الدكتور حسين قاسم العزيز

الجذور الاسطورية
لملحمة نوروز الشعبية

تقديم ومراجعة

جمال خزنه‌دار

مشروع مشترك

بنكه‌ی ژین

بغداد ٢٠١٠

٩٥٦,٦٧
ع ٣٤٣ العزيز، حسين قاسم
الجذور الاسطورية لملحمة نوروز الشعبية/ تأليف حسين قاسم العزيز. السليمانية، مؤسسة ژين، ٢٠١٠.
٢٥٧ص: ١٧,٥×٢٥ سم. التسلسل؛ ١١٩
١- تأريخ- الكُرد. ٢- العنوان

مشرف المطبوعات: صديق صالح

التسلسل: ١١٩
الكتاب: الجذور الاسطورية لملحمة نوروز الشعبية
المؤلف: الدكتور حسين قاسم العزيز
التصميم: بروسك بوار
خط وتصميم الغلاف: أحمد سعيد
عدد النسخ: ١٠٠٠
السعر: دينار
رقم الإيداع: ١٢٠٥ لسنة ٢٠١٠ في دار الكتب والوثائق ببغداد
مكان الطبع: بغداد، مطبعة دار الشؤون الثقافية العامة

جميع الحقوق محفوظة. لايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو جزء منه أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذنٍ خطيّ مسبق من الناشر.

مؤسسة ژين
لإحياء التراث الوثائقي والصحفي الكُردي
العراق: إقليم كُردستان، السليمانية؛ الشارع ١١ بيرەمكرون، محلة ١٠٧ بَرانان،
(عمارة ژين) بجانب (مسجد الشيخ فريد) الأرضي: ١-٣١٩٤٧٣٢
آسياسيل: ٠٧٧٠١٤٨٤٦٣٣ أو ٠٧٧٠١٥٦٥٨٦٤ كورك ٠٧٥٠١١٢٨٣٠٩
العنوان: info@binkeyjin.com الموقع: www.binkeyjin.com

المحتويات

المواضيع	الصحائف
• مقدمة جمال خزنەدار	٧
• الفصل الأول	
فاعلية أسطورة النوروز في تجديد أماني التحرر	١٥
توطئة	١٧
عيد رأس السنة تجديد لأماني التحرًر	١٨
المضمون الفكري للعيد	٢٠
• الفصل الثاني	٢٣
عيد رأس السنة العراقي القديم	
توطئة	٢٥
أسطورة الإله دموزي (تموز)	٢٥
أختلاف الأراء حول مصير الإله دموزي (تموز)	٢٧
اهمية دراسة اسطورة دموزي (تموز)	٢٩
تجليات فكرية مبدعة	٣٠
تغير مهام الآلهة، انعكاس لمتغيرات المجتمع	٣٩
• الفصل الثالث	٤٣
تأثير اسطورة دموزي (تموز) في تصَورات فنطازية مجاورة	
توطئة	٤٥
سبل ووسطاء التأثير	٤٥

الغنوصية GMOSTICISM ٤٨
ما علاقة الأحناف بالصابئية والغنوصية؟ ٥٠
الصابئة ٥٠
الغنوصية ٥٢
الأحناف ٥٤
عود الى تأثر أسطورة دموزي (تموز)!! ٥٨
طقوس أحتفالية عيد رأس السنة ٦١
الأختلاف بين صابئة حرَان الوثنيين وصابئة العراق وايران المندائيين ٦٤
عيد تاوز والبكاء على تموز ٦٧
أيام عيد رأس السنة العراقي ٦٨
• الفصل الرابع ٧١
عيد رأس السنة الأيراني القديم
توطئة ٧٣
محاور عيد رأس السنة ٧٥
مدى تأثر ملحمة النوروز الكُردية بالأسطورتين ٧٧
نصوص مختارة عن عيد رأس السنة وأسطورة النوروز ٧٩
رواية الطبري ٧٩
رواية الثعالبي ٨٥
ذكر تبديل الطبَاخين أحد الدماغين ٨٨
ذكر آخر أمر الضحاك وأول أمر أفريذون ٨٩
ملك افريذون ٩٢
بعض المصادر العربية والأسلامية ٩٣
بعض المصادر الحديثة ١٠١

- **الفصل الخامس** ١٠٧

وشائج التشابه وعناصر الأختلاف بين عيدي تموز ونوروز

توطئة ١٠٩

العلوم الموصلة المساعدة ١١٢

مدى تأثير الأختلافات في تباين المُتخيلات ١٢١

منطلقات التصوَر الأيراني القديم ١٢٤

التصوَر السومري– البابلي عن الخليقة ١٢٥

مشاهدات ميدانية للمؤثرات البيئية ١٢٩

ملاحظات حول التصوَر السومري–البابلي للخليقة ١٣٣

ملاحظات ص. ن. كريم ١٣٣

ملاحظات الاستاذ طه باقر ١٣٤

ملاحظات د. فاضل عبدالواحد علي ١٣٧

العقائد والأساطير الأيرانية القديمة ١٣٩

رأي آرثر كريستنسن ١٤٢

صورة الكون كما يعرضها د. امين عبدالمجيد بدوي ١٤٣

شاهنامة الفردوسي ١٤٧

التشابه والاختلاف بين عيدى النوروز وتموز ١٤٩

- **الفصل السادس** ١٥٣

وسط و وسطاء

توطئة ١٥٥

مهد السومريين و سبل انتقالهم الى جنوب العراق ١٥٩

أختلاف العلماء بصدد أصل الأكراد ١٧٤

الآرية (Aryan) ١٨١

بعض مُعتقدات اليزيدية ١٨٥

- **الخاتمة** ١٩٥
- **الملاحق** ٢٠٥

نوروزيات ٢٠٧

الأشهر السومرية ومافيها من مناسبات أحتفالية ٢٣٧

الأشهر الأيرانية القديمة وما فيها من أعياد ٢٣٩

ملخص أعياد اليزيدية ٢٤١

ملخص أعياد الصابئة المندائيين ٢٤٤

أشهر الصابئة المندائيين ومافيها من مناسبات ٢٤٩

ثبت المصادر ٢٥١

مقدمة

بقلم: جمال خزنەدار

الدكتور حسين قاسم العزيز، كباحث، وكمؤرخ، غني عن التعريف، وان القلم عاجز عن تعريفه للقراء بصورة دقيقة ومنسقة، حيث انه بحرٌ متلاطم من المعلومات التأريخية العريقة فى القدم. عندما يدخل فى تفاصيل الأبحاث التأريخية كأنه موج ينحدر من الأعالي الى الأسفل، شارحاً دقائق الأمور المتعلقة بموضوع بحثه الذى يجعلهُ، بأسلوبه الكلاسيكى الشيق، يبدو ملتصقاً بل وكأنه جزءاً من الحقائق التأريخية والوثائق المعترف بها أو جزءاً من التأريخ نفسهٌ، فهو لايترك شاردة ولا واردة، إلا وأشبعها بحثاً و تفصيلاً بالوثائق والشواهد الدامغة، وجعلها ترغيباً لمتابعة القارئ والباحث. فهو عندما يبحث موضوع (الجذور الأسطورية لملحمة النوروز الشعبية) يتعمقَ فى البحث والتحليل إلى درجة تجعلك تقترب من بطولات الشعب الكُردي على مدى التأريخ الطويل لهذا الشعب المكافح وتضحياته الكبيرة والكثيرة. وكذلك يبحث بصورة مفصلة، علاقة الشعوب المتآخية مع الشعب الكُردي فى أحتفالاتها بهذا العيد المشترك. كما يؤكد إنَ أرتباط هذا العيد وإحتفالات الشعوب به، لم تأت إلا بعد التغير من حيث الطبيعة أو من حيث إنتصار الحرية وأنبثاق اليوم الجديد يوم (نەوروز)... يقول الباحث، فى جزئيات أعماق التأريخ والمضمون الفكرى لعيد نوروز:

لا تمتد الممارسات الأحتفالية المتشابهة بعيد النوروز، إمتداداً أفقياً في الصعيد الجغرافي فحسب، وإنما لها كذلك امتداد عمودى فى احقاب التأريخ، غاية فى الطول، يصعبٌ تحديده الأن، لأننا لانزال لانمتلك نصوصاً توثق بداياته، بيد أن القياس المنطقي يجيز الأفتراض بأن ممارسات الأحتفال بالعيد، لدى بعض الشعوب قديمة جداً، قد تتوغل عمقاً زمنياً فى أغوار ماضيها السحيق، فتمتد الممارسات لديها الى أيام تسيطر تجليات ما تشاهد وتلاحظ لما يقع أمامها خيالياً (فنطازياً) الى الزمن

الذى كانت الأساطير فيه هي الوسيلة الوحيدة والأساسية للتعبير عن معاناة أنسانها البدائي الجاهل والضعيف تجاه ماكان يحيطه، لما كان يكابد وسط محيط يجهل كنهه و يعسر عليه تفسير حقيقته الواقعية، فلجأ، لجهله وضعفه بصورة مثالية، الى الأبداع فى خلق تصوّرات ذهنية خيالية، مضيفاً على الظواهر الطبيعية والعناصر المادية وعلى كلّ شيء جابهه خوارق الشعور.

تصوّر عزيزي القارئ، كيف يفكر هذا العالم الكبير بالوصول إلى حقيقة امتدادات هذا العيد لدى الشعب الكُردي العريق، وكيف انه يربطه افقياً وعمودياً، بالصعيد الجغرافى والحياتى، كما وأننا نتفق معه في عدم وجود نصوص من الوثائق لتحديد بدايات هذا العيد، حيث ان النصوص من الوثائق المعتمدة في بحثه هذا، تكفي ان تلقي ليس ضوءاً كشافاً على تحديد إمتدادات هذا العيد، بل وتلقى أضواءاً مُتعددة على الصعيد التأريخي. وأن الروايات الفولكلورية التي تروي على مدى عشرات المئات من السنين فى المنطقة الكُردية نصوص عديدة من الأدب الكُردي الكلاسيكي، وعلى لسان عشرات من فطاحل الشعراء الكلاسيكيين منهم والمحدثين، لدليل واضح على اصالة الجذور التأريخية لهذا العيد فى كُردستان... وان ممارسات هذه الطقوس على مدى قدم التأريخ الكُردي، دليل أخر على تمسك الأكراد وحبهم اللامتناهي لأرض آبائهم و أجدادهم...

إن كتابَ (الجذور الأسطورية لملحمة النوروز الشعبية)، بحثٌ فريدٌ من نوعه وطروحاته المتفتحة والغزيرة، يسد فراغاً كبيراً فى المكتبتين العربية والكُردية فى هذا المجال، وتفتح آفاقٌ هذا البحث نهجاً حديثاً فى مسار البحوث التأريخية فى هذه المرحلة القلقة من حياة الشعب الكُردي التواق للحرية والسلام... وقد بذل فيه الباحث جهداً كبيراً، تجلى فى التحاليل الصائبة المطروحة أمام الباحثين والمؤرخين في شتى الاتجاهات الفكرية، وتؤكد أصالة هذا البحث القائمة الطويلة من المصادر والبحوث المنوهة عنها فى البحث.

تأريخ حياة المؤرخ الكبير والعالم النحرير الدكتور حسين قاسم العزيز، كما كان يرويه بنفسه لي:

حبيبي وصديقي وقرة عيني أبو سروش*

ولدت بمدينة الكوت (محافظة الواسط) عام ١٩٢٢، وبها أكملت الابتدائية عام ١٩٣٦، والمتوسطة عام ١٩٣٩م، اما الثانوية فأكملتها في مدينة العمارة (محافظة ميسان) في عام ١٩٤١م.

– نلت شهادة الليسانس (بكالوريوس) من دار المعلمين العالية (كلية التربية) بغداد ١٩٤٥م، والدكتوراه (التأريخ الاسلامي) في جامعة موسكو عام ١٩٦٦م.

– اشغلت وظيفة مدرس ثانوي ١٩٤٥–١٩٥٠، ومدير ثانوية ١٩٥٠–١٩٥٥، ومشرف تربوي ١٩٥٥–١٩٥٨ ومدير تربية ١٩٥٨–١٩٥٩، واستاذ محاضر بمعهد اللغات الشرقية –جامعة موسكو ١٩٦٣–١٩٦٦، ومشرفاً بمعهد الدراسات التكميلية بالرياض–المملكة العربية السعودية ١٩٦٧–١٩٦٨، واستاذ بكلية الاداب–جامعة بغداد، ومحاضراً بكلية الهندسة في جامعة المستنصرية ١٩٦٨–١٩٧٩.

– رئيساً لتحرير جريدة (بيرى نوێ–الفكر الجديد) الاسبوعية من ١٩٧٢/٦/١٧ الى ١٩٧٩/٥/١.

– كنت عضو الهيئة الادارية لنقابة المعلمين المركزية لدورتين (١١، ١٢) وعضو الهيئة الادارية لجمعية الثقافة الكردية لعدة دورات، وأمين صندوق الجمعية العراقية للتأريخ والآثار ١٩٧٢–١٩٧٤.

– شاركت في التحضير لمؤتمرين علميين عالميين، المؤتمر الدولي للتأريخ ١٩٧٣، ومهرجان مارأفرام وحنين ١٩٧٤، كما وقدمت في الاول بحثاً بعنوان: بعض ملامح انتفاضة ١٩٣٦م الفلسطينية، وفي الثاني بحثاً بعنوان: الثقافة ودورها في تفاعل العرب والمسلمين الحضاري.

– لي مؤلفان: مؤجز تأريخ العرب والاسلام، بيروت، ١٩٧١، والبابكية (رسالة دكتوراه)، بيروت، ١٩٧٤.

– نشرت (٣٩) بحثاً ومقالة ترجمة وتأليفاً (معظمها بالمجان) في خارج الوطن وداخل الوطن.

---

* ابو سروش، هو جمال خزنەدار. (مؤسسة ژين)

متقاعد منذ مايس ١٩٧٩م براتب تقاعدي (١٧٦) مائة وستة وسبعون ديناراً فقط، والحمد لله.

– اعمل حالياً على إتمام بناء هياكل عدة مؤلفات، أنهيت مستلزمات دراستها وهي: مؤثرات التفاعل الحضاري، وكتاب الخراج ومسائل في التراث وريادة الحضارة العراقية القديمة، وحول النشاط الماسوني والصهيوني في المنطقة، وجداول تحويل السنوات الهجرية الى الميلادية، وإعادة كتابة مؤلفاتي التي احترقت مسوداتها في بيروت، وهي عن المصادر العربية والاسلامية وحول بناء مدينة بغداد.

– هوايتي بالدرجة الاولى المطالعة والكتابة، والثانية السباحة صيفاً والتي تمرست بها حتى ساعدت اكثر من ألفين على تعلم السباحة بزمن قياسي لايتجاوز نصف ساعة في صيف اعوام ١٩٨٣ الى ١٩٨٧ بمسبح الصفا في بغداد وبالمجان طبعاً وبدون مقابل، سوى شكر وثناء متلهفي تعلم السباحة من الجنسين لمختلف الاعمار.

– لدي مكتبة متواضعة تضم مصادر عربية والاسلامية عن تأريخ العرب والاسلام، وادبية ودينية وتشريعية، وعن الاكراد، والقضية الفلسطينية، وعن المرأة، اضافة الى الموسوعتين السوفيتيتين الواسعة والتأريخية، وعن الحرب العالمية الثانية، ومؤلفات اجتماعية واقتصادية وفلسفية، ومعاجم وقواميس وكتب باللغات العربية والكردية والروسية والانكليزية والفرنسية والالمانية وغيرها...

www.zheen.org

وفي الختام:

– امنيتي ان يتحقق السلام، وان يتاح ليّ الفرصة وبمالي الخاص في متابعة اهتماماتي في دراسة خطط بغداد الموجودة في المصادر المتوفرة في مكتبات الاتحاد السوفيتي والتي تعرفت عليها في طاشقند، وبدليسي (تفليسي) وباكو و لينيغراد وموسكو، باللغات العربية والفارسية والتركية، اضافة الى المصادر الروسية والانكليزية والفرنسية والالمانية وغيرها. والموضوع الآخر في الرحلات الجغرافية والدبلوماسية بين البلدان العربية والاسلامية والروسية في القرون الوسطى.

الاثار المطبوعة للمؤرخ:

١. مؤجز تأريخ العرب والاسلام، بيروت، ١٩٧١.
٢. البابكية، بيروت، ١٩٧٤، رسالة دكتوراه.
٣. الشعوبية، مجلة الغد، العدد ٣، براغ، ١٩٦٤.
٤. حول مسألة أستيطان العرب في آذربيجان (مترجم عن الروسية)، مجلة الثقافة الجديدة، آيار ١٩٦٩.
٥. أثر تعارض مصالح الارستقراطيتين العربية والإيرانية في فتنة الامين والمأمون، مجلة الثقافة الجديدة، عدد٤، تموز ١٩٦٩.
٦. اكتوبر والشعوب، جريدة النور، العدد ٣٢٧، بغدا، ١٩٦٩.
٧. لينين الملهم، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ١٢، آذار و نيسان١٩٧٠.
٨. ملاحظات حول نشوء علم اللغة والنحو العربيين وتطورهما، مجلة الجامعة المستنصرية، العدد الاول ١٩٧٠.
٩. نظرات في تطور تأريخ الادب العربي في العهود الاسلامية، مجلة الثقافة الجديدة، تموز ١٩٧٠.
١٠. نظرات جديدة في الديانة الإيرانية الرسمية والفرق المناهضة لها قبل الاسلام، مجلة الثقافة الجديدة، ١٩٧٠.
١١. ملاحظات حول تطور علم التأريخ عند المسلمين، المجلة التأريخية، العدد ا لاول، السنة الاولى، ١٩٧٠.
١٢. حول مصطلح خُرّم (ترجمة عن الروسية)، مجلة الثقافة الجديدة، بغداد، ١٩٧١.
١٣. تناسب القوى الطبقية في حركة التحرر الوطني للشعب الكردي في العراق بين الحربين العالميتين، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٨، القسم الاول، ١٩٧١.
١٤. تناسب القوى الطبقية في حركة التحرر الوطني للشعب الكردي في العراق بين الحربين العالميتين ، مجلة الثقافة الجديدة، العدد (٣٠-٣١)، ١٩٧١.
١٥. حول تأريخ مدينة بغداد (ترحمة عن الروسية والانكليزية) المجلة التأريخية، السنة الثانية، العدد الثاني، ١٩٧٢.

www.zheen.org

١٦. ملامح من نضال الشعب الكردي في القرن التاسع الميلادي، مجلة شمس كردستان، العدد الاول، السنة الثانية، آب ١٩٧٢.

١٧. نظام العشيرة القبلي لعرب ماقبل الاسلام، (ترجمة عن الروسية)، الثقافة الجديدة، شباط، ١٩٧٣.

١٨. حول دراسة المدلول الطبقي للانتفاضة البابكية، مجلة الثقافة الجديدة، آذار ١٩٧٣.

١٩. رأى في المهام الاساسية للمؤتمر التأريخي، مجلة الثقافة الجديدة، آذار ١٩٧٣.

٢٠. بعض ملامح انتفاضة ١٩٣٦ الفلسطينية، القي البحث في المؤتمر الدولي للتأريخ والاثار، بغداد، ١٩٧٣، نشر في مجلة الطريق اللبنانية في سنة ١٩٧٣.

٢١. من اجل تنقية الجامعة من التيارات المعادية للثورة، مجلة الاجيال (نقابة المعلمين)، تشرين الاول ١٩٧٣.

٢٢. الاساس المادي لتطور منهج البحث التأريخي ومستلزمات المرحلة الراهنة، (القسم الاول)، مجلة المثقف العربي، العدد الاول، السنة السادسة، كانون الثاني١٩٧٤.

٢٣. دور المراكز الثقافية في تفاعل العرب والمسلمين الحضاري، (القى في مهرجان مارأفرام–حنين بن اسحاق، شباط ١٩٧٤، أعيد نشره في مجلة شمس كردستان، ايلول١٩٧٥.

www.zheen.org

٢٤. المستشرق بونييا توف وآخر نتاجاته، مجلة شمس كردستان، السنة الثالثة، شباط١٩٧٤.

٢٥. جاك بيرك في بغداد، جريدة طريق الشعب، العدد ١٩٨، تأريخ ١٩٧٤/٥/١٤.

٢٦. التطورات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام، مجلة كلية الاداب، جامعة بغداد، ١٩٧٤.

٢٧. التطور الحضاري عبر الانظمة الاجتماعية (ملاحظات اولية)، مجلة الثقافة الجديدة، نيسان ١٩٧٤.

٢٨. الاساس المادي لتحول مركز المرأة الاجتماعي (محاضرة القيت في مركز اتحاد نساء كردستان–الموسم الثقافي–بغداد ١٩٧٣/١٢/٢٠. نشرت في مجلة شمس كردستان، الاعداد ١٩–٢٠، لسنة ١٩٧٤، (٢١–٢٢) لسنة ١٩٧٤، العدد (٢٣–٢٤) لسنة ١٩٧٥، العدد (٢٥–٢٦) لسنة ١٩٧٥.

٢٩. جداول لتحويل السنوات الهجرية الى السنوات الميلادية (مترجم عن الروسية)، مجلة المورد، المجلد الثالث–الجزء الثالث، سنة ١٩٧٤، الجزء الرابع، ١٩٧٤.

٣٠. حول النظام البرلماني في اليمن القديمة، جريدة طريق الشعب، العدد٣٥٥، بتأريخ ١٩٧٤/١١/١٩.

٣١. تباين مبادئ وآفاق الاستشراق واثره في منهجي البحث التأريخي في العراق (وهو القسم الثاني من: الاساس المادي لتطور منهج البحث التأريخي ومستلزمات المرحلة الراهنة– تسلسل ٢٠)ن مجلة شمس كردستان، ١٩٧٥.

٣٢. الافكار وصراعها في الوسط الجامعي، جريدة طريق الشعب، العدد ٨٥٧ في ١٩٧٦/٧/١٣م.

٣٣. حول دراسة آفاق تطور المرأة في العراق، جريدة الفكر الجديد، العدد١٥٧، في ١٩٧٥/٩/١٣م.

بنكەی ژین
www.zheen.org

وفي الختام، أكررَ ما قلتهُ في الدخول الى أعماق تحاليل النصوص الواردة في البحث. لهذا العلم الشامخ في التأريخ الكُردي الحديث، وأعتذر منه ومن القراء والباحثين. واكتفي بما أوردت كمدخل للكتاب، وليست مقدمه لهذا الناتج الفكري الأصيل والمتلاطم الأمواج... وشكراً.

جمال خزنەدار
بغداد- حي البنوك
في ١ تموز١٩٩٤

بنکەی ژین
www.zheen.org

بنکەی ژین
www.zheen.org

الفصل الأول

فاعلية أسطورة النوروز في تجديد أماني التحرر

بنکەی ژین
www.zheen.org

توطئة

أحتفل الشعب الكُردى، ولا يزال يحتفل سنوياً، بدأبٍ متواصل، في مختلف الظروف، في الحادي والعشرين من أذار كلْ عام، بالنوروز عيداً قومياً. لقد أدى تجددَ وتراكم الأحتفال به إلى تحولَه الى ملحمة شعبية تناقلها ألأجيال شفاها. ومع أنَ توقيت الأحتفال به يأتي متزامناً كل عام مع ثورة (تغيير) الطبيعة في أنبعاث حياة تجديد العطاء الربيعية في أعقاب شتاءات قاسية ضنينة، بردها قارس زمهرير وعطاؤها فى الأغلب نزر يسير، فأنَ لدلالاته و رموزه جذورها الأسطورية عن احداثٍ واقعية، أو متخيلة عن الواقع، سواء بسواء، موغلة فى أغوار الماضي السحيق. وإذا كنا لانزال لا نمتلك نصوصاً مدَونة قديمة توثق بداية ملحمة النوروز كحال أيَة ملحمة متوارثة شفاهاً، كألياذة هوميروس الأغريقية، المجهولة الأصل، فأنَ ذلك لن يحول دون تقديم أستنتاجات منطقية على ضوء دراسة محتوى الملحمة الذى يشير إلى تركيبها الأسطوري الموغل فى القدم، كما يظهر براعة متخيًليها فى ربطهم أحداثها بظاهرة التغير الفصلي، حيث يشترك الحدث والطبيعة بالثورة (بالتغيير) على واقع مضاد. إن مفردات سرد الملحمة لأحداث الأسطورة لتؤكد على ان الفرحة الكبرى بعيد الحادي والعشرين من أذار لم تنطلق بشكلها العارم الاً بعد تحقق الأنعتاق وأنتصار الحرية الباهر مماحدى بالجماهير المنتصرة أنْ تطلق على يوم الأنتصار ذاك باليوم الجديد (نوروز). إن التغييرات الفصلية، وهي من الثوابت الطبيعية تحدث بصورة دائبة متكرِّرة، كل عام، ويحس بها الناس ويلمسون أثارها، من دون ريب، ويتأثرون، ولابد، من أنحسار النعم وأنطلاقها، فتصيبهم الكآبة والحسرة على إنحسار او إنعدام الخيرات وتعمهم الفرحة والأبتهاج لبشائر الأنفراج، بيد إن تجليات الأستجابة لأنفعالاتهم النفسية لمتغيرات الطبيعة لن ترقى الى مستوى الأفراح والأبتهاجات بالنصر المؤزر الذي تحقَّقت به الحرية بعد الأجهاز على رمز الظلم والطغيان الذي أبانته مفردات السرد الحدثي لأسطورة النوروز. ويومها

أقترنت فرحة أنتصار الحرية الكبرى ببهجة الأستبشار بالأء الأنقلاب الربيعي وغدا الحادي والعشرون من أذار عيداً يُجسَدُ الأنقلابٌ الطبيعي فيه روعة الأنتصار الجماهيري.

عيد رأس السنة تجديد لأماني التحرّر

إنَّ دلالات و رموز ومضمون أحتفالية النوروز هي أعمق وأبعد، ولاشك، من أنْ تُقصر على ما يغمر المحتفين بالعيد من مظاهر الفرح والأبتهاج بأنفعالاتهم النفسية تجاه المتأمل من ألاء و نعم، قد يغدقها عليهم ربيعٌ بأنقلابه الفصلي فحسب، لأنَ هذا القصر يتغافل أو يُغفل، عن عمدٍ أو بدون قصدٍ، سواء بسواء، عن أهم ما في الملحمة، عن الأساس الذي قامت عليه الأسطورة، عن الحدث البطولي، فيُفرغ الملحمة من محتواها الأصلي ليُركز على حصر دوافع الأسهام في الأحتفاءِ بالعيد والأحتفال به بالأمال المرتقبة من جني منافع مادية آنية صرفة، قد تجود بها الطبيعة نتيجة حدوث أنقلاب فصلي فقط، بينما هناك هاجس أرقى وأسمى من المنافع المادية المرتقبة من الربيع يحمل ويدفع الناس الطيبين للأحتفاء والأحتفال بعيد النوروز، لأنَ مضمونه، مثله كمثل عيد رأس السنة العراقي القديم، عيد أحياء الإله الراعي دموزى [تموز][1]، الذي كان العراقيون، منذ عهد السومريين، وربما أناس قبلهم، يحتفلون به في نهاية شهر أذار وبداية شهر نيسان[2]، من كلَ عام، ينصب على تصوَر أسطوري لأحداث ذات مساس مباشر بالحرية. ولما كان محتوى عيد النوروز ذا أتصال، بشكل أساسي ومتين بحب

---

١ أنظر: طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، بغداد، ط ١،١٩٧٣ ص٣٣٤ . وذكر عن الإله دموزي: (الذي كان في اصله من آلهة الخضار والنباتات) ص٣٣٤ وفي ص٢٩٨ قال عن الإله دموزي: (الملقب بالراعي)، د. فاضل عبدالواحد علي، من الواح سومر الى التوراة، بغداد، ١٩٨٩، ص١٨٧– ١٨٨، ٣٥٣– ٣٥٦، وبقية مؤلفاته: عشتار ومأساة تموز، بغداد، ١٩٧٣، والطوفان، بغداد، ١٩٧٥ م.

٢ أنظر: حول الأشهر العراقية القديمة، أسمائها وتسلسلها: د. سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، الجزء الأول، العراق حتى العصر الأكدي، بغداد، ١٩٧٨م، ص٢٨– ١، وفي الصفحة ٢٨٠ الحديث عن الإله تموز وأسمائه المختلفة. في نهاية بحثنا انظر: الملحق رقم (٢) عن الاشهر السومرية وما فيها من مناسبات.

البشر للأنعتاق والتحرر، كما هو مُسرد بوضوح في الملحمة، وحيث يتمازج في العيد ويقترن الخيال الأسطوري بالتصور العقائدي والمأثور الشعبي والملاحم، ليصور في ذلك اليوم الربيعي، الذي عُدَّ جديداً (نوروز)، والمحتفي به عيداً، صراع التناقضات و طموح الأنسان في التحرر والأنعتاق بأنقلاب ربيعي، بأنبعاث الحياة وعودة النماء من جديد في يوم جديد هو النوروز، فأن أختيار ثورة (تغيير) الطبيعة المتمَّثلة بالأنقلاب الربيعي لتجسيد طموح الأنسانية لنيل الحرية هو الدافع والمُحفز الذي حدى، من دون ريب، بشعوب وأمم مختلفة في أنتماءاتها و أمزجتها ولغاتها، في الماضي والحاضر، وفي بلدان متعددة متقاربة متجاورة أو قصيَّة متباعدة نائيةً، تمتد من نيل مصر الفاطمية الى بلاد ماوراء النهر بآواسط آسيا، أنْ تشارك، ولايزال كثيرٌ منها مشاركاً لحد الآن، الشعب الكُردي في الأحتفاء بالنوروز الربيعي والأحتفال به عيداً فصلياً ورمزاً لأنتصار قوى الخير (أنتصار الحرية) على قوى الشر (الأستبداد والظلم).

لذلك فأن مراسيم عيد النوروز والطقوس الأحتفالية الخاصة بيوم ٢١ آذار الربيعي، كرمز للحرية، تجري ممارساتها وتطبيقاتها لدى غالبية المحتفلين، قديماً وحديثاً، سواء بسواء، بصور متشابهة: الأحتفاظ والأبقاء بالتسمية (النوروز) والتوقيت، الموعد المحدَّد، (٢١ آذار سنوياً)، والطقوس الأحتفالية الأساسية: أيقاد النيران على المرتفعات و سطوح المنازل والشموع داخل البيوت، التراشق بالماء، إقامة معالم الزينة والأفراح، تقديم الهدايا، وضع سبعة أشكال من الخضروات والبيض الملون تحت سلة كبيرة في غرفة الأحتفال، التنَزه يوم العيد خارج البيوت والمنازل في المروج والحقول، حيث تمارس الأفراح من رقص وغناء، وتناول الغداء، بهناء في العراء، الأحتفاظ والأبقاء بهذه الممارسات على حالها لدى جميع المحتفلين بالعيد.

إن التشابه في الممارسة لدى الشعوب المختلفة، يعود، من دون شك، الى تقارب أدراكهم الوجداني والحسي لمحتوى الملحمة ولمضمون رموزها ولمعاني طقوسها، المتكرَر أستذكارها سنوياً في العيد. لاشَك بأنَ الأدراك والوعي يرتبطان جدلياً بمستوى الأنتاج ودرجة تطَوره ولذلك فلا بدَ من وجود تفاوت في أدراك المجتمعات المختلفة في أسلوب أتناجها ومستوى تطوَره لديها. إنَ هذه من البديهيات التي لايجيز

العلم تخطَيها. فمنهج البحث العلمي الحديث السليم، الذي يصَر على التجرَد الموضوعي بالتحرَر من سلطان الهوى والتعصَب العرقي والعقائدي، لا يجيز التجاوز ولا التغاضى عن واقع التفاوت في الأدراك بين المحتفلين بالنوروز بأيَ مُبرَر. ولكنْ مع الأقرار بذلك يلاحظ، وفي ضوء التحليل الموضوعي المُعَمق والشامل، وجود تقارب في أدراك المحتفلين بالنوروز، وهذا ليس بمستغرب طالما أنَهم يستذكرون أحداث الملحمة أثناء أحتفالاتهم الدائبة، الأمر الذي يقلَل من تفاوت الأدراك الناشئ عن أختلاف أسلوب أنتاجهم ومستوى تطوَره بين مجتمعاتهم، حيث أنَ المشاعر الأنسانية النبيلة تجاه مسألة التحرَر والأنعتاق هي من المسائل الأساسية لدى البشر وانْ تفاوتوا بدرجات تحسَسهم، ألاَ أنَ أنطلاقتها تسري بصورة متقاربة و متشابهة تقريباً في كل مكان وزمان إذا ما توفر للتثقيف بها مُحفَزٌ دائب يقلَص من درجات التفاوت من دون تكليفٍ. وليس كالعيد من مُحفَزٍ مُتجدَدٍ تتلقاه النفوس بالمسرة والترحاب.

المضمون الفكري للعيد

لا تمتد الممارسات الأحتفالية المتشابهة بعيد النوروز أمتداداً أفقياً في الصعيد الجغرافي فحسب، وأنَما لها كذلك أمتداداً عمودياً في أحقاب التأريخ، غاية في الطول، يصعبُ تحديدهُ الآن، لأننَا لانزال لا نمتلك نصوصاً توثق بداياته، بيد أنَ القياس المنطقي يُجيز الأفتراض بأنَ ممارسات الأحتفال بالعيد، لدى بعض الشعوب، قديمة جداً، قد تتوغل عمقاً زمنياً في أغوار ماضيها السحيق، فتمتد الممارسات لديها الى أيام تسطير تجليات أستجابة ما تشاهد و تلاحظ لما يقع أمامها خيالياً [فنطازياً FANTASTIC] الى الزمن الذي كانت الأساطير فيه هي الوسيلة الوحيدة والأساسية للتعبير عن معاناة أنسانها البدائي، الجاهل والضعيف تجاه ماكان يحيطه، لما كان يكابد وسط محيط يجهلُ كنهه ويعسرُ عليه تفسير حقيقته الواقعية، فلجأ، لجهله وضعفه، بصورة مثالية، الى الابداع في خلق تصوَرات ذهنية خيالياً [فنطازياً]، مضيفاً على الظواهر الطبيعية والعناصر المادية وعلى كُل شئٍ جابههُ خوارق الشعور. إنَ

الأساطير التي أبدعها خيالُ الأنسان البدائي، وأنْ كانت خيالية فأنها ليست من الوهم[1]، وأنَّما هي تجارب حسية تعكس واقعاً مادياً رآه وتحسس به ذلك الأنسان البدائي وعلاقاتٍ أجتماعيةً قائمة مارسها في مجتمعه. لذلك فقد أحتوت الأساطير في ذاتها على النقيضين: الواقعية والمثالية، في آن واحد. نشير بهذا الصدد الى ما أورده كلٌ من: هـ. و هـ. ا. فرانكفورت، في الفصل الأول من كتاب (ما قبل الفلسفة)[2]، الذي ساهما في تأليفه، عن الأسطورة، بقولهما: ((أنَّها من نتاج الخيال ولكنَها ليست مجرد وهم))[3]. ويضيفان الى قولهما: ((بأنَّ الأسطورة الحقيقية تقدَم صورها و أبطالها الخياليين، لا بعبث من الوهم، بل بثقه غلابة))[4]. لذلك فأنَّهما يريان ((التصوير الشعري الذي في الأسطورة، إذن ليس مجرد سرد لقصة رمزية. انْ هو ألا ثوب أختاره البدائي بعناية للفكر المجرد. فالصور لا يمكن فصلها عن الفكر، أنَّها تمثل الشكل الذي أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها. ولذلك يجب ان تأخذ الأسطورة بعين الجد لأنَّها تكشف عن حقيقة مهمة، وان يتعذر أثباتها– حقيقة لنا ان ندعوها حقيقة ميتافيزيقية–. ولكن ليس للأسطورة وضوح النص النظري وعموميته. أنَّها مُجسدة محدودة))[5]. تؤكد هذه الجذاذات المُقتبسة من كتاب (ما قبل الفلسفة)، على ما قلناه آنفاً عن الخيال الأسطوري المنعكس عن واقعٍ مادي. فحينما أضفى البدائيٌ خوارقَ الشعورِ لما شاهد ورأى وجابه في الطبيعة من مظاهر وعناصر مادية ثُمَ ألَهَ بعضها أرباباً مُتعدَدة فأنَه أفترض لها أحاسيس وعلاقات قائمة بينها، على غرار ماكانت لديه، في حينه، من علاقات بسيطة: فأعتقد، حسب تصوَره، بأن الأرباب التي ألَهها، تحبَ وتكره وتحسد وتحقد وتبغض وتنتقم ويحارب بعضها بعضاً، بل وتسرق أيضاً،

---

١ أنظر: ماقبل الفلسفة، تأليف: هـ فرانكفورت، هـ.١. فرانكفورت، جون.١. ولسن، ثوركيلد جاكوبسن، ترجمة: جبرا ابراهيم جبرا، بيروت، ١٩٦٠، ص١٨.

٢ ن. م.، ص١٨.

٣ ن. م.، ص١٨.

٤ ن. م.، ص١٨.

٥ ن. م.، ص١٨.

بعضها كبيرة ذات نفوذٍ واسع، وأخرى ضئيلة الشأن ضعيفة ومن أتباع الألهة ذات النفوذ الواسع الكبيرة. وتصوَر الألهة تنضُم الى مجموعتين أحداها خيَرة والأخرى شريرة. وقد دان لما أَله رغبةً ورهبةً، طمعاً برضى وإله الخيرة وخشية غضب وبطش الشريرة. فقدَم للخيَرة القرابين وللشريرة الأضاحي. ففي سياق تفكيره الميتافيزيقي [الماورائي METAPHYSICA] هذا نشأت المثالية من صميم الواقعية، لأنَ تجليات أستجابةِ مشاعرهِ البسيطة الساذجة، كما لاحظنا آنفاً، كانت مستوحاةٌ من محيطه، ومحدَدة بقدر تفسيره لما كان يرى ويجهل بذات الوقت، من حقائق محيطة به أو لما كان يلمس ويمارس من علاقات وأحاسيس، لذلك فأن تخيلاته الأسطورية عن الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال والأحداث، وأنْ كانت مثالية، فهي أنعكاس لواقع مادي [حقيقي] منظورٍ أو ممارسٍ وليس عن وهمٍ، كما سبق وأسلفنا، وتأسيساً على هذا الأستنتاج يمكن تفسير بعض الأشكالات المتعلقة بواقعية أحداث أسطورة عيد النوروز المثالية التخيَل، وبقدم ممارسة أحتفال بعض الشعوب بعيد النوروز في أغوار ماضيها السحيق، الذي سبق وقلنا بجواز الأفتراض وفق القياس المنطقي بقدم الممارسة لما تحتويه الأسطورة من تصَورات خيالية =مثالية.

لم يدم طغيان المثالية مستحوذاً أو مسيطراً على تفكير البشر وأذهانهم طويلاً، حيث بدأ ينحسر تدريجياً أمام تقدَم وزحف المعرفة الأنسانية، بالجهد الدائب المثابر وحُبَ الأستطلاع والمعرفة المؤدية الى أكتشاف حقائق الأشياء والنواميس والقوانين الطبيعية، التي كانت غامضة و مخطوءة التصوَر، أكتشاف حقيقتها بصورة علمية واقعية.

بنکەی ژین
www.zheen.org

الفصل الثاني

عيد رأس السنة العراقي القديم

بنکەی ژین
www.zheen.org

عيد رأس السنة العراقي القديم

لقد سبق لسكان العراق القدماء، كما ذكرنا آنفاً، انْ مارسوا الأحتفال بعيد رأس السنة، كما هو مُوثق بألواح الطين السومرية، المدَونة في العهد البابلي، ويرجح د. فاضل عبدالواحد، على تدوين النصوص الأدبية السومرية، والتي منها الأساطير والملاحم، (خلال القرنين الفاصلين بين حكم ريم- سيني ملك لارسة وحكم أمي صدوقا ملك بابل ١٨٢٢- ٦٢٦ ق. م)[١]، (ذكر أرقام التأريخ الثاني ٦٢٦ ق. م. بينما الصحيح هو ١٦٢٦ ق. م، ولابدَ أنَّ رقم الألف قد سقط عند الطبع).

أسطورة الإله دموزي (تموز)

وتقرنْ الأساطير العراقية القديمة قيام و خروج الإله تموز من محبسه في عالم الأموات السفلي، المُحتجَز فيه برغبة وطلب المستاءة منه والحاقدة عليه زوجته [عشيقته][٢]، الإله عشتار، لمدة ستة أشهر، من الخريف الى الربيع، من كلَّ عام، وتحرَره الى عالم الأحياء العلوي، ليتمتع بالحرية مدة الأشهر الستة الباقية، تقرن الأساطير العراقية هذا القيام بالأنقلاب الربيعي، فتقام معالم الزينه ويُباشر بالأحتفالات بالمدينة أو الأقليم أو بكافة أرجاء البلاد، وفق الوضع السياسي المتبع آنذاك، منذ فجر السلالات وحتى نهاية التأريخ السياسي المستقل في العراق القديم، فتعم الفرحة ويسود الأبتهاج بين العباد ويُباشر بمراسيم أحتفالية الزواج المقدس، للخصوبة والذي يمارسه الملك أو الكاهن

---

١ من الواح سومر الى التوراة، مشار اليه سابقاً، ص٤٤.

٢ أنظر: طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، مشار اليه، ص٣٣٤. أنظر أيظاً: د. سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، قال عند كلامه عن شهر أيلول: ((وهو شهر الذي اعتقدوا بنزول عشتار فيه باحثة عن أخيها تموز))، ص٢٨٠، وهذا خطأ لأن عشتار كانت حبيبة و زوجة تموز وليست أختاً لتموز.

الأعلى مع أحدى الكاهنات رمزياً كبدائل عن الإلهين تموز وعشتار، ويقومان بشعائر الزواج المقدس أو الزواج الإلهي [HIEROS GAMOS][1]، وننقل أدناه الملخص الذي كتبه المؤرخ والأثاري الأستاذ الراحل طه باقر عن هبوط الإله تموز الى العالم السفلي و خروجه الى العالم العلوي في بداية العام الجديد، رأس السنة، قال: ((... ونشأت حول تموز وعشتار جملة أساطير أشهرها الأسطورة الجميلة التي جاءت ألينا في أصلها السومري وبالرواية البابلية أيضاً))[2]، وخلاصتها أنَّ عشتار غضبت على حبيبها أو زوجها تموز فانزلته الى الأرض السفلي، عالم الأموات و حبسته فيه، وكان من سنن هذا العالم أنَ من دخله لا يستطيع الخروج منه حتى الألهة، ألاَ بأنْ يقع بديلاً عنه في ذلك العالم[3]، ولا نعلم نهاية الأسطورة على وجه التأكيد، فهل بقي تموز رهينة ذلك العالم أو أنَه خرج منه، على أنَّ آخر الآراء في الموضوع أنه تمَ الأتفاق ما بين عشتار وبين أختها، ملكة العالم الأسفل (ايرش– كيگال) أنْ يظَل تموز حبيس ذلك العالم طوال نصف العام ويخرج منه في النصف الثاني مقابل الأحتفاظ بأخته المسماة (گشتن– أنا) (GESHTIN-ANNA)–أيْ خمرة السماء– بديلاً عنه في العالم الأسفل في النصف الثاني من العام الذي يخرج فيه تموز الى الحياة، والمرجح أنْ يكون في مطلع الربيع ليحلَ الخصبُ والحياةُ في الأرض)[4]، ونضيف رأياً آخر للأستاذ طه باقر يتعلق بالأسطورة

بنگەی ژین
www.zheen.org

---

١ حول تفاصيل هذا الزواج، أنظر: طه باقر، مقدمة، ص٣٣٤.

٢ أشار الأستاذ طه باقر في الهامش رقم (٦٤) ص٣٥١ حول المصادر بقوله: ((حول أسطورة (تموز) ونزول عشتار (أنانا) الى العالم الأسفل)) راجع:

١. ANET. ٥٠ ff g ١٠٦ ff\.
٢. falkensteir in conpt randu de la ٣em. rencontre assyriolo - gigue Imternationale, ١٩٥٤.
٣. Kramer, in Iraq. ١٩٦٠, ٥٩ff.

٣ ذكر الأستاذ طه باقر في هامش ص٣٣٤ (من كتاب مقدمة) عن العالم الأسفل مايأتي: ((يسمى العالم الأسفل أو عالم الأموات بالسومرية (كوز – نو – گى) و بالبابلية (ارصة لاتاري) كلتا العبارتين تعني (الأرض التي لا رجع منها)).

٤ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، مشار اليه سابقاً، ص٣٣٤– ٣٣٥.

حول تأثيرها في الخارج حيث كتب: ((ومما لاشك فيه عندي أنَّ هذه الأسطورة الطريفة أصل الأسطورة الأغريقية المعروفة الخاصة بأدونيس، الذي هامت بجماله إلهة الحب (أفروديت)، ولكن إلهة العالم الأسفل (بريسفونه) نازعتها حبَّ (أدونيس) وحلَ النزاعُ بين هاتين الألهتين بأنْ يبقى ذلك الإله الجميل عند إلهة العالم الأسفل طوال نصف عام ويخرج منه في النصف الثاني ليكون حصة "أفروديت"))[1].

أختلاف الأراء حول مصير الإله دموزي (تموز)

يساعد هذا التلخيض، المكثف جداً، على التعرَف على ركائز بناء أسطورة تموز الأساسية فحسب، حيث لم يُسعَ فيه الى الدخول في مناقشات تفصيلية لما أتصل بالأسطورة من مسائل لاتزال مثار نقاش وجدل الباحثين، والمتعلَقة بأختصاصات الألهة، الوارد ذكرها في نصوص الأسطورة، ولا سيما تموز وعشتار، وتحديد مراكز أنتماءآتها ومواعيد هبوطها ومدة مكوثها ومغادرتها الى العالمين المتناقضين، الأموات السفلي والأحياء العلوي، المتصلة بعقائد العراقيين القدماء لما بعد الموت، ذات الأهمية في فهم حضارة وادي الرافدين وسواها والعقائد اللاحقة[2]، وما يتعلَق بعبارة الأمومة وآلهة الخصب والزواج المقدس من مسائل. ومما تجدر الأشارة اليه بصدد هذه المسائل انَ للأستاذ نائل حنون بحوثاً ومقالاتٍ[3]، عارض فيها ما هو متعارف

---

١ ن. م.، ص٣٣٥.

٢ أنظر: المقدمة التي كتبها الأستاذ طه باقر، لكتاب، عقائد مابعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، تأليف، نائل حنون، بغداد، ط ٢، ١٩٨٦ م، ص٥– ٦.

٣ منها:

- عقائد مابعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، بغداد ط ١، ١٩٧٨، ط ٢، ١٩٨٦.
- شخصية الإله ودور الإلهة أنانا (عشتار) في النصوص السومرية والأكدية، مجلة سومر، مجلد ٣٤ لسنة ١٩٧٨، ص٢٢– ٣٩.
- هل كان تموز في عقائد السومريين والأكديين إله الخصوبة أو من آلهة الموت، مجلة سومر، المجلد ٣٦ لسنة ١٩٧٩ ص٣٩– ٥٢.

عليه لدى أغلبية الباحثين بما فيهم الأستاذ طه باقر، فهو يرى بأنَ تموز لم يكن إلهاً للخصب وانَما إلها للرعي وفي العالم السفلي، أيْ في عالم الأموات فحسب، وأنْ زوجته أنانا (عشتار) هي التي تهبط الى العالم السفلي في نهاية آب وبداية أيلول وأنَها كانت السبب في أرغام زوجها (الإله دموزي) على الذهاب الى العالم السفلي... الخ[1]، وبرغم أختلاف وجهتي نظر الأستاذين طه باقر و نائل حنون حول هذه المسائل فأنَ ذلك لم يقف حائلاً دون تثمين الأستاذ طه لجهود الأستاذ نائل العلمية المضنية في التقصي وراء الحقيقة ذلك التثمين الدال على الجرَد الموضوعي، الذي دبجه في المقدمة التي كتبها لمؤلف الأستاذ نائل: عقائد مابعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة[2]، حيث كتب الأستاذ طه بحق الأستاذ نائل: ((... وأعجبني منه بعض المواقف التي أنتهجها في بحثه، تلك هي أنَه لم ير على مجرد النقل والتقليد الأعمى مخالفاً بذلك معظم الدارسين المبتدئين... وخير ما يوضَح لنا هذا الأستقلال المحمود في البحث انه تفرَد في تفسير بعض النصوص وخالف في أستنتاجاته فيها بعض مشاهير الباحثين، وأذكر على سبيل المثال تلك المسألة التأريخية التي شغلت وما تزال تشغل نقاش الباحثين ألا وهي قضية تموز وبقائه في عالم ما بعد الموت دائماً أو أنَه يخرج منه الى عالم الأحياء مدة نصف عام)) [3].

لم يأت التثمين هذا بناءً على قيام الأستاذ طه بألاشراف على رسالة السيد نائل [عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة] لنيل درجة الماجستير، وانمَا لألتزام الأستاذ طه باقر، كما هو ظاهر في العديد من بحوثه ومقالاته، بمنهج البحث العلمي الحديث السليم، الذي يفرض التحرَر الموضوعي والتحرَر من سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي، فنراه يتقدَم بنصيحة يرجو فيها أنْ يستمر

• موت اله (دموزي) تموز في عقائد حضارة العراق القديمة، مجلة بين النهرين، العدد ٣٣ السنة التاسعة، ١٩٨١، ص١٧- ٣٨.

١ للمزيد من التفاصيل عن آرائه، أنظر: عقائد مابعد الموت، ط ٢، ص٥٤- ٦٨.

٢ الطبعة الثانية، ص٥- ٨.

٣ ن. م.، ص٧.

الأستاذ نائل في جهده العلمي، حيث كتب في أعقاب ما أوردناه أعلاه: (وهذا يشير الى صفة أصيلة في الباحث أرجؤ أنْ يُنميَها السيد نائل في بحوثه المقبلة لأنها تنَم عن الأبداع والأصالة اللذين هما مستلزمان في الإسهام في المعرفة)[1]. فالأستاذ طه ثمنَ جهود الأستاذ نائل برغم أختلاف وجهتي نظرهما وقدَم له النصيحة بمواصلة الجهد لغرض التقدَم العلمي فحسب.

اهمية دراسة اسطورة دموزي (تموز)

يقتضي سياق البحث عن جذور ملحمة النوروز الأسطورية التوسَع، بالقدر الذي يسمح به مجال البحث هنا، في دراسة أسطورة تموز لأحتمال العثور على روابط للصلة والتأثير والتشابه والمحاكاة بين الأسطورتين. ومن هذا المنظور فأن الإسهام، المسهب نسبياً، في أستقراء ما عنً لمبدعي أسطورة تموز من أفكار وهواجس ومؤثرات دفعتهم وحملتهم على تصوير ما جريات الأحداث المُخيَلة في السرد أنعكاساً لها وأحتمال تغيَرها تبعاً ومسايرة للتطوَرات التي مرَت بها المجتمعات الواقية القديمة وفق الشروط الظرفية للتحوَلات، منذ العصور البدائية، منذ عصر بدء التَصوَرات الذهنية الخيالية ومروراً بعصر فجر السلالات السومرية حتى زمن أستقرار وتدوين الأساطير السومرية في العصر البابلي، كما أسلفنا ذكره، حيث كانت قبل تدوَينها على الواح الطين تنقل من جيل لأخر شفاها لايُعدَ إسهامنا المسهب أستطراداً خارج الصدد، وأنْ طال نسبياً، وأنَما يستجيب لمقتضيات منهج البحث العلمي الحديث السليم في التجرَد الموضوعي حيث هنالك جوانب مهمة لم يراع الكثير من الباحثين أهميّة أو ضرورة التطَرق اليها مما يتسَبب عنها خلق فجوات واسعة تعيق الأدراك الواضح الدقيق لملموسيات الواقع المعاش.

---

١ ن. م.، ص٧.

تجليات فكرية مبدعة رائدة

لم يشأ مبدعو أسطورة تموز أنْ تستحوذ صورة اليأس والقنوط القاتمة على مشاعر العراقيين القدماء فتعم بينهم الكآبة والحسرة والأحزان على مدار العام، وأنَما أتاحوا للنفوس المرتَعبة لفجر الحرية فرصة الأنتعاش ببارقة أملٍ وان تحيا وتحتفل بشدة الأنتصار قرابة ستة أشهر كلَ عام. فلأجل فهم مدلولات أسطورة تموز ينبغي انْ نفقه الى ما أدركه العراقيون القدماء من تواصل الشقاء والأمل كجدلية في حياتهم فكان لابَد من ضرورة إيجاد علة أو سببٍ للحزن والتأسي [حبس تموز، ومثله ظلم الضَحاك الغاشم] و كذلك أيجاد ممثل للأنفراج والأمل، ولو لفترة، كتموز، وبصورة مطلقة ككاوه، و كـ(طاوس ملك)، إله اليزيدية*، الذي أنقذ موسى والعبرانيين من الطاغية فرعون، كما سيأتي ذكره فيما بعد.

إنَ فكرة المهدي المنقذ، التي ظهرت لدى الشعوب وفي مختلف عقائدها– هي أمتداد لفكرة خلاص تموز، كما يُعتبر كاوه، الرمز الخالد لدى الأكراد موحياً للفكرة ذاتها.

يساعد تحليل مدلولات ورموز أسطورة تموز، ولاشك، على فهم جوانب مهمة من مدلولات ورموز أسطورة النوروز. إنَ أهم الملاحظات التي نبديها هي الآتية:

١. يرمز هبوط الإله دموزي (تموز) الى العالم السفلي، الآخروي، عالم الأموات، وأحتجازه فيه لمدة ستة أشهر [يعتبر الأستاذ نائل الحبس أبدي في العالم السفلي]، يرمز الى الأحباط الذي يحيق بالأماني كما يشير الى مكابدة الناس المصائب و تحمَلهم الالام ويزامن مع فصلي الخريف والشتاء، حيث يقاسي الناس من قساوة الطبيعة وأنحسار الخيرات فتحلَ الكآبة والتآسي وتعم الأحزان. وبعكس هذا يرى الأستاذ نائل، حيث كتب يقول: ((إنَ الإلهة (أنانا) قد تسبب في أرغام زوجها الإله (دموزي) على الذهاب الى العالم الأسفل كما يرد في الرواية السومرية لأسطورة نزول (أنانا) الى العالم

---

* إله الأزدية كما يطلق عليه بالكردية. (ج. خ)

الأسفل بعد خروجها هي منه وكان نزولها ذاك قد تَم في شهر آب حيث أطلق عليه السومريون أسم (شهر رحلة أنانا).

وكان السبب الذي دفعها الى ذلك هو حنقها عليه بعد أنْ وجدته غير مكترث لغيابها في العالم الأسفل كما توضح الرواية السومرية لنفس الأسطورة إذ تصفه بأنَه كان مرتدياً ثياباً بهية في مجلس مهيب. فإذا ربطنا هذه الأشارة بما عرف به شهر أيلول بين السومريين حيث كان يدعى بأسم (عيد دموزي) لتوصلنا الى أنْ (دموزي) كان يحتفل بعيد خاص به أثناء وجود (أنانا) في العالم الأسفل أي قبل أخذه هو الى ذلك العالم وليس كما يظن البعض من الباحثين بأن (عيد دموزي) يرمز الى قيامته من العالم الأسفل. أمَا مناسبة ذلك العيد فهي على ما أعتقد خاصة بالرعاة إذْ تكون هذة الفترة من السنة الموسم الرئيس لتوالد الأغنام في العراق ولذلك فأن (دموزي) كان يحتفل بها مثل أخذه الى العالم الأسفل بوصفه إلهاً راعياً مكلفاً برعاية الأغنام والماعز والمحافظة على حظائرها كما نعرف من الأسطورة السومرية المهمة (أنكي وتنظيم الكون). ومن هنا يكون أخذ (دموزي) من قبل الشياطين في الأشهر التي تلي شهر آب وعلى الأرجح أنْ يكون ذلك في بداية الشتاء وهو موسم يكون فيه عطاء الطبيعة وافراً ولذلك فأن غيابه في العالم الأسفل لم يؤثر بأي حال من الأحوال في الخصوبة والطبيعة. وكان هذا على ما أعتقد السبب في بقاء الحزن عليه محصوراً في نطاق المعتقدات الشعبية دون أنْ يصبح في يوم مامن طقوس المعبد الرسمية كما هو معروف خلافاً للآلهة الأخرى التي كانت تجسد موت الطبيعة في العديد من مدن بلاد الرافدين القديمة))[1].

وقبل ان نبدي بعض الملاحظات على هذا المقتبس الطويل نسبياً نشير الى أنْ من أعياد الإيرانيين القدماء (عيد المهرجان) وهو في الخريف وتزعم بعض نصوص أسطورة النوروز أنَ أفريدون أمر بحبس الطاغية (الضَحاك– ده آك) بجبل دهماوند في فصل الخريف وأحتفل بيوم حبسه عيداً الا وهو عيد المهرجان* لاشك أنَ الصورة التي تحدَث عنها الأستاذ نائل مستوحاة من الأسطورة السومرية التي تتحدَث عن الفترة التي كان

---

١ عقائد ما بعد الموت، ص٦٤– ٦٥.

* عن المهرجان ومناسبته سنتحدث فيما بعد.

المجتمع فيها لايزال رعوياً ولهذا لم تتعد أختصاصات الإله دموزي (تموز) عن الرعي، بيد ان المجتمع العراقي قد جرت فيه تغييرات بعد تعلَمه الزراعة و أمتهانه لها كحرفة أساسية لأدامة الحياة المعاشية ولهذا أضافت الأسطورة الى دموزي واجبات جديدة، فيذكر الأستاذ طه باقر عن الإله تموز: ((هو الإله الشهير (تموز) أو (دموزي))، الذي كان في أصله من آلهة الخضار والنباتات والماشية، وأشتهر بأقترانه بآلهة الحب (عشتار) (أنانا)، فنشأت عن ذلك عبادة الخصب التي أنتشرت من حضارة وادي الرافدين الى أقوام كثيرة. فكان خصب الأرض وما تدره من ثمرات وخيرات يتوقف على الأقتران السنوي (في مطلع الربيع على مايرجع) بين الإله (تموز) و الإلهة عشتار))[1].

إنَ الصورة المُتخيلة عن الأله تموز وما طرأ عليها من تغيير، الواردة في النص المقتبس أعلاه، عن الأستاذ طه باقر، بحاجة الى توضيح وتفصيل أكثر، ذلك أنَ السومريين– سكنة وسط وجنوب العراق– كانوا يمارسون، في شمال العراق موطنهم الأصلي المرجح، قبل أنحدارهم جنوباً وأستقرارهم في بطائح وسط وجنوب العراق، يمارسون حرفة الصيد والرعي ومن ثَم تعلَموا الزراعة البدائية، لهذا كانت لهم معتقدات ترتبط، ولاشك، بأسلوب أنتاجهم، فكانت لديهم آلهة تتعلق بالصيد والرعي[2].

فلما أستوطنوا وسط وجنوب بلاد وادي الرافدين وأحترفوا الزراعة مهنة أساسية واجهتهم مسألة أخصاب الأرض، حيث الخصوبة من المستلزمات الضرورية للزراعة الناجحة، وذلك لأن الزراعة، بخلاف الصيد والرعي، تتطلب أستقراراً بأرضٍ مُحدَدة، وأما الصيد والرعي فلا يعير محترَفوها الأهتمام بخصوبة الأرض ذاتها، ماداموا متنقلين في بقاعٍ شاسعة من الأرض جوالة رحالة، فلا يقلقهم ولا شأن لهم أأجدبت هذه الأرض التي حلَوا بها أم أخصبت، حسبهم أنْ يجدوا فيها كلأ و ماءً، أرضاً معشوشبة صالحة للقنص أو للرعي، ليحلَوا فيها زمناً ثُمَ يغادرونها الى سواها، فلا خصوبة

---

١ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٣٣٤.

٢ أنظر: الأستاذ الدكتور أنطون مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم، تعريب د. توفيق سليمان، علي أبوعساف،، قاسم طيور، دمشق، ١٩٦٧م، ص٢٣– ٢٩.

الأرض تشغل بالهم ولاهم بها معتنون، بينما تبقى الخصوبة من الشؤون المهمة في تفكير الأنسان المزارع المستقر على أرضٍ مُحدَدة.

لذلك التجأ السومريون المزارعون، من الناحية العلمية الى تجفيف المستنقعات وأستخدام وسائل وطرق الري البسيطة التي أسقطوها لتخصيب الأرض[1]، ومن الناحية الأعتقادية، الروحية، التجأوا الى الألهة، ذات المهام القريبة والمتعلقة بالنبات والزراعة، ينشدون العونَ لأخصاب أراضيهم، فكان إله الخضر والنباتات والماشية الراعي تموز و زوجته عشتار ممن أختيرا آلهة للخصب والأمومة و ممارسة الزواج المقدس، الزواج الإلهي للذين أختيرا لتناط بهما، تموز وعشتار، هذه المهام في عالم الأحياء العلوي، خلال ستة أشهر من كلَ عام، كما مرَ بنا آنفاً.

أنَ أستمرار بقاء آلهة تخص مجتمعات الصيد أو الرعي في المجتمعات الزراعية المتطوَرة يعود الى أحتفاظ الشعوب ببعض بقايا [رواسب] مورثات الخزين الأعتقادي لأسلافها. ولهذا فأنَ أستمرار وجود إله يمثل الرعي في مجتمع زراعي متطوَر ليس له من تفسير سوى الأحتفاظ ببعض التصوَرات الذهنية المُتخيَلة من موروث خزين الأجداد الرعاة، لأستمرار ممارسة حرفة الرعي الى جانب حرفة الزراعة وبرغم تضاؤل النشاط الأقتصادي الرعوي لأزدياد النشاط الأقتصادي الزراعي، لابل يحتفظ المجتمع الزراعي أحياناً ببعض المعتقدات التي تمتد الى أيام أحتراف الإسلاف للصيد. نشير بهذا الصدد الى ماذكره الأستاذ الدكتور أنطون مورتكان حول بناء بعض معتقدات مجتمع الصيد في المجتمع الزراعي، حيث كتب يقول: ((... وهذا ما يقودنا أيضاً الى أفتراض آخر وهو ان ديانة العالم السفلي المتمثلة بأم الأرض وقطعانها المقدسة التي كان يدين بها المجتمع الزراعي لم تكن الديانة الوحيدة. بل لابدَ أنْ تكون هناك ديانة أخرى نشأت على تقديس آلهة محلية أوعن تقديس آلهة مجتمع الصيد الأقدم عهداً من ذلك. وعلى كلَ حال يبدو أنَ نقش رسومات كلاب الصيد والحيوانات البرية على الأختام المسطحة أنماَ تشير الى أن أفكار مجتمع الصيد لم تكن قد أندثرت بعد، رغم ان المجتمع قد أنتقل الى طور الزراعة))[2]، بل قد تحتفظ بعض الشعوب ببقايا المعتقدات

---

١ ن. م.، ص٢٧.

٢ المصدر السابق، ص٢٨.

البدائيـة القديمـة: الـسحرية (MAGIC) الأرواحيـة (ASINISAN)، الفتيـشية (البديَـة FETISHISSN)، (الطَوطميَة TOTEMISM)[1]، هذه الأشكال الأربعة من المعتقدات التي دانت بها البشرية منذ فجر تأريخها ولا يُعرف أيَّة واحدة منها هي الأسبق في الظهور، قد بصمت آثارها، بصورة ما، في المعتقدات اللاحقة.

يقول مورتكات: ((... لقد بقيت آلهة الأقاليم القديمة التي تعود أصولها جزئياً الى عصور ما قبل التأريخ والتي كانت تمثل قوى الحياة والموت وأسرار الكون لتصبح بعد ذلك تشكلَ دعائم الدولة السومرية بقيت كما كانت في السابق مُدبَرة أقدار الأنسانية))[2]. لذلك فلا نستغرق من أستمرار آلهة قديمة، أو آلهة حديثة لها مهام لعصور قديمة، برغم أنتهاء عهدها أو الحاجة اليها. لهذا فأنَ أحتفاظ تموز بمهام الراعي لايتنافى مع ما أُضيف اليه من مهام في المجتمع الزراعي المتطوَرة.

٢. يرمز القيام والصعود الى العالم الأرضي، عالم الحياة العلوي، الدنيوي، الى أرتقاء الأماني وآمال الأنفراج الى مستوى البلوغ والنضج ومجال التنفيذ، وهي مُتجسدَة في صورة تجدَد الحياة ونماء الخيرات. فتعُم الأفراح والمسراتُ بعودة تموز الى الحياة المتزامنة مع بشائر الخيرِ المُقبلةِ بمجئ فصلي الربيع والصيف، بيد أنَّ الأستاذ نائل يعتقد أنَّ الأحتفال بعيد دموزي كان يجرى وهو في العالم العلوي، عالم الأحياء، وذلك قبل أرغامه على الهبوط الى العالم السفلي، عالم الأموات، ومكوثه فيه من غير عودة الى

www.zheen.org

١ تعني السحرية، تفسير الظواهر الطبيعية بشكل ميتافيزيقي (ماورائي) مع محاولة تسخير القوى الطبيعة وظواهرها وفق رغبات الأنسان البدائي، كرش الماء من سطوح المنازل لأسقاط المطر. أما الأرواحية فتعني وجود الروح والنفس في كلَّ شئٍ موجود في الطبيعة. أما الفيتيشية أو البديَة أو الرقية (وجمعها الرقي) رضى عبارة عن تصوَر همجي في تحول الظواهر الطبيعية الحقيقية المكتسبة خواص ماورائية الى أشياء خارقة الشعور. وأما الطوطمية (والنسبة الى كلمة هندية – أمريكية، طوطم أو أوطوطم) والتي تعني الجنس أو العنصر أو العشيرة وأرتباط افراد الطوطم المعيَن برابطة السلف المشترك الذي هو الطوطم وليس برابطة الدم. حول ذلك، أنظر: د. حسين قاسم العزيز، التطورات الأقتصادية والأجتماعية والفكرية، لعرب شبه الجزيرة قبل الإسلام، مجلة كلية الآداب، بغداد، ١٩٧٤، ١٧ / ٢٢٥– ٢٣٠، ومقاله، عن الفلسفة الوضعية ومعيارها الأجتماعي، مجلة آفاق عربية، بغداد ١٩٨٠، ٥/ ١٥٦.

٢ تأريخ الشرق الأدنى القديم، مشار اليه سابقاً، ص٩٤.

عالم الأحياء. وأما العيد فكان في بداية فصل الشتاء ولا علاقة للأحتفال بهذا العيد بالقيام من العالم الأسفل، حيث لم يودع فيه بعد، وأنَما كان هذا الأحتفال، حسب أعتقاده، مرتبطاً بدموزي كآله للرعى قبل هبوطه، فقد كتب، كما نقلنا عنه آنفاً: ((أما مناسبة ذلك العيد فهي على ما أعتقد خاصة بالرعاة إذ تكون هذه الفترة من السنة الموسم الرئيسي لتوالد الأغنام في العراق ولذلك فأنَ (دموزي) كان يحتفل بها قبل أخذه الى العالم الأسفل بوصفه إلهاً راعياً مُكَلفاً برعاية الأغنام والماعز و المحافظة على حظائرها))[1]. الى أخر النص. فالأستاذ نائل يعتقَد بمكوث دموزي (تموز) في العالم السفلي بقاءً أبدياً لا يرجح منه ولذلك فليس له بعد هبوطه من قيامة وأنَما لزوجته أنانا (عشتار) فهي التي تهبط الى العالم السفلي وتخرج منه. ولذلك فقد تحدَث الأستاذ نائل عن عالم الأموات ومن فيه من الآلهة وعن انعدام النصوص التي تشير الى قيام دموزي من العالم السفلي و خروجه الى العالم العلوي[2].

فهو هنا يخالف وجهة نظر جمهرة من الباحثين لا مجال لذكرهم هنا، ولكنَنا سنتطرقَ في النقطة الآتية لمناقشة بعض آرائه. ذلك أن الأختلاف في الرأي يثير الأنتباه لموضوع الأختلاف حول مصير الطاغية الضَحاك (ده- آك)، في أسطورة النوروز، هل جرى الأجهاز عليه بمطرقة كاوه يوم النصر في الربيع، أم أُودع رهين الحبس بجبل دهماوند مدى الحياة بأمر أفروديت؟ الذي يصادف أيام عيد المهرجان في الخريف؟ فهل هناك تأثر أو أقتباس؟

٣. يدلُ تكرار تناوب هبوط الإله تموز الى العالم السفلي وقيامه منه و أرتقائه الى العالم العلوي، بدأب متواصل، على أدراك واضعي الأسطورة العراقيين، بمستوى محدود نسبياً، لحركة المجتمع وتفاعلاتها المتناقضة بين التعاسة والهناء وتصويرها بما يحدث في الطبيعة من تناوب فصول السنة وما ينتابها من تغيير وأنقلاب. إنَ ربط جدلية المجتمع بالطبيعة والجمع بين الأنفعالات النفسية المتباينة، المنطلقة عن الأماني

---

١ عقائد مابعد الموت، ص٦٥.

٢ ن. م.، ص٥٤- ٧٦، وكذلك مقاله، هل كان تموز في عقائد السومريين والأكديين اله الخصوبة أو من آلهة الموت؟ مجلة سومر السنة ١٩٧٩، ٣٦/ ٣٩- ٥٢.

بالأنفراج وبالتنعم بالخيرات، المنطلقة عن الشعور بالأحباط والخيبة والحزن والآلام من فقدان الأمل وأنحسار النعم، يدل على تجليات مُبكَرة لتطلَعات فلسفية رائدة.

ويشكلُ الربط هذا مرتكزاً أساسياً في بناء هيكل الأسطورة يصعبُ تجاهلَهُ وأغفال أو التغافل عن دراسته، سواء بسواء، لأنَ فيه تمحور الغايات والأساليب، وأكتشافه ليس بالأمر العسير فيما لو أُمعن النظرُ عميقاً في المغزى الذي توخاه مُتخيَلو جامعة الأحلام والآمال والأحزان والآلام بأنائها الأسطوري، وأنْ خلت النصوص، أو أختلفت، عن بعض تفاصيل أحداثياتها و توقيتات مواعيد أحتفالاتها وأختصاصات بعض رموزها، لما تعرَضت له من تعديل وتحريف أو تغيير، لطول تداولها شفاها بين بدايات تخيَلها وعصر تدوَينها، كما مرَ بنا ذكر ذلك سابقاً، إنَ دراسة ربط جدلية الحياة الأجتماعية والطبيعية، الذي تصوَره متخيَلو الأسطورة بمستوى تفكيرهم وأدراكهم، تمنح فرصة أفضل وتساعد بشكل أحسن وأوسع على التوصل الى أستنتاجات صائبة ودقيقة، وبنفس الوقت أكثر واقعية لتقُر بها من فهم مدارك وأذهان متخيَلي الأسطورة الأصليين.

٤. تكشف تصوَرات العراقيين الذهنية القديمة وما جرى عليها من تطوير أحساسهم المبكر بآثار تغيير البناء الأجتماعي المشاعي الى الطبقي الظالمة لشرائح واسعة بالحاق الضرر بها وحتى ببعض الإلهة، المكتسبة صفات، (أحاسيس ومشاعر) بشرية، دون أدراك علة فاعلية (ديناميةDynamie) المجتمع وأستمرارها بحركة دائمية وعدم الثبات (السكون Static). فأنَ الممارسة الفعلية للمسرات والأحزان المتناوبة بدأب كلَ عام لأحداث مُتخيَلة تقع للإله تموز في قيامه في الربيع ليتمتع بالحياة لمدة ستة أشهر ثم يهبط في الخريف الى عالم الأموات ليمكث فيه الأشهر الستة الباقية من السنة ليعود لينهض ثانية في الربيع، لتكشف عن إدراكٍ مبكرٍ لواقع مؤلم تعيشه أوسع شرائح المجتمع الطبقي، والتنفيس عن مشاعر الألم المكبوته بأفراح مؤقتة لن تلبث طويلاً حتى تكتسحها أحزان هي الأخرى قصيرة الأمد مؤقتة، كما تحكي الأسطورة، التي أبدعها عراقي قديم بتسطير فنطازي رائع وبأسلوب أدبي بديع، تميَزت به ملحمة گلگامش، الواردة فيها أسطورة تموز، لها مدلولات فلسفية مُبكرة واضحة: فألأسطورة قد عالجت، من دون شك، أموراً كانت تدور في أذهان أبناء مجتمع وادي الرافدين القدماء، لأنَ الأسطورة، كما رأينا، أبداع ذهني

خيالي لواقع معاش، إذن فأسطورة تموز قد أحتوت وصوَرت ماكان يختلج في صدور أبناء وادي الرافدين من أفكار و آراء عن المجتمع والطبيعة المحيطة بهم في آن واحد وكذلك عن آمالهم وطموحاتهم في تحسَن ظروف حياتهم. فألاسطورة قد عبَرت، إذن، بقدر ما لديهم من أدراك بسيط، عن أحساس العراقيين القدماء بجدلية التناقض القائمة في المجتمع، عند بداية تشكيل المجتمع الطبقي، لشعورهم بما كانوا يكابدونه من تعاسه وشقاء وحرمان، وحاجتهم لخلق وسيلة (مأساة تموز) مُبرَرة للتنفيس عن الأحزان والأشجان، من نكبات الطبيعة وجور و أستغلال الأنسان لبني جنسه، عن الأحباط المتصوَر في الهبوط الى العالم الأسفل مع تصوَر أشراقة الأمل في تحسَن الأحوال بالنهوض الى العالم العلوي، رُبَّما كان القصد أمتصاص النقمة؟، لقد جمع التصوَر في هذا الخيال الخصب بين النقيضين مما يُدللَ على أمتلاك واضعى الأسطورة لنظرة مُبسَطة ميتافيزيقية (ماورائية) تؤمن بسكون (Static) الجوهر وتغييَر (Dynanie) الأطراف[1]. ودقة ملاحظة لما يجري في الطبيعة من تغييرات و محاولة ربطها بما يجري في المجتمع من تناقضات. ففي متابعة العراقيين الأقدمين لما يحَل بهم من تعاسة وشقاء وحرمان من قبل الطبيعة أو الأنسان وآمالهم بزوال المحن وترقبهم للخلاص والنجاة من البلوى دفعتهم للتشبث بالخيال لتصوير أحلامهم بنهوض أله الرعي والخصب والنماء والخضر والنباتات، والمستوحى ظهوره من الطبيعة بأنسلاخ الربيع، المتفتح الزاهي المعطاء، من الشتاء المنغلق الجدب القاسي، فتعَم الفرحة المزدوجة بمجيئ المُخلَص ومعه الأخصاب (الزواج المقدس= الزواج الإلهي) والنعم والخيرات. لكن سرعان ما تصطدم الأفراح بالواقع المرَ وتصاب الآمال بالأحباط ويقبل الشتاء بزمهريره وجدبه فيصور كَل ذلك بالهبوط الى العالم السفلي وتُذرفُ دموعُ الحسرة والحزنِ لغياب المنقذ وأنحسار الآلاء. ويبدأ بترقب النهوض المُتجَددَ للإله ولأقبال الربيع. صوَر مبدعو الأسطورة هذه الحركة الجدلية المستديمة بالشكل المُبسَط لعدم أيمانهم بعد بتغيير الجوهر وأنَما التغيير يحلَ بالأطراف أيْ أنَهم كانوا ينظرون للمجتمع نظرة

---

١ أنظر: ف. ١. لينين، دفاتر في الدياليكتيك، ترجمة الياس مرقض، بيرت ١٩٧١ م، ص٦٤، حول التميز بين النظرة العلمية الواقعية لتغيير الجوهر والنظرة الميتافيزيقية حول سكون الجوهر و تبدل الأطراف فقط.

ميتافيزيقية (ما ورائية) ويأملون من القوى الخارقة (الآلهة) تحسين الأوضاع فيبقى المجتمع من وجهة نظرهم في حالة سكون (Static) وتتغير بعض الحالات كالشجرة لايتغير شكلها بينما يطرأ على فروعها و وأوراقها التغيير سنوياً.

٥. تعرض الأسطورة بصورة مُبسطة بعض آثار تغيَر المجتمع من دون انْ يفقه مبدعوها الشروط الظرفية للتغيير. فعندما كانت تسود المجتمع علاقات مشاعية ولم يظهر فيه أستغلال الأقوياء للضعفاء بعد، كان الإله تموز زوجاً سعيداً محبوباً من زوجته الإلهة عشتار ومتمتعاً بالحياة الهانئة في العالم العلوي.

بيد أنَ التبدلات التي ظهرت بالأنتقال الى المجتمع الطبقي وظهور الأستغلال والأستبعاد والحرمان، حتَمت أجراء تغييرات في السرد الحدثي في الأسطورة فيصبح الإله تموز مُبَرزاً لحالتي نعيم و بؤس الناس فلا يستمر بعد ذلك متمتعاً بالهناء والسعادة وبالبقاء في عالم الأحياء وإنما عليه ان يهبط الى عالم الأموات السفلي، ولم يجد مبدعو الأسطورة صعوبة في اختلاق الحجة أو الذريعة فعزوها الى حنق و غضب زوجته الإلهة عشتار عليه، وهي المُدلَلة وذات النفوذ التي لايرد لها طلب، فكان أنْ سخطت عليه وطلبت أرغامه على الهبوط ونُفذَ طلبها. ولكن لما كان الأثنان، تموز وعشتار إلهي خصب، صار من الضروري أنقاذه من عالم الأموات، ولو لفترة محدَدة، ليعود الى عالم الأحياء ليمارس وزوجته الزواج المقدس–الزواج الإلهي– الذي هو من مستلزمات الأخصاب، وان أفضل الأوقات لأجرائه هو فصل الربيع، حتى اذا أنتفت الحاجة اليه وأنتهت المسرات والأفراح أُرغم ثانية على الهبوط الى عالم الأموات عند بداية الخريف والمكوث طيلة فصلي الخريف والشتاء، مرضاة وتحقيقا لرغبات الإلهة الحانقة عشتار. يُظهر تحَسس العراقيين القدماء ببعض آثار جدلية المجتمع من خلال سرد أحداث الأسطورة المُتخيَلة المكثف، أعلاه، ومن ممارساتهم احتفالات البهجة لبشائر الآمال المرتقبة والتآسي بالأحزان على الحرمان، المتكرَرة بدأب متواصل طول الزمان.

تغيَر مهام الآلهة أنعكاس لمُتغيَرات المجتمع

تحظى الأساطير، لذلك، بأهتمام الباحثين قد تفوق، أحياناً، أهتمامهم باللقى الآثارية الأخرى من تماثيل وأختام ونصب وفخار وصور جدران المعابد، لأنَها تساعد، ولا سيما الأساطير المدوَنه، على سد ما يصادفه الباحثون من ثغرات في الألواح المدوَنة، التي تعيق الأدراك الكامل والصحيح لفهم طبيعة المجتمع القديم، ففي الأستعانة بالمصادر الثانوية، ومنها الأساطير، تظهر فرص أكبر لأقتراب صورة المجتمع القديم في واقعة المعاش الملموس من ذهن الباحث، فمن خلالها أمكن التعرَف على تغيَر مهام وواجبات الآلهة وكذلك تغير درجة الأهتمام ببعضها جراء تغيَر طبيعة المجتمع الأقتصادية والأجتماعية والسياسية وفق الشروط الظرفية للتغيَر بمرور الزمان و أختلاف المكان. فتقديس الأمومة (آلهة الأمومة) وعبادة الثور (الثور المقدس)، وهي من معتقدات المزارعين المُبكرَة المُوروثة من ايام الصيد والرعي وسيطرة الأم، وأنْ بقَي الأحتفاظ بها آجالاً طويلة في المجتمعات الزراعية[1]، الاَ أنها لم تحتفظ بذات الأهمية لتعاظم أهمية آلهة الخصب بالنسبة للزراعة و بعد زوال عهد سيطرة الأم وظهور عهد سيطرة الأب عقب الأنتقال من عهد الصيد والرعي، التي ترغم الرجال على الأبتعاد عن عوائلهم و تعهد الأم برعاية شؤون الأسرة، الى عهد الزراعة التي تتطلب الأستقرار وبقاء الرجال في مساكنهم مما أتاح لهم السيطرة على شؤون أسرهم. ويغدو، في سياق ما تقَدم، انَ فكرة أضافة مهمة الأخصاب الى باقي مهام الإله تموز هي الأصح والأصوب من قصر المهام على الرعي والنباتات والعناية بالحيوانات لأنسجامها مع أدراك مبدعي التصوَرات المُتخيَلة بضرورة مسايرة

---

١ أنظر: أنطون مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم: ((إنَ تقديس الأمومة و عبادة الثور من البوادر الفكرية الأولى الهامة للمجتمع الزراعي ولذلك قُدَر لهذه العبادة ان تلازم بلدان الشرق القديمة آلاف السنين))، ص٢٣- ٢٤.

فنطازيتهم للتطوَرات الجارية في مجتمعاتهم المتغيَرة (الدينامية). بينما يعني الجنف عن أدراك هذه الحقيقة، بالأعتماد على نصوص مُتقدمة فقط، والأصرار على بقاء تموز إلهاً للرعي والعناية بالنباتات والحيوانات فحسب من دون أنْ تناط به وبزوجته الإلهة عشتار مهمة الأخصاب، وفق نصوص متأخرة، يعني في الحقيقة:

١. إما أجحافاً بحق مبدعي الأسطورة بتصوَرهم قاصرين عن الشعور بآثار تلك التغييرات الحاصلة في مجتماتهم وعن ضرورة مسايرتها.

٢. إما الأعتقاد بثبات (سكون Static) المجتمع أيْ ببقائه راكداً، و هذا شئ مرفوض لا يمكن قبوله، ذلك لأنَ المجتمع، كما ذكرنا أعلاه، لايكون ألا في حركة مستديمة فاعلة (دينامية Dynamic).

وتبعاً لما تجري في المجتمع من تغييرات فأنَه تحصل تبدلات في الأنعكاسات والتي منها الأدراك والوعي والآيدولوجية، إذ هنالك رابطة جدلية بين ظهورها وتطوَرها وبين مستوى وتطوَر الأنتاج، كما أشرنا الى ذلك سابقاً. لهذا فأنَ الآلهة التي أختلقها وألَفها العراقيون القدماء، كانت تمثل، في البداية، ماهو سائداً لديهم، في حياتهم ومجتمعهم وما يحيط بهم: فلما كانوا في طور جمع القوت، أيْ عندما كانوا طفيليين على الطبيعة، لاينتجون، كانت اختصاصات آلهتهم بسيطة. ولكنَ تغييرات بدأت تطرأ على مهام وواجبات ومكانة تلك الآلهة بعد ما أخذت الجماعات العراقية القديمة تصنع أدوات أولية بسيطة من الحجارة لتستعين بها في الصيد وجمع الثمار وقطعها، أخذت تظهر تغييرات بسيطة وتسير ببطء متئد. لكن التغييرات أخذت تسير بوتائر أسرع بعدما تعلَم قدماء العراقيين الزراعة وتدجين الحيوان وينتجون قوتهم بأنفسهم ويزداد فائض الأنتاج لديهم فيقايضون به ما يحتاجون فمارسوا التجارة وظهرت الحرف. حينئذ جرت تغييرات واسعة، ولاشك، في معتقداتهم فظهرت آلهة جديدة لم يكن لها وجود في السابق وإزدادات أختصاصات بعضها فإله الرعي تموز أخذ مهمة الأخصاب أيضاً، لأنَ الخصوبة حاجة جديدة تحتاج اليها الزراعة، حرفة غالبية أبناء المجتمع الزراعي، لأنَ أستقرار الفلاح وأستغلاله لأرض مُحدَدة يقتضيان تجديد خصوبة الأرض وأدامتها بينما لا تشكل الخصوبة حاجة أساسية بالنسبة للصياد أو

للراعي، سواء بسواء، لأنَهما لا تحدَد نشاطهما أرض معينة فهما ليس بحاجة لأرض محدَدة، حسبهما ميدانٌ فسيحٌ لممارسة نشاطهما، فليس من شأنهما إذن التفكير بخصوبة أرض لايتقيدان بالأرتباط بها، ولهذا لم يدر بخلدهما التفكير بأيجاد إله للخصب بينما كانت النيران وكلاب والصيد[1]. والثيران، لأهميتها، محور أهتمامهما، حتى قدَسا بعضاً منها. أمَا الخصوبة فقد جاء التفكير بها بعد تعلَم الزراعة وأحترافها مهنة. وفي هذا السياق يُعتبر الأصرار على أبقاء تموز إلهاً للرعي فحسب غير منسجم مع واقع التحوَلات التي جرت في بلاد وادي الرافدين القديمة، أيْ أبقاء المجتمع العراقي القديم منفصلاً عن التأثر بالشروط الظرفية للتطوَر العالمية، أيْ بقاؤه ممارساً لحرفة الرعي فحسب، بينما يعلم الجميع الدور الريادي الذي تميَز به العراقيون في تعلَم الزراعة وتدجين الحيوان، وتبعاً لأنتقا لهم الى المجتمع الزراعي فأنَ أعتقاداتهم و تصوَراتهم الفنطازية القديمة لابدَ من تأثرها بذلك الأنتقال، فلا تستمر، في المجتمع الجديد، بنفس الأطر والمضامين السابقة، وأنَما تطرأ عليها تطوَرات وتحويرات لكي تلاءم مُستجدات المجتمع الزراعي: فأختصاص تموز، الذي أُعتبِر، قديماً، إلهاً للرعي فحسب، وكان ذلك قبل تعلَم الزراعة، قد طرأ عليه بعض التغيير ليستجيب لحاجات المجتمع الجديد إذ أُنيطت بتموز مهمة أخصاب الأرض أيضاً كأحدى الضرورات المُستجدة في المجتمع الزراعي. إنَ تعليل هذه التحولاَت في الآيدولوجية، في الأعتقادات والتصوَرات في نطاق جدلية المجتمع، قد أشارت اليها دراسات ومؤلفات عديدة وبصورة مُعمَقة تفصيلية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: دائرتي المعارف السوفيتية الواسعة[2] والتأريخية[3]، ومؤلف ول ديورانت، (قصة الحضارة)[4].

---

١ أنظر: أنطون مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم، ص٢٨، وحول تقديس النار.
أنظر: د. محمد جابر عبدالعال الحسيني حيث كتب: ((وتقديس النار يرجع الى أيام أن كانت القبائل الشمالية القديمة (في إيران) في حالة بداوة وتنتقل من مكان الى مكان فتقيم فيه النيران التي تبعث فيهم اعز مطلب وهو الدفء في جو قاس شديد البرودة فكانت لديهم مقدسة)) في العقائد والأديان القاهرة، ١٩٧١، ص١٦٧.
٢ (باللغة الروسية)، موسكو، ١٩٥٧م، ٢٧/ ٦٠٤-٥.
٣ (باللغة الروسية)، موسكو، ١٩٦٦ م، ٩/ ٥٠٧.
٤ الجزء الأول، نشأت الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٤٩ م، ١/ ١٠٣.

بنکەی ژین
www.zheen.org

بنکەی ژین
www.zheen.org

الفصل الثالث

تأثير أسطورة دموزي (تموز)
في تصَورات فنطازية مجاورة

بنکەی ژین
www.zheen.org

توطئة

لا تنفرد وشائج التشابه بين عيدي تموز و نوروز، وما أكثرها، وحدها بالتشجيع على التوَسع في بحث موضوعِ أحتفالِ العراقيين القدماء بعيد رأس السنةِ الربيعي، عيد تموز، المُسهب نسبياً هنا، فحسب، وأنَما تلحَ أيضاً مسائلٌ أخرى على ضرورة توسع البحث بغية كشف الأسس الواقعية للأبداع الفني الفنطازي بشكل علمي يُنير سبل بلوغ الأستنتاج الصائب لتخيَلات مثالية مشابهة، وكذلك بدافع العثور ولو على بصيص من أملٍ يُهدي الى ما يحتمل وجوده من وسيطٍ نقلٍ أو وشيجِ صلةٍ، سواء بسواء، يربط بين ممارسات وطقوس العيدين حيث تتجلى فيهما وحدة مشاعر الغبطة والانشراح والفرحة والأبتهاج بعيد رأس السنة الربيعي وكذلك وحدة مشاعر الأحباط والكآبة والتآسي والأحزان بعد أنحسار النعم وتقلَص العطاء ولأجل تعليل سبب أندثار عيد تموز وأستمرار عيد النوروز الى يومنا هذا. فهذه الأسباب مجتمعة حملتنا على البحث المسهب بموضوع الأحتفال بعيد رأس السنة العراقي القديم.

بنكەی زین
www.zheen.org

سبل ووسطاء التأثير

تطرَقت مضان كثيرة و مؤلفات عديدة لتأثير أسطورة تموز في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط: في اليونان و تركيا في سوريا و فلسطين ومصر.. الخ وأُستثنيت إيران فلم تذكر بين المتأثرات بتلك الأسطورة، عدا ماذكره، آرثر كريتنسن، وهو خير من كتب عن تأريخ إيران في عهد الساسانيين، من أشارات و ملاحظات لا تفصح عن التأثير بشكل صريح دائماً. بيد أنَ المرء يستطيع أنْ يلمح فيها مايدلَ على وجود الصلة و تأثر الأعتقاد الإيراني القديم ببعض المعتقدات المجاورة و منها العراقية القديمة بسبل ووسائط شتى.

فذكر في مؤلفه القيَم، (إيران في عهد الساسانيين–Iran sous les sassanides)[1]: ((ميترا رّب الميثاق وفي الوقت نفسه رب النور. وللآلهة (أردوى سورا) الملقبة بانا هيتا إلهة الماء والخصب وللنجم تشتريا الذي تبيَن انه ميريوس و لوثرغنا إله الحرب (المجوسية) والنصر ولخوارنة الذي به مجدٌ وأمثال الملوك الآريين))[2].

بيد أنَ كريتنسن لم يشأ، كما يظهر، أنْ يفصح أو حتى يلمَح، وهو يتحدَث عن بعض خصائص آلهة الإيرانيين، عن العلاقة بين العقائد القديمة المتجاورة، الواردة في النص الآتي: ((ويتبين من أحدى العقائد الإيرانية القديمة للغاية التي تركت آثاراً غامضة في الگاتات، انَ إلهي الخير والشر كانا أخوين توأمين و هما ولدا زروان الزمان اللامتناهي))[3]. ففي هذا النص أشارة الى ما أورده الكتاب المقدس، العهد القديم– التوراة (سفر التكوين، الأصحاح الرابع) عن رمزي الخير (هابيل) والشر (قابيل)، عن قصة ولدي أدم، قابيل الذي قتل أخاه هابيل، وهي الرواية المنحولة عن الأدب السومري عن المناظرات بين الفلاحين والرعاة، ومنها مناظرة الفلاح انكي–أمدو والراعي دموزي (تموز)[4]. ولا نعلم الدافع الذي حمل كريتنسن على عدم ذكر العلاقة وهي واضحة؟ ولكن بعد ذلك يشير كريتنسن الى التأثير العراقي القديم الواضح في

---

١ ترجمة يحيي خشاب، القاهرة، ١٩٥٧م. لم يلتزم المترجم أحياناً بالتعريب الكامل لبعض المدركات والأسماء فأبقاها كما تلفظ أجنبياً. مثلاً في الصفحة ٢٣ نجد (الهيلينيزم) وهي الهيلينية Hellenism: ولاء أو محاكاة للفكر الاغريقي والعبادات والأساليب الاغريقية القديمة، قاموس المورد ص٤٢١، وكذلك تجد في نفس الصفحة (إشتار) والمقصود بها الإلهة عشتار.

٢ ن. م.، ص٢١. واناهيتا تطابق الإلهة عشتار في مهماتها، مورتكات، تأريخ الشرق، ص٣٨٠.

٣ إيران، ص٢٢. و الگاتان gathas تراتيل وصلوات وأدعية يتضمنها الياسنا yasna. ويذكر د. محمد جابر عبدالعال الحيني: ((بان الگاتات ينظر اليها الآن على انها أجزاء الأفستا [كتاب زرادشت، ح. ق. العزيز] الوحيدة التي هي في الواقع من عمل زرادشت))، في العقائد والأديان، القاهرة، ١٩٧١ م، ص١٦٥. أماَ ذكر إلهي الخير (أهورامزدا) والشر (أهورامين) على انهما توأمين من أب واحد فدليل على أرتباط العقائد واقتباس بعضها من بعض.

٤ أنظر: حول ذلك: د. فاضل عبدالواحد، من ألواح سومر الى التوراة، مشار اليه سابقاَ، ص٢٨١–٢٩٢.

المعتقد الإيراني القديم، بشكل صريح، بقوله: ((وقد خرجت عبادة ميترا مختلفة عن المزدية، ومتأثرة كثيراً بعلم النجوم الكلداني الذي ترعرع عند مجوس أسيا الصغرى. وهي العبادة التي تعتبر ميترا إله الشمس. وقد أنتشرت في الأمبراطورية الرومانية))[1]، لقد أستنتج بأنَ لتوسع التأثر والمحاكاة وتقليد الحضارة الأغريقية (اليونانية القديمة) في العادات والأساليب والفكر، وهو ما أُصطلح عليه بـ(الهيلينية Hellenism)، أثره فيما طرأ وظهر من تغيير في المعتقدات الجديدة، إذ كتب يقول: ((قد أستتبع الهيلينيزم في إيران الغربية و آسيا الوسطى عامة مزجاً بين المذاهب، المختلفة، فآلهة البابليين والأغريق قد أُعتبرت هي نفسها آلهة الإيرانيين. وهكذا أختلط أهورامزدا مع بيل، وميترا مع شمش، وأناهيتا مع أيشتار))[2]. ولمورتكات تعليق بصدد المؤثرات التي غيَرت صفاء ونقاء المعتقدات جاء فيه: ((... واذا كان الأمر كذلك، فمن الممكن ألاَ يكون العصر الأخميني إذاً عصر أزدهار وأنتشار معتقدات (زاراتوسترا) المقصود به زرادشت، [ح. ق. العزيز]، وانما عصر تبدَل وتقمصَ أفكار الآلهة الإيرانية و البابلية الأقدم. تدلَنا مناظر تلك الأفاريز، التي تزين جدران ابدانا داريوس، في بيرزبوليس، والتي ليس ألاَ إعادة لتصوير أعياد السنة الجديدة، أيْ عيد باجايادا للإله ميترا، الى الحقيقة التالية، إنَ الأخمينيين لم يكونوا فقط، أتباعاً لـ(زاراتوسترا))[3].

ويتحدَث كريتنسن عن نتائج أختلاط الشعوب وتأثرها وتأثيرها في مجالات مختلفة من الأنشطة الفكرية والعقائدية بتلخيص مُكثف قال فيه: ((وقد أتاح أختلاط الشعوب والاجناس في آسيا الوسطى أرضاً صالحة لمزج المدنيات والديانات. وقد رأينا انَ الفلسفة الأغريقية قد توحدت مع الأديان الشرقية ونتج عن ذلك تشابك كثير ومتنوع. وكانت الآراء الإيرانية والسامية قد أمتزجت في البيئة الأرمنية في الجزيرة منذ زمن

---

١ إيران، ص٢٢-٣. والمزدية نسبة الى الإله آهورامزدا وهي العبادة السابقة للزرداشتية.

٢ ن. م.، ص٢٣. أبقى المترجم كلمتي هيلينيزم (الهيلينية) و أيشتار (عشتار) كما تلفظان بالأجنبية، من دون تعريب، كما ذكرنا سابقاً.

٣ تأريخ الشرق الأدنى القديم، مشار اليه سابقاً، ص٣٨٠.

قديم. فالديانات الغامضة- ديانات شعوب آسيا الصغرى- قد ادخلت هناك عنصراً جديداً. والاراء الفلسفية اليونانية قد سرت الى هذا المزيج، الذي أضيف اليه نظريات كيمياوية وسحرية. والأمور المعنوية والقوى الطبيعية- التي كانت تعد الهة- قد ظهرت في اسماء أغريقية. والأساطير الأغريقية والبابلية والإيرانية قد امتزجت أيضاً، وأختفت الصور الأسطوري الشرقية تحت أسماء آلهة يونانية. والتفرقة الدقيقة بين عالمين أحدهما خير الطبيعة والثاني خبيثها (دنيا النور و دنيا الظلمات) وما على الأنسان من واجب خاص في حياته، والجنة والنار، ويوم الحساب، وبعث الدنيا والروح الكلية وما بين الأنسان والقوى الملكوتية من أرتباط تام وكل هذه العلامات المميزة للمزدية الإيرانية قد دخلت في مجموعة الأفكار العامة في آسيا الوسطى. ونجد هذه العلامات في الرموز المختلفة التي يتقرَب بها المريدون من الآلهة بواسطة أدعية مقدسة ومعارف سرية، مرتلين بعض الترتيلات المحفوظة في الكتب الغامضة وغير المفهومة للعامة، والتي اختلطت فيها آراء مصرية وإيرانية وكلدانية ويهودية))[1].

الغنوصية GNOSTICISM

كان من ثمار تلاقح أفكار شعوب مختلفة تلاقت بأتصال هادئ سلمي أو عنيف تسلَطي، سواء بسواء، فتأثرت و أثرت بعضها ببعض، أنْ توسع مجال وفرص أنتشار الآراء الفلسفية الهرطقية الحرة، المعروفة بـ(الغنوصية GNOSTICISM)، بين العديد من العقائد السائدة في منطقة الشرق الأدنى، ولا سيما المسيحية، ويُعرف مدرك الغنوص (GNOSIS)[2] بأنه: المعرفة الروحية للأسرار العليا. والغنوصيون، إذن، هم أصحاب المعرفة الروحية وليس المادية للأسرار العليا. عن الغنوصية (GNOSTIC) والغنوصيون ومجال تأثيرهم في

---

١ إيران، ص٢٦.

٢ حول الغنوص والغنوصيين أنظر: د. حسين قاسم العزيز، البابكية، بيروت، ١٩٧٤ م، ص٢٩٣-٢٩٥. وهو ملحق عن مدرك (مفهوم) الغنوصية.

الـشرق، كتـب كريستنـسن: ((وفي القـرن الثـاني المـيلادي تطـوَرت فكـرة الجنوسـتيكية [الغنوصية ح. ق. العزيز] في الأمبراطورية الرومانية))[1]. ((ويقول القلانتينيون بزواج مقدس بين الإله المخلص، سونر و صوفيا، وهو الحادث الذي يقام لذكراه الأحتفال المقدس، عيد مجد العروسين))[2]. وهنا كان لابَد من الأشارة الى الزواج المقدس أو الزواج الإلهي بين دموزي (تموز) وأنانا (عشتار)، كما مرَ بنا. ويستطرد كريستنسن، فيقول: ((والواقع أنَ الأساطير الدينية والقصص المتعلَقة بخلق العالم قد أُلفت كتفسير وتأويل لما غمض من مراسيم العبادة. ويرى الفرد خلال هذه الأسرار المقدسة الحوادث العظيمة للصراع الذي يبذله الخلق جميعاً من أجل الخلاص، وهو يصل بنفسه بالمعرفة وبالجنوس (الغنوص) الى الخلاص، الى التحرَر من قيود المادة، والجنوس (الغنوص) هو المعرفة العليا، وهو ليس العلم الذهني، ولكنَه المعرفة بالقلب وبالعامل الروحي، الذي، بايحائه للأنسان علماً علوياً، يجعله يحيا حياة جديدة. والجنوس (الغنوص) حسب تعريف شيدر هو العلم الحق الذي، بالحقيقة نفسها، يؤدي الى النجاة))[3].

وبعد أنْ يتحدَث عن أوسع مكان يتجمع فيه الغنوصيون، وهي الأجزاء الشرقية من الأمبراطورية الرومانية يتكلَم عن الصابئة المندائيين في العراق القديم لأعتباره أياهم من بين الفرق الغنوصية. كما أعتبر العرب الحنفاء الذين صبأوا (نبذوا) غنوصيين حيث كتب: ((ومعظم الجنوستيكيين (الغنوصيين) الذين عرفنا طرقهم بعض المعرفة من سكان الولايات الشرقية من الأمبراطورية الرومانية. ومن بين فرق الجنوستيكيين فيما بين النهرين وبابل فرقة الماندنيين والفرقة التي يشار اليها في الآداب العربية بكلمة المغتسلة

---

١ إيران، ص٢٧. لقد ثبَت الأستاذ يحيي الخشاب كلمة الغنوصية gnostic كما تلفظ بالعامية المصرية (الجنوستيكية)، بينما كان ينبغي كتابتها: الغنوصية كما ثبتناه في النص أعلاه.

٢ ن. م.، ص٢٨.

٣ إيران، ص٢٨– ٢٩.

التي كانت أصلاً من أصول المانوية. وقد أعتنقت العرب مذهب الجنوستيكيين في الشرق الذين أنتشرت آراؤهم الى العهد الإسلامي تحت أسم الحنفاء أو الصابئة))[1].

ما علاقة الأحناف بالصابئية والغنوصية؟

إنَ أعتبارَ كريستنسن، حنفاءَ عربِ ماقبل الإسلامِ غنوصيين وصابئة، وكذلك مايراه الأستاذ عبدالفتاح الزهيري من أنَ كلاً من زهير بن أبي سلمى، قيس بن ساعدة الأيادي، طرفه بن العبد و زيد بن عمر و بن نفيل، كانوا صابئة مندائيين[2]. غير دقيق علمياً، ويستدعي معالجة تصويبية لاغنى عنها، لما للصابئة المندائيين، كما سنرى، فيما بعد، من علاقة بتواصل الأحتفال بعيد رأس السنة القديم، ولانَ رأيَهما لا يستندان على أسانيد عربية إسلامية موثقة، فقد بنيا على الحدس والأستقراء فحسب، كما لايزال موضوع تحديد أنتماء الحنفاء العقائدي مثارَ جدلِ العلماء. مما يستدعي أجراء نقاش موضوعي، لايُعدَ، حسب أعتقادنا، وأنْ جاء مسهباً نسبياً، أستطراداً مُخَلاً بالأسلوب العلمي الأمثل، و أنما أتماما للفائدة وأثباتا للحقيقة.

بنکەی ژین
www.zheen.org

الصابئة

---

١ ن. م.، ص٢٩. عن علاقة ماني بالمغتسلة (الصابئة المندائيين في بطائح واهوار وسط وجنوب العراق) أنظر: د. حسين قاسم العزيز، البابكية، ص١١١ والملحق – ب – عن الزندقة والغنوص، ص٢٩٠– ٢٩٥. والملاحظ أن الفاظاً وتعابير إيرانية كثيرة مستعملة في شعائر وطقوس و مراسيم الصابئة فالعلم الذي يرفع في المناسبات والأعياد الدينية يدعى درفش والتسمية نفسها في الفارسية عن الراية أو العلم، كما و ان قطعة الحلي التي تتبرك بها الصابئيات و يعلقنها على جيد هن تدعى الدرفشة وهي مشابهة للصليب عند المسيحيين. عيد الكرهة ومدته خمسه أيام يسمى عيد الپنجة (اي الخمسة بالفارسية) وهو عيد الخليقة.

٢ الموجز في تأريخ الصابئة المندائيين العرب البائدة، بغداد، ١٩٨٣ م، ص١٥٨– ١٦٥.

يعرف الصابئة، الذين بقاياهم في الوقت الحاضر في العراق و إيران فحسب، بالمندائيين، نسبة الى كلمة (المندا) الأرامية، وتعني (المندا)– كما يذكر الأستاذ غضبان رومي عكلة الناشئ–بالأرامية: (العارف)[1]. تمييزاً لهم عن الصابئة الحرانيين الوثنيين القدماء. أستعمل عرب ماقبل الإسلام الفعل (صبأ) للتعبير عن حالة نبذ (تغيير أو تخلي عن Convert) عقيدة المجتمع وأعتناق النابذ غيرها. وقد أُطلق صبأ حصراً على الأحناف، الذين نبذوا معتقدات آبائهم وأجدادهم الوثنية قبل ظهور الإسلام، ولم يعتنقوا أحدى الديانتين التوحيديتين، اليهودية والنصرانية، التي كانت لهما جاليات مُبعثرة في طرفي شبه جزيرة العرب الغربي والشمالي، ثُمَ أشتق المؤخرون العرب والمسلمون في العهود الإسلامية من جذر الفعل (صبأ) صفة للصابئي المندائي والحراني الوثني، سواء بسواء، وأصبح الفعل صبأ جذراً لكلمة صابئي ومع ذلك فلا يكفي هذا الأستعمال للأستدلال به على صابئية حنفاء عرب ماقبل الإسلام ما لم يُعزَز الأدعاء بأنَ الأحناف كانوا صابئةً بأسانيد موثقة، لأنَ لمدرك (مفهوم) صبأ في المعتقد الصابئي المنداني معانٍ كثيرة[2]. لا تعني النبذ ولا تمت الى تغيير العقيدة أو التخلي عنها بصلة، الا أنَ من بينها تعريفاً يدلّ على نبذ الشخص لعقيدته السابقة و أيمانه بما أعتنق لاحقاً، وهو أحد التعاريف الذي أستخدمه المؤرخون العرب والمسلمون للتعريف بالصابئة، مندائيين وحرانيين، كما أسلفنا، وفي هذه الحالة فقط يتشابه أستخدام مصطلح (صبأ) لفظاً ومعناً في الفترتين المختلفتين، المذكورتين أعلاه، أي نبذ العقيدة بالنسبة للحنيف قبل الإسلام والصابئي في الفترة الإسلامية.

يُستنتج من ذلك أنْ قول العرب قبل الإسلام عن النابذ: بأنَ فلاناً قد صبأ لايعني أنه صار صابئياً، و أنَما قصدوا به نبذ عقائدهم وأنتحال الحنيفية فقط.

---

١ الصابئة، بغداد، ١٩٨٣ م، ص٦٢.

٢ ن. م.، ص٤٤– ٥٠، وعن تلك المعاني، أنظر أيضاً: السيد عبدالرزاق الحسني، (الصابئون في حاضرهم وماضيهم)، بيروت، ط ٦، ١٩٨٠ م، ص٢٧– ٢٨، و أنظر كذلك: عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تأريخ الصابئة، مشار اليه سابقاً، ص٣٥، و أنظر: د. رشدي عليان و سعدون الساموك، الأديان دراسة تأريخية مقارنة، بغداد، ١٩٧٦ م، ص١٤١– ١٤٥.

الغنوصية

أمّا أعتبار كريتنسن، الأحنافَ غنوصيين فهو الآخر أستنتاج أستقرائي بُني، على ما يبدو، على ما ظهر لدى الأحناف من تجليات روحية و فكرية وتطلعَات أستشرافية و تأملات صوفية متأثرة بمبادئ توحيدية ومانوية إيرانية مُبكَرة، سمت على مدارك أترابهم من أبناء مجتمعهم في شبه الجزيرة العربية قبل الأسلام بيد أنها لاترقى الى مستوى العمق الفلسفي الغنوصي، وظهورها لدى أفرادٍ يعود الى عوامل موضوعية وذاتية، سنتطرَق اليها بعد حين. إنَ الذي حمل كريستنسن على ألصاق المزيج الصابئي الغنوصي بالحنيفية هو الرأي القائل بتأثر ماني، مؤسس الفرقة الدينية المانوية الإيرانية، في طفولته وشبابه بالصابئة، حيث عاش بين ظهرانيهم في ميسان (العمارة)، أو دست ميسان، وبعدئذ بالمبادئ الغنوصية، الذي توصل اليه كريستنسن من خلال دراسته المفصلة لعقيدة الإيرانيين القديمة وللفرق المناهضة، كالمانوية والمزدكية. وقد ذكرنا في الملحق ب، عن الغنوصية، عن ذلك بقولنا: ((يقترن بذكر ماني والتعاليم المانوية ذكر أسم الغنوصية والديصانية والمرقيونية... أمَا الغنوص، فهو مجموعة آراء وثنية ذات أصول مختلفة، لهذا أحتوى على عقائد مختلفة بضمنها ثنائية الوجود وقد تسربت هذه الآراء إلى المسيحية والى المانوية. يذكر كريستنسن، آرثر عن ماني: وقد نشأ الطفل الصغير (يقصد ماني) على مذهب المغتسلة (يقصد الصابئة). ولكنه تعمَق بعد ذلك في درس أديان زمانه الزرادشتية والمسيحية والمذاهب الگينستيكية (الغنوصية) و خاصة مذهبي أبن ديصان ومرقيون فترك مذهب المغتسلة ...))[1] ولا يستطيع الباحث أنْ يغفل الأصل الگنوستيكى (الغنوصى) لخلق الدنيا والمعاد عند ماني. وقد وجد شيدر في ملخص عقائد ماني الذي ذكره (الكسندر الليكوبوليسي) في صورة فلسفية (يحتمل أنْ يكون حوالي سنة ٢٠٠)

---

١ إيران، ص٢٧١-٢.

أساس (الفلسفة الهيلينية) التي بنى عليها ماني، تلميذ أبن ديصان (نظريته)[1]... وقد أشار بارتولد، ڤاسيلى فلاديميروفيتش الى تأثير الغنوصية في المانوية: ((أنَ آراء بردسان الكاتب السرياني الذي حاول التأليف بين الفلسفة الوثنية المسماة الغنوستية (الغنوصية Gonosticisme) وبين بعض آراء النصرانية، ولاريب، قد أثرت في المانوية التي ظهرت في القرن الثالث))[2].

ويعلق المؤرخ التركي كوبريلي، محمد فؤاد على كلام بارتوليد، ف. فيقول: ((... فالغنوص Gnos معناها (المعرفة العليا ذات الأسرار)، وتسمى العقائد الدينية الفلسفية المختلفة التي تتصل بـ(غنوص) الغنوصية... ومع وجود أسرار مشتركة بين الغنوصيين الذين يؤمنون بوقوفهم على معرفة عالية ذات أسرار لا يطلع عليها غيرهم. فان هنالك مذاهب غنوصية قد نشأت من أصول مختلفة ومُتميَزة عن بعضها من حيث عقائدها. وتشاهد تحت هذا الأسم مذاهب مختلفة نشأت من الوثنية واليهودية والمسيحية. أختلطت عقائدها بعضها ببعض ونشأت من أصول قديمة جداً))[3].

ويرى الدوري، د. عبدالعزيز: ((أنَ كَلاً من أبن ديصان و مرقيون سبق ماني في المزج بين الزرادشتية والمسيحية وتكوين مذهب خاص من الأثنين))[4]. أما بروكلمان، كارل، فيقول: ((ظهر ماني كمؤسس لديانة غنوصية جديدة متأثرة بالنصرانية من ناحية وببابل وإيران من ناحية أخرى))[5].

بنکەی ژین
www.zheen.org

---

١ ن. م.، ص١٧٩.

٢ الحضارة الإسلامية، ترجمة عن التركية حمزة طاهر، القاهرة، بلا، ص١١-١٢.

٣ ن. م.، ص١١-١٢.

٤ العصر العباسي الأول، بغداد، ١٩٤٥م، ص١١٢.

٥ تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة فارس، د. نبيه امين وبعلبكي، منير، ج١، ط٢، بيروت، ١٩٥٢م، ص١٠٨؛ البابكية، الملحق-ب-، ص٢٩٣-٢٩٥.

الأحناف[1]

يُستشف من هذا المُقتطف عن ماني وعلاقته بالصابئة وبالغنوصية عن ضعف صلة أحناف عرب ما قبل الأسلام بالصابئية والغنوصية اللتين ألصقتا قسراً بهم، بالرغم مما لديهم من تجليات تمت بصلة بالديانتين التوحيديتين، اليهودية والمسيحية، [التوحيد، العفاف، البعث، الحساب، الغفران، النعيم والنار] وبالمانوية [التقشف، الزهد، المعارضة السلبية الفردية]، ألاَ أنَ ظهور الأحناف، وهم أفراد قلة، تميَزوا برهافة فكرية و صياغة بلاغية و مشاعر انسانية نبيلة، كان وليد ظروف مجتمعهم: فلقد عانت مجتمعات شبه الجزيرة العربية، المتباين وضعها الأقتصادي و تركيبها الأجتماعي، في اليمن والحجاز ونجد، قبيل ظهور الأسلام، ظروفاً شاقة صعبة لأنحلال نظام العشيرة القبلي المشاعي، المنسجم مع نمط الأنتاج الآسيوي، ولظهور بوادر التملَك الشخصي للأرض المشاعة [أرض الحمى]، محاولة كليب، وائل ربيعة، التفرَد بالأستحواذ والأستغلال وبسط النفوذ ومصرعه الذي أشعل فتيل نيران حربٍ ضروس عرفت بحرب البسوس، مثلاً، فكان التأكل يُهدد بناء المجتمع العربي الداخلي، حيث جزَأها عدم تكافؤ الفرص الى وحدات متعارضة متطاحنة: أحرار وعبيد، أثرياء ومعدمين، وسادة متنفذين وصعاليك، أدمتها حروب ثأرية أقتصادية (أيام العرب) ضروس، كداحس والغبراء والبسوس، أضعفت قدرات الأمة العربية المجزَاة أمام أشرس جارين عدوين طامعين بألتهام شبه الجزيرة، الروم والفرس.

لقد أشار الى ارهاصات المجتمع العربي، السابق لظهور الإسلام، وأختماره، في بودقة التحولاَت وتطلَعه الى الوحدة قبل التوحيد، كلٌ من هنرى ماسيه[2]، يفغيني

---

١ البابكية، الملحق –ب–، ص٢٩٣–٢٩٥.

٢ الإسلام، ترجمة بهيج شعبان، بيروت، ط١، ١٩٦٠م، ص٣٩، والترجمة الأنكليزية عن الفرنسية، بيروت، ١٩٦٦م، ص٣١، والترجمة الروسية عن الفرنسية، موسكو، ١٩٦٣، ص٢٥ وأصل الكتاب بالفرنسية، باريس، ١٩٥٢.

بيلايف[1]، مونتغمري واط[2] وجانيت وسورديل دومنيك[3] وغيرهم[4]، فتحَدثوا عن ظهور الطبقة السائدة المؤلفة من رؤوساء القبائل المتنفذين، كليب، مثلاً، ومن كبار التجار والمرابين والنخاسين، أثرياء مكة، مثلاً، وأستغلالهم للمعدمين من فقراء وصعاليك المدن والأرياف و أسياف البوادي، نجم عنه صدامات دموية وحروب ضروس، حروب الثأر والغزو، التي عُرفت بأيام العرب، لأسباب أقتصادية فظهرت تطلَعات مشروعة نحو وحدة القبائل للتخلَص من التمزق والشرذمة ولضمان سير القوافل التجارية بأمان، حيث لم تعد أشهر الحرم الأربعة كافية لتقديم الضمانة الدائمة. فكانت دعوة الشاعر زهير بن أبي سلمى الجنوح للسلم لا تنبعث ولا تنطلق عن دوافع الحرص على حقن دماء أبناء الأمة العربية ومنع نزيفها الداخلي فحسب، وأنَما أنطلقت عن نظرة شمولية حكيمة متجاوزة التعنصَر والتشرذَم والعصبية الفردية القبلية لتستقرئ الماضي وتستشرف المستقبل فترنو الى المنعة والرفعة والى الوحدة والتي تحققت بظهور الإسلام.

لقد كان نادراً وعسيراً أنْ تظهر دعوات صادقة و صريحة تدعو للسلام بوسط مناخٍ مُفعمٍ بالصراعات المنهجيةٍ الرافضةِ للحلولِ السلميةِ، بيد أنَّ ظهور تلك الدعوات الأستثنائية، وقد مهَد لها ما أختلج في الصدور، على مايبدو، من هاجس الدعوة للوحدة، دليلٌ ناصع على رهافة فكرية ونظرة أنسانية نبيلة، أدركت الأخطار ولكنَها لم تستطع تحقيق الطموحات من الأهداف. وإذا كانت المجموعات اليهودية والمسيحية، في شبه الجزيرة العربية، قبل ظهور الإسلام، لم تستجب لما كانت تنشده القبائل العربية من آمال لعدم إدراكها تلك الحاجات الملحة، التي هي ليست من صميم

---

١ العرب والإسلام والخلافة العربية، بالروسية، موسكو، ١٩٦٥م، ص٨٤، وترجمة د. أنيس فريحة، بيروت، ١٩٧٢م، ص١١٨.

٢ What is islam? London, ١٩٦٨.

٣ الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، ترجمة حسني زينة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص٢٤.

٤ أنظر أيضاً: كلود كاهيني، تأريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة د. بدرالدين القاسم، بيروت، ١٩٧٣، ص١٦، وأنظر كذلك: ديمومبيني، غودفروا، النظم الإسلامية، ترجمة د. فيصل جرئ السامر و د. صالح الشَماع، بيروت، ١٩٦١م، ص١٩.

اهتماماتهما وإنغمارهما بإشكالات العقائدية والمذهبية بين طوائفهما ولضعفهما أمام طغيان خضم الوثنية، فأنهما لم يعدما، من جانب آخر، الأثر في جلب وأدخال مدارك جديدة عن الإله الواحد والبعث والحساب والآخرة والنعيم والنار.. وغيرها، الى مجتمع شبه الجزيرة العربية.

لقد سنحت للحنيفية فرصة مؤاتية لتبؤ مراكز مهمة و مُتقدَمة في تنفيذ مهام تحقيق الوحدة المنشود بين القبائل العربية، لمواكبة الأحناف برهافتهم الفكرية، أرهاصات تحلَل النظام القبلي وتحسَسهم، عن قرب، لمعاناة أبناء مجتمعهم تعسف وأستغلال سادتهم المتنفذين، وأخطار جيرانهم الطامعين، وأدراكهم لما كان يتردَد في الصدور من هاجس للوحدة وتطلَعات لمستقبل أفضل. وبالطبع لم يكن للمجموعتين التوحيديتين، اليهودية والمسيحية، من عميق الأثر في أعدادهم الفكري لادراك مساوئ مجتمعهم ولا في تكوين أفكارهم التوحيدية، ألاَبصورة مُبسَطة، ومع ذلك لم تستطع الحنيفية، لأسباب موضوعية و ذاتية، القيام بماكان مؤملاً من مهام. فالأحناف، لم يفلحوا في ترأس و تحقيق الوحدة والتوحيد وأنْ ترددَت في أقوالهم وآرائهم وممارساتهم أفكاراً توحيدية عامة عن مكارم الأخلاق والتمسك بالفضائل والجنف عن الظلم والطغيان ومحاولات بعضهم رأب الصدع أثناء المنازعات القبلية الدامية. إنَهم لم يفلحوا، بالطبع، لإفتقارهم، وهم أفرادٌ معدودون، لرابطةٍ فكريةٍ موحدةٍ، ولأنَ نشاطاتهم ضدَ مساوئ مجتمعهم أنتهجت أسلوباً ذا طابعٍ سلبي فردي، بسلوكها الزهد و التقشف والأعتكاف وسيلة للأحتجاج والمعارضة ضدَ الأثراء الفاحش والأستغلال الطاغي البشع، الذي كانت تمارسة الطبقة السائدة في المجتمع، فلم يُكتب لهذا الأسلوب الفردي السلبي النجاح، بينما أفلح الإسلام بجهاديتهِ الإيجابية في تحقيق الوحدة والتوحيد معاً، من دونهم جميعاً.

يُستخلص، مماتقدَم، إنَ ألصاق الصابئية أعتماداً على التشابه اللفظي لفعل (صبأ) والغنوصية على أعتبار انَ تجليات الأحناف ذات بعدٍ فكري تعارض الآراء الفلسفية عن الأسرار العليا، لا يعدو أنْ يكون مراغمةً قسرية ليس لها ما تستند عليه من حقائق واقعية وأسانيد وثائقية. لأنَ ماظهر من تجليات فردية لدى بعض الأحنافُ

متسمة بطابع تنويري وأنساني شمولي ومتطوَرة ومتقدَمة، كما لاحظنا آنفاً، عن المستوى العام لمدارك أبناء مجتمعهم، لم تكن مرتكزة على رصيد فكرٍ فلسفي غنوصي أو عقائدي صابئي، وأنَّما كانت أستجابة لمشاعر مُتحسسة ومُطلَعة، ميدانياً، على واقعٍ مُتخلَفٍ في نظمه و عقائده وعلاقاته، ومستندة على رصيد من أفكار عامة تمازجت فيها بعض الأصول التوحيدية بمبادئ المانوية الهرطقية الإيرانية، فكان الأحناف لذلك زهاداً متقشفين ومجرد دعاة ناصحين لا مُغيَرين لواقع الحال. وكان تأثرهم بالمانوية عبر منافذ مُتعدَدة، اليمن والبحرين والحيرة، الواقعة تحت التأثير الإيراني أبان السيطرة الساسانية، كان أوسعها، على مايبدو، عن طريق الحيرة، عاصمة المناذرة، الواقعة تحت النفوذ الإيراني الساساني، كدولة حاجزة (Buffer state)، يقول أبن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري: ((وكانت الزندقة في قريش، أخذوها من الحيرة))[1]، وقال: أبن رسته، أبو علي أحمد بن عمر: ((ان قريشاً أخذت الكتابة من الحيرة و اخذت الزندقة منها))[2].

والمقصود بالزندقة هنا المبادئ المانوية الإيرانية. أمَاما اطلقه بعض المؤرخين العرب والمسلمين على الصابئة المندائيين تسمَية المغتسلة فذلك لأنَهم وجدوا الصابئة المندائيين الساكنين على ضفاف الأنهار والأهوار يكثرون من الأغتسال والتطهَر بالمياه الجارية.

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠م.

٢ الأعلاق النفسية، نشر دي غوية (ليدن)، ١٨٩٢، ص١٩٢ وص٢١٧، أنظر: د. حسين قاسم العزيز، مؤجر تأريخ العرب والإسلام، بيروت، ١٩٧١، ص١٠٢ هامش رقم-١-، نظرات جديدة في الديان الآيرائية، الثقافة الجديدة، ١٧-١٨، ص٧٥-١٠٧.

عود الى تأثر أسطورة دموزي (تموز)

إنَّ الذي حملنا على التوسع للتطرق في هذه المواضيع هو ما نلمسه فيها من علاقة بموضوع عيد النوروز، التي سنتحدث عنها فيما بعد. إن هذه النصوص المختارة من مؤلف آرثر كريستنسن القيَم، إيران في عهد الساسانيين، ليس فيها أشارة صريحة تفصح عن علاقة عيد رأس السنة العراقي، عيد تموز بعيد رأس السنة الإيراني (النوروز) غيَر أنَ كريستنسن ذكر بأنَ النوروز وهو عيد ربيعي قد حفظ بعض خصائص الزجموك (Zagmok) الذي هو عيد البابليين القدماء.

فقد كتب: ((وكان النوروز أكبر الأعياد الشعبية كما هو اليوم في إيران (نوگ روز = بالفارسية نوروز) وهو يوم رأس السنة الذي يلي عيد فروردیگان مباشرة في السنوات البسيطة... وقد تحدَث عن هذا العيد، عدا البيروني كتَاب من العرب والفرس كما أنَ شعراء كالفردوسي ومنوجهري قد تغنوا به، أنَه عيد ربيعي قد حفظ بعض خصائص الزجموك (Zagmok) الذي هو عيد البابليين القدماء))[1].

لكنَنا، وكما أشرنا سابقاً، بأن مناطق وشعوب عديدة قد تأثرت بقصة دموزي (تموز) وأنانا (عشتار) وسنكتفي بعرض مكثف لما كتبه د. فاضل عبدالواحد علي عن تأثير مأساة تموز[2]. فهو يرى تأثيرها في سفر نشيد الأنشاد لسليمان في التوراة[3]. وفي الأدب الأغريقي كما وجدت طريقها الى آداب الأناضول وسوريا وفلسطين ومصر. فيقول: ((وبالمثل فأنَ المعتقدات السومرية الخاصة بموت هذا الإله وبالحزن الجماعي عليه كانت قد وجدت طريقها هي

---

١ إيران، ص١٦٢. والزاگموك هو عيد رأس السنة السومري الذي يُسمى بالبابلية (أكيتو akitu) ويُسمى مكان الأحتفال بيت أكيتو.

٢ عشتار ومأساة تموز، ص١٦٧-١٨٤، من الواح سومر، ص١٨٧-٢٠٠وما بعدها.

٣ عشتار وتموز، ص١٧٧-١٨٠، من الواح سومر، ص٢٥٩-٢٧٠، وأماعن نشيد الأنشاء فلم يهمش له د. فاضل. و هو في الكتاب المقدس-العهدالقديم-الأصحاح الأول-الأصحاح الثامن، ص٩٨٥-٩٩١.

الأخرى الى سوريا وفلسطين حيث شارك كلُ من بعل وأدونيس الإله الراعي تموز بصفة الموت أيضاً))[1].

وإذ يذكر، في تقصيه ورصده المكثف لآثار طقوس أحتفالات عيد رأس السنة العراقية المختلفة، الزواج المقدس لإلهي الخصب، الحزن والبكاء الجماعي، ورواسبه المتبقية في بعض المعتقدات، لعذاب وآلام الإله دموزي ولهبوطه، والأبتهاج لبعثه، في آداب ومعتقدات شعوب منطقة الشرق الأدنى (بأستثناء إيران)، في قصة أوسيريس (قصة العزير العبرانية)، وآلام السيد المسيح، ونوح الصابئيات الباكيات على مقتل (تاوز إله الصابئة الحرانيين[2]، لم يغفل أنْ يُنبه الى بعض الأمور المهمة: عن المظَنون بوجود ثلاثة أحتفالات منفصلة الخاصة بطقوس دموزي والتي هي:

١. أحتفال بمناسبة بعثه.

٢. احتفال الزواج المقدس الذي يقوم الملك من خلاله بدور دموزي.

٣. مواكب حزن على دموزي بمناسبة موته. أنَما هي حسب رأيه، وبالأعتماد على النصوص المسمارية، أحتفالات حيث يتداخل الأحتفالان، الأول والثاني، لأنَ القدماء، وهم يقرنون دموزي بالربيع، كانوا يستحدثون بعثه عن طريق الزواج المقدس، الذي كان يقام ضمن أعياد رأس السنة في نيسان، لهذا فهو يعتقد: ((بأنَ الطقوس الخاصة بدموزي كانت تقام في مناسبتين أثنتين فقط هما الزواج المقدس لأستحداث بعثه في الربيع و مواكب العزاء

بنکەی ژین
www.zheen.org

١ من الواح سومر، ص١٨٧.

٢ بيَن بان المعتقدات الخاصة بالإله تموز لم تندرس كلياً من المجتمع في وادي الرافدين وانما بقيت رواسب ومؤثرات منها في معتقدات بعض الطوائف الدينية. وأقتبس من الفهرست لأبن النديم النص الآتي: ((ان أول سنتهم نيسان... في النصف منه عيد البوقات يعني عيد النساء المبكيات وهو تاوز عيد يعمل لتاوز الإله وتبكي النساء عليه كيف قتله ربه وطحن عظامه في الرحى ثم ذراها في الريح فلا تأكل النساء شيئاً مطحونا في رحى بل تأكلن حنطة مبلولة وحمصاً وتمراً وزبيباً وما أشبه ذلك))، عشتار، ص١٨٣، من الواح، ص١٨٨، وأشار الى الفهرست طبعة بيروت ١٩٦٤ ص٣٣٢-٣٣٣. لقد كتب د. فاضل تعقيباً على نص ابن النديم: ((ان البكاء على الاله القتيل تاوز وفي شهر تموز هو من دون شك من بقايا المعتقدات والطقوس الخاصة بأله الخصب دموزي (تموز) غيران قتله وطحن عظامه وتذريتها على النحو الذي ذكره ابن النديم لا نجد له ما يشابه)).

بمناسبة موته في الصيف))[1]. وكذلك نبَه، بالأعتماد على المصادر، التوراة والفهرست لأبن النديم، وعلى ما أستجدَ من أبحاث العلماء، [آدم متز، ميك، كريمير، فرانكفورت... وآخرين] الى أنَّ أقتباس شعوب الشرق الأدنى لأحداث أسطورة تموز وطقوسها لم يكن متطابقاً بصورة تامة وأنماَ أعتراه تحوير وتبديل في بعض تفاصيل الجزئيات لذلك فهناك تشابه في الخطوط العامة الرئيسية: تتلاقى، في أساطير شعوب منطقة الشرق الأدنى، آلهة البنات دموزي (أيْ تموز) عند السومريين والبابليين، بعل عند الكنعانيين، أدونيس، عند الفينيقيين واليونانيين وأوسيريس عند المصريين في أمور ثلاثة:

((١. أنَها تموت وتنزل الى العالم السفلي.

٢. أنَها تبعث الى الحياة امَا بشخصها أو متجسدة في أحدى الظواهر الطبيعية الحية كالنبات أو الحبوب.

٣. أنَ موتها يتسبَب في شل مظاهر التجدَد في الطبيعة ويكون مدعاة لإقامة حزن جماعي بين الناس))[2]. وهنالك، كذلك، أختلاف في بعض التفاصيل، عن علاقة إلهي الخصب وعن مصير إله النبات، وكيفية الهبوط؟ ومن يهبط؟ ولماذا؟ الى عالم الأموات السفلي. وندرج ادناه ملاحظة د. فاضل، حول التشابه والأختلاف بين أساطير المنطقة حول آلهة النبات: ((إنَ ما ذكرناه من أوجه التشابه بين الأساطير المتعلَقة بإله النبات عند شعوب الشرق الأدنى القديم رُبَما جاء نتيجة لأصل واحد بعيد ومشترك أستمدت منه الأساطير مادتها كما انه لايستبعد في رأي بعض الباحثيْن ان يكون ذلك نتيجة لتطوَر متماثل لكنه مستقل في مفاهيم الشعوب القديمة))[3]. ويرى كذلك بخصوص الأختلاف بين الالهة: ((ومن جهة أخرى فأنَ الأختلافات التي يمكن أنْ تذكر ان آلهة النبات في معتقدات الشعوب القديمة، على الرغم من أهميتها، أنما تقع ضمن التفصيلات التي يمكن أنْ تعزي الى ظروف محلية، وعليه فأنَها في أعتقادنا لا تبرر الأفتراض القائل بان آلهة النبات (تموز،

---

١ عشتار، ص١٦٧، الهامش (١٦٤).

٢ ن. م.، ص١٧٢-١٧٣.

٣ ن. م.، ص١٧٢-١٧٣.

ادونيس، أوسيريس) كما تظهر لنا في أساطير شعوب الشرق الأدنى القديم تعبرَ عن أتجاهات فكرية بينها أختلافات عميقة))[1].

طقوس أحتفالية عيد رأس السنة

يتجلى بوضوح أنصراف د. فاضل، في العرض المُكثَّف أعلاه، الى بذل اوسع الأهتمام بمصير الإله دموزي (تموز) الأسطوري المتغير فصلياً وتأثيره (ورُبَّما تأثره) فيما شابهه من تصوَرات شعوب الشرق الأدنى القديم الأسطورية، من دون الأهتمام بمحتوى وأشكال نشاطات العراقيين القدماء الأحتفالية، المُسرة والمحزنة، سواء بسواء، المُتغيَرة تبعاً لتبدَل الأجراءات المُتخذَة بحق الإله دموزي (تموز)، فلم تذكر ألاَ لماما وعرضاً من دون تفاصيل. فلم ينل الأحتفال بعيد رأس السنة العراقي القديم وتأثيره مايستحق من عناية وأهتمام مما أدى الى الأنصراف والأحجام عن ذكر التقارب والتشابه بينه وبين أحتفال الإيرانيين بعيد رأس السنة وعن الاختلاف بينهما. كما لم تنل ممارسة صابئة العراق وإيران المندائيين لطقوس العيد ذاته الأهتمام المطلوب، بينما الَفت ممارستهم، حسب ظنَنا، حلقة وصل دلالات ورموز الممارسات الطقسية لأحتفال رأس السنة بين العراق وإيران.

يقول الأستاذ عبدالرزاق الحسني عن العيد الكبير: ((ويُسمى عيد (دهوه رباً) أيْ عيد ملك الأنوار، أو عيد (نوروز رباً) أي عيد اليوم الجديد، أمَا العامة فتُسميه (عيد الگرصة) إذ يكرصون (يعتكفون) في بيوتهم ٣٦ ساعة متتالية ويحرمَون العمل خلاله. ومدته اربعة أيام تبتدئ باليوم السابع من شهر آب من كلَ سنة مندائية، وتنتهي نهاية اليوم العاشرة منه))[2].

وكذلك ذكر الأستاذ الحسني عن هذا العيد قوله: ((ولهم في هذا العيد عادة تكاد تكون شائعة بين جميع الشعوب، التي تحتفل بعيد النوروز، فهم يستحضرون صحوناً

---

١ ن. م.، ص١٧٦، وقد اشار في الهامش (١٨١) الى: Frankfort, kingshiy and the gods, P. ٢٩٤

٢ الصابئون، مشار اليه سابقاً، ص١٣٩.

من الفخار على عدد أفرادهم من الذكور، يسمَونها طراين[1]، ويملأونها فواكه طرية ويابسة من الخوخ والتفاح، والجوز واللوز، والفستق والبندق... الخ، ويشعلون حولها الشموع فتبقى مشتعلة طوال الليل، دون أنْ يمسها أحد، فإذا كان الصباح أكلوا منها فرحين مستبشرين، ورموا الطراين في المياه الجارية وهي فارغة))[2].

إنَّ تسمِّية السيد الحسني العيد الكبير ((عيد رأس السنة وأسمه الديني (دهفه–ربَه) أو (دهوا–ربَا)، أيْ ذي هبة الله الحياة على الأرض))[3]، بعيد اليوم الجديد (نوروز ربًا)، وكذلك ما أورده بخصوص التشابه في بعض الممارسات الطقسية بين العيد الكبير وعيد النوروز، وأنْ لم نجد ما يُعزَزهما في مضان بعض أبناء الطائفة، وليس لهما أسانيد موثقة في مؤلف السيد الحسني ذاته، الاَ أنَّ آراءه يمكن أعتمادها، إذ رُبَّما قد وصلته عن طريق أتصالاته الشخصية مع بعض كبار ناصورائي (روحانيي) الطائفة فأطلعوه على بعض خصائص معتقداتهم وأستقى منهم شفاها معلوماته. فقد ذكر، في حديثه عن عيد يحيى، عيد ميلاد النبي يحيى [عيد دهبا إد إيمانه، أودهفا إديمانه[4]]، مايأتي: ((وقد صادف حلول هذا العيد في عام ١٩٥٤ يوم الجمعة الموافق ٤ حزيران فتفضل (الكنزبرا)[5] الشيخ عبدالله بن الشيخ سام وسمح لنا بالحضور في داره الواقعة بجوار السفارة البريطانية في الكرخ من بغداد، حيث اجرى تعميد الشيخ دخيل بن الشيخ عبدان، وجماعة من المؤمنين في دجلة، كما ذبح عدداً كبيراً من الدجاج على مشهد منا ومرأى من الآخرين))[6].

www.zheen.org

---

١ ن. م.، ص١٤٣، وذكر في الهامش رقم (١): (مفردها طريانة).

٢ ن. م.، ص١٤٣، أنظر: الشيخ رافد الشيخ عبدالله، الصلاة المندائية، بغداد ١٩٨٨، ص٤٢.

٣ أنظر: عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تأريخ الصابئة، ص٢١٧، غضبان رومي، الصابئة، ص١٩١.

٤ أنظر: غضبان رومي، الصابئة، ص١٩٢، عبدالفتاح الزهري، الموجز في تأريخ الصابئة، ص٢١٨، الحسني، الصابئون، (دهوه اديمانه) ص٢٦.

٥ يقصد به: الكنزبره أو الكنزفراء وهي احدى درجات رجال الدين المكونة من: ١.الثرميزه ٢.الكنزبره ٣. ريش امه. حول هذه الدرجات أنظر: غضبان، ر، الصابئة، ص١٣٥، الزهيري، الموجز، ص١٢٧–٨.

٦ الصابئون، ص١٤٧، وعن درجات رجال الدين ص٩١–٩٩.

أما قوله بأن العامة تسمى العيد الكبير (بعيد الگرصة) فغير دقيق إذا أرادبه عامة الناس، أمَا إذا قصد به عامة الصابئة فيكون من الصواب أقرب: يقول الأستاذ غضبان رومي، وهو من ثقاة من كتب من أبناء الطائفة، عن العيد الكبير: ((ويُسمَى عند الصابئة بـ(عيد الگرصة))[1].

ويذكر الأستاذ غضبان عن الأعتكاف (الگرصة) في العيد الكبير: ((ويقول الدين الصابئي في ذلك. ان الله سبحانه وتعالى يسمح لملائكته الأطهار أنْ يزوروا عالم النور ثُمَ يعودوا بعد أنقضاء هذه، الفترة الى اماكن عملهم، ويقرأ في هذا العيد طالع السنة القادمة من كتاب (سفر ملواشة) ويطلق عليه رأس السنة))[2]. وللأستاذ غضبان رأي خاص بالأعتكاف (الگرصة) في عيد رأس السنة، وهو: ((أما انا فاعتقد أنَ أيام هذا العيد ترمز الى محنة أو كارثة أصابت الصابئة فلبدوا أو (گرصوا) في دورهم خوفاً على حياتهم من البطش والقتل وبعد سبعة أيام يكون لديهم عيد يُسمى (عيد شيشلام) أيْ يوم السلام وفيه يعلَق كلٌ صابئي أكليلاً من الأغصان على باب داره وحتى على أبواب الغرف في الدار وهو دليل على فرحة عيد السلام. وهذا بالطبع رأي خاص بي أنا))[3].

يُستشف من رأي الأستاذ غضبان الآنف وجود رواسب الحزن الجماعي على مصير الإله دموزي (تموز) والأبتهاج لنهوضه وصعوده الى عالم الأحياء في تصوَرات الصابئة المتوارثة.

ومما يذكره الأستاذ غضبان عما لدى الصابئة من أحزان: ((ولدى الصابئة يوم واحد في أواخر كانون الثاني منَ كلَ عام يطلق عليه (العاشورية) ويشترط على كل عائلة صابئية في اليوم المذكوران تطبخ كمية من الهريس تقرأ علية الفاتحة على أرواح شهداء الصابئة الذين غرقوا في البحر الأحمر بعد تعقيب قوم موسى وقت هروبهم من مصر في القرن السابع قبل

---

١ الصابئة، ص١٩١.

٢ ن. م.، ص١٩١.

٣ ن. م.، ص١٩١، وعن بقية أعياد الصابئة المندائيين، أنظر: ص١٩١-١٩٢، الزهيري، الموجز، ص٢٠٩-٢١٨، الحسني، الصابئون، ص١٣٨-١٤٧، وهذه الأعياد هي: ١. العيد الكبير ٢.العيد الصغير، ٣. عيد الخليقة (الپنجة- punja)، ٤. عيد يحيى أنظر: الملحق رقم ٥و٦.

الميلاد. وفي هذا الطقس ومضة نور تشير الى وجود الصابئة في مصر في ذلك الوقت))[1]. لاشك إنَّ هذه العاشورية لاتبتعد عن رواسب الحزن الجماعي الموجودة في تاسوعاء اليهود وعاشوراء المسلمين، حيث يقترن بممارسة الحزن تقديم الهريس.

الأختلاف بين صابئة حرَان الوثنيين وصابئة العراق وإيران المندائيين

استوجب الإلمام الموجز بممارسة الصابئة المندائيين عيد رأس السنة، أضافة الى اهميتها في تسليط الضوء على حلقة الوصل بين ممارستي عيد رأس السنة العراقية والإيرانية، مالمسناه من حاجة أستعراض د. فاضل للمارسة الصابئية الى المزيد من الدقة والعناية. فقد أعتمد رواية أبن النديم، في الفهرست[2]، عن الصابئة، من دون تمحيص أو تدقيق، بينما الذي تحدَث فيه أبن النديم وجرى أقتباسه، فيه خلط بين الصابئة الحرانيين الوثنيين وبين صابئة العراق المندائيين. فحينما أبدى تأكيده على ضرورة ملاحظة بانَ مؤثرات ورواسب الحزن الجماعي، الممتدة جذوره الى المعتقدات الخاصة بالاله تموز، لم تندرس في مجتمع وادي الرافدين، وإنما بقيت في معتقدات بعض الطوائف الدينية[3]، أشار الى ابن النديم بقوله: ((يذكر أبن النديم المتوفى في ٩٩٥ ميلادية عن مذاهب الحرانية الكلدانيين المعروفين بالصابئة في العراق ان (أول سنتهم نيسان) أيْ أنَّ سنتهم كانت تبدأ بشهر نيسان على غرار السنة البابلية. ثم يتحدَث عن احتفالاتهم في شهر تموز فيقول عن ذلك انه))[4].

---

١ الصابئة، ص١٩٢.

٢ طبعة بيروت، ١٩٦٤، ص٣٣٢-٣٣٣. وكلام ابن النديم عن الصابئة في الفهرست، من ص٣١٨ الى ص٣٣٧.

٣ عشتار، ص١٨٣، من الواح سومر، ص١٨٨.

٤ ن. م.، ص١٨٣، ن. م.، ص١٨٨.

ثُمَّ يبدأ د. فاضل، بنقل كلام ابن النديم دون ان يناقش كلامه السابق الذي فيه الخلط واضح. فنقل النص الاتي لأبن النديم: ((في النصف منه عيد البوقات يعني عيد النساء المبكيات وهو تاوز عيد يعمل لتاوز الإله وتبكي النساء عليه كيف قتله ربه وطحن عظامه في الرحى ثُمَّ ذراها في الريح فلا تأكل النساء شيئاً مطحوناً في رحى بل تأكلن حنطة مبلولة وحمصاً وتمراً وزبيباً وما أشبه ذلك ...))[1].

ثُمَّ يُعقِّب د. فاضل، هذه الجذاذة المقتبسة من أبن النديم، بقوله: ((إنَّ البكاء على (الإله القتيل) تاوز وفي شهر تموز هو من دون شك من بقايا المعتقدات والطقوس الخاصة بإله الخصب دموزي (تموز) غير أنَ قتله وطحن عظامه وتذريتها على النحو الذي ذكره أبن النديم لا نجد له مايشابهه ألاَ في الأسطورة الكنعانية فقط...))[2]. ويضاف الى ذلك قوله: ((ولذلك فلا شك في أنَّ ما يقال عن موت الإله تاوز عند الصابئة الحرانيين في العراق يشير الى رواسب كنعانية))[3]. وفي محاولة لتعليل وجود الرواسب الكنعانية في معتقدات صابئة العراق، الذين يفهم بالحرانيين تماشياً مع رأي أبن النديم، قال: ((ويبدو انَ تفسير وجود مثل هذه الرواسب يرجع الى أنَ ما يُعرف بالصابئة الحرانيين كانوا بالأصل من الأسرى الذين جيئ بهم من فلسطين في زمن الملك نبوخذنصر الثاني (٦٠٥-٥٦٢ ق. م) وأنَهم جاؤا لبعض المعتقدات مما كان معروفاً عن إله الخصب بعل في فلسطين التي أمتزجت بمرور الزمن بالمعتقدات المحلية عن إله الخصب تموز))[4]. ويستخلص في الأخير: ((ومهما كانت نهاية إلاله تاوز مؤلمة في عقيدة الصابئة الحرانيين فأنَها مجرد صورة أخرى للمأساة التي عاناها من قبله إله الخصب

---

١ عشتار، ص١٨٣، وأشار في الهامش (١٩٢) الى الفهرست، من الواح سومر، ص١٨٨، واشار في الهامش (٨) الى الفهرست، وقد ابقى الفعل (تأكلن) كما نُقل عن الفهرست بصورته الخاطئة إذالصحيح يأكلن.

٢ عشتار، ص١٨٣، من الواح، ص١٨٨.

٣ ن. م.، ص١٨٤.

٤ ن. م.، ص١٨٤.

دموزي (تموز))[1]. لاينسجم، مع سياقات بحثنا وخطوطه الأساسية، الدخول في مناقشة تفصيلية لإشكالات نشأة العقيدة الصابئية[2]، وتحديد مهدها وسبل هجرة معتنقيها، طوعاً أو كرهاً وقسراً، ومستقرات أستيطانهم الجديدة، وأجلائهم عنها مُرغمين[3].

إنَّ بحث هذه المسائل المُعقدَة والمتشعبة والتوصل الى أستنتاج علمي دقيق عنها لمن أصعب الأمور وهي لاتزال مثار جدل العلماء. وتحتاج، كما يذكر الأستاذ غضبان رومي، وهو من أبناء الصابئة المندائيين المُتعمقين في دراسة الصابئة، الى دراسة أكثر عمقاً وأوسع شمولاً وأثبت جذراً[4]. فيقول بصدد الحرانيين: ((إنَّ الأمر يحتاج الى بحث أكثر وتفصيل أشمل للوقوف على الحقائق الأصلية عن صابئة حران))[5].

لذلك فأنَّ بحث هذه المسائل يحتاج الى مجال أوسع وبحثها هنا يُعدّ، ولاشك، أستطراداً مُخلاً لاطائل فيه. فالعراق، بنظر بعضهم، أُعتبر مهداً ومنه أنطلق أوائل الصابئة الى فلسطين، عبر سوريا، مروراً بحرَان، فأستقروا في أورشليم (القدس) ومنها رحل بعضهم الى مصر، وعادوا بنفس دروبهم الى العراق مُرغمين[6]. بينما يرى غيرهم أنَّ حرَان هي المهدو منها أنطلق الصابئة الى نهر الأردن والأستيطان في القدس وقسم في

---

١ ن. م.، ص١٨٤.

٢ كتب د. عليان والساموك: ((كما أختلف العلماء والباحثون في الفعل الذي أشتقت منه لفظه الصابئة أوالصابئين وفي معناه، فقد أختلفوا أختلافاً أكثر في حقيقة دين الصابئة))، الأديان، مشار اليه سابقاً، ص١٤٥، وقد أرجعا الأختلافات الى ان (١) رجال الدين الصابئي لايقرون علنية الدين. (٢) قلة من يعرف لغة كتبهم الدينية. (٣) انطواء الصابئة على أنفسهم. (٤) كون ديانتهم ليست ديانة بشرية، هامش (١٢٠)، ص١٤٥.

٣ حول ذلك أنظر: د. رشدي عليان، الصابئون، مقال منشور في مجلة الرابطةالنجفية في العددين الأول والثاني، السنة الثالثة، نيسان وحزيران ١٩٧٦، ص٣٥-٣٩، ٥٠-٥٢، ود. عليان والساموك، الأديان، ص١٥٧-١٦١، ١٦٤-١٧٣، أنظر: غضبان رومي، الصابئة، ص١٤-١٩، الحسني، الصابئون ص٣٧-٥٢.

٤ الصابئة، ص٦٩-٧٠. وهو يشير الى ان مؤلفه لايتسع لهذه الموضوعات.

٥ ن. م.، ص٦٧.

٦ أنظر: ما أوردناه في الهامش (١) أعلاه.

مصر ثُمَّ أكرهوا على ترك فلسطين والعودة الى حرَان وميديا والعراق. بينما يرى فريق ثالث بأنَ القدس هي موطنهم ومنشأهم وعنها أُجلوا مُرغمين. وأما بالنسبة للعقيدة، فيُصنف الصابئة الى حرانيين وثنيين ومندائيين موحدين. ويُنهى تاريخُ الحرانيين بمرور الخليفة المأمون بهم وأستفساره عن معتقداتهم حيث أنتحل بعضهم الصابئية وآخرون أنضموا الى عقائد مجاوريهم. كان يتعيَن على بحث د. فاضل أنْ يلَم بالأختلافات والفروق الزمنية بين طائفتي الحرانية الوثنية والمندائية الموحدة للتحرَر من الخلط الذي وقع فيه أبن النديم، فعيد تاوز، في شهر تموز، لا وجود له بين أعياد الصابئة المندائيين الحاليين.

عيد تاوز والبكاء على تموز

ويبدو أنه كان من أعياد الحرانيين الوثنيين فحسب و أندثر بمرور الزمن. بيدأنَ ذكر أبن النديم لبكاء النساء الصابئيات على مقتل الإله تاوز (تموز) لم يكن قائماً على فراغ: فذكرُ النساء الباكيات على تموز قد ورد في العهد القديم–التوراة على الصورة الآتية: ((وقال لي بعد تعود تنظر رجاسات أعظم هم عاملوها. فجاء بي الى مدخل باب بيت الرَب الذي من جهة الشمال وإذا هناك نسوة جالسات يبكين على تموز فقال لي أرأيتُ هذا يا أبن آدم. بعد تعود تنظر رجاسات أعظم من هذه))[1]. وهذا يدللَ على ان أبن النديم كان يستقي بعض معلوماته من الأسرائيليات (الأخبار و المعلومات التي وصلت الى المؤرخين المسلمين عن طريق اليهود)، كما يدللَ على أيصَال الموروث السومري بالصابئي لأنَ مواصفات معبد الربَ في نص التوراة، أعلاه، لا تختلف عن مواصفات المندا (أوالمندى)، دار عبادة الصابئة. حيث موقعهما من ناحية الشمال.

---

١ سفر حزقيال، الأصحاح الثامن، ص١١٨٥، الفقرة١٣–١٥، وذكر د. فاضل الى ان زمن هذه الأشارة يعود الى حدود ٥٩٠ ق. م، عشتار، ص١٨٠، أي في أيام السبي البابلي.

ذكر د. عليان والساموك: ((المندى هوبيت عبادة الصابئة... وتكون له نافذتان وباب واحد يقابل الجنوب ليستقبل الداخل اليه نجم القطب القائم تحت عرش الربَ في عالم الأنوار))[1]. كما يذكر ان، عليان والساموك: ((فمن أطلع من الباحثين على أحدى شعائر الصابئة التي يشتركون فيها–مثلاً– مع المجوس كتوجههم في العبادة الى قطب الشمال والى الكواكب عامة. قال: ان الصابئة مجوس أو فرقة من المجوسية... ومن رأى أحترامهم وتعظيمهم للكواكب لما فيها من ملائكة–حسب أعتقادهم– قال عنهم: أنَهم عبدة كواكب كالحرانَية سواء بسواء))[2]. إنَ ما ذكره د. فاضل من تأثير الحزن الجماعي في معتقدات بعض الطوائف الدينية له أهميته بالنسبة للجذور الأسطورية لملحمة النوروز حيث كان الحرانيون متأثرين، على مايظهر، بالسرد الحدثي لأسطورة تموز، ولأحتمال وجود صلة مابين الحرانيين والمندائيين[3]، فأنَ بعض ممارسات عيد تاوز (البكاء على تموز) أستمرت لدى المندائيين في العراق وإيران، وأنْ كان عيد تاوز قد أهملَ وأندثرَ: فالعاشورية (أواخر كانون الثاني) وأيام الكرصة، فيها بقايا الحزن، كما يرى الأستاذ غضبان[4]. وقد أشرَنا الى ذلك سابقاً في هامشنا المرقم (٣) في الصحيفة (٦٣).

بنکەی ژین
www.zheen.org

أيام عيد رأس السنة العراقي

وقبل أنْ ننهي الحديث عن عيد رأس السنة العراقي وننتقل الى عيد رأس السنة الإيراني (النوروز) ننقل وصفاً مُكثفاً لبعض أيام عيد رأس السنة العراقي من مقال

---

١ الأديان، ص١٦٩، الهامش١٨٥.

٢ ن. م.، ص١٧٦.

٣ كتب الأستاذ غضبان رومي (ورأي الخاص أن هناك صلة كبيرة في العقيدة بين صابئة حرَان والصابئة المندائيين قد تكشفها الأيام ان عاجلاً أو آجلاً)، الصابئة، ص٧٠.

٤ ن. م.، ص١٩١– ١٩٠.

(آلهة فوق الأرض)[1]، لـ(د. تقي الدباغ)، وهو يتحدَث فيه عن أحتفالات العيد أيام البابليين، بأعتبار أنه أمتداد لعيد رأس السنة في أيام السومريين. كتب د. تقي الدباَغ: ((والجانب الآخر من مظاهر الطبيعة الذي تركزَت عليه العبادات القديمة هو خصب الأرض[2]، وما يتعلق به زراعة وخضرة وغلال وقد تمثل هذا الجانب بإله مذكر ترافقه إلهة مؤنثة يفترقان في فصل الجفاف ويتحدان في فصل الربيع وسُمي الإله المذكر عند الساميين في بلاد الرافدين بأسم تموز وفي أعتقاد هؤلاء الساميين يمثل تموز روح الزراعة فعندما يكون حياً في فصل الربيع تخضرَ الأرض وتنمو النباتات في المراعي والبساتين والحقول وعندما يحَل فصل الصيف يموت هذا الإله فتموت النباتات وتنزل روح تموز الى العالم السفلي فتحزن عليه زوجته عشتار[3]، ويشاركها الناس في حزنها وبأسها ثُمَ تنزل الإلهة الى العالم السفلي في بداية فصل الربيع بحثاً عنه وتقام الشعائر الدينية لضمان قيامه وبعثه الى الحياة وعندما يحيا الإله ويصعد من العالم السفلي تحيا روح الزراعة من جديد في فصل الربيع فتنمو النباتات وتقام الأفراح والأحتفالات

---

١ مجلة سومر، الجزء الأول والثاني– المجلدالثالث والعشرون، بغداد، ١٩٦٧، ص١٠١–١٣٣.

٢ ن. م.، ص١٢٧–١٣٢، وقد تحدَث في هذه الصفحات عن الزواج المقدس.

٣ ن. م.، ص١٠٧–١٠٨، الهامش (٢٧) وجاء فيه: ((في الأسطورة السومرية تحلَ الإلهة اينانا محل الإلهة عشتار ويحل الإله دموزي محل الإله تموز وفي بادئ الأمر ترفض اينانا دموزي إله الزرع وتفضل انكيدو إله المراعي خلافاً لرغبة أخيها أو آنو إله الشمس)). أنظر:

kromer punuzi and emnkhindu in anet, p.٣١–٤٢.

ولكن دموزي يستطيع فيما بعد اقناعها فتغيَر رأيها وتقبل دموزي يعاد لها. أنظر:

kromer, s. cuneiform studieo and the history of texis paps, vof. ١٠٧, no.٦. ١٩٦٣, p.٤٩٠.

وكان السومريون في مدينة أيسن يحتفلون بزواجها من إله الزراعة دموزي في أول يوم من السنة الجديدة وكان ملك المدينة ايدين داكان Idin dagan في هذا العيد يمثل دور الإله دموزي ويتزوج فتاة تمثل دور الإلهة أيناننا وبأتحادهما في هذا الزواج المقدس في فصل الربيع يؤكدان خصوبة الأرض لزيادة انتاجها الزراعي أنظر:

kromor, s., cuneiform studies and history of Literature, The Sumerian sacred maddiade taxis paps, vof, no.٦,١٩٦٣, p.٤٩٠.

في شهر نيسان[1] حيث تبدأ السنة الجديدة و يتم زواج تموز وعشتار تأكيداً على خصب الأنتاج الزراعي و عندما أصبحت مدينة بابل في زمن الملك حمورابي أهم المراكز السياسية في بلاد الرافدين حلَ الإله مردوخ[2]، محل الإله تموز وأخذ البابليون يقيمون أحتفالات أكيتو (أي عيد رأس السنة) في معبد خاص سمَوه بيت أكيتو وكانت هذه الأحتفالات تستمر لمدة أحد عشر يوماً تبدأ بتطهر المعبد وتلاوة التراتيل وفي اليوم الخامس يحزن الناس على الإله الميت في العالم السفلي و يركضون في أنحاء المدينة بحثاً عنه وفي اليوم السابع يُبعث الإله مردخ من جبل العالم السفلي وفي اليوم التاسع تجري الأحتفالات وتنفذ الشعائر الخاصة ببعث الإله في بيت أكيتو وفي الليلة العاشرة يتزوج الإله بعروسه وبذلك تنتهي المهرجانات وفي اليوم الثاني عشر تجتمع الإلهة في (قاعة المصير) لتقرير مصير المجتمع في السنة الجديدة))[3].

بنكەی ژین
www.zheen.org

---

١ ن. م.، ص١٠٨، واشار في الهامش (٢٨): (في مدينة أور و أريدو كان الناس يحتفلون بعيد ثاني هو عيد الحصاد في فصل الخريف).

٢ ن. م.، ص١٠٨، واشار في الهامش (٢٩)

sachs, A., temyle progrom for the new years festival at bahylan in anet , pp ٣٣١-٣٣٤.

٣ ن. م.، ص١٠٧-١٠٨. تحتفظ بعض ممارسات اعياد الصابئة (الكرسة، الپنجه، العاشورية، شيشلام) برواسب من أيام أحتفالية رأس السنة العراقية. عن هذه الأعياد أنظر: الملحق ٥، ٦.

بنکەی ژین
www.zheen.org

الفصل الرابع

عيد رأس السنة الإيراني القديم

بنکەی ژین
www.zheen.org

توطئة

كان للإيرانيين القدماء، ولايزال، عيد رأسِ السنة (النوروز)، يحتفلون به في الحادي والعشرين من آذار كلَّ عام. لقد انحدرت ملحمة عيد النوروز الكُردية الشعبية من عيدي رأس السنة العراقي والإيراني القديمين، ولاسيما الإيراني، حسب ما يعتقد كثيرٌ من الباحثين.

تدور فكرة أحتفالية عيد رأس السنة الإيرانية حول أحداثِ صراعٍ نشب بين مضطهدين وحاكمٍ ظالمٍ غشومٍ. وقد جُسِّد أنتصارُ قوى الخير على قوى البغي والشر بالأنقلاب الربيعي أيضاً، تماماً مثل أسطورة تموز. فأقترن في الرواية الإيرانية فعلُ التحرَر البشري بالتغيير الطبيعي على النسق أو التصوَر الأسطوري لمبدعي الأسطورة العراقية في هذا الشأن. فالرواية الإيرانية تتحدَث، كما هو وارد في ملحمةِ النوروز، عن أحداثٍ مفادها: بأنَ حاكماً مُغتصباً للعرش طاغية مُستبداً قد تسلَط على رقاب الناس فأذاقهَم شتى صنوف العذاب ومُرَ الهوان، لأمدٍ طويلٍ من الزمانِ، تراوح مابين ستمائه وألف عام، حسب الخيال والزعم. وكان الطاغية يعرف بـ[ده آك] (ازدهاق = الثعبان بالفارسية، أجد هاك = التنين ذو الرؤوس الثلاثة، لدى شعوب اواسط آسيا). وتعني كلمة [ده آك]، بالفارسية، عشرة آفات (مصائب، ويلات)، للدلالة على شدة جوره وظلمه و تعسفه. وتسمَيه المصادر العربية والإسلامية (الضَحاك) تحريفاً لكلمة [ده آك] الفارسية. كما كان يُطلق علية أسم أو لقب (پيور أسف، أو بيور أسپ)، وتعني صاحب مئة ألف جواد، لأنَ پيور (بيور) تعني أكثر من مئة ألف، و أسف (أسپ) تعني فرس. وفي ذلك رمزُ لضخامة ما أستحوذ عليه من ممتلكات الناس غصباً، كما يدلَ على أمتداد في أغوار الماضي الى العهد الرعوي، والى أنهَ كان من الأشراف المقاتلين على العربات أو ما يُسمَى بفرسان الخيول[1]، أنْ جاز التعبير.

---

١ حول هذا المصطلح أنظر: مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم ص٢٦٢.

تعرَضت الملحمة، من دون شك، كأيْ موروث شعبي يُنقل شفاهاً، الى تطوير وتحوير عن أصلها الأسطوري، فجاء تصورَ نهاية الطاغية مُنسجماًمع الأفكار التي تراود النفوس في التحرَر والأنعتاق وانهاء الظلم والأستبداد. فتصورَ الملحمةُ نهاية ده آك (الضَحاك) بقيام أنتفاضة شعبية أثارها ضدَهُ كاوه، البطل الكادح الحداد الكُردي (من اهل اصبهان الإيرانية وكان يقطنها الاكراد ايضاً حسب رواية، او من أهل بابل، في العراق، حسب روايات أخرى). فقد توَجّهت جموع المنتفضين نحو قصر الظالم، حسب رواية الملحمة، يقودها كاوه حاملاً مطرقته بيد و رافعاً مئزره على عصا بيدٍ أخرى، كرايةٍ، يلتف حولها ويتبعه الساخطون الى مقر الظالم المستبد. فلما أقتحم المنتفضون القصر وحاسبوا الطاغية على جرائمه وأستهتاره بحقوقهم، وكان قائدهم كاوه، بالطبع، هو المتحدَث بلسانهم، لم يستطع الحاكم الجائر أنكار شنيع ماصنع بهم، وعندئذ أهوى كاوه (حسب رواية) بمطرقته على رأس الضَحاك وأنهى حكمه المستبد. وسلَم كاوه، بعد أنْ قاد المتذمرين وحقَق أنتصار الشعب، العرش الى صاحبه الشرعي (أفريدون). وهناك زعم أخر، (رواية أخرى)، بأنَ الطاغية الضَحاك لم يُجهز عليه، في حينه، وأنَما سلَمه كاوه الى أفريدون ليقرَر مصيره، فأمر بأيداعه رهيناً بجبل (دونباوند)، وأنَ الجن ستحرس مُعتقله الذي سيُخلَد فيه سجيناً مدى الحياة. وقد أُعتبر يوم الحبس عيداً (عيد المهرجان، ويقع في الخريف، ويقابله عيد الحصاد لدى قدماء العراقيين–كما ذكرنا آنفاً). لقد أبتهج الناس بما حقَقه كاوه من نصرٍ. وفرحوا بتحرَرهم من جبروت الطاغوت. فعَمهم السرور في جو طلق مُفعمٍ بالزهور، وبخضرة زاهية مُطرَزة بالرياحين تكسو الحقول والبساتين. فكان ذلك اليوم (٢١ آذار) حدثاً مشهوداً خالداً، وقالوا فيه: (أمروز نوروز)، أيْ اليوم يومُ جديدُ. فأعتبر الإيرانيون ولايزالون، ذلك اليوم، يوم الحادي والعشرين من آذار كلَ عام عيداً رسمياً وشعبياً[1]. كما أتخذَوا مئزر كاوه، وكان من جلد، والذي رفعه أثناء قيادته الجموع المنتفضة، علماً، وغدى راية الفرس الرسمية، درفش كاويان (علم كاوه)[2]، التي غنمها المسلمون يوم القادسية.

---

١ أنظر: كريستنسن، إيران، ص١٥٩–١٦٥، ص٤٨٣ وما بعدها.

٢ حول علم كاوة(درفش كاويان)، أنظر: كريستنسن، إيران، ص٤٨٣–٤٨٤. وذكر الأستاذ عبدالفتاح الزهيري أسم العلم الذي يرفعه الصابئة في أحتفالاتهم بـ(الدرافش) في مؤلفه، الموجز في تأريخ الصابئة ص٢١٣ و٢١٤ وهذا تحريف ولاشك للدرفش الفارسية، كما كتب في هامش ص٢١٤ مانصه: ((قد

محاور عيد رأس السنة:

لم تمارس أحتفالات عيد رأس السنة العراقية و الإيرانية القديمة، سواء بسواء، عبثاً بُغية المسرة والأنشراح لذاته فحسب، وإن بدى ذلك ظاهرياً، لما كان يصاحب الأحتفالات عادة من مبالغة في الزينة والأفراح، وأنَما أُستحدث العيدان، العراقي والإيراني، للتعبير عن الرغبة في تحقق قضايا وحاجات ومطالب بشرية ضرورية للمجتمع والتي تتمحوَر حول قضيتين أساسيتين هما:

(١) تحقيق العدالة بنشر الحرية والأمان.

(٢) توفير الرفاه الأقتصادي. لقد جسدَت الأسطورة العراقية، كما مرَبنا، طموحات العراقيين القدماء لتحقيق هذين المطلبين في مصير الإله دموزي (تموز) بين موته في فصل الجفاف وحرمانه من حرية الأنطلاق وأرغامه على البقاء في ظلام عالم الأموات السفلي، وبين أستحيائه في فصل الربيع، فنهوضه في هذا الفصل يمثل أنتصار قوى الخير والحرية في العالم المنير المُفعم بالخيرات والنعم التي يُبشربها الربيع. وتتحقق بالأخصاب (الزواج المقدس).

أما الأسطورة الإيرانية، والتي سنحاول أستخلاص أهدافها من بعض النصوص، فقد جسَدت الهدفين بصراع قوى الخير المتمثلة بكاوه المنقذ وأفريدون صاحب الحق والمغتصب عرشه ضَد قوى البغي والأغتصاب المتمثلة بتسلط الحاكم الجائر المستبد ده آك (الضحَاك)، وقد حصلت أحداثه في فصل الربيع. فالأفراح والمسرات الأحتفالية أنَما تقام أبتهاجا لأحداثٍ مصوَرة ذهنياً تستجيب فنطازياً لما كان يجول في صدور أبناء المجتمع من هاجس التحرَر من الأستبداد ومن الفاقة معاً.

آفادتنا مشكورة الكتابة (يقصد الكاتبة) ناجية مراني أنْ الدرافش أحد الأسماء للعلم وهو أسم أرامي)). وهذا غير دقيق كما لم يوثق من أين أخذت الكاتبة ناجية أصل كلمة درفش بأنها آرامية.

فكانت الأفراح للمُتخيل من أنتصار قوى الخير على قوى الشر وما يرافقه من تدفق نعم الربيع. وينطلق الأبداع الذهني المتصوَر، وما يلحقه من تعديلات عبر الزمن، من أفكار وأنطباعات ومعتقدات كلً مجتمع وفق الشروط الظرفيه لمستوى تطوَره. فلما كان الأنتصار الشعبي قد حدث (وفق الأسطورة الإيرانية) في يوم ٢١ آذار، وهو اليوم الذي يحلَ فيه دوماً الأنقلاب الفصلي الربيعي، لذلك فقد أقترنت فرحة النصر والفوز التحرَري بالأبتهاج الأنفعالي (النفسي) للتحَول البيئي، للتغيير الفصلي، بالربيع المزهر، تماماً مثل مامرَبنا ذكره بالنسبة لأسطورة دموزي (تموز) وأحتفال رأس السنة العراقي القديم. بيدأنً الأحتفال برأس السنة، وأنْ تأطَر بالأبتهاج للتغيير البيئي، كان أساسه المتصوَر الأسطوري لنتائج أنتصار أرادة الخير في التحرَر من الظلم والأستبداد، طموحاً مُتخَيلاً أو حاصلاً فرضياً، في الأسطورتين العراقية والإيرانية القديمتين.

بنکەی ژین
www.zheen.org

مدى تأثر ملحمة النوروز الكُردية بالأسطورتين:

ويظهر من أستعراض هاتين الأسطورتين، بأن ملحمة النوروز الكُردية الشعبية الحالية، وقد أستمدت عناصر بناء هياكلها الأساسية من كليهما، ولا سيما من الإيرانية، كما سنوضحه فيما بعد، بشكل خاص، لاتختلف عن نسقهما، كما أشرنا في بداية البحث عن الملحمة. بالرغم من أنَ أسطورة النوروز- الجزء الخاص بنضال البطل كاوه وأسقاط الطاغية الضَحاك- قد تكون كُردية الأصل وأنَ الإيرانيين قد نسبوها لأنفسهم معتمدين في ذلك على ما ورد من ذكر أحداث تخص تأريخ إيران بالذات (إعادة العرش المُغتصب الى صاحبهِ الشرعي أفريدون-وأنْ كانت خيالية)، وأماكن تخصَ إيران (أصبهان، جبل دنباوند)، وعلى أنعدام مدوَنات توَثق وتحدَد عائدية الأسطورة مثلما فعلت ألواح الطين البابلية، التي حدَدت بصورة موثقة عائدية أحتفالات عيد رأس السنة العراقية القديمة، وأبانت وسردت بعض متصوَرات أحداثها. علماً بأنَ المصادر العربية والأسلامية التي ذكرت المواقع الإيرانية، هي ذاتها، تذكر بنفس الوقت، أماكن عراقية (بابل، نرس) كبدائل لتلك الأماكن الإيرانية أيضاً، ولأمور أخرى، سيأتي ذكرها بعدحين، ولذلك يمكن أفتراض الأصل الكُردي لأسطورة النوروز. وفي هذا السياق تكون ملحمة النوروز الشعبية الكُردية قد أستمدت أصولها من أبداعات الأكراد الفنطازية القديمة مع التأثر بأحتفالية العراقيين القديمة بعيد رأس السنة بتحويرات وأضافات وأقتباسات من مأثورات شعوب أخرى مجاورة تمَت عبر الدهور. إنَ ممايساعد على طرح هذا الأفتراض، ويدعو ويشجَع بنفس الوقت على دراسة أعمق وأشمل يتحقَق بها الوصول الى أستنتاجات أدق، هو أنَ عدداً ليس بالقليل من المصادر العربية والأسلامية، المتحدَثة عن قيادة كاوه للأنتفاضة الجماهيرية ضَد الطاغية المستبد الضَحاك، تذكر (تنسب) كلاماً لكاوه وجهَه الى الضحَاك، بعد أقتحام القصر، مُنددا بجرائمه ومستفسراً من الطاغية عن سبب قصره الظلم على قومه (وقوم كاوه، وهم من الاكراد: إذ هو كُردي حسب ماهو مُتفق عليه)، حيث جاء في كلامه ما يُنبئ عن تذمَره وشكواه من شمول مظالم الطاغية لقومه

فحسب. فالطبري يذكر مُقتطفاً من كلام كاوه جاء فيه: ((ألست تزعم انك ملك الدنيا، وأنَ الدنيا لك! قال: بلى، قال فليكن كَلَبُكَ على الدنيا ولا يكون علينا خاصة، فأنَك أنَما تقتلنا دون الناس))[1]. كما ذكر أبو منصور الثعالبي، في (تأريخ غرر السير) الكلام بصيغة أخرى، إذ جاء فيه: ((فإذا كنت تملك الأقاليم كلَها فما بالُنا خُصصنَا بجورك وعسفك من بين أهلِ الأقاليم و كيف لاتُقسمَ هذه المناكيرُ بيننا و بينهم بالسوية. وعدَد عليه أشياء كثيرةً من رسومه الشنيعة))[2]. إنَ ماورد في هذه المُقتبسات من النصوص مع ما ذُكِر عن مدن ومواقع في العراق وردت في مجرى السرد الاسطوري تجعل الأفتراض بنسبة أصل ملحمة النوروز الكُردية الشعبية الى أسطورة كُردية المنشأ أقربُ للأحتمال، كما تشير بنفس الوقت الى وجود تأثر بأسطورة عيد رأس السنة (عيد تموز) العراقية القديمة. أو أنَ أسطورة النوروز هي تطور وتحوير لأسطورة تموز، التي تقلَص تداولها بأنقطاع الأحتفال الرسمي بعيد رأس السنة في العراق. ولرُبَما كان أنقطاع الأحتفال الرسمي بالعيد في العراق القديم ذا علاقة بفقدان الأستقلال السياسي في العراق القديم؟

إنَ دراسةً شاملة، ورُبَما موثقة، في المستقبل، لموضوع أصل أسطورة النوروز، قد تتوصل الى رأي يُحدَد بشكل علمي نسبة الجذور الأسطورية لملحمة النوروز بصورة صحيحة ودقيقة الى أحد الشعبين الكُردي أو الإيراني، ومن ثُمَ علاقتها بالأسطورة العراقية عن تموز. فحتى يُعثر على وثائق تميطُ اللثام و تحدَد الأنتساب بدقة وتعيد الأمور الى نصابها، وحتى نصل نحن بالأستنتاج، فأنَ أعتبار جذور ملحمة النوروز الأسطورية إيرانية الأصل يبقى مستمراً.

---

١ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، (٢٢٤–٣١٠ هـ)، تأريخ الطبري، تأريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٠م، ١٩٦/١.

٢ منسوب الى ابي منصور عبدالملك بن محمد الثعالبي (٣٥٠–٤٢٩ هـ)، معاد طبعه في طهران، ١٩٦٣م، ص٢٧.

نصوص مختارة عن عيد رأس السنة وأسطورة النوروز:

إنَّ بين الأسطورتين المتعلقتين بعيد رأس السنة العراقية والإيرانية القديمتين تقارباً وتشابها في نواحٍ وأختلافاً بنواح أخرى وهذا أمر طبيعي سنرجئ تعليله الى ما بعد نقل بعض النصوص عن عيد رأس السنة الإيراني وعن أسطورة النوروز لأظهار دقائق ما ذكرته المصادر لتكتمل الفكرة أسوة بما قدَمناه بخصوص عيد رأس السنة العراقي وعن أسطورة دموزي (تموز)، وحينئذ تسهل المقارنة بينهما.

١. رواية الطبري:

كتب أبو جعفر محمد جرير عن الضحَاك وبضمنه عن كاوه في مؤلفه الضخم، تأريخ الرسل والملوك[١]، تحت العنوان: ذكر بيوراسب، وهو الأزدهاق، والعرب تسميَه الضحَاك، فتجعل الحرف الذي بين السين والزاي في الفارسية ضاداً، والهاء حاءً، والقاف كافاً، وأياه عنى حبيب بن أوس بقوله:

مانـــال ماقد نال فِرْعَوْنٌ ولا هَامَانَ في الدنيا ولا قارونُ[٢]
بل كان كالضَحاك في سَطَواته بالعالمين، وأنت أفْرِيُدونُ

وهو الذي أفتخر بأدعائه أنه منهم الحسن بن هاني في قوله:

وكان مِنَا الضَحاك يَعْبُدَهُ الـ خَابِلُ والجِنَ في مساربها[٣]

قال واليمن تدعيه.

---

١ الجزء الأول، ص١٩٤-٢١٤.

٢ ن. م.، ١٩٤/١، وكتب المحقَق في الهامش رقم (١) : ديوانه ٣٢١/٣ من قصيدة يمدح فيها الأفشين: وهو أبو تمام طائي.

٣ ن. م.، ١٩٤/١، والشاعر هو أبو نؤاس، وكتب المحقق في الهامش رقم (٢) : ديوانه١٥٥، وروايته (والوحش في مساربها). والخابل: ضرب من الجن.

حُدثت عن هشام بن محمد السائب–فيما ذكر من أمر الضَحاك هذا– قال: والعجم تدعَي الضَحاك وتزعم أنَ جماً كان زوَج أختَه من بعض أشراف أهل بيته، وملَكه على اليمن، فولدت له الضَحاك.

قال: واليمن تدعيه، وتزعم أنه من أنفسها، وأنه الضَحاك بن علوان بن عبيد بن عويج، وأنه ملَك على مصر أخاه سنان بن علوان بن عبيد بن عويج، وهو أول الفراعنة، وانه كان ملك مصر حين قدمها ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام.

وأمَا الفرس فإنَّها تنسب الأزدهاق هذا غير النسبة التي ذكر هشام عن أهل اليمن، وتذكر انه بيوراسب بن أروناسب بن زينكاوبن ويَروْشك بن تاز بن فرواك بن سيامك بن مشا بن جيُومَرت... ويزعمون أن أم الضحَاك كانت ودك بنت ويونجهان، وأنه قتل أباه تقرَباً بقتله الى الشياطين، وانه كان كثير المقام ببابل. وكان له أبنان يقال لأحدهما: سرهوان، وللأخر نفوار... عن الشعبي، قال: أبجد، وهوز، وحطي، وكلَمن، وسعفص وقرشت، كانوا ملوكاً جبارة، فتفكر قرشت يوماً، فقال: تبارك الله أحسن الخالقين، فمسخه الله فجعله (أجدهاق) وله سبعة أرؤس، فهو الذي بدنباوند، وجميع أهل الأخبار من العرب والعجم تزعم أنه ملك الأقاليم كلَها، وأنه كان ساحراً فاجراً.

وحُدَثت عن هشام بن محمد، قال: ملك الضَحاك بعد جم–فيما يزعمون، والله أعلم– ألف سنة، ونزل السواد[1]، في قرية يقال لها نَرْس في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلَها وسار بالجَوْر والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سنَ الصلَب والقطع، وأول من وضع العُشور، وضرب الدراهم، وأول من تغنى وغنى له، قال: ويقال إنه خرج في منكبه سلعتان[2]، فكانتا تضربان عليه، فيشتد عليه الوجع حتى يطليهَما بدماغ إنسان، فكان يقتل لذلك في كلَ يوم رجلين ويُطلَي سلعتيه بدماغيهما، فإذا فعل

---

١ أطلق العرب والمسلمين تسميَة السواد على أرض العراق. وذكر المحقق الهامش رقم (١)، تأريخ الرسل ١٩٦/١،: (نرس بفتح أوله وسكون ثانيه، ذكرها ياقوت وقال:(وقيل نرس) قرية كان ينزلها بيوراسب ببابل).

٢ كتب المحقق في الهامش (٤) : السلعة، بالكسر، زيادة تحدث في الجسد مثل الغده نفور بين الجلد واللحم أذا حركتها، تأريخ الرسل١٩٦/١. ولذلك أطلق عليه ازدهاق=التنين ذي الرؤوس الثلاث.

ذلك سكن مايجد. فخرج عليه رجل من أهل بابل فأعتقد لواء، واجتمع اليه بشر كثير، فلما بلغ الضحَاك خبرهُ راعه فبعث أليه: ماأمرك؟ وما تريد؟ قال: ألست تزعم أنك ملك الدنيا، وأنَ الدنيا لك! قال: بلى، قال: فليكن كَلَبُك على الدنيا، ولا يكونَنَ علينا خاصة، فإنك إنَما تقتلنا دون الناس. فأجابه الضَحاك الى ذلك، وأمر بالرجلين اللذين كان يقتلهما في كلَ يوم أنْ يُقسما على الناس جميعاً، ولا يخص بهما مكان دون مكان. قال فبلغنا أنَ أهل أصبهان من ولد ذلك الرجل الذي رفع اللواء وأنَ ذلك اللواء لم يزل محفوظاً عند ملوك فارس في خزائنهم، وكان فيما بلغنا جلد أسد، فألبسه ملوك فارس الذهب والديباج تَيمناً به.

قال: وبلغنا إنَ الضَحاك هو نُمرود، وان ابراهيم خليل الرحمن صلى الله عليه وُلد في زمانه، وانه صاحبه الذي أراد إحراقه.

قال: وبلغنا أن أفريدون–هو من نسل جم الملك الذي كان (من) قبل الضَحاك، ويزعمون انه التاسع من ولده، وكان مولده بُدنُباوَند، خرج حتى ورد منزل الضَحاك وهو عنه غائب بالهند، فحوى على منزله وما فيه، فبلغ الضَحاك، فأقبل وقد سلبه الله قوَته، وذهبت دولته، فوثب به أفريدون فأوثقه وصيرَه بجبال دونباوند، فالعجم تزعم أنه إلى اليوم موثق في الحديد يُعذَب هناك.

وذكر غير هشام ان الضحَاك لم يكن غائباً عن مسكنه، ولكن أفريدون بن أثفيان جاء الى مسكن له في حصن يدعى زرنج ماه مهرور مهر، فنكح أمرأتين له: تسمَى إحداهما: أروناز والأخرى سنوار. فوهل بيوراسب لما عاين ذلك، وخرَ مُدلها لا يعقل، فضرب أفريدون هامته بُجْرزِ[1] له ملتوى الرأس، فزاده ذلك وهلاً وعزوب عقل، ثمَ توجه به أفريدون الى جبل دُنباوَند، وشدَه هنالك وثاقاً، وأمر الناس بأتخاذ مهرماه مهروز– وهو المهرجان، اليوم الذي أوثق فيه بيوراسب–عيداً وعلا أفريدون سرير الملْك.

وذكر عن الضَحاك أنه قال يوم ملك وعُقد عليه التاج: نحن ملوك الدنيا، المالكون لما فيها.

---

١ الجرز، عمود من حديد، هامش رقم (٦)، تأريخ الرسل، ١٩٧/١. وهو مايعرف بالچرز أو الچراز.

والفرس تزعم أنَ الملك لم يكن إلا للبطن الذي منه أو شُهنج وجم وطهْمورُث، وأنَ الضَحاك كان غاضباً وأنَه غصب أهل الأرض بسحره وخبثه، وهوَل عليهم بالحيتين اللتين كانتا على منكبيه، وأنَه بنى بأرض بابل مدينة سمَاها حوب، وجعل النبط[1] أصحابه و بطانته، فلقي الناس منه كلَ جهدٍ، وذَبَح الصبيان.

ويقول كثير من أهل الكتب: إن الذي كان على منكبيه كان لحمتين طويلتين ناتئتين على منكبيه، كلَ واحدة منهما كرأس الثعبان[2]، وانه كان بخبثه ومكره يسترهما بالثياب ويذكر على طريق التهويل أنهما حيتان يقتضيانه الطعام، وكانتا تتحركان تحت ثوبه إذا جاع كما يتحرك العضو من الأنسان عند التهابه بالجوع والغضب.

ومن الناس من يقول: كان ذلك حيتين، وقد ذكرت ماروُي عن الشعبي في ذلك، والله أعلم بحقيقته وصحته وذكر بعضُ أهل العلم بأنساب الفرس وأمورهم أنَ الناس لم يزالوا بيوراسب هذا في جهد شديد، حتى إذا أراد الله إهلاكه وثب به رجلُ من العامة من أهل أصبهان يقال كابي[3]، بسبب أبنين كانا له أخذهما رسلُ بيوراسب بسبب الحيتين اللتين كانتا على منكبيه، وقيل: إنَه لما بلغ الجزع من كابي هذا على ولده أخذ عصا كانت بيده، فعلَق بأطرافها جراباً كان معه، ثُمَ نصب ذلك العلم، ودعا الناس الى مجاهدة بيوراسب ومحاربته، فأسرع الى أجابته خلق كثير، لما كانوا فيه معه من البلاء وفنون الجور، فلما غلب كابي تفاءل الناس بذلك العلم، فعظَموا أمره، وزادوا فيه حتى صار عند ملوك العجم عَلَمهم الأكبر الذي يتبركون به، وسمَوه درَفْش كابيان[4]، فكانوا لا يسيَرونه إلاَ في الأمور العظام، ولايرفع إلاَ لأولاد الملوك إذا وجهوا في الأمور العظام.

---

١ يقصد بالنبط سكان العراق القدماء.

٢ من هنا جاءت تسمَيته لدى شعوب اواسط آسيا بالازدهاق (اجدهاق)= الثعبان، التنين، الديو، ذو الرؤوس الثلاثة.

٣ تسميَه بعض المصادر العربية الإسلامية كابي، وهو بالطبع كاوه، لان حرف الباء يقلب الى حرف الواو: ففي قول الفرس (قور) لتعني (قبر) قُلب حرف الباء الى حرف الواو.

٤ كذلك تسمية العلم الإيراني: بـ(درفش كابيان) وهو تحريف لـ(درفش كاويان) حيث حلَ حرف الباء محل الحرف الواو.

وكان من خبر كابي أنه شخص عن أصبهان بمن تبعه وألتَف إليه في طريقه، فلما قرب من الضَحاك وأشرف عليه، قُذف في قلب الضَحاك منه الرُعبٌ، فهرب عن منازله، وخلى مكانه، وانفتح للأعاجم فيه ما أرادوا، فأجتمعوا الى كابي وتناظروا، فأعلمهم كابي أنَه لا يتعرض للملْك، لأنه ليس من أهله، وامرهم أنْ يملكوا بعض ولدجم، لأنه أبن الملك الأكبر أو شهنقْ بن فرواك الذي رسم الملك، وسبق الى القيام به، وكان أفريدون بن أثفيان مستخفياً في بعض النواحي من الضَحاك، فوافى كابي ومَنْ كان معه، فأستبشَر القومُ بموافاته، وذلك أنَه كان مُرشحاً للملك برواية كانت لهم في ذلك، فملَكوه، وصار كابي والوجوه لأفريدون أعواناً على أمره، فلما ملك وأحكم ما أحتاج اليه من أمر الملك، وأحتوى على منازل الضَحاك، أتَّبعه فأسره بدُنباوند في جبالها.

وبعضُ المجوسِ تزعمُ أنه جعله أسيراً حبيساً في تلك الجبال، موكلاً به قوم من الجنّ.

ومنهم من يقول: إنَه قتله، وزعموا انه لم يسمع من أمور الضَحاك شيئ يستحسن غير شيئ واحد، وهو أنَ بليتَهُ لما أشتدت ودام جُورْهُ وطالت أيامه، عظُم على الناس مالقُوا منه، فتراسل الوجوه في أمره، فأجمعوا على المصير[1] الى بابه، فوافى بابه الوجوه والعظماء من الكور والنواحي، فتناظروا في الدخول عليه والتظلَم إليه والتأتي لأستعطافه، فأتفقوا على أن يقدَموا للخطاب عنهم كابي الأصبهاني، فلما صاروا الى بابه أُعلم بمكانهم، فأذن لهم، فدخلوا وكابى متقدَم لهم، فمثل بين يديه، وأمسك عن السلام، ثُمَ قال: أيَها الملك، أيَ السلام أسلم عليك؟ أسلام مَنْ يملك هذه الأقاليم كلَها، أم سلام مَنْ يملك هذا الإقليم الواحد؟ يعني بابل، فقال له الضَحاك: بل سلام مَنْ يملك هذه الأقاليم كلّها، لاني ملك الأرض، فقال له الأصبهاني: فإذا كنت تملك الأقاليم كلَها، وكانت يدك تنالها أجمع، فما بالُنا قد خُصصنُا بمؤنتك وتحامُلك وإساءتك من بين أهل الأقاليم! وكيف لم تقسم أمر كذا وكذا بيننا وبين الأقاليم؟ وعدَد عليه أشياء كان يمكنه

---

١ نعتقد: المسير وليس المصير. والتأتي من الفعل أتى: جاء في القاموس وتأتى له الشئ تهيأ، وتأتى له أيْ ترفق وأتاه من وجهه. وكور جمع كورة. والكورة: بوزن الصورة: المدينة والصقع. أنظر: قاموس: مختار الصحاح، طبع لبنان، بلا تأريخ، ص٢، ص٢٤٢.

تخفيفها عنهم، وجرَد له الصدق والقول في ذلك، فقدح في قلب الضحَاك قولُه، وعمل فيه حتى أنخذل وأقرَ بالإساءة، وتألَف القوم ووعدهم مايُحبوّن، وأمرهم بالأنصراف لينزلوا ويتَدعوا[1]، ثُمَ يعودوا ليقضى حوائجهم، ثم ينصرفوا الى بلادهم...

وقد ذُكر أنْ عُمر الأجدهاق هذا كان ألف سنة، وان ملكه منها كان ستمائة سنة، وانه كان في باقي عمره شبيهاً بالملك لقدرته ونفوذ أمره. وقال بعضهم: ((إنَه ملك الف سنة، وكان عمره ألف سنة ومائه سنة، الى أن خرج عليه أفريدون فقهره وقتله))[2]. ويضيف الطبري، بعد أستطراد، قوله عن الضَحاك: ((وقد زعم بعض نسَابي الفرس أنَ نوحاً هو أفريدون الذي قهر الأزدهاق، وسلبَه ملكَهُ. وزعم بعضهُم أنَ أفريدون هو ذو القرنين صاحب ابراهيم عليه السلام الذي قضى له ببئر السبع[3]، الذي ذكر الله في كتابه.وقال بعضُهم: هو سليمان بن داود))[4]. ((... وقيل إنَ اليوم الذي غلب فيه أفريدون الضَحاك كان روزمهر من مهرماه، فأتخذَ الناس ذلك اليوم عيداً لأرتفاع بلية الضَحاك عن الناس، وسمَاه المهرجان...))[5].

بنکەی ژین
www.zheen.org

١ خزل- خزلاً الشيء قطعه. أنخزل في كلامه أنقطع. ومنه الأختزال. وانخزل عن الجواب: لم يعبأبه- المنجد، ص١٧٧-٨، ويتدعوا: أيْ يتركوا من دعا يدعو، مختار الصحاح، ص٨٦.

٢ تأريخ الرسل، ١٩٤/١-٢٠١.

٣ ن. م.، ٢١١/١ وكتب المحقق في الهامش (٢): بئر السبع، نقل القرطبي في تفسيره (٤٧/١) عن السهيلي انه موضع بالشام. وذكر قاموس المنجد: بئر السباع بلدة في فلسطين، ص٩٤، وهو الأصح.

٤ تأريخ الرسل، ٢١١/١.

٥ ن. م.، ٢١٤/١.

٢. رواية الثعالبي:

كتب أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي النيسابوري، عن الضَحاك وبضمنه عن كاوه، في المؤلف المنسوب اليه، (تأريخ غرر السير)، المعروف (بكتاب غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم)[١]، بعنوان: (ملك بيوراسف)، العجم تسميَه بيورأسف والعرب تسمَيه الضَحاك ويقال عن أزدهاق وهو الثعبان واليمن تدَعيه وقد أفتخر بكونه منهم أبو نؤاس في قصيدته التي منها:

وكان مِنَا الضَحاك يَعَبُدُهُ الخابلُ والجنٌ في مسار بها.

وعنى بالخابل الشيطان والعرب تزعم انه الضَحاك بن علوان والعجم تقول انه بيوراسف بن اندرماسف من ولد سيامك بن كيومرث وأنَما سُمَي بيورأسف لأنَ بيور باللغة الفهلوية ما جاوز مائة ألف من العدد وكان له أكثر من مائة ألف فرس بسروجها ولُجمُها وما يليق بها من صنوف الأموال فقولهم بيوراسف أيْ صاحب مائة الف فرس وكان أبوه ملك اليمن فسوَل الشيطان للضحَاك قتل أبيه وقال له إنْ قتلته فانا الكفيل لك بان تقتل جمشيد الملك وتستولي على ملك الأقاليم فأحتال لأغتيال أبيه حتى ملك ماكان ملكه وتقوَى بذلك على أخذ الأهبة لمغالبة جم على ملكه وطفق يحدَث نفسه بها ويبنى أمره عليها وترآءى له أبليس يوماً في صورة آدمي وقال: أنا رجل طبَاخ حاذق بصنعة الأطعمة الملوكية التي تصلح لك فإن رأيت ان تستخدمني فيها فعلت فأمره بصنع نموذج منها ليذوقه فتأنَق أبليس في طبخ لون شهي لذيذ وقدَمه أليه فأستطابه جداً وولاَه مطبخَهُ وكان الناس في ذلك الزمان قلَما يطعمون اللحوم فأراد أبليس انْ يغريهُ بأكلها كلَها ليكون أقسى قلباً وأجرأ على سفك الدماء وأطوع له فيما يُشير به عليه فمازال يدرَجه من لحوم الطير الى لحوم الحمُلان ومنها الى لحوم الضأن ومنها الى لحوم الثيران ويصنع له أطايب الألوان وهو يستطيبها ويلتذها ويُعجب بها ويُمعن فيها حتى تعوَد أكل اللحوم ولم يصبر عنها وكان نهماً شرهاً والمعدة شيطان

---

١ طبعة طهران، ١٩٦٣م، ص١٧-٣٩.

رجيم فأحمد أبليس على أجادة الصنعة وأرتضى حسن أثره في الخدمة وقال له: سل حاجتك فقال حاجتي أنْ تشرفني بالأذن لي في تقبيل منكبيك فأذن له في ذلك فدنا منه وقبَل منكبيه ونفخ فيهما من خبثه وسحره فخرجت بهما حيَتان سوداوان كلَما قُطعتا عادتا كما كانتا ويقال بل كانت سلعتين[1] على صور الحَيات فكانتا تضربان وتضطربان عليه و تؤلمناه جداً وهو يصيح ويتضوَر ويتململ ويتأوه ولايجد نوماً ولا قراراً وكان أبليس لما فعل فعلته به هام على وجهه ثُمَ دخل عليه في صورة أخرى وقال: أنا طبيب عارف بدائك ودوائك ولايقدر أحد على معالجتك غيري فقال له: إنْ عالجتني وسكنت مابي فأنت أعظم الناس لدى وعندي ولن تعدم حسن جزائي وجزالة عطآئي فقال أنَ هاتين الحيتين لا تفارقانك ما عشت ولكنهما تسكنان بأن تطعما من أدمغة الآدميين فيسكن وجعك ويستريح بدنك فأمر بقتل رجلين شابيَن وأستخراج أدمغتهما وأطعامهما الحيَتين فسكنتا وسكن الوجع وأستراح الضحَاك ونام نوماً عميقاً فلم ينتبه من الغدِ الاَ بأضطراب الحيَتين واستعادتهما العادة بالطعمة فأمر بأنْ يُقتل رجلان آخران ويُفعل بأدمغتهما مافعل بأدمغة المقتولين فسكنت الحيَتان ثُمَ أمر بأن يفعل ذلك في كلَ يومٍ وهوَل بالحيَتين على الناس وذكر الطبري في التأريخ أنَ أكثر أهل الكتب يقولون انَ الذي ظهر بمنكبيه كان لحمتين طويلتين كلَ واحدة منهما كرأس الثعبان وكانتا تضطربان عليه وتوجعانه ولا تسكنان مالم تطليا بأدمغة الآدميَن الطريَة وكان يسترهما بالثياب ويُرى الناس على طريق التهويل انَهما حيتان قال وجميع أهل الأخبار يزعمون أنه ملك الأقاليم وكان ساحراً ماهراً فاجراً وحدَث عن أبن الكلبي ان الضَحاك أول من سنَ القطع والصلب وأول من سنَ العشور وضرب الدراهم والدنانير وأول من غُنى وغُنَي له وعن غيره أنَ أبليس كان صادقه وزيَن له الكفر و السحر و الفسق وعبادة الأصنام وسفك الدماء بغير حقها وغضب الناس على دمائهم وأبنائهم فكان الضَحاك يصدر عن رأيه وينخرط في سلكه أو يحذو على مثاله والعادة مستمرة بقتل رجلين شابيَن في كلَ يوم وأطعام أدمغتهما الحيَتين (اللتين) كانتا

---

١ والسلعة من (سلع): ((... وهي أيضاً زيادة تحدث في البدن كالغدة تتحرك إذا حُركت وقد تكون من حمصة الى بطيخة))، قاموس، مختار الصحاح، ص١٣٠.

بمنكبيه والناس من ذلك ومن سائر الرسوم الفظيعة الشنيعة في كلَ بلية وخوف وأذيَة وحين تجهَز وبرز الى أرض جم حتى أستولى على ملكه وظفربه وقتله كما تقدَم ذكره أمتطى سرير الملك وأقام دولة السحر والخبث وأطلق أيدي الأشرار وعمَ الأرض بالفساد إذ كان شخص الشرَ وصورة الجور و ينبوع الكفر وقد كان الناس قبلُ في كلَ خير وخصب ومن عدل من تقدمَه من الملوك الأربعة في كلَ امنٍ ورفقٍ فأنتقلوا بملكه من جنةٍ الى جحيم ومن نعيم الى عذابٍ أليم وكان لايرى العمارة والأصلاح ويحث التخريب والأفساد، وذكر الطبري انه كان وقع اليه شيئ من كلام آدم فأتخذه سحراً يعمل به وكان إذا أراد أنْ يجلب أليه شيئاً من ممالكه أو أعجبته أمرأة أو غلام أو دابَة نفخ في قصبة له من ذهب فكان يجيبه بنفخه ذلك كلَ من يريده فمن هناك ينفخ اليهود في التوراة[1].

١ جاء في قاموس المنجد: الشُبور جمع شبابير وشبورات: البوق أو النفير (عبرانية)، ص٣٧١-٣٧٢.

ذكر تبديل الطبَاخين أحد الدماغين:

يُحكى انه كان للضَحاك طبَاخان يُسمَيان: ارماييل و كرماييل وكانا يتوليان أمر مطبخه بعد أبليس فرقاً للشبان المذبوحين من أجل الأدمغة وتواطئا يوماً على أنْ يعتقا أحد الرجلين المدفوعين اليهما للذبح وأستخراج الأدمغة ويجعلا بدل دماغه دماغ شاة ويمزجا بعضهما ببعض فأنْ تمشى ذلك وتجوَز أستمرا عليه كلَ يومٍ ففعلا ما أزمعاه وأطعما الحيَتين الدماغين الممزوجين فسكنتا كالعادة ثُمَ مازال الطباخان يستحييان كلَ يومٍ أحد الرجلين ويغذيَانه بشاة ويعتقانه لوجه الله عزَ ذكره ويخفيانه فإذا اجتمع عشرة من الطلقاء دفعا اليهم أعنزا وأمر اهم أن يتجنبوا البنيان والعمران ويتوغلوا في المفاوز و يتوقلوا[1] في الجبال ويتعَيشوا بتلك الأعنز فكانوا يتمثلون أوامرهما حتى أجتمع منهم خلق كثير وتفرقوا في أقاصي البلدان وسكنوا الصحاري والشعاب وتناسلوا وتلاحقت مواشيهم فهم أصول جميع الأكراد في نواحي البلاد وكان ذلك الفعل من الطباخين رشاً لماء الخير على نار الشر وتخفيفاً لثقل الخطب. وبعض الشر أهون من بعض.

وذكر الطبري عن بعض شيوخه أنَ الضَحاك لم يسمع تظلَم ظلامة ولم ينصفُ متظلَماً قط إلاَمرة واحدة كانت غلطة لصواب وهي أنَه لما أشتدت بليَته وتفاقم جوره صارا الى بابه قوم من المتظلمين وفيهم رجل يقال له كابي الأصفهاني فلما أذن لهم ووصلو اليه قال له الأصفهاني أيَها الملك أيْ السلام أسلَم عليك أسلام من يملك الأقاليم كلَها أم سلام من يملك هذا الأقليم الواحد يعني بابل فقال الضَحاك بل سلام من يملك الأقاليم لأنَي ملك الأرض فقال الأصفهاني فإذا كنت تملك الأقاليم كلَها فما بالنا خصصنا بجورك وعسفك من بين أهل الأقاليم وكيف لا تقسم هذه المناكير بيننا و بينهم بالسويَة وعدَد عليه أشياء كثيرة من رسومه الشنيعة فأثر قوله في قلبه وأمر بالتخفيف والتسوية بين الرعية ثُمَ لم يلبث الا مديدة حتى عاد لعادته السيئة في الظلم وأستمر على غلوائه في العسف))[2].

---

١ يتوقل: أيْ يرتقي قلل (قمم) الجبال.

٢ تاريخ غرر السير، ص١٧-٢٧. والثعالبي يُسمَى أفريدون أفريذون عرف الذال بدلاً من حرف الدال، ونقلناه كما هو في النص.

ذكر آخر أمر الضَحاك وأول أمر أفريذون:

لما أشتدَ البلاء على الناس من الضَحاك وبلغت قلوبهم الحناجر وعظمت عليهم المصائب في أبنائهم المذبوحين من أجل الحيَتين جعلوا يتربصون به الدوائر فيدعون الله عليه ويتسلون ويتعللون بما يرجون من الفرج في خروج أفريذون الذي بشَرت به الآثار وتظاهرت بملكه الأخبار وكان رجل حداد يقال له كاوه قد فُجع بأحد أبنيه لطعمة الحيَتين وأخذ أبنه الباقي ليُذبح فمزَق ثيابه وطرح التراب على رأسه وصاح وأستغاث وجعل الجلدة التي كان يُغشي بها ركبتيه عند الضرب في الحديد المحمي على رأس خشبة وأستفز الناس وقال من أراد هلك هذا الكافر الفاجر وملك أفريدون الفاضل العادل فليتبعني وليصل جناحي فتبعه خلق كثير ولبسو الأسلحة ونصبوا الأعلام ونفروا خفافاً وثقالاً وتزايدوا وتعاضدوا وأنضَم اليهم الرؤساء والكبراء، فأرتفعت الصيحة ووقعت الواقعة فانخذل الضَحاك وهمَ بالركوب في حاشيته للايقاع بهم وأطفاء نائرتهم فكع[1] وجبن عن ذلك وتخاذلت قواده وأمر برد أبن كاوه أليه وكان يُسمَى قارن فلحق بأبيه وصار معه وزحف القوم من فورهم الى المكان الذي كان فيه أفريدون مُختفياً فأبرزوه ووقعت أعينهم منه على بدر في صورة رجل ومَلَك في صورة ملك فخروا سجداً وأثنوا عليه وضمنوا له بذل المُهج بين يديه الى انْ يظفر بالضحاك ويُدرك فيه الثأر المنيم ويقعد مكانه فأرتاح أفريدون وقال ذلك ما كنت أبغي وحمدالله وشكره وأخذ للأمر أهبته ودعا بالقيون وأمرهم بصنعة العمود المعروف بكرز كاوسار الذي وجد ذكره في الأخبار ومعناه بالفارسية العمود الذي في رأسه صورة ثور ثُمَ انه ركب في القوم المنضَمين اليه ونصب كاوه رأيته بين يديه وساروا في الأسلحة الى قصر الضَحاك وقتلوا من ببابه من الحرس والأعوان وكبسوه وهجموا عليه ووصل اليه أفريدون ومعه كاوه وقارن فضربه بالعمود الذي تقدَم ذكره وجعل الله تأويل

---

١ النائرة= العداوة والشجناء، المنجد، (٨٤٦)، و(كع)= ضعف وجبن وأكع فلاناً خوَفه وأجبنه، المنجد، (٦٨٨). وفي هذا النص ذكر الثعالبي اسم كاوة بشكله المتعارف عليه (كاوة) وقال عنه بانه حداد.

رؤياه[1] حقاً عليه وقطع أفريذون من جلده وتراً وشده به وحمله الى جبل دنباوند وحبسه في بئر هناك وفي بعض الروايات انه قتله وقال له الضَحاك انما تقتلني بجدَك جم فقال له: أفريدون انك اذا لعظيم الشأن ولكني أقتلك بفقرة كاوبرمايون وممن تمثل أفريدون والضحَاك في شعره أبو تمام حيث قال من قصيدة:

مانـــــال ماقد نال فِرْعَوْنٌ ولا هَامَانَ في الدنيا ولا قارونُ
بل كان كالضَحاك في سَطَواتِهِ بالعالمين، وأنت أفْرِيُذونُ

وفي أكاذيب المجوس وكبائر محالاتهم انَ الضَحاك بعد في الأحياء بجبل دونباوند وانه من المنظرين كأبليس الى يوم الوقت المعلوم))[2].

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ تحدَث الثعالبي عن هذه الرؤيا (تأريخ غرر، ص٢٧-٣١) ولم نشأ أقتباسها. وقد أعاد ذكرها الثعالبي هنا مختصرة جداً. والقيون= الحدَادون.
٢ تأريخ غرر السير، ص٣٢-٣٥.

يرفع الحداد كاوه علم الأنتفاظة

ملك أفريذون:

لما فرغ أفريذون من أمر الضَحاك وأستوثق منه بالحديد والحبس الشديد وافق ذلك يوم مهر من مهرماه فأتخذه الناس عيداً وسمَوه المهرجان يعنون أنَهم وجدوا بعدل أفريذون ما أضلوه من نفوسهم بجور الضَحاك[1]...

ذكر ما أفتتح به أفريذون أمره ومارسمه في درفش كاويان

((... ثُمَ أمر بالخلع على كاوه وأبنه قارن والرفع من اقدارهما وأغنائهما مجازاة لكاوه عن حسن أثره وجميل سابقته ودعا بالجلدة التي كان جعلها على رأس الخشبة لأستنفار الناس على الضَحاك فأمر بنسجها بالذهب وترصيعها بالجواهر واتخاذها رأية يتيمن بها في الحروب ويستفتح (بها) مغالق الحصون وسمَاها درفش كاويان ودرفش الرأية بالفهلوية فما زالت طول أيامه وأيام الملوك بعده عُدَةً له ولهم في الأستظهار على العدو وعمدة في حسن الفأل للجيوش وكانوا يتبركون بها ويتنازعون الزيادة فيها والمغالاة بجواهرها ويتنافسون في محاسنها حتى صارت على امتداد الأيام يتيمة الدهر وكريمة العمر وبكر الفلك ونكتة الحُقب فكانوا يقدَمونها بين ايديهم في الحروب ولا يؤثرون بها الا َالسالار المقدَم والرئيس المعظم من قَوادهم وأصحاب جيوشهم ثُمَ اذا قضوا منها أوطارهم ردَوها الى حارسها المحتاط عليها الى أنْ أدبر مُلك يزدجرد بن شهريار آخر ملوكهم وكانت الدبرة على أصحابه في وقعة القادسية فوقعت بيد رجل من النخع فضمَها سعد بن أبي وقاص الى جملة ما أفآء الله على المسلمين من ودائع خزائن يزدجرد ونفائس جواهره وحملها مع التيجان والمناطق والأطواق المرصَعة وغيرها الى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضى الله) عنه فأمر بحلَها وفتقها وقسمها بين المسلمين ويروى انَ قيمة درفش كاويان وقعت في شعر البحتري حيث قال من قصيدة معروفة والمنايا مواثل وأنوشروان يزجي الصفوف تحت الدرفش.))[2]

---

١ ن. م.، ص٣٥-٣٦.

٢ ن. م.، ص٣٩.

٣. بعض المصادر العربية والأسلامية:

لم نعثر، فيما تيسَر لنا الأطلاع عليه ودراسته من المصادر العربية والأسلامية، على مايضاهي روايتي الطبري والثعالبي سعةً وشمولاً وتفصيل سردٍ لأخبار الضَحاك وأفريدون و كاوه. وتكمل الروايتان، برغم ما بينهما من أختلاف في بعض تفاصيل الجزئيات والتسميَات، أحداهما الأخرى، فتجهَزان المتقصي بوفر من المعلومات وإنْ كان يكتنفها سردٌ خيالي ملحوظ، أُشير اليه، تحوطاً، بالقول: (وتزعم الفرس).

إنَ رواية الطبري، وقد أعتمد بعض نصوصها الثعالبي، قد أقتبسها، بتلخيص مُكثَف، أبن الأثير، عزَالدين أبو الحسن على بن أبي الكرم، (٥٥٥-٦٣٠هـ/ ١١٦٠-١٢٣٢م)، في مؤلفه، الكامل في التأريخ[١]، (١/ ٧٤-٧٧، و ٨٣)، فجاء كلام أبن الأثير على نسق رواية الطبري تماماً. أمَا بقية المصادر فلم تأتِ الأخبار والحوادث المروَيَة لديها بذلك الشكل من التفصيل وأنَما أتسَمت بالأقتضاب والتضارب والأختلاف، فلا تشفى عليل ولا تروي غليل، وليس لذلك من تعليل، سوى مالمسه البعض في روايات الأحداث من خرافة ومبالغة وتهويل، فَجَنَف، مُتعَمداً عن الخوض الصريح، وعمد الى التلميح، بل عمد، مثلما فعل اليعقوبي، أبو يعقوب أحمد بن اسحاق بن جعفر بن واضح، (ت بعد ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م)، الى ترك ماينكره ويستبشعه الناس[٢]. كتب اليعقوبي: ((فارس تدعي لملوكها أموراً كثيرة، ممالايقبل مثلها، من الزيادة في الخلقة، حتى يكون للواحده عدَة أفواه وعيون، ويكون للآخر وجه من نحاس، يكون على كتفي آخر حيَتان تطعمان أدمغة الرجال، وطول المدة في العمر، ودفع الموت عن الناس، وأشباه ذلك مما تدفعه العقول ويُجرى فيه مجرى اللعبات والهزل، ومما لاحقيقة له))[٣]. جاء ذلك في حديث اليعقوبي عن ملوك إيران الأوائل،

---

١ طبعة دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بالأوفسيت، عن الطبعة الأوروبية/ بريل١٨٦٧م، بيروت، ١٩٦٥م.

٢ تأريخ اليعقوبي، طبعة دار صادر، بيروت بالأوفسيت، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ١/١٥٨-١٥٩.

٣ ن. م.، ١/١٥٨.

كما قال عنهم: ((... ولهم أخبار قد اثبتت رأينا أكثر الناس ينكرونها ويستبشعونها، فتركناها، لأنَ مذهبنا حذف كلَ مستبشع))[1].

ومن المبالغات التي ذكرها اليعقوبي للفرس ماكانوا ينسبونه لملوك المملكة الأولى من سني الحكم، فقال: ((... فمن كان عندهم من أولَ ملوكهم والمملكة الأولى قبل أردشير،... الضَحاك ألف سنة، أفريدون خمسمائه سنة))[2]. ويضيف الى ذلك: ((ويزعم النَسابون أنَهم (يقصد ملوك المملكة الأولى) من ولد عامورا بن يافت بن نوح، وكانوا على دين الصابئين، يعظَمون الشمس والقمر والنار والنجوم السبعة، ولم يكونوا مجوساً، ولكنَهم كانوا على شرائع الصابئين، وكان كلامهم السرياني، به يتكلمون وبه يكتبون، وهذا رسم خط السرياني، ولهم أخبار قد أثبتت رأينا أكثر الناس ينكرونها ويستبشعونها، فتركناها، لأنَ مذهبنا حذف كلَ مستبشع))[3]. فهو يستغرب من المزاعم، كما وحذف التصوَر الأسطوري من الروايات، حسب قوله، وكما أشرنا أعلاه، تنَم ملاحظة اليعقوبي الذكية، الآنفة، عن رهافةٍ فكريةٍ ومنطقٍ سليمٍ وإلتزامٍ دقيقٍ وإستيعابٍ جيد لمستلزماتِ البحثِ وقدرةٍ فائقةٍ للتمييز بين الغثِ والسليمِ من الأخبارِ والحوادثِ المروَيةِ. ليس بمستغربٍ ولا هناك من تناقض بين تقدير تشبث اليعقوبي بتطبيق منهج البحث حيال الأخبار المروَية وبين محاولة عرض كلَ ما نحصل عليه من نص يتناول موضوعات تخص الضحَاك أو أفريدون أو كاوه، مباشرة أو بصورة غير مباشرة، وبينها روايات تعرَض لنقدها المؤرخ اليعقوبي وأحجم عن ذكر تفاصيل ماجريات أحداثها، وذلك لأننا، بطبيعة توَجهنا لكشف الجذور الأسطورية لملحمة النوروز الشعبية، نرى من الأنسب أنْ نفتش ونبحث عنها في كافة الروايات التي تدور حول منشاء الأسطورة والمناطق والسكان الذين لهم صلة بها، سواء أحسَ المؤلف ونوَه بطبيعة التصوَر الخيالي (الفنطازي) لما ينقل من روايات أم أنهَ غَفَل أو تغافل عن ذلك. نجد، في سياق ما تقدمَ،

---

١ نفس المصدر،١/١٥٩.

٢ ن. م.، ١/١٥٨.

٣ ن. م.، ١/١٥٨-٩، وأشار المحقَق في الهامش رقم (١) ص١٥٩ الى (انه لم يثبَت هذا الرسم في الأصل). وذلك على ماذكر في النص وهذا رسم الخط السرياني.

النصوص الواردة أدناه، وهي تتناول موضوعات تخصَ الضَحاك أو أفريدون أو كاوه، وما يتصل بهم من أماكن وأناس وعقائد، قد جمعت بين دفتيها مزيجاً متناقضاً من شك أصحابها فيما يروون من أخبار وتيقنَهم من صحة ما يدوَنون من موضوعات وصفية تسجيلية وأحصائية موثقة. إنَ سبب الشكَ والطعن الموَجه لما يُنقل، لدى بعضهم، يعود، بالطبع، الى خصوصية الفترة التي يتحدَثون عنها، وهي الفترة الخرافية من تأريخ إيران، عهد الملوكية الأولى، بينما تمتلك مدوَناتهم نصيباً وافراً نسبياً من اليقين والصحة لأعتمادها على روايات مُسندة بشكل سليم أو على سجلات موثقة أو على مشاهدات عينية شخصية، كما هو الحال عند وصفهم الأماكن وأحصاء وارداتها ومنتجاتها وسكانها (ديموغرافياً Demography). لذلك فأنَ النصوص المُستخدمة أدناه، برغم أقتضابها وتناقضها وأحتوائها على اللامعقول من التصوَرات الخيالية (الفنطازية)، لها قيمتها في أستكمال وضوح جوانب من ملامح الموضوع بقيت باهتةً.

كتب المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن على (متوفى في ٣٤٦هـ/٩٥٦م) في مؤلفه، (مروج الذهب ومعادن الجوهر)[١]: ((إنَ لـ(بيوراسب) [الضحَاك، ال ده آك، ٢٢٣/١-٤، ١٢٣/٢] حيَتان على منكبيه، وانه من ملوك النبط الكلدانيين وكان على دين الصابئة، وحكم ألف سنة وهو حيَ و لكنهَ مُقيَد ومُكبَل بأمر أفريدون بجبل (دباوند، ٢٢٤/١، دنباوند، ١٢٣/٢) بين الري وطبرستان. وأُعتبر يومُ حبسه عيدا (المهرجان) (٢٢٤/١، ١٩٧/٢). وذكر عن أفريدون وأنَ حكمه كان في بابل، وأشار الى نهر النرس (٢٢٤/١). وكتب عن رآية الفرس وانها من جلود ومحلاة بالذهب والجواهرو الاحجار الثمينة ويطلقون عليها: درفش كاويان (١٢٣/٢). وقد أسهب المسعودي في كتابه: المروج عن الأكراد: ذاكراً زمومهم (أماكن ومحال سكناهم) وقبائلهم ورؤسائهم والمهام التي يكلَفون بها. ومن مناطق سكن الأكراد ذكر أصبهان، كما ذكر عن قبيلة الشوهجان الكُردية: انَها ببلاد مابين الكوفة والبصرة (١٢٤/٢)، وقد أشار محقق الكتاب في الهامش رقم (٣) في انها في نسخ أخرى: (ببلاد ماهي الكوفة والبصرة). وهو

---

١ بتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، القاهرة، ط٤، ١٩٦٤م.

محق لأنَ النص يؤيد ما ذكره المحقَق حيث ورد النص في المروج على هذه الصورة – فأما نوع من الأكراد–وهم الشوهجان ببلاد مابين الكوفة والبصرة، وهي أرض الدينور وهمذان–))[1]. (توجد لحدَ الآن عشيرة كُردية فيلية تُعرف بالشوهانية) لقد ورد ذكر الأكراد في المروج (١٢٢/٢، ١٢٣، ١٢٤).

وتكلَم المسعودي في المروج عن العقيدة الصابئية (٢٢٣/١، ٢٣٦/٢–٧) على اعتبار ان عقيدة الإيرانيين في عهد الملوكية الأولى كانت صابئية ثُمَ تمجسَوا (أيْ أصبحوا مجوساً) وحسب قوله كذلك في مؤلفه، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران،[2]، إذ كتب: ((وكان دينهم دين الصابئة ثُمَ تمجسوا وبنوا بيوت النيران))[3].

وبيَن المسعودي في (مروج الذهب) بأن تسمَية (بيوراسب) هي الصحيحة، من وجهة نظره، وأنَ بقية التسميَات: الضحَاك، بهراسب، غير صحيحة. ونعته بالساحر والباغي والمتمرد (٢٢٣/١–٤). وكتب في مؤلفه، (التنبية والأشراف)[4]، عن الضحَاك: ((والفرس تغلوا فيه وتذكر من أخباره أنَ حيَتين كانتافي كتفيه))[5]، وقال عن كاوه: ((ظهر رجل من أهل أصبهان أسكافي يقال له گابى))[6]، وكتب عن مصير الضحَاك: ((وأنفذه أفريدون الى جبل دباوند))[7]، وانه حي ومقيد هناك (ص٨٦).

وكتب عن الراية: ((وتيمناً بتلك الراية فسميَت درفش كابيان أضافة الى كابي صاحبها والدرفش بالفارسية الأولى الراية وبهذه الفارسية أشفى الحرز وحليت بالذهب وانواع الجواهر الثمينة وكانت لاتظهر الافي الحروب العظيمة))[8]. وكرَر المسعودي، قوله السابق

---

١ ن. م.، ١٢٤/٢. والدينور وهمذان هما في إيران.

٢ بيروت، ط٣، ١٩٧٨م.

٣ ن. م.، ص١٠١.

٤ طبعة مكتبة خياط، بالأوفسيت، بيروت، ١٩٦٥. عن النسخة المُحققة من قبل ف. ر. بارون روسين v.r.baron rosen.

٥ نفس المصدر،ص٨٥–٦.

٦ ن. م.، ص٨٦. وهو يخالف من قال بأنَ كاوه كان حداداً.

٧ ن. م.، ص ٨٦.

٨ ن. م.، ص٨٦. ويستمر في حديثه عن الراية حتى الصفحة ٨٧.

عن الضَحاك بانه: ((كان من اوائل ملوك الكلدانيين النبط))[1]، وذكر بأنَ حكم أفريدون، دام خمسمائه عام والضحَاك ألف عام (٨٥، ٨٨). وكتب عن الأكراد: (قبائلهم ومناطق سكناهم وعن أصلهم (ص٨٨-٩٠)، وفي حديثه عن ظهور الزرادشتية قال بأنَ الإيرانيين كانوا قبل ظهورها صابئة: ((وكانوا قبل ذلك على رأي الحنفاء وهم الصابئيين وهو المذهب الذي أتى به بوذاسب الى طهمورث وهذه كلمة سريانية عُرَبت وأنمسخت حنيفوا وقيل جئ بحرفٍ بين الباء والفاء وأنَه ليس للسريانيين، وذكر أنَ الصابئيين نسبوا الى صابي بن متوشلخ بن أدريس وكان على الحنيفية الأولى)) (ص٩٠-٩١).

لقد خصصَ المسعودي حديثاً عن الأشهر الفارسية ومافيها من أعياد (مروج ٢/٢٠٢-٣) وعن أيامهم (مروج ٢/٢٠٣).

كتب أبن حبيب البغدادي، أبو جعفر محمد في مؤلفه (المحبر)[2] (متوفى ٢٤٥هـ/٨٥٩م) عن الذين ملكوا الأرض كلها من ولد آدم، فقال: ((والثالث (البيوراسب) وهو الضَحاك بين قيس ذو الحيَتين، صديق إبليس الذي قبَل إبليس ظهره، فظهرت في منكبيه حيَتان. ملك الدنيا ألف سنة. وقال هشام بن الكلبي: كان أبي وعوانه وشرقي يقولون: الضَحاك بن الأهيوب بن الآزد بن الغوث. والفرس تدعيه... وقال أبن الكلبي أيضاً: ملك الأرض أربعة نفر: بران وفاجران... وقال هشام مرة أخرى: الفاجران (نمروذ) و(الضَحاك))[3].

ورد في كتاب المسالك والممالك لأبن خرداذبة، أبي القاسم عبيدالله بن عبدالله المتوفى في حدود ٣٠٠هـ / ٩١٣م عن زمَوم الأكراد بفارس، النص الآتي: ((وهي أربعة زمَوم وتفسير الزمَوم محال الأكراد فمنها زمَ الحسن بن جيلوية يُسمَى البازنجان من شيراز على أربعة عشر فرسخاً وزمَ أردام بن جواناه من شيراز على ستة وعشرين فرسخاً وزمَ القاسم بن شهر براز يُسمى الكوريان من شيراز على خمسين فرسخاً وزمَ

---

١ ن. م.، ص٨٨.

٢ بأعتناء د. ايلزه ليختن شتيتر، بيروت، بلا تأريخ.

٣ ن. م.، ص٣٩٣-٤. وكتب في الهامش رقم (٢) ص٣٩٣ ما يأتي: ((الضَحاك هو معرب (أزدهاط) أيْ (أزدها) وهو ثعبان بالفارسية)).

الحسن بن صالح يُسمى السّوران من شيراز على سبعة فراسخ))[1]. وذكر أبن خرداذبة في حديثه عن الطريق من فارس الى أصبهان مايأتي: ((من فارس الى كام فيروز خمسة فراسخ ثُمَّ الى كُورد خمسة فراسخ... ثُمَّ الى أصبهان))[2]، إنَ كُورد الواردة هنا هي مدينة قريبة من أصبهان، كما سيرد ذكرها لاحقاً، بأسم (كُرد).

تناول الأصطخري، أبو أسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي، ويقال لها الكرخي (٣٤٦هـ/٩٥٧م)، في مؤلفه، (المسالك والممالك)[3]، موضوع الأكراد لدى حديثه عن زمَوم كورة نيسابور، بقوله: ((وأمَا زمَومها[4] فهي خمسة: وأكبرها زمَ جِيلُويه ويعرف بزمَ الزميجان، ثُمَّ الذي يلي هذا الزم في الكبر زمَ أحمد بن الليث ويعرف باللَوالجان، ويلي ذلك في الكبر زمَ الحسين بن صالح ويعرف بزمَ الديوان، ثُمَّ زمَ شهريار ويعرف بزمَ البازنجان، والبازنجان الذين في حدود أصبهان ناقلة من هذا الزمَ، وزمَ أحمد بن الحسن ويُعرف بزمَ الكاريان وهو أردشير. وأماَ أحياء الأكراد فإنَها تكثر في الأحصاء، غير أنَهم بجميع فارس يقال انهم يزيدون على خمسمائة ألف بيت شعر، ينتجون المراعي في المشتى والمصيف على مذهب العرب، ويخرج من بيت واحد من الأرباب والأجراء والرعاء وأتباعهم مابين رجل واحد الى عشرة من الرجال ونحو ذلك، وسأذكر من أسامي أحيائهم ما يحضرني ذكره على أنَهم لاينقصون في العدد إلاَ من ديوان الصدقات))[5]. ثُمَّ يتحدَث عن المهام الموكلة الى رئيس كلَ عشيرة كُردية، فقال: ((وأمَا زموَمها فأنَ لكلَ زمَ منها مدناً وقرى مجتمعة، قد ضمن خراج كل ناحية منها رئيس من الأكراد، وأُلزموا إقامة رجال لبذرقة القوافل وحفظ الطرق ونوائب السلطان إذا عرضت، وهي كالممالك))[6]. وبعد أنْ يُحدَد الزموم (جِيلُويَه، البازنجان– شهريار، الديوان، اللَوالجان،

---

١ طبعة بالأوفسيت. ١٩٦٠ لحساب مكتبة المثنى عن طبعة ليدن ١٨٨٩م، ص٤٧.

٢ ن. م.، ص٥٨.

٣ تحقيق د. محمد جابر عبدالعال الحيني، القاهرة ١٣٨١هـ/١٩٦١م.

٤ كتب المحقق في الهامش رقم (١): في م (يقصد نسخة دي غوية): ((رم بالراء وهي محرفة من زم بالزاي كما يقول الباحثون، والتي هي كلمة كُردية)). وزم في اللسان الكُردي معناها القبيلة. راجع هامش لو سترنج، بلاد الخلافة الشرفية ص٢٦٦ ط. كمبروج.

٥ ن. م.، ص٦٨.

٦ ن. م.، ص٧١. والبذرقة= خفارة أو حراسة القوافل.

والكاريان)[1]، يتحدَث عن أحياء الأكراد: ((وأمَا أحياء الأكراد بفارس فهم: الكرمانيَة والرامانيَة ومدثر وحيَ محمد بن بشرو البقيلَية والبنداد مَهْريَة وحيَ محمد بن اسحاق والصباحيَة والأسحاقية والأذركانيَة والشهركيَة والطهمادهنيَة والزياديَة والشهرويَة والبندادكيَة والخسرويَة والزنجية والصفرية والشهيارية والمهركيَة والمباركيَة والأشتامهريَة والشاهونيَة والفراتيَة والسلمونية والصيرية والازاددفية والبرازد ختيَة والمُطلبيَة والمماليَة والشاهاكانيَة والكجتية والجليلية.. ويقال انهم يزيدون على خمسمائة ألف بيت، ويخرج من الحي الواحد الف فارس الى مائة فارس... ولهم من العُدة والبأس والقوة بالرجال والدواب والكراع مايستصعب على السلطان أمرهم... وهم أصحاب أغنام ورماك، والأبل فيهم قليل، وليس للأكراد خيل إلاَ للبازنجان، الذين أنتقلوا الى حدً أصبهان، وانما دوابهم براذين، وهم على حسن حال ويسار، ومذاهبهم في القنية والنجعة مذاهب العرب وقبائل الأتراك، وهم فيما يقال يزيدون على مائة حيَ، وانمَا حضرني نيَف وثلاثون حياً))[2].

وتحدَث الأصطخري عن مدينة كُرد، القريبة من أصبهان، فقال عنها: ((وأمَّا كُرد فإنَها اكبر من أبرقوه، وأرخص سعراً وأخصب، وبناؤهم من طين، وهي كثيرة القصور))[3]. وتوسع الأصطخري في ذكر مهام زعماء الأكراد (ص٨٧–٨). وتكلَم عن مدن الجبال: ((... واما شهرزور فأنها مدينة صغيرة، قد غلب عليها الأكراد على قربها من العراق، ولايكون بها أمير ولاعامل، وهي في يدالأكراد، وكذلك سُهْرورد الغالب عليها الأكراد، وهي مدينة صغيرة))[4]. ونختم أقوال الأصطخري بحديثه عن الضَحاك الذي جاء عرَضاً عند كلامه عن الجبال، إذ قال عنه: ((ومن الجبال المذكورة بهذه الكورة (الري) جبل دُنْبَاوَنْد، جبل مرتفع يرى فيما

---

١ ن. م.، ص٧١–٧٢.

٢ ن. م.، ص٧٢. ورماك جمع الرمكة أُنثى البراذين. والقنية (الجني) الأقتباس للنفس لا للتجارة. والنجعة طلب الكلأ.

٣ ن. م.، ص٧٧.

٤ ن. م.، ص١١٨.

بلغني من خمسين فرسخاَ لأرتفاعه وما بلغني أنَّ احداً أرتقاه، ويُتحدَث في خرافات الفرس أنَّ الضَحاك حيَ في هذا الجبل، وأن السحرة من جميع أقطار الأرض تأوى اليه))[1].

لم يجرِ تقصَي النصوص المعنية بالأكراد أعتباطاً أو تحزَباً وأعتزازاً كما لايشكل التوسع النسبي بأقتباسها وتدوَينها إستطراداً نابياً وذلك لأرتباط هياكل التركيب البنيَوي للبحث، أسطورة وملحمة شعبية، سواء بسواء، بالشعب الكُردي، منذ كاوه ولحدَالآن، وبرغم أنَّ غالبية النصوص، المُقتبسة، أعلاه، تتحدَث عن فترات زمنية متأخرة كثيراً عن زمن بداية ونشوء أسطورة النوروز، حيث أنَّها تعود الى العهود الإسلامية، ولاسيما العباسية، بأعتمادها على الروايات المسندة والأحصائيات والمدونات الموثقة والمشاهدات العينية الشخصية، العربية والإسلامية، فأنَها تساعد على أستقرار الأفكار حول أحداث الأسطورة وتنامي البناء الملحمي بالوسط الكُردي.

ونختتم النصوص العربية والإسلامية عن أفريدون والضَحاك بماكتبه القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (٦٠٥هـ/١٢٠٨م-٦٨٢هـ/١٢٨٣م)، في مؤلفه، (آثار البلاد وأخبار العباد)[2]، عن أمرهما قال: ((زعم الفرس ان فيهم عشرة أنفس لم يوجد في شيئ من الأصناف مثلهم ولا في الفرس أيضاً. أولهم أفريدون بن كيقباذ بن جمشيد، ملك الأرض كلَها وملأها من العدل و الأحسان بعدما كانت مملوءة من العسف والجور من ظلم الضَحاك بيوراسب، ومأأخذه الضَحاك من أموال الناس ردَها الى أصحابها، ومالم يجد له صاحباً وقفه على المساكين، وذكر بعض النسَاب أنَّ أفريدون هوذوالقرنين الذي ذكره الله تعالى في كتابه العزيز، لأنه ملَك المشرق والمغرب وأمر بعبادة الله تعالى وكان ذا عدل وإحسان))[3].

---

١ ن. م.، ص١١٩.

٢ طبعة دار صادر، بيروت، بلا تأريخ.

٣ ن. م.، ص٢٣٣-٢٣٤.

٤. بعض المصادر الحديثة:

إنَّ أوسع ماعثرنا عليه من البحوث عن أعياد الإيرانيين القديمة هو لدى آثر كريستنسن في مؤلفه، (إيران في عهد الساسانيين)، وهو إذ يتحدَث عن الفترة الساسانية من تأريخ إيران فأنَّه كان يرجع، دوماً، الى الأزمنة القديمة، السابقة للعهد الساساني، للأطلاع على الخلفية حتى تتوضح مسيرة التطوَر لديه.

كتب كريستنسن عن الأعياد يقول: ((وتعتبر الأعياد السنوية أيام الساسانيين– التي يعتبر كتاب البيروني (الآثار الباقية) من المصادر الرئيسية لمعرفتها–أعياداً زراعية تتصل عادة بأعمال المزارع، ولما أعترف الدين الرسمي بهذه الأعياد صار الأحتفال بها ذا مراسيم دينية مع أحتفالات، سحرية في الأصل ولكنَها أُختصرت كثيراً الى مراسيم عادية يصحبها كثير من الملاهي الشعبية من كلً نوع، ووفقاً للخيال الذي ألِفهُ الكتَابُ في الخرافات الشعبية أصبح معظم هذه الأعياد السنوية متصلاً بالتأريخ الخرافي، فهذا العيد قد عُيِّد تمجيداً لذكر هذه الحادثة التي وقعت أيام يِيم(جمشيد) أو أفريدون أو غيرها من الأبطال الخرافيين))[1].

وبعد ان يتحدَث عن الأيام والأشهر وتسمياتها وطريقة الكبس وعن الاعياد (إيران، ص١٥٩–١٦٢) يأتي على ذكر عيد النوروز (ص١٦٢–٣) وعيد المهرجان (ص١٦٣–٤) وعن العيدين الربيعيين السابقين للنوروز وهما: عيد بهارچشن ((ص١٦٤ وكان يُسمَى في العهود الإسلامية (بخروج الكوسج) وعيد آذارجشن الثاني (ص١٦٤) وعيد خُرم روز (اليوم العيد)، ص١٦٤)). وعن عيد الثوم (سير سور) وعيد تسمَيته مركبة أولها فيها كلمة (گا) بمعنى الثور ويقول عنه: ((وأصل هذا العيد يتصل بخرافة الملك فريدون القديم. فقد ركب هذا الملك ثوراً في الليلة التي ظهر فيها الثور الذي يجر عجلة القمر))، وعيد ساذگ (ساده بالفارسية) وهو أهم أعياد النار، وعيد أبريزگان (آب ريزان) –عيد السقي–، ويوم أسپندارمذ هو عيد النساء ويُسمى مُزدگيران، ويقع في اليوم الخامس من شهر أسپندارمذ، وفي اليوم التاسع عشر من أسپندارمذ عيد يُسمَى

---

١ إيران، ص ١٥٩.

(نوروز الأنهار والمياه الجارية) وفيه يطرحون الطيب والماورد وغير ذلك في المياه الجارية (ص١٦٤-١٦٨).

بعد هذا الأستعراض السريع المُكثّف لما كتبه كريستنسن عن أعياد الإيرانيين ننقل النصوص المهمة عن الأعياد ذات العلاقة بالبحث.

كتب كرسيتنسن عن النوروز، وقد سبق ان أتينا ببعض النصوص منه، ما يأتي: ((وكان النوروز، أكبر الأعياد الشعبية كما هو اليوم في إيران (نوگ روز= بالفارسية نوروز) وهو يوم رأس السنة الذي يلي عيد فروردیگان[1] مباشره في السنوات البسيطة... انه عيد ربيعي قد حفظ بعض خصائص الزجموك (Zagmok) الذي هو عيد البابليين القدماء. كانت الضرائب المجبية تُقدم للملكِ في النوروز، وفيه يُعيَن أو يستبدل حكام الأقاليم، وتضرب النقودالجديدة وتُطهَر بيوت النارِ ويستمر العيد ستة أيام متوالية، وفي هذه الأيام يجلس ملوك الساسانيين للعامة ويقابلون العظماء وآل ساسان في نظام حسن ويقدَمون لهم الهدايا. وفي اليوم السادس كان الملك يحتفل هو نفسه بالعيد مع خاصته، والواقع ان اليوم الأول واليوم الأخير من النوروز (اليوم السادس) كان يحتفل بهما احتفالاً يحوى كلَ المظاهر الشعبية[2]. وكانوا يصحون مبكرين في اليوم الأول ويذهبون الى مجاري المياه والقنوات للاستحمام ورش بعضهم بعضاً بالماء، وكانوا يتبادلون هدايا الحلوى. وكانوا في الصباح، قبل ان ينطق أحدهم بكلمة يأكلون السكر ويلعقون العسل ثلاث مرات، ويدلكون أجسامهم بالزيت، ويتبخرون بثلاث قطع من الشمع ليحتفظوا أنفسهم من الأمراض والآفات))[3].

---

١ إيران، ص١٦٢. وكتب في الهامش رقم (٢): ((كانوا يحتفلون برأس السنة في أول الربيع أيام الأسلام))، وكان تأريخه في التقويم العربي يتغير كل سنة، وفي العهد الحالي نظم التقويم الشمسي الذي يجعل النوروز راس السنة كما اتخذ اسماء السنة الزراد شتية القديمة، ص١٦٢).

٢ إيران، ص١٦٣. وذكر في الهامش رقم (١): ((يحتفل اليوم بنوع خاص باليومين الأول والثالث عشر من النوروز. وهذا اليوم هو آخر العيد)).

٣ ن. م.، ص١٦٢-١٦٣.

لم ترد في حديثه عن النوروز أيّة أشارة الى مضمون الأسطورة لكَن عرضه لما جريات أيام الأحتفال وان جاء مُكثفاً له قيمته لاسيما وأنه قد استقى معلوماته من مصادر عدة. وأمَا حديثه عن عيد المهرجان، وبرغم قصره، فأنه ذوصلة بأحداث الأسطورة، فقد جاء فيه: ((وكان المهرجان عيداً كبيراً جداً، هو عيد ميترا، يحتفل به يوم مهر (١٦من شهر مهر). وكان في الأزمنة القديمة يوم رأس السنة كما راينا. وقد أحتفظ بكل تقاليده. وقد كان المهرجان، كالنوروز، أحتفالاً بخلق الأنسان والأرض وغير ذلك من حوادث التأريخ الخرافي. ومن رسوم الاكاسرة في هذا اليوم التتوج بالتاج الذي عليه صورة الشمس وعجلَتها الدائرة عليها. ومنه جرى الرسم بأن يقف في صحن دار الملك رجلُ شجاعُ وقت إسفار الصبح ويقول بأعلى صوته: ياأيَها الملائكة[1] أنزلوا الى الدنيا وأمنعوا الشياطين والأشرار وأدفعوهم عن الدنيا. ومن طعم يوم المهرجان شيئاً من الرمان وشمَ ماء ورد دفع عنه آفات كثيرة))[2]. إلاَ إنَ ذكر الضَحاك، بيوراسب، وأفريدون قد ورد بشكل صريح في عيد ساذگ. وقد كتب عن هذا العيد مايأتي: (والعاشر من بهمن يوم مشهور بعيد ساذگ (ساده بالفارسية) وهو أهم أعياد النار. وقد ذكره كثيراً الكتَابُ العربُ والفرسُ. ووصله بعضهم بتأريخ هوشنگ أول ملوك الأسرة الخرافية، أسرة الپيشداديين، ووصله آخرون ببيوراسب الظالم أو الضَحاك (ضَحاك عند الفردوسي)، وهو الرجل الذي نبت على كتفية ثعبانان والذي عزله وقيَدَه أفريدون.

ويروي البيروني[3]: ((إنَ الإيرانيين في مساء عيد السذق يتبخرون لطرد السوء حتى صار في كلَ رسوم الملوك في ليلته أبقاء النيران وتأجيجها وإرسال الوحوش فيها وتطير الطيور في لهبها والشرب والتلهي حولها))[4].

---

١ ن. م.، ص١٦٤. وكتب في الهامش (١) لعلَ أصل الصيغة البهلوية ان يكون يزدان (يازاتا) او أمر سپندان (امشا سپنتا).

٢ ن. م.، ص١٦٣-١٦٤.

٣ ن. م.، ص١٦٦ وذكر في الهامش (١) : (ص٢٢٦-٢٢٧) والترجمة ص ٢١٣-٢١٤.

٤ ن. م.، ١٦٥-٦.

لم يـورد كريستنـسن أيْ ذكـرٍ لكـاوه في هـذه الأعيـاد ولم يتوسـع في تفاصـيل الأسطورة، بيد أنَه تطرق الى ذكر كاوه لدى حديثه عن علم الإيرانيين (درفش كاويان)، (٤٨٣-٤٨٥).

يخالف د. أمين عبدالمجيد بدوي مصادر ومراجع عديدة حول بعض الأعياد ((ذكر ثلاثة منها: السذق (السذگ أو ساده) والنـوروز والمهرجـان)) في مؤلفه، (القصة في الأدب الفارسي)[١]، فنسب عيد السذق (السذگ، ساده) الى: ((أوشهنك كشف النار وأقام عيد السذق احتفالاً بهذا الكشف وأتخذَ النار قبلة))[٢]، ونسب عيد النـوروز الى جمشيد بن طهمورث بن أوشهنك: ((... وكان ذلك أول يـوم من السنة وقت حلول الشمس في برج الحمل فسمَاه(نوروز) أيْ اليوم الجديد وجلس فيه للهو والطرب والشراب وأصبح النـوروز أكبر أعيـاد الفرس حتـى يومنـا هـذا))[٣]، كمـا أعتـبر عيـد المهرجـان تخليـداً لأنتصار أفريدون علـى الضَحاك: ((وكذلك أستحدث أفريـدون مقمعةً من الحديـد(كرز (چران) على صورة الثور قضى بها على عدوه الضَحاك وجعل من يـوم أنتصاره عليه عيداً أسماه عيد المهرجان))[٤]. ويضيف الى ذلك قوله: ((وهذه الأعياد الثلاثة (السذق والنوروز والمهرجان) أشهر أعياد الفرس ولكن النوروز أعظمها ومازال الى اليـوم العيـد القومي لجميع الإيرانيين على أختلاف أديانهم ومذاهبهم))[٥]. تدعوا الى الحيَـرة، ولاشك، نسبة د. أمين عبدالمجيد بدوي، عيد النوروز الى جمشيد بينما تقرن غالبية المصادر، كما مرَبنا، عيد النوروز بأنتصار حفيد جمشيد وهو أفريدون، بفضل الأنتفاضة التي قادها وأثارها كاوه الحداد، على الضَحاك. ومثارُ الحيَـرةِ انَ د. بدوي مطلعٌ على كثيرٍ مـن المـصادر ويجيـد اللغـة الفارسـية، كمـا هـو واضـح في مؤلفـه، القـصة في الأدب

---

١ القاهرة، ١٩٦٣م، ص٢٠٤-٢٠٥.

٢ ن. م.، ص٢٠٤.

٣ ن. م.، ص٢٠٤.

٤ ن. م.، ص٢٠٤، والمعقمة بالكسر واحدة (المقامع): من حديد كالمحجن يضرب بها على رأس الفيل. (مختار الصحاح، ص٦٣٠).

٥ ن. م.، ص٢٠٥.

الفارسي، كما أنَّه يعلُم مكانة الأنتصار الذي حققه كاوه وقد أشار هو بالذات في أماكنِ مُتعدَدةٍ من مؤلفه الى أحداث الأسطورة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ((وفي عهد أفريدون ظهر أول علمٍ رفعَه ملوك إيران في الحرب، وهوالعلَم الذي صنَعَه (كاوه) الحداد من الأدم وحمله في ثورته على الضَحاك. وقد تيمَن به الملوك وزينوه بالحرير والجواهر وعُرِف بأسم (الدرفش الكاوياني))[1]، وله بعد ذلك قوله: ((كاوه، الزعيم الشعبي الثائر على طغوى الضَحاك يجمع الشعب ويلتف به حول أفريدون ويقضي الثوار على الضَحاك الغاصب الغاشم وتستعيد أمنها بفضل التفافهم حول هذا الملك))[2]، وكذلك لدى حديثه عن الأبطال قال: ((وكان طليعتهم (كاوه) الحداد البطل الشعبي الذي ثار على الضَحاك وجمع الشعب الساخط حول رايته (درفش كاوياني) وساربه خلف افريدون))[3]. وقوله: ((ولما أنتهت نوبة الملك الى أفريدون بعد قضائه على الضَحاك أقبل عليه الناس مهنئين يشكرون الله))[4]، وغيرها. وأما عيد المهرجان فقد نسبته المصادر الى عيد الحصاد الخريفي المقترن بأحداثٍ حجزِ الضَحاك وحبسه بجبل دونباوند بأمر من أفريدون. وأمَا النوروز فهو يوم أنتصار كاوه في الربيع.

نكتفي بهذا القدر من الفحص والدرس المقتبسين لما تم العثور عليه من حقائقٍ وأمورٍ تتعلَقُ بعيدي رأسِ السنةِ العراقي والإيراني القديمين، لننتقل، في الفصل القادم، الى محصلة هذا الجهد المتواضع بأجراء دراسة مُقارنة بين العيدين نراها ضرورية فقد تُميط اللثامَ عن أمرٍ ظلَ خافياً عن الأنام طوال الأعوام، فتنير السبيل في التوصَل الى منبت جذر ملحمة النوروز الأسطوري بشكل تام وتقضى بذلك كلَ لبسٍ وإبهام.

---

١ ن. م.، ص٢٠٥.

٢ ن. م.، ص٢٠٥.

٣ ن. م.، ص٢٠٩.

٤ ن. م.، ص٢٢١.

بنکەی ژین
www.zheen.org

بنکەی ژین
www.zheen.org

الفصل الخامس

وشائج التشابه وعناصر الأختلاف
بين عيدي تموز ونوروز

بنکەی ژین
www.zheen.org

توطئة

لم تكن الأحداث المتصلة بكاوة في أحتفالية النوروز منقطعة الجذور ولا مُتخيَلة عن فراغ وأنَما وَرَدَ سردُها الفنطازي مُعبراً عن تجسيدٍ حيٍ لمتراكم أماني الشعب المُضطهد في الخلاص من معاناة نير وقساوة بطش المتنفذين والسادة المتحكمين بمصائره. تشكلَ الأساطير العراقية القديمة ولاسيما السومرية مرتكزاً أساسياً يركن اليها لفهم وأدراك المحتوى الرمزي لأغلب الأساطير المتشابهة لها أو السائرة على نسقها، لذلك فأنَ خير ما يعيننا على توضيح رموز أسطورة كاوه هي الأساطير السومرية. لا تعود أهمية الرجوع اليها للتشابه القائم في الأحتفال بعيد رأس السنة العراقي والإيراني في التوقيت والمراسيم الأحتفالية ولافي الطموح للخلاص من المعاناة بالأنطلاق الى الحرية ولا في استخدام الأنقلاب الربيعي وسيلة للتعبير فحسب، ولكن للأهمية التي تمتلكها السومرية من تغلغلها في سواها من أساطير وتأثيرها البالغ فيها مما يساعد على تسليط الضوء على أساطير الشعوب المجاورة في شتى المجالات. إنَ هذه الأهمية الفكرية والقيمة التأريخية للأساطير السومرية أدركها ونوَه بها العديد من العلماء والباحثين، نخص بالذكر منهم الأستاذ الآثاري المختص بالسومريات صموئيل نوح كريمر وكذلك ما اورده بهذا الخصوص جيمس ب. بيرتهارد. كتب كريمر يقول: ((ومن الواضح أنَ التصوَرات والقصص الأسطورية السومرية، بفضل محتواها وأصالتها التأريخية قد تغلغلت الى جميع أرجاء الشرق الأدنى، ولهذا فأنَ دراسة الأساطير والقصص البطولية السومرية تعتبر من أهم العناصر الحيوية المعوَل عليها لفهم ودراسة الأساطير السائدة في الشرق الأدنى القديم لأنها توضَح الى حدٍ بعيد أصولها وتطوَرها))[1].

---

١ الأساطير السومرية، ص٥٤.

وكتب بيرتهارد، وهو يتحدَث عن أمتداد الأساطير السومرية فكرياً من عهدهم عبر الأكديين الى بابليين، يقول: ((وما أمتدادها الفكري هذا إلاَ لصدق التعبير وأصالته، وإلاَ للترابط الوثيق بين فكر الإنسان وامتداد جذوره في الواقع الأجتماعي، ناهيك عن الدلالات الوضعية التي ينحرف الفرد عن التصريح بها، فيضطر الى اللجوء الى الرمز والتلميح))[1].

فلا غرو إذن أنْ كثر رجوعنا الى الأساطير العراقية القديمة، والسومرية منها بالذات، وأستطال مكثُنا وتريثنا بأزائها وماذلك إلاَ إمعاناً منا في تقصي منابع أسطورة النوروز والسعي في التوصل الى كلَ رموزها ومحتواها الأجتماعي بشكل واضح ودقيق وقريب من الواقع بالأعتماد على ماحققه العلماء من دراسة وتحليل نصوص الأساطير البابلية، والتي يعنون بها السومرية وما تلاها من أكدية وبابلية وآشورية. ويسوق تعليل تسميَتها بالبابلية بيرتهارد، في قوله: ((نصطلح هنا فقط، على جميع الأساطير التي ظهرت في وادي الرافدين بأسم الأساطير البابلية، فيكون بضمنها الأساطير السومرية والأكدية، لعدة عوامل، منها أنَ الأساطير التي هي أقدم من أساطير العصر البابلي سواء السومرية أو الأكدية، إنَها لم تدوَن في تلك الفترات المُتقدَمة، وثانياً، لأنَ تلك الأساطير أيضاً ظلَ أمتدادها الفكري طيلة عصورٍ طويلة، فأنتقلت من السومريين والأكديين الى البابليين))[2].

فكان طبيعياً أنْ تتكشف لنا، ونحن نمعنُ في تتبع مناهل أسطورةِ النوروز في الأساطير البابلية، ومن مقارنتها بعضها ببعض، وشائج تشابه وعناصر أختلاف فيما بينهما. فبين أسطورتي عيد رأس السنة العراقي والإيراني القديمتين تقارباً وتشابهاً في نواحٍ وأختلافات بنواحٍ أخرى، ويعود أمرذلك الى تقاربهما في نمط حياتهما، أيام كانا يمارسان جمع القوت وللأتصال والتثاقف، ولأختلاف بيئتيهما، وأسلوب أنتاجهما، فيما بعد.

فيظهر تقارب تصوَرات العراقيين والإيرانيين عن نشأة الخليقة وبدء الكون وفي تأليههما أرباباً متعددة مع أختلافهما في جزئيات وصف السماء والأرض والسحب... الخ، وفي أنفراد

---

١ أساطير بابلية، ص٣٤، (ان اساطير بابلية) بحث للاستاذ بيرتهارد، جيمس ب.، ضمن بحوث كتاب (الشرق الادنى القديم)، قام الاستاذ سلمان التكريتي بترجمة البحث واطلق عليه: اساطير بابلية وطبع ببغداد، ١٩٧٢م.

٢ ن. م.، ص٣٤.

العراقيين بعبادة التفريد (Henotheism– آنو، مردوخ، أشور... وغيرهم) والإيرانيين بالثنوية (Dualism)، إله الخير والنور: آهورامزدا، وإله الشروالظلمة: آهورامين، وقد أظهرت الأختلافات الموضعية تأثيرها أيضاً في خلق بعض التصوَرات المحلية الخاصة. فلأجل الأحاطة التامة بموضوع التشابه والأختلاف تقتضي دراسة شاملة ومعمقة لموضوعات متوزعة في ميادين شتى لتعدَد أبعاده وتنوَع مجالاته ولعلاقته الوثنية بالعقائد الدينية والمأثورات الشعبية العراقية[1] والأجنبية المبكرة سواء بسواء، ولما كانت برمتها منحدرة عن تصورات عقائدية بدائية ماورائية خيالية (فنطازية Phantasism صورة ذهنية عن شئ واقعي، كما سبق ذكرها) موغلة في أعمق أغوار ماضي البشرية السحيق ولكنَها كانت مرتبطة بنفس الوقت بحياة الناس الواقعية، حيث لم تكن تلك التصوَرات، في أغلبها، سوى أنعكاساً لواقعٍ مادي معاش، فأنَ ذلك يستلزم حتماً دراسة مُركَزة ومُعمَقة للقوانين الأقتصادية والأجتماعية الطبيعية العامة بصفتها ثوابت مُتحَكمة بمسيرة البشر التطوَرية ومتسببة في خلقِ أزمات ومؤدية الى حدوث متغيرات ومنعطفات أجتماعية خطيرة في سائر المجتمعات بلا أستثناء بيد أنَ حدوثها كان يتَم في المجتمعات بدرجات متفاوتة نسبياً مما أفرز فروقاً فرعية في المتغيرات المتشابهة، تبعاً لخصوصيات موضعية بين تلك المجتمعات. وتظهر مثل هذه الفروق الفرعية عمودياً في الموضوع الواحد عبر مساره التأريخي وأفقياً عبر مواقعه الجغرافية المختلفة من دون أنْ يكون لأختلاف السلالات العرقية من علاقة أو تأثير يذكر في ذلك. ووفق هذا التصوَرِ يجب أنْ ننطلق في تفسيرنا للفروق التي تبرز في مسارات تطوَر الأمم والشعوب والأقوام. وهكذا ينبغي ان نعتمد هذا التفسير عندما نجد من مثل هذه الفروق في مساري تطوَر المجتمعين القديمين العراقي والإيراني، حيث نلمس فروقاً فرعية في تباين وتائر تطوَرهما، فقد سارا في منحدرين غير متطابقين منذ أنبثاق فجر حضارتيهما في رحم الهمجية حتى مطلع الألف الثالث قبل الميلاد. إذ سار المجتمع العراقي بوتائر اسرع، خلال تلك الحقب، من وتائر تطوَر المجتمع الإيراني.

---

١ حول بعض هذه العلاقات أنظر: أستعراض د. عبدالرضا الطعَان للأراء المختلفة في مؤلفه، الفكر السياسي في العراق القديم، بغداد، ١٩٨١م، ص٣٣-٩٤.

العلوم الموصلة المساعدة:

تصاب بالأخفاق، ولاشك، كلَ محاولة تسعى التوصل الى أستنتاجات علمية دقيقة عن وشائج التشابه وأساس الأختلاف المادي بين عيدي تموز ونوروز إن هي لم تتحصَن ضَد سلطان الهوى والتعصَب وضيق الأفق العلمي والسياسي. وغير خافٍ أنَ خير ضامن للتحرَر من كلَ ذلك هو العلم والمعرفة عبر الإحاطة الشاملة ومن خلال الرصيد الفكري الرصين وبأتباع نهجٍ علمي حديث سليم، لأمتلاك رؤيا ثاقبة صائبة وأفق مُتسع ونظرة شمولية.

إنَ الإحاطة الشاملة بمختلف حقول المعرفة المتعلقة بدراسة أحوال المنطقة القديمة في نطاق شروطها الظرفية من النواحي الأقتصادية والاجتماعية والفكرية في سياق تطوَر المنطقة التأريخي، هي ولاشك، من المستلزمات الأساسية للبحث الجيد. إذن فلابَد لمن نوى ورام التوصل الى أستنتاجات علمية صائبة وتحليلات دقيقة من تجشم عناء البحث والتقصَي بأناة وصبر وبتجردٍ موضوعي، بالتحرَر من سلطان الهوى والتعصَب العرقي والعقائدي، ذلك لأنَ تحقيق البغية المنشودة ليس بالأمر الهيَن وليس بمقدور الباحث بلوغها إلاَ بالتجرد والتحرَر، كما قدَمنا، ولن يتيسر له ذلك إلاَ عن طريق الإحاطة الشاملة بكافة المصادر ويأتي، بطبيعة الحال، موضوع نشوء التصوَرات والأفكار العقائدية في مقدمة ما ينبغي الإلمام به، الأمر الذي يتطلَب دراسة طبيعة الأساطير من حيث نشأتها ومدلولاتها ومن ثَم دراسة الأساطير العراقية والإيرانية والعربية القديمة عن طريق الأستعانة بالدراسات الفلسفية والأقتصادية والأجتماعية المعنية بدراسة مسيرة البشر التطوَرية لتساعد على فهم إشكالات موضوع نشوء التصوَرات الذهنية الخيالية ومن ثَم الأفكار الأعتقادية وبعدها تكوين الوعي والأدراك البشري وأرتباطه جدلياً، بمستوى الأنتاج وتطوَره، تدرس مع بقية العلوم المساعدة كعلم الأساطير (الميثولوجيا Mythology) وما يتصل به من دراسة علم الطقوس (الليتورجيولوجي liturgiology) وما يتشعب منه، المراسيم أو

الشعائر الدينية (Seremony) وذلك لأنَّ للطقس liturgy وللرسم أو الشعيرة أهمية في الكشف عن أسرار الممارسات العقائدية.

يقول د. أرنست كاسيرر عن أهمية دراسة الطقوس: ((وتبدو الآن القاعدة القائلة بوجوب البدء بدراسة الطقوس إذا أريد فهم الأسطورة من المبادئ المقبولة بوجه عام عند الأثنولوجيين والأنتروبولوجيين))[1].

ويعير اللاهوتيون أهمية للطقوس، ويعرَف الاب يوسف توما (الليتورجيا) في مقاله (التجديد الليتورجي): ((بأنها كلمة يونانية تعني حرفياً عمل الشعب وقد أطلقت على الأحتفالات الدينية المسيحية ولاسيما الأوخارسيتا (القداس) دلالة على مشاركة الشعب فيها وكلمة طقس هي أيضاً يونانية (تاكسيس) وتعني التنظيم والترتيب))[2].

ويذكر الأب جرجس القس موسى، في مقاله الموسوم، (المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني): ((والليتورجيا هي الأطار الطقسي للاحتفال الجماعي بأسرار الرب ونعمه. ويتميَز هذا الأطار بغزارة الرموز التي تحمل بكثافتها التعبيرية الجوانب المتعدَدة لتأريخ الخلاص وللعلاقة بين الايمان والحياة))[3].

لقد سقنا هذه الأقوال للدلالة على أهمية الطقوس والشعائر الدينية في معرفة أسرار الممارسات العقائدية ورموزها. ومن العلوم المساعدة المهمة أيضاً علم دراسة الإنسان، أو الحديث عن الانسان-كما يحلو للوسي مير أنْ تسمَية[4]-(الأنتروبولوجيا Anthropology)، الذي اتضَح أنَّ له -كما يقول ص. ن. كريمر- أهمية استثنائية في دراسة علم الأساطير المقارن[5]، وعلم الأعراق البشرية (العراقة، الأنثولوجيا Ethnology: علم نشوء الأعراق الدراسة الوصفية لطريقة وأسلوب الحياة لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات)، ودراسة البيلثنولوجي Paleethnology: فرع من

---

١ الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٤٣.

٢ مجلة كنيسة العراق، العددان، ٢١٨-٢١٩ لسنة ١٩٨٦، ص٣٤٣.

٣ ن. م.، ص٢٩٧.

٤ مقدمة في النثروپولوجيا الأجتماعية، ترجمة د. شاكر مصطفى سليم، بغداد، ١٩٨٣، ص٩.

٥ الأساطير السومرية، ص٥١.

علم الأعراق والسلالات يبحث في إنسان ماقبل التأريخ)، والأثنوغرافيا (Ethnography الأنتروبولوجيا الوصفية)، وعلم التنبؤ (الايقولوجيا Ecology فرع من علم الأحياء يدرس العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها وتركز الدراسات الأيقولوجية على الآثار المباشرة البيئية في الحضارة المادية والمثالية للشعوب ذات الوسائل التكنولوجية البسيطة)[1]، بل وحتى دراسة علم الأحائية (Paleontology: علم يبحث في إشكال الحياة في العصور الجيولوجية السافلة كما تمثلها المتحجرات أو المستحائات الحيوانية والنباتية) مما يتطلب الأستعانة بعلم النبات الأحائي (Paleobotany) علم يبحث في المستحائات أو الأحائية أو المتحجرات النباتية)، وبعلم الحيوان الاحائي (Paleozoolagy: فرع من البليوثنولوجيا يبحث في الحيوانات القديمة أو المستحائة)، والدراسات البيئة Eniperommental studies، وعلم النفس وعلم الأجتماع (سوسيولوجيا Sociology)، وغيرها من العلوم التي لها مساس مباشر أو بعيد بالموضوع ولاسيما تلك المعنية بمسيرة البشر التطوَرية.

تساعد هذه العلوم المختلفة، ولاشك، على أدراك علة التقارب وسبب الأختلاف بين تصوَرات العراقيين والإيرانيين القديمة. لقد أختلفت تصوَرات المزارعين العراقيين القدماء المستقرين في بطائح وقرب مستنقعات أهوار وسط وجنوب العراق عن تصوَرات صيادين ورعاة رحالة متنقلين قديماً في براري وهضاب وجبال إيران، المجدبة القارية المناخ، بأستثناء بعض المزارعين المستقرين في بقاع مُبعثرة في غرب إيران، فيما يعرف بـ(لورستان)، (الواقعة في شمال غربي إيران بين بحر قزوين وجبال زاگروس الى منطقة ميسان جنوباً)[2]، منظمين الى ثلاث مجموعات:

---

١ منير البعلبكي، قاموس المورد، بيروت، ١٩٧٠، ص٣٠٣، البروفسور دينكن ميشل، معجم علم الأجتماع، ترجمة د. احسان محمد الحسن، بغداد، ١٩٨٠، ص١١٤، د. على محمود إسلام القار، معجم علم الأجتماع، القاهرة، ١٩٧٨، ص٢٠١-٢٠٢.

٢ د.فرج بصمه‌چي، البرنزيات اللرستانية في المتحف العراقي، مجلة سومر، المجلد التاسع عشر، الجزء الأول والثاني، بغداد ١٩٦٣، ص٤١، وقدأورد مواقع اثرية عثر فيها على اللقى البرونزية ومن هذه المواقع: تل الآب وموضع چشمه حفيد وموقع بابازيد وكلش كاران وموقع تبه گوران، ص٤٢.

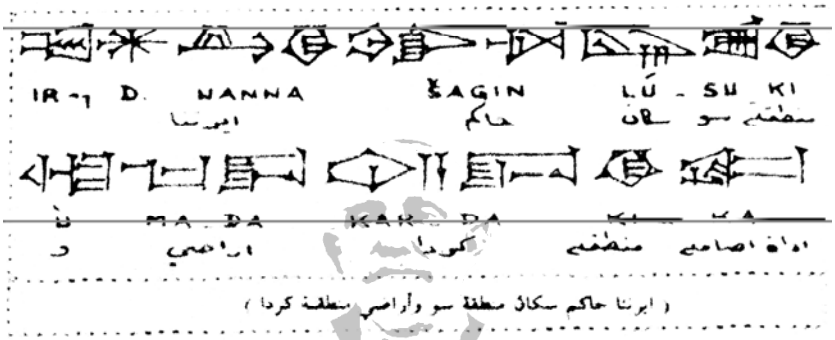
١. في وديان النهر الى الجنوب وشرق كرمنشاه (بختران حالياً)، وهي جزء من كُردستان، التي استوطنها وعمرَها الأكراد منذ أقدم العصور التأريخية: فقد ذكر د. فوزي رشيد، في حديثه عن ملك سلالة أور الثالثة المدعو (شوسين) أبن الملك (شولكي)،: ((ولم يخل حكم الملك شوسين من نشاط عسكري ولاسيما الحملات العسكرية التي وجهها نحو منطقة جبال زاكروس. وقد استطاع بواسطتها دحر تحالف للدويلات الإيرانية. وفضلا عن ذلك فقد تمكن من فرض سيادة سلالة أور الثالثة على المنطقة الشمالية الشرقية، حيث ورد في كتاباته المسمارية خبر تعيينه (إيرننار) حاكماً على منطقة (سو) وأراضي مدينة كُردا[١] – kar.da))[٢].

ويعقب د. فوزي رشيد على هذا النص السومري المكتوب بالخط المسماري، الذي نقل نموذجه السومري وترجمته العربية في (ص٢٧)، التي جاء فيها: ((ايرننار حاكم سكان منطقة (سو) وأراضي كُرداً))، عقَب بقوله: ((وموقع مدينة كُردا قريب جداً من مدينة كرمنشاه، والمنطقة التي تقع فيها هذه المدينة تمثل الأصل الذي جاء منه الأكراد))[٣]، ويعلل ذلك بقوله: ((حيث لو أضفنا (استان) الى كلمة (كُردا) سوف تنشأ لدينا التسمية كُرداستان أي كُردستان))[٤].

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ آبي سين، آخر ملوك سلالة أور الثالثة، (الموسوعة الذهبية ٣)، بغداد، ١٩٩٠م، ص٢٧–٢٨.
٢ يعتبر كتاب (تأريخ الكُرد القديم) تأليف د. جمال رشيد أحمد و د. فوزي رشيد، أن لفظة (كُردا) هي الصحيحة وليس كورداكا ولا گارتا garta، تأريخ الكُرد القديم، أربيل، ١٩٩٠، ص٤٠–٤١.
٣ آبى سين، ص٢٨.
٤ آني سين، ص٢٨.

الى المنطقة الواقعة غرب وجنوب غرب بحيرة (وان) . وهذه الحقيقة تكون قد حددت لنا بشكل لالبس فيه الموطن الاصلي للأقوام التي سكنت منطقة كردستان وبينهم الكرد . وهذا الموطن كما تشير المعلومات كان يحتوي على منطقتين رئيسيتين ، الاولى هي منطقة ((سو)) والثانية هي منطقة ((كردا[7])) ، وقد تأكدت لنا صحة هذه المعلومات من خلال الكتابات المسمارية التي خلفها لنا الملك ((شوسين)) ٢٠٣٦ ـ ٢٠٢٨ ق . م رابع ملوك سلالة اور الثالثة ٢١١١ ـ ٢٠٠٣ ق . م ، حيث ورد ضمنها النص المسماري التالي :ـ



(ایرنانا حاکم سكاذ منطقة سو وأراضي منطقة كردا)

والـ KA الاخيرة هي اداة الاضافة السومرية ، لان كلمة مادا MA - DA التي تعني ((بلاد ، اراضي)) مضافة الى مدينة كردا[8] .

والباحث المسماري الفرنسي ((تيورو ـ دانجن)) THUREAU ـــ

, ASSYRLOLOGLE ET D . ARCHEOLOGLE ORLENTALs .

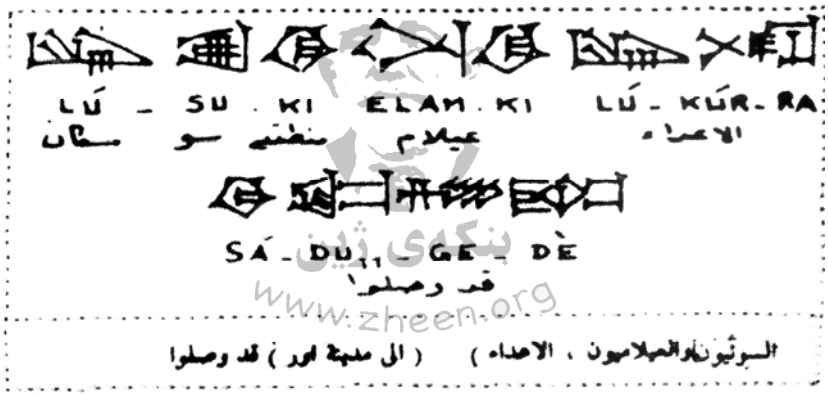
67 . 6 قد وقع في خطأ بسيط ، حيث أعتبر اداة الاضافة (KA) من صلب اسم مدينة KAR . DA KA[KI] ولذلك قرأ اسم المدينة على هيئة KAR / DA

وهذا الخطأ الذي وقع فيه ((تورو ـ دانجن)) قد أقتبسه من دون تغيير الباحث الروسي ((فلاديمير ميتورسكي)) وغيره من الادلة الاخرى على ان رسم المنطقة

ولكنها في كل الاحوال كانت محصورة بين جبال زاكروس من جهة الشرق ونهر الخابور من جهة الغرب ، ولذلك كانت التسمية سوبارتو تطلق على المنطقة الاشورية ، وخير شاهد على ذلك ما ذكره الثائر على السيادة الاشورية في بابل ، مردوك بلادان ٧٢١ - ٧١٠ ق . م ، حيث وصف خصمه الملك الاشوري سرجون ، بأنه ملك بلاد سوبارتو[٦] .

هذا وان النصوص المسمارية قد اكدت على ان منطقة سوبارتو قد تعرضت خلال الالف الثالث قبل الميلاد الى احتلالين ، الاول كان زمن الملك أي اناتم الذي سر ذكره ، والثاني زمن الملك سرجون الاكدي ٢٣٤٠ - ٢٢٨٤ ق . م[٧] .

وفيما يخص هجماتهم على العراق ، فيبدو أنهم قد اتحدوا في اواخر الالف الثالث قبل الميلاد مع العيلاميين من اجل اسقاط مدينة اور ، وقد تاكدت لنا هذه الحقيقة من خلال الرثاء المعروف باسم ((رثاء مدينة اور)) ، حيث ذكر كاتبه الاشارة التالية[٨] :



السوتيون والعيلاميون ، الاعداء) (الى مدينة اور) قد وصلوا

ان هذه الاشارة الخاصة بأحتلال السوتيين والعيلاميين لمدينة اور في اواخر الالف الثالث قبل الميلاد ، أي في اواخر سلالة اور الثالثة ، تؤكد على انهم ما كانوا مكتفين بمنطقة سوبارتو التي شغلوها بل كانوا يتطلعون الى احتلال المناطق التي شغلتها الدويلات السومرية والاكدية ، ولكن قوة الدويلات المذكورة هي التي منعتهم من تحقيق ما كانوا يتطلعون اليه ، فعندما توفرت الفرصة لهم للهجوم على مدينة اور لم

ويستند كتاب (تأريخ الكُرد القديم)[1] على النص السومري ذاته في تحديد الموطن الأصلي للأكراد، فقد جاء فيه: ((من الحقائق الخاصة في تأريخ منطقة كُردستان القديم هو أنَ أقدم الأقوام التي ذكرتها النصوص المسمارية على إنَهم مستوطني المنطقة المذكورة يرجعون في الأصل الى المنطقة الواقعة غرب بحيرة (وان): وهذه الحقيقة تكون قد حدَدت لنا بشكل لا لبس فيه الموطن الأصلي للأقوام التي سكنت منطقة كُردستان ومنهم الكُرد. وهذا الموطن كما تشير المعلومات كان يحتوي على منطقتين رئيسيتين، الأولى هي منطقة (سو) والثانية هي منطقة (كُردا)، وقد تأكدت لنا صحة هذه المعلومات من خلال الكتابات المسمارية التي خلَفها لنا (الملك شوسين) ٢٠٣٦-٢٠٢٨ ق. م رابع ملوك سلالة أور الثالثة ٢١١١-٢٠٠٣ ق. م))[2].

٢. المجموعة الثانية التي ينضم اليها مزارعو غرب إيران هم سكان سهل خوزستان (الأحواز) وسط دائرة قطرها ٥٠ ميلاً من شوشه (سوسة Susa)، وتقع المنطقة شرق بلاد سومر والتي عرفت ببلاد عيلام. وهي التي أطلق عليها السومريون (نيم) والأكديون (عيلاماتو) ولذلك ظهر فيها واضحاً التأثير السومري- الأكدي في مجالات عدة بما فيها خطهم المسماري- الهيروغليفي المحلي المقتبس عن السومرية وفي المعتقدات الدينية ففي النقوش السامية العيلامية-كما جاء في تأريخ العالم العام- يظهر تأثير مابين النهرين القوي، فما عدا الهيكل المقدس فان الآلهة العيلامية سميت بأسماء مطابقة للسومر-سامية: بعل، شمش، سين، ايننا، عشتار...الخ[3].

٣. المجموعة الثالثة من مزارعي غرب إيران هم سكان المنطقة الواقعة الى الجنوب والجنوب الغربي من بحيرة رزائية (رضائية أورمية) في اذربيجان. إنَ توزيع مزارعي غرب إيران الى

---

١ تأليف د. جمال رشيد أحمد و د. فوزي رشيد. لقد ذكرنا سابقاً تعقيباً على ماأورده أبن خرداذبه في كتابه المسالك والممالك، والأصطخري في كتابه المسالك والممالك، عن مدينة كوُرد قرب مدينة أصبهان بانها مدينة وأما ماأورده الدكتوران جمال رشيد وفوزي رشيد عن كُردا فهو يخص منطقة وليس مدينة.

٢ تأريخ الكُرد القديم، ص٣٩-٤٠.

٣ تأريخ العالم العام (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٥، ٣/٢٢٤-٢٢٧، مقتبسات عن عيلام القديمة.

مجموعات قد أقتبسناه من مؤلف العالم الآثاري سيتون لويد، (آثار بلاد الرافدين)[1] مع أضافات وجدنا من الضروري أدراجها على أصل التوزيع. لقد عُثر على آثار مستقرات مزارعي المجموعات الثلاث–كما يذكر سيتون لويد– في المواقع الآثارية ضمن مجموعة كرمنشاه في تبه آسياب Tepa Asiab وتبه سارآب Tepe sarab وگانج داره تبه Ganj Dareh Tepe وتبه گوران Tepe Guran ومن مجموعة سهل ديه لوران Deh Luran قرب سوسة في بوس موردية Bos Mordeh وعلي كوش Ali Kosh والمواقع في جنوب غربي آذربيجان التي قرب بحيرة رضائية هي حاج فيروز Hajji Firus ودالما Dalma وپسديلي Pisdeli، وهناك موقع أثري يقع في منتصف الطريق بين كرمان و بندرعباس في تبه يحيى Tepe Yahya يعتبر أمتداداً جغرافياً طويلاً لهذه المواقع[2].

لاتحتل أماكن أستقرار مزارعي غرب إيران القدماء سوى مساحات ضئيلة لاتقاس بالنسبة لعموم أجزاء إيران ذات الظروف القاسية، التي مارس الرحالة المتجولون في أرجائها الفسيحة حرفتي الصيد والرعي. وليس للمستقرات الزراعية عمقاً تأريخياً يتخطى الزمن المألوف والمحدَد لتعلَم الإنسان الزراعة في أماكن مُعينة في العالم، بعد تدجين بعض الحبوب البرية والحيوانات الوحشية[3]، فعلى ضوء التحليل الكاربوني للقى تنقيبات و حفريات المواقع الأثرية، المشار اليها أعلاه، في غرب إيران، قدَر العلماء–كما يشير سيتون لويد– فترة أستقرار بعض المجموعات الإيرانية الرحالة، في الأماكن المحُدَدة والمنوَه عنها أعلاه، في غرب البلاد، وأنتقالها، بتفاوت بين الأماكن، من طور جمع القوت الى طور أنتاج القوت، مع التدَرج باستمرار جمع القوت مع مزاولة الزراعة، في بعض الأماكن[4]، بين ١٠٠٠٠–٧٠٠٠ ق. م، وهي نفس الفترة التي يُقدَرها العلماءُ لتدجين الإنسان في بعض مناطق الشرق الأوسط

---

١ ترجمة د. سامي سعيد الأحمد، بغداد، ١٩٨٠، ص٣٣–٣٤.

٢ ن. م.، ص٣٣–٣٤.

٣ حول تدجين النباتات والحيوانات البرية أنظر: طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص١٩٠–١٩٤، وأنظر: ليو اوينهايم، بلاد مابين النهرين، ترجمة سعدي فيضي عبدالرزاق، بغداد، ١٩٨١، ص٤٤–٤٥، وقد اشار في هوامش الصفحتين الى جملة ابحاث للعلماء عن التدجين.

٤ الفولكلور في العهد القديم، ترجمة د. نبيلة ابراهيم، القاهرة، الجزء ١، ١٩٧٢، ص٢٧–٢٨.

(هندكوش، البرز، شمال العراق ووادي النطوف في فلسطين) بعض النباتات البرية، القمح والشعير والعدس... وبعض الحيوانات الوحشية.

لقد هيَأت تأملات قدماء الإيرانيين أمكانية التعبير لديهم عما يحيط بهم وكانت تجليات استجاباتهم لما كان لديهم من مشاعر ساذجه بسيطة، مُحدَدة بقدرة تفسيرهم للأشياء والمظاهر الطبيعية والعناصر المادية، ولهذا فأنَ نسق الأساطير الإيرانية القديمة لا يتطابق في سيره العام مع نظيره العراقي القديم، السومري، بل تظهر بينهما أختلافات في التصوَر حتى لدى تناولهما موضوعاً واحداً. فالمتتبع لدراسة الأساطير الإيرانية والعراقية القديمة، إذ يلمس تقارباً في بعض الجوانب من تصوَراتهما الخيالية عن نشأة الخليقة وبداية الكون فأنَه يجد أيضاً في تلك التصوَرات ذاتها أختلافات لدى تفسيرها لبعض ما أُضفيَ على مظاهر الكون والسماء والأرض والمياه والسحب وغيرها من أختصاصات وصفات، بالرغم من أنَ الإيرانية–كما أسلفنا– قد أعتمدت كثيراً على السومرية، إمَا مباشرة، أو عبر التوراة، الذي هو الآخر قد أقتبس الكثير من روايات السومريين الفنطازية، فيذكر جيمس فريزر عن سبب التناقض الموجود بين روايتي الخليقة في سفر التكوين في الأصحاح الأول والثاني من التوراة بأنَه يعود الى أنَ كتَاب التوراة من اليهود قد استقوا الروايتين المتناقضتين من مصدرين مختلفين هما: (١) من مجاوريهم السومرين و (٢) من الموروث اليهودي الهمجي الوثني. وكتابه (الفولكلور في العهد القديم[١]) ملئ بالروايات التي أقتبسها اليهود من العراق أيام السبي البابلي. إنَ الأختلافات القائمة بين تصوَر الإيرانيين القدماء عنها نشأة الكون وبدء الخليقة وبين تصوَر العراقيين القدماء عنها ناشئة، بالطبع، من خضوعهما لمؤثرات موضوعية وذاتية مرتبطة بالشروط الظرفية لحياة كلَ مجموعة وبنمط معيشتهافي ظروفهما البيئية المتباينة، فالسومريون، الذين بكَروا في أجتياز مرحلة طور جمع القوت الى طور أنتاج القوت، بمزاولتهم الزراعة، يختلفون، ولاشك، في تصوَرهم، في تفكيرهم، عن تصوَر وعن تفكير الأقوام الإيرانية القديمة، التي كانت في غالبيتها رحالة ولاتزال تمارس طور جمع القوت، بأستثناء تلك القلة المزارعة، الساكنة في بقع متناثرة في غرب إيران، كما لاحظنا.

---

١ جزءان، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، الأول، القاهرة ١٩٧٢ والثاني القاهرة ١٩٧٤.

مدى تأثير الأختلافات في تباين المُتخيلات:

تتجلى بوضوح، في التصوَرين الخياليين، العراقي والإيراني، القديمين عن نشأة الخليقة وبداية الكون، درجه تأثر مؤلفيهما بمؤثرات بيئتيهما وبنمط أنتاج مجتمعيهما المتباينة، فقد تميَز العراقي بالريادة والأصالة ولم يخل الإيراني من مقتبسات منتقاة من معتقدات مجاوريهم العراقيين، مباشرة بحكم الأتصال الأيجابي والسلبي، وبصورة غير مباشرة عبر الكتاب المقدس، التوراة، كما ذكرنا سابقاً، والذي نُقل اليه عن العراقيين، كما يتفق غالبيه العلماء، فريزر، كريمر، طه باقر، د. فاضل عبدالواحد وغيرهم، روايات كثيرة أيام السبي البابلي، وفي مقدمة مانُقِل، عن بداية الكون ونشأة الخليقة، كما هو واضح في التوراة (العهد القديم) في سفر التكوين (الأصحاح الأول ١-٣٠، والأصحاح الثاني، ١-١٤)[١].

ويظهر، بجلاء، للفاحص المُتمعَن بالتصوَرين، عدم تطابقهما كلياً، برغم الأقتباس ووحدة الموضوع، وماذلك إلاَ لتأثر مسطرَيهما، من دون شك، كما أسلفنا أعلاه، بمؤثرات بيئتيهما ومنعكساتهما في الحياة الأقتصادية والأجتماعية والسياسية والفكرية والعقائدية، وتأثرهما كذلك بماكان يختلج من هاجس في خلد أبناء مجتمعيهما آنذاك، يقول: (جيمس ب، بيرتهارد James B. Pritehard): ((علماً بأنَ أختراع الآلهة في تلك العصور هو رمز واضح للتعبير عن مكونات النفس البشرية وأمنيات الأنسان وأحلامه))[٢].

لقد جاء التسطير الفنطازي العراقي القديم، كما يلاحظ، مُعبراً عن أهم ماكان يفكر به ويطمح اليه أبناء المجتمع السومري فالبابلي من أمور تخصَهم دنيوياً آنياً، وامعاناً منهم في توسيع الطابع البشري لحياة الآلهة المُختلقة فقد عمدوا الى نقل الكثير من واقع مجتمعهم المادي الى متخيَلهم المثالي، فلا غرو أنْ لاتضفى على الآلهة والأرباب المُتخيلة الكينونة الجسدية فحسب، بل وكلَ خصالِ وصفاتِ البشر الحميدة والرذيلة، سواء بسواء، فيشير (جورج رو Dr. Georges Roux) بهذا الصدد: ((ولهذه الآلهة، مثل الآلهة الأغريقية، كينونة جسدية ولها كلَ خصال وأخطاء البشر، وعلى الرغم من عدالتها إلاَ أنَها عرضة

---

١ ص٣-٥.

٢ أساطير بابلية، ص٣٤.

للحب والكراهية، للغضب والغيرة، ولكل العواطف البشرية الاخرى. وهي تأكل وتشرب وتمثل وتتخاصم وتحترب وتتألم ويمكن أيضاً أنْ تجرح، بل وحتى تموت، أيْ أنْ تذهب للعيش في (العالم السفلي). وبأيجار فقد كانت الآلهة تمثل أفضل جوانب الطبيعة البشرية وأسوأها، موضوعة في ميزان فوق بشري (سوپرمانى))[1].

يُكثف جورج رو، هنا، ما توصَل اليه العلماء من ان العراقيين، اسلافنا القدماء، لم يكتفوا في تخيَلهم الآلهة بكيانات جسدية كالبشر فحسب، بل وزعموا بأنها تتصرف كالبشر أيضاً، أيْ تأطير وتضمين المعبودات الحيَة (حسب أعتقادهم) المقيمة في العلى أو المُبعدة، لفترة أو نهائياً، أو الميتة المودعة في العالم الأسفل، والتي لايسمح لها بمغادرته إلاَ بترخيص خاص من الذين في الأعلى[2]، بهيئات وطبائع إنسانية مُستمدة من مجتمعاتهم البشرية أو مما يتمنون حدوثه فيها. فقد تخيَلوا تجمع الآلهة التي في الأعلى في مُجمع (بانثيون Pantheon مجلس أو هيكل مُكرس لجميع الآلهة) لتبَت بكافه الأمور وتتخَذ القرارات بتنفيذ ما تصدَره من أحكام بعد مناقشات ومشاورات بصورة ديمقراطية بدائية، مجلس شورى، وكان هذا التصوَر يُعبَر عن طموح مشروع لأغلبية سكان العراق القدماء وهم يتمنون تحقَقَهُ في عالمهم الواقعي ليتخلصوا من قساوة بطش السادة المتنفذين المستغلين. لذلك كان جورج رو مُحقَاً بقوله: ((وكان المجمع الإلهي المُقدس يُدرك على أساس أنَهُ نسخة مطابقة للمجتمع البشري في سومر ويُنظَم وفق هذا الأعتبار فقد اسكنت السماوات بمئات من المخلوقات شبه

www.zheen.org

١ العراق القديم، ص١٣٠.

٢ كتب الأستاذ طه باقر، عن العالم الأسفل: ((... ويقوم على حراسة الأبواب كبير الحجاب المُسمَى (نيتي) (neti) وبالأكدية (nedu) وهو أيضاً وزير ملكة العالم الأسفل الذي كان من أسمائه(المدينة العظمى)، (أوروگال)، وهي مدينة مسورة بسبعة أسوار ولها سبع بوابات، يحرسها عفاريت مخيفة، ودعي ذلك العالم المخيف بأسماء وصفات أخرى نذكر منه نعته بأرض اللاعودة (بالسومرية كر–نو–گى) kur-nu-gi وبالأكدية (أرضه لاتاري) وسميَ أيضاً الأرض العظمى (بالسومرية كي–گال ki-gal)، و(صدر العالم) (ارات كيجال Jrat-kigal)، وبأسم (كر) (بالسومرية kur) و(ارالو ararlu-arali) و(كوثي) وهو أسم المدينة الشهيرة التي كانت مركز عبادة (نرجال) (إله العالم الأسفل) ومن اسمائه بالسومرية (E-dumuzi) وبالأكدية بيت تموز وغيرها من النعوت والأسماء)). مقدمة في ادب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦، ص٢٢٥. لقد ورد في الصفحة ٢٤٦ عن كور–نو–كي وبالبابلية أرضية.

البشرية الجبارة وحُدِّد لكلٍّ منها مجالُ نشاطٍ خاص فكان أحدها يسيطر على السماء ويهيمن الآخر على الهواء والثالث على المياه العذبة وهلم جرا...))[1].

ويتحدَث جيمس، ب. بيرتهارد عما يرمزه خلق الأرباب فيرى فيه: ((الأمل لتحسين الأوضاع الاجتماعية والتهيب من بطش القساوة معاً))[2].

لقد كانت المياه وخصوبة الأرض من أولويات المسائل المهمة التي تنصرف أليها أذهان أولئك الذين سكنوا وسط وجنوب العراق، لما كانتا تثيرانه من مشاكل تنشأ عنها دائماً خلافات ومنازعات سياسية وحروب دامية أيام حكومات المدن، حيث البلاد مُجزأة، منذ فجر السلالات، ولم تتوحد بعدُ، أضافة الى ماكان يراود نفوس القاطنين من طموح لأرساء قواعد حكمٍ شبه ديمقراطي بدائي (شورى)[3]. فألف مفكروهم أساطير تعالج ما أختزن في النفوس من خلجاتٍ وأفكارٍ وطموحاتٍ، وعهدوا بها الى آلهة متفاوتة المراكز ومختلفة الأختصاص بيد أنَها يجمعها، في السماء، مجمع مقدَس واحد تتشاور فيه وتصدر أحكاماً يكلَف بعضها بتنفيذها، حيث كان منوطاً بمجمع الآلهة أنجاز مهمات تقرير شؤون الكون عموماً وشؤنها (الآلهة) الذاتية خصوصاً ووضع حلول خيالية مقدسة تنسجم مثالياً، غيبياً (ماورائياً، ميتافيزيقيا Metaphysical) حيث يتم تنفيذها في العالمين العلوي والسفلي فنطازياً، بعيداً عن الواقع. ومع أنَ مهام مجمع الآلهة ومقترحاته وتوصياته وحلوله، المتصوَرة، كانت أنعكاساً لواقع البشر المادي المعاش، فأنَ تنفيذها يتم خيالياً من قبل الآلهة فحسب. إلاَ فيما يخص التطبيق الرمزي للزواج المقدس وتقديم القرابين والضحايا للمعابد وشن الحروب، عندما يعلن الكاهن الأعلى عن رغبة الإله الحامي بتوجيه الجيوش لمحاربة الأعداء، فيقوم حكام المدن أو الأقاليم أو البلاد بالمهمة تنفيذاً لرغبات الآلهة!

---

١ ألعراق القديم، ص١٣٠، أنظر ايضاً: طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم ص٨٢.

٢ أساطر بابلية، ص٣٤-٣٥، ٣٨.

٣ أنظر: طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٣٢٨-٣٣٥، ومقدمة في أدب العراق القديم، ص٨٢.

منطلقات التصوَر الإيراني القديم:

لم تكن أذهان قدماء إيران لتتصرف، بالطبع، لذات الموضوعات التي شغلت بال العراقيين ودعتهم للتفكير في أختلاق صيغ خيالية تطمئنهم نفسياً، لأختلافات موضوعية وذاتية بين الشعبين، لتباين بيئتيهما وطراز ونمط أنتاجهما وأسلوب حياتهما. فقد كان جلّ أهتمام الإيرانيين منصرفاً قديماً الى الأرض المعشوشبة والنار المستديمة لذا فكَروا بأختلاف تصوَرات غنية ببروق أمل لتحيَي في نفوسهم أمانيَ حلَ معضلاتهم، وأكثرهم كانوا رحالة متنقلين، فصار جلّ أهتمامهم منصباً على ما تجودبه سماؤهم من ديمٍ تهيئ لهم مراتع يانعة معشوشبة وافرة بالماء والكلاء ليمارسوا فيها نشاطاتهم الرئيسية، القنص والرعي، بأصطياد قنائصهم أورعي قطعانهم فيها. كما أنهم في حياتهم التنقلية غير المستقرة كانوا يتلهفون الى نيران يلوذون بها لتوفر لهم أضواءً، يسترشدون بها وتنير لهم سبلهم خلال دياجير وهادٍ ومغاور معتمة يتجاوزونها ودفئاً يقيهم زمهرير أصقاع باردة يحلَون بها ردحاً من الزمان أو يطرقونها في ترحالهم، فقدَ سوها تقديراً لأهميتها وعبدوها رمزاً لقوى الخير والنور يقول د. محمد جابر عبدالعال الحيني: ((وتقديس النار يرجع الى أيام أنْ كانت القبائل الشمالية القديمة في حالة بداوة وتنتقل من مكان الى مكان تقيم فيه النيران التي تبعث فيهم أعزَ مطلب وهو الدفء في جوقاسٍ شديد البرودة. فكانت لديهم مقدسة))[1]. إنَ حياة البداوة التي أشار اليها د.الحيني لم تكن مقتصرة على القبائل الشمالية فحسب، وأنَما كانت سائدة في عموم إيران، بأستثناء بقاع مبعثرة في الغرب، كما سبق وبيَنا.

---

١ في العقائد والأديان، ص١٦٧، انظر الهامش رقم (١) في ص (٣٢).

التصوَر السومري- البابلي عن الخليقة:

تكتسب الأساطير العراقية السومرية وماتلاها، والتي أصطلح عليها، بالأساطير البابلية، أهمية استثنائية، ليس لقدمها وأصالتها وريادتها فحسب، ولكنْ لنقلها مؤثرات المحيط المادية والمعنوية الى مُتخيَلاتُ مُعبرة عن الواقع المادي وعن الأماني في تحسين مساوئه بصورة متقاربة من محيطهم وعلاقاتهم السائدة. لذلك أستنتج الطبيب والآثاري الفرنسي جورج رو، بشكل دقيق واقعية المتصوَر الفنطازي العراقي القديم حينما قال: ((أستوحى واضعوا أساطير وادي الرافدين الهامهم من مواقع بلدهم))[1].

فقد تخيَل السومريون، ومن تلاهم، المياه العذبة (البحر الأول) بأنَها هي الأصل وأزلية وليس شيئاً آخر سابق لظهورها ومنها أختلق الكون بأعتبار أنَ إلهة البحر الأول نمو Nammu هي أم الآلهة، فهي ولدت الإله آن (An إله السماء، وهو عنصر مذكر) والإلهة كي (Ki إلهة الأرض وهي عنصر مؤنث). وأعتبروا آن بمنزلة رب الأرباب ومحل عبادته في مدينة أوروك، ويقابله بعد السومريين الإله آنو أو آنوم. وبزواج آن من الإله كي أُختلق الإله أنليل، إله الهواء، وهو حامي مدينة نفر وزوجته الإلهة فنليل (إلهة الهواء أيضاً). والإبن الآخر للأله آن هو الإله آنكي (An-ki) وهو سيد الأرض، إذ يحكم الأرض والمياه الظاهرة والجوفية، ومعبده (أي–آبو، بيت أو معبد المياه) في أريدو ويقابله في العهود التالية للسومريين الإله آيا (نودمَد). وكان الإله انليل هو الذي فصل مابين السماء والأرض. ومن انليل وزوجته ننليل أُختلِق الإله ننا (إله القمر، وعبادته في أور وحرَان) ويقابله في العهود التالية الإله سن (سو–إين su-en) ويعتبر سين أو سن أبناً لآنو أيضاً. ومن انليل وزوجته ننليل أُختلق أيضاً الإله اوتو (إله الشمس، وفيما بعد يعرف ب شمش)، وبقية الآلهة.

لقد تخيَل السومريون العالم (الكون، آنكي an-ki، أيْ السماء–الأرض[2]) على هيئة جبل كوني إختلق من البحر الاول قمته في اعلى السماء وقاعدته في أسفل الأرض وأنهَ يتألف من أتحاد شقين ولهذا فأنَ تنظيم الكون كما ذكر كريمر: ((يقسم الى شقين،

---

١ العراق القديم، ص١٣٨.

٢ أنظر: كريمر، الأساطير البابلية، ص٦٧.

أولهما مايتصل بالسماء وثانيهما ما يتصل بالأرض، والسماء عند السومريين هي الفضاء وما فوقه ويطلقون عليها (الأعلى العظيم) أمَا الأرض فتعني عندهم ما على وجه الأرض وكذلك الفضاء في أسفلها ويطلقون عليها (الأسفل العظيم))[1].

وبهذا المعنى كتب تلميذ كريمر، د. فاضل عبدالواحد، بيدأنَه ذكر بأنَ السماء تُعرف لديهم بالعلي حيث تسكن الآلهة السماوية. والأرض تعرف بالعالم الأسفل حيث تعيش آلهة العالم الأسفل وحيث يوجد الأموات[2].

وينقل كريمر بعضاً من معتقدات السومريين فيقول: ((يعتقد السومريون بأنً (ننا) (إله القمر) وجميع الكواكب قد وُلِد من أبوين هما (انليل) إله الهواء وزوجته (ننليل) إلهة الهواء، وبينما كان (ننا) (إله القمر) مسافراً في قفةٍ يجوب بها رحاب الفضاء، تمكَن خلال سفرته هذه من ان يبعث بالضوء الى أرجاء السماء فأستحالت ظلماتها الحالكة أنوار لازوردية وأنتشرت حوله النجوم الصغيرة كحبوب القمح، كما أخذت النجوم الكبيرة، ولعلها الأجرام السمائية، تدور حوله كأنها الثيران المتوحشة))[3].

يورد الأستاذ طه باقر مختصراً لعدة أساطير عن الخليقة ومنها أسطورة خلق الإله (مردوخ) للعالم، وقد جاء فيها: ((... واقام الإله (مردوخ) قاعدة (أرضية) من القصب وصنع تراباً نثرة على قاعدة القصب، وخلق البشر لكي يريح الآلهة في معابدها، وخلق الحيوانات وجميع الأحياء في البرية، وخلق دجلة وفرات ودعاهما بأسميهما، وأوجد الحشائش وأحراش الأهوار وغابات الشجر... أقام مردوخ سداً في سيف البحر وحولَ الأهوار أرضاً يابسة))[4].

توصَل الباحثون الى معرفة الكثير عما كان يفكر به أبناء الرافدين القدماء وما أبدعه خيالهم من تصوَرات ذهنية فنطازية عن الكون وتنظيمه وخلق الإنسان من خلال دراستهم وتحليلهم نصوص الأساطير السومرية والبابلية عن الخليقة وملحمة گلگامش وأساطير أخرى ذات علاقة بذلك مثل: تعويذة خاصة بوجع الأسنان، تعويذة للولادة–خلق الإنسان، خلق الإله

---

١ الأساطير السومرية، ص٦٧.

٢ من الواح سومر الى التوراة، ص٢٤٥.

٣ المصدر السابق، ص٦٧.

٤ مقدمة في أدب العراق القديم، ص٨٦–٨٧.

(مردوخ) للعالم، خلق الأنسان، أسطورة (انكي) و(ننخرساك–ارض دلمون، تقرير الإله (انكي) لنظام الكون، نقل النواميس الإلهية الى الوركاء، اسطورة عن أصل الالهة، وأسطورة انليل و ننليل– ولادة الإله القمر[1]. ويرى كريمر، بعد أستعراضه لبدء الخليقة ونشأة الكون وتنظيمه: ((ان الخطوط العريضة التي أوجزناها آنفاً، والتي تتعلق بموضوع تنظيم الكون، تعتمد على تسع أساطير، تمكننا من الوقوف على جميع محتوياتها، أو على قسم كبير منها، أثنتان منها تدور حول إله القمر(ننا) وهما: (أسطورة انليل و ننليل) أبوي (ننا)، وأسطورة رحلة (ننا) الى نفر. أمَا الأساطير السبع الأخرى، فهى ذات أهمية رئيسة بالنسبة لتصوَرات السومريين حول نشوء وتأسيس الثقافة والحضارة على وجه الأرض، وهذه الأساطير هي:

١. (ايميش) و(ابنتين)– انيل يختار الإله الفلاح.

٢. خلق الفأس.

٣. الغلة والماشية.

٤. (انكى) و(ننخزساك)– شؤون الإله الماء.

٥. (انكى) وسومر–تنظيم الأرض ونشوء الثقافة فيها.

٦. (انكى) وأريدو– رحلة إله الماء الى(نفر).

٧. (انانا) و(وانكى) –نقل فنون الحضارة من (اريدو) الى (ارك))[2].

تعرف الأساطير البابلية عن الخليقة، التي نُظِمت شعراً ودوِّنت في سبعة ألواح و ترتل تراجيدياً في اليوم الرابع من أحتفالات عيد رأس السنة، بعنوانها البابلي: (حينما في العلى) و باللغة البابلية (اينما أيلش) أو(حينما عيلش Enuma-elish).

لقد أورد الأستاذ طه باقر البيتين الأولين من هذه الأسطورة البابلية وبالحروف اللاتينية، كما يأتي:

Enuma elish la mabu shamamu
Shaplish ammatum shuma la zakrat

---

١ ن. م.، ص٨٤–٩٦.

٢ الأساطير السومرية، ص٦٩.

ونصها العربي:

حينما في السماء لم تسم السماء

وفي الدنا (الأسفل) لم تذكر الأرض بأسم[1].

إنَ فصل السماء عن الأرض الذي ساهم فيه من الآلهة نمو، آن، آنكي ونفذَه انليل وفق الـ(سيناريو) السومري أو من الآلهة آپسو، تيامات وأبنهار الشرير كنگو ونفذَه مردوخ وفق السيناريو البابلي، ومن ثمَ خلق الآلهة الباقية وتوزيعها في العالمين العلوى والسفلي واناطة المهمات والأختصاصات بها، والأسباب الداعية لخلق الإنسان قد تناولتها دراسات المعنيين بها، ونكتفي بالأشارة هنا الى بعضها: كريمر، الأساطير البابلية، الأستاذ طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ملحمة گلگامش، مقدمة في أدب العراق القديم، د. سامي سعيد الاحمد، العراق القديم ملحمه گلگامش. د.فاضل عبدالواحد على، من ألواح سومر الى التوراة، عشتار ومأساة تموز، الطوفان، نائل حنون، عقائد ما بعد الموت، ليو اونيهايم، بلاد مابين النهرين، انطون مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم، د. هارى ساكز، عظمة بابل، جورج رو، العراق القديم، بيرتهارد، أساطير بابلية، دياكونوف، ملحمة گلگامش، ن. ك. ساندرز، ملحمة جلجامش، جورج كونتينو، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور[2].

إنَ من بين أفضل الأساطير، بالنسبة للباحث، هي، ولاشك، تلك التي تقترب في تصوَراتها من الواقع، بحيث تتضائل الحدود والفواصل ما بين السرد الفنطازي والحقيقة المرئية، وعن مثل هذه يحدَثنا طبيب شركة نفط البصرة الآثاري جورج رو، الذي كان يتجوَل أيام وظيفته بالشركة بكل حرية في جنوب العراق وفي بعض أمارات الخليج حيث عمل هناك أيضاً، ودفعه شغفه بالآثار الى أنْ يتحرَى بنفسه ويدوَن مشاهداته. وننقل أدناه بعض ملاحظاته:

---

١ ملحمة گلگامش، ص١٤.

٢ ترجمة وتعليق، سليم طه التكريتى و برهان عبدالتكريتي، بغداد، ١٩٧٩.

مشاهدات ميدانية للمؤثرات البيئية:

كتب جورج رو، في مؤلفه (العراق القديم)، وصفاً دقيقاً لما كان يشاهده و يرقبه في منطقة عمله ويقرنه بما أطلَع عليه ودرسه من نصوص أساطير سومرية وبابلية، قال فيه: ((أستوحى واضعو اساطير وادي الرافدين إلها مهم من مواقع بلدهم. فلو وقفنا اليوم في صباح يوم كثيف الضباب قرب ساحل العراق الحالي في فم شط العرب، فما الذي سيلوح لناظرنا؟ سنرى، بلا ريب، سحباً منخفضة تتعلق في الآفق، وينابيع مياه عذبة تنزّ من تحت الأرض وتختلط بالمياه المالحة للخليج. أماَ المسطحات الطينية المنخفضة المؤلفة للأرض اليابسة، فلا يمكن رؤية اكثر من بضعة أقدام منها. وكلَ ما حولنا من السماء والأرض والبحر يمتزج في فوضى مائية–ضبابية مبهمة، هكذا تصوَر مؤلفو هذه الملحمة، الذي يجب أنْ يكونوا قد لاحظوا مراراً مثل هذا المشهد، كيفية بدء تكون العالم. فعندما (لم يكن هناك أيَ شيء مُسمَى)، أيْ عندما (لم)[1] يكن هناك أيَ شيء مخلوق–كتب واضعوا هذه الأسطورة: (كوَنت) (الأبسو) (المياه العذبة) وتيامة (المياه المالحة) و(ممو) (الغيوم) مع بعضها جسماً مضطرباً واحداً):

إينما لا نبوَ شمامو...
حينما في العلى لم تكن السماء قد سميت بعد،
والأرض الصلدة تحتها لم تكن تحمل أسماً،
كان خالقهما (آبسو) الأصيل وحده موجوداً.
(وكذلك) (ممو) (و) (تيامة) التي حملتهم كلهم،
كانت مياههم تمتزج في جسد واحد،
وحينما لم يكن أيَ كوخٍ من البردي قد تمَ نسجه بعد،
ولا أيَة أرض قد ظهرت من المستنقع،

---

١ سقط حرف (لم) عند الطبع، ولاشك، وأضفناه بين حابستين مما أقتضى التنوية.

حينما لم يكن أي من الآلهة قد خلق،

أو سمَي–حيث كانت أقدارهم مجهولة–عندئذ تكوَنت الآلهة من بعضها...))[1]

نشير بهذا الصدد الى ضرورة الرجوع الى ملخص الأسطورة الذي أودعه الأستاذ طه باقر في مؤلفه، (مقدمة في أدب العراق القديم) (ص ٧٣–٨٠)، واساطير بابلية لبريتهارد (ص٥٨–٧٧) وغيرها، وكذلك ماكتبه د. أحمد سوسة عن، قصة الخليقة عند البابليين في مؤلفه، (العرب واليهود في التأريخ)[2]، (ص١٨٧–١٩٠) ومؤلفه، مفصل العرب واليهود في التأريخ)[3]، (ص٤١٧–٤٢١).

كتب د. سوسة: ((والتشابه بين قصة الخليقة البابلية وبين التوراة واضح، فكلتاهما تشير الى وجود (عماء)[4] مظلم من الماء، كما ان الكلمتين المستعملتين متشابهتان في كلا المصدرين. فتقول التوراة (وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرى على وجه المياه) والأختلاف بين العقيدة البابلية وبين رواية التوراة هو أنَ التوراة تنص على وجود الله منذ الأزل وقد سبق وجود المادة وهو الذي خلق المادة، في حين ان الرواية البابلية تشير الى أنَ المادة وجدت منذ الأزل ولكنها كانت صفة ثنائية لإنَها كانت إلهاً في الوقت نفسه فولدت من هذه (المادة الإله) جميع الأشياء والموجودات))[5].

وبعد ذكر د. سوسة لهذا الأختلاف بين العقيدة البابلية ورواية التوراة يعود فيذكر الأتفاق بين قصة الخليقة البابلية مع رواية التوراة اليهودية، حيث كتب: ((وتتفق قصة الخليقة البابلية مع رواية التوراة اليهودية وذلك بفصل المياه الأولى فقد فصل الإله مردوخ جسم (تيامة) (الماء المالح المؤنث) وكوَن من نصفه السماء، وصنع من شطره الثاني

---

١ ص، ١٣٨–١٣٩.

٢ بغداد، ١٩٧٢م.

٣ بغداد، ط ٥، ١٩٨٠م.

٤ العماء chaos هي حالة الكون المختلطة قبل التكوَن، الهيولي، أختلال أو تشوش كامل، قاموس المورد، ص١٦٧.

٥ مفصل العرب واليهود في التأريخ، ص٤١٨؛ كذلك العرب واليهود في التأريخ، ص١٨٨ وقد أشار في كليهما الى نصوص التوراة في سفر التكوين.

الأرض بهيئة قبة (أيْ نصف كرة) ووضعها في البحر، أي مياه (الآبسو) (مياه البحار السفلى ومصدر المياه جميعها). وورد في سفر التكوين إن الأرض أول ما خُلقت كانت طافية في الماء، وفي اليوم الثالث أمر الله ان تجتمع المياه جميعها في موضع واحد فظهرت اليابسة))[1].

لقد أقتصرت مقارنة د. سوسة على التصوَر البابلي مع التوراة دونما الرجوع الى الأصل السومري للأسطورة. لقد توقفنا بعض الشيء عن متابعة ماكتبه جورج رو لضرورة المقارنة فحسب، ونعود الى ماأجراه جورج من وصف لمشاهداته العينية الميدانية وتحليله للنصوص على ضوء مشاهداته. فكتب بعد أنْ أورد بضعة ابيات من مستهل الأسطورة: ((وتبدأ في الوسط الذي وصفناه قبل قليل قطع أكبر من الأرض اليابسة بالظهور من بين الضباب، كلما أرتفعت الشمس، ويظهر بوضوح خط الأفق الفاصل بين السماء والمياه، وبين الأخير والأرض. لذلك كان أول الآلهة في هذه الأسطورة، وهما (لخمو) و(لخامو) يمثلان الطمي. ثم جاء(انشار) و(كيشار) الأفقان التؤامان للسماء والأرض. ثم أنجب (انشار) و(كيشار) ابنهما الإله (آنو) الذي أنجب بدوره الإله (ايا) (انكى). وفي نفس ذلك الوقت، أو بعده بوقت قصير، وُلدت عدة آلهة أدنى مرتبة من آبسو وتيامات))[2].

ويستمر بعد هذا جورج رو في سرد بعض محتويات القصيدة نثراً حول الآلهة وتصارعها وأنتصار الحديثة بقيادة مردوخ على القديمة واجهازه على تيامات: ((ثمَ شطر جسدها شطرين (كأنها محارة) (وأنشأ من الشطر الأول السماء ثم رفعها) أمَا الشطر الآخر فوضعه تحت الأرض. وبعد هذا الأنتصار (نظم مردوخ) (الكون) فثبت مسارات الشمس والقمر والنجوم في السماء الجديدة وقرر خلق الأنسان))[3].

ثمَ أورد نصاً شعرياً:

((سأخلق وحشاً (لولو) يكون أسمه بشر،
سأخلق الانسان المتوحش دون ريب.
وسيكون مسؤولاً عن خدمة الآلهة

---

١ نفس المصدر.

٢ العراق القديم، ص١٣٩.

٣ ن. م.، ص١٤١.

كي تعيش مرتاحة))[1]

ثم يستطرد جورج في سرده النثري قائلاً: ((وطبقاً لنصيحة (ايا) فقد قتل (كنگو) ومن دمه صنع (مردوخ) وأبوه أول مخلوق بشري. بعد ذلك قسمَ (مردوخ) الآلهة الى قسمين يضم كل قسم ثلاثمائة إله. وتوجب على القسم الأول منهم العيش في السماء، وعلى القسم الثاني العيش على الأرض مع الإنسان))[2].

ويقدَم في الأخير رأيه في الاسطورة بأنها خطيرة حيث قدَمت تفسيراً خارقاً ولكنه مقبول لنشأة الكون، وكيف اتخذ العالم شكله المصوَر، وضرورة خدمة البشر للآلهة، وشرحت سبب تواجد عنصر الشر الطبيعي لدى البشر المخلوقين من دم (كنگو) الشرير[3].

ويرى أستمرار تلاوتها من لدن كهان بابل في اليوم الرابع من احتفالات عيد رأس السنة لمدة الفي عام تقريباً الى: ((شعور البابليين بان القتال الكوني لم ينته تماماً أبداً، وأنَ قوى الشر والفوضى كانت مستعدة على الدوام لتهديد ومنازلة النظام المكين للآلهة))[4].

لقد أبدى الباحثون وجهات نظر خاصة بالأسطورة البابلية عن الخليقة، وفيها يُلمس أجماعهم على التشابه بين الاسطورة البابلية عن قصة الخليقة وبين قصة الخليقة الواردة في التوراة– في سفر التكوين، الأصحاح الأول والثاني والثالث، مما يدللَ على أقتباس التوراة لمعظم مرتكزات بناء قصة التكوين من الأسطورة البابلية، منذ أيام السبي البابلي. ولما كانت الاسطورة البابلية لا تختلف عن السومرية في جوهرها وتعتبر أمتداداً لها فأنَ ما نورده من ملاحظات عن السومرية ينطبق بطبيعة الحال على البابلية وكذلك الحال عند ذكر الملاحظات عن البابلية فأنه يمتد الى السومرية مع فارق الأختلاف في تسمَية الآلهة في العهود المختلفة والتي أدرجناها في قائمة ملحقة بالبحث.

---

١ ن. م.، ص١٤١.

٢ ن. م.، ص١٤١.

٣ ن. م.، ص١٤٢.

٤ ن. م.، ص١٤٢.

ملاحظات حول التصوَر السومري-البابلي للخليقة:

نورد أدناه ملاحظات بعض العلماء والباحثين حول تصوَر السومريين ومن ثمَ البابليين عن قصة الخليقة:

ملاحظات ص. ن. كريمر:

دوَن كريمر ملاحظاته بأيجاز قائلاً: ((وفي الأمكان تلخيص معتقدات السومريين حول نشوء الكون وأصل الخليقة فيما يلي:

١. في البدء كان (البحر الأول)، ولكن لم يرد ذكر أيً شيء عن أصل وجوده ومن المحتمل أنَ السومريين قد تصوَروا هذا البحر على أنه قد وجد منذ الأزل.

٢. إنَ (البحر الأول) قد ولد الجبل الكوني الذي يضُم السماء والأرض متحدتين.

٣. كان السومريون يعتقدون بأنَ الآلهة على هيئة البشر وأنَ (آن) أيْ السماء، كان ذكراً وكانت (كي) أيْ الأرض أنثى ومن أتحادهما ولد (إله الهواء) (انليل).

٤. ان (انليل) إله الهواء فصل السماء عن الأرض وحينما أصبحت السماء في حوزة (آن) والد (انليل)، اصبحت الأرض(كي) في حوزةِ (انليل) وبنتيجة اتحاد (انليل) بأمه (كي) تعيَنت مراحل تُنظيم الكون وخلقِ الإنسان وتأسيس الحضارة))[١].

---

١ الأساطير السومرية، ص٦٦.

ملاحظات الأستاذ طه باقر:

وكتب تلميذ الأستاذ كريمر الأستاذ الراحل طه باقر تحت عنوان: بعض الملاحظات والأستنتاجات، يقول: ((نترك الى القارئ ما قد يستنتجه من آراء عن أسطورة الخليقة البابلية التي لخصناها، فهناك مجالات للوصول الى آراء مختلفة تنطوي عليها هذه الاسطورة وما قد يطبقونه من نظريات وتفسيرات تختلف بأختلاف المدارس المتنوعة في تفسير الأساطير مما لايتسع المجال لا يرادها، فنكتفي بالملاحظات التالية:

١. يوجد تشابه وتناظر واضحان مابين الأسطورة وبين رواية التوراة عن الخلق والتكوين (سفر التكوين، الأصحاح الأول (١-٢)، والأصحاح الثالث، فكلا المصدرين يشير الى انَ الكون لم يكن فيه في البدء شيء سوى العماء (Chaos) المؤلف من (المياه). وتتشابه الكلمتان المستعملتان لهذه(المياه الأولى) في كلا المصدرين: في الأسطورة البابلية (تيامة) (ومنها تهامة) و(تيهوم) في التوراة. وكانت المادة الأولى (المياه الأولى) في الأسطورة البابلية مؤلفة من عنصرين:

١. الماء العذب، (آبسو)، وهو العنصر المذكر.

٢. والماء المالح، (تيامه)، العنصر المؤنث. وقد جسَم العراقيون القدماء هذين العنصرين وجعلوهما إلهاً (أبسو) و إلهة (تيامه). وكما الإله مردوخ خلق من جسم (تيامه) (أيْ مياه البحر الأولى) السماء من نصفه الأعلى والأرض من النصف الأسفل، كذلك خلق الله في رواية التوراة السماء بفصل المياه الأولى.

وبحسب الأسطورة البابلية تكون المادة الأولى عند العراقيين القدماء ذات طبيعة ثنائية، إذ كانت مادة وإلهاً في الوقت نفسه، أيْ ان المادة أزلية وجدت منذ البدء ولم تخلق. وهنا نجد أختلافاً جوهرياً مابين العقيدة البابلية وبين عقائد الأديان السماوية، ولاسيما ماجاء في التوراة والقرآن، حيث وجود الخالق أزلي سبق وجودُهُ المادة وهو الذي أُوجد المادة.

٢. في وسعنا ان نستشف من وراء الغلاف الأسطوري لرواية الخلق البابلية أحوال العراق القديم الجغرافية في بداية ظهور أولى الحضارات في السهول الرسوبية منه في المراحل الاولى من استيطانها. فالمياه الأولى والصراع والأحتراب ما بين جيل الآلهة الحديثة بزعامة (مردوخ) وبين جيل الالهة العتيقة الممثلة بأبوي الآلهة الأولين، (ابو) و(تيامه) (اللذين قلنا انهما المياه الأولى)، وتغلَب مردوخ عليهما ثمَ إحلال النظام في الكون بدلاً من(العماء)، وخلق الكون والإنسان وإقامة العمران–كلٌ هذا وغيره يصوَر لنا صراع العراقيين الأوائل مع بيئتهم الطبيعية والسيطرة عليها وبناء الحضارة. فأنَ السهول الرسوبية التي نشأت فيها أولى الحضارات إنْ لم تكن مغمورة بمياه البحر، بحسب النظرية القديمة، وإلاَ فبمياه الأهوار والأحراش الناجمة عن فيضانات الأنهار، ثمَ استطاع الأنسان بمرور الأزمان ان يسيطر على تلك الأحوال الطبيعية العنيفة بما أقامه من سدود ونظام للري.

٣. وعلى ضوء المبدأ السائد في العقائد الدينية عند العراقيين القدماء من ان مجتمع الآلهة صورة للمجتمع البشرى حسب المبدء المعروف بالتشبيهية (Anthropomorphism) في وصفات البشر المادية والروحية الى الآلهة، يستطيع القارئ أنْ يصل الى استنتاجات مهمة أخرى، منها ان هذه الأسطورة تصوَر لنا أيضاً بالأسلوب الأسطوري الأحوال السياسية والأجتماعية في العراق القديم في أولى مراحل تكوينه الحضاري[١]، حيث كان نوع من أسلوب الحكم يصح ان نطلق عليه مصطلح (الديمقراطية البدائية)، إذ تصور الأسطورة الكون على هيئة دولة يحكم فيها الآلهة حكماً شورياً كانت

---

١ تأخذ بوجهة نظر الأستاذ طه باقر عن أنعكاس احوال المجتمع الأقتصادية والساسية والأجتماعية في مجمع الآلهة مؤلفات وبحوث كثيرة نذكر منها: اساطير بابلية لبيرتهارد، ص٣١–٤٠، جورج رو، العراق القديم، ص١٣٠، هاري ساكز، عظمة بابل، ص٥٦، ليو اوينهايم، بلاد مابين النهرين، ص٢١٩–٢٢٣ وما بعدها، جورج كونتينو، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، ص٣٢٦ ومابعدها، وفي كتاب، ماقبل الفلسفة، الفصل الخامس، بقلم ثوركلد چاكوبسن، ص١٥٠.

ملاحظة: لقد وردت كلمة التشبيهية في مؤلف الأستاذ طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص٨٢، بصورة مخطوءة حيث كُتبت (التشبية)، وقد ثبتناها بشكلها الصحيح. والتشبيهية هي التجسيم وتعنى خلع الصفات البشرية على الاله، قاموس المورد، ص٥٢.

القرارات فيه تُتخذ في مجالس شورى بطريق الأقتراع، كما حدث في تنصيب (مردوخ) ملكاً على الآلهة عن طريق أنتخاب الآلهة له. ولعلَ هذا أصل الحكم ونظام الملوكية. ومما يجدر ذكره بهذا الصدد ان الإلهات، مثل عشتار، كن يصوتن في مجالس شورى الآلهة. ومن الاستنتاجات المهمة أنَ نظام الحكم لم يكن من اصل النظام الكوني بل ظهر بصورة طارئة أبان تلك الأزمة التي حلَت بمجمع الآلهة، وهي الحرب بين الآلهة الحديثة وبين الآلهة العتيقة، وضرورة نشوء قيادة في تلك الحرب.

وثمة أمر آخر مهم نستنجه من الأسطورة، ذلك هو العنف والصراع اللذان رافقا عملية الخلق والتكوين، وما هذا إلاَ صورة عن العنف الذي تتميز به البيئة الطبيعية التي ظهرت فيها حضارة وادي الرافدين. على أنَ المتتبع لأساطير الخليقة في حضارة وادي النيل يقف على عكس هذه الصورة حيث تمتَ عملية الخلق بسلام وهدوء.

٤. هذا ولايسعنا الأسترسال في ذكر التفسيرات الأخرى المحتملة التي أرتئاها الباحثون المختلفون، فنكتفي في ختام هذه الملاحظات بالتنويه بأنَ أحد هذه التفاسير يستند الى المذهب (الفرويدي) في التحليل النفسي بتعليل النزاع والأقتتال مابين جيل الأبناء وجيل الآباء من الآلهة بالعقدة التي يطلق عليها (فرويد) عقدة (أوديب).

ومع أننَا لسنا من المتحمسين لهذا التفسير إلاَ أنَ موضوع قضاء الآلهة الأبناء على أبائهم يتكرَر وروده في أساطير كثير من الحضارات القديمة، ففي الحضارة اليونانية مثلا قضى الإله (كرونوس) (Cronus) على أبيه) أورانوس Uranus) وتغلَب (زوس) على أبيه (كرونوس)، على ماهو معروف في الأساطير اليونانية))[1].

١ مقدمة في ادب العراق القديم، ص٨١-٨٣.

ملاحظات د. فاضل عبدالواحد علي:

لخص د. فاضل آراءَهُ، وقد أفاد كثيراً من آراء أستاذه كريمر، الواردة أعلاه، كما يبدو، فقد كتب يقول: ((انَ هناك خمس نقاط أساسية عند السومريين بخصوص خلق الكون: ١. في البدء كانت مياه البحر (في السومرية الإلهة نمو nammu) والأرجح أنَّ السومريين تصوَروا أنَّ المياه هذه كانت أزلية طالما لايوجد مايشير في النصوص المسمارية الى أصلها أو(مولدها).

٢. من مياه البحر الأزلية هذه (ولد)، جبل كوني يمثل السماء والأرض متحدتين: السماء (في السومرية am، وعُدَت عنصراً مذكراً). والأرض (ki عنصراً مؤنثاً).

٣. نتيجة (لأتحاد)، السماء والأرض ولد إله الهواء انليل.

٤. إنَّ الإله انليل فصل السماء عن الأرض(فحمل) أبوه (am) السماء و(حمل) هو الأرض.

٥. بعد ان تمَ فصل السماء عن الأرض وتمَ خلق الكواكب والنجوم ظهرت معالم الحياة على الأرض))[١].

وجاء في مجال آخر قوله: ((... فيمكننا القول في ضوء ما تقدَم انَ المآثر السومرية والبابلية تتفق على نقاط جوهرية بخصوص خلق الأنسان وهي:

١. إنَّ الإنسان خلق من طين (او طين ودم حسب المآثر البابلية).

٢. إنَّ خلق الإنسان لم يكن غاية في حد ذاتها أو نتيجة مُكمَلة لبقية مراحل خلق الكون وأنَما حدث بسبب العناء الذي أصاب الآلهة من جراء العمل في الأرض فقرَرت أنْ تخلق بديلاً عنها يحمل المشقة.

٣. إنَه خُلِق من أجل ان يكدَ ويكدح في الأرض لكي يريح الآلهة من عناء العمل وليقدَم لها الطعام))[١].

---

١ من الواح سومر الى التوراة، ص٢٤٦، وهو لايرى كبير فرق بين الأسطورتين السومرية والبابلية.

ويشير في الأخير الى: ((ان خلق الكون في معتقدات السومريين والبابليين وما تبعه من الخلق النجوم والكواكب له ما يوازيه في بداية الاصحاح الأول من سفر التكوين حيث تعتبر التوراة ان المياه أصل للوجود وان السماء والأرض خلقتا بعد فصل أيضاً (بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد...)، وهي عملية ذكرتها الأسطورتان السومرية والبابلية على حدٍ سواء كما رأينا ذلك في بداية هذا المبحث))[٢].

نكتفي بهذا القدر من الملاحظات ونشير الى أهمية العرض المُكثف للدكتور أنطون مورتكات[٣]، والى العرض الموسع للدكتور أحمد سوسة[٤]، عن علاقة الأسطورة السومرية–البابلية بالتوراة. حيث تحدَث مورتكارت عن الأفكار التعبيرية التى نظمنتها عقائد أبناء الرافدين القدماء، بينما سعى سوسة الى أظهار. مقتبسات التوراة من الأساطير العراقية ومن سواها.

بنكەی ژین
www.zheen.org

---

١ ن. م.، ص٢٤٩.

٢ ن. م.، ص٢٥١–٢٥٢.

٣ تأريخ الشرق الأدنى القديم، ص ص٣٣–٤٣.

٤ العرب واليهود في التأريخ، ص١٨٥–٢٠٣؛ مفصل العرب واليهود في التأريخ، ص٤١٤–٤٣٩.

العقائد والأساطير الإيرانية القديمة:

تتساوى الشعوب، من دون شكَ، في تأثرها بالأساسيات، بالثوابت، المُتحكمة، عند تشابه، الظروف الشرطية، بتقرير مُنعطفات البشر الأجتماعية الكبرى. وتُظهِر المسارات، لدى بلوغ الغايات، وحدة الأسلوب مع تنوَع أنماط التطبيقات المحلية يفرضها تباين الظروف الطبيعية، المؤثرة، ولاسيما قديماً، في الأنتاج أيضاً، في تحديد البدايات ووتآثر سير منحنيات التطوَر أو في أشكال التطبيقات، فعلى سبيل المثال، كانت تشكيلة (formation) العبودية سائدة في المجتمعين الأغريقي والروماني، بيد أنَ تطبيق أسلوب الأنتاج العبودي والنظام (system) العبودي لم يكن متشابهاً بينهما تماماً.

نتوصل من هذا السياق الى أنَ المجموعات الإيرانية البدائية القديمة لم تتخلَف عن نظائرها من شعوب العالم في خلق تصوَراتها الذهنية الخيالية (الفنطازية) أستجابة لتجليات الظواهر الطبيعية وقواها وعناصرها المادية. فألفت، حسب ظروفها، أرباباً لقوى الطبيعة وأساطير تدور حولها. ولما كان أنتقال تلك التصوَرات المُختلقة من جيل لآخر يجري شفاها عبر عصور الهمجية حتى عهود التحضَر، حيث لم تدوَن، كالسومرية، في الواح طينية، فقد فُقد وضاع أغلبها حينما تخلَت الديانة المزدية، نسبة الى الإله أهورامزدا، عن بعضها وأجرت تغييراً على المسميَات والأساطير الطفولية الساذجة لعدم ملائمة الكثير منها لمستجدات التطوَرات الحاصلة في المجتمع الإيراني القديم وأنعكاساته في عقائد، المزدية والزرادشتية، فتأثرت بالعقائد المجاورة مما ادى الى تغيير اسماء الآلهة القديمة وقد شذَب المغان، رجال الدين الزرادشتي، البعض من العقائد القديمة التي لم تقو على الصمود امام النقد الذي تعرَضت له من الخارج، الهيلينية المسيحية (الغنوصية) ومن الداخل، المانوية والمزدكية[1]، نتيجة

---

١ للزيادة انظر: كنابنا، البابكية أو أنتفاضة الشعب الآذربيجاني ضد الخلافة العباسية، بيروت، ١٩٧٤م، ص١٠٨-١٣٠.

الجدل اللاهوتي والهرطقي، فقد تعرَض القليل المتبقي من الأساطير القديمة الى تهذيب وتشذيب وشطب الديانة الزرادشتية وتقلَص الأهتمام بها بعد فقدان الدعم الرسمي بسقوط الدولة الساسانية ودينها الرسمي الزرادشتية. كانت الديانة الزرادشتية قد أحتفظت بالقليل من الأساطير القديمة في كتابها المقدس الأفستا، النسخ القديمة، وبعد سقوط الدولة الساسانية وأنتشار الإسلام في إيران أخذت النسخ المستنسخة في العهد الإسلامي تتحاشى ذكر الأرباب القديمة والأساطير الدائرة حولها مما أثر في تقليص أمكانية التوسع في الدراسة الشاملة للمعتقدات الإيرانية البدائية. إنَ مصادر عقائد الإيرانيين البدائية القديمة جدُ شحيحةً لاتتعدى نتفٍ ورثتها الزرادشتية عن المزدية ولم تبق ذلك القليل على حاله ومع ذلك يبقى كتاب الأفيستا المصدر الرئيسي والأساسي عن معتقدات الإيرانيين البدائية القديمة. وتأتي بعد الأفيستا في الأهمية كمصادر عن المعتقدات الإيرانية القديمة بعض النقوش والتصاوير وماورد في الكتابات العراقية المسمارية، السومرية والأكدية والبابلية والآشورية، وما رواه هيرودوس، وفي بعض المؤلفات الساسانية والعربية الأسلامية.

تواجه الباحثين صعوبة التعمَق في قليل تلك العقائد الموغلة في القديم، لاسيما وأنَ مصدرهم الرئيسي والأساسي هو كتاب الأفستا لتناوله تلك المعتقدات بحذر وأُجرىَ عيلها تحوير وتغيير وتقليص، كما ذكرنا آنفاً، ولهذا فأن البناء النظري لهيكل المعتقدات الإيرانية القديمة يعتمد على دراسة معتقدات الشعوب البدائية القديمة وبعض بقاياها الحديثة، كالسحرية والطوطمية والفتيشية (البدية) والأرواحية، وتطَوراتها، أمَا الجانب التكميلي الرئيسي لبناء المعتقدات فتجري متابعته في المصادر المشار اليها اعلاه ويأتي كتاب الأفستا في مقدمتها، وهذا ماأتبعته غالبية المؤلفات السوفيتية كدائرتي المعارف السوفيتيتين الواسعة والتأريخية وتأريخ العالم العام، وتأريخ العالم القديم[1]، وڤ. إي. أفدييف، تأريخ الشرق القديم[2]، ونجد مثل هذا القول عن التركيب البنيوي للذهنية الإيرانية المبكرة لدى د. محمد جابر عبدالعال الحيني، في

---

١ موسكو، ١٩٦٢م، ص٢٠٤-٢٠٦.

٢ موسكو، ١٩٥٣م، ص٥٥٩-٥٦٦.

العقائد والأديان[1]، و د.جيمس هنري برستد، العصور القديمة[2]، وجوزيف گاير، حكمة الأديان الحيَة[3]، ود.أنطون مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم[4]، ومؤلفنا، البابكية[5]، وآثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين[6]، ود.أمين عبدالمجيد بدوي، القصة في الأدب الفارسي[7]. وسوف نُقصر أقتباسنا على بعض ماذكره الأخيران.

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ مشار اليه سابقاً، ص١٦٣-١٧٥.

٢ ترجمة داود قربان، بيروت، ١٩٣٦م، ص١٣٦-١٣٧.

٣ ترجمة المحامي حسين الكيلاني، بيروت، ١٩٦٤م، ص٢٥٧-٢٦٠.

٤ مشار اليه سابقاً، ص٣٧٩-٣٨٥.

٥ ص١٠٨-١٠٩.

٦ مشار اليه سابقاً، ص١٩-٧٠.

٧ القاهرة، ١٩٦٤، ص١٨-٢٠.

رأي آرثر كريستنسن:

((بُنيَ دينُ الآريين القديم على عبادة قوى الطبيعة والعناصر والأجرام السماوية وأُضيف الى آلهة الطبيعة، منذ زمان قديم، آلهة تمثل قوى اخلاقية أو آراء معنوية مجسمة، ويظهر انه كانت هناك، قبل انفصال الهنود والإيرانيين بعضهم من بعض، تفرقة بين دَيْوا التي يعتبر أخص ممثليها رّبْ الحرب إندرا وبين آسورا (آهورا الإيرانية)، آلهة العهد والقانون التي كان على رأسها وارونا وميترا. ويتفق معظم العلماء على أنَّ مزدا (الحكيم) عند الإيرانيين، الآهورا الأكبر هو وارونا القديم. ولم يحفظ الإيرانيون أسمه الأصلي. والآهورات، وعلى رأسهم مزدا كان لهم طابع يتميَز بالدعوة الى الأخلاق والعمران، بعكس الشياطين التي تعبدها القبائل الرحل والمحاربون واللصوص، وفي الوقت الذي دخل فيه الإيرانيون العصر التأريخي كان مزدا، مزدا آهورا أو آهورا مزدا الإله الأعلى للقبائل المستقرة والمتمدنة، في الشرق والغرب. والمزدية أقدم عهداً من الزرادشتية، وليس مزدا إلهاً لقبيلة أو لشعب بل هو إله العالم والناس جميعا))[1].

نجد كريستنسن هنا لم يقطع الصلة الممتدة بين عقائد الإيرانيين بشكلها المتطوَر في الزرادشتية وبين أصولها الطفولية الساذجة البدائية، بالبنية الذهنية العقائدية المُتخيلة، وهو إذ يمَد بشدة جسور الأتصال بين الزرادشتية كعقيدة متكاملة وعبر المزدية الى بواكير التصوَرات الفنطازية، فأنَه لم يغفل عن أختلاف تصَورات المجتمعات المتباينة في حياتها ونمط أنتاجها، بين الرعوية الرحالة والمزارعة المستقرة، أيْ بربط الأفكار و الوعي والأدراك بأسلوب الأنتاج وتطوَره.

---

١ إيران في عهد الساسانيين، ص١٩.

صورة الكون كما يعرضها
د. امين عبدالمجيد بدوي:

ويُثبت د. أمين عبدالمجيد بدوي، بشكل مُكثف، تصوَرات الإيرانيين القديمة عن الكون والخليقة لتأثرهم قديماً بالظواهر الطبيعية وماالصور المنعكسة في أذهانهم وعبَرت عنها أساطيرهم سوى أستجابات لتجليات الطبيعة وعناصرها المادية مباشرة أمامهم، فيقول: ((كان الآريون كأسلافهم الهندوزيين يؤلهون الظواهر الطبيعية التي كانوا يعيشون تحت تأثيرها في موطنهم القديم فما كان منها مصدراً للخير كالسماء الصافية والنور والنار والشمس والأرض والهواء والماء والرعد والبرق عبدوه وتقرَبوا اليه بالأبتهال والقرابين والدماء وماكان ضاراً كالظلام والقحط والجفاف أنزلوه منزلة الشياطين والأرواح الشريرة ولعنوه وأستعانوا عليه بألهة الخير ومعاونة هذه الآلهة الخيرة بطاعتها وتقديم القرابين لها لتزداد قوة وتنتصر على قوى الشر، وهم في ذلك على نقيض بعض الأقوام الأخرى كالترك والمغول الذين كانوا يتقربون لآلهة الشر بالعبادة والضحايا لأسترضائها ودفع مضرتها.

وأقدَم آلهة الآريين وأعلاها قدراً السماء الصافية المحيطة بالعالم وأسمها في (الرج ودا) دياوه dyauh ثُمَ صار وارون varun أو وارونا varuna بعد ذلك.

وأنفرد وارونا من بين آلهة الآريين بأسمى مظاهر التقديس والجلال فأضافوا الى أسمه في أغلب الأحيان كلمة أسورا asura بمعنى الكبير وولي النعمة و كثيراً ماكانوا يقرنون أسم (مترا) بأسم وارونا فيقولون(وارونا مترا) أو(مترا وارونا). والشمس في زعمهم عين وارونا والبرق أبنه والسطح المرئي من السماء المتلألئ بالنجوم لباسه الملكي، وهكذا يتخذ وارونا سمة معنوية تجمع بين مظاهر القوة المادية والمعنوية، فهو الذي يرفع السماء بغير عمد ويحفظ الأرض أنْ تميد ويدبر الكون ويجري الخير في العالم وإليه يفزعون من الآثام بالتوبة لأنهَ إله رحيم وجبار ذو انتقام، وكذلك اتخذوا لكل ظاهرة أخرى ربَاً. فمترا مثلا رّب النور وآذر رب النار وأندرا رب البرق وهكذا،

وأحاطوا هذه الأرباب بهالات من الأوهام والأخيلة والأساطير وتصَوروا العالم مسرحاً للصراع بين قوى الخير والشر وقدَموا لنا فيما تركوا من آثار صوراً شاعرية ساذجة لا تخلو من طرافة وجمال، فالسماء في تصَور هؤلاء البدو الرعاة مرتع أخضر بهيج والسحب قطعان سائمة من البقر وأمطارها الألبان التي تغذي الأرض. ويتخيَلون الغمام الأبيض كذلك بنات السماء الحسان وزوجات الآلهة وحاملات الماء المقدس وأمهات البروق، ويرون الأرواح النجسة التي تحول دون سقوط المطر وتسبب القحط والمجاعات لصوصاً تغير على هذه القطعان والنساء فتمحقها أو تحبسها في غيران مظلمة أو قلاع حصينة، وان الغيوم السوداء التي تعرض في الأفق على هيئة قلل الجبال أو أسوار وبروج القلاع ذات الشرفات ليست إلاَمحابس للسحب الماطرة، عندئذ يتجلى (أندرا) في سلاحه اللامع وعجلته الحربية ذات الجياد السريعة الرمادية الوردية يرافقه صديقه الدائم وايو (Cvayu–الريح العاصف في طبقات الجو العليا– وفي أثرها الرياح السريعة جنود أندرا وتبدأ الحرب، فتحمل جنود الرعد (أندرا) على تلك الجبال أو القلاع فلا يغني حراسها شيئاً ويخرون صرعى تحت ضربات حراب أندرا النارية المتوالية وتندك قلل الجبال وتنهار أسوار القلاع فتدر ألبان الأبقار وتجود بنات السماء الأرض بمائها المقدس))[1].

ثُمَ يبدأ الدكتور أمين عبدالمجيد بدوي ببيان أنقسام المعتقد الإيراني بصدد الآلهة الى تصوَرين رئيسين أحدهما يتخيل الآلهة تمنح البشر بعطفها ونعمها وآلائها، وثانيهما يتخيل الآلهة قاسية غشوم تنزل بالبشر المصائب والآلام والكوارث وعلى أساس هذين التصوَرين المختلفين عن الآلهة جرى تقسيم الآلهة الى خيَرة وشريرة وبدء العقيدة الثنوية. فيقول د. بدوي: ((جاء الآريون إيران بعقائدهم الموروثة وأنتشرت معهم عبادة آلهتم في موطنهم الجديد وكانت هذه الآلهة ذات صفات وسمات تتميز بها عن بعضها البعض وتنقسم في جملتها الى فريقين يطلق على أحدها (دوا) أو

---

١ القصة في الأدب الفارسي، ص١٩–٢٠. إنَ كلمة غيران الواردة في الصفحة٢٠ قد تكون مُحرَفة عن كلمة غدران عند الطبع، أو انها صحيحة وتعني جمع الغار، والغار كالكهف بالجبل. وهذه هي التي قصدها المؤلف د. بدوي في ظننا.

(ديو) وعلى رأسه (أندرا) إله الحرب، ويسمون الآخر(أسورا) أو (أهورا) وكبير هذا الفريق (وارونا Varuna) الذي عُرف فيما بعد بأسم (مزدا) أي العالم))[1]. نرى، من خلال أستعراض د.بدوي، المسهب نوعاً ما، أنَّ عقائد الإيرانيين الأخيرة بشكلها المتطوَر ذات صلة بنشأة بواكير التصَورات الذهنية الخيالية الإيرانية. وقد أُدخلت عليها تطويرات وأقتباسات من عقائد شعوب مجاورة، اكتفى د. بدوي بذكر اليهودية[2]، بينما الأحتكاك والتفاعل الأوسع كان مع العراقيين القدماء. نستخلص من أستعراضي كريستنسن و بدوي أثر المؤثرات البيئية في التصَورات العقائدية بشقيها القديم البدائي والأخير المتطَور كما يظهر الأستعراضان دور الأنتاج في المرحلة الأخيرة في خلق العقيدة الثنائية لتساير أنقسام المجتمع الى رعاة رحالة وغزاة أشرار يغيرون على مجاوريهم، والى مزارعين مستقرين مسالمين، هذه العقيدة الثنائية التي بصمت آثاراً لها في عقائد أخرى لتختلف عن عقائد العراقيين القدماء الذين كان شائعاً لديهم التفريد وليس الثنوية. وثمة فرق آخر بارز بين عقائد كلَ من العراقيين والإيرانيين القدماء هو في الأعتقاد بالرب الأول، الذي لايوجد بعد إله سواه، فلدى العراقيين القدماء كان (آبو)، إله المياه العذبة، لعلاقتهم القوية بالمسطحات المائية ببطائح جنوب العراق، بينما أعتبر قدماء الإيرانيين السماء الصافية دياوه Dyauh، بصفتهم رعاة رحالة. إنَ هذه الأختلافات تركت أثارها في أساطير وملاحم و روايات وقصص الشعبين.

تُعتمد، أحياناً، الملاحمُ الشفهية والمدَونةُ، سواء بسواء، وإنْ كانت الأخيرة أفضل للتوثيق، في نقل مأثورات الأسلاف، من بواكير نشأة البُنى الذهنية الطفولية المُتخيَلة في المجتمعات البدائية حتى زمن التحضر في العصور التأريخية بل ويستمر بعضُها الى حقب لاحقة بتزويدنا بروائع لمجهولين أو لعباقرة معروفين تتحدَث عن بطولات وأمجاد

---

١ القصة في الأدب الفارسي، ص٢٠-٢١.

٢ ن. م.، ص٢٣ حيث ذكر ((... فاليهودية دخلت إيران منذ حرَر (قورش اليهود من رق البابليين)). فكان ينبغي للدكتور بدوي ان يظهر تأثر اليهود المسبيين في العراق بالعقائد العراقية القديمة والتي هي واضحة في روايات العهد القديم (التوراة) وخاصة عن نشأة الكون وبدء الخليقة في سفر التكوين الأصحاح ١، ٢و٣.

أسلاف غابرين. يُلَخص، بشكلٍ مُكَثفٍ، د.عبدالرحمن محمد رضا ماهية الملحمة وطبيعة وأسلوب تناولها للسرد الحدثي، في مقالٍ له بعنوان (الملحمة)[1]، قال فيه: ((والملحمة هي نوع من الشعر القصصي تُكتب بأسلوب رفيع بليغ مطعم بالتشابيه والأستعارات وتقدَم لنا شخصيات لها مكانة عالية في مجتمعهم من حيث النبل والشرف ومن حيث القوة والشجاعة في الحروب وتظهر هذه الميزات من خلال المغامرات التي يقوم بها والتي تشكلَ تكاملاً أساسياً بعلاقاتهم مع البطل. وكلَ هذه الحوادث وتطوَراتها لها أهمية كبرى بالنسبة لتأريخ سلالة من السلالات أو تأريخ أمة. ويختلف الأدباء والنقاد في النظرية القائلة بأنَ أصل الملحمة يرجع الى المحاولة الشعرية البدائية التي قام بها شعراء مختلفون غير معروفين، ومن خلال تجمع هذه المحاولات الشعرية وتحويلها بصورة تدريجية الى شكلٍ موحد ذات أتجاه مُعيَن تكوَنت الملحمة. ولو ان هذا الرأي له مؤيدوه الى[2] انَ هناك من يرى بان الشعر الملحمي ذاته هو نتاج شاعر عبقري منحه تركيباً وتعبيراً رائعين. أمَا الملاحم التي لايعرف كاتبوها فتسمَى بالملاحم الشعبية))[3].

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ المنشور في مجلة اللغات، العدد الثاني، بغداد، ١٩٦٩م، ص٩٧-١٠٤.

٢ ن. م.، ص٩٧، والصحيح يجب ان يكون (إلاَ أنَ) لأنَ الجملة مستثناة بإلاَ ولهذا فان (الى ان) غير صحيح.

٣ ن. م.، ص٩٧.

شاهنامة الفردوسي:

وتأتي شاهنامة الفردوسي، أبي القسم الحسن بن اسحاق بن شرفشاه (٩٣٤-١٠٢٧م)، في مجال البحث عن الجذور الأسطورية لملحمة النوروز الشعبية، في مقدمة كتب الملاحم التي يمكن أعتمادها لهذا الغرض وذلك لسعة تناول الشاهنامه لبواكير المعتقدات الإيرانية القديمة الى جانب القصص الخرافية والأساطير المروية وذكر ملوك الفترة الخرافية والفترات التأريخية، ولأنطباق المُقتبس من مقال د. عبدالرحمن عن تعريف الملحمة ومحتواها وأسلوب تناولها على محتوى الشاهنامة. وكان الفردوسي، الذي كرَس ٣٦ عاماً لبناء الملحمة الشعري، يعتمد على النظم الملحمي لشعراء سابقين وعلى المؤلفات الساسانية ومن ثُم المصادر العربية الإسلامية والفارسية القرون وسطية، التي ذكرنا قسماً منها سابقاً، وكانت حصيلة الـ(٣٦) عاماً من الجهد المتواصل (الشاهنامه) كأضخم وأهم ملحمة فارسية. أهتم العلماء السوفيت بالشاهنامة كأثر فني متميَز وأُقيم حفل تذكاري في ٢٩مايس عام ١٩٣٤م لمرور ألف عام على ميلاد الفردوسي وصدر مؤلف يحمل عنوان (الفردوسي، ٩٣٤-١٩٣٤) عن معهد الأستشراق التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية بالأشتراك مع متحف الأرميتاج الحكومي[١]، ساهم فيه ثمانية من أبرز العلماء السوفيت وقد تضمن ترجمة من الفارسية الى الروسية لبعض نصوص الشاهنامة قام بترجمتها ام. أ. لوزنسكي[٢]، أحتوت حديثاً عن قصة الضحاك وكاوة الحداد[٣]، وفي عام ١٩٣٥م صدر عن المؤتمر الدولي للفن والآثار الإيراني (أدب إيران، القرون ١٠-١٥، الشرق، المنتخب الثاني)[٤]، وفيه عن الفردوسي الصفحات٧٥-١٧٦، وصدر في طاجيكستان، ضمن الأدب الطاجيكي التقليدي (الكلاسي) مؤلف موسوم بـ(أبو قاسم الفردوسي)، من

---

١ لينيغراد، ١٩٣٤، وعدد صفحاته ٢١٧.

٢ ن. م.، ص١٩٧-٢١٧.

٣ ن. م.، ص٢٠١-٢٠٥.

٤ موسكو-لينغراد، ١٩٣٥.

الـشاهنامة[1]، وهـو ترجمـة لـشعر الفردوسـي مـن الفارسـي الى الروسـي الـواردة في الشاهنامه ومنها مايخص ملحمة النوروز الشعبية كما يأتي:

١. عن الضَحاك ص٢٣-٣١.

٢. حلم الضَحاك ص٣١-٣٧.

٣. الموابذة يفسرون حلم الضَحاك ٣٧-٤٠.

٤. مولد فريدون ص٤٠-٤٦.

٥. قصة عن الحداد كاوه، ص٤٧-٥٢.

٦. انتصار فريدون ص٥٢-٦٥.

وأصدرت أكاديمية العلوم السوفيتية في موسكو أوسع ترجمة للشاهنامه من بداية الأشعار حتى القصص عن سهراب[2]، وفي القسم الأخير (٤٥٩-٦٤٥) دراسة تحليلية تطبيقية. أمَا أبيات الشاهنامه التي تخص ملحمة النوروز الشعبية المترجمة للروسية فهي: تسلَط الضحاك لمدة الف عام من البيت الشعري (١٢٤٥) الى البيت الشعري (٢٣٢٠) وخلالها تتناول قصة الحداد كاوه من البيت الشعري (١٦٣٩) الى البيت الشعري (٢٣٢٠) وبعدها تتمة قصة أفريدون الى نهاية البيت الشعري (٤٦١٨)[3].

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ دار النشر الطاجيكية الحكومية، ١٩٥٤.

٢ الفردوسي، الشاهنامة، باللغة الروسية، مترجم عن الفارسية من قبل مجموعة من العلماء السوفيت الأكاديميين، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٧م، عن الضَحاك ص٤٩-٨١، قصة كاوة مع الضَحاك، ص٦٠-٨١ وقصة أفريدون ص٨٢-١٥٢. وللمترجمين تعقيباً وتحليلات علمية أتينا ببعضها في مقالنا (نوروزيات)، المنشور في مجلة المجمع العلمي العراقي-الهيئة الكُردية، بغداد، ١٩٨٠، ص٤٦٠-٤٦١، نذكر بعضها: قائد الشعب المنتفض- كاوة (الشاهنامة ص٥٤٣)، نعثر لدى الفردوسي على قصة عن انتفاضة الحداد كاوة ضَد الطاغية الضحاك (الشاهنامة ٥٦٩) الحداد كاوه- حداد مثير أنتفاضة الشعبية ضد الطاغية الضحاك- من اكثر صور المناضلين وضوحاً وبطولة في الشاهنامة-للمزيد، أنظر: نوروزيات، ص٤٦٠-٤٦٤.

٣ الفردوسي-الشاهنامة، ص٤٩-١٥٢.

التشابه والأختلاف بين عيدي النوروز وتموز:

تتجلى في دراسة أسطورتي العيدين حقائق قد تساعد، من دون شكَ، على التوصل الى أستنتاجات ذات قيمة بشأن الكشف عن الجذور الأسطورية لملحمة النوروز الشعبية. ولذلك فأنَ دراسة مُعمقَة تقارب العيدين لتزيد من دون ريب في أمكانية الكشف الواضح عن مدى تأثر النوروز بتموز أسطورة وطقوساً.

أولاً- التشابه:

١. وحدة الأحتفاء بالعيدين: الأبتهاج، معالم الزينة، طقوس الأحتفال ومراسيم أيام العيد، تطهير الأواني والملابس والأجسام، تناول الأطعمة الخاصة بالعيد في المنازل وفي الهواء الطلق، الاغتسال بالمياه الجارية، الأصغاء الى السرد الأسطوري لنشأة الخليقة وأنتهاء بأسطورتي تموز ونوروز.

٢. يرمز العيدان كلاهما معاً، الى فرحة الشعبين بأنتصار أرادة الخير والى تحقق بعض طموحاتهما في التخلص من الظلم والأستبداد، وان أختلَفا في صيغة وضع الحدَ النهائي للمعاناة، الدائمي في النوروز، بالقضاء على مصدر الظلم وهو الضَحاك، والمؤقت المُتكرَر في تموز، بأحيائه لمدة ستة أشهر.

٣. شُخِص في كليهما فردٌ واحدٌ، إلهي (تموز) وبشري (فريدون) ليُرمزَ بهما الى معاناة الجموع ومكابدتها للظلم ويرمز تحرّرهما بنفس الوقت الى فوز الجماهير وتحرَرها وخلاصها، المؤقت والدائمي، وفق سياق السرّد الحدثي للأسطورتين.

٤. أُتخِذ الأنقلاب الفصلي الربيعي، وهو عيد رأس السنة في كلا المجتمعين العراقي والإيراني، في كليهما رمزاً لأنتصار أرادة الأنسان ولطموحاته المشروعة الى التغيير.

٥. تجري مراسيم الأحتفال بالعيدين بتوقيت زمني متقارب جداً (أوآخر شهر آذار وبداية شهر نيسان من كلَ عام)، ربط ماجريات السرّد الحدثي الأسطوري فنطازياً بالتغيير الطبيعي.

٦. الأستخدام الموحد لأجراء عقوبة الحبس في باطن الأرض(في الأسفل أو الأعماق الكور kur)، المؤقت لتموز (ستة أشهر) والدائمي للضَحاك.

٧. لكلا العيدين عيدٌ آخر مُتمم لهما موعده الأنقلاب الخريفي، حيث يصادف عيد المهرجان ذكرى سجن الضَحاك بجبل دونباوند، ربط الأحداث بالتغييرات الطبيعية.

٨. التقارب اللفظي بين تسمَيتي النوروز وتموز في تسميَاته المُتعدَدة: دموزي، تموز، نينكرزو، نينازو[١]. إنَ هذا التقارب اللفظي بين نوروز وتموز يدعو الى التفكير بأحتمال إنحدار تسميَة نوروز من تموز. أمَا الأختلاف اللفظي في تسميَات تموز المُتعدَدة فلرُبَما يعزى الى تفسيرات متناقضة عن الأصل نتيجة بعض الأخطاء في اللغة.

ثانياً- الأختلاف:

١. يمثل الظلم ويرمز له في أسطورة النوروز الحاكمُ الطاغيةُ المستبدُ الضَحاك بينما لايوجد في أسطورة تموز من يُشخصَ على انه رمزٌ للظلم إلاَ إذا أعتبرنا عشتار، الإلهة المنساقة وراء نزواتها ورغباتها الجنسية المُتقلبة، فالصراع في أسطورة تموز قائم بين الآلهة بينما الصراع في أسطورة النوروز قائم بين بشر.

٢. وتأسيساً على ماتقدَم فأن الصراع بين الخير والشر وأنتصار قوى الخير في النهاية على قوى الشر قد جرى في أسطورة النوروز بين قوى بشرية متضادة مصالحها، بينما لم تتخذ اسطورة تموز بشكل مباشر رموزاً لقوى متضادة مصالحها لأن الصراع في اسطورة تموز، كما اسلفنا، قائم بين الآلهة ويمثل نزوات، لكنَ واضعي الأسطورة كانوا ينشدون من ورائها التعبير عن طموحات في التحرَر.

٣. عالجت أسطورة النوروز بشكل مباشر وواضح مشكلة الصراع بين الحكام المستبدين وبين الشعب المُستغَل المُكبلَ المقهور، بين الشر والخير، وأنتصار الشعب المظلوم، قوى الخير، على الحاكم الظالم، قوى الشر، فهو صراع فوق الأرض وبين قوى بشرية في المجتمع متضادة، بينما لم يجر الكشف عن ذلك في أسطورة تموز إلاَ رمزياً وبشكل غير مباشر لأنَ ماكان يكابده تموز من أضطهادٍ مُسلطٍ عليه، وأنْ كان يرمز الى

---

١ حول هذه التسميَات المُتعدَدة وماترمز اليه، أنظر: د.سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، الجزء الأول، العراق حتى العصر الأكدي، بغداد، ١٩٧٨م، ص٢٨٠.

معاناة الشعب، فهو آتٍ من لدن آلهة، الذين هم رمز للسلطة الحاكمة وللمتنفذين في المجتمع، وفي هذا تكمن فكرة مُتخيَلي الأسطورة لتمثل المعاناة والطموحات، ولكن بصورة غير مباشرة، أمَا في أسطورة النوروز فقد عبَرت الأسطورة بشكل مباشر عن المعاناة والفرحة في تحقيق الغايات.

٤. لايوجد في أسطورة تموز بطل يقوم بأنتفاضة ضدَ الظلم والأستبداد كما هو الحال في أسطورة النوروز حيث يقوم البطل الكُردي الحداد كاوه بقيادة الأنتفاضة ضدَ الضَحاك ويقضي عليه فهنا شخصية بطل التحرير مُشخصة، بينما في أسطورة تموز لايوجد بطل للتحرير لأنَ عملية الأفراج عن محكومية تموز المؤقتة من العالم السفلي تجري وفق أرادة الآلهة، وأمَا تموز، الضحية ورمز التحرَر في آن واحد، فليس له من أرادة أو قدرة على تغيير أوضاعه المُتبدَلة بتكرار دائمي، لانَ الأجراءات تسليط إلهي، فتحريره وإعادة حبسه يجريان دراماتيكياً وفق سيناريو رباني، أعدَهُ فنطازياً مبدعٌ عراقي ليثير أشجان وأحزان الشعب ويعيد لهم الفرحة والأبتهاج بظهور تموز وبالزواج المقدس، الذي يمنح الأرض خصوبتها.

٥. وصفت أسطورة النوروز نهاية لمعاناة الشعب بأنتصاره بقيادة كاوة على الطاغية الضَحاك، بينما لم تنهِ أسطورة تموز الصراع وأنَما جعلتهُ مستديماً يتغير في حالات من الإنكسار والتراجع (ستة أشهر يقضيها تموز في العالم الأسفل ويعيش الناس في حالة من الكآبة واليأس والحزن والبكاء) والفوز والأنتصار (ستة أشهر يقضيها تموز في عالم الأحياء العلوي فتغمر الناس البهجة والأفراح ويشعرون بالطمأنينة والأرتياح)، ثمَ يعقبها أحباط وأندحار وهكذا تتابع الأحزان والمسرات.

٦. صوَرت أسطورة النوروز الصراع في مجتمع طبقي وحدَدت الرموز للطبقات المتباينة فالضَحاك رمز للطبقة السائدة المُتحكمَة بمصائر الشعب والحرفي كاوه الحداد رمزاً للشعب الكادح المُستغَل المُصطهَد. بينما لم تبرزَ أسطورة تموز معالم وملامح مجتمع طبقي لأنَها قصرت الصراع وحصرته بين الآلهة العليا والسفلى فحسب، ذلك لأنَ المجتمع، لم تظهر فيه الطبقات المتضاده المتطاحنة بعدُ. لكنَ أسطورة تموز لم تخل

من كشفٍ لمظاهر الأضطهاد والأستغلال الذي كانت تكابده أوسع الجماهير وإنْ جاء بصورة رمزية، معاناة تموز وأضطهاد الآلهة العليا للآلهة السفلي.

٧. كان رمزُ الأنتصارِ وتحقُق العدالةِ في أسطورةِ النوروز متمثلاً بعودة العرش الى وريثة الشرعي أفريدون وأمَا كاوه بطل قصة الأنتصار فقد أكتفى بتحقيق العدالة، بينما رمز الأنتصار في أسطورة تموز هو أنعتاق وتحرَر تموز الدوري المتكرَر سنوياً.

٨. تجري أحتفالات الزواج المقدس ضمن أحتفالات رأس السنة العراقية ولاوجود للزواج المقدس في النوروز. نخلص من وشائج التشابه وعناصر الأختلاف بين عيدي رأس السنة العراقي والإيراني وأسطورتي تموز ونوروز على انَ الأقتباس والتأثر بأسطورة تموز قد حدث بصورة واسعة تؤكدها سعة التشابه بين الأسطورتين. وأمَا الأختلاف بينها فيعود الى سبق ظهور أسطورة تموز وأمتدادها بعيداً في أعماق الماضي السحيق، فاصالتها وريادتها واضحة من عدم تطرَقها للبشر ولطبقات المجتمع وأنْ دوَنت على ألواح الطين في العهد البابلي الطبقي، بينما أسطورة النوروز مُكرسة لبيان الأضطهاد والصراع الطبقي. فهي متأخرة كثيراً عن زمن نشوء أسطورة تموز، ولا تمتد الى أبعد من الألف الثالث ق.م.حيث جرى الأقتباس من الأساطير العراقية، التي لها السبق الزمني والريادة في التسطير والأبداع عندما كانت تعكس تخيلات طفولية لمجتمع بدائي غير طبقي وأنْ أستمر تداولها في المجتمع السومري الطبقي ودوَنت، كما ذكرنا، في العهد البابلي الطبقي، بينما أسطورة النوروز تتحدَثُ عن ملكٍ طاغيةٍ مستبدٍ وعن شعبٍ مظلومٍ مُضطهدٍ بمختلف شرائحة الأجتماعية وتفرعاته القومية، لهذا أقتضت الضرورة لقيام أنتفاضة شعبية يقودها كادح من قومية مُضطهَدة، كما حاجج كاوه الضَحاك بشأن الظلم الذي لحق بقومه. فإذا كان الأقتباس والتأثر بأسطورة تموز، في ضوء الأستنتاجات الآنفة، متفقاً عليه فأين حصل ذلك الأقتباس؟ وهل هناك وسطاء في النقل والتأثر والأقتباس؟ وهذا ماسنتحدَث عنه في الفصل القادم والأخير.

بنکەی ژین
www.zheen.org

الفصل السادس

وسط ووسطاء

بنکەی ژین
www.zheen.org

توطئة

يسعى البحثُ، في هذا الفصل السادس الأخير، قدر المستطاع، الى التحرّي عن بدايات الأحتفال بعيد رأس السنة العراقي والإيراني القديم وما أتصل به من دلالات رموز وطقوس أُلفت في بُنيةٍ ذهنية بصورةٍ مُبكرةٍ–وليست المهمةُ سهلةً، كما قد يظَنُ، وأنَّما هي، بالطبع، شاقةٌ. ويأتي في مقدمة صعوبتها إنعدام النصوص المدوَنة والأسانيد الموثقة عن الفترة التي نشأت فيها بواكيرُ تلك التصوَرات الذهنية الفنطازية الخاصة بالعيد، اضافة الى أختلاف المحتفلين به عرقياً وعقائدياً وتأثراً بظروف بيئآتهم المتنوَعة، من جبال وسهول وبطائح ومستنقعات، وكذلك لعدم التخصص بالعصور القديمة وعلم الآثار وعلم الأديان. وللتفسيرات، غير المُتحرَرة، بتجرَد موضوعي، من سلطان الهوى والتعصَب العرقي والعقائدي، والمنطلقة عن أنفعالات وأمزجة وخلفياتُ مُتحيَزة متعصبة، دورها في تأخر أنجاز عملية الكشف عن الحقائق، التي حولَها التعصب الى صور باهتة تزيد في حلكة التعتيم. لذلك لن يكون سهلاً ميسوراً، بطبيعة الحال، تعيين الموضع الذي بدأ فيه الأحتفال بعيد رأس السنة لأول مرة ومن ثم الى الأماكن التي تطوَرت فيها صيغ الأحتفالات وأنتقلت منها الى سواها من الأماكن، وكذلك لايسهل تعيين الوسطاء الذين ساهموا في عملية نقل ممارسات وأشكال طقوس الأحتفال من الأوائل المبدعين الى الأواخر المقلدين.

يلتجأ البحث، نتيجة انعدام النصوص الموثقة لسيرورة التطوَر والأقتباس، بشكل واضح وصريح، الى الأفتراض المعتمد على القرائن التي تتردَد في بعض استنتاجات الباحثين والمختصين بالآثار والتأريخ القديم. وتجاوباً مع عقدة البحث الأساسية وهي المُحدَدة بكشف جذور ملحمة النوروز الشعبية الأسطورية فقد كُرِسَ الفصل الختامي هذا لمعالجة هذه المهمة على ضوء ماتمَ التوصل اليه في الفصول الخمسة السابقة من خلال مناقشة وتحليل الآراء والموضوعات الخاصة بعلاقة وتأثر عيد رأس السنة

(النـوروز) الإيرانـي القـديم بعيـد رأس الـسنة البـابلي أكيتـو* (A-ki-tu، وزاگمـوك= zagmok السومري). يفترض البحث، في ظروف أمتداد الجذور الأسطورية في سحيق الغور، ووجود فاصل زمني بين الممارسات الرسمية لأحتفالات عيد رأس السنة في العراق وفي إيران، ومشاركة صابئة بطائح جنوب العراق وإيران، ببعض طقوس وممارسات أحتفالية في بعض أعيادهم، يفترض البحث بوساطة الصابئة في نقل ممارسات طقسيةمن أحتفالات عيد رأس السنة السومري والبابلي الى المجتمع الإيراني القديم حيث تتجلى رموز و طقوس منها في أحتفالات النوروز.

لايقتصر أفتراضنا لعملية تأثر عيد النوروز بعيد تموز على تحديد الوسط والوسطاء لنقل مأثورات عقائدية سومرية- بابلية الى المجتمع الإيراني على تعيين زمان ومكان ووسطاء عملية التثاقف فحسب، وانما الى كشف الجذور الأسطورية للعيد السومري بأعتباره العنصر الأساس لبناء هياكل عيد النوروز الأرتكازية حيث يبدو العيدان مظهراً أحتفالياً موحداً لتجليات مشتركةٍ في الشعور والأحساس عبَرت عنهما، برغم تفاوت الزمن و أختلاف التسميَات والعائدية، وحدةُ الطقس والشعيرة والرمز والدلالة مما يجعل الأفتراض يمتد الى نشأة التصوَرات السومرية الفنطازية بشمال العراق وتطوَرها بجنوبه ومنه الى إيران.

إنَها لمجازفة حقاً أنْ يعمد البحثُ الى تقديم أفتراض قيام الصابئة، قديماً، بدور وسطاء نقل أطر ومحتوى أحتفالات قدماء العراقيين بعيد رأس السنة الى مجاوريهم الإيرانيين القدماء، لأنَ الأفتراض هذا قد أعتمد على سكنى الصابئة في بطائح البلدين وعلى ما هو ظاهر من تشابه في الرموز والدلالات والممارسات الطقسية والمراسيم الأحتفالية وعلى تطابق مواعيد الأحتفال وبعض التسميات لدى العراقيين والإيرانيين والصابئة فحسب، بينما لاتوجد أيَة نصوص صريحة توثق قيام الصابئة بعملية الوساطة تلك، عدا جذاذات

* ويُعرف المعبدُ الذي يقام فيه الأحتفالات بيت أكيتو bit-akitu للزيادة أنظر: طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٣٢٧؛ هاري ساكز، عظمه بابل، ص٤٣٨.

نصوص شحيحة وغير صريحة، كالتي في العهد القديم عن الإله تموز[1]. ومع أخذ تحذير الدكتور هاري ساكز بعين الأعتبار، والذي قال فيه: ((ورُبَما كان من الضروري أنْ نُحذِرْ من ان الكاتب المُتحيِّز، أو غير المختص الذي يقتطف ترجمات غير دقيقة أو الكاتب المتخصص بدراسة مقارنة الأديان والذي كان قد توصل الى فكرةُ مُعيَنة عن تطابق الديانة في بلاد مابين النهرين بشكلُ مُعين أو أنُه لم يطلَع على أحدث البحوث في علم الأوريات، يمكنه غالباً أنْ يستخدم نصوصاً من النوع المذكور آنفاً كبرهان ظاهري على نظريات مشكوك في صحتها))[2]. فأنَ أستقرار القرائن وآراء ذوي الأختصاص وبعض النصوص[3]، قد هيأت أمكانية تقديم الأفتراض، بوساطة الصابئة طالما لايوجد، لحد الآن، أفتراض اكثر أحتمالاً للأعتماد. لايمكن أغفال حقيقة وجود صلات أيجابية وسلبية كانت قد جرت بين السومريين و مجاوريهم الشرقيين من سكنة إيران، دلَت عليها بعض التنقيبات في بلاد عيلام، (منطقة لورستان). الفخار والكتابة المسمارية وتسميَة بعض الآلهة لدى الطرفين، وتأثر الإيرانيين ببعض العقائد العبرانية، بعد السبي البابلي، غير أنَ تلك الصلات والمؤثرات قصيرة وذات تأثير محدود نسبياً بالقياس الى زمن سكنى الصابئة المستديم وسط المجتمعين العراقي والإيراني، ولاسيما في منطقتي ميسان والكارون، في هور الحويزة وما جاوره، وهي المناطق التي تمَ فيها التأثر ونقل المؤثرات، مما يرجح وساطة الصابئة في عملية التثاقف التي جرت بين المجتمعين العراقي والإيراني القديمين. فما هي مرتكزات هيكل البناء الأفتراضي المقترح؟ لقد توفَرت للفصول الخمسة السابقة عوامل يَسرت نوعاً ما متابعة سيروره نشوء ونمو وتطوَر البنية الذهنية، منذ بدء التصوَرات الفنطازية حتى تكامل وتبلَور صيغها النهائية، في العراق وإيران، وكان بضمنها،

---

١ حزقيال، ٨، ص١١٨٥، س١٣-١٥. والذي جاء فيه: ((وقال لي بعد تعود تنظر رجاسات أعظم هم عاملوها فجاء بي الى مدخل باب بيت الرب الذي من جهة الشمال واذا هناك نسوة جالسات يبكين على تموز. فقال لي أرأيت هذا يأبن أدم. بعد تعود تنظر رجاسات أعظم من هذا)).

٢ عظمة بابل، ص٣٣٧-٣٣٨.

٣ العهد القديم، التوراة، سفر حزقيال، الأصحاح، ٨، ص١١٨٥.

طبعاً، دراسة الأساطير المتعلقة بعيد رأس السنة في المجتمعين، بيد أنَّ محاولة الكشف عن الجذور وعن الوسط والوسطاء سوف لن تكون، كما ذكرنا آنفاً، بتلك السهولة لندرة المصادر أو أنعدامها ولقلة الدراسات، ولذلك عمد البحث، في هذا الفصل، الى تقديم أفتراضه المنطقي بأمل أكتمال صورته الواقعية بعد التوصل الى أكتشافات وتنقيبات ودراسات في المستقبل.

يعتمد أغتراض أمتداد جذور عيد النوروز الى منشأ الأسطورة العراقية السومرية عن عيد رأس السنة منذ بدء نشوئها، وقيام الصابئة الوسطاء بنقل المأثور السومري العقائدي الى التصَور الإيراني على أمور عدة ويُشكلَ مهد السومريين وأنتقالهم الى جنوب العراق مسألةً جوهريةً بينها:

بنکەی ژین
www.zheen.org

مهد السومريين
وسبل أنتقالهم الى جنوب العراق:

أستوطن أقدم العراقيين الأقسام الجبلية بشمال العراق لملائمتها، في حينه، لظروفهم وهم في طور جمع القوت و لأضطرارهم على اللجوء الى المغاور والكهوف، كما دلَت على ذلك الكشوف الآثارية والتحاليل الكاربونية الألكترونية، ولما أنحدروا الى ماجاور الجبال من سهول ووديان بغية العيش والأستيطان، وبعدما تسنى لهم الأنتقال بالتدريج الى منتجين للقوت وبناء البيوت وتدجين بعض وحشي الحيوان والنبات، توَفرت لهم أمكانيات أفضل لتطوير بنيتهم الذهنية البدائية الناشئة والمتأثرة قديماً بظروفهم المحيطة بهم، عن بواكير معتقداتهم عن آلهتهم وأساطيرهم، فلما أنتقل قسم منهم الى بطائح جنوب العراق المعروفة ببلاد سومر، ومنها نالوا تسميَتهم بالسومريين، وأستصلحوا الأراضي المغمورة بالمياه للزراعة، التي غدت هنا أنتاجاً بضائعياً أساسياً بعد أنْ كانت في الشمال محض أنتاج أستهلاكي ثانوي في تدرَجها مع جمع القوت للأكتفاء الذاتي. إنَ تطوَر مستوى وأسلوب الأنتاج يؤديان الى تطوَر الوعي والأدراك مسلمة جدلية لا تحتاج الى مناقشة أو برهان، لذلك فأنَ تطوَر الأنتاج ومستواه في الجنوب أدى الى تطوَر في البنية الذهنية لسكانه، فلم تبق معتقداتهم القديمة الموروثة عن عهودهم الهمجية على وضعها السابق تماماً وأنَما طرأت عليها تغييرات لتلائم والمستجدات من ظروف البيئة والحياة، فالإله دموزي تموز)، الذي كان مختصاً بالرعي والخضار فحسب قد أُضيفت اليه وظائف جديدة في الجنوب، الأخصاب وصيد السمك، مثلاً.

يواجه افتراضنا عن مهد السومريين بشمال العراق وأنتقالهم منه الى الجنوب أحتمالات أخرى عديدة متباينة لعلماء آثاريين ومؤرخين عن المهد، فهم مختلفون فيما بينهم بصدده كثيراً: فقد ذهب بعضهم الى ان السومريين قد جاءوا من آسيا، براً، عبر إيران، أو بحراً، عبر الخليج العربي، بينما ركزَ غيرهم على الهند وإيران، في السند

وبلوجستان وعيلام، في حين ذكر آخرون شبه الجزيرة العربية، وخاصة دلمون (البحرين)، بينما قدَم غيرهم أحتمال بلاد الأناضول، بل وحتى أوربا، المجر (هنغاريا) خاصة، ومن بين الأحتمالات حصر المهد بالقطر العراقي، الذي بدأ يحظى بقبول أكبر. ومع ذلك فلا يزال الأخذ به موضع أختلاف ويكتنفه التردَد، حتى من قبل علمائنا وباحثينا: فحينما تحدَث الأستاذ طه باقر عن مهد السومريين وهجرتهم الى وادي الرافدين وأستعرض بشكل مكثف جداً الأحتمالات العديدة عنها، بما فيها أحتمال حصر وجودهم بالقطر العراقي، وذكر بأنَ تلك الأحتمالات: ((لاتوجد مُبَررات حضارية وتأريخية لتفضل أحدها على الآخر والأخذبه))[1]. لم يستثن من ملاحظته هذه الأحتمال الذي يرى ((بأنَ السومريين لم يأتوا من جهات بعيدة خارج القطر، وأنَما كانوا أحد الأقوام الذين عاشوا في جهة مامن وادي الرافدين في عصور ماقبل التأريخ ثُمَ أستقروا في السهل الرسوبي منه في حدود الالف الخامس ق.م.أو بعد ذلك الزمن عندما أصبح هذا السهل صالحاً للسكنى))[2]. غير أنه أبدى ملاحظة حول هذا الرأي تظهر قناعته فيه إذ قال: ((ولعلَ مما يرجح هذا الرأي ويُعزَزه انَ ما يُسمَى بالحضارة السومرية التي ظهرت بمقوماتها في أواخر العصر الحجري–المعدني (Chaleolithic) النصف الثاني من دور الوركاء ودور جمدة نصر) يمكن تقصي أصولها وجذورها الأولى الى أطوار ما قبل التأريخ في وادي الرافدين نفسه))[3]. لكنَه يعود فيبدى ملاحظة أخرى يستشف منها عدم قناعته التامة بهذا الرأي حينَما عقَب على كلامه السالف بقوله: ((وبعبارة أخرى أينَما كان مهد السومريين فأنهم لم يجلبوا معهم الى وادي الرافدين عناصر الحضارة ومقوماتها الأساسية معهم على نحو مافعل المهاجرون الأوروبيون الى أمريكا))[4].

---

١ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٦٢.

٢ ن. م.، ص٦٢.

٣ ن. م.، ص٦٢–٦٣.

٤ ن. م.، ص٦٣.

ولتعليل ذلك جاء تعقيبه ليؤكد عدم القدرة على التحديد إذ قال: ((وهكذا يبدوا مما عرضناه من اراء عن أصل السومريين ومهدهم ان ذلك من القضايا التي لم تستطع حلَها الدراسات اللغوية والآثارية، وان كلً ما قيل ويقال بشأنها مجرد تخمين وأفتراضات لا يمكن البرهنة عليها ولا رفضها بوجه قاطع))[1].

بيد أنَ الأستاذ طه باقر يعود فيستدرك مباشرة بقوله: ((وقد سبق لمؤلف هذا الكتاب أنْ أقترح ماسبق التنويه به من ان السومريين إحدى الجماعات المنحدرة من بعض الأقوام المحلية في وادي الرافدين في عصور ماقبل التأريخ البعيدة، وانهم عرفوا بأسمهم الخاص، أيْ السومريين، نسبة الى أسم الأقليم الذي أستوطنوا فيه أخيراً في القسم الجنوبي من العراق، أيْ ان التسميَة لاحقة للأستيطان ومُشتقة من أسم موضع جغرافي ولايحمل مدلولاً قومياً))[2]، بل ويؤكد عراقية الأصل السومري حينما يُفنَد الرأي القائل بأنهم من أقوام جبلية من خارج القطر العراقي حينما قال: ((وبخلاف ما ذهب اليه البعض من نسبة الأصل الجبلي الخارجي الى المهد الذي نزح منه السومريون، لا نجد في المآثر السومرية، وعلى رأس ذلك آدابهم وأساطيرهم وشعائرهم الدينية، ما يشير الى أصل غريب عن بيئة وادي الرافدين الطبيعية، ولاسيما القسم الرسوبي منه، بل أنَ طابع حضارتهم المميز مشتق من بيئة نهرية ذات أحراش وقصب ونخيل وأثل وطمي وغرين وفيضانات وسهل الى غيرما هناك مما سبق أنْ نوَهنا به من أثر البيئة الطبيعية في حضارة وادي الرافدين))[3]. إنَ في مناقشة الأستاذ طه باقر للرأي الذي يفترض المناطق الجبلية موطناً لأسلاف السومريين تأكيد على أنعدام خلفية متأثرة بالجبال عموماً سواء داخل القطر أو خارجه ولهذا لايوجد حسب رأيه أيْ أنعكاس للجبال في البنية الذهنية للسومريين، فهو يتشكَك من أحتمال استيطان الأسلاف في الجبال إذ يقول: ((... ومن هؤلاء الجماعة من يُعيَن الموطن الذي نزح منه السومريون بأنه أرض جبلية، ولذلك نراهم، على حد زعم هذه الجماعة،

---

١ ن. م.، ص٦٤.

٢ ن. م.، ص٦٤، وقد أشار الى الطبعة الثانية من الكتاب، في الهامش ٤٤ ص٩٢.

٣ ن. م.، ص٦٤.

يقيمـون معابـدهم فـوق مرتفعـات اصـطناعية (هـي الأبـراج المدرَجـة أو الزقـورات)، وخصص البعض ذلك الموطن في الجهات الشرقية مثل بلاد إيران))[1].

يُثير تردُد الأستاذ طه باقر عن أعتبار شمال العراق الجبلي بشكل قاطع ومُحدَد فحسب موطناً أصلياً لأسلاف السومريين تساؤلات ليس لها أجابات مُقنعة شافية حيث ساوى بين هذا الأحتمال مع بقية الأحتمالات التي تفترض مجيئهم من خارج القطر العراقي. كذلك تركه تحديدٍ المكان الذي أنطلقوا منه صوب الجنوب داخل القطر مُبهما غير مُحدَدٍ مع علمه برجحان أحتمال الأنطلاقة من داخل العراق ومن شماله الجبلي على بقية الأحتمالات، حيث ذكر هو بالذات بأنَ لهذا الأحتمال ما يُعزَز رجحانه على البقية التي أستعرضها بشكل مُكثف جداً. تكاد آراء العلماء والباحثين الآثاريين والمؤرخين انْ تتفق على أنَ أقدم إستيطان في العراق من قبل البدائيين القدماء كان في الشمال الجبلي[2]، لما كانت توفَره الجبال من ظروفٍ أفضل لحياة قاطنيها البدائيين، بما تؤمنه لهم من نبات وحيوان ومياه وملاجىء الطبيعية، من مغاور وكهوف، كما دَلت علَيها التنقيبات والكشوف، ثم أنحدر أحفاد الأحفاد الى ماجاور الجبال من وديان وسهول ووهاد، حتى اذا تيسرَت لهم القدرة على الأنتقال التدريجي من طور جمع القوت الى طور أنتاج القوت، بعد سلسلة من الأخفاقات والنجاح في سلم التطوَر: إبتداءً بتدجين بعض النباتات والحيوانات البرية وبناء المجمعات السكنية– أقدم القرى الفلاحية في العالم– في الأودية والسهول المجاورة للجبال، أنسلخ قسمٌ من سكنة الشمال هؤلاء، لظروف قاهرة، وأنحدروا الى السهل الرسوبي بجنوب العراق، المعروف ببلاد سومر (سهل شنعار بالتوراة) وقاموا بأستصلاح الأراضي المغمورة وأعدَوها للأنتاج الزراعي البضائعي، بعد أنْ كان الأسلاف في الشمال يزرعون للأكتفاء الذاتي (الأنتاج الأستهلاكي)، فوضع السومريون بفضل أنتاجهم البضائعي في الجنوب اللبنات الأولى للحضارة العراقية وكانوا بحق روادها، لكنَ الأستاذ طه باقر يرى بأنَ السومريين لم ينفردوا بالريادة فهناك من سبقهم في سكنى السهل الرسوبي كما سبقوهم في الرقي الحضاري، وهناك من

---

١ ن. م.، ص٦٣.

٢ عُثر على بقايا بعضهم في كهوف: شانيدر، زرزي، هزارمرد وغيرها.

جاور السومريين السكنى في السهل الرسوبي كالساميين فنراه يقول: ((وذهب بعض الباحثين الى أن السومريين عند ماجاؤا الى وادي الرافدين كانوا مبدأ أمرهم يجاورون أصحاب حضارة أرقى ومنها أقتبسوا عناصر ثقافتهم))[1]، ولدى حديثه عن سكنى السومريين قال أيضاً: ((... وإنَهم لم يكونوا المستوطنين الوحيدين ولاأقدم المستوطنين وأنَما تعايشوا مع جماعات من أقوام أخرى وفي مقدمتهم الأقوام السامية))[2].

إنَ مؤشرات كثيرة لدى السومريين توضَح مدى تعلَقهم وتأثرهم بالجبال حتى غدت خلفية ترتكز عليها بعض تصَورات بنيتهم الذهنية وآثارهم وأعمالهم الفنية، كما تشير الى ذلك مؤلفات الآثاريين والمؤرخين[3]، أمَا قضية أنفراد السومريين في ريادة البناء الحضاري في العراق أو مشاركة غيرهم لهم، فالرأي الغالب ان الحضارة العراقية القديمة، ولاسيما في أطوارها الأولى، يعود الفضل في أنشائها للسومريين[4]. إنَ هذه الحقائق الموجزة قد غدت من البديهيات التي تأخذبها مؤلفات علمية رصينة بما فيها بعض مؤلفات الأستاذ طه باقر نفسه أيضاً، فما حدا مما بدا حتى يُردَد، أخيراً، هنا صوراً باهتةً لاتقوى على الصمود أمام ضوء شمس الحقيقة ولا تتفق مع آراء له أخرى عن السومريين وأصلهم وأصالتهم وريادتهم في بناء الحضارة؟ أهو أنسياق مع ما يَتَبعهُ العلماءُ من تحفَظٍ في البت بقضية لها أحتمالات عدة وهي غير مؤثقة وانما أفتراضات تخمينية؟ أم مسايرة مع تيارٍ يفترض أتجاهاً مُعيَناً لاقبل له بمعارضته؟. حاشا أنْ يُظَنْ في طرح هذه الأسئلة محاولة للخروج عن التقييم العام لمكانة الأستاذ طه باقر العلمية المرموقة كمؤرخ وآثاري ضليع بتأريخ العراق القديم[5]، وأنَما كان القصد من

---

١ المصدر السابق، ص٦٣.

٢ ن. م.، ص٦٢.

٣ أنظر: مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم، هنري فرانكفورت، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، صموئيل نوح كريمر، هاري ساكز، سامي سعيد الأحمد، فاضل عبدالواحد... الخ.

٤ أنظر: مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم، ص٣٣، كريمر، الأساطير السومرية ص١٩-٢٠، طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٥٧.

٥ أنظر ماكتبه عنه تلميذه د.فوزي رشيد، طه باقر، حياته وآثاره، بغداد، ١٩٨٧م.

طرح الأسئلة هو الحرص على أستقرار الحقائق بصيغ أقرب الى الواقع، فإذا كانت مكانة الأستاذ طه باقر لايرقى اليها شكٌ، وإنْ قيل قديماً: (لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة)، فأنَ لإرتباط تكوين البُنيَة الذهنية السومرية بخلفية جبلية ودورهم الريادي في بناء الحضارة العراقية لا يرقى اليهما الشكٌ أيضاً. فكان من المُؤمل أنْ يبت الأستاذ طه باقر بالذات برأي قاطع في مسألة معقَدة شائكة، قضية تعيين الموطن الأصلي في بلاد الرافدين بشكل مُحدَد، لأنَه من أقدر من يستطيع البت بهذا الأمر* لا أنْ يساير الآخرين رأيهم بعدم تحديد منطقة الموطن الأصلي، الذي هو في بلاد الرافدين، وانما أفترضوه في أماكن مُتعدَدة كان العراق واحداً منها، وحتى بالنسبة للعراق فقد تركوا الموطن سائباً بقولهم بجهة ما من بلاد الرافدين. ذكر د. سامي سعيد الأحمد، وهو مؤرخ عراقي مختص بتأريخ العراق القديم، ذكر شمال العراق والمنطقة الجبلية بالذات، وهو يستعرض الفرضيات حول موطن السومريين الأصلي، دون أنْ يؤكد أنَ هذه الفرضية التي تُعيَن الشمال الجبلي هي أكثر رجحاناً من بقية الفرضيات التي تجعل الموطن الأصلي للسومريين خارج القطر العراقي. وننقل أدناه، بشكل مختصر ومُكثف، وجهات نظره: ((وكتب السومريون أسم المنطقة التي سكنوها (سومر) كي–اين–جي ki-an-gi التي تعني حرفياً بلاد سيد أحراش القصب وأطلق العهد القديم عليه اسم سهل شنعار))[1]. ثُمَ أورد د. سامي مختلف الفرضيات، التي أعتمدت الهياكل العظمية والأعمال الفنية من رسوم منحوتات وفخاريات وأختام أسطوانية... الخ، عن الموطن الأصلي للسومريين، دون أنْ يَبُتَ أو يُرجَح أياً منها لتكون أقرب للقبول، بيد أنَه ذكر خلال أستعراضه لتلك الفرضيات، تعلَق السومريين بالجبال، وقد سبق لأنطون مورتكات و هنري فرانكفورت[2] الأشارة الى ذلك، ممايُدلَل على ان موطنهم الأول كان جبلياً، حيث كتب د.سامي يقول: ((وأستعمل السومريون الرمز الخاص

---

* أنظر: مؤلفه مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٥٥، ط٢، ص٥٨، ٩٠.

١ المدخل الى تأريخ العالم القديم، القسم الأول، العراق القديم، الجزء الأول، العراق حتى العصر الأكدي، ص٢٢٦.

٢ تأريخ الشرق الأدنى القديم، ص٣٣، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ص٧٠، ٧١، ٧٢.

للجبل والبلاد للتعبير عن مدلول واحد مماقد يدلَ عن كون الأثنين بمعنى واحد عندهم واحتمال كون بلدهم الأصلي جبلياً. ثُمَ ولعهم ببناء الزقورات في معابدهم و وجود أشجار وحيوانات جبلية في رسوم أختامهم الأسطوانية أمثال السر والأرز والوعل الجبلي ذي القرون والماعز الجبلي الطويل القرون))[1]. ويضيف بعد ذلك بشيء من التردَد وعدم التأكيد الفرضية عن أحتمال وجودهم (اسلاف السومريين) في المنطقة الشمالية قبل أستيطانهم (السومريين) في الجنوب، فقال: ((وقد يكون السومريون من سكان العراق نفسه سكنوا في المنطقة الشمالية قبل نزوحهم الى الجنوب. ويستدل أصحاب هذا الرأي بكون الحضارة السومرية في بعض عناصرها عبارة عن تطوَر طبيعي واضح من حضارات عصور ما قبل التأريخ التي أزدهرت في البلاد وسمَوا بأسمهم نسبة الى البلاد التي سكنوا بها أخيراً من جنوب العراق))[2].

ثُمَ يتحدَث د. سامي عن الفرضية التي تشير الى أحتمال وجود حضارة سابقة للسومرية أُطلِق عليها الفراتية الأولى proto-euphratis، وأيضاً سكان دجلة الأوائل proto-Tigridians[3]، وهو بذلك يلتقي مع الأستاذ طه باقر في ترديد هذه الفرضيات دون تحفظَ أو نقاش ويختلف معه في موضوعة فرضية المنطقة الشمالية الجبلية. ويستعرض د. فاضل عبدالواحد على، المؤرخ والآثاري العراقي المختص بتأريخ العراق القديم، الفرضيات عن أصل السومريين المعتمدة على التركيب اللغوي وصنع الفخار وعلى دراسة الفنون التشكيلية وأستعمال لفظ كور kur وغيرها، كما تحدَث عن الذين سبقوا السومريين في السكنى بالجنوب.

أستهل د. فاضل نقاشه، عند أستعراضه للفرضيات المتباينة عن مواطن السومريين الأولى، قبل أستيطانهم في مكانهم الجديد بجنوب العراق، بملاحظة أبان فيها تعقَد هذه القضية حتى لم تعد تسمَى (بالمسألة السومرية) بل بـ(المشكلة السومرية)، وقد سبق للأستاذ طه باقر أنْ بيَن بأنَ الباحثين قد عرَفوا التعقيد حول أصل السومريين بالقضية

---

١ المصدر السابق، ص٢٢٧.

٢ ن. م.، ص٢٣٠.

٣ ن. م.، ص٢٣١.

السومرية، إذ ذكر: ((ان هذا النوع من التساؤل يُعرف لدى الباحثين في حضارة وادي الرافدين بالقضية السومرية، وهي قضية كثر البحث والنقاش حولها ومازالت أبعد ماتكون عن الحل، لاسيما في الوضع الذي تعرض فيه الى مهد السومريين وأصلهم))[1]، فقد كتب د. فاضل: ((لقد أصبح أصل السومريين مسألة عويصة حتى ان المعنيين بحضارة العراق القديم صاروا يسمَونها بـ(المشكلة السومرية)، (ويُدلَل على ذلك بقوله)... وكلَ ما تمَ طرحه خلال ما يزيد على نصف قرن من هذا النقاش، جملة فرضيات متباينة الى درجة ان بعضها يثير مزيداً من الدهشة والإستغراب))[2].

ثم بدأ بأستعراض ومناقشة تلك الفرضيات مبتدأ بالمُعتمِدة على أستعمال لفظ كور kur كمعنى للجبل والبلاد بذات الوقت آخذين بعين الأعتبار أهتمام السومريين بالمعابد المُدَرجة (الزقورة) وبرسم الأشجار والحيوانات الجبلية مما حداً ببعضهم الى القول بأن الموطن الأصلي للسومريين كان جبلياً. وقد أعتمد بعض الباحثين على الرسوم التي رُسمِت على الأختام والكؤوس المقدسة وجدران المعابد وقصور الحكام، بينما أعتمد آخرون على الفخار وأشكاله وألوانه وتطوَر الخزفيات، وأعتمد البعض منهم على التركيب اللغوي واللهجات، وغيرهم على الكتابة المسمارية وأستخدامها من قبل أقوام مختلفة وقد تمَت الأستعانة ببعض النصوص المدوَنة[3]، فذكر: ((فهناك من الباحثين من لاحظ ان السومريين يستعملون لفظ كور kur للتعبير عن معنى (جبل) و (بلاد). وأخذوا بنظر الأعتبار ظهور المُصطبة (الزقورة فيما بعد) التي صارت المعابد تبنى فوقها أبتداء من دور الوركاء. كما لاحظوا أيضاً أهتمام السومريين برسم الأشجار الجبلية العالية والحيوانات الجبلية كالوعل والماعز على الأختام الأسطوانية. إنَ هذه الملاحظات مجتمعة كانت من الأسباب التي أدت ببعض الباحثين الى القول بأنَ الموطن الأصلي للسومريين كان في منطقة جبلية قبل أنْ ينزحوا الى السهل الرسوبي في جنوب العراق))[4].

---

١ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، طبعة ١٩٧٣، ص٥٧.

٢ من الواح سومر الى التوراة، ص٢٦.

٣ ن. م.، ص٢٦-٣٩.

٤ ن. م.، ص٢٦.

وكان د. فاضل، قد تكلَم عن بدايات التكوين الحضاري العراقي في الشمال وتطوَره وأنتشاره صوب الجنوب حيث كتب يقول: ((وهكذا كانت البدايات الأولى للأنسان في شمالي وادي الرافدين منذ وجوده في الكهوف (في حدود٦٠-٥٠ ألف سنة قبل الميلاد) وحتى ادوار القرى الزراعية الأولى التي تعرف بين الباحثين بأدوار (جرمو) و(حسونة) و(حلف) على التوالي ومن هنا بدأت المقومات الحضارية الأولى بالأنتشار صوب الجنوب الى المنطقة التي عُرفت في العصور التأريخية ببلاد سومر. إنَ أقدم أستيطان في السهل الرسوبي يعود تأريخه الى ٤٥٠٠-٤٠٠٠ قبل الميلاد ويتمثل في دور العبيد))[1]. نسبةً الى تل العبيد على بعد أربعة أميال الى الشمال الغربي من أور. ثمَ بين أهم ما تميَزبه هذا الدور. ونظراً لاهمية المنجزات السومرية التي أستعرضها ننقل ماأشار اليه حيث كتب: ((ومن بين الأشياء التي يتميَز بها هذا الدور أنتشار أستخدام المعادن (النحاس) وتوصل الأنسان الى معرفة البرونز (بخلط النحاس مع القصدير) وبالأنتشار الواسع للفخار في أنحاء واسعة من القطر جنوباً وشمالاً. وبلغت حضارة وادي الرافدين درجة كبيرة من النضج في العصر الشبيه بالكتابي (الذي يمتد من زمن الطبقة الرابعة من دور الوركاء حتى نهاية دورة جمدة نصر ٣٢٠٠-٢٧٠٠ ق. م) لانه يقترن بظهور جملة من العناصر الحضارية الجديدة، التي تجيز لنا بحق عده دور التكوين الحضاري في بلاد سومر. فالمعابد المعروفة من دور العبيد ودور الوركاء (القديم والوسيط) أستمرت بشكلها العام، لكنَها في هذا العصر أزدادت سعةً وزخرفةً كما ظهرت أوائل المعابد العالية التي صارت تبنى على مُصطبات (زقورة). (ثُمَ يستمر د.فاضل في تلخيص أهم المنجزات الحضارية). وفي العصر الشبيه بالكتابي ظهرت أيضاً الأختام الأسطوانية المزينة بالزخارف المحفورة بدلاً من الأختام المُنبسطة المعروفة من العصر السابق. وأُستعمِل لأولِ مرة دولابُ الخزافِ لصنع الأواني الفخارية، يُضاف الى ذلك تطوَر واضح في القرى الكبيرة التي تحوَلت الى طلائع

---

١ ن. م.، ص١٨.

المُدن. ولاشك في أنَّ أعظم أنجاز شهده العصر الشبيه بالكتابي هو ظهور الكتابة كوسيلة للتدوين))[1].

وبعد هذا العرض المُكثَّف لأهم المنجزات السومرية الحضارية يُقدَم د.فاضل أستنتاجاً له أهميته حيث قال فيه: ((إنَّ هذه المنجزات الحضارية، فضلاً عن مسائل فكرية ودينية أخرى، أصبحت اليوم من السمات المُميَزة لشعب عريق وموهوب، عاش في العراق منذ عصور قديمة جداً الا وهو الشعب السومري، نسبة الى المنطقة التي سكنوها والتي عرفت في الكتابات المسمارية ببلاد سومر تكتب بثلاث علامات مسمارية وتقرأ من اليسار الى اليمين ki-en-gi))[2]. إنَّ أستعراض وأستنتاج د.فاضل غير بعيد عما قدَمه، أستاذه بشيكاغو، صموئيل نوح كريمر بصدد الحضارة السومرية حيث قال: ((السومريون شعب لاينتمي الى مجموعة الشعوب السامية أو الهندية الأوربية، وقد أزدهرت حضارتهم في القسم الجنوبي من بلاد بابل منذ بداية الألف الرابع حتى نهاية الألف الثالث قبل الميلاد. وفي خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن، كان السومريون وهم الشعب الذي لايزال أنتسابه العرقي واللغوي غير معروفة تماماً، يمثلون الجماعات البشرية التي سادت ثقافتها جميع أجزاء الشرق الأدنى. وتتجلى هذه السيادة الثقافية في أتجاهات ثلاثة:

١. إنَ السومريين هم الذين طوَروا ومن المحتمل قد أبتكروا طريقة الكتابة المسمارية التي أقتبستها جميع شعوب الشرق الأدنى على وجه التقريب، والتي لولاها لكان التقدَم الثقافي في غربي آسيا غير ممكن في أغلب الأحتمالات.

٢. طوَر السومريون المفاهيم الدينية والروحية كما دمجوا مجموعة الآلهة المختلفة على نحو رائع فكان لهذا الدمج أثره العميق على شعوب الشرق الأدنى بضمنهم العبرانيين والأغريق أضافة الى نفاذ الشيء الكثير من هذه المفاهيم الروحية والدينية الى عالمنا المتمدن الحديث عن طريق الأديان السماوية.

---

١ ن. م.، ص١٨-٩.

٢ ن. م.، ص١٩.

٣. أنتج السومريون أدباً يتسم بالضخامة وسرعة التطوَر ويتميَز بالكثير من الخصائص الشعرية، ويتألف من الملاحم والأساطير والتراتيل والمراثي والأمثال والحكم، وقد كُتبت هذه التأليف بالحروف المسمارية على ألواح من الطين يرجع تأريخ كتابتها الى مايقرب من ١٧٥٠سنة قبل الميلاد... لقد أقتبس الآشوريون والبابليون هذه التأليف برمتها تقريباً كما ترجمها الحيثيون الى لغتهم وليس ثمة شك بأنهم قد حافظوا على أصولها بقدر المستطاع، وتعتبر المبتكرات الأدبية العبرانية بشكلها ومضمونها، وكذلك المبتكرات الأدبية عند الأغريق القدامى، الى حدٍ مُعيَن، خاضعة للمؤثرات الأدبية السومرية))[١].

نختتم الحديث عن أصل السومريين بما أوْرَدَهُ المُقدَم السوري، منذر الموصلي عنهم، إذ كتب: ((كان السومريون في العراق والحاميون في مصر هم أصل الشعوب التي بنت الحياة المدنية المتطوَرة عبر التأريخ. فالسومريون هم الشعب الذي توطن العراق القديم وأستولى على وادي دجلة والفرات بأكمله وفرض عليه نظامه الأجتماعي والديني منذ حوالي عام ٤٥٠٠ ق. م كما فرض عليه شرائعه وأتجاهاته الفكرية. إنهَ الشعب نفسه الذي وضع أسس وقواعد الكتابة (الكتابة المسمارية) وأسس حضارة أنتشرت في البلدان المتاخمة للعراق القديم))[٢].

وبعد هذه المقدمة، التي لاتختلف عما أورده السابقون، كتب عن أصلهم: ((والسومريون هم مزيج بشري من شعوب البحر الأبيض المتوسط ذوي الجماجم المستطيلة ومن شعوب القبائل الأرمنية التي تتميز بأستدارة الجمجمة وضخامة البنية الجسمية وأعتدال القامة والأنف الرفيع الطويل، الذين يقطنون في المنطقة الجبلية من الشمال الشرقي لمنطقة الشرق الأدنى))[٣].

---

١ الأساطير السومرية، ص١٩-٢٠.

٢ عرب واكراد، رؤية عربية... للقضية الكُردية، الأكراد في وطنهم القومي وفي الجوار العراقي-التركي-الإيراني... وفي سوريا ولبنان، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٩٧.

٣ ن. م.، ص٩٧. وقد سبق للأستاذ طه باقر ان تحدَث عن أختلاط هذه الأجناس المختلفة عرقياً، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة ط (١٩٧٣م)، ص٦١.

وبعد أنْ يتحدَث عن هجرة مجموعات من هذه القبائل الأرمنية مُنطلقة من آسيا الوسطى في أزمان موغلة في القدم وبأتجاهات من الشرق الى الغرب وعُرفت بأسم القبائل أو الشعوب الهندو–أوربية والآرية المشتقة من اللغة السنسكريتية والتي تعني بلغة الهنود (نبيل)، يشير الى أن بعضاً من القبائل الأرمنية لم تغادر مواطنها الأصلية، حيث كتب: ((أما القبائل الأرمنية التي لم تنطلق من هجرة مماثلة، بل بقيت في مواطنها الأصلية، فقد توطَنت، في آسيا نفسها واستقرت فيها على تخوم الهند وفي بلاد فارس وأرمينيا وبعض مناطق آسيا الصغري (وينسب الأكراد الى هذه القبائل التي لم تهاجر آنذاك الى خارج مواطنها الأصلية) ثُمَ أنتشرت شمالاً حتى وصلت القفقاس وماوراءها حيث شكلَت مع مرور الزمن، ورغم أصلها الواحد المشترك، شعوب مختلفة عرفت بأسماء متعددة كالهنود والفرس والميديين والبارثيين والساسانيين وغيرهم))[1].

فهو يعتبر أسلاف السومريين فرعاً من القبائل الأرمنية، والتي بقيت في منطقتها الجبلية ولم تغادر موطنها الأصلي، وأنَ الأكراد ينسبون الى نفس تلك القبائل التي لم تهاجر مما يسمح بالأفتراض بأنَ أسلاف السومريين الجبليين وقدامى الأكراد الجبليين هم مجموعةٌ واحدةٌ من سلفٍ واحد في منطقة واحدة وأنَ السومريين، الذين أستوطنوا السهل الرسوبي بجنوب بلاد الرافدين، هم أقرباء الاكراد الذين موطنهم في الشمال الجبلي، وانهما احفاد الجبليين الشماليين بصورة مشتركة. وافتراضنا، الأستقرائي المنطقي هذا، سوف لن يكون من السهل تقبلَه وهو يتقاطع مع أفكارٍ تكاد أنْ تجمع على أنَ الأكراد ليسوا من سكان المنطقة الجبلية. بشمال العراق الأصليين، وأنَما هم من بين الأقوام التي عُدت بالدخيلة (الگوتين، اللولبيين، والماديين... الخ) التي نزحت من الشرق في أواخر الألف الثاني ق. م. وأستوطن قسم منهم في المناطق الجبلية الشمالية، إنَ هذه الأفكار المُتعارضة مع أفتراضنا في أصالة أنتماء الأكراد للعراقيين القدماء، الذين وجدوا منذ القدم بشمال العراق الجبلي، تفتقر الى النصوص والأسانيد الموثقة، مثلما يفتقر أفتراضنا هو الآخر الى النصوص والأسانيد التي توثقه، ومع أفتقار

---

١ ن. م.، ص٩٧–٩٨. بينما يرى الأستاذ طه باقر ان الأكراد من الأقوام المهاجرة، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٧٦.

الأفكار التي تُرجح ورودُ الأكرادِ للعراق من خارجه الى النصوص التي توثقها، ألاأنَّ العلماء يأخذون بها، يقول الأستاذ طه باقر: ((اتصل سكان وداي الرافدين منذ أقدم عهود التأريخ بعدة أقوام خارج القطر، أمًا عن طريق الأتصالات التجارية أو الفتوح أو الغزو أو الأسفار، فأثرت فيهم حضارة وادي الرافدين كما أثروا فيها، وتغلغل البعض منهم الى موطن هذه الحضارة نفسها فدخلوا في تركيب سكان العراق القديم، وأستوطنت جماعات أخرى في مناطق العراق الشمالية وفي الأقسام الجبلية منها مثل الگوتيين واللولبيين، وجماعات من الماذيين أو الميديين في أواخر الألف الثاني، والمرجح أنْ يكون منهم الأكراد الآن))[1].

تناول د.شاكر خصباك، من الجغرافيين العراقيين الموضوع بشيء من التفصيل ولكنْ ضمن سياق الأفكار ذاتها، ومتأثرا بـ مينورسكي [2] والعلامة محمد امين زكي و طه باقر، كما يبدو، فكتب يقول: ((يعتبر الأكراد من أقدم سكان المنطقة، وقد جاء ذكرهم في كتاب (رجعة للعشرة آلاف) للقائد اليوناني زنفون xenephon بأسم (الكاردوخيين)[3] وذلك منذ عام ٤٣١ قبل الميلاد، ويبدو انَ الأصول التأريخية للشعب الكُردي تعود الى الگوتيين، وأنْ كان الرأي المتداول أنَها تعود للميدين))[4].

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ ن. م.، ص٧٦.

٢ الأكراد، ملاحظات وانطباعات، ترجمة وتعليق د. معروف خزنەدار، بغداد، ١٩٦٨م، ص٢١-٢.

٣ حول هذه التسمية أنظر: مينورسكي، الأكراد، هامش١، ٢ ص٢١. وقد ذكرنا في مؤلفنا: البابكية، بيروت ١٩٧٤ بأن المؤرخ الأرمني ليو يقول بأن لفظة كوردوك kurduk ترتبط بكلمة كُرد، البابكية ص١٧٠، عن تأريخ ارمينا (باللغة الأرمنية) يرفيان، ١٩٤٧، المجلد ٢، ص٤٢٦، وذكرنا في هامش كتاب البابكية الرقم ٣٧٦ مايأتي: يشير الدينوري الى وجود الأكراد في ارمينيا، الأخبار الطوال، ص٣٤٠، لاحظ: مينورسكي، دراسات في تأريخ القفقاسي (بالأنكليزية) لندن، ١٩٥٣، ص١١٣، حول اقليم الجبال والمناطق التي كان يسكنها الأكراد، أنظر ليسترانج، اراضي الخلافة الشرقية (بالأنكليزية) لندن، ١٩٠٥، ص١٨٥، ومقالته لوكهارت L. LOCKHART في دائرة المعارف الأسلامية (١٩٦٣م) المجلد ٢، ص٥٣٤.

٤ العراق الشمالي، دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية، بغداد، ١٩٧٣ص١٦٤.

وذكر في تعليل ذلك: ((ويتفق المؤرخون على وجود شعب بأسم الگوتيين كان يعيش قبل الميلاد بألفي عام في منطقة تشكل الآن أحدى مناطق الأكراد الرئيسية، وهي المنطقة المحصورة بين نهر دجلة والزاب الأسفل ونهر ديالى))[1]. وفي أشارته الى الكتابات السومرية والبابلية عن الشعب والمملكة الگوتيه قال: بأن السومريين يسمَونهم الگوتى، والبابليون گاردو gardu أو كاردو kardu. وأمَا عن علاقتهم بالميديين فذكر: ((أمَا الشعب الميدي فلم ترد عنه أيَة أخبار واضحة يمكن أنْ تجعل منه شعباً متميزاً سوى القصة التي رواها المؤرخ اليوناني هيرودوت Herodotus عن تكوين المملكة الميدية– وهو المصدر الأول عن الميدين– وهي قصة تبدو خيالية وغير مقبولة))[2]. بيد أنَ د.خصبَاك ساير بعض الارآء التي تنسب الأكراد كأصل الى الميديين، في غرب إيران، وهم فرع من الأكراد أضطروا على ترك منطقتهم في غابر الزمان لظروف بيئية، فقد كتب د.خصبَاك: ((ومهما يكن الأمر فأنَ الأكراد الحاليين كانوا يعيشون في العصور الغابرة في المنطقة التي دُعيت ببلاد ميديا، وأنهم لذلك في عرف العديد من المؤرخين أحفاد الميديين))[3].

إنَ رأيه هذا، الذي لم يستقر عليه حيث ذكر مواطن أخرى مُوزعة بين غرب إيران وشمال القفقاس ووسط آسيا وبلاد أرمينيا، في حديثه عن السلالات واللغة الكُردية[4]، يتقاطع مع حقائق عن قدم سكنى المنطقة الشمالية، وهو من مؤيدي تلك الحقائق، إذ كتب في مؤلفه (العراق الشمالي) مايأتي: ((تعتبر أراضي العراق الشمالي من أقدم الجهات التي أستوطنها الأنسان))[5]. ويُدلَل على ذلك بقوله: ((فقد كشفت الأبحاث الآركيولوجية عن آثار الأنسان بأدواره الحجرية المُتعدَدة في مختلف جهات المنطقة))[6].

---

١ ن. م.، ص١٦٤.

٢ ن. م.، ص١٦٤.

٣ ن. م.، ص١٦٥.

٤ ن. م.، ص١٦٥–٦، وكذلك مؤلفه الأكراد)، ص٥٠٣–٥١٤.

٥ العراق الشمالي، ص١٦١.

٦ ن. م.، ص١٦١.

فيستنتج د. خصبَاك من ذلك: ((وهذه الأكتشافات بمجموعها تُدلَل على قدم استيطان لهذه المنطقة وعلى المراحل الحضارية التي مرَت بها))[1]. ويُعلَل، كجغرافي مختص بدراسة المنطقة الشمالية، سبب القدم السكني في المنطقة، بقوله: ((ولاريب ان الظروف الطبيعية للمنطقة بأمطارها الغزيرة وحيواناتها الوفيرة قد شجَعت الأنسان القديم منذ أقدم الأزمان على أستيطانها، كما ان كهوفها كانت ملجأً صالحاً للأنسان القديم في العصور الجليدية. ورُبَما كانت هذه المنطقة من أوائل مناطق الأرض التي تعلَم فيها الأنسان زراعة الحبوب))[2].

فإذا عُدنا الى قوله: ((يعتبر الأكراد من أقدم سكان المنطقة))، وقد جاء ذكرهم في كتاب (رجعة للعشرة آلالاف) المشار اليه أعلاه وبرغم تعميم المنطقة فأنَ ذكر زينفون كافي لتحديد المنطقة بشمال العراق، ومن ذلك يتضح بأن أصل موطن الأكراد هو بشمال العراق وكان ذلك قبل هجرة قبائل منهم الى مناطق مجاورة في إيران وتركيا وهجرة أوائل السومريين الى الطرف الجنوبي من السهل الرسوبي بوادي الرافدين. لا شكَ إنَ الظروف البيئية، التي أشار اليها د.خصبَاك كانت تشكلٌ عنصرَ جذبٍ للمنطقة وليس العكس. ولكن الأحوال لم تستمر كما كانت عليه فقد طرأت تغييرات أدت الى أنْ تصبح المنطقة أقل قدرة على الأستيعاب مما أرغم قاطنيها، (بعضهم) وأكثرهم رعاة رحالة، على الأنتشار في الأطراف المجاورة، غرب إيران، ميديا ولورستان، وجنوب شرقي تركيا والى السهل الرسوبي، السومريون، كما نوَهنا أعلاه.

---

١ ن. م.، ص١٦١.

٢ ن. م.، ص١٦٢.

أختلاف العلماء بصدد أصل الأكراد:

نجم عن أختلاف العلماء حول موطن الأكراد الأصلي أختلافهم حول أنتماء الأكراد العرقي. فأختلفوا كثيراً حول أنتماء الأكراد العرقي، فيعدَهم البعض من الجنس الآري Aryan الهندي–أوروبي–Indo-european من الفرع الإيرانيIhanian، بينما يرجعهم آخرون الى الأجناس القديمة الأصلية غير المهاجرة الجبلية في مناطق جنوب القوقاس وشرق تركيا وشمال العراق.

لقد أستعرض معظم هذه الفرضيات: ف. ف. مينورسكي وباسيل نيكتين والعلامة محمد أمين زكي وجلال الطالباني ود. خصبَاك. وقد أسهب على ضوء ذلك الباحث السوري المُقدَم منذر الموصلي في مؤلفه (عرب وأكراد) في الفصل الثاني، تحت عنوان: (الأكراد... من هم الأكراد؟ أصلهم وأنحدارهم التأريخي)، فتناول الميدية الآرية وان الأكراد ليسوا طورانيين ولا إيرانيين، ويتساءل هل الأكراد من أصول كلدانية؟ وعن الأساطير العربية والفارسية عن أصل مثلما روتها المصادر العربية والفارسية وشرفنامة البدليسية[1].

وكان ف. ف. مينورسكي قد ذكر الصعوبات في تحديد أصل الكُرد بقوله: ((إنَ أصل الأكراد، أو بعبارة أدق ظهورهم في كُردستان، مسألة لاتزال تدور حولها

www.zheen.org

١ ص١٠٧–١١٥. وردت في مؤلفه الضخم بضع هفوات لاتقلل من جسامة الجهد المبذول فقد ورد ص٩٧ للتعبير عن (اللغات الملصقة) مرادف بالأنكليزية على هذه الصورة acclutinatative بينما الصحيح agglitinatative كذلك ورد في ص٩٨ arian والمقصود Aryan كما وردت بنفس الصفحة Indo-oropin بينما الصحيح Indo-oropian اذا كان المقصود به الهندو–أوروبية، واما اذا كان المقصود به الهندو–إيرانية، كما هو مذكور في الكتاب فيجب ان تكون Indo-eranian. اما كلمة arian فهي ليست مرادفة للفظة آري، كما ذكر الأستاذ منذر الموصلي (ص٩٨) وأنَما هي نسبة الى آريوس–كاهن أسكندري توفي ٣٣٦م ويطلق على معتنقي عقيدته بالأريان لأنَ مرادف آري بالأنكليزية هي لفظة Aryan وليست Arian، كما ذكرنا آنفاً.

المناقشات وتتمخض عنها آراء متناقضة. أنَ الكتَاب الكلاسيكيين[1] يذكرون أسماء تشبه بصورة دقيقة لفظة (كُرد) عندما يبحثون عن أرضي كُردستان الحالية))[2].

وذكر ب. نيكتين: ((وخلاصة القول إن أصل الأكراد غامضُ مُعَقد لم يتمَ الأتفاق عليه بعدبين علماء التأريخ، ولايزال الميدان واسعاً للدراسات والأبحاث والنظريات في هذا الشأن))[3]. ويرى العلامة محمد أمين زكي بأنَ ميديا هي موطن فرع من الأكراد وأنَ الأصل هم سكنة كُردستان بشمال العراق وانَ الكُردوخيين هم الأكراد ثُمَ يتطرَق الى علاقتهم ببقية القبائل الكُردية في مناقشته المستفيضة، في الفصل الثاني، من مؤلفه (خلاصة تأريخ الكُرد وكُردستان)، التي تناولت منشأ الأكراد وأصلهم، ومن أيَة سلالة أنحدر الشعب الكُردي ومن أين جاءوا[4].

اعتمد د. شاكر خصَباك على مناقشات مينورسكي و نيكتين و محمد أمين زكي وأفاد منها كثيراً، ولاسيما العائدة للأخير، حيث سار على نهجها والأخذ بمعظم الآراء الواردة فيها، بيد أنَه لم يشأ الافصاح بذلك مطلقاً. لقد ذكر في عقدة آراء للعلماء المتباينة بصدد الأصول السلالية للأكراد بأنَ هناك رأياً متغلباً فيها يُرجع الأصول الى الميديين، برغم أختلاف العلماء حول وجود شعب ذي مقومات عنصرية بأسم الميديين، بينما يتفقون على وجود الشعب الگوتى، وذلك لأنَ لفظة ميدا (meda الواردة في الأختام المسمارية–كما ذكر سافر استيان–تعني بالأصل الأرض أو البلد (لقد مرَبنا في نصٍ سومري مُستنسخ فيه ما–دا ma-da وهي تعني بلداً أو أرضاً)، فيقال ميدا گوتيم وميدا عيلام... وغيرها، أي بلاد الگوتيين وبلاد العيلاميين. بيدأنَ وارثي الثقافة السومرية، من بابليين وآشوريين وسواهم، كانوا قد أخطأوا في أستعمال مصطلح ميدا (ما–دا) إذ ظنَوه أسماً لبلدُ مُعيَن أو لقومية من القوميات ومن هنا

---

١ الأكراد، ص٢١، وأنظر الهامش رقم (١) الذي يخصَ هذه الملاحظة.

٢ ن. م.، ص٢١.

٣ الأكراد، ص٢٣.

٤ ص٣٧–٦٠.

حصل الأيهام. بينما كان السومريون ومن تلاهم يشيرون بشكل واضح وصريح الى الشعب الگوتى وتكوينه السياسي[1].

فأسهم، د. خصبَاك في سياق تباين الآراء، بعرض وجهات نظر جاء فيها: يُعتبر الأكراد من أقدم سكان المنطقة، وقد جاء ذكرهم في كتاب (رجعة العشرة آلاف) للقائد اليوناني زينفون xenephon بأسم (الكاردوخيين) وذلك منذ عام ٤٣١ قبل الميلاد ويبدو انَ الأصول التأريخية للشعب الكُردي تعود الى الگوتيين، وأنْ كان الرأي المتداولُ أنَها تعود للميديين. ويتفق المؤرخون على وجود شعب باسم الكوتيين كان يعيش قبل الميلاد بألفي عام في منطقة تشكلَ الآن أحدى مناطق الأكراد الرئيسية وهي المنطقة المحصورة بين نهر دجلة والزاب الأسفل ونهر ديالى، وقد وردت أقدم أشارة الى هذا الشعب في الكتابات السومرية. وكان الگوتيون يهدَدون المملكة البابلية بأستمرار وكان البابليون يسمَونهم گاردو gardu أو كاردو kardu وقد حدَد بعض المؤرخين موقع المملكة الگوتيه في المربع الواقع بين الزاب الصغير ونهر دجلة ومرتفعات السليمانية ونهر ديالى.

أمَا الشعب الميدي فلم ترد عنه أيَةُ أخبارٍ واضحة يمكن أنْ تجعل منه شعباً متميَزاً... ((ومهما يكن الأمر فأنَ الأكراد الحاليين كانوا يعيشون في العصور الغابرة في المنطقة التي دعيت ببلاد ميديا، وأنَهم لذلك في عرف العديد من المؤرخين من أحفاد الميديين))[2].

يكادُ ان يتفق معظم علماء الأجناس، بخصوص السلالة الكُردية على أنَها تنتمي الى المجموعة الآرية[3] ((بعد أنْ صهرت الموجة الغازية سكان المنطقة الأصليين، حسب آراء كون Coon وهادون Haddon وفليد Field، حيث وجودوا أنَ الأكراد يمثلون طلائع النورديين proto-node وينتمون الى سلالة واحدة وهي السلالة الألبية من

---

١ تلخيص لآراء واقوال د. شاكر خصبَاك من كتابه (العراق الشمالي)، ص١٦٤-١٦٥.

٢ العراق الشمالي، ص١٦٤-١٦٥.

٣ ن. م.، ص١٦٥.

المجموعة الآرية. وان الشماليين منهم يكشفون عن تأثيرات أرمنية قوية في حين ان الجنوبيين يكشفون عن تأثيرات سلالات البحر المتوسط))[1].

يبدو جلياً، مما أستعرضناه آنفاً، مدى الصعوبات التي تعترض سبيل من ينشد الوصول الى الحقائق الواقعية الموثقة عن مهد السومريين والأكراد الأقدمين وأنتمائهما العرقي لتشابك أرآء باحثين وعلماء مختصين كبار متقاطعة لم تسعفهم علوم اللغة والأعراق، ولغياب النصوص الموثقة، ولاسيما باللغة الكُردية، لتلك المراحل المتقدَمة من تأريخ الأكراد والسومريين، سواء بسواء، فلم يكن هيناً أنْ يشقَ، وسط خضمٍ من الأبهام والتعتيمِ والتقاطعِ، أفتراضُنا (شمال العراق الجبلي) كمهدٍ لكليهما وبالتالي (السكان الجبليين الشماليين) سلفاً مشتركاً لهما، لذلك لم يغرب عن البال ما سيواجهه هذا الأفتراض من أعراض وفتور أستقبال وعدم الأعتراف لتقاطعه مع أفتراضات وتخمينات باحثين وعلماء ذوي أختصاص كبار تعدٌ من المسلمات برغم ما فيها من تحيَز وجنف ومجافاة عن العلم وواقع الحياة.

يأتي في مقدمة الأعتراضات ضدَ أفتراضنا الجمع بين النقائض إذ كيف يشترك السومريون والأكراد القدماء بسلف موحد وهما مختلفان لغة وعرقياً وبينهما صراعات وغزوات وحروب مستمرة؟. قد يُظَن عند طرح هذا التساؤل أنْ أفتراضنا ناشيء عن نزوة عاطفية مُتسرعة وأنَه لم يرتكز على أسس مدروسة. بيد أنَنا نذكر بكل تواضع أنه لم يأت ماتمَ التوصل اليه أعتباطاً وماكان تصوراً عاطفياً ذاتياً، وأنَما هو نتيجة جهدٍ علمي وفق ضوابط منهج البحث العلمي الحديث السليم، بالتجرَد الموضوعي، بالتحرَر من سلطان الهوى والتعصَب العرقي والعقائدي، وبتفتح على ماتيسر الرجوع أليه من مختلف المصادر المتنوَعة المتباينة والنصوص القديمة، التي هيَأت أمكانية الأطلاع على مختلف وجهات النظر المتباينة وتوثيق الحقائق وفي كشف الأدلة المنطقية المستندة على ملموسيات الواقع المادي.

---

١ ملخص بتكثيف لما ورد في كتاب العراق الشمالي، ص١٦٥.

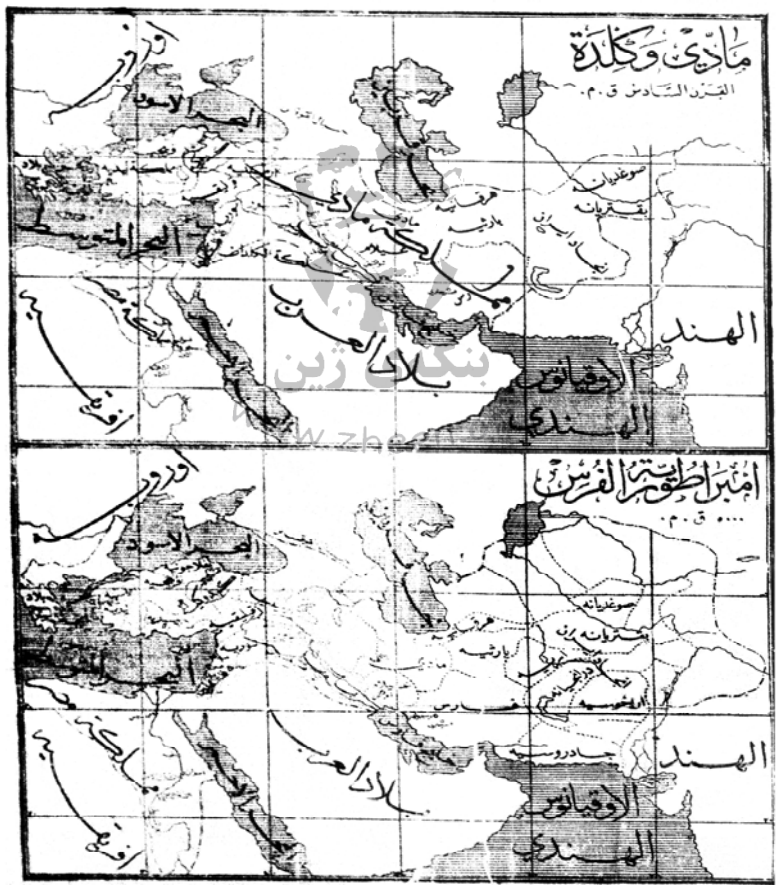
إنَّ الأجابة على الأعتراض المحتمل توجيهه حول نقائض الأعتراف بالسلف الموحد المشترك وبالأختلاف في الأنتماء اللغوي والعرقي، قائمة على أساس من الحقائق التأريخية المُتفق عليها فأنَ للسومريين لغتهم الملصقة (agglutinative)[1] الخاصة، والتي لا أرتباط أو صلة لها باللغتين الهندية–أوروبية والساميةَ وأنَما هي أصيلة نقية، كما أنَهم محافظون على خصائصهم الجنسية، بينما ينتمى الأكراد عرقياً ولغوياً الى العائلة الهندية–الأوروبية، فهم آريون (Aryan)، لتعرَضهم لموجة الهندو–أوروبية الغازية الكاسحة ففقدوا الكثير من خصائصهم العرقية ولغتهم الأصلية (لغة أهل الشمال الجبليين القدماء)، بينما أحتفظ السومريون بتلك الخصائص الجنسية واللغوية الموروثة عن الشماليين الجبليين القدماء لعدم تعرَضهم للموجة الهندية–الأوربية المتأخرة عن عهد السومريين. إنَ مما يُدلَل على بقاء الصلة الروحية والتأثير الثقافي لدى السومريين بالشماليين الجبليين، وبالجبل خاصة، كما ذكرنا ذلك مراراً، هو شدَة تعلَقهم بالجبل، مع أنَهم في بيئة سهلية نهرية مستنقعية، حيث شغل حيَزاً واضحاً في معتقداتهم وأساطيرهم وملاحمهم وفنونهم التشكيلية، في الرسوم والمنحوتات على الأختام والكؤوس وجدران المعابد والقصور وفي بناء معابدهم على مصاطب مُدرَجة (زقورات)، وفي مصطلح كور (kur) السومري، الذي كان يعني لديهم معاني عديدة منها الجبل والأرض والأرض الغريبة والغور والعالم السفلي و العتمة والعمى، وللكثير منها مرادفات باللغة الكُردية الحالية مثل قور=قبر، وكور=عمى وغيرها، وأماَ تفسير الصراعات والغزوات والحروب بين السومريين والأكراد الذين تربطهما وشائج القرابة، وإنْ أنصرمت زماناً وتناءت مكاناً، فأنَها حصلت لأختلاف قاعدتيهما الأقتصادية فالصراعات بين المزارعين والرعاة مألوفة متكرَرة في تأريخ المجتمعات، كما وأنَ صلة القرابة لا تحول دون التخاصم والنزاع مثلما كان يحصل

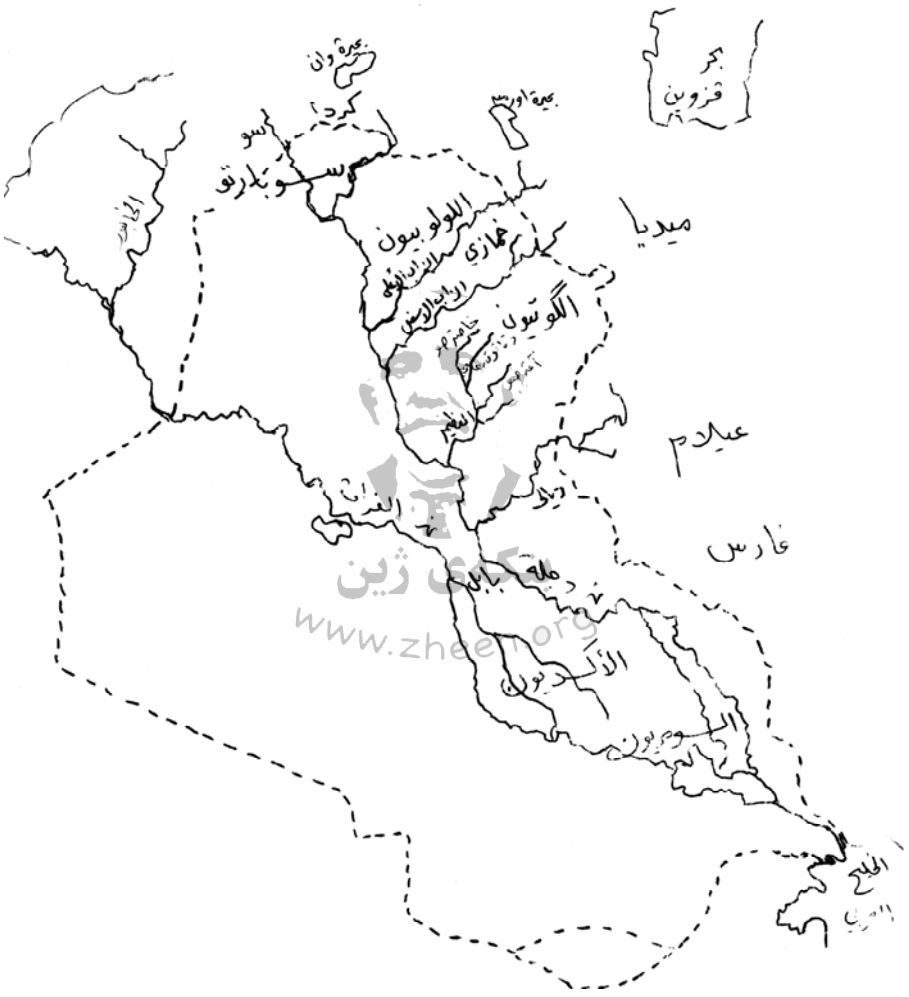
---

١ توَهم الأستاذ منذر الموصلي بالمرادف الأنكليزية فكتبه: (acclutinative)، عرب وأكراد، ص٩٧. لقد وردت أخطاء أخرى مثل arian والصحيح Aryan لأن أريان arian هي النسبة الى معتنقي عقيدة الكاهن الأسكندري آريوس، وكذلك ورد indo-oropian والصحيح Indo-European وقد ظن بأن indo-oropian تعني الهندو–الإيرانية وهذه تكتب Indo-Iranian.أنظر: عرب واكراد، ص٩٧.

بين الآشوريين والبابليين والتأريخ يحفل بذكر الصراعات بين منتمين الى أرومة واحدة، فلا غرابة أنْ تحصل الصراعات والحملات العسكرية بين السومريين ومجاوريهم من الأكراد القدماء. لقد تناولنا فيما سبق هذه المسائل بشيء من التفصيل وبشكل موسع في مخطوط مؤلفنا (دراسات عن بعض الأصول الكُردية)، فلا ضرورة لمعالجتها الآن. ونكتفي بمعالجة موضوعي: (الآرية) لعلاقته بأصل الأكراد، والآخر عن بعض معتقدات اليزيدية، الإله (طاوس ملك) وعيد رأس السنة (سري صالي) اليزيدي لعلاقته بتموز والنوروز.

جيمس هنري برستد ، العصور القديمة ص[١٤٠ – ١٤١]




بحيرة وان
كردستان
سوبارتو
بحيرة اورميه
بحر قزوين
ميديا
اللولوبيون
خمازي
الكوتيون
عيلام
ديالى
فارس
بابل
الأكديون
السومريون
الخليج

الآرية (Aryan)

تعرَضت مناطق مُتعدَدة في قارتي آسيا وأوروبا لموجات قبائل رعوية زاحفة، أصلها من الشرق الأقصى. وكانت منطقة شرق بحر قزوين آخر مستوطنٍ لها، قبل أنْ تتفرق وتنشطر، حيث أنطلقت منها موجات تسللٍ سلمية وغزوٍ أكتساحية وتعرف بالقبائل أو الشعوب الهندو–أوروبية (Indo-european).

تتوقف درجةُ التأثر بالموجة الغريبة الواردة على نوعيتها ومدة بقائها مُهيمنة في المنطقة لذلك كان للأكتساح الواسع وللأحتلال الأستيطاني الطويل أثرهما الكبير والواضح في لغات وأجناس سكان مناطق أصلية بينما يكون التأثير ضئيلاً أو معدوماً لومرَت بها بالموجات مروراً عابراً، وصار من جراء ذلك أنْ غدْت لغات قوم منتمية لعائلة اللغات الهندو–أوروبية .The Indo-European family of languages وأعتبروا جنسياً من أرومة الهندو–أوروبية ويعرفون بالآريين (Aryans).

وكانت القبائل الكُردية القديمة، المستقلة عرقياً ولغوياً والممثلة للأقوام القديمة[1]، قد تعرَضت لتلك الموجات وتأثرت بها كثيراً وأصبحت لغتها في عداد عائلة اللغات الهندو–أوروبية وأُعتبروا من الجنس الآري. تقع، أحياناً، أخطاء جراء الخلط وعدم الدقة في التمييز بين المدارك، فبين آريين (Aryans) وأريان (Arians) وإيرانيان أو إيرانية (Iranians) فروق واضحة، فالآريون هم من الجنس الهندو–أوروبي، والأريان (ويلفظون أحياناً آريان) هم أتباع عقيدة الكاهن الأسكندري آريوس (Arius) (المتوفي سنة ٣٣٦م)، فهم آريوسيون، الذين يعتقدون بأنَ الأبن (المسيح) غير مساو للأب (الله) في الجوهر[2]، وإيرانيان نسبة الى إيران لقد دفع عدم الألتزام بدقة أستخدام المدارك المؤرخ ج. هـ. بريستيد لأنْ ينبه أولئك الذين يخلطون في أطلاق مُدرك (آري) وتعميمه

---

١ أنظر: محمد امين زكي، خلاصة تاريخ الكُرد وكُردستان، ص٥٧ وما بعدها.

٢ قاموس المورد طبعة بيروت، ١٩٧٠، ص٦١.

فقال محذراً: ((يظهر انه لم يكن لأسلاف الشعب الهندو–الأوروبي أسم عمومي يشمل قبائلهم كلها تحت أسم واحد. وكثيراً ما كانوا يُسموَن بأسم (آريين) وهذا ليس بصواب لأن لفظة (آريين) (المشتق منها إيران وإيرانيين) كانت تدلَ على مجموع قبائل هي جزء من الشعب الأصلي أنفصل عن الأصل وموطن البلاد التي الى الشرق من بحر قزوين قرون عديدة. فحين نسمع أنَ لفظة (آريين) أُستعملت للدلالةِ على الشعوب الهندية الأوروبية، لنذكر أنَ هذا الأستعمال–وان كان شائعاً– خطاء من وجهة التأريخ، فالآريون هم ذرية شرقية للشعب الهندي الأوروبي الأصلي))[1].

إنَ رأي ج. هـ. بريستيد الآنف جاء شرحاً في الهامش وتعليقاً على قوله الذي سيأتي ذكره لاحقاً وهو مناقض للشرح الذي في الهامش، حيث كتب يقول: ((ومما لاريب فيه الآن بل هو حقيقةٌ مُقررَة، أنَ قبائل الشرق الأقصى من الصف الهندي الأوروبي، بعد أن غادرت وطنها الأصلي وجهَت خطاها نحو السهول الفسيحة والرياض الغناء والواقعة شرقي بحر قزوين حيث كانت تقوم على رعاية مواشيها حوالي السنة٢٠٠٠ق. م. وفي هذا المكان أسست أمة عُرفت بالآريين وأقامت فيه الى حين))[2].

لقد وضع أشارة على كلمة (الآريين) الهامش رقم (١) وشرحه في الهامش مثلما نقلناه آنفاً، فهو هنا يذكر بان تسمية الاريين حصلت بمجمع القبائل شرق بحر قزوين قبل تفرقها وانشطارها وفي الهامش مايدل على ان التسمية حصلت بعد تفرق القبائل وانشطارها، لقوله: ((لان لفظة (آريين) (المشتق منها إيران، وإيرانيين). كانت تدل على مجموع قبائل هي جزء من الشعب الاصلي انفصل عن الاصل وموطن البلاد التي الى الشرق من بحر قزوين قروناً عديدة))[3].

إنَ المهم في رأيه هو ضرورة ألتزام الدقة في أستخدام المدارك. ولايقلَل قدم تأليف ج. هـ. بريستيد لمؤلفه (العصور القديمة)، وما أدخله عليه الأستاذ هارولد نلسن من

---

١ جيمس هنري بريستيد، العصور القديمة، ترجمة داود قربان، بيروت، ١٩٢٦، ص١٣٥، الهامش رقم (١).

٢ ن. م.، ص١٣٥.

٣ ن. م.، ص١٣٥، الهامش رقم (١).

تشذيب وحذف وأضافة، في عشرينيات قرن العشرين، من الأعتماد على بعض آرائه بيد أنَّ دقة البحث العلمي تقتضي الرجوع الى النسخة الأصلية باللغة الأنكليزية وعدم الأكتفاء بالنسخة المترجمة للعربية وليس في هذا طعناً بمقدرة الأستاذ داود قربان، مترجم الكتاب الى العربية، وهو من أساتذة الجامعة الأمريكية ببيروت، في حينه، ولكن تداركاً لأحتمال عدم أخذ الترجمة العربية بعين الأعتبار التمييز الدقيق بين المدارك لأنَ مدرك (مفهوم أو مصطلح) (آريين) باللغة العربية يرد مرادفاً للفظة Aryan الأنكليزية، كما ذكرنا آنفاً، وكذلك للفظة Arian الأنكليزية، مع انَ هذه كما وضحَنا، تخصَ أريان المنسوبة الى آريوس Arius. وقد يحلّ مدرك (آري)، أحياناً، محل إيرانيان أو إيراني Iranian، من قبيل تسمية الكل بأسم الجزء. لا يمكننا الجزم بدقة أستخدام المدارك في النسخة المترجمة من كتاب (العصور القديمة)، طالما لم نطلع على النسخة الأنكليزية الأصلية، لنعرف الى اي مدى تتطابق المفردات العربية مع مرادفاتها باللغة الأنكليزية. أدى الأكتفاء بأقتباس جذاذات نصوص مترجمة من كتاب (العصور القديمة) دون مطابقة مفرداتها، كما يبدو، مع مرادفاتها في النسخة الأنكليزية الى التباس الأمر على المكتفين، كما حصل للأستاذ فؤاد حمة خورشيد في كراسه: (اللغة الكُردية)[1] والأستاذ صلاح سعد الله في كراسه عن لغة الكُرد وتأريخهم[2] والمقدم منذر الموصلي في مؤلفه (عرب وأكراد)[3]، فخالفوا حتى ماذهب اليه ج. هـ. بريستيد في أقواله المترجمة الى العربية، حيث قال: ((لما تفرَق الآريون [أيْ كلَ القبائل الهندية–الأوروبية القاطنة شرق بحر قزوين، ح. ق. العزيز] نحو السنة١٨٠٠ق. م) أنشطروا شطرين، أحدهما القبائل الشرقية، وهذه توَجهت جنوباً وأنتهت رحلتها في بلاد الهند. وفي كتبها الدينية المعروفة بالڤيدا أشار الى الوحدة الآرية والوطن القديم

---

١ بغداد، ١٩٨٣م، ص١٣، الهامش١٢.

٢ بغداد، ١٩٨٩، ص٦–١١.

٣ ص٩٧، أنظر: هامشنا رقم١ في ص٣٢٤.

شرقي بحر قزوين. والقسم الآخر بقيت قبائله محافظة على الأسم القديم (إيران)[1] [هنا يكمنُ الأختلاف، ولاشك، في ترجمة المدرك الأنكليزي الى مرادفه باللغة العربية، لأن التسميَة القديمة قبل أنشطار القبائل هي آرية وليس إيران، ح. ق. العزيز] وتقدَم بعد تركه وطنه الأصلي نحو الغرب والجنوب الغربي الى الجبال المتآخمة للهلال الخصيب[2]، وهنا ألقى ناسُهُ عصا الترحال ودُعوا إيرانيين [هنا التسمَية مطابقة لتسلسل الأحداث) ح. ق. العزيز]، وكان منهم قبيلتان أشتهرتا بالبأس والشدة وهما الماديون والفرس))[3].

وشرح ج. هـ. بريستيد في الهامش المعني بتسمَية آريين والمجال الصحيح في أستخدامها في الهامش رقم (١) في الصفحة (١٣٥) وقد نقلنا هذه النصوص وهوامشها سابقاً.

أعتمد العلامة محمد أمين زكي على المؤرخين هارفي روبنسن و ج. هـ. بريستيد بشكل خاص وعلى بقية دراسات وأبحاث علماء آخرين في تناوله لموضوع (الآرية) فألتفت الى التمييز بين المدارك المختلفة معنى والمتشابهة لفظاً، آخذاً بعين الأعتبار تحذير ج. هـ. بريستيد و دعوته لتجنب الخطأ من الخلط بين التسميَات[4]. وكان قد تحدَث عن أستقلالية الأكراد لغوياً وعرقياً قبل تعرَضهم للموجات الهندو–أوربية وأرجاعهم لأصولهم القديمة، ثم أخذ يتحدَث عن تأثر القبائل الكُردية الكبير بتلك الموجات بحيث غدت اللغة الكُردية في عداد العائلة الهندو–أوروبية اللغوية وأصبح الأكراد جنسياً في عداد الآريين، وانَ ميديا كانت من أكثر المناطق الكُردية تعرضاً وأسبقها زمناً وأوسعها تأثراً. وأنَ اللغة الكُردية الحالية مستقلة عن الفارسية البهلوية

---

١ العصور القديمة، ص١٣٥وكتب في الهامش رقم (٢): ((أطلق أسمهم على النجد الإيراني الممتد من جبال زاغروس الى نهر السند شرقا)). وكانت هذه المنطقة معروف في أيام اليونان والرومان بأسم أيريانة (arians المشتقة) مثل إيران، طبعاً (آريان).

٢ ج.هـ. بريستيد هو أول من أستعمل مصطلح الهلال الخصب (Fertile sresent) كما يقول طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة ص٦٦ الهامش.

٣ العصور القديمة، ص١٣٥.

٤ خلاصة تأريخ الكُرد وكُردستان، ص٦٨، هامش رقم (٢).

والحديثة، فهي، الكُردية، أسبق من اللغة الفارسية التي كُتبت بها لوحةُ دارا الشهيرة[1]. بقى أنْ نذكر أنَ رأياً يرجع لفظة آري الى اللغة الهندية السنسكريتية (أحدى اللغات الهندو–أوروبية) وتعني السيد، الشريف، الأرستقراطي.

بعض مُعتقدات اليزيدية الإله (طاووس ملك) وعيد رأس السنة (سري صالي) اليزيدي:

يتطلَبُ البحثُ عن جذور ملحمة النوروز الشعبية الأسطورية عدم الأكتفاء بدراسة مُعتقدات المجتمع السومري بجنوب العراق فحسب، وأنَما ينبغي، ليأخذ البَحث كامل أبعاده، أنْ يتوسع فيمتد الى شمال العراق، حيث أسلاف السومريين هناك، لذلك وجدنا أنفسنا مُلزمة بدراسة شعائر وطقوس وممارسات الشماليين الجبليين القدماء العقائدية، طالما أُفترض بأنهم أسلاف للسومريين والأكراد معاً. فلاح من خلال الدراسة الموسعة لبعض مُعتقدات سكانِ المنطقةِ الشماليةِ الجبلية القديمة أنَ هناك وشائج صلةٍ واضحة بين مجتمعي وادي الرافدين الشمالي والجنوبي في الشعائر والطقوس والممارسات الأحتفالية العقائدية. وأنَها ليست متشابهة في الدلالات والرموز والممارسات فحسب، وأنَما متطابقة في المواعيد وفي بعض المُسميات، ممايُعزَز الرأي بأنحدار السومريين والأكراد من سلف واحد، كانت موطنه بشمال العراق.

يجد المُتفحص في عقائد اليزيدية، وهم في أغلبيتهم أكراد، سكنوا، قديماً، ويقطنون الآن، المنطقة الشمالية الجبلية، بعضهم في الخارج، انَ لديهم أعتقادات طقسية وممارسات أحتفالية في أعيادهم تتشابه وتتطابق في أكثرها مع مالدى السومريين والإيرانيين والصابئة، الحرانيين والمندائيين، سواء بسواء، والقاسم المشترك بينها جميعاً، عيد رأس السنة، أكيتو البابلي، Akitu، زاگموك السومري Zagmuk

---

١ ن. م.، ص٥٧–٧٤. (تلخيص مكثف).

والنوروز، الإيراني، الكُردي، الصابئي[1]، وسري صالي. فأعياد اليزيدية، وان يصعب تحديداً أصولها، هي في الأطار العام وفي الجوهر مشابَهه في الممارسة ومطابقة لمواعيد نظائرها وفي تسميَات بعضها.

إنَ مما يُعتد إشكالية تحديد الأصل بينها هو، بلا شك، انعدام النصوص الموثقة التي تحدَد بشكل ثابت الأصالة أو الإقتباس ومصدره، فبرغم تأطير الطقوس والممارسات الأحتفالية اليزيدية بوشاح إسلامي، كعيد القربان (الأضاحي، أو عيد الحج، أول يوم من عيد الأضحى)[2] وعيد المحية ويمثل عندهم ليلة القدر ويقع في منتصف شهر شعبان[3]، ومسيحي، كعيد الميلاد وعيد خضر الياس، بحكم المجاورة الطويلة، بيدأنَ أصل المعتقدات اليزيدية وممارساتهم الأحتفالية عميقٌ جداً غائرٌ في ماضي المنطقة السحيق. فعيد النوروز الذي يسبق عيد رأس السنة اليزيدي (سري صالي) (٢١ آذار) يعتبره اليزيديون الموعد الذي آمن (ابراهيم الخليل بدعوة الملاك سالم الشمساني جبرائيل) في مدينة أور بالعراق[4]. وإنَ إله الشر (الشيطان) اليزيدي (طاؤوس ملك) يظهر على الأرض في عيد رأس السنة، سري صالي، كمُخلَص ومنقذ (لموسى والعبرانيين من الطاغية فرعون وقواه المصرية)، مثل كاوه الذي خلَص المظلومين وأنقذهم من حكم الطاغية الضحَاك، المستوحاة من خلاص دموزي (تموز) وظهوره على الأرض بعد مكوثه في عالم الأموات. إنَ مما يُثير الأنتباه في تسميَة (طاؤوس ملك) هو التشابه اللفظي مع (تاوز) إله الصابئة الحرانيين، حيث تحلَ الأحرف الطاء والتاء والسين والزاي، الواحد محل الآخر بسهولة في اللغة الكُردية مثل:

---

١ حول اليزيدية، أنظر: د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، احوالهم ومعتقداتهم، جزءان، بغداد، ١٩٧١، صديق الدملوجي، اليزيدون، الموصل، ١٩٤٦، السيد عبد الرزاق الحسني، اليزيدون، في حاضرهم وماضيهم، عباس العزاوي، تأريخ اليزيدية، بغداد، ١٩٣٥، د. شاكر خصبَاك، العراق الشمالي، ص١٨١-١٨٧وقد ذكر أسم عدي باسم عادي وذكر طاؤوس مرة واحدة بشكل صحيح والبقية بشكل طوس وما ذلك الا بأعتماده على المصادر الأجنبية.

٢ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ص١٧٨-٩، عبدالرزاق الحسني، اليزيدون، ص١١٧.

٣ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ص١٩١، عبدالرزاق الحسني، اليزيدون، ص١٢٥.

٤ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ١٩١.

دوزخرماتو تلفظ طوزخرماتو وتازەخرماتو وداقوق تلفظ طاووق وتاووغ. وكذلك التشابه بين طاؤوس وتموز وطاؤوس ودموزي، ولاعبرة بوجود حرف الميم فأنَه يلفظ باللغة الكُردية أحياناً، واواً مثل: نيم=نصف تلفظ نيو وچام=عين تلفظ چاو ونام=أسم تلفظ ناو[1]، علماً بأنَ أسم إله الصابئة الحرانيين (تاوز) هو بالأصل تحريف (تموز) البابلي، كما مرَ بناذكرُ ذلك سابقاً، وهذا الإله قد ذكره أبن النديم في مؤلفه (الفهرست). إنَ التشابه اللفظي الأشمل الذي بين طاؤوس وتاوز مما بين طاؤوس وكلاً من تموز ودموزي يعطي الأرجحية للأقتباس اللفظي والمعنوي بين طاؤوس وتاوز بحكم المجاورة ولآنَ الصابئة يعتقدون بمكوثهم بمصر ومغادرتهم أياها مع موسى هرباً من ظلم فرعون وقد غرق قسم من الصابئة، ولهذا لدى الصابئة، كما يقول الأستاذ غضبان رومي: ((يوم واحد في آواخر كانون الثاني من كل عام يطلق عليه (العاشورية) ويشترط على كل عائلة صابئية في اليوم المذكور أن تطبخ كمية من الهريس تقرأ عليه الفاتحة على ارواح شهداء الصابئة الذين غرقوا في البحر الأحمر بعد تعقيب قوم موسى وقت هروبهم من مصرفي القرن السابع قبل الميلاد))[2]. فإذا علمنا بأنَ تاوز تحريف لـ(تموز). وأنَ تموز الإله كان يُعبد أيضاً في المنطقة الشمالية من وادي الرافدين وفي شمال شرقي سوريا، وأنْ الكثيرين يحملون أسم تموز[3] أدركنا مدى العلاقة بين طاؤوس ملك وتاوز وبالتالي بتموز وبدموزي غير أنَ الصعوبة هي في تحديد الجهة المُقتبسة، هل اليزيدون أقتبسوا تسمَية إلههم (طاؤوس ملك) من تاوز، إله الصابئة الحرانيين؟ أم أنَ الصابئة الحرانيين هم الذين أقتبسوا أسم تاوز من طاؤوس ملك اليزيدية؟ لقد أستعرض د. سامي سعيد وجهات نظر مختلفة حول أصل تسمَية (طاؤوس ملك) بما فيها أرجاعها الى الطيور المقدسة لدى الآشوريين[4].

---

١ ن. م.، ٣٦/٢، الهامش (٣٤).

٢ الصابئة، ص١٩٢.

٣ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ٣٩/٢.

٤ ن. م.، ٣٨/٢.

ونضيف الى تلك الأفتراضات أفتراضاً يرجع عبادة الأكراد اليزيدية للطاؤوس الى العهود البدائية الوثنية الهمجية السحيقة أيام العبادات البدائية السحرية والفتيشية والطوطمية والأرواحية، فيكون الطاووس طوطم البدائيين القدامي وأستمرت عبادته لاحقاً. ويؤيد قدم التصوَر الأعتقادي بإلههم (طاؤوس ملك)، ماذكره العلامة محمد امين زكي عن أعتقاد اليزيديين بهذا الإله، حيث كتب يقول: ((وتسجد اليزيدية لصنم على شكل طائر يقال له الملك طاووس) ويعتقدون أنَ إلههم هذا كان موجوداً قبل جميع الكائنات، وانه حاضر في كل الجهات))[1].

لكن العلامة محمد امين زكي قدَم شرحاً في الهامش لطاووس ملك يناقض رأي اليزيدية من حيث التصوَر وقدم المعبود، حيث كتب: ((كلمة (طاووس) في الأصل يونانية مُحرفة من كلمة (ثئيوس) بمعنى (الله) أخذها المسيحيون من اليونان وأستعملوها في الكتب والصلوات، بمعنى الإله، ثُمَ تطوَرت حتى أصبحت مرادفة للفظ (الله) وبعد ذلك أخذها منهم اليزيديون وأطلقوها على صنمهم المذكور))[2]. وفي أستعراض د. سامي سعيد الأحمد للأراء التي تربط لفظة طاؤوس بـ تموز، تاوز وثياس أو ثواس Thoas، والتي لاتتفق مع ذلك وانما–وحسب رأي فورلاني furlani– قد أتت كلمة طاووس من كلمة إله Theos اليونانية ((وأنْ ليس هناك أيَه علاقة لها مع الاله تموز البابلي))[3].

لكنَ الأقتباس من ثيئوس أو ثواس عن المسيحيين أو اليونان يتعارض مع الواقع الفعلي والمنطقي، فالوجود الكُردي بما فيهم اليزيدية سابق لظهور المسيحية وبداية التأثيرات اليونانية بأمد طويل جداً ولايعقل أنْ لاتكون التسميَات المحلية، دموزي، تموز، تاوز، القديمة مؤثرة وأكثر أحتمالاً للأقتباس للتقارب اللفظي ومنتزعة من صميم تصوَراتهم الأعتقادية، ولاسيما الطوطمية. ألا يكون العكس هو الصحيح؟ فيقتبس اليونانيون ومن ثمَ المسيحيون من التسميَات القديمة، من تاوز ومن تموز، الوارد ذكره

---

١ خلاصة تأريخ الكُرد وكُردستان، ص٢٩٦.

٢ ن. م.، ص٢٩٦، الهامش رقم (١).

٣ اليزيدية، ٢/٣٨–٩، الهامش رقم (١) والمناقشات في الصفحات ٣٦–٣٩.

في التوراة، ومن طاؤوس اليزيدي؟ لاسيما وأنَ تأثير دموزي (تموز) قد أمتدَ الى أقطار الشرق الأدنى منذ عهد السومريين، مما يرجح الأقتباس من الأقدمين.

يُعتبر شهر نيسان بداية أشهر السنة اليزيدية كما هو الحال لدي السومريين ومن تلاهم ولدى الصابئة.

وفي شهر نيسان من كل عام يقع عيد رأس السنة اليزيدي (سري صالي)، في أول يوم أربعاء من شهر نيسان الشرقي (يسبق التأريخ الشرقي نظيره الغربي بـ ١٣يوماً) وهو من أعيادهم المهمة ويقارب موعده مواعيد أعياد رأس السنة السومري والبابلي والنوروز والصابئي، التي هي في نهاية آذار وبداية شهر نيسان من كل عام[١]، أمَا عيد النوروز اليزيدي، الذي مرَ بنا ذكره، فهو يسبق عيد رأس السنة اليزيدي، حيث يبدأ في يوم ٨ آذار شرقي/٢١ آذار غربي، أيْ نفس مواعيد عيد النوروز لدى الآخرين. يحتفل اليزيديون كذلك بعيدهم الكبير عيد مربعانية الصيف[٢] ومدته خمسة أيام، ويسموَنه العيد الكبير وعيد الشيخ عدي. ويبدأ منذ ١١ تموز شرقي (٢٤ غربي) وينتهي في اليوم السادس عشر تموز شرقي (٢٩ غربي) ويطابقه عيد الصابئة الكبير المعروف بـ (دهفة ربه) أو (دهوه ربًا) أي عيد ملك الأنوار، أو عيد نوروز ربا (أيْ عيد اليوم الجديد)، ويعرف بعيد الكرصة، أو الكرسة، حيث يكرسون، أيْ يختبئون. وعدَه السيد غضبان رومي والسيد عبدالفتاح الزهيري والسيد عبدالرزاق الحسني عيد رأس السنة لدى الصابئة، ويصادف ٢٤-٢٩ تموز من كل عام، فهو يطابق عيد اليزيدية الكبير موعداً وممارسة طقوسية.

---

١ لم أعثر في المؤلفات التي لدي عن الصابئة على تسمَية موحدة لعيد رأس السنة الصابئي والموعد المحدَد له بالشهر واليوم، لدي كلً من السيد غضبان الرومي، الصابئة، ص١٨٩-١٩٠ (وهو أادقهم)، والسيد عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تأريخ الصابئة المندائيين، ص٢١٦-٢١٧، والسيد عبدالرزاق الحسني، الصابئون، ص١٣٩-١٤٤، ويعتقد السيد غضبان الرومي انه يصادف ٢٤من شهر آذار من كل عام، الصابئة ١٩٢.

٢ أنظر: د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ١٧٧/٢، السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيديون، ص١١٦.

ويحتفل اليزيدية في الخريف بعيد (الجماعية) وهو من أهم أعيادهم ويبدأ في ٢٣ أيلول شرقي/٦ تشرين الأول غربي وينتهي ٣٠ أيلول شرقي/ ١٣ تشرين الأول غربي ومدته سبعة أيام. ويقول عنه د. سامي سعيد الأحمد: ((وهو يطابق تقريباً عيد المهرجان الزرادشتي المهم الذي كان يمجد في نفس الوقت تقريباً من السنة. وبهذا يكون هذا العيد زردشتياً صرفاً))[1]. يُعتبر عيد المهرجان الختامي من أسطورة النوروز، حيث يصادف العيد–كما ذكرنا سابقاً–الحكم على الطاغية الضَحاك بالسجن المؤبد بجبل دونباوند.

بيد أنَّ عيدَ المهرجانِ ذكرى محوَرة عن مأساة هبوط دموزي (تموز) للعالم السفلي في الأسطورة السومرية، فكان من الضروري أيصال حلقات التأثر حتى مصادرها الأولية لاأنْ يُحكم على عيد الجماعية بالزرادشتية. وانَما كان ينبغي القول بأنه يطابق عيد الخريف السومري، الذي عنه أخذ عيدُ المهرجان مُعظم ممارساتِه ومحتواه، بصفته المؤثر الأسبق والأقدم.

تظهر بقيةُ أعيادِ الأكرادِ اليزيدية، القربان، يزيد، بلندة (پيرنده أو عيد الميلاد)، العجوة (النواة)، مربعانية الشتاء (يقابل مربعانية الصيف)، خضر الياس، المحية، النوروز، والملكزن (التعرَف على الملاك)[2]، مدى تأثرها، بحكم المجاورة والتقليد والتظاهر، بالمعتقدات المحلية السائدة. فأختلط الموروث من ماضيهم الوثني السحيق بالمقتبس الحديث، وتبقى أشكالية التحديد قائمة لفقدان النص الوثيق. فيُثار نقاش وتطرح أسئلة: هل المعتقدات اليزيدية محلية صرفة وأصيلة ومُنغلقة؟ وهل تمتد، بدون مؤثرات، الى ماضيهم الوثنى الهمجي البعيد؟ أم إنَها تأثرت، في القرن الثالث الميلادي فما بعد، بما ساد شرقي الأمبراطورية الرومانية، الشرقين الأوسط والأدنى وآسيا الضغرى، من الحضارة الهيلينية حيث تمازجت وتشابكت الأراء الفلسفية الأغريقية بالموروثات الأعتقادية المحلية، البابلية والإيرانية والصابئية

---

١ اليزيدية، ١٨٢/٢.

٢ أنظر: د. سامي سعيد، اليزيدية، ١٩١/٢، وحول كافة أعياد اليزيدية، ص١٧٢/٢–١٩١، أنظر، أيضاً، السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيدون، ص١١٤–١٢٨.

وغيرها وبما أتصل بها من معتقدات توحيدية، يهودية ومسيحية وإسلامية، وظهور الأفكار الغنوصية في تطلَعاتها لمعرفة الأسرار العليا لعالم مجزء الى قسمين متضادين، عالم النور والخير وعالم الظلام والشر[1]. فيتوازى في سياق هذه التقاطعات أفتراض تسميَة طاؤوس ملك من لفظة ثيئوس اليونانية (الله) بأفتراض الأقتباس عن (تاوز) الصابئي الحراني و تموز) البابلي و(دموزي) السومري، ومن كونه تجسيداً طوطمياً لطائر (الطاؤوس)، حيث يمزج الأعتقاد اليزيدي تصوَرات مختلفة في (طاؤوس ملك) عندما يتصوَرونه مخلصاً ومنقذاً للعبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون والقوى المصرية عند مايظهر على الأرض في عيد رأس السنة (سري صالي). ففي تصوَرات الصابئة الحرانيين انهم كانوا بأرض الكنانة (مصر) وفرَوا هاربين مع موسى ورهطه وغرق قسم منهم في البحر الأحمر ولجأ الناجون الى فلسطين ومنها رحلوا الى حرَان وميديا. مما يُدلَل على أنَ لهذه التصوَرات الصابئية جذوراً تمتد الى أيام السبي البابلي لليهود[2].

ومن جهة أخرى يلتقي التصوَر اليزيدي عن دور (طاؤوس ملك) في تخليص المظلومين من ظلم الطاغية مع التصوَر الأسطوري لدور كاوه البطولي في انقاذ بنى جنسه وتحريرهم من ظلم الطاغية الضحَاك (ده آك)، وهي أسطورة النوروز المنقولة عن أسطورة تموز في عيد راس السنة (الزاگموك السومري والأكيتو البابلي).

www.zheen.org

وساطة المندائيين

وسواء أكان الإله طاؤوس ملك من تصوَرات اليزيديين الأبداعية الأصيلة، أومُقتبساً، فأنَ لأسطورته، المرتبطة بعيد رأس السنة (سري صالي) الربيعي اليزيدي، أهيمة في توجيه الأنظار الى الجذور الأسطورية لملحمة النوروز الشعبية

---

١ لقد أتينا على ذكر الهيلينية والغنوصية بشيء من التفصيل في بداية البحث عند الحديث عن علاقة المعتقدات الإيرانية والصابئية والأحناف بالغنوصية.

٢ جرى تفصيل ذلك في بدايات البحث...

بمنطقة الشمال الجبلية وأحتمال أنحدارها من هناك الى الجنوب المستنقعي وأرتحالها شرقاً الى إيران عبر وسيط هم الصابئة المندائيين. حيث كانوا يعيشون سابقاً، كما ذكرنا، وحالياً في مناطق وادي الرافدين الجنوبية السهلية الغزيرة المياه، جاءوا اليها، كالسومريين منحدرين من مناطق الشمال الجبلي، حيث تزعم بعض رواياتهم هجرتهم من فلسطين، بعد أنْ أستقروا فيها زمناً في أعقاب أجلائهم من مصر مع موسى ورهطه هرباً من بطش الطاغية فرعون (وتلتقي مع مزاعم اليزيدية عن طاؤوس ملك الذي يظهر على الأرض في عيد راس السنة (سري صالي) لينقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصربة)، فالتجأوا الى حرَان وميديا. ويقع الشمال الجبلي، كما هو معلوم، بين حرَان وميديا. لكنَنا نعتقد، وأنْ كنَا لانملك مايُوثق، بأنَ المندائيين هم من بقايا السومريين، وأنْ كان البعضُ يلحقهم بالكلدانيين. فسكنوا بطائح السهل الرسوبي بجنوب العراق، كما أستوطن قسم منهم المناطق المشابهة بجنوب غربي إيران في أحواض نهري الكرخة والكارون وضفاف هور الحويزة.

لقد توصلَت بعضُ الأستنتاجات الى تعيين الشمال الجبلي مهداً للمندائيين مستندة على قرائن وأدلة عرقية (أثنولوجية Ethnologic)، من تشابه السحنات والملامح ومن تطابق الهياكل الجسدية، وعقائدية، تشابه وتطابق شعائر وطقوس وممارسات أحتفالية في المُسميَات والمواعيد بين مالدى السومريين والكلدانيين واليزيديين والصابئة المندائيين، كالأشتراك بتقدير الكواكب السبعة، وأنْ أعتبرها المندائيون مقرات للملائكة بينما أعتبرها الصابئة الحرَانيون مقرات للآلهة، وأبرزها كوكب الزهرة (نجمة الصباح، عشتار أو أفروديت) والنجم القطبي، حيث يتجه المندائيون في صلاتهم صوب الشمال، الذي هو قبلتهم، لهذا جعلوا باب كلَ معبدٍ (مندا) لهم بناحية الجنوب ليواجه الداخل الى المعبد جهة الشمال عند دخوله.

يجد الفاحصُ المُتمعَنُ بالأشهر السومرية ومافيها من مناسبات[1]، انَ شهر سيگگا Sigga، الذي يطابق شهر حزيران، وسمَوه عيد الربَ نيگوما Neguma أو نسينا،

---

١ أنظر عنها: د. سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص٢٨٠-٢٨١.

الذي طوبق–كما يقول د.سامي سعيد الأحمد–مع ثلاثة أرباب هم نابو و نينورتا و سن، سمَوه في (نفر) بأسم شهر تناول طيروان. ويرى د. سامي سعيد الأحمد، بأنَ أل طيروان: ((لعله نوع من الطير الوحشي))[1].

إنَّ تناول أل(طيروان) لدى السومريين، له مايقابله لدى المندائيين في عيدهم الكبير، عيد دهفة أو (دهوة) ربَا، أو عيد النوروز ربَا، أستعمالاً وتسمَية مقاربة وهي أل (طيريانة) وجمعها (طراين) فيذكر الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسني عن ذلك: ((ولهم في هذا العيد عادة تكاد تكون شائعة بين جميع الشعوب، التي تحتفل بعيد النوروز، فهم يستحضرون صحوناً من الفخار على عدد أفرادهم من الذكور، يسمونها طراين ويملأونها فواكه طرية ويابسة من الخوخ والتفاح والجوز واللوز، والفستق والبندق..الخ، ويشعلون حولها الشموع فتبقى مشتعلة طوال الليل، دون ان يمسها أحد، فإذا كان الصباح أكلوا منها فرحين مستبشرين، ورموا الطراين في المياه الجارية وهي فارغة))[2]. إنَ تناول أل(طيروان) السومري وأل(طيريانه) المندائي من المؤشرات الواضحة على وجود الصلة القديمة وأنْ جرى تحوير بنوعية المتناول وتسمَيته في العهود اللاحقة.

تحتفظ الأعياد الصابئية المندائية الحديثة[3]، قسم منها، بتسميات ومواعيد نظائرها من الأعياد الإيرانية القديمة[4]، بيدأنَ ذلك لايتنافى مع دورهم كوسطاء نقل المؤثرات العراقية الإيرانية القديمة، وأنمَا يُفسر وجود تسميات الأعياد الإيرانية القديمة وتطابق مواعيدها بطول سكنى قسم لايستهان به من المندائيين في إيران مما أدى الى تسرب مفردات ومفاهيم وممارسات طقسية وأحتفالية إيرانية ((النوروز، الدرفش (الدرفشه=الرأية أو العلم الپنجه) (الخمسة= أيام العيد الخمسة المعروف بعيد الپنجه)... وغيرها)). لاشك أنَ الأقتباس المتبادل في المعتقدات بين العراقيين

---

١ ن. م.، ص٢٨٠.

٢ الصابئون، ص١٤٣.

٣ أنظر: غضبان رومي، الصابئة، ص١٩١–٢، عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تأريخ الصابئة ص٢٠٩–٢١٨، عبدالرزاق الحسني، الصابئون، ص١٣٨–١٤٧.

٤ أنظر: أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ص١٥٩–١٦٨.

والإيـرانيين، والمنـدائيون وسـطاؤه، كـان لـه أثـره في أقتبـاس المنـدائيين المراسـيم الأحتفالية للأعياد الإيرانية ومواعيدها وبعض مُسمَياتها ومما يـذكر بهذا الصدَد أنَ مؤسس مذهب المانوية المعارض للديانة الزرادشتية، ماني بن فاتك الحكيم (٢١٦-٢٧٦م)[١]، قـد نـشأ وترعـرع وقـضى طفولتـه وشـبابه في ميـسان (أو ديستيميـسان) (العمـارة، محافظـة ميـسان)، لـدى المُغتـسلة (تـسمَية الـصابئة في المـصادر العربيـة والأسلامية لأهتمامهم بالأغتسال بمياه الأنهار الجاريـة) قبـل أنَ يباشـر بنـشر تعاليمـه المانوية وظهـر أثـر ذلك في مبالغتـه بالطهارة، فعـن طريقـه أنتقلـت ولاشكً مـصطلحات ومفاهيم وممارسات عراقيـة قديمـة يمارسـها الـصابئون في منـاطقهم وعنـه (عـن مـاني) أنتقلت الى الصابئة مفاهيم ومصطلحات وممارسات إيرانية. وكان للحضارة الهيلينية Helenic، كمـا أُشـير سـابقاً، أثرهـا، ولاشـكَ، في تلاقـح وتـشابك الأفكـار الغربيـة بالمعتقـدات الـشرقية القديمـة ومـا نَـضَحَ عنهـا مـن تطلَعـات لمعرفـه الأسـرار العليـا، المعروفة بالغنوصية، مما ساعد على التأثر والأقتباس المتبادل، فكان المندائيون، الـذين في العـراق والـذين في إيـران، وسـطاء النقـل المتبـادل، هـم بـلا شـك، مـن أوائـل المتـأثرين بالمُقتبـسات، ومـن دون ان يغيَـر الأقتبـاس مـن أنتمـائهم العرقـي واللغـوي والعقائدي.

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ أنظر: د. حسيَن قاسم العزيز، البابكية، ص١١٠-١١٥.

الخاتمة

واجهت البشريةُ، منذ ظهورها على مسرح الحياة، فوق سطح كوكبنا الأرضي، واقعاً لعالمٍ غامضٍ مجهولٍ ومتباين فيما تقدَمهُ مظاهره الطبيعية وعناصره المادية من خيرات وأخطار. لكنَ البشرية لم تتخذ موقفاً ولم تُبدِ رأياً تجاه ثنائية الطبيعة تلك الى أنْ بدأ أنسانها البدائي يتخطى همجيته ويعي لما يتجلى أمامه من أزدواجية الوجود المحيط به في تقديم الخير وتوجيه ضربات الشر معاً. فأخذ المبدعون منهم بأختلاق تصوَرات ذهنية أبداعية فنطازية مرتكزة على تراكم صور التجليات والأنفعالات المنعكسة عنها، بعدأنْ أُضفيت على مظاهر البيئةِ وعناصرها المادية خوارقُ الشعور وفق سياقات الأعتقاد البدائي البسيط المُتمثل في العقائد الوثنية الهمجية الأربع، السحرية والفتيشية (البدية أو الرقية) والأرواحية (الروحانية). فألف الأرباب وسطرَ الأساطير لينظَم بينها علاقات مستوحاة من واقع مجمعته البسيط. فكانت أساطيرُهَ، لذلك ثنائية التكوين إذ هي مثالية في تصوَرها الخيالي، ومن هنا أبتدأت المثالية في الوجود، ومُجسَدة لواقعٍ مادي محسوس ولعلاقات أجتماعية ملموسة مقتبسة من حياة معاشة، فهي مثالية وواقعية في آن واحد. وقد أتسع مجال المثالية عند غياب المعرفة العلمية لكنَها أخذت بالأنحسار بعد توسع العلوم والمعرفة الأنسانية. لذلك تعادى المثالية كلَ تقدَم علمي.

لم تخلُ الأساطير القديمة من عرض التناقضات الموجودة في الطبيعة والمجتمع في عهود تسطيرها، ففي أغلبها عرض للحرمان والأغتصاب والعسف والجور مع طموحات وآمال لتحسين الأحوال، ففيها صورٌ مشرقةٌ للتحرَر والأنعتاق من ظلم الطغاة. وتُعدَ ملحمة النوروز واحدة من تلك الأبداعات التي تعتقدَ الشعوب ولاسيما الاكراد، الأحتفال بعيد النوروز في ربيع كلَ عام (٢١ آذار). فهي كمثيلاتها قد مزجت الخيال المبدع بالواقع المُتنوَع لتجسَد صراع الخير ضدَ الشر المهمين منذ أمد بعيد، وممارسة المعدمين المغلوبين على أمرهم والمظلومين حقهم في التخلَص من نير الطواغيت وشرور

الظلام لينبلج نور يومٍ من الحرية جديد، كما تزدهر الحياةُ في الرياض بالربيع بعد معاناةِ شتاءٍ مُجدبٍ زمهرير.

إنَّ جدلية الحياة هذه قد رصدتها، ولابدَّ، بعفويةٍ، عقولٌ متفتحةٌ راصدةٌ من دون أنْ تتكوَن لديها بعدُ القدرة على التعمُق لتعي علَلها ومتغيراتها الجوهرية. لقد تناولت ملحمة النوروز شعوبٌ متعدَدةٌ وتداولتها شفاهاً فأتيح لبعضها أنْ تجريَ تحويراتٍ وتُدخلَ على أجزاء من الملحمة بعض الرموز وماجرياتِ أحداثٍ مُختزنةٍ لديها من موروثها الشعبي القديم الخاص بها حتى غدا البحث عن النصوص والجذور الأصلية من أشق الأمور.

ولَئن أُدخلت بعضُ الشعوب رموزاً وأجرت تغييرات في أحداث وتسميَات بيد أنَها جميعاً أحتفظت بشكلٍ عام بالدلالات الأساسية التي عنتها اسطورة عيد رأس السنة السومري الزاگموگ–الأكيتو البابلي، ففي طياتها، مهما أختلفت عناوينها، نجد عرضاً للعسف والحرمان والجور والطغيان سواء أكان ذلك الظلم صادراً عن أجتماع الآلهة في حكمها ضدَ الإله دموزي (تموز) لأرغامه على القضاء والمكوث ستة أشهر في العالم السفلي (عالم الأموات)، أو عن الضَحاك (ده آك) ضدَ الشعوب، وخاصة ضدَ الأكراد، أو عن فرعون مصر ضدَ العبرانيين والصابئين، كما فيها المُنقذ والمُخلَص دموزي (تموز) ليُنعش الآمال بالأخصاب، بالزواج المقدس، وكاوة وطاؤوس ملك..الخ، حيث يتحقق على أيديهم أمل الخلاص في العيش برغدٍ وأمان، بعد أجهاز المنقذين على قوى البغي والعدوان فينبلج نورٌ ويتبدد حالك الديجور. فيطغي على النفوسِ الحبورُ وتعمَ الفرحة الصدور. ففي هذه السياقات تمَ تسطير معظم تصوَرات أعياد رأس السنة الزاگموگ والأكيتو والسري صالي(اليزيدي) والنوروز الإيراني والكُردي والصابئي، الهيكل الأساس لبناء ملحمة النوروز الشعبية، أساس البحث الحالي، وهي تمزج الخيال بالواقع وتقرنه بالتغييرات الطبيعية، الثابتة في تجدَدها كلَ عام (الأنقلابات الفصلية)، لتجسَد صراع الخير مع الشر، مصوَرة هيمنة القوى الشريرة بالظلام (العالم السفلي، عالم الأموات، الكور kur، السومري) ثمَ تمكَن قوى النور الخيرَة من الغلبة والأطاحة بالطاغية وتخليص الأنام من بطش اللئام، مما

تعرَضت له من آثام في الظلام. لقد أُتيح للبعض أجراء تحوير أو تغيير في النصوص والرموز دون الخشية من ناقدٍ أو رقيب مادامت الملحمة من دون توثيق فسمح لنفسه أنْ تضيف ماشاء خياله الخصيب، حتى غدا تحقيق النص ومعرفة الجذور، كما ذكر أعلاه، من أصعب الأمور.

تستدعي هذه الأشكالية غيَر ذي الأختصاص، من أجل أحتوائهم كافة أبعاد القضية، أنْ يبذلوا جهوداً مضاعفة وفعالة ليجنوا ثمار أتعابِهم بشكلٍ أفضل في توسيعٍ أفقهمِ العلمي وتؤول بالتالي الى تحرَرهم من سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي فيعالجوا القضايا بتجرَد موضوعي ويتأتى بشكل أفضل من سعة أطلاعهم على دراسات علماء الآثار والتأريخ القديم والعلوم المساعدة والموصلة.

وكان أنْ ألتجأ البحث، في هذا السياق، الى دراسة كلً ما أمكنه الحصول عليه وأسعفته المصادر، وهي شحيحة لديه، في محاولة جادة لإماطة اللثام عما أكتنف الملحمة من لبس وابهام. فوضع نصب العينِ مهمات الكشفِ عن البُنيَة الذهنية الحضارية التي أنجزت التركيب البنائي الأصلي للأسطورة الذي أرتكزت عليه الملحمة، والتحرَي في الماضي السحيق بغية العثور على ما لتلك الأسطورة من جذور. ولما كان عيدَ رأس السنة، الذي يجري الأحتفال به في الربيع (نهاية شهر آذار وبداية شهر نيسان) من كلَ عام، هو المحور الأساس الذي تدور فيه أحداث كافة الأساطير المشتركة في بناء هيكل الملحمة وركائزها، لذلك توجَه الأهتمام أولاً لدراسة ماكان لدى السومريين من تصوَرات ذهنية أبداعية عن الأعياد عموماً وعن الزاگموگ خصوصاً، بأعتبارهم من أقدم سكان العراق القديم، الذين وصلتنا أساطيرهم مدَونة على الواحٍ من الطين، وإنْ خُطِت بيراع بعد زوالهم، في العهد البابلي، ومن ثمَ توجه الأهتمام لدراسة عيد النوروز الكُردي فالإيراني فالصابئي فاليزيدي الكُردي (السري صالي)، موزعَة بين فصولٍ ستة. جرى في البدء توضيح فاعلية أسطورة النوروز في تجديد أماني التحرَر بتحليل المضمون الفكري للعيد وما يبعثه تكراره من تداعيات ومشاعر مُختزنة وكلَ ذلك تطلب دراسة الإله دموزي السومري (تموز البابلي)، كرمز للأنتصار بعد الأضطهاد والأحباط بعد الأنطلاق في حركة دائبة مماثلة ومتناسقة مع التبدلات والتغييرات الفصلية. وقد جرى

تناول الآراء المتضاربة بشأن مصيره بين بقائه في سجن أبدي في عالم الأموات، العالم السفلي، وبين تردَده بين العالمين: عالم الأحياء العلوي وعالم الأموات السفلي، وقد مال البحث لترجيح الرأي الأخير الذي ينسجم مع تصوَره كإله للخصب أيضا مما يقتضى ظهوره على سطح الأرض لأجراء عملية الأخصاب عن طريق الزواج المقدس.

تكتسب دراسة أسطورة الإله دموزي (تموز)، المرتبطة بعيد رأس السنة، أهميتها الأستثنائية، ولاشك، ليس بأعتبارها الأساس الذي بُنيَت عليه، كما سنرى، بقية أساطير عيد رأس السنة لدى الشعوب المختلفة، فحسب، وأنَما لكشفها جوانب ذات قيمة بصفتها منطلقات فكرية أبداعية رائعة صوَرت جوانب مُتعدَدة من أنفعالات سكان العراق القدماء تجاه تجليات الطبيعة، وجوانب من علاقاتهم الأجتماعية، كما أبانت جزءاً من مُعتقداتهم الروحية. ولما كان السومريون طارئين على السهل الرسوبي بجنوب وادي الرافدين، وأنَما إنحدروا أليه من موطنهم الأصلي بشمال العراق الجبلي، فصار لزاماً أنْ يمتد البحث ليشمل مهد السومريين بالربوع الشمالية حيث تكوَنت هناك بواكير تصوَراتهم الذهنية الفنطازية إذ لوحظ أنَ لكثير من آلهتهم الجنوبية أصولاً شمالية، في مناطقهم الأولي بشمال العراق، وتعود لأيام ممارساتهم الصيد والرعي قبل أنْ يتعلَموا الزراعة، ولها مهمات تناسب حرف تلك المجتمعات، التي كانت ساكنة في مناطق الشمال. وعند أنتقال قسم منهم صوب الجنوب ونقلوا معهم موروثاتهم ومعبوداتهم وواجهوا بيئة سهلية مستنقعية وأطلقوا عليها أرض سومر ki-en-gi (أرض القصب والأحراش)، تختلف عن بيئتهم الجبلية السابقة، وأنتقلوا نهائياً الى المجتمع الزراعي المتطوَر، لم تعد آلهتهم تمتلك مهماتها السابقة فحسب بل أضيفت اليها مهام جديدة فالإله دموزي الذي كان إله الرعي والخضار أصبح أيضاً إلهاً للسمك وللخصاب أيضاً، وأختلقت آلهة جديدة لتواكب التطوَرات الجديدة، فكان تغيَر المعتقدات، جزئياً أو كلياً، انعكاساً واضحاً لتغيير طبيعة المجتمعات، طبقاً للعلاقة الجدلية بين نمو الوعي والأدراك وتطوَر أسلوب ومستوى الأنتاج.

لم يكن تأثير أسطورة دموزي (تموز) مُقتصراً على وادي الرافدين فحسب، بل طال مناطق في الشرقين الأدنى والأوسط مجاورة وقصيَة، كاليونان. ومما لاشكَ فيه أنَ

هناك سبلاً ووسطاء نقل كان من بينهم يهود السبي البابلي الذين تأثروا، ولاريب، طيلة بقائهم في السبي، بالموروث البابلي حتى ورد ذكر النسوة الباكيات على تموز في التوراة، كما وانَ في أعتقاد الأكراد اليزيدية بدور إلههم (طاؤوس ملك) (في أنقاذ موسى والعبرانيين من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، ويشير كتاب حرَان كوثا، المقدس لدى صابئي حرَان[1]، و(العاشورية)[2] لدى الصابئة المندائيين (طقس ديني يُقدَم فيه الهريس على أرواح شهدائهم في البحر الأحمر) الى تعرَض الصابئة لمظالم الطاغية فرعون، مما يؤيد تشابك الموروث العراقي بالمعتقد العبراني.

إنَ علاقة دموزي (تموز) بأننا (عشتار) الودية والمأساوية معاً تمثلت بعقائد شعوب أخرى بشكل أو آخر. وكان الصابئة الحرانيون، وإلههم (تاوز) محرَفاً عن تموز، وسطاء النقل في الشمال، بينما كان الصابئة المندائيين، الذين استوطنوا جنوب العراق وجنوب غربي إيران، كما نقل الأستاذ غضبان رومي و د. رشدي عليان عن كتاب (حرَان كوثا)، المشار اليه أعلاه، نقلوا الموروثات العقائدية بين العراق وإيران. فأتسع ميدان البحث وتشعبَت مجالاته لتلاقح الأفكار الفلسفية الغربية وتشابكها بالمُعتقدات الشرقية الدينية القديمة، متناولاً الصابئية، أعيادهم ومواطنهم وهجراتهم، والحنيفية والغنوصية والقديم من أديان إيران ومقارنتها بالمعتقدات العراقية القديمة تمهيداً للأنتقال الى دراسة عيد رأس السنة الإيراني (النوروز) وأسطورة الصراع بين الحق والباطل والعدل والظلم والشرع والأغتصاب مُجسدة بالصراع على العرش بين الطاغية المُغتصب الضَحاك (ده آك= بالفارسية عشرة آفات) وأفريدون المُنحى عن العرش ودور كاوه الحداد في قيادة الجماهير المظلومة وقضائه على الطاغية وإعادة العرش لمستحقه، فكان يوماً جديداً مشهوداً.

وفرَت دراسة أسطورة النوروز الإيرانية مع دراسة أسطورة تموز أمكانية إدراك مدى تأثر ملحمة النوروز الكُردية بالأسطورتين العراقية والإيرانية. لقد أُستعين في

---

١ أنظر: الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ص١٦، د. رشدي عليان وسعدون الساموك، الاديان دراسة تأريخية مقارنة، ص١٦٨.

٢ الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ص١٩٢.

دراسة عيد رأس السنة الإيرانية ببعض المصادر العربية: الطبري و الثعالبي و اليعقوبي و المسعودي و أبن الأثير. وكان أوسع الأقتباس قد تمَّ عن الطبري والثعالبي.

وهناك مصادر عربية وإسلامية أخرى أُستعين بها للتعرف على القبائل الكُردية ومواطنها كأبن خرداذبة والأصطخري والقزويني وغيرهم. لقد نُقلت آراء وأخبار الطبري والثعالبي التفصيلية عن الضَحاك وكاوه وأفريدون وأتخاذ الفرسِ مئزر الحدادِ كاوه، بعد أنتصاره، علماً (درفش كاويان) رسمياً لإيران، وهو الذي غنمه المسلمون بيوم القادسية. لأجل إكمال الصورة التي قدَمتها المصادر العربية تمت دراسة الأقسام الخاصة بالأسطورة: في شاهنامه الفردوسي (الترجمة الروسية)، كما أُستعين بمؤلفات حديثة من أهمها مؤلف آرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ومؤلف د. أمين عبدالمجيد بدوي، القصة في الأدب الفارسي.

توَجه البحث بعد الأنتهاء من دراسة جوانب من عيدي رأس السنة العراقي والإيراني القديمين لأجراء مقارنة بينهما تضمَنت المحتوى والرموز والدلالات والأصالة والأقتباس فظهر بأنَ وشائج التشابه تعود الى أقتباس النوروز من تموز، أمَا عناصر الأختلاف بينهما فتعود الى خصوصيات موضعية وما أُضيفت من زيادات على أسطورة النوروز لم تكن سابقاً في أصل أسطورة تموز.

أختيرت نصوص ومشاهدة عيانية لأجل تسليط الأضواء على أسس أختلاف التصوَرات العراقية عن الإيرانية، وقد أنصبت على تمييز أختلاف تصوَراتهما عن الخليقة وبداية نشأة الكون وربط هذه الأختلافات بالخصوصيات البيئية وتنوَع أسلوب الأنتاج وتطوَره في مجتمعهما. فتمَ أختيار نصوص ومشاهدات عيانية للتصوَر السومري–البابلي ومقارنتها مع منطلقات التصوَر الإيراني القديم بأخذ ملاحظات الأستاذ طه باقر ود.فاضل عبدالواحد على أولاً ثمَ الأنتقال الى العقائد والأساطير الإيرانية القديمة حول أديانهم وأربابهم المختلفة وتصورهم للكون كما عكسها د.أمين عبدالمجيد بدوي والتي تختلف عن التصوَر العراقي القديم الذي قدَم عنه وصفاً لمشاهدة عيانية الطبيب والآثاري الفرنسي جورج رو.

توصل البحث بعد المقارنات الى أنَ عيد النوروز الإيراني مقتبس من عيد تموز العراقي وهذا يستوجب البحث عن الوسط الذي تمَ فيه الأقتباس وعن الوسطاء الذين قاموا بمهام النقل. ولما كان السومريون طارئين على منطقة السهل الرسوبي بجنوب العراق حيث انحدروا اليه، كما ذكر، من شمال العراق، صار لزاماً البحث عن جذور الأسطورة العراقية عن دموزي في منابعها الأولى، في المنطقة الشمالية الجبلية، حيث هناك نشأت بدايات التصوَرات الذهنية وهناك أختلقت أرباب ووزعت عليها مهام تناسب مرحلتهم هناك حتى إذا أنتقلوا صوب الجنوب ونقلوا موروثاتهم الأعتقادية السابقة وأختلقوا أرباباً أخرى جديدة تغيَرت بعضُ مهامِ الآلهة القديمة وأضيفت لها مهام جديدة تتناسب وبيئتهم ومجتمعاتهم الجديدة وهكذا وجدنا دموزي إله الرعي والخضار الشمالي أُضيفت اليه في الجنوب السمكُ والأخصاب.

لم ينس سكنة السهل الرسوبي بجنوب العراق مؤثرات بيئة أسلافهم الجبلية فأبقوا على مهام للآلهة أنقطعت صلاتها ببيئتهم السهلية المستنقعية، كالصيد والرعي، كما وان سكنة السهول والبطائح هؤلاء لم ينسوا الجبال وتأثيرها في أسلافهم فأستمروا محتفظين بذلك التأثر والذي بدا واضحاً في العديد من تصوَراتهم وأساطيرهم العقائدية وفي ملاحمهم وانتاجاتهم الفنية والأدبية وفي بناء معابدهم المُدرَجة (الزقورات) وفي مصطلح كور Kur الذي يعني الجبل والأرض والعالم الأسفل والأرض الغريبة والعمق والعمى. وان الكثير من هذه الألفاظ مرادُفاتها باللغة الكُردية وبنفس المعنى واللفظ (القور=القبر، الكور=العمى... الخ)، وكما قلنا فأنَ للجبل تأثير بارز في فنونهم التشكيلية كالرسوم والمنحوتات وصور كلاب الصيد والحيوانات الجبلية، على جدران القصور والمعابد وعلى الكؤوس والأختام. لذلك ينبغي البحث في أغوار الماضي السحيق وفي المناطق الجبلية بشمال العراق.

ولما كانت ملحمة النوروز الشعبية كُردياً مُستمدة ركائز بنائها من عيدي النوروز وتموز فيغدو ضرورياً تقصيَ الأصول في مأثورات الأكراد القديمة ويتطلب هذا الأمر دراسة مهد الأكراد وأصلهم وأنتمائهم الى السلالة الآرية من الهندو–أوروبية.

بيد أنَّ دراسة هذه الأصول أكثر صعوبة من دراسة أصول السومريين وذلك لأنعدام المصادر المدَونة التي توثق تأريخ الأكراد بلغتهم الكُردية وحتى المكتوبة عنهم بلغات أخرى فهي نادرة ومحدودة ومع ذلك جرت محاولات للتعرَف على أصولهم. فتوصل البحث الى أن الأكراد هم من ذرية الأقوام الجبلية التي كانت تقطن شمال العراق والذين هم بنفس الوقت أسلاف السومريين، غير أنَ السومريين، الذين انحدروا الى جنوب العراق قد أحتفظوا بنقاوة لغتهم ودمهم الأصلية، بينما الأكراد، الذين بقوا في مواطنهم، لم يتمكنوا من الحفاظ على نقاوة الدم واللغة، لان موجات هندو–أوروبية كاسحة حلَت بمناطقهم وأثرت فيهم فألحقتهم بعائلة اللغات الهندو–أوروبية وبالجنس الآري. وقد جرى توضيح ما ألتبس من أمر هذا الأنتماء.

لقد برز، من خلال البحث في أصول الأكراد، موضوعٌ ذو صلةٍ قوية بملحمة النوروز الكُردية الشعبية وهو أحتفال اليزيدية، وغالبيتهم من الأكراد، ويعيشون، كما عاش أسلافهم، بشمال العراق وفي خارجه، بعيد رأس السنة (سري صالي) (أول يوم أربعاء من شهر نيسان الشرقي) حيث يظهر فيه الإله (طاؤوس ملك) لينقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، فان لفظة طاؤوس فُسرَت عدة تفسيرات وأُرجعت الى أصول مختلفة منها (تاوز) إله الصابئة الحرانيين، ومنها (تموز) البابلي ومنها (ثيئوس) اليونانية، بمعنى (الله)، لكنَ البحث قد توصل الى ان طاووس محرَفة عن تموز والأكثر رجحاناً محرَفة عن دموزي السومري على أساس ان تسميَة دموزي قد جرت بنفس المنطقة الشمالية واما حرف الدال في أول لفظة دموزي فمن الأعتيادي أبداله بحرف الطاء إذن الأكراد يبدلون الدال احياناً الى حرف الطاء كما في داقوق اذ يسموَنها محلياً طاووغ و دوزخرماتو يسمونَها طوزخرماتو، واما حرف الميم فهناك عدة الفاظ فيها الميم تلفظ واو مثل نيم=نصف تلفظ ناو، چام=عين تلفظ چاو، ونام= أسم تلفظ ناو لذلك فان دموزي يمكن ان تلفظ طووزي وان حرف الزاي يلفظ سين فتلفظ كلمة طووزى طووسي وصارت بمرور الزمن طاؤوس. هذا مع أحتمال أنْ يكون (الطاؤوس) موروثا طوطمياً عن العهود الهمجية الوثنية السحيقة. لاسيما وأنَ للآشوريين والبابليين طيوراً مُقدسةً.

ختاماً نستخلص أستنتاجاً بأنَّ عيد رأس السنةِ، أساس الملحمة الكُردية، (النوروز)، ذو أصلٍ عريق وتمتد جذورُ نشأةِ أسطورته الى أعماق ماضي شمال العراق الجبلي السحيق. ومن أهم دلالاته، المتمثلة بالأنقلاب الفصلي، التضاد بين الخير والشر فأنتصار النور على الظلام، ومن أهم رموزه كان الإله دموزي، ويمثل الـ(سري صالي) و(طاؤوس ملك) في المعتقد الكُردي اليزيدي رواسب مُعتقداتِ المنطقةِ القديمةِ بالعيدِ ورموزهِ.

نقل السومريون، المرتحلون من شمال العراق الى جنوبه، معهم معتقداتهم وممارساتهم الطقسية ومن ضمنها أحتفالهم بعيد رأس السنة الذي أطلقوا عليه تسمَية الزاگموك وقد جرت عليه تحويرات في الدلالات والممارسات ومهام الإله دموزي لتتناسب مع البيئة السهلية النهرية المغايرة لبيئتهم السابقة الجبلية مع الأحتفاظ ببعض المأثورات القديمة. وكان الصابئة المندائيون قد رحلوا هم أيضاً من الشمال الجبلي الى الجنوب السهلي وأنتشارهم حتى الأحواز بجنوب غربي إيران–كما نقل د.رشدي عليان والأستاذ غضبان رومي عن كتاب (حرَان كوثا) المقدس اضطرار الصابئة السكنى في المناطق الشمالية الجبلية بين حرَان وميديا في إيران، ومن ثمَّ نزوحهم الى الجنوب، قد مارسوا الأحتفال بعيد رأس السنة، من دون شك: (نفس المواعيد والطقوس والدلالات). ولأنَّ قسماً منهم كان قد أستوطن منطقة الاحواز بإيران، فصاروا، الذين في العراق وإيران، وسطاء نقل المؤثرات العراقية– الإيرانية المتبادلة (أحتفاظ الصابئة المندائيين ببعض الألفاظ الفارسية: النوروز، الپنجه، الدرفشة... وغيرها)، كما انَ الصابئة الحرانيين الوثنيين كانوا وسطاء نقل المؤثرات (السومرية–البابلية) معاناة ومأساة إلههم (تاوز) وبكاء الصابئيات على مصيره، كما وردت الأشارة في التوراة عن الإله تموز، وما ذكره أبن النديم، في كتابه الفهرست عن مصير إلاههم) الى الغرب مُطعمة ببعض الموروثات العبرانية المستقاة من التوراة (رمز الطاغوت هو فرعون مصر والشعب المُعذب قوم موسى ومن معه من الصابئة).

بنکەی ژین
www.zheen.org

الملاحق

بنکەی ژین
www.zheen.org

نوروزيات*

نشر السيد ازاد عبدالحميد في مجلة (التربية الأسلامية)[1] موضوعاً موسوماً بـ(عيد نوروز... بدعة محدثة). وقد تصَدى له الأستاذ ابراهيم باجلان بمقال نُشر في جريدة العراق[2] موسوماً بـ(نوروز بين الحقائق والأباطيل) مبيناً بأنَ السيد ازاد (قد طرح جملة آراء وأفكار بعيدة عن روح نوروز وجوهره. فبدءاً من العنوان الذي يجرح مشاعر أبناء شعبنا الكُردي ينبغي أنْ نعلم بأنً مثل هذه الآراء تعطي مردوداً عكسياً حيث يُعتبر نوروز مُفخرةً من مفاخره القومية ومآثرة تأريخية بوجه الظلم والطغيان)[3].

وقد وضَح الأستاذ ابراهيم باجلان، بأنً النوروز عيداً قومياً ولا يتعارض وأعيادنا الوطنية والدينية، بل يلتقى مع المبادئ الخيرة في معاداة الشر والظلم ومناصرة المظلومين والمظطهدين بعكس مانشرته الرجعية الكُردية سابقاً من أراجيف باطلة ومزاعم مغرضة مدعية بأن عيد-نوروز يمثل طقوساً مجوسية قديمة لأن الكُرد يوقدون المشاعل في أحتفالاتهم.

وأتفاقاً مع معظم وجهات نظر الأستاذ ابراهيم باجلان وأتماماً للفائدة أورد بعض المعلومات عن عيد النوروز مع أستنتاجات عن مختلف الأقوال والآراء:

١. تقرن غالبية المصادر عيد النوروز بالأسطورة التي تتحدث عن أنتفاضة الحداد كاوه، الذي أهوى بمطرقته على الطاغية (الضحَاك) وأنهى ظلمه الغاشم الذي كابدته الشعوب[4]، فأُحتفل بذلك اليوم كرمزٍ لأنتصار الخير على الشر والطغيان، كما أُتخَذ

---

* العزيز، د. حسين قاسم، نوروزيات، مجلة المجتمع العلمي العراقي-الهيئة الكُردية، المجلد السابع، بغداد، ١٩٨٠، ٧/٤٤٠-٤٦٨.

١ العدد الثاني عشر، السنة الحادية والعشرين، ٢٧ مايس ١٩٧٩.

٢ العدد (١٠٢٢) تأريخ ١٩٧٩/٧/٩.

٣ نفس المصدر.

٤ حسين قاسم العزيز، البابكية، بيروت، ١٩٧٤، ص١٦٩، والهامش ٣٧٧.

مئـزره (وكـان مـن جلـد) علمـاً (إنَّ رآيـة الفـرس الـساسانيين الرسميـة الـتي غنمهـا المسلمون في القادسية كانت تعرف بـ(درفش كاويـان)، أو (گابيـان) –أي علـم كـاوه أو العلم الملكي–)[1]، وكذلك توقد النيران ليلاً تخليداً لنار كير الحداد كاوه وائتماماً للبهجة. وأشعالها على الروابي وسطوح المنازل أيام أعياد النوروز فحسب دليل على أنها ليست النار المقدسة، والاَ أستمروا في ايقادها طيلة أيام السنة.

٢. وتعد قصة كاوة أسطورة خالدة لدى الأكراد، الذين أحتفلوا ومازالوا يحتفلون بالنوروز (في ٢١آذار) دوماً كعيد قومي[2]. أما الأسطورة، في المصادر والمراجع العربية والفارسية وغيرهما، فتردّ بصيغ وأشكالٍ متشابهة في أغلبها ومتباينة أحياناً.

٣. يروي المسعودي في التنبيه والأشراف: ((الملك البيراسب وهو الضَحاك، ملك ألف سنة والفرس تغلو فيه وتذكر من أخباره أنَ حيتين كانتا في كتفيه تعتريانه لا تهدئان الاَ بأدمغة الناس وانه كان ساحراً يطيعه الجن والأنس وملك الأقاليم السبعة وانه لما عظم بغيه وزاد عتوه وأباد خلقاً كثيراً من أهل مملكته ظهر رجل من عوام الناس وذوي النسك منهم من أهل أصبهان (تعد غالبية المصادر مدينة اصبهان من مناطق الأكراد [ح. العزيز] أسكاف يقال له كابي (كايَي) ورفع رآية من جلد علامة له ودعا الناس الى خلع الضَحاك وقتله وتمليك أفريدون فأتبعه عوام الناس وكثير من خواصهم وسار الى الضحَاك فقبض عليه ونفاه افريدون الى أعلى جبل دونباوند بين الري وطبرستان، فأودع هناك وانه حي الى هذا الوقت مقيد هناك في أخبار يطول ذكرها قد شرحناها في كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر[3] وعظم أبتهاج الناس بمانال الضحاك بجوره وسوء سياسته وتيمنوا بتلك الرآية فسميت درفش كابيان اضافة الى كابي صاحبها والدرفش بالفارسية الأولى الرآية وبهذه الفارسية اشفى الخرز وحليت بالذهب وانواع الجواهر الثمينة وكانت لا تظهر الاَ في حروب عظيمة تنشر على رأس الملك أو ولى عهده أو من

---

١ المسعودي، ابو الحسين على بن الحسين بن علي، كتاب التنبيه والأشراف، بيروت، ١٩٦٥ص، ٨٦.

٢ حسين قاسم العزيز، البابكية، ١٦٩، الهامش ٣٧٧.

٣ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد ط٤، القاهرة، ٢٢٣/١–٤.

يقوم مقامه فلم تزل معظمة عند جميع ملوكهم الى ان وجه بها يزدجر بن شهريار آخر ملوك الفرس من الساسانية مع رستم الآذري الحرب مع العرب بالقادسية في سنة ١٦ على مافي ذلك من التنازع فلما هزمت الفرس وقتل رستم صارت هذه الرآية الى ضرار ابن الخطاب الفهري، فقوَمت ألفي ألف دينار وقيل أنَ أخذها كان يوم فتح المدائن وقيل يوم فتح نهاوند وذاك في سنة ١٩ وقيل في سنة ٢١. فلما تهيأَ على الضحاك من كابي ومن أتبعه اكثر أردشير في عهده التحذير لمن بعده من الملوك من التهاون بما يكون من نوابغ العوام ونساكهم من التجمع والترأس وان ذلك اذا أهمل فتفاقم الملك الى انتقال الملك وزوال الرسوم وكذلك فعل أرسطوطاليس في تحذيره الأسكندر في كثير من رسائله وغيرهما من ذوي المعرفة بسياسة الدين والملك))[١].

ويذكر المسعودي أيضاً: ((وقد ذهب كثير من ذوي المعرفة بأخبار الامم السالفة وملوكها الى ان الضحاك كان من اوائل ملوك الكلدانيين النبط-(أي في العراق) [ح. العزيز][٢]. وذكر المسعودي في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر: (ثم ملك بعده (بيوراسب) أبن أروادسب بن رستوان بن نياداس بن طاح ابن قروال بن ساهرفرس بن كيومرث، وهو الده آك، وقد عُربت أسماؤه جميعاً فسمَاه قوم من العرب الضَحاك وسَماه قوم بهراسب وليس هو كذلك، وأنمَا أسمه على ماوصفناه بيوراسب))[٣].

٤. كتب الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود: (وإنَ الضحاك الذي تسميه العجم بيوراسف عندما كان من غلبته جمَ الملك وقتله أياه وأطمئنانه في الملك وفراغه أخذ يجمع اليه السحرة من آفاق مملكته، ويتعلم السحر حتى صار فيه إماما، وبنى مدينة بابل، وجعلها أربعة فراسخ في اربعة، وشحنها... بجنود من الجبابرة وسماها (خُوب)، وسامَ أولاد أرفخشذ الخسف، ونبتت في منكبيه سلعتان كهيئة الحيَتين، تؤذيانه حتى يطعمهما أدمغة الناس فتسكنان. قالوا: فكان يؤتي كل يوم بأربعه رجال جسام فيذبحون وتؤخذ أدمغتهم فيغذى بها تانك الحيتان. وكان له وزير من قومه، فولى

---

١ التنبيه والإشراف، ٨٥-٨٧.

٢ ن. م.، ص٨٨.

٣ مروج الذهب، ج١، ص٢٢٣-٢٢٤.

وزارته رجلاً من ولد ارفخشذ يسمى أرْمِيايِيل، فكان اذا اتى بالرجال ليذبحوا استحيا منهم اثنين، وجعل مكانهما كبشين من الغنم، وامر الرجلين ان يذهبا الى حيث لايوجد أثرهما، فكانوا يصيرون الى الجبال، فيكونون فيها، ولايقربون القرى والأمصار، فقال انهم أصل الأكراد))[1].

٥. كتب أبن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم في كتابه المعارف: ((تذكر (العجم) أنَ (الأكراد) فضل طعم (بيوراسف) وذلك أنَه كان يأمر أنْ يذبح له كل يوم أنسانان، ويتخذ طعامه من لحومهما، وكان له وزير يقال له: أرمائيل. وكان يذبح واحداً، ويستحيي واحداً، ويبعث به الى جبال (فارس)، فتوالدوا في الجبال وكثروا))[2]. كما كتب أبن قتيبة: ((بيوراسف–ملك الف سنة. وقالوا: هو: الضحاك الحميري))[3].

٦. وعن الضحاك يذكر ابن النديم، محمد بن اسحاق، في الفهرست: ((الضحاك بن قي: ده آك معناه عشر آفات فجعلته العرب الضحاك))[4].

٧. كتب حمزة بن الحسن الأصفهاني، في كتابه: كتاب (تأريخ سني ملوك الأرض والأنبياء): ((ثم ملك بيوراسب بن اروندَاسب ألف سنة))[5]، ((ثمَ ملك بيوراسب الأقاليم السبعة ألف سنة))[6]، ((بيوراسب ده آك ده آك: أشتقاقه ده اسم لعقد العشرة، وآك اسم للآفة، والمعنى انه كان ذا عشر آفات احدثها في الدنيا وليس هذا موضع ذكرها. وهذا لقب في نهاية القبح، فلَما عرَبوه صار في نهاية الحسن لأنَ ده آك لما عُرب أنقلب الى ضَحاك))[7].

www.zheen.org

---

١ الأخبار الطوال، تحقيق عبدالمنعم عامر، ط، القاهرة، ١٩٦٠، ص٤–٥.

٢ تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠، ص٦١٨.

٣ ن. م.، ص٦٥٢.

٤ تحقيق فلوگل، مصور بالأوفسيت لحساب مكتبه خياط، بيروت، ١٩٦٤، ص٢٣٨.

٥ طبعة بيروت، ١٩٦١، عن اصل طبعة برلين الثانية (١٩٢١–١٩٢٢)، ص١٧.

٦ ن. م.، ص٢٧.

٧ ن. م.، ص٣٣.

٨. نـوَه اليعقـوبي، أحمـد بـن أبـي يعقـوب بـن جعفـر، في كتابـه: تـأريخ اليعقـوبي: الى مفارقات ومبالغات الروايات الفارسية فيقول: ((فارس تدعى لملوكها أموراً كثيرة، ممالايقبل مثلها، من الزيادة في الخلقة، حتى يكون للواحد عدة أفواه وعيون، ويكون للآخر وجه من نحاس، ويكون على كتفي آخر حيَتان تطعمان أدمغة الرجال، وطول المدة في العمر، (وهو هنا عنى بيوراسف بالحيتين وطول العمر [ح. العزيز] ودفع الموت عن الناس، وأشباه ذلك مما ترفضه العقول ويجري فيه مجرى اللعبات والهزل، وممالاحقيقة له. ولم يزل أهل العقول والمعرفة من العجم، ومن له شرف، والبيت الرفيع من أبناء ملوكهم ودهاقينهم، وذوي الرواية والأدب، لايحققون هذا، ولايصححونه، ولايقولونه))[١].

٩. كتب الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، في كتابه: تأريخ الرسل والملوك: ((ذكر بيوراسب، وهو أزدهاق، والعرب تسميه الضحاك، فتجعل الحرف الذي بين السين والزاي في الفارسية ضاداً، والقاف كافاً))[٢]، ((وقد ذُكر أنَ عمر الأجدهاق هذا كان ألف سنة))[٣]، ((... ملك الضحاك بعد جم–فيما يزعمون، والله أعلم–ألف سنة، ونزل السواد (في العراق [ح. العزيز]) في قرية يقال لها نَرْس (على الفرات) [ح. العزيز] في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلها، وسار بالجور والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سن الصلب والقطع، وأول من وضع العشور، وضرب الدراهم، وأول من تغنى وغنى له))[٤].

ثم يذكر الطبري في مجال آخر علاقة كاوة بالضَحاك: ((... وذكر بعض أهل العلم بانساب الفرس وأمورهم ان الناس لم يزالوا من بيوراسب هذا في جهد شديد، حتى إذا اراد الله إهلاكه وثب به رجل من العامة من أهل اصبهان يقال له كابي، بسبب ابنين كانا له أخذهما رسل بيوراسب بسبب الحيَتين اللتين كانتا على منكبيه. وقيل: انه لما

---

١ بيروت، ١٩٦٠، ١٥٨/١.

٢ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٠، ١٩٤/١.

٣ ن. م.، ٢٠٠/١.

٤ ن. م.، ١٩٦/١.

بلغٍ الجزع من كابي هذا على ولده أخذ عصا كانت بيده، فعلق بأطرافها جراباً كان معه، ثمَ نصب ذلك العلم، ودعا الناس الى مجاهدة بيوراسب ومحاربته، فأسرع الى إجابته خلق كثير، لما كانوا فيه معه من البلاء وفنون الجور، فلما غلب كابي تفاءل الناس بذلك العلم، فعظَموا أمره، وزادوا فيه حتى صار عند ملوك العجم علمهم الأكبر الذي يتبركون به، وسمَوه درفش كابيان فكان لايَسيرونه الأَفي الأمور العظام، ولايرفع الاَ لأولاد الملوك اذا وُجَهوا في الأمور العظام))[1].

ويورد الطبري كلاماً يُزعم انَ كاوه خاطب به الضحاك: ((فأتفقوا [الناس (المتظلمون) ح. العزيز] على ان يقدَموا للخطاب عنهم كأبي الأصفهاني، فلما صاروا الى بابه أُعلم بمكانهم، فأذن لهم، فدخلوا وكابي متقدم لهم، فمثل بين يديه، وامسك عن السلام، ثم قال: ايها الملك ايَ السلام أسلَم عليك؟ أسلام من يملك هذه الأقاليم كلها، أم سلام من يملك هذا الأقليم الواحد؟ يعني بابل، فقال له الضَحاك: بل سلام من يملك هذه الأقاليم كلَها، لأني ملك الأرض: فقال له الأصبهاني [(كاوه) ح. العزيز]: فأذا كنت تملك الأقاليم كلَها، وكانت يدك تنالها أجمع، فما بالنا قد خُصصنا بمؤنتك وتحاملك وإسائتك من بين أهل الأقاليم؟ وكيف لم تقسم أمر كذا وكذا بيننا وبين الاقاليم؟ وعدَد عليه أشياء كان يمكن تخفيفها عنهم، وجرَد له الصدق والقول في ذلك))[2].

١٠. ذكر الأصطخري، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي، في كتابه: (المسالك والممالك)، جماعات الأكراد في إيران (ص٦٨ وص٧٢) ومنهم البازنجان بحدود أقليم أصبهان. وكتب أيضاً: ((ويتحدَث في خرافات الفرس ان الضَحاك حي في هذا الجبل دُنباوند [ح. العزيز]))[3]. كذلك كتب الأصطخري: ((والغالب على اهل الجبال كلها أقتناء الأغنام، وعلى أطعمتهم الألبان وما يكون منه، حتى ان جبنهم يحمل الى الآفاق))[4].

---

١ ن. م.، ١٩٨/١.

٢ ن. م.، ١٩٩/١–٢٠٠.

٣ تحقيق محمد جابر عبدالعال الحيني، القاهرة، ١٩٦١، ص١١٩.

٤ ن. م.، ص١٢٠.

١١. قال الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل النيسابوري، في الكتاب المنسوب اليه: تاريخ غرر السير، المعروف بكتاب: غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم: ((وأنَما سُمَي بيوراسب لأنَ بيور باللغة الفهلوية ماجاوز مائة ألف من العدد وكان له أكثر من مائة ألف فرس بسروجها ولجمها.. فقولهم بيوراسب أيْ صاحب مائة ألف فرس))[١].

ويذكر الثعالبي، عن اصل الأكراد الروايات التي ترددها الأساطير، فيقول: ((يحكى انه كان للضَحاك طبَاخان (لدى غيره وزيران) [ح. العزيز] يُسميان ارماييل وكرماييل، وكانا يتولَيان أمر مطبخه بعد أبليس فرَقا للشبان المذبوحين من أجل الأدمغة وتواطئا يوماً على أنْ يُعتقا أحد الرجلين المدفوعين اليهما للذبح... ثم مازال الطَباخان يستحييان كل يوم احد الرجلين ويغَذيانه بشاة ويعتقانه لوجه الله عزَ ذكره ويخفيانه فاذا أجتمع عشرة من الطلقاء دفعاً اليهم أعنزاً وأمراهم ان يتجنبوا البنيان والعمران ويتوغلوا في المفاوز ويتوقلوا[٢] في الجبال ويتعيشوا بتلك الأعنز فكانوا يمتثلون أوامرهما حتى أجتمع منهم خلق كثير وتفَرقوا في أقاصي البلدان وسكنوا الصحاري والشعاب وتناسلوا وتلاحقت وتلاحقت مواشيهم فهم أصول جميع الأكراد في نواحي البلاد))[٣].

وعن خطاب كاوه أمام الضَحاك ينقل الثعالبي رواية الطبري مع بعض التغيير جاء فيه: ((فقال الأصفهاني فاذا كنت تملك الأقاليم كلها فما بالنا خصصنا بجورك وعسفك من بين أهل الأقاليم وكيف لا تقسم هذه المناكير بيننا وبينهم بالسوَية وعدد عليه اشياء كثيرة من رسومه الشنيعة فأثر قوله في قلبه وأمر بالتخفيف والتسوية بين الرعية ثمَ لمْ يلبث الاَ مديده حتى عاد لعادته السيئة في الظلم وأستمر على غلوائه في العسف))[٤].

---

١ تحقيق وترجمه الى الفرنسية زوتنبرغ، باريس، ١٩٠٠، أعاد طبعه مجتبي مينوي، بالأوفسيت، طهران، ١٩٦٣، ص١٨.

٢ القُلة: أعلى الجبل. وقُلَة كل شيء اعلاه ورأس الأنسان قُلة (بالعامية كلَة) والجمع قلل.

٣ ن. م.، ص٢٥-٢٦.

٤ ن. م.، ص٢٦-٧.

ويُسمى الثعالبي قائد الأنتفاضة الجماهيرية ضدَ الضحاك ويحدد وظيفته بشكل واضح وصريح حيث كتب: ((وكان رجل حداد يقال له كاوة قد فُجع بأحد أبنيه لطعمة الحيَتين وأخذ أبنه الباقي ليُذبح فمزَق ثيابه وطرح التراب على رأسه وصاح وأستغاث وجعل الجلدة التي كان يُغشي بها ركبتيه عند الضرب في الحديد المحمى على رأس خشبة وأستنفر الناس وقال من اراد هلك هذا الكافر الفاجر وملك افريدون الفاضل العادل فليتَبعني وليصل جناحي فتبعه خلق كثير ولبسوا الأسلحة ونصبوا الأعلام ونفروا خفافاًوثقالاً وتزايدوا وتعاضدوا وأنضم اليهم الرؤساء والكبراء فأرتفعت الصيحة ووقعت الواقعة وأنخذل الضَحاك))[1].

ويردد الثعالبي رواية أتخاذ مئزر الحداد كاوه علماً رسمياً فيقول: ((ودعا [يقصد (افريدون) ح. العزيز] بالجلدة التي كان جعلها على رأس الخشبة لأستنفار الناس على الضَحاك فأمر بنسجها بالذهب وترصيعها بالجواهر وأتخاذها راية يتيمن بها في الحروب ويستفتح بها مغالق الحصون وسمَاها درفش كاويان ودرفش الراية بالفهلوية... ثمً يورد ذكر ورود الدرفش في شعر البحتري:

والمنايا مواثل وآنوشروان يُزجي الصفوف تحت الدرفش))[2].

١٢. قال الجهشياري، أبو عبدالله محمد بن عبدوس، في كتابه: (كتاب الوزراء والكتاب) عن أستيفاء ضريبتي عيدي النوروز والمهرجان في منطقة السوداء بالعراق أيام الخليفة معاوية بن أبي سفيان وقدتمَ تحصيل عشرة ملايين درهم في عام: ((وطالب أهل

---

١ ن. م.، ص٣٢-٣.

٢ ن. م.، ص٣٩. وقد روى الثعالبي شعراً لأبي تمام وهي في مدح الأفشين بعد انتصاره على بابك:

مانال ما قد نـــال فرعون ولا هامان في الدنيا ولا قارون

بل كان كالضَحاك في سطواته بالعالمين وانت لفريذون

ص٣٥. أنظر: البابكية، ص٣١٨.

السواد أنْ يهدوا له في النَوْروز والمهرجان، ففعلوا، فبلغ ذلك عشرة آلاف ألف درهم في سنة))[1].

١٣. كتب القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، في كتابه: آثار البلاد وأخبار العباد، عن أفريدون والضَحاك: ((أفريدون بن كيقباد بن جمشيد، ملك الأرض كلها وملأها من العدل والأحسان بعدما كانت مملؤة من العسف والجور من ظلم الضَحاك بيوراسب، وما أخذه الضَحاك من أموال الناس ردَها الى أصحابها، ومالم يجد له صاحباً وقفه على المساكين))[2].

Кузнец Кааве поднимает знамя восстания.

С рукописи Государственной публичной библиотеки в Ташкенте.

---

١ تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، طـ١، القاهرة، ١٩٣٨، ص، ٢٤ حول هذه الضرائب وابطال جبايتها واعادة فرضها أنظر: البابكية، ص٧١ وص٨١ والهامش٢١٤ والهامش٢٧٦ والهامش ٢٧٧ والهامش٢٨٨. أنظر أيضاً اليعقوبي، التأريخ، ٢١٨/٢، الطبري، تأريخ الرسل، طبعة ليدن، ٢٩٠٣/١، والصولي، محمد بن يحي، أدب الكتاب، تحقيق محمد بهجت الأثري، القاهرة، ١٣٤١هـ، ص٢٢٠.

٢ دار صادر، بيروت، ص٢٣٣.

١٤. نظم الشاعر الإيراني الملحمي الفردوسي، الحسن بن اسحاق بن شرفشاه، في ملحمته الواسعة عن ملوك إيران الأقدمين، الشاهنامه، عن تسلط الضَحاك لمدة ألف عام، من البيت الشعري... (١٢٤٥) الى البيت الشعري (٢٣٢٠) وبضمنها تناول قصة الحداد كاوه من البيت الشعري... (١٦٣٩) الى البيت الشعري ٢٣٢٠. وبعدها تتمة قصة افريدون الى نهاية البيت الشعري (٤٦١٨)[١].

١٥. نشر عبدالسلام هارون ثلاث رسائل مخطوطة في كتابه: نوادر المخطوطات، المجموعة الخامسة، الجزء الثاني، أحتوت على:

أ. كتاب النوروز لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا العالم اللغوي (ت، ٣٩٥هـ)، الصفحات ١٨-٢٥.

ب. الرسالة النيروزية للشيخ الرئيس أبي على الحسين بن عبدالله أبن سينا، ص٣١-٤٢.

ج. الرسالة المجهولة الموسومة بـ (ذكر ماجاء في النوروز)، ص٤٧-٤٨.

وقد قدَم الأستاذ عبدالسلام لهذه الرسائل المخطوطة مقدمة للتعريف بعيد النوروز والأحتفاء به في العهود السابقة للأسلام وفي العهد الأسلامي (ص٤-١٥)، نكتفي بنقل بعض ماذكره عن أحتفال المصريين بالنوروز. (ص١٢-١٤)

((كان المصريون القدماء يبدءون سنتهم (الفلكية) بالأعتدال الربيعي، اي وقت حلول الشمس في برج الحمل، وذلك في يوم ٢٩ برمهات ٢٥ آذار (مارس) وكانوا يعتقدون أنَ بدء الخليقة كان في ذلك اليوم، وكانوا يحتفلون فيه أحتفالاً عظيماً، وهذا العيد هو الذي عرف فيما بعد، بعيد شم النسيم. ولما ظهر الحكيم المصري (توت) وجعل رأس سنتهم (المدنية) موافقاً لظهور الشعري اليمانية مع الشمس، وهو الوقت الذي يبتدئ فيه فيضان النيل، وهو اليوم الأول من شهر (توت)، رأوا تخليداً لمأثرة هذا العالم الجليل ان يجعلوا رأس هذه السنة المدنية، عيداً لهم لا يقل في جلالته

---

١ الفردوسي، الشاهنامه، ترجمة من الفارسية الى الروسية، مجموعة من العلماء السوفيت الأكاديمين، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٧، الضَحاك من ص٤٩-٨١، قصة كاوه مع الضَحاك، ص٦٠-٨١، وقصة افريدون حتى نهاية ص١٥٢.

وروعته عن عيد رأس السنة الفلكية، كما قرروا اعترافاً بصنيع هذا الرجل أنْ يطلقوا أسمه على أول شهر من شهور هذه السنة، وهو شهر توت. وقد سمى المصريون هذا العيد (عيد النوروز)، لم تظهر هذه التسمية الأَبعد دخول العرب مصر. وكان الخلفاء ولاسيما الفواطم يحتفلون فيه أحتفالاً كبيراً))[1].

وينقل الأستاذ عبدالسلام عن المقريزي كلامه على أعياد الفاطميين: ((وكان النوروز القبطي في ايامهم من جملة المواسم، فتتعطل فيه الأسواق، ويقل فيه سعي الناس في الطرقات، وتفرق فيه الكسوة لرجال اهل الدولة واولادهم ونسائهم، والرسوم من المال وحوائج النوروز))[2].

وينقل عن ابن زولاق: ((وفي هذه السنة– يعني سنة ثلاث وستين وثلثمائه – منع المعز لدين الله من وقود النار ليلة النوروز في السكك، ومن صب الماء يوم النوروز. وقال في سنة اربع وستين وثلثمائة: وفي يوم النيروز زاد اللعب بالماء ووقود النيران، وطاف أهل الأسواق وعملوا فيلة وخرجوا الى القاهرة بلعبهم ولعبوا ثلاثة أيام، واظهروا السماجات والحلي في الأسواق، ثم امر المعز بالنداء بالكف، وأَلا توقد نار ولايصب ماء، واخذ قوم فطيف بهم على الجمال))[3].

ثم يورد الأستاذ عبدالسلام، اقوال مؤرخين آخرين عما يجري بعيد النوروز بمصر ايام الفاطميين[4]. ويختم المقدمة عن النوروز بقوله: ((هذه صورة لما كان الحال عليه في عيد النيروز بمصر ايام الفاطميين، يرسمها لنا المقريزي وغيره من المؤرخين. وهي تدلنا على مبلغ ماكان عليه التآخي والمشاركة وطيب المجاملة، بين المسلمين واخوانهم المسيحيين))[5].

---

١ نوادر المخطوطات، ط ١، القاهرة، ١٩٥٤، ١٢/٢.

٢ ن. م.، ١٣/٢.

٣ ن. م.، ١٣/٢.

٤ ن. م.، ١٣/٢–١٤.

٥ ن. م.، ١٤/٢.

كما قدَم الأستاذ عبدالسلام هارون، لكل رسالة حققها ونشرها في كتابه: (نوادر المخطوطات)، بمقدمة توضيحية بسيطة. فقد كتب عن كتاب النوروز لأبن فارس: ((لعل أول ما يتبادر الى ذهن القارئ ان كتاب ابن فارس في النيروز يتضمن الكلام في النيروز وتأريخه ورسومه، ولكن ابن فارس لم يقصد في كتابه هذا القصد، بل اراد به ان يكون بحثاً لغوياً جمع فيه الألفاظ التي توافق كلمة (نيروز) في صوغها ووزنها. ونسخة النيروز هذه نسخة نادرة هي نسخة المغفور له العلامة أحمد تيمور باشا، وهي محفوظة في المكتبه التيمورية، برقم ٤٠٢))[١].

وعن الرسالة النيروزية لأبن سينا، كتب الاستاذ عبدالسلام مقدمة نجتز منها: ((وهذه رسالة طريفة أخرى تنتسب الى النيروز، وهي الرسالة (النيروزية) أو (النوروزية) للرئيس أبن سينا، يغوص فيها الشيخ الرئيس على المعاني الكامنة في فواتح عدة من سور القرآن الكريم، وهي الفواتح المركبة من حروف هجائية مثل (ألم) و(حم). وقد ساق ذلك كله في أسلوب فلسفي مبني على مبادئ رياضية منطقية. وقد ألَف أبن سينا هذه الرسالة، ورسمها بأسم السيد الأمير أبي بكر محمد بن عبدالله، لتكون هدية في يوم النوروز))[٢].

أمَا الرسالة الثالثة، فقد قدَم لها عبدالسلام بما يلي: ((وهذه رسالة أخرى تبحث في أمر النيروز وما يدل عليه طالعه على مدار الأيام السبعة. هو فن من أساطير الأولين، ولكنه تسجيل للحركة العقلية في تلك العصور القديمة. وهذه الرسالة في مجموعة جلبها معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية من مكتبة مراد ملا بتركيا برقم ٣٣٨ مصوَرة في (الفلم) رقم٩١٦ وعنوانها: (ذكر ماجاء في النيروز، وحكافيه مما فسره بطليموس الحكيم ووجده عن علم دانيال). وقد آثرت أنْ أنشرها في هذه النوادر، لتجد من يستطيع تحقيق نسبتها وتعيين مؤلفها، ولتكون تتمة المعارف القديمة التي ذكرتها

---

١ ن. م.، ١٥/٢.

٢ ن. م.، ٢٨/٢.

في البحث الذي قدمت به هذه المجموعة النيروزية، وبيانا للأهتمام الذي كان يوجهها القدماء الى (النيروز))[1].

كتاب النيروز، لأبي الحسين أحمد بن فارس[2].

((قال: الشيخ ابو الحسين أحمد بن فارس–رحمه الله–: سألت أعَزك الله عن قول الناس يُوم نيروزٍ، وهل هذه الكلمة عربية، وبأي شيء وزنها؟. وأعلم أنَ هذا الأسم معرب، ومعناه انه اليوم الجديد، وهو قولهم (نوروز) الاَ أنَ النيروز أشبه بأبنية العرب، لانه على مثال فيعول. وكان الفّراء، يقول: يبني الأسم الفارسي أيَ بناء كان إذا لمْ يخرج عن ابنية العرب. والذي جاء من الأسماء العربية على فيعول قليل. وانا اذكر ماحضرني ذكره))[3].

ثم يأتي على ذكر الأسماء وشرحها وذكر الشواهد وسوف أكتفي بأيراد تلك الأسماء دون الشروح الكثيرة والشواهد العديدة [ح. العزيز]: ((أيلول، وهو اسم شهر غير عربي، وبيروت، اسم بلد، (البيقور)، لجماعة البقر، والتَيهور–الرملة المشرفة، ويقال انها المفازة، (التيقور) من الوقار، (الحيزوم)، الصدر، و(حيزوم) يقولون: اسم فرس جبريل، (الخيشوم)، الأنف (الَديبوب)، الذي يسعى ويدَب بين الناس، (الدَيجور)، الظلام، (الزَثيون) اسم جبل وماكول، (الَديقوع) الجوع الشديد، (السَيهوك والسيهوج) اسمان للريح العاصف، (الصيخود) الصخرة الملساء الصلبة، (صيَوب) سهم صائب، (فيَول) الراي، اي فائل الرأي، (البيوت) مايبيت، (صَيمون) بلد، (الطَيهوج) طائر، (العيشوم) نبت (العيثوم) الفيل (عينول) بلد (الغيذور) الحمار، (فيروز) اسم اعجمي معرب، (القيدود) الفرس الطويلة، (القيدوم) من كل شيء: أوله (كيعوم) اسم، (خيطوب) موضع، (جيحون) فارسي، (قيطون) فيما يقال بيت الحمار، (العيهوم) الجمل الضخم، (الهينوم) مايسمع من صوت ولايفهم، (أيوَب) أسم (حيَول) اسم رجل (الصيَور) من قولهم لا عقل له ولا زبد ولا صيَور، يريدون ما يصادر اليه من رأي أو

---

١ ن. م.، ٤٦/٢.

٢ ن. م.، ١٨/٢–٢٥.

٣ ن. م.، ١٨/٢.

حزم (ديَور) يقال ما بها ديور ولا ديار، اي ما بها قطين دار (العيوق)، نجم، الفيَوم بلد، (القيّوم) القائم، (الكيّول) مؤخر الصف في الحرب))[1].

الرسالة النيروزية، للشيخ ابن سينا، (خدم بها خزانة السيد الأمير أبي بكر محمد بن عبدالله، وجعلها هدية في يوم النوروز، وقد وسمها بالنوروزية): ((كلٌ تنزع به همته الى خدمة سيدنا ومولانا الشيخ الأمير (السيد أبي بكر محمد بن عبدالله–أدام الله عزَه– بتحفة تجود بها ذاتُ يده. ولما رغبت في أكون واحد القوم، ومتابعاً للسواد الأعظم في إقامة الرسوم النيروزية، وكانت حالي تقعد بي عن اهدائه تحفة دُنياويَّة، تشاكل خِزانته الكريمة، ورأيت الحكمة أفضل مرغوب فيه وأجل متحف به لاسيَّما (الحكمة) الألهية، وخصوصاً ماكان حُكماً ملِياً ثم كان يكشف سراً هو(من) أغمض أسرار الحكمة والملَّة، وهو الإنباء عن الغرض المضَّمن في الحروف الخاصة فواتح عِدَة من السوَر الفرقانية –اتخذت فيه رسالة وجعلتها هدَيتي النيروزيَّة اليه– فإن أفضل الهدايا الهداية، وأشرف التُحف الحكمة – ووثقت بلُطف موقعها من نفس مولاي الشيخ الأمير السيد (أدام الله عزَه))[2].

ثم يتابع الرسالة في فصول ثلاثة شارحاً معاني حروف مفاتيح السور[3]. رسالة ذكر ماجاء في النوروز وأحكامه (في أصل: وحكا فيه–كما نقلنا سابقاً– [ح. العزيز]، مما فسره بطلموس ووجده عن علم دانيال: ((وهي تبحث عما يحصل اذا صادف النوروز يوم الأحد في مصر ويوم الأثنين ويوم الثلاثاء.. وهلمجرا الى السبت. وننقل عن اليوم الأخير كمثال: (وان وافق النوروز (يوم السبت) لزُحل، فان النيل يكون غالباً يبلغ ثمانية عشر ذراعاً. ويلغوا الزيت، ويقع الوباء في العلماء واكابر الناس ومتوسطى العرب، ويكون آخر السنة خيراً والله اعلم بالصواب))[4].

١٦.لخَص أبن الأثير، عزالدين ابوالحسن على بن ابي الكرم، في كتابه: الكامل في التأريخ، معظم روايات من سبقه ولاسيما عن الطبري. فذكر عن بيوراسب: (... وهو الأزدهاق (الذي

---

١ ن. م.، ٢/١٨–٢٥.

٢ ن. م.، ٢/٣٠–٣١.

٣ ن. م.، ٢/٣٠–٤٢.

٤ ن. م.، ٢/٤٨، والرسالة منشورة في الصفحتين ٤٧و٤٨.

يسميه العرب الضَحاك). قال هشام بن الكلبي: ملك الضَحاك بعد جم فيما يزعمون، والله اعلم، ألف سنة، ونزل السواد في قرية يقال لها بُرْس في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلها، وسار بالجور والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سن الصلب والقطع، وأول من وضع العشور وضرب الدراهم))[1].

ويذكر أيضاً: ((وبعض الفرس يزعم ان افريدون قتله يوم النَيروز، فقال العجم عند قتله أمروز نوروز، اي استقبلنا الدهر بيوم جديد، فأتخذوه عيداً. وكان أسره يوم المهرجان، فقال العجم: آمد مهرجان لقتل من كان يذبح))[2].

١٧.كتب الشاعر الفيلسوف الرياضي عمر الخيام النيسابوري رسالة عن النوروز بالفارسية عنوانها (نوروزنامه) وطبعت في طهران عام ١٣٣٠هـ ، ولم أطلَع عليها.

١٨.جاء في كتاب الأنفاس الرحمانية في سلسلة القادرية الطالبانية للشيخ محمد حسام الدين عمر[3]، ذكر لأشعار زهاد ومتصوَفة من الطالبانية بالتركية والفارسية فيها أوصاف النوروز وذكر الأحتفاء به:

أ. للشيخ عبدالرحمن الطالباني (١٢١٢-١٢٧٥هـ)، بالفارسية:

ساقيا عيداست ونوروزاست وأيام بهار
سرزده گل هر طرف اندر كنار جويبار
ابر نيسان بر بساط سبزه گشته خيمه‌سار
يار بر تخت زمرد جای كرده شهوار
مطرب و چنگ و مغنی جمله در رقص و خروش
خم من در جوش و جان بی صبر و خاطر بی قرار
مينمايد روضهٔ خلد برين از هر طرف
وزنسيم جانفزايش مست گشته هوشيار
جام می در كفان وز بزم رندان باده ده

١ دار صادر، بيروت، ١٩٦٥، ٧٤/١.

٢ ن. م.، ٧٦/١.

٣ طبع في كركوك، ١٩٧٣.

(خـــالص) بيـــچاره را زان جـــام مـــن دردى بيـــار.[1]

وقد قام بترجمتها مشكوراً الأستاذ محمد الملا كريم، وهي:

ايهـــا الـــساقي ان العيـــد والنـــوروز وايـــام الربيـــع
رفعت الأزهار رؤوسها من كل جانب على ضفاف السواقي
بـات سحاب نيسان بمثابة الخيمة على بساط الخضرة
واتخذت الحبيبة مكانالها على العرش الزمردي كأمير الفرسان
المطـــرب والعـــود والمغـــني، الكـــل في هيـــاج ورقـــص
دن الشراب يفور، والروح دون صبر، والقلب بلا قرار
ريـــاض الخلـــد الفـــسيحة تلـــوح مـــن كـــل حـــدب
والواعـون بـاتوا سكارى مـن نـسيمها الـذي يبعـث الـروح
ضع كأس الشراب في الكف وأعط خمراً من حفلة العشاق
ومـــن الكـــأس تلـــك إعْـــطٍ لـــ(الخـــالص) المـــسكين
ببقايـــــا ممـــــا يعلـــــق بأســـــفل الكـــــأس.

ب. وللشيخ عبدالقادر نجل الشيخ عبدالرحمن (فائض) الطالباني (١٢٥٠-١٣١٥هـ) قصيدة عن النوروز، بالتركية وهي:

نوروز:

نـــوروز ســـلطانى ينـــه جمـــع ايتـــدى گـــوللردن جـــشم
چـــكدى سراســـر عالمـــه ســـلطان ضـــعف جـــيش علـــم
ســـرماى قتـــل ايتـــدى تمـــام الـــدى شـــــتادن انتقـــام
روى زمينـــى ايتـــدى رام جـــيش خزانـــه ويـــردى رم[2]

وقد ترجمها مشكوراً الأستاذ احمد تاقانه:

نوروز:

---

١ ن. م.، ص١٢٢.

٢ ن. م.، ص٢٤٠-٢٤١.

ان سلطان نوروز جمع مرة أخرى من الزهور حشما
وكالسلطان فقد نشر على العالم كله جيشاً وعلماً
قتل البرد وانتقم من الشتاء انتقاماً
واخضع له وجه الأرض ودحر الخريف

ملاحظة:

ولد الشيخ عبدالقادر عام ١٢٥٠ هـ. وبدء الدراسة منذ طفولته. وكان يجيد اللغات الكُردية والتركية والفارسية والعربية اجادة تامة. عاش وحيداً وفي عزلة قنوعاً، ديَناً. وقد عبَر عن هذه الصفات بالأبيات التالية.

قناعت:

نه كسب مال ايچون سعى و نه جاهى رغبتم واردر
قناعت چوق يشاسون سايه سنده راحتم واردر
يوق ايس كنج ومالم حكم ران ملك عرفانم
سواد أعظم فقريله گنج وحدتم واردر
شكسته كاسه‌ى خوان شاه ويرمم كه كاسمده
طعام أمن وآسايش كبى برنعمتم واردر.[1]

وترجمها مشكوراً الأستاذ احمد تاقانه ايضاً وهي:

قناعة:

لم يكن سعيى لكسب المال ولم يكن لي رغبة في الجاه
فالتعش القناعة فقد وجدت الراحة في ظلها
إنً لم يكن لي كنز أو مال أو علم يسوس الملك
ومع فقر السواد ألاعظم فأن لي كنز الوحدة
ولا ستبدل كأسي المهشم بسفرة الملك فان لي
في كأسي نعمة كالطعام والأمن والسلام

---

١ ن. م.، ص٢٤٠-٢٤١.

١٩. من المختصين بشؤون إيران في عهد الساسانيين، المستشرق الدينماركي آرثر كريستنسن، كتب في مؤلفه: إيران في عهد الساسانيين: ((وكان النوروز أكبر الأعياد الشعبية كما هو اليوم في إيران (نوگ روز= بالفارسية نوروز) وهو يوم رأس السنة) ولهذا يطلق على النوروز أيضاً= عيد دورة السنة [ح. العزيز]) الذي يلي عيد فروردیگان مباشرة في السنوات البسيطة. وقد جاء في (الدينكُرد): ان الملوك كانوا يسعدون رعاياهم في جميع الولايات في هذا اليوم السعيد، وكان من يشتغل يستريح ويحتفل بالعيد.

وقد عدد نص پهلوى حديث كل الحوادث الماضية والمستقبلة المتصلة بالنوروز منذ خلق آهورمزد الدنيا ومنذ عهد المجد في التأريخ الخرافي حتى نهاية الدنيا. وقد تحدث عن هذا العيد، عدا البيروني، كتَّاب من العرب والفرس كما أنَ شعراء كالفردوسي ومنوچهرى قد تغنوا به. انه عيد ربيعي قد حفظ بعض خصائص، الزگموك zagmok الذي هو عيد البابليين القدماء. كانت الضرائب المجبية تقدَم للملك في النوروز، وفيه يعين أويستبدل حكام الأقاليم، وتضرب النقود الجديدة وتطهر بيوت النار، ويستمر العيد ستة أيام متوالية، وفي هذه الأيام يجلس ملوك الساسانيين للعامة))[١].

وذكر كريستنسن بيوراسب على هذه الصورة: ((بيوراسب الظالم أو الضَحاك (ضحاك عند الفردوسي). وهو الرجل الذي نبت على كتفيه ثعبانان والذي عزله وقيده أفريدون))[٢]. وعن رآية الساسانيين الرسمية كتب كريستنسن: ((وكان العلم الساساني (درفش گاويان). يتكون كما يقول القصص التأريخية، من فوطة الحداد كاوگ (كاوه) الذي كان، في الأزمنة القديمة الخرافية، قد أثار الناس على الملك الظالم الضَحاك، ولكن الأوصاف الباقية من هذا العلم الملكي لا ترقى إلاَ الى العصر الأخير من حكم الساسانيين))[٣].

وعن هذا العلم كتب أيضاً: ((ويربط الفرس أصل هذا العلم بتأريخهم القصصي ذلك انه عندما بليت الدنيا بألف سنة من حكم الطاغية الغاصب، الضَحاك، بدأ حداد أسمه كاوگ الثورة عليه بان رفع الجلد الذي يأتزر به على رمح ودعا الناس لعزله.

---

١ إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيي الخشاب، القاهرة، ١٩٥٧، ص١٦٢.

٢ ن. م.، ص١٦٥-١٦٦.

٣ ن. م.، ص٢٠٢.

وأنتهت الثورة بسقوط الجبار وبأعتلاء أفريدون العرش، وهو شاب من أمراء البيت المالك القديم. ومن ذلك الوقت أصبح العلم الذي أُخذ من فوطة كاوه علماً لملوك إيران، وسمي وفقاً لأسم الحداد درفش گاويان أيْ علم كاوگ))[1].

لكن كريستنسن شرح في الهامش رقم (٢) تعقيباً على ذلك بقوله: ((في بحث لي باللغة الدانمركية تناولت تفاصيل هذه القصة التي لم تعرفها الأويستا والكتب الدينية التي ترجع الى العصر الساساني، وانها قد ألفت (مع ذكريات من قصص أخرى غاية في القدم) لتفسير كلمة (درفش گاويان– ومعناه الحقيقي هو (العلم الملكي) (گاويان مأخوذ عن كلمة الأوستية گاو بمعنى أمير أو ملك، قارن ص١٨٨ ملحوظة ١). وأنا لاأستطيع أنْ أقبل الرأي الذي ذكره ليفي وجستي levy, justi الذي قال به حديثاً سار (klio، (٣) ص٣٤٨ وما بعدها)، وهو ان العلم الماثل على الفسيفساء المشهور الخاص (بواقعة الأسكندر) وعلى بعض النقود القديمة في فارس هو درفش گاويان))[2].

ويبين كرسيتنسن أهمية هذا العلم بقوله: ((إنَ درفش گاويان والتاج كانا من شعائر الملك، وكان يوضع حين الحرب بجانب تخت الملك، وكان هذا يعَين خمسة موابذة ليحملوه أمام الجيش وهو يسير للقتال، ويقول، الشاعر (يقصد الفردوسي، الذي ينقل عنه [ح. العزيز]) أنه كان أثناء المعركة يُعطى لأكفأ أبطال الملك))[3].

٢٠. كتب مترجموا شاهنامه الفردوسي من الفارسية الى الروسية تعقيباً وتحليلات علمية وشروحاً لبعض نصوص الشاهنامة، نقتطف منها مايلي: ((قائد الشعب المنتفض–كاوة))[4]. ((نعثر لدى الفردوسي على قصة عن انتفاضة الحداد كاوه ضد الطاغية الضَحاك))[5]. ((الحداد كاوه–حداد مثير أنتفاضة شعبية ضدَ الطاغية الضَحاك– من أكثر صور المناضلين وضوحاً وبطولة في شاهنامة. لا يشاهد أسم كاوه

---

١ ن. م.، ص٤٨٣، من المهم ملاحظة ماأورده كريستنسن في الهامش رقم (٢).

٢ ن. م.، ص ٤٨٣، الهامش رقم (٢).

٣ ن. م.، ص٤٨٤.

٤ ص٥٤٣.

٥ ن. م.، ص٥٦٩.

في الأفيستا والأدب البهلوي (أنظر ملاحظة كريستنسن التي سنوردها فيما بعد [ح. العزيز]). مع ذلك فأن هذا ليس ببرهان على تأخر نشوء القصة، بل بالعكس، يؤكد الى حدما على اساسها الشعبي ويغدو كاوه فيما بعد سلفاً للعوائل الأرستقراطية النبيلة في زمن الأرشاقيين[1] والساسانيين. ويبدو غير مقنع مقابلة أسم كاوه بـ(ملك) على غرار كاوي الأفيستا (كابي- باللهجة الدارجة. أنظر ملاحظة كريستنسن، التي أوردناها حول تسمَية العلم [ح. العزيز]))[2]. ((الرآية الكاوية (بالأصل كاوياني درفش) علم الدولة الإيرانية في عهد الساسانيين (ومن الممكن ايضاً في العهد الفرثي طالما تظهر صورته في المسكوكات الأرشاقية)[3]. محاه العرب بعد انتصار القادسية في ٦٣٧م.

وعلى ما يبدو، رُبَّما كان أسمه الرسمي علم الأمراء أو العلم الملكي. ولكن، من المحتمل، قد أختلطت في مصادر الفردوسي البهلوية تسمية العلم (الكياني)= (الأميري أو الملكي) [ح. العزيز] بأسم كاوه رُبَما لأنَ الأسطورة الشعبية عن الحداد كان من غير الممكن استبعادها من الأطار العام للقصة. وتُعَد (القصة عن الحداد) التي في الشاهنامه ذاتها ومعالجة الفردوسي لها، واحدة من أوضح مظاهر النزعة الشعبية للقصيدة))[4].

٢١. يشير كرسيتنسن بالملاحظة التالية: (ينقد روزن المقدمة المجهولة المؤلف لشاهنامه الفردوسي، والحديثة نسبياً، والتي بنى عليها الرأي بأن المصدر الأساسي للفردوسي هو ترجمة نثرية للخداي نامة عن البهلوية، ترجمة مستقلة عن التراجم العربية، فيقول بشيء من الأحتياط، ان المصدر الرئيس الذي استقى منه الفردوسي كتابه مأخوذاً عن المصادر العربية التي نقل عنها المورخون العرب الذين بقيت كتبهم في أيدينا))[5].

---

١ عرفت سلالة ملوك الفرس الفرثيين (٢٤٧ ق.م-٢٢٦ ب. م) بالأرشاقية نسبة الى أرشاق (araaces) الذي كان ابرز شخصية قاد الثورة على السلوقيين-أنظر: د. طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ط٢، بغداد ١٩٥٦، ٤٦٦/٢.

٢ المصدر السابق، ص٦١٤.

٣ أنظر: ملاحظة آرثر كريستنسن حول الراية في الهامش رقم (٢)، إيران، ص،٤٨٣، هامش هذا المقال رقم (٥٩)، ح. العزيز.

٤ المصدر السابق، ص٦١٤.

٥ إيران، ص٤٨.

٢٢. كتب آدم متز عن الأعياد والطقوس والممارسات الأبتهاجية في البلاد الأسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجري في كتابه: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (٤٣٦)، مايلي: ((وكانت أعياد رأس السنة ثلاثة:

١. عيد رأس السنة الفارسية والشامية، وهو أول الربيع

٢. عيد رأس السنة القبطية بمصر، وهو في آخر أغسطس

٣. عيد راس السنة الهجرية، وهو متنقل في أثناء السنة الميلادية.

وكان الى جانب هذه الأعياد آثار رأس السنة الفارسية القديمة، وهو في وقت الأنقلاب الصيفي. وكانت العادة عامة في الأحتفال بعيد النيروز–وهو مبدأ السنة الشمسية– بتبادل الهدايا، فكان الخليفة في بغداد يفرَق على الناس أشياء منها صور مصنوعة من عنبر، منها ورد أحمر مثلاً[١]. وكان رسم ملوك السامانيين ببخارى أنْ يخلعوا فيه على قوادهم الخلع الربيعية والصيفية[٢].

وكان خلفاء الفاطميين يهدون للناس فيه الكسوات والطعام[٣]. وفي هذا اليوم كان اصحاب السماجات يظهرون بين يدى الخليفة، فينثر عليهم الدراهم، وكانوا يقتربون منه للقطها، حتى يحكى أنَه دخل إسحاق على المتوكل في يوم نوروز، وأصحاب السماجات بين يديه، وقد قربوا منه، حتى جذبوا رداءه، فغضب اسحاق وخرج، فأمر المتوكل برَده، وسأله فقال له: أتجلس في مجلس يتبذلَك فيه هؤلاء الكلاب، حتى يجذبوا ذيلك، وكل واحد منهم متنكر بصورة منكرة، فما يؤمن ان يكون فيهم عدوَ، فيثبت بك، فمتى كان يُستقال هذا، ولو أخليت الأرض منهم! فقال المتوكل: يا اباالحسين، والله لأتراني على مثلها أبداً))[٤].

ويورد متز، بعض صور ممارسات الناس في تلك الأعياد ومنها رش الماء فيقول: ((وكانت العادة في رأس السنة الفارسية (وهو النوروز [ح. ق. العزيز]) والقبطية ان

---

١ ن. م.، ٢١٤/٢ واشار في الهامش (٢) الى كتاب الديارات للشابشتي، ص٢٢ب.

٢ ن. م.، ٢١٤/٢ هـ (٣) واشار للاثار الباقية للبيروني، ص٢١٧.

٣ ن. م.، ٢١٤/٢هـ (٤) واشار الى الخطط للمقريزى، ١ص٢٦٨.

٤ ن. م.، ٢١٤/٢ واشار في الهامش (٥) الى كتاب الاديارات، ص١١٥–ب.

يرش الناس بعضهم بعضاً بالماء، وقد مُنع ذلك في المشرق عام ٢٨٢هـ-٨٩٥م[١]. على أنَ البيروني يتكلم عن الرش ووجده عام ٤٠٠ هـ[٢]. ويحكى لنا الرحالة الصيني وانج ين تي (wang-yan-te) الذي طاف بالمشرق بين عامي٩٨١م و٩٨٣م عن أهل مدينة طرفان (كانتشانج) انهم يعملون انابيب من الفضة والنحاس، ويملؤنها بالماء، ويرش بعضهم بعضاً، وقد يمزحون أحياناً فيرشون الماء بأيديهم، وهم يزعمون انهم بذلك يضعفون حرارة المزاج، ويدفعون الأمراض))[٣].

[بقيت ممارسة رش الماء في وسط وجنوب العراق حتى ثلاثينيات القرن العشرين في عيدي النوروز (عيد دورت اى دورة السنة) وميلاد فاطمة الزهراء (عيد فرحة الزهرة). وفي الأخير ترش الأصباغ أيضاً مع ترديد أهزوجة: (هاى فرحة الزهرة ومابيها زعل)، اي لا يستوجب الغضب لدى فرح الزهراء. ح. ق. العزيز].

((وكان العامة بمصر في النيروز ينتخبون رجلاً يُسمونه امير النوروز، فيطلي وجهه بالدقيق او الجير، [الجص=ح. ق. العزيز] ويركب في الشوارع على حمار وعليه ثوب احمر او اصفر، ويسير معه جمع كبير، فيتسلط على الناس في طلب رسم رتبة، وفي يده دفتر مثل دفتر المحتسب، فمن لم يدفع الرسم يرش بالماء ممزوجاً بالاقذار، وكان الناس يضرب بعضهم بعضاً بالجلود والانطاع، الفقراء في الشوارع و النبلاء في دورهم، ورجال الشرطة لايعترضون ويستخف بحرمته" فاما ان يفتدي نفسه، واما ان يفضح، وكان يرش الناس الماء في الحارات، ويجيى المنكر في الدور اهل الخسارات؛ وكان التلاميذ في مكتبهم يهجمون على معلمهم وكثيراً مايرمونه في البئر، حتى يفتدي نفسه بالمال، وفي عام ٣٣٥هـ-٩٤٥م منع السلطان من رش الماء، وفي عام ٣٦٣هـ-٩٧٤م ابطل الخليفة هذا العيد، ولكنه عمل في العام الثاني على اكبر صورة، وقد استمر يؤدب

---

١ ن. م.، ٢١٥/٢ واشار في الهامش الى تأريخ الطبري، ٢١٤٤/٣.

٢ ن. م.، ٢١٥/٢ واشار الى الاثار الباقية، ص٢١٥، ٢١٨.

٣ ن. م.، ص٢١٥ هامش (٣) واشار الى JA, ١٨٤٧ IP.٥٨

الناس بثلاثة ايام، فلم ينفع التأديب[1]، وظل جارياً في كل عام حتى ابطله السلطان برقوق في اواخر القرن الثامن الهجري[2].

ونستطيع ان نتبين في العادة الجارية بمصر انها تشبه عيد الكرنفال شبها واضحاً، لان ايام الكبس التي ينتهي بها السنة القديمة عند الجميع يكون الامر فيها الامير من الغوغاء، {ص٢١٦} وهي تسير مع النيروز، وتتمشى مع القمر متنقلة في التقويم[3]. وقد بقى من آثار الاحتفال برأس السنة الفارسية رش الماء حتى عام ٤٠٠هـ[4]، ولايزال الرش بالماء يعمل الى اليوم عند النصارى في عيد الصعود، ويُسمى (خميس الرشاش) الى اليوم[5]. وقد رأيت الرشاش بنفسي ببغداد)).

وثم عيد يسمى عيد الكوسج، وهو يشبه عيد الكرنفال، ويومه يكون مع الايام الخمسة التي تكبس بها السنة الفارسية، وكان الاحتفال به في وقت من الاوقات يكون في آخر فبراير، ولكنه وقع في اول نوفمبر بسبب الكبس في السنة الفارسية. وكان الكوسج يركب على بغل، ويطوف الشوارع بالمدن الفارسية والعراقية، ويطالب الناس، فمن تأخر في دفع ماعليه, رشوا عليه ما يفسد ثيابه، ويزعم البعض ان الله في هذا اليوم يقدر حظوظ الناس من سعادة او شقاء، كما كان الناس يعتقدون ذلك في اول السنة قديماً، وكانت هذه الايام ايام اللهو والطرب واظهار السرور عند الفرس.[6]

وكان بعد عيد النوروز بمائة واربعة وتسعين يوماً عيد المهرجان، وكان يعتبر اول ايام الشتاء، وظل الى جانب النيروز اكبر الاعياد، وكان الناس يتهادون فيه، كما

---

١ الحضارة الاسلامية، ٢١٥/٢ واشار في الهامش (٤) الى الولاة (الكندي والمقريزى في الخطط، ج١ ص٢٦٧، والنيروز في مصر دوزى ص٥٨.

٢ ١١–ن. م.، ٢١٥/٢هـ (٥) – الخطط، ج١، ص٢٦٩، ٤٩٣.

٣ ن. م.، ٢١٦/٢هـ (١) وكذلك في اوربا في الايام اليت بين ليلة الميلاد وليلة الفطاس ففي بعض اجزاء المانيا يضرب الاطفال آباءهم واربهم في عيد الميلاد، وكذلك في بلغاريا يضرب الخدم ساداتهم في رأس السنة.

٤ ن. م.، ٢١٦/٢هـ (٢) الاثار الباقية للبيروني ص٢٦٦.

٥ ن. م.، ٢١٦/٢ هامش رقم (٣) واشار الى مجلة المشرق، مجلد٣، ص٦٦٨.

٦ ن. م.، ٢١٦/٢، الهامش رقم (٤) واشار الى مروج الذهب للمسعودي، ج٤١٣/٣ والاثار الباقية، ص٢٢٥، والقزوينى على هامش الدميزى ج١ ص ١٢٧ والثعالبي في مجلة: (Zdmg, VI, S, ٣٨٩)

يتهادون في النيروز، وكان القواد و رجال دار الخلافة تخلع عليهم فيه ملابس الشتاء[1]، وكان العامة يغيرون فيه الفرش والالات وكثيراً من الملابس[2]، وكان هذا العيد يمتاز خاصة بان الرعية يهدون فيه الى السلطان. وقد جاء المهرجان مرة، وابو اسحاق الصابي في الحبس بامر عضد الدولة، فكتب اليه قصيدة، وبعثها اليه مع درهم خسرواني وجزء من كتاب، فكان مما قاله:

ايتك الهدايا فيه بين موفر ... على قدر المهدي وبين زهيد
فكان احتفالي في الهدية درهماً ... يطير مع الانفاس يوم ركود (ص٢١٧)
وجزءاً لطيفاً ذرعه درع عيا ... وتقيده بالشكل مثل قيودي[3]

يرى متز بأنَ الأعياد عند المسلمين تدلَ على مقدار رقة المظهر الإسلامي الذي يحيط بالحياة العامة، فقد كان المسلمون يحتفلون بجميع الأعياد النصرانية، طول العام، وكان معظم هذه الأعياد النصرانية تتجلى فيها عادات اقدم من ذلك، وكثير المواضع التي كان يحج اليها المسيحيون في مصر والعراق انما كانت مواضع مقدسة عند الوثنيين من قبل، ولم تكن اعياد القديسين التي كانت تعمل في الأديرة الناشئة هناك الا تجديداً لأعياد الآلهة القدماء.

٢٣. حول مصادر الشاهنامة، كتب بروكلمان: ((والحق ان الأساطير المتصلة بملوك الفرس وأبطالهم كانت حتى ذلك الحين تُنقل بطريق الرواية، في المحل الأول، وان تكن آساسها قد وضعت قبل ذلك في المؤلفات النثرية البهلوية التي نقلها أبن المقفع الى اللسان العربي، جاعلاً أباها متناول المؤرخين العرب وبخاصة الطبري. وفي سنة ٩٥٧ عهد موظف كبير يدعى ابا منصور المعمري الى اربعة من الرجال في ان يعيدوا وصياغة هذه الأساطير كلها في كتاب يضعونه نثراً باللغة الفارسية الحديثة لـ(أبي منصور بن

---

١ ن. م.، ٢١٦/٢ الهامش (٥) واشار الى يتيمة الدهر، ج٤، ص ٦٥ والاثار للبيروني، ص٢٢٣، وديوان كتابهم في كثير من المواضع.

٢ ن. م.، ٢١٦/٢ هامش رقم (٦) واشار الى مروج الذهب، ج٣، ص٤٠٤، وسكُردان على هامش المحلاة ص١٦٣.

٣ ن. م.، ٢١٧/٢ هامش رقم (١) واشار الى يتمة الدهر، ج٢، ص٥٨.

عبدالرزاق) حاكم طوس، في خراسان، بيد ان اولى المحاولات الى اخراج هذه، الثروة الأدبية في الثوب الفني الجدير بها كانت محاولة الشاعر دقيقي الذي لمع في بلده نوح بن منصور الساماني (٩٧٦-٩٩٧)، ولكنه قتل بيد أحد الغلمان، ولما ينظم الانحواً من ألف بيت. وفي حوالي سنة٩٩٠ نهض بهذه المهمة من بعده الفردوسي، الشاعر الطوسي، وكان قد تخطى الستين، فأتمَها في أحد عشر عاماً. والواقع اننا نقع في الشاهنامة (كتاب الملوك) على روح الأسلوب الملحمي الفارسي في قمة أكتماله، وانَها لتكشف، برغم نمطيتها ورتابتها، عن عبقرية شعرية بارعة))[١].

٢٤. يرى المعني بدراسة الأدب الإيراني المستشرق براون: ((بان الشاهنامة لا يمكن ان ترقى الى مستوى (المعلقات) العربية، وهي وان كانت المثال والقالب اللذين أحتذتها اشعار الملاحم في اراضي الاسلام قاطبة، الاانه لايمكن من ناحية الجمال والعاطفة والذوق الفني مقارنتها بأجود الأشعار التعليمية أو الروائية أو الغزلية التي قالها شعراء الفرس))[٢]. وقد عاب براون الشاهنامه: ((فطولها مبالغ فيه.. وهي تشمل كل التأريخ الخرافي الذي عرفته إيران منذ أقدم الأزمنة الى الفتح العربي... كذلك مملة من حيث الوزن..بل ان التشبيهات الكثيرة التي تتردد فيها تبدو لى مملة مضجرة الغاية))[٣].

٢٥. بشير آرثر كريستنسن الى ان نولدكه يظن بأن الخداى نامه البهلوية كانت مصدراً أصيلاً لأقدم الكتب العربية والفارسية التي تناولت تأريخ إيران قبل الأسلام. ويذكر كريستنسن ان أشهر التراجم العربية لخداي نامة ترجمة أبن المقفع وأنَ هذه الترجمة كما يرى نولدكه، هي الأصل وهي الأساس اما المصدر الأساسي الذي نقل عنه الفردوسي في الشاهنامه فهو ترجمة فارسية للنص البهلوى لـ(خداي نامه)، وهي ترجمة لاصلة لها بترجمة ابن المقفع. ((ولكن نظرية نولدكه هذه عدلت بعد ان درس

---

١ كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الأسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت،(ط٥)، ١٩٦٨، ٢٧٠.

٢ ادوارد جرانظيل براون، تأريخ الأدب في إيران، من الفردوسي الى سعدي، ترجمة د. ابراهيم امين الشواربي، القاهرة، ١٩٥٤، ص١٦٨.

٣ ن. م.، ص١٦٩.

العالم الروسي البارون فون روزن، هذه القضية من جديد في بحث له باللغة الروسية عن موضوع التراجم العربية لـ(خداى نامه) سنة ١٨٩٥. وتلخص النتائج القيمة لهذا البحث فيما يلي: ان المصادر التي اشار اليها حمزة الأصفهاني وغيره من مؤرخي العرب بجانب ابن المقفع قد تكون كلها متأخرة عن أبن المقفع ولكنها لم تنقل جميعاً عنه وحده أو عنه بوجه خاص، ولوانه من الجائز ان يكون بعضها قد استفاد من ترجمته. ومن بين هذه المصادر المشار اليها ترجمات مستقلة عن الأصل الپهلوى))[١].

وينقل كريستنسن رأي روزن (أوردناه في-٢١-[ح. العزيز] عن مصادر الفردوسي: ((ان المصدر الرئيسي الذي أستقى منه الفردوسي كتابه مأخوذ عن المصادر العربية نفسها التي نقل عنها المؤرخون العرب الذين بقيت كتبهم في أيدينا))[٢]. إنَ الميدان الفسيح الذي خصَ به الفردوسي لأسطورة كاوه (من البيت ١٦٣٩-الى البيت٢٣٢٠) هو الذي حملنا على هذه الأستطراد حول الفردوسي وملحمته الشاهنامه، ومصادره الأساسية.

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ إيران، ص٤٦-٤٧.

٢ ن. م.، ص٤٨، أنظر الهامشر رقم (٢) حول المصادر والمراجع التي تبحث عن الخداي نامة.

الخلاصة

هذا غيض من فيض عما كتب عن النوروز وما يتعلق به، ولايسعنا، في هذه الألمامة البسيطة ولضيق الرقعة في مجال النشر، إلاَ أنْ نعتذر عن عدم ذكر كلَ ما كُتب. ومن هذا الأستعراض السريع يمكننا أنْ نستخلص بأنَ النوروز:

١. عيد شعبي ذو سمات فولكلورية متشابهه ومتقاربة (أيقاد النيران، صب الماء، تقديم الهدايا... الخ)، برغم تباين أنتماءات الشعوب المحتفية به عرقياً وعقائدياً وأجتماعياً الأمر الذي يدل على عمق التفاعل المتبادل المستمر بين الشعوب عبر سلسلة من علاقات الأتصال والتعاون والتداخل والسيطرة، من أخذ وعطاء ورفض ومقاومة وأنفتاح وأنغلاق، التي نجم عنها التأثير الحضاري المتبادل حتى في المأثورات والتقاليد، كما في مصر أيام الفاطميين، مثلاً.

٢. للنوروز أمتداد عمودي عميق في تأريخ الشعوب السحيق حيث يتخطى العهود التأريخية الى ماقبلها من عهود الأساطير الخرافية.

٣. وشغل، من حيث الرقعة، أحتفالاً ونسميه، أمتداداً أفقياً واسعاً غطت ساحته هضاب الپامير والتبت وشمال غرب الهند وما وراء النهر الى وادي النيل عبر إيران وآذربيجان والأناضول والعراق. وكان أحتفال شعوب هذه المناطق، رغم تباين أجناسها ولغاتها وعقائدها وتقاليدها، بالعيد في عهود سحيقة ولاحقه، فكما أُحتفل به في هذه المناطق منذ القدم وأستمر في العهود الأسلامية، يحتفل به اليوم في إيران وأوآسط أسيا وفي العراق.

٤. رغم أنَ المصادر تجمع على انه عيد أنقلاب فصلي، ويحتفل به (لمدة ستة أيام، ابتداء من٢١ آذار) أبتهاجاً بالربيع بعد أنحسار الشتاء القاسي، فأنَ غالبية التصوَرات الموروثة عنه تقرن هذا التغيير الطقسي بأحداث سياسية وأجتماعية مجسدة لأنتصار قوي الخير على قوى الشر– التي كانت حصيلتها تمكين الأمير (من البيت الملكي القديم) أفريدون من الوصول الى السلطة تحقيقاً للعدل والأنصاف، بعد

القضاء على الطاغية المستبد (الضَحاك) بمساعدة قوى الشعب المنتفضة بقيادة كاوه الحداد الكُردي، الذي اهوى بمطرقته على رأس الباغي المتجبر الضَحاك–رمز قوى الشر. واذا كانت الدراسات المنهجية العلمية المعتمدة على الملموسيات الآثارية والعراقة (الأثنوغرافية Ethnography– علم خصائص الشعوب) لم تعثر أو تصل على أساس مادي لهذه الأساطير الموغلة في القدم، فأنَ تلك الأساطير تعَبر، من دون شك، عن طموحات الشعوب المقهورة والمترقبة ظهور المنقذ من وسطها لخلاصها من الظلم والجور المستديم، المُعبر عنه بعشرة آفات، بألف عام من الطغيان).

٥. أُتخذ مئزر الحداد كاوه علماً رسمياً (درفش كاويان) في عهد الدولة الساسانية، ولربَما في عهد الدولة الفرثية، رغم أختلاف العلماء حول أصل التسمية. كما تُوقد النيران أيام العيد تذكاراً لنار كيرالحداد الثائر كاوه.

٦. تذكر بعض الروايات على ان الذين تمَ أستيحاؤهم (منحهم الحياة) من المصير المحتم–القتل بزعم أطعام الحيَتين على كتف الضَحاك– قد شكَلوا نواتات الشعب الكُردي.

٧. ترد الأشارات الى أنَ الظلم القاسي أنَما كابدته جماعة كاوه فحسب (خطاب كاوه ومحاججته للضَحاك).

٨. تجمع الروايات على ان كاوه الحداد كان من بين الذين شملهم عسف وجور الطاغية الضَحاك وانه كان هو اللسان المُعبر عن المظلومين والمنفذ الحقيقي لأرادتهم وطموحاتهم في أنهاء إلظلم. وتأسيساً على ماأوردنا في الفقرتين (٦، ٧) فأن الحداد كاوه في الأغلب كان كُردياً.

٩. إنَ أسم الضَحاك معرَب عن تسمية أجنبية:

أ. أزدهاق (أجدهاق)، وتعني: حيوان خرافي، تنين، أو مايشابهما من تصوَرات فنطازية(سحرية).

ب. ده آك، وتعني عشرة آفات. وقد قُصد به ان صاحب الأسم كان قد أذاق الشعب مرارة عشرة بلايا.

١٠. غالبية المصادر تشير الى ان فترة حكم الضَحاك قد أمتدت الى ألف سنة وقد أنتبه عدة مؤرخين الى عدم معقولية الخبر (اليعقوبي– مثلا). وبأمكاننا ان نعتبر هذا الزمن تضخيماً لمكابدة الرزايا والبلايا التي حلَت بالشعب لمدة طويلة عُبَر عنها (بالأزدهاق، أوده آك) لألف عام، حتى قُيَض للشعب ان ينتصر في يوم ربيعي جديد.

١١. أعتبار يوم انتصار الشعب على الظالم الباغي يوماً جديداً في حياته (أمروز نوروز). وأستمر هذا الأعتبار لدى الشعوب حيث أستقبلته وتستقبله بالمسرة والأفراح.

١٢. لم يرَ كثير من المسلمين حرجاً في الأحتفاء بالنوروز. لذلك أستمروا في الأحتفال به بيد أنَ الخليفة عمر بن الخطاب أبطل جباية ضريبتي (هديتي) عيدي النوروز والمهرجان، وقد حاول الخليفة عثمان إعادة الجباية الاَأنه جوبه بمعارضة أرغمته على الكف عن المحاولة، غير أنَ معاوية أبن أبي سفيان أرغم الناس على دفع ضريبة عيدي النوروز والمهرجان كما كان الحال قبل الأسلام[١]. لقد أحتفلت الشعوب بالنوروز بطرائقها الخاصة وتميَز الأكراد بعمق أبتهاجهم لأنَ الأنتصار قد حقَقه شعبهم بقيادة منتفض منهم كان حداداً.

١٣. أبتهج وأشاد علماء وشعراء ورجال دين ومتصوفه مسلمون من مختلف الشعوب بعيد النوروز وأحتفوا به وخلدوه برسائلهم واشعارهم وممارساتهم.

١٤. تذهب بعض المصادر الى ان الضَحاك قد سكن العراق في منطقة بابل وأتخَذ مدينة برس (الواقعة جنوب الحلة بنحو ٢٠ كم على طريق الحلة –الكفل، وهي مدينة بارسبا Barsipa بورسبا، برس نمرود (والعامة تسمى آثارها برز نمرود والأغنية العراقية المشهورة: صبح برز غرگان من دمع العيون – هي عن اثرها المعروف– والأساطير القديمة تذكر بأن الأله مردوخ ولدت له زوجته صربنيتم إبنه الشهير (نابو) أو (نبو)) أله المعرفة والكتابة والقلم، وأشتهرت مدينة (بورسبا) بكونها مركز عبادته

---

١ الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص٢٤، اليعقوبي، التأريخ، ٢١٨/٢.

حيث معبده فيها يسمى (اي–زيدا E-zida) [1] بينما تذكر مصادر اخرى مدينة نرس– وهي غير برس– الواقعة على الفرات على طريق الكوفة. كذلك تشير المصادر الى ان كاوه من سكنة مدينة أصفهان أو مدينة بابل.

١٥. تـرّد في أغلـب الأدبيـات الـتي تناولـت أسـطورة الـضَحاك وكـاوه، ولاسـيما الفارسية، مبالغات غير معقولة (موضوع الحيَتين على كتف الضَحاك، عمره الذي دام الف عام وحكمه الذي دام ستمائة عام)، وبقاؤه رهين الحبس بجبل دونباوند الى أبد الأبـدين..ألخ) وقـد أنتبـه غـير قليـل مـن المـؤرخين الى الـنهج الفنطـازي في نـسج هـذه المبالغـات، نـذكر بهـذا الـصدد ملاحظـة اليعقـوبي، وقـول الأصـطخري: (ويتحـدث في خرافات الفرس أنَ الضَحاك حي في هذا الجبل)، وقول الثعالبي: ((وفي اكاذيب المجوس وكبائر مُحالاتهم انَ الضَحاك يعد في الأحياء بجبل دنباوند)) [2].

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ د. طـه بـاقر، مقدمـة في تـأريخ الحـضارات القديمـة، طـ١، بغـداد، ١٩٧٣، ٣٣٣/١، أنظـر أيـضاً في الصفحات (١٠، ٧٦، ١١٤ وهامش ص٤٢٨) من هذا الكتاب حول مدينة بارسيا.

٢ تأريخ غررالسير، ص٣٥.

الأشهر السومرية ومافيها من مناسبات أحتفالية[1]

الشهر السومري	لفظه	ما يقابل من الأشهر	الملاحظات
بارزگگا	barzagga	نيسان	ويسمَى أيزين شكورنينا (حبوب عيد الربَة نينا) ويسمَى كنماش (شهر انتاج الحقل)
گوسيسا	gusisa	مايس	وسمَى خاررا نيمو أو گودو نيمو
سيگ گا	sigga	حزيران	وسمَى عيد الربَ نيطوما أو نسينا[2]
شونومون	shunum un	تموز	
نه نه گار	nenegar	آب	عيد أكل الدخن على شرف الإله نينكرو (وهوأسم آخر لتموز–في لكش وسُميَ في أور عيد نينازو) وهو أسم آخر لتموز عندما يكون في العالم السفلي[3]
كينيني	kinninie	أيلول	
دو	du	تشرين الأول	

بنكەی ژین www.zheen.org

١ نقلا عن كتاب الدكتور سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص٢٨٠–٢٨١ بشيء من التصرَف.

٢ يذكر الدكتور السامي سعيد الأحمد: (وسمَيَ هذا الشهر في نفر بأسم شهر تناول طيروان (لعله نوع من الطير الوحشي)، العراق القديم، ص٢٨٠.

٣ وسُميَ بعيد المشاعل في نفر، وشملت طقوس هذا الشهر لذلك–كما يقول: د.سامي سعيد الأحمد– على اكل الخبز في الحفلات الجنائزية لتموز الحي الباقي الان في عالم الأموات ويعرف بعيد احتفال نينا–العراق القديم، ص٢٨٠، للزيادة أنظر: ص٢٧٩–٢٨٠و ٢٨١ من الكتاب المذكور.

آپيبندوا	apindua	تشرين الثاني	
گاگان	gangan	كانون الأول	
زيز	zez	كانون الثاني	
أبباي	abbae	شباط	
شيگوركو	shegurku	آذار	شهر الحصاد الشعير

بنکەی ژین
www.zheen.org

الأشهر الإيرانية القديمة ومافيها من أعياد

ننقل أدناه نص مادوَنه آرثر كريستنسن في مؤلفه (إيران في عهد الساسانيين)[1]، عن الأشهر والآلهة والأعياد في العهد الساساني وأصولها القديمة. كتب يقول: ((وتعتبر الأعياد السنوية أيام الساسانيين–التي يعتبر كتاب البيروني (الآثار الباقية) من المصادر الرئيسية لمعرفتها– أعياداً زراعية[2] تتصل عادة بأعمال المزارع. ولما اعترف الدين الرسمي بهذه الأعياد صار الأحتفال بها مراسيم دينية مع أحتفالات، سحرية في الأصل ولكنها أختصرت كثيراً الى مراسم عادية يَصحبها كثير من الملاهي الشعبية من كل نوع، ووفقاً للخيال الذي أَلِف الكتاب في الخرافات الشعبية أصبح معظم هذه الأعياد السنوية متصلاً بالتأريخ الخرافي، فهذا العيد قد عُيد تمجيداً لذكر هذه الحادثة التي وقعت أيام يِيم (جمشيد) أو أفريدون أو غيرهما من الأبطال الخرافيين. وتتألف السنة الزردشتية من أثني عشر شهراً، وهذه الأشهر تحمل أسماء الآلهة الرئيسيين، وهي بالترتيب الآتي:

١. فريدون (فروشي ها–الملائكة).
٢. أردوهيشت (اشاوهشتا).
٣. خورداذ (هورتات).
٤. تير (تيشتريا).
٥. مرداذ (إمرتاث).
٦. شهريور (خشائر اويريا).
٧. مهر (ميترا).
٨. أبهان (أناهيتا).

بنكەی ژین
www.zheen.org

---

١ ص١٥٩–١٦١.

٢ ذكر د. سامي سعيد الأحمد عن الأشهر السومرية: (وبعض الأشهر السومرية تشير الى فعالية زراعية تحدث عادة في ذلك الشهر)، العراق القديم، ص٢٨٠.

٩. آذر (آثر).

١٠. دار (أوهرمزد، الخالق).

١١. بهمن (وهومنه).

١٢. إسپندارمد (إسپنتا آرميني).

وكل شهر يعد ثلاثين يوماً، وكل يوم يحمل اسم إله من آلهة الزردشتيين، وسبعة الأيام الأول تحمل أسم أوهرمزد والسنة أمهر سپندات (جمع أمهر، سپندا)[١]. ويضاف الى هذه الأيام الثلاثمائة والسنتين خمسة أيام أضافية أو مسترقة (ص١٦١) توضع في نهاية الشهر الأخير من السنة وتحمل أسماء الگاتات (جمع گاتا) الخمسة. والأعياد الموسمية ستة تسمَى گهانبارات (جمع گهانبار) وكل منها يستمر خمسة أيام. وفي أثنائها تنحر الخراف وفقاً للمراسيم المعينة وذلك في أحتفالات خاصة. وها هي الأسماء الأفيستية لهذه الأعياد:

١. ميذيوي زرمية (في شهر أردوهيشت).

٢. ميذيوي شام (في شهر تير).

٣. پايتيسش ههيه (في شهر يور).

٤. أياثريمه (في شهر مهر).

٥. ميذياي ريَه (في شهر داذو).

٦. همس پتمائديه.

بنكەی ژين
www.negeen.org

والگيهانبار السادس، همس پتمائديه، الذي يشمل الأيام الخمسة المسترقة كان في الأصل عيد الموتى. وكان يستمر في الأزمة القديمة عشرة أيام بلياليها، وقد قيل في اليشت الثالث عشر من الأوستا التي بأيدينا (فروردين يشت ٤٩-٥٢) انه في اثناء عيد(الهمس يتمائدية) تقترح أرواح المؤمنين (فروشي ها) من مساكن الصالحين مدة عشر ليالي متوالية، طالبة الصدقة والقرابين، ومن أجل ذلك سُميَ (يوم الموتى) هذا بأسم فروردیگان أو عيد الأرواح (فروشي ها))[٢].

---

١ إيران، ص١٥٩ ويرى بأن العلماء لديهم رأي سائد بأن الإيرانيين لم يقسموا الشهر الى أسابيع ولكن ظهر بعد ذلك.

٢ إيران، ص١٥٩-١٦٠.

مُلخص أعياد اليزيدية[1]

١. عيد رأس السنة (سري صالي): يبدأ في أول أربعاء من شهر نيسان الشرقي (يسبق الشهر الشرقي نظيره الغربي بـ١٣ يوماً فتكون بدايته ١٤ نيسان غربي)، والمعتقد فيه ان الإله (طاؤوس ملك) ظهر على الأرض وأنقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية. ويُلزم (مصحفا رش) كتاب اليزيديين المقدس، كلَ عائلة يزيدية أنْ تذبح، قدر المستطاع، ثوراً أو خروفاً أو من الدواجن والتصدَق به للمساكين عن أرواح الموتى. يعتقد د. سامي سعيد الأحمد، أنَ هذا العيد مقارب لعيدي الزاگموك السومري وأكيتو البابلي وأنْ لم يبعد كثيراً عن موعد عيد النوروز الزرادشتي[2]. ويذكر الأستاذ الحسني أنْ اليزيدية يعدَون شهر نيسان كله عيداً مقدساً[3].

٢. عيد مربعانية الصيف: أوعيد الشيخ عدي أو العيد الكبير ومدته خمسة أيام (١١تموز شرقي/٢٤غربي وينتهي ١٦تموز شرقي/٢٨ غربي)، ويصوم رجال الدين ثلاثة ايام لدى مرقد الشيخ عدي ونهاية الصوم يبدأ العيد. وتسمية المربعانية تعود الى الصوم نظرياً لمدة ٤٠ يوماً.

٣. عيد القربان (الاضحية): مقتبس من المسلمين، ويطلقون عليه عيد الحج حيث يذهبون في اليومين السابع والثامن من شهر ذي الحجة الهجري الى زيارة مرقد الشيخ عدي للحج وفي اليوم التاسع من ذي الحجة يرتقون جبل الشيخ (جبل عرفات) المطل على مرقد الشيخ عدي من جهة الشرق، ويمكثون حتى المساء في صباح اليوم العاشر يقبلون الحجر الأسود ويطوفون حول مرقد الشيخ ثم يقيمون أفراحهم بالرقص والغناء والاناشيد الدينية.

---

١ عن د. سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص١٧٢-١٩١ (الجزء الثاني)، السيد الرزاق الحسني، اليزيديون ص١١٤-١٢٨.

٢ العراق القديم، ١٧٦/٢.

٣ اليزيديون، ص١١٥.

٤. عيد الجماعية: (٢٣أيلول ش/٦ت.ا.غ.–٣٠أيلول ش/١٣ت.ا.غ.) من أهم الأعياد ومن الفروض التي يؤكد عليه ويقول د. سامي سعيد الأحمد: وهو يطابق تقريباً عيد المهرجان الزردشتي[١]. بينما تعود الى عيد السومريين الخريفي. وفي هذا العيد تزار المراقد اليزيدية الدينية وفي مقدمتها مرقد الشيخ عدي وتقدَم للزوار الأطعمة المعدَّة للتبرك، فيحتفلون ويبتهجون ويرقصون.

٥. عيد يزيد: وفيه يصوم اليزيديون ثلاثة ايام على أعتبار ان الأمر الالهي بالصوم هو (سەرون) أيْ ثلاثة أيام وليس (سي رون) أي ثلاثين يوماً كما ظنَّ. وتبدأ أيام الصوم بالثلاثاء والأربعاء والخميس السابقات لأول يوم جمعة من شهر ك ا ش. ولهم أراء في تسميته ويقيمون في الجمعة يوم الفطر الحفلات والأفراح بأفراط ويرقصون بدبكات ويحتسون الخمر ويوزعون خبز الـ صووك ويكثرون من التصدَق على أرواح موتاهم ويذهبون الى المقابر لأستنزال شآبيب الرحمة عليهم– كما ذكر الأستاذ الحسني (ص١٢٣).

٦. عيد بلندة (پيرنده) أو(عيد الميلاد): تأثراً بمجاوريهم من المسيحيين، على مايبدو، اذ يقع في ٢٥ك ا ش/ ٦ك٢غ، بعد عيد صوم يزيد بـ ٢٥يوماً وهو عيد ميلاد الشيخ عدي بن مسافر الذي هو يزيد بالحلول، فيوقدون النار في دورهم واصطبلاتهم مساءً. وذكر د. سامي سعيد الأحمد ان هذا العيد هو (عيد الأموات) لدى اليزيدية وتمجده في اليوم العاشرة من كانون الأول ويرى بأن (هذا عيد زردشتي في كل مافيه)[٢].

٧. عيد العجوة (النواة): (٧ك٢ش/٢٠ك٢غ) اي بعد مرور ١٢يوماً على عيد الميلاد، يسميه البعض عيد الأموات وايام العجوز المجنونة پيرا ژنوكى. وفيه يعملون رغيفاً كبيراً ويضعون فيه حشوة ويوزعون الرغيف ويُسعد من كانت حصته تحتوي على الحشوة.

٨. عيد مربعانية الشتاء: (٢٠ ك ٢ش/ ٧ شباط غ من كل عام) ويشابه مربعانية الصيف في المراسيم والممارسات. ويعتقد اليزيديون ان في هذا العيد قرب الشيخ عدي اليه أربعين من رجاله الصادقين فعلَمهم أصول الدين اليزيدي وحلَ الرموز ووثق بهم في حفظها[٣].

---

١ اليزيدية، ١٨٢/٢.

٢ اليزيدية، ج٢، ص١٨٩–١٩٠، عن هذا العيد أنظر: السيد الحسني، اليزيديون، ص١٢٤.

٣ اليزيدية، ج٢، ص١٨٩–١٩٠، اليزيديون، ص١٢٤.

٩. عيد خضر الياس: أول يوم خميس من شهر شباط الشرقي، وهو مقتبس عن المسيحيين، عيد بهنام، وفيه صيام يوم–٣ أيام.

١٠. عيد المحية: ويذكُرد.سامي سعيد الأحمد: (ويمثل عندهم ليلة القدر، وتقع كما ذكرنا أعلاه في ليلة النصف من شهر شعبان)[١] ويقول الأستاذ الحسني: ((وقد قلَد اليزيديون مجاوريهم من المسلمين في أحياء ليلة النصف من شعبان ويسمونها ليلة القدر))[٢].

١١. عيد النوروز: ويذكر د. سامي سعيد الأحمد عنه: ((يقع موعده نفس موعد النوروز (٢١شهر آذار الغربي من كل سنة أو ٨ آذار الشرقي) وان اليزيدية تعتقد ان في هذا اليوم آمن ابراهيم الخليل بدعوة الملاك سالم الشمساني في مدينة أور بالعراق))[٣].

١٢. عيد الملكزن (التعرَف على الملاك): وموعده سابق لموعد عيد السري صالي وبعد عيد النوروز، كما يذكر د. سامي سعيد، وان كان تحديده غير دقيق حيث ذكر موعدين أحدهما يسبق السري صالي بـ ١٥يوماً وآخر بـ ٧أيام. وأعتقد ان موعد النوروز يسبق السري صالي بـ ١٥يوماً وعيد الملكزن يسبق السري صالي بـ(٧) أيام وليس كما ذكر[٤].

١٣. عيد حضور السنجق: ويقول عنه السيد الحسني: ((ليس لهذا العيد يوم مُعيَن، أو زمن معروف، ولكن لابَد من وقوعه اكثر من مرة في كل سنة. ويكون ذلك عند مجيء السنجق[٥])). تمثال يمثل الإله (طاؤوس ملك). كما يبدو فأنه أحتفال وليس عيد رسمي لهم كما ذكر السيد الحسني أحتفالات أخرى سماها: (الطوفان)[٦] وهو الطواف حول المراقد المقدسة.

www.zheen.org

---

١ اليزيدية، ١٩١/٢.

٢ اليزيديون، ص١٢٥.

٣ اليزيدية، ١٩١/٢. لم يذكر الأستاذ الحسني هذا العيد.

٤ اليزيدية، وكتب: (وموعد الأول قبل السري صالي بخمسة عشر يوماً والثاني قبله بسبعة أيام)، ١٩١/٢.

٥ اليزيديون، ص١٢٧، وأنظر تكملة في ص١٢٨.

٦ اليزيديون، وفي عداد الأعياد بالرقم (١١)، ص١٢٥–١٢٧، ولم يذكرها د. سامي سعيد الأحمد.

ملخص أعياد الصابئة المندائيين[1]

تبتدئ السنة لدى الصابئة بشهر نيسان وهي كما أوردها الاستاذ السيد عبدالرزاق الحسني: ((١.نيسان، ٢.آيار، ٣.سيوان، ٤.تموز، ٥.آب، ٦.أيلول، ٧.تشرين، ٨.مشروان، ٩.كانون، ١٠.طابيث، ١١.شباط، ١٢.آذار. وان الأيام الخمسة المضافة في السنة الكبيسة تدعى (پروانايا) أو (البنجة punja)[2] وتقسم الأشهر وهي شرقية الى فصول اربعة هي الشتاء (ستوه) الربيع (ابهار) الصيف (گيظه) والخريف (پايزا). اما أهم أعيادهم فهي:

١. العيد الكبير: ٧آب ش/ ٢٠ آب غ ومدته أربعة أيام – حسب ماذكره الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسني–، وقال عنه: ((ويُسمَى عيد (دهوه ربَا) اي عيد ملك الأنوار، أوعيد نوروز ربا) اي عيد اليوم الجديد أمًا العامة فتسميه (عيد الكرصة) اذ يكرصون (يعتكفون في بيوتهم ٣٦ ساعة متتالية))[3]. اما الأستاذ غضبان رومي فذكر هذا العيد بقوله: ((العيد الكبير ويصادف في يومي٢٧، ٢٨من شهر تموز ويُسمى عند الصابئة بـ(عيد الكرصة) وهو أنْ يلزم كل صابئي داره مدة (٣٦) ساعة أعتباراً من مساء يوم ٢٧تموز)، ويضيف: (اما انا فأعتقد ان أيام هذا العيد ترمز الى محنة أو كارثة أصابت الصابئة فلعبوا أو گرصوا في دورهم خوفاً على حياتهم من البطش والقتل وبعد سبعة ايام يكون لديهم عيد يسمى (عيد شيشلام) أيْ يوم السلام))[4].

---

١ الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ١٩١–٢، الأستاذ عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تأريخ الصابئة، ص٢٠٩–٢١٩، السيد الحسني، الصابئون، ص١٣٨–١٤٧، د. رشدي عليان، الأديان، ص١٩٣–١٩٦.

١ الصابئون، ص١٣٨ والهامش (١).

٢ الصابئون، ص١٣٨ والهامش (١).

٣ ن. م.، ص١٣٩.

٤ الصابئة، ص١٩١.

بينما كتب الأستاذ عبدالفتاح الزهيري عن العيد الكبير مايأتي: ((العيد الكبير–عيد رأس السنة (دهفة–ربه) وهو اليوم الأول من شهر شباط المندائي))[1]. ويعلل الزهيري تغيَر مواعيد العيد بقوله: ((ويمكن تغير زمن هذا العيد وحلوله إذ كان في الثلاثينات قد حلَ بتأريخ ٧/ ٨/ ١٩٣٥م اما في السبعينات في ١٩٧٨/٧/٢٩و ١٩٧٩م وهذا ماشرحناه في تنظيم زمانهم وتأريخهم بعد ان كان يحل في شهر شباط موعده الأصلي))[2].

وكتب د. رشدي عليان عن العيد الكبير: ((آ. العيد الكبير، وهو عيد رأس السنة ويسمونه (دهفه ربه) ويعرف بأسمه الفارسي أيضاً (نوروز ربه) ويسميه العامة (عيد الگرصه) ومدته يومان... وفي آخر يوم من السنة يبدأ الأستعداد لأستقبال العيد فيذبحون الخراف والدجاج))[3]. هكذا يظهر صعوبة تحديد أو التعرف على موعد العيد الكبير وان أقرب(التواريخ) هو ماذكره غضبان رومي.

٢. العيد الصغير: يذكر الأستاذ غضبان: ((إنَ مدته يوم واحد ويصادف في ١٠/١١ من كلَ عام ومن شروطه لزوم كل عائلة صابئية انْ تقيم وليمة في دارها))[4]. ويذكر السيد الحسني: ((ويسمونه (دهوه حنينة) ومدتها الشرعي يوم واحد والكيفية يومان أو ثلاثة لأتمام التزاور بين الناس، وتقدم فيه القرابين عن أرواح الموتى بأبتهاج... ويجري فيه تعميد المؤمنين))[5].

وكتب عن العيد الصغير د. رشدي عليان: ((ويسمونه (دهفه حنينه) وأحياناً (دهفه طرمه) ومدته يوم واحد ويقع في اليوم الثامن عشر من شهر(تورا) أيار ولكنَه يمدد

---

١ الموجز، ص٢١٦.

٢ ن. م.، ص٢١٧.

٣ الأديان، ص١٩٤.

٤ الصابئة، ص١٩١.

٥ الصابئون، ص١٤٣.

يومين آخرين لأنمام شعائره... ويقام هذا العيد أحتفالاً بعودة (هبيل زيوا) الى عالم الأنوار من العالم الظلام))[1].

ويذكر الأستاذ الزهيري: ((وهو عيد تفتح الأزهار حدوثه الأصلي في ١١ آيار... ويعتبر عيد توديع عوده جبريل (ع) (هيبل زيو) كما ورد في كنزا-ربا (كتاب الصابئة المندائيين) الى ألم دنهورا (اي الى عالم النور) من أري تيبل (اي الأرض الفانية)... وكان يحلَ هذا العيد في الثلاثينيات في فصل الخريف وحتى الآن الى كتابة هذا الكتاب وقد حلَ في ١٩٧٧/١١/١٨))[2].

٣. عيد الخليقة: ذكر الأستاذ غضبان رومي: ((ومدته خمسة أيام ويسمى بين العامة بعيد(االپنجه) وهو يشير الى خلق العالم في أيامه الخمسة ولهذه الأيام قدسية خاصة..ويصادف في ٢٤ من شهر مارت))[3].

ويشير الأستاذ الزهيري الى انه: ((تقام فيها (أيام الپنجه) الأحتفالات الدينية لعيد الخليقة لذا لاتقام فيه أفراح كما في الأعياد الأخرى... وتقام في أيامها الخمسة أحتفالات طقسية دينية... ويعرف بـ(براوانايا) وفيه يجوز الذبح نهاراً و ليلاً وموعده يتغير بمرور الأعوام))[4].

وذكر د. رشدي عليان: ((ومدته خمسة أيام الكبيسة (پروانايا) أو الپنجه يقام أكبر عيد عمادي نهري ويكرَس كل يوم من الأيام الخمسة لروح نوراني... وفيه يقبل الله دعوات المؤمنين الصالحة إذا كانت خارجة من قلوب مفعمة بالأيمان وخصوصاً اذا ما صادفت ليلة النعم (ليلة القدر) التي هي أحدى الليالي الخمس))[5].

---

١ الأديان ص ١٩٥، والأيام الخمسة: انوش أرثر، شيشلام ربه، يوخاشار كنه، نابوت زيوا، وبهرام ربه. الهامش رقم (٢٣٥)، ص١٩٥.

٢ الموجز، ص٢١٨.

٣ الصابئة، ص١٩٠-١٩١.

٤ الموجز (بتصرَف) ص٢١٣-٢١٤.

٥ الأديان، ص١٩٥.

ويتحدث عنه السيد الحسني بشيء من التفصيل ويقول: ((وهو يقع بعد العيد بأربعة أشهر، ويكون غالباً في العشرة الأولى من نيسان... والپنجه عيد ديني أكثر منه عيد بهجة وفرح، ففيه يجري تعميد ابناء الطائفة جماعات ووحدانا، رجالاً ونساءً، والرجل الديني الذي يريد ان يترقى من منصبه الى منصب آخر أرفع درجة، انما يجري ذلك في أيام عيد الپنجه، دون غيرها من الأيام))[1].

٤. عيد الميلاد يحيى (دهيا اد ايمانه): ذكر الأستاذ غضبان رومي: ((وهو عيد التعميد الذهبي إذأنَّ كل تعميد في هذا اليوم يعادل (٦٠) تعميداً في الأيام الأخرى ويقع في ٢٨ مايس))[2]. ويقول د. رشدي العليان: ((ويأتي بعد الپنجه بستين يوماً وهو من أقدس الأيام عندهم))[3].

ويقول السيد الحسني: ((يقع في الثامن أو التاسع من حزيران... وحيث انه يقع في بداية الصيف فهو من أحسن المواسم لتعميد الأطفال لأول مرة... وقد حضر الحسني ٤/حزيران/١٩٥٤م يوم الجمعة بنفسه كيف ان (الكنزيرا) الشيخ عبدالله بن الشيخ سام أجرى تعميد الشيخ دخيل بن الشيخ عبدان بعد ان دعاه وسمح له (للحسني) بمشاهدة التعميد))[4].

٥. عيد شيشلام: ذكرنا ما قاله الأستاذ غضبان رومي بعد حديثه عن العيد الكبير (عيد الگرصة) بأنه بعد هذا العيد يكون لدى الصابئة عيد يُسمَى عيد (شيشلام)، اي يوم السلام وفيه يعلَق كل صابئي اكليلاً من الأغصان على باب داره وحتى على ابواب الغرف في الدار وهو دليل على فرحة عيد السلام[5].

ويقول بأن هذا رأيه الخاص. وبهذه المناسبة نشير الى (صلاة دهوا اد شوشيان) عيد الست أيام أو ليلة القدر. ويقول الشيخ رافد الشيخ عبدالله الشيخ نجم: ((لهذا

---

١ الصابئون، ص١٤٤-١٤٦. بتصرَف ويقول ان الپنجة punja لفظ فارسي.

٢ الصابئة، ص١٩١.

٣ الأديان، ص١٩٦.

٤ الصابئون، ص١٤٧.

٥ الصابئة، ص١٩١.

العيد صلاة خاصة به، تتلى بعد وضع الأكليل على ابواب المنازل. من قبل أهل البيت كباراً وصغاراً. وتقتصر هذه الصلاة على الوقوف فقط. وعلى جميع العوائل المندائية ان تضع على أبواب منازلها أكليلاً من شجرة الذب (هيلاف) الذي يعد من قبل رجال الدين في (المندي)... ثم يذكر النص الديني وترجمته العربية))[1].

ويتحدَث الأستاذ الزهيري عن عيد شيشلام ربه، فيقول: (أو عيد السلام الكبير لأشاعة المحبة والسلام على سكان هذه الأرض الطيبة ونبذ الخصومات... وهو لمدة يومين والليلة التي بينهما تفتح بها أبواب أو أثر وهو المختص بمكافئة المتقين المحسنين امامهم وهي تقابل ليلة القدر))[2].

بنكەی ژین
www.zheen.org

١ الصلاة المندائية وبعض الطقوس الدينية، بغداد ١٩٨٨، ص٣٧، ومراجعته كتابه التعميد المندائي، بغداد، ١٩٩٠م.

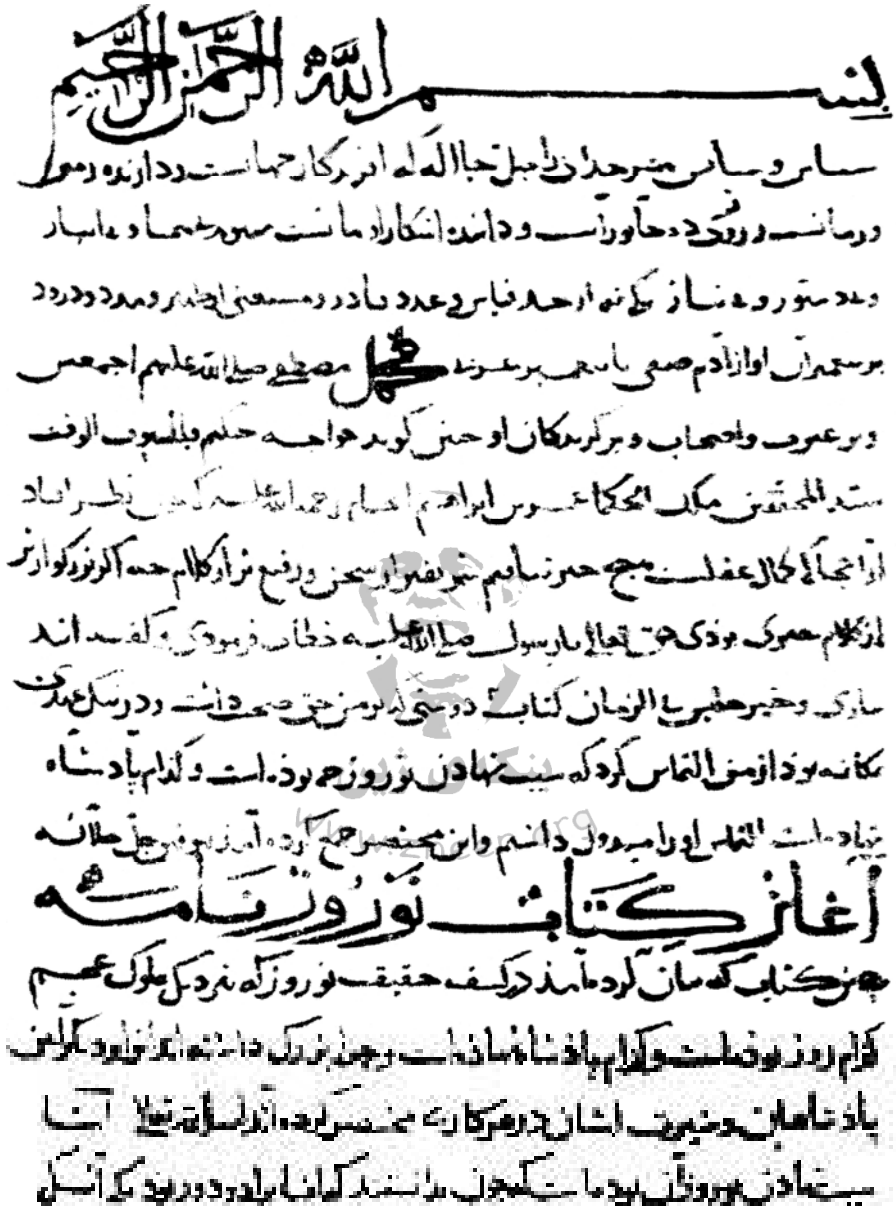
٢ الموجز، ص٢١٨.

أشهر الصابئة المندائيين ومافيها من مناسبات[1]

الأشهر المندائية	الأيام
شباط (شهر العيد الكبير)	١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، و ٢٢ (اليوم الأول هو عيد دَهوارِبا).
أدار	٢٥
نيسان	
أيار (شهر العيد الصغير)	١، ٢، ٣، ٤، (اليوم الثامن عشر منه هو عيد دَهوا هنينا)
سيوان	
تموز	٩، ١٥، ٢٣
أب	
ايلول	٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠
تشرين (شهر عيد الخليقة)	بعد عيد البروناية التي مدتها خمسة أيام
مشروان	
كانون (شهر عيد التعميد) طابيت	اليوم الأول منه عيد دهفا اد يمانا ٢٨، ٢٩

www.zheen.org

١ **الشيخ رافد الشيخ عبدالله**، الصلاة المندائية، ص٤٣، وفي هذه القائمة أختلاف واضح عما ذكره الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسني عن الأشهر المندائية التي تبتدء بشهر نيسان كما أوردها في الصفحة ١٣٨ من كتابه الصابئون الهامش رقم واحد، كما وان الأعياد ومواعيدها مختلفة عما أوردناه أعلاه.



الصفحة الاولى من رسالة (نوروزنامه) لعمر الخيام

ثبت المصادر

١. أبن الأثير، عزالدين أبو الحسن على بن ابي الكرم، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٥.

٢. أحمد، د. جمال رشيد ورشيد، د. فوزي، تأريخ الكُرد القديم، اربيل، ١٩٩٠.

٣. الأحمد، د. سامي سعيد، إله زووس، بغداد، ١٩٧٠.

٤. الأحمد، د. سامي سعيد، اليزيدية، احوالهم ومعتقداتهم، جزءان، بغداد، ١٩٧١.

٥. الأحمد، د.سامي سعيد، العراق القديم، الجزء الأول، بغداد، ١٩٧٨.

٦. الأصطخري، أبو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبدالعال الحيني، القاهرة،١٩٦١.

٧. الأصفهاني، حمزة بن الحسن الأصفهاني، تأريخ سير ملوك الأرض والأنبياء، بيروت ١٩٦١ (عن أصل طبعة برلين الثانية، ١٩٢١–١٩٢٢).

٨. ف. اي. أفديف، تأريخ الشرق القديم (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٣.

٩. أوينهايم، ليو، بلاد مابين النهرين، ترجمة الأستاذ سعدي فيضي عبدالرزاق، بغداد، ١٩٨١.

١٠. ف. ف. بارتولد، الحضارة الإسلامية، ترجمه عن التركية: حمزة طاهر، القاهرة، بلا.

١١. ... ...، الأعمال الكاملة، الجزء السابع، (بالروسية)، موسكو، ١٩٧١.

١٢. باقر، الأستاذ طه، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٧٣.

١٣. ... ...، مقدمة في أدب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦.

١٤. ... ...، ملحمة گلگامش، بغداد، ١٩٧٥.

١٥. ... ...، من تراثنا اللغوي القديم، بغداد، ١٩٨٠.

١٦. البدليسي، الأمير شرف خان، الشرفنامه، ترجمة عن الفارسية الأستاذ جميل بندي روژبيانى، بغداد، ١٩٥٣.

١٧. بدوي، د. أمين عبدالمجيد، القصة في الأدب الفارسي، القاهرة، ١٩٦٣.

١٨. براون، أدورد جرانفيل، تأريخ الأدب في إيران، من الفردوسي الى سعدي، ترجمة د. ابراهيم أمين الشواربي، القاهرة، ١٩٥٤.

١٩. بروكلمان، كارل، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة د.نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، بيروت، ١٩٥٢.
٢٠. برستيد، جيمس هنري، العصور القديمة، ترجمة داود قربان، بيروت، ١٩٢٦.
٢١. ... ...، أنتصار الحضارة، ترجمة د.أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٢.
٢٢. بصمه‌چی. د. فرج، البرنزيات اللرستانية في المتحف العراقي، مجلة سومر، المجلد التاسع عشر الجزء الأول والثاني، بغداد، ١٩٦٣.
٢٣. البعلبكي، منير، قاموس المورد، بيروت، ١٩٧٠.
٢٤. بيرتهارد، جيمس، الشرق الأدنى القديم، ترجمة الأستاذ سلمان التكريتي تحت عنوان: (الأساطير البابلية)، بغداد، ١٩٧٢.
٢٥. بيلاييف، يفغيني الأسكندروفيج، العرب والإسلام والخلافة الأسلامية، (بالروسية)، موسكو، ١٩٦٥، ترجمة انيس فريحه، بيروت، ١٩٧٢.
٢٦. الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل النيسابوري، تأريخ غرر السير المعروف بتأريخ غرر ملوك الفرس وسيرهم (منسوب اليه) حققه وترجمة الى الفرنسية (رونبرغ)، باريس، ١٩٠٠، أعاد طبعه مجتبي مينوي بالأوفسيت، طهران، ١٩٦٣.
٢٧. الجهشياري، أبو عبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شبلي، القاهرة، ١٩٣٨.
٢٨. ابن حبيب البغدادي، أبو جعفر محمد، المحبر، باعتناء د. أيليزه ليختن، بيروت، بلا.
٢٩. الحسني، عبدالرزاق، اليزيديون، في حاضرهم وماضيهم، بغداد، ١٩٨٠.
٣٠. ... ...، الأستاذ عبدالرزاق، الصابئون في حاضرهم وماضيهم، بيروت، ١٩٨٠.
٣١. حنون، الأستاذ نائل، شخصية إله ودور الإله انانا (عشتار)، مجلة سومر، مجلد ٣٤ لسنة ١٩٧٨.
٣٢. حنون، الأستاذ نائل، عقائد مابعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، بغداد، ١٩٧٨.
٣٣. حنون، الأستاذ نائل، هل كان تموز في عقائد السومريين والأكديين إله الخصوبة أومن آلهة الموت، مجلة سومر، المجلد ٣٦ لسنة ١٩٧٩.
٣٤. حنون، الأستاذ نائل، موت الإله (دموزي) تموز في عقائد حضارة العراق القديمة، مجلة بين النهرين، العدد٣٣، السنة التاسعة، ١٩٨١.

٣٥. الحيني، د. محمد جابر عبدالعال، في العقائد والأديان، القاهرة، ١٩٧١.
٣٦. أبن خرداذبة، أبو قاسم عبيد الله بن عبدالله، المسالك والممالك، تحقيق دي غويه، ليدن/ بريل ١٨٩٨م، أعيد طبعه بالأوفسيت، بيروت، ١٩٦٠م.
٣٧. خصباك، د. شاكر، العراق الشمالي، دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية، بغداد ١٩٧٣.
٣٨. خصبَاك، د. شاكر، الأكراد، دراسة جغرافية اثنوغرافية، بغداد، ١٩٧٢.
٣٩. خورشيد، الأستاذ فؤاد حمه، اللغة الكُردية، التوزيع الجغرافي للهجاتها، بغداد، ١٩٨٣.
٤٠. خورشيد، الأستاذ فؤاد حمه، العشائر الكُردية (تقرير بالأنكليزية)، ترجمة وعلَق عليه الأستاذ فؤاد، بغداد، ١٩٧٩.
٤١. دائرة المعارف التأريخية (بالروسية)، موسكو، ١٩٦٠، ٥٠٧/٩.
٤٢. دائرة المعارف السوفيتية (بالروسية)، موسكو،١٩٥٧، ٦٠٤/٢٧-٥.
٤٣. الدَباغ. د. تقي، آلهة فوق الأرض، مجلة سومر، ج١، المجلد ٢٣، بغداد، ١٩٦٧.
٤٤. الدوري، د. عبدالعزيز، العصر العباسي الأول، بغداد، ١٩٤٥.
٤٥. دومنيك، جانيت وسورديل، الحضارة الأسلامية في عصرها الذهبي، ترجمة حسني زينة، بيروت، ١٩٨٠.
٤٦. دياكونوف، أ.م، جماليات ملحمة گلگامش، ترجمة عزيز حداد، بغداد ١٩٧٣.
٤٧. ديمومبين، غودفروا، النظم الإسلامية، ترجمة د.فيصل جرى السامر ود. صالح الشمَاع، بيروت، ١٩٦١.
٤٨. الدينوري، أبوحنيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق عبدالمنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٠.
٤٩. ديورانت، ول، نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٤٩.
٥٠. الشيخ رافد الشيخ عبدالله الشيخ نجم، الصلاة المندائية، بغداد، ١٩٨٨.
٥١. ... ...، التعميد المندائي، بغداد، ١٩٩٠.
٥٢. أبن رستة، أبو على أحمد بن عمر، الأعلاق النفسية، نشر دي غوية، ليدن، ١٨٩٢.
٥٣. رشيد، د. فوزي، أبي-سين، آخر ملوك سلالة أور الثالثة، بغداد، ١٨٩٠.
٥٤. رشيد، د. فوزي، طه باقر... حياته وآثاره، بغداد، ١٩٨٧.

www.zheen.org

٥٥. رشيد، الأستاذ محمد أمين، النوروز في الأدب الفارسي حتى نهاية العصر الغزنوي، (رسالة مخطوطة لنيل درجة الماجستير من جامعة عين شمس، ٣٦٢صفحة)، القاهرة، ١٩٧٦.
٥٦. رضا، د. عبدالرحمن محمد، ماهية الملحمة وأسلوب تناولها السرد الحدثي (الملحمة) المنشور في مجلة اللغات، العدد الثاني، ١٩٦٩، ص٩٧-١٠٤.
٥٧. زكي. العلامة محمد امين، خلاصة تأريخ الكُرد وكُردستان، ترجمة عن الكُردية، الأستاذ محمد على عوني، بغداد، ١٩٦١.
٥٨. الزهيري، الأستاذ عبدالفتاح، الموجز في تأريخ الصابئة المندائيين، بغداد، ١٩٨٢.
٥٩. ساكز، د. هاري، عظمة بابل، ترجمة وتعليق د. عامر سليمان ابراهيم، فرنسا، ١٩٧٩.
٦٠. ساندرز، ن. ك.، ملحمة جلجامش، ترجمها عن الأنكليزية الأستاذان محمد نبيل نوفل وفاروق حافظ القاضي، القاهرة، ١٩٧٠.
٦١. سعدالله، الأستاذ صلاح، عن اللغة الكُردية وتأريخهم، نقد في الثقافة الكُردية، بغداد، ١٩٩١.
٦٢. سوسة، د. احمد، العرب واليهود في التأريخ، بغداد، ١٩٧٢.
٦٣. ... ...، مفصل العرب واليهود في التأريخ، بغداد، ١٩٨٠.
٦٤. الطالباني، الشيخ محمد حسام الدين عمر، الأنفاس الرحمانية في سلسلة القادري الطالبانية، كركوك، ١٩٧٣.
٦٥. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تأريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٠.
٦٦. الطعاَن، د. عبدالرضا، الفكر السياسي في العراق القديم، بغداد، ١٩٨١.
٦٧. العزاوي، المحامي الأستاذ عباس، تأريخ اليزيدية، بغداد، ١٩٣٥.
٦٨. العزيز، د. حسين قاسم، البابكية، أو انتفاضة الشعب الآذربيجاني ضَد الخلافة العباسية، بيروت، ١٩٧٤.
٦٩. ... ...، موجز تأريخ العرب والإسلام، بيروت، ١٩٧١.
٧٠. ... ...، نوروزيات، مجلة المجتمع العلمي العراقي-الهيئة الكُردية-، بغداد، ١٩٨٠، ٧/٤٤٠-٤٦٨.

بنكەی ژین
www.zheen.org

٧١. العزيز، د. حسين قاسم، عن الفلسفة الوضعية ومعاييرها الأجتماعية، مجلة آفاق عربية، السنة الخامسة كانون الثاني١٩٨٠، ١٥٤/٥-١٥٩.
٧٢. العزيز، د.حسين قاسم، التطوَرات الأقتصادية والأجتماعية والدينية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الإسلام، مجلة كلية الآداب، ١٩٧٤، ١٨٧/١٧-٢٤٠.
٧٣. علي، د. فضل عبدالواحد، من الواح سومر الى التوراة، بغداد، ١٩٨٩.
٧٤. ... ...، الطوفان، بغداد، ١٩٧٥.
٧٥. ... ...، عشتار ومأساة تموز، بغداد، ١٩٧٣.
٧٦. عليان، د. رشدي، والأستاذ سعدون الساموك، الأديان، دراسة مقارنة، بغداد، ١٩٧٦.
٧٧. الفار، د. على محمود إسلام، معجم علم الأجتماع، القاهرة، ١٩٧٨.
٧٨. الأستاذ غضبان رومي عگله الناشئ، الصابئة، بغداد، ١٩٨٣.
٧٩. فرانكفورت، د. هنري، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ترجمة ميخائيل خوري، بيروت، ١٩٦٥.
٨٠. فرانكفورت، هـ.، فرانكفورت، هـ.ا.، ولسن، جون ا.، جاكوبن، توركيلد، ما قبل الفلسفة، ترجمة: الأستاذ جبرا ابراهيم جبرا، بيروت، ١٩٦٠.
٨١. الفردوسي، الحسن بن اسحاق بن شرفشاه، الشاهنامه، ترجمه عن الفارسية الى الروسية مجموعة من العلماء السوفيت الأكاديميين، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٧(ص٤٩-٨١ عن الضَحاك و٦٠-٨١ عن قصة كاوه مع الضَحاك وحتى ص١٥٢ عن أفريدون)،.
٨٢. فريزر، د. جيمس جورج، الغصن الذهبي، ترجمة مجموعة بأشراف: د. أحمد ابو زيد، القاهرة، ١٩٧١.
٨٣. فريزر، د. جيمس جورج، الفولكلور في العهد القديم، جزءان، ترجمة د.نبيلة ابراهيم، القاهرة، ١٩٧٢-١٩٧٤.
٨٤. أبن قتيبة، أبو محمد عبدالله محمد بن مسلم الدينوري، كتاب المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠.
٨٥. القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، بلا.

www.zheen.org

٨٦. كابر، جوزيف، حكمة الأديان الحيَة، ترجمة المحامي الأستاذ حسين الكيلاني، بيروت، ١٩٦٤.

٨٧. كاسيرر، د. أرنست، الدولة والأسطورة، ترجمة د.أحمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٧٥.

٨٨. كاهين، د. كلود، تأريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة: د. بدرالدين القاسم، بيروت، ١٩٧٣.

٨٩. كريستنسن، د. آرثر الدنيماركي، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، القاهرة، ١٩٥٧.

٩٠. كريمر، صموئيل نوح، من الواح سومر، ترجمة الأستاذ طه باقر، القاهرة ١٩٥٧.

٩١. ... ...، الأساطير البابلية، ترجمة يوسف داود عبدالقادر، بغداد، ١٩٧١.

٩٢. كونتينو، جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل، ترجمة سليم طه التكريتي وبرهان عبدالتكريتي، بغداد، ١٩٧٩.

٩٣. لينين، ف. إ، دفاتر في الديالكتيك، ترجمة الياس مرقص، بيروت، ١٩٧١.

٩٤. لويد، سيتون، آثار بلاد بابل، ترجمة د.سامي سعيد الأحمد، بغداد، ١٩٨٠.

٩٥. ماسية، هنري، الإسلام، ترجمة: بهيج شعبان، بيروت، ١٩٦٠، والترجمة من الفرنسية الى الأنكليزية، بيروت، ١٩٦٦، والى الروسية، موسكو١٩٦٣وأصل الكتاب باريس ١٩٥٢.

٩٦. المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين بن علي، كتاب التنبيه والأشراف، بيروت، ١٩٦٥.

٩٧. المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٦٧.

٩٨. مورتكات، د. أنطون، تأريخ الشرق الأدنى القديم، تعريب د.توفيق سليمان على أبو عساف، قاسم طوير، دمشق، ١٩٦٧.

٩٩. الموصلي، المقدَم منذر، عرب وأكراد.. رؤية عربية للقضية الكُردية، بيروت، ١٩٨٦.

١٠٠. مير، لوسي، مقدمة في الأنثروبولوجيا الأجتماعية، ترجمة د. شاكر مصطفى سليم، بغداد، ١٩٨٣.

١٠١. ميشيل، دينكين، معجم علم الأجتماع، ترجمة د. احسان محمد الحسن، بغداد، ١٩٨٠.

www.zheen.org

١٠٢. مينورسكي، ف. ف.، الأكراد، ترجمة: د. معروف خزنه‌دار، بغداد، ١٩٦٨.
١٠٣. ... ...، دراسات في تأريخ القفقاس (بالأنكليزية)، لندن، ١٩٥٣.
١٠٤. الكتاب المقدس، التوراة.
١٠٥. معلوف، لويس، المنجد.
١٠٦. أبن النديم، محمد بن اسحاق الوَراق، الفهرست، طبعة بيروت بالأوفسيت، ١٩٦٤.
١٠٧. واط، د. مونتغمري، ماهو الإسلام (بالأنكليزية) ؟ لندن، ١٩٦٨.
١٠٨. هارون، الأستاذ عبدالسلام، نوادر المخطوطات، القاهرة، ١٩٥٤.
١٠٩. الأب يوسف توما، التجديد الليتورجي، مجلة كنيسة العراق، العددان ٢١٨-٢١٩ لسنة ١٩٨٦.

بنكه‌ی ژین
www.zheen.org