم (علماء اليهود) بدراسة تأريخ العبرانيين وأنبيائهم وذلك بجمع مختلف الأحاديث الشفوية والمعلومات العامة وتنسيقها وتدوينها بإسم (التلمود) .

أما عن بدأ المسيحية في كوردستان ، فكل ما نعرفه هو أنها إنتشرت فيها خلال القرن الأول الميلادي عندما كان ملوك الپيرث يعتبرونها في البداية من الأحداث العرضية في تأريخ اليهود ، والنصارى لم يلعبوا أي دور سياسي أيام الحكم الأشكاني الذي دام لحد سنة ٢٢٤م رغم إيمان أفراد من الأسرة المالكة السكسية في إربل بالديانة المسيحية حوالي سنة ١٠٠ ميلادية ، ثم تبعهم في ذلك بنوا قومهم من أسرة إزديين حكام

مملكة گرميان (گرمي = جرمي) ، فصارت كرخا د بيت سلوخ (كر كوك الحديثة) بعد إربل من أولى القلاع القوية للمسيحية الشرقية . وهكذا ففي نهاية الحكم الأشكاني إنفتحت الطرق أمام رسلها ومبشرها الأوائل بإيجاد موقع قدم آمن في حدود مملكتين مواليتين للإمبراطورية الپريثة . ومع مطلع القرن الثالث بدأت المسيحية ، كعقيدة متلازمة لليهودية ، تحاول تنصير أتباع الزرادشتية في عقر دارها ، فإعتبرتها السلطات الساسانية مع اليهودية بالطبع عنصرا مثيرا للمشاكل ، وعلى هذا الأساس شجع الملك بهرام الثاني (٢٦٧م - ٢٩٣م) الپربذان هربذ (رئيس كهان المعابد الزرادشتية) المدعو كرتير أو كردير هرمزد الذي عاصر شاهبور الأول وكل من بهرام الأول والثاني أن يجد مجالا رحبا في حدود عام ٢٨٠م لتعقيب نشاط حاملي كتابي العهدين القديم (التوراة) والجديد (الإنجيل) والنضال من أجل الحفاظ على عقائد الديانة الزرادشتية في أرجاء الإمبراطورية ، وبعد جهود متواصلة من أجل تجسيد المبادئ الزرادشتية في عقول الناس ، أطلق عليه الملك بهرام الثاني (منقذ حياة بهرام) ، ثم رفعه إلى منصب عظيم المملكة وخلع عليه لقب (قاضي الإمبراطورية ورئيس الطقوس وحاكم النار المقدمة لأناهيتا أردشير في إصطخر) ، ثم أطلق شاهبور الثاني (٣١٠م - ٣٧٩م) يده

لتطهير الإمبراطورية الساسانية من هذه الديانات . وقد قيل في أعمال
شهداء النصارى في إيران على حد قول كرسستنس المعتمد على رأي
هوفمان (*G. Hoffmann, Ausuege aus syrische Akten*) أن كرخا كانت منذ
عهد الملك الأشكاني بلاش (ولاگاش الثاني الذي حكم بين سنتي
١٤٨م - ١٩١م) إلى السنة العشرين من حكم شاه-پور بن أردشير
روضة مقدسة لم يكن فيها عود خبيث . ومن وسط هذا الواقع
تغلغت الزرادشتية والهللنية واليهودية والمسيحية إلى أرض أتباع المزدية
والميثرائية في كوردستان حيث غدت قبل ظهور الإسلام ساحة خصبة
لمزج المدينيات والديانات والأساطير المتعددة ، فقد توحدت فيها
الأديان الآسيوية مع الفلسفة الإغريقية ونتج عن ذلك تشابك
حضاري كثير ومتنوع تركز عند البعض في الإلتزام عن طريق
القلب والعامل الروحي بعلم الحق وبالگنوس (المعرفة العليا) من أجل
الوصول إلى عالم السماء ، والتحرر من قيود الحياة المادية على
الأرض والعيش في حدود حياة جديدة إستمرت معالمه في العصر
الإسلامي عند العلي اللهيية (أهل الحق) والإزديين والکاکائيين
والعلويين والشبک ، كما نشأت عند هؤلاء بنية ذهنية تفرق بين

روح الخير والشر ودينيا النور والظلمات وترتبط بين الإنسان والقوى الملكوتية في السماء ، فأصبح زرادشت بالنسبة لأجداد الكورد مخلصا للإنسانية قبل المسيح والنبي محمد . فهم بدأوا منذ القرن الثاني الميلادي يبحثون بإسم الغنوستيين في كتاباتهم المسيحية (رغم إتهامهم بالثنائيين) عن أسانيد لوجود الله الواحد وخالق الكون ، فتولدت من فرقتهم فيما بعد مذاهب صوفية شتى كان من أشهرها في العصر الإسلامي فرقة النقشبندية كما ظهرت فرق الحنفاء والمندائيين في الأوساط العربية . فثمة فرق كان بين الثنائية عند المرديين والثنائية عند الغنوستيين . ففي المزدية يعتبر عالمي الخير والشر روحا ومادة ، أما عند الغنوستيين فعلى عكس ذلك تقرن دنيا النور بالروح ودينيا الظلمات بالمادة ، ونتائج هذه النظرية في الحياة بنظر كريستنسن كانت تشاؤما أساسيا وميلا واضحا نحو الزهد .

لقد آمن أجداد الكورد قبل ظهور الإسلام بوجود الله خلف العالم المعقول الذي لا يصل إليه الفكر البشري ، وقد خرج هذا العالم من ذات الله بواسطة إشراقات دائمة أو تجليات ، كل منها أقل درجة من سابقتها ، حتى وصلت إلى العالم المادي الذي هو آخر الإشراقات وأقلها نقاء ولكن فيه الرغبة للرجوع إلى الأصل الإلهي .

والمادة دنيا الجسد ، هي مستقر البشر ، ولكن بارقة إلهية ، كامنة في طبيعة الإنسان تريه الطريق إلى النجاة وتهديه إلى الصعود في أفلاك الكون إلى أن يبلغ دنيا النور . فحسب إعتقاد هؤلاء ، وبتأثير العقائد الإيرانية ، خلق الإنسان الأول **غيومرد** (وفي الكوردية **غيان مردو** = الروح الميتة) على صورة نصف إلهية وهو المولود الأول لـ(الله الأعظم) الذي سماه اليهود (آدم) وإعتبره المسيحيون (يسوع المسيح الأزلي) ، نزل إلى دنيا الأرض ، وغدا روحها ، وهو العقل والكلمة ، وبه بدأ الهبوط نحو المادة ، وفي الوقت نفسه صارع من أجل الخلاص ، ومن هذا الإعتقاد سادت فكرة نزول مخلص من السماء تبنته كذلك الديانة المسيحية .

٢) المرحلة الرومانية - البيزنطية :

في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الأول قبل الميلاد ، ومع توسع نفوذ إمبراطورية الپرث في آسيا الصغرى والتطورات التي طرأت على سياسة الدولة الرومانية في الشرق ، صارت أراضي كوردستان الشمالية وأرمينية مركز صراع بين ملوك الپرث وأباطرة الرومان ، وقد ساعدت ظروف تلك الفترة على ظهور قوى سياسية جديدة في غربي آسيا ، منها

مملكة الأرمن بزعامة ملكها الطموح تيگران الكبير (١٤٠ - ٥٥ ق . م .) ابن أرثاقسديس الثاني وحميه ميثرادات السادس (١٢٠ - ٦٣ ق . م .) ملك بلاد البنطس *Pontus* الواقعة على بحر الأسود من جهة الشمال . وبما أن صراعا كبيرا حصل بين أعضاء مجلس السنات (مجلس الشيوخ) في روما ، فقد إستغل هذان العاهلان إنشغال المسؤولين الرومان بأموورهم الداخلية ، فقاما بتوسيع رقعة مملكتيهما على حساب الممالك المحلية مثل كوردويني وسوزيفيني وأوسرويني المتحالفة مع روما ، وطردا الإداريين والموظفين الرومان من هذه البلدان وتحديا بذلك سيادة الإمبراطورية الرومانية في آسيا الصغرى وشمال وادي الرافدين ، فأغار تيگران على أراضي مملكة سوزيفيني الواقعة على الغرب من نهر الفرات وتزوج من ابنة ميثرادات السادس المسماة كليوباترة قبل أن يدخل معه في تحالف سياسي وعسكري الذي كان من نتائجه مهاجمتهما المشتركة لبلاد كبدوكيا وطردها حاكمها آريوبارزان منها قبل أن يجابه لوحده الپرث في معركة في الجهات الجنوبية الشرقية من بحر قزوين التي كلنت محل طمع القبائل السكسية بعد وفاة ميثرادات الثاني الپرثي علم ٨٧ ق . م . وهذا ما أدى به أن يستولي كذلك على وديان هفتا دول التي فتحت له طريق الإستيلاء على بلاد ميديا وآتروباتين (آذربيجان)

وكوردويني (كوردستان) وأديابيني وأوسرويني وأن يضع يده عام ٨٣ ق . م . على أمور المقاطعات السلوقية في سوريا ثم يجعل من نفسه ملكا للملوك بعدما إعترف به حكام إيبيريا (جيورجيا) وألبانيا (داغستان) وبدون أن يعير أي إهتمام بقوة الإمبراطوريتين الرومانية والپرثية ونفوذهما في شمال وادي الرافدين وآسيا الصغرى عبر على رأس قواته مملكة كوردويني (في كوردستان الشمالية) و أغار من خلالها على بلاد كبدوكيا (قبدوقية) ثم دخل إلى سوريا في وقت كان حميه ميثرادات ملك البنطس يطرد موظفي ووكلاء الرومان من المدن اليونانية الواقعة في آسيا الصغرى وسواحل بحر الأسود ومرمرة وإيجة والأبيض المتوسط ، وبذلك وقع في صراع كبير مع مصالح الرومان في آسيا الغربية^(٧) ، لذلك أعاد فرهاد الثالث

(٧) حول تفاصيل أوضاع هذه المرحلة في كوردستان راجع مقالنا المنشور باللغة الكوردية في العدد ١٠٧ من مجلة "روشنبري نوي" ، بغداد ١٩٨٥ م . ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن تيكران هو ابن أو ابن أخ أريافاسديس الثاني سليل أسرة أرتاكسياس ، وبناء على إتفاقية ظل رهينة عند ميثرادات الثاني ملك الپرث حتى تبودل مقابل مقاطعة هفتادول (الوديان السبعون) الكوردية التي أصبحت جزءا من الإمبراطورية الپرثية بعد أن كان الأرمن قد إستولوا عليها ، وتوج ملكا

بن سنطروق (سيناتروكس) ملك الپيرث (٦٩ - ٥٧ ق . م .) الإستيلاء على وديان هفتا دول في فترة لاحقة ومنها دخل إلى أربيل . وعلى حد قول المؤرخ بلوتارخوس ، فإن الخلافات الموجودة بين أعضاء مجلس الشيوخ الروماني كانت قد إنتهت حينما إستطاع كل من الضابطان المتخاصمان ماريوس وسولا أن يخلصا روما من أزمته السياسية الداخلية عام ١١١ ق . م . وقاما بتنظيم الجيش الروماني وإعادة الإستقرار السياسي في كل أنحاء الإمبراطورية الرومانية وذلك بمحاربة المتمردين في كل من قارتي آسيا وأفريقيا ، وعليه كلف سولا بإرجاع

على أرمينية عام ١٤٠ ق . م . وحاول أن يوسع رقعة مملكته على حساب الپيرث والرومان والممالك الصغيرة الأخرى ، فدخل في صراع مع جميع هذه القوى ، وهو باني مدينة تيرانوكرتا (ميفارقين بكوردستان الشمالية) . أما ميثادات السادس فقد حكم سواحل البحر الأسود الشرقية فيما بين الأعوام ١٢٠ - ٦٣ ق . م . بعدما أبعده والدته من السلطة التي حكمت بلاد البنطس إثر وفاة زوجها حتى عام ١١٥ ق . م . وبعد معاركه مع قوات نيكوميديس الثالث ملك بثينيا دخل في حربيين مع الرومان خسر في كليهما أغلب قواته فهرب عام ٦٣ ق . م . إل مدينة پانتيكاباليوم (كسيرجي بأوكرانيا الحالية) حيث حاول أن ينتحر فيها ، وفي نهاية فشله أمام القوات الرومانية طلب من جنوده أن يقتلوه ، فإنتهى بموته صفحة من الوضع السياسي البارز لصراع الشرق مع الغرب .

آريوبارزان إلى عرشه في كبدوكيا ويعين الموظفين الرومان في أماكنهم ،
 فعقد لتحقيق هذا الأمر معاهدة مع البرث ثم رجع إلى روما عام ٩١ ق
 م . ليتزعم الحزب الديموقراطي فيها ، لكن ميثادات السادس أعاد
 السيطرة على كبدوكيا (قبدوقية) في الأنضول مرة أخرى لأن
 ملكها آريوبارزان ظل مواليا للرومان ثم حاول أن يدخل إلى مملكة
 بيرغامون التي تأسست عام ١٢٩ ق . م . على سواحل البحر الأبيض
 المتوسط . وبالرغم من أنه إستولى على كيليكيا التي غدت ولاية
 رومانية منذ عام ١٢٣ ق . م . وإستطاع أن يحتل بثنيا عام ٩٠ ق
 م . بعد طرد ملكها نيكوميديس الثاني من حكمها ، إلا أنه إنسحب
 من هذه الأخيرة بعد عام واحد عقب تنفيذه لمقتلة عظيمة بين رجال
 القوات المعادية له في الجهات الغربية لآسيا الصغرى بلغ عددهم ٨٠ ألفا
 من المقاتلين والموظفين الإداريين الموالين للرومان ، وعليه قرر مجلس
 السنات على إرسال قوة عسكرية برية مع أسطول بحري بقيادة سولا إلى
 آسيا لمواجهة تلك المشاكل التي أحدثها ملك البنطس ونسييه ملك
 أرمينية وذلك من أجل وضع حد لطموحهما غير المحدود ، إلا أن
 هذان الملكان لم يعرا أي إهتمام بتلك الإستعدادات الرومانية ،
 فإستوليا على كل من كوردويني (كوردستان الشمالية) والمناطق

الكوردية الأخرى في الجنوب (الداخلة الآن ضمن كل من العراق وسوريا) ، فبذا أصبحا سيدا المناطق الواقعة بين بحري الأسود والأبيض في آسيا الصغرى . وعلى إثر هذا الوضع الناشئ في هذه المناطق ، ظهر الأسطول الروماني في بحر إيجه عام ٨٥ ق . م . بقيادة قائده سولا . وبعد جمع شتات الموالين لروما من الأقوام المحلية ، جرت معارك طاحنة بين هذا الأسطول والقوات البحرية لميثرادات التي لم تصمد أمام الأسطول الروماني طويلا ، وعليه إنفتح الطريق أمام سولا بالتوغل برا نحو آسيا الصغرى حيث انضم أغلب اليونان إلى القوات الرومانية بعدما كانوا موالين لميثرادات . وعندما ترك هذا بيرغامون بعد إحتلالها من قبل قوات فيميريا إثر مقتل حاكمها فلاكيوس بيد جنوده الذين تمردوا عليه حاول أن يجري صلحا مع سولا الذي كان في نيته أن يرجع إلى روما بأقصى السرعة لكي ينتصر فيها على خصومه السياسيين ، فوقع الصلح في شهر آب من عام ٨٥ ق . م . في مدينة دردانوس قرب موقع طروادة القديمة ، وعلى أساسه انسحب ميثرادات من المناطق التي إحتلها في آسيا الصغرى وترك السفن الحربية الراسية على سواحل بحر إيجه مع دفع جزية كبيرة للرومان وأن تكون حدود مملكة بنطس كما كانت عليها في السابق .

كانت هذه الشروط قاسية بنظر ميثرادات ، لذلك حاول أن يتملص من إلتزاماته التي وقعها مع سولا ، وعندما رأى أن بلاد لوكيا وبامفوليا وكيليكيا قد خرجت من أيدي الرومان وأن سفن الكيليكين تهاجم الرومان في البحر المتوسط حتى غدت قريبة من السواحل الإيطالية مع المتاجرة بأسراهم في كل مكان ، بدأ ينظم مملكته ويقوي جيشه للدخول في معارك أخرى مع الرومان . ولما ظهرت معالم هذا النوع من الضعف والمخاطر التي تواجهها مصالح الإمبراطورية الرومانية في آسيا الصغرى ، فقد قرر مجلس السنوات بإرسال قوة تحت قيادة سرفيلوس إلى المناطق التي خرجت من أيدي الرومان ، إلا أن هذه الخطة فشلت قبل تحقيق الحملة وذلك على إثر تصاعد قوة الملك الأرمني تيگران الذي إستطاع أن يوسع حدود سلطته على حساب المناطق الكوردية ثم إحتل شمال وادي الرافدين وجعل عام ٨٣ ق . م . البلاد السورية خاضعة له ومنها قفز ليضم كيليكيا إلى مملكته . وفي خضم هذه الحالة بدأ ميثرادات يعرقل محاولات الرومان في الإستيلاء على بثينيا لأنه بهذه الطريقة كان يستطيع أن يستولي على طريق البحر الأسود ويغلق محور الدردنيل والبسفور بوجه أساطيل الرومان على حد إعتقاده . فبدأ ، من أجل تحقيق خطته ، يؤيد ابن ملك بثينيا

عندما إستلم الحكم في بلاده بعد موت أبيه مما إعتبرته روما خطرا على وجودها في آسيا الصغرى ، فقرر مجلس السنات على تنظيم حملة بقيادة لوكولوس *Lucullus* (١٠٩ - ٥٧ ق . م .) على آسيا التي فشلت عندما إستولى ميثرادات على بثنيا عام ٧٤ ق . م . وعلى مقاطعات أخرى في غرب آسيا الصغرى كما حاصر مدينة كوزيكوس على بحر مرمره لمدة قصيرة إثر قطع إمداداته من قبل لوكولوس ، لكن القوات الرومانية إستطاعت من إخراجه من بثنيا بعد أن مني بخسارة كبيرة .

إستمر لوكولوس في ملاحقة ملك البنطس حتى إلتجأ أخيرا إلى عند نسييه بأرمينية ، فطلب القائد الروماني من ملك أرمينية تسليمه ، لكن الملك الأرمني رفض طلب القائد الروماني ، وعليه ، وبدون أخذ موافقة من مجلس السنات في روما ، أغار لوكولوس على مدينة تيكرانوكرتا (ميفارقين) في اليوم السادس من تشرين الأول علم ٦٩ ق . م . فإنسحب تيكران نحو بلاده الأصلية عبر أراضي مملكة كوردويني التي نهبها وسرق أموال سكانها بعد أن قضى فيها على ملكها زاريون (زارينوس) الموالي للرومان . وعندما جعل لوكولوس مدينة تيكرانوكرتا مقره الرئيسي ؛ جاءته وفود حكام كل من أديابيني

(أربيل) وآشور وكوردويني (أميد) وميديا (كوردستان الشرقية وأتروباتين) والألبان (داغستان) وإيبيريا (جيورجيا) والعرب الساكنين في جنوب بابل كما يقول ذلك بلوتارخوس . ويشير هذا المؤرخ الروماني إلى أن ملك الكورد زاربيون لم يحضر ، لأنه قتل مع أطفاله وأفراد أسرته الآخرين بيد ملك الأرمن تيگران ، ولم ينس لو كوللوس أمر حليفه الكوردي ، فعندما وصل إلى أميد (ديار بكر الحالية) عاصمة كوردويني ؛ أقام احتفالا ملكيا رسميا لشرف زاربيون ، ثم دفن جثمانه بإحترام وإجلال مكلا بالذهب والفضة التي إسترده من رجال الملك الأرمني ، ثم أشعل بيده مشعل الإحتفال ووزع الأموال على من تبقى من أفراد الأسرة الملكية الكوردية ، وأخيرا أمر بإقامة نصب كبير لزاربيون في وسط عاصمته . وبعد مرور عام على هذه الأحداث ، وعندما قرر لو كوللوس أن يهاجم البلاد الأصلية لخصمه الأرمني في قفقاسيا ، لم يطعه جنوده لسبب بعدهم الشاسع عن أوطانهم ، فحول محور تقدمه نحو بلاد الرافدين عبر كوردستان ، وبذلك نجح كل تيگران وميثرادات من بطش القوات الرومانية .

كان لو كوللوس ، في الواقع ، قائدا عسكريا موهوبا ونوى أن يستدرج الأرمن إلى الأرض التي إختارها هو بنفسه لكي يقاتلهم ، وهو

ما نجح في خطته بالفعل إذ صورت القوات الرومانية نفسها في حالة إنسحاب تدريجي بينما إنقضت من الخلف في كمين على القوات الأرمنية عندما وصلت إلى المرتفعات الكوردية بفرسافهم ومشاقهم فتضععت صفوف الأرمن وإنهارت قواهم تماما وتمت الغلبة لصالح لوكوللوس ، وعندها إستولى الرومان على ممتلكات المملكة الأرمنية في كوردستان ، إلا أن تيگران عاد مرة أخرى مع حميه ميثرادات يقودان قوة خليطة من الأرمن والكورد والجيورجيين والألبان ، وحينذاك عبر لوكوللوس جبال طوروس ثانية وتوغل في المناطق الكوردية حتى بلغ ولاية موش في طريقه لملاقاة تيگران الذي إنخذ هذه المرة أردشاد مقرا له ، ثم إنلتقت قوات المتحاررين في معركة ضارية وألحقت القوات الآسيوية بالرومان بعض الهزائم وأجبرتهم على الإنسحاب إلى قواعدهم في نصيبين بكوردستان الغربية ، وعندما بلغ نبأ هزيمة لوكوللوس في معركة نهر الأرزاني (مراد صو حاليا) إلى أعضاء مجلس الشيوخ بروما قرر هؤلاء تقليل المسؤولية التي أنيط بلوكوللوس وأوقف عنه المساعدات والقوات الإضافية التي طلبها في حينه ثم تم إعفائه من منصبه كليا إذ أنيطت مهمة القيادة العامة للجيوش الرومانية في آسيا إلى عضو مجلس السنات والقنصل گنايوس پومبيوس بن إسترابون (١٠٦ - ٤٨ ق . م .) المشهور بـ (پومبي) ،

فبدأ هذا منذ عام ٦٦ ق . م . بتنظيم الأمور الإدارية والسياسية في الممالك الآسيوية الخاضعة للإمبراطورية الرومانية تحت ظل نظام دولة المدينة (بُوليس) محددًا لها قوانين خاصة دونت في دساتيرها ووجدت بين مجتمعاتها روح الثقافة الهلينية مرة أخرى ، إلا أن مملكة أديابيني (حذيب) ، فقد ظلت محافظة على تقاليد الشرق ، إذ بالرغم من إنتشار الأسماء اليونانية بين أعضاء أسرتها السكسية الجالسين على العرش في أربيل ، إلا أنهم كانوا لا يزالون محافظين على أعرافهم الإيرانية في حدود علاقاتهم الإجتماعية ، لذلك لم يكن من الشواذ في عرفهم أن يتزوج الملك مونوبازوس (مونوباز) ابن إيزاتيس الأول شقيقته المدعوة هيلينا ، لكنهم آمنوا باليهودية في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد والتزموا بتطبيق شرائعها إلى أن إندجحت المبادئ المسيحية في عقائدهم بعد قرنين من الزمان حيث كانوا طوال هذه الفترة محافظين من جهة أخرى على علاقتهم الطيبة مع الإمبراطورية الهلينية الوثنية .

ففي شمال كوردستان كان پومپيوس يشجع السكان بالعيش في المدن ، ومن أجل تطبيق سياسته عمليا بنى ٣٩ مدينة في آسيا الصغرى وسوريا إضافة على ١١ مدينة بناها في كل من بثنيا وبنطس وذلك على شرط أن تتمتع كل دولة بحكم ذاتي مع تطبيق القوانين

الرومانية في إدارة مؤسساتها ، كما كان يشجع السياسيين في هذه المدن بإمتلاك الأراضي مع دفع نسبة تقدر واحداً من عشرة من الإنتاج إلى الرومان بجانب الرسوم والضرائب التي حددها لكل مدينة^(٨) وبناءاً على هذا الواقع الجديد ، خلقت سياسة بومبيوس في بلاد آسيا الصغرى وكوردستان الشمالية وسوريا عموماً ظاهرتين إيجابيتين لتقوية النفوذ الروماني فيها ، الأولى تعلقت بتجسيد الحياة الهلنسية ونشر اللغة والكتابة والفنون المعمارية الرومانية فيها ، والثانية إنبعثت من واقع القانون الروماني لتنظيم العلاقات الإنتاجية والإقتصادية في الممالك المحلية المواجهة لنفوذ دولة الپېرث ذات النظام الطائفي الإقطاعي . وقد أشارت ونائق هورامان المكتشفة في كوردستان والمعاصرة لهذه الفترة جانباً من هذه الحقائق .

(٨) حول هذه السياسة لبومبيوس في الشرق راجع كتاب بلوتارخ .

سيادة القانون الروماني في مملكة كوردويني

(كوردستان الشمالية)

في مدينة روما التي نشأت على سهل لاتيوم عام ٧٥٣ ق . م . بدأ القانون أصلاً من صنفين من المواد ، الأول لم يكن مدوناً وسمي *Jus non Scriptum* شمل بعض الأعراف والعادات الإجتماعية والدينية ، والثاني *Jus Scriptum* دُونٌ بالإعتماد على بعض المصادر المعترفة بها من قبل الهيئات الرسمية للدولة الرومانية وكان أبرزها هو *Leges* (الشرائع) الذي يشير إلى حالة الجمع لكلمة *Lex* أي الشريعة التي سنّها مجلس السنين (مجلس الشيوخ) بروما وسُجّل على ١٢ لوح بين عامي ٤٥١ - ٤٥٠ ق . م . إلّترم بها حكام روما لحد عهد الإمبراطور نرفا *Nerva* (٩٦ - ٩٨ ق . م .) ، وكان أهم فصل في هذه الشريعة هو ذلك الذي يشير إلى تساوي حقوق مواطني الدولة الرومانية . فالمسؤولون في هذه الدولة قاموا بتجسيد وتنظيم العلاقات الرسمية لسكان عدد كبير من المراكز الحضارية في قارتي أوربا وآسيا . لقد شملت هذه المواد مواضيعاً تخص الثروة والملكية والإرث والعقود التجارية وتنظيم الأسرة وتحديد العلاقات فيما بين أفرادها وموضوع إمتلاك العبيد وتبيان حدود العلاقة فيما بينهم وبين

أسيادهم والديون الشخصية والواجبات المفروضة على كل مواطن
 ومواضيع عديدة أخرى . وكما هو المعروف ، فإن المجتمع الروماني القديم
 كان خاضعا لنظام *patria potestas* (القوة المطلقة) والأسرة الخاضعة
 لسيادة الأبوة *paterfamilias* ولرؤساء العشائر وأصحاب الأسيان ،
 وهؤلاء كانوا يخلفون تركاتهم (ومنها العبيد) لزوجاتهم ولأبنائهم ، أما
 البنات فكن يظنن تحت إمرة الأب حسب نظام *patria potestas* لحد
 مرحلة دخولها تحت إمرة زوجها بعد عقد القران . وعلى كل حال ، فإن
 تشريع هذه القوانين كان من أجل تنظيم سيرة وسلوك المواطنين
 داخل المدن قبل أن يكون لغرض تنظيم أمور المقاطعات
 الإدارية . فبعد أن كان *le leges* (القوانين) قبل عام ٢٨٧ ق . م .
 تنظم ضمن الاجتماعات المتشكلة من أفراد الأسر الأبوية وبعض
 المواطنين وتعطى لقراراتهم صفة شرعية ، إلا أنه جرى تعديل على هذا
 العرف بعد هذه السنة فصارت القرارات تصدر عن طريق الإستفتاء
plebiscita إثر مناقشتها من قبل الجماهير . وفي أواسط القرن
 الثالث ق . م . ، وخاصة بعد الحرب البونية الأولى (٢٦٤ - ٢٤١ ق .
 م .) أصبحت روما قوة إقليمية يزورها أبناء مختلف الأقسام
 الذين كانوا أيضا يحتاجون للحماية القانونية والتمتع بالمواطنة الرومانية .

ومن خلال هذه الحاجة ، تمتع بحقوق *jus civile* كل الساكنين خارج أسوار روما ، وإستنادا على هذا الواقع سن أو شرع قانون الأقاليم *jus gentium* الذي نظم بموجبه الأعمال التجارية بين سكان روما والأقاليم الأخرى ثم تطورت إلى تمتين علاقات أخرى ، وبموجب هذا القانون قبلت روما مواطنة كل الأقاليم التي خضعت لإرادتها السياسية ، وما أن حل القرن الثالث الميلادي حتى لم يبق فرق بين مادتي *jus civile* و *jus gentium* . ومهما يكن الأمر ، فإنه كان لتشريع القوانين ظروف وأهداف متباينة ، فالأباطرة الرومان الأوائل فهموا مفهوما آخر للتشريع ، فكانوا يعتمدون على نتائج مناقشات مجلس السنين *constitutiones principum* ثم بدأوا بأنفسهم يصدرن موادا قانونية ، أما في القرن الخامس المي؟-لادي فقد بدأت محاولات عديدة من قبل الإمبراطور جوستينيانوس لجمع المواد القانونية وتبويبها كما تؤكد الأثار المكتشفة في القسطنطينية التي تعود إلى سنة ٥٢٩م وهي المصدر الأصيل لجميع القوانين الرومانية المعمولة بها في العالم لحقت بها شروحات وتعديلات مهمة جدا . ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن التعديلات التي جرت على هذه القوانين شهدت ثلاث مراحل ، تبدأ من القرن الخامس قبل الميلاد *legis actiones* عندما كانت مدونة في

١٢ لوح ، ثم تطورت في القرن الثاني قبل الميلاد حتى أصبحت المواد قانونا منظما وأخيرا طبقت الدولة الرومانية في المرحلة الثالثة كل مواد هذا القانون حتى القرن الثالث الميلادي . فعلى أساس *legis actiones* كان المدعي يستطيع أن يطالب من المحكمة بإحضار متهم ما لمحاكمته لقاء شكاية يدلي بها أمام القاضي ، وإذا رفض المتهم من الحضور كان يجلب بالقوة . وكانت المحكمة تضم فريقين ، الأول هم المستمعون لسوابق القضية التي يدليها القاضي بصورة تمهيدية وشكلية ، والثاني يشمل المدعي والمتهم والشهود ، وإذا إستعمل أحد هؤلاء كلمات غير لائقة كان يخسر الجانب الذي ينتمي إليه القضية بأكملها . وبعد صدور القرار والتصديق على الضمانات ، كان على الفريقين الموافقة على *Judex* الذي يتابع دراسة القضية ، ثم يتدخل المحامون ويطرحون دلائلهم مستنديين غالبا على أقوال الشهود . وبالرغم من أن القرار الأخير يقرره *Judex* لكنه لم يكن يملك صلاحية تنفيذ هذا القرار ، وإذا رفض المتهم إرجاع الحق إلى صاحبه في فترة معينة أو دفع الغرامة المقررة من قبل المحكمة ، فإنه كان يجلب مرة أخرى إلى المحكمة لكي يقدر أمواله ، وفي حالة عدم تملكه للثروة يحول إلى عبد ويناظر إستخدامه عند المدعي لكي يخدمه حتى يوفي بدينه . وبعمر الزمن أصبح *Judex* هو

الذي يطلب إحضار المتهم إلى المحكمة بطلب رسمي مدون ، ثم يسجل القرارات الصادرة من المحكمة بنفسه .

وفي وقت لاحق صدر ما يسمى بالمرسوم الروماني *Edicta* (المطالبة بالحقوق) ، من قبل *Praetor* (القاضي) الذي بدأ عمله منذ عام ٣٦٧ ق . م . وذلك من أجل ترتيب أمور المواطنين الرومان ، ثم عين قاضي آخر لإنهاء معاملات غير الرومان ، وإستمر العمل بهذا المرسوم لحد عام ١٣١م عندما أجرى الإمبراطور هادريان بعض التعديلات عليه . وفي عهد الإمبراطورية نشرت شروحات قضائية تتعلق بالمراسيم والحياة المدنية والحقوق الفردية . أما المواد القانونية التي صدرت في هذا العهد والمعروفة بقرارات مجلس السنين *Senatus Consulta* فقد كانت تحدد سلطة الإمبراطور ، في حين سن في وقت لاحق قانون *Constitutiones Principium* الذي يعطي الحرية للإمبراطور في إصدار القرارات ، وأخيرا وافقت الدولة الرومانية على قانون *Responsa Prudentium* الذي يمثل التفاسير المتعلقة بالقوانين السابقة على شكل إجابات المحامين الذين أستشيروا حول قضايا مختلفة من قبل المواطنين .

بالرغم من سقوط الدولة الرومانية في الغرب ، إلا أن تطبيق مواد هذه القوانين ظل معمولاً بها في البلاد الشرقية التي تحالفت مع الرومان (ومنهما المقاطعات الكوردية في شمال كوردستان) التي سارت على درب المسيحية التي إلتزمت بها الدولة البيزنطية رسمياً حتى عام ١٤٥٢ م ، وقد كانت التعديلات التي أضاف عليها الإمبراطور البيزنطي جوستينيانوس في القرن السادس الميلادي (٥٢٧م) ، كما يورد ذلك في دائرة المعارف البريطانية (مادة القانون الروماني *Roman Law*) ، تشمل مواضيع مهمة منها :

١) تعديل وضع المواطنين في الدولة الرومانية بعد أن كان هناك تمييز ظاهر بينهم من ناحية الحرية والعبودية والإنتماء الطبقي منذ أن أصدر الإمبراطور كايوس شريعته في القرن الثاني الميلادي التي أعتبر العبيد بموجبها قطعاناً من البشر ، لكنهم بموجب التعديل سمح لهم أن يشتروا ويبيعوا ويملكوا مختلف الأملاك الخاضعة لقانون الضرائب ، وبالرغم من أنهم ظلوا فاقدين لحق الدخول في مناقصات على أساس عقود مسجلة ، إلا أنهم إحتفظوا بحق العتق والتحرر والحصول على التركات بعد القيام ببعض الإلتزامات تجاه ساداتهم وتنفيذ الأوامر المفروضة عليهم ، وكان هذا التحرر يسوق العبيد إلى أن يحصلوا على

المواطنة الرومانية . وفي نفس الوقت ، كان تحديد المواطنة الرومانية مهما في جميع الأعمال اليومية المتعلقة بالفرد أمام القانون ، ولم يكن من المفروض أن يفقد الفرد مواطنته لأنه مولود خارج روما ، وإنما كان هناك كثير من أهل روما نفسها كانوا قد فقدوا مواطنتهم بعد أن كانوا يعتبرون أعضاءا في الحلف اللاتيني *Peregrini* ، وقد تعدلت هذه الحالة وأضيفت موادا أخرى على قانون المواطنة أيام الإمبراطور كاريكلا *Caracalla* عام ٢١٢ م .

(٢) أجريت عديد من التعديلات على العلاقات الأسرية التي كانت تستند على نظام *Patria Potestas* (سيادة الأبوة) حيث كان الإبن يربط بأبيه عن طريق عقد كان ينظمه طرف ثالث ، وكان الجد هو القائد العام للأحفاد المنحدرين من أبنائه الذكور الشرعيين والمتبنين ، والقانون يحفظ له هذا الحق بإعتبار إبنه وإبن إبنه وجميع أحفاده جزءا من ثروته *Potestas* مع الحفاظ على حق بيعهم كعبيد ، ، إلا أن الأبناء كانوا يستطيعون الحفاظ على الأموال والغنائم المستولى عليها أثناء المعارك والحروب ، لكن طرأت بعض التطورات على هذا النظام في مطلع القرن الأول

الميلادي فإنكمشت السيادة الأبوية على الأبناء بعض الشيء ، ثم أجرى الإمبراطور جوستينيانوس بعض التعديلات على هذه الملة المتعلقة بحقوق التملك وطرق الحصول على الثروة ، وظل الوالد بنظر القانون الروماني هو صاحب ثروة الابن ، في حين كان من الممكن أن يرث هذا الابن ثروة الأم التي كان نصيب الوالد فيها أقل منه . ومهما يكن الأمر ، فإن فعالية نظام *Patria Potestas* (سيادة الأبوة) كانت تنتهي بموت الوالد بعدما أن كان يعتق أبنائه طوعا ويعترف بقانون مانوس *Manus* القاضي بخضوع إبتته لسيادة زوجها من بعده وذلك بحق إمتلاك الرجل على قوة أوتوقراطية تجاه زوجته تعادل قوة *Patria Potestas* ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن الزواج كان يمكن أن يتم على أساس قانون مانوس أو بدونه ، وبمرور الزمن إختفى مفعول هذا القانون في الأوساط الرومانية قبل فترة حكم جوستينيانوس ، فسادت عادة الزواج من دون قانون مانوس بين المراهقين بشرط أن يكونوا راشدين ، إلا أن الذين كانوا لا يزالون خاضعين لنظام *Patria Potestas* فقد إحتاجوا إلى موافقة أولياء أمورهم وذلك من باب الإنباه لمشاكل العيش أثناء الحياة الزوجية . أما

ما يؤخذ على هذه الحالة من محاذير هي بقاء الثروة في صالح القرينات فيما لو لم تتوزع بين الطرفين في خضم مشاكل كثيرة وفي جميع الحالات ، فإن البنت كانت تظل تحت سيادة والدها بعض الشيء حتى من بعد زواجها ، وكانت هذه السيادة تتحول كلياً إلى الزوج بعد موت الوالد ، وكان كل من الزوج والزوجة يقيان متمتعان بحقوق المواطنة الرومانية . أما إذا كان أحد الطرفين يفتقد هذا الحق فكان عليه طلب حق الجنسية عن طريق الزواج *Conubium* التي كانت تمنح عادة لغير الرومان الذين يتزوجون من البنات الرومانيات . ومن جهة أخرى ، كان يمكن حصول حالات الطلاق بين الأزواج حتى في حالات الزواج بقانون المانوس ، فكانت هذه الحالات تحصل غالباً من طرف الرجال بناءً على إدعاءات قانونية ، لكن الأباطرة المسيحيين فرضوا غرامة ثقيلة على الذين يطلبون الطلاق بدون أسباب معقولة ، ومع ذلك ظل باب الطلاق مفتوحاً قانونياً أمام المواطنين في الدولة البيزنطية حتى سقوطها .

٣) لقد أجاز القانون الروماني أصلاً الزواج بالمحظيات من دون مهر مع حفظ المحظية لوضعيتها كانت أدنى درجة من زوجة رومانية

حررة خلال العصور الوسطى إلا أن أولادها كانوا لا يتمتعون بوضعية شرعية قانونية ، ولم يميز هذا القانون المواطن أن يملك زوجا ومحظية في آن واحد ، لكن المحظية تمتعت ، بعد التعديلات ، بحق الحفاظ على أبنائها بالمشاركة مع زوجها . وفي القرن الرابع الميلادي أصدر الإمبراطور قسطنطين *Costantin* لأول مرة قانونا حول بموجبه الأطفال المولودين من هذه المحظيات أطفالا شرعيين . وفي حالة فقدان الأطفال لأبائهم أو لأولياء أمورهم من الذكور ولسيادة الأبوة *Patria Potestas* لأي سبب كان ، فقد كانوا يخضعون (في السنة الرابعة عشر بالنسبة للذكور والثانية عشر بالنسبة للإناث) لإرشادات *Tutores* (معلمين خصوصيين) الذين ينتخبهم أولياء الأسر حتى يعترف بسن رشد هؤلاء الأطفال *Adults* في عمر المراهقة ، إلا أن هذه المادة إختفت أثناء التعديلات التي أجريت على القانون في زمن جوستينيانوس .

(٤) لم يطور الرومان تصوراتهم المتعلقة بالشخصية القانونية للمواطن في إطار كيان يبين حقوقه وواجباته فتشكلت لهذا الغرض هيئات سميت *Corporations* حدد أعضاؤها مفاهيمها تحوم بين قوى متحدة تقف ورائها الدولة ومجموعة من الشخصيات المتحدة البارزة للمجتمع ،

ونظمت أربع أشكال لهذه الهيئات وهي أولا تتعلق بميكالية أو واقع المواطن *Municipia* في البلاد المفتوحة وإمكانيته في الحصول على الثروة عن طريق تنظيم العقود ، وفي عهد الإمبراطورية إستطاع العبيد أن يحصلوا على الإرث بقوة هذه الشخصيات المتحدة حتى أدخل هذا الحق إلى مادة الميراث *Postclassical* في القانون الروماني . وثانياً شكلت هيئة خاصة لسكان روما سميت *Populus Romanus* وعموجب قراراتها كان للمواطنين الحق في الحصول على الثروة وعقد الصفقات وتحديد الإرث ، وشملت الثروة القومية كذلك المجوهرات . أما الهيئة الثالثة التي سميت *Collegia* فقد أشرفت على الحرف والروابط التجارية والوظائف الخاصة والدفن والهبات المدفوعة إلى مشرفي المعابد والأماكن المقدسة ، وكان بعض الأباطرة يحشرون أنفسهم في أعمال هذه الهيئة . وحددت الهيئة الرابعة أعمالها في الإشراف على ثروات المحسنين ضمن قانون *Postclassical* ومن خلال التبرعات التي كانت تجمعها لجان محددة .

٥) قانون الملكية والعقار : إستنادا على مادة *Dominium* في القانون الروماني ، كان يحق للمواطن أن يملك أموالا منقولة وقطعا من الأراضي ، وكان يجوز له أيضا أن ينقل ملكية أرضه وأمواله المنقولة وغير المنقولة على أساس مادة *Mancipatio* الذي يتم عن طريق إجراء عقد مدون يصادق عليه ناقل الثروة والمنقول إليه هذه الثروة (البائع والمشتري) مع شهادة خمس شهود وسبيكة من النحاس وميزانين وشخص يحملهما ، وعند نقل الثروة لصالح شخص آخر كان عليه أن يصرخ بما يلي " إنني أعلن أن هذه الثروة نقل لي وسأكون صاحبها مع هذه السبيكة النحاسية والميزانين بناء على القانون الروماني " ، ثم كلن يترك الميزانين بالسبيكة ويمد يده ليد البائع إشارة لإتفاقه على الثمن . وفي حالة *jure cessio* كان عقد تحويل الملكية يعتبر وثيقة قانونية وكان المشتري يطالب بحق هذه الملكية ويعترف البائع به أمام القضاء . وقدما كان القانون الروماني يحدد سنتين للتصرف بالملكية كأقصى حد في حالة كونها قطعة أرض وسنة واحدة فيما لو كانت منقولة ، وبمرور الزمن أضيف تعديل على هذه المادة يشير إلى أن لا تكون الملكية مسروقة سابقا . أما مادة *Occupatio* فقد شملت مواضيع الأملاك التي لا صاحب لها مثل المعابد ، لكنها من الممكن

إمتلاكها في بعض الحالات (باستثناء ممتلكات المعابد) مثل الحيوانات والفواكه البرية ، ثم تحددت في المادة *Accessio* حالة إستعمال أشياء مثل الملابس أو الأحذية من قبل شخص تعود ملكيتها إلى شخص آخر حتى ولو كانت مصبوغة بلون آخر من قبل هذا الشخص ، وقد أضيفت مادة أخرى على هذه الحالة سميت بالخصوصيات *Specificatio* . أما مادة *Traditio* فقد حددت مصادر الثروة وطريقة الحفاظ على ملكيتها ، فمثلا لو باع شخص عبده لشخص آخر وعتقه هذا وأعطاه حق *jus civil* فإن الشخص الأول يبقى صاحبه حتى تمر على ذلك مدة معينة . والمادة المتعلقة بالمجوهرات والكنوز المدفونة *Thesauri inventio* فإن العرف الروماني يعطي الحق إلى مالك الأرض التي تكتشف فيها مثل هذه الثروة ، وإذا كان هذا الإكتشاف من قبل رجل آخر ، فإن المكتشف يحصل على نصفها والنصف الآخر يعود لصاحب الأرض .

لم يكن يملك مستأجرو العقارات حماية رسمية أمام أصحابها رغم العقود المبرمة بين الأطراف ، وفي هذه الحالة لم يكن بإستطاعة المستأجرين من تمديد مدة الإيجار ، لكن تعطى فترة معينة للمستأجر في إخلاء العقار وذلك بعقد مسجل ، وخاصة فيما لو كان العقار أرضا مزروعة ، وقد سمح بإستعمال عبيد المؤجر وأدواته الزراعية ومياهه في الريلف ،

عادة ، لذلك كانت مادة *ususfructus* من القانون الروماني تعطي الحق للمستأجر في إستعمال الغلات والأثمار لقاء نص الإتفاق الموجود بينه وبين المؤجر الذي لم يكن يعترف به إلا من خلال وثيقة قانونية تثبت ملكيته للعقار ، وفي حالة عدم وجود هذه الوثيقة ، كانت السلطة القضائية تقوم بإجراءاتها تجاه المؤجر . وبالرغم من أن هذا النوع من الوثيقة كان مصنفا من قبل الفقهاء القانونيين في عهد الجمهورية ، إلا أن جوستونيانوس إترف في العهد الإمبراطوري (القرنين ٥ - ٦م) لصنفين من العقود أشتهرا بـ *quasi contract* و *quasi delict* وكانت الشؤون القانونية تمر في هذا العهد بتجربة إنتقالية ، وخاصة عندما أجبر الفرد أن يتحول من مرحلة الحصول على حقه بالثأر والإنتقام إلى إتجائه للسلطات الرسمية والحصول على هذا الحق بتعويضه من قبل الدولة . ففي قضايا الإغتصاب أو الإعتداء *Injuria* ككسر ذراع شخص كان المادة القديمة *talio* تعطي الحق للمعتدى عليه أن ينتقم من المعتدي ، ولكن بعد سك النقود ، عدلت هذه المادة بدفع الغرامة المالية لصالح المعتدى عليه ، ومع ذلك فقد ظل موضوع عدم إلقاء القبض على اللصوص أثناء حدوث السرقات من الأمور العويصة أمام القانون ، وعند القبض عليهم كانوا يحلدون ويعتبرون خاطئين أمام المجتمع . وفي بداية العهد الإمبراطوري أجريت تعديلات على أربعة أصناف من العقوبات المتعلقة بجرائم السرقة

والتلاعب بالأموال والإختلاسات والإهانات والشتائم . لقد أبقى العقد المسمى بـ *quasi* نتائج غير جيدة بالنسبة لمستأجري المنازل والأراضي وأصحاب السفن والحانات وعمال الإصطبلات وغيرهم ، وذلك بفقدان دورهم في تعمیر هذه المواقع ، لأن هذا عقد كواسي كلن يحتم المستأجر على محافظته لهذه الأملاك ، وغالبا ما كان يدون في هذا النوع من العقد عبارة *negotiorum gestio* التي تخول شخصا للإشتراك في شؤون شخص ثاني من دون أية رابطة قضائية لكي يحصل من هذا التدخل على نسبة من المنافع المادية التي يجنيها الشخص الثاني بسبب ما أنفقه من أموال أو ما خسر من ثروة ، وكانت هذه الظاهرة تسود في حالة إمتلاك شخص ما لمادة لا تفيده ، لكنها من الأمور المهمة التي يحتاجها شخص آخر حيث يستطيع بواسطتها الحصول على الأرباح ، وعلى هذا الأساس كان رأسمال بعض الناس يرتفع وتزيد ثروته على حساب شخص آخر .

أما ما يتعلق بظاهرة القروض والديون ، فقد قام الناس منذ العهد الجمهوري بكتابة التعهدات الشخصية تحت نظام ذو شروطا قاسية سمي بـ *nexum* كان يضعها الدائن أمام المدين ، وقد إختفى هذا النظام خلال العهد الإمبراطوري ، في حين ظل الأنماط الأربعة لعقود القرض ، وهي الحرفي *lliteral* واللفظي *verbal* والواقعي *real* ومع إجماع الآراء *consensual* متعارف عليها منذ القدم ، فكان العقد الأول إفتراضي

غير مهم يدون في دفتر الدائن ألغي في عهد جوستينيانوس ، أما العقد اللفظي الذي يتم بالإعتراف الشفهي فكان معتبرا بنظر القانون بعدما يصرح المدين على أنه "يعد بدفع القرض " عقب ما يسأله الدائن عن هذا الوعد ، إلا أن الطرفين أجبرا في عهد جوستينيانوس بكتابة هذا الوعد وختمه بدلا من الكلام المنطوق فقط ، لأنه كان من الممكن التراجع عن دفع القروض في بعض الأحيان . وفي حالة العقد الواقعي ، كان يقتضي نقل الأشياء من فريق إلى آخر بشرط إعادته في موعد معين ، وكانت هذه الأشياء تشمل عادة النقود والمجوهرات والرهون وغيرها ، في حين كان العقد الذي يعتمد على إجماع الآراء يجري بالكلام أو بنص مدون وخاصة أثناء البيع والشراء والشراكة والعمل لإمتلاك الثروات والأموال . وفي عهد جوستينيانوس ظهرت مبادئ تتعلق بتبادل العملات وتحديد أسعارها والقيام بكتابة العقود على أساس القيمة الشرائية لهذه العملات .

وعلى العموم فقد كان بإستطاعة المواطن الروماني العادي إمتلاك قطعة أرض بعد إستزراعها لمدة سنتين ، وقد تقدم هذا العرف بموجب مادة *occupatio* التي فسح مجال إمكانية تملك هذا المواطن لكل شيء ، وإستلزمت قضية نقل الثروة موافقة المحاكم التي كانت أمام رجالها يتم نقل الملكية بعقود مدونة *innjure cessio* وكانت هذه العقود تكتب بعدد من الصيغ ، فكانت صيغة *usus* يختلف عن

ususfructus الذي بموجبه يسمح للمواطن المتاجرة بمختلف المواد والمنتجات (كالحبوب والفواكه) مع تأمين حقه في الحصول على أرباحها ، لكن الأجنبي *peregrinus* لم يكن يحق له ذلك وإن كان منحدرا من مدينة حليفة لروما . وقد تطور القانون المدني المسمى *jus civile* تطورا جزئيا من خلال ظهور أعراف وشرائع جديدة في مدينة روما .

قانون الإرث الروماني :

كان تجديد الوريث من الأمور المهمة في التأريخ الروماني ، لأنه كان يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي تمتع بها الوارث الذي سبقه في الحياة ، وعلى هذا الأساس كان الوريث يصبح صاحب الشرعي لأموال الميت ، ودائنا فيما لو كان الوارث كذلك ومديونبا فيما لو كان المتوفي قد إقترض مالا من شخص حتى وإن كان الفائدة قد غدت مرتفعة بمرور الزمن ويستحيل إيفائها من قبل الوريث ، وكانت هذه الظاهرة الأخيرة يمكن أن تخلق بعض المشاكل لهذا الوريث بفقدان ميراثه كليا . وفي زمن جوستونيانوس تحاشى الناس هذا النوع من الميراث وذلك برفضها ، فوضع جوستينيانوس شرطا في حل هذه المشكلة مجرد ثروة وأملاك الميت قبل الموافقة على توزيعها بين الموروثين ، وأن لا يدفع الوريث للدائن أكثر مما إستلمه الميت منه .

وبناء على وصية الروماني المتوفي كانت تركته تتوزع حسب قانون *Potestas* أو *Manus* ولكن نقطة الضعف في هذه الحالة هي أن هذه التركة كانت تتوزع بين الموروثين الذكور ، وإذا لم يكن هناك هؤلاء ، فإنها كانت تتوزع بين أعضاء الأسرة *Gense* وأعضاء بطن العشيرة *Clan* . وفي وقت لاحق شمل هذا التوزيع كذلك الأطفال المتحررين من نظام *Potestas* ، وبمرور الزمن أعطي حق الميراث للزوج الحر المتزوج بدون الخضوع لقانون *Manus* ، وفي القرن السادس الميلادي تطور هذا النظام في قانون جوستينيانوس بدون ذكر الزوج أو الزوجة ، بحيث طالب كذلك الأحماد بحقوقهم في الميراث ، ولكن الموافقة على هذا البند خلقت إشكالية تجمع مختلف أصناف الأقرباء كأبناء الإخوان والأخوات الحقيقيين ومن بعدهم النصف ، ثم تبعهم الأقرباء عن طريق الإناث .. وهلم جرا . ومن الأمور الجديرة بالذكر في هذا إصلاحات جوستينيانوس أنه أعطى كذلك حق الحصول على ربع التركة من قبل الأراامل بشرط أن لا يكون عدد أولادها أكثر من ثلاثة ، وذلك لكي تنقسم التركة فيما بين أربعة أشخاص ، أما إذا كانت هذه التركة بناء على وصية للأولاد فقط ، فإن الوالدة كانت تستلم حق المواد الضرورية للحياة المسماة *ususfructus* .

وهكذا ، رغم أن معالم الحضارة السوبارية إندثرت في المناطق التي ظهرت على ربوعها بوادر القومية الكوردية تحت ظل المؤثرات اللغوية الميثانية والميدية ، إلا أنها إحتكت بالحضارة الهلننية منذ حملات أليكساندر المقدوني ، ثم إنقسمت سياسيا وإداريا فيما بين الإمبراطوريتين الإيرانية

والرومانية حيث حال هذا الواقع دون إنسجام مراحل التطور في جميع أرجائها ، فخضعت قضية نشوء معالم القومية الكوردية في العصر الهلليسي بحضارتين تنتميان من جهة إلى عالم لغوي هيندي - أوربي واحد ، لكنهما كانا مختلفان من جهة أخرى من ناحية العلاقات الروحية والمادية العديدة لمجتمعهما . وإذا كان الإيرانيون قد حكموا الأقسام الشرقية من البلاد الكوردية بناء على أعرفهم الدينية وتقاليدهم الهندية الآرية ، فإن مفهوم القانون الذي ساد في كوردستان الشمالية والغربية كان قد شرع من قبل مجلس السنين في روما منذ القرن الثامن ق . م . وإلتزم بينوده بداية أبناء الشعب الروماني في إيطاليا فقط ثم تتطور مع تطور الحالة السياسية فيها ، لكن مع بدأ العصر الإمبراطوري وظهور المراكز الإدارية الرومانية في أوروبا وآسيا وأفريقيا ، ومنها في كوردستان ، إلتزم أبناء شعوب هذه القارات ومنهم أبناء الشعب الكوردي بنود القانون الروماني وحلوا مشاكلهم القضائية والاجتماعية والإقتصادية على هداها قبل إجتياح المسيحية قمة الهرم البيزنطي في القسطنطينية ، فبدلك رضخت شعوب العالم القديم لأنظمة البيرث والساسانيين والرومان لمدة غير وجيزة وتأثر أبنائها بالتشريعات الدينية الزردشتية التي لا يزال بعض آثارها يظهر في أوساط الفرق الكوردية المعاصرة رغم إهترازها من الأساس أثناء تصاعد الأفكار المانوية والمزدكية وظهور الدين الإسلامي من جهة وبالقوانين الرومانية التي شكلت أغلب نصوصها الجانب الرئيسي لدساتير الدول المعاصرة من جهة أخرى .

الفصل الرابع

العادات القبلية العربية الإسلامية

وتأثيرها على الحياة الروحية والمادية للأمة الكوردية

(أ) نبذة عن أوضاع سكان البادية العربية قبل ظهور الإسلام :

أثرت ثقافات الجزيرين الساميين (ومنهم العبريين والآراميين والعرب) من خلال نشر دياناتهم اليهودية والمسيحية والإسلامية بشكل كبير على عقلية الأمم غير السامية التي تقبلت هذه الديانات وتشريعاتها ، ومن أوائلها الأمة الكوردية التي نشأت بجوار مباشر مع العالم السامي من ناحية الشمال والشرق ، فتركت أغلب هذه الأمم مبادئها الروحية المتعلقة بقضايا الخلق والحياة ما بعد الموت وتقاليد الروحية القديمة الأخرى التي ورثتها عن أجدادها حينما آمنت بالتفسيرات السامية لظواهر الكون وحياة البشرية ، هذه التفسيرات التي نظمت الحالة الإقتصادية والاجتماعية كبناء الأسرة والزواج والطلاق والوصايا والإرث وغيرها . ولأجل التعرف على هذه الظواهر يجب أن نتعرف على أصولها التي سادت بين سكان الجزيرة العربية القدماء الذين شهدوا أيضا

مراحل تطور بدأت من الحياة المشاعية وانتقلت إلى التجمعات الأسرية حيث إنحدر فيها تدريجياً شأن المرأة لصالح الرجل فانتشر نظام سيادة الإبوة على هدى هذا الإنحدار حتى حدد في بداية الألف الثاني ق . م . شخص مثل حمورابي حدودها في المادة ١٩٥ من قانونه بقوله "إذا ضرب ابن أباه تقطع يده" وقد إنتشرت معالم هذا النظام كذلك بين العبريين والكنعانيين والآراميين والعرب حتى ظلت آثارها تسمع في يومنا من قبل الآباء المسلمين . فبقدر ما تسمح لنا التوراة والقرآن وكتب الشعر والأمثلة والأساطير العبرية والعربية ، إضافة إلى المخلفات الأثرية للعموريين والكنعانيين والفينيقيين والآراميين ، فإننا نملك معلومات كافية عن البنية الأسرية عند البدو الجزريين ووضع المرأة فيها منذ أن ترك النبي إبراهيم موطنه في الألف الثاني ق . م . وتوجه نحو حران ومنها إلى سوريا وتطور هذا الوضع خلال القرون التي سبقت العصر المسيحي وما بعده . وفي الواقع ، ما أن حلت بداية الألف الثاني ق . م . حتى أصبحت منطقة الفرات الأوسط عمورية في سكانها وحضارتها ونظامها السياسي حيث أسس قسم من العموريين فيها دولة عاصمتها مارى (تل الحريري) جنوب مصب نهر الخابور ، ثم غزت بعض البطون العمورية بلاد بابل وأسقطوا فيها سلالة أور الثالثة السومرية

وأنشأوا محلها سلالة بابل الأولى^(١) التي إستوعبت معالم الحضارتين السومرية والآكدية وحولت البنية الرعوية للقبائل العمورية إلى بنية مدنية مستقرة تخضع للقوانين التي شرعها ملوك عظام ووجد صياغتها حمورابي الذي حكم بابل في الفترة ما بين ١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق . م . وإستقى موادها من قوانين أوركاجينا ملك لجش (٢٣٦٠ ق . م .) وأورنامو ملك أور (١٩٣٠ ق . م .) وقوانين لبت عشتار ملك إيسين (١٩٣٠ ق . م .) التي كانت أكثر شمولية حيث وصلنا منها ثمان وثلاثون قانونا بالإضافة إلى مجموعة مدينة أشنونا التي تحوي ستين قانونا والقوانين التي كانت مدونة في بابل قبل العصر العموري ، وقد أعيد تطبيق ثلاثة أرباع قوانين أشنونا في عدة قوانين أولية من مجموعة حمورابي . والحقيقة أن حمورابي لم يشرع قوانين بالمعنى المعتاد ، وإنما قام بإصلاح القوانين التي سبقت وأن كانت موجودة قبل فترة حكمه لبابل ، وهذا ما فعله من خلال سلسلة من التقييمات

(١) راجع دائرة المعارف البريطانية ، مادة فينيقيا وراجع كذلك مؤلفنا الموسوم بعنوان (تاريخ الشرق القديم ، بغداد ١٩٨٨ م ، ص ٢٠٣ وما بعدها . ومن الجدير بالإشارة إلى أن هؤلاء إشتهروا في الكتابات السومرية بإسم (مارتو) وفي الكتابات الآكدية بـ(عمورو) .

والتبديلات في صياغة هذه القوانين التي تتألف ظاهريا من سلسلة مختلطة من القرارات إتخذها قضاة في حالات مستقلة ، وليس هناك ما يدعونا للإفترض بأن لهذه القرارات أية سلطة كحجج قانونية ملزمة لأحكام تالية بل إنها شبيهة بقانون الدعوى الفردية التي رغب حمورابي وضعه للحفاظ على ملكية الأرض ، ولم يكن النص المكتوب للقانون ملزما ولا بأي معنى من المعاني ، وإنما كان مجرد مذكرة تسجل قرارا يعتمد على المفاهيم البابلية للعدل ، فلا وجود لسجل لأي أحكام قائمة على أوصاف تطبيقية مكتوبة أو مسائل إجرائية ، بينما نجد القوانين الآشورية المطبقة على النساء هي من عمل مشرع رغب أن يمنحهن حقوقا تزيد أو تنقص عن تلك التي كن يتمتعن بها في السابق ، وكذلك قوانين العرف الحثية التي شرعت في نفس فترة حمورابي إنتقلت أغلب بنودها من كوردستان إلى آسيا الصغرى عن طريق الخوريين وتحدثت عن المراسيم النافذة وهي مقدمة لقانون تشريعي سن من قبل واهب القانون يعود أصله إلى فترة تحول سياسي وإجتماعي ، ولعل الهدف منه كان إعطاء نوع من الوحدة للطبقات والمجموعات المتعددة التي كانت تشكل الإمبراطورية الحثية ذات الأجناس المتغايرة . أما في سوريا فقد شكل العموريون ممالك أوبي التي ضمت دمشق وقادش على نهر العاصي

وأياخذ قرب حلب وإشتهر لديهم إله الحرب الرئيسي بصيغة عمورو
 كما سجل في الكتابات المسمارية ونلاحظه كذلك في أختام العصر البابلي
 القديم الإسطوانية وهو زوج الربة عشيرات (عشتار البابلية) ، وقد
 أمدتنا نصوص ماري بالكثير من المعلومات عن ديانة هؤلاء ،
 وخاصة ما وجدت في قصر زيمريليم التي تعود إلى عام ١٧٥٧
 ق . م . ، وعلى ما يظهر ، فإن ماري بنيت على أنقاض مستوطنة
 سومرية إلى أن قضى عليها حمورابي وضمها إلى إمبراطوريته أيام
 زيمريليم بعد أن حرق المدينة ، وقد أكتشفت بعثة فرنسية في قصر
 زيمريليم بالذات ٢٠٠٠٠ لوح من الألواح الطينية مدونة بالخط
 المسماري ، وإستنادا على نصوص هذه الألواح وما شرعه حمورابي
 في بابل من قوانين يمكننا أن نتعرف على الوضع الإجتماعي لأقدم
 السكان المدنيين للأقوام الجزرية السامية .

في الواقع ، كانت اللهجة التي دونت بها وثائق ماري تميل إلى
 اللهجات الغربية لسكان جزيرة العرب وتتضمن أنواعا من القضايا الدينية
 والسجلات الملكية ورسائل وعقود تجارية وإدارية وأخبار دويلات
 حلبو (حلب) وجبلا (جبيل) وقطنا قرب حمص . فالديانة التي تشير
 إليها هذه الوثائق كانت تشبه في أصلها ديانة ببيعة الساميين ،

فجانب الرب الأعلى عمورو فقد عبدوا عدد (رب المطر والزوابع) ورشف (إله الفينيقيين) وداغون وعشتار ، ومن الطقوس التي ادخلها هؤلاء إلى جنوب سوريا هي (العمود المقدس) الذي كان يمثل إله القبيلة ويقام في مكان مطهر إلى جانب مذبح ، وقد تابع الكنعانيون^(٢) النظم والعادات الدينية العمورية التي تشهد على ذلك آثار ماري وقطنا وحماة والألاخ وحلب وإيبلا وتبين مدى تقدم الأعمال الفنية عند العموريين ، فقصر زيمريليم إحتوى على سبيل المثال ٢٠٠ غرفة ضمت تسهيلات للإستحمام وتصريف المياه وألواحاً جدارية جميلة بإطارات ورسوم متقنة الصنع للرجال وكانت ساحة القصر أكثر من ستة فدادين . أما مدى تطور ثقافة هؤلاء في أواسط الألف الثاني ق . م . فتظهر من

(٢) يحتمل أن تسمية كنعان تعني الأرض الأرجوانية ، وقد وردت في النصوص الخورية بصيغة Knaagi وتعني اللون الأحمر وتقابلها في اللغة الأكديّة كلمة (كناخي) وهي في الفينيقية (كينع) ، أما في العبرية فهي (كنعان) التي اطلقت على فلسطين كما تورّد في التوراة وفي الكتابات المصرية القديمة التي أكتشفت بتل العمارنة حيث كانت تبدأ من هماث (حماة) في الشمال لحد غزة في الجنوب . للإستزادة من هذا الموضوع راجع مؤلفنا (تأريخ الشرق القديم ، بغداد ١٩٨٨ م ، ص ٢٠٩ وما بعدها) .

خلال آثار المواقع الأثرية مثل أوغاريت ، شخم ، قطنا ، مجيدو ،
 لآحيش ، أريجه ، بيت شان وجبيل (بييلوس) ، وتلك الرسائل المرسله من
 ملوك هذه المواقع إلى فراعنة مصر وأكتشفت في تل العمارنة . ومن
 الجدير بالإشارة إلى أن هذه الأدعية والقصائد قد شوهدت بشكل أو
 بآخر في التوراة أو في المصادر المصرية ونسبت من بعد ذلك إلى
 الكنعانيين ، وفي نفس الوقت تأثرت ثقافة سكان سوريا وفلسطين بثقافة
 الخوريين والميتانيين والحيثيين ومن هذه البلاد دخل الهكسوس إلى مصر
 بعدما حدث توسع وتقدم إقتصادي لدويلات إقطاعية في سوريا حين
 تمّت المدن المحصنة وازدهرت التجارة ، وتعطينا أخبار هذه العصر دليلا
 واضحا على كثرة الأجناس وإختلاف الهويات في الأراضي الكنعانية .
 وفي القرن الخامس عشر ق . م . غزا الفرعون تحتمس الثالث بلاد
 كنعان وإستولى من بين ما إستولى على مدن جوبا ، ليدا ، كيزير ،
 تانخ ومجيدو ، كما حارب الميتانيين على نهر الفرات وإستمر نحو الشمال
 إلى أن وصل إلى حلب حيث إلتقى بحدود دولة الحيثيين الذين إستطاعوا
 حمايتها بشق الأنفس ، فبذلك أصبحت المناطق الشمالية السورية
 نقطة صراع بين المصريين والحيثيين والميتانيين ، في حين غزا
 الفلسطينيون الذين هاجروا من الجزر اليونانية نحو السواحل السورية

وإشتهرو بشعوب البحر ، الأراضي الكنعانية الجنوبية الغربية . ففي هذه الفترة بدأ الناس في بلاد كنعان يدفنون موتاهم في توابيت طينية كانوا يضعون فوقها تماثيل بشرية وقد قلّد الفلسطينيون تلك المراسيم في الدفن كما تأثروا في صناعة الفخار بالفنون المصرية والقبرصية والمحلية ، ودلت محتويات المدافن الكنعانية على وجود فكرة عودة الحياة من بعد الموت حيث كانوا يضعون بعض الحاجيات العائدة إلى الميت ، لكنهم لم يمارسوا عملية التحنيط. وفيما بين نهاية العصر البرونزي وبداية عصر الحديد ، حوالي عام ١٢٥٠ ق . م . بدأت مرحلة غزو العبريين لأرض كنعان ، ومع هذا الغزو بدأت عملية التزاوج مع سكانها الأصليين ، وقد تأثر العبرانيون حضاريا ودينيا بالكنعانيين بينما قاوم العمونيين العبريين مقاومة شديدة ، كما اصطدم الفلسطينيون بهم .

إشتهر رئيس المجمع الإلهي والرب المعترف به في بلاد كنعان بكنية ئيل (إيل) كما أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وتجسدت قوة الخصب والأمطار في إسم بعل أو عدد ، وكان هناك آلهة لا يقلون أهمية عن هؤلاء مثل رشف (إله العذاب في العالم السفلي) وكوثار (الخبير المقدس) وعشيرات (أو إيلات زوج ئيل التي ولدت من بعل إبنا سمي عليان بعل) والعدراء أنات (عنات

المحاربة التي لها صفات عشتار) ، ثم إن قصة المقاومة ضد الإله يمم (إله البحر والأهوار) في الأساطير الكنعانية متصل بالإله بعل . ومع ذلك ، فإن ئيل كان يشرف أيضا على مجاري الأهوار ويتنبأ بسقوط الأمطار وحدوث الزوابع .

ومن ناحية التعرف على اللغة الكنعانية فإنها كانت في إتصال مباشر باللغتين العمورية والفينيقية ، ودونت بها لأول مرة نصوصا بألفباء إشتهرت بالألفباء الفينيقي التي قلدها اليونان ثم طورها الرومان ، وقد أكتشفت آثار هذه الكتابة الكنعانية التي ترجع إلى العصر البرونزي المتأخر في مدينة لاجيش وفي بيت شمش ، لكن سكان أوغاريت (رأس شمرا) الذين خضعوا خلال القرنين ١٦ - ١٥ ق . م . لنفوذ الميتانيين ظلوا يستعملون الخطوط المسمارية في التدوين ، وقد أكتشفت في هذه المدينة عام ١٩٢٩ م مجموعة ألواح مكتوبة بعلامات مسمارية وبلغت كنعانية وهي أنواع الحروف الهجائية من القرن الرابع عشر ق . م . حيث إستطاع كل من باور *H. Bauer* ودهورم *E. Dhome* وفيرولياود *C. Virolleaud* حل ألغاز هذه الكتابة التي أستعملت فيها تسعة وعشرين رمزا ، وكانت مادتها تدور حول قضايا دينية وتعد من أقدم نماذج للآداب الكنعانية التي أثرت على العبرانيين ، وترينا الأساطير

الدينية في هذه الكتابات أنهم عبدوا القوى الطبيعية المنتجة المولدة وقوى النمو والخصب مما يميز المجتمعات الزراعية . فأسطورة بعل عليان الطويلة (أسطورة موت بعل) تمثل قوة الطبيعة وتبدل الفصول حيث كان بعل سيد الأمطار يخاصمه الإله موت رمز الصيف ، فكل منهما كان يحكم في فصله على الأرض ، وكان بعل لا يملك بيتا يأوي إليه رغم ثرائه فقررت زوجته عنات أن تذهب إلى الرب ئيل الذي كانت الربة عشيرات تسكن معه وترجوه أن يعطف على بعل ، فوافق ئيل على توسطها ليكون لبعل بيتا فوق قمة جبل سافون ، لكن الإله موت أضرم فيها النار ورجع بعل لحياة التحوال مرة ثانية ، ثم أرسل له موت بعض المخلوقات البشرية ذات القرون أذته وأسقطته منهكا وتركوه ميتا ، وبدأت عنات تبحث عن موت وعندما وجدته أخبرته بأن يرجع لها أخيها . وتشير الأسطورة إلى كيفية نزول بعل إلى العالم السفلي وصراعه مع موت وذهاب عنات إلى أبيها ئيل لتسأله النصيحة حيث تهاجم موت وتقطعه إربا وتشويهه على النار وتطحنه ثم تذري لحمه كبنار الحبوب في الحقول الواسعة ويعود بعل إلى الحياة لكي يجدد بمطواره خيرات الأرض وخضارها . وبعل هنا هو إله الجبل والطقس وإله الطبيعة الذي يعيد الحياة بمجتها النباتية في الربيع بأمره بعد إنتصاره على الرب

موت إله الحر والصيف . ففي نصوص الملاحم والأساطير الأوغاريتية كثيرا من نقاط المقارنة مع اليهودية القديمة وأثرت على الدراسات التي جرت في مواضيع التوراة القديمة . فبعد إكتشاف نصوص أوغاريت عرفنا بأن قصص الآباء في التوراة كانت قد إستندت في الأصل على الأدب الكنعاني المدون هذا ، ووجد الباحثون في هذه الإكتشافات مواطن كثيرة تتشابه فيها النصوص الأوغاريتية مع الآداب العبرانية المقدسة مثل سفر أيوب ، كما يوجد شبه أيضا في اللغة والأوزان الشعرية والتأليف بما هو موجود في المزامير . ومن جهة أخرى نرى أن بعل (رمز الذكورة) كان متزوجا أخته عنات ، وهذا مايدل على إستمرار التزاوج بين الأقرباء بالدم في بلاد كنعان ودور المرأة الرئيسي في إتخاذ القرارات حول مصير الحياة والموت التي نشاهدها في نصوص قوانين حمورابي . وبالإضافة إلى هذا وذاك ، فإن بعض النصوص الكنعانية توضح جوانب إدارية لدولة أوغاريت كان يتراسها شخصيات يحيطون بالملك كمدير خزانته والحاكم العسكري ومدير الإصطبل ورئيس الكهنة ومعلم العربات ومدير الأملاك العامة وأمور أخرى ، لذا خصص قسم من القصر لإدارة وكانت هناك صور للمراسلات الملكية وترتيب للوثائق ونساحين رسميين مما تدل على تنظيم أمور العلاقات الخارجية لهذه المملكة . ومن الغريب

أن كل هذه الوثائق إحتوت عددا قليلا من نصوص قانونية تخص عقود الزواج والطلاق والإرث وتوزيع الأملاك لا تماثل الشكل الذي نراه في مسلات ملوك سومر وبابل وأرابخا ونوزي ، ومع ذلك هناك بعض الوثائق باللغة الأكديّة تشير إلى إجراء معاملات شرعية وبيع الأراضي حسب عقود مدونة في بلاد الكنعان كالعقد الذي أكتشف في شخم والمدونة في القرن الرابع عشر قبل الميلاد والآخر المكتشف في جزر يعود لعصر السيطرة الآشورية على فلسطين . وعلى كل حال ، فقد لعب الكنعانيون دورا رئيسيا في إنعاش الحركة التجارية بين سوريا والبلاد الآسيوية والأفريقية الأخرى قبل ما يحتكرها العبرانيون الذين بدأوا نتيجة سببهم إلى العراق يتعرفون كذلك على ثقافة البابليين والآشوريين والإيرانيين ويترجمون أساطيرهم الدينية إلى اللغة العبرية عندما بدأ كهانهم يؤلفون تواريخا وشرائع لعهدهم القديم بناء على التهج السومري والبابلي والخوري .

في الواقع ، لم يقدم العبرانيون لمدينة العالم القديم سوى شيئين أظهرت الأدلة التاريخية عدم إصالتها ، وهما العهد القديم المستمد كثيرا من أخباره عن آداب العراق القديم ومصر وسوريا وفلسطين إذ يعكس محاولة الكهنة اليهود كتابة التاريخ بشرط جعل أحداثه مسيرة من قبل الله

عكس النهج الذي سار عليه هيرودوت في القرن الخامس ق . م . ،
والثاني هو المعتقد اليهودي المزيج من معتقدات سكان البلدان المذكورة
آنفا تتعلق في الأساس بقضية الخلق والتكوين على شاكلة أساطير ممزوجة
ببعض الحقائق التاريخية والإيمان بنبوة جميع رؤساء سبط بني إسرائيل . ثم
قام هؤلاء الكهنة بكتابة الرؤى الرمزية والهاالاخا (القانون الذي إنتقل
بالرواية حتى تدوينه) وإلها كادا (أخبار التلمود ذات الطبيعة الأسطورية
التي أريد بها النصح) والمشنا (المتن الذي يشرحه التلمود جمعه جوداس
الأول في نهاية القرن الثاني وبداية الثالث قبل الميلاد) ثم توضيحات على
القانون الشفاهي اليهودي التي سميت ألكارا دونت خلال القرن الرابع
الميلادي . ولدى تحرينا عن أساس الإعتقادات اليهودية نجد أن بعض
عبارات العهد القديم توحى بأساس في الحيوية بإعتقادات العبريين الأوائل
لقدسية أشجار معينة مثل البلوط ، كما كان لهذه الإعتقادات إرتباط
بالطوطمية التي تقدر الحيوانات رغم تحذيرات الوصايا العشر حولها أيام
موسى . وعلى هذا الأساس ظلت بعض بطون العبرانيين تنتسب إلى
حيوانات مثل الأرودين (عشيرة الحمار) والتولاتيين (عشيرة الدود)
والبخريين (عشيرة البعير) والكلبين كما هي الحال مع آل جحش وآل
كلاب عند العرب .

لقد إدعى اليهود أن المحاولات في تجسيد عقيدة الإيمان بإله واحد بدأت عندهم في عصر أبراهام (أب الكل!) وأولاده وأحفاده ، وعرف هذا العصر بعصر الآباء ، ويصعب إعطاء تأريخ مؤكد لهؤلاء ، لكننا نقرأ في سفر نحμία ٩ : ٨ " أنت هو الرب الذي إخترت أبرام وأخرجته من أور الكلدانيين وجعلت اسمه إبراهيم " ، لكن العهد القديم من الكتاب المقدس يشير بصورة خاطئة غير دقيقة إلى أنهم إنحدروا من أور الكلدانيين في وقت كان الكلدانيون لم يظهروا في التأريخ إلا بعد مرور ألف سنة تقريبا ، وما أور في الواقع إلا كلمة سومرية تعني مجرد (المدينة) ، وإنطلاقا من هذه الحقيقة ، فإن القصد من هذا الإسم هو مركز عبادة إلهة القمر ذات الطابع الخوري في شمال وادي الرافدين حيث إنتشرت خلال هذه الفترة البطون العبرية فيها وفي مدن العموريين في البادية السورية كماري التي ظهرت في رسائلها التي تعود إلى القرن ١٨ ق . م . أسماء عبرية مثل يعقوب ، لاوي ، إسماعيل وبنيامين ، لكن الترجمة المندائية للكتاب المقدس أكدت بقاء إبراهيم مع عشيرته في بلاد قردو شمال غرب زاخو الحالية بوسط كوردستان سبع سنين قبل أن يتوجه إلى حاران (مدينة الحوريين) في غربها ، وعلى هذا الأساس فإن هجرة القبائل العبرية من وادي الرافدين نحو سوبارتو ومنها نحو سوريا

وفلسطين ثم مصر تعتبر جانباً من الهجرة الكبرى للآسيويين الغربيين التي اشتهرت في التاريخ بحجرة المكسوس .

لقد جعل العهد القديم الآباء أيام الهجرة عبدة آلهة كثيرة الذين اعتقدوا أن لكل موقع إله معين ، فكانت أور مركز إلهة القمر بالنسبة لهم وحاران مركز إله الشمس وقادش مركز نيل الذي آمن بهم أبراهام بالتدريج ، وما تخيط يعقوب حفيد إبراهيم قبل دفنه في مصر إلا دليل على تقبل الآباء الأولين لآل عبران طقوس المصريين الجنائزية والإعتقادات الفرعونية وخاصة في فترة أصبح ابنهم يوسف ملكاً على وادي النيل حسب إدعاهم ، وتجددت العقيدة اليهودية فيما بعد وتطورت بيد موسى (الطفل) الذي نشأ في قصور فرعون الأسرة الثامنة عشر من المملكة الحديثة في القرنين ١٥ - ١٤ ق . م . وتعلم منهم مبادئ الإيمان بإله واحد ، وقد تحدث كتبة اليهود عن هذا الطفل المجهول وكيفية صراعه مع الكهنة المصريين وهروبه إلى بلاد مدين في سيناء حيث تزوج فيها من ابنة كاهنها روييل ، ولعل أن موسى إعتنق العقيدة الأخناتونية التي كانت تجعل آتون (قرص الشمس) هو الرب الأعلى وخالق البشر الجدير بالعبادة حيث آمن قومه برسالته . وعندما قادهم إلى سيناء ظل فيها من أجل تنظيم عقيدته فترة قدرها العهد القديم بعشرين سنة ، ويدعي كتبة

هذا العهد أنه تسلم عند جبل سيناء الرسالة من الله وهي عبارة عن إتفاق إلتزم به موسى لكي يبلغ قومه به على أن يعبدوا إلها واحدا لا شريك له في الألوهية وتطبيق مواد الوصايا العشر التي يرد في مادتها الثانية عشر " أن الرب قال لموسى ، إصعد إلى الجبل وكن هناك ، سأعطيك لوحى الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها لتعليمهم " ، وفي المادة ١٦ إشارة إلى أن " مجد الرب حل على جبل سيناء وغطاه السحاب ستة أيام ، وفي اليوم السابع دعي على موسى من وسط السحاب ، وفي الملدة ١٨ " دخل موسى في وسط السحاب ، وصعد إلى الجبل وكان موسى في الجبل أربعين نهارا وأربعين ليلة (سفر الخروج ، الإصحاح ٢٤) . وبهذه الطريقة وخلال عشرين سنة إستطاع موسى أن يؤسس قوة بشرية تحت ظل عقيدة واحدة من دون وطن محدد ، لذلك غزا بجد السيف الأرض الوحيدة أمامه وهي بلاد كنعان حيث حرق مدنها وقراها ، وعند دخوله إلى فلسطين توفي فيها وخلفه في القيادة يشوع الذي رافقه إلى جبل سيناء . وبمرور الزمن تأثرت ثقافة المهاجرين من العبريين بثقافة الكنعانيين المستقرة وأخذوا الكثير من مظاهر تلك الثقافة ، فبدأوا يقدسون بعل ويقلدون الفحش المقدس (مشاعية الزواج) ويمارسون البكاء على تموز (الإله الذي يموت صيفا ويعود إلى الحياة بالربيع) ويصنعون التماثيل

لإله الخصب ويزرعون الأشجار المقدسة ويقومون مذابح بخور حتى
 إستخاروا الموتى كالكنعانيين حيث نجد الآن في طقس عيد السككوت
 (العزازيل) اليهودي بقايا كنعانية عندما كانوا يضحون أطفالهم البكر إلى
 الإله الكنعاني مولوخ . وعندما إحتل الآشوريون فلسطين أيام تغلات
 بلاصار الثالث بدأ التأثير الآشوري والتقاليد العشتارية وعبادة الشمس
 والقمر والولع بالتنجيم يسود على طقوس الديانة العبرية كما يظهر ذلك
 في العهد القديم .

وبمرور الزمن تركزت الديانة اليهودية في حركة النبوة بين العبريين
 دعا أصحابها (وهم زعماء بطون بني إسرائيل) للتمسك بعبادة (يهوه)
 ونبذ الشرك وترك الطقوس الوثنية وإنتقدوا الترف وفساد الناس ودعوا
 إلى تطبيق العدل والإصلاح الإجتماعي ، وسمى دعاها أنفسهم بالأنبياء
 بعد أن إنتشر بينهم نوعا من التنبؤ مارسه الكنعانيون من قبل وإعتبروا
 بيناتهم من عمل روح مقدسة ، ولم تكن النبوة من إستحداث العبريين إذ
 كانت موجودة قبلهم في مدينة ماري مارسها فئة أطلق عليهم إسم
 موخخو ، ولكن أشهر من هو الذي أصلح المبادئ العبرية لكتاب يقلل
 أنه كان قد دون بخط موسى (سفر التثنية) هو الكاهن هلكايا ، ويرجع
 زمن هذا الكتاب إلى فترة حكم الملك يوشع ، وعليه أمر هذا الكاهن

بكسر جميع الأوثان والمذابح وإلغاء الفحش المقدس وإبطال عبادة بعزل وإلغاء التضحية لمولوخ . وفي فترة لاحقة بدأ الطور الأخير للإصلاح ، وذلك منذ أن حمل نبوخذ نصار أسرى عبريين في سنين ٥٩٨ - ٥٨٧ ق . م . إلى بابل حيث ظهر بينهم جماعة من المتصوفة التي تجلت في خبرة أحد الأسرى وهو حزقيال ، كما تبلور التوحيد التام لذات الله في اليهودية موضحة في القسم الثاني من كتاب أشعيا . وتأني إصلاحات عزرا في القرن الخامس قبل الميلاد خلال هذا الطور ، وعندما احتل الإخمينيون بابل تأثرت اليهودية بالأفكار الزرادشتية ، فإحتفى معتقدتهم القائل بوجود مكان يسمى شيول (الهاوية) يذهب إليها الموتى والذي يماثل الأرائلو البابلية ، ودخل معتقد القيامة للموتى في يوم النشر حسب المفهوم الزرادشتي حيث تجري محاكمة قاسية من ذات الخالق يذهب بعدها من يثبت إجرامه إلى جهنم ، أما المؤمنون فلهم جنات ، كما أخذوا يؤمنون بوجود قوة للشر سموها بالشيطان وصار اليهودي يؤمن بوجود الجان والملائكة ومدى سلطتهم على ظواهر الكون . وفي العهد الهليني تأثر بعض اليهود بمظاهر حضارة اليونانيين وأسلوب تفكيرهم الفلسفي ، وخاصة الجوانب المتعلقة بالفن وعدم إجراء الختلن وأكل لحم الخنزير ، وفي العهد الروماني بدأت هجرات يهودية نحو مختلف

بلدان آسيا وأوروبا وأفريقيا حيث تطبعت كل مجموعة من المجموعات اليهودية فيها بالطابع المحلي . ومهما يكن الأمر ، فالشرائع العبرية التي سبقت العهدين الملليين والروماني شكلت في كثير من حالاتها تضادا لمجموعة القوانين البابلية والآشورية والحثية ، فبينما كانت القوانين الحثية وقوانين بلاد ما بين النهرين علمانية بطبيعتها تدون قرارات المشرعين أو مراسيم الملوك كان يعتقد العبرانيون أن الله نفسه يملئ شرائعهم حيث تبدي هذه الشرائع إنسجاما مع مطالب الدين اليهودي ، وتلك طبيعة أخلاقية ثابتة مفقودة لدى الشعوب المحيطة بهم . والشرائع العبرية التي سنقارنها مع مثيلاتها البابلية والآشورية والحثية مأخوذة من الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم المعروف عند اليهود بالتوراة (القانون) وعند الإغريق بالبتاتيوخ (اللفائف الخمسة) وهي تشكل أربع مصادر ، المصدر الذي يدعى فيه الله (يهوه) والثاني الذي يدعى فيه الله (إيلوهيم) ، ثم الشريعة الثنوية ، وأخيرا الشريعة الكهنوتية التي أسسها الكاهن عزرا . يعتقد أن أقدم الأقسام لهذه القوانين بما فيها الوصايا العشر تعود إلى عهد موسى عندما كان العبرانيون لا يزالون مجموعة من القبائل الرحالة ، ثم أضيفت قوانين جديدة خلال مرور السنين ، واللفائف الخمسة بشكلها الحالي تعود إلى عام ٣٠٠ ق . م .

رافق إستحداث الشرائع العبرية وتطويرها إنتشار القبائل الآرامية في بلاد الكنعان حيث توزعت بين خليج العقبة في الغرب وبادية نجد في الشرق ، ثم توجهت تدريجيا نحو الشام وتشير بعض النصوص التاريخية من القرن الرابع عشر ق . م . إلى أخبار هجرة عدد من بطون هذه القبائل إلى المناطق الغربية من بلاد ما بين النهرين وإستقرار قسم منها في اواسط الفرات . وبعد أفول نجم الدولة الميتانية بيد الحيثيين وصلت قبائل آرامية إلى منطقة الفرات الأعلى التي إشتهرت فيما بعد بأرام النهرين ودون أخبارها لأول مرة الملك الآشوري تغلات بلاصار الأول عام ١١٠٠ ق . م . ثم أسس زعماء هذه البطون إمارات محلية فيما بين حلب وجبال طوروس ومنها إمارة سموأل التي نشأت بين انطاكية ومرعش (زنجري قرب غازي عينتاب الحالية بتركيا) . وفي غضون ٣٠٠ - ٤٠٠ سنة إستطاع الآراميون من الإنتشار في جميع أنحاء سوريا ووادي الرافدين وخاصة في حماه ودمشق وقرقيش وماردين وحتى طور عابدين ، وعندما إستولى البابليون على المملكة الآرامية في دمشق خلال القرن الثامن ق . م . نقلوا إلى بلادهم عددا كبيرا من مهرة الآراميين ، وقد تخلدت النقوش المسامرية من عهد سرجون الآشوري (فيما بين سنتي ٧٢٢ - ٧٢٠ ق . م .) عددا من الأسماء الآرامية كان أصحابها

يحترفون التجارة في مملكة آشور حيث زاد عددهم بمرور الزمن في وادي الرافدين ، وخاصة بعد الحروب التي دارت بينهم وبين الآشوريين أثناء قيام الإمبراطورية الآشورية الأولى (٩١١ - ٧٤٥ ق . م .) . ويقول الأستاذ برستد أن التجار الآراميين حملوا لغتهم معهم أينما ذهبوا ، ومن الحقائق العامة أن اللغة الآرامية إنتشرت في المدن الآشورية القديمة حتى أصبح المتكلمون بها أكثر عددا ممن يتكلمون اللغة الآشورية نفسها^(٣) . وبواسطة سيطرتهم على الشؤون التجارية داخل الإمبراطورية الهخامنشية جعل ملوك هذه الإمبراطورية الآرامية لغة تدوين فإنتشر خط كتابتهم كذلك في كوردستان (وثائق هورامان) وإيران (النصوص الأشكانية والساسانية) حتى كادت أن تسيطر على اللغات الهندية - الإيرانية بعد أن طغت على اللغات الكنعانية والآشورية والبابلية القديمة ، مما أجبرت شخصا عبريا مثل المسيح أن يبشر الناس بهذه اللغة في فلسطين .

^(٣) *J. H. Breasted, Ancient Times, second Edition, (Boston, 1935)*

وراجع الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان جيمس هنري برستد ، إنتصار الحضارة ، القاهرة (١٩٦٢م) .

تفرعت اللغة الآرامية بمرور الزمن إلى مجموعتين ، الشرقية التي إنحدرت منها السريانية في الرها ومناطق كوردية أخرى وآرامية يهودية بابلية التي كتبت بها التلمود إنتشرت في وقت لاحق كذلك في كوردستان ، وإستقرت اللهجة المندائية في جنوب العراق ، وإنحدرت من المجموعة الغربية اللهجة التوراتية والتدمرية والنبطية ولهجات أخرى . وجاءتنا بعض النصوص كتبت باللهجة اليهودية الغربية المقدسة والجليلية والسامرية والملكية الآرامية الفلسطينية المسيحية إضافة إلى نصوص زنجري (غازي عينتاب) التي ترجع إلى القرن التاسع ق . م . التي تخص بنو ملك شمال وإبنه بركوب وكذلك كتابات قبور نيراب قرب حلب التي دونت في القرن السابع ق . م . كما أن هناك آرامية الكتاب المقدس التي كتبت بها بعض أجزاء من أسفار عزرا ودانيال وإشتهرت بالكلدانية لأن هذان النبيان العبريان عاشا في بابل أيام نبوخذ نصر الكلداني ، وإذا كانت التدمرية قد شوهدت في عدد من النقوش وجدت في طيب وتدمر وفي أفريقيا وأوربا ، إلا أن اللهجة النبطية إنتشرت بالمقابل بين العرب كما تظهر من خلال أسماء الأعلام الواردة في النقوش النبطية مثل حارثة ومالك ومليكه وجذيمه ومكيه ووائل ومغير وقصي وعدي ويعمر وكعب ومعن وسعد وسعود

وغيرها . وقد أخذ النبطيون الحروف الآرامية المفردة وإستعملوها متشابكة وجدت منها في شرقي الأردن ودمشق وصيدا وجبل الدروز ، كما أبقت اللهجة السامرية والمندائية ولهجة الرها وغيرها من اللهجات الآرامية قسما من مدوناتهما التي تشهد على إنتشارها الواسع . ولم يقتصر الأمر على إنتشار اللغة وحدها بل بإنتشار إستعمال الحروف الهجائية التي كتب بها الآراميون لغتهم ، فإقتبسها أقوام عديدة في أنحاء مختلفة من قارة آسيا في كتابة لغاتهما ذات الأصول المتباينة ، فأخذ اليهود خطهم من الخط الآرامي بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد وكانوا قبل ذلك يستعملون حروفا فينيقية قديمة ، كما أخذت شعوب كالكورد (نصوص هورامان) والأرمن والفرس وحتى الهندود تستعمل هذا الخط ، ثم نقل الكهنة البوذيون الخط السنسكريتي المشتق من الآرامية إلى الصين وكوريا ، وبذلك إنتقل هذا الخط إلى جميع أنحاء قارة آسيا . وعلى ما يظهر من تقديس الآراميين للإلهة الأم أتركاتيس زوج الإله رامون (عدد) ، أن المرأة كانت لا تزال تلزم السيادة بيدها بين أفراد القبائل النبطية الرحالة ، في حين تعلم المستقرون منهم أن يقدموا الهدايا لموتاهم ، وإزعاج الموتى عندهم أصبحت تعتبر جريمة كبيرة ، وعليه فإحتلاطهم مع الشعوب

المجاورة خففت من سيادة الأمومة عند هؤلاء وخاصة عندما إمتزجوا بالثقافة البابلية في العراق .

أما الفصيلة الأخيرة من مجموعة البدو الساميين الجزريين الذين حاربهم الملك الآشوري تيغلات بلاصر (٧٤٤ - ٧٢٧ ق . م .) في سوريا ثم قهرهم سرجون الثاني (٧٢١ - ٧٠٥ ق . م .) ومنهم قبائل ثمود وايادي ومارسيمانو وحايا فقد إشتهرت كنيتهم في حولياتهما بصيغة آربي (عربي) حيث عاشوا بعيدين عن البحار داخل الصحراء ولم يدفعوا الجزية لأي ملك على حد قول سرجون ، وعاشوا في حالة إتخادات قبلية ذات بطون كثيرة لم تستقر في موقع معين ، وكان الإلتواء الأبوي يميز كل بطن من هذه البطون ذات الأصول المتنوعة القديمة وإستمرت في العيش ضمن تشكيلات غير منظمة كانت تتحول بقيادة شيوخها وتحدد الشروط الصحراوية مسارها وتنقلاتها ، وبمرور الزمن تحولت البنية الإجتماعية الفطرية لهؤلاء من حالة الشيوع البدوي نحو التمرکز .

في الواقع ، وكما نقرأ في دائرة المعارف البريطانية (مادة Arabia) فإن نتائج الحفريات أشارت إلى أن مجموعات من صيادي الأسماك عاشوا خلال الألف الثالث قبل الميلاد في السواحل الشمالية والشرقية لشبه جزيرة العرب وبالتحديد في جزيرة فيلكه وبحرين ، كما شوهدت في

مناطق أخرى بعض أدوات الإنسان القديم المصنوعة من حجر الصوان .
 أما في الجنوب ، وبالتحديد في بلاد اليمن وعمان التي تدخل
 ضمن مناخ البحر الهندي وتسقط فيها أمطارا كافية لإنتعاش الأرض ،
 فقد شوهدت آثار مجتمعات متطورة ومنها آثار سد مأرب المشهور التي
 تشير إلى مدى تطور مشاريع الري وتحسين الزراعة في هذه البلاد
 منذ الألف الثاني قبل الميلاد ، كما شوهدت بعض الرموز في اليمن
 يرجع زمنها إلى النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد إضافة إلى آثار
 مواقع غير مدروسة بشكل جيد أكتشفت في شمال الحجاز مثل ديدان
 (الأولى الحالية) والحجر (مدائن صالح) على بعد ستة أميال على جهة
 الشمال من ديدان ، وفي تيماء على جهتها الشمالية الشرقية .

وبالإضافة إلى ما ذكر ، فقد شوهدت نصوص مدونة بخط محلي
 على صخور وعلى قطع برونزية في اليمن لا تتصل بالخط العربي بصلة ،
 لأن الخطين لا ينحدران من أصل مشترك . فالنصوص المينائية والسبأية
 والقبطانية والحضر موتية ؛ وجميعها لغات لا صلة لها بالأسرة اللغوية
 السامية ، كتبت بالخط اليمني . والحقيقة ، فإن الخط العربي المعاصر
 متطور أصلا من صيغتها السامية القديمة التي إنتشرت في شمال شبه جزيرة
 العرب وليس في جنوبها . وقد إستطاعت بعثة دانماركية من إكتشاف

بعض الآثار غير المدونة في جزيرة العرب تعود إلى عصر ما قبل ظهور الإسلام ، ومنها في قرية الفاو (ذات كاهل القديمة) قرب السليل وبعض المواقع التي تبدأ في الشمال الشرقي من الجزيرة نزولا من القطيف . وعلى العموم ، فإن اللغات ونمط الكتابات وبعض تفاصيل الأحداث خضعت في هذه المناطق كذلك لتأثير الحضارة الهلينية منذ القرن الثالث قبل الميلاد ففي هذه الفترة سجل الكاتب اليوناني إيراتوستين *Eratosthenes* إسم المناطق الجنوبية الغربية من جزيرة العرب بصيغة *Eudaimon Arabia* (أي اليمن) وكانت تستوطنها أربع مجموعات بشرية (*ethen*) وقصد بهم السبأين والمعينين والقطبانين والحضرموتيين حيث كانت مراكز تجمعهم في منطقة سمتها العرب لاحقا بصيهد (رملة السبأية الحالية) حيث كانت لموقعها أهمية تجارية كبيرة حيث يمرور القوافل التجارية من خلالها نحو بحران في الشمال وغزة في الشمال الغربي .

وبالإضافة إلى الحوليات الآشورية من القرن الثامن قبل الميلاد ، إشتهر السبأيون في التوراة بكنية (شيبا) ، ووردت أخبارهم كذلك في بعض النصوص التي نقشت على الصخور في اليمن وكان مركزهم مدينة مأرب الواقعة في شرق صنعاء الحالية وشوهدت كنية هذه المدينة في هذه النصوص بصيغة مريب أو مرب حيث إعتد سكانها على المياه الجارية في

وادي ظنا الذي بني السد المشهور عليه . وفي مطلع العصر التآريخي حكم في بلاد سبأ المدعو كاريثيل وатар الذي أبقي نضا طويلا يتحدث فيه عن إنتصاراته على بعض أقوام اليمن ، وعلى ما يظهر فإن كاريثيل لم يحاول توسيع رقعة مملكته نحو البحر الأحمر في الغرب أو نحو بلاد حضرموت في الشرق ، إلا أن الذي خلفه أوصل رقعة دولته لحد البحر الأحمر كما نعرف ذلك من خلال ما أكتشف في معبد من معابد زييد من آثار . ومن أهم مواقع السبأين المشهورة صروه على وادي ظنا شمال سد مأرب ونشق (البيداء حاليا) في الجهة الغربية من وادي الجوف .

لم تدرس العلاقات العرقية بين سكان شبه الجزيرة العربية بصورة جيدة بعد ، ولا يعرف بالتحديد لحد الآن أين نشأت الأقوام الجزرية المتعددة الأعراق وكيف تطورت ثقافتها الأولى ، ولكن من دون شك ، فإن الثقافة العربية بدأت تظهر على أرضية سامية وغير سامية ، ومن الصعوبة الآن تفتيت هذه الثقافة الخليطة التي تطورت خلال آلاف السنين وتحديد أصولها العديدة . وبسبب وقوع مهد العرب في محور تلاقت فيه الحضارات المصرية واليونانية - الرومانية والهندية - الإيرانية ، فإن هذه

الثقافة السامية نمت وازدهرت تحت تأثير هذه الحضارات الأفريقية والآسيوية حتى تكاملت في صيغة إسلامية خلال القرن السابع الميلادي .

لم تكتشف في شبه جزيرة العرب أي أثر تبين التطور التاريخي للعرب القدماء ، لكن النصوص ذات الخطوط العريضة المكتوبة على وجه صخور أو مواد برونزية المكتشفة في اليمن بجانب النقوش الجغرافية المتعددة يمكن أن تدلنا بصورة غير واضحة على عمل شبه عربي ، في حين ظلت آثار بعض اللهجات التي يمكن إعتبارها أصلاً قديماً للعربية كاللحيانية والثمودية والصفاتيية فقد نطق بها قبل ظهور الإسلام سكان المناطق الشمالية والوسطى من جزيرة العرب . وعلى كل حال ، فالعرب المعاصرون ينتمون إلى أصول عرقية عديدة عاش أجداد قسم منهم خارج الجزيرة العربية ، وكان بعضهم في إتصال مع العرق الأفريقي عن طريق سواحل البحر الأحمر ، في حين كان قسم آخر في روابط مع العناصر الإيرانية في الشرق والآرامية في الشمال . ومع بدأ العصر المسيحي لعب سكان المناطق الشمالية والغربية من صنعاء الحالية دوراً نشطاً في تطور الحياة السياسية لمملكة سبأ حيث كان حكامها ينتمون على الأغلب إلى قبائل عاشت في هذه المناطق وكانت في تماس مع دويلات صغيرة متناثرة ومتأثرة بالحضارة الهلنسية حمل حكامها

ألقاب مثل بطليموس وسلوقس كمملكة أوصان في جنوب وادي
 بيجان التي تحدثت عنها النصوص السبأية ، وقد دون الأوصانيون
 كتاباتهم باللغة القطبانية حيث لم يستطع إيراتوشينيس تمييز لغات هذه
 المجموعات التي إنتشرت في اليمن قبل تكامل الشروط القومية العربية
 فيها . وفي الواقع فقد بدأت الحياة تزدهر هنا منذ القرون الأولى للعصر
 المسيحي ودام هذا الإزدهار حتى القرن السادس الميلادي ، تشير إلى ذلك
 آثار قصر غمدان وقصر صالحين وسد مأرب . وبعد توسع رقعة
 نفوذ السبأين إستعمل ملوك مأرب كنية (مكرب) بدلا من الملك ثم
 إختفت وحل محلها (ملك سبأ) . ومن جهة أخرى فإن أغلب النصوص
 الملكية لهؤلاء الحكام تخص أحداث القرون الثلاثة الأولى من ميلاد المسيح
 حيث كان السبأيون خلالها يلاقون التهديدات من الحميريين في الجنوب
 ، وأحيانا كان الحميريون ينتصرون على السبأين حتى قضوا عليهم تماما
 في نهاية القرن الثالث الميلادي وضموا مدغم إلى مملكتهم .

أما المملكة المعينية التي كان يحدها من الشرق وادي الجوف ومن
 الغرب رمال صيهد فقد إزدهرت فيما بين القرنين ٤ - ٢ ق . م .
 وإعتمدت على التجارة التي نشطت في أنحائها وذلك بفضل محاورها
 العديدة التي كانت تؤدي إلى جهات مختلفة من جزيرة العرب ، وقد

أشارت النصوص السبائية إلى هذه المملكة التي كانت في إتصال مباشر مع مملكة أخرى في شمالها عرفت بقرنو (معين الحالية) التي كانت مدينة معينة ذات أسوار عالية تجاورها من الجنوب قرب موقع يثيل . وعلى كل ، فإن أغلب النصوص المعينية جاءتنا من قرنو ويثيل وديدان ، وقد أكتشفت بعض القطع الرقيقة من السجلات المعينية حتى خارج الجزيرة العربية ، وخاصة في مصر وجزيرة ذيلوس مشيرة إلى تلك العلاقات التجارية التي كانت قائمة بين المعينيين وسكان تلك البلدان ، وقد وردت فيها أسماء بعض المدن مثل يثرب (مدينة) وغزة وبعض المواقع السلوقية في سوريا .

كان المعينيون قوما مستقرا مسلما عمل أغلب أبنائه في الزراعة بعد أن توحدت بطونهم ونظموا نوعا من تنظيم سياسي كان يقودهم شيخ مسن سموه (كبير) يشرف على شؤونهم التجارية وتنظيم القوافل التي تمر ببلادهم ، ولم يحاولوا أن يدخلوا في صراع مع جيرانهم ولم يسجل السبائيون شيئا من هذا القبيل ، في حين كان أقدم خبر عن القطبانيين في النصوص السبائية هو حرق مدينة تيمناء قلب البلاد القطبانية في وادي بيضان خلال القرن الأول الميلادي أعقبته ظهور مملكة جديدة فيها عند إنتهاء هذا القرن حيث حررها السبائيون من سيطرة الأوصانيين ، وكان

نظامهم يشبه النظام السبائي حيث كان ملكهم يشتهر أيضا بكنية (مكرب قطبان) . وعلى حد قول إيراتوسثينيس ، فإن القطبانين استطاعوا من الوصول حتى إلى سواحل بحر الأحمر وخليج عدن ، كما عاش قسم منهم حتى في مناطق نفوذ الحميريين الذين ذكرهم خلال القرن الأول الميلادي بلينيوس في تأريخه الطبيعي بكنية *Pomeritai* مشيرا إلى أنهم يتمركزون بين عدن وتعز ، كما تحدث *Periplus Maris Erythraei* عن الحروب التي قامت بين هؤلاء الحميريين والسبائين طوال القرنين الثاني والثالث . ومن الجدير بالذكر هنا هو أن الحميريين إستعملوا اللغة السبائية حتى القرن السادس الميلادي حيث وصلتنا نصوص ترجع إلى القرن الثالث الميلادي نقرأ فيها عن الحاكم الحميري شمر يهرثيش الذي ساد سلطته كذلك على السبائين ، ثم استطاع أن يوحد البلاد اليمنية فلقب نفسه بملك السبأ وحضرموت ويمنت ، ومن خلال هذه المملكة الواسعة تسرب الأريثريون والحبشيون إلى شبه جزيرة العرب وأصبحوا جزءا من السكان المستقرين الذين سادت بين قسم منهم الديانة اليهودية حتى آمن بها حاكما مثل يوسف أسعر يثعر خلال القرن السادس الميلادي ، إلا أن سكان نجران فقد تقبلوا الديانة المسيحية قبل إنتشار الإسلام بينهم .

ومن جهة أخرى ، تمركز الحضرموتيون في شبوه ، وكانوا أغنى من السبأيين والقطبانين والمعنيين ، لأن بلادهم بالإضافة إلى ساكل (ظفار الحالية في سلطنة عمان) كانت تتميز في شبه جزيرة العرب بمناخ جيد حيث ساعد الناس فيها على العمل في الزراعة بجانب كونها حلقة وصل للنشاط التجاري فيما بين الهند وبلاد الرافدين وسوريا وحتى مصر ، وأشارت المصادر التاريخية إلى أن ملك حضرموت إستقبل عام ٢٣٠ ميلادية بعثات من الهند وتدمر وكانت عن طريق مملكته تجرى عملية تبادل البضائع بين الهند وجنوب غربي آسيا .

أما في واحة المملكة التي تمركزت في تيماء بشمال الحجاز ، فقد ازدهرت حياة سكانها من الديدان والمعنيين لفترة غير طويلة عندما سيطرت عليها القوات البابلية التي وصلت حتى إلى يثرب أيام الملك نابونائيد (٥٥٦ - ٥٣٩ ق . م .) ، وقد ترك ملك ديداني واحد فقط في هذه المدينة نسا يتحدث عن أيام زمانه ، وقد ضم اللحيانيون (وفي اليونانية *Lechienoi*) هذه المدينة إلى مملكتهم ، ثم خضعت المناطق الداخلية لشبه جزيرة العرب خلال القرنين الأول ق . م . والأول الميلادي إلى ملوك سلالة إنحدروا من الأنباط عندما تمركزوا في البتراء *Petra* ، وقد دان نجم المدينة القديمة للديدان بنمو حالة

النبطيين في شمال الحجر (مدائن صالح) . وفي بداية القرن الثاني
إستطاع الرومان عام ١١١م وبقرار رسمي من ضم مملكة الأنباط إلى
إمبراطوريتهم .

إشتغل الأنباط كالمعنيين بالتجارة في الدرجة الأولى حيث كانت
قوافلهم تجوب البوادي تحت إشراف المؤسسات الرومانية ، إلا أن
أخبار الفترة التي تلت هذه المرحلة غير واضحة لدينا ، لكن يمكننا
التأكد من إنتعاش مملكة بدوية أخرى في اليمن إشتهرت بكنية (مملكة
كندة) مد ملوكها سلطانهم عن طريق تمتعهم بالإجلال عند زعماء
القبائل حتى وصلت إلى مكة ، ثم تحولوا من الوثنية إلى النصرانية وقد
إلتجأ عدد كبير من اللاجئين القبليين العرب إلى قرية ذات كاهل أمل
بعد إغتصابها أو بالإتفاق مع سكانها المحليين إثر الخصومات والمعارك التي
كانت تجري بين زعماء القبائل كما تشير إلى ذلك النصوص السبأية
المدونة في القرنين الثاني والثالث ، وقد إستمر هذا الوضع حتى القرن
السادس الميلادي ، وما إكتشاف ضريح ملك كندي عاش في القرن
الثالث بقرية ذات كاهل المؤدية إلى نجران بلد النصارى إلا إشارة إلى
أن هذا الموقع وعلى الأغلب كان مقرا أو مركزا للقيادة الملكية
الكندية ، وآخر عاهل حكمها هو الشاعر المشهور (إمرئ القيس)

الذي إنهارت في زمنه سلطة الكنديين مقابل تصاعد النفوذ الإقتصادي والإجتماعي للقريشيين في مكة ، ويقول اليعقوبي (الجزء الأول ، ص ٢٩٨) أن مبشري النصرانية وصلوا إلى اليمن وتنصر فيها قبائل طيء وبهراء وسليح وتونخ وغسان ولخم ، وفي مكة غدت الكعبة كنيسة يقام فيها القداس ، وكما جاء في كتاب (الأغاني ١٣) فإن سادس ملوك جرهم المدعو عبد المسيح بن باقية أصبح سادنا (أسقفا) للبيت العتيق وكانت الحجاز في يوم ما تحت إمرة آل كندة التي حكموها من نجران ، وعندما قتل والد أمراء القيس إستنصر قيصر في دم أبيه ومنذ هذه الحادثة قام صراع بين المسيحيين واليهود زادت حدته عندما هاجر عدد كبير من النصارى إلى مكة لإدارة البيت العتيق فيها . وبناء على هذه الأحداث ، يقول الشهرستاني في الباب الثاني من كتابه (الملل والنحل) " لو كانت الكعبة بيتا للأوثان لما قسم القس بن ساعدة برهما " ، ويؤيد ذلك الأزرقى وأجمع الإخباريين عليه ، أن أهل مكة لما جددوا بناء الكعبة ، خمس سنوات قبل مبعث محمد ، رسموا على جدرانها صور الملائكة والأنبياء مع صورة المسيح وأمه " وعند فتح مكة أمر محمد بمسح جميع الصور ما عدا صورة المسيح وأمه كما يقول الأزرقى (ص ١٦٩) . فالنصرانية إمتدت على حساب اليهودية من الأمصار إلى الأعراب حتى

إمتدت من مملكة كندة في شمال الجزيرة حتى جنوبها في اليمن ، وبذلك إنتشر بعض الأساقفة بين القبائل البدوية وعاشت في مضاربها ، ثم تصادف هجرة النصارى من العبريين (بنو إسرائيل) إلى الحجاز في منتصف القرن الخامس إزدیاد دورهم بمكة في إستنهاض البنية الدينية للعرب وتحويلهم نحو عبادة إله واحد الذي آمن به الأحناف ، وهناك قصيدة جاهلية تؤكد هذا القول لا نعرف هل هي لزید بن عمرو أو لأمية بن أبي الصلت الذي إعتبر نفسه أحق بالنبوة من محمد بن عبد الله حيث يقول صاحبها :

إلى الله أهدي مدحتي وثنائيا وقولا رصيفا لا يفى الدهر باقيا
إلى الملك الأعلى الذي لبس فوقه إله ولا رب يكون مدانیا

.....

ألا أيها الإنسان إياك والردى فإنك لا تخفي من الله خافيا
وإياك لا تجعل مع الله غيره فإن سبيل الرشيد أصبح باديا

.....

رضيت بك اللهم ربا فلن أرى أدين إلها غيرك الله ثانيها
أدين لرب يستجاب ولا أرى أدين لمن لم يسمع الدهر داعيا

وفي الحقيقة ، فإن أمية بن أبي الصلت تعرف على أديان زمانه من خلال أسفاره ، فهو شد الرحال إلى الشام وإتصل بأهلها ، وآوى إلى الأديرة ورجال الدين يسأل منهم عما يهمه من مشكلات دينية ، وكان تاجرا يذهب مع التجار في قوافلهم إلى تلك الديار التي كانت في أيدي الروم ، ثم أنه كان قارئاً كاتباً ، قرأ الكتب ووقف عليها ، ومنها كون فكرته عن الدين وشكها في عبادة قومه ، وقد بدا هذا التأثير واضحاً في الكلمات والمصطلحات المستعملة في شعره الذي أورد فيه عقائدا وآراء تتعلق بوجود إله واحد ، خلق الكون وسواه وعدله وأرسي الجبال على الأرض وأنبت النباتات فيها ، وهو الذي يحيي ويميت ، ثم يبعث الناس بعد الموت ويحاسبهم على أعمالهم ، فريق في الجنة وفريق في النار ، يساق المجرمون عرابة إلى ذات المقامع والنكال مكبلين بالسلاسل الطويلة وبالأغلال ، ثم يلقي بهم في النار ، يقولون فيها معذنين بما ليسوا بميتين ، لأن في الموت راحة لهم ، بل قضى الله أن يمكثوا فيها خالدين أبداً ، أما المتقون فإنهم بدار صدق ناعمون ، تحت الظلال ، لهم ما يشتهون . وعلى هذا الأساس كان محمد منذ صباه معجبا به حيث قال عنه بعد دعوته "آمن لسانه وكفر قلبه" .

أما في شمال شرق الجزيرة العربية فقد ظهرت مملكة ذات نط قبلي أيضا كان يقودها الزعماء اللخميون إشتهر مؤسسها بكنية عمر حيث خلفه ابنه إمرؤ القيس الذي غزا شمال ووسط الجزيرة العربية حتى وصل إلى حدود بخران وإشتهر على إثر هذه الغزوات بملك البدو ، وقد إعترف به الملك الساساني شاهبور الثاني حاكما على القبائل البدوية في شمال شرق هذه الجزيرة وإستغله في منع دخولها إلى الأراضي الساسانية ، وقد توفي إمرؤ القيس عام ٣٢٨م ودفن جثمانه في ضريح بـ(نيماره) في البادية السورية ، ثم إستقر الملوك الذين لحقوه في الحيرة القريبة من الكوفة الحالية في العراق حيث صعد نجمهم السياسي في القرن السادس الميلادي وكان آخرهم هو النعمان ابن المنذر (نعمان الثالث) الذي تقبل الديانة المسيحية وذهب فريسة لمزاج الإمبراطور الساساني خسرو الثاني پرويز كما يقول آرثر كرستنسن (إيران في عهد الساسانيين ، ص ٤٣٥ من الترجمة العربية) مشيرا إلى أنه رفض مصاحبة خسرو حين كان هاربا أمام بهرام چويين كما أبي أن يزوجه من بنته ، وفيما بين سنتي ٥٩٥م - ٦٠٤م سجنه خسرو ، في حين نقرأ في دائرة المعارف البريطانية (مادة Arabia) أنه قد حكم عام ٦٠٢م ثم قتل بأمر من خسرو الذي إنتزع مملكة الحيرة من أسرة اللخميين ليعهد بها إلى إياس

من قبيلة طي العربية وأقام بجانبه رقبيا ساسانيا عرف في التاريخ بـ(نخويرگان) ، وبنهاية منذر الثالث إنتهت السلطة اللخمية في التاريخ وأصبحت مدينة الحيرة بعد هذا الحدث موطن النساطرة المسيحيين . ومع كل الضغوط الساسانية لا يحدثنا التاريخ عن حروب قامت بين هؤلاء والإتحاد القبلي للغساسنة الذين بدورهم إستغلّتهم الإدارة البيزنطية . وعلى ما يظهر من مصادر القرنين السادس والسابع أن الغساسنة نظموا سلالة قبلية تحت إشراف الإدارة البيزنطية حكم أفرادها من أجل الحفاظ على الحدود الرومانية من الهجمات الساسانية ، وأقاموا لأنفسهم مراكزا قيادية قرب الجولان بسورية حيث إمتدت نفوذهم من هناك حتى يثرب في غرب الجزيرة ، وقد آمن هؤلاء بالمذهب المونوفستي الذي ظهر في الكنيسة الشرقية حيث أصبحوا جانبا رئيسيا في الصراع الديني ، وقد إشتهر بينهم الحارث ابن يابالاه الذي عاش في أواسط القرن السادس ، وعندما إنتهت فترة إنتعاش البدع الدينية داخل الإمبراطورية البيزنطية قلم الساسانيون بإزالة أصحاب هذا المذهب من الغساسنة أثناء الغارات التي إستهدفتهم عام ٦١٤ م . وفي هذه الفترة بالذات ظهر أعراب بإسم جرهم (وفي اللاتينية *Gorramites*) في أواسط الساحل الغربي

لبحر الأحمر وإستطاعوا أن يخضعوا مدينة بكة^(٤) (مكة) لسلطنتهم ، وفي هذه الفترة (حوالي عام ٥٠٠ م أي خمسة أجيال قبل ميلاد النبي محمد) إشتهر رجل في هذه المدينة بإسم قصي ابن كلاب عمل مجمعا ومنظما لشؤون البدو التجارية فيها ، المهنة التي كانت سابقا بيد المعينيين والأنباط حيث كانوا مسيطرين على طرق القوافل في الجزيرة العربية ، وجلب قصي عددا من البدو المحليين وأسكنهم في بكة لكي يحلوا مكان هؤلاء ، ونشأت من هذه الجماعة طبقة أرستقراطية تجارية غير ملكية تزعمتها أسرة قصي ابن كلاب عززت الثروة التي حصلت عليها عن طريق التجارة مكائنها الإجتماعية حيث أستطاعت أن تدير كذلك الشؤون الدينية في هذه المدينة التي إعتبرتها

(٤) قال ابن هشام " أخبرني أبو عبيدة أن بكة إسم لبطن مكة ، لأنهم يتباكون فيها " وعن ابن جريج " إنما سميت بكة لتباك الناس بأقدامهم قدام الكعبة " ، في حين يقول ابن عباس " إنما سميت بكة لأنه يجتمع فيها الرجال والنساء جميعا وقالوا بكة موضع البيت ومكة القرية " وقال ابن أبي أنيسة " بكة موضع البيت ومكة الحرم كله " . أما الكعبة إنما سميت لأنها مكعبة على خلقة الكعب على حد قول ابن أبي نجيح . وفي (نهاية الإرب في فنون الأدب) يقول النويري " بكة تعني موضع البيت وكلمة مكة تشمل الحرم أي الكعبة الشريفة والقديمة " .

الطبقات الإستقرائية التجارية مقدسة وعليه إحتفظوا بمفتاح باب الكعبة (بيت الآلهة) التي بناها الأعراب الوثنون كما يقول ذلك الأستاذ طه حسين في كتابه (الشعر الجاهلي) إذ كانوا يقومون فيها بطقوس عبادة الزحل وعددا من الأصنام على رأي الدكتور الخربطلي في مؤلفه (تأريخ الكعبة) ، وبتأثير العقيدة اليهودية الداعية إلى أن البيت مقام إبراهيم والد إسماعيل من جاريته هاجر الذي تعتبره الميثولوجيا جد العرب ، لا تستند على أي أثر تاريخي ، في حين نزلت الآية ٢٢ في سورة الحج " وإذ يؤنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود " لإبقاء قدسية مدينة مكة مستمرة من خلال الإشارة إلى أن وضع الحجر النيزيكي الأسود الساقط من السماء في وسط البيت العتيق هو من عمل إبراهيم ، ذلك الحجر الذي لم يعترف به عمر بن الخطاب في القرن السابع الميلادي عندما قال ما أراه إلا حجرا لا تضر ولا تنفع ، ثم سرقه القرامطة يوما ما وأحرقه إبن الزبير داخل البيت . وبالإستناد على مبدأ التوحيد في الديانتين اليهودية والإسلامية ، فقد أشار القرآن في سورة آل عمران (٣ : ٩٦ ، ٩٧) إلى " أن أول بيت وضع للناس بكة مباركا وهدى للعالمين منه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس حج البيت

من إستطاع إليه سبيلا " وهذه الإشارة توضح علاقة محمد بالأفكار العبرية الإبراهيمية حيث نقرأ ذلك في سورة النحل (١٦ : ١٢٣) " ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا " أو كما نرى في سورة الأنعام (٦ : ١٦١) " قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديننا قيما ملة إبراهيم حنيفا " أو كما في سورة النساء (٤ : ١٢٥) "ومن أحسن ديننا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا" . وكان بين العرب في العصرين الجاهلي والإسلام من الفخر بمكان أن يعتبر شخص مثل محمد أنه سليل الآباء الأولين أو من أبناء آل عبران ، فعندما رضى أبو طالب بزواج خديجة من ابن أخيه قثم (محمد) قبل ظهور الإسلام بصداق ، كما يقول برهان الدين الحلبي في باب تزويج صلعم خديجة بنت خويلد ، إعترف أمام الحاضرين ، على حد قول الدكتور المقرزي (المجهول في حياة الرسول) قائلا "الحمد لله الذي جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل ... وجعلنا سواس حرمه وجعل لنا بيتا محجوبا وحرما آمنا وجعلنا الحكام على الناس ثم أن هذا ابن أخي محمد ابن عبد الله لا يوزن به رجل لا رجح به فإن كان المال قل فالمال ظل زائل وأمر حائل ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب خديجة وبذل بها الصداق ما أجله وعاجله وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطب جليل

... " وقد أكدت الآية ٧٨ من سورة الحج هذا الإنتماء " ما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل " ، ومن أغرب النقاط في كلام أبي طالب هو إعتبار أسرته حكاما على الناس وتوقعه المسبق للنبا العظيم والخطب الجليل لإبن أخيه محمد . ونبلاء على تدرج سكان مكة في عباداتهم من تقديس الأسلاف وعبادة النجوم والكواكب وعبادة الأصنام ثم إنتشار اليهودية والمسيحية فيها ، لا يستبعد أن تتحول الكعبة التي كانت كنيسة يهودية منذ زمن إبراهيم إلى كنيسة مسيحية كانت تديرها أسرة عبد مناف أثناء سيادة مملكة كندة على الجزيرة العربية حيث قال صاحب كتاب (الأغاني ١٣) أن سادس ملوك جرهم عبد المسيح بن باقية كان سادنا (أسقفا) للبيت العتيق ، وعندما قتل والد امرئ القيس قام هذا يستنصر قيصر الروم في دم أبيه ، ومنذ هذه الفترة ظهر صراع بين اليهود والنصارى إشتدت حدتها خلال هجرة النصارى إلى مكة من أجل إدارة البيت العتيق . وبناء على هذه الحوادث التاريخية قال الشهرستاني في الباب الثاني من كتابه (الملل والنحل) " لو كانت الكعبة بيتا للأوثان (في العصر المسيحي) كيف كان يقسم القس بن ساعدة برهما ؟ " ، وحسب قول الأزرقى (ص ١٦٩) ، وإجماع الأخباريين عليه ، أن أهل مكة لما جددوا بناء الكعبة ،

خمس سنوات قبل مبعث محمد ، رسموا على جدرانها صور الملائكة والأنبياء والمسيح وأمه على غرار الفنون الكنسية ، وعند فتح مكة أمر محمد بمسح جميع هذه الصور ما عدا صورة المسيح مع أمه . ومع ذلك ففي مطلع القرن السابع ترك إهيار الدولة الحميرية واللخمية وكذلك سلطة الغساسنة فراغا كبيرا لإدارة أمور شبه جزيرة العرب ، فأملته نفوذ القرشيين (القرشيين) التي أصبحت القوة الوحيدة التي تحكم في تقرير مصير سكان الحجاز . وقد غدا هؤلاء منذ القرن السادس أشرف البيت العتيق في مكة (بيت الله الحرام حاليا) رمز العقيدة الروحية للقبائل العربية خلال عصور الجاهلية والمسيحية والإسلام ، ثم أجروا إتفقا مع القبائل الشمالية والجنوبية لفتح الطريق الآمن لتجارها لكي يبروا من مكة نحو بلاد بيزنطة والعراق أو بالعكس نحو اليمن ، وحتى أنهم إحتكوا بالتجار الحبشيين وتجار المناطق الشرقية لقارة أفريقيا ، ثم بدأوا ينشرون قصصا خيالية لنشوء مدينة مكة وكعبتها والأصنام التي تزينها على أنها خلقت قبل الكرة الأرضية التي دحيت من تحتها ، وعلى حد إعتقاد محمد بن إسحاق كما يأتي في كتاب السيرة " أن إساف ونائلة كانا بشرين فزينا داخل الكعبة فمسخا حجرتين فنصبتهما قريش تجاه الكعبة ليعبر الناس فلما طال عهدهما عبدا ثم حولا إلى الصفا

والمروة فنصبا هناك فكان من طاف بالوصفا والمروة يستلمهما " . وقد ظلت هذه القصص جزءا من التراث الإسلامي فيما بعد ، وعليه يشار إلى حديث نبوي مفاده "أن الأرض دحيت من مكة وأول من طاف بالبيت الملائكة " ثم قيل بلسانه " لما أسكن الله آدم البيت قال : إنك قد اعطيت كل عامل أجره فأعطني اجري ، فأوصى الله إليه أي غفرت لك إذا طفت به قال : يا رب زدني قال : قد غفرت لمن طاف به من ولدك ... إلخ " وعن بريدة عن النبي قال : لما أهبط الله آدم إلى الأرض طاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين ... إلخ " . وعن ابن عباس أنه قال " لما كان العرش على الماء قبل أن يخلق الله السموات والأرض بعث الله ريحا هفهافة فصفقت الماء فبرزت عن حشفة في موضع هذا البيت كأنها قبة فدحا الله الرضين من تحتها فمادت ثم مادت فأوتدها الله تعالى بالجبال فكان أول جبل وضع فيها أبو قبيس ، فلذلك سميت مكة أم القرى " ، وحتى وصل الأمر عند مجاهد لكي يقول " خلق الله عز وجل موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيئا على الأرض بألف سنة وإن قواعده لفي الأرض السابعة السفلي " وكل هذه الأقوال تناقض حقيقة الآيات القرآنية التي ذكرناها آنفا على كون النبي إبراهيم هو الذي بنى البيت العتيق بأمر الله ووضع الحجر الأسود في محله ، ذلك الحجر الذي يحدثنا

سعيد بن أبي مريم الذي أخبره محمد بن جعفر بن أبي كثير قال أخبرني زيد بن اسلم عن أبيه " أن عمر بن الخطاب (عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى العدوي القرشي ابن حنتمة بنت هشام بن المغيرة المخزومية أخت أبي جهل عمرو بن هشام رضي الله عنه قال للركن أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا إني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم إستلمك ما إستلمتك فاستلمه " ثم قال فمالنا وللرمل إنما كنا رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله ثم قال شيء صنعه النبي صلى الله عليه وسلم فلا نحب أن نتركه . ومن جهة أخرى ، عندما تحسن وضع القرشيين إقتصاديا وإجتماعيا نسبة إلى القبائل الأخرى في الجزيرة ، عقد أفراد من أسرة عبد مناف المنحدرين من قصي ابن كلاب إتفاقا مع سلطات بيزنطية والدولة الساسانية وحكام الحبشة واليمن لتنظيم الأمور الإقتصادية بين تجار وحجاج هذه البلدان ، حتى بدأت الأعراب الذين كانوا يزورون مكة كضيوف لأهلهم ينظرون إلى أفراد هذه الأسرة نظرة مقدسة لكونهم ، بالإضافة على سيطرتهم لشؤون التجارة ، فهم سادة الكعبة الذين يشرفون على الأمور الدينية فيها ويقومون بخدمة أصنام آلهتهم الذين بلغ عددهم ٣٦٠ إلها منهم يغوث ويعوق وود وسراع ونسر وسعد وهبل والعزي ومناة واللات ونائلة وإساف وغيرهم

، وقد ظل تقديس ثلاثة منهم جاريا لفترة من العهد الإسلامي ، وعليه واجه محمد في هذه الفترة بني قومه بدعوة على ما أوحاه له جبريل قائلا " أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى .. تلك الغرائق العلى ، وإن شفاعتهن لترجى (أو لترضى) " ، القول الذي كان واردا في السنة الأعراب كذلك في العصر الجاهلي . وبناء على هذا الموقع الإجتماعي فالقرشون أصبحوا آمنين من غارات القبائل العربية وغزواتهم ، وأكثر من ذلك ، فإنهم بدأوا يتوسطون حل النزاعات بين هذه القبائل لقاء أجور وهدايا معينة ، فتصاعد شأنهم بمرور الأيام والسنين حتى هيمنوا بصورة مباشرة على أمور الأعراب الروحية والمادية بدون إستعمال القوة وإعتبروا منذ هذه الفترة نبلاء وأشراف مكية . ومن الجدير بالإشارة إلى أنه كان هناك في جزيرة العرب عديد من الكعبات مع سدنتها قاربت العشرين كانت الأعراب يحجونها وينحتون فيها صور آلهتهم ويقدمون الذبائح من أجلها ويعتمرون ويطوفون بيبتها سبعا ويمسحون وجوههم بالأحجار التي تتوسطها ويسعون بين الصفا والمروة ويرمون الحجارة كما ظلت هذه العادة عند المسلمين فيما بعد . ومن أطرف الحقائق يحدثنا يحيى بن حبيب بن عربي قال : ثنا خالد بن الحلوث ، قال : ثنا شعبة وعن سلمة وعن مسلم البصين عن سعيد بن جبير عن

ابن عباس : " أن النساء كن يظفن بالبيت عراة " ، كما يحدثنا عمرو بن
 علي قال ثنا محمد بن جعفر قال ثنا شعبة عن سلمة بن كهيل عن مسلم
 البطين عن سعيد بن جبير عن ابن العباس قال : " كانوا يطوفون عراة ،
 الرجال بالنهار والنساء بالليل ... " . وهناك تأكيد لهذا القول في صحيح
 مسلم حيث قال أبو كريب حدثنا أبو أسامة حدثنا هشام عن أبيه قال :
 " كانت العرب تطوف بالبيت عراة إلا الحمس والحمس قريش وما
 ولدت كانوا يطوفون عراة ... وكانت الحمس لا يخرجون من المزدلفه .
 وفي الحقيقة فإن الطائفتين بالبيت كانوا على صنفين ، صنف يطوف عريانا
 سموا بالحمس لتشددهم في دينهم وصنف يطوف في ثيابه عرفوا بالحللة .
 ومن جهة أخرى ، يطلعنا الشهرستاني على أن الحج لم تكن إلا عادة
 وثنية كانت لدى عباد الأصنام في العديد من بقاع الأرض . وفي نهاية
 القرن السادس استطاعت أسرة عبد مناف أن تجعل من نفسها مسؤولة
 عن جمع الرسوم والضرائب من الحجاج القادمين من أنحاء الجزيرة
 العربية لأجل الزيارة والتعبد أمام المجمع الإلهي في الكعبة التي استطاع
 أبناء عبد مناف من تنظيم أعضائها الإداريين دائما والتعامل مع الحجاج
 حسب الإنتماء القبلي ودرجة ثرائها . ورغم التناسق الذي ظهر بين
 الزوار والمشرفين على أمور هذا المكان المقدس ، إلا أنه لم تتوحد عقائد

أفراد هذه القبائل تحت غطاء مذهب معين إلا عندما ظهرت الديانة الإسلامية التي بشر بها قثم بن عبد اللات^(٥) (محمد بن عبد الله) المولود عام ٥٧٠م (المشهور عند العرب بعام الفيل) في أسرة تنحدر من بيت عبد مناف ومن سليل قصي ابن كلاب على ما يقال ، ولأجل الإستمرار في توسيع مجال البنية الإقتصادية لأسرة عبد مناف أصبح الحج ركنا أساسيا للديانة الإسلامية التي رفع رايها حفيد عبد مناف وحدد أجرها بقوله " الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة " ثم قال " من خرج حاجا أو معتمرا فله بكل خطوة حتى يؤوب إلى رحلة ألف ألف حسنة ويمحى عنه ألف ألف سيئة ، ويرفع له ألف ألف درجة " على حد قول ابن عباس . ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن أناسا من العرب إدعوا النبوة قبل محمد ومنهم كل من خالد بن سنان بن غيث العبسي الذي قال محمد عنه "ذاك نبي أضاعه قومه" [د. جواد علي ، تأريخ العرب قبل الإسلام ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، المجلد الرابع ، ص ٢٠٠] ، وحنظلة بن صفوان بعثه الله أيام بختنصر إلى أهل الرس (الروس) حسب

(٥) كان عبد اللات هو شقيق عبد العزى إبن عبد المطلب وإسميهما مشتقان من إسمي المعبودان اللات والعزى اللذان كانا بجانب هبل ومناة وإساف ونائلة من أشهر الآلهة التي كانت لهم أصنام داخل الكعبة .

الأساطير العربية فكذبوه وقتلوه ونسبه كتاب العرب إلى حمير . كما أن مجموعة من مثقفي العصر الجاهلي لم تعبد الأصنام ، وإنما عبدت إلهها واحدا سمي أفرادها بالأحناف مثل قس بن ساعدة الأيادي وزيد بن عمرو بن ثقيل وأمية بن أبي الصلت وأرباب بن رناب وسويد بن عامر المصطلق وأسعد أبو كرب الحميري ووكيح بن سلمة بن زهير الأيادي وعمر بن جندي الجهني وعدي بن زيد العبادي وأبو قيس صرمة بن أبي أنس وسيف بن ذي يزن وورقة بن نوفل القرشي وعامر بن الظرب العدواني وعبد الطابخة بن ثعلب بن وبرة بن قضاة وعلاف بن شهاب التميمي والمتلمس بن أمية الكناني وزهير بن أبي سلمى وعبد إله القضاعي وعبيد بن الأبرص الأسدي وكعب بن لؤي بن غالب .

(ب) ظهور الإسلام ودور قثم بن عبد اللات (محمد بن عبد الله) في تطوير العلاقات الإجتماعية تحت ضوء الآيات القرآنية وأحاديثه الشخصية :

بناء على فقدان التقويم السنوي عند الأعراب ، فإنهم إعتدوا على بعض الأساطير والحوادث التاريخية في تحديد أزمتهم ، وعليه يحدثنا أبو محمد عبد الملك ابن هشام قال حدثنا زياد بن عبد الله البكائي محمد

بن إسحاق قال " ولد رسول الله صلعم يوم الإثنين لإثنتي عشر ليلة خلت من شهر ربيع الأول ، عام الفيل (أي عام غزوة الأحزاب على مكة بقيادة أبرهة والمصادف ٥٧٠ سنة بعد ميلاد المسيح) ، وعن برة بنت أبي تجرة قالت أول من أرضع رسول الله صلعم ثويبة بلبن ابن لها يقال له مسروق أيما قبل أن تقدم حليلة بنت أبي ذؤيب السعدية ، وكانت قد أرضعت قبله حمزة بن عبد المطلب وأرضعت بعده أبا سلمة بن عبد الأسد المخزومي . وعلى حد قول ابن إسحق ، وكما يقول ذلك برهان الدين الحلبي في كتابه (السير الحلبية) ، فإن محمدا لم يبلغ سنتيه حتى كان غلاما جعفرا (غليظا) ، فكلمت حليلة والدته آمنة بنت وهب حول ذلك فقالت له " أفتخوفت عليه الشيطان ؟ " قالت نعم ، قالت " كلا والله ما للشيطان عليه من سبيل ، فوالله ما رأيت من حمل قط كان أخف علي ولا أيسر منه " . وبناء على هذا التصريح لآمنة بنت وهب فإن لمحمد إخوة لا يعرف عنهم في المصادر الإسلامية شيئا البتة وذلك لأنهم أما ماتوا قبل فترة البعث أو أنهم رفضوا الإيمان بمحمد . ومع الأسف هناك في كتب السيرة النبوية إرهابات تتعلق بميلاد محمد بن عبدالله (واسمه الحقيقي قثم بن عبد اللات) والأخبار المتعلقة بأيام طفولته التي شق خلالها ملكان من الملائكة بطنه عندما كان يرعى

الغنم في البرية حسب الأساطير الإسلامية...! ، وعمّا أن دراستنا العلمية لا تتبنى النهج الأسطوري في كتابة التاريخ ، فعليه لا نود أن نناقش هذا النوع من الإرهاصات ، وإنما سنحاول أن ندخل إلى صلب الموضوع من باب الحقائق المادية التاريخية . فمن المعروف أن قثم هو إبن آمنة بنت وهب التي كتبت عن سيرتها بعض الشيء ، لكن والده عبد اللات (الذي عرف بعبد الله بن عبد المطلب في العهد الإسلامي) فغير معروف في الوثائق التاريخية بشكل مفصل وعبد الله كنية إنتشرت بين المسلمين بدلا من رموز الأسماء التي سادت في العصر الجاهلي مثل عبد العزى وعبد اللات وعبد شمس حيث صار كل مسلم هو عبد الله ، وقد ساد بين القرشيين أن محمدا ولد بعد موت عبد اللات بأربع سنوات ولا ندري كيف قبل عبد المطلب أن يولد حفيد له من عبد اللات بعد موته بأربع سنوات ؟ فبناء على هذا الواقع زعم رجال من كنده أنه منهم وأهم منه ، لكن محمدا قال أن العباس وأبو سفيان ابن حرب كانا يقولان ذلك لكي يأتمنا عند قدومهما إلى المدينة ، فإننا لا نتقفي من آبائنا ، نحن بنو النضر بن كنانة . ومن جهة أخرى يقول إبن كثير في باب (تزويج عبد المطلب إبنه عبد الله) من الجزء الثاني لكتاب (البداية والنهاية ، ص ٣١٦) وكذلك في كتاب (دلائل النبوة) أن عبد

الله بن الحارث .. عن العباس بن عبد المطلب قال يا رسول الله أن قريش جلسوا فتذكروا أحسابهم وأنسابهم فجعلوا مثلك مثل نخلة نبتت في ربوة من الأرض قال فغضب رسول الله صلعم وقال أن الله عز وجل حين خلق الخلق جعلني من خير خلقه ثم حين خلق القبائل جعلني من خير قبيلتهم وحين خلق الأنفس جعلني من خير انفسهم ثم حين خلق البيوت جعلني من خير بيوتهم ، فأنا خيرهم أبا وخيرهم نفسا . وفي باب (تزوج عبد الله بن عبد المطلب) من كتاب (الطبقات الكبرى) لأبي سعد ، وفي باب (غزوة أحد) من كتاب (السيرة الحلبية) للإمام برهان الدين الحلبي ، وفي باب (محمد رسول الله صلعم) من كتاب (الإستيعاب في تمييز الأصحاب) لأبي عبد البر وكما يقول كذلك محمد بن عمر بن واقد الأسلمي عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين " أن أمينة كانت في حجر عمها وهيب بن عبد مناف بن زهرة فمشى إليه عبد المطلب بن هاشم بإبنة عبد الله أبي رسول الله صلعم فخطب عليه أمينة بنت وهب فزوجها عبد الله ، وخطب إليه عبد المطلب في مجلسه إبنته هالة بنت وهيب على نفسه ، فزوجه إياها فكان تزوج عبد المطلب وتزوج عبد الله في مجلس واحد ، فولدت هالة بنت وهيب لعبد المطلب حمزة بن عبد المطلب ، فكان حمزة عم رسول الله صلعم في النسب وأخاه

في الرضاعة . ولما تزوج عبد الله بن عبد المطلب آمنة بنت وهب وهو في الخامسة والعشرين من العمر أقام معها ثلاثا (أي ثلاثة ايام) على حد زعم أبو سعد في (الطبقات الكبرى) ومات بعد ذلك بأشهر قلائل . وفي السيرة الحلبية يشير الإمام برهان الدين إلى أن الذي دعا عبد المطلب لإختيار آمنة من بني زهرة لولده عبد الله أن سودة بنت زهرة الكاهنة ، وهي عمه وهب والدة آمنة ... لما أراد أبوها دفنها ، سمع هلتف يقول لا تدفن الصبية وخلها في البرية ، فإلتفت فلم ير شيئا ، فأعاد دفنها ، فسمع الهاتف يسجع سجع آخر فتركها وكانت كاهنة قريش . ومن المعروف أن العرب كانوا يتشاءمون من ولادة البنت بل كان بعض بطون قبيلتي تميم وأسد يدونها في التراب خوف العار أو الفقر ، لذلك نقرأ في الآية ٥٨ من سورة النحل " وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيسكه على هون أم يدسه في التراب إل ساء ما يحكمون " كما نقرأ في الآية ٥١ من سورة الإسراء " ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم " . وهنالك تأكيد على أن سودة عمه جد محمد عن طريق أمه كانت من البنات المشمولات بالوآد ، لكن بدلا من قتلها أرسلها أبوها إلى بيت الآلهة (الكعبة) ككاهنة لتتفرغ في تنظيم الشؤون الدينية فيها وكانت ملمة في

هذا الشأن . أما جده من جهة أمه المعروف بأبي كبشة ، فكان من متعبدي نجم الشعري وكان يخالف بني قومه في عبادة الأصنام . ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن محمدا ولد بعد عمه وابن خالته حمزة بعدة سنوات رغم زواج أبيهما في يوم واحد ، فقد جاءنا في باب (حمزة) من كتاب (الإصابة في تمييز الصحابة) لابن حجر العسقلاني أن حمزة ولد قبل النبي صلعم بستين وقيل بأربع ، في حين يخبرنا محمد بن عمر أن حمزة قتل يوم أحد في شهر شوال من السنة الثالثة للهجرة وهو ابن تسع وخمسين سنة وكان أسن (أي أكبر) من رسول الله بأربع سنين قتله وحشي بن حرب وشق بطنه ، لذلك فموت محمد كان في السنة الحادية عشر من الهجرة وهو في عمر ٦٣ سنة أي بعد ثمان سنوات من موت حمزة وحدد فترتها محمد بن قيس (عن محمد بن عمر الذي حدث له أبو معشر) يوم الإثنين لليلتين مضت من شهر ربيع الأول سنة إحدى عشر . وعلى هذا الأساس ، يمكن أن تكون آمنة بنت وهب حاملمة بابنها محمد أيام وفاة عبد الله بن عبد المطلب ، لكن لا يمكن أن يولد هذا المولود بعد أربع سنين من وفاة والده إن كان عبد الله هو الوالد الحقيقي ، فهنا نكون أمام قضية معقدة تتعلق بالإنتماء البايولوجي لمحمد

، إذن من كان والد محمد الحقيقي وإخوته الذين كانوا أثقل ما
أمه ؟.. الجواب يحتاج إلى صراحة تاريخية أكثر .

يظهر من خلال عادة تزويج البنات عند الأعراب الذين لم يمتهنوا
الزراعة في عصر ما قبل الإسلام ، كما رأينا الحال مع عبد المطلب وزواج
عبدالله إبنه من آمنة بنت وهب ، أنها كانت من دون عقد رسمي مدون
ليحدد فيه المهر أو قضايا الإرث والتركات كالأراضي والحقول
والمزروعات ، ولم يكن الرجل (وخاصة إذا كان شريفا أو غنيا) يكتف
بزوجة واحدة ، وكان زعماء القبائل يتزوجون عددا كبيرا من نساء
العشائر للحفاظ على علاقاتهم بأفرادها عن طريق المصاهرة التي إعتبروها
أحسن ضمان للولاء السياسي ، وكان للزواج أكثر من وسيلة وقد جمع
حديث عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي كما جاء ذلك في الجزء
الأول من رسالة ماجستير جمال محمد فقي رسول الباجوري المقدمة إلى
مجلس كلية الشريعة بجامعة بغداد (طبعة ١٩٨٦ م ، ص ٣٣)
الأنواع التالية من الزواج :

(١) طريقة زواج الصداق : وهي أن يطلب الرجل بنت رجل آخر
فيصدقها بصداق يحدد مقداره ثم يعقد عليها .

(٢) طريقة نكاح السبايا : ويقضي أن يتزوج الرجل المحارب من النساء اللواتي وقعن في الأسر ولا يشترط في هذا الزواج الصداق ، وقد طبق محمد وأصحابه هذه الطريقة بعد غزواتهم على قبائل اليهود والنصارى .

(٣) طريقة نكاح الأماء : كان من حق الأعراب أن ينكحوا الأماء في العصر الجاهلي ، ثم جاء الإسلام فحللها بإسم الدين بدون تحديد عدد الزوجات (وما ملكت أيمانكم) .

(٤) طريقة نكاح المتعة : وهي طريقة جاهلية تعطي الحق للرجل أن يتزوج امرأة لمدة محدودة مقابل صداق أو أجر معين حيث يمكن أن يفترق الطرفان في نهاية المدة المحدودة ، وقد أباح محمد لأصحابه هذا الطريقة للزواج أثناء الغزوات والحروب .

(٥) طريقة نكاح الهبة : وهي أن تهب امرأة نفسها لرجل لسبب ما ، وقد هبت على هذا الأساس عدد من النساء أنفسهن لمحمد بدافع ديني .

(٦) طريقة نكاح البدل : وهي نزول الرجل عن امرأته لرجل آخر مقابل التزول عن امرأته له .

(٧) طريقة نكاح الشغار : وهي تزويج الرجل لابنته لمن يزوجه بإبنته بدون صداق .

(٨) طريقة نكاح الجمع : وتعني إشتراك عدد من الرجال في نكاح امرأة واحدة حتى يعترف أحدهم بأبوته للوليد كما جرى مع عمرو بن العاص .

(٩) طريقة نكاح الإستبضاع : وهي نكاح امرأة بموافقة زوجها وكانت شائعة بكثرة بين الأعراب في العصر الجاهلي ، فكان الرجل يقول لإمرأته إذا طهرت من طمثها أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها زوجها ولا يمسه أبدا حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع نته ، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب ، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد .

(١٠) طريقة نكاح الرهط : وهي طريقة نكاح البغايا اللاتي كن يحملن الرايات على أبواب دورهن ، ولم يكن يدعي أحد بحق أبوة الموليدتين المقدسين من هذه البغايا ، وكان يجتمع الرهط ما دون العشرة ، فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها ، فإذا حملت ووضعت ، ومر ليل بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها ، تقول لهم : قد عرفتم الذي كان من أمركم ، وقد

ولدت ، فهو إبنك ، يا فلان تسمى من أحبت بإسمة فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع به الرجل .

(١١) نكاح البغاء الشبيه بنكاح الرهط حيث كان يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاءها وهن البغايا ، كن ينصبن على أبواهن رايات تكون علما لمن أرادهن دخل عليهن ، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها ، جمعوا لها ودعوا لهم القافة (شبه الولد بالوالد) ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاطته به .

(١٢) نكاح الخدن ، وكان العرب يقولون : ما استتر فلا بأس به ، وما ظهر فهو لوم .

(١٣) نكاح المقت وهو أن يتزوج الرجل امرأة أبيه إذا طلقها أو مات عنها ، وكان النكاح يسمى بالمقتى ، وقد جاء في الآية ٢٢ من سورة النساء " ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف أنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا " .

(١٤) نكاح الإستيلاء أو الإغتصاب ، وهو أن يستولي رجل بالقوة على امرأة بأية طريقة كان السبي ، غزوا أم خطفا ، وكان العرب يعدون هذه الطريقة وسيلة مشروعة لمعاشرة المرأة المغتصبة معاشرة

الأزواج ، وعليه قال حاتم الطائي : فما أنكحونا طائعين بناقم
 ولكن خطبناها بأسيافنا قسرا .

وعلى كل حال ، فالروايات التي ترسم لنا صورة المجتمع العربي
 تقدم لنا مجتمعا بدويا قامت العائلة فيها على تفضيل الذكر على الأنثى ،
 وأن العرف الفطري القبلي كالتبادل بالإبل أو الغنم هو الذي كان
 يسود في مكة أثناء الزواج بدل القوانين . فالفتاة كانت تبتعد عن
 أبيها حال إنضمامها بزوجها الذي كان يحصل عليها بالشرء أو الأسر
 أو مقابل عدد من المواشي . ومن جهة أخرى كانت المشاعية الجنسية في
 هذه الفترة تعتبر من العادات غير المستهجنة فيما بين أفراد بطون
 القبائل وحتى أنها إستمرت لمدة غير قصيرة في العصر الإسلامي ، فها
 هو عمر بن محمد عن أم سلمة وعامر بن سعد عن أبيه سعد
 يقول " أقبل عبد الله بن عبد المطلب أبو رسول الله صلعم ، وكان في
 بناء له وعليه أثر الطين ، فمر بإمرأة من خثعم وقيل العدوية وقيل أخت
 ورقة ، فلما رآته ورأت ما بين عينيه دعتة إلى نفسها وقالت له إن
 وقعت بي فلك مائة من الإبل فقال لها عبد الله حتى أغسل عني هذا
 الطين الذي علي وأرجع إليك ، فدخل عبد الله بن عبد المطلب على
 أمينة بنت وهب فوقع بها فحملت برسول الله صلعم الطيب المبارك ثم

رجع إلى الخثعمية أو العدوية ، فقال لها هل لك فيما قلت ؟ قالت لا يا عبد الله قال ولم ؟ قالت لأنك مررت بي وبين عينيك نور ثم رجعت إلي وقد إنتزعتة آمنة ... " . ولا شك في التغطية الأسطورية لهذه القصة من قبل الكتاب المسلمين لشخصين كانا وثنيين أصلا وإن غدا أحدهما والدا لمحمد في وقت لاحق ، ففي القصة حقيقتان تبرران الحالة الإجتماعية في بلاد العرب قبل ظهور الإسلام ، وهما قوة الدافع الجنسي التي كانت تسود بين شباب البدو وظهرت في عيني عبد الله ، إلا أن الكتاب المسلمين إعتبروها بلسان الخثعمية نورا يشع من بين عينيه ، وثم الحريّة الشخصية التي كانت تتمتع بها الفتاة العربية في ممارسة الجنس وتحقيق مآربها العاطفية من دون قيود ، وكان من الصعوبة وضع حد لهاتين الظاهرتين الطبيعية والإجتماعية حتى من قبل النبي محمد عندما بدأ يبشر الناس بأركان دينه الجديد ، فقد رافق محمد أصحابه الأغنياء الموسرين المنحدرين من بيوتات أشرف مكة ومالكي الأمامت والجواري مثل عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن كعب التيمي القرشي المعروف بأبي بكر الصديق المولود عام ٥٧٣م وعمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزي العدوي القرشي وعثمان بن عفان بن أبي العاص بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الأموي القرشي ولدته أروي بنت كريض بن حبيب بن

عبد شمس وكذلك الخلفاء اللاحقون من بني أمية الذين كانوا كأبائهم وأجدادهم يفضلون النكاح مع أكثر من امرأة وخاصة عندما أصبح هؤلاء يمثلون الطبقة السائدة في المدينة بعد الهجرة ثم في دمشق وبغداد بعد فتح سوريا والعراق ، وفي هذا الشأن قال كل من الواقدي والنويري في نهاية الإرب في فنون الأدب " أن المرأة التي مرت بعبد الله كانت قتيلة بنت نوفل ، وعن ابن عباس [تنوير المقباس من تفسير ابن عباس : للفيروزي ، مكتبة مصطفى الباي الحلبي ، مصر ١٩٥٠م] قال أنها امرأة من بني أسد وهي أخت ورقة بن نوفل^(٦) وعمه خديجة بنت

^(٦) ورقة بن نوفل هو ابن نوفل بن عبد العزى بن قصي يجتمع مع عبد المطلب في جده وهو ابن عم خديجة بنت خويلد بن أسد عبد العزى بن قصي وكان قارئاً للكتب والوحيد في مكة يملك الإنجيل حيث ترجمه إلى العربية حيث أصبح أسقفاً لمكة وما والاها ، وحول محمد كان ورقة أقوى شخصية دعمه في دعوته وفي صياغة عقيدته منذ أن كان شاباً وهو أول رجل دين مسيحي يخبره بالنبوة (إذا لم نقل يشجعه) وموته فتر الوحي بطبيعة الحال وإنقطع مدة تضاربت فيها الأقوال ..! وإتماداً على الجزء الثالث من كتاب (المنظم في التاريخ ، باب غزوة بني قينقاع) لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ، فإن ورقة خاطب خديجة بقصيدة قال فيها :

وإن يك حقاً يا خديجة فإعلمي حديثك إياها فأحمد مرسل

خويلد كانت تنظر وتعترف (أي عرافة) عندما مر بها عبد الله فدعته لتستبضع منه ولزمت طرف ثوبه فأبى ، وقال حتى آتيك وخرج مسرعا حتى دخل على آمنة فوقع عليها فحملت رسول الله صلعم ، ثم رجع

وجبريل يأتيه وميكائيل فأعلمي من الله وحي يشرح الصدر منزل ولتثبت هذه النظرية قال محمد لاحقا أن آية وصلته عن طريق جبريل تتعلق بنبوته " إذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا سحر مستمر (سورة الصف ٦) . ومن المعروف أن هناك فرق بين الرسول والنبي والندير ، فورقة بن نوفل كان نذيرا ولعله نبيا (متنبئا) كجميع زعماء سبط بني إسرائيل والملوك الكلدانيين في بابل (نبو بولاصر ، نبوخذ نصر ، نبو نائيد) ، لكن محمد كان بشيرا ونذيرا " وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا " (الفرقان ٢٥) طالما أقام في مكة ١٣ عاما بعد البعث ، في حين أصبح نبيا ورسولا في مكة طوال ٩ سنين التي عاش فيها بين الأنصار " أن أولى الناس بإبراهيم الذين إتبعوه وهذا النبي " (آل عمران ٦٨) . ويقول أحمد بن حنبل في مسنده عن عائشة بنت أبي بكر " أن خديجة سألت رسول الله صلعم عن ورقة ابن نوفل فقال قد رأيته في المنام فرأيت عليه ثياب بياض " ، وعن جابر عن النبي قال " رأيته على نحر في بطنان الجنة عليه حلة من سندس ورأيت خديجة على نحر من أثمار الجنة في بيت من قصب لا صخب فيه ولا نصب .

إلى المرأة وهي تنتظره ، فقال هل لك في الذي عرضتني علي ؟ فقالت لا ...". وعلى العرف نفسه فقد استطاع النبي محمد أن يدخل على برة بنت عمته أميمة بنت عبد المطلب المسماة كذلك زينب بنت جحش زوج ابنه المتبنى زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي الذي تبناه بعد أن صحبته أمه سعدى لزيارة قمها فأغارت عليهم خيل لبني القين بن جسر فأحتملوه وهو غلام يفعة فأتوا به سوق عكاظ فعروضوه للبيع فإشتراه حكيم بن حزام لعمته خديجة بنت خويلد بأربعمائة درهم وعندما أحببت خديجة محمدا ، بعد فقدان زوجها هند ابن النباش بن زرارة (أبو هالة) وعنيق بن عابد ، استطاعت أن تقنعه لكي يقبل الزواج منها ووهبته له زيدا حيث تبناه وأعلن أن زيدا ابنه وسيرث أحدهما الآخر ودعي هذا الشاب منذ ذلك الوقت (زيد بن محمد) ، ثم زوج محمد ابنه المتبنى هذا ثلاث قرشيات هن أم كلثوم بنت عقبة ودره بنت أبي لهب وهند بنت العوام أخت الزبير ، وأخيرا أنكحه زينب بنت جحش النصف قرشية وذلك لأن أمها كانت بنت عبد المطلب عمه محمد نفسه . وعندما جاء محمد يخاطبها لزيد رفضت أن تتزوج من هو أقل منها وكانت تستعلي عليه لأنه كان عبدا للرسول قبل أن يتبناه ، ولما أصر عليه النبي نزلت الآية ٣٦ من سورة الأحزاب "وما كان لمؤمن ولا لمؤمنة إذا قضى

الله أمرا أن يكون لهم الخبرة من أمرهم" فتزوجته ولم تمكث مع زيد إلا سنة واحدة وطلقها . وكما نقرأ في الخبر لأبي جعفر بن حبيب (تحقيق سيد كسروي ص ١٠٨ نقلا عن النص المؤسس ومجتمعه لخليل عبد الكريم) أن محمدا أتى مرة ليزور زيدا ، ولم يكن زيد بالبيت ، فرأى زينب وعليها قميص لها مردع بالزرعفران فوقعت في نفسه فقال سبحان مقلب القلوب ثلاث ، فأخبرت زينب زيدا بذلك ، فقال زيد : أطلقها لك يا رسول الله ، وبناء على ترك زيد زوجه زينب من أجل والده المتبني محمد ولتبرير موقفه ، نزلت الآية ٣٣ من سورة الأحزاب " وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبدهه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم... الخ " فدخل عليها محمد دون الحاجة إلى عقد قران أو شهود أو صداق ، ومن هنا بدأت زينب تتباهى على سائر نساء النبي قائلة " أن الله تولى إنكاحي وأنتن زوجكن أولياكن " . وفي تفسير القرطبي لأبي عبد الله بن محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (المجلد الثامن) تورد القصة بشكل أكثر تفصيلا مفادها أن محمدا أتى ذات يوم إلى عند زيد لحاجة وأبصر زينب في درع وحمار وكانت بيضاء جميلة ولم يكن

زيد في البيت ، فأرسل الله ريحا رفعت الستر وزينب متفضلة (شبه عارية) في منزلها فرآها ووقعت في نفسه وأعجبه حسنهما فقال : سبحان مقلب القلوب . فلما جاء زيد ذكرت له زينب ذلك ففطن للأمر وإحتياط لنفسه من عواقبه ، وذهب إلى محمد وقال له إني أريد أن أطلق صاحبتني فوافق محمد على ذلك بعد أن حاول إقناعه أن يمسك إليه زوجته . وعلى العموم ، فإن ما يسمى بـ(الزنا المقدس) على النمط البابلي ، كان سلوكا إعتياديا فيما بين سكان مكة وكان والد الوليد لا يعرف بالضبط أحيانا ، وقد قسم أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في باب (إحتجاج الإمام الحسن في مجلس معاوية) هذا الزنا في العصر الإسلامي بقوله " نكاح البغايا قسمان وحينئذ يحتمل أن تكون أم عمرو بن العاص رضي الله عنه من القسم الثاني من نكاح البغايا فإنه يقال أنه وطئها أربعة وهم العاص وأبو هب وأميه بن خلف وأبو سفيان بن حرب ، وإدعى كلهم عمرا فألحقته بالعاص وقيل لها لم إخترت العاص قالت لأنه كان ينفق على بناتي ، ويحتمل أن يكون من القسم الأول ويدل على ما قيل أنه ألحق بالعاص لغلبة شبهه عليه وكان عمرو يعير غيره بذلك علي وعثمان والحسن وعمار بن يسار وغيرهم من الصحابة رضي تعالى عنهم ... " ، وإنطلاقا من هذا الواقع قال الإمام الحسين لعمرو بن

العاص " أما أنت يا عمرو بن العاص الشامي اللعين البتر ، فإنما أنت كلب أول أمرك أن أمك بغية وأنك ولدت على فراش مشترك ، فتحاكت فيك رجال قريش منهم أبو سفيان بن حرب والوليد بن المغيرة وعثمان بن الحرث والنضر بن الحرث بن كلدة والعاص بن وائل ، كلهم يزعم أنك ابنه فغلبهم عليك من قريش ألامهم حسبا وأخبثهم منصبا وأعظمهم بغية ... " وعلى الأغلب إن هذه الحقيقة كشفت في التلويخ بعد أن تأمر عمرو مع أصحابه بإرسال عبد الرحمن بن ملجم لقتل علي بن أبي طالب والد الحسين في الكوفة . وجاء في كتاب (الغدِير ، المجلد الخامس ، ص ٢٠٨) عن أيوب قال عروة لابن عباس : ألا تتقي الله ترخص في المتعة ؟ فقال ابن عباس : سل أمك يا عروة ، وأم عروة هي أسماء بنت أبو بكر ، وعروة هو ابن الزبير وابن المتعة !! . وهكذا كان المجتمع الجاهلي مجتمع إستبضاع كما كان المجتمع البابلي على حد قول هيرودوت ، إذ كان بمسئطاعة أي زوج أن يرسل زوجته إلى رجل آخر (وخاصة إذا كان منتميا إلى مرتبة دينية في معبد مردوخ أو مقر آلهة مثل هبل واللات والعزى والمنات في الكعبة) لكي يضاعفها ولا ترجع إليه إلا بعد أن يتبين حملها من الرجل الآخر الغريب ، ففي بابل كان الوليد يعتبر أحد أبناء الآلهة الذي يحق له أن

يتربع العرش في بلاده ، أما الوليد في بلاد الشعوب السامية فكان يعتبر
 رجلا مقدسا ونبيا أو حتى رسولا ومسؤولا عن تقديم الخدمات في المعابد
 ، وقد إستمرت هذه العادات الجاهلية عند العرب كذلك خلال العصر
 الإسلامي المبكر ، فبالإستناد على أقوال كل من ابن الضريس في كتابه
 (فضائل القرآن) وحافظ جلال الدين السيوطي في باب (الناسخ
 والمنسوخ) من كتاب (علوم القرآن) أن الأشياع والأتباع كانوا
 يتسافرون ويزنون ويتناكحون ويباضعون ويضاجعون وينأخذون كالحمير
 بلا ضوابط ، وفي كتاب (إحياء علوم الدين) برر الإمام الغزالي هذا
 السلوك في العصر الإسلامي على " أن الشهوة كانت أغلب على مزاج
 العرب لهذا كان إستكثار الصالحين للنكاح أشد ، ولأجل إفراغ القلب
 أبيع نكاح الأمة " ثم قال " من الطباع ما تغلب عليه الشهوة بحيث لا
 تحصنه المرأة الواحدة فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى أربع
 ، فإن يسر الله له مودة ورحمة وإطمئن قلبه هن ، وإلا فيستحب له
 الإستبدال " ، وعليه يقال أن الحسن بن علي بن أبي طالب تزوج مائتي
 امرأة وتزوج المغيرة بن شعبة بثمانين .

وضع المرأة عند العرب في العصر الإسلامي

ودورها في بناء الأسرة

إذا ما بدأنا حديثنا عن وضع المرأة منذ العصر الجاهلي ، نرى أن الكتب المقدسة والقصائد والأمثلة والأساطير تساعدنا على فهم وضع المرأة في المجتمع العربي الذي نشأ في محيطه الدين الإسلامي حيث شيد وتبلور . فتأريخ هذه المرحلة ، كما يقول منصور فهمي في مقدمة كتابه الموسوم بعنوان (أحوال المرأة في الإسلام ، كولونيا ١٩٩٧م) ، هو تأريخ تمهيدي ، عبارة عن رواق أو مدخل إلى زمن محمد وخلفائه وإن يبدو الإسلام ثورة أحيانا ، لاغيا بعض العادات أو بانيا مؤسسات جديدة في المجتمع الذي ولد فيه ، ولتأمين الإستمرارية يؤكد هذا التأريخ بجلاء أنه كان بين الإختلافات والمعارضات عدد كبير من السمات المشتركة تشد العادات العربية القديمة ذات الأصول الإبراهيمية العبرية بالمؤسسات الإسلامية كالحج وعادة الطواف حول الكعبة في الصفا والمروة التي غدت من شعائر الله المفروضة على المسلمين كما تورد في سورة البقرة " أن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو إعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما " . وظلت

بعض التقاليد مثل الطلاق الثلاث وخطبة المرأة من أولياء أمرها والحج والعمرة والطواف والتلبية والوقوف بعرفات والهدي ورمي الجمار والإغتسال من الجنابة وتغسيل الموتى وتكفينهم وقطع يد السارق والوفاء بالعقود والصوم وإحترام شهر الحجة ووقف القتال في أشهر الحرم جزاء من المبادئ المقدسة الإسلامية "فسبحوا في الأرض أربعة أشهر" (التوبة) في حين ، وبعكس مفهوم هذه الآية ، عندما أرسل محمد ابن عمته عبد الله بن جحش إلى القتال أبلغه الله في نفس السورة بقوله "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير" ، كما أن تصوير الله بالعال والمتعال ذو العرش الذي يحمله الملائكة وهو نور لا تدركه الأبصار جاءت في قصائد أمية بن أبي الصلت قبل تبشير محمد بدينه ،

فها نرى في باب الشاهد السادس والثلاثون من خزانة الأدب البغدادي أن أمية ينتظر بفارغ الصبر أن يأتيه نبي لكي يخبره عن الحقيقة :

ألا نبي لنا منا فيخبرنا ما بعد غايتنا من رأس مجرانا

يا رب لا تجعلني كافرا أبدا وإجعل سريرة قلبي الدهر إيمانا

وبنفس الطريقة وإستنادا على فراق دين قومه الوارد في السيرة النبوية لابن

هشام قال زيد بن عمرو :

أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا إنقسمت الأمور

عزلت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الجلد الصبور
 فلا العزى أدين ولآ إبنيتها ولا صنمي بن عمرو أزور
 وهناك قصيدة جاهلية لا يعرف صاحبها يعبر بها عن نفس المبادئ التي
 جاء بها محمد لاحقا ومنها :

.....

ألا أيها الإنسان إياك والردى فإنك لا تخفي من الله خافيا
 وإياك لا تجعل مع الله غيره فإن سبيل الرشد أصبح باديا

....

رضيت بك اللهم ربا فلن أرى أدين إلهًا غيرك الله ثانيا
 أدين لرب يستجاب ولا أرى أدين لمن لم يسمع الدهر داعيا
 وبعد أن رسخ أمثال هؤلاء الشعراء فكرة التوحيد في مكة ، فإن العمل
 الثوري الذي قام به قثم (محمد) غير بعض معالم الحياة في الجزيرة العربية
 مكشفا عن إبتهاجين ، الأول هو الرغبة في تدمير مظاهر حياة الجاهلية ،
 والثاني هو الرغبة في الحفاظ على الشواهد .

ومهما يكن الأمر ، فإن الأساطير العربية غير المستندة على وثائق
 تاريخية تتحدث عن نشوء الحياة في مكة منذ مطلع الألف الثاني ق . م .
 وإذا إعتبرنا الكعبة مقام النبي إبراهيم زعيم الإتحاد القبلي العبري ،

فالبنية العائلية للمجتمع المكي على هذا الأساس لا بد وأنها كانت في البداية مجتمعا أبويا ساد فيه ظاهرة تعدد الزوجات وإمتلاك العبيد والأمات وكان الزواج لا يزال داخليا بإعتراف إبراهيم للفرعون (لا نعرف أي فرعون) على أن ساره هي أخته وزوجته في نفس الوقت وكذلك تكوين لوط علاقة جنسية مع بنتيه كما يورد القصتان في التوراة ، العرف الذي كان ساريا في الأصل عند القبائل العبرية في عصر الآباء ، وتعطينا رواية زواج إسماعيل وحياته العائلية صورة واضحة عن العائلة البدوية السامية المكية القديمة ، ومع ذلك ، وإستنادا على أقوال المسعودي في الجزء الثالث ، ص ٩٧ من كتابه (مروج الذهب) المتعلقة بقصة إسماعيل ، نرى مدى الحرية التي كانت تتمتع بها المرأة البدوية ووسعة تفكيرها ومجال إعطاء آرائها وحدودها الواسعة للسلوك اليومي وهي تعيش ضمن أنظمة قبلية تشارك الرجل في غزواته وتجاراته وإستقلالها في إعتناق الدين الذي ترتضيه كما كان الحال مع خديجة بنت خويلد بنت عم القس ورقرة بن نوفل مترجم الإنجيل التي تزوجت (بعد كل من زوجها عتيق بن عابد بن عبد الله بن عمر بن مخزوم الذي ولدت له بنتا ، وأبو هالة بن زرارة بن نباش بن زرارة بن حبيب بن سلامة بن عدي الذي ولدت له إبنة عرفت بمند بنت أبي هالة) من قثم

(محمد) ذو الخمس والعشرون عاما بإرادتها وهي تكبره بخمسة عشر عاملا ولعل التبرير الوحيد لعدم زواج قثم عليها طالما كانت خديجة حية ، مستقاة من التعاليم الإنجيلية التي تشهد على أن " يكون لكل رجل إمراة ولكل إمراة زوجها ومن طلق إمراة إلا لعة الزنا يجعلها تزني وإن تزوج بغيرها يزني " وإستنادا على هذا الواقع برر القرآن الزواج بالمسيحيات واليهوديات في الآية ٥ من سورة المائدة التي يقول الله فيها " اليوم أحللنا لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيموهن أجورهن ... إلخ " . وبالرغم من فارق العمر ، كان محمد إذا ذكر خديجة أثني عليها بأحسن الثناء ، وعندما غارت عائشة الشابة من هذا الثناء قالت لمحمد ، حسب قول الإمام أحمد عن ابن إسحاق حيث أخبره مجالد عن الشعبي وعن مسروق عن عائشة قالت : قلت للنبي ما أكثر ما تذكرها حمراء الشدقين ، قد أبدلك الله خيرا منها ، قال " ما أبدلني خيرا منها ، وقد آمنت بي إذ كفر بي النلس ، وصدقتني إذ كذبتني الناس ، وآستني بما لها إذ حرمني الناس ، ورزقني الله ولدها إذ حرمني أولاد النساء " . وبناء على هذه الحقيقة فقد شاركت خديجة بما لها الخاص في تجارة محمد حينما سلمته مسؤولية أربع جمل

، وفي النهاية أبلغته قبل هجرته إلى المدينة بثلاث سنين بنبوته وآمنت
بدينه حيث ماتت بعد هذه الفترة ، لكن بموتها كشف محمد للناس
(وهو في الخمسين من عمره) عن رأيه حول المرأة بصراحة عندما قال
" لا يفلح قوم تملكهم إمراة " كما يقول ذلك الإمام أبي جاحد الغزالي
في باب كتاب آداب النكاح (إحياء علوم الدين) وكذلك كما يرويهِ
البخاري في صحيحه من حديث أبي بكره ، وإنطلاقاً من حرمانه الجنسي
وإحتلاطه مع شابة ، تزوج بعد خديجة أكثر من أربع عشر إمراة عاش
معهن مدة لا تزيد عن عشرة أعوام .

ففي الفترة الإسلامية وعندما إستقرت العوائل القبلية العربية في
المدن المفتوحة ذات الخلفية الحضارية ومع تجدد بعض الفرائض الروحية ،
فقد ورثت المرأة العربية تقاليد الخضوع للرجل ، بالإضافة إلى
تقاليد القبلية ، من خلال النصوص القرآنية حيث فقدت بإنزواتها في
البيت بعضاً من حريتها الفطرية السابقة فصارت بجانب سلطة الأب
والأخ والزوج خاضعة لأوامر الله الذي كانت تحس به كذلك كائنا
ذكرا كأبيها وأخيها وزوجها . وبعدما كان الأخ يلعب دوراً عاطفياً
رئيساً في حياة الأخت ، أصبح الزوج في العصر الإسلامي يلعب
ذلك الدور الذي كان يحدد في نفس الوقت علاقته مع أهلها ، وقد لزم

ظاهرة التحول هذه من الإنتماء القبلي نحو حياة التمدن بالنسبة للعرب قرونا عديدة . ففي مرحلة الحياة الفطرية كانت البنت العربية في أغلب الأحيان تستطيع إختيار حبيبها وعشيقها وزوجها ، كما كانت لها القدرة لكي تعبر عن عواطفها تجاه من تحب ضمن قصائد شعرية ، لكنها خسرت هذه الحالة تدريجيا في الفترة الإسلامية حتى إنتهت أخيرا بإستعمال الحجاب . ففضل المجتمع الإسلامي مجتمع الرجال بناء على " أن الرجال قوامون على النساء " (سورة النساء ، الآية ٣٤) أو "والرجال عليهن درجة " (البقرة ٢٢٨) وأصبح دور المرأة غير أساسي يتحكم فيه الرجل في كل الأحوال وعودت نجاستها بمستوى الغائط "وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا .. إلخ " (سورة النساء ، الآية ٤٣) . وعليه خاطب الله الرجال في (سورة النساء ٣٤) قائلا "والذين يخافون نشوزهن فعضوهن وأهجروهن في المضاجع " ، في حين خاطب النساء في سورة الأحزاب (الآية ٣٣) " وقرن في بيوتكن " أي إلزمن بيوتكن ولا تخرجن لغير حاجة ضرورية أو بدون موافقة ولي الأمر سواء كان الأب أو الأخ أو الزوج ، وعليه قال أبو هريرة " لا يحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذو

محرم ومنعها من الإختلاط " ، ومع ذلك إستطاعت المرأة المسلمة في العصر الحديث أن تخرج من البيت لكي تزور أباؤها وأقاربها وأن تستقبل أولادها ، في حين عليها أن لا تَمْضِي الليل خارج البيت دون إذن زوجها إلا تلك الفتيات اللاتي يسكن في الأقسام الداخلية للجامعات أو الطبييات والمرضات اللاتي يقضين الليل في المستشفيات . فبالرغم من تحرر المرأة المسيحية المدنية بعض الشيء أيام الجاهلية فقد لبس الإسلام المرأة المسلمة في وقت لاحق اللباس القبلي الجاهلي الذي يريد الرجل وجدد لها الدور الذي يرتبته وفرض عليها عزلة ما بعدها عزلة بحجة حمايتها وصون عرضها ، ثم حاول المعلقون الشرعيون إلباس التشريعات الجائرة لباس العفة والمحافظة على شرف المرأة وكرامتها ، فإن كل هذا أصبح إجحاف فظيع بحق المرأة في العصور الوسطى . فالحقيقة أن الإسلام ولد في مجتمع ذو سلطة بطريكية (أبوية) مصدرها العرف والعادات الفطرية التي تحولت بأمر الله إلى شرائع مقدسة كما تورد في القرآن . فمجموعة هذه الشرائع تعطي كل الذرائع لتصرف الرجال المسلمين الذاتية بإسم الحفاظ على الدين والأخلاق والبنية الصحيحة للمجتمع . وعلى الرغم من أن الإسلام أعطى للمرأة شخصية خاصة بها لكنها وجدت نفسها في العهدين الأموي والعباسي في وضع أكثر دونية

عما كانت عليه قبل الإسلام ؛ وذلك بإنصهار العرب في بوتقة شعوب أكثر تحضرا منهم وإزدياد عدد العبيد والأمات والسراري لديهم إثر الغزوات فتوفر لديهم القدرة المالية للزواج بأكثر من امرأة بجانب حفاظهم على الأمات اللاتي كانت معاشرتهم على الأغلب عن طريق غير مشروع أو بإسم زواج المتعة ، والشخصية التي أعطاها محمد للمرأة لم تستطع أن تتطور وراء نطاق معين ، لأن الله أراد للمرأة أن لا تتخطى الشرائع التي أنزله للبشرية ، وبالرغم من أن محمدا أحب المرأة بكل معنى الكلمة وكافح بإسم الدين حمايتها من بعض أعراف العصر الجاهلي كالوآد مثلا وعبر عن هذا الحب على حد قول ابن القيم الجوزية في كتابه (الطب النبوي ، ص ١٩٥) قائلا " حب إلي من دنياكم النساء والطيب " و " أصبر عن الطعام والشراب ولا أصبر عنهن " أو من سنتي النكاح " حسب رواية أنس ، لكنه لم يستطع أن يساويها بالرجل كما عمل المسيح قبله بستة قرون ، فهو بناء على المقطع الأخير من الآية الواردة في سورة النساء " فإنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أنا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت إيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا " بدأ يتعلق بزوجات كثيرة ، إضافة إلى السراري والأمات بعدد يفوق الحد المعقول سواء من دخل عليهن أو لم يدخل أو اللاتي وهبن أنفسهن له

أو حتى من خطبها ولم يتفق على تزويجها أو عرضت عليه فأباها أو تزوجها وماتت قبل الوصول إليه أو مات هو قبل الدخول بها . فبعد ثلاثين يوماً من زواجه من سودة بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس التي كانت زوج السكران بن عمرو بن عبد شمس يخطف محمد عائشة بنت أبي بكر في مكة وهي في السادسة ليتزوجها فيما بعد الهجرة ، وحسب قول الطبري (في المجلد الثاني من تاريخه ص ٢١٠) روت عائشة القصة كما يلي : عندما قدمنا المدينة نزل أبو بكر السنح في بني الحارث ، فجاء رسول الله فدخل بيتنا فاجتمع إليه رجال من الأنصار ونساء ، فجاءتني أمي وأنا في أرجوحة بين عذقين يرجح بي ، فأنزلتني ثم وفيت جميمة كانت لي ومسحت وجهي بشئ من ماء ثم أقبلت تقودني ، حتى إذا كنت عند الباب وقفت بي حتى ذهب بعض نفسي ثم أدخلت ورسول الله جالس على سرير في بيتنا ، فأجلسني في حجره ، فقالت : هؤلاء أهلك فبارك الله لك فيهن وبارك لهن فيك ، ووثب القوم والنساء فخرجوا ، فبني بي رسول الله في بيتي وأنا يومئذ ابنة تسع سنين . ثم تزوج حفصة بنت عمر وكانت قبله عند خنيس بن حذافة بن قيس ، وفي المرة الخامسة دخل على الأرملة هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم (المعروفة بأُم سلمى التي تميزت بجمال نادر ووضاعة باهرة تسارع

جموع شباب لتخطب ودها ولتطلب يدها ومنهم أبو بكر الصديق وعمر
 بن الخطاب) وذلك بعد مرور أربعة أشهر على مقتل زوجها (أبو سلمة
 بن عبد الأسد بن هلال من بني مخزوم ابن عمّة الرسول وأخوه في
 الرضاعة اللذان أرضعتهما ثوبية مولاة لأبي لهب وأمه برة بنت عبد
 المطلب) في معركة بدر . ومن بعد معركة مؤتة ومقابل عتق النبي أبيها
 دخل محمد على جويرية بنت الحارث بن أبي ضرار زعيم قبيلة المصطلق
 وكانت قبله عند مالك بن صفوان ذي الشفر ، وكانت وقعت في الأسر
 في غزوة بني المصطلق في السنة الخامسة للهجرة وكانت من نصيب أحد
 المحاربين المسلمين حيث طلبت منه أن تفدي نفسها فقبل ولكنه طلب
 سعرا عاليا ما كانت تقدر عليه ، فذهبت إلى النبي لتطلب منه التدخل
 لتقليل ما طلب أسرها ، وبمجرد أن رأت عائشة جويرية عند بابها أصابها
 الهلع لأنها كانت في غاية من الجمال ، فلما دخلت جويرية على محمد
 وافق هذا بدفع الفدية وتزوجها لنفسه . وبإسم إنقاذ المسلمات ، بعث
 طلبا بيد عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي في الحبشة لكي يخطب أم
 حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب التي أسلمت في وقت ظل زوجها عبيد
 الله بن جحش مسيحيا هاجرت مع المسلمين الأوائل إلى الحبشة ثم عقد
 زواجه منها بعد أن أقر على تحديد الحد الأدنى للمهر وكان ٤٠٠

دينارا ، وصارت هذه الحادثة حدا مميذا لعقود الزواج بالمهر ، ومع ذلك فإن زواجه من زينب بنت جحش زوج إبنة المتبني زيد بن حارثة كان من دون مهر وتصريح وشهود ، وبعد معركة بدر تزوج من أرملة كانت تسمى أيضا زينب قتل زوجها في ساحة الوغى ، ثم تزوج الأسيرة اليهودية صفية بنت حيي بن أخطب من يهود بني النضير بعد معركة خيبر ، وكانت زوجة كنانة بن الربيع الذي كان في أسرى يهود خيبر وقتله محمد بن مسلمة بأمر محمد ، وكانت صفية في الأسر ، فلما إستعرض محمد السبايا ورأى صفية ألقى رداءه عليها ليعلم الجميع أنه اصطفاها لنفسه ، وأخذتها الماشطة أم أنس بنت مالك كي تزنيها ، فقالت أنها لم تر في النساء أضوأ منها ، فدخل عليها محمد في نفس اليوم الذي قتل فيه زوجها وهم في طريقهم إلى المدينة . وبعد إستملاك ربحانة التي إختطفها المسلمون في الحرب ، وفي السنة السابعة للهجرة تزوج محمد ميمونة بنت الحارث بن حزن عمه خالد بن الوليد وزوجة عمير بن عمرو وهي أخت أم الفضل زوجة العباس بن عبد المطلب عم النبي ، فكما يقول الطبري (المجلد الثاني ص ٢١٠ وما بعدها) أن النبي محمد دخل على امرأة من بني كلاب بن ربيعة يقال لها النشأة بنت رفاعة (أو سنا بنت أسمة بن الصلت وكانوا حلفاء لبني قريضة ، ومن بعدها تزوج الشنباء

بنت عمرو الغفارية وكانوا أيضا حلفاء بني قريضة ورزق منها ابنه إبراهيم الذي سرحها بعد موته ، ثم خطب أبو سعيد الأنصاري غزية بنت جابر من بني أبي بكر بن كلاب للنبي الذي ردها إلى أهلها كما رد أسماء بنت النعمان بن الأسود لوجود بياض في أجزاء من جلدها ، لكنه تزوج زينب بنت خزيمة من بني عامر بن صعصعة زوجة الطفيل بن الحارث وأخيرا دخل على مارية القبطية وغيرها من الأمات والخليلات مثل شراف بنت خليفة والعالية بنت ظبيان وفاطمة بنت شريح وخولة بنت الهذيل وعمرة بنت يزيد من بني رولس بن كلاب وفاطمة بنت الضحاك وقتيلة بنت قيس بن معد يكرب وتوفي عنها قبل أن يدخل بها ، وما ظل حتى عصرنا من أسماء هذه النساء في الكتب الإسلامية هي كالتالي :

خديجة بنت خويلد ، سودة بنت سمعة ، عائشة بنت أبو بكر ، حفصة بنت عمر بن الخطاب ، زينب بنت خزيمة ، أم سلمة هند بنت أبي امية ، زينب بنت جحش ، جويرية بنت الحارث ، ریحانة بنت زيد بنت عمر ، أم حبيبة بنت إبي سفيان ، صفية بنت حيي بن أخطب ، ميمونة بنت الحارث بن فاطمة بنت الضحاك ، عمرة بنت يزيد بن الجون (لم يدخل بها) ، العالية بنت ظبيان (طلقها فيما بعد) ، أسماء بنت النعمان ، أميمة بنت شراحيل ، قتيلة بنت قيس (تزوجها في نهاية عمره) ،

عمرة بنت معاوية الكززية (وصلت إليه بعيد وفاته) ، أسماء بنت الصلت (ماتت قبل أن تصل إلى محمد) ، مليكة بنت كعب الليثي الذي قتل بأمر محمد ، ابنة جند بن ضمرة الجندعي ، الضفارية (لم يدخل عليها) ، خولة بنت الهذيل (ماتت في الطريق قبل وصولها إليه) ، شراف بنت خليفة الكلبية (هلكت قبل دخوله إليها) ، خولة بنت حكيم ، ليلي بنت الخطيم ، ليلي بنت حكيم النصارية ، أم شريك غزية ، أم هاني بنت أبي طالب ، ضباعة بنت عامر بن قرط ، صفية بنت بشامة ، جمرة بنت الحارث ، سودة القرشية (خطبها محمد ولم يتزوجها) ، امامة بنت عم حمزة ، أم حبيب أو حبيبة بنت العباس ، ماري القبطية ، نعامة من سبي بني العنبر ، نفيسة جارية زينب بنت جحش ، زبيحة القرظية ، لكن من بين كل هذه النساء شكلت تسع زوجات ذات الأعمار والثقافات المختلفة البيت العائلي لمحمد بن عبدالله . وقد أشار الدكتور المقريري في كتابه (في حياة الرسول) إلى أن محمدا برر سلوكه هذا قائلا " ما تزوجت شيئا من نسائي ولا زوجت شيئا من بناتي إلا بوحي جاءني به جبريل عن ربي عز وجل " . ومع كل هذا التحجب والتمتع بالجنس والجمال الأنثوي ، ظل النساء بنظر محمد " ناقصات عقل ودين " كما جاء رأيه هذا في أحد أحاديثه الذي برره الإمام الغزالي بالدورة

الشهرية التي تؤثر على أعصاب المرأة وأفكارها ، وأخيرا أحل الله له سلوكه بقوله " يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي أتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وإمرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها ... لكي لا يكون عليك حرج " ثم " ترجى من تشاء منهم وتؤدي إليك من تشاء ومن إبتغيت ممن عزلت ، فلا جناح عليك " وعندما واجهته عائشة بقولها " ... يا رسول الله ما أرى ربك إلا يسارع في هواك " منعه الله من هذا السلوك قائلا " لا يحل لك النساء من بعد ولا تبديل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك " (سورة الأحزاب ٥١ ، ٥٢) ثم نزلته الآية " لا تمد عينيك إلا ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا " (سورة طه ٢٠ : ١٣١) . وحسب هذه الآيات إذا كان موقف محمد في الحياة العائلية يستند على العلاقة الجنسية وذلك بتبديل النساء وتفضيل عائشة عليهن لصغر سنها وزيادة قوة نشاطها الجنسي ، فإن المرأة في هذه الحالة أصبحت بنظر محمد آلة التلذذ والتمتع بحياة الدنيل ، لذلك لم يدعو على قتلهن في حالة الخيانة الزوجية بناء على " واللاتي يأتين الفاحشة من نساءكم فاستشهدوا عليهن أربعة فإن شهدوا

فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا " (النساء ١٥) ، في حين حدد الله على الزوجات من الأُمات والجواري نصف هذه العقوبة " من لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات (المرأة الحرة) فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات (الأُمات) والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وتوهن أجورهن بالمعروف ... فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب " (النساء ٢٥) . وبالرغم من أن القرآن شجع الناس على الإحسان بالوالدين (ومنها الأُم بطبيعة الحال) ، لكن الأب ظل في كل الحالات أفضل من الأُم شرعا ، وعليه ظل يتمتع بضعف حق المرأة في الشهادة " فإستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وإمرأتين " (سورة البقرة ، الآية ٢٨٢) ، في حين ظل عقابهما في حالة الزنا متساويا حسب قول الله " الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة " (سورة النور ٢٤) ، إذن ساوى الله بالمفهوم الإسلامي بين الرجل والمرأة في العقيدة والإيمان وفي مجال القيام بالأعمال الصالحة وبالعقاب على الأرض ولكن ليس بالحقوق ومقدار الورثة والتركات وهذا الموقف من المسؤوليات المتساوية يتطابق مع محتوى الآيات التي تساوى الرجل والمرأة في الواجبات الدينية :

- يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لنعرفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم (الحجرات ٥٩) .
- من يعمل الصالحات من ذكر وأنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة (غافر ٤٠) .
- أي لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى (آل عمران ٣) .
- من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون (النحل ٩٧) .

تطور مراسم الزواج عند العرب بعد ظهور الإسلام :

كان الزواج حسب الشرائع المسيحية عند النصارى العرب ومنهم خديجة بنت خويلد في زواجها الأول عقد مقدس حيث رفع عيسى المسيح فكرة الزواج إلى فكرة الله في مشاركة المخلوق للخالق في خلق الإنسان ، لذلك جعله سرا مقدسا يقدر الزوجين في حياتهما الزوجية وحرمة تعدد الزوجات الذي هو رمز لابتنزال الحب أو إجراء الطلاق بين الرجل وزوجه الذي يعتبر إهانة للمرأة وإمتهان لحقوق الأمومة ويؤدي إلى إفتياف كيان الأسرة ، وهذا هو السر الذي ألزم محمد أن لا يتزوج بأخرى عندما كان متزوجا بخديجة النصرانية . وعلى هذا الأساس يصبح الزوجان

بنظر الديانة المسيحية متساويان في الحقوق والواجبات ، لكن بحجة تمييز الطبيعة بينهما للقيام ببعض الأعمال الخاصة المتكاملة ، فقد ظلت السيادة البطريارية (الأبوية) على النمط العبري قائمة داخل الأسر المسيحية ، فالرجل هو رب العائلة في الشريعة الإنجيلية لكنه ليس دكتاتورها أو جلادها ، والمرأة ليست نجسة ولا يمكن هجرها في المضاجع . وأهم من هذا وذاك ، فقد حرمت الكنيسة الزنا وإعتبرتها من الجرائم الكبرى ولم تسمح بزواج المتعة أو بالسراري والأمات ولا يمكن أن تهب امرأة نفسها لرجل بدون عقد مسجل في الكنيسة ، ثم ألغت المسيحية نظام الطبقات وكانت تسمح بزواج أفرادها المتفاوتين في إمتلاك الثروة بعضهم من البعض الآخر . أما عند الأعراب الوثنيين فقد ظلت الفتاة تتمتع أيضا ببعض الحرية في التعبير عن عواطفها كما ذكرنا آنفا ، إلا أن والد الفتاة أو المسؤول عنها هو الذي كان يختار العريس لابنته منذ الصغر ويقرر زواجها منه ، والروايات تشير إلى أنها كانت بإستطاعتها أن تبدي رأيها حول الموضوع عندما تكبر ، ويقال أن هذا العرف قد تبدل في المرحلة المبكرة من العصر الإسلامي ، فلم يقبل محمد ، حسب بعض الروايات ، أن تتزوج البنت دون إرادتها ، ولكن حادثة طلبه الزواج من عائشة بنت أبي بكر منذ أن كانت صبيرة في

التاسعة من عمرها تخالف هذا الرأي ، وإستطاع أن يبرر عمله على كونه من إيجاء ومشية الله^(٧) . فالملاك جبريل ، نقلنا عن رواية سراج ابن هشام ، عرف عائشة لمحمد وكانت آنذاك طفلة نائمة في سريرها وهي في عمر ست سنوات ، غير أنه طلبها من أبيها بعد ثلاثين يوماً من زواجه الثاني من سودة بنت سمعة ، فوافق أبو بكر على طلب محمد

(٧) وفي صحيح البخاري (كتاب المناقب ، باب تزويج النبي صلعم عائشة وقدموها المدينة) قال فروة بن أبي المغراء حدثنا علي بن مسهر عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت " تزوجني النبي صلعم وأنا بنت ست سنين فقدمنا المدينة فزلنا في بني الحارث بن خزرج فوعكت فتمرق شعري فوفى جميمة فإتني أمي أم رومان واني لفي أرجوحة ومعني صواحب لي فصرخت بي فأتيتها لا أدري ما تريد بي فأخذت بيدي حتى أوقفتني على باب الدار وأني لأهج حتى سكن بعض نفسي ثم اخذت شيئاً من ماء فمسحت به وجهي ورأسي ثم أدخلتني الدار فإذا نسوة من الأنصار في البيت فقلن على الخير والبركة وعلى خير طائر فأسلمتني إليهن فأصلحن من شأنني فلم يرعني إلا رسول الله صلعم ضحى فأسلمتني إليه وأنا يومئذ بنت تسع سنين " . وفي نفس المصدر (كتاب النكاح ، باب إنكاح الرجل ولده الصغار) يقول البخاري " حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلعم تزوجها وهي بنت ست سنين وأدخلت عليه وهي بنت تسع سنين ومكثت عنده تسعاً " .

وفسخ إرتباطا سابقا لإبنته مع رجل آخر ، فعقد محمد قرانه على عائشة بالمدينة في العام الثالث من الهجرة .

يقال أنه أعلن في العصر الإسلامي إلغاء عادة تعيين الزوج للصبيكت التي كانت تجري بخلاف رغبة البنت ، إلا أنه جرى تمييز بين الفتيات القاصرات ، أما بسبب صغر السن أو العذرية أو تخلفها العقلي . ففي الحالة الأولى ، والبنت لا تزال طفلة ، كان يمكن أن تخضع لحق " الجبر " الأبوي الذي يتمتع به الوالدان في فرض عقد الزواج أو رفضه ، لكن عند كبرها كانت تستطيع أن تطلب من قضاة المسلمين إلغاء ذلك العقد ، أما في الحالة الثانية ، فكان من حق الرجل أن يرحعها إلى أهلها ويسترجع المهر منها ، وفي الحالة الثالثة لم تكن البنت تلقي عناية إنسانية من قبل مجتمعها . ورغم أن الفتاة الراشدة صارت بإستطاعتها أن تختار زوجها ، لكنها لم تكن بإمكانها إستغلال هذا الجزء من حريتها لكي تتزوج من شاب ينتمي إلى طبقة أدنى من طبقتها أو بسبب أعراف متوارثة شاذة كعدم نقاوة دم الشاب ونبل منشأه أو كونه لا يتصل بالبنت من ناحية القرابة الأموية التي على حد إعتقاد العرب يكون الطفل وارثا لصفات خاله على الأغلب ، فهنا كان الأب أو الأخ يتدخل في تعكير صفو الإتفاق بين الشابين الذين أحبا بعضهما ، ولم يستطع محمد أن يخفف من

سلطات أرباب الأسر وبحول القضايا الإجتماعية إلى السلطات القضائية ،
فالتزم بمحتوى الآية التي تقول " فإتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن
بأمانة الله وإستحللتن فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن أن يوطئن فرشكم
أحدا تكرهونه فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم
كسوتين ورزقهن بالمعروف " . وعلى هذا الأساس إعتبر محمد المرأة
قاصرا كالطفل في نظر الرجل الذي عليه أن يصلح نزواتها بهجرها مؤقتا
أو بالضرب الجسدي غير المبرح عندما تستحق العقاب ، وهذه الظاهرة
جاهلية في أصلها ، إلا أن محمدا لم يكن يستطيع أن يترع الأعراف القديمة
كلية من ذهنية المسلمين الأوائل . وبوقوف الدولة الإسلامية على أرضية
الحضارات القديمة وتحت ضوء القوانين الرومانية والساسانية في كل من
سوريا والعراق تطورت مراسيم الزواج عند المسلمين وبدأ يتم عن
طريق كتابة العقود التي كانت تحدد فيه المهر والشروط الأخرى للزواج
، لكنها لم تكن تحوي الشرائع الواردة في القرآن مثل عدم خروج المرأة أو
تأديب الزوجة ومعاقبتها ، ومع ذلك كان هدف الطرفين هو النكاح
والإكثار من النسل ، ورضوخ المرأة لرغبات الرجل القانونية البعيدة عن
عالم الشواذ الذي يزعجها بطبيعة الحال أصبحت من الأمور المسلمة بها في
حياة المدينة مقابل مطالبة الرجل بصرف النفقة من أجل فرش المنزل

وتأمين الغذاء والكسوة وغيرها من الحاجات ومعاملة الزوجة بنفس المستوى الذي كانت تتمتع به في بيت والديها . ففيمالو كان للرجل أكثر من زوجة عليه أن يكون عادلا في تعامله معهن ، وخاصة في عملية النكاح والمشاركة في المضاجع .

المهر (الدوطة) :

كان شيوخ العرب القدماء يدفعون المهر لوالد العروس أو لأخيها ، فكان أقارب العروس يهنتونهما على إمتلاكهما لهذا الرأسمال عن طريق زواج البنت ، ولكن كانت العروس تعتبر المهر أحيانا ملكها المطلق ولها الحق في أن تتصرف به كما تشاء كما تتصرف ببقية ممتلكاتها الشخصية التي لا تدخل في مصاريف او نفقات المنزل . وبمرور الزمن أصبح المهر تعويضا من الرجل إلى المرأة لقاء تمتعه معها جنسيا ويدفعه العريس لعروسه لكي تكون تلك المتعة شرعية ، لذلك فإسترجاعه كان من الأمور العويصة وخاصة أثناء تعدد الزوجات . وعند ظهور الإسلام حافظ محمد على هذا المبدأ بفارق هو أن الدفع يكون للمرأة وليس للأب أو الأخ " فأتوهن أجورهن " وهذا المبدأ يستند على أن للمرأة الحق بالمهر مقابل الخدمات التي تقدمها لأسرة الزوج ، وكان للمهر بنظر محمد طابع شكلي

أكثر من أن تكون ضرورة مقايضة في عقد زواج ، لذلك حاول عمر بن الخطاب أيام خلافته تحديد قيمة المهر إلى حدها الأدنى وكما يشير البخاري في ص ٣٧٣ ، الجزء الثالث من صحيحه إلى أن الآباء ظلوا يغتنمون الفرصة لتزويج بناتهم ، وقد أثر هذا القرار على خاصية المهر وزيادة قضايا الزواج مع المحافظة على تعدد الزوجات . فأصبح جميع صحابة محمد متعددي الزوجات كنتيجة لتغيير قيمة المهر إلى حدها الأدنى . ومحاولة عمر في تعيين الحد الأقصى للمهر طبقت في عهد الأمويين حيث حددها عبد الملك بن مروان بـ ٤٠٠ درهم وذلك لأن المرأة كربة بيت في المجتمع المدني كانت لها وظائف مقدسة كخدمة زوجها وتربية اطفاله مما تقضي بأن يدفع لها المهر ، وعليه فإن إقتضاء المهر بإعتقاد المسلمين جاء بأمر الله وأصبح واجبا دينيا ، في حين لم يكن ذلك عند سكان أرابخا أو الرومان والأعراب بهذا الشكل ، وإنما كانت تسعيرة ثمن لم يهتم بها محمد ، وبمرور الزمن تجدد مفهومه القديم وإرتفعت قيمتها في المجتمعات الإسلامية عن طريق رؤى الفقهاء وأصبحت ، بجانب ما يقدمه والد ووالدة العروس من الجهاز والهدايا ، كمية كافية لتكوين متطلبات أسرة جديدة منفصلة عن أسرة الأبوين ، ثم أصبح المهر وسيلة

لشراء مرتبة إجتماعية وطريقة سهلة للحصول على الثروة ومكان إجتماعية تتباهى بها جميع أفراد العائلة .

وعلى كل حال ، يمكن أن يبطل السلوك السيئ للمرأة حقوقها في المهر ، أي عندما يضطر الزوج لتطليقها بسبب الزنا أو الحمل قبل الزواج أو الإرتداد عن الدين ، والمسلمون ، رغم السلوك القويم العاطفي لبيهم ، ظلوا يتعاملون مع المرأة على أساس نظام السيادة الأبوية على النمط الجاهلي ، ولكن بقدر ما تختفي مظاهر العصور الوسطى تتلاشى التحيزات الدينية في العالم الإسلامي وتتساوى حقوق الإنسان في النظام القضائي .

الطلاق في المجتمعات الإسلامية :

أعطت التقاليد لقدماء العرب أن يطلقوا زوجاتهم متى ما شاؤا كما كان معمولا عند قدماء اليهود ، وكان على المرأة في الجاهلية إتخاذ "العدة" عند طلاقها وعند موت زوجها ، والغاية من ذلك المحافظة على النسب وعلى الدماء كراهة أن تختلط بالزواج العاجل بعد الطلاق أو الموت ، فوضعوا لذلك مدة لا يسمح فيها للمرأة بالزواج خلالها ، تسمى "العدة" ، وعدة المرأة أيام قرونها (حيضها) ، ومعدتها أيضا أيام حدادها

على زوجها وإمساکها عن الزينة لمدة سنة ترتدي خلالها شرايبها ، ولا تقلم أظافرها أو تمشط شعرها أو أن تضع حملا حملته من زوجها . وفي العصر الإسلامي ظل حق الطلاق بيد الرجل " يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن " (سورة الطلاق ١) و " يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فبلغن آجالهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف " (البقرة ٢٣١ ، ٢٣٧) ثم " لا جناح عليكم إن طلقتم النساء " (سورة البقرة ٢٣٦) ، ومع ذلك " وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا حكيما " كما يورد في القرآن ، وبناء على ذلك فإن الإسلام يعترف بحدوث الطلاق وبموافقة الطرفين ، وعلى هذا الأساس حققت الديانة الإسلامية تقدما على الديانة اليهودية التي منها إستوحيت أغلب شرائعه ، ومع ذلك وعبر العصور وجراء سماح الديانة الإسلامية بإجراء الطلاق قاست المرأة المسلمة الكثير من الإجحاف والأضرار البليغة ، ففيما كان الرجل الجاهلي يطلق زوجته ثم يسترجعها متى ما شاء ، أصبح في العصر الإسلامي " الطلاق مرتان ، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ، فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون " (سورة النساء ، الآية ١٢٩) ، ومدة الطلاق التي حددها

محمد في ستة أشهر كانت من أجل أن يفكر الطرفان في موضوع رجوعهما إلى البعض وإتخاذ القرار الحاسم حول ذلك .

لقد أدت المرونة في إتخاذ قرار الطلاق من قبل الرجل المسلم خلال عصر الفتوحات ووضع اليد على الأمات والسراري ونساء القتلى إلى إنحطاط مكانة المرأة بصورة عامة . فإنتشار الغزوات وتوسع الأراضي المفتوحة وتزايد الغنائم وعدد العبيد وتراكم الثراء من خلال خيرات البلاد المستعمرة شجعت الرجل المسلم على إمتلاك عدد كبير من النساء وتغيير بعضهن بالبعض الآخر بإسم الطلاق ، الظاهرة التي زادت نسبته في العصرين الأموي والعباسي . وقد تميز نوعان من الطلاق في الإسلام ، الطلاق الرجعي ، والطلاق البين أي النهائي ، ومهما يكن شكل الطلاق فكان على الزوجة أن تدخل في عزلة قانونية مدتها ثلاثة اشهر ، والغرض من ذلك التأكد فيما إذا كانت الزوجة حاملا أم لا ، فإذا كان الطلاق رجعيا فإن أية علاقة حميمة بين الرجل وزوجته تعطىها الحق بالرجوع خلال هذه الفترة ، ومع ذلك يبقى الرجل هو سيد القرار والمرأة تلتحق به مطيعة رغبته .

أما وضع الأمات والعبادات فكان أقل تعقيدا من وضع المرأة الحرة ، فلو أرادت العبدة المطلقة أن تتزوج مرة ثانية فعليها أن تتقيد بفترة معينة

تقاس بحدوث الطمث مرتين (أي شهرين) ، بينما المرأة الحرة فكانت خاضعة لفترة تقاس بحدوث الطمث ثلاث مرات (ثلاثة اشهر) . ونفس الشئ ينطبق في حالة وفاة الزوج فعندئذ على العبد أن تنتظر شهرين وخمسة ايام . وفي حالة غياب الزوج أو الشك فيما إذا كان على قيد الحياة أو لا ، فإن العبد تنتظر سنتين قبل أن تتزوج من جديد ، إلا أن على المرأة الحرة أن تنتظر أربعة سنوات لتتزوج من آخر .

كانت قضية إلغاء تطليق امرأة حرة تحتاج إلى ثلاث طلاقات ، في حين كانت إثنين كافيتان لتطليق العبد ، ويلاحظ أن عتق المرأة المتزوجة من عبد يعطيها حق الاختيار بين البقاء على زواجها أو إلغائه ، ويتبع من ذلك أن العبد التي كانت قاصرا قبل عتقها وراشدة بعد عتقها وتستطيع حسب المذهب الحنفي أن تطالب بإلغاء زواجها من العبد الذي فرض عليها في وقت عبوديتها .

الإرث في نظر الإسلام :

كان الذكور (وخاصة كبار أولاد المتوفي) في الأسرة العربية هم الذين يرثون ممتلكات الآباء بعد وفاتهم ، أما الأولاد الصغار والبنات فلم يكن لهم شئ وقاعدتهم في ذلك "لا يرث الرجل من ولده إلا من أطاق

القتال" ، ولذا كان إخوان الميت يرثونه إذا لم يكن له أطفال ، ويرثونه كذلك إذا كانت ذريته بنات ، والمرأة كانت تعتبر من ضمن هذه الممتلكات التي كان يرثها الابن الأكبر إذا لم تكن أمه ، فإذا مات أحد الأعراب على رأي الطبري (الجزء الأول ، ص ١٩٢) والبخاري (الجزء ٣ ، ص ٢٦) كان أولياؤه أحق بإمراته ، فإن شاء بعض إخوته تزوجوها أو زوجوها أو منعوها من الزواج أو حتى باعوها ، وهناك روايات تقول أن عامر بن جشم بن غنم بن حبيب بن كعب يشكر (المعروف بذي الجاسد) ورث ماله لولده في الجاهلية فجعل للذكر حض الأنثيين ، وقد ورد في القرآن حول هذا الموضوع ما يلي " يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تفضلوهن لتذهبوا ببعض ما أتيتموهن " ، ومن ثم أجرى محمد تطورا في هذا الموضوع على أساس أن كل من له علاقة عاطفية مع المتوفي يستطيع أن يرث قسما من أمواله ، وبهذه الطريقة إرتكزت شخصية المرأة على حقها بان ترث قسما من أملاك أيها أو زوجها ، ومع ذلك لم يعطها القرآن كل الحق لكي تتخلص من عجزها الميراثي وإنما إعترف لها بنصف الحق نسبة إلى الرجل " يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء إثنين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس

مما ترك إن كان له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله أن الله كان عليما حكيما " القول الذي ورد في سورة النساء (الآيتين ١١ ، ١٢) ، وهذه الحالة تذكرنا ببعض عادات العرب في العصر الجاهلي عندما كان الذكر هو المسؤول عن إعاشة أفراد الأسرة وتوفير الإنفاق وشراء اللوازم البيئية ، ورغم ذلك سمح الإسلام للمرأة بأن تمتلك مهرها وأن يقوم الزوج بصرف النفقة لها وحتى أن تباع المرأة أثنائها على حساب الزوج في حالة إحتياجها وعوزها وذلك بعد حصولها على موافقة القاضي ، وحق النفقة يستمر مبدئيا ما دامت العلاقة مستمرة وكذلك أثناء رضاعة الطفل ، وهناك بعض الحالات التي لا يكون الزوج أثنائها مجبرا على دفع النفقة ، وخاصة إذا كان فقيرا ولا يملك شيئا . ومن جهة أخرى فإن فصل أموال الزوجين عند المسلمين ليس تماما بالأمر المطلق ، كما أن حرية التصرف بأموالهما بدون مبرر إلا بالثلث فقط مما يملكه كل واحد منهما ولا يحق لهما تبذير ورثتهما دون أن يكونا مهتدين بتدخل الورثة الذين يحق لهم أن يعلنوا أبوئهم عاجزين عن إدارة أموالهما والغاية من شريعة تحديد حرية التبذير هو الوقاية ضد الإصراف من وراثته حمايئة

حقوق الورثة في المستقبل وهي سنة محمد الذي لم يستطع أن يقبل شيوع الأموال بين الأزواج المتعددي الزوجات دون أن يتعارض ذلك مع العدالة والمنطق السليم . ومن المعروف أن الطلاق يؤثر على حق الإرث والتركات ، ولكن في حالة حدوثه بموافقة الطرفين ، يتنازل الزوج والزوجة عن حقوقهما ، وبإمكان الزوج أن يسترد المهر من الزوجة ويسمى هذا الطلاق عند العرب بطلاق الكحل . وفي بعض الحالات ، ولكي تتخلص الزوجة من زوجها ، تعرض عليه فدية ، أو تدعي بأنه لا يقوم بواجباته الزوجية بشكل عام ، وعليه لها الحق بطلب الطلاق أمام القاضي . وفي اغلب البلدان الإسلامية يعطي القانون الحق للرجل في أن يقر على الطلاق ويدفع المهر المؤخر حتى بشكل تقسيط ، وفي حالة طلب المرأة للطلاق ، فإنها تخسر مهرها ، وعلى هذا الأساس فالقوانين في هذه البلدان لا تزال تستقى بنودها من الشرائع الإسلامية ولا تساوي بين الرجل والمرأة ويعبر جوهرها عن المرأة كأداة لإشباع الحاجة الجنسية وسلعة يمكن إمتلاكها أو إطلاقها ، لذلك فأغلب حالات الطلاق تأتي من جهل المرأة المسلمة في إشباع زوجها جنسيا . وعلى كل حال ، فالأحكام الناظمة للإرث التي يتضمنها قانون الأحوال الشخصية تتبع بالنسبة للمسلمين الشريعة الإسلامية تبعية تامة ، والتوزيع الإسلامي

للتركة يفتت الثروة ، فتركة المتوفي توزع على عدد كبير من الورثة يتجاوز حدود الأب والأم والزوجة والأبناء والبنات ، وكانت هذه الخاصية في النظام الإسلامي مدعاة قديما وحديثا إلى تجاوزات كثيرة ومتنوعة منها إبقاء بنات المتوفي دون زواج (عوانس) لتعود حصصهن إلى الأبناء الذكور (إخوانهن) وذريتهم ومنها أيضا وقف الأملاك لصالح فريق من الورثة على حساب الفريق الآخر وخاصة النساء . والتوزيع الإسلامي للميراث هو في الأصل لغير صالح النساء إذ أن للذكر مثل حظ الأنثيين ، والمادة ٢٨٧ - ٢ - والمادة ٢٩٧ - ١ - من قانون الأحوال الشخصية في مصر ينص للإبنة نصف حصة الإبن والزوجة نصف حصة الزوج والأخت نصف حصة الأخ . ومن جهة أخرى يفصل أقرباء الأب عن أقرباء الأم وكذلك ترث زوجة المتوفي على ربع سهم إذا لم يكن لها أولاد ، وبذلك يكون نصيبها نصف نصيب إبنة المتوفي من زوجة أخرى ، وبذلك تجد نفسها غريبة بين هؤلاء في وقت ساهمت مع زوجها في بناء الثروة .

وللحقيقة ، فإن تفضيل الذكر على الأنثى في حالة تقسيم ثروة الوالدين ، كما في حالة الطلاق ، سلوك تعبر عن دونية المرأة بنظر سكان الجزيرة العربية من الساميين وهو أحد رموز سيادة الأبوة في المجتمع العربي

الجاهلي الذي ظلت آثاره في العصر الإسلامي ، ولهذه الظاهرة الاجتماعية علاقة مباشرة بطبيعة الأرض والمناخ السائد في تلك البلاد وطبيعة البنية الإقتصادية التي تربط الناس فيما بينها .

نظام العبودية عند العرب :

كان الرجل في المجتمعات العربية القديمة يستطيع أن يمتلك النساء بقدر ما يسمح له وضعه المالي ، وفي حالة إزدياد إنتصاراته في الغزوات ونهب ديار أعدائه كان يزيد عدد عبيده وسراريه ، فالأسير والعبد والأمة أو الجارية كانوا يعتبرون جزءاً من أملاك سيدهم ، ومن بين الأممات والجواري كان السيد يختار خليلاته ، والطفل الذي كان يولد من هذه الأممات يعتبر من طبقة العبيد ، فكان لا يعتق إلا بأمر سيده أو والده كما حصل مع عنتر بن شداد ، وفي بعض الحالات ، كما يقول الطبري في تفسيره (الجزء ١٨ ، ص ٥١) ، كان مالك العبيد يدفع أماته الجميلات إلى ممارسة الدعارة ، لكن المغنية ذات الصوت الشجي كانت تدرك مكانة أفضل من زميلاتها .

لا شك من أن مصدر الحصول على العبيد كان بالدرجة الأولى هو الحروب والغزوات ، فإذا كان مجال الحروب والغزوات في العصر الجاهلي

محدودا في شبه جزيرة العرب ، فإن هذا المجال توسع كثيرا في العصر الإسلامي بحيث شملت البلدان الواقعة بين الصين في الشرق وإسبانيا في الغرب . فالذين لم يعتنقوا الإسلام أو كانوا يرفضون دفع الفدية وجدوا أنفسهم في خانة العبودية ، وبالإضافة إلى هذا الصنف من العبيد ظهر عدد كبير من العبيد المسلمين بالولادة أو كانوا يشترون في سوق النخاسة . وعلى العموم ، عاش العبد في المجتمع الإسلامي بلا شخصية قانونية لأنه كان جزءا من ثروة مالكة ، ومع ذلك إعترف الإسلام بحق العبد في الحياة حيث لم يكن سيده يملك صلاحية قتله على رأي أبي حنيفة ، لكن بمسطاعه أن يعاقبه في بعض الحالات ، وإذا كان عقابه مبرما كان من الممكن تقديم هذا السيد إلى المحاكمة أمام القاضي ، ومع ذلك فكان لا يجوز للعبد أن يتزوج من غير إذن سيده ، وفي هذا الصدد يحدثنا أزهر بن مروان عن عبد الوارث بن سعيد وعن القاسم بن عبيد الواحد وعن عبد الله بن محمد بن عقيل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إذا تزوج العبد بغير إذن سيده كان عاهرا " ، وعن محمد بن يحيى وصالح بن يحيى بن سعيد قالوا حدثنا غسان مالك بن إسماعيل حدثنا مندل عن ابن جريج عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " أيما عبد تزوج بغير إذن

مواليه فهو زان " . ورأى أبو حنيفة أن العبدات اللواتي لهن قرابة مع مالكنهن لا يمكن تزويجهن منهم ، وبالتالي فإنهن يعتبرن معتوقات ، وإذا اشترى أحدهم أمه أو أخته فتعتبر في هذه الحالة حرة وتمتع بكامل حقوقها . والتشريع الخاص بالعبيد عند المسلمين لم يكن قديم العهد ، وإنما هو حصيلة متأخرة نسبيا لجدل الفقهاء ، وفي القرآن (سورة البلد) يقول الله " فلا إقبحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة " وبناء على هذه الآية وصى القرآن بتحرير العبيد والأمات وذلك لتسهيل العبور من عقبة الجهنم إلى الجنة ، وفي حالة عدم أداء المسلم لفرائض الصوم والصلاة في شهر رمضان فإنه حسب قول البخاري (صحيح ، الجزء ٢ ص ٥٧) مجبر أن يعتق عبدا أو أن يطعم جائعا ، ويقول أبي سعد (الطبقات ، الجزء ٨ ص ٢١٧) ، فإن النبي محمد إستبدل كلمة العبد بالفتى أو الفتاة وأشار إلى أن كل من كانت له جارية فعالها فأحسن إليها ثم اعتقها وتزوجها كان له أجران . وبالرغم رقة محمد مع النساء بشكل عام ، إلا أن خلفائه كانوا عكس ذلك ، فلما أدخل عمر بن الخطاب بسبب غزواته الحربية في العراق عددا كبيرا من الأمات الكورديات والفارسيات ذوات الذوق الرفيع كان يوزعهن بنفسه على جنوده المنتصرين ، وكان متأثرا بجمالهن وأناقتهن وحسن أخلاقهن حسبما يورد ذلك في كتاب

حصن الأسوة (ص ٩٦ ، طبعة القسطنطينية) ، ومع ذلك فإنه منعهم من إرتداد ملابس المرأة الحرة ، بينما إستطعن هذه الأسيرات الخروج إلى خارج البيت عاريات الرأس والذراع كما يقول التيجاني في العقد الفريد (رقم ١٢٦) ، ومع الأسف فقد أستخدم عدد منهم في مكة والمدينة كبنات الهوى ، وفي فترة لاحقة نوقش هذا الموضوع بين الفقهاء فكأن من رأي الحسن البصري أن على الأمامت أن يلبسن الخمار ، أما الأمهات فحكمنهن حكم الحرائر في لباسهن ، وميز ابن يقطين في كتابه (النظر) في هذا الموضوع بين الأمامت الحسان المصونات المقصورات الحاملات من الجمال أكثر مما تحمله الحرائر وبين الأمامت المتذللات ، فعليه كان الخلفاء وولاة الأقاليم ينتخبون من بين كل هذه الأمامت تلك الحسان المصونات الجميلات لأنفسهم . ولهذا الغرض وكما يقول الجاحظ (ص ٢١٩) كتب الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك إلى عامله في شمال أفريقيا قائلاً " أما بعد ... فإن أمير المؤمنين لما رأى ما كان يبعث به موسى بن نصير إلى عبد الملك أراد مثله منك وعندك من الجوارى البربريات المالكات للأعين الآخذات بالقلوب ... ما هو معوز لنا بالشام فتلطف في الإنتقاء وتوخ أنيق الجمال وعظم الأكفال وسعة الصدور وليس الأجساد ورقة الأنامل ... ومع ذلك فأقصد رشدة المولد

وطهارة المنشأ فإنهم يتخذون أمهات أولاد " . وقد إشتهر الخليفة عبد الملك بن مروان الذي ولدته أمة كوردية بقوله المشهور على لسان مبرد التيجاني " من أراد البأة فعليه بالبربريات ، ومن أراد الخدمة فعليه بالروميات ، ومن أراد النجابة فعليه بالفارسيات . ومن نتائج زيادة عدد الأمامات في عصر الفتوحات بدأ المسلمون يملكون أعدادا كبيرة منهن وهذا أدى إلى حصول حوادث الطلاق في المجتمع الإسلامي بشكل فظيع ، ومن أشهر رجال الإسلام الذي تزوج وطلق كثيرا هو الحسن بن الإمام علي وأكثر منه المغيرة بن شعبة الذي إقترن بالنساء مائة مرة ثم طلق أغلبها وكانت هذه الحالة مألوفة في القرون الأولى للعصر الإسلامي . وأدت سهولة الزواج الطلاق من أجل الإستمرار إلى ظهور العزلة المتفاقمة عند السيدات الحرات اللاتي عوملن بإزدراء من قبل أزواجهن وكن الضحايا المشؤومات للتفضيل الذي حضيت به السراري .

لم تؤمن الشريعة الإسلامية ، في الوقت الذي كان العبد لا يملك شيئا خاصا به ، أي حق له من ورثة مولاه أو أبيه الحقيقي ومتبنيه ، وفي المحاكم كان على سيده أن يدعم أقواله سواء كمتهم أو شاهد ، فكان بذلك ملزما بتنفيذ أوامر سيده الذي كان عليه علاج عبده في حالات المرض . وبطبيعة الحال فإن حق التملك كان يعطي المالك الحرية

بالتخلص من عبده بالبيع ، والبيع كان خاضع لحالات إستثنائية مشروط
 بشروط . فالمالك الإقطاعي كان يلتزم أن لا يفرق بين الأم العبد وطفلها
 طالما أن هذا يحتاج إلى رعايتها ، وكان لا يسري مفعول حق التمتع
 بالنسبة لمالك الأمات والجواري إلا بعد مرور فترة معينة من دخولهن تحت
 سيادته ، وكانت تسمى هذه الفترة بـ(الإستراء) حيث كانت ضرورية
 للتأكد من كون الأمة حامل أم لا ، وكانت تقاس هذه الفترة بالعادة
 الشهرية الواحدة لكل أمة ، أما المرأة الحرة فكانت تقاس إلزاميا بثلاثة .
 وبعد إنقضاء الفترة القانونية لولادة طفل من أمة ، عندئذ فقط كان
 للمالك أن يتخذها خليلة له ، والمالك بطبيعة التقاليد الموروثة كان
 يحق له أن يمتلك ماشاء من السريات والأمات بدون حدود ، وعندما
 كانت السرية ترزق طفلا لسيدها تحتل مرتبة وسيطة بين الزوجة الحرة
 والأمات العاديات ، فكانت في هذه الحالة لا تباع ولا تؤجر ، كما أن
 واجباها تجاه سيدها كانت تقل عن السابق وتعتق وتحرر بعد
 وفاته . وعلى العموم ، كان السرية أو الأمة تستطيع أن تتزوج في
 حالات ثلاثة وهي قبول الزواج بمالكها بدون مهر أو الزواج من
 عبد ينتمي إلى مرتبتها أو أن تتزوج رجلا حرا مستعدا لكي يدفع لها
 المهر ، فكان في الحالة الأولى على المالك أن يعتقها ويلعب الدور

الحامي لقاصر ، لأنه لم يكن من المعقول أن يجمع بين صفتي الزوج والمالك في آن واحد . فتحرير الأمة من قبل مالكها حسب الشريعة الإسلامية كان يقابل قيمة المهر الذي كان عليه أن يدفعه لها فيما لو تزوجها ولكن بدون عقد زواج . أما الحالة الثانية فكانت لا تختلف عن أوضاع البهائم ، وما يخلفونه من أولاد يعتبرون جزءا من أملاك أسيادهم ، وفي الحالة الثالثة كانت مراسيم الزواج تتم حسبما يشتهي الطرفان وعلى سنة الله ورسوله كما يقال .

ومن جهة أخرى ، وتطبيقا لقانون حق إمتلاك العبيد ، كان يحق للمالك أن يزوج أمة من أماته لشخص يختاره هو ، كما كان يحق له أن يضع يده على المهر الذي كان يقدم لهذه الأمة ، وفي نفس الوقت فإن واجب الحماية كان يلزمه بأن يقدم جهاز العرس الذي يمثل على الأقل قسما من المهر ، وفي حالة بقاء الأمة بعد زواجها في خدمة سيدها ، فإن عليه أن يمولها ، وإذا سمح لها أن تغادر بيت السيد لتتعمق بشؤون بيتها الخاص ، فإن زوجها كان يتكفل بإعالتها أثناء فترة الحمل ، وبمرور الزمن وحسب إجتهدات الفقهاء المسلمين حصلت خلافات حول تزويج الأمة من رجل حر . فالمالكية تعترف بنوعية هذا الزواج وتجد منه حماية الطفل ، وفي رأي أتباع هذا المذهب أن هذا النوع من الزواج لا

يسمح به في حالة المسنين والرجال الأحرار العاجزين عن إنجاب الأطفال ولكنهم يشجعون بزواج رجل حر معدم لدرجة أنه يستطيع دفع مهر لإمرأة حرة وذلك لإبعاده عن الفحشاء . أما الحنفيون ، فإنهم يقبلون دون إستثناء زواج المرأة العبدة من رجل حر حيث كانت تغدو عنده إمرأة حرة فكان الأولاد يولدون أحرارا .

لقد شهد العصر العباسي النظام العبودي بمفهومه المزري حيث كان الحكام بإسم الفن والغناء وإلقاء القصائد يستغلون الأسرى من الشباب والشابات جنسياً بأبشع صورته حتى وصل الوضع الإجتماعي خلال هذا العصر إلى أن يكون هناك صنفين من الرجال والنساء ، صنف مبعود ومعزول عن أضواء الإنحطاط الخلقى والتجارة بالجنس ، وصنف يختلط في مجتمع القصور بالخلفاء والوزراء والولاة في مجالس أنسهم وطربهم مشتركاً في كل أنواع المجون ، وعليه فإن أغلب نساء الطبقة السائدة كن في علاقات شاذة مع عبيدهن وخدامهن . ففي الوقت الذي كانت الأمات بصورة عامة معنيات بحرية التصرف في القصور وبيوت الوزراء مقابل العزلة المفروضة على النساء الحرات ، إلا بعض المفضلات والمقربات من الخلفاء والوزراء حوصرن في الأماكن المعزولة لأجل مفاتهن وجمالهن ، وبعد إستخدامهن جنسياً كن يقدمن كهدايا إلى قادة

الجيش وأنصارهم . ويظهر أن التمييز بين الأمم غير المشروطات بالعزلة والزوجات الحرات اللاتي كن يقبعن في منازلهن قد بدأ من زمن عمر بن الخطاب ، وكان الناس في المدينة ينظرون شذرا إلى أطفال الأمم والجاريات حسب قول التيجاني في (العقد الفريد) وزادت حدة هذا التمييز في القرن الثاني للهجرة حيث ميز فقهاء البصرة في زمن الأمويين بين الأمم اللواتي كن يخرجن عاريات الراس والأخريات اللواتي لم يستطعن . وبمرور الزمن أخذ الناس يتباهون بصفات الأمم فأخذوا يفضلون الزواج منهن وإعطاء كافة حقوق الزوجية لهن .

في الواقع أصبح نظام العبودية أمرا إعتياديا في البلاد الإسلامية ولم يزدء احد من العلاقات الشاذة التي كانت تسود أسر الأغنياء مالكي العبيد والأمم والجواري ، فأمهات أغلب سلاطين آل عثمان كن من الأمم الشركسيات والكرديات والأرمنيات واليونانيات حيث كانوا يفتخرون بأنساب أمهاتهم ، والممالك الذين حكموا مصر لفترة من الزمن بنوا أسس عوائلهم بشراء أطفال من القوقاز فإختلطوا تدريجيا بالجنس القوقازي الآسيوي ، وعليه نستطيع القول أن وضع المرأة العبدية كانت تسير نحو الأحسن في المجتمع الإسلامي وخاصة عندما كانت تغدو حاملا من سيدها حسب صحيح البخاري (الجزء ١ ص ٣٧٥) أو عندما تتزوج

من رجل حر حسب قول الإمام الشافعي ، وفي كل الأحوال فإن نظام
العبودية لم تلغى في المجتمعات الإسلامية وظل آثاره ترى لحد اليوم في بلد
مثل المملكة العربية السعودية .

مقارنة قانون الزواج وإقامة الأسرة والمهر وحالات التبني وتنظيم
الثروة والعبودية إستنادا على آراء العموريين والآشوريين والحثيين
والعبرانيين ومقارنتها بعادات العرب
(أ) في مجال القانون

من قانون حمورابي

المادة ٥ - إذا نظر قاض في دعوى وأصدر حكما منفذا ما جاء في
لوحة محتوم ثم غير بعد ذلك حكمه ، يدان ذلك القاضي لتغيير حكمه ،
وعليه أن يدفع عشر مثالا للمدعي ، ويزاح من منصبه في سدة القضاء
في المجلس ، ولن يجلس للقضاء مع القضاة مرة اخرى .

من قوانين آشور الوسطى

المادة A - ٥٧ - سواء كانت العقوبة ضربا أم ... لإمرأة
متزوجة ، وكانت واردة [في] اللوح [دع الأمر ينفذ أمام القضاة] .
المادة A - ٥٨ - في جميع أنواع العقوبات [بما فيها قطع ثديي أو جرد
(أنف أو أذني ٩ [إمرأة متزوجة] ، دع الكاهن يعلم [ودعه يحضر] ، دع
الأمر ينفذ) وفقا لما هو [مفروض في الألواح] .

من الشرائع العبرية

سفر اللاويين ، الإصحاح ٢٤ :

١٦ - وأمرت قضاتكم في ذلك الوقت قائلاً : إسمعوا بي إخوتكم واقضوا بالحق بين الإنسان وأخيه ونزيله .

١٧ - لا تنظروا إلى الوجوه في القضاء ، للصغير كالكبير تسمعون ، لا تهابوا وجه إنسان لأن القضاء لله ، والأمر الذي يعسر عليكم تقدمونه إلي لأسمعه .

سفر الخروج ، الإصحاح ١٨ :

١٥ - فقال موسى لحميه إن الشعب يأتي إلي ليسأل الله .

١٦ - إذا كان لهم دعوى يأتون إلي فأقضي بين الرجل وصاحبه وأعرفهم فرائض الله وشرائعه .

١٩ - الآن إسمع لصوتي فأنصحك ، فليكن الله معك ، كن أنت للشعب مع الله ، وقدم أنت الدعاوي لله .

٢٠ - وعلمهم الفرائض والشرائع وعرفهم الطريق الذي يسلكونه

والعمل الي يعملونه . ٢١ - وأنت تنظر من جميع الشعب ذوي قدرة

خائفين لله أمناء مبغضين الرشوة وتقيمهم عليهم رؤساء ألوف ورؤساء

مئات ورؤساء خماسين ورؤساء عشرات .

٢٢ - فليقضون للشعب في كل حين ، ويكون أن كل الدعاوي الكبيرة يجيئون بها إليك ، وكل الدعاوي الصغيرة يقضون هم فيها وخفف من نفسك فهم يحملون معك .

٢٤ - سمع موسى لصوت حميه وفعل كل ما قال .

٢٥ - وإختار موسى ذي قدرة من جميع إسرائيل وجعلهم رؤساء على الشعب رؤساء ألوف ورؤساء مئات ورؤساء خماسين ورؤساء عشرات .

(ب) في مجال الشهادة

من قوانين همورابي

المادة ١ - إذا إتهم رجل رجلا بجرمة قتل وقاضاه ثم لم يثبت ذلك يحكم على المدعي بالموت .

المادة ٢ - لو تقدم رجل ليدلي بشهادة في دعوى جنائية ثم لم يبرهن أو يثبت الأقوال التي أدلى بها ، إن كانت الدعوى من الدرجة الأولى ، يقتل ذلك الرجل .

المادة ٣ - وإن تقدم ليشهد في إدعاء محله المال أو الحبوب يبقى عرضة لنفس العقوبة في تلك الدعوى .

المادة ٤ - لو تسبب رجل في رفع إتهام نحو كاهنة عظمى أو سيدة متزوجة دون أن يثبت إتهامه يجلد أمام القضاة ويحلق شعر نصف رأسه .

من قوانين آشور الوسطى

المادة - ١٨ A - لو تحدث رجل مع جاره سرا أو علانية (في شجار) قائلا "أن زوجتك تتصرف كموس" و "أنا أهتمها" يضرب هذا الرجل أربعين عصا (إن) لم يستطع أن يدينها وبذلك لا تكون متهمة ، كما أن عليه أن يعمل لدى الملك شهرا كاملا ، ويقاطع (?) قد تنتزع منه حقوقه) ويدفع تالنتا واحدا من الفضة .

من الشرائع العبرية

سفر الخروج ، الإصحاح ٢٣ :

١ - لا تقبل خيرا كاذبا ، ولا تضع يدك مع المنافق لتكون شاهد ظلم .

سفر التثنية ، الإصحاح ١٩ :

١٥ - لا يقوم شاهد واحد على إنسان في ذنب ما أو خطية ما من جميع الخطايا التي يخطئ بها على فم شاهدين أو على فم ثلاثة شهود يقوم الأمر .

١٧ - يقف الرجلان اللذان بينهما الخصومة أمام الرب ، أمام الكهنة والقضاة الذين يكونون في تلك الأيام .

١٨ - فإن فحص القضاة جيدا وإذا الشاهد شاهد كاذب قد شهد بالكذب على أخيه .

١٩ - فافعلوا به كما نوى أن يفعل بأخيه ، فترعون الشر من وسطك .

من الشرائع العربية الإسلامية

- والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين

جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا أولئك هم الفاسقون (النور ٤) .

- أن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا

والآخرة ولهم عذاب عظيم (النور ٢٣) .

- واستشهد شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وإمراتان

ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى

(سورة البقرة ٢) .

في هذه الآيات نوع من التشابه مع المادة ٤ لقوانين حمورابي في حالة

شهادة الزور ، لكن ما يمكن ملاحظته هو إذا قذف شخص المحصنات

(ويعني النساء الحرائر) ، لكن لم يملك أربع شهود فيجلد ثمانين جلدة وإن

كان صادقا ، في حين إذا قذف أمة ولو زورا وهتانا فلا عقوبة له ، ويقال

أن الآيتين الأخيرتين جاءتا تبريرا لواقعة عائشة بنت أبي بكر زوج محمد

مع صفوان ابن المعطل عندما بات معها ليلة في الصحراء قالت فيها العرب
 " والله ما نجى منها وما نجت منه ..! "

(ت) في مجال اليمين والسراقات

من قوانين حمورابي

المادة ٢٠ - إذا هرب عبد من يد من أسره ، على الرجل أن يقسم بإله
 ليقنع مالك العبد ، ويذهب حرا بعد ذلك .

المادة ١٠٣ - لو تسبب عدو لوكيل تاجر في فقدان جزء من حمل كان
 يحمله أثناء رحلة (لصالح التاجر) ، يقسم الوكيل بحياة إله وهو طليق .

المادة ١٣١ - لو إتهم رجل متزوج من سيدة (بالزنا) دون أن يضبطها
 نائمة مع رجل آخر ، عليها أن تقسم بحياة إله على برائتها وهي طليقة
 فتعود إلى بيتها .

من الشرائع العبرية

سفر الخروج ، الإصحاح ٢٢ :

١١ - فيمين الرب تكون بينهما هل لم يمد يده إلى ملك صاحبه ، فيقبل
 صاحبه ، فلا يعوض .

(ث) في مجال التحكيم الإلهي:

من قوانين حمورابي

المادة ١٣٢ - لو أشار إصبع (بالإتهام) نحو سيدة متزوجة على أنها على علاقة برجل آخر ولم تدهم في مضجعه فعليها أن تقفز في النهر المقدس بمعرفة زوجها .

من قوانين آشور الوسطى

المادة - ١٧ A - لو قال رجل لآخر " إن زوجتك تتصرف كمومس " ، ولم يكن شهود فعليهم أن يعقدوا ميثاقا ومن ثم يذهبون إلى (تحكيم) النهر .

من الشرائع العبرية

سفر عدد ، الإصحاح ٥ :

٢٤ - ويسقى المرأة ماء اللعنة المر فيدخل فيها ماء اللعنة للمرارة .
 ٢٧ - ومتى سقاها الماء فإن كانت قد تنجست وخانت زوجها يدخل فيها ماء اللعنة للمرارة فيرم بطنها وتسقط فحذاها فتصير المرأة لعنة في وسط شعبها .

٢٨ - وإن لم تكن المرأة قد تنجست بل كانت طاهرة تسيراً وتجبلاً
بزرع .

من الشرائع العربية الإسلامية

والسارق والسارقة فإقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله
عزیز حكيم (المائدة ٥) .

(ج) في مجال قتل النفس وكسر أعضاء الجسم

من قوانين حمورابي

المادة ١٥٣ - لو تسببت امرأة في مقتل زوجها بسبب رجل آخر توضع
على الخازوق .

المادة ١٩٥ - إن ضرب ابن أباه تقطع يده .

المادة ١٩٦ - لو عطل رجل عين من الطبقة السائدة يعطلون عينه .

المادة ١٩٧ - لو كسر عظم رجل آخر يكسرون عظما له .

المادة ١٩٨ - لو عطل عين رجل من العوام أو كسر أحد عظامه يعطى
مينا واحدة من الفضة .

المادة ١٩٩ - لو عطل عين سيد أو كسر أحد عظامه يدفع نصف ثمنه .

المادة ٢٠٠ - لو حطم رجل سن سيد آخر من طبقته يحطمون سنه .

المادة ٢٠١ - لو حطم رجل سن رجل من العوام يدفع ثلث مينا من الفضة .

المادة ٢٠٩ - إن ضرب رجل إبنة رجل (حس) مما تسبب في إجهاضها فعليه أن يدفع عشر شيكلات (٨ غرام) من الفضة مقابل حملها .

المادة ٢١١ - لو تسبب رجل في إجهاض امرأة قروي عن طريق الضرب فعليه أن يدفع خمس شيكلات من الفضة .

المادة ٢١٢ - إن ماتت امرأة القروي فعليه أن يدفع نصف مينا من الفضة .

المادة ٢١٣ - لو ضرب رجل أمة رجل حر وتسبب في إجهاضها فعليه أن يعطيه شيككين من الفضة .

المادة ٢١٤ - فإن ماتت تلك الأمة يدفع له ثلث مينا من الفضة .

المادة ٢٢٩ - لو بنى بناء مزلًا لرجل ولم يتقنه مما جعل البناء ينهار على رؤوس سكان البيت فيقتلهم يقتل ذلك البناء .

من قوانين آشور الوسطى

المادة - ١٠٨ - [إذا] دخل رجل أو امرأة (بيت) رجل وقتل [إما رجلاً] أو امرأة يسلم القتلة إلى مالك البيت ، فإن إرتأى قتلهم (أو) [إن إرتأى] التعويض يصادر [ما يشاء من أملاكهم] [أما] إن لم يكن القتلة

يملكون [في بيوتهم ما يقدمونه] من ابن أو [ابنة] ... في بيتهم ...
الذي ...

المادة - A ٢١ - لو ضرب رجل سيدة أثناء فترة الحمل مما تسبب في إجهاضها وأقيمت ضده تهمة وأثبتت ، يدفع اثنان تالنت وثلثين مينا من الرصاص ويضرب عشرين عصا ويعمل لدى الملك شهرا كاملا .

المادة - A ٥٠ - [لو] ضرب [رجل] [إمرأة] متزوجة مما تسبب في موت جنينها ، تعامل زوجة الرجل المسبب بالمثل ، نزولا عند مبدأ القصاص بالمثل (حياة بحياة) ، لكن إذا ماتت تلك المرأة يقتل الرجل وبذلك يدفع حياته ثمن الجنين على مبدأ القصاص بالمثل (حياة بحياة) أو ، إذا لم يكن لزوج تلك المرأة ابنا وضربت زوجته بحيث أجهضت ، يقتل الضارب حتى ولو كان الجنين الجهض طفلة .

المادة - A ٥٢ - لو ضرب رجل بغيا مقدسا وتسبب في قتل جنينها ، يفرض عليه قانون ضربة بضربة وهكذا يقتص منه بالمثل (حياة بحياة) .

من القوانين الحثية

المادة ٢ - لو قتل أي امرئ عبدا أو أمة ، عليه دفنه أو دفنها ويسلم رجلا أو امرأة وتكون أملاكه مطالة قانونيا .

- المادة ١٧ - لو تسبب رجل في إسقاط حمل امرأة ، يدفع ١٠ شقيقات من الفضة إن كان الجنين حميلا (في شهره العاشر) ويدفع ٥ شقيقات من الفضة إن كان الجنين في شهره الخامس ويطال القانون أملاكه .
- المادة ١٨ - لو تسبب شخص في إجهاض أمة يدفع ٥ شقيقات من الفضة إن كانت في شهرها العاشر .
- A - ٤٤ - لو دفع إنسان إنسانا آخر إلى داخل النار فمات ، يعطيه إبنه تعويضا .

من الشرائع العبرية

سفر الخروج ، الإصحاح ٢١ :

- ١٢ - من ضرب إنسانا فمات يقتل .
- ١٥ - من ضرب أباه أو أمه يقتل قتلا .
- ٢٠ - وإذا ضرب إنسان عبده أو أمته بالعصا فمات تحت يده ينتقم منه .
- ٢٢ إذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حبلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يغم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القضاة .
- ٢٣ - وإن حصلت أذية تعطي نفسا بنفس .
- ٢٤ - وعينا بعين وسنا بسن ويذا بيد ورجلا برجل .
- ٢٥ وكيا بكيا وجرحا بجرح ورضا برضا .

سفر عدد ، الإصحاح ٣٥ :

- ١٦ - وإن ضربه بأداة حديد فمات فهو قاتل ، إن القاتل يقتل .
 ١٧ - وإن ضربه بحجر يد مما يقتل به فهو قاتل ، إن القاتل يقتل .
 ١٨ - أو ضربه بأداة من خشب مما يقتل ، إن القاتل يقتل .
 ١٩ - ولي الدم يقتل القاتل ، حين يصادفه يقتله .
 ٣٠ - كل من قتل نفسا فعلى فم شهود يقتل القاتل ، وشاهد واحد لا يشهد على نفس الموت .
 ٣١ - ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت بل إنه يقتل .
 ٣٤ - ولا تنجسوا الأرض التي أنتم مقيمون فيها التي أنا ساكن في وسطها ، إني أنا الرب ساكن في وسط بني إسرائيل .

من الشرائع العربية الإسلامية

يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى... إلخ " (البقرة ٢) .

(ح) في مجال العبودية والعبيدمن قوانين حمورابي

المادة ١٥ - لو سهل إنسان هروب عبد أو أمة قُضِر أو عبد أو أمة قروي من البوابة الرئيسية للمدينة يقتل .

- المادة ١٦ - لو أخفى رجل في منزله عبدا ضائعا أو أمة ضائعة تابعة للقصر أو لقروي ولم يظهرها حين نادى المنادي عليها يقتل مالك البيت .
- المادة ١١٧ - لو إستحق سند الدفع فإضطر المدين أن يبيع زوجته وإبنه وإبنته أو أن يعرضهم للبيع عبدا ، عليهم أن يعملوا في بيت من إشتراهم أو إستعبدهم ثلاثة سنوات ثم يعتقهم في السنة الرابعة .
- المادة ١١٨ - لو إرهن عبد أو أمة ، بإمكان التاجر بيع العبد إن إحتبس الرهن دون إمكانية إسترداده .
- المادة ١١٩ - لو إستحق دفع سند فاضطر المدين أن يبيع أمته التي حملت منه ، يحق له إسترداد أمته في أي وقت إن إستطاع أن يفني دينه .
- المادة ١٤٦ - لو تزوج رجل من كاهنة فقدمت له أمة ولودة ، فإن عملت الأمة من نفسها ندا لسيدتها معتقدة أن سيدتها لن تبيعها لأنها ولدت ، يحق لسيدتها أن تضع عليها شارة العبيد وهي امة .
- المادة ١٤٧ - أما إذا لم تكن ولودة يحق لسيدتها أن تبيعها .
- المادة ١٧٥ - لو تزوج عبد قصر أو عبد قروي سيدة ثم ولدت ، لا يحق لصاحب العبد أن يطالب بأبناء السيدة عبدا له .
- المادة ١٧٦ - كما أنه إن تزوج عبد قصر أو عبد قروي إبنة سيد وجملت منه أولادا لا يحق لمالك العبد أن يطالب بأولاد إبنة السيد عبدا .

المادة ٢٢٦ - لو قام حلاق بإزالة شارة عبد دون علم سيده وأصبح من غير الممكن التعرف على العبد وملاحقته (إن فر) تقطع يد الحلاق .
 المادة ٢٧٨ - إن سقط عبد أو أمة مريضا بعد أن إشتراه رجل ولما يمضي على مدة الكفالة شهر يرده إلى صاحبه (بائعاه) ويسترد الفضة التي دفعها.

من قوانين آشور الوسطى

المادة C ٢ - [لو باع رجل] سيدة بالولادة أو رجلا (يقيم عنده) كضمان لمال أو رهن ؛ أو إذا باع أي إنسان حر يقيم عنده [وأقيمت دعوى ضده] يغرم المال ويعطى ما يعادل (ثمن الرهن) لمالك الرهن ويضرب بالعصا [...] ويعمل لدى الملك عشرين يوما .

المادة C ٣ - لو باع [رجل] سيدة [أو رجلا] مقابل مبلغ من المال وكان الرجل أو السيدة يقيم عنده كضمان لمال إقترضه أو كرهن وأقيمت دعوى ضده وأثبتت التهمة عليه ، يفقد ماله [ويعطي صاحب الرهن ما يعادل ثمن الرهن] ويضرب [كذا عصا] ويعمل لدى الملك أربعين يوما ، وإن مات [الرجل المرهون الذي باعه] في قطر آخر يدفع (وفقا لمبدأ حياة بحياة) ، ويبيح القانون بيع أي آشوري أو آشورية أخذت مقابل تحرير دين في قطر آخر .

من القوانين الحثية

المادة ٢٣ - لو فر عبد إلى مقاطعة لوياش ، من يعيده يأخذ من مالكة ستة شيقلات من الفضة ، فإن أبق إلى قطر معاد ، من يعيده يأخذه .
المادة ١٧٣ - ... لو ثار عبد ضد سيده يذهب إلى القدر (أي يدفن في القدر) .

المادة ١٧٥ - لو أخذ عبد امرأة حرة زوجة تصبح أمة في السنة الثانية أو الرابعة كما يولد أبنائها عبيدا ويلبسون الحزام ولا يترع الحزام منهم أحد

من الشرائع العبرية

سفر لاويين ، الإصحاح ٢٥ :

٢ - إذا إشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم وفي السابعة يخرج حرا بجانا .

٤٤ - وأما عبيدك وإماؤك الذين يكونون لك فمن الشعوب الذين حولكم ، منهم تقتنون لكم عبيدا وإماء .

٤٦ - وتستعملوهم لأبنائكم من بعدكم ميراث ملك تستعبدوهم إلى الدهر ، وأما إخوتكم بنو إسرائيل فلا يتسلط إنسان على أخيه بعنف .

٤٧ - وإذا طالت يد غريب أو نزيل عندك وإفتقر أخوك عنده وبيع للغريب المستوطن عندك أو لنسل عشيرة الغريب

٤٨ - فبعد بيعه يكون لك فكاك ، يفكه واحد من إخوته .

سفر تثنية ، الإصحاح ٢٣ :

١٢ - إذا بيع لك أخوك العبراني أو أختك العبرانية وخدمك ست سنين ففي السنة السابعة تطلقه حرا من عندك .

١٣ - وحين تطلقه حرا من عندك لا تطلقه فارغا .

١٣ - تزوده من غنمك ومن بيدرك ومن معصرتك ، كما بارك الرب إلهك تعطيه .

سفر الخروج ، الإصحاح ٢٦ :

— إن جرح أحدكم عين عبده فإنه يعتق .

— لا تسلم العبد إلى سيده إن هو إلتجأ إليك .

(خ) في مجال الزواج والمهر وإقامة الأسرة والطلاق والتبنيمن قوانين همورابي

المادة ١٢٨ - لو إتخذ رجل امرأة زوجة ولم يعقد عليها ، هي ليست زوجة^(٤) .

^(٤) يقر البابليون نوعين من الزواج على الأقل ، العقد المكتوب والنوع الأقل رسمية حيث يساكن رجل امرأة ويعاملها كزوجة بدون عقد زواج . هذا القانون لا يقول أن الزواج باطل بطلانا مطلقا إن لم يعقد عليها ، لكنه يقول أن المرأة المتزوجة بدون عقد لا تكتسب حقوق وأثار عقد المرأة المعقود عليها . راجع

المادة ١٢٩ - لو ضبطت زوجة رجل تضاجع رجلا آخر ، يربط الإثنان ويلقيان في النهر ؛ أما إذا رغب زوج المرأة مسامحة زوجته والعفو عنها فللملك الحق في العفو عن مواطنه الآخر .

المادة ١٣٠ - لو قيد رجل امرأة (مخطوبة) لرجل آخر لم تمارس الجنس مع مخلوق ذكر بعد ولا تزال تعيش في بيت والدها وطارحها الحب وضبط يقتل ذلك الرجل وتذهب المرأة حرة طليقة .

المادة ١٣١ - لو إتهم رجل زوجته (بالزنا) دون أن يضبطها نائمة مع رجل آخر ، عليها أن تقسم على برائتها بحياة إله وهي طليقة وتعود إلى بيتها .

المادة ١٣٤ - لو أخذ رجل أسيرا ولم يكن في بيته ما يكفي من الزاد ، يحق لزوجته أن تدخل بيت رجل آخر دون أن تجلب اللوم على نفسها أبدا .

شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم ، دراسة مقارنة مع النصوص الكاملة ، لمجموعة من المؤلفين ، ترجمة أسامة سراس ، دمشق ١٩٩٣ م ، ص ٥٧ ، الهامش رقم ١ .

المادة ١٣٧ - لو قرر رجل أن يطلق كاهنة غير مكرسة حملت منه أولادا أو كاهنة أعطته أولادا ، يعطيها مهرها^(٥) ونصف حصة من مزروعات الحقل أو إنتاج النول ويسمح لها أن تربي أولادها ، وبعد أن تربيهم يعطونها حصة مماثلة لحصة الوريث الواحد من كل شيء أعطي لها مقابل الأبناء الذين قدمتهم وربتهم ، وهي بعد ذلك حرة في الزواج ممن تشاء حسب هواها^(٦) .

(٥) يجعل والد العروس لابنته عند تمام الزواج بائنة من أملاكه بعقد مكتوب مختوم وتدعي هذه البائنة " مهرا " ، ويجعل الوالد أيضا نفس البائنة إن أصبحت الإبنة كاهنة ، وفي هذه الحالة أقصى حق للمرأة في بائنتها حق الانتفاع فقط طالما هي على قيد الحياة لأنه حين وفاتها ينتقل مهرها إلى أولادها أو يعود إلى والدها ، وليس للزوج سوى حق الإشراف على المهر ، لأن عليه إعادته لها إن طلقها .

(٦) يمكن طلاق امرأة نزولا عند رغبة زوجها حتى وإن لم تقترف ذنبا أو ولدت له أولادا ، وحقيقة أن الزوج ملزم بأن يتخلى عن قسم كبير من أملاكه لزوجته المطلقة يحميها من الطلاق الناتج عن التزوات .

المادة ١٣٨ - لو رغب إنسان في طلاق زوجته الأولى التي لم تحمل منه ، يعطيها مالا بقيمة هدية زواجها^(٧) ويرد لها المهر الذي أحضرته معها من بيت أبيها ويطلقها .

المادة ١٣٩ - وإن لم يكن هناك هدية زواج ، يعطيها مينا واحدا من الفضة نقود الطلاق .

المادة ١٤٥ - لو تزوج رجل كاهنة ثم لم تنجب له أولادا فقرر أن يتزوج كاهنة غير مرسومة (أدنى مرتبة)

يحق له أن يأتي بها إلى بيته ، لكنها لن تكون نظيرة الكاهنة .

المادة ١٥٣ - لو تسببت امرأة في مقتل زوجها بسبب رجل آخر توضع على الخازوق .

المادة ١٥٤ - لو نام رجل مع إبنته يجبرونه على ترك المدينة .

المادة ١٥٥ - لو اختار رجل عروسا لإبنه ودخل الإبن عليها ، لكن الأب نام معها بعد ذلك وضبطا ، يشد وثاقه ويلقى في النهر .

(٧) هذه الهدية مختلفة عن المهر وتقدم قبل الزواج ، إذ حالما يقدم الرجل هذه الهبة يتم الشروع في عقد الزواج ، ويكتمل هذا العقد فقط حين يتم تسليم العروس للعريس ، فلو ماتت الزوجة ولا أبناء لها يسترد الزوج هذه الهبة (الهدية) ، لكن لا حق له باستردادها إن طلقها .

المادة ١٥٦ - إن اختار رجل عروسا لإبنه ، لكن إبنة لم يضاجعها وإنما قام هو بذلك ، يدفع لها نصف مينا من الفضة ويعوض لها جميع ما جلبته معها من بيت أبيها حتى يتمكن من تختاره من الزواج منها .

المادة ١٥٧ - لو نام رجل مع أمه بعد وفاة أبيه يحرق كليهما .

المادة ١٥٨ - لو قبض على رجل في أحضان زوجته أبيه يفصل ذلك الرجل من العائلة .

المادة ١٥٩ - لو أن رجلا قدم هبة أخرى لحميه بالإضافة إلى هبة الزواج ثم نظر إلى امرأة أخرى فقال لحميه " لن آخذ إبتك زوجة لي " يحتفظ والد الفتاة بكل ما قدم له .

المادة ١٦٠ - لو قدم هدية لحميه مع هدية الزواج ثم قال الحمي له " لن أعطيك إبنتي (زوجة) عليه أن يرد للرجل كل ما أخذه منه مضاعفا .

من قوانين آشور الوسطى

A ٢٤ - لو هربت امرأة متزوجة من زوجها ، فدخلت بيت آشوري سواء كان البيت ضمن مدينتها أو في إحدى المدن المجاورة حيث أشار لها وأقامت مع سيدة البيت ثلاثة أو أربع ليل دون علم سيد البيت بوجود سيدة متزوجة مقيمة مع زوجته ، ثم أمسكت السيدة الهاربة ، يستردها زوجها ويحق له أن يشوهها ، أما السيدة المضيفة فتقطع أذنها أو بدفع

زوجها ٣ تالنت و ٣٠ مينا من الرصاص فداء لها ؛ أو إن شاء تؤخذ أمام القضاء . لكن لو كان رب البيت يعلم بأن المرأة الغريبة كانت مقيمة في بيته مع زوجته يدفع " الثلث " ... أما إن لم يشوه الزوج زوجته الهاربة وإنما إستردها فقط فلا عقوبة بحق (أي من الفريقين) .

المادة A ٣٠ - لو جاء أب بالهدية المعتادة إلى بيت حمي ابنه ولما تقدم المرأة للإبن بعد فصدف أن مات إبن له كان له زوجة لا زالت مقيمة عند والدها ، عليه أن يزف زوجة إبنه الميت عروسا لإبنه طالب الزواج ، لكن إن لم يقبل مالك البنت الذي قبل الهدية أن يقدم إبنته ، يحق للأب بشكل قطعي أن يأخذ كنته ويقدمها لإبنه أو إن شاء يمكنه أن يسترد ما قدمه كاملا سواء كان رصاصا أو فضة ، ذهباً أو متاعا آخر لا يؤكل ولا حق له بإسترداد ما يؤكل .

المادة A ٣٤ - لو تساكن رجل مع أرملة دون عقد زواج وأقامت عنده في بيته سنتين (تصبح) زوجته شرعا ولا تغادره .

المادة A ٣٥ - لو دخلت أرملة بيت رجل (لتعيش معه) يؤول جميع (ما تجلبه معها) إلى زوجها ؛ أو إن دخل رجل (بيت) إمرأة (ليعيش معها) (يؤول) جميع ما يجلبه إلى زوجته .

المادة A ٣٦ - لو أن امرأة كانت لا تزال تعيش في بيت أبيها ، أو لو أن زوجها جعلها تقيم منفصلة عنه ثم إنطلق إلى الحقل ولم يترك لها زيتا ولا صوفا ، لا ثوبا ولا زادا ولا شئ البتة ، ولم يبعث لها زادا من الحقل ، تبقى الزوجة مخلصا لزوجها خمسا من السنين ولا تهجره إلى زوج آخر . إن كان لها أبناء عملوا أجراء ليكسبوا معيشتهم ، عليها أن تحترم زوجها ولا تهجره إلى زوج آخر ، وإن لم يكن لها أبناء فعليها أن تحترم زوجها خمسا من السنين ، وفي بداية السنة السادسة يحق لها أن تتركه لتعيش مع رجل آخر تختاره ، ولا يحق للزوج السابق أن يطالب باستعادتها حيث يعود بل هي حرة مع زوجها الثاني . أما إذا تأخر أكثر من خمس سنوات ولم يكن المهجران بمحض إرادته كأن يكن قد أوقفه قاطع طريق أو قبض عليه متلبسا بلصوصية فممنوع عن العودة ، عليه حين العودة أن يتقدم بإستدعاء رسمي لإستردادها ويقدم للزوج الثاني امرأة ويسترد زوجته ، وإن كان قد بعث من قبل الملك إلى قطر آخر وتأخر عن السنوات الخمس فعلى زوجته أن تحترمه ولا تهجره لتسكن مع زوج آخر ، فإن ذهبت لتسكن مع زوج آخر قبل نهاية السنين الخمس وحملت من زوجها الجديد ، يستردها زوجها حين إيابه مع أولادها أيضا لأنها لم تحترم عقد النكاح وتزوجت .

المادة A ٣٨ - إن طلق رجل امرأة لا زالت تقيم في بيت ابيها ، يحق له أن يستعيد فقط الحلبي التي قدمها لها ولا يحق له إستعادة هدية الزواج التي قدمها لها وهو حر تجاهها .

المادة A ٤٥ - لو قدمت امرأة (زواجا) لرجل ثم أسره العدو وهي بلا حمي أو ولد ، تبقى عفيفة سنتين ، وإذا لم يترك لها زادا تأكله خلال السنتين تتقدم بتصريح فتصبح معالة ... وتنتظر عامين كاملين في ختامهما تكون حرة في العيش مع أي زوج تختاره ، ويكتب لها لوح أرملة ، لكن إن عاد زوجها المفقود إلى دياره فله أن يسترد زوجته التي تزوجت بعيدا (عنه) ، وليس له أن يطالبها بأبنائها من زوجها الثاني ، هم لزوجها الثاني .

من القوانين الحثية

المادة ٢٨ - لو وعدت عذراء لرجل ثم هرب بها آخر ، من هرب بها يعوض الأول جميع ما دفعه ثمنها ، أما الأب والأم فلا يعوضا . أما إن كان الأب والأم هما من قدماها للرجل الآخر فيعوضا الأول ، وإن لم يكونا قد فعلا ذلك يسترداها منه .

المادة ٢٩ - لو عارض والدا فتاة زواجها وإسترداها بعد أن خطبت لرجل ، وبعد أن دفع الرجل ثمن الزواج ، عليهما أن يردا له ضعف ما دفعه من ثمن .

- المادة ٣٠ - لكن إن لم يكن الرجل قد أخذ العذراء بعد ورفض زوجها لها ، يسترد ثمن الزواج الذي دفعه فقط .
- المادة ٣١ - لو أحب رجل حرة وأمة أحدهما الآخر فعاشا معا ، ثم إتخذها زوجة وأسس بيتا ورزقا أطفالا ثم ثار خلاف بينهما فإتفقا على (الإفتراق) ، يقسما البيت ويقسما الأولاد فتأخذ الزوجة ولدا واحدا ويأخذ الأب بقية الأولاد .
- المادة ٣٢ - لو إتخذ عبد امرأة زوجة ، يطبق نفس القانون السابق .
- المادة ٣٥ - لو أبق عبد راع أو أرگيگي (خادم معبد) مع امرأة حرة دون أن يقدم لها ثمن الزواج ، تصبح أمة في السنة الثالثة من هروبا معه .
- المادة ١٩٢ - لو توفيت زوجة رجل فتزوج أختها لا يعاقب .
- المادة ١٩٣ - لو كان لرجل زوجة ثم مات يأخذها أخاه ، فإن مانع يأخذها والده ، فإن مات الوالد أيضا يأخذها أخ الوالد فإن مات يأخذها ابن العم ، ولا عقوبة لأحد .

من الشرائع العبرية

سفر الخروج ، الإصحاح ٢٢

- ١٦ - وإذا راود رجل عذراء لم تخطب فاضطجع معها بمهرها لنفسه زوجة .

سفر تثنية ، الإصحاح ٢٢

٢٩ - يعطي الرجل الذي اضطلع معها لأبي الفتاة خمسين من الفضة وتكون هي له زوجة من أجل أنه قد أذلها ولا يقدر أن يطلقها كل أيامه .

سفر تثنية ، الإصحاح ٢٤

١ - إذا أخذ رجل امرأة وتزوج بها فإن لم تجد نعمة في عينيه لأنه وجد فيها عيب شيء وكتب لها طلاق ...

٢ - ومتى خرجت من بيته ذهبت وصارت لرجل آخر ...

٣ - فإن أبغضها الرجل الأخير وكتب لها كتاب طلاق ... أو إذا ملت الرجل الأخير ...

٤ - لا يقدر زوجها الأول الذي طلقها أن يعود فيأخذها لتصير له زوجة بعد أن تنجست ...

سفر تثنية ، الإصحاح ٢٥

٥ - إذا سكن إخوة معاً ومات واحد منهم وليس له إبن فلا تصير امرأة الميت إلى خارج لرجل أجنبي ، أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها بواجب أخي الزوج .

٦ - والبكر الذي تلده يقوم بإسم أخيه الميت لئلا يمحي إسمه من إسرائيل .

من الشرائع العربية الإسلامية

- " ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف والرجال عليهن درجة " (البقرة ٢) .
 " الرجال قوامون على النساء " (النساء ٤) .
 " واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن
 فغن اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله عليا كبيرا " (النساء ٤) .
 " فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره " (البقرة ٢) .
 " الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة " (النور ٢٤) .

الرهن والتبني

من قوانين حمورابي

المادة ٤٩ - إذا إقترض رجل نقودا من تاجر فرهن له حقلا جاهزا لبذار الحبوب أو السمسم ، ثم قال له " أعد الحقل ثم إحصده زخذ الحب أو السمسم " وقام المستأجر بزرع الحبوب أو السمسم في الحقل ، يأخذ صاحب الحقل نفسه ما حصد من حب وسمسم عند الحصاد ويعطي التاجر حبا مقابل نقوده التي إستدانها منه مع الفائدة وكلفة إعداد الحقل .
 المادة ٥٠ - أما إذا رهن حقلا مزروعا (حبا) أو حقلا مزروعا سمسما ، يأخذ صاحب الحقل الموسم ويرد للتاجر ماله مع فائدته .

المادة ٥١ - فإن لم يكن يملك المال لرده ، يعطي التاجر ما يعادل المال الذي إقترضه مع فائدته (حبا أو) سمسما وفقا لأسعار السوق ووفقا للنسب المفروضة من قبل الملك .

المادة ١١٢ - لو شغل رجل برحلة عمل فسلم رجلا فضة أو ذهباً أو حجارة كريمة أو أنوالا وعهد بهم إليه أمانة على أن يردهم له في مكان التسليم ، لكن الرجل لم يرد الأمانة بل أخذها واحتفظ بها ، يدينه صاحب الأمانة لعدم تسليمه ما عهد له به وعلى الرجل أن يعطي لصاحب الأمانة خمسة أضعاف ما سلم له .

المادة ١١٥ - لو كان لرجل عند رجل آخر (دينا) موضوعه الحبوب أو المال فقام بإحتباس (شخص ما كـ) رهينة وحدث أن ماتت الرهينة ميتة طبيعية في بيت محتبسها فلا حق لأحد بالإدعاء .

المادة ١١٧ - لو إستحق سند الدفع فاضطر المدين أن يبيع زوجته أو إبنته أو إبنته أو أن يعرضهم للبيع عبيدا ، عليهم أن يعملوا في بيت من إشتراهم أو إستعبدهم ثلاث سنوات ثم يعتقهم في السنة الرابعة .

المادة ١١٨ - لو إرثن عبداً أو أمة ، بإمكان التاجر بيع العبد إن إحتبس الرهن دون إمكانية إسترداده .

- المادة ١١٩ - لو إستحق دفع سند فضطر المدين أن يبيع أمته التي حملت منه ، يحق له إسترداد أمته في أي وقت إن إستطاع أن يفني دينه .
- المادة ١٢٢ - لو أراد إنسان أن يعطي رجلا آخر فضة (أو) ذهباً أو أي شئ مهما كلن نوعه ليحفظه أمانة عنده ، عليه أن يحضر شهودا ويبرم عقدا ثم يعطيه الأمانة ليحفظها عنده .
- المادة ١٢٣ - فلو إئتمنه على شئ دون شهود أو عقد ثم نازعه عليه لا يتخذ بحق المؤمن أي إجراء قانوني .
- المادة ١٢٤ - لو قدم رجل فضة أو ذهباً أو أي نوع من الأشياء للحفظ كأمانة عند سيد آخر بحضور شهود ثم أنكر (الحقيقة) أمامه ، يشبتون ذلك ضده وعليه أن يدفع ضعفي ما أنكره .
- المادة ١٨٥ - لو تبني رجل طفلا وأعطاه إسمه ورباه ، لا يحق لأحد إستعادة الطفل المتبني .
- المادة ١٨٦ - لو تبني رجل طفلا ثم أصر الولد بعد ذلك أن يبحث عن والديه الحقيقيين ، يعود الطفل إلى والده .
- المادة ١٨٨ - لو إتخذ حرفي إبناً لتعليمه الصنعة وعلمه ، لا يمكن إسترداد الولد .
- المادة ١٨٩ - أما إن لم يعلمه الصنعة يحق للولد أن يعود إلى بيت والده .

المادة ١٩٠ - إن لم يعتبر الرجل الذي تبني طفلا ورباه مع أولاده على أنه أحد أولاده ، يحق للولد أن يعود إلى بيت أبيه .

المادة ١٩١ - لو بنى رجل لطفله الذي تبناه وباه ، بيتا ثم رزق بعد ذلك بأولاد فأراد أن يطرد الولد المتبني ، لن يذهب الولد خاليا معوزا بل يعطيه والده الذي رباه ثلث تركته من الأموال دون مزروعات الحقل ودون البيت .

من القوانين الحثية

المادة ١٤٦ - لو أن أحدا نوى بيع بيت أو مزرعة صغيرة أو حديقة أو أرض رعي ثم جاء رجل آخر [و] أوقف البيع فباع بيته أو مزرعته ، على المذنب أن يقدم مينا واحدا من الفضة [و] على المشتري أن يشتري حسب السعر الأول .

المادة ١٧٨ - (سيكون) ثمن ثور الفلاحة إثنا عشر شيقلا من الفضة وثمان الثور الفحل عشر شيقلات من الفضة ، وثمان البقرة الكبيرة سبع شيقلات من الفضة وثمان ثور الفلاحة وبقرة السنة خمس شيقلات من الفضة .

المادة ١٨٣ - ثمن ثلاثة مكابيل من الحنطة (سيكون) شيقلا واحدا من الفضة ... وثمان مكابيل واحد من النبيذ شيقل ونصف من الفضة ...

وثن الإيكو من الأرض المقروزة للعرمان شيقلين من الفضـة ، فإن كانت الأرض بعيدة فثيقل واحد من الفضـة .

من الشرائع العبرية

سفر اللاويين ، الإصحاح ٢٥ :

- ١٣ - في سنة اليوبيل (كل خمسين سنة) ترجعون كل إلى ملكه .
 ١٤ - فمتى بعث صاحبك مبيعا أو إشتريت من يد صاحبك فلا يغبن أحدكم أخاه .
 ١٥ - حسب عدد السنين بعد اليوبيل تشتري من صاحبك وحسب سني الغلة يبيئك .
 ٢٩ - إذا باع إنسان بيت سكن في مدينة ذات سور فيكون فكاهه إلى تمام سنة بيعه ، سنة يكون فكاهه .

سفر تثية ، الإصحاح ١٥ :

- ١ - في آخر سبع سنين تعمل إبراء .
 ٢ - وهذا هو حكم الإبراء ، يرى كل صاحب دين يده مما أقرض صاحبه ، لا يطالب صاحبه ولا أخاه لأنه قد نودي بإبراء الرب .

سفر تثية ، الإصحاح ٢٣ :

- ١٩ - لا تقرض أخاك بربا ربا فضة أو ربا طعام أو ربا شئ مما يقرض بربا .

٢٠ - للأجنبي تقرض بربا ولكن لأخيك لا تقرض بربا لكي لا يسلكك الرب إلهك في كل ما تمتد إليه يدك في الأرض التي أنت داخـل إليها لتمتلكها .

المهر (الدوطة) والميراث

من قوانين جمهوراي

المادة ١٥٩ - لو أن رجلا قدم لحميه هبة أخرى بالإضافة إلى هبة الزواج ثم نظر إلى امرأة أخرى فقال لحميه " لن آخذ إبنتك زوجة لي " يحتفظ والد الفتاة بكل ما قدم له .

المادة ١٦٠ - لو قدم رجل لحميه هدية مع هدية الزواج ثم قال له الحمي فيما بعد " لن أعطيك إبنتي (زوجة) ، على الحمي أن يرد للرجل كل ما أخذه منه مضاعفا .

المادة ١٦١ - لو تقدم رجل بهدية لحميه مع هدية الزواج ثم خانه صديق له ، فإن قال الحمي للزوج " لن تأخذ إبنتي " ، على الحمي أن يرد كل ما أخذه مضاعفا ويمنع صديقه من الزواج منها .

المادة ١٦٢ - عندما يحصل رجل على امرأة زوجة وتحمل له أولادا ثم يأتيها قضاء الآلهة ، لا يحق لأبيها أن يطالب بمهرها لأن مهرها أصبح من نصيب أولادها .

المادة ١٦٣ - إن إقتنى رجل زوجة وجاءها قضاء الآلهة دون أن تعطيه أولادا ، لا يحق له المطالبة بمهرها لأنه أصبح من نصيب بيت أبيها الآن ، هذا إن كان حموه قد أعاد له ثمن الزواج الذي قدمه الزوج في بيت حميه .

المادة ١٦٤ - أما إذا لم يكن الحمي قد أعاد ثمن الزواج له ، يخصم الزوج ثمن زواجه كاملا غير منقوص من مهرها ويعيد (يقية) المهر إلى بيت أبيها .

المادة ١٦٥ - إن كتب سيد أثناء تقدم حقل أو بستان أو بيت إلى ابنه البكر ، قرة عين أبيه ، سندا محتوما ، على الإبن أن يحتفظ بالهدية التي قدمها له والده عندما يلاقي الأب ربه وإلا يتقاسم الورثة (الأخوة) أموال الأب بالتساوي .

المادة ١٦٦ - إن لم يقتن أب زوجة لإبنه الأصغر حين إقتنى زوجات لأبناءه الآخرين ، يخص للإبن الأصغر الذي لم يقتن زوجة بالإضافة إلى حصته من تركة أبيه مالا كافيا من أملاك أبيه ثمن زواج يمكنه من إقتناء زوجة (إن مات الأب) .

المادة ١٦٧ - إن فاضت روح امرأة بعد أن إقتناها رجل زوجة له ، وبعد أن حملت له أطفالا ، فتزوج الرجل امرأة أخرى أنجبت له أولادا ثم مات بعدها ، لا يقسم الأولاد التركة حسب وضع الأمهات ، بل يأخذ كل فريق مهر أمه ثم يتقاسمون تركة أبيهم بشكل متساو .

المادة ١٦٨ - لو تسبب رجل في مظلمة بحق أبيه كافية لحرمانه من الميراث ، لا يحرم وإنما يعفى عنه للمرة الأولى فقط لكن يحق للأب أن يحرمه إن كرر ذلك مرة أخرى .

المادة ١٦٩ - إذا ولدت الزوجة الأولى لرجل أطفالا ثم ولدت أمته أطفالا أيضا وقال الأب يوما ما لأولاد الأمة " يا أولادي " ، وبالتالي إعتبرهم كأولاده الذين ولدتهم الزوجة الأولى ، يتقاسم أولاد الزوجة الأولى وأولاد الأمة أملاك الأب بالتساوي ، على أن للإبن البكر للزوجة الأولى أفضلية الحصاص .

المادة ١٧٠ - إذا ولدت الزوجة الأولى لرجل أطفالا ثم ولدت أمته أطفالا أيضا وقال الأب يوما ما لأولاد الأمة " يا أولادي " وبالتالي إعتبرهم كأولاده الذين ولدتهم الزوجة الأولى ، يتقاسم أولاد الزوجة الأولى وأولاد الأمة أملاك الأب بالتساوي ، على أن للإبن البكر للزوجة الأولى أفضلية الحصاص .

المادة ١٧١ - أما إذا لم يخاطب الأب أولاد الأمة بكلمة " ي أولادي " مطلقا طوال حياته ، لا يتقاسم أبناء الأمة ، إن توفي الأب ، أموال أبيهم مع أولاد الزوجة الأولى ، وإنما تصبح حرية الأمة وحرية أولادها نافذة فقط دون أن يكون لأبناء الزوجة الأولى مطلقا حق إستعباد أبناء الأمة . تأخذ الزوجة الأولى مهرها وهديّة الزواج التي كتبها لها زوجها في لوح أثناء تقديم الهدية لها

، ولها حق الإنتفاع فقط خلال حياتها في بيت زوجها وطالما بقيت على قيد الحياة دون حق البيع ، لأن تركتها تخص أولادها .

المادة ١٧٢ - أما إذا كان زوجها لم يقدم لها هدية الزواج يعوضونها عن مهرها ، وتحصل من تركه زوجها على حصة تساوي حصة الوريث الواحد ، وإن إستمر أولادها في إزعاجها لجعلها تترك البيت ، يستقضي القضاة عن سجلها فيضعون اللوم على الأولاد ولا حاجة لها أن تترك بيت زوجها مطلقا . أما إذا قررت تلك المرأة أن تترك البيت ، عليها أن تترك لأولادها هدية الزواج التي قدمها لها زوجها ، لكنها تأخذ مهرها التي أتت به من بيت أبيها حتى يستطيع أن يتزوجها من تختاره .

المادة ١٧٣ - لو أنجبت امرأة أطفالا لزوجها الثاني في البيت الذي دخلته (كزوجة) ثم ماتت تقسم الزوجة الأولى المهر مع أطفال الزوجة الثانية .
المادة ١٧٤ - أما إن لم تحمل أولادا لزوجها الثاني يأخذ أولاد زوجها الأول فقط مهرها .

المادة ١٧٨ - في حالة الكاهنة أو أمة المعبد أو المنذورة التي كتب ابوها لوحا لها حين أهداها مهرها ولم يكتب لها في اللوح (إذنا) يسمح لها بأن تمنح تركتها لمن تحب ، ولم يمنحها حق التمييز الكامل (أي لا زالت قاصرا) ، يحق لإخوتها عندما يموت الأب أن يأخذوا حقلها وبستانها ويقدموا لها بالمقابل الطعام والزيت والثياب بما يتناسب مع قيمة حصتها ، وبذلك يتم تأمين

معيشتها . أما إن لم يقدم لها إخوانها الطعام والزيت والثياب بما يتناسب مع قيمة حصتها ، فلم يؤمنوا بذلك معيشتها ، يحق لها أن تعطي حقلها وبساتينها لأي مستأجر ترضاه ويقوم المستأجر بإعالتها ، لأنه لها حق الإنتفاع بالأموال فقط - دون حق البيع - طوال حياتها ودون حق التوصية بها لآخرين - لأن تركتها الأبوية تخص إخوانها .

المادة ١٧٩ - وفي حالة الكاهنة أو أمة المعبد أو المنذورة التي كتب لها والدها عند تقديمها مهرها لها وثيقة محتومة ، فإن كتب لها في اللوح (إذنا) يسمح لها بأن تعطي تركتها لمن تشاء وإن منحها حق التمييز الكامل ، بإمكانها أن تعطي تركتها لمن تشاء بعد وفاة والدها دون حق إخوانها في المطالبة بشئ من تركتها .

المادة ١٨٠ - لو لم يقدم أب مهرا لإبنته الخادمة في دير أو مزار ، تلحذ الابنة بعد موت أبيها حصة لها من تركته تعادل حصة أي وريث بمفرده ، لكن ليس لها سوى حق الإنتفاع بهذه الأملاك خلال حياتها لأن حصتها تخص إخوانها .

المادة ١٨١ - لو كرس أب (إبنته) للآلهة خادما أو بغيا مقدسا أو نذرا ولم يقدم لها مهرا ، تأخذ حصة من أملاك أبيها بمقدار الثلث بعد وفاته ، لكن لها حق الإنتفاع فقط بهذه الأملاك أثناء حياتها لأن تركتها من حق إخوانها .

المادة ١٨٢ - إذا لم يكتب أب لابنته الخادمة في معبد مردوخ في بابل وثيقة مختومة ولم يقدم لها مهرا ، تتقاسم مع إخوتها بحدود الثلث من أملاك أبيها بعد وفاته ، ولا تأخذ على عاتقها أي التزام إقطاعي ، لأن من حق خادمة معبد مردوخ أن تورث تركتها لمن تشاء .

المادة ١٨٣ - إن كتب أب أثناء تقديم المهر لابنته الكاهنة غير المكرسة حين تسليمها إلى زوجها وثيقة مختومة ، لا يحق لها أن تقاسم إخوتها في أملاك أبيها (تركته) حين يموت .

المادة ١٨٤ - إن لم يقدم رجل مهرا لابنته الكاهنة غير المكرسة لأنه لم يعطها لزوج ، يهبها إخوتها حين يموت الأب مهرا مناسبا يتناسب مع قيمة تركة الأب ويقدمونها لزوجها .

الباب الثالث

الفصل الأول

البنية الإجتماعية والعادات والطبائع الكوردية وعلاقتها بالشرائع والقوانين القديمة

عند الحديث عن المجتمعات البشرية الثانية وتطورها عبر المراحل التاريخية ، نرى أن كتاب التوراة إبتدأه من فترة رسو فُلك نوح على جبل آرارات (أو الجودي الذي لا يزال يوجد مزار على قمته يزوره آلاف المسلمين والمسيحيين والإزددين في إحتفال كبير ويتسلقون بشعور عال هذه القمة التي تبلغ سبعة آلاف قدم) ، الرواية التي تُحدد أيضاً أسماء السلالات البشرية ، إستعارها اليهود من الأسطورة البابلية أتراحاسيس وهي بدورها مستعارة من قصة الطوفان السومرية أضافوا عليها تسلسلها الأسطوري البادئ من سام وحام وياث أبناء نوح . ومهما يكن الأمر ، فإن الأسرة *Family* حسبما تورد في الموسوعة العالمية للعلوم الإجتماعية تعني الجماعة المترلية *Domestic Group* التي تتكون من أبوين معروفين مع مجموعة من الأطفال الحقيقيين أو أولئك الذين غدوا أبناء الأسرة عن طريق التبني حيث تعتبر علاقة الطفل المتبني بأبويه تضاهي علاقة الدم بين

الطفل وأبويه ، وكان نظام التآخي في هذا النوع من الأسر بكوردستان خلال مطلع العصر التاريخي أساساً للملكية وسلطة الطبقات السائدة فيها وكانت النساء ينتمين في المجتمع الخوري إلى عدة طبقات منها الملكة والتاجرة والكاهنة والجارية والعامرة ، وكان الرجال قوامون على النسب اللاتي إشتهرن بأسماء آبائهن الذين كانوا يُقرّون مصير بناتهم . وبعد تطور المستوطنات الفطرية في هذه البقعة من العالم وظهور المجتمعات الكوردية فيها ، يمكن تقسيم هذه المجتمعات إلى حَضْرَ ورُحَلْ وأنصاف رُحَلْ ، وإذا كانت الحياة المدنية في هذا البلد سارت في ركب التطور تحت ظل مختلف الحضارات ، فقد تقلصت مقابلها معالم الحياة البدوية الخالصة الكوردية تدريجياً بسبب تطور الصناعة والحياة الزراعية في الأرياف ، وأخيراً بدأت سيادة الزعامات القبلية البدوية والإقطاعية تختفي في هذه المجتمعات منذ مطلع القرن العشرين نتيجة نشوء الدول الحديثة التي إقتسمت الأراضي الكوردية فيما بينها إستناداً على بنود معاهدة لوزان وتوسعت هذه الظاهرة خاصة تحت ظل حكم كل من مصطفى كمال في تركيا ورضا خان في إيران . فالظروف التي استحدثت بعد الحرب العالمية الأولى أثمر بشكل عميق على أوضاع العشائر الكوردية وذلك بزيادة حدة قسوة السلطات الحكومية في كل من إيران وتركيا بحيث أن كل ميل للإستقلال

أبداه زعماء القبائل الكوردية قوبل بعنف وضاوة شديدين ، ومن أشهر الأمثلة لهذه الحالة في عصرنا كانت حركة إسماعيل آغا الشكاك (سمكو) في كوردستان الشرقية وثورات الشيوخ محمود الحفيد وأحمد البارزاني وسعيد پيران في كوردستان الجنوبية والشمالية . فبناءً على أقدم الوثائق التاريخية ، كان سكان نوزي وكر كوك وواشوكاني وتوشبا وموساسير وزرته وأكبتانا وخارخار وساريسا (شيرش) وساتالكا و بيناكا (فينيك) وآميد يمثلون المجتمعات المدنية الكوردستانية في العصور الأكديّة والآشورية والميدية والهللنية والرومانية ، في حين مثّل الزاكروتيون والسكس والكورتيون والمرديون والكاديشيون والكورتان وكذلك كل تلك القبائل التي وردت أسمائها في مؤلفات إبن حوقل والمسعودي والطبري مثل شوهگان وماگردان وشادنگان ومادنگان ومژدگان وگاوان أو تلك التي أشار إليهم الإصطخري في كورة شابور بفارس مثل زم كيلويه (جيلويه) والشبانكاره المشهورة وأحياء الكرمانية والرامانية والأذركانية والشهركية والمهرية والشاهويه وآزاد دختية وبراز دختية وغيرها من القبائل التي زاد عددهم حسب قول الإصطخري عن خمسمائة ألف بيت شعر كانوا ينتجعون المراعي في المشقّ والمصيف على مذاهب العرب وكذلك اللوالجان والبازنجان في حدود أصفهان وزم الكاريان الذي إنحدر

منهم أردشير بن بابكان ، شرائح المجتمعات البدوية الكوردية التي إنتقلت إلى بلاد الجبل وسوبارتو وعيلام وإتخذت من مرتفعاتها مراعياً لحيواناتها منذ العصر الآشوري القديم وإستمرت تقضي الشتاء في السهول ثم تصعد إلى المراعي العالية في الصيف على طول فترات العصور التاريخية حيث سميت مستقراتها في كتاب التنبيه والإشراف للمسعودي ببيلاق (سَرْدَسِير) التي كان يُبنى في كويستان (بلاد الجبل) وقشلاق (گرمسير) في العراق (المناطق المنخفضة الحارة) على حد قول قاسم بن عيسى عجلي (أبو دُلْف) . وإنطلاقاً من كثرة القبائل البدوية الميدية التي إنتشرت في مرتفعات كوردستان خلال العصرين الفرثي والساساني وكذلك في مطلع العصر الإسلامي ، فقد أصبحت كنية الكورتان (الأكراد) التي أطلقت على هؤلاء الميديين من قبل الإيرانيين مرادفاً لمفهوم الرُّحَل ، وقد ظل هذا المفهوم سائداً عند الكتاب الفرس والعرب والبلدانيين المسلمين حتى أدى بالفردوسي أن يقول عنهم في شاهنامته :

أريشان هسي يافتندي روان

أراين گونه هر ماهيان سي جوان

بران سان که نشناختندی که کیست

چو گورد آمدی مرد اريشان دوست

سپردی و صصرا نهادند پیش

خورشگر بديشان بزنی چند و ميش

که ز آباد نايد بدل برش ياد

کنون نه کرد نه از آن محه دارد تراو

وبناءً على أقوال البلدانين المسلمين كانت زموم القبائل البدوية الكوردية في إقليم فارس خمسة كما دون أسمائها الإصخري في كتاب صورة الأرض حيث ترأسها زعماء كيلويه الذين كانوا يجمعون الخراج من أفرادها . وإستمرت قبائل مثل السنجابي والقلخاني والجاف والگوران والكلهر حتى القرن الماضي تقضي الصيف في جبال شاهو ودالاهو ، وفي الشتاء ترجع إلى أطراف سهول زهاو وخانقين وشهرزور ، أما عشائر عيلام فكانت تبقي في الصيف على جبل كبير كوه ثم تنزل إلى دشت مهران .

ومنذ بداية القرن الماضي ، فإن الآثار المكتشفة في المستوطنات النيوليثية القديمة مثل جرمو وآسياب وتيلكي تبه وكذلك في كركوك ونوزي وشمساره التي تمثل أقدم الدلائل لحياة المجتمعات المدنية في العصر التاريخي المبكر لكوردستان ، تبين أن الصيادين القدماء ، بعد إنتشار مظاهر الحياة الزراعية ، إستقروا في المدن منذ ١٠ - ٧ آلاف سنة مضت وبدأوا يؤمنون بنوع من المعتقدات الدينية تركزت في عبادة الإلهة الأم التي شوهدت تماثيلها الصغيرة بكثرة في هذه المستوطنات ، كما دفنوا موتاهم داخل البيوت وإستعملوا الأحجار والصخور في بناء مساكنهم التي أحاطوها بأسوار محكمة إتقاءً من شر الأعداء ، لكن إستعمال الجص

والأخشاب لبناء هذه المساكن ظهر في وقت متأخر بعض الشيء ، في حين لم يُبقِ الرحل أي أثر لمظاهر حياتهم الإجتماعية في كوردستان إلا تلك الأعمال الفنية الإسكثية الجميلة التي أكتشفت في حسانلو وزويويه بكوردستان الشرقية وتعود إلى الألف الأول قبل الميلاد . أما أنصاف الرحل فكانوا عادة يقضون الشتاء في بيوت من الطين ويبدرون الأرض في الربيع ، ثم يصعدون إلى المراعي العالية في الصيف بعد أن يتركوا بعض الرجال في الحقول (وخاصة حقول العنب) ليحرسوها ، وفي أغلب الأحيان كان هؤلاء يرتادون الكلاً سالكين خطوط السير نفسها التي سلكتها الأجيال التي سبقتهم وعلى إمتدادات واسعة ، لكنهم إستطاعوا أن يستقروا في الأرياف بعد تطور العلاقات الإنتاجية لمجتمعهم القبليّة حيث تركوا فيها بعض أدوات عملهم . ودراسة الآثار القديمة في كوردستان من قبل علماء الآثار ألفت أضواءً على تأريخ مجتمعاتها ، وسمحت المخلفات الخورية والخلدية التي أوردنا بعضها في الجزء السابق من هذا الكتاب ، بأن نفترض عن طريق المقايسة عدد من الإفتراضات حول التنظيم السياسي والإقتصادي لسكان بعض المدن والرحل الذين عاشوا في عموم كوردستان بصورة منفصلة بعضهم عن البعض الآخر وسجل الملوك الأورارتيين أسماء أغلبها حيث كانت تربية المواشي تُلقي في

المرتبة الأولى في بنيتهم الإقتصادية ، لأن الكتابات الخلدية لا تتحدث إلا عن الرجال والمواشي كأسلاب حرب ، وعلى ما يظهر فإن عشائراً بدأت تسكن في كوردستان منذ بداية الألف الأول ق . م . وهي تمتهن الرعي ، ومن خلال هذا الواقع قدّم الملكان إشبويني ومينوا مئات الخرفان والأبقار أضحية لإلههم الكبير خلدي في معبد موساسير برواندرز والمعابد الأخرى التي بنوها في تخوم قفقاسيا وملتيني المطلة على هضبة الأنضول . ومع ذلك هناك بلاداً قليلة في العالم يوجد فيها هذا القدر الكثير من آثار الحياة المدنية وخرائب الحصون والقلاع القديمة ، كالذي يوجد في كوردستان ، وعلى هذا الأساس ، وبعد تجواله في أواسط هذه البلاد في مطلع القرن الماضي ، إعتبرها بيرتران ديكسون فردوساً لعلماء الأركيولوجيا ودون ملاحظاته هذه في المجلة البريطانية للدراسات الجغرافية ونشرها عام ١٩١٠ م :

B. Dickson, Journys in Kurdistan, Geographical Jurnal xxxv, 4. London, 1910

وكان رأيه يستند في الواقع على كثرة الآثار والخرائب التي نشاهدها على معظم قمم كوردستان التي تعود لمختلف الحقب . ففي أماكن كثيرة مثل فينيك (بيناكا القديمة) ونوردوز الواقع على جنوب جبال آرنوست نرى أبراجاً وحصوناً وكتلاً من البنايات العتيقة الفسيحة والضخمة إستقرت

صخورها في أماكنها بصورة تؤدي للمرء أن يعتقد أنها من صنع المردة والعفرانيت ، وقد وجد ديكسون أن أطول هذه الأبراج كان منتصباً على مقربة من قرية سات الهركية ، بينما يمتد واحد آخر أكثر شموخاً فوق سلسلة مرتفعة من جبل جودي ، وعلى قمة هذا الجبل شاهد ديكسون قبل قرن من الزمان أربعة قبور حجرية نقش الأقدمون على أعمدها المهذمة خطوطاً مسمارية ، وكانت هذه الأعمدة تقف على أربع ركائز أصلية أقيمت في مكان يصعب كثيراً الوصول إليه لإلتقاط صورتها ، وتوجه كل واحدة منها إلى إحدى الجهات الأربع . وهناك في بيستون قرب كرمشاه كتابات الملك داريوس باللغات الهخامنشية والأكدية والعيلامية وفي طاق بستان اللوحات الجميلة للملوك الساسانيين التي رُسمت داخل كهف مصطنع بديع وفي أطراف الجزيرة ومكس ووادي خيزان قلاع وحصون وآثار الإحتلال الروماني لهذه المناطق تتبعها الآثار السلجوقية ، وكل ذلك إشارة على مدى تتطور الحياة في كوردستان .

فمنذ مطلع العصر الزراعي توسع رقعة الأراضي المزروعة بالحبوب على ما يظهر في كل من سهول همدان وكرمشاه وأربيل وكركوك وميانداو وسلماس وآميد ، إلا أن القلاع والحصون المسكونة القريبة بعضها من بعض في المناطق العليا خلال العصر الآشوري - الخلدي ، كانت تعود

لعشائر كانت تمتهن الرعي ، ونظراً لأن هذه الأماكن المأهولة كانت دائماً عرضة للغزو من قبل الجيران ، فقد أحاطها سكانها بسور ضخمة من الحجارة . ويلاحظ أن مقر إقامة الرؤساء الذين لقبهم الآشوريون بللملوك كان عادة يقع على حدود الحصن ، وكان لهم عدد من المقاتلين يأتمرون بأوامرهم ، وهم ، وإن كانوا ينتمون لطبقة الناس الذين من حولهم ، إلا أنهم كانوا يختلفون عنهم ملبساً وسلوكاً وطبائعاً ، حيث إستمرت هذه العادات والمظاهر عند الكورد حتى عصرنا الحديث ، وإنطلاقاً من هذا الواقع ، فقد رأت السيدة هيني هارولد هانسن ، الوضع الإجتماعي في كوردستان في أواسط القرن العشرين ونشرت دراستها في كتابها الموسوم بعنوان "حياة المرأة الكوردية ، ص ٢٩ :

A Muslim Society, Iraq, N

1961 .

(هيني هارولد هانسن ، ثيانى نافرهتى كورد ، ترجمه من الإنجليزية إلى الكوردية عهزیزگهردى ، وطبعها الجمع العلمي العراقي في بغداد عام ١٩٨٣م) حيث قالت أن المجتمع القروي الكوردي ينقسم إلى طبقتين ، الأغوات (الشيوخ) والكرمانج (أو المسكين) وأعطت أسر شيوخ تويزاه وشدله وسرگهلوو وسركان وبالمقابل الكرمانج المنتشرين في قرى رهكاوه وميرزا رؤستم وبلخه مثلاً لقولها ، وهذا يعني أن المجتمع القروي يتكون من

السادة والمسودين ، في حين كان المجتمع في السليمانية يُمثل بنظرها المجتمع المدني المتحضر الذي كانت النساء فيه ينقسمن إلى قسمين ، قسم متعلم ، وقسم غير متعلم ، والأمية عادة كانت تسود بين سكان أغلب القرى على حد قولها ، ومن الغريب أن النساء من كلا الصنفين كن يعشن في السليمانية بوثام داخل بيت واحد ، أما في القرى فكان الجميع على مستوى واحد مشغولون بتربية الأبقار والأغنام والمعزى والخيول والحمير والبغال والدجاج والبط وغيرها من الأنعام حيث كان الأطفال والعجائز يخرجون كل صباح منذ الساعة الخامسة لكي يجلبوا القطيع إلى المراعي حتى الساعة مساءً ، وكان الراعي يستلم مقابل خدمته ٢٥ فلساً لكل رأس أو صدقات من كل بيت تملك جزءاً من هذا القطيع كما كنا نرى ذلك أيام طفولتنا في بلدة بنجوين . ومن جهة أخرى ، نجد أن زراعة الحنطة والشعير والرز والتبغ ليست مهمة في السهول والوديان ، وهي ديمية ، أي تعتمد غالباً على نسبة الأمطار السنوية حيث أن تذبذب أوقاتها وقلة سقوطها تؤثر في كمية إنتاجها ومن ثم في طبيعة الحياة الإجتماعية التي تتحدد من خلالها بعض الطقوس الروحية ذات الجذور الأسطورية . ففي بعض الفترات وعندما تقل نسبة المطر ، يقوم القرويون بتنظيم مسيرة كوسه به بارانه أو بووكه به بارانه (عروس المطر) حيث

تجتمع مجموعة من الشباب في ميدان القرية ويتنكر من بينهم أحدهم كعروس ويتنكر بملابس نسائية وآخر (كوسه) يصبغ وجهه ويسترسل لحيته وشاربه ويصبغ وجهه بسخام القدور ، ومع دق الصفائح يطوف الجميع القرى المجاورة ويطالبون من الله الرحمة وإنزال المطر ، أما النساء والأطفال فيرشون مسيرة الكوسه بالماء لترطيبها بدلاً من المطر ، وأحياناً يحاول الشباب بخطف العروس التي تمثل السبب في عدم هطول الأمطار .

وبجانب الزراعة تكثر الأشجار المثمرة منها التفاح والكمثري والبرقوق والمشمش والكروم . أما أشجار السرو والصنوبر فليست نادرة ولكنها لا تزال غير مستغلة .

تملك كوردستان منابع غنية بالمعادن ، ففي منطقة زاخو مراكز لتعدين الفحم الحجري كما أن هناك مركز للحديد الخام في كل من بنجوين (أسن كولين) وفي (مادن) قرب گيجي وفي منطقة آميدي (العمادية) ، ويستثمر الناس النحاس في أرگني حيث وجد منه كذلك في پالو وفي ضواحي وان واکري (عقره) ، ويوجد الرصاص المفضض قرب مادن وفي نواحي بحيرة وان وكيماه ، وحتى خام الذهب والفضة أكتشف قرب ديار بكر ، ولكن إحدى ثروات كوردستان الكبيرة هي ذخيرتها من معدن الكروم . وبالإضافة إلى حقول نפט كوردستان الشرقية والجنوبية

(كر كوك وطقطق) ، فإن هناك بترول غارزان وحقول رمان داغ في ولاية سعرت ، وبالرغم من وجود هذه الطاقات الطبيعية الهائلة في كوردستان ، نرى أن الخدمات الصحية ، رغم الجود البديع ومياه العيون الصافية والغذاء الطبيعي ، كانت حتى أواسط القرن العشرين معدومة في القرى ، وبما أن القرويين الكورد يعتقدون أن المرض من الله ومنه يأتي الشفاء حسب إعتقاد القرويين ، فإنهم غالباً ما يلتجأون في هذه الحالة إلى القديسين ، ويطلبون الشفاء من مقام (أو مقبرة) الأولياء الصالحين (!) المنتشرة في جميع أنحاء كوردستان ، ثم يطلبون من أقربائهم الساكنين في المدن كي يدلوهم إلى أطباء جيدين فيها ، ومع ذلك فقد كان هؤلاء المرضى يظلون متمسكين بإعتقادهم الشديد الذي يشير إلى أن الشفاء يأتي من عند الله وهمة المشايخ وكانوا يرون من الأفضل الإلتجاء باستمرار إلى رحمة الغوث الكيلاني أو كاكه أحمد الشيخ ، ومن هذا الواقع كانت نسبة الموتى في بعض القرى كبيرة ، والموت بنظر المسلمين عامة هو ظاهرة تصيب الإنسان بأمر الله ، وما الأمراض والكوارث إلا تبرير لهذا الأمر . ورغم أن الرجل الخلدي (الأورارقي) كان يُدْفَن عارياً والمرأة بملابسها العادية ، إلا أن الكورد ، كبقية الشعوب الإسلامية ، لهم تقاليد دينية مستحدثة في مواساة أهل الميت وملتزمون بتقاليد الدفن كل حسب

مذهبه . فإقامة مراسيم التعازي كانت تنطلق على الأغلب من عاطفة القرابة الموجودة بين أهل القرى أكثر من سكان المدن الذين يقومون بهذا الواجب كتقليد ديني إسلامي أو إجتماعي كوردي ، والدفن يتم ، بدعم من رجال المسجد . فبمجرد أن يلفظ الشخص أنفاسه الأخيرة يبدأ البكاء والعيول ، ثم يُحمل الميت إلى غرفة جانبية فبعد غسل الميت من قبل الرجال والميتة من قبل النساء على منضدة مستطيلة تسمى محلياً (مَشْفَن) التي لا تزال مستعملة عند الكورد المسلمين ، يجري لفّ الميت بكفن أبيض مصنوع من نسيج قطني (كان قديماً يوضع في فمه وأنفه وأذنه قطن مندوف ملفوف بعيدان صغيرة وقطعتين تحت إبطه) ، وإذا لم يدفن الميت في يوم وفاته كان يوضع على صدره في العهود السابقة قطعة حجر ومرآة موجهة نحو وجهه ، ثم يحمل إلى المقبرة على تابوت مفتوح من الأعلى ، مصنوع من الخشب ، ويصطحب موكب الجنازة حشد من الأقارب والجيران . مما فيهم النساء اللواتي يبكين ويلطمن صدورهن ، ولدى الوصول إلى المقبرة تُرفع الجنازة وتزل ثلاث مرات ، ثم يصلي عليه رجل الدين قبل وضعه على جهته اليمنى داخل القبر ووجهه يكون في كل الحالات متجه نحو مكة ، وتغطي الحفرة الداخلية للقبر بقطع من الحجر العريض المسطح ويمدد تحتها الميت بسهولة ويسر ، ويغطي سقف القبر

بالطين ، ثم يلقنه الملا بلسان عربي (مبين !) وبعده يحذره بشكل أسطوري من أسئلة المَلَكِين اللذان يلتقيانه أول مرة داخل القبر وكذلك من بعض الأحداث التي ستجري له في دنيا الآخرة ، وبعد أن ينتهي الملا من إلقاء موعظته ، يقترب الحضور من القبر ويمسون بأيديهم التراب الذي يغطيه ، وحسب الاعتقاد الشائع ، إن المتوفي يستعيد وعيه في هذه اللحظات ويعلم من ذا أسهم في تشييع جنازته . وفي النهاية يوضع على القبر حجر أو نصب يتمثل في عمود صغير من الحجر يُنقش عليه في المِدين على الأغلب إسم الميت وتأريخ وفاته ، ولا تقدم وجبة عشاء تذكارية في مساء يوم التشييع ، وفي القرى بعكس المدين ، لا تجري طبخ في منزل الميت ، وتقدم الوجبة الأولى في ذكرى المتوفي في اليوم الثالث لوفاته ، وبعد مضي سبعة أيام تقدم الوجبة الثانية ، أما بعد مرور أربعين يوماً فتقدم وجبة الأربعينية ، وأخيراً تأتي الذكرى السنوية للوفاة فتذبح أسرة الميت الذبائح وتوزعها على الجيران أو تقيم مأدبة لجميع من شاركوا في حزن فقيدها . وفي حالة كون الميت شاباً قليلاً ، كان أهله حتى أواسط القرن العشرين يزينون جواده بقطعة من القماش اللامع ويوضع في رقبتيه شال أحمر اللون ويُعلق سيفه وخنجره على سرج الجواد ، أما إذا كان شيخاً ، لفَّ جواده بقماش أسود للدلالة على الحداد ، وبعد الإنتهاء من

مراسيم الدفن ، يُقاد الجواد إلى المتزل ولا يجوز إهدائه أحداً ، وإذا كان الميت رئيس عشيرة جعل قبل النعش عدد من الحصن المسرجة وقد زينت وعلقت عليها الأسلحة . وإلى أن تنقضي سنة كاملة على الوفاة ، تتقيد عائلة الميت بوجه عام بالحداد الذي يتمثل في الإمتناع عن كل مظاهر اللهو والفرح ولبس ملابس زاهية أو صبغ الشعر بالحنه أو أي مظهر يشير إلى السعادة . وعندما يقترب موعد عيد الضحى ، يحمل الجيران لربة بيت المتوفي الحناء ، ويحاولن إقناعها بصبغ شعرها بمناسبة العيد ، فإذا مارضيت ، كان ذلك ختاماً للحداد . أما عند الإزدیین فيُغسل الجسد من قبل رجل ينتمي إلى طبقة البيران ويدكعه بنباتات عطرية وتخيظ الجثة بالكفن ، وقديماً كان هؤلاء يصنعون تمثالاً للشباب المتميزين في الغرفة الجنائزية وتبقى المشاعل تنورها لمدة ثلاثة أيام ، ثم يضعون داري شيني (شجرة الحداد) على الدابة المفضلة لدى المتوفي . وتقوم الخطيبة أو الأرملة في الأرياف بقص شعرها أحياناً وتعلقها على قبر الحبيب تعبيراً عن المودة والوفاء . ويقوم أهل الميت إلى تقدم القربان وتوزيعها على الجيران وزيارة المقبرة في عيد الأضحى أو الرمضان ، في حين تقوم الإزدية عشية نوروز بجولة إلى المقبرة وهم يعزفون على الطبل والناي ، ومن وراء الموكب تنتحب النساء ويضربن على صدورهن ، ثم يُترك بعد المراسيم على كل

قبر قليل من الطعام الذي يوزع فيما بعد على الفقراء والمارة . وتكون مقابر المسلمين عادة بسيطة في القرى وتتكون من حفرة بإرتفاع مترين تقريباً ، وتُحفر على الأغلب حول مقام أحد الأولياء أو الشيوخ الصالحين الذي يتفياً بأشجار مثمرة كالتفاح والكمثري والإجاص التي لا يجروء أحد بقطعها ، ولا يستطيع أي لص من سرقة الأموال المودعة في هكذا من الأماكن خشية من قداسة الضريح ، في حين يتميز قبور الأغنياء في المدن بأحجار متميزة ومدونة بإسم المتوفي ومحاطة ببعض الأسوار الحديدية ، كما أن هناك في بعض أقسام كردستان علامات تقليدية حططت على صخور القبر للإشارة إلى جنس الميت ومستواه ، فوجود تخطيط لمشطين يدل أن القبر لإمرأة ، بينما تخطيط لخنجر يدل على أن القبر لرجل ، بينما إذا ثبت فوق القبر كف حديدي فهذا يرمز إلى أن المتوفي سليل عائلة مقدسة . وبناءً على الإنتماء المدني أو البدوي ، هناك بعض التمييز في شكل القبور التي تُحفر في أنحاء كردستان الشمالية والجنوبية . فقبور زعماء الحصن القديمة في تخوم قفقاسيا أو في كردستان الشرقية تشبه قبور زعماء الإسكيث الرحل وتختلف عن قبور الناس العاديين ، لأنها مبنية بقطع صخرية لا يستطيع تنظيم اجزاءها إلا العبيد ، وكانت تحتوي على السيوف والخناجر والمواد المصنوعة من الذهب إضافة إلى جثة محظية

دُفنت مع زعيم من هؤلاء الزعماء ، وقد ظلت مظاهر وجود الخناجر والبنادق وعدة العمل وعقبان أو دوائر للتعبير عن الشمس على الأخص في قبور المحاربين ، أما لإحياء ذكرى إمراة تنقش صور الزهور والأمسلاط والأساور ، ومع الأسف لا توجد صور أو كتابة على أغلب هذه القبور وتختفي معالم قبور المسلمين تدريجياً بمرور الزمن وذلك لبساطتها إلا تلك القبور التي تعود إلى بعض قبائل الرحل الكوردية الذين أقاموا تماثيل أغنلم أو خيول صخرية ثابتة على قبور زعمائهم ونقشوا على الجانب الأيمن من أصنام هذه الدواب بعض المشاهد من الحياة الإعتيادية كما وصفتها العاملة السوفياتية أريستوفا وشرحتها في مؤلفها (كورد ما وراء القفقاس) ورآها نيكيتين في قرى بوزلو وداشلو وقره قشلاخ وسيدر ، وحتى أن مدام *Chaghinian* إستغربت أثناء رحلتها عبر أرمينيا السوفياتية عام ١٩٥٢م من مقبرة قرية إزدية حيث وجدت فيها رسوم عالية لخيول ضخمة من كل الألوان ، أصهب وأحمر وأسود وأبيض موضوعة على قاعدة الأعمدة ، تحاول الركض والسيقان الأمامية والخلفية منثنية تجاه بعضها على شكل الرقم ٨ والرأس موجه نحو الأسفل بألجمة قوية مرتكزة بالذقن على صدر الفرس ، وذيوها مرفوعة ومدورة مثل الأقواس ، وهذه الظاهرة منتشرة كذلك عند الكلهر (أهل الحق) ، فعلى بعض المقابر نرى

صور نساء يمسكن بيدهن أطفالاً ، أو رجلاً بيده بندقيّة وهو محاط بالأغنام والغزلان ، وينصب عند البختيارية تمثال أسد على قبور الشجعان . كما أن هناك بقايا قبور الكورد الزرادشتيين التي تحمل علامات الشمس التي نراها كذلك بالإضافة إلى صورة الثعبان في قبور الإزديين ، كما يرسم هؤلاء في التحوم القفقاسية على مقابرهم رسوماً مرتفعة لخيول ملونة تبدو وكأنها تحاول الركض . لذلك فمعالم هذا النوع من القبور تبقى لمدة أطول ، في حين هناك أدلة أكثر في قبور المدنيين القديمة تشير إلى نمط آخر للدفن لوجود المملّكية الخاصة للسكان وخاصة في مجال تربية المواشي كما رأيناها في سجلات سكان مدينة نوزي .

لقد غدت أغلبية الكورد مسلمين من أهل السنة منذ قرون عديدة واتبعوا المذهب الشافعي ، ولكنهم وقعوا تحت تأثير شيوخهم الروحانيين من القادريين والنقشبنديين الذين حددوا كذلك مصير الحياة السياسية لسكان كوردستان ، ومع ذلك فقد عاش الكاكائية والشبك والعلبي الإلهية والإزديّة وأهل الحق بتحفظ في هذا الوسط الديني الإسلامي المتشدد وانتشرت الطائفة العلوية في مناطق ديرسيم وتونجلي والتيجانية فيما بين تركيا وسوريا (وخاصة في جبل الأكراد وشمال حلب) . ومن الجدير بالملاحظة أن زعماء بعض الفرق الدينية الكوردية عندما طالبوا

أحياناً إقامة طقوسهم بحرية ، لقوا مضايقات ليس من الكورد المسلمين فحسب ، وإنما من قبل المؤسسات الحكومية غير الكوردية . ففيما بين ١٩٣٠م - ١٩٤٠م إنتشرت الحركة المريدية تحت شعار الإنهاض الديني والإصلاح الإجتماعي بزعامة إبراهيم خليل وكان ذلك سبباً لقيام الثورات الفلاحية الدامية ضد الأغوات ، وبعد قتل كل من شيخو آغا من جهة والشيخ حنيف من جهة أخرى بسبب التزاعات الإنتخابية سنة ١٩٤٧م تم قمعها بأساليب القوة . ومثلما سمعت السيدة هانسن عام ١٩٥٧م إلى أن متصرف السليمانية وكذلك قائمقام رانية العريان كانا يتحدثان بإستهزاء عن شيوخ الحقة المقيمين في قريتي تُويزاوه وسهرگهلو ، وعن طريق الدعايات الرسمية المغرضة ، إنتشرت مشاعر البغض عند أهل المدن تجاه هؤلاء ، وحتى أن مترجمتها المنحدرة من السليمانية أبلغتها إلى أن أهل الحق قومٌ مالوا عن الدين الإسلامي رغم أن المتخصص كوفان أشار في دراسته حول سكان شمال العراق التي نشرها علم ١٩٣٨م في المجلة الملكية للدراسات الآسيوية التي تنشر في بريطانيا :

C. H. Gowan, Northern Iraq, JRCAS, XXV, 2, London, 1938, P. 199

إلى أن الحقة هم قسم من صوفيي النقشبندية التي أسسها محمد بهاء الدين في بخارا خلال القرن الرابع عشر الميلادي ونقلها مولانا خالد في القرن

الثامن عشر الميلادي إلى كردستان ومن خلاله رتب المدعو الحاج شيخ عارف مذهب الحقبة الذي يدعو إلى مساواة الفقراء بالأغنياء بإجراء بعض الإصلاحات الاقتصادية والإعتراف بحقوق المرأة ومساواتها التامة مع الرجل ، واعتقدت هانسن أن بقية الطوائف الكوردية يرون في إستحمام النساء مع الرجال والكلاب في حوض المساجد ، وهو جزء من دعايات الدولة ضدهم ، وكذلك تتره الفتيات مع الشباب في الجبال ، خروجاً عن مبادئ الإسلام . وباعتقاد آدموندز (كورد ، تورك وعرب ، ص ٢٠٤ "ص ١٨٧ من الترجمة العربية") أن هذه الدعايات لم تثبت خطورة هؤلاء على الشؤون السياسية في البلد ومع ذلك فهو يشير إلى نقشبندية كردستان (ويقصد الفلاحين في القرى البعيدة من رجال المدينة المتعلمين) يميلون بنوع خاص إلى بعض الشذوذ ، ويشير إلى أنه ليس لديه ريب في أن إتجاهات إباحية ظلت تشيع زمنياً طويلاً في القرى الجبلية البعيدة على حدود سورداش ومرگه لإنقطاعهم عن العالم الخارجي وندرة زيارات موظفي الحكومة . وقال أن الشيخ عبد الكريم شدله هو الذي خلّف الحاج شيخ عارف في إدارة شؤون هذا المذهب الذي بدأ ينتشر كذلك في سورداش وشوان بشمال كركوك ، ومع الدعايات غير المؤيدة التي أطلقها آدموندز ضد شيوخ وأفراد طائفة الحقبة ، كدفن أجسامهم

حتى الأعناق في أكداس روث حيوانات القرية وهم يتلون الأدعية لله ،
وشيعوية الأموال والنساء وتجوال الغلمان والبنات فوق الروابي والآكام
بعد حلول الظلام وحفلات الإستحمام المختلطة مع الكلاب في المساجد
بالإضافة إلى السكر والعريضة وحرقت نسخ القرآن في مسدد سه رگه لو ،
فقد قبض على عدد غير قليل من هؤلاء المتصوفين وسيقوا إلى المحاكم في
السليمانية وإهتتمت السلطات العراقية منذ الحرب العالمية الثانية زوراً هؤلاء
بدعوة نشرهم للمبادئ الشيوعية فألقت القبض عام ١٩٤٤م على أحد
شيوخهم وهو ماما رضا ، ثم أفرجت عنه بعد ثبوت برائته من التهم
الموجهة إليه ، ومع بداية الخمسينات من القرن الماضي بدأت التشديدات
على هؤلاء ، فألقى المسؤولون عام ١٩٥٧م القبض على أحد معارف
والدنا المدعو حمه سور بتهمة إدعائه النبوة وتأسيس دين جديد ونشر
المشاعية الجنسية في مجتمعه بقرية (كلاو قوت) شمال كركوك ، وقد
نشرت صحيفة النهار البغدادية التي كان يحررها آنئذ عبد الله حسن ،
وبدعم الحاكم معتصم ، مجموعة من الأكاذيب ضد حمه سور وأهل قريته
، لأنهم في الواقع تركوا إستجار طاحونة معتصم ، فإشتروا بتعاون الجميع
طاحونة جديدة للقرية ، وعندما زرنا قرية (كلاو قوت) عام ١٩٦٤م
التي كانت تتخللها مزارع وأشجار الأعناب المنظمة ، لم نر آثار هذه التهم

عندهم ، وإنما كان أهل القرية يشكلون مجتمعاً منظماً ومتميزاً عن الكورد الآخرين يتعاونون في الإنتاج الزراعي وتربية الحيوان ويوزعون الأرباح فيما بينهم بصورة متساوية ، فكانوا لا يقيمون الصلاة ولا يحجون ولا يدفعون الزكاة ، وإنما يعملون ثمان ساعات في اليوم ، ثم يقضون أوقات فراغهم في تحضير بعض المصنوعات المحلية لبيعها عن طريق أحدهم في مدينة كركوك ، وصرف أثمانها في مجال الخدمات الصحية والإجتماعية لأهل القرية ، وكانت المرأة تتمتع بكامل حريتها الإجتماعية والإقتصادية ضمن حدود الآداب الكوردية ، وكان همه سور رجلاً له مبادئ سامية لتأمين الحياة السلمية للإنسان في جو الصراع الكوردي - العراقي .

وعلى كل حال ، فإن معالم الحياة في قرى كوردستان حتى أواسط النصف الأول من القرن العشرين كانت بسيطة والمساكن فيها كانت تتألف من آخور للحيوانات وبجانها عنبر بسيط أستعمل لخزن إحتياطي الخشب وأدوات المتزل وركن للطبخ وفوقها غرف النوم ذات السقف المنخفض التي ليس لها نوافذ عادة مع وجود أسطوانة حجرية على سطحه لكبسه أيام المطر ، وقد تخلص أغلب السكان في القرى من الإلتزامات نحو الشيوخ والأغوات وأصبحوا هم مالكي البساتين ووسائل الإنتاج . وكما إعتقد باسيل نيكيئين (الكورد ، ص ١٨٩ ، ترجمة د . نوري

الطالباني) أن التملك الخاص للمواشي والدواب عند زعماء الكورد كان السبب الرئيسي الذي أدى إلى تفكك الجماعات وتشتتها في كردستان ، أي إن التركيبة الإجتماعية للكورد كانت تبدو شبيهة بمجتمع قديم في مرحلة التطور ، لكن التحولات التي جرت على النظام الإقطاعي منذ العصر الفرثي أدت تدريجياً إلى ظهور صراعات دموية بين القبائل الكوردية ، ومع ظهور الحياة المدنية وتطور التجارة فيها وتم ظهور الطبقة البورجوازية بالإضافة إلى تجزأة كردستان وتعقيد ظروف تطور المجتمع الكوردي وعدم إستطاعة النظام القبلي أو الإقطاعي في تحرير الأمة الكوردية وتشكيل الدولة على أرض كردستان الموحدة هي التي أدت الشباب المعاصر إلى العمل ضمن الإطار القومي ومحاربة النظام القبلي القديم بتشكيل أحزاب ومنظمات ذات عقائد شمولية بدلاً من التوقع في الإنتماء الديني أو القبلي ، الظاهرة التي خففت كثيراً البنية الكلاسيكية للمجتمعات الكوردية ، وإستناداً على هذه الحقائق يمكننا تقسيم المجتمعات في كردستان عبر التاريخ إلى مدنية مستقرة وبدوية غير مستقرة نشرحها على الوجه التالي :

(١) المجتمعات المدنية المستقرة : بالرغم من أن كنية كورتان (الأكراد) ترادف عند الإيرانيين القدماء كنية (الأعراب) عند الساميين ، أي البدو ، إلا أن كوردستان لم تكن بلاد الرحل كالجزيرة العربية في العصور التي تسبق هجرات القبائل الإيرانية إليها ، فمنذ مطلع العصر التاريخي ، وبالرغم من أن نصوص مدينة غاسور (نوزي الخورية) من الألف الثالث ق . م . تشير إلى إهتمام عشائر الكوتيين واللولو بتربية الحيوانات فيها والمتاجرة بها ، فإن أغلب السوباريين كانوا يعيشون في مدن وقصبات كبيرة مثل خمازي وزيمري وقلعة بابيت (بازيان) وآزير (أزمر) وأرابخا (كر كوك) وأوربيلوم (أربيل) اللتان بنيتا على تلين مصطنعين قبل أكثر من ستة آلاف سنة مضت ، ومما لا شك فيه أن المدن ظهرت هنا لأول مرة على أنقاض تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والصناعات اليدوية البدائية في المستوطنات الزراعية النيوليثية ، وبالرغم من كون أغلب المناطق في كوردستان تتميز بطابعها الجبلي الذي يعرقل توسع الإنتاج الزراعي في ربوعها ، فإن سكانها كانوا ينتجون الحبوب والغللات منذ أقدم الأزمان بما تكفيهم محلياً ولم تنمو التجارة الخارجية قديماً بين هؤلاء والشعوب المحيطة بهم إلا في حالات نادرة مثل ما نشاهدتها في رسالة *S hepratu* موجهة إلى كوارى ملك شوشاره (شمشارة الحالية في

سهل بتوين) الخوري يقول الكاتب فيها أن ملوك اللولو يعانون نقصاً في الحبوب ، لذلك هم يتقدمون بطلب السلام مع ملك شوشاره ، وقد أثرت ظاهرة الإكتفاء الذاتي لوسائل الإنتاج عند السوباريين إلى تأخر الانتقال من حالة النظام العبودي نحو الإقطاعية. بمفهومه التاريخي كما ظهر في آشور أو في الدولتين الرومانية والفرثية . ومن الحقائق التاريخية التي تجسد وجود المجتمعات المدنية حتى بين مربي المواشي القدماء بكوردستان هي محاولات ملوك آشور الدائمة في نقل المهندسين البنائين من اللولو إلى نينوى لكي يستخدموهم في توسيع وتعمير وتجميل مدنها ، أما في العصر الذي سبق حملة إسكندر المقدوني (وبالضبط في ٤٠١ ق . م .) يُخبرنا كسينوفون في مؤلفه (أناباسيس) عن مستوى إهتمام الكردوخيين في منطقة بوهتان بزراعة الأعناب وصناعة الشراب التي حفظوها في أحواض حفرت في السرايب وتلك الأعمال البرونزية التي شاهدوها في بيوت كانت مبنية بشكل جلبت إنتباه اليونانيين وإعتبروها أرقى مستوى من المساكن التي شاهدوها في أرمينية . ومنذ زمن سحيق في القدم ، عاش سكان كوردستان في حالة إقتصادية متطورة نسبة للشعوب المجاورة لهم ، وإستمرت هذه الحالة إلى أن وقعت هذه البلاد تحت أطماع السلاجقة الأتراك ثم المغول والتتار حيث حاول هؤلاء ، بعد تدمير أسس الحياة

المدنية فيها ، إلى إستغلال إقتصادها المزدهر لأنفسهم . وبالإستناد على الأشكال الهندسية لقلاع كركوك وأربيل ورواندر وتلك الحصن التي بناها ملوك دولة أورارتو حيث نرى صورها في مسلات بالاوات الآشورية بكل وضوح ، فإننا نستطيع أن نتعرف على فن معماري كوردستاني متميز ، لكن هذا الفن إمتزج ببعض المعالم الغريبة في العصرين المسيحي والإسلامي يمكن ملاحظتها في بعض أبنية الكنائس والمساجد المنتشرة في المدن الكوردية . ومن الملاحظ أن الأبنية والطرق ووسائل صرف المياه في هذه المدن كانت تتميز بعضها عن البعض الآخر من الناحية الزمنية والمكانية وتشير إلى مترلة ونمط حياة الملوك أو الأمراء أو الإقطاعيين الذين ساهموا في بنائها . فأقدم أمثلة لطراز المدن في كوردستان هي تلك الحصن التي بنيت المساكن فيها حول المعابد وقرب مصادر المياه وكانت تحيطها الأسوار عادة وتتخلل أرضيتها قنوات لصرف المياه الآسنة ، وقد تأثر الإيرانيون ، وخاصة الميديون منهم في تقليد الفن المعماري الكوردستاني وخاصة عندما بنوا عاصمتهم أكتانانا التي يوصف هيروودوت ملاحقها وأسوارها السبعة بإسهاب ، وقد تأثر هؤلاء من دون شك بالفن المعماري الماني . وبما أن الصخور متوافرة في جميع أنحاء كوردستان ، فإن الناس إعتمدوا غالباً على هذه المادة في البناء بعد نحتها ، وكان الزاكروتيون

الميدون أشهر الشرائح في المجتمعات الكوردستانية القديمة الذين إشتهروا في نحت الصخور ، وكنيتهم الأثنية هَسَنَگ كَرْتَا (صناع الصخور) تؤكد هذه الحقيقة . فأثار الأبنية المصنوعة من قطع صخرية كبيرة وخاصة في أطراف بحيرة وان لا زالت تبين بعض تفاصيل الفن المعماري لعصر ما قبل الميلاد ، كما أن الذين بنوا الكنائس إستعملوا نفس الفن المعماري ومواد البناء ، في حين تغيرت الحالة في العصر الإسلامي وظهرت إستعمال القبة كما تُشاهد في بناء المراكز الرسمية والدينية . أما في القرى والقصبات ، فكانت الأبنية تُبنى من مادة التراب والطين والحجر عادة وتُغطى بسقوف خشبية وتملط كذلك بالطين المزوج بالتبن .

لم يجلب الأتراك أو المغول إلى كوردستان معالم الحياة المدنية ، لأنهم كانوا لا يزالون في حالة البداوة والنظام القبلي العسكري ، فمرور الزمن إستوعب السلاجقة والترکمان في شمال وادي الرافدين مظاهر المدنية الكوردية من الملابس وشدّات الرؤوس والأحذية ونمط الحياة البيتية وآلات الموسيقى والطرب حيث نقرأ في سياحتنامه أوليا جلي أن معالم قصر عبدال خان أمير بتليس أعجبت السلطان مراد عندما أقام هذا عنده قبل إغارته على بغداد في القرن السادس عشر ، ومن شدة غيْرته على المدنية التي كان يتمتع بها الكورد البتليسيون أمر وليه وخادمه أحمد باشا

الذي عينه على مدينة وان أن يفني هذه المدنية عن بكرة أبيها . فبعد رجوع مراد خان من عملية نهب بغداد ، أغارت القوات العثمانية بشكل سافر على أولئك الكورد الذين إستضافوهم وآووهم وساعدوهم مادياً في حملتهم .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر يخبرنا فريديريك ميلينجن كيف أنه إكتشف في كوردستان وجود صهاريج طينية معدة لحفظ الخمر شبيهة تماماً بالتي وصفها كسينوفون ، وقال أنه لحدث تـأريخي كبير يسترعي الإنتباه أن نجد في أيامنا هذه بين شعبي كوردستان وأرمينيا ، الأعراف والعادات الخاصة نفسها التي كان يسير عليها أسلافهما ، ثم أنه أبدى إعجابه بطراز المسافر خانة (الفندق) الذي نزل فيه بكوردستان الشمالية إذ كانت غرفه واسعة وجيدة التهوية حيث شعر فيه ميلينجن بالسعادة وأخذ يفكر بأن الكورد لم يكونوا مفتقرين للذوق^(٢) . في حين وصف كلاوديوس ريج ، المبعوث الخاص لإدارة المؤسسات التجارية البريطانية في الشرق والمقيم الدائم في بغداد تلك الدار الذي أقام فيها في

(٢) راجع تفاصيل هذا الموضوع في بداية كتاب ميلينجن :

F. Millingen, Wild Life Among The Koords, London, 1870 .

مدينة السليمانية خلال النصف الأول من القرن ذاته^(٣) ، أنها كانت بناء مربع ذو طابق واحد مبني على دكة مشيدة من اللبن والطابوق المحفف بجرارة الشمس ، إرتفاعها ثلاثة أقدام تقريباً وجدرانها مطلية بالطين المزوج بالتبين وقد طليت جدران غرفة واحدة أو غرفتين منها بالنورة فوق طبقة الطين وسقفها مسطح مؤلف من جسور وعوارض تعلوها طبقة من التراب . كما كان هناك غرف ضيوف وفنائين للحریم مفصولين بجدار في هذا البيت وفي كل فناء نجد أرضاً معشوشبة قد زرعت بأشجار الصفصاف والجوز والتوت والأزهار ويجري في فناءات بيوت السليمانية جدول ماء صغير يسيل من الجبال في الكهاريز ، ومع ذلك فقد وصف بيوت السكان العاديين عموماً كزرائب من طين ، في حين أشار توما بوا (ص ٣٧ مع الأكراد ، ترجمة آواز زنكنه) بعد أكثر من قرن إلى أن المباني في المدن الكوردية طبيعية وغالباً ما تكون الغرف فيها مفصولة بإيوان مفتوح بين غرف النساء والرجال ، وإن بعض هذه البنى تحوي عادة حتى على غرف الضيوف مرتبة بمجموعة من الكراسي والمناضد ، والطبقات الغنية تملك منازلًا تشبه القصور المفروشة بالرياش

(٣) راجع ترجمة كتاب رحلة ربيع في العراق عام ١٨٢٠م من قبل هاء الدين

الشمينة والأثاث الحديثة مع إحتواء غرف النوم على أسرة ودواليب لحفظ الملابس وخزائن ذات مرايا ، كما نجد السجاد الفاخر في أغلب البيوت مع مستلزمات الطبخ العصرية من مقلاة وقدر وطاسات وأطباق وصحون وملاعق وسكاكين . ومن جهة أخرى لاحظ ريج في بداية القرن التاسع عشر أن المجتمع الكوردي يتسم بالإستقرار العائلي بشكل أوضح من المجتمعات الأخرى المحيطة به ... وأكد أن الكورد جميعهم مولعون بزواجهم وأولادهم الذين رأهم ريج في غاية اللطف والجمال ... وعلى حد تعبيره فإن الباشا في السلمانية كان يحب زوجته وأولاده حباً جماً لا يضاهيه في ذلك إلا أحسن الرجال في أوربا . وبعد قرن من الزمان ، لاحظ مينورسكي أن الكورد يحبون أولادهم حباً جنونياً إلا أن تربيتهم لهم صارمة ونخشة وأن مشاكل السلوك لا وجود لها في العوائل الكوردية التي عايشها ، ورأى توما بوا (ص ٦٢ من نفس المصدر) أنه غير مبالغ في شئ إذا قلنا أن حرية المرأة عند الكورد أكثر من سائر الشعوب المسلمة الأخرى ، فهي لا تضع حجاباً على وجهها ، وإن رأسها مغطى دائماً ، وهي تدي أعمال المنزل وأموره المالية وتنظم مصاريف المنزل حسب رغبتها . وفي بداية القرن العشرين ، وعند الكلام عن المجتمع الكوردي وغط مسكنه في المدينة ، وصف سون الفن المعماري في السلمانية على

أنه كان متأثراً بالفن الذي رآه في فارس . وفي نفس الفترة تقريباً (عام ١٩٠٢م) وصف السير مارك سايكس سكان مدينة ماردين على أنهم من أفضل المعمارين في تركيا ، لذا نجد كل بيت في هذه المدينة قد سُيّد بشكل جيد ، كما نجد أن الدور قد صممت بشكل راق وبمعمارية جميلة^(٤) . وعلى العموم فإن أغلب المدن الكوردية أحيطت ببساتين وحقول كان أصحابها يعمنون سكان هذه المدن بخضراوات وفواكه طازجة . فعندما زار K. Porter مدينة كركوك عام ١٨٢٢ (راجع المجلد الثاني من كتابه الموسوم بعنوان "رحلات في جيورجيا وإيران وأرمينيا وبابل القديمة ، لندن ١٨٢٢م") :

*Travels in Georgia, Persia, Armenia and Ancient
Babylonia, vol. II, London, 1822*

إعتبرها من أكثر المدن المهمة في كوردستان الجنوبية وكان أغلب سكانها يتكلمون بالكوردية ، وكانت تحيط أطرافها مناطق زراعية تُنتج فيها الحنطة والشعير أما الرز فأقل منهما ، كما كانت تشتهر بعض مناطقها بزراعة القطن التي تُصدّر إلى خارج المدينة ، وبساتينها تنتج الزيتون والعنب والتفاح والكمثري ، أما في القرى المجاورة للمدينة فتكثر زراعة

(٤) راجع تفاصيل هذا الموضوع في :

M. Sykes (sir), The Caliphs Last Heeritage, London, 1915 .

الباقلاء والرقى والخيار وقليل من العنب ، كما تكثر في هذه المنطقة تربية المواشي .

وفي الواقع ، مقابل ظهور الطبقة العاملة ونموها وإشغال عدد كبير من الأطباء والمحامين وموظفي الدوائر الحياة المدنية ، فإن مستوى الإنتاج الزراعي في سهول وقرى أربيل وكركوك الجنوبية حتى أواسط القرن العشرين ، وخاصة بعد ظهور التراكتورات وآلات جمع الغلات المتطورة قبل إنتشار ظاهرة الجفاف والتغير المناخي وإرتفاع درجة الحرارة فيها ، كانت في حالة ممتازة ، ولم تتأزم الحالة الإقتصادية في القرى والأرياف المتناثرة في هذه السهول التابعة للعشائر الكوردية مثل الدزئية والشيخ بزينية والطالبانية والككائية والداودة التي أدار أمورها أغواتها وشيوخها ومونوا المدن العراقية وحتى السورية والأردنية بحنظتهم المشهورة وخرفافهم السمينة إلا بعد تعريتها ، في حين كانت الكورد يلجأون في أقصى شمال كوردستان وعلى التخوم القفقاسية إلى زراعة بعض الحقول بالشعير ربيعاً ، غير أن الغلة التي يحصلون عليها كانت قليلة جداً لأن حرارة الأرض لم تكن تتم إلا بمحراث بدائي خشبي ، وإذا كانت الكورد في الجنوب يستعملون حنطة عالية الجودة في الخبازة ، فإن بني قومهم في الشمال كانوا يستخدمون الشعير في صنع الخبز ، كما كانوا يقدمونه علفاً

للخيول لعدم زراعة الشوفان في قفقاسيا ، لكن النظام الشيوعي غيرت هذه الظاهرة عند الكورد في كل من أرمينيا وآذربيجان السوفياتيتين ، فبعد التحول نحو الملكية الجماعية عملوا على المحراث الحكومي والساحبات والحاصدات والدراسات التابعة للكولخوزات وظهر في منازلهم الأسرة والرديوات ومكائن الخياطة . أما على منحدرات طوروس الجنوبية ومنطقة الجزيرة التابعة الآن لسورية ، فإن زراعة القمح لا تزال أكثر تطوراً منذ أن تمركز الميتانليون فيها ، لكنها تعتمد على الدم بدلاً من الإرواء لذلك فحجم الإنتاج لا يمكن تحديده لأنه يعتمد على الظروف المناخية المتبدلة سنوياً . وفي كوردستان الشرقية ، عاشت الكورد منذ فجر تاريخهم حياة متحضرة ، فكانوا يجيدون الفلاحة والزراعة منذ أن قامت الثورة الزراعية في بلادهم خلال العصر الميزوليثي ، وحتى أن عادة إستزراع الأرض إنتشرت بين أوساط المهركيين الجبليين في أورامار بوسط كوردستان حيث بدأوا منذ العصر العثماني يستثمرون هنا كل بقعة بعناية في حقول ذات أرصفة منسقة ، مع وسائل ري متقنة ومصانة ، ونفس الظاهرة يمكن مشاهدتها في مناطق زاورو وكاورو وجوانرو ولهون بهورامان التي كان سكانها يصنعون حتى أواسط القرن الماضي جميع حاجياتهم المتزلية كالملابس والأحذية والمغازل وحتى

مواعين المطبخ والسكاكين بأنفسهم . وبجانب آثار الحياة الزراعية في زاوي جمبي شانيدار وجرمو ومطاره ، فالشواهد التاريخية لإصلاحات الري في المناطق النائية بكوردستان نراها على الضفة اليمنى من نهر بيلاس بشكل حاجز عمودي مرتفع جداً ، وعلى مسافة خمسين متراً منه توجد خرائب جسر مائي قديم ما تزال خمس أو ست قناطر منها باقية ولعلها تعود إلى أعمال الملوك الخلديين الذين إهتموا كثيراً ببناء القلاع وتطوير الحياة المدنية فيها .

ومن جهة أخرى ، وبالرغم من وجود احتياطي كبير من النفط تحت أرض كوردستان ، فإن صناعة الحطب للوقود ظلت لمدة طويلة في المدن من الأعمال التي إشتهر بها الكورد حيث إستندوا في ذلك على الأشجار البرية التي كانت تنمو بكثرة على جبال بلادهم ، وكانت تجارة الفحم نشطة خلال القرون السابقة ، لأنه كان المادة الرئيسة الوحيدة للتدفئة والطبخ في مدن غربي آسيا . هذا بالإضافة إلى إنتشار صناعة الدباغة التي كانت تعتمد بالدرجة الأولى على العفص التي لا تزال تنمو بكثرة في كوردستان وكان يُجلب بالأطنان إلى المدن الكبيرة وكذلك تلوين السجاديد والفرش بأصباغ كان الناس يستخرجونها من بعض النباتات والزهور المحلية .

أما النساء ، فيمكن أن يقال أنهن يعملن منذ الصباح حتى حلول الليل حيث يقع أعباء معظم الأعمال على عاتقها . فبالإضافة إلى الأعمال المترلية ، فإنهن مشغولات بجلب المياه وتجميع الخشب اليابس وحلب الشياه وصنع الزبد والجن والعجين للخبازة والطبخ وتحضير الطعام وغسل الملابس ، ثم تهتم بصناعة الأنسجة وأغطية المنام الجميلة المصنوعة من شعر المعزى وخاصة في أطراف زاخو ، وسجادات الصلاة التي إشتهرت بها مناطق سنندج ، حيث كن يوضعن النقوش على مقابض الخناجر الكوردية المصنوعة من العظم وعقد الأحزمة من الفضة والتطريزات ، كما إشتهرت مدينة سنندج نفسها بصناعتها الماهرين في مجال صناعة علب خاصة بالسكاير وصناديق التحفيات والأمتعة والعصي الخاصة من القصب وطاولات الشطرنج والأواني الفخارية التي تصنع من الطين الغريني (توما بوا ، ص ٣٥ من الترجمة العربية) . وبالإضافة إلى صناعات الأواني الخزفية ، يتمتع صاغة مدينة وان بشهرة كبيرة في صنع الكؤوس والنارجيلة من الفضة ، كما غدت بنجوين وأطرافها ، بالإضافة إلى تربية الأغنام ، تشتهر بتبغها الجيد ، وعن طريقها إشتهرت مدينة السليمانية منذ القرن الثامن عشر بتصدير من السما الطبيعي المستخرج من الأوراق الطبيعية الخضراء الحلوة المشهورة بـ (گهزؤ Gazo) . ولم يعد الكورد

يجهلون إشغال الجلد لأحذيتهم بدل (الكلاش) المصنوع من شتات الأقمشة المستعملة القديمة وأصبح لديهم خبراء في صنع السروج وصلثغوا فضيات حاذقون في فن النقش على مقبض الخناجر أو أقراط الزنانير الفضية ، وأخذوا يصنعون الأقداح وقارورات النرگیلة والنقش على النحاس الذي إنتقل بواسطتهم إلى مدينة البندقية ومنها إلى أوروبا .

إنطلاقاً مما ذكر ، إشتهرت الكورد بنظر الأعراب والأترك أنهم ذوو مهارة فائقة ، لا يتقاعسون في العمل لشق جداول المياه من أجل ري أراضيهم وتربية مواشيهم ، ولكن إهتمامهم بالزراعة شأنهم في ذلك شأن جميع سكان الجبال ، إهتمام ثانوي ، لذلك فإنهم يمتنون الزراعة بالقدر الذي يحتاجون إليه في معيشتهم ، ويستخدمون القش علفاً لحيواناتهم ، ويزرعون على الخصوص الذرة والقمح والشعير والرز ، بالإضافة إلى التبغ . وزيادة على ذلك فالكوردي لا يُعتبر تاجراً مجتهداً ، ورغم عيشه البسيط ، فإنه يستورد حاجياته من خارج محيطه القومي ، منها الأسلحة ووسائل الزينة والمنسوجات الحريرية وأغطية رأسه ونطاقه . ولحد مطلع القرن العشرين كان الرحل يلجأون في أسواق المدن الكوردية إلى مقايضة السلع التي كان هو الخاسر فيها دائماً ، فكانوا يعرضون ، إضافة إلى المواشي ، الصوف والجلود والزبدة والجن واللباد والسجاد والعفص

وحطب الوقود ، ونادراً ما كانوا يستعملون النقود في عمليات التبادل ، في حين إستخدمت النساء الكورديات الليرة العثمانية المشهورة بالرشادية في تزيين اللفائف وشدات رؤوسهن وكن يدفعن ثمنها بشق الأنفس ، وقد ظلت هذه العادة بين النساء في القرى النائية حتى النصف الثاني من القرن الماضي كما كنا نراها بأنفسنا عند قرياتنا في بنجوين . ومع ذلك فقد كانت مدن وقصبات كوردستان مراكزاً مهمة لتموين المدن العربية والتركية الكبيرة مثل بغداد والقسطنطينية ودمشق بالمواشي والصوف والعسل والعفص والأصباغ المطيبة وبعض أصناف الفواكه ، وبالمقابل كان تجار الكورد يستوردون من هذه المدن الأسلحة والأنسجة القطنية والحريز والسكر وبعض الأصناف الإستهلاكية الأخرى . وفي أغلب الأحيان كانت صادرات كوردستان تفوق وارداتها ، وكانت أموالاً هائلة تتجمع لدى التجار وبورجوازي المدن . فعلى حد قول باسيل نيكييتين الذي يعتمد على بحوث فيلجيفسكي (المنشور في مجلة الأنثروبولوجيا السوفياتية ، العدد ٤ ، ٥ ، موسكو ١٩٣٦م) وغيره^(٥) كانت القسطنطينية وحدها تستورد سنوياً من كوردستان ما لا يقل عن مليون

(٥) راجع باسيل نيكييتين ، الكورد ، طبعة آراس ، أبريل ٢٠٠٤م ، ص ٨٦ وما

بعدها ، ترجمة الدكتور نوري الطالباني .

ونصف مليون رأس غنم أو بقر تُصدّر إليها مشياً على الأقدام ... وكان كل قطيع يضم ١٥٠٠ إلى ٢٠٠٠ رأس ، وكان يُصدّر العفص بما تزيد قيمته عن ٣٥ ألف ليرة إسترلينية . ومن المواد المصدرة أيضاً ، الحبة الخضراء التي تستخرج منها مادة دهنية تستخدم في صناعة الصابون ، وكانت جذور الفوة من المواد الصبغية التي كانت تُصدّر إلى خارج كوردستان أيضاً ، كما كانت تُصدّر كميات هائلة من الصوف (الموهير) السائد في منطقة الجزيرة الذي يقدر في الخارج لصناعة الشالات والمعاطف ، إذ تتميز هذه الشالات بنعومتها وتنوع ألوانها الزاهية وإختلاف نقوشها التي تشهد بحسن الذوق لدى المرأة الكوردية . وكانت مدينة ديار بكر تشتهر بمنسوجاتها الحريرية التي تشبه مثلتها في حلب ولكنها أرخص منها بكثير ، وهذا ما يضمن لها زبائن كثيرين حتى شواطئ البحر الأسود . كما أن المناطق الكوردية التي كانت خاضعة للسلطات العثمانية ، كانت تُصدّر في أواسط القرن التاسع عشر بضائع ومنتجات تُقدر قيمتها الإجمالية بأكثر من ٧٠٠ ألف جنيه إسترليني ... ومن قضاء جوله ميرك التابع لولاية وان كان العفص في مقدمة المواد المصدرة إلى الموصل وإيران حيث كان يباع منه سنوياً حوالي ٣٠ ألف قنطار (يساوي القنطار الواحد ٢٥٠ كيلو غراماً تقريباً) ، وكان ثمن

الباطمان الواحد (الذي يساوي ثلاث كيلو غرامات تقريباً) ٥٠ بياستر فرنسي ، ويباع من العسل الذي ينتج محلياً حوالي ١٥ ألف باطمان سنوياً بسعر ٢٥ إلى ٣٠ بياستر ، ويقدر ثمن الشمع العسلي بـ ٤٠ - ٥٠ بياستر للباطمان الواحد . والحزير المغزول كان الباطمان الواحد منه يُباع بـ ٣٠ بياستر . ومن المواد الصبغية التي تستخرج من شجرة يطلق عليها إسم (آلاجكري) وهي تحمل ثماراً تعطي لوناً أصفر زاهياً تستخدم لصيغ جلد المعز المدبوغ (السختيان) حيث تصدر كميات كبيرة منه إلى حلب وإيران . أما الصوف فيباع الباطمان الواحد منه بما يتراوح بين ٢٠ إلى ٢٥ بياستر ، والمغسول منه بـ ٣٠ بياستر . وتُصدر أعداد كبيرة من المواشي تقدر بـ ١٠ آلاف رأس إلى الموصل وحلب ودمشق والقيصرية ويتراوح ثمن رأس الغنم بين ١٠ إلى ٥٠ بياستر ويستخدم الصوف لصناعة أنسجة الملابس أو لصنع الـ(بلاس) أي السجاد الإعتيادي لغرض البيع . أما زبدة المواشي فيباع الباطمان الواحد منها بـ ٣٠ إلى ٤٠ بياستر في الموصل . وكان سكان بعض المدن يستخرجون من الزرنـيـخ مادة لإزالة الشعر وكانوا يصدرونها إلى القسطنطينية وبغداد وحتى الهند ولا تزال مستعملة في جميع أنحاء كوردستان . وبجانب إستخراج النفط في كركوك من قبل الشركات البريطانية في نهاية العشرينات من القرن الماضي

، فإن من الثروات الأخرى الموجودة في باطن أرض كردستان ، كانت مادة النحاس الذي بدأ إستغلاله خلال القرن العشرين في أرغني قرب ديار بكر ، كما كان أهالي كردستان يستغلون الحديد والرصاص في صناعة الأدوات التي يحتاجونها . وعلى كل حال ، فإن جميع هذه المواد كانت تباع في أسواق المدن الكوردية المحلية لتجار يأتون من خارج كردستان وكان أغلبهم من اليهود والأرمن والترك من مناطق تبريز وأورميه وكاشان الذين يجلبون معهم بضائع مختلفة لمقايضتها بمنتجات كردستان ، وفي كركوك وحتى نهاية العصر الملكي (١٩٥٨م) كان التركمان هم المستغلون الأولون للمنتوجات الكوردية .

من مجموع هذه المعلومات عن الوضع الإقتصادي في كردستان ، لخص فيلجيفسكي حديثه برأي نيكييتين قائلاً " أن التجارة كانت منتعشة في المدن الكوردية خلال القرن التاسع عشر ، وخصوصاً في مجال التجارة المحلية قبل إمتداد النفوذ الإستعماري إليها وتقسيمها فيما بين دول مستحدثة ، لكن الحقيقة هي أن الوضع الإقتصادي تحسن بشكل ملحوظ في كردستان الجنوبية في النصف الأول من القرن العشرين نسبة إلى بقية أجزاء كردستان التي تخلفت كثيراً في هذه الناحية ، في حين ظلت الأجزاء الأخرى منها في وضع مزري للغاية .

أما من ناحية سياسة التعليم في كردستان ، فقد اختلفت ظروفها من منطقة إلى أخرى ، ففي الوقت الذي ذكر ز . روندو في مقاله (الحروف اللاتينية والحركة الثقافية الكوردية في الإتحاد السوفياتي في ١٩٣٥ م ، ص ٨٧ - ٩٤) ، فإنه كان في أرمينيا في النصف الأول من القرن العشرين ٤٠ مدرسة ابتدائية كوردية و ١٧ مدرساً كوردياً و ١٩٣٦ طالباً من مجموع الكورد البالغ تعدادهم آنذاك ١٧٥٠٠ نسمة . وبالإضافة إلى ذلك كان هناك مدرسة متوسطة ذات سبعة صفوف ومدرسة دار المعلمين في يريفان بلغ عدد تلاميذها ١٦١ تلميذاً ، ثم إستمر الوضع الدراسي للكورد في التحسن منذ إنتهاء الحرب العالمية الثانية ، ففي سنة ١٩٤٧ كان عدد المدافئ التي صنعت خصيصاً للمدارس الموجودة في ناحية أباران فقط التي تضم ٦٥ قرية تقريباً ٢٥٠ مدفأة وزعت على صالات المدارس الموجودة في تلك القطاع ، في حين كان في مدينة كركوك التي تحوي أكبر إحتياطي النفط في العالم ، وهي أكبر مدينة في كردستان الجنوبية ، مدرسين ابتدائيتين عندما غدونا في إحداها عام ١٩٤٨ م طالباً ولم نكن نملك في السنين الأولى رحلات للجلوس عليها ، فكان على كل طالب أن يجلب كرسيه مع مدفأة صغيرة من بيته ، والدراسة لم تكن بالكوردية وإنما بالعربية ، إلا أن شروحها

كانت بالتركية . وكما يقول توما بوا (لمحة عن الكورد ، ترجمة محمد شريف عثمان ، النجف ١٩٦٩ م ، ص ٣٦) ، فإنه ليس من السهل معرفة عدد الكورد الذين تلقوا التعليم في العراق ، وإن إحدى الأمور الرئيسية التي يشكو منها الوطنيون الكورد ويطالبون الحكومة بمعالجتها هو نقص المدارس في كوردستان ، وإن الإحصاءات التي سبق وبينها كل من رامبو ونيكيتين لا يمكن الركون إليها ، لأنها إحصاءات قديمة ، ولا شك في أن الجهود التي بذلت في الآونة الأخيرة (أواسط القرن العشرين) لنشر التعليم الإبتدائي في عموم العراق لا بد وأنها تركت أثرها في المناطق الكوردية أيضاً ، ففي مدينة حلبجة مثلاً ظهرت منذ عام ١٩٤٦ م مدرسة واحدة إبتدائية ذات ٦ صفوف وعدد طلابها ٢٨٣ ومدرسة متوسطة واحدة ذات ثلاث صفوف وعدد طلابها ٣٧ ومدرسة إبتدائية واحدة ذات ٦ صفوف وعدد طالباتها ٧٥ ، أي أن المجموع قد بلغ ٣٩٥ طالب وطالبة في منطقة يبلغ عدد سكانها ١٠ آلاف نسمة ، وفي عام ١٩٥٥ م دشنت في السليمانية ثانوية الصناعة ، كانت الدراسة فيها خمس سنوات ، وبالإضافة إلى مناهج الدراسة الثانوية كانت تُدرس فيها ، الأعمال الميكانيكية والكهربائية والنجارة وغيرها . وفي أواسط الخمسينات بدأ ٥٣٠ طالب وطالبة بالدراسة في مدرسة مختلطة أفتتحت في السليمانية

على سبيل التجربة ، كما فتحت في السلیمانیة أيضاً مركز التربية الأساسية قبل فيه ٣٠٠ فتاة وإمرأة للتخصص في الغزل والنسيج والتطريز والخياطة وشؤون الطبخ ، في حين إفتقر الكورد في كل من تركيا وإيران من حق التعليم بلغتهم القومية ، رغم إدعاء الإيرانيين والأترك أن هناك جامعتين في كل من كرمشاة وديار بكر ، لكنهما لا يتميزان كجامعتي السلیمانیة وصلاح الدين الكورديتين في كوردستان الجنوبية.

(٢) الجمتمعات الرحالة الكوردية غير المستقرة :

كانت القبائل الرعوية الرحالة الكوردية ، وعلى مر العصور ، في حركة دائمة غير مستقرة في نقطة معينة فيما بين سهول آذربيجان ومرتفعات زاغروس ومنها إلى مشاتي ومصافي كوردستان ، فالمؤرخ الأرميني موسى الخوريني أشار في القرن الخامس إلى أن الملك تيكران الكبير أسكن في القرن الأول ق . م . عدداً كبيراً من عشائر المار (الماد) الرحل الذين أطلق عليهم المسلمون الأوائل كنية (الأكراد) في سفوح الجبل الكبير (آارات) ، ومن هذه القبائل إنحدر حكام الدويلات الروندية في آذربيجان والشدادية الذين إستقروا في قفقاسيا وحكموها إنطلاقاً من مدينتي جتره وآبي خلال القرنين ١٠ - ١١ الميلاديين كما ذكرنا ذلك في

الفصول السابقة من هذا الكتاب . ومن المعروف في تأريخ شرفخان
 البدليسي أن عشيرة رُفْذَكِي إنتزعت بدليس وخازو من أحد الأمراء
 الجيورجيين وكان يُدعى داود في بداية القرن التاسع الميلادي ، وظهور
 الدولة الكوردية فيها حدث في سنة ٨٣٧ م ، كما أن أجداد القائد
 الكوردي صلاح الدين الأيوبي إنحدروا من عشيرة الروند التي كانت
 ترتحل حوالي القرن العاشر في أطراف دوين قرب يريفان ، ومن أهم
 العشائر الكوردية التي ظلت ترتحل فيما بين ارضروم وتخوم قفقاسيا كانت
 زيركي وجيرانلي وزيلانلي وهسنانلي وحيدرانلي وآدمانلي وسبيقانلي
 وماماكانلي وكذلك جمادانلي والغلالية اللتين يُعتقد أنهما كانتا عشيرتين
 أرمنيّتين إستكردتا وتفرع منهما أفخاذ مثل كوتانلي وسورانلي وسكانلي
 وحسنانلي وكيجنانلي ودوتكانلي وكابدليكانلي وشادلي وييدلي
 وجاركلي وبلبان وغيرها . وعندما نتوجه في التأريخ صوب مقاطعة
 بتليس ومنطقة هيكاري حيث أعلى نهر الزاب الكبير والجبال الممتدة
 جنوبي بحيرة وان حتى نهر دجلة وجزيرة ابن عمر ، نرى أن بعض العشائر
 إنطلقت من هنا وتوزعت فيما بين بايزيد في الشمال ورواندر في الجنوب .
 ، وعندما أغار تيمورلنك ديار بكر في القرن الرابع عشر الميلادي ، عيّن
 قره عثمان حاكماً على هذه المقاطعة حيث تزوج من ابنة وجيهه من

وجهاً لها ، وعندما ضعفت سلطة تيمورلنك في كوردستان ، صار هذا الأمير كوردياً حقيقياً في تفكيره وسلوكه ، وأعطى أحفاده نظارة جديدة للأسرة الحاكمة في هيكاري واتخذوا لأنفسهم لقب (الأمير) ، وفي بذخ كبير ثبتوا سلطتهم في بدليس وإستمرروا فيها حتى القرن التاسع عشر بعد أن إستقرت فيها عدد من بطون عشائر الهيكاري . وتذكر لوسي غارنتيت في القسم الخاص بالكورد من كتابها *The Women Of Turkey and Their Folk-Lore, By Lucy M. J. Garent, Part III, 1891* (ترجمه إلى الكوردية عزيز گهردى ، بغداد ١٩٨٣ م) أن الكورد الرحل كانوا ينقسمون في زمانها إلى العشائر والقبائل والطوائف (ص ٨) ويتخذون من الخيم السوداء مساكناً لهم ، وتحوي كل خيمة ٥ - ٢٠ شخصاً يرأسهم زعيم مُطاع تكون خيمته أوسع من الخيم الأخرى وهي في نفس الوقت محل إجتماعات كبار السن والضيوف ومقابلة الزوار ، والمرأة تلعب من جهتها دوراً مساوياً للرجل في تخطيط سياسة العشيرة المستقبلية . وعلى حد قول نيكييتين أن للهكاريين عُرف غريب يخص كيفية توليهم السلطة ، فإذا تبين أن الـ(حان) المحلي غير جدير بتولي أعباء الحكم ، يدعى جميع الوجوه والأعيان إلى الإجتماع ، فينظر هؤلاء في الوضع ، وإذا تبين لهم أنه غير جدير بالحكم وثبت زوال حقه ، وضع امامه زوج من الخدء

وعليه أن يحتديها ويغادر الإجتماع ، بعد إعطاء موافقته على تعيين شخص آخر سواء لتسلم الحكم ، ولكن أموال المعزول وأملاكه لا تُصادر من قبل أحد .

لقد كان أمراء بدليس في قمة مجدهم وسلطتهم خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ويتمتعون بإستقلال كامل ، وآخر أمير لهذه السلالة كان شريف بيك الذي صمد أمام الترك لسنوات عديدة في النصف الأول من القرن التاسع عشر عندما كانت الدولة العثمانية تبذل جميع إمكانياتها في سبيل إخضاع كوردستان لسيطرتها ، وقد أسر عام ١٨٤٩م ونفي إلى القسطنطينية وصارت إمارة بدليس جزءاً من الإمبراطورية العثمانية .

وبعد تعيين رؤساء القبائل في ولاية شهرزور بكوردستان الجنوبية من قبل ممثل السلطان العثماني كأمرة الأمراء (ميري ميران) في السناجق والإيالات (مثل كركوك وأربيل وكويسنجق وقلاچوالان ورواندز وهرير) ، إستقرت بعض العشائر في مدن جديدة . فتوجهت عشيرة بابان الأردنية الأصل إلى الحدود العثمانية بعد أن أدى زعيمها بهبه سليمان للأتراك في حوالي ١٦٧٨م خدمة كبرى في حربهم مع الفرس . وقد أسس إبراهيم باشا الباباني عام ١٧٨٦م في مكان قصبة ملكندي مدينة سماها

السليمانية تيمناً بإسم ممثل السلطان في بغداد المدعو سليمان باشا ، في حين إستقر أنسابهم من عشيرة الموكري بقيادة زعيمها سيف الدين في ساوج بولاق جنوب بحيرة أورمية حوالي القرن الخامس عشر بعد أن إنتصروا على تركمان جبوقلو وإستولوا على مقاطعة ديرياس (شارويان) ودولته باريك وأخته جي وألته مور وسلدوز ، وكانت عشيرة ديبوكري مستقرة في هذه المناطق منذ أمد بعيد . وقد إعتمد الشاه عيلى الصفوي ونادر شاه أفشار وفتح علي شاه القاجاري على الموكريين في أعمالهم الحربية ضد العثمانيين ، وإشتهر من بين زعمائهم في أواخر القرن الثامن عشر بوداق إخان الذي سمي لعدالته بنو شيروان الثاني . ومنذ بداية القرن السابع عشر ظهرت خلافات بين هؤلاء وانسابهم من عشيرة البلباس التي تتفرع إلى بطون منها منگور وپيران ومامش .

أما في مناطق بازيان وجمجمال على طريق كركوك - السليمانية فقد إستقرت بعض بطون عشائر الهموند الرحل مكافأة لدورها في الحرب الروسية - التركية خلال سنتي ١٨٧٧م - ١٨٧٨م ، إلا أن عشائر الجاف ظلت حتى النصف الثاني من القرن الماضي ترتحل فيما بين قزلباط مروراً بحليجة حتى أردلان منذ أن سمح لهم باشا السليمانية بذلك أيام السلطنة العثمانية ، وإن باشواتهم كانوا رجالاً معروفين بإعتزازهم

وبشموخهم وقد قاموا بإجراءات صارمة ليمنعوا كل ما من شأنه إحداث انشقاق في صفوف عشائريهم ، وكان عثمان باشا آخر زعيم للجلاف ، وقد توفي في خريف عام ١٩٠٩م بعد أن عمل لتقوية نفوذ القبيلة بزواجه من عادله خانم التي تنتمي لأسرة أردلان العريقة ذات النفوذ الواسع لدى والي سنندج .

وفي المحاور الواقعة بين سهل زهاو وغربه - وسرپول وإمتداداً حتى حوالي كرنند ، وكذلك فيما بين ريزاو وماهيدشت بكوردستان الشرقية كانت عشائر الكُوران تتجول وتربطهم بمزارعي الكلهر وشائج القرابة ، في حين يطلق الجلاف الذين يسمون أنفسهم بالـ(كورد) كنية الكُوران على الكورد المستقرين في المدن ولا يزاولون مهنة الرعي مثلهم ، واللهجة الكُورانية تنطق كذلك في هورامان وكندوله وريزاو ؛ وهي اللهجة الكلاسيكية لأسرة أردلان ؛ إنتشرت كلهجة مقدسة بين عشائر الروزيانية والشيخانية والكاكائية في جنوب كركوك حيث كانت الطقوس تُقام في المعابد الزرادشتية بهذه اللهجة تتخللها الأناشيد والأدعية لإله النور ، وأستخدمت في نظم الأشعار ذات المستوى الرفيع التي أغنت الأدب الكوردي بهذه اللهجة البديعة وعليه أصبح هذا المصطلح شائعاً عند عموم الكورد الجنوبيين مرادفاً لمفهوم الأغنية أو النشيد .

أما عشائر الكلهر ، فتقطن في أقصى جنوبي كردستان الجنوبية ، ويتكون المستقرون والرحل منهم من فروع عديدة ، ومنذ بداية القرن العشرين تحوّل أغلب الرحل الذين كانوا يربون المواشي إلى أنصاف رحل حيث بدأوا يعملون رعاةً وخدماءً أو مستأجرين عند أصحاب الأراضي الزراعية في أطراف كرمنشاه وإستقر بعضهم بعد إنشغالهم في التجارة ، كما أصبح بعضهم الآخر حراساً للنقاط التجارية الواقعة على محاور الطرق فيما بين بغداد وكرمنشاه . وفي زمن داود خان زعيم الكلهر الذي أخضع عشائر الغوران والسنجاوي أصبحت المناطق الواقعة فيما بين كرمنشاه والحدود الإيرانية - العراقية قبل قيام الحرب العالمية الأولى تحت سيطرة عشائر الكلهر ، ودعم داود نفوذه بمصاهرته لعوائل نبيلة ، إذ تزوج هو شخصياً بابنة والي پشتكوه ، وشيّد في مدينة كيلان غرب مباني جميلة وبساتين مثمرة ، ثم لقي حتفه في حزيران من عام ١٩١٢م في بلدة صحنه بينما كان يحارب إلى جانب الأمير سالار الدولة القاجاري ضد القطعات الحكومية ، وبعد إرتكاز الحكم المركزي لرضا خان في طهران كُسرت شوكة نفوذ الكلهر وقبض على عباس خان شأنه شأن كثيرين من رؤساء القبائل وأرسل إلى السجن عام ١٩٢٦م ثم أطلق سراحه وعين نائباً عن كرمنشاه في مجلس النواب عام ١٩٤٤م . وفي الحقيقة من

الصعب تعداد القبائل والعشائر الكوردية في التاريخ ، إلا أننا نستطيع أن نبين أسماء بعضها في عموم كوردستان كالبشدر وآكو وخوشناو وهركي وهموند وزيباري وشكاك وبلباس وموكري وأردلان وجاف وكلهر وهكاري وهرتوشي وزيريكان وجلالي وحيدران وبرازي وميللي وميران وداكوري وهفركان ومرسيني وكيكان وگهردبي وسورجي وغيرها .

وعلى العموم ، فإن الدخول إلى تفاصيل تعداد أهل المدن الكوردية والعشائر الرحالة المبعثرة وكذلك تحديد محاور هجراتها في التاريخ ليس بالأمر الهين ، ففي القرن السادس عشر الميلادي صنف شرف خان البديسي الكورد في الشرفنامه ضمن أربع مجموعات هي ، الكرمانج والبر والكلهر والگۆران ، ثم حدد باسيل نيكيتين في بداية القرن الماضي مناطق سكنى الكرمانج في المنطقة الممتدة من بحيرة وان حتى إقليم اردلان ، أما الگۆران فيأهم يكوّنون الطبقة الفلاحية في إقليم أردلان بالإضافة إلى بعض العشائر الرحل في جنوبي أردلان وشمالى غربى كرمنشاه ، وفي الجنوب من الگۆران نجد الكلهر ، وبعد هؤلاء يقيم البر ، في حين قسّمهم الكاتب التركي إسماعيل بيشكجي (ص ١٥٤ من الترجمة العربية لكتابه) إلى الكرمانج والزازا والسوران و والّر معترفاً بجهله للعلاقات اللغوية بين هؤلاء . وحوالي عام ١٨٥٦م قام بيتر ليرخ بتدوين قائمة بأسماء العشائر

الكوردية في كل من الدولة العثمانية وإيران وروسيا القيصرية ، ثم لحقه في هذا الجهد السير مارك سايكس فأعد دراسته عام ١٩٠٨م بعد جولة طويلة في أنحاء كوردستان ودون فيها قوائم بأسماء تلك العشائر على خارطة خاصة أدخل فيها معلومات أكثر مما دون الكولونيل الروسي كارتسيف في خارطته عام ١٨٩٧م ونشر حصيلة هذا الجهد في بريطانيا بعنوان (العشائر الكوردية في الإمبراطورية العثمانية) . وأخيراً قام مينورسكي بوصفه مندوب روسيا في لجنة تحديد الحدود بين إيران والإمبراطورية العثمانية عام ١٩١٤م بدراسة الأقاليم الكوردية والعشائر التي تقطنها وقد أدرجت هذه المعلومات ضمن الأضابير السرية لوزارة الخارجية الروسية ، وذكر في الصفحة ١٥ من كتابه (الأكراد ، ملاحظات وإنطباعات ، بطرسبورغ ١٩١٥م / ترجمة الدكتور معروف خزندار ، بغداد ١٩٦٨م) أن الكورد كانوا يسكنون في مقاطعة اريفان في الأقسام التي تتصل بآرارات وكذلك في أردهان وقاقزمان ومقاطعة أليزابيث بول . ومع الأسف لم يكن الكاتب الكوردي السوفياتي أمين عبدال على إطلاع بحقيقة الوجود الكوردي القديم في التخوم القفقاسية ، لذلك إعتقد في كتابه (الأخلاق والعادات لأكراد ما وراء القفقاس المطبوع عام ١٩٥٧م من قبل أكاديمية العلوم في أرمينيا السوفياتية) بأن

بعض القبائل الكوردية اضطرت عام ١٥٩٥م إلى الهجرة إلى إقليم قره باغ وناحية لارسين في آذربيجان السوفياتية هرباً من الظلم والإستبداد الذين كان يمارسهما كل من الحكومتين الإيرانية والتركية ، وبعد أن إستقرت تلك القبائل تبعتهم عدة قبائل أخرى وأتوا إلى جيورجيا وأرمينيا وآذربيجان . ومع هذه الهفوة ، فإن أمين عبدال يصف في الفصل الأول بشكل شامل تقاليد وأعمال وعقائد الكورد الدينية وأخبار مراسيم الزواج والأعراس والمآتم والحداد والأسلحة والملابس في كوردستان قفقاسيا سمع عن كل هذه المظاهر من الشيوخ والمسنين في هذه المناطق عاشوا في أنحاءها قبل ثورة أكتوبر الشيوعية ، وفي زمنه إندثر كثير من تلك الرسومات في أرمينيا ، في حين إستمرت لبعض الوقت في كل من جيورجيا وآذربيجان . وفي الفصل الثاني يتطرق المؤلف إلى النمط الجديد للحياة الكوردية في ظل النظام الشيوعي التي تحررت من القيود الإقطاعية والقبلية الكثيرة التي أرهقت أبناء القبائل الكوردية لمدة طويلة ، ثم ينتقل إلى البحث عن الحالة المتزلية والإصلاحات التي شملتها بحيث لم يبق هناك من ينام في الخيم على قطع اللباد المتهترمة ، وأخذ أفراد العائلة الكوردية يفرشون السجاد الفاخر ويفترشون الأغطية والبطانيات الصوفية الجيدة المكسوة بالقטיפه أو الشال ، وبدأت كل أسرة تمتلك أسيرة (سراير)

ومذياع وساعات الحائط وخزانات الملابس والمصابيح الكهربائية كما ذكرنا ، وفي المزارع التعاونية كان شباب الكورد يعملون على التراكتورات ويستعملون المكائن الحاصدة (الدراسة) ، ومئات الآلاف من أطفالهم المحرومين من التعليم أصبحوا يتلقون التعليم في المدارس ويتخصصون في الكليات والمعاهد التقنية ومعاهد الدراسات العليا . أما المرأة البدوية فقد تحررت كلياً من القيود القديمة وبدأت تتمتع بحق انتخاب نفسها في كل مجالات الحياة وتتلقى التعليم في مختلف المراحل الدراسية . وهكذا إنقلبت معالم الحياة البدوية الكوردية في قفقاسيا إلى حياة مدنية عصرية منذ بداية القرن الماضي .

فبناء على الحقائق الواردة أعلاه ، نرى أن الكورد إستقروا في المدن القفقاسية قبل هجرة القبائل التركية إليها ، لكن القبائل التي عاشت في كوردستان الوسطى والجنوبية ظلت تسلك محاور خاصة بها . فحتى النصف الثاني من القرن العشرين كانت العشائر الهركية على سبيل المثال تقضي شتاءها في جنوب نهر الزاب الكبير ، ومع حلول الربيع كانت تعبر في قافلة طويلة من الرجال والبغال المحملة والخيول والمواشي هذا النهر سالكين مع آلاف من أغنامهم وادي شمدينان برعاية مسلحيهم ويتوجهون نحو أورامار ثم ينقسمون إلى قسمين ، يصعد أحدهما بإتجاه

وادي سات ، بينما يتوغل القسم الثاني منها في وديان ههركي وبيت كلر في سير بطئٍ ومتعرجٍ يتم على مراحل عدة حتى يصل إلى أعالي السفوح في شمال جبالي سات ، وكانوا ينتقلون بكل حرية دون تقييد بنظامٍ وتشاهد بينهم بعض العوائل تصحب معها ما لديها من أمتعة وأكياس قمح وخيم وبسط ولباد وملابس محملة على الخيول أو غيرها من الدواب ، والنساء يجررن أقدامهن بتعب ظاهر ، وهن يحملن على ظهورهن خليطاً عجيباً من الحاجيات تشتمل على أسرة الأطفال والأواني المترليّة وأوعية الحليب وعدة الشاي والمغازل ، وفوق كل ذلك الطفل الرضيع كملحق لا بد منه . وبنفس الأسلوب كانت عشائر الجاف مع حلول فصل الربيع تترك سهول گرميان في كفري وكلار وحتى خانقين وتتوجه نحو مرتفعات بنجوين ومريوان وحتى سنندج بعد أن كانت تعبر مراعي شهرزور مروراً بمدينة هلبجه . وفي التخوم القفقاسية ما أن كانت تذوب الثلج وتخضر الأرض وتزهو الأشجار حتى يدب النشاط في القرية الكوردية على حد قول الكاتب الكوردي المشهور عرب شمو في مؤلفه (الراعي الكوردي ، طبعة باريس ١٩٨٩م) ، فيستعد الناس (وكان هو أحدهم أيام طفولته) للإنتقال بقطعانهم إلى دولكا حيث تضع المواشي الصغيرة ذوات القرون حملاتها ، وكانت الكورد تعتنى كثيراً بالحملان في

دولكا فيقدمون لها أحسن ما لديهم حتى تنمو بأسرع ما يمكن وتقوي أجسامها بحيث تكون قادرة على تحمل الانتقال المنهك إلى أعالي الجبال عندما يشتد الحر . وفي مراعي الصيف (زوزان) كانت الكورد تتجمع في مجموعات خاصة تدعى (أوبا) تتكون من ٤٠ - ٨٠ مالكا ليقوموا برعاية مواشيتهم بصورة مشتركة في المراعي الجبلية ، ويرأس كل جماعة من الأوبا أغني الأعضاء وأوسعهم نفوذاً ، ويسمى (أوبا باشي) ، وتكون جميع الأمور من إختصاصه كتوزيع الرسوم على الأعضاء وتعيين أماكن الرعي لهم مع تحديد الفترة الملائمة للانتقال بالمواشي من مرحلة إلى أخرى ، ويتم نصب هذا الرئيس عن طريق الانتخاب ، وهو منصب شرفي ، وعلى الجميع إطاعة أوامره دونما نقاش . ويكون الأوبا باشي في غالب الأحيان رئيس فخذ من العشيرة وأغناهم ، ويتوجب على الرعاة أن يقوموا ، إضافة إلى مهامهم المباشرة ، بكل عمل يخص المرعى ، أو بذل العناية اللازمة لمواشي الأوبا باشي بدون أي مقابل ، كنقل مواشيتهم إلى المرعى أو إحصائها مساءً وتقديم تقدير إليه ، بالإضافة إلى تنظيف حظائر النعاج المسماة (آغل) ونقل الفضلات والأرواث بعيداً عن مضارب العشيرة . ويشير مينورسكي (ص ٣٥ من كتاب الأكراد ، ملاحظات وإنطباعات) إلى أن الكورد ينظرون إلى الآغا كأنه هو الغازي المنتصر ،

والرعية كأنها من جنس آخر ، وللحقيقة يجب أن يقال أن شخصية الأغا فيها من النبل والكرم إلى درجة بحيث يكون بالإمكان تفريقه عن الفلاحين في أول نظرة ، وفيها قابلية خارقة للسيطرة .

وعلى كل حال ، فبعد الوصول إلى الدولكا وبدء موسم الحملان ، كانت التقاليد المحلية تستوجب من كل كوردي ميسور الحال أن يذبح خروفاً ويقيم وليمة يدعو إليها جيرانه ورعاته ، ويتولى المضيف وزوجته خدمة ضيوفهم ، ويحثوهم على تناول الطعام . وهذه الوليمة التي تسمى (*Sari Paz*) كانت تقام غالباً في الهواء الطلق ، يتبعها إنطلاق الشباب في الرقص والأغاني الشعبية . وفي نهاية الحفلة يشكر المدعوون المضيف على حفاوته ، ويتمنون للمضيضة أن تعدّ في الصيف القادم كثيراً من الزبدة والجبن ، وأن تكون مواشيهم بعيدة عن الأمراض وينهوا مرعاهم الصيفي بسعادة . ولعل أفضل مناسبة عند هؤلاء كان كان برو - دان (يوم الرحيل من الدولكا بإتجاه المراعي الجبلية) التي إعتبرتها الكورد من أفضل ايام السنة كان يحدد موعدها الأوبا باشى بعد أن تنمو الخرفان وتقوى ويزداد ذوبان الثلوج في الجبال . ففي هذا اليوم كان الجميع يرتدون أفضل ملابسهم منذ الصباح الباكر وتزين الفتيات اللواتي لبسن ملابسهن الزاهية رؤوسهن بالزهور البرية النظرة ويعلقن

بأنوفهن ، الخزامة والقطع الذهبية المستديرة ومعها حلقات ذهبية ، كأقراط ، وشمى الموسرات منهن أنوف بناقن منذ الطفولة لهذه الغاية ، كذلك تزين الخراف والنعاج والمعزى بخصل الصوف المذهبة وتُعلق في رقاب أفضل الكباش الجلال النحاسية ثم يتركون النعاج والحملان لتعود إلى القطيع المشترك ويحدد موعد السير .

ومن جهة أخرى ، فإن بعض العشائر في وسط كوردستان (وخاصة في منطقة هيكاري) كانت تهاجر شمالاً وتصل حتى مدينة بايزيد ، لذلك غدت هذه المدينة بأكثرية سكانها من أفراد هذه العشائر ، كما كانوا يصلون من جهة الجنوب إلى رواندز ويستقرون قرب القرى والأرياف العامرة . ونوعية السكن في هذه القرى أو عند قبائل الرحل كانت تختلف حتى أواسط القرن العشرين تبعاً لشروط المناخ وإرتفاع المنطقة عن مستوى سطح البحر . ففي الأماكن التي يبلغ إرتفاعها بالنسبة لمستوى سطح البحر ٩٠٠ متر بكوردستان الشمالية أو ١٠٠٠ متر (جنوبي جبال طوروس) ، كانت المنازل مبنية باللبن أو بالحجارة . أما في المرتفعات التي يتراوح علوها بين ١٠٠٠ و ٢٥٠٠ متر فكانت تُبنى المساكن على سفوح الجبال المحفورة بعضها فوق البعض الآخر وكانها تحت الأرض كما كان الحال في آكري وبنجوين والمناطق التي تتاخم أرمينية ، أما الغرف في

هذه المساكن فكانت متشابكة وتُحشر المواشي أحياناً في بعض هذه الغرف خلال فصل الشتاء ، في حين لم نشهد هذه الحالة في المناطق الجنوبية الحارة التي تكون المساكن فيها أكثر تفرداً وتباعداً . وعلى العموم ، فإن تضاريس وموقع القرية الطبوغرافي كانت تحدد نوعية التشكيلة المعمارية لمساكنها ، أما في المرتفعات التي يتراوح علوها بين ٢٥٠٠ و ٤٠٠٠ متر فلا نعثر إلا على خيام الرحل صيفاً . ومنذ النصف الثاني من القرن الماضي ، وبعد ظهور المدافئ الأجنبية التي تعمل على المازوت والنفط ، تغير أسلوب التدفئة والطبخ في البيوت الكوردية وتطورت كذلك أسلوب إعداد الأكل في حجرة مستقلة سميت بالمطبخ بعدما بدأ الفن المعماري الكوردي يمتزج بالفن المعماري للأمم السائدة على الدول التي تتقاسم الوطن الكوردي .

ومهما يكن الأمر ، فإن القبائل الكوردية كانت وما تزال تنقسم إلى وحدات أصغر تُطلق عليها مسميات لها مدلولاتها التاريخية مثل هوز (عند الشكاك) وهامبا (في كوردستان الشمالية والجنوبية) وخنيل (عند الجاف والكلهر) وثخماره (عند السنجابي) وبهون (عند البختيارية) . فالعشيرة تلي القبيلة ، ولكنية (العشيرة) التي لها جذر سامي تقابل إيل (وجمعها إيلات) في الكوردية وهي في علاقة مع إسم الربة (عشتار أو عشيرات) ، ومنه

تُشتق في العربية مصطلحات مثل العشرة والمعاشرة إنطلاقاً من كون العلاقة الجنسية يجب أن تبقى ضمن بطون العشائر داخلية ، وكان لأفراد العشائر وحدهم حق معاشرة نساءها والزواج منهن دون غيرهن إرضاءً للإله الأم ربة المحبة . أما إيئل (عيل) فاشتق منها العرب مصطلح (العائلة) . وكانت كل إيئل تنقسم إلى عدة طوائف (تيره) وهذه بدورها تتكون من عدة مالبند ، وهي أصغر وحدة في القبيلة ، في حين كان إتحاد بعض المالبند أو الزموم (صيغة الجمع الفارسية للكلمة الكوردية ژم) يشتهر في كوردستان الشمالية تحت مصطلح الأوبا (خيم الرُحل) التي تعتبر إمتداد للإقتصاد الطبيعي الفردي الناشئ عن المشاعية الإقتصادية السابقة لنظام الإقطاع ، وكان للأوبا نظام عرفه فلجيفسكي كتنظيم إختياري ، يضم عدداً من الأسر التي تجمع قطعانها خلال فصل الصيف لتشكّل قطعياً مشتركاً يتولى رعايته رعاة اتفق معهم بهذا الشأن ، في حين تتم عمليات الحلب وحز الصوف والأعمال الأخرى من قبل الأسر صاحبة القطعان ، وينحصر التعاون في نطاق رعي المواشي ، أي نقلها إلى مراعيها وعلى مسارات معينة وحسب الطرق المتبعة في الأوبا . . . وكمعدل عام ، كلن الأوبا تضم بين ٨ إلى ١٥ خيمة تملك مجتمعة من ألف رأس إلى ألفي رأس من الماشية ، وتعود ملكية المراعي إلى العشيرة التي ينتمي إليها أعضاء

الأوبا من الرعاة ، وهي في الواقع عملية تعاونية في الإنتاج الرعوي تنقسم إلى نظامين ، نظام الأوبا الذي يقوم على مبدأ المساواة الكاملة بين الأعضاء المنتمين إليه والذين يعالجون الأمور بصورة مشتركة مع الرعلة ، ويتحملون جميع النفقات ، والثاني كان نتيجة قبول مالك قطيع من الماشية (المعروف بسرّ أوبا أو أوبا باشي) لقطعان غيره بحيث أن الرعاة يعتبرون مستأجرين من قبل الأول الذي وافق على قبول قطعان غيره مقابل أجور محددة تحتسب تصاعدياً حسب أعداد الماشية التي يمتلكها كل واحد منهم . وحسب الإحصاءات الدقيقة للكوردولوج السوفياتي فلجيفسكي ، كان رئيس الأوبا يعمل لرعي مواشيه دون أن يكلفه ذلك شيئاً ويوزع حصته من الأجور التي عليه أن يدفعها للرعاة ، على بقية أعضاء الأوبا ، وبذلك كان ينتفع من المرعى المشترك . ونظراً لأن إستئجار الرعاة يستلزم نفقات كثيرة ، كان رئيس الأوبا يتحول بالفعل إلى مالك للمراعي التي تعود في الواقع إما للقرية أو العشيرة بأكملها . وهكذا كان يقبل في قطيعه بصفته رئيساً للأوبا أغناماً ومراسٍ تعود لبعض معارفه من سكان القرية مستفيداً وحده من الأجور التي يتلقاها منهم ، ومن أجل أن يحقق منافع أكثر لنفسه ، كان يستبعد تدريجياً من الأوبا عدداً من أعضائه ويرفض قبول مواشيهم ضمن قطيعه .

في الواقع ، أن إزدياد دور رئيس الأوبا ، كان يعود في القرن التاسع عشر ، إلى إزدياد دور التجارة في الإقتصاد الطبيعي لرعاة المواشي في كوردستان وبروز نشاطات التجار الداخليين ، وفي الوقت نفسه كان يتعذر على الطبقات الأشد فقراً من الفلاحين الكورد الإستمرار في إستثمار مزارعها الصغيرة ، فتلجأ إلى بيعها والعمل كعمال أجراً ، وهذا ما كان يؤدي أكثر فأكثر إلى بروز ظاهرة الرأسمالية في المجتمع الكوردي وإضعاف العلاقات الإقتصادية . ثم أن السياسة المركزية التي إتبعتها كل من الحكومتين الإيرانية والعثمانية وإبتلاع الإمبراطورية الروسية لبعض المناطق التي يقطنها الكورد ، قوَّض من السلطة العسكرية للإقطاع في كوردستان الذي كان يعتمد على الأفواج المسلحة للعشائر التابعة ، ليحل محلها الجيش النظامي للدولة المركزية ، وقد حرّم السبب نفسه الإقطاع الكوردي من ركيزته الإقتصادية والسياسية ، ألا وهي إستغلال السكان المستقرين المحيطين به .

ومن هذا الواقع ، إعتبر بيكيزاروف عام ١٨٨٥م المجتمع الكوردي مجتمعاً بطرياقياً ديمقراطياً ، يجتمع فيه جميع أعضائه ، أغنياء كانوا أو فقراء ، بحقوق متساوية ، والفرق الوحيد بينهم هو أن الأسر النبيلة والغنية بينهم تتمتع بإحترام كبير وثروة أزيد . وعلى العكس من

بيكيزاروف ، إعتقد فيلجيفسكي أن مرحلة البطرياركية ذات العائلة الواحدة قد ولت تحت تأثير النظام الإقطاعي ، وأن المجتمع الكوردي غدا الآن في معرض الاختلافات الإجتماعية ، وأنه يحمل في أحشائه خلال القرن العشرين بذور الصراع الطبقي . وبين هاتين النظريتين ، لم يرغب نيكييتين أن يتخذ موقفاً معيناً منهما ، لكنه أشار إلى أنه لا يستطيع إنكلر بقاء دور الآغا وسلطته المنتقلة إليه وراثياً ، وقد أقر مينورسكي ، بنظره ، بأن إستغلال الآغا لأتباعه أمر غير قابل للإنكار ، رغم أنه خف نتيجة تعلق هؤلاء برؤسائهم والعلاقات البطرياركية التي تربطهم معاً ... وإنتقد أستاذ نيكييتين الكوردي (الملا سعيد) أمامه جميع زعماء شعبه قائلاً له إنهم بمجرد أن يشقوا طريقهم ويمسكوا بعجلة القيادة ، يسرعون إلى إختلاق الأنساب لأنفسهم ليثبتوا أنهم ليسوا كورداً بل عرباً ... فكل من يصبح بيكاً ، يعلن وينشر بين الملأ أنه (عباسي) أو (علوي) أو (خالدي) أو ينتسب إلى فلان أو من أحفاد فلان ويختلق ألف تحفظ بشأن نسبه الكوردي ... وكان يقول أنه يجب أن يُطبَّق على هؤلاء الناس الذين خلقوا لإستغلال طيبة الكورد لمصالحهم الآنية ، حديث الرسول محمد (ص) " إتق شرّ من أحسنت إليه " . وعلى حد قول نيكييتين ، تبقى هناك حقيقة صارخة هي أن فيلجيفسكي نفسه يقول في معرض حديثه عن

الإقطاع ، أن هذا النظام ساعد على إبقاء كردستان بمنحى عن مطامع الغزاة الأجانب ومكّنها من أن تحافظ على شخصيتها ، إلا أن كردستان لن تتمكن من تحويل شعبها إلى أمة وإقامة دولة خاصة بها ، ما لم تحتر هذه المرحلة من حياتها^(٦).

أما في كردستان الجنوبية ، فيمكن تمييز ثلاثة أنواع مختلفة من النظام الاجتماعي والإقتصادي لسكان الأرياف حسب إعتقاد توما بوا (ص ٣٨ من ترجمة آواز زكنه) وهي :

- ١ - قبيلة كلاسيكية تحت سلطة الآغا تنتسب إلى أصل مشترك كما في حالة قبائل آكو وبالك وكردي وسيار وسورجي .
 - ٢ - قبيلة تحت سلطة إقطاعي بسلالة مختلفة كما عند الدزه ئي وخوشناو والجاف .
 - ٣ - وأخيراً رؤساء دينيون من السادة والشيوخ الذين يمزجون السلطة الدينية بالسلطة الزمنية كالبرزنجه والشمدينان .
- لقد منع الواقع المذكور أعلاه إنتشار الوعي القومي العلماني وتقدمه ، الموضوع الذي يمكن تحقيقه بتمركز الإقتصاد وإزالة مظاهر الإقطاع .

(٦) هذه الأقوال تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، حول تفاصيل ذلك راجع كتاب باسيل نيكيتين ، الكورد ، ص ١٨٢ .

الزواج وتكوين العائلة والطلاق ومكانة المرأة في المجتمع الكوردي

منذ مطلع العصر التاريخي كان يتم مراسيم الزواج في كوردستان تحت ضوء التشريعات القانونية ، ولا تُعتبر المرأة زوجاً للرجل من دون عقد مدون . فقد أشارت الوثائق المكتشفة في مملكة أرابخا إلى أنه كان هناك نوعان من الزواج ، يتم أولهما في حالة كون العروس الإبنة الوحيدة لوالدها ، فيدفع العريس ثمن إقامة مراسيم الزفاف و ثمن جهاز عروسه ، لكن في حالة كون العروس عاقرة كان للزوج الحق في أن يطلقها ، وأن قانون مملكة أرابخا لم يسمح بتعدد الزوجات وحرّم الرجل من أن يتزوج إمراة في حالة كون الزوجة الأولى غير عاقرة ، لكن في حالة ترك الزوجة لبيتها كان يحق للرجل أن يتزوج بأخرى مع بقاء حق الأولى في المطالبة بالميراث ، في حين كان النوع الثاني يعود إلى زواج الإبن المتبني وترك والد العروس المتوفي إرثه إلى إبنته بعد الزواج ، وفي هذه الحالة كان الزوج لا يملك الحق في تطليق زوجته ، وفي كلا الحالتين كانت الفتاة لا تشترك في مداورات موضوع زواجها التي كانت تتم فيما بين أهلها وأهل العريس ، كما أن مصاريف الزواج لم تكن تشير إلى بيع الفتاة بقدر ما كان تنفيذاً لواجبات دينية ، والمهر كان تعبيراً لحق المرأة في الميراث بجانب تحويل قسم من أملاك أبيها باسمها من أجل تكوين نفسها . ومن الجدير بالإشارة هنا

إلى أن أثاث البيت والأواني والكراسي التي كان يحويها جهاز العرس لم تكن من ضمن المهر الذي كان يُقدر غالباً بـ ٤٠ شيقلاً من الفضة أو عدداً من المواشي والأغنام . وفي حالات الوصايا ، كانت البنت متسلوية مع أخيها في التمتع بالميراث الذي كان يتركه لهما والدهما وإن عملية تبني الأخوات من قبل الإخوان بعد وفاة الوالدين لم تكن تعني الدخول في صفقة تجارية ، لأن الأخ كان يحافظ أخته ويجرسها ويدافع عنها إستناداً على قانون ماراتوتو ويلتزمان معاً بقانون الأخوة (أحاتوتو) .

وهكذا ، فتكوين الأسرة في مطلع العصر التاريخي كان يستند على عقود قانونية رغم أن بعض الأراخبين (أهل كركوك) كانوا يبادلون بناهم لقاء قطع من الأراضي أو يبيعونها أثناء فترة الأزمات الاقتصادية ، أو كانت الأم التي تملك عدداً كبيراً من البنات تودع بعضها عند نساء أحريرات لكي تتبناهن ، وتشير وثائق نوزي إلى أن للأمهات حق تربية أطفالهن وتزويجهم كما كان لها حق تسجيل الأملاك والعقارات بإسمها . أما عند دخول الهنود الآريين والإيرانيين إلى بلاد سوبارتو إمتزجت العادات المحلية مع طبائع المهاجرين القبلية التي إنتظمت في مواد قانونية في العصر الإخميني تحت ضوء المفاهيم الزرادشتية التي نرى آثارها لا تزال سائدة في أوساط المجتمع الكوردي . فبعد سرده لأشكال الأسر (مثل خانواده هسته‌ای *Nuclear Family* و خانواده گسترده *Patriarchate* و خانواده از هم گسته و خانواده ستاكي و خاندان)

، فإن الدكتور حشمت الله طيبى يقول في الصفحة ٢٠٤ من كتابه أن العائلة الكوردية ظلت منذ العصور الإيرانية وخلال العصر الإسلامي تتميز بسيادة الأبوة فيها ، وقد خفت هذه الظاهرة في المدن الكبيرة في الوقت الحاضر ، في حين لا تزال آثارها تُشاهد عند القبائل وسكان بعض القرى التي حاولت سلطات رضا شاه إلى إفنائها في كردستان الشرقية . ثم يقول حشمت الله طيبى أن الكورد لا يزالون مستمرين في الحفاظ على تقاليدهم وسنن حيلهم حيث يعتبر الابن البكر خادماً لوالده يأتمر بأوامره ويحترمه إخوته الصغار:

"رعايت سلسله مراتب در خانواده وعشیره کورد دقیقاً با آداب ورسوم کوردی مشخص شده است ، پسر ارشد در مقابل پدر مانند یک خدمتکار با ادب آماده فرمان است ، این رفتار بگور سلسله مراتب سنی ومقامی ازهر حیث از طرف برادران کوچکتر رعایت می شود."

وعلى هذا الأساس فعوائل العشائر الكوردية ، كما يقول طيبى ، تهتم بذكورها ، وقد رزق الزعيم جان فولاد بگ كُرد بأكثر من سبعين ولداً كما يورد هذا الخبر في الصفحة ٢٩٢ من كتاب الشرفنامه ، ومن المعروف أن البنية الاجتماعية للقبائل تنفرع إلى بطون يتزعمها كذلك الذكور ، في حين ظهرت في كردستان من حين إلى آخر إمراة قادت شريحة من شرائح القبيلة أو المجتمع مثل أرملة غلام شاه خان سنه ،

ونسوة أسر الهكاري ، وعادلة خانم سيدة هلبجه ، وآغا ژن زوجة سورك آغا وغيرهن ، وكما تشير لوسي غارننت (ص ٢٣) إلى أن قره فاطمة التي تقاتلت وإستولت على القسطنطينية عام ١٨٥٤م مع فرسانها الأشاوس كانت كوردية . وكما تطرقنا في الفصول السابقة من كتابنا إلى الشرائع والقوانين التي كانت تحدد ظروف الزواج وتكوين الأسرة في كوردستان والبلاد المحيطة بها قبل الدعوة المحمدية ، فإن إنتشار مبادئ الدين الإسلامي خارج حدود بلاد العرب أدى إلى تسرب بعض أعراف الشعوب السامية المتعلقة بالأسرة ووضع المرأة إلى داخل المجتمعات الكوردية حدّدت موقف طريقة زواج الرجل ، ولكن إحتجاب المرأة أمام الرجل ، كما أرادها رجال الدين المسلمين ، لم يَسْرَ في المجتمعات الكوردية ، لذلك ظلت الكورد من بين الشعوب الإسلامية أكثر تسامحاً وتفتحاً في الموقف من المرأة وإحترام حريتها الشخصية وهي غير محجبة وتشارك الرجال في الحوار (مينورسكي ، ملاحظات وإنطباعات ، ص ٧٤) ، فهي كابان (سيدة البيت) التي تتمتع بسلطة واسعة داخل الأسرة وتتولى إدارة الشؤون المنزلية ، وهي التي توزع الطعام على أفراد الأسرة ، ولا يمكن لأحد أن يبدأ الأكل عند نصب الخوان بدون إذنها ، وما ذهب إليه كلاوديوس ريج في بداية القرن التاسع عشر الميلادي من الحديث حول

البنية الأسرية القوية عند الكورد ؛ أعاده الرحالة والمتخصصون الأوروبيون من بعده ، فأشارت لوسي غاريننت (ص ١٤) إلى أنه بالرغم من كون المرأة الكوردية مسلمة إلا أنها لا تغطي وجهها وهي حرة في إختيار ملابسها ... ومع كل الحرية التي تتمتع بها فإنها تحافظ على شرفها بكل ما أوتيت من قوة ، فالخوف المنتشر بين الأرمن وإدعاء العفة السائدة بين الأتراك العثمانيين لا نجدهما لدى الكورد ، والمرأة التي تخون زوجها تُقتل كما يلقي الزوج الخائن هذا المصير أيضاً (ص ١٥) ، ومع ذلك فالنساء الكورديات يشاركن الرجال في التمتع بالموسيقى والدبكات وركوب الخيول (ص ٢١) ، والفتاة تختار عادة بنفسها شريك حياتها ، وإذا وقف الوالدان حائلين دون زواجها فهي تهرب من دارها وتتبع حبیبها (ص ٢٣) ، وعلى العموم فالكورد يتزوجون بواحدة والطلاق نادر في بلادهم (٢٨) . وهذا ما رآه بلاييترو عام ١٨٩٤م وقال أن النساء الكورديات لا يستعملن الحجاب أو الجلباب أو العباءة وهن يتمتعن بالحرية الشخصية أكثر من نساء الشعوب الشرقية ، وفي عام ١٩١٩م ذكر مينورسكي أن للكورد شعوراً قوياً جداً نحو العائلة والقبيلة وهو أقوى من شعورهم نحو الأنانية أو الأخوة المبنية على الدين أو الإلتناء القومي . وقد أعاد قول هذه الحقيقة كل من الحاكم السياسي البريطاني في مدينة السليمانية الميجر

سون الذي قال أن الكورد يحترمون المرأة أكثر من أي شعب مسلم في العالم ، وأشار إلى "أن النساء الكورديات لا يضعن الحجاب على وجوههن ، ويختلطن أيضاً بالرجال عند عقد الاجتماعات ، ولهن الكلمة التي يستمع إليها رجالهن" وعلى هذا الأساس ، ففي كثير من القرى كانت ربة البيت تستقبل سون في غياب زوجها وتشاركه الحديث ببهجة وسرور ، دون الخجل والإحتشام والضعف المصطنع للنساء التركيات والفارسيات على حد قوله ، بل وكن يتناولن الطعام معه ، وعندما يعود زوجها ، لا تترك الضيف لوحده مؤكدة بذلك على إهتمامها به حتى يدخل الزوج المنزل بعد نزوله عن جواده وربطه إياه في الحظيرة . غير أن ما نشاهد من تصرفات أفراد الطبقة المتسلطة على المجتمع التي نتجت من خلالها إنحدار شأن المرأة الكوردية ، على حد قول الحاكم السياسي لأربيل الكابتن هي ، كان بتأثير الأتراك العثمانيين ، وحتى أن إستعمال الحجاب ظهر في بعض المدن الكوردية زمن السلطان رشاد بموجب قانون أصدره بهذا الشأن ، ثم لاحظ رامبو ، المتخصص الفرنسي للشؤون الشرقية ، أن النساء عند الكورد يشبهن الرجال وهن غير مجبورات في لبس الحجاب ، وأعاد إدموندس^(٧) المتخصص البريطاني في الشؤون

(٧) حول رأي بلييترو راجع :

الكوردية ووكيل وزير الداخلية في العراق هذا الرأي قائلاً " أن كبل الرحالة متفقون على أن المرأة الكوردية أكثر إستقلالاً من أخواتها العربيات والتركيات والفارسيات ... " ، وصورة هذا الإنفتاح وإحترام الحرية في الواقع يختلف من موقع إلى آخر ، فإذا كانت معالمها تظهر في ديار بكر وأربيل وكركوك كعلاقات إجتماعية بريئة بعيدة عن الإتصال الجنسي والحياة الزوجية ، فإن هذه البراءة تُفسّر عند عدد من سكان المدن الأخرى بالغباوة حينما لا تُعبّر المرأة عن أغراضها ومكانن نفسها بحرية تامة ، ويضعنا الكابتن هي مثل لوسي غارننت أمام موضوع شرف

J. Bleibtreu, Persien, Das Land der Sonne und des Lowen Aus den Papieren eines Reisenden, Freiburg im Bressgau, 1894 , S. 64 .

وحتى أن سون أشار إلى أن النساء الكورديات كالأوربيات متبرجات لا يعرفن أي

E. B. Soane, To Mesopotamia and Kurdistan In Disguise, : معنى للعباءة : London, 1926, P.396, 402 .

وأنظر إلى رأي الكابتن هي :

W. R. Hay, Two Years in Kurdistan, Experiences of a Political Officer 1918 - 1920, London, 1921, P. 43 .

كما قال رامبو أن النساء الكورديات لا يُحبرن على إستعمال الحجاب ، راجع :

L. Rambout, Le Kurdes et le droit, Rencontres 24 (Peuples et civilisation), Paris, 1947, P. 17 .

C. J. Edmonds, Kurds, Turks, and Arabs, Political, : وكذلك راجع :

1919 - 1925, London,

1957, P. 150.

المرأة بعبارة صريحة مشيراً إلى أن العرف الكوردي لصارم جداً في حالة التصرف غير الصحيح للمرأة الذي يؤدي بها أحياناً إلى الموت بإسم غسل العار ، فبرأيه إذا زنت امرأة فإن القتل ينتظرها في عرف كل العشائر الكوردية مثلما ينتظر الرجل الزاني ، وهو يماثل بعض المواد التي تورد في قوانين حمورابي ، غير أن بعض المدنيين يعتبرونه من مخلفات المجتمع القبلي ، لذلك فإن عدم إنتقاص رجال بعض المدن المعاصرة من النساء حتى في حالة الزنا يُخالف طبائع أبناء العشائر كالبشدر أو الخوشناو أو الزيسار ، وقد رأينا الحاليتين بأم أعيننا عندما كان عدد من البنات الجامعيات الكورديات في بداية الستينات من القرن الماضي يتصرفن مع الشباب بكل ما إشتهين من الحرية ، حتى فتحن بسلوكهن مجالاً للبعثيين منذ عام ١٩٦٣م لإحضاع مرؤة الرجل الكوردي الغيور على تقاليد قومه . وفي عام ١٩٩١م رأينا إحدى السيدات المتزوجات في مدينة مهاباد رافقت رجلاً إلى طهران وعاشت معه سنة كاملة ثم رجعت إلى مسكنها من دون حدوث أية مشكلة تُذكر من قبل زوجها الشرعي ، في حين أقدم أحد معارفنا من رؤساء قبائل بشدر بقتل إبنته عندما أحببت ببراءة خادمه وتزوجته شرعاً من دون إذنه ، وهنا نرى مدى قسوة القبلي الكوردي التي تتطابق مع نصوص المادة ١٥٧ من شريعة حمورابي التي تجيز حرق

رجل مع أمه فيما لو شوهدا في أحضان بعضهما البعض أو مع محتوى المادة ١٥٨ التي تشير إلى فصل عضو من الأسرة فيما لو شوهد أنه نلم في أحضان زوجة أبيه . ومع كل أسف ، وكرّد لهذا الواقع ، فإن سياسة حزب البعث اللاأخلاقية في كوردستان الجنوبية خلقت حالة مغايرة لطبيعة المجتمع النسوي المدني ، فدفعت بعض الفتيات الكورديات منذ السبعينات من القرن الماضي إلى إستعمال الجلابيب والحجاب طوعاً ، ثم بدأت الأحزاب الإسلامية ، ولأغراض سياسية ، تؤيد هذه الظاهرة إستناداً على بعض التعليمات التي تورد في القرآن أو الأحاديث مثل الآية ٥٣ من سورة الأحزاب " وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب " أو كما يخاطب الله محمداً قائلاً " يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً " أو ما ذكره الترمذي (٤٧٦/٣) عن لسان عبد الله عن النبي محمد قائلاً " المرأة عورة ، فإذا خرجت استشرفها الشيطان " . وفي الواقع ، فإن الحجاب هو القماش الذي كان يستر وجه المرأة العبرية منذ زمن إبراهيم وإسحق ، الظاهرة التي لم تتعدها النساء الكورديات في تأريخهن . لذلك ففي الفقرة ٦٤ - ٦٥ من الإصحاح ٢٤ من سفر التكوين نقرأ في العهد القديم " أن رفقة رفعت عينيها

فأرت إسحق فترلت عن الجمل ، وقالت للعبد : من هذا الرجل الماشي في الحقل للقائي ؟ فقال : هو سيدي فأخذت البرقع وتغطت " . كما أنذر النبي أشعيا بنات صهيون بعقاب الله على تبرّجهن قائلاً : يترع عنهن زينة الخلاخيل والصفائر والآهلة والحلق والأساور والبراقع والعصائب (سفر التكوين ، الإصحاح ٣٨ ، الفقرة ١٥ - ١٦) . أما الجلباب البعيد عن طراز الملابس الكوردية الشعبية فتعني تحديداً القميص أو الملاءة وهو ملبس خلرجي يشبه الشال الكبير أو المعطف الذي تستعمله الشعوب الصحراوية مع الحجاب للإلتقاء من العواصف الترابية كما نراهما في الملابس الشعبية للطوارق بشمال أفريقيا . وقد إشتدت حدة إستعمال الحجاب والجلباب في البلاد الإسلامية وإنتشرت فيها تاريخياً منذ العصر الأموي وذلك لتحسيد التقاليد الكولونيالية العربية فيها ، وفي القرن الماضي أشار منصور فهمي في رسالته المعنونة [أحوال المرأة في الإسلام] :

Mansour Fahmi, La Condition de la Femme

1913.

التي ترجمتها رفيدة مقداي ، وراجعها هاشم صالح وطبعت في كولونيا عام ١٩٩٧م إلى أن النبي محمد وضع لنسائه قاعدة العزل بعد عامين من الفرض الإجباري للحجاب ، والعزل هو المجاعة من دون تلقيح المرأة وقد إختلف الأئمة الأربعة في حكمه فمنهم من رأى إلى جواز عزل الرجل

ماءه عن زوجته مع الكراهة التنزيهية ، وإتفق مالك وأحمد وأبو حنيفة على أن جواز العزل مشروط برضا الزوجة ، في حين اختلف أصحاب الإمام الشافعي حيث وافق البعض منهم الجمهور وخالف آخرون فأجازوه بدون موافقتها . وهكذا أخذت مسألة حرمان المرأة مسيرتها الأولى ، ومع ذلك لم يكن في هذا الزمن عند العرب قطعة ملابس خاصة غايتها حجب وجه المرأة ، إلا أنه في القرن الأول وكذلك الثاني للهجرة دخل النقب والبرقع في الآداب ، وهما عبارة عن حجابين مهمتهما تغطية الوجه مع وجود ثقبين مقابل العينين ، وكانت بنات الأشخاص الميسوري الحال في مصر يضعن برقعاً أحمر وبنات الفقراء برقعاً أبيض أو أزرق ، وهذا النوع من الحجاب كانت ترتديه أيضاً النساء البدويات في مصر ، وعلى حد قول ابن سيرين (توفي عام ١١٠ هـ) ، فإن النقاب أستحدث في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة . وقد لاحظ ابن بطوطة في القرن الرابع عشر استعمال البرقع من قبل الفارسيات في شيراز ، كما إستعملت نساء بلاد ما وراء النهر اللهادر (الجادر) . وهكذا ، فإن منصور فهمي أشار إلى أن الدين والشريعة لا علاقة لهما في الدعوة إلى إستعمال الحجاب ، فالأنظمة التي تلتزم بالحجاب واقعة تحت تأثير التقاليد ، وتاريخ الديانة الإسلامية يشهد على صعوبة التمييز بين وجهة نظر

إجتماعية ووجهة نظر دينية محضة . ففي الربع الأول من السنة الأولى للهجرة ، لم يكن للحجاب وعزلة النساء سبب إلا للتمييز بين نساء الطبقات الإجتماعية وليس لمبرر ديني . ومع تطور وتقدم الدين الإسلامي في الزمان والمكان أصبحت الحدود أكثر عمقاً بين الطبقات المختلفة وأخذ الحجاب والعزل أهمية متزايدة . وعندما فتح المسلمون أراضي أخرى ، زاد عدد الإماء وأصبحت النساء الأحرار تدفع أكثر فأكثر التبعات المزعجة لقاعدة الحجاب والعزل . ففي القرن الثالث للهجرة ، وعندما بلغ الإمام يحيى الهادي في اليمن ، أن سكان العاسوم لا يحترمون بدقة قواعد الإسلام في حياتهم الجنسية والزوجية ، رأى من الضروري أن يُفرض على سكان هذه المنطقة قواعد صارمة فطلب أن ترتدي النساء الحجاب ومنع النساء البدويات من الذهاب إلى السوق مكشوفات الوجه . وفي مصر ، وفي الحقبة نفسها ، نلاحظ مبدأ العزل بكل أبعاده ، ويخبرنا المؤرخ المصري ابن أياس بأن الفقيه الشافعي قد طلب في وصيته أن تقوم نفيسة ، وهي من حفيدات النبي ، بالقيام بصلاة الميت عليه ، وقد تم إحترام وصيته وقامت نفيسة بالصلاة ولكن لوحدها مع التابوت معزولة عن الجموع بستارة . وفي عام ٤٠٤ للهجرة زاد الحاكم المصري في منع النساء من الخروج من المنازل ومن دخول

الحمامات ومن التطلع من الطاقات والأسطح ومن الخفافين من عمل الخفا هن . وفي القرن الخامس الهجري منع الخليفة المجنون الفاطمي النساء الخروج من بيوتهن ، أما في القرن التاسع للهجرة فقد قرر سلطان مصر منع كل النساء تحت أي عذر كان من الخروج بإستثناء العائلات في غسل الموتى . وقد سادت مثل هذه الظواهر كذلك في البلاد العثمانية .

ومع كل ما ذكرناه ، فإن النساء الكورديات اللاتي ينتمين إلى المذهب الشافعي ، لم يخضعن إلى ظاهرة إستعمال الحجاب والعباءة أو الجلباب إلا في حالات نادرة ، في حين ذهب الحنابلة وبعض الشافعية (ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ١/٦٣٧) عند بقية المسلمين إلى أن جميع جسم المرأة عورة بما في ذلك الوجه واليدان ويلزم ستر جميع البدن ، وإعتقد جمهور من فقهاء الإسلام (كالمرغيباني ، الهداية ١/٤٣ والشعراني ، الميزان الكبرى ١/١٧٠ وابن رشد ، بداية المجتهد ١/٩٨ وابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ٣/٢٨٣) أن كل ما عدا الوجه والكفين من جسم المرأة فهو عورة ، يلزم على المرأة سترها وعدم إظهارها أمام الرجال الأجانب عنها . ومهما يكن الأمر ، فإن الملابس النسائية الكوردية محتشمة بذاتها إلى درجة تُغطي عورة المرأة كلياً من دون الإلتفات لهذه النصائح والأخاديث البعيدة عن الواقع الكوردي . فالزي الكوردي على

العموم متأثر بالوسط الطبيعي الذي يعيش فيه الكورد ولا يمكن تصنيف كل التفاصيل تصنيفاً دقيقاً لكي نستخرج منها نماذجاً ثابتة ، فلإختلاف موجود في الملابس بالطبع ، لأن الكورد يقطنون مساحات شاسعة من تخوم قفقاسيا في الشمال وحتى المرتفعات المشرفة على الخليج الفارسي في الجنوب ومن همدان في الشرق حتى البحر المتوسط في الغرب حيث لم يبقوا مغلقين على أنفسهم ومعزولين عن الآخرين خلال حقبة تأريخهم الطويل . فقديمًا كانت الكورد تصنع الملابس من المواد التي توفرها لهم قطعان مواشيهم ولا يعتمدون على التجارة في توفير هذه الملابس . فكانت النساء يقمن بحياكة النسيج واللباد من صوف الأغنام وشعر الماعز ، وهي مواد خشنة ومتينة جداً وتحمي الجسد أفضل بكثير من الأقمشة القطنية المستوردة . فرجال القبائل الجبلية كانوا يلبسون عادة ما يسمى بشل وشبك أو رانگوچۆخه المصنوعة من شعر الماعز وهي تحمي بصورة أفضل أجساد الرعاة الرحل المعرضين دوماً لتقلبات الطقس ، ويشدون حول بطونهم بأناقة أحزمة عالية كما يلبسون ما يشبه السوخمة المسماة (پستك) المصنوعة من الصوف الخالص للإلتقاء من شدة البرد والحر ويضعون على رؤوسهم قبعة من اللباد أو الكلاو يشدونها بشال كشميري تنزل أهدابها من كل الجوانب أو بالقطرة التي تسمى محليا (الجاماداني) ،

ويكمل الخنجر الكبير ذو القبضة الفضية هذه اللوحة الجميلة ، أما الحذاء (كلاش) فكان يُصنع من الصوف أو من مخلفات الألبسة القديمة وهو مفيد لمن يتسلق الجبال ، وهناك المعطف المصنوع من اللباد الثخين (كهولى شوانى) الذي كان يرتديه الرعاة لحماية أجسامهم من المطر . أما الزي النسائي فيختلف طابعه من منطقة لأخرى أو بين نساء الطبقات العليا والفلاحات كما تقول لوسي غارننت (ص ١٣) . ففي الشمال يكون الزي بسيطاً إذ يشتمل على قميص ملون طويل وتنورة واسعة ، يُضاف إليه في موسم البرد قميص آخر وأحياناً لباد . وتضع النساء كذلك على رؤوسهن عمرة (عمامة) . وتلف النساء شعرهن على شكل جدائل صغيرة يغطيها بقبعة مستديرة صغيرة محلاة بحلي زجاجية يحيط بها منديل (محرمة) ، ويضاف إلى هذا الزي في المناسبات الخاصة عقد من الفضة والزجاج والأساور أو السلاسل الذهبية أو الفضية التي تحيط بالرأس . أما في وسط كوردستان ، فيصبح الزي النسوي أكثر تعقيداً ، فعمائمهن تظهر أكبر حجماً وتضم مجموعة من المناديل الحريرية الملونة المعقدة في أحد الجانبين ، والأقراط المعلقة في الأذنين والأساور وصفوف القطع الذهبية المعلقة على الجبين تعد بصورة إعتيادية من توابع أزيائهن . وغالباً ما تلبس نساء منطقة موكري ما يسمى (سرداري أو جاروكه) وهي

كسوة ثقيلة توضع على الكتف ، وعلى العموم لا تفي النساء الكورديات وجوههن أبداً . وفي الجنوب تشمل الملابس التحتانية ثوباً قصيراً أو سروالاً في شكل كيس يخاط القسم العلوي منه من نسيج قطني أبيض ، والقسم السفلي منه من نسيج مخطط ، ويلبسن فوق ذلك ثوباً طويلاً يبلغ القدمين ، مع أكمام صغيرة وواسعة من نسيج قطني قص بشكل هلال ، لدى الرقبة ، ويلبسن فوق ذلك ما يسمى القباء (كوا) وهو قفطان طويل يبلغ القدمين دون أزرار ومفتوح من الأمام ، ويُخاط عادة من نسيج ثقيل ذا أكمام طويلة واسعة من جهة اليدين ببضع سنتيمترات . وتضع المرأة الكوردية الجنوبية على رأسها كمة صغيرة مزخرفة فوقها يشماغ (جاماداني) وهو منديل ملون تتزل نهاياته إلى خلف الرأس لتحيط مرة أخرى بالرقبة ، وتستعمل بدلاً من العمامة الكوردية ، حبل طويل سميك (بوشين) حيكت بداخله قطع من النسيج الأسود يشد الرأس من تحت يشماغ . ويبدو الزي بكامله ذا طابع أنيق وذوق رفيع . وبنظر باسكيل نيكيتين (ص ١١٩) فالحقيقة أن الزي الكوردي ، بقدر ما هو مرتبط في خطوطه الرئيسية بمتطلبات طريقة عيشهم ، فإنه ينم أيضاً عن ذوق غزير التعبير . وهناك ، بإعتقاده ، صفة واحدة تبدو مشتركة بالنسبة لجميع الكورد في ملبسهم ، إن الزي الكوردي لن يكون أبداً معتماً وبلون واحد

، بل يُدهش الناظر إليه دوماً بجماله وإمتزاج ألوانه المتضادة ، ويكاد المرء يعتقد أن الطبيعة التي تحيط بالكورد من مراعي خضراء مزينة بالأزهار ، وثلوج تلمع من بعيد ، وسماء زرقاء صافية ، ومياه سهول وجداول — أسهمت كلها في أن تنمّي لديهم هذا الذوق الفني الذي نراه رأي العين في زيهم وفي دقائق وتفصيل تجهيزات سكناهم العائلية .

ومهما يكن الأمر ، فإن للعائلة عند الكورد في الأرياف مظهر ديني قبل مظهرها الاجتماعي والإقتصادي ، لذلك يتزوج شبابهم وشاباتهم في سن مبكر خوفاً من الإنزلاق نحو سلوك يخالف الآداب الدينية ، وهذه الظاهرة تمنع إنتشار البغاء في المجتمع الكوردي الريفي ، ففي هذه الحالة تكون الفتاة الكوردية الصغيرة ربة بيت شريفة كاملة ؛ إلا أن المدنيين منهم (وخاصة الطلاب) يتأخرون قليلاً في الزواج لأسباب موضوعية عديدة . وعلى كل حال ؛ فإن الأسرة ، ومنذ أقدم الأزمان ، كانت تلزم الوالد ، ومن بعده الأخ الأكبر ، بكل زمام المسؤولية الإقتصادية والاجتماعية ، وهو الذي يقرر حتى اليوم كثيراً من الأشياء ، ومنها تقرير مصير أولاده في الدراسة وتحديد إختصاصاتهم في المرحلة الجامعية . فحسب ما شاهدنا ، فإن كثيراً من أولاد الإقطاعيين كانوا بأمر آبائهم ، يفضلون أن يتخصصوا في الطب الذين يستطيعون من خلال هذا الإختصاص إستغلال المرضى وجلب الخير المادي لأسرهم ، أو كانوا ينخرطون في مجال الجيش والشرطة الذي يؤمن لهم

إستمرارية سلطتهم على المجتمع ، وحسب العادات القبلية في الأرياف ، كلن الأولاد يلبثون وقوفاً في حضور الوالد ، وخاصة أثناء المناسبات أو وجود الغرباء في غرفة الزوار (الديوه خانه) ، ولا يأكلون حتى يتفرغ الوالد والزوار من غذائهم ، وعلى العموم ، فإن منتجات المواشي والدواجن والخضراوات مع الرز (وخاصة عند طبخه بطريقة الكابولي أو لفه داخل أوراق العنب والبصل والفلفل والبيذنجان / ييرق) كانت ولا تزال تشكل المادة الغذائية الأساسية للكورد المدينين ، في حين يفضل البدو الجبن واللبن الرائب وذاؤو ولؤروسه رتو (القشدة) والقيمر وكشك (وهي كرات صغيرة من الجبن الأبيض جففت تحت أشعة الشمس) ، أما أهل القرى فيحصلون على البرغل وشاور (الحنطة المغلية) التي تجفف فيما بعد وتدق ثم تطبخ مع الزبدة ، أو الرز المقشر أو الذرة البيضاء أو الدخن المطبوخ في المخيض (دق) الذي يُطلق عليه (كيردول) وصنف من اللحم المطبوخ مع أعشاب معطرة متنوعة ، بالإضافة إلى التوابل والجوز ويدعى (ترشك) ، كما أن هناك صنف من الأكل يُعد من كريات من العجين أو اللحم المثلثوط تطبخ مع المخيض ويضاف إليه الرز أو الحنطة المفتتة ويطلق عليه إسم (دوخوا) ، وكذلك (ترخينه) التي هي صنف يُعد بطبخ الرز أو القمح المفتت في الماء مع الـ(كارى) أولاً ، ثم تضاف إليه الزبدة . وأحياناً تطبخ الحنطة المفتتة في الماء الحار المدهون بالزبدة واللحم المحمس في الدهن (القاورمة) ويُعرف في كوردستان بـ(شله گهنم . وهناك

الدوخينه التي تحضر أحياناً بطبخ الحنطة المفتتة والشعير في اللبن بإضافة بعض الأعشاب المعطرة إليها مثل كيزنك ، الپونگ (النعناع أو الريحان) وأوراق اللفت . أما الصنف الذي يُطبخ فيه الرز أو الدخن أو العدس في الماء (الشوربه) هو صنف الطبقة الفقيرة ، ويُعد (گهرماو) أيضاً من أكل الفقراء ، وهو الصنف الذي يهيا من الحنطة المفتتة مع رأسين من البصل في قدر من الماء المغلي ، كما تعد المرأة القروية من طحين الحنطة المفتتة (رشته) التي تجفف تحت الشمس ثم تحمس بالسفود وتحفظ في قربة ، ويهيا من هذه الفطيرة صنفان من الأطعمة ، رشته پلاؤ ورشته رۆن . ويُقدم الصنف الأول من الـ(پلاؤ) بدون ماء ويُعد تقطيره من الماء الموجود فيه . أما الثاني فيطبخ مع اللبن . وتجلب النساء القرويات في فصل الربيع مختلف أصناف الأعشاب لبيعها في المدن ، ويشتري بأثمانها مواداً لا يحصلن عليها في أريافهن . أما الخبز ، فيعد عند الرحل مادة يصعب الحصول عليها ونادراً ما يقدم إلى الضيوف من عابري السبيل . وفي الشتاء عندما يشح علف الحيوانات وتقل بالتالي كمية الحليب التي تحلب منها ، تتأزم الحالة الغذائية عند القبائل الرحل ، ورغم ذلك فإن زعماء القبائل كانوا يستمرون في ترتيب موائدهم أمام الضيوف حتى أثناء الأزمات الإقتصادية لتعطي إنطباعاً لزهوم ومدى كرمهم ، وقد إنتقلت هذه الظاهرة إلى المدن حيث كان المرحوم والدنا هو أحد المتشددین في الإلتزام بهذه العادة الكوردية التي لم تكن تروقنا بالطبع ، وحتى أنه

إستضاف عام ١٩٦٢م جميع المساجين الكورد في السجن المركزي بكر كوك في وقت كانت أمواله المنقولة وغير المنقولة محجوزة من قبل الحكومة العراقية بسبب إتهامه بالتمرد والعصيان تجاه الدولة ، ومع ذلك فإنه ظلّ حتى خلال هذه الفترة مدنياً جريماً وزوجاً مثالياً ناجحاً وأباً حريصاً لأفراد أسرته .

طرق الزواج عند الكورد:

بناءً على تشريعات حمورابي التي سادت في مقاطعات مثل أرابخا (كر كوك) وشوشاره (على أعالي الزاب الصغير) ، فإن الرجل الذي كلن يتخذ امرأة زوجة ولم يعقد عليها ، فهي لم تكن تُعتبر زوجته أمام القانون ، وفيما لو ضبطت امرأة تضاجع رجلاً غير زوجها ، يُربط الإثنين ويُلقيان في النهر ، كما لا يزالان يُقتلان بناءً على العرف القبلي الكوردي ، في حين قضى الهنود الآريون على هذه الشرائع الشديدة القاسية التي تخالف عاداتهم وتقاليدهم فإختلطت عادات الميدين والفرث والساسانيين بطبائع السكان المحليين في كوردستان ، فغدت الخطوبة عند الكورد أثناء تكامل شروط قوميتهم تُقام بين الأولاد حسب الشرائع الزرادشتية في سن الطفولة ، والزواج كان يُعقد في سن مبكر . فحسب نسك نكاذم من كتاب الدينكرد كانت الفتاة تستطيع أن تتزوج في سن

الخامسة عشرة من عمرها لقاء مهر محدد ، ويتم بواسطة خاطبة ، وكان على العريس أن يدفع بعض المال لوالد العروس ، وأهم نقطة يمكن لنا ملاحظتها في هذا الطبع هي أن الآباء لم يكونوا باستطاعتهم إجبار البنات على قبول عريس لا يقبلنه ، كما كانوا لا يستطيعون حرمانهن من الإرث فيما لو رفضن الزواج من الرجل المرشح من قبل والدهن . فسمح المسلمون بإستئذان الفتاة وأخذ الضمانة الكافية منها عند تزويجها وما يخص حياتها في المستقبل كان يتطابق مع الأعراف التي كانت تسود في كردستان قبل ظهور الإسلام ، والدليل على ذلك هو وجود هذه الظاهرة عند الكورد الإزديين والعلويين والكاكائيين وغيرهم ، لكن عادة تزويج البنات في سن مبكر لرجال أكبر منهن بعشرات السنين ، كما جرت الحالة مع عائشة بنت أبي بكر التي طلبها محمد وهي لم تعدُ السنة السادسة من عمرها ونفس الحالة جرت مع أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب التي تزوجها عمر بن الخطاب الذي بدوره أعطى بنته الصغيرة لعروة بن الزبير ، لم تنتشر بين الكورد وذلك بتأثير بقايا التقاليد الزرادشتية التي حددت في البندهشن من كتاب آفيستا السن المناسب لتحديد عُمر الفتاة للخطبة هو التاسعة من العمر ، إلا أن الدخول عليها يجب أن يكون بعد السنة الثانية عشر وبارادتها ، فإذا إمتنع والد الفتاة من الإقرار على

عقد الزواج على أساس هذه الشروط فعليه دفع جزية مقدارها ١٢٠٠ درهم ، كما يُحْرَم من عبور الصراط المستقيم في الآخرة . وفي القرن الماضي ، رأى توما بوا أن الكورد يتزوجون في سن مبكر والعزوبة لا تدوم في كوردستان ، والمجتمع لم يدع مجالاً للفتيات العانسات فضلاً عن نظرتهم المريية للعزاب . وإستمراراً لهذا المبدأ ، كان البخاري وكذلك العسقلاني وغيرهما قد أشاروا إلى أن النبي محمد قال في حينه " لا تنكح الأيم حتى تستأمر ، ولا تنكح البكر حتى تستأذن ، قالوا يا رسول الله ، وكيف اذنها ؟ قال : أن تسكت " ، فإذا جاءت السكوت من بنات الصحابة الصغيرات في الحالات التي ذكرناها ، فمردها هو عدم فهمهن لموضوع الزواج وجهلهن بما يُخطط لمستقبلهن ، لكن السكوت عند الفتيات الكورديات الناضجات غير المطلعات على ذلك الحديث النبوي هي من باب الخجل . وفي الوقت الذي نرى أن الرجل الكوردستاني القديم كان يرتضي بامرأة حرة واحدة في الألف الثاني قبل الميلاد ، حسبما يورد ذلك في وثائق كركوك أو نوزي ، مع حفاظه على الأملاك أو العبدات اللاتي لا يدخل عليهن، ويتزوجها بناء على عقد رسمي موقع من قبل عدد من الشهود ، فإن هذه الظاهرة إستمرت كذلك في العصر المسيحي ، بينما ساعدت التعاليم الإسلامية النظام الإقطاعي الكوردي في

الإنحراف عن تلك التقاليد التي لاحظها جيمس ريج في بداية القرن التاسع عشر في السلিমانية وكانت تُعبر لديه عن التعسف الأرستقراطي الكوردي ، وأشار إلى أن أميراً من الأمراء الأقوياء المتطرفين إذا أحب فتاة ، غالباً ما يجبر أبويها على تزويجه منها إذ أن وساوسه الدينية تمنعه نوالها بطريقة أخرى ، وإذا ما ملها طلقها وزوجها أحد خدمه القرويين المساكين المعرضون إلى هذا النوع من الإضطهاد ، وكان عثمان بيك شقيق أمير بابان واحداً من هؤلاء الأمراء الذي نفذ مثل هذا الزواج . ومن جهة أخرى فإن مشايخ الكورد ، الذين يدعون أنهم من أحفاد النبي محمد وأصحابه ، إستغلوا هذه الحالة لكي يتزوجوا من أربع نساء بشهادة إثنين من دراويشهم ومريديهم ، الظاهرة التي وقف أصحاب فرقة المعتزلة ضدها ولم يوافقوا على تطبيقها في المجتمع الإسلامي ، وإن حالة الفقر شجعت شيوع الزواج من البنات الصغيرات بين هؤلاء بإرادتهن أحياناً كما رأت المتخصصة الدانماركية هانسن مثل هذه الحالة عندما رضت فتاة في الثانية عشر من العمر أن تُخطب في السلیمانية لأحد جيرانها ، لأنها رغبت أن يكون لها جهاز عرس وحلي ولكي تُستبدل حياتها وتصبح امرأة له شخصيتها ، في حين رأينا شخصياً حالة غير منبعثة من الفقر عندما تزوج فيها شيخ الطريقة القادرية عبد الكريم البرزنجي لرابع مرة عام

١٩٥٩م وذلك من إبنة عمه الشابة في قرية بوبان قرب بنجوين ، وذلك إستناداً على التقليد المتوارث الذي يعتبر ابن العم أحق بالإقتران بإبنة عمه . وبعد أن رفضته الفتاة عدة مرات ، توسّط هذا الشيخ الراسبوتيني السلوك الذي كان يناهز الستين من عمره بوالدنا لكي يُقنع أحاهـا وخليفته ومرشد طريقته الشيخ رؤوف الذي رفض هو بدوره تحقيق هذه الغاية ، ومع ذلك فقد إستطاع الشيخ إلتهام الفتاة بطرق ملتوية غير قانونية مما أدى إلى إنشقاق الخليفة عن شيخه حيث أنشأ تكيته الخاصة بكر كوك وبدأ فيها بإرشاد أفراد القبائل العربية . ولعلنا نوافق على هذه الحالة فيما لو كانت نسبة الإناث في المجتمع الكوردي أكثر من الذكور أو عند ظهور بعض الحالات غير الإعتيادية الناتجة عن الحروب التي تقضي على العنصر الرجالي في المجتمع كما شهدها الشعب الألماني في نهاية الأربعينات من القرن الماضي ، وبسبب قلة عدد الرجال رضى الفتاة الألمانية من الزواج من أي شاب أجنبي ، وبناءً على هذه الحقيقة قدّم أهالي بون عاصمة ألمانيا الإتحادية عام ١٩٤٩م بطلب إلى السلطات المختصة طالبين فيه أن ينص الدستور الألماني على إباحة تعدد الزوجات لحل مشكلة كثرة النساء في ألمانيا ، لكن العكس كان هو الصحيح عند الكورد خلال أواسط القرن الماضي ، فالشباب كانوا أكثر عدداً من الفتيات ... !.

وعلى كل حال ، فإذا غدت امرأةً أرملةً وحيدةً في كوردستان ليس لها أب أو أخ يعيلها ، تُفضّل أن تبقى في بيت زوجها وفي حماية شقيق زوجها ، ويمكن أن تتزوج منه ما لم تكن زوجته من قريبتها المقربات وما زالت على قيد الحياة ، وهذا يتطابق مع ما يورد في الإصحاح ٢٥ من سفر التثنية للعهد القديم مفادها "فيما إذا سكن إخوة معاً ومات أحد منهم وليس له ابن تتزوج زوجته أحد إخوانه ، والبكر الذي تلده يقوم بإسم أخيه الميت لئلا يُمحى اسمه من إسرائيل" . وبالرغم من أن القرآن وصف عقد الزواج بإمرأة ثانية بميثاق غليظ عندما قال الله في الآية ٢٠ - ٢١ من سورة النساء "وإن أردتم إستبدال زوج مكان زوج وآتيتن إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ، أتأخذونه بهتانا وإثمًا مبيناً ، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً" ، ولإعطاء تبريرات ملفقة لموقف الإسلام وإبعاد العرب من حدود هذه الظاهرة ومحاربة للعلاقات الجنسية السرية ، يدعي جمال محمد فقي رسول الباجوري في الجزء الأول من رسالته (المرأة في الفكر الإسلامي ، ١٩٨٦م ، ص ١٤٦) أن الإسلام لم ينشئ عادة تعدد الزوجات ، ولم يوجبها ، ولم يستحسنها ، بل أباحها بإباحة مقرونة بتفضيل الإكتفاء بزوجة واحدة ، لكونه أقرب إلى العدل ، وأبعد عن الفقر الناتج عن كثرة العيال بسبب

تعدد الزوجات كما قال بذلك الشافعي وغيره ... ثم يشير إلى أنه " لا يليق بدين سماوي أبدي متسم بالشمولية وإحاطة بجوانب الحياة كافة كما هو واضح لكل ذي بصيرة إطلع على القرآن والسنة المطهرة أن يغفل جانب المرأة الأخرى في حياة الرجل التي عرفتھا الأنظمة الاجتماعية للأقوام والشعوب في كل العصور ولا تزال ، بغض النظر عن بدائية تلك الفئة في تلك الممارسة ، أو قرب تلك الأخرى من روح التمدن . ومن الغريب أن أكاديمياً كوردياً مثل الباجوري يناقض نفسه قائلاً " أن تعدد الزوجات مسألة مهمة في حياة المجتمع المتطلع نحو ذرى المجد والعز ، وحل ناجح لكثير من مشاكله ... لذا لا بد أن تبقى مسألة التعدد بمنأى عن تدخل القضاء أو أي تشريع يحول بين التعدد والناس ، لأن البديل عنه يؤدي إلى إنتشار الزنا والرذائل الأخرى في المجتمع الإسلامي ! . ومع هذا التشجيع غير المباشر للزواج بأكثر من امرأة ، فإن واقع الأسرة الكوردية لا يزال قائماً على سننه الزرادشتية الأصيلة ، فكما يشير الدكتور حشمت الله طيبي ، عالم الاجتماعات الإيراني ، إلى أن الزواج عند العشائر يكون في فترة النضوج ويتحدد عادة في السن الثامنة عشر بالنسبة للشباب والخامسة عشر بالنسبة للفتيات ، فإنه يتم على الطرق التالية :

(١) الزواج الداخلي *Endogamie* أي زواج الشاب من إحدى بنات قبيلته أو طائفته ، وذلك من أجل حفظ دم الأسرة وهو على نوعين ، إما الزواج من بنت العم أو الخال وهو محرّم عند أصحاب مذهب أهل الحق والعلي اللهيّة أو الزواج من بنت الخالة ، وفي الحالتين يمكن بقاء الثروة في حدود الأسرة نفسها .

(٢) الزواج الخارجي، أي الزواج من فتيات القبيلة البعيدات من القرابة الدموية.

(٣) زواج الشاب من أخت زوجته المتوفاة أو زواج شابة من شقيق الزوج المتوفي.

ومع ذلك، هناك طرق أخرى للزواج منها:

(أ) زواج التبادل: وهو إتفاق أخوين على زواج كل منهما بأخت الثاني وذلك من قلة إمكانيتهما المادية أو إتفاق أسرتين على إستبدال إبنتيهما كجزء من الممتلكات لكي تصبح كل فتاة من الفتاتين زوجة لأحد أبناء الأسرة الأخرى ، وهذه الحالة شائعة بين العشائر أثناء حل المخاصمات بين أفرادها بناءً على إستراتيجية القيادات العشائرية أو هي سائدة في القرى الكوردية الفقيرة غير العشائرية ، وتكثر بين أبناء هذه القرى عندما يكون مقدار المهر فيها مرتفعاً ، وفي حالة إرتفاع مقدار المهر يفضل الشباب الزواج بنات أعمامهم أو خوالهم ، لأن بعكس هذه الحالة لا

يمكن للعريس الفقير تدبير مقدار المهر ، وخاصة إذا كانت الفتاة تنحدر من أسرة غنية . أن هذا النوع من الزواج مخوف بالمشاكل والكثير من المعاناة فقد لا تكون إحدى الفتيات أو كليهما راغبتين في الزواج ، ثم ان هذا النوع من الزواج يخضع إلى قانون التعامل بالمثل فإذا اختلف الأول مع زوجته وطلقها فإنه يرغب الرجل الثاني أن يطلق زوجته التي هي ابنة أو أخت الزوج الأول حتى إذا كان الزوجان يعيشان بحب وسلام أو كلنت الزوجة راغبة في أن تبقى مع زوجها وإذا تخاصم أحدهما مع زوجته فتركت البيت إلى بيت أبيها أو أخيها فعلى الأخرى أن تعود بدورها إلى أهلها وتترك زوجها ، وإذا تمرد أحدهما عن تطليق زوجته بسبب تطليق الآخر لزوجته فعلى المتمسك بزوجته أن يزوج الآخر أي ان يدفع تكاليف زواجه الثاني . وما نقرأ في المادة ١٩٢ من القوانين الحثية التي تشير إلى أنه في حالة موت رجل يحق لأخيه أن يتزوج إمرأته ، فإن إمتنع فيأخذها والده ، فإن مات الوالد أيضاً ، يأخذها عم الزوج أو ابن العم ، فإن آثار هذه المادة القانونية كانت تسري أيضاً في المجتمع الكوردي لحد أواسط القرن العشرين ، وكما تشير المادة ١٩٢ من نفس القوانين ، إلى أن الفرد لم يكن يُعاقب كما هو ساري اليوم ، فيما لو تزوج رجل أخت زوجها بعد وفاتها .

تجري مراسيم زواج التبادل غالباً أمام رجال الدين الذين لا يستندون على مقدار معين من المهر ، ويعتبرون قبول الفتاة تعبيراً عن هذا المهر ، والمهم في هذه الحالة هو كون العريس يغدو صهراً لأفراد العشيرة المقابلة ، ولعل هذه الحالات تغدو سبباً من الأسباب إلى خلو المجتمع الكوردي من ظاهرة تعدد الزوجات .

(ب) الزواج عن طريق الردو : وهي وقوع الفتاة بغرام شاب ترافقه حينما يرحل إلى أن يعقد عليها بحضور رجل دين . وقد شاهدنا هذه الحالة في وادي هَلْشَوْ عندما تبعت فتاة أحد فراشي جامعتنا عند إنتقال منتسبها عام ١٩٧٤م إلى بلدة قلعة دزه ، وعاشت معه إلى أن تزوجها في بلدة سردشت .

(ت) الزواج بالإختطاف : وهو أحد مظاهر مجتمعات الصيد والقنص في العصور الحجرية ومجتمعات المدن الأولى التي إشتهرت بأسواقها لبيع الجاريات والأمات فيها . ولكن الخطف بالمفهوم القانوني الحديث هو ترك الفتاة لبيتها من دون إذن والديها ، واللحاق بشاب للعيش معه في كنف عشيرته وتحت حماية زعيمها أو حتى بين أسرته في مدينة أخرى وتحت حماية والد وأقرباء العريس . وإذا كانت هذه الظاهرة سائدة بين أبناء العشائر الكوردية ، لكنها كانت قليلة الحدوث بين أبناء المجتمعات المدنية

، ولها أسباب عديدة منها ، إجبار الوالد إبنته بالزواج من رجل مرفوض من قبلها ، أو حب إنتقال فتاة فقيرة من القرية إلى المدينة والعيش فيها ، أو إغواء الشاب للفتاة عن طريق ممتلكاته وإمكانته المادية .

وعلى كل حال ، فإن الزواج تقليدياً يتم ، إما عن طريق الوالدين اللذين ينتخبان العروس لإبنتهما ، أو برضاء الفتى والفتاة بعد أن يتعارفان ببعضهما على طريق النبع أو خلال طرق البساتين والحقول أو في الأعياد وعند قيام الإحتفالات ، فيسبق الزواج عادة حب متبادل ، ذلك أن للمشاعر الرومانسية سيطرة واسعة على قلوب الكورد على حد قول مينورسكي . وإستناداً على مشاهدات الدكتور حشمت الله طيبي ، فإن الكورد يرتضون عادة بإمرأة واحدة ، ففي دراسة ميدانية جرت بين ٢٢٤ أسرة كوردية من عشائر أهل الحق والشيعه والسنة الساكنين في مناطق كرمناشاه ظهر أن من بين هؤلاء تزوج ٢١٨ رجل من امرأة واحدة ، وتزوج إثنان من إمرأتين ، وواحد من ثلاثة نساء ، وواحد من أربع . ومهما يكن الأمر ، فإذا كانت ظاهرة تعدد الزوجات قد دخلت إلى المجتمع الكوردي بشكل محدود ، فإن ما ساد من بعض أعراف زواج المتعة أو الرهط أو الإستبضاع بين عرب الجاهلية التي إستمرت في بداية العصر الإسلامي ، فإنها لم تجد لها مكاناً في أوساط الأمة الكوردية .

وعندما خضعت المجتمعات المدنية لأعراف الأمم السائدة في الدول التي تتقاسم كوردستان ، فإن الناس في الأرياف أو عند الرُحل ظلوا يتزوجون من الفتيات برضائهن ، ولتمتين أسس الأسرة وتوثيق أواصرها في المدن ، كان على كل طرف أن يقف على أحوال الطرف الآخر ، الظاهرة منها والخفية ، وذلك عن طريق لقاء العريس مع العروس ومن خلال الإستفسار والبحث من الأقارب أو الأصدقاء أو الجيران وعن أقرب الناس لكل واحد منهما حتى يتبصرا في أمر الزواج ويقف كل طرف على مواطن الخير والصلاح في صاحبه ، فإذا رأى كل طرف ما يدعو له للإقتران من الطرف الآخر ، أو إقتنع بما وصل إليه من خلقه ورزاقته ، أقدم على خطبته ، وإلا إنصرف وأحجم . وفي بداية القرن العشرين ، لاحظ المسؤول البريطاني في أربيل الكابتن هي بعض الإختلاف بين مراسيم الزواج بين الريف والمدينة ، فدوّن هذه الملاحظة في كتابه :

W. R. Hay, Two Years in Kurdistan, Experiences of a Political Officer 1918 - 1920, London, 1921 .

(ستان في كوردستان ١٩١٨م - ١٩٢٠م نقله إلى العربية فؤاد جميل ، وطُبع في بغداد عام ١٩٧٣م) . في حين وضعنا القس الفرنسي توما بوا الذي قضى بعض الوقت من القرن الماضي بين الكورد أمام صورة أكثر واقعية لتكوين الأسرة الكوردية العادية في الأرياف وبالضبط كما رأيناها أيام طفولتنا

(١٩٤١م - ١٩٦٠م) عندما كنا نقضي فترات العطل الصيفية بين أقرابنا في بلدة بنحوين ، إذ يقول توما بوا (ص ٥٤ من ترجمة آواز زنكنه) " أن الشباب يتقابلون عند النبع أو خلال العمل في الحقول ، وعند البدو في مواسم الإحتفالات حيث يرقصون بكل إحتشام ، لأنه لا يجوز خلط الفضيلة مع التظاهر بالحشمة ، والفتيات الكورديات يعرفن ذلك جيداً ، فهن اللواتي يغنين أغاني الحب الكثيرة أثناء نزولهن من أماكن الإصطياف وهن يغزلن وينقلن أبسطتهن الملونة ويحلبن شياههن . فهن يُعبرن بأغانهن عن مشاعر تتناثر في كل مكان ويجيش فيه القلب بالحب وينطلق اللسان بالغناء ، ولكنهن يغنين هذه المشاهد بإستعارات وكنائيات ذات طابع محلي بارز ، وهن يشعرن بجاذبيتهن وغنجهن ولا يمتنعن عن قول ذلك مراراً ، إذ يتباهين بخصلات شعرهن الشقراء وأعينهن السوداء التي تشبه عيون الغزلان والحمالان ومشيتهن الرشيقة كمشية الأوز والبط البري وحجل الصحراء^(٧) . ومن خلال اللقاءات البريئة كان يمكن حتى للفتاة أن تفصح عن رغبتها بأحد الشبان وخاصة أيام الأعياد. فيشير باسيل نيكييتين إلى أن هذه الظاهرة تتم عند الرجل في عيد الخراف وهو اليوم الذي يتخلى الرعاة عن أغنامهم ويتقاضون أجورهم وتبقى النعاج في حظائر خاصة وتطلق بينها الكباش لتحميها ويأخذ القرويون بإطلاق الرصاص كأنهم يحتفلون بزفاف نعاجهم وتُقدّم في هذا العيد

(٧) توما بوا ، مع الأكراد ، بغداد ١٩٧٥م ، ترجمة آواز زنكنه ، ص ٥٤ .

المأكولات اللذيذة والحلوى واللحم المشوي وترفع الفتيات عن قبعاتهن المحلوم الحريية ويربطنها حول أعناق الخراف المحببة إليهن فيتقدم الشبان ويأخذونها تعبيراً عن محبتهم ورجبتهم في الزواج فيما يراقب أهل الفتى الذي يلتقط محرمة إبتهم وهم يعرفون أن الإتفاق كان قد تم في الصيف فإذا لم يمانع الأهل تُعقد الخطوبة بين الشاب والشابة وبعد وقت قصير يُحتفل بالزواج . ومع ذلك فإن توما بوا (ص ٥٥) يشير إلى أن اللقاء بين الفتى والفتاة في المدن وبخاصة عند الأغنياء لا يتم بسهولة ، إذ يخجل الشاب من إظهار رغبته علانية في تكوين بيت ، وهذا ما كنا نشعر به في مدينة كركوك أيام صباننا ، فإذا أقبل العمر المناسب ولم يظهر الشاب ميله نحو فتاة يختارها تكون معروفة لدى عائلته فإن والدته في هذه الحالة تبدأ بالبحث عن زوجة لابنها فإذا إقتنعت الأم أو إحدى القريات بأنها وجدت المرشحة التي يرضون بها فإنها لن تتوانى عن شرح الصفات المادية والمعنوية للمرشحة ، فإذا لم يكن هناك إعتراض من جهة الشاب ووافق أهل الفتاة على المشروع فإن الأم أو عمه طالب الزواج أو أحد الأصدقاء الوجهاء يسعون إلى بيت الخطيبة بكتمان ويقدمون هدية لها ، فإذا قبلتها فذلك دليل على الموافقة وهذه هي الخطبة . وبعد هذا الإجراء تحصل القناعة عند عائلة الفتاة وتُفتح بشكل رسمي ، ولكن لا يُعطى الجواب إلا بعد بضعة أيام ، لأن عائلة الفتاة تقوم ببحث الموضوع مع الأقرباء ، ثم تقوم عائلة العروس بإعداد مأدبة يحضرها رجال العشيرة من دون الرؤساء كما لا يحضر

العريس نفسه ولا يلتقي بعروسه ، وهنا يدفع أهل العريس مقداراً من المال لأهل العروس كجزء من متطلبات مصاريف الزواج . وبعد شهرين تقريباً تُقام حفلة أخرى في بيت العروس يشارك فيها العريس مع أصدقائه حاملين بعض الهدايا من الملابس والمجوهرات ومنذ هذا اليوم يكون من حق العريس زيارة بيت العروس . وبعد فترة يُحضر العريس إحتفالاً في داره يدوم لمدة أسبوع تقريباً ، في حين يكون بيت العروس في حالة حزن ، ويذهب والـد العريس لـجلب العروس يصاحبه الموكب الموسيقي . ومهما يكن الأمر ، فإن الآباء في المدن لا يستطيعون إجبار بناتهم على الزواج من شخص معين ، وهذا ما جرى مع شقيقاتنا اللاتي تزوجن بإرادتهن وبموافقة والديهن . ومن الغريب أن المتخصصة الإجتماعية الدانماركية السيدة هانسن تشير في كتابها إلى أن العروسات اللاتي شاهدتهن في كوردستان لم يكن يُعبّر عن السعادة كما الحال في بلادها . فالبنات الكوردية التي تغدو عروسة لا تبين أية مسؤولية تقع على عاتقها أو لا تفهم ماذا يجري في وسط أهلها أو تجعل من نفسها عمياء لا ترى الحقيقة ، وقد بررت مترجمة السيدة هانسن المنحدرة من مدينة السليمانية هذه الحالة ، أثناء زواج أختها ، أن حدوث هذا الوضع هو من أجل أن تمتع العروس براحتها الفكرية والجسدية قبل مغادرتها لبيت والديها ، وتقول هانسن أن الأعراف الكوردية لا تسمح العروس أن تُعبّر عن سعادتها في ترك أهلها واللحاق برجل غريب عن الأسرة ، في حين يشترك كل أفراد العائلتين

والأقرباء والأصدقاء والصدقات في إقامة مراسيم الفرح طوال الليل والنهار ،
ثم تنتقل العروس بعد التحوال في مختلف أنحاء مدينتها بسيارة جديدة ترافقها
بمجموعة من السيارات إلى دار العريس الذي يعيش غالباً مع والديه . ومن
مقتضيات التعبير عن ولاء العروس لوالديها لحظة مغادرتها بيت أبيها تذرف
الدموع أحياناً ، بينما تُغنى لها أخواؤها وصديقاتها ويضحكن بأعلى صوتهن
وتصل هلاهلهن إلى أعلى المستويات منذ فترة تزيينها وإرتداء ملابسها ، وفي
القرى يتظاهر العريس بعدم السرعة للخروج من البيت كما لا تترجل العروس
المغطاة وجهها بمنديل شفاف أحمر من فوق الحصان مباشرة . ويواصل موكب
العرس بعزف المزمار والطبول إلى أن يصل بيت الزوجية حيث يهب الشباب
هناك بتقدم مجموعة من الدبكات التي أعجبت مستر ريج وقال أنها أمر جديد
بالنسبة له ، لأنه لم يسبق له أن رأى النساء في الشرق مختلطات بالرجال وهي
رمز الحرية التي تتمتع بها المرأة الكوردية غير المحجبة ، بينما يقدم والد العريس
في هذه الأثناء هديته إلى العروس ويقوم العريس من على سطح الدار برمي
قطع نقود للأطفال الصغار أو قبل عبور العروس عتبة البيت تتخطى حطام
حرة مليئة بقطع النقود تكسر تحت قدميها ، وفي كوردستان الشرقية تلقى
إحدى قريبات العريس وعند عتبة البيت قطعاً من الخبز إلى أمام العروس
وتأخذ النسوة في أطراف كرمشاه العروس ويدرن بالعروس على الطريقة
الزراذشتية حول موقد قائم في وسط غرفة من غرف البيت ، ثم تقوم العروس

بالتقاط الهدايا وقطع الخبز المتناثرة من أمام عتبة البيت . وعند أهل الحق ترفع العروس الشموع الموقدة في يديها بينما يقف العريس على الشرفة يرميها بقطع النقود الصغيرة والحنطة والرز الملون . أما عند الإزديين فترمي حمات العروس الحلويات والزهور من شرفة المنزل ، ثم تنزل وتعطي لزوجته إبنها حرة مملوءة بالحلويات التي تجلب السعادة للأسرة الجديدة وعلى العروس أن تكسرها على العتبة ثم تعبر من خلال حطام الجرة ودم خروف يُذبح من أجل المناسبة ، وفي منطقة جبل الكورد (كورد داغ) فتُكسر بين قدمي العروس ملعقة كبيرة من الخشب إلى قطع صغيرة قبل أن تدخل منزل الزوجية ، وهذه الظاهرة تجلب السعادة للزوجين حسب المعتقدات الكوردية ، وقد رافقنا بخيول وبغال عام ١٩٥٩م عروساً من بلدة بنجوين إلى إحدى القرى الحدودية الإيرانية - العراقية ، فرأينا العريس يضرب على رأس العروس بيده اليمنى على عتبة منزله ، وعند سؤالنا عن هذه الظاهرة قيل إن هذا العمل هو مما يؤدي إلى سيطرة الرجل على زوجته التي يجب أن تخضع له ، وبعد دخول العريس إلى غرفته سمعنا طلقات نارية إشارة إلى إنتهاء الوصال بين العريس والعروس . وتقول السيدة هانسن أنها شاهدت هذه الحالة كذلك في طوبزاه قرب كويسنجق ثم طار من فوق العروس طير (ويكون عادة ديكاً) رماه أحد أقرباء العريس وأشار توما بوا إلى أن هذه الظواهر تُشاهد كذلك عند الكورد في أرمينيا . وتضيف هانسن أنها رأت إمرأتان تمسكان بذراعي عروس وتساعدانها على

الدخول إلى دار زوجها ، ثم غادرت إحداهن ومعها منديلاً أبيضاً ملطخاً ببقع الدم دليلاً على عذرية العروس وعادت في اليوم الثاني ، في حين ظلت الأخرى أسبوعاً كاملاً عند العروس ونامت أمام باب غرفة العروس . وصف توما بوا هذه اللحظات مشيراً إلى أن العروس تستقر بعد الحفلة الصاخبة في ركن من أركان الغرفة مغطاة بطرحتها يأتيها العريس ويحرس الباب أحد الفتيان وتُطلق رصاصة كتقليد من قبل الزوج نفسه أو من فتى الشرف تعلن إنتهاء كل شيء على ما يرام حينذاك يعود الجميع إلى منازلهم وعلى فراش الزوجية توضع قطعة مربعة من الشرفش أو ما يُطلق عليه إسم (بياض الوجه) وهو البرهان على عذرية الزوجة .

ليس من الغريب أن نرى عدداً من الشباب ، وخاصة في القرى ، يتزوجون في سن مبكر ، الظاهرة التي يبرره الدكتور حشمت الله طيبي في كوردستان الشرقية من خلال حب الآباء على تجسيد وإطالة وجودهم ووجود أسرهم وعدم إندثار تأريخ أهلهم ، لأن الناس في إيران ينفرون من الأشخاص الذين لا يُخلفون حيث يسمونهم بـ (نوجاغ كوير) ، والواقع فإن الزواج المبكر برأينا يعود لعدم إنحراف الصبيان وإلتزام الشباب بشأن من الشؤون غير تلك القائمة في حدود قراهم حيث تجتمع عندهم أوقات الفراغ وخاصة في فصول الشتاء حيث يفضلون قضائها بتربية أطفالهم ، كما أن خلافة الأطفال هي من التقاليد الكوردية القديمة

باركها آهورا مازدا منذ الأزل حسب الشريعة الزرادشتية ، وبناءً على هذه الشريعة ، فإن الذين لا يخلفون فيهم لا يستطيعون عبور الصراط المستقيم بعد مماتهم ، والزواج في كل من الديانتين الزرادشتية والإسلامية فرض من فرائض الله ، وكما يورد في البندهشن ، فإن الذين يمنعون بناتهم من الزواج يُعتبرون من الكفار سيُحاسبون على عملهم هذا في يوم القيامة ، أما الأرملة الكوردية فلا ترتدي السواد في القرى والأرياف وعند الرحل رغم أن هذه الظاهرة بدأت تنتشر في المدن خلال القرن العشرين .

مكانة المرأة في المجتمع الكوردي:

وبعد الزواج ، علينا أن نشير إلى المكانة الكريمة التي تتمتع بها المرأة في حياة الأسرة الكوردية ، فقد قيم مينورسكي الكورد ، كما ذكرنا باعتبارهم من بين الشعوب الإسلامية أكثرها تسامحاً وتفتحاً في الموقف من النساء حيث يقمن في الريف بجميع الأشغال المنزلية الشاقة ، وفي الجبال (ملاحظات وإنطباعات ، ص ٧٤) يسقن الدواب ويُزلن عنها الأحمال ويجلبن الماء ويصعدن إلى مواقع رعي القطعان لجلبها ، كما يقمن أيضاً بجمع الأحطاب والمحروقات الأخرى وينقلنها إلى منازلهن للتدفئة والطبخ ، ولا يهملن أثناء عملهن هذا ابداً أطفالهن الذين يعلقنهم على

ظهورهن بواسطة أحزمتهن الطوال . ولكن كانت النساء الريفيات يكتسبن من هذه الأعمال المرهقة قوة جسمانية كبيرة ، فإنهن يفقدن بها كذلك أنوثتهن ويذبلن بسرعة . إن نساء الرؤساء والآغوات وحدهن ، كنساء المدن ، يستطعن الحفاظ على جماهن لأنهن يعشن حياة هنيئة رغيدة ولا يقمن بأي عمل شاق ، والنساء الكورديات ، أياً كانت طبقتهم ومهما بلغن من العمر ، وبالسماح من أزواجهن ، يجدن الفروسية بل يتحدين الرجال إلى إمتطاء الخيل ، كما أنهن لا يخشين كذلك تسلق الجبال الوعرة ويسبدن مهارة فائقة في ذلك ، كما تقوم النساء القبليات والريفيات بجلب الأغنام وتنظيف الحظائر وحمل قرب الماء على المناكب منذ الصباح الباكر لجلب المياه من العيون ، ثم الذهاب إلى إلتقاط الأغصان والأخشاب من أجل التدفئة والطبخ وهن يحملن أطفالهن على ظهورهن . وعلى كل حال ، فإن مكانة المرأة عند الكورد تُعكس نمط حضارتهم وحقيقة البنية الذهنية لديهم . ولعلنا نجاري الحقيقة فيما لو أشرنا إلى أن مدى المشاركة في تقسيم العمل بين الرجل والمرأة هي التي تؤدي إلى إعتبار المرأة لا تقل أهمية من الرجل في تنظيم العلاقات الإنتاجية وتسيير شؤون الحياة ، وإن سبب إنحدار هذه الأهمية في بعض المدن يرجع بلا شك إلى تقاعسها في البيت وإعتمادها على الرجل في كسب وسائل

العيش . ومع ذلك فليس من عادة الكورد الحد من حرية نسائهم ، ذلك
 أنهن فاضلات مع تأنق ولباقة وبشاشة . ويقول د. بدرخان السندي
 (المجتمع الكردي في نظر المستشرقين ، ص ١١٧ ، ١١٨) ، أن إنطباعات
 Derk Kinan الواردة في ص ١٣ من كتابه :

The Kurds and Kurdistan, Oxford University press, 1964

تؤيد موقف الكورد من المرأة إذ يذكر أن المرأة الكوردية تتمتع بقدر كبير
 من الحرية أكثر من المرأة في الوسط المتاحم من العرب والترك والفرس
 فهي وسط الطبقات جميعها لها إحترامها فضلاً عن عدم إرتدائها الحجاب
 ومقابلتها للغرباء . ثم يشير السندي إلى أن كينان يجعل من هذه
 الملاحظات الثلاث معايير إجتماعية لتقرير شخصية المرأة في المجتمع
 الكوردي لأن الإصغاء لها ، دليل الإحترام وعدم إرتداء الحجاب ، دليل
 الحرية في الملبس التي تنطوي على حرية إتخاذ القرار ، وأما إستقبال الغرباء
 ، فهو ، دليل الثقة ، وعليه يعتقد السندي أن نساء الشرق في كثير من
 المجتمعات الشرقية يحملن بتحقيق هذه المعايير الإجتماعية إن لم نقل في
 الواقع من أهداف الإتحادات والمؤسسات النسوية في العالم (الإحترام +
 الحرية + الثقة) . ومن خلال التمتع بهذه الحرية ، لم يحصل أن وُجد مهنة
 البغاء بين الكورد كما يقول نيكيتين ، بل أن كثيراً من الرذائل المنتشرة في

الشرق تكاد تكون مجهولة لديهم على حد قوله . وكما قال سون "إن البغاء بنظر القرويين الكورد هو تحلل عجيب غير طبيعي مخالف للعقل والأعراف وجزاؤه الموت ... وإن نتيجة الطبع الصريح والحياة الطليقة أديا إلى أن لا تحفل اللغة الكوردية كلمة تدل على (البغي) ، لذلك فالكورد الشرقيون يستعملون مصطلحاً فارسياً ، وفي تخوم قفقاسيا يستعملون مصطلحاً روسياً وفي الغرب يفضلون استعمال المصطلح التركي في هذا المضمار ، وفي الجنوب فاللفظة العربية هي السائدة . وقد رأى الدكتور بدرخان سندي في الصفحة ١٢٢ من كتابه (المجتمع الكردي في المنظور الإستشراقي ، طبعة آراس ، أربيل ٢٠٠٢م) أن التصدي للغاء مسألة ضاربة في العمق التاريخي للشعب الكوردي ، ويشير إلى أنه لاحظ عدداً من المستشرقين والرحالة إستلقت إنتباههم هذه المسألة ... لكنهم لم يسألوا عن السبب ... فمن وجهة نظره أن السبب يعود إلى جوهر الديانة الزرادشتية التي كان يدين بها الكورد قبلاً وقبل إحتكاكهم بالأقوام الأخرى . وفي الحقيقة ، وكما زدوتنا وثائق نوزي وكركوك التي أشرنا إليها في بداية هذا الباب ، أن مهنة البغي كانت سائدة في كوردستان في عصر سبقت ظهور الزرادشتية ، ثم أصبح الإتصال الجنسي مع الأم والأخت والبنات (الزواج بالمحارم) مباحاً بفضل

الزرادشتية كجزء من إتمام الواجبات الدينية المقدسة عند الإيرانيين ، كما أن الكلمة الفهلوية التي كانت تُعبر عن هذه المهنة بتبييض الوجه عند الساسانيين وظلت تُستعمل عند الكورد مع قليل من التحريف (بعكس مفهوم البغاء) هي (روو سipi *Ru Sipi*) . فالسبب إذن لا يكمن في بقاء آثار تعاليم آفيستا بقدر ما لها علاقة بالبنية القبلية للمجتمع الكوردي التي لم تكن تتعامل بالنقود فيما بين شرائحها حتى بداية القرن العشرين ، وإلا من غير المعقول أن تظهر هذه المهنة عند كل الشعوب التي آمنت بالزرادشتية مع إختفائها عند الكورد . فإنحراف المرأة عن مسيرة العلاقة الإجتماعية الصحيحة هو إحدى مظاهر الحياة المدنية لدى كل الشعوب ، وأسبابه تعود بكل تأكيد إلى حاجة المرأة لوسائل العيش في المدينة التي يمكن تأمينها بالنقود ، وأن أسهل طريقة لتوفير هذه النقود داخل المدن هي عادة مهنة البغاء .

ومهما يكن الأمر ، فإن المرأة الكوردية بصورة عامة ، مدينة بصورة أو بأخرى ، لأبيها ولأخيها ولزوجها ، وإذا كان هناك بعض المشاعر التي تميز القروية عن المدنية ، فإن مظاهر هذا التمييز تظهر كذلك بين مختلف شرائح المجتمع المدني التي ينتمي عدد كبير منها في الأصل إلى المجتمعات القروية المحيطة بهذه المدن . فالتحرر بمفهومه الفطري يختلف عن التحرر

السائد بين أفراد الطبقة المثقفة ، وإن الحياة العصرية التي تعتمد على الوظيفة تحدد مفهوم هذا النوع من التحرر ونوع الملابس التي تستعملها المرأة في المدينة . ففي حين ، وكما ذكرنا ذلك في الصفحات السابقة ، كانت المرأة الريفية ، على حد قول كل من الميجر سون وديكسون ، تلبس قميصاً ملوناً طويلاً وسروالاً واسعاً وتلف شعرها على شكل جدائل صغيرة تُغطّيها بعمرة محلاة بحلي زجاجية يحيط بها منديل ، ويضاف إلى هذا الزبي في المناسبات الخاصة عقد من الفضة والأساور أو السلاسل الذهبية التي تحيط بالرأس والصدر ، إلا أن إختلاف الطبيعة والمناخ يحددان شكل هذا الملبس في كل منطقة من مناطق كوردستان . ففي المناطق العالية كان الكورد يصنعون ملابسهم من المواد التي كانت توفرها لهم قطعان مواشيهم ، ولم يكونوا يعتمدون على التجارة في توفير هذه الملابس ، فالنساء كن يقمن بحياكة النسيج واللباد من صوف الأغنام وشعر الماعز ، كما يحضرن الحذاء من الصوف . أما الزبي المدني ، فقد وصفه نيكيوتين (ص ١٢١) عندما أهدي طقماً منه لزوجته في مهاباد بأنه بديع يشتمل على ثوب أبيض مع سروال واسع من النسيج الذي تُضاف إلى خيوطه خيوط من الحرير أو الذهب ، وتلبس النساء فوقه ثوب طويل آخر من الحرير أيضاً ذو أكمام طويلة تصل الكفين على شكل لسان

صغير ، في حين سادت الأنماط الأوروبية لملايس النساء في المدن الكردية الكبيرة مثل ديار بكر وأرضروم وكر كوك وحتى أربيل والسليمانية .

المهر أو مارهبي (الدوطة أو الصداق):

في الوقت الذي نرى أن كلمة مهر (مارهبي أو مهراي) كوردية خالصة مشتقة من كنية الإله (ميهرا) رب النور والإشراق والمحبة والمعرفة ، فإن ما يُدفع من مبلغ أو قطعة أرض كمهر من قبل عريس لأهل عروس أثناء الزواج كان منذ العصر الميتاني إرضاءً لهذا الرب الذي سادت عبادته في كوردستان منذ مطلع الألف الثاني قبل الميلاد ، وهي في مقدمة الأموال التي كان يتقاسمه كهنة وراهبات معبد ميهرا . وظلّ المهر في العصر الإسلامي ملكاً للنساء حرّم على أوليائهن وأزواجهن أخذ شيء منه أو التصرف فيه دون إذنه كما يقول جمال محمد فقي رسول الباجوري في الجزء الأول من رسالته (ص ٦٧ ، أربيل ١٩٨٦م) مستنداً على الآية ٤ من سورة النساء " وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنئناً مريئاً " ، إلا أن الأمهات الكورديات القبليات السلاتي ربّين فتياقن بحليهن وأموالهن الخاصة ، يطالبن العريس ، بالمفهوم المحلي ، أن يرد هذا الدين بإسم شيرباي (ثمن الحليب) ، وهو غير المهر الشرعي

الذي يعقد النكاح على أساسه في المدن ويُعتبر من وجهة نظر المسلمين ، من غير الإستناد على نص قرآني أو حديث نبوي ، ملكاً للزوجة . وكان الشيربائي عند قبائل الرحل أو حتى العشائر المستقرة يضم عدداً من الأغنام والمعزى أو الأبقار ، في حين يكون هذا الثمن في المدن نقداً أو بشكل هدايا أو أثاث تستلزمها البيوت العادية وتُشترى من الأسواق العصرية . وعند الحديث عن جهاز العروس ، وصفته السيدة هانسن على أساس أنه يتكون من ملابس وحلي وأثاث وحاجات أساسية تحتاجها العروس في بيتها الجديد ، يكون الصرف عليها من المهر الذي يستلمه والد العروس . وفي كوردستان يقوم رجلان من عائلة العريس بالذهاب إلى بيت العروس لكي يتسلما الموافقة الشفهية على الزواج حيث تقرر عائلة العروس مبلغ المهر الذي يجب أن يُعطى للعروس ويبدأ من لا شيء حتى يصل إلى حد يتفق الطرفان عليه . وحسب إعتقادنا أن هذا العرف قد دخل إلى المجتمع الكوردي عن طريق إيران ، وإستناداً على كتاب كرسنسن (إيران في عهد الساسانيين) ، فإن شيربائي حسب قول عالم الإجتماع الإيراني الدكتور حشمت الله طيبي كان جزءاً من التقاليد الساسانية أثناء الزواج، وقد ظلت آثارها على الأغلب في المجتمعات الكوردية واللورية والبختيارية وبقية المجتمعات الإيرانية الغربية . وكذلك

يشير الأستاذ حشمت الله طيبي إلى أن عشائر الرحل التركية في إيران (وهم المعروفون بالقشقائية) يسمون الشيربايي (باشلق أو با شليق) وهو عبارة عن عددٍ من المواشي أو مقدارٍ من المال يقدم نقداً إلى والد العروس قبل إجراء الخطبة حيث يُحدّد مقداره بمسئوى المتزلة الاجتماعية^(٨) ويكون غرض دفعه من أجل:

١ - الاعتراف بحق الوالدين في تربية إبنهم .

٢ - تأمين جهاز العروس ولوازم حياة الأسرة الجديدة .

٣ - لغرض تحسيد الإحترام تجاه أسرة العروس .

٤ - للتعبير عن الشكر تجاه والدة العروس .

فظهارة المهر (مهرايي أو ماربي) التأريخية المنطلقة أصلاً من المفاهيم الدينية للهنود - الأوربيين القدماء أو ما يُقال له (كاين) في إيران و(صداق) عند العرب فهي قاعدة شرعية وقانونية تتكون من مبلغ من المال أو مقدار من الذهب يُقدم كهدية إلى أهل العروس قبل الإقرار كتابياً على عقد النكاح ، وكان هذا المبلغ يُقدر في العصر الساساني إستناداً على

(٨) و. حشمت الله گيبي ، مبانى جامعہ شناسى و مردم شناسى ايلات و عشائير ، تهران ١٣٧١ ،

تعاليم الدين الزرادشتي ، بثلاثة آلاف درهم (نقره)^(٩) . وقد شرح توما بوا موضوع المهر عند الكورد بأن قيمته يتحدد حسب المناطق ويُناقش مقدار المهر مسبقاً لتجنب المنازعات العائلية ، لأنها غالباً ما تكون فرصة للمساومات ، وإنه يختلف تبعاً للمناطق وحالة الأهل المادية . ففي ديار الإزدية التي يقوم الزواج فيها على أساس طبقي ، يتزوج الفتى خطيبته بعد أن يدفع المهر ، والفتاة تستطيع أن ترجع إلى بيت أبيها في حالة وفاة زوجها إن لم تلد له ولداً ، لكنها لا تترث عن أبيها ، ويحق لها الزواج ثانية ولا تترث زوجها المتوفي . وفي إحدى الدعوات التي أقامها لنا بعض شباب الإزدية في مدينة الحسكة بسوريا في ربيع عام ١٩٧٦م كلفنا عدد من مثقفيهم أن نفتح صديقنا الشيخ تحسين الإزدي أمير الطائفة الإزدية الذي كنا نرافقه إلى منطقة الجزيرة لكي يحدد المهر لهم بمقدار يتلائم مع القيمة الشرائية لليرة السورية والإهتمام بالظروف الإقتصادية التي يمر بها هؤلاء بخلاف بني طائفتهم في تركيا الذين يعمل أغلب شبابهم في ألمانيا ويتقاضون رواتب جيدة بالمارك الألماني ؛ وعليه كان تقدير المهر بالليرة التركية يُحرّمهم من الزواج بالفتيات الإزديات اللاتي من المعروف أنهن يستطعن الزواج داخلياً فقط . فالشيخ تحسين ، وإن إعترض أول الأمر

(٩) نفس المصدر .

على تنفيذ ذلك من دون إستشارة مجلس الشيوخ (البييران) ، غير أنه قرر في الإحتفال الذي جرى لنا في يوم ربيعي جميل قرب بلدة ديرك على الحدود التركية - العراقية - السورية أن يجعل النقد السوري بدل النقد التركي أساساً لهذه القضية ، فبدأ الجميع بالتعبير عن فرحتهم الجياشة بالرقص والغناء . وحسب إعتقادنا فإن لهذا الموضوع ، علاقة بفقدان مؤسسات التأمين الإجتماعي في كوردستان ، وفي حالة نشوء الأزمات أو الطلاق لا تجد المرأة مرجعاً تلجأ إليها لتأمين حياتها المعيشية ، لذلك تعتمد الفتاة على المال والأمتعة التي تستلمها كمهر من العريس . ومن جهة أخرى ، وكما يقول توما بوا ، فإن للمهر مدلول خاص بالنسبة للمرأة الكوردية فهن يعتقدن في هذا الأسلوب تقيماً لمكانتهن ومترلتهن الحقيقية (ص ٥٦ من ترجمة آواز زكنكه) وليس هو عملية شراء الفتيات أو صفقة زيجة كما إعتقد ذلك بعض الرحالة أو المسؤولون الأوربيون مثل حاكم أربيل السياسي الكابتن هي الذي نشر رأيه هذا في كتابه (سستان في كوردستان ، الصفحة ١٠٩ من الترجمة العربية) . ففي كركوك كان المهر يُقدر قبل قرن من الزمان بمقدار من الحنطة أو الشعير ، ثم وصل مهر نظيرة عمر عثمان إلى ٤٠٠ ديناراً وذلك عام ١٩٦٤م في حين أصبح مهر قمرية طه أحمد ٨٠٠ دينار عام ١٩٦٩م ، ويكتب المهر عادة أما

بختم القرآن من قبل العريس أو يُقدر بـ ١٩ مثقال من الذهب ومن الطبيعي أن يكون مقدار الصداق الذي يدفعه رؤوساء القبائل والأغنياء وبورجوازي المدن أعلى نسبة مما يدفعه الفقراء الذين يستندون أحياناً على ما يقدمه أقربائهم من المساعدات ، لكن في الحالتين يبقى المهر من حق الفتاة التي ستتزوج بموجب الشريعة الإسلامية . ومنذ القرن الماضي يتم عقد القران عموماً في المدن الكوردية في المحاكم الرسمية ، أما في الأرياف ، وفي الأوساط العشائرية ، وبعد أن كان رجل الدين يقوم بترتيب تفاصيل هذا النوع من العقد ، فإن الرجل يلجأ الآن إلى المحاكم المدنية أيضاً في إتمام معاملات الزواج . وفي عام ١٩٥٧م أشارت عالمة الاجتماع الدانماركية السيدة هيني هارولد إلى أن الإحتفال الكنسي أو المدني هو من أكبر رموز الزواج بالنسبة للمرأة في أوروبا حيث لا يتطرق أحد أثناء عقد الزواج فيها إلى موضوع الطلاق أو موت الزوج وإمكانية المرأة المالية أو إلى وقوع الخلاف بين الزوجين وحصول الطلاق ومشكلة التركات والميراث ، ثم قالت " أن للزواج في الإسلام شرطين ، عقد الزواج ومراسيم حفلة الزفاف " ، فإعتياداً على مترجمتها الكوردية تشير إلى أن في حالة زواج شخص في السليمانية ، يجب إحضار أربع رجال من أهل العروس ومن أهمهم هو ولي أمرها (والدها أو أخوها الكبير) ، كما يحضر

مع هؤلاء ثلاث من رجال أسرة العريس والعريس رابعهم ، ثم يحضر الملا أو القاضي لكتابة عقد القران . ولكن الحقيقة هي أن الملا والقاضي لا يحضران معاً إذا كان عقد الزواج رسمياً ، فأما يحضر القاضي للبيت أو تذهب العروس بصحبة العريس إلى أمام القاضي لكي يدون إسمهما كمتزوجين في دفتره الخاص . وفي هذا الوقت يسأل القاضي من الفتاة عن رأيها في قبول صاحبها كزوج ، وهنا تكون للمرأة كامل الحرية في إبداء رأيها وعليها أن تقر صراحة على تقرير مصيرها ، ثم يدون القاضي مقدار المقدمة والمؤخرة اللتان إتفقا الطرفان على تحديدهما ، وعادة تكون المؤخرة أكبر مبلغاً من المقدمة (المهر) خوفاً من حدوث الطلاق وبقاء المطلقة بدون دعم مالي . وفي نفس الوقت يتعهد الرجل أمام القاضي أن يكون مسؤولاً في إعاشة إمرأته ويؤمن لها الغذاء والكساء كما كانت حالتها في بيت والديها ، وإذا لم يقم بهذه الواجبات فللمرأة الحق أن تطلب الطلاق من هذا الرجل بعد أن ترد المهر لزوجها ، وفي بقية الحالات فإن للرجل حق الطلاق لثلاث مرات كبقية المسلمين في العالم ، وفي هذه الحالة تستطيع المرأة أن تحتفظ بأطفالها ، وعندما يصل عمر الولد إلى ست سنوات والبنات إلى ثمان سنوات على المرأة أن ترسلهم إلى والدهم . وسمعت هيني هارولد هانسن من أهل السليمانية ، أن وجود

ملا واحد في القرية كاف لعقد مراسيم الزواج بين شاب وشابة ، وهذا ما أدى بأوستروب (*J. Ostrup, Islam, Copenhagen, 1923*) لكي يقول أن الزواج في كوردستان قضية مدنية ، أي أن الزواج يتم في مكتب القاضي وليس في المسجد الذي هو محل العبادة بعكس كنائس المسيحيين التي تتحول إلى دائرة لإكمال معاملات الزواج . ومع الأسف لم تزر السيدة هانسن كنائس كوردستان أثناء إجراء مراسيم عقد الزواج لترى كيف يتم زواج الكورديات المسيحيات أيضاً في الكنائس^(١٠) ، فقد قضت وقت دراستها في محيط الأرياف الكوردية المسلمة . وأثناء الثورة

(١٠) ذكرت هذه العاملة في مقدمة كتابها الموسوم بعنوان :

Henny Har'ald Hansen, The Kurdish Woman's Life, Field Research In 1961

على أنهما في غاية الإمتنان لكل من الأستاذين هارؤلد إنغنوت وجورجين ليسو اللذان سمحا لها أن تشارك في لجنة دوكان الدانماركية التي تأسست لكشف آثار موقع شمشاره في سهل رائية بكوردستان الجنوبية حيث قضت فيها مدة أربعة أشهر ونصف الشهر ، كما شكرت كاج بيركيت سميث الذي حدد لها موضوع بحثها عن حياة المرأة المسلمة ، وبناء على هذا فقد إستلمت من الأستاذ ك . بار شاكرة مختصرات عن اللغة الكوردية بعد أن تحقق هذا من تلك المصطلحات التي كانت تحتاجها في كتابة بحثها الميداني . وفي نفس الوقت تشكر جميع أولئك الدانماركيين والكورد الذين ساعدوها في هذا المضمار .

الكوردية بكوردستان الجنوبية ، كانت مؤسسات الثورة تقوم بتنفيذ هذه المهمة وخاصة بالنسبة لمنتسبيها من المدنيين والعسكريين ، لأن الكورد ينظرون عموماً إلى موضوع الزواج وترتيب مراسم حفلات الزواج والدبكة والغناء كقضية دنيوية ولا علاقة لها بالدين رغم الدور الرئيسي الذي يلعبه رجال الدين في تدوين عقود النكاح . فرجال الدين في العالم الإسلامي (وخاصة الإمام الشافعي) حاولوا أن يجعلوا كل مظاهر الحياة المادية تحت تصرفهم المباشر ولم يعترفوا بإجتهدات غيرهم . وفي الوقت الذي لا يقبل الإسلام شهادة المرأة في الأمور الخطيرة كالزنا والقتل في حين يقبل إنفرادها بالشهادة على الشؤون النسوية الخاصة ، فإن قيادة الثورة الكوردية كانت تقبل شهادة المحاربة الكوردية ، وحتى لو كانت مسيحية مثل المرحومة مارغريت جورج التي توفيت في جو غامض له علاقة بحرية المرأة وتصرفاتها الشخصية ودور الرجال الآثمين في إنهاء حياتها .

موضوع الطلاق عند الكورد:

كان موضوع الطلاق في كوردستان ، وخاصة في العصر الخوري أمراً نادراً وغير مألوفاً كما لاحظت لوسي غاريننت هذه الحقيقة مستمرة في القرن التاسع عشر (ص ٢٨) ، فوثائق كركوك تشير إلى أن الرجل في حالة هجر زوجته كان يترك لها أولاده ويدفع ٤٠ شيقلاً من الفضة لصالح الوصي على بناته . وفي حالة حصول فراق ، كان الرجل يحتفظ بسيادته على زوجته وهي في كنف والدها حسب القانون ، فكان يستطيع أن يرجعها إلى بيته متى ما شاء ، وعلى العموم ، فإن الرجال غالباً ما كانوا يندمون ويتراجعون عن قراراتهم فيسترجعون زوجاتهم عن طريق قرار المحكمة ، وإذا تمردن ، فإن الحاكم كان يجلبها بقوة الشرطة . ومهما يكن من أمر ، فإن المطلقة كانت تستفاد عادة من ميراث زوجها بعد مماته وتستحوذ على بيوت زوجها ، إلا أن الإبن البكر كان يستطيع من جهته أن يحصل على ضعف حصة والدتها في هذا الميراث ، ثم يرث الحصة الباقية بعد موتها ، وكانت المطلقة بشكل عام حرة في التصرف بمال ورثته من زوجها ولها حق بيع جميع الحاجيات مع عدم إهدائها لشخص آخر . ومن الأمور الجالبة للنظر ، أن الأرايخيين كانوا يُقنعون زوجاتهم على أن لا يتزوجن بعد مماتهم ، وإلا سيحردهن القانون من الأملاك

والملابس والأمتاع ، في حين كان والد العريس يسمح للعروس أن تتزوج من أخ العريس فيما لو توفي الأول كما سارية هذه العادة بين الكورد لحد يومنا هذا . ومن جهة أخرى فقد كان تنظيم الثروات والعييد والأزمات وتوزيعها حسب قوانين المجتمع الكوردستاني القديم يجري برضا الأبناء وتحت إشراف الوالدين وبالإستناد على عقود مدونة ، فكانت الزوجة تحصل على ميراثها ثم يليها الأبناء ، وكان أحد هؤلاء الأبناء يستطيع أن يحصل على حصة والدته بعد وفاتها .

لقد تغيرت بعض العلاقات الإجتماعية المدنية المذكورة أعلاه أثناء النظام الكولونيالي الآشوري ، فأصبح كل أفراد الأسرة ملكا لرب العائلة حيث كان يمكن له أن يتصرف بهم كما يقتضيه مصالحه وإستبدالهم كمل يشتهي أو أن يتصل جنسيا بالأمات والجواري ، لذلك كان الأولاد والأرقاء يعتبرون جزءا من رأسمال رب العائلة الذي يستطيع أن يسدد بهم دينه ، وكانت حقوق المرأة تحدد بوضع الحجاب على الوجه ، الأمر الذي حرمت منه الأمات والجواري ، وإذا كانت امرأة قد أعالت إبنة رجل حر ، فإنها كانت تستطيع أن تستردها ، في حين لو كانت قد أرهنت عند دائن أبيها عند ذلك لا تستطيع إعادتها لكونها ضمان للقرض إلا إذا إرتهنها رجل بضمانة مالية وصرفها بالزواج منها .

ومع إهتبار الدولة الآشورية فقد ظلّت العادات الخورية القديمة متجسدة في ذهنية سكان كوردستان المعاصرين ، إذ نادراً ما يحصل الطلاق في المجتمع الكوردي كما كان الحال عند النوزيين والأرايخيين ، إلا أن القسّم بطلاق الزوجة ثلاثاً أصبح من الأمور الواردة عند الكورد المسلمين ، لذلك يشير مينورسكي إلى أن الطلاق عند الكورد شئ بسيط ويتم بسرعة (ملاحظات وإنطباعات ، ص ٧٥) ، في حين لا نجد هذه الظاهرة عند الإزديين الكورد ، وكثيراً ما يحدث النقاش فيما بين مواطنين مسلمين كورديين ، فإذا بهما يُقسمان بالطلاق فيما إذا وقع هذا الأمر أو إذا لم يقع ، وهما ينفذان أيمانهما . ولكن سرعان ما يبدأ الندم يضيق على صدر الزوج فيما إذا كان القسم في غير محله ، ويتمنى المصالحة لإستعادة زوجته المطلقة كما كانت تجري تلك المصالحة بسهولة عند سكان كركوك في الألف الثاني قبل الميلاد بعكس اليهودي الذي كان يصعب عليه إسترجاع زوجته المطلقة بعد أن كانت تنجس نتيجة الطلاق حسبما يورد هذا القول في الإصحاح ٢٤ من سفر التثنية للعهد القديم . ومن بعد اليهودية منعت الشريعة الإسلامية من إعادة الزوجة بتلك السهولة وكانت لا تجيزها للزوج إلا في حالة واحدة هي أن تتزوج المرأة المطلقة رجلاً آخر يعود فيطلقها ، عند ذلك يحق لزوجها الأول أن يعقد

عليها زواجا جديدا ، وهذا يخالف القوانين التي سادت في بلاد الكورد قبل إنتشار الأعراف اليهودية والإسلامية فيها رغم تبني المادة ١٣٧ من قانون حمورابي الذي عومل بها منذ القرن الثامن عشر ق . م . المتعلقة بقرار الرجل في إطلاق كاهنة حملت منه إذ كان عليه أن يعطيها مهرها ونصف حصة من مزروعات حقله ويسمح لها أن تربي أولادها ، كما أشارت المادة ١٣٨ إلى أنه فيما لو رغب الرجل في إطلاق زوجه الأولى التي لم تحمل منه يعطيها مالا بقيمة هدية زواجها ويرد لها المهر الذي أحضرته معها من بيت ابيها . أما الطلاق عند الكورد الزرادشتيين في العهود الإيرانية فكان يتم برضى الزوجة التي كان يحق لها حفظ أولادها بشرط أن تستعيد مقدار المهر أو الأموال التي إستلمتها من زوجها ، ومع ذلك كانت الزوجة لا تخرج من عصمة زوجها الطالق وإنما كانت تتحول إلى زوجة خادمة عند زوج آخر فيما لو تزوجت ، في حين ظل موضوع الطلاق في اليهودية ، بناء على الإصحاح ٢٤ من سفر التثنية للعهد القديم ، حقا مطلقا للزوج ، فهو كان يسلم الزوجة ورقة الطلاق متى ما شاء لكي تعود إلى بيت أهلها ، وقد إستمر الكورد المسيحيون ملتزمون بمحتوى الإصحاح ٥ من إنجيل متى المشير إلى " أن الذي يطلق زوجته يجعلها تزي وإذا تزوج من أخرى يصبح هو زانيا " . وما يشاع

عن تحريم الإزددي عن زوجته بسبب غيابه عن بلده لأكثر من سنة كما يدعي عبد الرزاق الحسيني (اليزيديون في حاضرهم وماضيهم ص ١٠٨) فهو أمر باطل ، ومع وجود هذا الواقع ، فإن المرأة كانت قبل الغارات العربية على كوردستان في طريقها نحو الإستقلال التام وتساوي حقوقها مع حقوق الرجل ، وقد ظلت آثار هذه الظاهرة عند قبائل الكورد الرحل خلال كل مراحل العصر الإسلامي . وبالرغم من أن القرآن لم يمنع حدوث الطلاق بين الزوج والزوجة ، إلا أن الله حذر المسلمين الذكور دون النساء في الآية ٣٥ من سورة النساء قائلا " وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ان يريدوا إصلاحا يوفق الله بينهما " ، ولكن عند حدوث الطلاق يوجه الله كلامه إلى الرجال فقط قائلا " وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن " ، وهكذا أصبح أمر الطلاق من حق الرجل في المجتمع الإسلامي ، في حين يرى الباجوري في الجزء الثاني من رسالته (ص ٧٦) أن الطلاق مبدأ وسط يرضي العقل السليم والسوي (وهذا نسبة للرجل وليس للمرأة حسب إعتقادنا ... المؤلف) ، إذ لا يستسيغه الإسلام إلا من بعد إستنفاد الوسائل الممكنة للم الشمل ورأب الصدع ، والتي منها على مستوى البيت تكليف الرجل بإستعمال الوسائل المتدرجة من الأدنى

إلى الأعلى ، للقضاء على أول خلاف تظهر بوادره . ويعتقد الباجوري أن الطلاق يكون لربما سدا بوجه الفضيحة حينما ينحرف أحد الزوجين في وادي الفسق والفجور ، أو راحة لأحدهما حين يصاب الآخر ببلجنون مثلا ، أو بمرض معد خطير ، أو نجاة للزوجة بالذات عن شبح الجوع والحرمان ، حينما يغيب الزوج لمدة طويلة ، أو قد يعسر عن الإنفاق ، أو يتفقان عن قناعة تامة ، أن الفراق بينهما شيء لا بد منه . وقد اختلف الفقهاء المسلمون في وقوع الطلاق بلفظ الثلاث وعدمه في مجلس واحد على أربعة أقوال :

- (١) أنه لا يقع به شيء . (قال به كل من محمد بن مقاتل ومحمد بن إسحاق والحجاج بن أرطاة وسعيد بن مسيب وغيرهم) .
 - (٢) أنه يقع به الثلاث كاملة . (قال به ابن عباس وأبو هريرة وعبد الله بن عمر وابن حزم الطاهري وغيرهم) .
 - (٣) أنه يقع بها واحدة رجعية . (قال به ابن تيمية وابن القيم ومحمد ابن قاتل وغيرهم) .
 - (٤) التفريق بين المدخول بها وغيرها ، فتقع الثلاث على المدخول بها ، وواحدة على غيرها . (قال به إسحاق بن راهوية وعمرو بن دينار وسعيد بن جبير وغيرهم) .
- وهكذا يظهر الطلاق في الإسلام ، بنظر الباجوري ، أنه ليس كما هو في الفكر اليهودي يجعله حقا مطلقا للزوج متى ما شاء سلم الزوجة ورقة

الطلاق ، ولا هو كما في الفكر المسيحي الذي يعتبر المطلقة سـتـزني بعد الطلاق والطلاق سيزني فيما لو تزوج ثانية ، بل كان الإسلام بين ذلك قواما . ومن جهة أخرى ، أشار الباجوري إلى أن في الفقه الإسلامي يتشعب الكلام في الطلاق تصنيفا حسب الأحوال التي يقع فيها ومنها :

(أ) الطلاق السني : فيما إذا طلقها في طهر لم يمسه .

(ب) بدعي : فيما إذا طلقها في الحيض .

(ت) منجز : فيما إذا لم يعلقه بشئ .

(ث) معلق : فيما إذا علقه بحدوث شئ .

(ج) رجعي : وهو الذي لا يقطع الحياة الزوجية في الحال ، بل يقطعها بعد إنتهاء العدة .

(ح) بائن بينونة صغرى : وهو ما جاز فيه للزوج التزويج بمطلقاته بعقد جديد .

(خ) بائن بينونة كبرى : وهو المكمل فلا تحل إلا بعد أن تنكح زوجا غيره ، وكذلك الخلع والإيلاء والظهار واللعان ، إلى غير ذلك من مسائل الطلاق الكثيرة والمتنوعة مما ملأت بطون الكتب قديما وحديثا .

وفي الوقت الذي لا يجري في المجتمع الكوردي عادة تفويض الطلاق إلى المرأة ، فقد أورد الباجوري صور هذا التفويض كالتالي :

(أ) كأن تشترط المرأة في صلب العقد العقد أن يكون الطلاق بيدها ويوافق الرجل على ذلك .

(ب) أو يقول لها بعد الزواج : طلقي نفسك متى شئت وأمرك بيدك أو إختاري . وهذا النوع من الطلاق يحل مشكلة المرأة التي تخشى من إستبداد الرجل بأمر طلاقها .

(ت) أو أن يوكلها بتطبيق نفسها .

(ث) أو بسبب سجن الزوج لأمد طويل أو فقدان وغيبة لفترة طويلة أو بسبب الشقاق والعلل .

(ج) أو حل عقدة الزوجية بلفظ الخلع تستخدمه المرأة لدفع الحيف عن نفسها فيما إذا لم يوافق الرجل على الطلاق بواسطة القضاء .

ومهما يكن الأمر ، فإن المواد المتعلقة بالطلاق في القوانين الحديثة للدول العربية والإسلامية لا تزال تنتهج التشريعات الإسلامية التي تعطي الحق للرجل في إطلاق زوجه ثلاث طلقات يوقعها متى ما شاء من دون توقف على إذن القضاء ، أو تدخل منه ، ما عدا إجراءات رسمية وشكلية تستهدف توثيق الطلاق وتسجيله لدى المأذون أو المحكمة الشرعية ، ولكل دولة خصوصيتها في إجراء مراسيم الطلاق الرسمية حيث يشير القانون العراقي (راجع قانون الأحوال الشخصية وتعديلاته ، ص ٤١ ط ٣ - ١٩٨٤م) إلى أن :

(١) على من أراد الطلاق أن يقيم الدعوى في محكمة الأحوال الشخصية يطلب إيقاعه وإستحصال حكم به ، فإذا تعذر عليه مراجعة المحكمة وجب عليه تسجيل الطلاق في المحكمة خلال مدة العدة .

(٢) تبقى حجية الزواج معتبرة إلى حين إبطالها في المحكمة. في حين ما يورد في القانون التونسي من الفصل ٣٠ "لا يقع الطلاق إلا لدى المحكمة (راجع مجلة الأحوال الشخصية ١٩٥٦م) والذي تقرب منه إلى حد ما المادة ٧٧ من قانون حقوق العائلة الأردني التي تشير إلى أنه " لا تسمع دعوى الطلاق من الزوج إلا إذا كان مسجلاً أمام القاضي ، ولكن تسمع بينة الزوجة على الطلاق الواقع في غير حضور القاضي " وهذا ما يخالف الشريعة الإسلامية التي أعطت القوامة للزوج ، وليس إلى جهة أخرى . وعلى كل حال ، فإن إيقاع الطلاق خارج المحكمة إبتعاد عن أعراف الكوردستانيين القدماء وتقليد سافر للقوانين الأوربية التي لا تزال لا تستطيع المحافظة على وحدة العلاقات الأسرية.

الولادة والتربية والأعياد الدينية والقومية :

تقول الكورد " أن الأطفال هم فاكهة المترل " و " المترل الذي فيه طفل ، لا يدخله الشيطان " وعليه كما يقول مينورسكي (ملاحظات وإنطباعات ، ٧٦) فإننا نرى حول كل رئيس عددا كبيرا من الأولاد ، وبولادة الطفل ترسخ العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة ويصبح الأب القاسي عادة رقيقا ورحيما ومحبا لرفيقة عمره ، ومن أجل الحفاظ على سلامة الطفل تحاول المرأة الحامل أن تحمل نوعا من الأدعية المستقاة من الآيات القرآنية ، والولادة عند القرويين تجري في البيوت بمساعدة القريبات أو الجارات ، وإذا تعسرت العملية يلتجأ أصحاب العلاقة إلى ذرائع باطلة والخزعبلات وبعض الأدعية أو

القطع المقدسة لحل المشكلة ، وعند أفراد قبيلة شمس الدين يوضع سيف خلقي لپ زيرين (ذو الكف الذهبي بطل ملحمة دمدم الشهيرة) على فراش الوالدة حسب قول توما بوا (ص ٦٥) ، في حين تقوم القابلات بهذه المهمة في المدن سواء داخل البيوت أو في المستشفيات ، ويقطع حبل السرة عند بدو الرحل بواسطة حجر حاد ، في حين يقطع عند المسيحيين في نواحي دهوك بواسطة مقص بعد رفع إسطوانة شرفة الكنيسة ويجب ملاحظة المكان الذي يسقط فيه ، فإذا وقع على سلاح فهذا يعني أن المولود سيكون محاربا شجاعا ، وعلى العموم ، فإن الناس في كوردستان يعتقدون أن روح (آل) هو الذي يحاول نزع قلب أو كبد أو رئة المرأة الوالدة . فالإزديون يقولون أن (رشه تشق) يخاطر بخنق الطفل أو يجلب الشر إليه وإلى أمه ، وهذا ما يسمى بـ(ششه) عند الموكريين و(شوه) عند أهل السليمانية وكركوك ، لذلك ؛ فحالما تلد المرأة فإن المحيطين بها يضعون على فراشها مصحفا وسيفا وقطعة من الحديد وبعض التعاويذ لأجل تجنب القدر ، وإذا كان الوليد صبيا ، فإن رجال العائلة يجرسونه ليل نهار طوال أسبوع في غرفة الولادة ، وخلال هذه المدة لا يفسح المجال لخروج المرأة المولدة أو النساء الحاضرات أثناء الولادة ، ولا يمكن حتى جلب أي شيء إلى الغرفة ، وكذلك يمنع دخول النساء غير النظيفات ، لإعتقادهم بأنهن يجلبن التعاسة .

يوضع الوليد الجديد على منخل مغطى بالفرشة ، فهذا سيكون فراشه خلال الستة أو السبعة أيام الأولى من حياته ، ثم يقمط بعناية ويوضع في مهده الذي يكون على ثلاثة أنواع ، فالنوع الأكثر نفعا وإستعمالا هو الأرجوحة

حيث يكون سهل النقل ، ثم النوع الثاني وهو الفراش المعلق بين عمودين (كاروك) في الغرفة . أما النوع الثالث فهو المهده الكبير ، ففي هذه الأنواع جميعا يثقب في وسطه بثقب مدور حيث يخترقه أنبوب خشبي (بلوين) لأجل إمرار البول منه .

كانت الأم عادة تسمى الطفل ، لكن الأب بدأ يشترك في المدينة بتسمية الأطفال ، وإذا كانت أغلب الأسماء إيرانية أو عربية متصلة بالمآثر الإسلامية ، فإن ظاهرة إنتشار الأسماء الكوردية أصبحت منذ النصف الثاني من القرن العشرين مألوفة في عموم كوردستان . أما عملية الختان فلا بد منه سواء في الأيام الأولى من العمر أو في السن الخامسة - السابعة من العمر ، وكانت تجري سابقا بيد بعض رجال الدين أو عدد من سادة الكورد المنحدرين من ديار بكر ، في حين تقوم المؤسسات الصحية في وقتنا بهذه العملية ، وتكون هذه فرصة مواتية لعيد صغير إذ يلبس الأطفال سراويل قصيرة وقميص أبيض وحالة من قماش مفضض وعلى الرأس قلنسوة مزركشة ، ولا يشترط أن يكون الأشبين من العائلة ، ولكن يجب أن يكون رجلا ذا سمعة جيدة ويكون مرغوبا إذا كان قد شرب من مياه سبعة ينابيع كرمز للمعرفة والحكمة ، ويقبل الإزديون أي مسلم كان كاشبين ، أما المسيحي فلا يقبلونه إطلاقا . أما عملية ختان الفتيات التي تعتبر من العادات اليهودية السامية التي دخلت إلى كوردستان عن طريق العرب ، فتكون عادة بصورة بدائية ، وقد بدأت تختفي تدريجيا ، في حين ظلت عادة ختان الأولاد من الأمور العادية في كوردستان .

في القرى والأرياف يصنع الطفل ملاعبيه من الأسلاك والأحشاب ، لكن الطفل المدني يحصل على ملاعبيه من المخازن ، وتصنع الفتيات الدمى من قطع القماش القديمة ، ويترى الغلام خلال سني عمره الأولى في كنف والدته ، ثم يلتحق بوالده في وسط عمله ، وفي عصرنا إنتشرت المدارس في القرى ، لذلك يلتحق أغلب الأطفال بها ، في حين كانوا يلتحقون سابقا بحجرات الملاي والشيوخ لدراسة القرآن فيها ، وعلى العموم يشارك أطفال كوردستان مساءا مجالس آبائهم في ديوه خانات القرى ، وفي أوقات الفراغ أو خلال المناسبات والإبتهاجات الشعبية يلعبون بجانب الخيول لعبة الجريد (جليت بازي) وتغله (التمرير على الجواد يجري الفرسان واحدا تلو الآخر) وزيزي (سباق عصا صغيرة مع الكرة والنبلة) والإستغماء والدعبل (كلا) وتاتول وأنواع من الرياضة مثل چوگان وپؤلؤوزوران (المصارعة) وهؤل وكؤك التي تطابق لعبة الهوكي .

أما الأعياد فهي تتميز عامة حسب الإلتماءات الدينية العديدة ، فالمسلمون يحتفلون بعيدي رمضان والأضحى ، إلا أنهم يحتفلون في نفس الوقت بعيد نوروز ، في حين للإزدية أعياد كثيرة منها عيد الصوم يقع في أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس التي تسبق أول جمعة من شهر كانون الأول الشرقي أقصر أيام السنة ويكون اليوم الرابع (الجمعة) عيدا عاما ، كما هناك عيد الجماعة في اليوم ٢٣ من شهر أيلول الشرقي (٦ تشرين الأول الغربي) وينتهي في الثلاثين منه ، ثم عيد الحج الذي يزور خلاله الإزديون قبر الشيخ عدي وعيد رأس السنة الذي يبدأ في ١٤ نيسان الغربي .

الفصل الثاني

إنهيار الأعراف والخصائص الكوردية النبيلة أمام الحياة المدنية

الخاضعة لسيادة الدول المتقاسمة لكوردستان

في الحقيقة ، ليس هناك في التاريخ طبائع وخصال وعادات ثابتة ، فما نراها اليوم عند الأمم المعاصرة نابعة من التطورات الإجتماعية والإقتصادية والدينية والسياسية التي جرت خلال آلاف السنين الماضية ، ونلمس سمات حياة القبائل التي إنحدرت منها هذه الأمم في سلوك أفراد المجتمعات المدنية المعاصرة ومحصلتها في التصرفات اليومية لهم . فالقبيلة نمط إجتماعي وسياسي بدائي قائم على أساس الأصل والنسب ، منغلق على نفسه بوجه من ليس من أصله ونسبه ويلعب فيه الشعور بـ "النحاحية" وقيمها والعلاقات المجهولة دورا هاما ، ويتحرك دائما في إطار قيادة رئيس ما ، وعلى هذا الأساس تشكل العشيرة مؤسسة إقطاعية ونظامها يستند على مؤسسة بناء فوقي سياسي تظهره علاقات الإنتاج الإقطاعية ويحاول رؤساء العشائر المستقرة على إمتلاك الأراضي والحقول وتعتبر هذه الظواهر من الأسباب المباشرة لقيام التفاعات والمصادمات بين العشائر . ومن جهة أخرى ، فإن الجذور المشتركة التي تربط بين هؤلاء

تمتد كذلك إلى عوامل البيئة والطبيعة الجغرافية التي نشأوا فيها ممتزجة بها العناصر السوسولوجية والبايولوجية ، وإذا حدث إغتراب شريحة قبلية لشعب من الشعوب ، كما جرى مع القبائل البلغارية والآلانية والمجرية والفرنلندية التي هاجرت من آسيا إلى أوربا ، فإن أبناء هذه الشريحة يكتسبون صفات أخرى ويكونون شخصية جديدة لهم ، ولكن التبدلات التي تجري في فترات قصيرة تكون طارئة وسطحية وسرعان ما تزول عندما يعود الفرد إلى وسطه الأصلي كما جرى ذلك مع القبائل الإسكثية التي هاجرت إلى مرتفعات زاغروس وكوردستان ثم تراجعت تحت ضربات جيوش الميديين والمخامنثيين في نهاية النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد إلى موطنها سكيثيا في أوكرانيا الحالية . وعلى العموم ، فإن نمط التربية التي يتلقاها الفرد خلال طفولته ، ترسخ في ذهنه بشكل تؤدي بالفرد أن يقارن المفاهيم والحوادث التي تصادفه من خلاله ، ومن الصعب على الإنسان أن يهرب من الأسس التي بنيت عليها تربيته . فسواء تعلق الأمر بخواص طبيعية أو حالات نفسية ، فالعادات تنمو أو تضمحل تبعاً للوسط الذي يعيش فيه الفرد ويتوارثها أولئك الذين يخلفونه . ففي القرن التاسع عشر قيم الأوروبيون سمات وطباع الكورد بمعابيرهم الشخصية الخاصة ، فإعتبرهم كلاوديوس ريج (١٨٢٠) قوماً

قويا سليم البنية ، ثم وصفهم ميلينغن (١٨٧٠م) كأوناس يتصفون
بوسامة مميزة ، وراهم والتر هاريز (١٨٩٦م) أقل سمرة من سكان جنوب
أوربا ، ووجدهم فريزر شعبا فعالا وقويا ونسائهم جميلات للغاية ،
وشاهد هوبارد (١٩١٦) الشخص الكوردي مخلوقا جميلا ويعشقون
الحرية والسلام ، وذكر هاملتون في نهاية العشرينات من القرن الماضي أن
أجسام الكورد متينة بشكل مدهش ، وقد أبدى الميجر سون بعد الحرب
العالمية الأولى إعجابا كبيرا بالقوام الكوردي ، وقال إدموندز أن الكورد
شديدو العضل متينو الألواح ، أما الكابتن هي (١٩١٨م - ١٩٢٠م)
فأرى ملامح النسر الوسيمة في الملامح الكورديية ، وأشاد أرشاك
سافراستيان بالصحة العامة والبنية الجسدية الجيدة للكورد ، وأبدى توما
بوا إعجابه بجرأهم أمام الموت ، ووصفهم باسيل نيكييتين كأهم فرسان
العالم الذين لا وجود الوشاية بينهم ، ووصف خالفين الحياة الإجتماعية
الكوردية بأنها تتسم بالمرح . وبالرغم من كل هذه الأوصاف ، فقد رأى
فريزر أنهم يجنحون إلى التهيج والقتال ، ولكن لأسباب موضوعية ينظر
إليها الكوردي كمعيار للرجولة ، وعليه وصف ويگرام كل أوربي ينوي
التحول في كوردستان أن يتحلى بالشجاعة والهدوء ، في حين وصف
سون هذا المزاج بالمخيف ، وعبر مينورسكي عن إستغرابه من هذه

القسوة الكوردية . ومع كل هذه الطبائع القبلية النبيلة التي سادت على المجتمع الكوردي طوال مئات السنين ، حيث تفاخر أبناؤه من خلالها لأصولهم وإهتموا بأبنائهم وعوائلهم وزوجاتهم ، وإستمتعوا بالقصائد والأشعار والغناء ، وشاركوا فتياتهم ونسائهم بالدبكات المختلطة ، وإستسلوا وضحوا في سبيل المبادئ التي آمنوا بها ، إلا أن سلطات الدول التي تقاسمت بلادهم في التاريخ إعتبرتهم دائما فوضويين ومتمردين يصعب إخضاعهم للنظام ، إضافة إلى إتهامهم بالتهور وأوناس يحملون عقلية بسيطة ويغضبون بسرعة . ففي رسائله عام ١٨٧٠م ، أورد الضابط الألماني ميللينجن صفاتا إيجابية وسلبية تجاه الكورد ، فأشار إلى أنه بالرغم من عدم إلمامه باللغة الكوردية ، لكنه تعرف على الشعب الكوردي إبان وجوده في إحدى الفرق العثمانية في أرمينيا ، فقال "أن تمازج الصفات السيئة والحسنة الذي نجده في طبائع الكورد ، صفة مشتركة بين الرحل كافة سواء كانوا من العرب أو الكورد أو القرغيز أو غيرهم ، فهم يحترمون الضيف ، ويحمون كل من يلجأ إليهم ، ولكنهم لا يحسون بتأنيب الضمير فيما إذا لطخت أيديهم بدم من إلتجأ إليهم ليحموه " ، وجاء رأيه الأخير نتيجة مقتل العالم الألماني شولتز الذي بعثته المؤسسات الفرنسية للتنقيب عن آثار الخلددين في شمدينان كما ذكرنا قصته في

الصفحات السابقة . وفي وقت لاحق ، وإنطلاقاً من التعصب الديني ، تحامل ويغرام على الكورد في كتابه (تأريخ الكنيسة الآثورية) المطبوع عام ١٩١٠م ، وقال "أن الكورد لا يظهرون أي إندفاع خاص تجاه أي شئ كان بإستثناء السطو ، لذلك لا يمكننا وصفهم بأنهم جد نشطين حتى في ممارستهم لأعمال الغزو" ، وفي الصفحة ٧ من كتابه الآخر الموسوم بعنوان (الآثوريون وجيراهم) أشار إلى أن "الكورد بالرغم من أنهم شعب قوي وموهوب وحسن المعاملة في كثير من الحالات ، إلا أنهم ، بسبب طبيعتهم الجبلية أو لسبب يعود إلى نشأتهم الأولية ، ينقصهم شئ ، إنهم لم يستطيعوا التخلص من وسطهم وتفكيرهم العشيري" . وبتأثير هذه المواقف المنحازة للفكر الكنسي ، قيم الأرمن والآثوريون العادات الإجتماعية السائدة في كوردستان من خلال التباين الديني واللغوي أو المذهبي والثقافي الذي يميزهم لحد اليوم عن هذا الشعب العريق ، وغالبا ما يطرحون آراء سلبية تنم عن جهل يسود فيما بين غالبية مثقفهم . وبناء على هذا الواقع ، إستند هؤلاء عند نشر آرائهم تجاه الكورد على تضارب مصالحهم السياسية ، ولا يزالون خائفين من قيام دولة كوردية مستقبلا في الشرق الأوسط ، ومن أجل عرقلة تحقيق حلم الأمة الكوردية إتهموهل منذ نهاية القرن التاسع عشر بالإجرام في حقهم كمسيحيين ، في حين

تناسوا إجرام الجيش الروسي بحق خمسة آلاف من سكان رواندز بإسم الثأر للأرمن ، وما قامت به قوات الجيش الليفي الآثوري بالتعاون مع البريطانيين في قمع الحركات الوطنية الكوردية ، ثم لم يتطرق أحد من هؤلاء إلى أسباب الحوادث التي جرت بين هذه المجموعات الأثنية كنتيجة لمواقف الدول الإستعمارية التي لم تحاول قط حل قضاياهم القومية بشكل عادل . ومن هذا المنطلق أكد باسيل نيكييتين في مقدمة كتابه الشهير (الكورد ... دراسة سوسولوجية وتاريخية) دور الكورد المشؤوم المتعلق بمذابح الأرمن ، وأكد على أنه لا يوضح ذلك غير جانب واحد من حياة الكورد نفسها الحافلة بالأذى ، وأشار إلى أن الشعب الكوردي لا يستحق هذا الحكم المتسرع والإدانة المسبقة . وفي هذا المجال حاول هذا الإنسان النبيل أن يؤكد على أن هذه المثالب إنما تعود لظروف تطور الشعب الكوردي إجتماعيا وسياسيا ، هذه الظروف التي تخضع بدورها للوسط ولأسلوب العيش الذي كان يتبعه ، لذلك ينبغي رد الإعتبار إليه ومحاولة إبراز وجهه الحقيقي بكل ما يكتنفه من محاسن ومسلوى دون أن نتقبل إدانة مسبقة بشأنه . ومن هذا المنطلق ، أشار الميحر سون إلى أنه من الصعوبة لأي باحث إعطاء حكم شامل على الأمة الكوردية ، لأن طبائع وخصال عشائرها البعيدة كل واحدة منها عن الأخرى تختلف فيما

بينها كل الإختلاف . وبناءا على أقوال السائح فريزر الذي جاب كوردستان في القرن التاسع عشر ، فقد أكد باسيل نيكيئين على "أن الكوردي يمتاز بإستقامته التي لا تتزعزع ، وبحفاظه على العهد ، وعطفه النبيل على أقاربه ، وسلوكه الإنساني تجاه المرأة أكثر من المسلمين الآخرين ، وإحساسه الشعري ، ووجه للأدب والشعر ، وتسارعه إلى التضحية من أجل عشيرته ، وإعتزازه العميق ببلاده وقوميته... " ، وبرر نيكيئين حدة الطبع الكوردي وفورانه المفاجئ من خلال حياته المضطربة المليئة بالمفاجئات ، مؤكدا على تمتع الكوردي بروح المرح والدعابة إلى أقصى الحدود وإعتزازه بالنفس وتقيده بالعهد .

والآن ، وبعد أن مرت عشرات السنين على طرح هذه الآراء ، فلا بد وأن معالم الحياة في كوردستان قد تطورت كما هي الحال في بقية أنحاء العالم ، إلا أن ظروفها خاصة كانت تحدد عبر هذه السنين سمات هذا التطور ، ومن أبرز هذه الظروف بالنسبة للأمة الكوردية هي تقسيم موطنها فيما بين خمسة دول ذات ثقافات متباينة . ففي تركيا تطورت معالم الحياة البدوية وتحولت نحو الإستقرار في المدينة تحت ظل قوانين السلطات الكمالية التي حاربت أغلب التقاليد القومية الكوردية المحلية . فإذا لم يستطع الحكم الكمالي من القضاء على اللغة الكوردية كلياً ،

لكنها استطاعت أن تعلم الكورد بالإعتماد على اللاتينية في الكتابة ،
 وإستغلال السلطات الإدارية في الحصول على المكاسب المالية ، وإستعارة
 الطبع الخشن التركي في التعامل اليومي ، وإستغلال العواطف الدينية في
 كسب الأرباح أثناء التجارة ، وتشجيع التفسخ الأخلاقي بين الفتيات
 الكورديات . فبعد أن إحتاج مصطفى كمال إلى طاقات الكورد القبلية
 غداة تأسيسه الجمهورية التركية ، إعترف في إحدى خطاباته التي وجهها
 إلى رؤساء العشائر الكوردية في الأنضول الشرقية (كما أورد نصه الكاتب
 التركي إسماعيل بيشكجي في الصفحة ٦٩ من كتابه المترجم إلى العربية
 "النظام في الأنضول الشرقية ، الجزء الثاني ، أبريل ٢٠٠١م") قائلاً أنه
 مطلع عن كتب على وفاء الكورد ببذل المحامد الممتازة التي أظهرتها ذوات
 هؤلاء الرؤساء الفاضلة خدمة الجيش العثماني والروابط القلبية التي أبدتها
 تجاه مقام الخلافة المعلى والسلطنة طيلة الحرب العامة الأولى ، في حين أمر
 في نفس الفترة بإغلاق النادي الكوردي في ديار بكر رمز النضال المدني
 بحجة أنه يهدف إلى تشكيل دولة كوودستان بتشجيع من الإنجليز وإجراء
 التعقيبات القانونية بحق أعضائها . وفي الرسالة التي وجهها مصطفى
 كمال كمفتش للجيش الثالث إلى قائد الجيش ١٥ كاظم قره بكر ، أشار
 إلى هذا النادي الذي تم حله لا يمثل أي كوردي وإنما هو تأسس نتيجة

محاولة نفر من الأوباش والصعاليك !... وأثناء صدور الدستور الكمالي عام ١٩٢٤م أمنت موادها حقوق الشعب بعنوان "الحقوق العامة للترك" ، ففي المواد ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٨٢ ، ٨٧ ، وغيرها تورد الإصطلاحات التالية (كل تركي ... ، والترك في نظر القانون ... ، إن الحق والحريّة من الحقوق الطبيعية للترك ... ، وإن الترك سواء كان لشخصهم ... ، والتعليم الابتدائي إلزامي لجميع الأتراك ... ، وكل تركي حائز على الحقوق السياسية ، يطلق علة أهالي تركيا الترك من دون أخذ الديانة والعرق بنظر الإعتبار " ، كما أن هناك تعبيرات وردت في هذا الدستور تنطق بوضوح عن أن الترك فوق جميع الأقوام الأخرى ، وهذا ما أثار المثقفين الكورد لكي يدعموا حركة الشيخ سعيد بيران عام ١٩٢٥م ذات النمط الإقطاعي القبلي . لقد كان الإقطاع قد إكتسب بفضل الحقوق المستنسخة من الغرب شرعية أكثر أهمية ، ولكن مع ظهور الجمهورية في تركيا تعرض الإقطاع إلى بعض التأثيرات والتحرشات من الخارج . وعلى الرغم من إستمرار نمط الإنتاج الإقطاعي في كوردستان خلال العهد الجمهوري ، فإن حكومة أنقره عقدت بينها وبين رؤساء العشائر علاقة عضوية لكي تصهرهم في بوتقة النظام الجديد ، وكان لا بد والحالة هذه ، من حصول سريان الإصلاحات التي جرت داخل البنية القومية في

كوردستان أيضا ، ومن أهمها ، جباية الأموال ، الدرك والتعليم الإلزامي ، التكلم باللغة التركية ، وحاولت السلطة المركزية أن تحاصر الفكر القومي الكوردي في إطار هذا النظام الإقطاعي من دون إنتشاره بين الجماهير المدنية ، لأن تطور الوعي القومي يرافق عادة زوال النظام القبلي والانتقال من الحياة الإقطاعية إلى نظام بورجوازية المدينة ، وكنتيجة لتحدي رؤساء القبائل الكوردية لواقع فصل الدين عن الدولة ، وقيام النقشبنديين بقيادة الشيخ سعيد والعلوين بقيادة السيد رضا بالتمرد على هذه السياسة ، نقلت الحكومة التركية عددا كبيرا من هؤلاء مع أفراد عشائريهم من كوردستان إلى المناطق النائية في الأنضول ، لكن هذه التهجيرات لم تأت بأي حل للبرنامج الكمالي ، وإنما بالعكس ضاعفت من قوة الفكر القومي بين رؤساء الكورد وحولت علاقاتهم القبلية نحو النظام الرأسمالي في إستنبول وأنقره وإزمير سواء أبعده تهجيرات ١٩٢٦م أم بعد تهجير العام ١٩٣٧م . وعندما نشرت جريدة جمهوريت المؤرخة في ٣١ تموز العام ١٩٣٠م خبر إندلاع عصيان جبل آغري بقيادة الجنرال إحسان نوري باشا ، أشارت إلى أن الحكومة قررت القيام بعملية تطهير ، وبناء على قانون الإسكان أنها لن تبقي عشير على حالها ، وستصفي البداوة تماما مغالبة كل من كان ضالعا في التمرد عليها من أفرادها .

وبهذه الصورة ، ستعيش القبلية حياتها في الشرق أواخر أيامها ، وستصبح تركيا بلد المواطنين الخالين من الفساد والشرفاء الملتفين حول النظام . وبعد القضاء على الحركات الكوردية حققت الحكومة التركية التحولات التالية في كيان المجتمع الكوردي :

أ - سحق قوة القيادة القبلية الكوردية المعارضة للنظام مقابل إنعاش وجوه كوردية موالية للدولة .

ب - ظهور هوة سحيقة بين التطور الإقتصادي والإجتماعي والثقافي في الأنضول وإهمال تطوير كوردستان .

ومن الجدير بالذكر ، أن البيروقراطية التركية تبنت في كوردستان منذ تأسيس الجمهورية موقفا مناقضا لوظائفها الحقيقية متبعا طريقا مبطلنا للتطور الإقتصادي والإجتماعي ، ، فإنها من دون التصدي لعلاقات الإنتاج في الأساس ومن دون القيام بأدنى تغيير بدأت بالنضال ضد الإقطاعيين الكورد ، ولتحقيق هذا أيضا ، إنما إصطنعت آيديولوجية القومية الحاكمة بصورة مكثفة ، وغدت تقود هذه الآيديولوجية في المؤسسات الإدارة للجمهورية . فأصبح نضال البيروقراطية في هذه الحالة لا تتجه نحو تغيير البنية الإجتماعية - الإقتصادية ، وإنما إستهدفت مباشرة إخماء الثقافة الكوردية (اللغة والأدب والفلكلور والفن والغناء وغيرها) .

وما أن أعد دستور العام ١٩٦١م بعد إنقلاب جمال غورسيل حتى أعيد إهمال الكورد وحقوقه القومية والثقافية وتقدمت هذا الدستور عبارات تشير إلى أن "ما الحكم إلا للأمة التركية فقط من دون قيد أو شرط" (المادة ٤) و "كل من إرتبط بالدولة التركية برباط المواطنة هو تركي" (المادة ٥٤) و "كل تركي يكون ناخبا في إنتخابات المجلس النيابي" (المادة ٧١) .

بالرغم مما ذكرنا من بعض التغيرات التي جرت على المجتمع الكوردي بإرادة سياسة القومنة التركية ، فإنه ظل ، إضافة إلى المدن ، في إطاري الحياة الريفية والبدواة ضمن منظومة تركيا الإجتماعية بصورة عامة ، فالكورد الذين يعيشون في القرب من الجمعات التركية تخلصوا من النظام الإقطاعي والعلاقات القبلية ، أما الذين يجاورون العرب والترکمان ، فلا يزالون يعيشون مثلهم في حالة البدواة . فإذا كانت آثار البنية الإقطاعية التي تعتمد في كوردستان على إستزراع الأرض لا تزال قائمة حتى يومنا ، فإن البنية البدوية تعتمد على تربية المواشي ، في حين لا تزال النظام العشيري ساري المفعول في الحالتين بعض الشيء . وما يميز الإقطاع في كوردستان الشمالية هو التوزيع غير المتوازن للأرض ، وبعبارة أوضح ، هو العلاقات القائمة بين عديمي الأراضي أو قليلي الأراضي وبين

أصحاب الأراضي . ومن المؤسسات التي يشكل البدو معها علاقاتهم في تركيا ، مؤسسة التجار في المدن الذين يقومون بتسويق أغنامهم وصوفهم وجبنهم ومنتجات ألبانهم على أساس إستغلال ظاهر وفاحش . وبدأ النظام الإقطاعي يتحول تدريجياً نحو الرأسمالية وتنمو معها المشاعر القومية الكوردية ، فبدأ أغنياء الكورد يستغلون رأسمالهم داخل المدن بالتسرع في إستثمار البناء التحتي كتأسيس المصانع وإدارة الفنادق ونقل المسافرين بين المدن ، وما من شك أن هذه الظاهرة تهدم أصول التنظيم الإجتماعي والسياسي في كوردستان الشمالية . فالإقطاعيون أدركوا أن من مصلحتهم مواصلة الإستغلال عن طريق المكننة بدلا من الزراعة أو تربية المواشي ، ولكن هذه المكننة سرعان ما ولدت بين الجرارة والعمل اليدوي تناقضا تسبب في نزوح جمهرة من القرويين من القطاع الزراعي إلى المدن ، ومما يلاحظ أنه بدأ نوع من التحضر المستمر في التطور . وليس من شك في أن الإستثمارات الصناعية سيتم تسريعها في هذه التطورات وستهدم خلال كل هذا التكون القلاع الفاصلة بين العشائر مع إهيار النظام القبلي ، فتكتسب مظاهر القومية المستندة على القيم القبلية الأهمية والسيادة ، ولكن بالرغم من كون إكرام الضيف والشجاعة والميل إلى العنف ووضع حد للعدو ولغاصبي الحقوق الإنسانية حتى عن طريق التضحية

بالنفس سمة من سمات الريف الكوردي الجبلي حتى نهاية القرن الماضي ، كما كان الحال عند عشائر الشكاك والبارزانيين ، فإن تطور الحياة الزراعية المستقرة والتجارة وإنتعاش الحالة الاقتصادية في الأفضية والمدن الإيرانية والعراقية وطغيان السلطة المركزية للحكومات فيها ، أدى إلى التخفيف من حدة تلك العادات النبيلة وجعلت من الكوردي المدني شخصية قلقة ومسالمة وحبانة رغم إنحداره أصلا من قبائل الرحل الشجعان ، لأنه خضع ، على حد الإعتقاد القبلي ، لكل ما يملى عليه من شروط الحياة في المدينة من قبل الحكام المنحدرين من غير قوميته لكي يعيش بأمان دون أن يلتقي بمشاكل وخلافات معهم ، في حين إعتقد الكورد في كل من أرمينيا وجيورجيا وأذربيجان السوفياتية أنهم تخلصوا تحت ظل الحكم الشيوعي من مظاهر عبودية الحياة القبلية الإقطاعية والإستغلال الإقتصادي ، لكنهم لقوا أقسى مظاهر الظلم في التاريخ عندما ميز القانون السوفياتي المواطن بين الإزددين والمسلمين منهم ، وإنطلاقا من التعصب القومي الجيورجي أبعد جوزيف ستالين مئات الآلاف من الكورد من حدود موطنه بيجورجيا إلى أواسط آسيا ، كما نفذت السلطات الأذربيجانية كذلك هذه السياسة العنصرية ، فولدت سياسة التهجير القسري عند الكورد في كازخستان وأوزبكستان ظاهرة التمسك الشديد بتقاليد الأجداد رغم التحولات الإجتماعية التي ولدها بينهم النظام الشيوعي . ونزح منذ أواخر العهد العثماني عشرات من الأسر الكوردية النبيلة كأبناء

البرازي والكواكبي والبكتاش من كردستان الشمالية إلى المـدـن السـوريـة وتـنـكـروا لأصـولهم ، وبدأوا يـنـاضـلون في موطنهم الجـديـد من أـجـل القـضـيـة العـريـة ، كما أن عـددا كـبـيرا من الكورد الشـرقـيين الـذيـن نـزـحوا في بـدـايـة القـرن العـشـرين من مـدـن مـثـل سـقـز وبـانـه وسـنـه إلى كـرـكـوك ، تـنـكـروا لإـنـتـمـائـهم القـومـي وتـقـبـلوا النـطـق بالـتـركـمـانيـة من أـجـل إقـنـاع السـلـطـة العـراقـيـة بإـنـتـمـائـهم العـثمـاني حـتـى يـحـوزوا بـهـذه الطـرـيـقـة بالـجـنـسـيـة العـراقـيـة من دـون أن يـلـقـوا مـشـكـلا مـنـها ، ثم غـدا بـعـض أبـنـائـهم روادا للقـومـيـة التـركـمـانيـة عـلى حـسـاب الحـركـة القـومـيـة الكـوردـيـة ، وحتـى أن عـددا مـنـهم إـشـتـرـكوا في مـطـلـع السـتـينـات من القـرن المـاضـي في جـرائـم إـغـتـيـالات لشـخـصـيات كـوردـيـة بارـزة من أـجـل إـبـعاد الطـابع الكـوردـي لمـديـنة كـرـكـوك فإـحتـلت ظـاهـرة التـنـكـر للـواقـع والـلامـبالـة مـكـان الشـجـاعـة والدـفـاع عـن الحـق عـند هـؤـلاء^(١) ، وإـحتـل الطـمـوح الشـخـصـي المـلـدي

(١) كانت التضحية بالمال والتمسك بوحدة العقيدة الشيوعية بدلا من الإنتماء القبلي عند الفيتناميين هما أساس مواقف وحدة العمل والدفاع المشترك والإنتصار على الولايات المتحدة الأمريكية كما لمسناهما عند طلابهم الدارسين ببلغاريا في مناسبات عديدة ، في حين لم نلق أي دعم ومسلندة من بني قومنا عندما حاولت لجنة إرهابية من المستركمين برئاسة الخياط صلاح ترزي (ابن كوردي منحدر من مدينة سقز بكوردستان الشرقية أقام في محلة سقا حان بكر كوك في بداية مرحلة إنتقاله إلى هذه المدينة) أن

تغتلنا عام ١٩٦٠ م ، ولما صودرت أموالنا المنقولة وغير لمنقولة عام ١٩٦٢ م بسبب الثورة الكوردية ، لم يشارك دعاة القومية الكوردية في مدينتنا محنة عائلتنا ، ولما وافق المرحوم عيسى ذبيحي مسؤول اللجنة المحلية للحزب الديمقراطي الكوردستاني مساعدة أهلنا ماديا مرة واحدة ، فإن الذي كلف بتنفيذ هذا الأمر نهب ذلك المقدار اليسير من المال لنفسه ، وحين قررت المحكمة العرفية العسكرية إخراجنا من السجن بكفالة في شهر تموز من العام المذكور ، لم يتجرأ أحد أن يتكفلنا رغم طلبنا الشخصي منهم القيام بهذا الإحسان . ونتيجة لإعتراف طالب كوردي (متخصص اليوم في علم النفس) عام ١٩٦٦ م أمام مسؤولي جهاز الأمن العراقي ، كما أبلغنا بذلك رفيقنا القلم حويز دزي ، على أننا متهمون بتهمة تنظيم خلايا في جامعة بغداد موالية للثورة الكوردية بقيادة البارزاني في وقت كنا أحد ضباط إحتياط سرايا الجيش العراقي في منطقة إيج ثري على الحدود الأردنية ، فرأينا من الأوصوب ترك العراق تماما واللجوء إلى أوروبا لإكمال دراستنا ، فحققنا ذلك عام ١٩٦٨ م بدون مساعدة أي إنسان . وعندما بدأنا ننظم خلايا حزبية وطلائية في أوروبا لكي تساند الكفاح المسلح داخل الوطن إلتقينا بموقف سلمي من أغلبية الطلاب حتى المؤتمر الطلابي الذي أقيم عام ١٩٦٩ م في برلين ثم صدر بيان ١١ آذار عام ١٩٧٠ م الذي إعتبر كل الإنتهازيون أنفسهم أصحاب تحقيق محتواه . وفي الوقت الذي كنا نلتقي بخلافات ومشاجرات مع غير الكورد لكوننا مسؤولا عن الطلبة الكورد ومنظما لخلايا حزبهم الديمقراطي لم نر من أغلبهم موقفا من

مكان القناعة والكرم^(٢) ، وفي النهاية حصل الخضوع إلى السلطات الإدارية للدولة على حساب المشاعر القبلية لمعنى الحرية^(٣) ، في حين ظلت بعض الوجوه المحافظة النبيلة القليلة العدد (ومنها والدنا) مستمرة في العيش داخل مدينة كركوك في إطار حياة مدنية متطورة محافظة على التربية الريفية التقليدية التي تقدر القيم الكلاسيكية التي وضعناها تحت طائلة من المسؤولية أمام

مواقف الأطباف القبلية التي تدافع عن الحق ، ولدنيا ملاحظات أكثر حول تصرفات المثقفين التي لم تعبر عن الشجاعة أثناء تحرير أربيل وكركوك عقب حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ م .

(٢) لقد زادت حدة هذه الظاهرة بعد الحرب العالمية الثانية وأثناء تطور الصناعة في المدن وإنتعاش التجارة فيها ، وقد أغضت سلطات الجمهورية التركية ولا تزال عينها عن تصرفات منتسبيها في حالات نهب وسرقة رأسمال المؤسسات والمواطنين ، أما السلطة البعثية في العراق فقد إعتبرت كل المصادر الطبيعية ومنها النفط ، من أملاكها الخاصة ، فعينت الحصص لتوزيعها على الذين مشوا على درجها فقط ، فغيرت هذه الوسيلة للإنتاج معنى الأخلاق في المجتمع .

(٣) بناء على الحقائق الواردة في الهامش السابق بدأ حتى زعماء القبائل ذوو الأعراف الحميدة يبيعون ضمائرهم كبعض المدنيين لقاء أجور معينة ، وخاصة أثناء تجدد القتال مع رجال الثورة الكوردية ، فكانوا ينظمون تحت إدارة السلطة المركزية مجموعات بإسم فصائل الدفاع الوطني لمحاربة الأنصار من البيشمهرگه .

الموظفين من التركمان والعرب الجاهلين للطبع الكوردي والقضية القومية للكورد والتعامل الصحيح معهم .

وعلى كل حال ، فالتأريخ القديم يدلنا على أن قبائل كوردية كالكادوسية والمردية والكورتية إنخرطت خلال العصر السابق لميلاد المسيح في الجيوش غير النظامية الرومانية التي تحكمت في إدارة المناطق الشرقية من آسيا الصغرى بدعم الإمبراطورية الرومانية وسلبت ونهبت المدن التي سقطت بيد الرومان في سواحل البحر المتوسط وخاصة أثناء الحروب مع مملكة بيرغامون ، وقد ظلت مثل هذه القبائل تعيش كالأعراب على السلب والنهب حتى في العصرين المسيحي والإسلامي ؛ كما تحدث عنهم بعض الأساقفة في مدوناتهم كإبن العبري وتوماس المرجي ، إلا أن هذه الحقيقة لا تعبر عن ثقافة الكورد في عصرنا الحاضر ، وأسباب تناقض المصالح بين الكورد والعرب لا ينطلق في أيامنا كما كان الحال في القرون الماضية بعكس بعض العرب الذين لا يزالون يتصرفون على ذلك المنهاج القديم^(٣) . فعند تصادم رعاة الكورد بيدو الأعراب في أطلااف جبل حميرين والجزيرة بشمال سوريا (الحدود الطبيعية بين

(٣) في شهر تموز من عام ١٩٦٣ م ، ومع بدأ الهجوم العسكري على الشعب الكوردي في العراق ، ألقى عبد السلام عارف رئيس الجمهورية العراقية في منطقة الحلي الجمهوري بكركوك الذي كانت تقطنه الكورد كلمة تشجيع لفرسان خالد بن الوليد (وكانوا ينحدرون من قبيلتي آل عبيد وآل جبور العريبتان) لنهب أموال

الكورد والعرب) كانت ، بالطبع ، تنمو عند الكورد الرغبة في إسترجاع ما خسروه من مواشيهم من قبل الأعراب ، وفي العصر السلجوقي (عصر الصراع القبلي الكوردي - التركي - العربي) نشأت نخصلة تقدير الناس على أساس مدى مشاركتهم في القتال ، وإنطلاقاً من هذا الواقع رأت الكورد (أن العالم ملك الشجاع) ، في حين يقوم الصراع الآن على أساس المصالح السياسية على المستوى القومي بين الطرفين . ومن جهة أخرى ، إذا كانت اللغة التي تعتبر إحدى المقومات الأساسية للقومية ، فإنها ظلت عاملاً قوياً لتجانس الأمة الكوردية ، لكنها لم تستطع أن توحد الطبائع الإجتماعية لدى أبنائها ، وعليه ، فإن تقارب اللهجة بين سكان كركوك والسليمانية ، وكذلك بين أربيل ومهاباد من جهة ، وبين لهجة سكان دهوك وديار بكر والقامشلي من جهة أخرى ، لم توحد الطبائع والعادات بين مجتمعات هذه المدن رغم كون جميعها مدناً كوردية عريقة ، في حين وحدت المصالح القومية والظلم الذي وقع على الأمة الكوردية بأسرها بين شرائح مجتمعات كل هذه المدن . ومن خلال هذا الواقع ، يجب أن لا نقيم كذلك طبائع وعادات الكورد من خلال التصرفات اليومية لسكان مدينة واحدة ، أو ما يسلكه هؤلاء من خلال ما تسود بين سكان المقاطعة التي تقع فيها هذه المدينة

هؤلاء المدنيين قبل أن يقضي جنود الجيش العراقي على أرواحهم ، وكانت دارنا إحدى النقاط التي نهبت حتى الدجاجة التي كانت في حضن شقيقنا الصغير .

من معاملات . فالجتماع في السلیمانیة لا یمثل نتاج عقلیة أهل بنجویین أو هورامان أو قلعة دزه الذین كانوا دوما مثال السخریة بین أبناء هذه المدینة ، كما لا یمثل أهل كفري طبائع الكورد فی كركوك وآلتون كوبري ، ونفس الشئ یقال للزیاریین بالنسبة لسكان آكری والعمادیة وقبائل الدیوكرییین بالنسبة لسكان مهباد وبوكان والهكاریین بالنسبة لسكان وان أو أرضروم . فإذا كان فی القرن الماضي من السهولة تصنیف الكورد إلى الرحل وأنصاف الرحل لمقارنتهم بأهل المدن ، إلا أن هذه المسألة شهدت تعقیدا كثيرا عندما إمتزج الرحل بالمستقرین فی المدن الحدیثة ، وغدا عدد كبير من هؤلاء مدنییین یحملون الذهنیات القبلیة بكل معنی الكلمة . ففي الكتاب الموسوم بعنوان (الكورد والأرمن ، هامبورغ ١٩٣٥م) :

H. Christoff, Kurden und Armenier, Eine Untersuchung über die Abhängigkeit Ihrer Lebensformen und Charakterentwicklung von der Landschaft, Hamburg, 1935

نرى الكاتب الروسي هيلموت كريستوف Hellmut Christoff یصنف الكورد الرحل فی بداية القرن الماضي إلى أربع مجموعات :

(أ) رعاة المواشي فی مرتفعات كوردستان الشمالية والمجرى الأعلى لنهر الكور فی شمال آراس ونهري مراد صو والفرات وحوض بحيرة وان .

(ب) رعاة المواشي فی منحدر طوروس الجنوبي .

(ت) الكورد الرحل من المقاتلين في المناطق الحدودية .

(ث) أنصاف الرحل .

معتبرا قبائل الرحل في مناطق طوروس الجنوبي الذين كانوا يرتادون سهول كوردستان الجنوبية نموذجا مثاليا للكورد ، وذلك لإحتفاظهم بإصالتهم القومية أكثر من البطون الأخرى التي تفرعت منهم ، حيث ظهرت طبائع هذه المجموعة من خلال صراعها مع عوامل الطبيعة والأعداء الذين كانوا يترصدون لهم من كل الجوانب . ورأى كريستوف أن التقلبات المناخية في طوروس كانت تؤثر كثيرا على الإنسان الكوردي حيث يتتبع خلالها البرد القارص والحر الشديد بفترات قصيرة . وكما أن الحر في الوديان العميقة لجبال طوروس شديد لا يطاق ، فإن الرياح الباردة في الجبال تعصف الأعاصير الثلجية حتى سفوح الجبال والأراضي البور ، وتجبر الناس على الإحتماء بمنازلهم أو خيامهم التي لا تقوي على حمايتهم من البرد ، بينما تترك المواشي مراعيها . وبالإضافة إلى هذه الصعوبات ، كانت وعورة الجبال تشكل عائقا كبيرا لحركات الإنسان والحيوان . فكان التغلب على هذه العقبات الطبيعية من قبل الكورد يحتاج إلى قوة إرادة وإحتمال كبرى وجعل منهم شديدي الوعي للواقع ، ولكن ليست الطبيعة القاسية وحدها هي التي تصقل أمزجة الكورد ، بل هناك مخاطر

الأعداء الذين يحيطون بهم من كل الجهات ولا بد لهم من شجاعة شخصية للتغلب عليهم . وبناء على هذا الواقع كانت العشائر العربية على حدود كردستان الجنوبية مثلا في حالة إنذار وقاتل طمعا بمراعي الكورد الخصبه ومحاوله لسرقه مواشيهم ، الطبيعة التي لم تكن الأعراب تعتبرها من العار برأي كريستوف ، وعند حدوث المصادمات المسلحة ، كانت الكورد أشد مراسا من بدو العرب من حيث الجرأة وفن القتال على حد تعبيره ، وإعتماذا على قول مولتك يرى كريستوف " إن كلا الطرفين كانا يميلان إلى السلب ، ولكن العرب كانوا أكثر ميلا من الكورد نحو السرقه ، والكورد أكثر ميلا إلى القتال".

تكونت قبائل الرحل أصلا من مجموعة من العشائر ، والعشائر تجمعت من مجموعة من الأسر ، فعندما أشار البلدانون المسلمون إلى أن هناك خمسمائة ألف خيمة للكورد في إقليم فارس يرتحلون على مذاهب العرب ، كانوا يعنون بقولهم أن هناك نصف مليون أسرة تعيش في حالة البداوة يتزعمها زعماء العشائر الذين يعد كل واحد منهم أبا لأبنائها وفي استطاعته التصرف بمملكيتهم وبمستقبلهم ، وكانت الزعامة القبلية تنتقل عادة إلى أرشد الأولاد وتستقر في الخيمة الرئيسية للقبيلة وتشارك مع وجهاء العشائر الكبار (ذوي اللحى البيضاء على ما يقال) في تنظيم

الإجتماعات لحل القضايا القانونية والإجتماعية والعسكرية على شاكلة مجالس الشيوخ عند الرومان القدماء ، وفيها كان كل فرد يستطيع مواجهة الزعيم الذي تكون مائدته عامرة دوما . ومع أن سلطة هذا الزعيم كانت مطلقة ، إلا أن كبار المسنين من رؤساء العشائر كانوا يمارسون نوعا من حق الرقابة عليه . وعلى العموم ، فالطبقات الإجتماعية عند القبائل الكوردية كانت تتركب منذ أزمنة قديمة من الأشراف والبيگات (زعماء العشائر) والمخارين (الشباب الأرسـتقراطيين وأبناء الآغوات) والحرائين (الرعية أو الغلمان) من الكوران ، وسمات أفراد هذه الأخيرة تكون عادة غريبة عن أعضاء الطبقتين الأخريتين عنصرا ولغة ، وقد رأى كل من الرحالة كلاوديوس وريچ وفاگنر أنهم السكان الأصليون لكوردستان الذين تسلط عليهم هؤلاء الزعماء والمخاربون ، وعلى هذا الأساس وزع مينورسكي الكورد إلى القبائل الرحالة والحضر (ملاحظات وإنطباعات ، ص ٣٣) ورأى أن المجتمع الكوردي البدوي يتشكل من طبقتين ، النبلاء مع حراسهم المسلحين ، والزراع أنصاف الرقيق ... وأن عددا كبيرا من القبائل تحولت إلى حياة نصف متحضرة ، كما أن نيكيئين أشار إلى أنه يجب عدم الخلط بين الفئتين ، حيث تبين له شخصيا في منطقتي قوتور وسوماي اللتان تقطن فيهما عشائر الشكاك على أن

الزعماء سكنوا فيهما في وقت متأخر بعد أن سيطروا على سكانها الأصليين .

ومع كل ما قيل عن حياة الرحل ، فنحن لا نستطيع إنكار الخلفية القديمة السحيقة للحياة الطبيعية المدنية في كردستان ، لكن إستقرار القبائل الرحالة الكوردية خلال القرن التاسع عشر الميلادي تمت تحت ضغط الحكومات العثمانية والإيرانية والروسية وأن قضية إنصهار أبنائها بالإكراه في بوتقة الثقافة المدنية المتباينة الجزأة المتميزة فيما بين هذه الحكومات جاء بصورة قسرية نسبة ببقية قبائل الشعوب الجاورة التي توطن أبناء قبائلها في ظروف طبيعية . فالحكومات المذكورة كانت تعهد إلى رؤساء القبائل الكوردية الموجودة ضمن حدودها السياسية بمهام الحكم وقواد حرس الحدود ، فكانوا مع أبناء قبائلهم يمثلون فرقا مهمتها تنفيذ الأوامر العسكرية ، وبناء على التدريبات التي كانوا يتلقونها من الضباط الألمان أو الروس ، تعلم أغلبهم روح التحضر والإنضباط العسكري ، وقد بنيت عدد من المراكز المدنية لهؤلاء في الأماكن الواقعة على تقاطع حدود المواصلات وأقيمت فيها بيوتا وحصونا ومقرات عصرية للزعماء والضباط الذين كانوا يقضون أوقات فراغهم فيها بالإنشغال مع الصيد أو التصدي لقطاع الطرق ، وبناء على الدعم

الحكومي لم تنمو لديهم وسائل الإنتاج الزراعي وحب العمل أو التجارة في البداية ، فكان يترك الزعيم معسكره عادة في فصل الصيف ليسكن خيمته في أعالي الجبال . وكان للروس أربع فرق إسلامية لمحاربة العثمانيين عام ١٨٥٦م كانت واحدة منها كوردية خالصة ، وفي حرب القرم فرقتان كورديتان كان قائد الثانية الماجور جعفر آغا الذي إرتقى فيما بعد إلى أن وصل إلى درجة الجنرال على حد قول مينورسكي (ملاحظات وإنطباعات ، ص ٨٢) وكان جميع أولاده وأحفاده يقبضون التقاعد من الحكومة الروسية وأحدهم الجنرال علي أشرف شمس الدينوف . وإذا كان القيصر نيقولا الثاني قد إعتد على رئيس أسرة شمس الدينوف الكوردية المستقرة في جامورلو أن يكون الحاكم العام (كؤبورناتور) لعموم قفقاسيا وأن ينطق بإسم القيصر ، فإن السلطان عبد الحميد تعهد للأمرء الكورد بتولي الإدارة في كوردستان وأرمينيا وجنوب الأنضول بعد أن منحهم لقب (الباشا) ، وقام القاجاريون بنفس العمل نسبة لزعماء العشائر الكوردية واللورية في إيران . ففي هذه الحالة غدا هؤلاء زعماء قبليين وإداريين في نفس الوقت ، أي ذوو سلطة مزدوجة ، لكنهم مع ذلك كانوا يساندون الحكومات المركزية أثناء إنتعاش قوتها ، ويتمردون عليها من أجل الإستقلال أثناء ضعفها .

أما في الأرياف ، فإن أغلب الكورد كانوا فيها من أنصاف الرحل الذين فقدوا إمكانياتهم المادية وإستقلالهم الإقتصادي إلى حد كبير وازدادت حالتهم فقرا بسبب إلتحاقهم بالمدن الكبيرة وجهلهم لوسائل الإنتاج فيها وعدم إلمامهم بأية مهنة أو صنعة معاصرة تجلب لهم الخير ، فبدأوا ينخرطون في الأعمال الشاقة ذات الأجور الواطئة الدنيئة كالحمالقة وصيغ الأحذية وكنس شوارع المدن . ففي الريف أصبح القبليون المستقرون خدما وتابعين لملاكي الأراضي من الآغوات المتحالفين مع السلطة المركزية ، وفي المدينة خضعوا لأوامر البورجوازيين الذين كان بعضهم من الآذريين أو التركمان فهموا الكورد من خلال حدة طبعهم وفورانهم المفاجئ وإعتقدوا أنهم ينحدرون من أمة تغرق في الجهل ، الصفة غير اللائقة الناتجة من خلال ميلان حياتهم بين القبلية والمدنية أو بين الإستقامة القبلية والحفاظ على العهد والعطف النبيل وبين الكذب والخيانة وشرب الخمر واللواط والأعمال اللاأخلاقية الأخرى السائدة في المدن ، في حين وصف الكاتب الأرميني أبوفيان الكورد من خلال إحتكاكه بالرحل بأجمل الكلمات فأعطاهم لقب (فرسان الشرق) إنطلاقا من شجاعتهم وإستقامتهم وأدبهم وإخلاصهم المطلق لأمرائهم وإلتزامهم الدقيق بكلامهم وحسن ضيافتهم والثأر للدم المهدور والصبر على السلب

وقطع الطريق وإحترامهم غير المحدود للنساء ، فأيده في ذلك تماما الباحث الروسي باسيل نيكيتين (راجع ص ١٠٥ من الترجمة العربية لكتابه "الكورد") . وبالرغم من سيادة العقلية الإقطاعية بين أغلب ساكني المدن ، فإن أحفاد هؤلاء أصبحوا يشكلون شرائح الطبقة المثقفة الكوردية التي لم تستطع لحد الآن القبض على أمور السياسة والإدارة في بلادهم وقد تغيرت فيها مع الأسف بعض الجوانب من طبائعهم النبيلة . ففي الوقت الذي يشير كلاوديوس ريج في الصفحة ١٠٤ من كتابه (النسخة الإنجليزية) إلى أن " الكورد شعب مبتهج إجتماعيا ودون غرور أو تعصب ولا يحسد الواحد منهم الآخر ، ولا يتكلم كوردي عن كوردي آخر بسوء مهما اختلفوا في تنازع أو مصلحة " ، فإن هذه الحالة قد تغيرت عند المثقفين الكورد المدنيين^(٤) .

(٤) من أبرز الظواهر التي لاقيناها في كوردستان الجنوبية نتيجة هذه التغيرات هي الجبن الذي كان يسود بين معظم أفراد الهيئات التدريسية في الجامعات ومحاولات بعضهم في التقرب إلى المسؤولين في إدارة الدولة عن طريق التقارير التي كانت تكتبها أيدي هؤلاء (المثقفين !) على حساب بني قومهم وتسلمها إلى دوائر الأمن والمحابرات نتيجة للغيرة التي كانت تملأ رؤوسهم . ولما إنقلبت الآية عليهم عام ١٩٩١ م ، أبدوا إستعدادهم للتعاون مع السلطات الكوردية التي سادت على

ومهما يكن الأمر ، فإن الصفة البارزة للكورد القبلي كانت تنعكس في حبه للحق وتثبته نسيباً في مكانه المناسب إعتقاداً على قواه الفطرية ، وإن الحياة الحرة للرحل وسعيهم الدائم إلى المراعي الخصبة أو إلى الصيد ، قد أوجد لدى الكورد حالة نفسية جعلتهم ينفرون من كل إلترام ويثورون ضد كل إكراه ، لكن العيش في إستنبول لمليونين من الكورد الذين هجروا إليها من أجل التتريك جسد فيهم الجشع والرضوخ بشقي الطرق أمام إمتلاك الثروة بدلا من نسيان اللغة ، في حين إمتزجت الروح التجارية العربية بسلوك الكورد السوريين مع نسيان لغتهم القومية ،

مسؤولية الإدارة في كوردستان الجنوبية وبناء على الأكاذيب غدوا يخدمون هذه الإدارة من خلال مؤنساتها الأمنية والحزبية كما كانوا يتعاونون مع السلطات البعثية العربية ، وقد رحبت بهم السلطات الكوردية الجاهلة لحقيقتهم مع الأسف . وبالمقابل ، ومع فقدان الطبيعة القانونية في حل المعضلات ، وبدافع الإستناد على العقلية القبلية السائدة على البنية السلطوية في المؤسسات الإدارية في هذه البلاد ، رأينا أن المسؤولين المعتمدين على التبعية الفطرية للناس ، ومن غير قراءة تفاصيل حسن السلوك أو الخلفيات المشهودة لجرائم الفرد ، بدأوا يدافعون عن هؤلاء على حساب المواطنين الذين خسروا الرهان في حياتهم السياسية نتيجة لتحفظهم الأخلاقي مقابل العقلية الحزبية التي سادت في بلادنا خلال ما يقارب من نصف قرن .

وسادت هذه الظاهرة خاصة بين ساكني مدينة دمشق^(٥) . ومن المعروف أن المدرسة القبلية علمت أبناء الرحل والأرياف أن يكونوا خاضعين للزعيم وملتزمين بالشهامة وحسن التصرف والإبساء والتضحية في سبيل

(٥) في عام ١٩٧٣ م ، وبعدما زرنا أهلنا في كركوك بسيارتنا الخاصة من نوع بيجو ٤٠٤ ، آثرنا أن نرجع من بغداد إلى بلغاريا عن طريق سوريا ، فحاول أحد ضباط الحدود السوريون أن يستولي على هذه السيارة بـ ١٢٠ دينارا ، في حين رغب أحدهم أن يشتريها في العراق بـ ١٦٠٠ دينار فلم نبيعهما له ، وعند رفضنا ذلك رتب لنا بيانا لكي تباع في السوق الحرة التي كان مركز جميع وجهاء وتنظيمات التهريب المتعاونون مع أولئك الذين يقعون في الحدود ، فراقبنا حرس خاص لكي يأكل ويشرب على حسابنا حتى أن تباع السيارة بنفس الثمن الذي إقترحه لنا الضابط المذكور ، ولغرض أن يقف أحدهم في محنتنا ، إتصلنا عن طريق شخص كوردي كان لنا فضل عليه سابقا بدار قريب له يعمل في هذا المجال معروف بأبي أحمد الكوردي الساكن في الصالحية ، لكننا لم نحصل عليه آنفـذ ، وبما أن المسؤولين كانوا يطالبوننا بإيجار عال لقاء وقوف السيارة في ميدان السوق الحرة ، وافقنا مجبورين بعد يومين على مبلغ مقداره ١٧٠ دينارا ، وخصم الدلايقة وطابع المعاملات ظل في أيدينا ١٢٠ دينارا فقط لا غير ، ولما نوينا أن نستظيف ذلك الشخص الكوردي الذي كان يرافقه أحمد في أحد مطاعم دمشق ، ظهر لنا أبو أحمد في الشارع وطالبنا بخمسين دينارا بحجة دخوله في مناقصة بيع السيارة

المجموع ، وكانت هذه الصفات هي التي أدت إلى أن يلعب أبناء القبائل والأرياف الدور الأساسي في القوات الضاربة للثورة الكوردية في العراق خلال القرن الماضي ، في حين إضمحلت هذه الصفات عند المدنيين . وإذا كانت عادة الأخذ بالثأر والميل إلى الإنتقام يسيطران على العقلية القبلية ، فإن تطور الفهم العقائدي القومي للأمر خفت من حدة هذه الظاهرة في المجتمع الكوردي . ومن الأمثلة النادرة في هذا المجال التي عايشناها بعد ثورة ١٤ تموز العراقية هي ما تتعلق بقتل الشيخ أحمد الزبياري قرب الثانوية الشرقية في الموصل يوم ٤ / ١١ / ١٩٥٩م جزاء لما إقترفه هو وجلاوزته من جرائم قتل تجاه ثلاثين بريئا من غير قبيلته خلال فترة الثورة البارزانية عام ١٩٤٥م ، فقاد حسن البارزاني ، بعد أن عاش فترة لجوء في الإتحاد السوفياتي لمدة ١١ عاما ، ثلاثة من أقرباء أولئك الأبرياء وتعقبوا خصمهم إلى أن إنتقموا منه أخيرا . ومع أن السلطات ألقت القبض على حسن ورفاقه ، لكنهم إستطاعوا الهرب من الأسر ملتحقين عام ١٩٦٢م بالثورة الكوردية . ومع كل هذه المرؤة ، فقد تضررت القضية القومية الكوردية من خلال بعض الطوائف

وزيادة سعرها وإل لم يكن بإستطاعتنا إستلام ١٢٠ دينارا ، وهنا تأكد لي مدى الإمتزاج الثقافي لكورد الشام مع أعراهما .

والتصرفات القبلية عند زعماء الحركات الكوردية المسلحة أثناء عقدهم الإتفاقيات مع أنظمة الحكم ، فكانوا يعفون الأعداء عند مقدرتهم وتتم مصالحاتهم لا على أساس وثائق دولية وإنما على القسم بالقرآن الذي كان يقابله الخداع من الجانب الآخر حتى كان من نتائجها ، إعدام القاضي محمد وإغتيال الشهيد سمكو ومحاولة تفجير المرحوم مصطفى البارزاني . وعلى المستوى الشعبي ، فإن سريرة الكوردي البدوي المستقيمة أبعدهته عن عالم التجارة التي تعتمد على اللعب بالألفاظ والحيل الكلامية ، وإن طبيعته المتفتحة الشريفة وطمعه الصياني وخفة روحه جعلته فريسة سهلة لتجار الشعوب المجاورة له . فبالرغم من كل تلك البسالة والشجاعة والتضحية في سبيل الحق ، يعد أبناء الكورد الذين تمدنوا على أساس البنية الثقافية التركية والعربية والفارسية غير مؤهلين لتحقيق مصالحهم الإقتصادية والسياسية والقومية . وبالإضافة إلى طغيان الثقافة المحلية غير السليمة للشعوب السائدة على الكورد والمتعلقة بمندسة المدن ذات الطابع غير الجميل وتلك التخطيطات الأفقية ذات النمط الصحراوي غير المدروس لتوسيع المدن (وخاصة في العراق) والبناء الرديئ لمساكنها المتميزة بعضها عن البعض الآخر وخلوها من ظاهرة التدفئة والتبريد والتشجير المنسق إضافة إلى إنتعاش البيروقراطية الإدارية في أجهزة المؤسسات الرسمية

، وإنتشار الأساليب السيئة لتنظيم المرور فيها وتكوم القاذورات في جميع أنحائها ، بجانب كل هذه السلبيات أدت المشاكل السياسية التي خلقتها المهيمنون على الدول التي إقتسمت كوردستان فيما بينها إلى ظهور قوى وأحزاب كوردية على أنماط مثيلتها عند الشعوب السائدة بحيث أدت إلى تطور الشخصية الكوردية وعقليتها وأنويتها من حالتها البدوية إلى حالة مدنية خاصة جد معقدة . فهذه الشخصية التي كانت تحمل مجموعة من الصفات التي صنعتها عادة الوراثة والتربية القبلية الشهمة وبيئة كوردستان الجميلة والتاريخ المجيد للأمة الكوردية ، أفسدتها النظم التركية والفارسية والعربية التي قادتها سياسيا وإداريا طوال القرن العشرين . ولعل فقدان الملكية الخاصة في الأنظمة الشيوعية بـجورجيا وأرمينيا وآذربيجان ، والإزداد السكاني مقابل إنخفاض فرص العمل في تركيا ، والإهيار الإقتصادي في كل من إيران والعراق نتيجة الحروب المحلية والإقليمية المتكررة ، أدت إلى إندثار ظاهرة الحياة البدوية مع قيمها الإنسانية الجليلة مقابل إنتشار علاقات مبنية على الخداع بين شرائح المجتمع المدني التي بدأت تكتسب وسائل عيشها بأساليب ملتوية ، وزادت في الطين بلة تسرب سكان الضواحي والقرى المحيطة إلى المدن ناقلين معهم عاداتهم الفطرية المتخلفة ومنصهرين في الواقع المدني المتحلل . ففي

الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي ، عندما هدئت الأحوال بعد الحرب العالمية الثانية ، بدأت الدول تبني نفسها سياسيا وإقتصاديا إلى أن إحتفت في المدن ، وإلى حد كبير ، ظاهرة السرقة والتجارة غير المشروعة ، فكان العراقي يعبر الحدود إلى إيران لحد عشرين كيلومترا من دون جواز ومن دون أن يكون تحت مراقبة تذكر ، وكانت النقود الأجنبية تصرف في شارع البنوك ببغداد بكامل الحرية ، كما كان السفر بين جميع المدن ودول العالم يجري طوال الليل والنهار من دون وجود سيطرات على قوارع الطرق ، وكانت السيارات والعربات تترك في الشوارع من دون إقفالها ، وكان الناس يتعاونون ماديا فيما بينهم ، بناء على الثقة المتبادلة ، لإقراض بعضهم البعض من دون عقود أو شهود ، وبنيت العلاقات الأسرية والقرابة على أساس روجي متين ، فكان الكل يتآزرون فيما بينهم ، فيدفع الأغنياء الزكاة للفقراء قبل حلول الأعياد إلى أن إستطاعت الحكومات أن تجمعهم في دور العجزة وأمنت أحوالهم الإجتماعية والصحية بصورة كاملة . وقد خفف هذا الواقع الصراعات الفردية المبنية على أساس رفع مكانة الشخصيات وحلت محلها الشعور بترابط مصالح المجموع مع مصلحة الفرد . خلال هذا الجو رزقنا في قلعة مدينة كركوك ، المدينة التي تعتبر ملتقى طرق كوردستان الجنوبية ، وعاشنا أهلها منذ

عام ١٩٤١م ، وكان المجتمع فيها هادئا غير متجانسا وذو شقين ، الشق المسيحي مع مطرانيته التي أسستها أسرة إزددين الملكية الكوردية في أواخر العصر الفرثي على مثيلة مطرانية أربل التي أسستها كذلك أسرة سكسية ، والشق الإسلامي الذي كانت بيوت سكانه تقع على شمال مقام مقدس لدي اليهود إستقر فيه الأنبياء دانيال وعزرا وحنانيا خلال فترة حكم نبوخذ نصر ملك بابل في أواخر القرن السابع ق . م . ، ثم بنيت فيه خلال العصر الإسلامي جامعا حوى على مقبرة وجهاء القلعة ، وكانت مراسيم الطقوس الدينية والأعياد الإسلامية تقوم فيها دائما بصورة منتظمة حتى أن أزيلت مظاهر الحياة فيها بأمر حكام العراق من البعثيين . ورغم كون المسيحيين في قلعة كركوك من بقايا قبائل السكس (الإسكيث) ، أنسباء الفرث الذين كانوا ينكلمون بلهجة تنتمي إلى الأسرة اللغوية الكوردية ، إلا أن اللهجة الآرامية الشرقية التي كانت لهجة كنيسة بابل أصبحت ، بتأثير الطقوس الكنسية ، لهجتهم بصورة عامة وإشتهرت بالكلدانية على أساسها ، وبناءا على هذا الواقع حاول بابا بار العكاوي ، أسقف المدائن العاصمة الساسانية ، أن يجمع في بداية القرن الرابع كل النصراني في تلك الإمبراطورية تحت إدارة مركز روحاني واحد وأن يجعل لهجة بابل لغتها الرسمية . وبالرغم من كل مظاهر الإضطهاد الديني الذي

لاقاه نصارى كوردستان ، وخاصة عقب نفي تسعة آلاف منهم مع أسقفهم هيلودور من قلعة فينيك (بيناكا القديمة بيازبده في ولاية كوردويني) إلى خوارزم عام ٣٦٢م وصلب آلاف من الكورد الذين تركوا الزرادشتية وتقبلوا المسيحية في كركوك أيام حكم شاهبور وأردشير الثاني ، فإن هؤلاء النصارى التابعين لكنيسة بابل الكلدانية حافظوا في كركوك على معتقداتهم ومقدساتهم ، ولم ينسوا لغتهم الكوردية كما بدأوا ينطقون بعد القرن الرابع عشر الميلادي بالتركمانية أيضا ، وخاصة عند تحديثهم مع موظفي الدولة أيام العثمانيين وخلال العهد الملكي في العراق .

أما التركمان السنة ، فقد ورثوا سياسة الإستهجان التي كانت تتبعه الإدارة العثمانية تجاه اليهود بالدرجة الأولى كما كنا نرى مظاهرها اليومية في الأسواق ، وبعد رحيلهم إلى إسرائيل ، إستمرت النظرة الإستعلائية عند أفراد عدد من موظفي السلطنة المتقاعدین والتجار من هذه الشريحة الإجتماعية تجاه الكورد ومن بعدهم تجاه مسيحي تباري ويعاقبة التلكيف وبرطله الذين جلبتهم بريطانيا في الثلاثينات من القرن العشرين للعمل في مؤسساتها النفطية رغم زوال حكم وجيروت إستنبول ، وقد تحملت الكورد هذه الظاهرة طوال العهد الملكي لأسباب أخلاقية

بالدرجة الأولى . ومع ذلك ، فقد كانت الكنيسة تحافظ على التقاليد الثقافية واللغوية لرعاياها الناطقين بالسريانية ، فكان لهم مدرسة الطاهرة الابتدائية التي كانت تدرس الموضوعات فيها بتلك اللغة ، في حين كان على الطلبة الكورد أن يتلقوا العلم بكتب عربية وشروحاتها كانت تتلى بالتركمانية ، وعليه نشأنا ونحن نجيد اللغات الثلاثة . ومن جهة أخرى فتحت الأفلام المصرية والأمريكية التي كانت تعرض في دور السينما أمامنا فرصا ثمينة لتطوير معلوماتنا عن اللغتين العربية والإنجليزية وثم التعرف على الحياة خارج بلادنا وعلى دور الممثلين والشخصيات الفنية مثل سراج منير ومحمود المليجي وليلي مراد وفاتن حمامة وكاري كوبر وجيمس ستوارت وجوني وايسمولر إضافة إلى إطلاعنا على المجالات كالكواكب والمصور والعالم وأهل النفط والكتب مثل الهلال والمختار وحكايات الجحا وتفسير القرآن والقصص المترجمة لجارلس ديكتز وأكاثا كريستي وفكتور هيكو ودستيوفسكي وغيرهم . وبجانب هذا الواقع ، فإن الإنتعاش الإقتصادي أبعث ظاهرة الصراع الأثني في هذه المدينة حتى قيام ثورة ١٤ تموز عام ١٩٥٨م التي إعترف دستورها المؤقت على إشتراك الكورد مع العرب في أرض الوطن العراقي ، مما أدى هذا الإعتراف إلى صعود حفيظة التركمان وغيرهم ضد قوم كانوا يعتبرونه من

التابعين لسلطنتهم في الماضي ، فجعلوا الصراع معه ، بعد نقل موظفي ومعلمي الكورد إلى المحافظات الأخرى وطرده آلاف من عمالهم من شركة النفط ، جزءا رئيسيا من عقيدتهم السياسية لحد كتابة هذه السطور ، ثم وقفوا مؤيدين لمظاهر التعريب على حسابهم حتى مهد هذا السلوك الفئات الحاكمة في بغداد من إحتواء كركوك مع خيراتها الهائلة لغير صالح أهلها الأصليين . ومن هذا المنطلق نمت بنية الفكر القومي الدفاعي عند شباب الكورد في مدينتنا لمواجهة سياسة التتريك والتعريب المزوجة الخطرة وجسدوها في إطار النضال المشترك مع بني قوميتهم في المناطق الأخرى من كوردستان ، وبذلك وجدنا أن الأخلاق يحتم علينا أن نكون صريحين مع أنفسنا ومع غيرنا من أجل إرجاع الحق إلى نصابه ، فتمازج الشهامة والمرؤة القبلية الكوردية مع تثقيفنا الكوسموبولوتي المدني . وعندما دخلنا في مطلع الستينات إلى معترك الحياة العامة من باهما الأوسع ، رأينا أن شباب الأقضية والنواحي والأرياف من الكورد لا يزالون يحتاجون إلى نوع من التطوير الثقافي والاجتماعي والسياسي مقارنة مع وضعنا آنذاك . ففي مرحلة دراستنا الجامعية في بغداد كنا نشعر بالتباين الموجود بيننا وبين الطلاب الوافدين من كويسنجق والسليمانية ودهوك وبنجوين ، فكل هؤلاء كانوا يجهلون التركية والعربية وحتى الإنجليزية

وبعيدون عن عالم الثقافة العامة ، وحتى أن بعضهم كانوا يعتبرون مشاهدة الأفلام في السينما عملا غير لائقا بنا ، في حين كان مستوى الطلاب الكورد المقيمين في بغداد يتناسب مع مستوى علاقاتنا الإجتماعية ، ومن باب الغيرة ، كان أصحاب البنية الذهنية القبلية فيهم يشعرون ، بسبب هندامنا المنسق ووسعة معارفنا وعلاقاتنا الإجتماعية المتطورة وتقديرنا للفن والرقص والموسيقى ، وكأننا إنسلخنا من كورديتنا ، ومن خلال هذه الوضعية المتميزة كان عدد من الطلبة الأجانب الوافدين من ألمانيا ويوغوسلافيا وبلغاريا والإتحاد السوفياتي يفضلون الإختلاط بنا من أجل تطوير جهودهم الدراسية والتعرف على الخفايا السياسية للقضية الكوردية في العراق . وفي فترة دراستنا خارج الوطن وإنخرطنا في إتحاد طلبة الكورد في أوروبا الذي شمل مختلف الأصناف^(٦) ، إستطعنا أن ندرس

(٦) كانت هذه الأصناف تجمع بين طياتها مختلف الطبائع وحتى بعض اللصوص . فمع قلة إمكانياتنا ، أقمنا مثلا بمناسبة عيد نوروز في ٢١ آذار من عام ١٩٨٩م حفلا كبيرا داخل قاعة إتحاد طلبة البلغار في صوفيا حضره ١٢٠٠ من المشاهدين ، ساعدنا في أداء الموسيقى والأغاني الكوردية أصدقاء لنا من إتحاد طلبة اليونان ، ومن أجل تغطية وقت البرنامج كان علينا شخصا أن نقدم نشيدا بملابس كوردية شعبية لمدة عشر دقائق ، فتركنا طقم ملابسنا الفريدة الذي إشريناه بسعر باهض

الشخصيات الكوردية الوافدة من جميع أنحاء كوردستان حيث وجدنا عن طريقهم الصفات السلبية والإيجابية التي لا تزال مشتركة بين أبناء الأمة الكوردية بصورة عامة . ففي الوقت الذي كان ٣٠٠ - ٤٠٠ شابا متحدين حول تنظيم الحركات الطلابية من أجل خدمة قضيتهم القومية خلال الستينات والسبعينات من القرن الماضي ، لكنهم كانوا مختلفين فيما بينهم آيديولوجيا وتكتيكيا ثم تعقد هذا الأمر بعدما تسربت عشرات الآلاف من اللاجئيين الكورد من كل حدب وصوب نحو الدول الأوربية حيث إتسع نطاق الصراع الحزبي بين اللاجئيين الذين بدأ بعضهم يسجلون أنفسهم في عدد من الدول ويقبضون المساعدات المالية من منظمات إجتماعية ألمانية وهولندية وبريطانية في آن واحد ، أو يعملون في الحقول أو المعامل بصورة غير مشروعة وهم يخضعون في نفس الوقت لقانون

في برلين الغربية داخل دولاب في سرداب القاعة ، فلما عدنا إلى إستلامه كان مسروقا مع محتوياته ، وبعد تحقيقات شخصية ظهر أن طالبا كورديا هو الذي قام بهذا العمل الدنيء وباعه في مدينة بلوفديف ، وفي شهر آب من نفس العام قام أيضا بسرقة أخرى في بيت الطلبة ببرلين أثناء إنعقاد مؤتمر إتحاد الطلبة الذي كنا نشرف على حلقاته ، وبدون إكمال الدراسة أو الحصول على شهادة ، إستوظف في العراق بإشراف سعدون غيدان وزير الداخلية العراقي في بداية السبعينات .

الضمان الإجتماعي . وبجانب الأنوية ذات الطبيعة الفطرية التي كانت سائدة بين هؤلاء ، فإن عقل أغليبتهم كان يعتمد على المنهج الإستقرائي بإجراء الإختبارات العملية أمامهم لكي يقتنعوا بالحقائق التي تجري حواليتهم . وبما أن السياسيين منهم كانوا غافلين عن سوء طغيان الأنوية في طبيعتهم ، فإنهم كانوا يخاطبوننا عن طريق الأدلة العقلية بدلا من الإلتزام بالمنهج الإستنتاجي ، ثم يحاولون التأثير على الناس عن طريق الخطب الرنانة في سبيل تغيير حالة المجتمع الكوردي بالكلمات العاطفية ، في حين علمتنا ظروف الحياة في كركوك أن نؤمن بقضية أساسية ظهرت من رحم واقع مأساوي للإنسان الكوردي وشدة حاجته إلى المساعدة في تأمين حياته الصحية والإقتصادية والثقافية في إطار تجمع مدني قانوني ، فغدا حل هذه العضلات جزءا من منهج عملنا الأخلاقي من دون أن نتظر جزاء ولا شكورا من وجهاء الأمة ، أو أن يتكرم لنا زعيم سياسي بمبلغ من المال أو بمنصب راقى في إدارات الدولة في المستقبل . ففي بداية السبعينات من القرن الماضي ، عندما كنا نسعى لكي نضمن مقاعد الدراسة لعشرات الطلاب في الدول الأوربية ، ومداواة المرضى في مستشفيات الدول الإشتراكية مجانا ، ونوحد جهود الشباب من أجل نصرة الثورة الكوردية في العراق ، ونطلب الدعم الأدبي والسياسي من

المنظمات والأحزاب العالمية لحل القضية الكوردية ، كانت العلاقات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية تتغير في الوطن مع الأسف بصورة عامة وذلك بتأثير التغيرات في البنية الإدارية للمؤسسات المدنية سيطرت عليها رجال الطبقة الفوقية في دوائر الدولة بحيث أدت هذه الظاهرة إلى وقوع النبل والكرم والشهامة عند بعض الكورد المدنيين إلى الحضيض^(٧)

^(٧) كعضو في هيئة التفتيش العليا ؛ عندما كلفنا المكتب السياسي للحزب الديمقراطي الكوردستاني ، أثناء الكفاح المسلح عام ١٩٧٤م ، تفتيش الفرع الثاني والثالث والخامس للحزب لاقينا نمحا خاطئا في صرف أموال الحزب ؛ وعندما صرفنا مع الأخ كمال محي الدين في فترة شهر كامل ١٤٠ ديناراً من أصل ٢٠٠ دينار إستلمناه من المرحوم صيري البوتاني الذي كان يشرف آنئذ على مالية المكتب السياسي ، أرجعنا له ٦٠ ديناراً الباقية ، لكن هذه الشخصية الفريدة واجهنا غاضبا بقوله ، هل أتيتم لكي تعلمونا الأصول القانونية ، إذ لم يرجع أحد في كوردستان لحد يومنا هذا بقية الحسابات ؟ ففلان مثلا سافر لمدة عشرة أيام لكي يوزع المساعدات على أسر الشهداء ، صرف ١٠٠٠ دينار ، وعند رجوعه طالبنا بخمسمائة أخرى ، أهدروا من أن لا يصيبكم سهم هؤلاء ، وإلا ستصيبكم هممة تسيء إلى سمعتكم . وعلى كل حال ، إذا كان مسعانا الدؤوب لإكمال الدراسة في أوروبا جرى على حسابنا الخاص ، فإننا بالمقابل أمننا تكاليف السفر والإقامة ومصاريف من جاء بعدنا ليكمل دراسته خارج الوطن عن طريق

المنظمات الحزبية والطلابية في الدول الاشتراكية إضافة إلى إستضافتنا الشخصية لهم ولغيرهم بقدر إمكانيتنا المتواضعة لكي نحقق غايتنا في مجال نشر المعرفة بين بني قومنا ، إلا أن الأتوية عند أغلب هؤلاء كانت تجعلهم يتناسون تلك الخدمات حينما كنا نلتقي بهم في مناسبات عديدة . فشباب مثل (ميرحم) من كوردستان الشمالية الذي قضى سرا شهرا كاملا في غرفتنا بدار الطلبة في صوفيا ، ثم سفرناه على حسابنا إلى تشيكوسلوفاكيا ، حجل أن يتعرف بنا في براغ عام ١٩٦٩م ، ولما إستطعنا عن طريق رئاسة الجبهة الوطنية البلغارية وجهودنا الشخصية لمدة ٤٦ يوما من وقف تنفيذ حكم السجن بحق (ث . بابان) ممثل شركة فيليبس الهولندية في الخليج بسبب إصطدام سيارته وكسره لرجلي شخص بلغاري ، فإنه تجاهلنا عندما شاهدناه في نزل اللاجئيين بأمستردام . وبعد أن أنقذنا (ك . نورجان) من تشرده في إيران عقب إتفاقية الجزائر المشؤومة عام ١٩٧٥م وسفرناه بمرافقته جبوا عن طريق طهران - صوفيا إلى جنيف وسلمنا له رسالة إلى عصمت شريف وانلي لكي يساعده في الحصول على إقامة رسمية ، فإنه لم يتذكرنا عام ١٩٧٧م عندما خابر تلفونيا صديقنا المهندس المرحوم ظاهر حسين الذي ذبح بدوره في أبريل عام ٢٠٠٢م بأيدي كوردية . ولعل أغرب من ذلك ، حينما كنا خلال مطلع عام ١٩٧٦م في صدد جمع شباب كورد العراق المشردين في منطقة الجزيرة كتوصية تلقيناها من المرحوم مصطفى البارزاني في شهر نيسان عام ١٩٧٥م ببلدة نغده ، رأينا صدفة أحد رفاقنا القامشليين الذي كان تربطنا به صداقة حزبية في أوربا أمام شباك داره في الطابق العلوي بمدينة قامشلي ، ومن دون أن يكون في نيتنا

حتى غرقت هذه الصفات فيهم بعد قيام الحريين الخليجيين والمسيرة الكبرى للمليونين من أبناء الشعب نحو إيران وتركيا عام ١٩٩١م ولحقتها سقوط منظومة الدول الاشتراكية التي كانت محط آمال الشيوعيين واليساريين الذين غرروا فقراء الكورد بأوهام واهية . فبالرغم من إحتفلاء القيم الكلاسيكية النبيلة من سلوك المتحزين السياسيين الذين كانت لهم دوافع دولية خارجة عن إرادتهم ومعالم متنوعة في مسيرتهم النضالية ، فإن شحة بعض المواد الغذائية كالبيض ومعجون الطماطم والزيتون نتيجة الحرب الإيرانية - العراقية أدت إلى إرتفاع ظاهرة الجشع المادي في سلوك الناس بكوردستان الشرقية لكنهم ظلوا محافظين على مظاهر إكرام الضيف

زيارته شرح لنا فجأة سبب موقفه الراض لإستقبالنا في داره ، لكون زوجته ألمانية وأنها لا تستطيع فتح باب الدار من دون موعد سابق ، في حين أكل هذا الشخص حصته من كعكة الإنتصار الذي حققناه بعد المعارك التي خضناها عام ١٩٩١م ضد الفاشية العربية في كوردستان الجنوبية وجعل من نفسه مستشارا في موقع قيادي . ونفس الحديث ينطبق على إبن مدينته الذي جعل من عقيدته الماركسية ذريعة لمحاربة (الواقع الإقطاعي ١٠٠٠) لسياسة المرحوم البارزاني مصطفى منذ عام ١٩٧١م على حد زعمه حتى دخل كرجال بقية الحركات الكوردية في كل من إيران وتركيا في حلبة التعاون مع نظام صدام حسين لتصفية حركتنا في العراق .

ودعم المحتاجين . أما في العراق ، فإن حزب البعث العربي الاشتراكي جمع
 الثروة الزراعية والصناعية وقطع الغيار ووسائل الإنتاج وأغلب ضرورات
 الحياة بيد قياديه ، وأغدق أموال الشعب على المنتسبين له بالدرجة الأولى
 ، وصرف النظر عن حال غير المنتسبين له من أفراد الشعب العراقي ،
 ولدى إحتياج فرد لمادة أساسية في حياته كان المسؤولون ، كما كان
 الحال في موسكو وصوفيا وبودابست ، يحولونه إلى الأسواق المركزية أو
 الشركة العامة للسيارات التي لم تستطع خلال ثلاثة عقود أن تلي طلبات
 أي مواطن بصورة صحيحة ، لأن المواد ، بشكل أو بآخر ، كانت
 تتحول أيضا إلى بيوت المسؤولين بصورة غير شرعية ، فتطورت التجارة
 غير المشروعة وارتفعت الأثمان على هذا الأساس وبدأ الموظفون يعرضون
 حالتهم المعيشية المزرية بالرشوة . فعندما عيننا مدرسا في جامعة السليمانية
 في مطلع عام ١٩٨٠م إصطدم تراكتور زراعي سيارتنا المستوردة من
 هولندا بعد مرور شهر على هذا التعيين وخسرنا ضعفي سعر هذه السيارة
 بين محاولات جلب قطع غيارها من الكويت ودفع رسومها في مديرية
 جمارك أبي غريب خلال أحد عشر شهرا من الجهود والاتصالات
 المتواصلة ، وذلك تنفيذًا لقرار السلطة القضائية في مدينة السليمانية من
 أجل إسترجاع مبالغ التصليح من المتهم . وقبل جلسة المحكمة ، حاول

والد المتهم النازح من إحدى قرى بشدر أن نقبل منه بالتهديد مبلغاً رمزياً قدره ثلاثمائة دينار شريطة أن نتنازل عن حقنا ، وقد رفضنا مقترحه بالطبع إيماناً من أن محامينا والمسؤولين في المحكمة هم الذين سيقرون في شأن هذه المسألة . وفي النهاية استطاع والد المتهم من إسترضاء جميع أطراف المحكمة بذلك المبلغ الرمزي ، فسرقت الأوراق الثبوتية من ملف المحكمة ، وعندما قدمنا مستنسخات هذه الأوراق إلى محامينا ، فإن محامينا الذي كان يعتبر نفسه من وجهاء تلك المدينة ، أضع بدوره هذه المستنسخات ، فقرأنا الفاتحة على حقنا الضائع . فالشخصية القبلية البشدرية المتمدنة حديثاً إختفى من الساحة فجأة ورجال القانون في السليمانية باعوا له حقنا رخيصاً جداً . وعندما رزقنا بطفلنا الذي كان في حاجة إلى الحليب المجفف عام ١٩٨٣ م ، لم نستطع أن نحصل من السوق المركزي بكر كوك إلا على علبتين منه بالرشوة عن طريق شاب مصري كان بواباً لغرفة المدير العام للسوق . ولما كنا أحد أساتذة كلية الآداب بجامعة بغداد لم نستطع منصبنا المحترم من تحقيق الحصول على أي جهاز للطبخ من السوق المركزي ببغداد بالرغم من إتصالاتنا العديدة مع مدير شركة الصناعات الخفيفة الذي كان يحولنا دائماً إلى هذا السوق الخلي من المواد . ولعل أعجب من هذا وذاك هو ما حصل لدار كانت تقيم

فيها زوجنا وتملكها المرحومة أختها الكبيرة الآنسة كالا . فعلى إثر إنتقال جامعتنا إلى أربيل عام ١٩٨٢م ، طلب أحد رموز الثقافة في السليمانية ، أن نؤجر تلك الدار لشقيقته المتزوجة من موظف حكومي بمبلغ ٩٠ ديناراً ، فدخلت الأسرة الدار من دون إستئذان صاحبها مباشرة ، وعندما توسط الدكتور محمد نوري عارف لإعفائهم من هذا السلوك المتلوي وتزويل الإيجار إلى ٦٠ ديناراً ، وذلك لكونهم من المحتاجين لهذه المساعدة ، وافقت زوجنا بإسم شقيقتها على هذا الطلب ، إلا أننا بعد إستلامنا إيجار أربعة أشهر ، توقف هؤلاء المثقفون من دفع ذلك الإيجار في فترة إقتصادية عصيبة أصابتنا إثر إعفاءنا من الجامعة المذكورة ومكوثنا في احد فنادق بغداد نتيجة التقارير الأمنية التي رفعها ضدنا أمثال هؤلاء . ففي مطلع عام ١٩٨٤م إستلمت زوجنا تبليغا من كاتب عدل السليمانية من أجل الإتصال به وذلك لغرض إستلام مبلغ قدره ٤٠ ديناراً فقط بناء على العقد المبرم (الواهي) بين شاغل الدار وصاحبها المزعومة زوجنا . وعند عدم حضورنا في المكان المطلوب حيث كانت تكلفنا السفر ضعف هذا المبلغ ، قام المستأجر ، وبدعم من أحد محامي الدفاع المدعو مصطفى العسكري بإقامة دعوى ضدنا ، ثم أجبرنا هذا المحامي بإسم القانون على دفع ٥٠٠ ديناراً كضمن أتعبه في

مرافعة قضائية لم يكن لنا فيها لا ناقة ولا جمل . وهنا أعيدت ظاهرة النهب بإسم القانون التي مرت علينا سابقا في هذا القضاء . ومن جهتنا لم يسعنا إلا تبليغ المحامي شفها برفع شكوانا عن طريق الصحافة في بغداد على أعلى المستويات ، فأثر هذا التهديد على موقف هذا المحامي وطلب منا التريث على شرط أن نسلمه مخطوطة قصائد خاله (الأثيري) التي كانت تقبع لعقود من الزمن في مكتبة المرحوم حمينا كيو . وبعد أن سلمنا له هذه المخطوطة ، طبعها على عجل وإستحصل من ورائها عل مبلغ كان يعادل ثلاثة أضعاف مطلبه الذي كان ينوي الحصول عليه منا ، ثم أدار ظهره لشركائه السابقين الذين لم يحصلوا منه على دينار واحد من تلك الصفقة الدنيئة ، لذلك جاءنا الأديب المثقف الذي توسط لأخته المؤجرة لكي يطالبنا بدوره على حصة من هذه الصفقة قدره ٣٠٠ دينار لقاء إخراجها وزوجها من الدار المذكورة بعد أن حصلوا على دار حكومي للسكن فيها ...! . وما كانت عملية النهب في كل الدوائر والبنوك والأسواق المركزية من قبل الجماهير الهائجة خلال إنتفاضة عام ١٩٩١م إلا نتيجة لسياسة حزب البعث في إدارة الدولة العراقية وإستمرارا لنهج نهب إيران والكويت . وفي التسعينات من القرن الماضي وصلت الحالة إلى درجة أصبحت ظاهرة السرقة والنهب بإسم القانون

أعلى مستوياتها ، فبتهمة التشهير ضد الذين تسببوا في إبعادنا من الوسط الجامعي عام ١٩٨٢م ، أستدعتنا محكمة أربيل في نهاية التسعينات للتحقيق في هذا الأمر ، إلا أن شخصية سياسية من الإتحاد القومي أبلغنا قبل الحضور ، بأن إحدى منتسبات جامعة صلاح الدين وزوجها يطالباننا بدفع ٦٥ ألفاً من الدولارات للتنازل عن هذه الدعوى ، وعندما سأل الحاكم المدعية عن غرضها أثناء المرافعة ، طالبت صراحة بتعويض مالي الذي قدره الحاكم ، بناءً على قانون العقوبات ، بمائة دينار عراقي فقط (عشرة دولارات) وإفادت الآمال في هذه الحالة عند هذه السيدة وبدأت مع زوجها تحاول تحقيق نوعاً من المصالحة ، ولكن قبل التوقيع على مراسيم الصلح إتصل الإثنان بمسؤول جهاز الأمن الكوردي ، كانا في علاقة خاصة به . وبناء على جهله لخلفية هؤلاء بصورة كافية ، أبلغنا بأن قيادة حزبه الديمقراطي غاضبة عن تصرفنا تجاه إثنين من أعضائه ، وطلب منا التوقيع على بيان صلح بالتراجع عن أقوالنا ، وبعدها كنا قد عفونا عن هؤلاء أثناء تحرير أربيل عام ١٩٩١م ومن أجل تطبيق الحياة المشتركة معهم وقّعنا ذلك البيان حتى المرحلة التي نستطيع خلالها من جمع الأدلة والشهود في إدانة رموز هذه الحالة الإجتماعية المزرية السائدة في بلادنا . لقد لاحظنا ما يماثل هذه الحالة في كوردستان الشرقية حيث يعمل عدد

كبير من أبناء الكورد في أجهزة الأمن الإيرانية ، ويتسربون من أجل تحقيق طمع مادي إلى كردستان الجنوبية المتحررة بحجة التعرف على مؤسسات الحكم فيها ورجالها المتنفذين الأحرار . كل هذه الوقائع وأمثلة أخرى في التحولات الأخلاقية لا تنطلق من التغيرات التي جرت على وسائل الإنتاج كما فسرها كارل ماركس في حينه ، وإنما هي نتيجة التحول الذي شهدته الثقافة الشعبية للكورد في المدن تحت تأثير السياسة المركزية ، وخاصة عقب إتفاقية الجزائر عام ١٩٧٥م وأثناء حل القضية القومية الكوردية بسلاح إجتماعي ذو حدين ، حد يوسع تفشي البطالة بين الرجال الذين كانوا يشكلون القاعدة الأساسية للكفاح المسلح حتى ينتسبوا إلى أجهزة الدولة لقاء راتب مقطوع ، وحد يسمح لرجال السلطة بنشر علاقات غير مشروعة مع الفتيات والنساء الكورديات في سبيل إخضاع الشخصية الرجولية للكوردي وإهيارها بإفساد أخلاق أخته وأمه وزوجه ، وقد نجحت هذه الخطة في العراق إلى حد ما في أوساط المثقفين وسكان القرى الذين فقدوا وسائل عيشهم فأغرتوا بالتالي في سلك العمل لدى أجهزة الدولة أو في سرايا الدفاع ، ومن نتائج هذا الواقع المؤسفة جداً هي إنتشار ظاهرة الجشع لدى أغلب هؤلاء الذين شكلوا بعد تحرير العراق فئة خاصة من المتحكمين والمتسلطين في الهيئات

التشريعية والتنفيذية ومختلف دوائر الدولة ، وإستملكوا بطريقة أو بأخرى مجموعة من الرساميل والعقارات ، فنرى أن الذين تعاونوا مع سلطات النظام البعثي هم الذين لا يزالون يملكون الأراضي والحقول ويبيعونها بأثمان خيالية يشتريها منهم في كردستان أعضاء الهيئات العليا للتنظيمات السياسية الجديدة ، وبذلك يعيش المجتمع تحت ظل الإقتصاد المسلوب من قبل الفئات المالكة للثروة القومية . وبناءً على الوقائع التي أمامنا ، فإن ما إحتفظ الصحفي الهولندي ماليپارد قبل نصف قرن للكورد بأحسن الذكريات وأطيبها حيث قال أن صور كوردستان ستبقى مع صور شعبها الأبي عالقة في ذاكرته التي هي موطن الإغراء والسحر الذي أعجبه بكرم الضيافة وحسن الوفادة^(٨) قد تغيرت بفعل سياسة الحكومات المركزية في الشرق الأوسط .

(٨) راجع الصفحة ٢١٩ من الترجمة العربية لكتاب ماليپارد ، نواعير الفرات أو بين العرب والأكرد ، بغداد

١٩٥٧ م ، ترجمة حسين كبه :

C. H. J. Maliepaard, Wasserrader am Euphrat Oder Zwischen Arabern und Kurden .

الخاتمة

تؤكد المعلومات التي أوردناها في الأجزاء الثلاثة من هذا الكتاب ، على أن الشروط التي تستند عليها قضية " ظهور الكورد في التاريخ " تتعلق بحقيقتين أساسيتين ؛ هما : أن الأمة الكوردية لم تحل في شمال وادي الرافدين وفي مرتفعات جبال زاغروس (كوردستان الحالية) عن طريق الهجرة وهي تحمل معها كافة مقومات القومية ، النظرية التي حاول البعض تجسيده من خلال رؤية فلاديمير مينورسكي المتعلقة بإنتماء الكورد إلى الميدين ، وإنما تُعتبر هذه المناطق المهده الذي نشأت الأمة الكوردية في ربوعه بعد أن توفرت لها الشروط القومية ، من كنية ولغة ودين وعرف وعادات ونفسيات مشتركة ، عبر المراحل التاريخية التي مرت بهذا المهده ، وهذه الأمة ، ماهي إلا نتيجة إمتزاج دم وثقافة السكان المحليين القدماء كالكوتيين والخوريين والكاشيين مع دم وثقافة المهاجرين الهنود الآريين الذين سادوا عليهم منذ مطلع الألف الثاني قبل الميلاد . وبناءً على هذه الحقيقة ، فالكورد الذين ظهوروا في أواخر العصر الهليني ، ما هم إلا حصيلة الأحداث التاريخية التي شهدتها كوردستان عبر قرون عديدة ، ولم تكن نشوءهم نتيجة للزيادة البسيطة لعدد نفوس القبائل التي إستقرت هنا ؛ وإنما لهذا الموضوع علاقة بقضية ظهور تشكيلة جديدة بنوعيته ؛ كإجتماعية بين الناس التي تتكون عادة من خلال أحداث متباينة وتتحد

بواسطة التسمية العامة والأرض والثقافة واللغة والتكوين النفسي والعبادات والتقاليد . وقد أكد العالم السوفييتي أو . ل . فلجيفسكي في الصفحة ١٠٦ من الفصل الثامن من كتابه (الكورد ، مدخل إلى التاريخ الأثني للأمة الكوردية ، موسكو - لينينغراد ١٩٦١م) على دور القبائل الإيرانية الرئيسي (ومنها قبائل آزاد دوختي أو الأموزونيات التي تحدث عنهم هيرودوت ولعبت بعض الأدوار أيام أليكساندر المقدوني على حد قول المؤرخ أريانوس وكذلك بيراز دوختي) في تحضير بؤادر القومية الكوردية على أرض دويلات مثل حذيب وكوردونا وأوسرويني وسوزيفيني التي كانت واقعة تحت النفوذ السياسي والثقافي للعالمين اليوناني والإيراني لعديد من القرون ومتأثرة بمجرة القبائل السامية إلى أراضي هذه الممالك . وعليه وبدعم من السلوقيين جلس عبدو ابن مذعور عام ١٢٧م على عرش مملكة أوسرويني ذات الأغلبية الكوردية ، في حين أصبحت الآرامية اللغة الروحية لكورد مملكة حذيب خلال تعاضم نفوذ الفرث الذين إعترفوا بتاج ملكها وحق جلوسه على سرير من ذهب كما نقرأ ذلك في كتاب مشيحا زخا . ورغم عدم إكتشاف آثاراً مدونة تعود إلى هذه القبائل ، لكن إنطلاقاً من دراسات العلامة مار حول كلمة (چلبي) وتربية الخيول عند عشائر الهموند وإعتماداً على مدونات كرخا د يث سلوخ (كر كوك) وكذلك تلك التي دونها مشيحا زخا في أربيل إستطاع فلجيفسكي أن يكشف حقيقة تسرب الفرث إلى مقاطعات شمال وادي الرافدين

ومرتفعات جبال زاغروس وإستيطان العوائل النبيلة الكوردية المنحدرة من
إصطخر (فارس) في كركوك وتوزع القبائل في ربوع كوردستان منذ إنتهاء
عصر الهيمنة الهلننية حيث إنتقت بها القوات العربية الغازية في القرن السابع
الميلادي وكتب عن أحوالها البلدانيون المسلمون في أوائل العصر الإسلامي .
ويرأى هذا العالم السوفياتي المستند على أقوال فريدريك إنجلز ، فإن الطبقات
المسحوقة في المجتمع غدت القاعدة التي نمت عليها الأمة ، وهذا ما جرت في
كوردستان ، وبتأحاد أبناء هذه الطبقات ثقافياً ولهجواً ظهرت بوادر الأمة
الكوردية بشكل تدريجي . وعلى هذا الأساس يرى فلجيفسكي (الكورد ،
الفصل الثامن ، ص ١١٦ من الطبعة الروسية) أن القومية الكوردية تكونت
بكوردستان في وسط قبلي ذو وسط إيراني على الأغلب خلال الفترة الواقعة
بين القرون ٢ - ٦ الميلادية (العصرين الفرثي والساساني) ، في حين تحدث
بلوتارخ عن مملكة كوردويني التي عبرت عن وجود القومية الكوردية منذ
القرن الثاني قبل الميلاد .

ومن جهة أخرى ، إذا كانت كنية " كوردا " ، كحقيقة أساسية
ثانية ، هي أقدم صيغة خورية لأصل الكنية القومية للكورد ؛ فإن اللغة
الكوردية المعاصرة ظهرت وتكاملت في إطار هندي - إيراني في وقت
سادت التأثيرات الدينية بين السوباريين وترسخت من بعدهم في عقول
الكورد من خلال الأفكار الميثولوجية للخوريين والسومريين والبابليين
والآشوريين واليهود والآراميين والعرب ممتزجة بالبنية الذهنية للمهاجرين

من الهنود - الآريين الذين إستقروا في كوردستان . وبعمر الزمن ، وبعد أن أدى حلف القبائل الذي صاحبه تعزيز الصلات الإقتصادية والثقافية بين جميع أفرادها ، إمتزجت بطون القبائل المهاجرة مع العوائل المستقرة للسكان المحليين ، وأستبدلت الروابط الدموية ؛ على هذا الأساس ، بينهم بروابط إقليمية حيث ظهر على إثر هذه التركيبة التاريخية شكل جديد للتجمع في شمال وادي الرافدين ومرتفعات جبال زاغروس عُرف بـ (المجتمع الكوردي) ؛ توفرت أساسه من وحدة الإقتصاد والسوق والإقليم واللغة والحضارة المشتركة . ونظرنا في حقيقة الأمر تؤكد على أن الأمة الكوردية ، ماهي إلا حصيلة الأحداث والتغيرات الأثنولوجية والأنتروبولوجية واللغوية والأثنوغرافية المتطورة ضمن إطار قانون ظهور المجتمعات والأمم في التاريخ .

إنتهت

محتويات الكتاب

الجزء الأول

<u>أرقام الصفحات</u>	<u>المواضيع</u>
٧	المقدمة
٨٣	<u>الباب الأول</u> :
٨٥	المراحل الأولى في دراسة أحوال الكورد
٨٥	(مصادر ومراجع الكتاب)
	الفصل الأول - المصادر الثانوية وإختلاف النظريات
٩٥	حول ظهور الكورد في التاريخ ..
	الفصل الثاني - المصادر الأولية وأهميتها
١٤٧	في هذه الدراسة
١٤٧	المبحث الأول : مصادر عصور ما قبل التاريخ ...
١٥٥	المبحث الثاني : مصادر العصور التاريخية
	المبحث الثالث : مخلفات وآثار الأقوام البائدة
١٩٧	في كوردستان
٢٤٧	المبحث الرابع : المخلفات الميتانية
٢٦١	المبحث الخامس : عادات الأورارتيين
٢٨١	المبحث السادس : مصادر البحث عن الكورد ..

٢٩٣ المبحث السابع : منبع اللغة الكوردية

المبحث الثامن : خلفية الثقافة والدين والميثولوجيا

٣١٦ والفن والتقاليد الكوردية ...

٣٥٧ الباب الثاني : الكورد وكوردستان :

الفصل الأول:

٣٥٧ - كنية الكورد

٣٧١ - اللغة الكوردية

- الكورد تحت ضوء الأنثروبولوجيا

٣٧٩ البايولوجية

٣٩٣ - الكورد في العصور القديمة ..

٤٣١ - الكورد في العصور الإسلامية

٤٣١ - عصر السيادة العربية

٤٥٦ - عصر السيادة الكوردية والديلمية ...

٤٧٣ - عصر السلالة الأيوبية

٤٧٩ - عصر السيادة المغولية - التركية ..

٤٩٠ - عصر سيادة التتر والترجمان ...

الفصل الثاني :

٤٩٧ - كوردستان

٥٣٨ - موقع ومناخ وطبيعة كوردستان ..

الباب الثالث : ظهور الحياة على الأرض ومراحل

- ٥٤٧ تطور الإنسان في كوردستان
- ٥٥١ الفصل الأول : ظهور الحياة على الأرض
- البند الأول : مظاهر الحياة بين
- ٥٥٢ الأسطورة والفكر الفلسفي
- ٥٥٢ أ - قضية الخلق في الميثولوجيات القديمة ...
- ب - الفكر الفلسفي اليوناني
- ٥٨٠ وقضية الخلق
- البند الثاني : العلم وقضية نشوء
- ٥٨٤ الإنسان على الأرض
- الفصل الثاني : مراحل تطور الإنسان
- ٦٣١ في كوردستان
- ٦٣٩ أ - العصر الحجري القلم
- ٦٥٣ ب - العصر الحجري الوسيط
- ج - العصر الحجري الحديث
- ٦٦٤ والثورة الزراعية في كوردستان
- ٦٧٧ الباب الرابع :
- ٦٧٩ الفصل الأول : سوبارتو مهد الأمة الكوردية ...

الفصل الثاني : المناطق والمدن الرئيسة

- ٧٠٧ في بلاد سوبارتو
- ٧٠٧ (١) ألابريا
- ٧٠٨ (٢) ألزي
- ٧١١ (٣) أرامو
- ٨١٢ (٤) أرابنجا
- ٧٢٢ (٥) إلبلي
- ٧٢٧ (٦) كوتيوم
- ٧٣٧ (٧) هالمان
- ٧٤٧ (٨) حمّازي
- ٧٤٩ (٩) خارخار
- ٧٥٢ (١٠) كيروري
- ٧٥٦ (١١) كوتموخي
- ٧٦١ (١٢) لوبدا
- ٧٦٢ (١٣) لوللومي
- ٧٦٤ (١٤) مانناي
- ٧٨٩ (١٥) ميديا
- ٧٩٣ (١٦) نائيري
- ٨٠١ (١٧) نامري - نُوار

٨١٣	براهشو	(١٨)
٨٣٦	سيمورروم	(١٩)
٨٣٨	أورييللوم	(٢٠)
٨٤٠	أوركيش	(٢١)
٨٤٢	زاموا	(٢٢)

الفصل الثالث : السوباريون أو أقوام

٨٥٩	كوردستان القدماء	
٨٦٠	كوتي	(١)
٨٩١	لوللو	(٢)
٩١٣	الكاشيون	(٣)
٩٤٥	الخوريون	(٤)

الجزء الثاني

أرقام الصفحات

المواضيع

		الباب الخامس : الجذور التاريخية لكنية "الكورد"
٧	وخلفية اللغة الكوردية
١٥	<u>الفصل الأول</u> : المفهوم التاريخي لكنية كوردا ..
١١٧	<u>الفصل الثاني</u> : اللغة الكوردية ومنبتها
١٤٧	المبحث الأول : اللغة الحورية

- ١٥٨ الحالة الفونولوجية في اللغة الحورية
- ١٦٠ مشكلة تدوين أصوات اللغة الحورية
- ١٦١ الكلمات الحورية الأصلية والمصاغة
- ١٦٢ الأسماء
- ١٦٩ الصفة
- ١٧٠ الضمائر
- ١٧٣ الأدوات
- ١٧٤ أسماء الأفعال
- ١٧٤ الأفعال
- ١٧٦ علامة الفعل الماضي
- ١٧٧ علامة فعل المستقبل
- ١٧٩ الصياغة النحوية
- ١٩٧ المبحث الثاني : اللغة الخلدية :
- ١٩٩ ظهور دولة الخلديين في التاريخ ...
- ٢٢٠ سجلات ملوك أورارتو
- وحدة نحوية والجذور الآتمولوجية
- ٢٦٨ الحورية - الأورارتية
- ٢٨٠ صياغة الكلمات في اللغة الأورارتية ..
- ٢٩٠ الأسماء في اللغة الخلدية

- ٣٠٩ الضمائر في اللغة الخلدية
- ٣١٠ ضمائر الملكية
- ٣١١ ضمائر الإشارة
- ٣١١ ضمير موصول
- ٣١١ الأفعال في اللغة الأورارتية (الخلدية) ..
- ٣٢٢ حالة الجمع
- ٣٢٣ فعل المستقبل
- ٣٢٤ فعل الأمر
- ٣٢٥ الفعل المبني للمجهول
- ٣٢٥ ظرف الزمان والمكان
- ٣٢٦ أدوات الجر
- ٣٢٦ أدوات العطف
- ٣٢٧ بناء الجملة الأورارتية
- ٣٢٩ المبحث الثالث : اللغة السومرية
- ٣٣٧ تركيب الأسماء السومرية
- ٣٤٤ أدوات الجمع اللاحقة في السومرية
- ٣٤٧ إشارات لحالات الجر الملحقة بالأسماء
- ٣٥٠ حالات التركيب السيتتاكسي
- ٣٥٤ الضمائر

- ٣٥٧ الفعل السومري
- ٣٦٠ صيغة الفعل السومري وتصريفه ...
- ٣٦٢ الروابط النهائية للأفعال
- ٣٦٣ البنيان العام للأفعال الإعتيادية
- ٣٦٤ علامات الحالات النحوية
- ٣٦٦ بناء الجملة السومرية
- ٣٦٨ التراكيب النحوية
- ٣٧٥ المبحث الرابع : اللغات الهندية - الأوربية
- اللغات الهندية - الآرية والهندية - الإيرانية
- ٣٨٥ ومراحل نشأة اللغة الكوردية في إطارها
المرحلة القديمة : ظهور الآرين
- ٣٨٩ والإنبعث الميتانني في البلاد الكوردية
- المبحث الخامس : البوادر الأولى لظهور اللغة الكوردية
في مرتفعات زاغروس وشمال وادي
- ٤١٣ الرافدين
- المبحث السادس : المرحلة المبكرة لظهور بوادر اللغة
الكوردية
- ٤٢٧ ١ - الفترة الميتاننية وتسلسل الآرين
في سوبارتو

- ٢ - فترة إنتشار القبائل الإيرانية وظهور
 اللغة الكوردية في التاريخ ٤٤٩
- المبحث السابع : المرحلة الوسطى للغات الإيرانية
 وتأثيراتها على اللغة الكوردية ... ٥١٩
- الضمائر ٥٢٣
- الفعل وتصريفه ٥٢٩
- الأفعال التامة ٥٣٢
- حروف الجر ٥٣٣
- الباب السادس : الأفكار الميثولوجية والمعتقدات الدينية
 في كوردستان وتأثيرها على البنية الذهنية
 والتقاليد الإجتماعية للأمة الكوردية ٥٥٧
- الفصل الأول : الميثولوجيا ٥٦١
- الفصل الثاني : الدين ٥٦٥
- الفصل الثالث : بداية نشوء الوعي الديني
 في كوردستان ٥٧٥
- ١ - الإعتقادات الروحية لمجتمعات
 ما قبل التاريخ في كوردستان ... ٥٧٥
- ٢ - تطور المعتقدات الدينية وتعدد
 الآلهة في كوردستان ٥٨٤

- ٣ - أقدم المعبودات في تاريخ كوردستان
 ٥٨٨ خلال العصر الوثني
- ٤ - ظهور المعبودات الآرية في المجتمع
 ٦٠٩ الإلهي السوبارتي
- ٦٢٣ الفصل الرابع : الأساطير الدينية الوثنية في كوردستان
- الفصل الخامس : ثورة التوحيد وتجسيد الله في النور
 عالم السماء والمعطيات
- ٦٥٥ التأريخية للذهنية الكوردية
- ٦٦١ ١ - الله
- ٧٢٤ ٢ - طبائع إبل ويهوه والله وآهورا
- ٣ - سلطات الآلهة وقضية الخلق
- ٧٥٣ الموت والبعث والخلود ...
- ٧٦٨ ٤ - الملائكة
- ٧٨٠ ٥ - الشياطين والأبالسة ..
- عالم الأرض :
- ٧٨٩ الكهنة والأنبياء والمرسلين والأولياء ..
- الفصل السادس : المعتقدات الكوردية وعلاقتها
- ٧٩٩ بالأديان التوحيدية في العالم
- ٨٠١ ١ - الإزدية

- ٨٩٤ ٢ - الكاكتية وأهل الحق والعليلاهية
 ٩١٠ قضية الحلول
 ٩١٠ ٣ - الشبك والصارولية ...
 ٩٢٣ ٤ - العلوية والقزلباشية أو البكتاشية
 ٩٣٣ ٥ - الصوفية والدروشة

الجزء الثالث

- ٥ المقدمة
- ٢٩ الباب الأول :
- الفصل الأول : ملاحظات عن أقدم العلاقات
 الإجتماعية في كردستان على ضوء
 المكتشفات الأثرية ٢٩
- الفصل الثاني : طبيعة المجتمع في كردستان خلال
 مطلع العصر التاريخي : الزواج وتكوين
 الأسرة وحقوق الأبناء وظهور بوادر
 العبودية ومشكلة الإنتساب العائلي .. ٦١
- حالة المرأة وظروف الزواج في مملكة أرابنجا ٨٦
 ١١١ - حق المرأة في الوصايا
 ١١٣ - ظاهرة التبني في مملكة أرابنجا ...

- ١٢٦ - تنظيم الثروات في مملكة أراجنا ...
- الزواج وتكوين الأسرة ومشاكل الطلاق
- ١٢٩ في مملكة أراجنا
- تعاون الرجل والمرأة في البناء الإقتصادي
- ١٣٧ لمملكة أراجنا
- ١٤٠ - طبيعة العبودية في المجتمع الأراجني ...
- الفصل الثالث : بنية المجتمع المدني في كوردستان
- ١٤٨ خلال مطلع العصر التأريخي
- إدارة السياسة الإقتصادية في
- ١٧٤ مملكة أراجنا
- ١٨٥ الباب الثاني :
- الفصل الأول : توسع السيادة الميتانية والواقع
- الإجتماعي في سوبارتو على ضوء
- ١٨٦ وثائق الآشورين في عصرهم الوسيط
- التبدلات السياسية والإجتماعية
- ١٩٢ إثر إهيار الدولة الميتانية
- نظام الرق في مملكة آشور بعد إهيار
- ٢٠٥ الدولة الميتانية
- ٢٠٨ - وضع العوائل في العصر الآشوري الوسيط

الفصل الثاني : الأوضاع الإجتماعية في كوردستان

خلال الألف الأول ق . م . على

٢١٤ ضوء الوقائع في مملكتي أورارتو وماننا

الفصل الثالث : التبدلات الإجتماعية في كوردستان

خلال عصور السيادة الإيرانية والهللنية

- ٢٤٣ الرومانية
- ٢٤٣ - العصر الإيراني المبكر
- ٢٦٧ العصر الهلليبي (اليوناني)
- ٢٧٧ العصر الإيراني الوسيط
- ٢٧٧ (١) المرحلة الأشكانية - الساسانية
- حالة المرأة وحققها في الوصايا وظروف
- ٢٩٠ الزواج
- ٢٩٧ ظاهرة التبني بين الإيرانيين
- البنية الإقتصادية للأسرة وقانون الملكية
- ٣٠٢ في الشرائع الزرادشتية
- ٣٠٤ - إنتشار الزرادشتية في كوردستان ...
- ٣٢٠ (٢) المرحلة الرومانية - البيزنطية :
- سيادة القانون الروماني في مملكة كوردويني
- ٣٣٢ (كوردستان الشمالية)

- ٣٤٨ - قانون الإرث الروماني
- الفصل الرابع : العادات القبلية العربية الإسلامية وتأثيرها على الحياة الروحية والمادية
- ٣٥٢ - للأمة الكوردية
- (أ) نبذة عن أوضاع سكان البادية
- ٣٥٢ - العربية قبل ظهور الإسلام ...
- (ب) ظهور الإسلام ودور قثم بن عبد اللات (محمد بن عبد الله) في تطوير العلاقات الإجتماعية تحت ضوء الآيات القرآنية وأحاديثه الشخصية
- ٤٠٠ - وضع المرأة عند العرب في العصر الإسلامي ودورها في بناء الأسرة
- ٤١٩ - تطور مراسم الزواج عند العرب بعد ظهور الإسلام
- ٤٣٥ - المهر (الدوطة)
- ٤٤٠ - الطلاق في المجتمعات الإسلامية ...
- ٤٤٢ - الإرث في نظر الإسلام
- ٤٤٥ - نظام العبودية عند العرب
- ٤٥٠ - مقارنة قانون الزواج وإقامة الأسرة والمهر

وحالات التبني وتنظيم الثروة والعبودية

إستناداً على آراء العمورين والآشوريين

الحثيين والعبرانيين ومقارنتها بعادات

العرب ٤٥٩

٤٩٧ : الباب الثالث

الفصل الأول : البنية الإجتماعية والعادات والطبائع

الكووردية وعلاقتها بالشرائع والقوانين

القديمة ٤٩٩

(١) المجتمعات المدنية المستقرة ٥٢٢

(٢) المجتمعات الرحالة الكووردية غير

المستقرة ٥٤١

- الزواج وتكوين العائلة والطلاق ومكانة

المرأة في المجتمع الكوردي ٥٦١

- طرق الزواج عند الكورد ٥٨١

- مكانة المرأة في المجتمع الكوردي ٦٠٠

- المهر أو ماره يسي (الدوطة أو الصداق) ٦٠٦

- موضوع الطلاق عند الكورد ... ٦١٥

- الولادة والتربية والأعياد الدينية والقومية ٦٢٤

الفصل الثاني : إختيار الأعراف والخصائص الكووردية

النبيلة أمام الحياة المدنية الخاضعة

- ٦٢٨ لسيادة الدول المتقاسمة لكوردستان
- ٦٧٨ الخاتمة
- ٦٩٧ ثبت بالمصادر

ثُبَّتْ بمصادر ومراجع الكتاب

الصحف والمجلات العلمية والمقالات المنشورة فيها:

Reeth Dr. A. Van., Encyclopedie van de Mythologie, Tirion - Baarn .

صحيفة " الحياة " اللندنية ، العدد ١١٠٠ ، ٤ تشرين الأول ١٩٩٤ م .

مجلة " سهرهلدان " الكوردية ، أبريل ١٩٩٥ م ، شاحوان الشبك ، الشبك ، دراسة تاريخية .

مجلة " رؤشنبيرى نوى (المثقف الجديد) " الكوردية ، د. جمال رشيد ، الأعداد ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٤ ، بغداد ١٩٨٥ ، ١٩٨٦ ، ١٩٨٧ م .

مجلة " الثقافة الجديدة العراقية " ، العدد ٢١١ ، بغداد ١٩٩١ م ، شبك ، حول الشبك مرة أخرى .

مجلة " الثقافة الكردية " العدد ١ ، لندن ١٩٨٨ م ، محمد موكري ، ولادة العالم عند الأكراد من مذهب أهل الحق ، ترجمة عبد الحسين الهنداوي .

مجلة الدراسات الكردية Kurdica العدد ٢١ ، كانون الثاني ١٩٨٥ م . عصمت شريف وانلي ، حول الإستراتيجية السياسية والعسكرية للحركة الوطنية الكردية .

المجلة الدولية ، العدد ٥٨٢ ، نيسان ١٩٩١ م . ألياس حرفوش ، سقوط المناطق الكردية .

مجلة " شاووشكا " العدد ٤ ، أبريل ٢٠٠٤ م ، د. جمال رشيد أحمد ، تموز .. تسووز .. تاووس ابن الإلهة الأم شاووشكا .

مجلة كاروان (المسيرة) ، العدد ٢١ ، أبريل ١٩٦٤م ، د. فوزي رشيد ،
مملكة حمازي .

مجلة كاروان (المسيرة) ، العدد ١٠ ، أبريل ١٩٨٣م .

مجلة المجمع العلمي الكوردي ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، بغداد ١٩٧٤م ،
جمال نبز (دكتور) ، لمحة عن تاريخ الدراسات حول الكورد في ألمانيا ،

مجلة المجمع العلمي الكوردي ، المجلد الأول ، العدد الأول ، بغداد ١٩٧٣م . طه
باقر ، عصور ما قبل التاريخ في وادي الرافدين على ضوء التنقيبات الأثرية في
كردستان العراق .

مجلة " المقتطف " ، الجزء الثالث ، المجلد ٨٨ ، ١٩٣٦م ، قيصر صادر ، اليزيدية
، عقائدهم وتقاليدهم .

مجلة " المقتطف " الجزء الأول ، المجلد ٩٣ ، يونيو ١٠٣٨م ، قيصر صادر ،
حضارة الميتانيين .

مجلة " المقتطف " الجزء الرابع ، المجلد ٤٩ ، ١١ تشرين الأول ١٩١٦م . اليزيدية
أو عبدة الإبلis (مجهول المؤلف) .

مجلة " المقتطف " ، الجزء السادس ، المجلد ١٣ ، ١١ آذار ١٨٨٩م . اليزيدية أو
عبدة الشيطان (مجهول المؤلف) .

مجلة " المقتطف " ، الجزء الثامن ، آب ١٨٩٧م .

مجلة " المقتطف " الجزء التاسع ، ١٨٩٧م ، جرجي أفندي بنسي ، حوليات
تيغلات بلاصر .

مجلة " المقتطف " ، الجزء العاشر ، تشرين الأول ١٨٩٧م .

مجلة "المقتطف" ، الجزء ٢ ، ١٩٦٩م ، أنستاس مارى الكرملى ، القول
والفصل فى أصل اليزيدية .

مجلة المجمع العلمى الكوردى ، المجلد الثانى ، العدد الأول ، بغداد ١٩٧٤م ،
عبد الرحمن معروف ، الدراسات الكوردية فى روسيا .

مجلة المجمع العلمى العراقى ، الهيئة الكوردية ، المجلد الثامن ، بغداد ١٩٨١م ،
ميرىلا كالىتى ، التراث الكوردى فى مفردات الإيطاليين ، ترجمة يوسف حبى

مجلة "المشرق" ، بيروت ١٨٩٩م ، كلدة (أنستاس مارى الكرملى) ، اليزيدية .

مجلة "المشرق" ، بيروت ١٩٥٣م ، أغناطيوس عبده خليفة اليسوعى ، اليزيدية .

مجلة "المشرق" ، المجلد ٦١ ، ١٩٢٢م .

مجلة "المشرق" ، ١٩٦٩م ، كوركيس عواد ، اليزيديون .

مجلة "اليقين" ٥٨٨ / ٢ (بغداد ١٩٢٣م) ، محمود الفلاح .

موسوعة "تاريخ العالم" ، الفصل ٧٤ ، مقال و . ر . إنجى (الأديان المتنافسة)
، الترجمة العربية .

موسوعة "تاريخ العالم" ، الجزء الأول ، المجلد ٩٣ ، ستانلى كوك (الدكتور) ،
الأديان القديمة .

مؤلفات رجال الكنائس والكتّاب المسلمين

أبيفانيوس :

1935 F .

مدونات أرييل (مدونات مشيحا زخا) ، تحقيق أدوارد فون سخاو ، برلين

: ١٩١٥

Die chronik Von Arbela Von Eduard Sachau, Berlin 1915 .

ألياس النصيبي :

Elias of Nisibis (Baethgen) in Abhand. F. d., Kunde des Morgenl. VIII, 3 . .

أوفال ، الأدب السرياني ، باريس ١٩٠٠ م :

Uval. La Litterature Syriaque (Paris, 1900) .

أحمد بن وحشية النبطي ، شوق المستهام في معرفة رموز الأعلام .

أحمد بن لطف الله منجم باشي ، جامع الدول .

أحمد كسروي تبريزي ، شهر ياران گننام (ثلاثة أجزاء) ، وكذلك راجع ٧٢ مقللاً

من مقالات كسروي تبريزي التي جمعها يحيى ذكاء وطبعها في طهران عام ١٣٥٢ م

»

شمسي .

أوليا جلي ، سياحتنامه ، بالكتابة التركية العثمانية .

أحمد الكوفي «الفتوح ، ج ٢» طبعة حيدر آباد عام ١٩٦٩ م .

إبن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ١ طبعة بريل في ليدن ، تحقيق دي غوييه ،

ج ٢ - ٦ ، طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ - ١٣٥٧ هـ .

إبن البلخي ، فارسنامه ، تحقيق لسترنج ونيكولسون :

Nicholson, London, 1921, Cambridge University Press .

إبن رسته ، ١٠٦ ، ١٤ .

إبن حجر العسقلاني (الإصابة في تمييز الصحابة) .

إبن حوقل ، المسالك والممالك ، تحقيق سير وليم أوسلي :

Sir William Ouseley, 1800

إبن خرداذبه ، ٧٦ ، ١٢ كذلك ١٤٥ ، ١٥ . إبن خلدون ، العبر وديوان المبتدأ والخير ، طبعة مصر ١٢٨٤ هـ .

إبن الفقيه «كتاب البلدان» ، ١٣٢ ، ٨ تحقيق دي غويه .

إبن العري (مدونات) :

The Chronography of Gregory Abul Faraj the son of Aron, the Hebrew Physician Bar Hebraeus, Being the first Part of his Political history of the world, Ed. By Ernest A. Wallis, vol. I, Oxford Univer. Press, 1932 .

إبن الكثير " البداية والنهاية في التأريخ " ج ٧ - ١١ ، طبعة القاهرة ١٩٣٢ م .

إبن النديم «الفهرست» .

إبن مسكويه " تجارب الأمم " ، طبعة مطبعة فرج الله زكي الكردي بمصر . ١٩١٥ م .

Ibn Miskawaihi, The Experience of the Nations, Ed. By H. 1920 - 1921 .

إبن هشام ، أبو محمد عبد الملك (السيرة النبوية) .

أبو سعد (الطبقات الكبرى) .

أبو عبد البر ، الإستيعاب في تمييز الأصحاب .

الإصطخري ، المسالك والممالك ، تحقيق الدكتور محمد جابر عبد العال الحيني
ومراجعة محمد شفيق غربال ، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي المصري ١٣٨١
هـ / ١٩٦٠ م .

البخاري (الصحيح) .

البلاذري ، «فتوح البلدان» للبلاذري طبعة القاهرة عام ١٩٠١ م ، ١٩٥٩ م .

البيضاوي ، القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله ابن عمر بن محمد
الشيرازي البيضاوي " أنوار التنزيل وأسرار التأويل " .

تاج العروس ، الجزء الثاني ، فصل الكاف من باب الدال .

توماس المرجي (تاريخ - ٨٤٠ م) ، تحقيق أرنست وليس بوج ، لندن ١٨٩٣ م .

The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga, A. B.

٨٤٠, Ed. By Ernest A. Wallis Budge, Lt. D. London, 1893 .

التيجاني (العقد الفريد) .

جمال محمد فقي رسول الباجوري ، المرأة في الإسلام (جزءان) ، بغداد ١٩٨٦ م .

الحاج خليفة ، جهان نما .

حسن بيرنيسا ، إيران باستان .

خسرو ابن محمد بني أردلان (مخطوطة أعيدت طبعها في موسكو عام ١٩٨٤ م) .

خليفة بن خياط ، تاريخ ، طبعة بيروت - دمشق في ١٩٧٧ م .

زكريا الخطيب (مدونات سريانية) ، ترجمة بروك :

E. W. Brooks, The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Myrtilene Anecdota Syriac / London, 1899, P. 328

الدينوري «الأخبار الطوال» .

سنجانا (درب دستور بيشوتان) ، دينكرد (تحقيق) ، يومي ١٨٩٥ م .

السيوطي (حافظ جلال الدين) ، كتاب علوم القرآن .

شرف خان البدليسي ، شرفنامه ، تحقيق وليامينوف زرنوف ، طبعة بطرسبرغ
Scherf - Nameh, Ou Histoire Des Kourdes Par Scheref, Prince De Bidlis, Publice Pour La Premiere Fois Traduite Et Annotee, Par V. Veliaminof - Zernof. Tom I, St. Petersbourg 1860, Commissionnaires De L' Academie Imperiale Des Sciences A St. Petersbourg A. Riga A Leipzig .

شعون الشقلاباذي (مدونات) ، تحقيق فردريك مار :

Die Chronologie des Simeon Shaqlavaya ... Ed. F. Marr .

الطبري «تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ - ١٠» . تحقيق دي غوييه ١٨٨١م -

١٨٧٩م . طبعة بريل في ليدن وطبعة القاهرة ١٩٦٢م - ١٩٧٦م .

الفارقي الأزرق ، تاريخ ميفازقين وآميد ... مخطوطات في قسم الشرقيات
 بالمتحف البريطاني تحت رقم :

British Museum, Or. 5803 .

الفردوسي ، الشاهنامه ، تحقيق :

Joannes Augustus Vullers

القزويني ، حمد الله المستوفي " نزهة القلوب " ، تحقيق غاي لسترانج ، طبعة
 ليدن ١٩١٣م .

740 H. (1340 A. B.),

translated by Le Strange, Leiden 1919, Section 10, PP.
 105 - 107 .

و راجع القزويني ، نزهة القلوب ، تحقيق لسترانج ، طبعة ليدن ١٩١٢م ، المقالة
 الثالثة ، ويمكن كذلك النظر إلى :

G. Lastrange, *The Land Of Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905 .

الغزالي (الإمام) ، إحياء العلوم .

ليو ، تاريخ أرمينيا ، المجلد الثاني ، طبعة يريفان ١٩٤٧ م .

مار يَبْهالاها (تاريخ) ، تحقيق تشابوت :

Histoire de Mar Jabalaha, III, tr. J. B. Chabot, Paris, 1895 .

مار يَبْهالاها (مدونات) الفصل ١٤ ، ص ١٢١ :

Mar Yabhalaha (Bedjan), Chap. XIV, P. 121 .

ماتئوس الأورفلي ، تاريخ أرمينية (٩٥٠م - ١١٣٠م) :

MATHIUS OF EDESSA : DULAUVIER J. P., RECIT DE LA PREMIERE CROISADE (185 ; NARRATIVE OF THE FIRST CRUSADE) .

المتني " ديوان أبو طيب المتني " المطبوع في مدينة بومي عام ١٨٥٥ م .

موسى الخوريني (مدونات) ، ترجمها من الأرمينية القديمة إلى الروسية ن.و.

إمين :

Khoren M., I, Ch. 30. Trans. To Russian by N. O. Emin, Moscow, 1893 .

موناخي (مدونات) ، تحقيق دي بور ، لايسزغ ١٩٠٤ م .

G. Monachi, Chronicon, Ed. C. de Boor, V. 1 - 2, Leipzig, 1904

المدائني (٧٤٧م - ٨٢٣م) الذي أَلَفَّ «كتاب الكورد والحصون»

مسعود بن نامدار ، دربندنامه . راجع تحقيق هذا الكتاب في :

J. Klaproth, Exrait Du Derbend - Nameh Ou De L' Histoire De Derbend - JA. 2 Ser. T. III, 1829, PP. 439 - 467 .

Derbend - Nameh, Or The History Of Derbend. Translated From Turkish Version ... And With Notes, St. Peterburg,

*Memoires Des Savants trangers Publies Par L' Academie D
es Sciences, T. VI, 1851 .*

- المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، المجلد الثاني ، طبعة بيروت ١٩٦٦ م .
المسعودي ، التنبيه والإشراف ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ م .
اليعقوبي « كتاب البلدان » ، طبعة بريل في ليدن عام ١٨٨٣ م ، تحقيق دي غويه
M. J. De Goeje

يوحنا النصيبي (مدونات) .

- إحسان نوري ، تاريخ ريشه، نژادكرد ، طهران ١٩٥٥ م .
الكتب العربية والفارسية والكوردية والتركية المعاصرة
آريزي أ . ج . (إشراف) ، كتاب " تراث فارس " ، مراجعة يحيى الخشاب ،
الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٩ م .
أحمد تيمور ، اليزيدية وبحث عن منشأ عقيدتهم ، القاهرة ١٣٥٢ هـ
أحمد داود ، تأريخ سوريا الحضاري القديم ، دمشق ١٩٩٤ م .
أحمد الجزيري ، العقد الجوهري في شرح ديوان الجزيري ، طبعة القامشلي
١٩٥٩ م .
آرثر كوستنسن ، إيران في عهد الساسانيين ، ترجمه يحيى الخشاب من المصدر
التالي :

*Christensen A., L' Iran Sous Les Sasanides, Copenhagen, 19
36 .*

- وراجعه عبد الوهاب عزام ، القاهرة ١٩٥٧ م .
أرنست واليس بوج ، الديانة الفرعونية ، ترجمة نهاد خياطة .
إدوارد كار ، ما هو التأريخ ، ترجمة ماهر الكيالي وبيار عقل ، بيروت ١٩٨٠ م .

- إسماعيل بيشكجي ، النظام في الأنضول الشرقية ، الأسس الإجتماعية -
 الإقتصادية والبنى القومية ، الجزء الثاني ، ترجمة شكور مصطفى ، أربيل ٢٠٠١ م .
- أمين سامي الغمراوي ، قصة الأكراد في شمال العراق ،
 القاهرة ، ١٩٦٧ .
- أنطون مورتكات (الدكتور) ، تأريخ الشرق الأدنى القديم ، دمشق ١٩٧٦ .
- أنور المائي ، الأكراد في همدان ، بحث تاريخي وإجتماعي عن منشأ الأكراد
 وعقائدهم وعاداتهم وطبايعهم وآدابهم ، الموصل ١٩٦٠ م
- أورنگ م . كروشناسي ، تهران ١٣٤٦ خورشيدى .
- پاكزه رفيق حلمى (دوكتور) ، زانيارى زمان وزمانى كوردى ، كوڤارى
 رؤشنبيرى نوى ، ژماره ١١١ - ١١٤ ، بهندا ١٩٨٦ - ١٩٨٧ .
- بهرام فروشى ، فرهنگ پهلوى ، تهران ، تابستان سال ١٣٤٦ خورشيدى
 بايلي هـ . و . اللغة الفارسية ، مقال منشور في كتاب " تراث فارس " بإشراف
 أ . ج . آربري ١٩٥٩ م .
- بتري آ . ، مدخل إلى تأريخ الإغريق وأدهم وآثارهم ، بغداد ١٩٧٧ م ،
 الترجمة العربية .
- بوا (توما) ، مع الأكراد ، ترجمة آواز زنكنه ، بغداد ١٩٧٥ م .
- بوا (توما) ، لمحة عن الكورد ، ترجمة محمد شريف عثمان ، نجف ١٩٦٩ م .
- چارلس داروين ، أصل الأنواع ، الترجمة العربية :
- Darwin Ch. R. On The Origin Of Species, By Means Of Nat
 ural Selection (1859) .*
- جرجيس فتح الله (المحامي) ، كتاب الفنديداد ، أربيل ٢٠٠١ م .

جرجيس فتح الله (الحامي) ، مبحثان على هامش ثورة الشيخ عبيد الله النهري ،
ستوكهولم ٢٠٠٠ م .

جمال رشيد أحمد (الدكتور) ، دراسات كردية في بلاد سوبارتو ، بغداد ١٩٨٤ م
جمال رشيد أحمد ، ليكولينه وهيهكي زمانه وانى ده باره ي ميژوي وولاتي
كورد ه واري ، ١٩٨٨ م .

جمال رشيد أحمد (الدكتور) ، فوزي رشيد (الدكتور) ، تأريخ الكورد القديم ،
أربيل ١٩٩٠ م .

جمال رشيد أحمد (الدكتور) مع بعثة ابن فضلان تنشر بغداد حضارتها في بلاد
البلغار والطوران ، بحث قدم يوم الخامس من شهر مايس عام ١٩٩٠ م في المؤتمر
الأول للدراسات في كلية التربية بجامعة بغداد ونشر بعد المؤتمر مباشرة .
جمال نبز (الدكتور) ، ملاحظات حول الميثولوجيا الكردية ، ستوكهولم
١٩٨٦ م (باللغة الكوردية) .

جمال نهبز (دكتور) بييرى نه ته وه يي كوردى نه بييرى "قه وميه ت" ي روزه لاتي
؛ نه بييرى "ناسيوناليزمى" روتناوا ييه ، سويد ١٩٨٤ م .

جورج أ . ويلسون ، الحضارة المصرية ، ترجمة أحمد فخري ، القاهرة
١٩٥٥ م .

جورج رو ، العراق القديم ، ترجمة وتعليق حسين علوان حسين ، بغداد ١٩٨٤ م .
جون كارستانج ، إمبراطورية الحثيين ، موسوعة تأريخ العالم ، المجلد الثاني ،
طبعة القاهرة ١٩٦٧ م .

جيمس هنري برستد ، إنتصار الحضارة ، القاهرة (١٩٦٣ م) ، الترجمة العربية .

حسن عثمان (الدكتور) ، منهج البحث التاريخي ، القاهرة ١٩٦٤ م ، الطبعة الرابعة .

حسينقلي كاتبي ، زبانهاي باستاني آذربايجان ، تهران ١٣٦٩ خورشيدى .

خدرى سليمان و خليلي جندي ، ئيزدياتي لبه روئشنايا هندهك تيڤكستيدا ئاييني ئيزديان ، طبعة المجمع العلمي الكوردي .

رالفل . بيلز ، هاري هويجز ، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة ، الجزء الأول (١٩٧٦م) والثاني (١٩٧٧م) ، طبعة فرانكلين ، القاهرة - نيويورك .

رشاد ميران (الدكتور) ، رهوشى ئايينى - نهته وهى له كوردستاندا (الوضع الديني والقومي في كردستان) ، طبعة ستوكهولم ١٩٩٣ م .

رشيد الناضوري ، المدخل في التحليل ، الموضوع المقارن للتاريخ الحضاري والسياسي في جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا ، الكتاب الأول ، بيروت ١٩٧٧ .

رشيد ياسمى ، كورد پيوستگى ئىزادى و تارىخى او ، تهران ١٣١٩ خورشيدى (١٩٤٠م ١٩٤١م)

دياكونوف ي . م . الأوضاع الزراعية في العصر الآشوري الوسيط ، كتاب "العراق القديم" ترجمة سليم طه التكريتي ، بغداد ١٩٧٦ ، الصفحات ٣١١ - ٣٥٧ .

سامي سعيد الأحمد (الدكتور) ، كتابة التاريخ عند الآشوريين في العصر السرجوني ، مجلة سومر ، العدد ٢ ، المجلد ٢٥ ، بغداد ١٩٦٩ م .

- سامي سعيد الأحمد (الدكتور) ، اليزيدية ، أصولهم ومعتقداتهم ، طبعة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ١٩٧١ م .
- سامي سعيد الأحمد (الدكتور) ، جمال رشيد أحمد (الدكتور) ، تأريخ الشرق القديم ، بغداد ١٩٨٨ م .
- سامي سعيد الأحمد (الدكتور) ، المعتقدات الدينية في العراق القديم ، بغداد ١٩٨٨ م .
- السندي (د. بدرخان) ، المجتمع الكردي في المنصور الإستشراقي ، أربيل ٢٠٠٢ م
- صادق بهاء الدين العمادي ، هوزانقانيت كورد ، بغداد ١٩٨٠ م .
- صديق الدمولوجي ، اليزيدية ، الموصل ١٩٤٩ م .
- صلاح بدر الدين ، الأكراد شعب وقضية ، بيروت ١٩٨٧ م ، طبعة دار الكتب .
- صلاح سعد الله ، حول اللغة الكردية ، بغداد ١٩٨٥ م .
- صلاح سعد الله ، عن لغة الكرد وتاريخهم / نقد في الثقافة الكردية ، بغداد ١٩٨٩ م .
- شيرين عبد المنعم حسنين ، مجلة السياسة الدولية ، العدد ١٣٥ ، القاهرة ١٩٩٩ م
- صموئيل نوح كرامر (الدكتور) ، أساطير العالم القديم ، القاهرة ١٩٧٤ م (الترجمة العربية) .
- طبيبي (و. حشمت الله) ، جامعة شناسي ومروم شناسي ، إيلات وعشاير ، طهران ، آذرماه ١٣٧١ .
- طه باقر ، تأريخ الحضارات القديمة ، الجزء الأول ، بغداد ١٩٧٣ م .
- فراس السواح ، لغز عشنتار ، الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة ، دمشق ١٩٩٣ م .

- فردينان دي سوسور ، علم اللغة ، بغداد ١٩٨٥ م ، ترجمة الدكتور يوثيل يوسف عزيز ، مراجعة د. مالك يوسف المطليبي .
- فريج (الدكتور) ، كردلر ، تاريخي واجتماعي تدقيقات ، إستنبول ١٣٣٤
- قندريس ج ، اللغة ، القاهرة ١٩٥٠ م ، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص .
- فوزي رشيد (الدكتور) ، اللغة السومرية .
- عباس العزاوي ، تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم ، بغداد ١٩٣٥ م .
- عباس العزاوي ، الكاكائية ، بغداد
- عبد الخالق معروف ، الإنسان في المجتمع الكوردي ، بغداد ١٩٨٥ م (باللغة الكوردية) .
- عبد الرزاق الحسيني ، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم ، بغداد ١٩٨٠ م
- عبد الرقيب يوسف ، الدولة الدوستكية في كردستان الوسطى ، بغداد ١٩٧٢ م .
- عبد العزيز ياملكي ، كردستان وكرد إختلالري ، جلد أول ، طهران ١٩٤٦ م .
- عبد اللطيف أحمد علي ، مصادر التاريخ الروماني ، بيروت ١٩٧٠ م .
- علي الوردي ، في الطبيعة البشرية ، عمان ، ١٩٩٦ م .
- كمال فؤاد ، المدخل إلى كتاب محمد أمين زكي ، تأريخ الكرد وكردستان (كراس مطبوع في لندن ١٩٨٦ م) .
- كمال مظهر أحمد (الدكتور) ، كوردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى ، بغداد ١٩٧٧ م .
- گيو موكراني ، فرههنگي مههاباد . آرييل ١٩٦١ م .

- لونكريك (ستيفن هيمسلي) ، العراق الحديث (١٩٠٠م - ١٩٥٠م) ، ترجمة
جعفر الخياط ، بغداد ، ١٩٨٥م .
- مارغريت ريمشنايدر ، أورارتو ، ترجمة محمد وحيد خياطة ، حلب ١٩٩٣
- محمد أمين زكي ، تاريخ الكرد وكرديستان ، ترجمة محمد علي عوني ، القاهرة
١٩٣٩م .
- محمد جواد مشكور ، كارنامه أردشير بابكان ، تهران ١٩٥٠م .
- محمد حمدي البكري (الدكتور) ، تاريخ الأدب السرياني ، القاهرة ١٩٤٩م .
- محمد كرد علي ، خطط الشام ، الجزء الأول ، دمشق ١٩٢٥م .
- محمد عبد القادر حاتم (الدكتور) ، تاريخ مصر القديمة وآثارها ، المجلد الأول
من الجزء الأول .
- محمود الأمين (الدكتور) ، مسلنا طوبزاوله وكيله شين ، مجلة سومر ، الجزء الثامن
، العدد ١ ، بغداد ١٩٥١م .
- محمود الدرة ، القضية الكردية ، بغداد ، ١٩٦٦ .
- مراد كامل (الدكتور) ، محمد حمدي البكري (الدكتور) ، تاريخ الأدب
السرياني من نشأته إلى الفتح الإسلامي ، مطبعة المقتطف بمصر ١٩٤٩م .
- مردوخ ، تاريخ مردوخ ، المجلد الأول .
- مروان المدور ، الأرمن عبر التاريخ ، بيروت ١٩٨٢ .
- مظفر نهنگسره ، دووسان آرياني - كرو وكرديستان - جلد اول .
- معروف جياووك ، القضية الكردية ، بغداد ١٩٢٥م .
- منصور فهمي ، أحوال المرأة في الإسلام ، كولونيا ١٩٩٧م .
- منذر الموصللي ، عرب وكراد ، بيروت ١٩٨٦ .

- الميثولوجيا ونشوء العبادات القديمة ، تأليف مجموعة من الكتاب الروس ، ترجمة الدكتور حسان إسحق ، دمشق ١٩٩٣ م .
- ميشيل عفلق ، في سبيل البعث ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- نزاي ومزگانی (مخطوطة ١٩٣٥ م) ، تحقيق حسن تقى زاده ، طهران ١٢ بمن ماه ١٣٠٩ ، مقدمة للدكتور سعيد خان الكوردستاني وحسن تقى زاده .
- نيلسون ووبوا ، تاريخ سياسي فورب ، ترجمه علي أصغر حكمت ، طبعة طهران .
- نيكيتين (باسيل) ، الكرد ، دراسة سوسولوجية وتاريخية ، ترجمة د. نوري طالباني ، أبريل ٢٠٠٤ م .
- هادي رشيد الجاوشلي ، القومية الكردية وتراثها التاريخي ، بغداد ١٩٦٧ م .
- هانسن (هيني هارولد) ، ژيانني ئافرهتي كورد ، ترجمة عزيز گهردی ، بغداد ١٩٨٣ م .
- هاوري قادر رسول ، كوردستان نيشتمانی به كه مینی سومه ری به كانه ، هوله ندا ١٩٩٦ .
- ولاديمير مينورسكي ، الأكراد ، ملاحظات وإنطباعات ، بغداد ١٩٦٨ ، ترجمه من الروسية إلى العربية الدكتور معروف خزندار .
- ياكوبسون إي . التركيب الاجتماعي للإمبراطورية الآشورية ، كتاب "العراق القديم" ، الفصل التاسع ، ترجمة سليم طه التكريتي .
- يوسف الحوراني ، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القلم ، بيروت ١٩٧٢ م .

الكتب الدينية المقدسة

- . أويستا (الكتاب المقدس للزرادشتيين)
- . جلوه ومصحفي رش (كتابي الإزدية المقدسة) .
- . سر أنجم (كتاب الكاكتيين المقدس) .
- . العهد القديم (التوراة) كتاب اليهود المقدس .
- . العهد الجديد (الإنجيل) كتاب المسيحيين المقدس .
- . القرآن (كتاب المسلمين المقدس) .
- . عندما كان في العلى (كتاب البابليين المقدس) .

المؤلفات الكلاسيكية اليونانية والرومانية

- Agathias, Hist. Gr., XIV ; LV, 29 .*
- Ammianus Marcellinius, XVIII, 6, 20 ff.*
- Arrianus, Annabasis, II, ٨*
- Cassius Dion , XXXV, II, 15, 3 ; XXXVLL, 5, 3 .*
- Curt. Rufus, IV, 10, 8 .*
- Dio. Cassius, Hist. Rom., XXXVII, 5, 3 .*
- Diodorus Sic., Hist. Gr., XI, 4 ; XIV, 27 .*
- Elexander Polyhistor*
- Epiphan, Adv. Haeref, I, 1, 4 ; II, 66, 83 .*
- Eratosthenes*
- Eusabius Cassariensis, Praep. E. V IX, ١١ .*
- Herodotus, Historia . I, 103, 104, 105 .*
- Joseph. ant. 193 ; XX, 24 .*

- Jul. Honor., Reises Geogr. Lat. Min., XXX, 5; Aethicus. ib., I, XXVI, 21 .*
Ohilostorg, Hist., III, 7; Lib. Generat (Reise) .
Onkelos The Palestinian (Irst century A. C.)
Pesitta see also Mushe Bar Kefa .
Petr. Patr., Hist. in Muller's Fragn., Hist. Graec., IV, 187
Philostorgius, III, 7 .
Plinius, Hist. Nat., VI, 44 .
Plutarchus, The Lives Of The Noble Grecians and Romans,
The Decline and Full Of The Roman Empire, Vol. I. Luc.,
XXI, 505 ; XXVI, 508, 509 ; XXIX, 512 ; XXX, 512 ;
XXXIV, 515 ; Pomp. XXXVI, 638 .
Polybius, Hist., V, 79, 11, 82, 14 .
Ptolimaeus, Geogr. V, 12, 2, 44 ; VI, 2 .
Sallistius, Hist. Fragn., IV, 72 .
Sextus Rufus brev. III, 20, Historia Miscelax 3 .
Steph. Byz., Ethniica (Meineke), s. v. Taocoi. I, 211 ;
Karduchoi I, 358 .
Strabo, Geography . XI, 13 m 3, XV, 3, 1 .
Syncellus, ed. by Goar. P. 47 .
Theophil. Simoc., II, 10, 2, 3 .
Titus Livius, Histoire Romaine de Tite Live, XI, II, 42, 58,
13 ; XII, 11, 42 ; XIII, 58, 13 ; XXXVII, 40, 9 .
Xenophon, Anabasis, IV, 18 ; VI, 5 ; VIII, 1, V, 17 etc ...
Zosimus, Hist. NOV. III, 31 .

قائمة المختصرات للمجلات والقواميس الأجنبية

- AAASH (Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest .
- AASOR (Annual of the American Schools of Oriental Research, New Haven) IV, VIII.
- AB (Assyriologische Bibliothek), Leipzig .
ck stadt,
-
Hamburg- New York .
- AfO (Archiv f r Orientforschung), Graz ; Berlin .
- AHAW (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Kl.), Heidelberg .
- AHDO (Arciv if histoire du Droit Oriental), Brussels .
- Ahw (Akkadisches Handwr terbc h), Wiesbaden, 1960 - 1981.
- IB (gyptische Inschriften aus den Kni glichen Museum zu Berlin), ٢ vols, Leipzig .
- AJA (American Journal Of Archaeology), LIII .
- AJSL (American Journal of the Semitic Languges and Literature) .
- AKM (Arkaeologisk - Kunsthistoriske Meddelelser) 4, 3. Koebenhavn 1959 b.
- AKPAPHK (Abhandlungen, Kni gliche Pressiche Klasse), Berlin .
- AMI (Archaeologische Mitteilungen aus Iran) .
- AN (Akademiya Nauk), Moskwa .
- ANET (Ancient Near east Textes) .

- AnOr (Analecta Orientalia), Rome .
- AnzAk (Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien), Phil. His. Klasse .
- AO (Der Alte Orient), Leipzig ; (Acta Orientalia), Leiden ; (Archiv Orientalni), Prague .
- AO.. .. (Acta Orientalia), Leiden .
- AOAT (Alt Orient und Atlas Testament .
- AOATS.. .. (Alter Orient und Atlas Testament Sonderreihe)
- AOB (Altorientalische Bibliothek) Leipzig .
- AOF (Archiv für Orientforschung), Berlin .
- AOR (The Annual Of Oriental Research). Vol. X, New haven 1930 .
- AOS (American Oriental Society) .
- APAW (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Philologische Historische Klass, Berlin .
- APS (The American Philosophical Society), Pheladelphia, 1944 .
- ArOr (Archiv Orientalni, Praha) .
- ArchOr (Archiv Orientalni) .
- ARM (Archives Royales de Mari) .
- ARW.. .. (Archive für Religionswissenschaft) .
- AS.. .. (Anatolia Studies) .
- ASAE (Annal Cairo .
- ASAW (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften), Berlin .
- ASJ.. .. (Acta Sumerologica Japanensis) .
- ASPR (American School Of Prehist. Research). New Haven .

- ASOR** (American School Of Oriental Research .
AT (Altes Testament) .
ATSL (Journal of the Semitic Language and Literature)
BA (Biblical Archaeologist), Baltimore .
BAGS (Bulletin of the American Geographical Society) .
BASOR (Bulletin of the American Schools of Oriental
 Research), South Hadley, Mass .
BCEK (Bulletin du Centre detudes Kurdes) .
BEO (Bulletin d etudes Orientales) .
BES (Babylonian Expedition of the University of
 Pensilvania, Series A. Cuneiform Texts) .
BiOr (Bibliotheca Orientalis) .
BIFAO (Bulletin of the Egyptological Seminar), New
 York .
BIN (Babylonian Inscription in the Collection of J. B.
 Nies), Yale University .
BLOT (Book List, The Sosiety for Old Testament Study),
 London .
BM (British Museum) .
BSAL (Bulletin de la Societe d Anthropologie) .
BSE (Bolshaya Sowetskaya Entsiklopediya) .
BSG (Bulletin de la Societe de Geographie) .
BSL (Bulletin de la Societe de linguistique de Paris .
BSOS (Bulletin of the School of Oriental and African
 Studies) .
BWL (Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagasch),
 Studia Pohl. LX., Rome .
BzN (Beitrage zur Namenforschung) .

- CTR** (Cuneiform Text from Babylonian Tablets in the British Museum), London .
- CAH** (Cambridge Ancient History), New York .
- CICH** (Inscription Chaldicarum) .
- DBU** (Dissartati on Brandeis University) . University Microfilms. Ann Arbor .
- DHA** (Das hurritologische Archiv Corpus der hurri [ti]schen Sprachdenkmaler des Altorientalischen Seminars der Frein Universitat Berlin. Ed. V. Hass. B.
- DLZ** (Deutsch Literaturezeitung), Berlin .
- DUP** Dissertation University of Pennsylvania. Philadelphia, University Microfilms. Ann Arbor .
- EHA** (Early History of Assyria) .
- EI** (The Encyclopaedia of Islam), Leiden - Leipzig ; Leiden - London ; Leiden .
- FW** (Fisher Weltgeschichte) ۴, Die Altorientalischen Reich, III, Die Erste Halfte Des ۱. Jahr. Tausends .. .
- Giph** (Grundriss der iranischen Philologie), Strassburg
- GWPE** (Grote Winkler Prince Encyclopedie), 13, Amsterdam - Elsevier - Antwerpen, 1991
- HSS** (Harvard Semitic Series, Cambridge) .
- HJAS** (Harvard Journal of Asiatic Studies) .
- HTR** (Harvard Theological Review), Cambridge) .
- IBLA** (Institut des Belles Lettres Arabes) .
- IBoT** (Istanbul Arkeoloji Muselerinde bulunan Bogazkoy Tablerlerinden Secme Metinler. I-II. Istanbul) .
- IHO** (Indian Historical Quarterly) .
- IJI** (Hindo Iranian Journal) .

- IKORGO** (Izwestiya Imperatorstwo Russkogo Geograficheskogo Obshchestwo).
- IRGO** (Izwestiya Kawkazskogo Otdeleniya Imperatorstwo Russkogo Geograficheskogo Obshchestwo).
- IRAN** ... (Journal Of British Inst. Of Persian Studies), vol. XV, 1977 .
- JA** ... (Journal Asiatique) .
- JAAR** (Journal of the American Academy of Religion), Atlanta .
- JANS** (Journal of the Ancient Near Eastern Society of Colombia University), New York .
- JAOS** ... (Journal of the American Oriental Society), New York - New Haven .
- JB** ... (Journal of Biblical Literature), Atlanta .
- JChOI** ... (Journal of the Czechoslovak Oriental Institute) .
- JCS** ... (Journal of Cuneiform Studies), New Haven .
- JE** ... (Journal of Egyptian Archaeology), London .
- JEN** (Journal Expedition with the Iraq Museum and Nuzi) .
- JESHO** (Journal of Economic and Social History of the Orient), Leiden .
- JGIS** (Journal of the Greater India Society) .
- JHS** (Journal Hellenistic Studies), 35, 1915 .
- JMNP** (Journal Ministerstwa Narodnow Prosweshcheniya), Moskwa .
- JMWD** (Journal Ministerstwa Wnutrennikh Del), Moskwa .
- JNES** ... (Journal of Near Eastern Studies), Chicago .
- JPOS** ... (Journal of the Palestine Oriental Socity) .

- JRAI** (The Journal of the Royal Anthropological Society).
- IRAS** (The Journal Of The Royal Asiatic Society Of Great Britain and Ireland), 1846 -1851
- JSOR** (Journal of the Society of Oriental Research, Toronto).
- JSOT** (Journal for the Study of the Old Testament), Sheffield.
- JSSEA** (Journal Of The Society for the Study of Egyptian Antiquities), Toronto.
- KAH** (Keilschrifttexte aus Assur Historischen Inhalts), II, No. ۵۸, Deutsch Orientgesellschaft Wissensch. Veroffentlichungen .
- KAF** (Kleinasiatische Forschungen), Leipzig, 1929 .
- KAV** (Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts), Leipzig .
- KB** (Keilinschriftliche Bibliothek), Berlin .
- Kbo** (Keilschrifttexte aus Boghazk
- KSIW** (Kratkie Soobshcheniya Instituta Wostokowedeniya).
- KUB** (Keilschriftur kunden aus Bugazk
- KZ** (Kuhn's Zeitschrift), Bd. 38, Gottingen, 1902
 -- "Le Mond", Paris, 25 - 26 JULY, 1960
 -- "Lib ration", Paris, 30 - 31, July, 1960 .
- LGU** (Leningradskiy Gosudarstwenniy Universitet).
- MAGW** (Mitteilungen der anthropologische Gesellschaft in Wien), Vienna .
- MAOG** (Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft), Leipzig .

- MAR** (Materiali Po Arkheologii Russii), Sankt Peterburg .
- MDOG** (Mitteilungen der deutschen Orient - Gesellschaft, Berlin .
- MDP** (Memoires de la Delegation en Perse), XVII, No. 105, Paris, 1923 .
- MEJ** (The Middle east Journal) .
- MGU** (Moskowskiy Gosudarstwennyi Universitet) .
- MIO** (Mitteilungen des Institute fur Orientforschung . B.
- MIW** (Materiali Po Izucheniya Wostoka) .
- MSE** (Malaya Sowetskaya Entsiklopediya) .
- MSL** (Memoires de la Societe de Linguistique de Paris)
- MSS** (M nchener Studien zur Sprachwissenachaft) .
- MVAG** (Mitt. d. Vorerasiat. Gesell) .
- MVG** (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. Berlin) .
- NE** (The New Englander), Vol. 23, Issu 86 . (January, 1864) .
- OA** (Orientis Antiquus. Roma) .
- OAC** (Orientis Antiqui Collectio. Roma) .
- OBCT** (Oxford Edition of Cuneiform Texts) .
- OECT** (Oxford Editions of Cuneiform) .
- Oller G. H.**, The Autobiography of Idrimi. A New Text Edition With Philological and Historical Commentary.- DUP, 1977, PP. 78-6628 .
- OLZ** (Orientalistische Leteraturzeitung), 1917 ; 1919 ; 1931... etc .
- Or** (Orientalia, Nova series), Rome .

- RA** (Revue d' Assyriologie et d' archeologir orientale), Paris .
- RAA** (Revue des arts asiatiques), Paris .
- RAN** (Rossiyskaya akademiya Nauk) .
- RANE** (Records of the Ancient Near East. Wiesbaden) .
- RAO** (Russkoe Arkheologicheskoe Obshchestwo) .
- RAR** (Revue archeologique), Paris .
- RB** (Revue Biblique), Paris, 1928 ; 74 (1967) .
- REI** (Revue de l'histoire des Religions) .
- REPW** (Real Encyclopadis Paulys Wissowa), x 2, Col. 1933 - 1938, Stuttgart, 1919 .
- RGO** (Russkoe Geograficheskoe Obshchestwo) .
- RGTC** (Repertiore Geographique des Textes Cuneiformes) .
- RHA** (Revue Hittite et Asiatique. Paris) .
- RLA** (Reallexikon der Assyriologie), Berlin - Leipzig .
- " Son Posta ", Ankara, 11, April, 1946 .
- RMM** (Revue de monde Musulman) .
- "The Times, " London, 27 July, 1960 .
- S** (Sumer VII ; XIV, XVII, XVIII) ... etc.
- SA** (Sowetskaya Arkheologiaya), Sbornik, Moskwa .
- SE** (Sowetskaya Etnografiya), Moskwa Leningrad .
- SKB** (Schrader Kellschriftliche Bibliothek) .
- SKL** (Sumerian King List), Chicago .
- SMA** (Sbornik Materialow Po Opisaniya Mestnostey Plemen Kawkaza) .
- SMEA** (Studi Micenei ed Egeo-Anatolici. Roma) .
- SO** (Studia Orientalia), Helsinki .

- SOAW** (Sitzungsberichte der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historischen Klasse. Wien).
- SSem** (Studi Semitei. Roma).
- StBoT** (Studen zu den Bogazkoy-Texten. Wiesbaden).
- SV** (Sowestskoe Vostokowedennie), Moskwa.
- TH** (Texte der Hethiter. Heidelberg).
- TPS** (Transactions of the Philological Society).
- UET** (Ur Excavation Texts).
- Ug** (Ugaritica-Mission de Ras Shamra. Paris).
- UUR** (Uppsala Universiteit Arsskrift).
- UWG** (Universal Werld Geschiedenis), Deel 1 . . .
- VAB** (Vorderasiatische Bibliothek), Leipzig .
- VDI** (Vestnik Derevni Istoriiya), Moskwa .
- VB** (Vorderasiatische Bibliothek), 2 . . .
- WA** (World Archaeology), vol. 10, No. 3 . . .
- Wdi** (Westnik Drevney Istorii), Moskwa .
- WI** (Wopros Istorii), Moskwa .
- WO** (Die Welt des Orient, 1/6, (1952)).
- WRGO** (Westnik Imperatorskogo Ruskogo Geograficheskogo Obshtstwa).
- WZKM** (Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes).
- YOS** (Yale Oriental Series), New Haven .
- ZA** (Zeitschrift fur Assyriologie und verwandte Gebiete), Berlin - Leipzig .
- ZAOTW** (Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft).

- ZDMG** (Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft), Leipzig - Wiesbaden .
- ZGE** (Zeitschrift der Gesellschaft fr Erkunde) .
- ZII** (Zeitschrift f
- ZKM**
- ZW** (Zary Wostoka), Graz, Tbilisi .
- ZWORAQ** (Zapiski Wostochnogo Otdeleniya Imperatorskogo Ruskogo Arkheologicheskogo Obshchestwa) .
- ZRGO** (Zapiski Imperatorskogo Ruskogo Geograficheskogo Obshchestwa) .

المقالات والبحوث العلمية المقدمة إلى مؤتمرات الدراسات الإستشراقية

- Aapeli S.**, *New Kirkuk Document Relating to Slaves*, *Studia Orientalia*, vol. V, Part ٣, Helsinki, 1934 .
- Albright W. F.**, "Society of Oriental Research", *JSOR*, VIII, (Toronto, 1924) .
- Albright W. F.**, *New Light On The History Of The Western Asia In The Second Millenium B.C.* *Bulletin Of The American Schools Of Oriental Research (BASOR)* Nr. (Feb. 1940), PP. 20 - 32 .
- Albright W. F.**, *Mitannian maryannu, "Chariot - Warrior" and The Canaanite and Egyptian Equivqlents.* *Archiv Fr Orientforschung (anfanglich, Archiv fr Keilschriftforschung)* Afo 6 (1931), PP. 217 - 221 .

- Albright W. F., *The Role Of The Cananite In History Of The Bible and Ancient Near East*, De. By Ernest Right, Eisebrauns, Indiana, 1979 .
- Al-Fouadi A. H., *Inscription and Reliefs From Bitwata, Sumer*, 34, 1978, PP. 122-129 .
- Amedroz H. F., *Three Arabic MSS On History Of City Of Mayyafariqin*, JRAS, 1902, PP. ۷۸۰ff .
- Amedroz H. F., *The Marwanid Dynasty At Mayyafariqin In The Tenth and Eleventh Centuries A. D.*, JRAS, 1903, PP. 123 - 155 .
- Avetisyan G. M., *Khurriti Na Rubeje Maloy Azii do Uatanovleniya Mogoshchestva Mitanni*, DV, 3 (1978), Str. 5 - 24, 259 .
- Bailley H. W., *Arya, III, Bulletin of the Oriental (and African) Studies*, vol. XXIV, University of London, 1961 .
- Balkan K., *Die Sprache der Kassiten*, New Haven, American Oriental Society (AGS), Vol. 37 .
- Barnet R. D., *Urartu, The Cambridge Ancient History*, Vol. III, Part 1, 1982 .
- Beal R. H., *The History and the Data of the Sanassura Treaty*. Or. 55, 1986, PP. 424-445 .
- Beer G., *Die Bedeutung des Ariertums Furdie Israelitisch Judiesche Kultur*, Red gehalten bei der Jahresfeier der Universitat Heidelberg am 22, November, 1921, Heidelberg, 1922
- Belck W., " *Das Reich der Mannaer* ", *Verhand. Der Berl. Antrop. Gesell. Fur Anthropologie*, (Berlin, 1894) .
- Benedict W. C., *The Urartian - Assyrian Inscription Of Kelishin.*, JAOS, 81, 1961, PP. 359 - 385 .

- Benedict W. C., "Urartians and Hurrians", *JAOS* ۸۰, (1960)
- Benvenist E., *Etudes iraniennes*, *Transactions of the Philological Society (TPhS)*, 1945.
- Billerbeck A., *Das Sandchak Suleimania und dessen Persische Nachbarlandschaften Zur babylonischen und Assyrischen Zeit*, Leipzig, 1898 .
- Bittel K., *Grundz ge der Vor-und Frh geschichte Kleinasiens* (1950), PP. 78-81, esp. 79 .
- Bock H. G., *Guter, Urartian Inscription In The Museum Of Van*, *JNES*, XXII, ۱ (1964).
- Boehmer R. M., "Volkstum und Stadte der Mannaer", *Bagh. Mitt.* III, (1964).
- Boehmer R. M., "Zur Lage Von Parsua In ۷. Jahrhundert Vor Christus", *BJ*, V, (1965).
- Bois Th., *The Kurds*, *Encyclopaedia Of Islam (EI)* .
- Bork F., *Mitannisprache*, *Mitteilungen der Verderasiatischen (und Egyptischen) Gesellschaft (MVAG)*, XIV, 112, (1909).
- Bork F., *Mitanni Namen aus Nippur*, *OLZ*, 9, 1909, PP.588-591 .
- Bork F., *Mitlani*, *JRAS*, (1928) .
- Bork F., *Mitani - Glossen und Anderes*, *Orientalische Literaturzeitung (OLZ)*, 23, (1932) .
- Bossert H. T., *Mitteilung der Altorientalischen Gesellschaft (MAOG)*, ۱, Leipzig, 1929 .
- Braidwood L., *Early food producers*, *Excavations in Iraqi Kurdistan*, *Archeology* V 157 - 164 .

- Braidwood R.**, *From cave to village in prehistoric Iraq*, American Schools of Oriental Research, Bulletin No. 124 : 12 - 18 (1951).
- Braidwood R.**, *Matarrah*, Journal of Near Eastern Studies XI 1 - 75 (1952).
- Brandenstein C. G. Von.** *Zum Churrischen Aus den Ras-Shamra Texten.* - ZDMG, 91, N.F. 16 (1937).
- Brinkman J. R.; V. Donbaz.** *A Nuzi - type tidenntu - Tablet Involving Real Estate.* - Oriens Antiquus (OA) 16, Roma 1977, P. 99 - 104, Tablets V - VII.
- Brunnow R. E.**, *Die Mitanni-Sprache.* ZA, 5, 1967, PP. 209 - 259.
- Brown G. W.**, *The Possibility Of A Connection Between Mitanni and The Dravidian Language*, JAOS 50, (1930), PP. 273 - 305.
- Brunnow R. E.**, *Die Mitanni - Sprache.* - ZA, 5, PP. 209 - 259, (1890).
- Bush F. W.**, *The Relationship between the Hurrian Suffixes ne/-na and nni/e/-nna.* Orient and Occident. Essays Presedent to C. H. Gordon. Ed. H. A. Hoffner, Jr. (AOAT, 22, 1973, PP. 39-52).
- Carieton C.**, *Cave explorations in Iran in 1949*, Philadelphia, 1954.
- Carnoy M.**, *Les Indo - Europeeas*, Brucelles, 1921.
- Cassin E.**, *Le palais de Nuzi et la royaut d'Arrapha.* - La palais et la royaut 19 - e Rencontre Assyriologique Internationale (RAI) Paris 1974, P. 373 - 392.
- Chantre E.** *Aper u sur les caractr es ethniques des Ansaris et des Kurdes*, in Bull. Soc. Anthropol. de Lyon, I (1882).

- Charpentier J., *Indra, Ein Versuch der Aufklärung le Mende Oriental*, 25, (1931) . Charpentier J., *The Date Of Zoroaster*, *Bulletin Of The School Of Oriental (and African) Studies (BSOS)*, 3 (1913 - 1925), PP. 747 - 755 .
- Chiera E. ; Speiser E. A., *A New Factor In The History Of The Ancient East*, *AASOR VI (1926)*, 6, PP. 75 - 92 .
- Chosh B., *Varuna*, *Journal of the Greater India Society (JGIS)*, 8, (1941) .
- Chow W. Wing - Kin, *Kings and Queens of Nuzi. - Dissertation Brandeis University (DBU) University Microfilms Ann Arbor 1973*, P. 73 - 32, 371 .
- Clay A., *The Aryan of Biblical Traditions (Yale Oriental Service (YOS) - XII, New Haven, 1923* .
- Collon D., *The Seal Impressions From Tell Atchana (Alalakh)*, - *AOAT*, 27, (1975) .
- Cowley A., " *The Pahlavi Document From Avroman* ", *Journal Of The Royal Asiatic Society (JRAS)*, London, 1919, PP. 147 - 154 . .
- Cyrus H. Gordon, *The Status of Women Reflected in the Zuzi Tablets*, *Zeitschrift Fuer Assyriologie und Verwandte Gebiete* 43 (1936) .
- Dangin Th., *Notice Sur la Trois, eme Collection de Tablettes*, *Revue d' Assyriologie*, Tom V, No. १, Paris, 1902, P. 99, 101, VI, 67 .
- Dangin Th., *Tablettes Hurrites Provenant Mari. - Revue d' Assyriologie (RA)*, 36, (1939)
- Dangin Th., *Bir - ia - wa - za*, *RA*, 37, (1940 - 1941) .
- Dangin Th., *Revue d' Assyriologie*, v, 99, VI, 671 .
- Dangin Th., *Un Synchronisme entre la Babylonie et l' Elam*, *RA*, X, Paris, .

- Dangin Th., *Une Relation de la Huitieme Campaign de Sargon II, Sumer, II, Bd. v, (1949)* .
- Delaporte L., *Les peuples de l'Orient Md iterranen I: Le Proche-Orient Asiatique (1948)* .
- Delitzsch F., *Babel and Bible*, (Ed. G. H. W. Johns, Crown Theological Library, Vol. I), New York, 1903 .
- Deller K., *Materialien Zu dem Lokalpanthea des Knigreiches Arraphe. - Or, 45, Roma 1976* .
- Deller K., *Die Hausgotter der Familie sukrija s. Huja .*
 - *Studies On The Civilization and Cultur Of Nuzi and The Hurrians . Winona Lake 1981, PP. 47 - 76*
- Dhorme P., " *Abraham Dans le Cadre de l'histoire, "*, *Revue Biblique (RB), Paris, 1928* .
- Dhorme P., [P. O. P.], *Um mot Aryan doms le livre de Job, The Journal of the Palestine Oriental Society (JPOS), 2, (1922)* .
- Diakonoff I. M., *Srawnitwlno - Grammaticheski Obzor Khurritsko - Urartskogo Yazikov, Peredneaziatskii Sbornik, M. 1961, Str. 369 - 423* .
- Diakonoff I. M. ; Jankowska, N *Zum Mythos Von Den Vorderasiatischen Ariern, Geschichte und Kultur Des Alten Orient (A. F. 2, s. 131 - 132), 1975* .
- Diakonoff I. M., *Die Arier im Vorderen Orient, Ende eines Mythos (zur Methodik der Erforschung Verschollener Sprachen), Or 41 (1971), s. 9ff.*
- Diakonoff I. M. ; S. A. Starostin. *Hurro - Urartian As An Eastern Caucasian Language, MSS, Beiheft 12, N. F. 1986* .
- Dickson B., *Journys in Kurdistan, Geographical Journal XXXV, 1, London, 1910* .

- Dietrich M.**, *Die Inschrift de Statue des Koniges Idrimi Von Alalah.* - UF, 13, (1981), PP. 201 - 262 .
- Dobel A. ; Asaro F. and Michel H. V.**, Bekeley (١٩٧٧) *Neutron Activation Analysis and Location of Washukanni, Orientalia, Nova Series, Roma, 46* .
- Draffkon A.**, - Kilmer, *Hurrians and Hurrian at Alalah. An Ethno - Linguistic Analysis.* DUP 1959 .
- Driver G. R.**, *The Religion of the Kurds, Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, vd. 2, Part 1, London, 1921* .
- Driver G. R.**, *The Dispersion Of The Kurds In Ancient Times, Journal Of Royal Asiatic Society (JRAS), 1921* .
- Driver G. R.**, *Studies In Kurdish History, JRAS, 1922* .
- Driver G. R.**, *The Name Kurd And Its Philological Connexion, JRAS, 1923* .
- Duhoussset E.**, *Etudes sur les populations de la Perse, Paris 1863 ; N. V.*
- Dyson R. H. Jr.**, " *Prehistoric Iran as seen from Hasanlu*", JNES, XXIV, (1965) .
- Ebeling E.**, *Bruchstuke ... (Deutsch Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut fur Orientalforschung, Veroffentlichung, Nr. 7), Berlin, 1951* .
- Ebeling E.**, *Die R stung eines babylonischen Panzerreiters nach einem Vertrage aus der zeit Darius II, Zeitschrift fr Assyriologie und Verwandte Gebiete (zf Ass.), 50, (1962), ss. 203 - 213* .
- Edmonds C. J.**, *Two Ancient Monuments in Kurdistan, " The Geographical Journal, LXV*
- Edmonds C. J.**, *Kurdish Nationalism, Journal Count. Hist. VI / 1, (1970).*

- Eduard J. Th., *The Indo - Iranians and Their Neighbours*, Indo - Iranian Studies, London, 1925 .
- Edzard D. O.; Kammenhuber A., *Hurriter, Hurritisch.*- RLA, 4, 1972-1975, PP. 507-514 .
- Eichler B. L., *Indenture at Nuzi. The Personal Tidennutu Contract and its Mesopotamian Analogues.* - Yale Near Eastern Researches, ۵. New Haven - London 1973 .
- Eilers W., *Kleinasiatisches*, ZDMG, Leipzig - Wiesbaden .
- Eilers W., *Kyros, Beitrage zur Namenforschung (BzN)*, 15, (1964).
- Finet A., Adalsenni, *roi de Burundum.* RA. 60, 1966, PP. 17-28 .
- Finkel I. L., *Inscriptions from Tell Brak 1984.* Iraq, 47, (1985), PP. 187-201, Table XXXII-XXXVI .
- Finkelstein J. J., *Subartu and Subarians In Old Babylonian Sources.* Journal Of Coneiform Studies (JCS), ۹, New Haven, Connecticut, 1955, PP. 1 - 7 .
- Feiler W., *Hurritisches Namengut in den Buchern, Richter "Samuelis" und Konige*, Diss. Wien, 1943, [maschinschrift] .
- Finkelstein J. J., ' *Mesopotamia* ', JNES, 21 (1962), PP. 73 - 92 .
- Forrer E., *Boghazkoi Texte in Umschrift, " Die Inschriften und Sprachen des Hatti - Reiches "*, Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG), LXXVI, Leipzig, 1922 .
- Friedrich J., *Subaraische Texte.*, - Kleinasiatische Sprachdenkmaler. Klein Texte fur Vorlesungen und Ubungen, No 163, Ed. H. Lietzmann. B., 1932, s. 7-35 .
- Friedrich J., *Einfuhrung ins Urartaische.* - MVAG 37, 3, , 1933, .

- Friedrich J.** Ein Bruchstück des Vertrages Mattiwaza - Shuppiluliuma in Hethischer Sprache, Archiv für Orientforschung (anfanglich : Archiv für Keilschriftforschung) AfO, 2, (1924 - 1925), ss. 119 - 124
- Friedrich J.** Mitrassil, Uruuanassel, Or. N.S 12 (1943), PP. 311 - 317
- Friedrich J.** Kleine Beiträge Zur Chritischen Grammatik, MVAG, XLII, 2, Leipzig 1939
- Friedrich J.** Die Inschrift des Urartaischen König Rusa I aus Nor - Bajazet, Archiv Orientalni, vol. III, 1931
- Friedrich J.** Artashumara, Reallexikon der Assyriology (RLA), 1932
- Friedrich J.** Zum Subaraischen und Urartaschen.- Miscellanea Orientalia Dedita Antonio Deimel. Analecta Orientalia, 12, Roma 1935B, PP. 122-135
- Friedrich J.** Aus Verschiedenen Keilschriftsprachen 1 - 2. 3 - 4, Orientalia Nova Series (Or N.S.) 9, (1940), ss. 205 - 218 ; 348 - 361
- Fisk H. J.** Zur Indoiranischen und Griechischen Namentbildung, Goteborg, 1943
- Gadd C. J.** Tablets From Chager Bazar and Tel Brak, IRAQ VII, (1940).
- Gadd C. J.** Iraq, XVI, (1954).
- Gadd C. J.** Tablets From Kirkuk, RA XXIII, Paris, 1926, P. 62 - 71
- Gaal E.** The King Parrattarna Died and was Cremated ?, AAASH, 22, 1974, PP. 281-286.
- Garrod D. A. B.** The Paleolithic Of Southern Kurdistan, Excavations The Caves Zarzi and Hazar Merd ". Bulletin

- No. 6 : 8 - 43, American School Of Prehist. Research. New Haven, 1930 .
- Geiger W., *Osterianische Kultur in Altom, Erlangen, 1882*
- Gelb I. J., *Hurrians and Subarians. - The Oriental Institute Of The University Of Chicago. Studies In Ancient Civilization, 22, Chicago 1944 .*
- Gelb I. J., *An Old Akkadian Writing and Grammar, A Orientalia, 18 , (1950) .*
- Gelb I. J., *New Light On Hurrians and Subarians. - Studi Orientalistici In Onore di G. Levi della Vida. Vol. I, Roma 1956, PP. 378 - 392 .*
- Gelb I. J., *Hurrians at Nippur In The Sargonic Period. - Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959, PP. 183 - 194 .*
- Gelb I. J., *Sargonic Texts From The Diyala Region, MAD, 1 (1953) .*
- Gelb I. J. ; Purves P. M. ; MacRae A. A., *Nuzi Personal Names, Oriental Institute Of The University Of Chicago, Publications, 57, Chicago , 1943 .*
- Godard A., *Le Tresor de Ziwiye, (Haarlem, 1950) .*
- Goetze A., *Shunashura : an Indian king of Kizwatna, Studies Pavry, (1933) .*
- Goetze A., *An Unrecognized Hurrian Verbal Form. RHA, ۰, fasc. 35, 1939a, PP. 103-108 .*
- Goetze A., *The n- Form of the Hurrian Noun. JAOS, 60, 1940a, PP. 217-223 .*
- Goetze A., *Kizwatna and the Problem of Hittite Geography, (Yale Oriental series, Researches, No. 22), vol. XXII, New Haven, Yale University Press, 1940 .*

- Goetze A., *Ancient Near east Textes (ANET)*. Ed. J. B. Pitchard.
- Goetze A.
- Goetze A., *On the Chronology of the Second Millenium B. C.*, *JCS*, 11, (1957).
- Goetze A., *Warfare In Asia Minor, Iraq*, 25, (1963), PP. 124 - 130 .
- Goetze A., *Enclitic Pronouns in Hurrian.* . . . *JCS*, 2, 1948, PP. 51-72 .
- Gordon C., *The Studies Of Women as Reflected In The Nuzi Tablets*, *RI DA*, 37, 1959 .
- Gordon G. H., *Numerals In The Nuzi Tablets*, *RA*, Vol. XXXI, 1931 .
- Gowan C. H., *Northern Iraq*, *JRCAS*, XXV, ۱, London, 1938 .
- Grawford S. J. B. A. B. Litt., *The Decipherment of the Hittit Language*, *JRAS*, 1919 .
- Groneberg B., *Repertiore Geographique des Textes Cuneiformes (RGTC)*, 3, (Wiesbaden, 1980), 145 / 6 (aB).
- Grosz K., *Some aspects of the position of Women in Nuzi, from Conference on Women in The Archive Of The Wullu Family, Copenhagen, 1988* .
- Grosz K., *Daughters Adopted as Sons In Nuzi and Emar*, XXXIII, *Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 1987*
- Grosz K., *On Some Aspects of Adoption of Women in Nuzi, Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and Hurrians of E. R. Lachman SCCNH*, edited by D. Owen & M. Morrison, 2 Winona Lake, 1987.
- Gune P. D., *The Indo-Iranian Migrations In The Light Of The Mitani Records*, *Journal Of The Iranian Association (JIA)*, 10, (1921), PP. 81- 88 .

- Gumey O. R., *Futhe Texts Dur Kurigalzu, Sumer, Vol. IX, 1953*.
- Gustavs A., *Was heizt ilani Habiri ?*, *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAQTW)*, 44, (1926).
- Guterbock H. G., *Die Historische Tradition und ihre Literarische Gestaltung bei Babylonien und Hethitein bis 1200*, vol. 2, *Hether, ZA*, (NF. 10).
- Guterbock H. G., *ZA, N.F. VIII, 1934, Text 40ff.*
- Guterbock H. G., " *Die Historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babylonien und Hettitern bis 1200* ", vol. 2, *Hethiter, ZA*, XLIV, (1938); (NF., 10).
- Guterbock H. G., *The Song of Ullikummi, Revised text of the Hittite Version of A Hurrian Myth - Journal of Cuneiform Studies*, 5, New Haven, 1952.
- Guterbock H. G., *Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos. Istanbuler Schriften*, 16. Zurich-New York 1946.
- Guterbock H. G., *The Hurrian Element in the Hittite Empire. CHM*, 2, 1954, PP. 383-394.
- Haas V., *Die Serien Itkahi und Itkalzi des AZU - Priesters. Rituale F r Tasmisarri und Tatuhepa Sowie Weitere Texte Mit Bezug Auf Tasmisarri*.
- Hacikjan M. L., *Towards the Categories of Aspect and Version in Hurro-Urartian.*- *ZA*, 74, 1984, PP. 92-97.
- Hallo W. W., *Simurram and the Hurrian Frontier.*- *RHA*, 36, 1978, PP. 71-83.
- Harmatta J., *Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia, Acta Orientalia, Academiae Scientiarum Hungaricaum, Budapest, 1951*.
- Harmatta J., *The Rise of the Old Persian Empire, Cyrus the Great*, *A Ant Hung* 19, (1971)

- Hartmann**, Bohtan, Mitt. d. Vorerasiat. Gesell. (MVAG), 1897
- Hass V. ; Wilhelm G.**, Hurritische und Luwische Riten aus Kizzuwatna. - Hurritologische Studien, \ (AOAT Sonderreihe 3), 1974 .
- Haupt L.**, Die Stele von Topzaua, ZDMG, 1904 .
- Haupt L.**, "Abh. der Konigl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen", Phil - hist. Klasse NF Bd. 9, Nr. 3 (1907), s. 108 .
- Haupt L. Von C. F.**, Corpus Inscriptionum Chaldicarum (CICH), in Verbindung mit F. Bagel U. F. Schachermeyer hagg. Von C. F. Lehmann - Haupt (Berlin u. Leipzig 1928 -1935) .
- Haupt P.**, " Epenthesis of i in Old Persian ", JAOS, XLIV, (1929) .
- Hausschild R.**, Uber die Fruhesten Arier im Alten Orient, Berlin, 1962 .
- Henning W. B.**, An Astronomical Chapter Of The Bundahishn, JARS, 1924 .
- Henning W. B.**, " An Astronomical Chapter Of Bundhisn ", JRAS, 1942, PP. 229 - 248 .
- Henning W. B.**, Mittel;iranisch, - "Handbuch der Orientalistik", Abt. I, Bd. IV, Iranistik Erster Abschnitt. Linguistik, Leiden - Koln, 1958 .
- Hoffman**, Auszuge aus Syrischen Akten Persischer Martyren, Leipzig, 1880 .
- Hommel E.**, "Der Name und die Legend des Jordan in altkanaanischer Zeit," Journal of the Society of Oriental Research(J S O R) XI,Toronto, 1927, S.169ff.

- Hrozny B.**, *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazkoi*, in *Umschrift, mit Übersetzung und Kommentar* (Bogh. Stud. Heft 3, stück 2), Leipzig, 1919 .
- Hrozny B.**, *Die Lander Churri und Mitanni und die ältesten Inder*. *Archiv Orientalni*, 1, (1929) .
- Hrozny B.**, *Histoire et Progres du Dechiffrement des Textes*, *Archiv Orientalni, Journal of the Czechoslovak Oriental Institute (JChOI)*, Prague, vol. III, April, 1931, No. 1 .
- Hrozny B.**, *Trenovani Koni Pred Chyrymi tisciletimi Jezedec a chovatel 1*, (1933) .
- Hrozny B.**, *Le Hittite, Histoire et Progress du Duchiffrement des Textes*, *Ar Or*, 3, April 1931 .
- Hrozny B.**, *Histoire et Progres de Dechiffrement des Textes*, *Archiv Orientalni*, Vol. III, No. ۱, Prague, 1931 .
- Hrozny B.**, " *Churri* ", *Archiv Orientalni (AO)*, Prague, 1929 .
- Hubschman**, *Die Altarmenische Ortsnamen*, 239 .
- Hulin P.**, *New Hurrian Inscriptions From Adlicevaz*, "*Anatolian Studies*", IX (1958) .
- Hulin P.**, *New Urartian Inscribed Stones From Anzaf*, "*Anatolian Studies*", X (1960) .
- Hulin P.**, *New Urartian Inscription From Adlicevaz "AS"*, IX (1958), s. 189ff.
- Hulin P.**, *New Urartian Inscription From Anzaf*, *Ibid.*, X (1960), s. 209ff.
- Husing G.**, *Volkerschichten in Iran*, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft In Wien*, 46, (1916), s. 202 Wien, 1936 .
- Husing G.**, *Kaspiches*, *Orientalistische Leteraturzeitung (OLZ)*, 1917 .

- Husing G., "Annubani - Annubani - ni ", *Der Zagros und Sein Volker*, AO, IX nos, Leipzig, 1905 .
- Husing G., " Die Elamische Sprachforschung ", *Memnon*, IV, (1910) .
- Husing G., *Der Zagrod und sein Volker*, *Der Alte Orient*, Bd. IX, Ht ۷/۳, Leipzig, 1908 .
- Husing G., *Vorgeschichte und Wandurengen der Parsawa*, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. 60, 1930 .
- Ivanow W., "Notes On Khorasani Kurdish ", *JASB*, N. S. Vol. ۷۷, No. 1, 1927 .
- Jacobsohn H., *Rez. Von Festgabe J. Szinnyei*, Berlin (1927), *Indogermanische Forschungen (IF)*, 46, (1928) .
- Jacobsen Th., *The Sumerian King List*, AS. IX, Chicago, 1939 .
- Jankowska N. B., *Communal Self - Government and The King Of The State Of Arrapha*. - *Journal Of The Economic and Social History Of The Orient*, 12, PP.233 - 282, (1963) .
- Jankowska N. B., *Extended Family Commune and Civil Self - Govern In Arrapha In The Fifteenth - Fourteenth Century B.C.* - *Ancient Mesopotamia, Socio - Economic History*. A Collection Of Studies By Soviet Scholars, Ed. I. M. Diakonoff, Moscow 1969, PP. 235 - 252 .
- Jankowska N. B., " Legal Docoments From Arrapha in the Collections of the USSR"., in *Peredneaziatskiy Sbornik, Voprosy Xurritologii*, (Akademiya Nauk Gruzinskoy SSR, Yazikoznaniya), Moscow, Izdatel'stvo vostochnoy Literatury, 1961 .

- Jensen P.**, *Vorstudien Zur Entzitterung Des Mitanni.* - ZA, 5, 1890, PP. 166 - 208 .
- Jensen P.**, *Vorstudien Zur Entzitterung Des Mitanni.* - ZA, 6, (1891), II. - ZA, 6, PP. 34 - 72, (1891).
- Jansen P.**, *Zur Erklarung des Mitanni.*- ZA, 14, 1899, PP. 173-181 .
- Kammenhuber A.**, *Die hethitische und hurrische Uberlieferung zum Gilgames-Epos.* - MSS, 21, 1967, PP. 45-58 .
- Kammenhuber A.**, *Morphologie hurrischen Nomina.*- MSS, 23, 1968, PP. 49-79 .
- Kammenhuber A.**, *Die Hurriter und des Problem der Indoirer.*- RHA, 36, 1978b, PP. 85-90 .
- Kapper A.**, *Contribution Th The Anthropology Of The Near east. v. Kurds,* Amsterdam, *Proceeding, Amsterdam, XXXIV / 4* (1931), PP. 531 - 541 .
- Keith A. B.**, *The God Varuna, Indian Historical Quarterly (IHQ),* 9, 1933 .
- Keith A. B.**, *Aryan Names in Early Asiatic Records, IHQ,* 12, (1936) .
- Kesslel K.**, *Studie Micenei ed Egeo - Anatolici, Rome, 1984 .*
- Khachikyan M. L.**, *Shumersko - Khurritskii Slovar Iz Ras - Shamri Kak Istochnik Po Khurritskoy Dialeologii, VDI. No* 3, (1975), Str. 21 - 38 .
- Khachikyan M. L.**, *Iz Starokhurritskikh Zaklinanii, DV, T. 2,* Str. 251 - 264, 303 - 304 (1976) .
- Khalesi Y. M. Al.**, *Tell al - Fakhar (Kurruhani) a demtu - Settlement. Excavation Report - Assur I, 6, (1977), PP.* 1 - 42 (= 81 - 122) .

- Kipert H.**, *Lehrbuch der Alten Geographie*, s. 81 .
- Kishimoto M.**, *Indo-Europeans et Chevaix, Orient (Reports Of The Society Of Near Eastern Studies In Japan, Tokyo) 2*, (1962), PP. 1 - 20 .
- Klengel H.**, *Lullubum, Mitteilungen des Instituts Fur Orientforschung, Band XI. Heft. 3*, (1966) .
- Klengel H.**, *Geschichte Syriens Im ۱. Jahrtausend V. U. Z. T. I.* (1965) .
- Klengel H.**, *Der Wettergott Von Halab, Journal Of Cuneiform Studies 19, New Haven 1965, P. 87 - 93* .
- Klengel H.**, *Zum Briefe eines Konigs von Hanigalbat.- JboT, I, 34. 1963, (Or. 32, PP. 280-291).* .
- Klengel H.**, *Mitanni, Probleme seiner Expansion und politischen Struktur.- RHA, 36, 1978, PP. 91-115.* .
- Knudzon J. A.**, *Die El-Amarna Tafeln, Vorderasiatische Bibliothek, 2, Leipzig, 1907 ; 1915* .
- Koch K.**, *Zur Entstehung Der Ba'al Verehrung. -Ugarit -Forschungen II, 1979, P. 465 - 475* .
- Konig F. W.**, *Reallexikon der Assyriologie, II. 1938 .*
- Konig F. W.**, *Handbuch der Chaldischen Inschriften, AfO, VII, (1955 - 1957) .*
- Konig F. W.**, *Die Elamischen Konigsinschriften, AfO, XVI, (Graz, 1963).* .
- Koschaker P.**, *Drei Rechtsurkunden Aus Arrapha, 1944 Quotedas Koschaker 1 - 3* .
- Koschaker P.**, *Uberemige Agriechische Rechtsurkunden aus der Ostlichen Randgebieten des Hellenismus, ASAW 42, 1931* .
- Kramer S. N.**, *Sumerian Mithology, Memoir No. XXI Of The American Philosophical Society, Pheladelphia, 1944* .

- Kramer S. N.**, " Sumerian Myths and Epyc Talls " , In *Ancient Near Eastern Texts Relating To The Old Testament*, Princeton University Press, 1957
- Kretschmer P.**, *Varuna und die Urgschichte der Inder*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM), 33, (1926).
- Kretschmer P.**, *zum Ursprung des Gottes Indra*, Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philhist., Klasse, (Anz Ak, Wien), 46, (1927).
- Kuhne H.**, *Repertioire Geographique des Textes Cuneiformes (RGTC)*, Ba M II, (1980), 58
- Kuhne C.**, *Das Ritualfragment*, (KBo, XVI).
- Kupper J. R.**, " Northern Mesopotamia and Syria " , *Cambridge Ancient History*, 1973 .
- Lacheman E. R.**, *An Omen Text From Nuzi.* - RA, 34, 1937, PP. 1-8 .
- Laessoe J.**, *A Statue of Shalmanser III from Nimrud*, - "Iraq", London, 1959, vol. XXI, Fragment E, Stk. 26
- Lacheman E. R.**, *Nuzi Geographical Names*, BASOR, No. 78, 1940
- Laessoe J.; Knudsen E. E.**, *An Old Babylonian Letter From a Hurrian Environment.* - ZA, 55, 1962, (N. F., ۲۱), PP. 131-137
- Landersdorfer S.**, *Zur Vorgeschichte Jerusalems*, *Theologie und Glaube*, 15 (1923), PP. 86 - 93
- Landsberger B.**, *Sam'al Studien zur Entdeckung der Ruinenstaette Karatepe*, *Erste Leferung (Veroffentlichungen der turkischen historischen Gesellschaft VII, serie - Nr. 16)*, Ankara, 1948
- Landsberger B.**, *Assyrische Konigslist und " Dunkles Zeitalter " , Journal Of Coneiform Studies (JCS)*, 1954, 8, 55, No. 99

- Landsberger B., *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete (ZA)*, XXXV, Berlin - Leipzig .
- Landsberger B., *Archiv für Orientforschung*, X, Berlin, 1935 .
- Laroche E., *Te ub, Hebat et leur cour.*-JCS, 2, 1948, PP.113-136 .
- Laroche E., *Catalogue des Textes Hittite, Etudes et Commentaires*, No. 51, (1963) .
- Laroche E., " Documents en Langue Hourrite Provenant de Ras Shamra., III Textes hourrites en Cuneiformes alphabetiques " - Ug, V; MRS, 16, (1968), PP. 447 - 544
- Laroche E., *Catalogue des Texts Hittites Etudes et Commentaires*, ٧٠, No. 9, (1971) .
- Laroche E., *Etudes hourrites.*-RA, 67, 1973, PP. 119-130 .
- Lechman E. R., *Tablets From Arraphe and Nuzi In The Iraq Museum, Sumer*, vol. XLII, No. 8, Baghdad, 1986 .
- Lechman E. R. ; Owen D. I., *Texts From Arrapha and Nuzi In The Yale Babylonian Collection . Sccc NH ٧*, Quoted as Yale + Publication Number .
- Lerch P., *Forschungen Uber Die Kurden und Die Iranischen Nordchaldaen* , Abt. III (3 Band), St. Petersburg 1856 - 1857 - 1858 .
- Lesny V., *The Language of the Mitanni, Chieftains - A Third Branch of the Aryan Group*, Arch. Or., ٤, (1932) ..
- Lessoe J., *The Shemshara Tablets. A Preliminary Report.* - Arkaeologisk -Kunsthistoriske Meddelelser 4, 3. Koebenhavn 1959 b.
- Liverani M., *Hurri e Mitanni.*-OA, I, 1962, PP. 253-257 .

- Levine L. D., " Geographical Studies in the Neo - Assyrian Zagros - II ", IRAN, VOL. XII, (1973).
- Levine L. D., Two Neo - Assyrian Stelae from Iran, Royal Ontario Museum, Art & Archaeology Occasional Paper, 23, (Toronto, 1972).
- Lewy H., " A Contribution to the Historical Geography of the Nuzi Texts ", JAOS, LXXXVIII, (1968).
- Liverani M., Hurri e Mitanni, OA, 1, (1962), PP. 252, 257
- Loewenstamm S. E., Zur Gt ter Lehre Des Epos Von Keret. - Ugarit FORSCHUNGEN II, 1979, P. 505 - 514 .
- Loon M. Von ., The Euphrates Mentioned By Sarduri II Of Urartu, "Anatolian Studies", Presented to H. G. Guterbock, Istanbul 1974 .
- Loretz O., Texte aus Chagar Bazar.- Lian mithurti. Festschrift W. F. von Soden. Ed. W. Rollig (AOAT, I, 1969), PP. 199-260.
- Loretz O., Texte aus Chagar Bazar und Tell Brak. T. I.-AOAT, 3, 1969b .
- Luckenbill D. D., Some Hittite and Mitannian Personal Names, American Semitic Languages and Literature (AJSL), 27, (1909-1910), PP. 96-104 (17) .
- Mackek V., Name und Herkunft des Gottes Indra, Arch. Or., 12, (1941) .
- Maidman M. P., The Tehip - Tilla Family Of Nuzi, A Geneological Reconstruction, Journal of Cuneiform Studies (JCS), 28 / 3, New Haven, 1976 .
- Maidman M. P., A Socio-Economic Analysis of a Nuzi Family Archive.- DUP, 1976b, PP. 77-861.
- Meissner B., Pferd In Babylonien, MVAG, XVIII, 1913 .

- Malamat A., *Custam Rishathaim and the Decline of the Near East around 1200 B. C.*, JNES, 13, (1954).
- Marquart Dr. J., *Journal of Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1920
- Maximilian Dr. B., *De NK Schriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch - Historisch Klasse*, LV.
- Mayer W., *Nuzi Studen*, AOAT, 205, 1, 1978,
- Mayrhofer M., *Deusch Literatur Zeitung*, 79, 1958
- Mayrhofer M., *Indo - Iranisches Sprachgut aus Alalah*, *Hindo Iranian Journal (IJ)*, 1960
- Mayerhofer M., *Gedanken zum Namen Himalaya*, *Hindo Iranian Journal (IJ)*, 2, (1958)
- Mayerhofer M., *Die Rekonstruktion des Medischen*, AOAW, (1968).
- Meillet A., *Trois Conferences sur les Gatha de l Avesta*, Paris, 1925.
- Melikishvili G. A., *Urartskie Klinoobrazniye Nadpisi. - VDI*, No 1, (1953).
- Melikishvili G. A., *O Dreveyschem Ochage Urartuskikh Plemen. - VDI*, No 4, (1954).
- Mellaart J., *Cambridge Ancient History*, vol. I, II, (1967), Chap. VII.
- Mellart J., " *The Earliest Settlements In Western Asia* ", in *IBID*, vol. I, Chap. II, (1967).
- Mellart J., " *The Earliest Settlement In Western Asia From The 10th To The 5th Mellennium B. C.* ", in *C. A. H.*, vol. I, Part I, (1970).
- Mercer S. A. B., *The Hittites, Mitanni and Babylonis in the Tel El - Amarna Letters*, JSOR, 8, (1924).

- Messerschmidt L., Mitanni - Studien. - MVG, 4, (1899).
- Meyer E. D., Die Altesten Datierten Zeugnisse der Iranischen Sprache und der Zoroastrischen Religion - Kuhns Zeitschrift, Bd. 42, 1908 .
- Meyer E. D., Geschichte des Altertums (GA), I. 2 (4th ed.), Stuttgart, 1921, S. 476 .
- Michalowski P., The Earliest Hurrian Toponymy, A New Inscription. - ZA, 16, (1986), PP. 4 - 11 .
- Minorsky V. ; C. Cahen., " Le Recueil Transcaucasien " , Jour. AS, 1949 .
- Minorsky V., The Kurds, Encyclopaedia Of Islam (EI), Leiden, 1927 .
- Minorsky V., Les Originaes des Kurdes, Travaux xx Congres de Orientalists, Brucelles, 1938 .
- Minorsky V., " Mongol Place - Names in Mukri Kurdistan " , BSOAS, XIX, (1957) .
- Minns E., Parchment Of The Parthian Period From Avroman In Kurdistan, Journal Hellenistic Studies, 35, 1915, PP. 22 - 65 .
- Mironov N. D., Aryan Vestiges In The Near East Of The Second Millenary B.C. Acta Orientalia (AO) 11, Leiden (1932 - 1933), PP. 140 - 217 .
- Muscarella O., " Qalatgah : An Urartian Site In North - Western Iran " , Expedition, XIII, 13 - 14, (1971) .
- Nashef Kh., Repertoire Geographique des Textes Cuneiformes (RGTC), 5, (1982) .
- Nassouhi E., "Grand liste des rois d' Assyrie " , AFO, IV, (1927), 4, col. 2 .
- Noeldeke Th., Gesch. der Perser und Araber, II .

- Noeldeke Th., *Grammatik der Neusyrischen Sprache Am Urmia - See und Kurdistan*, Leipzig, 1868
- Noeldeke Th., "Kardu und Kurden in Beitrage zur Alten Geschichte und Geographie", *Festschrift fur H. Kiepert*, PP. 71 - 82
- Nyberg H. S., "Studien zum Hoseabuch", Uppsala Universiteit Arsskrift (UUR), 1935
- O'Callaghan R. T., *Aram Naharaim, Contribution to the History of Upper Mesopotamia*, *Analecta Orientalia (AO)*, 26, Roma, 1948
- Olmstead A. T., "Shalmaneser III and the Establishment of the Assyrian Power", *JAOS*, XLI, (1921). ; *JAOS*, XXXVIII, P. 209 ff.
- Oppenheim A. L., "Sargon of Agade", *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955
- Oppenheim A. L., *Studien zu den nichtsemitischen Nuzi - Namen*, *AfO*, 12, (1937-1939).
- Otton H., *Ein Brief aus Hatusa an Babu-ahu-iddina.*-*AfO*, 19, 1959-1960, PP. 39-46
- Otton H., *Zur Grammatikalischen und Lexikalischen Bestimmung des Luvischen* (Deutsche Akademie Verffentlichung (Nr.19), Berlin, 1953
- Owen D. I., *The Loan Document From Nuzi.*-*DBU*, 70-12, 031, 1969
- Parrot A.; Nougayrol J., *Un Document de Fondation Hurrite*, *RA*, LII, 1 - 2, 1948, 1-20
- Parpola., *Alter Orient and Atlas Testament*, 6, s.v. Ellipi.
- Pavlica H., *Uber die Geschichte und Sprache der Kassu.* *Diss* . Wien, 1936
- Penches J. G., *Cuneiform Textes, Part 21*, *JRAS*, 1897

- Pettinato G.** *The Archivos Of Ebla, An Empire Inscribe in Clay*, New York, 1980 .
- Pfeiffer**, *The Archives of Shilwateshub son of the King*, Harvard Semitic Series, IX, Cambridge, U. S. A.
- Pinches Th. G.**, *The Language Of The Kassits*, JRAS, 1917, PP. 101 ff.
- Pinches Th. G.**, " *The Language of the Kassites* ", JRAS, 1917 .
- Pisson G.**, *Races des hautes valle s du Tigre et de l'Euphrate*, in scient., Paris 1892; xlix (1892), no. 18, PP. 557 - 560, no. 19, PP. 581 - 588 .
- Plessner H.**, *Conditio Humano, Universal Werld Geschiedenis, Deel 1* . .
- Poebel A.**, *Historical and Grammatical Texts (HGT)*, PBS, V (1914), Col. 4. 10, and 27 - 28 .
- Poebel A.**, *Reallexicon der Assyriologie (RLA)*, Ed. Meissner, Vol. I, 1 .
- Poebel A.**, *Hist. Gramm. Texts*, V, ٢٤, VI, ٧ and in *Naram Sin Ur No. 274* . Univ. Penns. Bab Seet. vol. v.n. 75, and vol. VI, 132; ZA, 1922, s. 42f.
- Postgate J. N.**, *The Inscription of Tiglath - Pileser III at Milla Mergi, Sumer*, 1974 .
- Przyluski J.**, *Varuna, God of the Sea and the Sky*, JRAS, 1931 .
- Pullar J.**, *Early Cutivation In The Zagros, Iran (Journal Of The British Inst. Of Persian Studies)*, vol. XV, 1977, PP. 15 - 37 .
- Purves P. M.**, *Commentary on Nuzi Real State in the Light of Recent Studies*, Jens 512, 1945 .

- Raviv H., *Some Comments On The Mariannu*. *Israel Exploration Journal* 22, Jerusalem 1972, PP. 218 - 228
- Reade I., *Studies in Assyrian Geography*, *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale*, 72, 1978
- Rigg, H. A. Jr., *The Kingdom Of Van (Urartu), Its Origins in Relation to the Hurrian problem* (Harvard Univ. Diss., 1936, unp), PP. 155 - 204
- Romer W. H. Ph., *Studien Zu Altbabylonischen Hymnisch - Epischen Texten* (τ). *WO*, ε (1967 - 1968), PP. 12 - 28
- Ross A. S., *A Note on Kassite Phonology*, *BSOS*, 1939
- Sasson J. M., *Hurrians and Hurrian Names In The Mari Texts*. - *UF*, 6
- Sachau E., *Reis in Syria und Mesopotamia*, *ZA*, XII, 1897
- Sachau E., *Zeitschrift fr Assyriologie*, Xii, 52
- Safrastian A., *Mitanni, Its Capital Washuggani and their Historical Development in later time until today*, *Congress of Orientalica* (September 23 - 29), Rome, 1935
- Saggs, *The Urartian Frontier*, *Iraq*, XX, (1958)
- Saggs., *The Nimrud Letters*, 1952, Part IV.
- Salvini M., *Einige neue urartaisch-hurritische Wortgleichungen*. - *Or*. 39, 1970, PP. 409-411
- Salvini M., *Texte des hurrischen Kreises*. - *KUB*, 45, 1975; *KUB*, 47, 1977.
- Salvini M., *Hourrite et urarteen*. - *RHA*, 36, 1978, PP. 157-172
- Salvini M. ; I. Wegner, *Die Rituale des AZU Priesters*.
- *Corpus der Hurritischen Sprachdenkmer*.
Abt. . *Die Texte aus Bogazkoyi*, Bd. 1. Roma, 1986

- Salvini M., *Utochneniya V Chteni Dwuch Urartskikh Nadpisey Iranskom Azerbayjan, Drevniy Vostok i Mirovay Kultura, M. 1981*
- Sasson J. M., *Hurrians and Hurrian Names in the Mari Texts.-UF, ۷, ۱۹۷۴, PP. ۳۰۳-۴۰۰.*
- Sasson J. M., *Hurrian Personal Nams in the Rimah Archives-Assur, 2, 2. 1979, PP. 1-32 (= 37-68).*
- Sayce A. H., *The Language Of Mitanni. - ZA, 5, PP. 260 - 274 (1900).*
- Sayce A. H., *Cuneiform From Inscriptions Of Van, JRAS 1882*
- Sayce A., *Meine Abkurzung der Urartischen Texte, s. Caucasicca, 7*
- Schaeder, *Urform und Foitbildungen des Manichaisehen Systems.*
- Scheftelowitz J., *Die Sprache der Kossaer, Zeitschrift fur Vergleichende Sprachforschungen Indogermanischen Sprachen, Kuhn's Zeitschrift (KZ), Bd. 38, Gottingen, 1902*
- Scheller M., *Vedische priya .. Ergn zungshefte zu (Kuhns), Zeitschrift fr Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen (KZ), Nr.16, Guttingen 1959*
- Seidmann J., *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, IX, 13, Leipzig, 1935*
- Shrader E., *Keilinschriften und Geschichtsforschung, Giessen, 1878*
- Smith S., *Rock Sculptur of Darband i Gawr, History of Early Assyria, London, 1928*
- Smith S., *Ur Excavation Texts (UET), 1, London, 1928*
- Smith S., *Early History of Assyria, (EHA), New York, 1927.*

- Soden W. Von, Syllabar 51, Akkadische Handwörterbuchlieferung v, 1966 .
- Sollberger E., " Two New Seal - Inscriptions ", Anatolian Studies (AS), 30 .
- Solecki R., Contemporary Kurdish Winter - Time Inhabitants Of Shanidar Cave, Iraq, World Archaeology, vol 10, No. 3
- Solecki R., "Zawi Chemi Shanidar. A Post Pleistocene Village Site in N. Iraq" Report of Vth International Congress on Quaternary (Warsaw 1961), Vol. IV, (1964) .
- Solecki R. S., Prehistory In Shanidar Valley Northern Iraq, Report From Science, January 18, 1963, Vol. 139, No. 1551, pages 179 - 193 .
- Solecki R., Shanidar Cave, A Paleolithic site in northern Iraq, Smithsonian Institution, Annual Report, 1954, PP. 389 - 425 (1955) .
- Solecki R. & Rubin, Meyer, Dating of Zawi Chami, an early village site at Shanidar, northern Iraq, Science CXXVII 1446 (1958) .
- Speiser E. A., A Letter of Saushshatar and the date of the Kirkuk Tablets, JAOS, 49, (1929) .
- Speiser E. A., The Hurrian Participation In The Civilizations Of Mesopotamia, Syria and Palestine. - CHM 1 (1953 - 1954), PP. 311 - 327 .
- Speiser E. A., Historical Gramm. Texts (HT), PBS, IV (1914) .
- Speiser E. A., New Kirkuk Documents Relating to Family Law. The Annual Of Oriental Research. Vol. X, New haven 1930 .
- Speiser E. A., " Southern Kurdistan In The Annals Of Ashurnasirpal and Today" AASOR IV, VIII.

- Speiser E. A., *Southern Kurdistan in the Annals of Ashurnasirpal and today*, AASOR, VII, New Haven, 1928
- Speiser E. A., "Ethnic Movement in the New East in the Second Millennium B. C.", AASOR, 13, (1931 - 1932).
- Speiser E. A., *Introduction To Hurrian*, AASOR, ۲., New Haven 1941 .
- Spekers L., *Recueil Des Inscriptions De Asie Anterieure Bruxelles* No s. 309 and 310 .
- Starr R. S., *Nuzi. Report On The Excavation At Yorgan Tepe Near Kirkuk*, Vol. 1, Cambridge Mass., 1939, P. XXIX .
- Stein D., *Khabur Ware and Nuzi Ware. Their Origin, Relationship and Significance.* - *Assur*, 4 1, 1984, P. 1 - 65
- Sten N., *The Aryan Gods of the Mitanni People*, (Royal Frederik University, Publication of the Indian Institute), I, 1, 1921 .
- Steward, T. Dale., *First Views of Research Shanidar I*, *Sumer* XIV 90 - 96 .
- Streck M., *Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenin, Kurdistan und Westpersien nach den babylonischen - Assyrischen Keilinschriften*, ZA .
- Streck M., *Zeitschrift fur Assyriologie und Vorderasiatische Archaeologie*, ZA, XV, Leipzig, 1900 .
- Thiel H. J., *Phonematik und grammatische Structur des Hurrischen.*-DHA, 1975, PP. 98-239 .
- Thieme P., *The Aryan Gods of Mitanni treaties*, JAOS, 80, (Oct. - Dec. 1960) .
- Thomas E. J., *The Indo - Iranians and Their Neighbours*, *INDO - IRANIAN STUDIES*, London 1925 .
- Thompson R. C., "The Babylonian Empire", *Cambridge Ancient History*, vol. III, 1965.

- Tseretheli M., *Sumerian and Georgian*, JRAS, 1913 - 1915
- Tseretheli M., *Etudes Ourarteennes, La Stele Kelichine*, RA, vol. XXX, 1933
- Tseretheli M., *Die neuen haldischen inschriften Konig Sardurs von Urartu*, Heidelberger AK. d. Wiss. Phil. hist. Kl. 1927
- Tserethili G. V., *K Woprosu Ob Otnoshenii Urartskogo Yazika K Iberiysko - Kawkazsko Sem'e Yazikow*, Tezisy Dokladow, Moskwa, 1953, Str. 23, 24
- Ungnad A., *Subartu.*, *Beitrage Zur Kulturgeschichte und Volkerkunde Vorderasiens*, Berlin - Leipzig, 1936
- Ungnad A., *Ahura-Mazdah und Mithra In Assyrischen Texten*, *Orientalistische Literaturzeitung (OLZ)* 46, (1943), PP. 193 - 201
- Ungnad A., *Beitroge Zur Assyriologie*, VI, 5, 20
- Ungnad A., *Babylonische Sternbilder Oder der Weg babylonischer Kultur nach Griechenland*, ZDMG, 77, (1923)
- Ungnad A., " *Zeitschrift fur Assyriologie und Vordeasiatischen Arcaeloge (ZA)*, XXXIV, 4.
- Uyechi R., *A Study Of Ugaritic Alphabetic Personal Names*. *Journal of Diss. Brandeis University*, 1961
- Vasmer M., *Untersuchungen Uber die Altteste Vohnsitze der Slaven*, Leipzig, 1923
- Vaux R. de., *Les Hurrites de L'histoire et Les Horites de La Bible*. *Revue Biblique*, 74, (1967)
- Vernus P., *Les Hurrites Dans Les Sources Egyptiennes*. - *PCH*, (1977), PP. 41 - 49
- W. Chow Wing - Kin., *Kings and Queens Of Nuzi*. DBU, 1973, PP. 32 - 73

Wegner I., *Gestalt und Kult der Ishtar - Shawushka in Kleinasien Hurritologische Studien (KHS)*, 3 .

Weider E. F., *Archiv fur Orientforschung*, XVI, (Berlin, 1952)

Weider E.F., "Die Feldzug and Bauten Tuglatpilesers I", *AfO*, XVIII, (1958) .

Weidner E. F., " De Grosse Konigslist aus Assur ", *Archiv fur Orientforschung (AFO)*, III, Berlin .

Weidner E. F., *Wasassatta Konig von Hanigalbat*, *AfO*, 6, (1931) .

Weidner E. F., *Subaraische Gottheiten in Assyrischen Pantheon*, *Archiv fur Orientforschungen*, 15, Berlin, Graz, 1945 - 1951 .

Weiher E. Von., *Hanigalbat, Reallexikon fer Assyriologie*, 4, (1972 - 1975) .

Weiher E. Von., *Mitanni.- Festschrift H. Otten. Ed. E. Neu, Ch. Ruster. Wiesbaden 1971, PP. 321-326 .*

Weissbach F. H., *Karduchoi, Real Encyclopadis Paulys Wissowa*, x 2, Stuttgart, 1919, Col. 1933 - 1938 .

Weltgeschichte F., 1, *Die Altorientalischen Reich*, III, *Die Eirste Halfte des I Jahrtausends .*

Whiting R. M., *Ti -atal of Nineveh and Babati. Uncle of Su-Sin.-JCS*, 28, 1976, PP. 173-182 .

Wilhelm G., *Grundzuge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*, 1982 .

Wilhelm G., *Die Inschrift auf der Statue der Tatu-hepa und die hurritischen deiktischen Pronomina.- SMEA*, 24, 1984, PP. 215-222 .

Wilhelm G., *Das Archiv des i lwa-te up, 3, Rationenlisten II*, Wiesbaden 1985.

William C., "The Kurdish Tribes Of Western Asia", *The New Englander*, Vol. 23, Issu 86, (January, 1864), PP. 34 - 36

Wilhelm G., *Die Inschrift auf der Statue der Tatu Hepa und die Hurritischen Deiktischen Pronomina*, Studi Micenei ed Egeo - Anatolio, Rome, 1984 .

Wilke G., *Die Herkunft der Indo - Iranier*, Jahrbuch des Stadtlichen Museums fur Volker Kunde zu Leipzig, 7, (1915 - 1917).

Wilson J. V. Kinnier, "The Kurba'il Statute of Shalmaneser III", *Iraq*, XXVI, (1962).

Winkler H., *Schrader Kellschriftliche Bibliothek (SKB)*, Vol. I

Winckler H. ; Abel L., *Der Thontafelfund Von el-Amarna*. Konigliche Museen Zu Berlin - Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen. H. I. (1889).

Wiseman D. J., *The Alalakh Tablets.- Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara*, 2. L.

Wright E. M., "The Eighth Campaign of Sargon II of Assyria, (714 B. C.)", *JNES*, II, (1942).

Wright H. E. ; How B., "Preliminary Report On Soundings at Barda Balka" in *Sumer VII* (1951), PP. 107 - 110 .

Wright H. E., *Geological Setting Of Four Prehistoric Sites In North Eastern Iraq*. American School Of Oriental Research (ASOR), *Bulletin* 72, PP. 933 - 983 ; *Bull.* 128, PP. 11 - 24 (1952).

Wright H. E., "Pleistocene Glaciation In Kurdistan, " *Eiszeitalter und Gegenwart*, XII, (Wiesbaden, 1961).

Young T. Cuvier, JR., "The Iranian Migration Into The Zagrose", IRAN, Journal Of British Inst. Of Persian Studies. Vol. V, 1967, P. 11ff.

Zaccagnini C., The Yield of the Fields at Nuzi.-OA, 14, 1975, PP. 181-225 .

Zaccagnini C., Sattiwaz(z)a.-OA, 13, 1974, PP. 25-34 .

Zaccagnini C., The Rural Landscape Of The Land Of Arraphe. - Quaderni di Geografia Storica, 1, Roma 1979 .

الكتب والمؤلفات المنشورة بالإنجليزية والألمانية والفرنسية والروسية

والتركية والبلغارية والسلوفينية

Abaew W. I., K Woprosu O Prarodine Drevneyshikh Migratsiyakh Indo Iranskikh Narodow, Drevnii Wostok I Antichniy Mir, Moskwa, 1972 .

Abaew W. I., Istoriko - Etimologicheskii Slovar Osetinskogo Yazika, T. I, Moskwa, 1958.

Abaew W. I., "Iz Iranskoy Onomastiki", Istoriya Iranskogo Gosudarstvo i Kultury, Moskwa, 1971 .

Adontz N., Hisrorire d' Armenia (1946) .

Ahmad J. R., Studi Wirkhu Istoriyata Na Kurdistan w Drevnosta, Sofia, 1973 . Univer. Diss.

Aistleiten J., Die Mythologischen und Kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest, 1959

Aliev I., Sarmato - Alaniy Na Puti v Iran, Istoriya Iranskogo Gosudarstva i Kulturi, Moskwa, 1971 .

Aristowa T. F., Kurdiy Zakawkaziya, Moskwa, 1967 .

Artisyan H. V., Novie Urartskie Nadpisi Karmir - Blura, Er. 1966 .

- Awdiew W. I., *Istoriya Derewnewo Wostoka, Moskwa, 1972* .
- Baikie J., *The Amarna Age, A Study of the Crisis of the Ancient World, London, 1926* .
- Bailly H. W., *The Legacy of Persia, ed. by A. J. Arberry, Oxford, 1953* .
- Bartholomae C., *Die Frau im Sasanid Recht, Heidelberg, 1942* .
- Barton G. A., *The Royal Inscription of Sumer and Akkad, New Haven, 1929* .
- Bartholomae C., *Die Frau im Sasanid Recht, Heidelberg, 1942* .
- Bashmakoff A., *Les Peuples Autour de La Mer Noire Dans Euretat Actuel, In L'Ethnographie, 1930* .
- Beehnsch., *Retum Seculo XV in Mesopotamia Gestarum Liber, Breslau, 1838* .
- Bender C., *۱۲ Imam ve Alevilik, Istanbul, 1993* .
- Benveniste E., *Titres et noms propresen Iranien ancien, Paris, 1966* .
- Bicherman E. J., *Chronology of the Ancient World, London, 1969* .
- Bishop I. L., *Journy in Persia and Kurdistan, London, 1891, II* .
- Boswort K. E., *Musulmanskiye Dinastii, Prevod s Angliyiskogo i Primechaniya P. A. Gryaznevich, Moskwa, 1971* .
- Breasted J. H., *Ancient Times, Second Edition, Boston, 1935* .
- Breasted A., *History Of Egypt, New York, 1924* .
- Braidwood R. J. & Howe B., *Prehistorical Investigations in Iraqi Kurdistan, The Oriental Institute of University of Chicago, 1961* .
- Braidwood J. & How B., *Prehistorical Investigation in Iraqi Kurdistan, Chicago - Illinois (1972)* .
- Brooks E. B., *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Myrilene*

Anecdota Syriac / London, 1899 .

Brouk S. I., *Neselenie Mira, Etnograficheskoyu Sprawochnik, Moskwa, 1986 .*

Brueinessen M. M. Van., *Agha, Shaikh and State, on the Social and Political Organization of Kurdistan, Utrecht, 1978 .*

Burney Ch. & Lang D. M., *The People of the Hills, London, 1971 .*

Burrow, *The Sanskrit Language, London, 1973 .*

Bush F. A., *Grammar of the Hurrian Language, A dissertation presented to Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, Department of Mediterranean Studies, Ann Arbor, Michigan, 1964 .*

Cameron G., *History of Early Iran, (Chicago, 1933) .*

Campbell E. F., *The Chronology Of The Amarna Letters, Baltimor, 1964 .*

Childe V. G., *New Light On The Most Ancient East, London (1st ed. 1952) .*

Childe V. G., *The Aryans, A Study Of Indo-European Origins, London / New York, 1926*

Chomsky N., *Language and Mind, Massachusetts Institute of Technology, 1972 .*

Christensen A., *L' Iran Sous Les Sassanides. Copenhagen, 1936 ; 1948 .*

Christoff H., *Kurden und Armenier, Eine Unterschung uber die Abhangigkeit Ihrer Lebensformen und Charakterntwicklung von der Landschaft, Hamburg, 1935 .*

Clay A., *Personal Names from Cuneiform Inscription of the Cassite Period, New Haven, 1912 , "Yale Oriental Series", Vol. I .*

Contenau G., *Les Tablettes de Kerkouk, (Paris, 1926),4 .*

Cowley A., *The Pahlavi Document From Avroman, J.R.A.S., 1919, PP. 147 - 154 .*

- Cumont F., *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig, ۱۹۲۳ .
- Dalley St. ; Walker Ch. B. F. ; Hawkins J. D., *The Old Babylonian Tablets from Tell al - Rimah*, London, 1976 .
- Deller K., *Materialien Zu Den Lokalpanthea Des Konigreiches Arraphe - Orientalia*, 45, Nova Series, Roma 1976, P. 33 - 45 .
- Delitzsch F., *Die Sprache der Kassaer*, Leipzig, 1884 .
- Delitzsch F., *Wo lag das Paradies*, Leipzig, 1881 .
- Diakonoff I. M., *Yaziki Derewney Peredney Azii*, Moscow, 1967 .
- Diakonoff L. M. *Hurrische und Urartisch*, Mnc hen, Vom Verfassen Autorisierte Ubersetzung aus dem Russischen Von Karl Sdrembek, Munchenm 1971 .
- Diakonoff I. M., *Hurrisch und Urartaisch*, MSS, Beiheft, 6, (1971), N. F.
- Diakonoff I. M., *Sravnitelno - Grammaticheski Obzor Khurritsko - Urartskogo Yazikov*, *Peredneaziyatskii Sbornik*, M. 1961, Str. 369 - 423 .
- Diakonoff I. M., *Jaziki Drewney Peredney Azii*, Moskwa, 1967 .
- Diakonoff I. M., *Istoriya Midii*, Moskwa, 1956 .
- Diakonoff I. M. & Starostin S. A., *Hurro - Urartian As An Eastern Caucasian Language*, Mn chen 1986 .
- Driver G. R., *Aramaic Documents Of The Fifth Century B.C.*, Oxford, 1954 .
- Edmonds C. J., *Kurds, Turks and Arabs, Political Travel and Research In North Eastern Iraq*, 1919, London, 1957 .
- Edzard D. O., *Die Zweite Zwischenzeit Babyloniens*, Wiesbaden, 1957 .
- Eichler B. L., *Indenture at Nuzi. The Personal Tidenntu Contract and its Mesopotamian Analogues.* - *Yale Near Eastern Researches*, 5. New Haven - London, 1973 .

- Epstein I., *Judaism, A Historical Presentation*, Penguin Book, 1979 .
- Field H., *The Anthropology Of Iraq. Part II, No. ۱, The Northern Jazira ; No. 2, Kurdistan ; No. 3, Conclusion*, 1952 .
- Fox R., *Kinship and Marriage, An Anthropological perspective*, Pelican. 1970 .
- Friedrich J., *Einführung ins Urartaische, (Grammatischer Abriss und ausgewählte Texte mit sprachlichen Erläuterungen)*, MVA(e)G, 37/3, Leipzig, 1933 .
- Frye R. M., *The History of Persia*, (London, 1962) .
- Gadd C. J., *A Sumerian Reading - Book*, (Oxford, 1924) .
- Gadd C. J., *Tablets from Chagar bazar and Tell Brak*, 1937 .
- Gadd C. J. & Lergrain L., *Publications Of The Joint Expedition Of The British Museum and The Museum Of The University Of Pensilvania To Mesopotamia, Philadelphia, 1928.*
- Geiger W., *Ostiranische Kultur in Altertum*, Erlangen, 1882
- Ghassemloo A., *Kurdistan a Kurdovia*, Bratslava, 1964.
- Ghirshman R., *Iran from the earliest times to Islamic conquest*, Harmondsworth, 1954 .
- Ghirshman R., *L' Iran et la migration des Indo - Aryens et des Iranien*, Leiden, 1977 .
- Gohn Bulloch & Harvey Morris, *No Friends But The Mountains, The Tragic History Of Kurds*, Penguin Books, 1993 .
- Gordon C. H., *Ugaritic Literature*, Rome, 1949 .
- Gordon C. H., " *Ugaritic Manual* ", *Analecta Orientalia*, ۲۰, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1955 .
- Grantovsky E. A., *Iranoyazichniye Plemena Predney Azii, v. IX - VII*, Moskwa, 1964 .
- Grantovsky E. A., *Rannyaya Istoriya Iranskikh Plemen Azii*, Moskwa, 1970 .

- Grantovsky E. A.**, *O Rasprostranenii Iranskikh Plemen Na Teritorii Irana, Istoriya Iranskogo Gosudarstva i Kulturi*, Moskwa, 1971 .
- Grosz K.**, *The Archive Of The Wullu Family*. Copenhagen 1988 .
- Gurney O. R.**, *The Hittites*, Harmondsworth, (۷ - *The Aryan Language of the Rulers of Mitanni*), 1952 [Revised 1964] .
- Gustavs A.**, *Die Personalnamen in den Ton tafelen von Tell Ta'annek, (Ein studie zur El - Amarna - zeit)*, Leipzig, 1928.
- Hadank K.**, *Die Mundarten der Lur - Stamme im Sudwestlichen Persien*, Berlin, 1910 .
- Hadank K.**, *Mundarten der Zaza, Hauptsachild aus Swerek und Kok*, Berlin, 1932 .
- Hall H. R.**, *The Ancient History of the Near East*, London, 1913 .
- Hansen H. H.**, *The Kurdish Womans Life, Field Research in A Muslim Society, Iraq, Nationalmuset, Kopenhagen, 1961* .
- Harmatta J.**, " *The Rise of the Old Persian Empire, Cyrus the Great* ", *A Ant Hung*, 19, (1971) .
- Haupt L.**, *Armenien Einst und Jetzt*, Berlin 1910 - 1930 .
- Hay W. R.**, *Two Years in Kurdistan, Experiences of a Political Officer 1918 - 1920*, London, 1921 .
- Hehn**, *Die Biblische und die Babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1930 .
- Helck W.**, *Die Beziehungen Agyptens zu Vorderasien im ۲. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden, 1962 ; 1971 .
- Herzfeld E.**, *Paikuli, Monuments and Inscriptions of Early History of the Sasanian Empire*, Berlin, 1924 .
- Herzfeld E.**, *Archaeological History of Iran*, (London, 1935) .

Herberer G., *De Oorsprong Van Het Mensdom, Universele Wereld Geschiedenis, Deel 1, Hasselt, 1974, Vertaling : J. A. Thiecke, Eindredactie : Prof. Dr. J. Huzing .*

Herzfeld E., *Altpersische Inschriften, Berlin, 1939 .*

Herzfeld E., *The Persian Empire, Wiesbaden, 1966 .*

Herzfeld E., *The Persian Empire, Wiesbaden, 1968 .*

Hoffmann G., *Ausuege aus Syrische Akten Persicher Maertyrer, Leipzig, 1880 .*

Husing G., *Die Sprache Elams, Breslau, 1908 .*

Ibn Fadlan's *Reisebericht Von A. Zaki Validi Togan. Abhandlungen Fur Die Kunde des Morgenlandes, Band XXIV (Leipzig, 1939) .*

Ireland Ph. W., *Iraq, A Political Development, London, 1937 .*

Isebella L. Bird Bishop. *Journy in Persia and Kurdistan, London, 1891, II .*

Ivanow W., *The Truth - Worshipper of Kurdistan, Ahli - Haqq texts, A - 7, Leiden, 1953 .*

Jack J. W., *The Ras Shamra Tablets and Their Bearing On The Old Testament, Edinburgh, 1935 .*

Jacobsen Th., *The Sumerian King List, Chicago, 1939 .*

Jensen P., *Assyrische - Babylonische Mythen und Epen. Berlin 1900 .*

Jouguet P., (Ed), *Les Premir e s Civilisation (1950) .*

Jack J. W., *The Ras Shamra Tablets and their Bearing on the Old Testament, Edinburgh, 1935 .*

Justi F., *Namenbuch = Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895 .*

Kammenhuber A., *Die Arier im Vorderen Orient, Heidelberg, 1968 .*

Keith A. B., *Mitanni, Iran and India (Bombay, 1930) .*

Khachikyan M. L., *Khurritskiy i Urartskiy Yaziki, Izdatelstwo Akademiyā Nauk (AN) Armiyanskoy SSR, Institut Wostokowedeniya, Erewan, 1985* .

Khanikoff, M *moire sur l'ethnographie de la Perse, Paris 1866*

King W., *Legenda of Babylon and Egypt in Relation to Hebrew Tradition, (London, 1918)* .

Kinnane D., *The Kurds and Kurdistan, London - New York, 1964* .

Klengel H., *Mitanni : Problem Seiner Expansion und Politischen ... (1978)* .

Konig F. W., *Reallexikon der assyriologie 2 (1938)*

Konig F. W., *Handbuch der Chaldischen Inschriften, I - II, Graz, 1955* .

Koschaker P., *Fratrichal Hans Gemeinschaft und Mutterrecht in Koilschreifrech; Berlin Leipzig, 1933* .

Koschaker P., *Randnotizen zu Neuerenkiechriftlichen, Rechtsurkundein, Berlin . Leipzig, 1936* .

Kramer S. N., *Sumerian Mythology, Memoir No. XXI Of The American Philosophical Society, Pheladelphia, 1944*

Kramer S. N., *History Begins At Sumer, London, 1961* .

Kramer S. N., *The Sumerians, Chicago, 1963* .

Kuchler H., " *Eine Theorisch Metholologisch Betrachtung und Eine Examplarische Zum Selbsverstandnis der Untersuchung Kurden* ", *Frei Universtat, Berlin, 1978* .

Laessoe J., *People of Ancient Assyria, London, 1963, Translated by F. S. Browne* .

Lagrange, *Etudes Sur les Religions Semitiques, Paris, 1905* .

Lambert W., *Babylonina Wisdom Literature. Oxford, 1960* .

Langden S., *Sumerian Epic of Paradis, The Flood and the Fall of Man, Pheladelphia, 1915* .

Lazarew M. C., *Kurdi i Kurdskiy Wopros, Aziya i Afrika Sewodniya, Moskwa, 1983* .

Lerch P., *Issledoweniya Ob Iranskikh Kurdakh I Ikh Predhekh Cewernikh Khaldeyakh, PB, Kn. 1, 1856 ; Kn. 2, 1857 ; Kn. 3, 1858* .

Lessoe J., *People Of Ancient Assyria, English Copy, London 1963* .

Loder Y. de V., *The Truth About Mesopotamia, Palestine and Syria, London, 1929* .

Luckenbill D. D., *Ancient Records Of Assyria and Babybolonia, Chicago, 1929, vol. II* .

Luckenbill D. D., *The Annals of Sannacherib, (Chicago, 1924)* .

Luschan Von., *Volker, Rassen, Sprachen, Berlin, 1922* .

Lucy M. J. Garnett, *The Women of Turkey and Their Folk-Lore, 1891* .

Maliepaard C. H. J., *Wasserrader am Euphrat Oder Zwischen Arabern und Kurden, Munchen 1956* .

Mansour Fahmi, *La Condition de la Femme dans la Tradition de L Islamisme, Paris, 1913* .

Marko Polo Venetiano, *Delle Meraviglie del Mondo Per Lui Vedute, Trevige, 1640* .

Marr N. I., *Shche Raz O Slowe Chelebi, ZWO, T.xx, WüN. II-III, CPB, 1911* .

Marvin H. Pope, *El in the Ugarit Texts, Leiden, 1955* .

Maurits N. Van Loon, *Urartian Art, Netherlands Historical Institute, Istanbul, 1966* .

Mayrhofer M., *Die Indo - Arier Im Alten Vorderasien, Wiesbaden, 1966* .

McDowall D., *A Modern History Of The Kurds, London - New York, 1997* .

- McEwan's (C. W.) *Excavation at Tell Fakhariyah in 1940, (Sounding at Tell Fakhariyah), Chicago, 1957* .
- Meillet A., *Trois Conférences sur les Gatha de l'Avesta, Paris, 1925* .
- Melikishvili G. A., *Nairi - Urartu, Tibilisi, 1954* .
- Melekishvili G. A., *Nairi - Urartu, Urartska Klinopiskie Nadpisi, Moskwa, 1960* .
- Melikishvili G. A., *Die Urartische Sprache, Rome, 1971* .
- Melikishvili G. A., *Urartskie Klinoobraznie Nadpisi, 2 - e, Izd. Moskwa, 1960* .
- Melikishvili G. A., *K Chteniyu Odnoy Armavinskoy Urartskoy Nadpisi, Drevniy Vostok i Mirovay Kultura, M. 1981* .
- Melekishvili G. L., *Ob Urartskie Klinopisnie Nadpisi, Moskwa, 1990* .
- Mellingen F., *Wild Life Among The Koords, London, 1870* .
- Meshchaninow I. I., *Yazik Wanskoy Klinopisi, Band II, (1936)*
- Meyer E., *Geschichte des Altertum, Berlin, 1928* .
- Miller H., *The Drafting Of The Covenant. New York - London, 1928* .
- Minorsky V., *Materiali dlya Izucheniya Persidskoy Sektilyudi Istini ili Ali - ilahi, 1911* .
- Minorsky V., *Studies In Caucasian History, London 1953.*
- Minorsky V., *Hudud al - Alam, The Regions Of The World, A Persian Gèography (372 A. H. - 932 A. D.), Transil. From The Russian, London, 1937 (GMS, NS. XI)* .
- Minorsky V., *Studies On Caucasian History, London, 1953.*
- Minns E., *Parchments Of The Parthian Period From Avroman In Kurdistan, Journ. Hell. Stud. 35 (1915), PP. 22 - 65* .
- Moortgart A., *Egypten und Vorderasien im Altertum (1950)* .

Moortgart A., *Archeologische Forschungen der Max. Freiberr von Oppenheim Stifungen in Nordlischen Mesopotamien*, Koln, 1957 .

Nelson C. D., *A. Political History of Parthia*, Chicago - Illinois, 1938 .

Nielsen M., *Der Dreieinge Gott in Religionshistorischer Beleuchtung*, Copenhagen, 1942, vol. 2 .

Nikitin B., *L Kurdes*, Paris, 1956 .

Nikitin B., *Kurdi*, Moskwa, 1964 .

Noldeke Th., *Geschichte des Artachsir i Papakan*, Gottingen, 1879 .

Nyberg H. S., *Hilfsbuch des Pehlevi*, Bd. I, Upsala, 1928.

Nyberg H. S., *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig, 1928 .

Olmstead A. T., *Western Asia in the days of Sargon of Assyria*, (Lancaster, 1908) .

Olmstead A. T., *Ahura Mazda in Assyrian*, *Studies Pavry (1933)*

Oranskiy I. M., *Iranskie Yazik*, Moskwa, 1963 .

Oranskiy I. M., *Wwedenie e Iranskuyu Filologiyu*, Moskwa, 1988 .

Ostrup J., *Islam*, Kopenhagen, 1923 .

Pettinato G., *The Archives Of Ebla, An Empire Inscription in Clay*, New York, 1981 .

Petrie W. M., *Tell - Amarna*, London, 1949 .

Piotrowsky B. B., *Wanskoye Tsarstwo*, Moskwa, 1957 .

Piotrowskiy B. B., *Vanskoe Carstvo (Urartu)*, 1959 .

Piotrowsky B. B., *Urartu, The Kingdom Of Van and Its Art*, Translated By P. S. Gelling, London, 1967 .

Poladyan A., *Kurdii ...*, Erewan, 1987 .

Polo (Marco Polo Venetiano), *Delle Merauiglie Del Mondo Per lui Vedute*. Trevice, 1640, Paragraph 11 .

- Polo M.**, *The Travels Of Marco Polo A Venetian In The Thirteenth Century, Translated From The Italian With Notes By William Marsden F. R. S., London, 1818* .
- Pope M. H.**, *El in the Ugaritic Texts, Leiden, 1955* .
- Posch Th., *Die Arier, Elin Beitrag zur Historische Anthropologie, Jena, 1878* .
- Porter K.**, *Travels in Georgia, Persia, Armenia and Ancient Babylonia, vol. II, London, 1822* .
- Pritchard J. B.**, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Princeton University Press, 1950)* .
- Rambout L.**, *Le Kurdes et le droit, Rencontres 24, (Peuples et Civilisation), Paris, 1947* .
- Reichelt H.**, *Avesta reader, Texts, Notes, Glossary and Index, Strassburg, 1911* .
- Rogers R. W.**, *Cuneiform Parallels th the Old Testament, New York, 1926* .
- Rosenthal F.**, *A History Of Muslim Historiography, 1952* .
- Roux G.**, *Ancient Iraq, Plican Book, London, 1966* .
- Sachau E.**, *Einzelausgabe die Chronik Von Eduard Sachau, Berlin, 1915* .
- Saarisalo A.**, *New Kirkuk Documents Relating to Slave, Helsinki, 1936* .
- Sayce A. H.**, *Indians In Western Asia In the Fifteenth Century B.C. Studieñ Pavry (1933)* .
- Schnabel P.**, *Berosos und die Babylonische Hellenistische Literatur, (Leipzig, 1929)* .
- Scurlock J. A.**, *Herodotos ' Median Chronology again ?, I ' Iranian Antiqua xxv, Leiden, 1990* .
- Seters J. V.**, *The Hyksos. A New Investigation. New Haven - London, Yale University Press, 1966, ch. 13* .

- Shanidza A., *Novootkritiy Alfabit Kawkazskikh Albantsew i ego znachenie dlya Nauki*, Tbilisi, 1938 .
- Simons J., *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, (Leiden, 1937), NR. IV .
- Skold H., *Surla Lettreen Langue Mitanni*, JRAS, 1926 .
- Smith S., *Early History of Assyria*, New York, 1927 .
- Smith S., *Parsua and Solduz*, Professor Poure Dauoud Memorial II, (Bombay, 1951).
- Soane E. B., *To Mesopotamia and Kurdistan in disguise*, London, 1912 .
- Soan E. B., *Elementary Kurmanji Grammar*, Baghdad, 1919 .
- Sokolov S. N., *The Avestan Language*, Moskwa, 1967, translated by L. Navrozov .
- Solecki R., *The First Rosesses People*, New York, 1971 .
- Speiser E. A., *Mesopotamian Origins, The Basic Population Of The Near East*, Philadelphia, 1930 .
- Steindroff G. ; Seele K. C., *When Egypt Ruled The East*, Chicago - Illinois, 1957 .
- Sykes M., *The Caliphs Last Heeritage*, London, 1915 .
- Tallqvist K., *Assyrian Personal Names*, Heising Fors, 1918.
- Thomas E. J., *The Indo - Iranians and their Neighbours*, Indo Iranian Studies, London, 1925 .
- Tilak B. G., *Chaldean and Indian Vedas*, Poona, 1917 .
- Tolman H. C., *Cuneiform Supplement (Antographed th the Author's Ancient Persian Lexicon and Texts*, Nashvili, 1910.
- Tseretheli G. W., *Haldischen Inschriften des Konigs Sardurs Von Urartu*, Heidelberg 1928 .
- Tserethili M., *Die Neuen Haldischen Inschriften Konig Sardurs Von Urartu*, Heidelberg, 1928 .

- Tseretheli G. W., *Urartskie Pamyatniki Muzeya Gruzii, Tbilisi 1939*
- Tsukerman I. I., *Ocherki Grammatika Kurdkowo Yazika, Tom VI, Moskwa, 1956*
- Unger E., *Altindogermanisches Kulturgut In Nordmesopotamien, Leipzig 1938*
- Ungnat A., *Die Relligion Der Babylonier und Assyrer, Jena 1921*
- Ungnad A., *Subartu, Berlin - Leipzig, 1936*
- Vandenberg Ph., *Nefertete, Een Archeologische Biografie, Tweede Druk, Amsterdam - Brussel, blz. 64*
- Viswanatha S. V., *Racial Synthesis in Hindu Culture, London / New York, 1928*
- Wahby T., *The Remnants of Mithraism in Hatra and Iraki Kurdistan and Its Traces in Yazidism, The Yazids are not Devil Worshippers, (London, 1962).*
- Wahby T., *Kurdish Studies, Kurdica Journal of the Committee the Advancement of Kurdistan U.K., April, 1968.*
- Weerdenburg H. S., *Achaemenid History III, Metod and Theory, ed. Amelie Kuhrtand H. Sancisi Weerdenburg, Leiden, 1988*
- Weissbach H., *Die Relligion Der Babyloniere, Oxford, 1960.*
- Wilchewski O., *Kurdi, M - L 1961*
- Wilchewski O. L., *Mukrinski Kurdi, Etnograficheskiy Ocherk, Peredneaziatskiy Etnograficheskiy Sbornik, I, Akademiya Nauk SSSR, Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Miklucho Maklaya, Novaya Seriya, T. xxxix, Moskwa, 1958*
- William H. McNeill ; Jeanw W. Senlar ; Albrecht Geotze ; Theophil J. Meek ; H. L. Ginsberg ; J. J. Finkelstein ; S. N. Kramer :

شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم ، دراسة مقارنة مع النصوص
الكاملة ، ترجمة أسامة سراس .

Wilkhelm G., *Drewniy Narod Khurritii, Moskwa, 1992* .

Wilson A. T., *Mesopotamia 1917 - 1920, A Personal and
Historical Record. Oxford University Press, London, 1931.*

Zaehner R. C., *A Zoroastrian Dilemma, 1955* .

Zeuner F. E., *Dating The past, 1st ed. London, 1958* .

Zfiusta L., *Die Personennamen Griechischer Städte der
Nordlichen Schwarzmeerküste, Praha, 1955* .

هذا الكتاب

يتطرق المؤلف في هذا الكتاب ، وهو متخصص في تاريخ الشرق القديم ، الى عدد من الظواهر الموضوعية المتعلقة بنشوء الأمة الكوردية التي استندت مقوماتها بمراحل على ظواهر شتى ، منها الكنية القومية واللغة والأفكار الميثولوجية والدينية والعلاقات الثقافية التي ربطتها بجيرانها من الأمم الأخرى . استند المؤلف في جهده على تحليلات علمية ودراسات تاريخية ومورفولوجية وأنثروبولوجية وأثنوغرافية عديدة ويتحدث عن التطورات التي طرأت على هذه المظاهر عبر مراحل العصور التاريخية وما قبلها ، وقد ساعدته في هذا المضمار إمامه ومعرفته باللغات الأوربية والآسيوية منها السلافية والجرمانية والأنكلو سكسونية والهندية - الإيرانية والسامية والتركية إضافة الى بعض اللغات البائدة واجادته في تتبع أصول الكلمات والمصطلحات التاريخية .

الناشر



Aras Press and Publisher
Kurdistan - Erbil
2005

www.araspublisher.net

مطبعة وزارة التربية