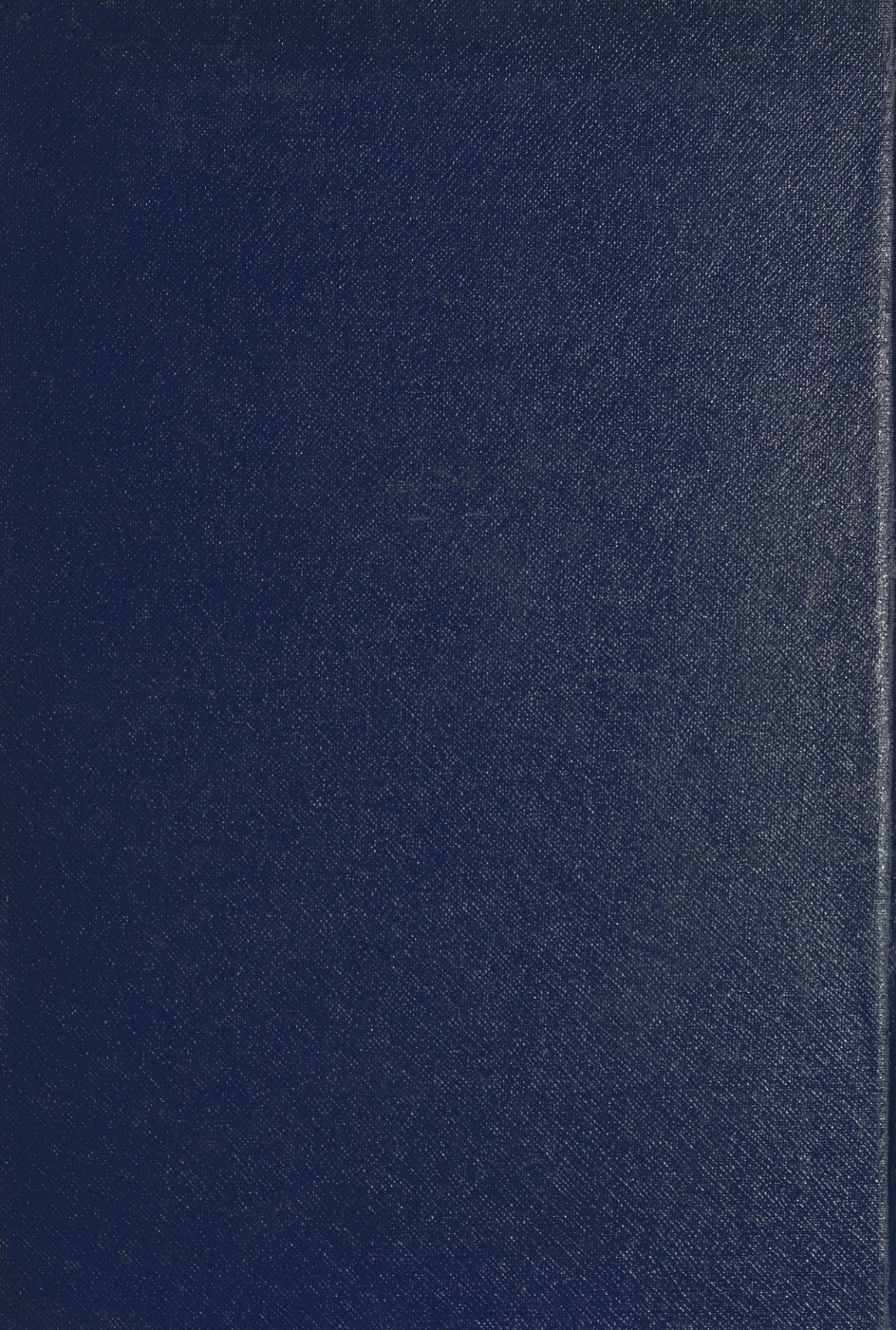


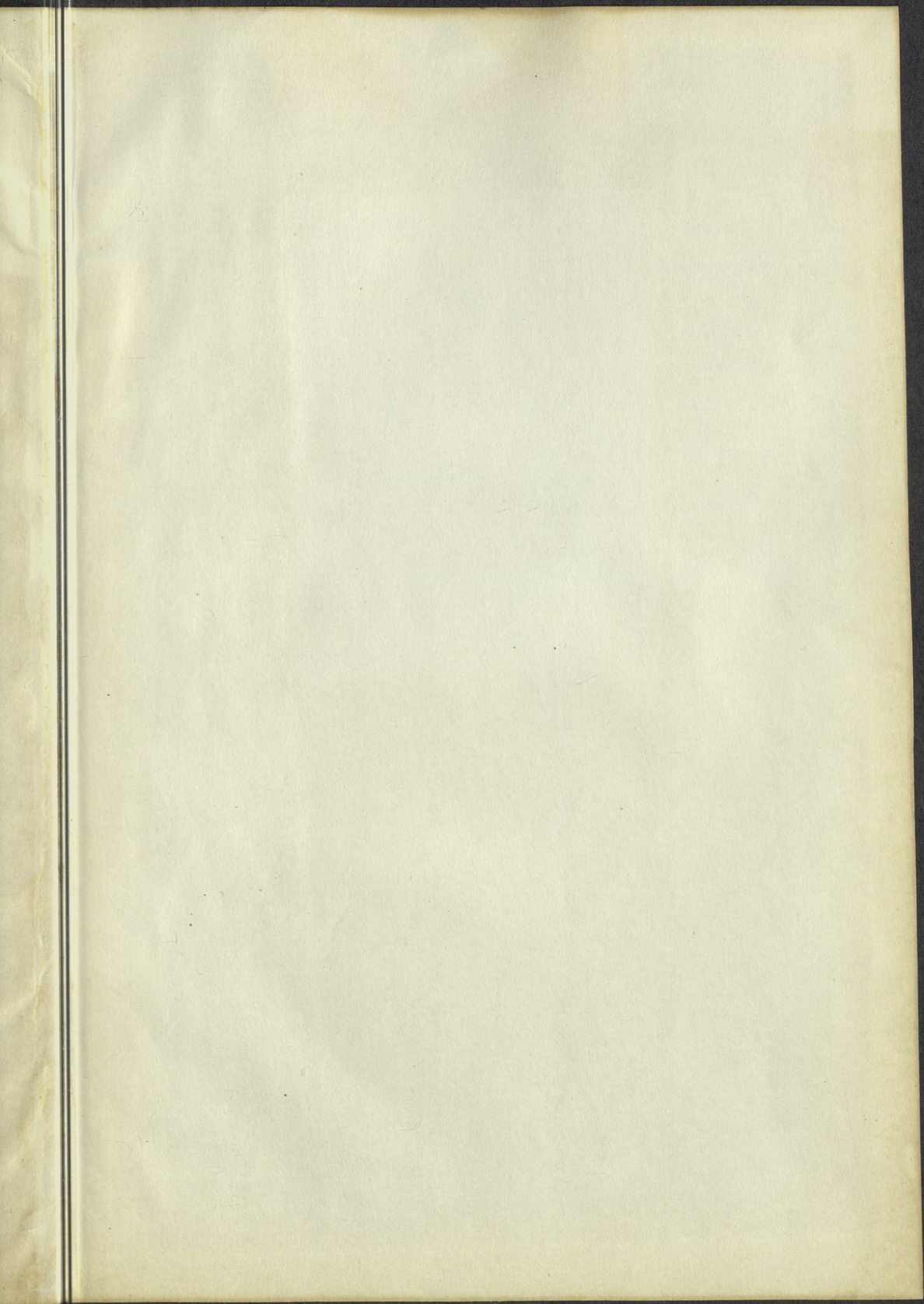


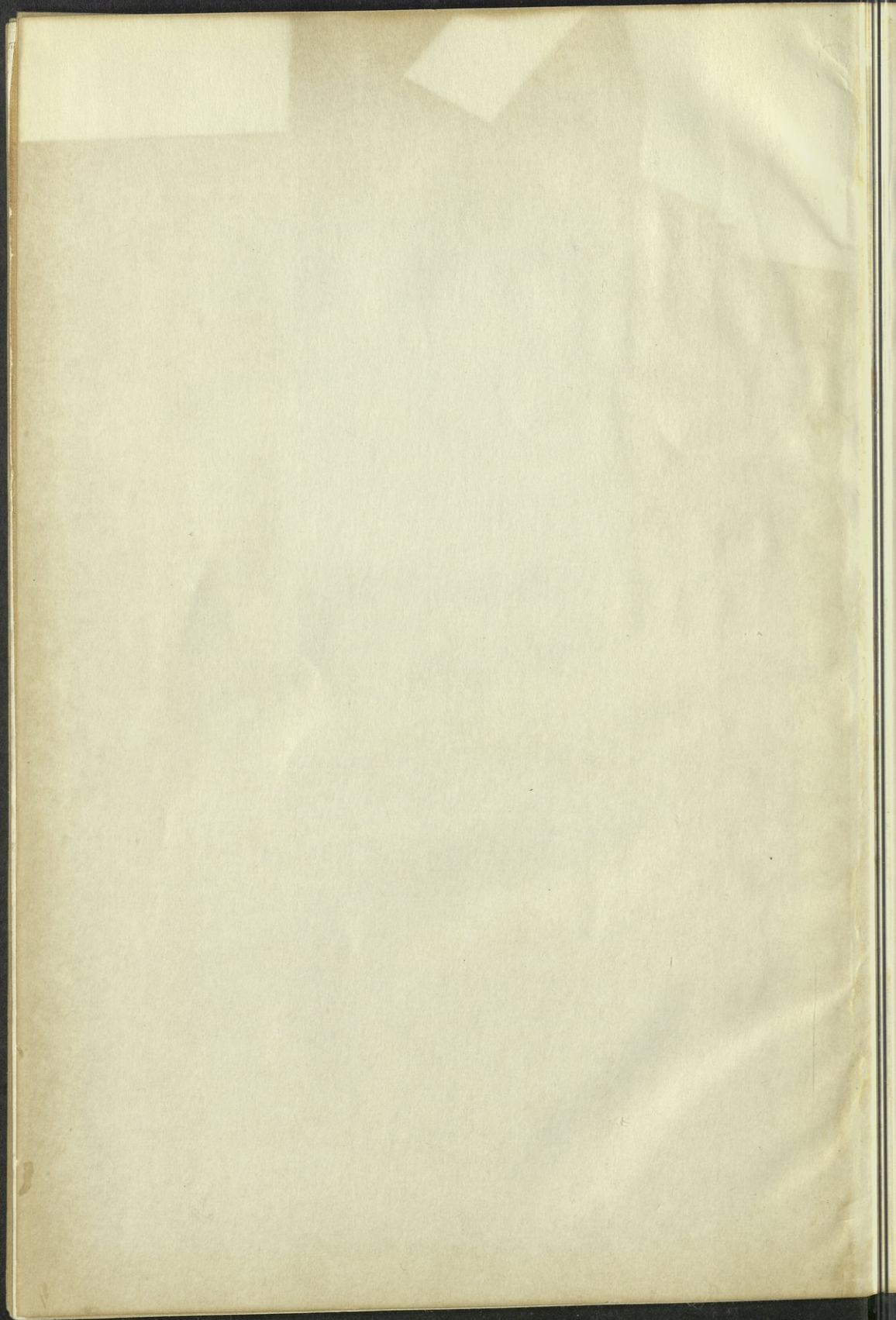
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT

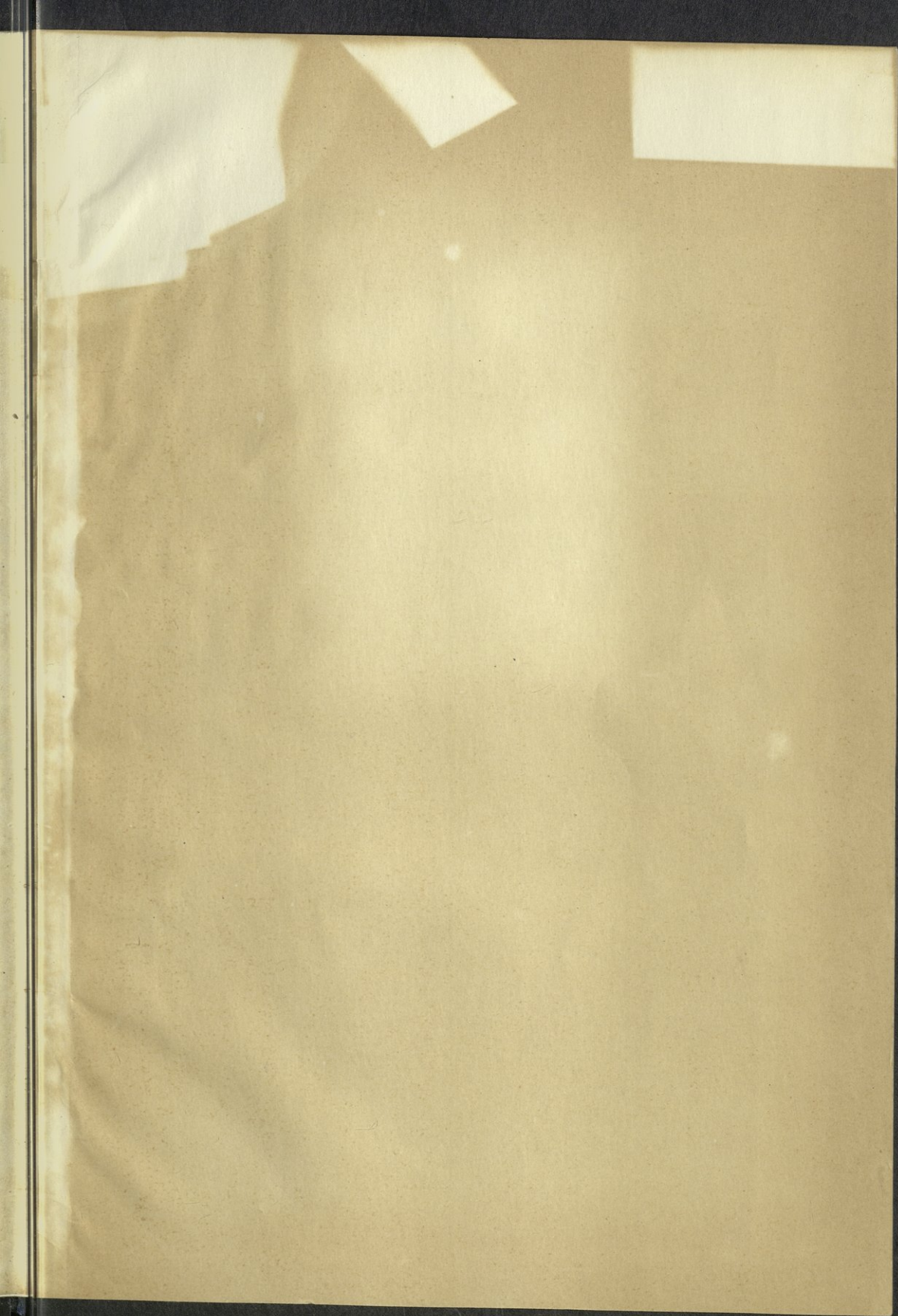


تجليد صالح الدقر

تلفون ٢٢٢٩٧٧







354.53
J947A

الخطب الأربعة في تاريخ الإسلام

عند قدماء العرب والامم السامية

تأليف

الأستاذ المرحوم

محمد محمود محمد

أستاذ الدراسات السامية المساعد بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول
المحاضر الأول بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن
والزميل بالمعهد الملكي البريطاني للأجناس البشرية
والحائز على جائزة « ما كول » في الدراسات
السامية المقارنة من « كلية الملك » بجامعة لندن
(سابقا)

مطبعة السعادة بالقاهرة

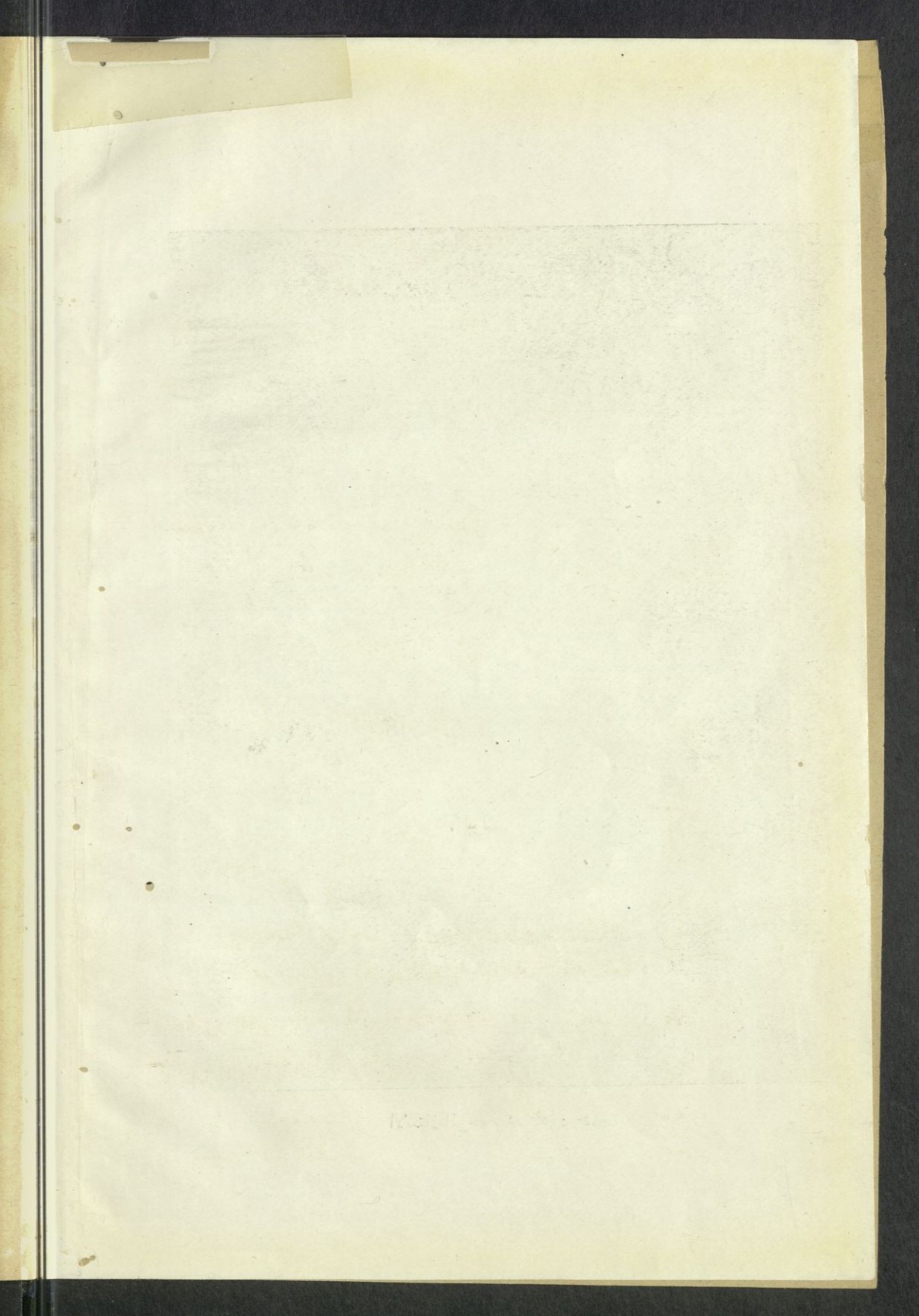
١٩٤٩



[حقوق الطبع محفوظة لورثة المؤلف]



الاستاذ المرحوم محمد محمود جمعة



محتویات الكتاب

صحيفة

کلام: صریح

تصريح : بقلم حضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل ابراهيم بك مصطفى

عميد كلية دارالعلوم ز

مقدمة : بقلم المؤلف ١

الفصل الاول : في الأسرة وأنواع الزواج القديم عند الساميين ٥

١ ✓ - أقسام الجماعة البشرية عند العرب ٩

٢ - الأسرة وأنواعها ١٠

١٤ ٣ - زواج المشاركة أو تعدد الأزواج

٣١ ٤ - الزواج بالأسر

• - الزواج بالمبادلة أو زواج الشغار ٤٠

٤٢ ٦ - الزواج بالشراء ...

٥٢ ٧ - زواج المؤاجرة

٥٤ ٨ - زواج الاغتصاب أو زواج العربون

٥٩ ٩ - الزواج بالميراث

٦٨ نظام تعدد الزوجات

[ملاحظة: وقع خطأ في تسلسل هذه الأرقام في صلب الكتاب،

فاقتضى الإشارة إلى ذلك حتى لا يظن القارىء أن بالكتاب نقصا [

الفصل الثاني : نظام الأمومة ونظام الأبوة ٧٥

✓ الفصل الثامن العشيرة والقبيلة ٩١

١ - العشيرة ٩١

٢ - أنواع العشيرة ٩٤

صحيفة

٩٩	...	...	...	٣ - الساميون والطوطمية
١٠٢	...	...	...	٤ - تسمية العشائر بأسماء الحيوان عند الساميين
١١٦	...	...	...	٥ - الطوطمية وعبادة الحيوان عند الساميين
١٤٣	...	...	...	الفصل الرابع : العشيرة السامية...
١٤٣	...	...	...	١ - نظامها السياسي والاقتصادي
١٤٨	...	...	...	٢ - الحلف والجوار...
١٥٤	...	...	...	٣ - أهمية الدم في عقد الحلف..
١٦٢	...	...	...	٤ - أنواع أخرى من الحلف ..
١٦٥	...	...	...	٥ - أثر الحلف والجوار في النظامين السياسى والاقتصادى
١٧٤	...	...	...	الفصل الخامس : نظام الحكم عند الساميين
١٧٤	...	...	...	١ - مجلس العشيرة وحكومة المشيخة...
١٨٢	...	...	...	٢ - دستور المشيخة والقوانين السامية القديمة...
١٨٦	...	...	...	٣ - تشريع حمورابى...
١٩٧	...	...	...	المراجع العربية
١٩٩	...	...	...	المراجع الاجنبية

٢٥	...
٢٦	...
٢٧	...
٢٨	...
٢٩	...
٣٠	...

كلمة صديقي

إلى الطفل العزيز « حسان جمعه »
شاء والدك أن يهديك هذا الكتاب . . . وشاءت إرادة الرحمن أن تستوفيه
إلى رحمته في مساء يوم الخميس العاشر من المحرم سنة ١٣٦٨ هـ الموافق
الحادى عشر من نوفمبر سنة ١٩٤٨ م .

ولم يكن هذا الكتاب قد اكتمل طبعه ، وبقيت منه صفحات يتيمة
لم يشأ مقدر الأقدار أن يراجعها والدك بنفسه ، فأخذت على عاتقي الإشراف على
مراجعتها وإخراج الكتاب كاملا ، حتى يسر الله لى أن أتم كل ما تخلف منه
بفضل المعونة الصادقة التى أمدنى بها زملاؤه أساتذة كلية دار العلوم وعلى رأسهم
عميدها الكبير الأستاذ الجليل إبراهيم بك مصطفى .

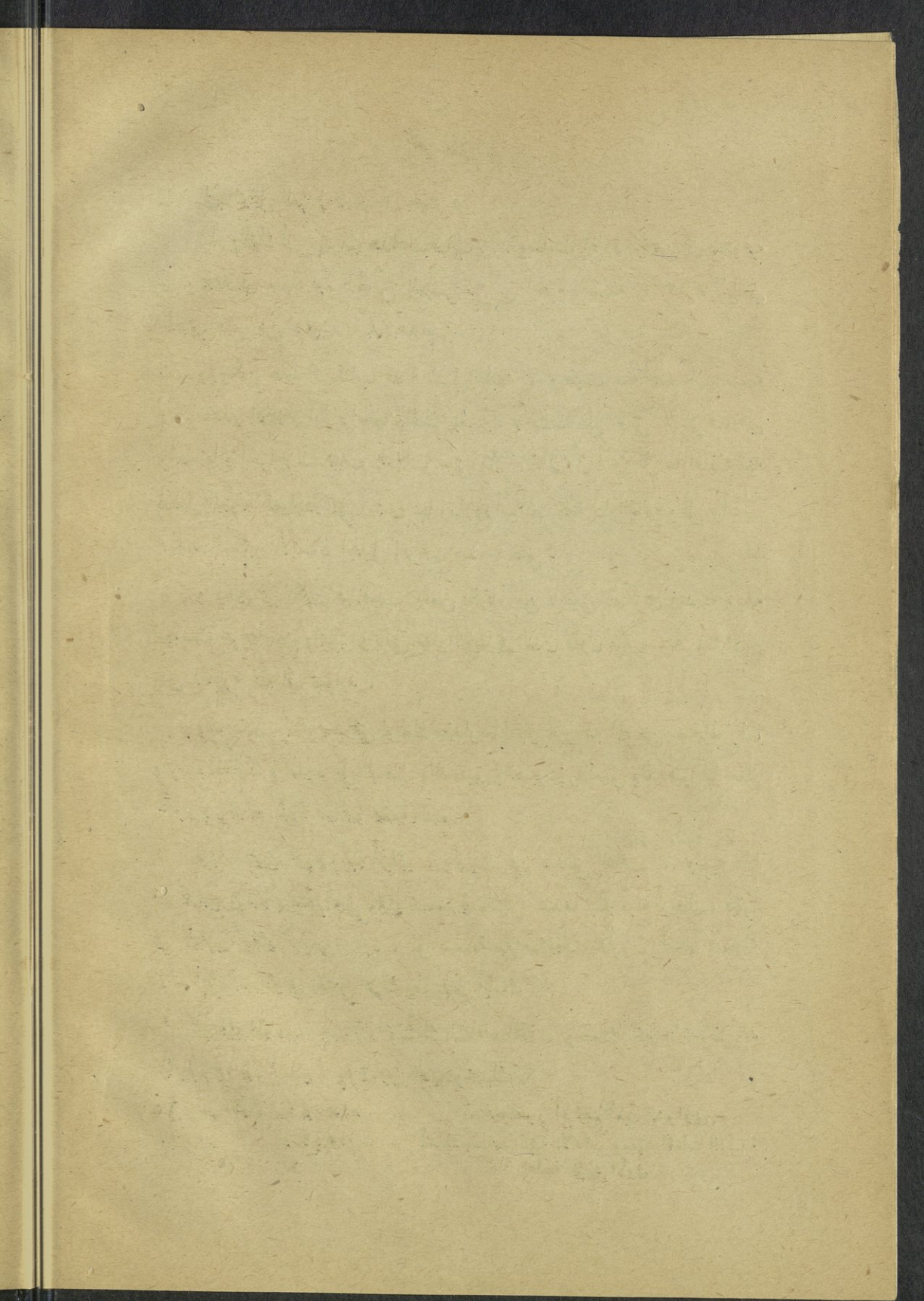
وبودى أن يكون فيما فعلت بعض الوفاء من ناحيتى لذكرى صداقة وثيقة
انعدت عراها بين والدك وبينى منذ التقينا فى لندن لأول مرة سنة ١٩٣١ م
حتى اختاره الله إلى جواره .

وقد لمست أثناء صداقتى لوالدك مقدار ما امتاز به رحمه الله من سعة المعارف
وغزارة المدارك والقدرة على البحث والتحقيق والصبر على التعمق والتدقيق مما يجعل
آثاره ومؤلفاته كبيرة الفائدة محققة النفع .

فإذا حققت اليوم رغبة أهلك ، وتوليت عن صديقى الغائب ، توجيه هذا
انكتاب إليك ، فإنما أفعل ذلك شحذا لهمتك ، عندما تبلغ مبلغ الرجال ، فتقرأ
فى كتاب أهلك أثرا من آثاره ، بل صفحة من صفحات فخاره ، تجعلها شعارك
الأثير إلى نفسك فى مقتبل عمرك ومستقبل أيامك .

أنتك الله منبتا حسنا ، ونشأك تنشئة صالحة ، وجعلك خير ما تعوض به
الחסارة فى فقد أهلك ، وقرة عين لمحبيه ومحبيك ؟

١٥ ربيع الأول سنة ١٣٦٨ هـ
١٥ يناير سنة ١٩٤٩ م
دكتور إبراهيم أمين الشواربى
أستاذ مساعد بكلية الآداب ومعهد اللغات الشرقية
بجامعة فؤاد الأول



تصدير الكتاب

بقلم

مفكرة صاحب المفكرة الأستاذ الجليل إبراهيم بك مصطفى

مدير كلية دار العلوم

يغلبني الحزن وتملكني الحسرة وأنا أحاول تقديم هذا الكتاب ، وتنقصر في عيني دمة تجول فيها فتحجب بيني وبين ما أريد أن أكتب .

منذ أيام كان صديق المرحوم الأستاذ محمد محمود جمعة تجول يده في هذا الكتاب تحريراً وتصحيحاً وإكلاً ، وكنت أراه ممثلاً نشاطاً وقوة على التفكير وأملاً في الحياة ورغبة في الجدل في موضوعات هذا الكتاب وابتهاجاً بقرب تقديمه إلى قراء العربية ؛ والآن تم الكتاب وأن أن يقدم إلى القارئ ويسعد به الباحثون في تاريخ الأمة العربية ، أما صاحبه فسجى في جدته إلى جوار ربه في ناحية من صحراء القاهرة .

بدأ الأستاذ محمد محمود جمعة درسه في « دار العلوم » واتصل باللغة العربية . بتاريخ العرب أعمق اتصال وأدقه مما يستطيع أن ينال طالب دار العلوم . وتبين تفوقه وموهبته في البحث وقدرته على الدرس فاختر ليبحث إلى إنجلترا ليم درس هناك . وكذلك تبينت موهبته في جامعة « لندن » بين يدي أساتذتها الكبار فاختر مدرسا بها ، ووسع نشاطه - غير أعمال التدريس والدرس - كثيرا من أعمال الحياة العامة في إنجلترا فأشرف على الإذاعة العربية في لندن . ثم تاق إلى العودة إلى مصر فعاد أستاذا مساعداً بكلية دار العلوم حيث أخذ يشغل بأبحاثه ومؤلفاته وكان قد رأى بحث تاريخ الأمة العربية معتمدا على ما يروى وينقل من

أخبار الرواة وأقوال المؤرخين وأن منهج البحث التاريخي في أصل هذه البلاد قد اتخذ وجهة جديدة من الاعتماد على تلك النصوص الباقية المنقوشة على الآثار في أنحاء الجزيرة العربية باللغة الحميرية في جنوبها ، وبغيرها من اللغات في الشمال والشرق ، ووجد لكشف هذه الآثار وقراءة تلك النقوش نورا هاديا عظيم الأثر في تحقيق تاريخ الأمة العربية وجزيرتها ، فعكف على درس هذه الآثار سنين ، واستنتج منها ما رأى ، وناقش العلماء قبله فيما استنتجوا ، ثم أهدى إلى العربية شيئا جديدا في تاريخ بلاد العرب يعتمد على مصادر جديدة ، لا أظن أن اللغة العربية قد ظفرت ببحث مثله من قبل .

وقد عني من تاريخ الحياة العربية بأساس تلك الحياة وهو « نظام الأسرة » « وتكوين القبيلة » وأتم ذلك كله مفصلا في هذا الكتاب الذي أقدمه .

وأعلم أنه قد كان بين يديه أبحاث أخرى تتم درسه هذا ، في نظم الحكم ببلاد العرب الأولى والحياة النيابية بها ، كان شديد الاعتداد بها ، جم النشاط في الجدل فيها ، أرجو ألا تكون وفاة الأستاذ سببا في قبر هذه الأبحاث وحرمان الدارسين منها .

وأنا أقدم لقراء العربية هذا الكتاب بحثا عميقا دقيقا جديدا متصلا بأسس الحياة العربية .

وأسأل الله لصديقي الرحمة الواسعة والذكرى الخالدة بين العلماء

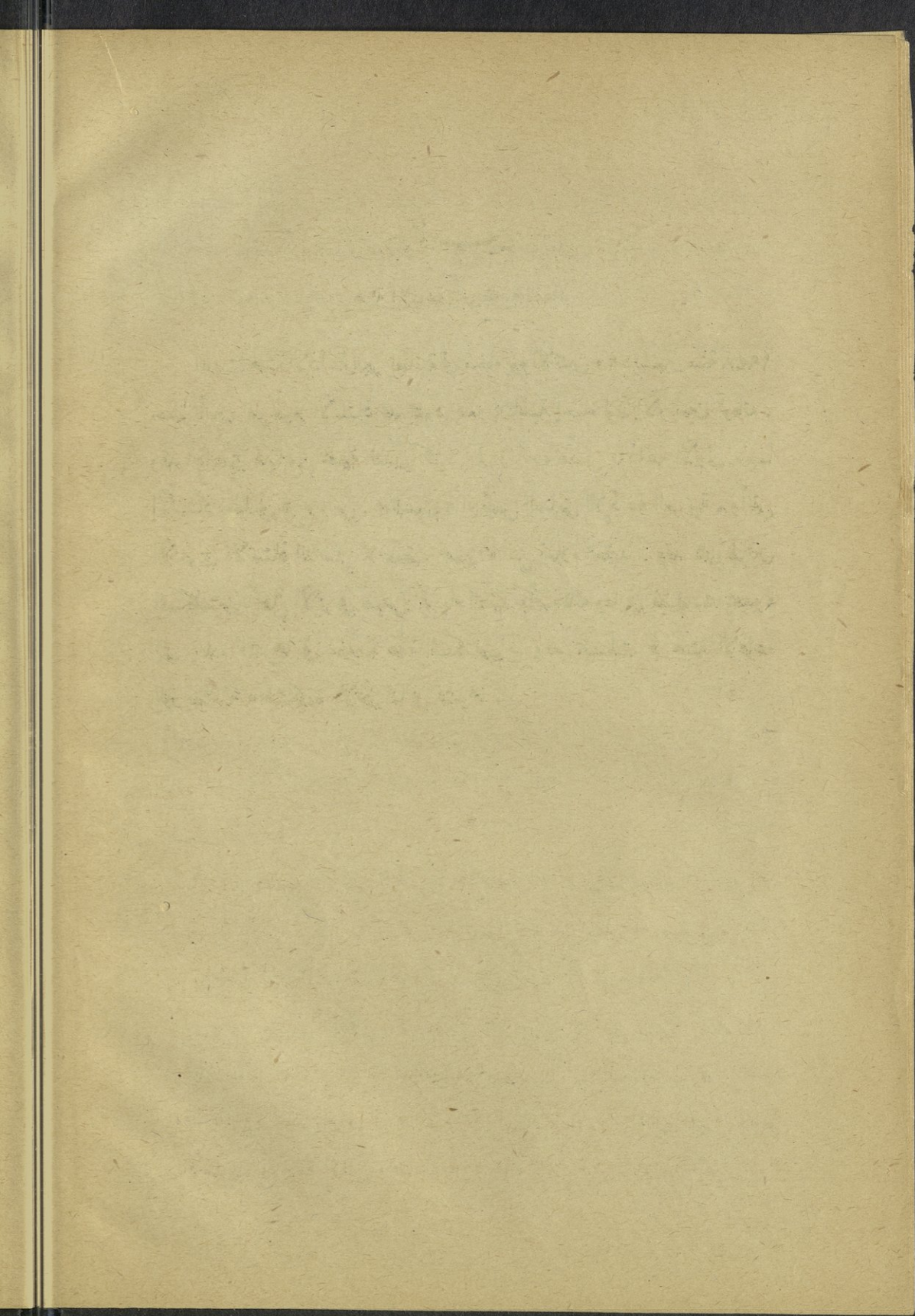
ابراهيم مصطفى

عميد كلية دارالعلوم بجامعة فؤاد الأول

تأبين

هيئة الإذاعة البريطانية للفقيد

أقامت هيئة الإذاعة البريطانية في مساء يوم الاثنين ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ حفلة تأبين للمرحوم الأستاذ محمد محمود جمعه بمناسبة إحياء ليلة الأربعين لوفاته ، وقد أذاعت فيها من محطة لندن كلمتين في رثائه ، تفضل بإذاعة الأولى منهما الأستاذ الجليل « ج . س . هيلسون » الرئيس السابق للإذاعة العربية ، وألقى الأخرى الأستاذ الفاضل « يوسف عمون » من زملاء الفقيد . وقد كان لهاتين الكلمتين أجمل الأثر في نفوس أقرباء الفقيد وأصدقائه وعارفى فضله ، مما يحدونا إلى إعادة نشرهما في مقدمة هذا الكتاب . وقد تفضلت « هيئة الإذاعة البريطانية » مشكورة بالإذن لنا في نشرهما .



كلمة الأستاذ (ج. س. هيللسون)

G. S. Hillelson.

من المناسب وأنا أرى إليكم المرحوم الشيخ محمد محمود جمعه أن أتحدث عن نواحي النشاط التي قربته مني وجعلتني أحتك به احتكاكا وثيقا والتي تعلمت عن طريقها تقدير صفاته الممتازة.

قدم الشيخ جمعة إلى لندن في سنة ١٩٢٤ للدراسة في معهد الدراسات الشرقية، ثم تعين مدرسا للغة العربية. وهناك كثير من الإنكليز مستشرقين وموظفين ورجال الجيش وغيرهم، يذكرونه بكل ود واحترام كمرشد وصديق، مهد لهم العقبات في سبيل دراسة اللغة التي كان يحبها. لقد كان أستاذاً حريصاً كيف يبعث الهممة في طلابه وعرف أيضاً كيف ينفذهم بحماسة وغيرته. اغتم في أثناء تدريسه الفرص التي كان يجدها في المعهد فوسع بذلك أفق دراساته وإبحاثه، وقد أدرك أن دراسة اللغات السامية الأخرى على أسس علمية يؤدي إلى توسيع البحث في اللغة العربية وجعله عميقاً غنياً.

وقد دفعته رغبته لفهم الحضارة الإسلامية في جميع مظاهرها إلى تعلم اللغة الفارسية والتعرف بأدائها. وكان قد حصل قبلاً على دبلوم المعهد في العبرية كما درس اللغة السريانية والآثار القديمة في جنوب الجزيرة العربية.

ومع أنني لم أكن تلميذه بالمعنى المتعارف، إلا أنني كثيراً ما استشرته حول مسائل تتعلق بالدراسات العربية فاستفدت الشيء الكثير من غزير علمه. وقد كان في القسم العربي لهيئة الإذاعة البريطانية حجتنا في كل ما يتعلق بالأسلوب وسلامة اللغة. وعندما بارح هذه البلاد قبل عام واحد فقط، كنت

أعتقد وكلى غبطة وسرور أن عمه في مصر سبى الظروف الملائمة لنشاط دراسى
عملى يستغرق سنوات عديدة. وكنت آمل أن نرى قريباً ثمرة دراساته متمثلة فى
الكتب التى كان قد وطد العزم على تأليفها وجمع من أجملها مادة كثيرة. ولكن
الأقدار مع الأسف شاءت غير ذلك، فقد كانت وفاته العاجلة خسارة عظيمة
للبحث والدراسة.

والقسم العربى يندب فى الشيخ جمعة زميلاً وصديقاً ضرب بسهم كبير فى
سبيل تعزيز عرى التفاهم المتبادل بين بريطانيا العظمى والعالم العربى. فقد
التحق بالقسم العربى بعد افتتاحه بقليل، ولعب دوراً عظيماً فى إنمائه، وإننى
شخصياً أذكر الشيخ جمعة أوضح ذكرى خلال سنى الحرب عند ما كنا
نعمل فى ظروف قاسية للغاية، متعرضين لأخطار الغارات الجوية. فقد واجه
المشقة وأخطار الحياة بشجاعة وطيدة، كما أنه أظهر إخلاصه لعميدته وثباته على
رأيه فى الأحاديث التى كان يذيعها باسمه.

لقد كان وطنياً مصرياً فخوراً ببلاده، غيوراً على خدمتها، ولكنه كان
فى ذات الوقت، مندفعاً لتقديم جهوده لقضية الحلفاء، لأنه كان يؤمن بأنها قضية
العدل والإنسانية. وفى تهجماته ضد ألمانيا النازية، كان يعبر عن الإيمان
العميق المتأصل فى عقل رؤوف، متسامح.

وإقامته الطويلة فى إنجلترا، وروابط الصداقة التى أنشأها فيها لم تحوله عن
العادات والتقاليد الشرقية، ولم تؤثر فى شخصيته المصرية العربية.

أذكر فى هذه المناسبة كلمة كتبها الدكتور «طه حسين» عن ظاهرة بارزة
من ظواهر الحياة المصرية الحديثة، أطلق عليها اسم «هجرة الجامعيين».

وقد شغل فى ذلك المصريين الذين يذهبون لتدريس اللغة العربية وأدبها

في الجامعات الأوروبية، ومما قاله الدكتور «طه حسين» في هذا الموضوع إن مصر من طريق جهود مهاجريها الجامعيين «تأخذ علوم الحضارة الأوروبية، فتعدها وتضعها في قالب يقبله المزاج الشرقى، ثم تنشرها بين الشرقيين الذين لا يجدون فيها ما تنفر منه أذواقهم».

لقد كان الشيخ جمعه عضواً جليلاً في هذه الجماعة من رجال البحث والتدريس، التي كان لجهودها ونفوذها في التقريب بين الشرق والغرب منافع عادت بالخير على الطرفين، وإن أصدقاءه الإنكليز الذين أنكلم باسمهم اليوم ليكونون له أخلص ذكريات الود والاحترام.

(٢)

كلمة الاستاذ (يوسف عمون)

يشق على نفس الصديق أن يقف من صديقه موقف المؤنب الرائي، فكيف به إذا ما وقف يؤنب أخاً عزيزاً رافقه سراء الحياة وضراءها سنوات طوالاً يكاد لا يفترق أحدهما عن الآخر يوماً واحداً... ذلكم هو موقفى من العزيز الراحل الشيخ محمد محمود جمعه.

على أنى أقدم إلى رثائه الآن وأنا أشعر بالعجز عن تعداد مناقبه والإشادة بكل ما تحلى به من صفات كريمة وخلال حميدة وأخلاق نبيلة حميئة إلى قلوب كل من عرفه وقربته إلى نفوس كل من اتصل به... نعم أقدم بالتيابة عن زملائى العرب موظفى الاذاعة البريطانية وفى القلب حسرة وفى العين عبرة لأرثى لكم - أبها المستمعون الكرام - رجلاً أمجبتكم من قبل بدلاقة لسانه وطلاقة بيانه

وسعة اطلاعه ، بل لعلمكم لمستم من وراء المذبايع ما كان يخلص في قلبه من عوامل المحبة والمودة ، وما كانت تنطوي عليه نفسه من تقدير للمسئولية وشعور بالواجب وتقان في العمل لخير المجموع .

عرفت العقيد في أحلك سنى الحرب ، والطائرات الألمانية لا ينقطع أزيزها فوق سماء لندن ، تمطرها كل يوم بمئات الأطنان من المتفجرات المهلكة ، فكانت الابتسامة لا تفارق شفثيه ، وكانت ثقته ثابتة لا تنزعزع وإيمانه بالله قويا لا يخالجه الشك . والواقع أن هذه الثقة وهذا الايمان كانا مصدر تعلقنا به وتقديرنا له ، على أنه كان إلى جانب ذلك كاه ، أخا للجميع واسع الصدر كريم المنصر ، لا أذكر أنه أساء إلى أحد ، بل لقد كان يفتخر أخطاء الغير بنفس الروح التي كان يسمى إلى غرسها في نفوس زملائه ، حتى لقد كنا نشعر أننا أسرة واحدة تربط بيننا صلة هي أكثر من الصداقة وأقوى من المودة ، هي رابطة الأخوة المحقة .

كان رحمه الله مكبا على عمله آمينا على القيام بواجبه وإرضا ضميره . مهما كلفه ذلك من جهد وعنت ، حتى لقد كنت أراه في ليالى عديدة يصرف الساعات الطوال وحيدا في مكتبه ، منصبا بكليته على تأليف حديثه الأسبوعي الذي كان موضع إعجابكم واستحسانكم كما كان موضع إعجاب زملائه وتقديرهم .

وكان رحمه الله من الأفراد المحدثين القلائل الذين ملكوا زمام اللغة العربية ، وكنا ندرك فيه هذا التعمق في العلم والبحث ، فكنا لا نختلف في تركيب جملة أو استعمال كلمة حتى نلجأ إليه فنجد لديه جوابا شافيا لكل سؤال معززا في كثير من الأحيان بآيات من القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو الشعر القديم بحيث لا يترك للسائل مجالاً للشك أو التردد . ولا ريب في أن مستوى اللغة العربية في هيئة الإذاعة البريطانية أمر يتباهى به الإذاعة وتفتخر . وهذه ناحيه كان للعقيد

فيها أكبر الفضل ، إذ كان يراجع نشرات الأخبار قبل إذاعتها ويدخل عليها من التنقيح والتصليح ما يجعلها سلسلة الأسلوب سليمة اللغة . وكان رحمه الله يتعهد المذيعين الجدد بالمران والصقل فيفيدون من خبرته الطويلة في دراسة اللغتين العربية والانكليزية والترجمة من إحداها إلى الأخرى .

ولا يفوتني أن أشير إلى غيرته الشديدة على اللغة العربية ، فكم كان يشق عليه أن يستعمل أحدهم تعبيراً ركيكاً غير سليم أو كلمة دخيلة لها ما يقابلها في لغة الضاد . وكم من مرة رأيتُه يفوض في بطون الكتب بحثاً وتنقيباً عن كلمة عربية سليمة مرادفة لتعبير إنكليزي حديث أو اصطلاح علمي جديد . وله في هذا الباب كلمات مستحدثة جميلة لا بد أن يعم استعمالها العالم العربي في القريب ...

فيما أيها الفقيد العزيز ...! بل يا أيها الأخ الراحل ... لقد خسرنا بفقدك مثلاً حياً من أمثلة الرجولة الحقة والشعور الانساني الفياض ... خسرنا بفقدك رجلاً ندر بين الرجال ، ولكن ذكرك سوف تظل ماثلة في قلوبنا حتى يمحونا الموت ... فنلتقي من جديد .

رحم الله الشيخ جمعه وأسكنه فسيح جناته ، وألهم آله وذويه الصبر والسلوان وعوضهم بآبائه «حسان» خير خلف لخير سلف .

1871. The first of the long line of the ...
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

تقديم

أردت بهذه الدراسة أن أسد فراغا في ناحية من نواحي الثقافة العربية الحديثة وهي ناحية ظلت مهملة زمنا طويلا . وقد آن للعالم العربي أن يعنى عناية خاصة بدراسة الساميات وأن يقبل علمائوه بأنفسهم على الكشف عن آثار أجدادهم الأقدمين وما خلفوا وراءهم من كنوز لا تزال مطمورة في بطون الكهوف وأرحام الصحراء وخاصة في جزيرة العرب فهي مهد الساميين والبقعة التي انسابت منها قبائلهم في فترات متقطعة منذ طفولة التاريخ إلى المساكن القومية المختلفة التي استقروا فيها حاملين معهم ديانة جزيرة العرب ولهجات جزيرة العرب ونظم جزيرة العرب . ثم سرعان ما أسسوا مملكا كبيرا وأنشأوا حضارات نعتت بصفات مكانية مختلفة ولكن جذورها ترجع في الأصل إلى منبت واحد هو جزيرة العرب . وإننى إذ أقدم كتابي هذا لقراء العربية فائما أردت بذلك أن أكشف عن ناحية لا تزال مجهولة لديهم من ذلك التراث العربي السامي المجيد . وقد أردت به على الأخص طلاب البحوث والدراسات العالية في الجامعات المصرية والمعاهد العربية الأخرى . وقد نحث فيه النحو الأوربي فأرجعت كل رأى إلى صاحبه وزوته بقائمة ضافية تحوى أهم ما كتب في المواضيع التي تعرضت لها .

وليس هذا الكتاب نتيجة دراسة سطحية أو نظرات عابرة بل هو باكورة دراسات مستفيضة في العلوم السامية وما يمت إليها قضيت فيها أكثر من عشرين عاما كنت في سبعة منها طالبا بجامعة لندن ثم مدرسا بمعهد الدراسات الشرقية بتلك الجامعة وقد تتلمذت أثناء دراستي على فطاحل العلماء من ذوى الشهرة العالمية فدرست علم الآثار المصرية على أستاذنا العلامة المرحوم السير فلندرز بيتري

Sir W. M. Flinders Petrie وقرأت بعض النصوص الهيروغليقية على العلامة الأستاذ بلاكمان A. M. Blackman ودرست علمى الانسان والسلالات البشرية (انثروبولوجى واثنولوجى) على المرحوم العلامة الأستاذ سليجمان C. G. Seligman ودرست العبرية الفصحى والآرامية والسريانية وعلم مقارنة اللغات السامية على الأستاذ العلامة المرحوم كانون بوكس G. H. Box أستاذ الساميات والاسرائيليات بجامعة لندن ثم من بعده على العلامة الأستاذ استرلى W. O. E. Oesterley وفزت بمرتبة الامتياز فى السريانية وبجائزة مكول Mac Caul فى الدراسات السامية المقارنة .

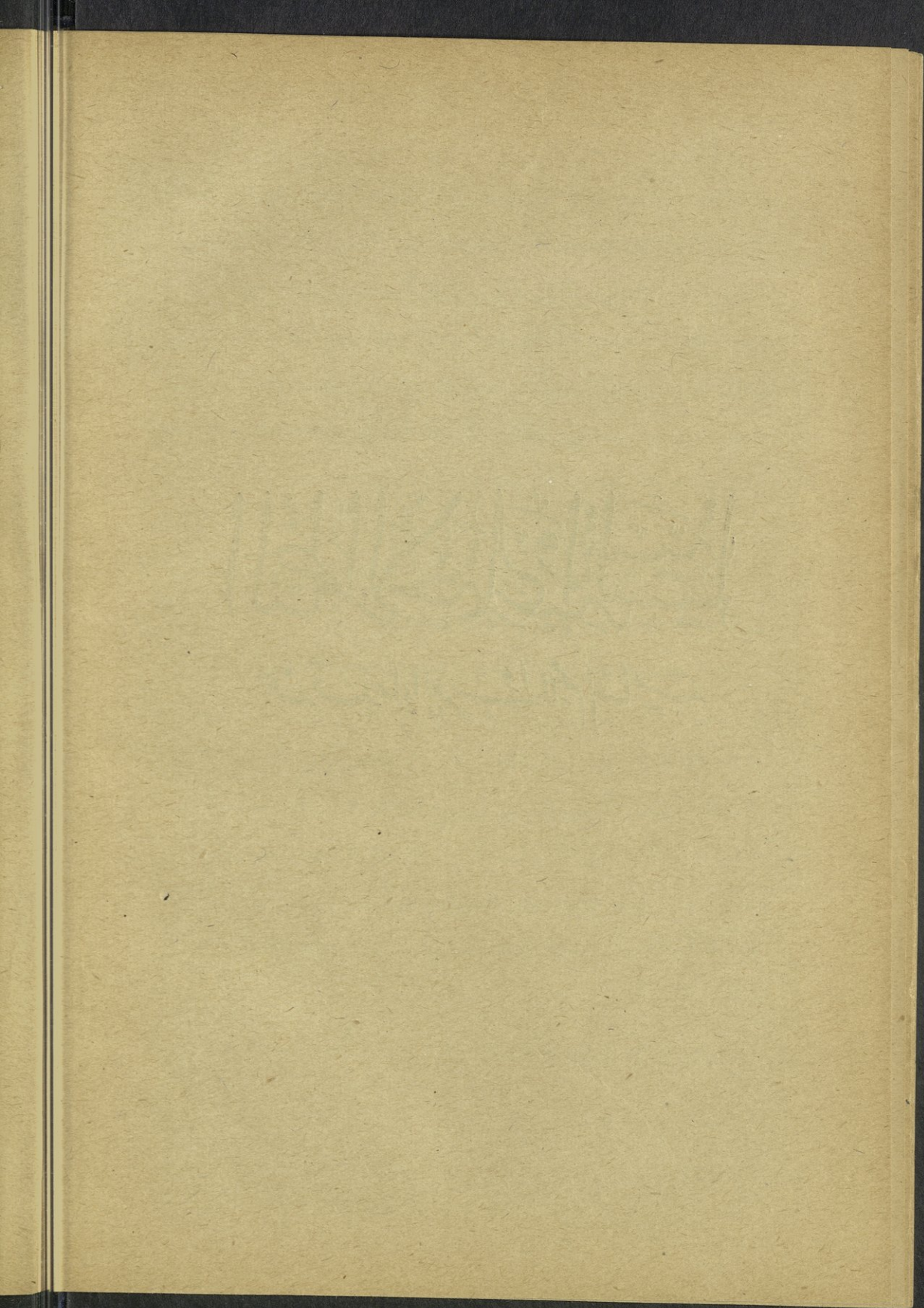
ولولا شعفنا بتلك الدراسات لأجبت دعوة السير فلندرز بيتري عند ما طلب إلى الالتحاق ببعثته الحفرية فى فلسطين عام ١٩٢٩ .
ولما عينت مدرساً بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن قرأت الفارسية على المرحوم السير دينيسون روس والسير ولزلى هييج ثم على الأستاذ العلامة منورسكى V. Minorsky وبذلك أتمت الحلقة فى دراسات ثقافات الشرق الأوسط ولغاته .
وقد أردت فى الأصل أن يكون موضوع هذا الكتاب باباً واحداً من أبواب كتاب أعم وأشمل « فى الأمم السامية » . ولكن لما اتسع البحث وتشعبت مناحيه وخرج الموضوع عن حجم الفصول المعقولة الطول رأيت أن أفرد له كتاباً قائماً بذاته وأن أنشره على قراء العربية على أن اتبعه بكتاب آخر نبحت فيه الأمم السامية .

محمد محمود محمد

القاهرة فى ١٥ فبراير سنة ١٩٤٨

الظفر الأحمر واللبس

عند ماء العرب والامم السامية



الفصل الاول

في الاسرة وأنواع الزواج القديم عند الساميين

مقدمة

ذكرنا في مكان آخر ^(١) أن جزيرة العرب هي مهد الساميين والبقعة التي نزحوا منها إلى مساكنهم القومية المختلفة . وقلنا ان هجرتهم الأولى كانت الى بلاد بابل وما بين النهرين ثم تلتها هجرات أخرى الى جهات عديدة من القوس الخصب وثم اختلط الساميون بسكان البلاد الأصليين وتأثروا بهم كما أثروا فيهم وسرعان ما تغير وجه حياتهم الاجتماعية فنبذوا المدر الى الحضرة وهجروا الخيام الى المدن المسورة وتركوا عيشة البداوة والقيام على الأنعام الى الزراعة وفتح الأرض ثم سرعان ما مصرخوا الأمصار وارتقوا من نظام العشيرة والقبيلة أى من المشيخات إلى الممالك فالعاهليات . وقد دلتنا الحفريات والاكتشافات الحديثة على أن أول المنازل التي لنا علم صحيح بأن الانسان قد استوطنها قديما في ذلك الجزء من غرب آسيا هي تلك التي يرجع تاريخها إلى العصر الحجري الجديد كتل حسونه وتل حلف بشمال العراق وقره تبه وغيرها من بلاد ميزوبوتاميا ^(٢) . ومع هذا فالمرجع لدى العلماء أن وادي الفرات لم يعمر إلا بعد جزيرة العرب بعده قرون ^(٣) .

(١) انظر مقالنا « مهد الساميين » في صحيفة دار العلوم السنة الرابعة العدد الأول يونيه سنة ١٩٣٧ ص ١٢٤ وما يتبعها .

(٢) انظر سثون لويد وفؤاد صفر في العدد الرابع من JNES سنة ١٩٤٥ وأيضا Von Oppenheim, Tell Halaf, 1931.

Moret, From Tribe to Empire (1926). P. 196.

(٣)

فقد أظهر « أدوار ميير »^(١) أن حضارة الساميين الدينية والسياسية والعقلية تدل على أنهم نشؤوا في الأصل نشأة صحراوية وأن كثيرا من القبائل السامية ظلت في طور البداوة ولم تتقدم قط الى ما وراء هذه المرحلة من الرقي الاجتماعي لهذا كان لزاما علينا أن لا نولى وجهنا شطر المدنية البابلية والحواضر السامية نطلب فيها أقدم النظم الاجتماعية عند الساميين بل يجب أن نرجع إلى الصحراء وإلى مهدهم الأصلي في جزيرة العرب اذ أنها قد ظلت على البداوة احقابا طوالا، وعلمنا بنظامها القبلي وخاصة في الشمال أوفى منه في البلاد السامية الأخرى فالعبرانيون مثلا قد انتقلوا من طور البداوة الى حياة الزراعة في عصر قديم باحتكاكهم بالكنعانيين والعينقيين^(٢).

وفي بلاد ما بين النهرين تقدمت الحياة الاجتماعية والسياسية حتى طغت على الحياة القبلية في عصر سحيق في القدم.

وحتى في جزيرة العرب لم تكن الحياة من الجمود بالشكل الذي تخيلة كثير من علماء الساميات. فقد كشف لنا علم الاجتماع الحديث ودراسة التطورات الذاتية في الحياة البدائية ان لأساس مطلقا فرضه بعض العلماء من وجود فترات طويلة من جمود متواصل واستقرار دائم وثبوت على حال واحدة ذلك لأن أحوال الحياة البدائية التي درست بالتفصيل قد أسفرت عن وجود حالة من الميعان وأن فترات الجمود تعقبها عادة فترات من التوسع والانسياب أو التكيف والانتقال^(٣) وقد أثبت علم الاجتماع الحديث أن الجمعية البشرية لا يمكن أن تثبت على حال

(١) Eduard Meyer, Geschichte des Altertums. (1909).

(٢) A. Bertholet, A History of Hebrew Civilization. 1926- 142 ff.

(٣) Boas, F., Race, Language and Culture. p. 286.

واحدة وأن أكثر الجماعات جموداً ينالها التطور والتغيير باستمرار^(١) نعم قد يكون هذا التطور بطيئاً في بعض الجماعات بحيث لا يكاد يحس أو يدرك في كثير من الأحيان ولكنه تطور على كل حال وهو مهما كان يسيراً فإنه يسفر عن نتائج ذات أثر فعال في حياة الجماعة^(٢). وهذا الرأي الذي شرع علماء الاجتماع المحدثون يذهبون إليه هو عين الرأي الذي صدع به من نحو ستة قرون خلت شيخ المؤرخين ورائد علماء الاجتماع الفيلسوف العربي ابن خلدون وقد اعترف بهذا الأستاذ ريني موني René Maunier^(٣). والحق أن ابن خلدون هو أول من شبه الجمعية البشرية بالجسم الحي وأنها بهذا الوصف خاضعة لجميع القوانين العامة التي تسرى على أي جسم حي من النمو والتطور والفناء.

ومن ثم نرى أننا في بحثنا عن النظم السامية البدائية حتى في جزيرة العرب نجد الأمر جد عسير. فآثار جزيرة العرب القديمة لا تزال مطمورة تحت رمال الصحراء، وما عثرنا عليه من نقوش في جنوب جزيرة العرب لا يشفي صدرًا ولا ينقع غلة في هذا الموضوع إذ أن معظم هذه النقوش مقتضب العبارة يشير إلى أعمال البناء أو الزراعة أو الشعائر الدينية والهدى والقرابين وهي لا تزودنا إلا بقليل عن النظام الاجتماعي القديم في جنوب الجزيرة.

ثم أن الإسلام قد جاء بدين جديد وحضارة جديده وكان حر يصا على أن

C. A. Ellwood The Psychology of Human Society (١)
p. 214.

E. A. Ross New-Age Sociology p. 370 (٢)

René Maunier Melanges De Sociologie Nord-Africaine (٣)
1930, p. 13. See also Barnes, H. E. Amer Jour. of sociology
Sep. 1917, pp. 197 198.

يسدل السجف على ما قبله من حياة وصمت بأنها « الجاهلية الأولى » . وأنها
لكذلك في نظر الاسلام لما فيها من إغراق في الوثنية ولما حوت من عادات تعتبر
همجية اذا قيست بمعيار النظم الاسلاميه . وقد تأثر بذلك العلماء في صدر الاسلام
فاغرقوا في كتاباتهم عن العصر الجاهلي ، وجاؤا بخلط كبير . ونظرة واحدة الى
كتب الانساب كافية للاعراض عنها وإهمال الشيء الكثير ، لذلك رأيت في بحثي
هذا أن اهتدي بنظريات علم الاجتماع الحديث وان استرشد بالنتائج التي وصل إليها
العلماء في دراسة الجماعات البدائية وأن أطبق هذه النتائج على قدماء الساميين
معتمدا في اشارتي الى الحياة العربية القديمة على ما جاء في القرآن الكريم والحديث
الشريف والموثوق به من الشعر القديم وعلى ما أوردت ثقات المؤرخين وأن قارن كل
ذلك بما ورد في التوراة والنقوش المعينية والسبئية والبابلية والآشورية وما ذكره
كتاب الاغريق والرومان عن حياة الساميين : وحسبي من علماء الانساب أن
اقتصر على ما أوردوا من اصطلاحات وتقسيم . ولأبدأ بذلك فأقول -

أقسام الجماعه البشريه عند العرب

يقول علماء الأنساب إن العرب قد بنت أنسابها على عشر طبقات وهي :

١ — الجذم وهو الأصل . Stock

٢ — الجماهير People . والتجمهر الاجتماع والسكنة ومنه جماهير العرب

Arab people

٣ — الشعوب واحدها شعب . Nation

٤ — القبائل واحدها قبيلة . Tribe

٥ — العمار واحدها عمارة

Phratry or Moity

٦ — البطون واحدها بطن .

٧ — الأفخاذ واحدها فخذ

٨ — العشائر واحدها عشيرة Clan وهم الذين يتعاقلون إلى أربعة آباء وسميت

بذلك لمعاشرة الرجل إياهم .

٩ — الفصائل واحدها فصيلة وهم أهل بيت الرجل Household

١٠ — الرهط . وهم رهط الرجل وأسرته Family . والرهط دون العشرة

والأسرة أكثر من ذلك .

فأنت ترى من هذا التقسيم أن العرب كانوا متنبهين إلى أن الرهط والأسرة والفصيلة هي أصغر وحدة في حياتهم الاجتماعية إذ كلها بمعنى واحد وكل منها يدل على أهل بيت الرجل والفرق بينهما أنها تختلف في الحجم فقط ، فالرهط ما دون العشرة والأسرة ما فوق ذلك والفصيلة أكثر من هذه وتلك

وقد اخترت في بحثي هذا كلمة « الأسرة » للدلالة على أصغر وحدة اجتماعية لأنها أكثر الكلمات الثلاث ذيوها ولأنها تدل على المعنى الذي يقصده علماء الاجتماع من كلمة Family ولننتقل الآن إلى أنواع الأسرة فنقول .

الأسرة وأنواعها

FAMILY

دلت البحوث الحديثة التي قام بها الأستاذ العلامة « روبرت لوى » R. Lowie على أن أصغر وحدة اجتماعية هي الأسرة وأن الجماعات الكبيرة كالعشيرة وما في حكمها إنما جاءت متأخرة في الزمن نتيجة نمو طبيعي في الأسرة البشرية^(١) وهو بهذا قد نقض ما كان قد ذهب إليه « ماك لنان » ثم « روبرتسن سمث » من أن العشيرة هي أصغر وحدة اجتماعية^(٢)

ومهما يكن من أمر فللفظ « الأسرة » معنيان أعم وأخص ولست أود أن أعرض هنا للمعنى الأعم أما بالمعنى الأخص فيستعمل علماء الاجتماع المحدثون كلمة الأسرة للدلالة على أربع صور مختلفة من الجماعة البشرية وهي :

أولاً : للدلالة على الجماعة الصغيرة المكونة من أبوين وأولادهما ، وهذا أبسط أنواع الأسرة بغض النظر عن طبيعة الزواج وسواء أكان مفرداً أم متعدداً وإنما يأتي التعقيد في مثل هذه الأسرة في حالة ما إذا تزوج رجل عدة مرات ورزق في كل مرة أولاداً ، ففي هذه الحال يرى علماء الاجتماع أن الأيسر أن نعتبر مثل هذه الأسرة مكونة في الحقيقة من ثلاث أسر^(٣) ، ولا كنا نجد هذا التعقيد يزداد سوءاً في حال ما إذا تزوج رجل معيل بعدة نساء معيلات وأنجب من كل منهن أولاداً وكان يكفلهم جميعاً . ويطلق العلماء على مثل هذه الأسرة Polygamous family وأنا أطلق عليها اسم « بيت الرجل » فاذا انضم إلى ذلك

R. Lowie, Primitive Society, Ch. iv.

(١) انظر

R. Smith, Religion of the Semites, p. 38.

(٢) انظر

Rivers, Social Organization, p. 15.

(٣) انظر

نخدم الرجل وحشمه تكون ما يدعوه العلماء باسم Household أى « أهل بيت الرجل » أو « الدار » ويبدو أن هذا النوع من الأسرة هو الذى كان غالباً فى الجمعيات السامية الأولى ، ويرجح هذا ما ورد فى سفر التثنية من إشارة إلى أن الأخوة كانوا يسكنون معاً^(١) حتى كان إذا مات أحدهم وخلف امرأة وجب أن تبقى فى دار زوجها المتوفى ولا يجوز لها أن تتزوج بأجنبي بل يجب أن يتزوجها أحد أخوته ، ونقرأ فى التوراة كذلك أن ابراهيم ولوطا كان يعيشان سوياً فى بيت واحد ولم يفترقا إلا عند ما كثرت أموالهما ولم تعد « تحتلما الأرض أن يسكننا معاً »^(٢)

ثانياً : تستعمل كلمة الأسرة أيضاً للدلالة على جماعة مكونة من أشخاص ينتسبون إلى الأب وإلى الأم معاً وتسمى هذه الجماعة Bilateral group أى الشئائيه الجانب لأن الانتساب فيها يكون الى جانب الأب وإلى جانب الأم فى آن واحد . وهذا النوع نادر جداً . ولدينا من الشواهد ما يدل على أن هذا النوع من الجماعة « الأسرة » كان موجوداً فى أوربا فى العصور القديمة^(٣) وهو يوجد اليوم بين القبائل التى تقطن فى الجزء الغربى من جزائر سليمان . ويدخل فى هذه الأسرة أبناء الأعمام والعمات وأبناءهم وأبنائهم وأبناء الأخوال والخاللات وأبنائهم وأبنائهم .

ثالثاً : للدلالة على جماعة مكونة من أشخاص ينتسبون إلى جانب الأب فقط وتسمى هذه الجماعة unilateral group أى الفردية الجانب وقد تسمى

(١) انظر سفر التثنية الاصحاح ٢٥ الاية الخامسة

(٢) انظر سفر التكوين الاصحاح الثالث عشر الاية ٦

(٣) انظر B.S. philpotts, Kindred and Clan, Cambridge. p. 18.

أحياناً patriarchal family أى أسرة الأبوة لأن النسب فيها الى الأب فقط وهذا النوع من الأسرة هو الذى كان شائعاً فى جزيرة العرب قبيل ظهور الاسلام وهو أس الجماعة العربية والسامية .

رابعاً : للدلالة على نوع آخر من الجماعة الفردية الجانب وهى التى تتكون من أشخاص ينتسبون الى الأم فقط وتسمى هذه الجماعة أحياناً Matriarchal group أى جماعة الامومة وسنتحدث عنها بالتفصيل فى موضع آخر . ولدينا من الشواهد ما يدل على أن هذا النوع من نظام الأسرة كان موجوداً فى وقت ما بين الجماعات السامية ولكنه اختفى بمجرد ظهور العصبية الأبوية كما سنشرح ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى .

ومهما يكن من أمر فقد كان الانتساب إلى الأب هو النظام السائد بين الجماعات السامية منذ العصور التاريخية . فكان الأب هو رأس الأسرة وهو الذى بيده تصرف أمورها الدينية والمدنية وكان هو الذى يقرب القرابين لآله الحى أو العشيرة وكان هو الذى يهيمن على أهله وبنيه فكان له أن يبيع أبناءه وبناته ببيع العبيد (١) وكان له أن يقتلهم أو يحرقهم إذا شاء (٢) إلى أن حرم عليه ذلك فى التوراة (٣) والقرآن . وكان للأب أن يرهن أبناءه وفاء لدين أو براً بوعده . وكان الموت جزء الولد الذى ينهر أبويه أو يلعنهما (٤)

(١) انظر سفر الملوك الثانى الأصحاح الرابع الآية الأولى . وسفر الخروج

الأصحاح الحادى والعشرين الآية السابعة .

(٢) انظر سفر التكوين الأصحاح ٣٨ الآية ٢٤ .

(٣) انظر سفر التثنية الأصحاح ٢١ الآية ١٨ .

(٤) انظر سفر الخروج الأصحاح ٢١ آية ١٥ إلى ١٧ وسفر اللاويين الأصحاح

٢٠ آية ٩ .

على أن هذه السلطة المطلقة سرعان ما حدت منها الشرائع والقوانين السامية وقد حدث ذلك بين العبرانيين في القرن السابع قبل الميلاد وفي جزيرة العرب بظهور الاسلام أما نوع الأسرة السامية ومركز المرأة فيها فكانا يتوقفان على طبيعة الزواج (١)

وتم من الشواهد ما يحملنا على الظن بأن الجماعات السامية قد مارست نوعاً من زواج المشاركة في مرحلة من مراحل تطورها الاجتماعي كما مارست أنواعاً شاذة أخرى من الزواج وسنشرح ذلك في الصفحات التالية فنقول •

زواج المشاركة أو تعداد الأزواج

POLYANDRY

كان زواج المشاركة شائعاً في كثير من جهات الدنيا . ولكنه اليوم نظام محدود للغاية إذا قورن بنظام تعدد الزوجات . ويقول Lowie أن الحالات المعروفة منه على وجه التحقيق قليلة جداً حتى أنها تعد على الأصابع (١)

نعم اننا نجد نوعاً من الشيوعية الجنسية عند كثير من القبائل البدائية . ولكن هذا يجب أن يميز عن نظام تعدد الأزواج . فنحن نجد من عادة الاسكيمو مثلاً أن الرجل منهم إذا نزل عليه ضيف وجب أن يكرمه وأن يبالغ في ذلك بان يقرض زوجته للضيف مادام نازلاً أو ماشاء الضيف من زمن . وكان الامتناع عن مراعاة هذه العادة أو التقصير فيها بعد عيباً وعاراً كبيراً (٢) .

ولا تزال العادة عند قبائل «بالا» Ba-Ila بشمال روديسيا أن يعير الرجل زوجته لضيفه . ولكنهم يعدون من العيب أن يقدم الضيف على الاستمتاع بالمرأة دون أن يدعوه الزوج إلى ذلك أولاً (٣) .

وفي بولينزيا نجد الرجل في جزائر المريكز لا يسمح لاختوته بمباشرة زوجته فحسب بل هو يميز ذلك أيضاً لكل رجل يساعده في عمله .

وكل هذه الاباحات الجنسية ليست من زواج المشاركة في شيء إذ أن المقصود من الزواج ليس مجرد الاختلاط الجنسي بل هو رباط اجتماعي وعقد بين

(١) Lowie, Cultural Anthropology, 2nd ed. 1940, p. 244.
also, Primitive Society, p. 43.

(٢) Boas, The Central Eskimo, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, vol. 6, 1888, p. 579.

(٣) Smith, E.W. and Dale A.M. The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia, 1920, vol. 2, pp. 69, 114.

طرفين يترتب عليه حقوق معلومه وواجبات معينة حتى عند القبائل البدائية .
ومن ثم كان مثل هذا الاختلاط الجنسي المؤقت لا يعد عند تلك الجماعات من قبيل
زواج المشاركة أو تعدد الأزواج إذ أنه لا يوجب حقاً ولا يفرض التزاماً عندهم .
وقد أجمع علماء الاجتماع المحدثون على أن نظام تعدد الأزواج لا يمثل بأى
حال مرحلة اجتماعية عامة مر بها الإنسان فى تطوره بل هو ظاهرة معينة وصورة
خاصه من الصور الاجتماعية التى تظهر تحت ظروف خاصة و بين عدد قليل من
الجماعات البشرية .

وهو يوجد بين بعض جماعات الاسكيمو ويوجد أحياناً بين قبائل وهوما
wahuma أو « بهيمه » Bahima بأفريقية الشرقية . ويوجد فى مدغشقر و بين
قبائل توده Toda بجنوب الهند وهو أعظم شيوعاً بين قبائل التبت Tibet وقبائل
النيار Nayar سكان ساحل ملبار .

وفى ذلك النوع من الزواج يختلف الدافع باختلاف العوامل الاقتصادية
والأحوال الاجتماعية ، وفى مقدمة هذه العوامل قلة عدد النساء عن الرجال (١) .
فلسكون حياة الصيد صعبة قاسية شديدة المراس بين قبائل الاسكيمو الذين يقطنون
المنطقة المتجمدة نرى بعض جماعاتهم يمارسون عادة وأد البنات بعد ولادتهن
بزمن قصير وبذلك يقل عدد الفتيات القابلات للزواج ويكثر زواج المشاركة .
وكانت عادة وأد البنات شائعة أيضاً بين قبائل توده بجنوب الهند ولو أن السبب
فيها لا يزال غامضاً (٢) ولكن منذ أن حد من ممارسة هذه العادة تحت حكم الانكليز
أخذ عدد الرجال يقل وعد النساء يزداد نسبياً . ففى سنة ١٨٧١ كان يوجد ١٤٠

(١) Westermarck, History of Human Marriage, p. 472.

Rivers, The Todas, p. 190, ff.

(٢)

رجلا نظير كل مائه امرأة من مجموع القبائل . وفي سنة ١٨٨١ صار عدد الرجال ١٣٠ نظير كل مائه امرأة . وفي سنة ١٩٠١ صارت نسبة الرجال ١٢٧ رجلا نظير كل مائه امرأة وهكذا إلى أن قلت هذه العادة .

أما بين قبائل وهوما أو بهيمه Bahima بشرق أفريقية فنجد هذا النوع من الزواج يمارس تحت ظروف خاصة ولمدة محدودة فقط . فإذا كان الرجل فقيرا معدما لا يملك من ذات يده ما يمكنه من شراء زوجة بمفرده سارع إخوته إلى معاونته في شرائها ثم شاركوه حقوق الزوجية إلى أن تحمل المرأة . فإذا حملت أصبحت هذه الحقوق قاصرة عليه وحده دون غيره من إخوته (٢) .

وتم طرازان شائعان من الزواج المشاركة اصطلاح العلماء على تسميتهما بالأسماء الآتية : —

الأول : ويسمى Tibetan polyandry أى نظام تعدد الأزواج التبتى وهو أن يشترك عدة أخوة في الزواج بامرأة واحدة ويدعى هذا النوع باسم Fraternal polyandry أى زواج المشاركة الأخوى (٣) وقد وجد أن هذا الطراز هو الذى كان منتشرا عند قبائل توده بجنوب الهند . فكان الرجل إذا تزوج امرأة أصبحت من الوجه القانوني زوجة شرعية لجميع إخوته كذلك وأصبحوا كلهم متساويين في الحقوق الزوجية من الناحية الاجتماعية فكلهم أزواج المرأة وكلهم آباء أولادها . إلا أن الأبوة « الرسمية » كانت تثبت لمن يسرع فيؤدى مع المرأة فريضة « السهم والقوس » بمجرد أن يظهر حملها . وهى رقصة معروفة عندهم . وكانوا يتفقون فيما بينهم على من يؤدى هذه الفريضة أولا . وكانوا عادة يبدؤون

Lowie, Primitive Society, p. 46.

(١)

Rivers, Social Organization, p. 43.

(٢)

بالأخ الأكبر . فإذا فعل أصبح هو الأب « الرسمى » لكل ما تلد المرأة بعد ذلك من أولاد إلى أن يقوم أحد الإخوة الآخرين بتأدية هذه الشعيرة نفسها مع المرأة فيصير بذلك الأب « الرسمى » لما تلد المرأة بعد ذلك من أولاد وهكذا (١).

الثانى : هو ذلك الطراز الذى دعاه ماك لنان باسم Nair Polyandry أى زواج المشاركة من الطراز الشائع بين قبائل نيار سكان ساحل ملبار ، وهو أن تقترن امرأة واحدة بعدد مختلف من الرجال . ويطلق رفرز Rivers على هذا الطراز اسم Non-fraternal Polyandry أى زواج المشاركة غير الاخوى . وفى هذا الطراز أيضاً كان الأزواج متساويين فى جميع حقوق الزوجية . فإذا حدث أنهم كانوا يسكنون فى قرى مختلفة كانت الزوجة تقضى شهراً عند كل منهم بدوره . وكانت الأبوة « الرسمية » تثبت كذلك لمن يؤدى شعيرة « السهم والقوس » مع المرأة بمجرد ظهور حملها .

ومن ثم نرى أن الأبوة فى هذين الطرازين لم تكن أبوة « طبيعية » بل كانت « أبوة رسمية » فقط . وهذه نقطة هامة يجب أن نذكرها دائماً لأننا سنجد لهذه العادة شبيهاً عند الكلام على بعض صور زواج المشاركة فى جزيرة العرب قديماً . ونم طراز ثالث من زواج المشاركة كان موجوداً فى بريطانيا فى العصور القديمة وهو أن يشترك جماعة من الإخوة فى الزواج بجماعة من الأخوات . ولكن هذا الطراز لا يمكن أن يعتبر من زواج المشاركة بالمعنى الدقيق بل هو من ذلك النوع من الزواج الذى يطلق عليه علماء الاجتماع اسم Group Marriage أى زواج المشاركة الجمعى أو زواج الجماعة .

ومن أول القائلين بزواج المشاركة وشيوعه في الجمعيات البدائية القديمة
الأساتذة باخوفن Bachofen وماك لنان Mc Lennan ومورجان Morgan
ولبوك Lubbock وكوهلر Kohler وبوست Post وولكن Wilken وغيرهم .
وقد تبعمهم في ذلك ربرتسن سمث W. Robertson Smith ^(١) . وفي رأيهم أن
الزواج بواحدة Monogamous لم يكن معروفاً في الجمعية البشرية البدائية وأن
الإباحة وشيوع الخلط في العلاقة الجنسية كان هو القاعدة . وهم يرون أن الأسرة
في طور تكوينها قد مرت بزواج المشاركة Polyandry ثم ارتقت منه إلى نظامي
تعدد الزوجات Polygamy وزواج الواحدة Monogamy .

وقد نقض علماء الاجتماع المحدثون هذه النظرية وهدموها من أساسها .
واحتج وسترمارك Westermarck بأن كثيراً من الطيور وبعض أرقى الحيوانات
التيديية إنما تسكن إلى ألف واحد على الدوام وليس ثمة ما يدعو إلى فرض أن
الزواج الانساني البدائي كان ذا صبغة مختلفة فنحن ما زلنا نجد زواج الواحدة
هو النوع العادي من الزواج حتى في أحط أنواع الجمعيات البشرية ^(٢)

أما ربرتسن سمث R. Smith فقد تبع رأى ماك لنان وراح يكده ويكسده
في التدليل على أن زواج المشاركة كان سائداً في جزيرة العرب وأنه كان القاعدة
وعنه نجم الانتساب إلى الأم

(١) Robertson Smith Kinship and marriage in Early Arabia. p. 145 ff.

Westermarck. p. 14, 15 and 51.

(٢) انظر

لكن البحوث الحديثة قد دلت على فساد هذا الرأي . فقد ظهر الآن أن
لا علاقة مطلقاً بين زواج المشاركة وبين نظام الأمومة كما سنشرح ذلك فيما يلي .
وقد بين وسترمارك أن الانتساب إلى الأب هو الغالب في جزيرة العرب وبلاد
التيبت وآسيا الروسية وغيرها من الجهات . أما الانتساب إلى الأم فنادر جداً
في آسيا وهو مقصور على بعض جهات الهند وسيلان واربخيل الملايو . وفي رأيه أن
قول « سمث » بأن نظام الأمومة هو وحده الذي كان غالباً بين العرب القدماء
« إنما هو محض حدس وتخمين ^(١) » . على أننا لا نستطيع أن ننكر بالكلية وجود
شيء من هذا في تطور الجمعية السامية البدائية فلدينا من الشواهد ما يشعر بأن بعض
الجماعات السامية قد مارست في وقت ما شيئاً من نظامي الانتساب إلى الأم وزواج
المشاركة . غير أننا يجب أن نعتبر مثل تلك الحالات من قبيل الشذوذ والخروج
على القاعدة وهي قابلة لتأويل آخر غير الذي ذهب إليه ربرتسن سمث
فمن الشواهد التي يستدل بها ربرتسن سمث ومدرسته على أن زواج المشاركة
كان يمارس عند قدماء العرب وسائر الساميين ما يأتي :

أولاً - ما ذكره سترابون في كتابه عن وصف اليمن إذ قال « لجميع ذوى
القرى أرض واحدة مشتركة وأكبرهم هو رئيسهم وهم جميعاً يشتركون في زوجة
واحدة والذي يأتي أولاً يخلو بها أولاً فإذا دخل إليها ترك عصاه بالباب فمن عادتهم
أن يحمل كل امرئ منهم عصاً أما الليل فتقضيه مع الأكبر ومن ثم فكلمهم
أخ للآخر وهم يأتون أمهاتهم والزناة يعاقبون بالقتل وهم الذين يتزوجون من
غير قبيلتهم » ^(٢)

وكثيراً ما اقتبس العلماء هذه الفقرة من كتاب سترابو للتدليل على وجود هذا النوع من زواج المشاركة الأخوى بين عرب اليمن قبل الاسلام .
وقد زعم جلازر Glaser ووينكلر Winckler أنهم اوجدوا في النقوش السبئية والمعننية ما يؤيد قول سترابو . ففي سنة ١٨٩٧ أعلن جلازر أنه وجد في أحد النقوش ما يدل على وجود زواج المشاركة بين السبئيين ^(١) . وفي السنة التالية ذكر وينكلر أن سلسلة النسب الموجودة في نقش معين نشره هليفي دلت على وجود نظام من زواج المشاركة الأخوى ^(٢) .

وقد ذكر سيزر Caesar أن هذا النوع من الزواج كان يمارس كذلك عند البريطانيين وكان يوجد عند الجوانشيز Guanches سكان جزائر كناري القدماء . وكل ما يمكن أن يقال في هذا المقام إن من الصعب التأكد من أن كل هذه الحالات هي من زواج المشاركة الحقيقي إذ قد تكون نوعاً من الشيوعية الجنسية ^(٣)

ثانياً - نظام المؤاخاة والمشاركة والجوار . وهو نظام يبدو أنه كان متغلغلا في الحياة السامية منذ أقدم العصور أى منذ الانتقال من نظام الأسرة إلى نظام العشيرة ومنذ أن نمت العشيرة واتسعت وحلت فيها « الأخوة الصناعية » القائمة على العلاقات الاقتصادية محل « الأخوة الطبيعية » القائمة على علاقة الدم حتى

(١) Glaser. "Polyandrie oder Gesellschaftsehen bei den Alten Sabaern" in the Beilagen of Allgemeine Zeitung, Munchen. December. 8, 1897.

(٢) "Die Polyandrie bei den Minaern" in Winckler's Altorientalische Forschungen 2te Reihe, vol, 1. pp. 81-83.

Rivers, Social Organization. p. 44

(٣) أنظر

أصبح كل عضو في العشيرة يعتبر نفسه أخا لكل عضو آخر فيها حتى وإن لم يمت إليه بصلة الدم كما سنوضح ذلك في حديثنا عن العشيرة إن شاء الله .

وقد ظل نظام المؤاخاة في جزيرة العرب إلى ما بعد ظهور الاسلام . وهو نظام يتضمن مشاركة أحد الرجلين الآخر في كل مملكت يدها . وقد أورد البخاري (١) حديث المهاجرين لما نزلوا على الأنصار فأثروهم وشاركوهم كل ما يملكون وأورد قصة مؤاخاة النبي بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي ربيعة وكان لسعد امرأتان فنزل لعبد الرحمن عن إحداهما كما قاسمه أمواله . ويرى ربرتن سمث أن في هذا صدى لشيوع زواج المشاركة الأخوي عند العرب في أقدم العصور .

ونحن لانوافق « سمث » على رأيه في هذه الحادثة بالذات إذ نزول سعد عن إحدى زوجتيه لعبد الرحمن لا يعني مشاركة فعلية في الزواج وإنما يعني أن سعدا قد طلق إحدى زوجتيه حتى يستطيع عبد الرحمن أن يبنى عليها إن شاء فيما بعد . نعم إن لفظ الطلاق لم يرد في القصة ولكنه ولا ريب مفهوم من سياق الحديث .
ثالثا : ويبدو أن نظام المؤاخاة كان شائعا كذلك في جهات أخرى من العالم السامي فقد جمع ساخو Sachau وبرونز Bruns نصوص القانون السورى الرومانى الذى صدر فى سوريا فى القرن الخامس الميلادى . وفى تلك النصوص تجد الفقرة الآتية : —

إذا تعاقد رجلان على أن يصبحا كأخوين يشتركان فى كل ما يملكان أو ما قد يملكان فعقدهما باطل والقانون يحرم ذلك ويجب فسخ العقد إذ لا يمكن

أن تصبح الزوجات شيعة ولا الأولاد شركة بينهما (١) .

ويقول برونز Bruns في تعليقه على هذه الفقرة إن هذا النص يدل على أن مثل هذه العقود لا بد أن كانت تعقد بكثرة في سوريا في ذلك الوقت حتى اضطر المشرع إلى إبطالها والنص على تحريم الشركة في الزوجات والأولاد. ومما هو جدير بالذكر هنا أن الإباحة الجنسية ظلت تمارس في هذه الجهة إلى زمن قسطنطين حيث كان يصحى بعفاف الزوجات والفتيات في هيكل الإلهة عشترة Astarta بعبليك . وكان ذلك يعتبر عملاً مقدساً لأنه قربان للإلهة عشترة إلهة الخصب والنساج .

رابعاً : على أن الأمر الذي يدلنا على أن زواج المشاركة قد ظل يمارس قطعاً في جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام هو ما ورد في حديث عائشة الذي أورده البخاري من أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء .

ومن هذه نوعان هما ولا ريب بقية من زواج المشاركة ونظام تعدد الأزواج الذي ذكرنا أنه لا يزال يمارس عند بعض القبائل البدائية إلى الآن . ويصح لنا أن نطلق على أحد هذين النوعين اسم « نكاح الرهط » وهو على حد تعبير عائشة أن يجتمع الرجال « مادون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت ووضعت ومريال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها فتقول لهم قد عرقتم الذي من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان تسمى من أحببت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل » (٢) .

Sachau and Bruns, Syro-Roman Law, Leipzig, 1880, Sec. 86 (١)

(٢) أنظر البخاري ج ٦ ص ١٢٧

ومن الجلى أن هذا النوع من زواج المشاركة وتعدد الأزواج يشبه ذلك الطراز الذى أطلق عليه ماك لنان اسم Nair Polyandry والذى يطلق عليه عادة اسم زواج المشاركة غير الأخوى وهو الطراز الغالب عند قبائل نيار سكان ساحل ملبار .

ومن الطلى أن نلاحظ هنا أن الأبوة فى هذا النوع من « نكاح الرهط » العربى ليست « أبوة طبيعية » بل هى كذلك « أبوة رسمية » كانت تقوم بعقد شعيرة من الشعائر وهى اجتماع الرجال عند المرأة وتعيينها اسم من يحب أن يكون أباً لولدها بأن تقول « هو ابنك يافلان » فيلحق به ولدها ولا يستطيع أن يمنع الرجل من ذلك . وهذا يذكرنا بما كان متبعاً عند قبائل توده من اجتماع الرجال عند المرأة وتأدية شعيرة « السهم والقوس » لتعيين الأبوة الرسمية .

أما النوع الثانى من زواج المشاركة الذى ظلت بقيته فى جزيرة العرب الى ظهور الاسلام فهو « نكاح الاستبضاع » فكان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمئنها « أرسلى الى فلان فاستبضعى منه » . فإذا فعلت اعتزلها زوجها ولا يمسه أبداً حتى يتبين حملها من الرجل الذى تستبضع منه . فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا شاء . وكانوا يفعلون ذلك رغبة فى نجابة الولد على ما يزعمون .

ونحن لا نعرف عن « نكاح الاستبضاع » إلا قليلاً . ولا ريب فى أنه لم يكن نوعاً من الشيوعية الجنسية التى قلنا إنها لاتزال تمارس عند بعض القبائل البدائية وإنما كان طرازاً من زواج المشاركة معترفاً به فى الجمعية العربية القديمة بدليل أن عائشة قد وضعت فى مرتبة أنواع الزواج الأخرى التى كان معترفاً بها فى جزيرة العرب وفرقت بين هذه الأنواع وبين البغاء الذى هو فى الحقيقة نوع من

الشيوعية الجنسية مجه العرب ونبذوه عندما ارتقوا في سلم الحياة الاجتماعية ولكنهم لم يصادروه نهائياً لأنهم ظلوا يحتفظون ببعض مظاهره التي تدل على أن هذا النوع من الإباحة كان معترفاً به كذلك في الجمعية العربية البدائية في وقت من الأوقات فكانت المرأة إذا وضعت حملها جمعوا لها الرجال « ودعوا لهم القافة ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتايط به ودعى ابنه لا يمتنع من ذلك أحد » .

ومهما يكن من أمر فالراجح لدى أن « نكاح الاستبضاع » كان في الأصل نوعاً من زواج المشاركة الأخوى وأنه كان منتشرًا في مرحلة قديمة وقبما كان أعضاء العشيرة يعتبرون أنفسهم « إخوة » يمت بعضهم إلى بعض بعلاقة الدم والنسب سواء أ كانت هذه العلاقة طبيعية أم صناعية كما سنوضح ذلك عند الكلام على نظام العشيرة .

خامساً : ومن الأدلة التي يستشهد بها ربرتن سمث R. Smith على زواج المشاركة عند الساميين كلمة « كنة » ومعناها في العربية امرأة الابن أو الاخ ولكنها تستعمل كذلك للدلالة على زوج الرجل نفسه وكذلك كلمة « كلة » ومعناها في العبرية الزوجة أو زوجة الابن ومعناها في الآرامية العروس أو زوجة الأخ . وهو يرى أن ورود الكلمة الواحدة بهذه المعاني الثلاثة المختلفة لا يمكن تفسيره بسهولة إلا بأنه بقية من بقايا زمن كانت فيه زوجة الرجل هي كذلك زوجة أخيه وابنه (١) .

سادساً : ماورد في القرآن من إشارة إلى أوابد العرب في الزواج . فقد كان

(١) Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, p. 136.

الزواج بالميراث شائعاً عندهم وكانوا يكرهون عليه النساء ويعضونهن حتى نهوا عن فعل ذلك بقوله تعالى « لايجل لکم أن ترثوا النساء کرها ولا تعضوهن » . وكانوا ينكحون ما نكح آبؤهم من النساء حتى حرم عليهم ذلك « إلا ما قد سلف » ومن ثم نرى أن عادة الزواج بالميراث وأن يخلف الرجل أباه أو أخاه على امرأته كانت شائعة كذلك عند العرب في الجاهلية إلى أن جاء الاسلام . وهي عادة سامية قديمة وقد أفضنا في الحديث عنها في موضع آخر . ويرى ماك لنان و ربرتسن سمث أن وجود هذه العادة إنما هو بقية من بقايا زواج المشاركة الأخوي عند العرب والساميين . وقد بينا فساد هذا الرأي في حديثنا على الزواج بالميراث

سابعاً - ويرى بعض العلماء أن الزواج الشائع بين عرب النيل الأبيض المعروفين بالحسنية هو بقية من زواج المشاركة غير الأخوي أى من الطراز الشائع بين قبائل نيار بجزيرة ملبار فبين هؤلاء العرب لا يكون اختلاط الرجل بامرأته أكثر من أربعة أيام فقط في الأسبوع . وفي خلال هذه الأيام الأربعة يجب على الزوجة أن تراعى حرمة الزواج وقواعد العفة . أما في الأيام الأخرى فهي حرة تلقى من تحب من الرجال ولا يعترض الزوج على هذا لأنه يعد ذلك دليلاً على جمال امرأته وقدرتها على اجتذاب الرجال (١) .

على أننا نستطيع الرد على ذلك بأن هؤلاء العرب يعيشون بين قبائل إفريقية ولا نعلم على وجه التحقيق ما إذا كانت هذه العادة أصلية فيهم أم أنهم اقتبسوها من الإفريقيين .

Wilken, Matriarchaat, p. 24.; Spenser, Principles of (١) Sociology, vol. 1 p. 617.

ثامناً - ويبدو أن زواج المشاركة كان شائعاً في بابلونيا إلى نحو سنة ٢٨٠٠ ق م وكان يمارس في مدينة لاجش في الجنوب إلى أن أصدر « أورو كاجينا » Urukagina ملك هذه المدينة قانونه الإصلاحى المشهور الذى نص فيه على إبطال هذا الزواج . وما كان الملك ليقدم على ذلك لولا انتشار هذه العادة ومناهضتها وقتئذ للمستوى الأخلاقى العام .

على أن بارتون Barton قد أوضح لنا أنه كان يقطن في هذه المدينة ثلاثة أنواع مختلفة من الناس ومن المستحيل أن نعلم الآن من منهم كان يمارس هذه العادة أهم الساميون أم غيرهم من سكان المدينة الآخرين (١) .

والآن وقد استعرضنا الشواهد التى يصح أن يستدل بها على وجود زواج المشاركة بين الجماعات السامية وجب علينا أن نتساءل أكان هذا النوع من الزواج نظاماً عاماً متفشياً بين قدماء العرب وسائر الأمم السامية ؟ فإن لم يكن فكيف نفسر هذه الحالات الغريبة وبعضها يبدو ثابتاً تاريخياً ؟

أما عن الشرط الأول من هذا السؤال فجوابى على ذلك أن لا ريب فى أن زواج المشاركة ظل يمارس فى جزيرة العرب فى بعض صورهِ إلى ظهور الاسلام بدليل حديث عائشة ورواية سترابو ، على أننا يجب أن نقول أن ليس لدينا من الأدلة القاطعة ما يكفى للبرهنة على أن هذا كان نظاماً عاماً منتشراً فى جميع أنحاء الجزيرة العربية إذ ربما كان هذا النوع من الزواج مقصوراً على بعض القبائل ممن كانوا يمارسون وأد البنات فى جزيرة العرب أو ممن كانت لهم ظروف اقتصادية خاصة . وقد ذكرنا آنفاً أن علم الاجتماع الحديث قد أثبت أن وأد

(١) انظر Barton, The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad, 1929, p. 61, 87.

البنات كان من الأسباب التي ساعدت على انتشار زواج المشاركة عند بعض القبائل البدائية . ومن ثم يكون جوابنا على الشرط الثاني من هذا السؤال هو أن هذه الحالات التي وجدت في جزيرة العرب ربما كانت حالات استثنائية تعد من قبيل الشذوذ والخروج على قاعدة فردية الزواج في الجماعات الانسانية البدائية وعلى هذا لا يمكن أن تنهض دليلاً على إثبات زواج المشاركة كنظام عام شائع عند جميع العرب والساميين إذ يمكن تفسيرها بأحد أمرين .

الأول — قد تكون هذه الحالات بقية من نظام اجتماعي بدائي كان متفشياً بين قدماء الساميين في عصور ما قبل التاريخ وفي مهدهم الأصلي أي قبل انفصالهم عن إخوانهم الحاميين في شمال إفريقيا .

الثاني — وهو الراجح عندي أن عادة زواج المشاركة قد تكون دخيلة على العرب وأنها وردتهم إما من إفريقيا وإما عن طريق الفرس زمن حكمهم جزيرة العرب . فنحن نعلم أن الفرس كانوا يمارسون نوعاً من الإباحة الجنسية في عهد الساسانيين قبل ظهور الاسلام وخاصة جماعة المانويين^(١) Manichaeans على أنه يحتمل من جهة أخرى أن تكون هذه العادة قد دخلت إلى جنوب الجزيرة من إفريقيا وأن بعض قبائل الجنوب قد اقتبسوها من سكان العدو الغربية للبحر الأحمر . وشاهدنا على ذلك أن هذه العادة مازالت تمارس حتى الآن بين قبائل وهو ما أوجهه بشرق إفريقيا . وفي هذا نجد تفسيراً مقنعاً لما أورده سترابو

على أني بعد كثير من البحث والتنقيب أشك الآن كل الشك في صحة

رواية سترابو معتمداً في قولى هذا على ماورد فى نقوش جزيرة العرب نفسها .
 قتم مجموعة من هذه النقوش محفورة على ألواح من البرنز . وقد نشرت نصوص
 بعضها ضمن المجموعة الكبرى للنقوش السامية المسماة « كوريس النسكر بتيونم
 سميتيكاكرم » "Corpus Inscriptionum Semiticarum" تحت رقم ٥٢٣
 و ٥٣٢ و ٥٣٣ و ٥٦٨ وفى سنة ١٩٣٣ نشر Ryckmans فى مجلة Revue Biblique
 نص نقشين آخرين موجودين الآن بمتحف بتروجراد بالروسيا .

وفى هذه النقوش نجد أصحابها يعلنون توبتهم من ذنوبهم وندمهم على
 « خطيئتهم » أى على فسقهم وارتكابهم الفحشاء أو اتيانهم النساء فى الأشهر
 الحرم أو فى الأماكن المقدسة .

وفى أحدها نجد حرم بن توبن يرفع كفارته للإله « ذو السماوة » لخطيئته
 أى فسقه واقترابه من امرأة فى طمئها . وفى نقش آخر نجد أخيه بنت توبن
 تستغفر لذنوبها لأنها « أخطأت » أى فسقت فى بيت الإله « ذو السماوة » وفى
 نقش ثالث نجد مرجلة تهب نذرهما (وهو لوح من البرنز) لرب بيت الإله « سعيد »
 وتستغفره لخطيئتها (١)

ومن كل هذه النقوش يستنبط هومل أن استعمال كلمة « خطيئة » بمعنى
 الكفارة عن « الاثم » قد وجد فى جنوب جزيرة العرب منذ الفترة المعينية أى
 منذ بدء الألف الأول قبل الميلاد وأن هذه الكلمة هى وغيرها من الاصطلاحات
 الدينية وقد وردت إلى العبرية من العربية الجنوبية (٢)

(١) انظر B. Gray, Sacrifice in the Old Testament
 p. 406.

Ancient Hebrew Tradition.

(٢) انظر هومل

وقد وردت كلمة « חטאת » بلفظها ومعناها في التوراة في الأصحاح الرابع من سفر اللاويين . وهي في الأصحاح الخامس عشر تدل على نوع معين مقصود من لفظ الخطيئة هو الخروج على القواعد المرعية في العلاقة الجنسية . وهي في العبرية تدل على الذنب نفسه « الخطيئة » وعلى الكفارة عن ذلك الذنب . ومن ثم نرى أن المعنى الأصلي لكلمة חטאת أو خطيئة هو الفسق .

وقد وجدنا نفس الشيء في النقوش المعينية الشمالية التي نشرها Jaussen و Savingnac برقم ٢٨ و ٣٠ و ٣٢ في المجلد الثاني من كتابهما بعثة حفريّة في جزيرة العرب (١٩١٤) ففيها نجد أصحابها يقرّون بفسقهم وفجورهم ويستغفرون لذنوبهم . وفي الحق إن مثل هذا الاعتراف بالفسق والتوبة منه والكفارة عنه ومثل هذا الاحساس الديني المرفه نحو الأمور الجنسية هو أمر فريد في بابه وليس معروفاً في غير هذه النقوش في سائر العالم السامي .

ولعل من الظلي أن نذكر بهذه المناسبة أن لفظ الخطيئة بالمعنى القديم قد ورد كذلك في القرآن الكريم على ما يبدو لي . وذلك في قوله تعالى « واستغفر لي ذنبيك إنك كنت من الخاطئين » . فسياق القصة يدل على أن لفظ الخاطئين مستعمل هنا بالمعنى الأصلي الذي كان يقصد من هذه الكلمة قديماً وهو الفسق . فكان العزيز يقول لزوجته « إنك كنت من الفاسقين » . وهي وإن لم تكن قد فسقت فعلاً فراودتها يوسف بقصد الفسق هو بمثابة اقتراف الذنب نفسه .

ومهما يكن من أمر فما قدمنا آنفاً يتضح لك ما يأتي : —

أولاً : أن النقوش العربية الجنوبية تدل على أن عرب الجنوب كانوا يشعرون قديماً بشعور ديني قوى نحو مراعاة قوانين الاختلاط الجنسي .

ثانياً : أنهم كانوا يعدون كل انحراف عن قواعد الاختلاط الجنسي أمراً إذا
ينفرون منه نفوراً شديداً .

ثالثاً : أن الرجل منهم كان إذا ارتكب فاحشة أو انحرف عن الحدود
الموضوعة سارع الى التوبة والتكفير عن ذنبه وراح يسعى الى اقتناء لوح من
معدن ثمين كالبرنز ينقش فيه خطيئته ويعلن توبته .

والنتيجة التي يجب أن نصل إليها من كل هذا أنه لا يمكن مطلقاً فرض عموم
إباحية جنسية أو نظام من المشاركة الزوجية في جماعة هذا موقفها من الأمور
الجنسية ، وعلى هذا فقول سترابو بذيوع زواج المشاركة عند عرب الجنوب
هو في نظري قول مردود لا تؤيده الحقائق التاريخية . بل إنى أذهب إلى بعد
من هذا فأقول إن علم سترابو بجزيرة العرب كان علماً ناقصاً وأنه جمع
معلوماته عن جزيرة العرب من قصص التجار والمغامرين وممن سبقه من كتاب
الأغريق وأدجمها في كتابه الجغرافيا^(١) والدليل على أن علمه بجزيرة العرب لم
يسكن عن خبرة شخصية أن أسفاره لم تذهب به إلى جزيرة العرب . وكل ما فعل
أن وصف أجزاءها الصحراوية وأنها لا ماء فيها . ولعله أراد بذلك أن يبرر
هزيمة Aelius Gallus لأنه كان صديقه على ما يقال^(٢) .

Translated into English by H. C. Hamilton and (١)
W. F. Falener, London, 1854.

Kiernan, The unvieling of Arabia, 1937, p. 28 ff. (٢)

(٤)

الزواج بالأسر

MARRIAGE BY CAPTURE

كانت عادة أسر النساء بالحرب والغزوات شائعة عند الشعوب البدائية غير المتحضرة وهي لا تزال منتشرة في كثير من جهات الدنيا ولا تزال آثارها باقية في حفلات الزواج عند كثير من القبائل المتأخرة . ففي طسمانيا نجد عادة اختطاف النساء قسراً من قبائل معادية أو أجنبية هي عادة شائعة جداً . وهي كذلك موجودة في بعض صورها في جزائر فيجي وغينيا الجديدة وبين بعض القبائل الهندية وبين العرب والتتار وغيرهم من سكان آسيا الوسطى كما توجد كذلك في روسيا الأوروبية. (١)

فبين قبائل الأروكانا يعتبر اختطاف العروس بالقوة المضطعة جزءاً هاماً من شعائر الزواج . وفي بعض القبائل الهندية نجد الزوج بعد إعداد كل معدات العرس يعتمد إلى اختطاف عروسه والفرار بها بينما يتبعه أقاربها وصويجباتها من النساء خاصة وهن يتصنعن محاولة إنقاذها . ويجب ألا نخلط بين الزواج بالأسر والزواج بالهرب أو الفرار والفرق الجوهرى بينهما أن الأول - كما يقول هوت Howitt - ينفذ قسراً ورغم إرادة المرأة والثاني ينفذ برغبة منها وعن تراض .

ويظن وستر مارك Westermarck (٢) أن الزواج بالأسر لابد أن كان

Westermarck, p. 385.

Ibid, p. 547.

(١) انظر

(٢)

شائعاً جداً في المرحلة الأولى من التطور الاجتماعي عندما قويت أواصر الأسرة وغدا الرجل يعيش في جماعة صغيرة من ذوى قرباه ولم يكن قد خطر بعد بباله الزواج بالتبادل أو الشراء وأنها ترجع الى كراهية التزوج من الأهل وذوى القرى. ويرى ماك لنان Mc Lennan أن هذا النوع من الزواج إنما جاء نتيجة النظام الذى دعاه باسم exogamy أى الزواج الخارجى . وهو يقول إن هذا النظام يحتم على كل فرد من أفراد القبيلة أن يبحث عن زوجة له خارج قبيلته وأننا «أينما وجدنا نظام الزواج الخارجى exogamy وجدنا بعد البحث والاستقصاء نظام الزواج بالأسر» (١) أى أنه يرى أن نظام الزواج بالأسر متصل اتصالاً وثيقاً بنظام الزواج الخارجى . لكن هذا خطأ فاحش . فقد برهن تيلر Tylor على فساد هذا الرأى بالأحصاء (٢) . ويقول رفرز Rivers إن خطأ ماك لنان فى فرضه هذا إنما يرجع الى أنه أخطأ فى تعريف كلمة exogamy مع أنه هو واضع هذا الاصطلاح (٣) والحق أن علماء الاجتماع المحدثين ينعون على أصحاب المدرسة القديمة اغراقهم فى وصف أهمية هذه العادة . ويرى «لوى» أنهم بالغوا فى تفسير مظاهرها وأنها لا تستحق كل هذا القدر من العناية إذ هى ذات أهمية ضئيلة. (٤) ويقول رفرز Rivers إن عادة أسر النساء من قبائل أخرى هى عادة لاتزال موجودة ولكنها فى رأى رفرز لا تلعب دوراً هاماً فى تقرير شكل النظام الاجتماعى أو تقرير هيئة شعائر الزواج . ويرى لوى Lowie ما رآه هو بيهوس Hobhouse من قبل وهو أن ممارسة عادة الأسر الآن إنما ترمز الى الملكية

Mc Lennan, Studies in Ancient History, p. 74. (١)

I. B. Tylor, J. A. Ins. vol. XViii p. 265, (٢)

Rivers, p. 46. (٣)

Lowie, Primitive Society, P.22 (٤)

فقط وليس من الضروري أن تكون بقية من أسر حقيقى إذ قد تكون مجرد تبرير قانونى لعادة تمارس فعلا . » (١)

ومهما يكن من أمر فقد وجدت هذه العادة عند كثير من الشعوب القديمة فقد اعتبرتها قوانين « مانو » إحدى الأنواع الشرعية الثمانية من عقد الزواج . وكانت شائعة عند الأغريق فى وقت من الأوقات . واحتفظ الاسبارطيون بها كرمز لعقد الزواج . (٢)

وقد كان الزواج بالأسر شائعاً عند الساميين . والشعر الجاهلى حافل بأخبار السبى فى الغزوات . فقد كان السبى قديماً أحد الأغراض الرئيسية من الحروب والغارات وكانوا يطلقون على المرأة المأخوذة فى السبى اسم النزيرة وهى التى انتزعت من أهلها وفصلت عنهم والنزير ولد الأسيرة . وقد بلغ من كثرة السبى فى الحروب التى كانت تستعر لظاها بين القبائل المختلفة أن قامت سوق منظمة فى مكة لبيع السبى بيع العبيد .

ويبدو أن مكة كانت سوقاً للرقيق منذ القديم وقد ظلت كذلك ولا ريب الى عهد قريب . فكان يباع فى كل عام نحو خمسة آلاف ممن كانوا يجلبون إليها من الهند وجزائر الهند الشرقية وإفريقية (٣) . وكان عدد منهم يجلب إليها كذلك من اليمن وأحياناً من جهات آسيا الصغرى ولكن كان معظمهم من رقيق مكة . (٤)

(١) Hobhouse, *Morals in Evolution*, pp. 153, 158.

(٢) Westermarck, p. 386

(٣) أنظر تقرير اتحاد عصبة الأمم فى جريدة التيمز الهندية بتاريخ ٨ مارس سنة ١٩٢٩

(٤) E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, Vol. II p. 93 ff.

وفي المعاهدة التي عقدت في مايو سنة ١٩٢٧ بين المملكة العربية السعودية والحكومة البريطانية نصت المادة السابعة على مصادرة تجارة الرقيق في جزيرة العرب . وكان العرب قديماً يسترقون أبناء جلدتهم في الحروب (١) وكانوا يسترقونهم حتى في الميسر (القمار) (٢)

فلما جاء الاسلام أطلق حرية الرجال ولم يبيع سبي المسلمين ولا استرقاق العرب بل جاء بنظرية الحرية الشخصية وأن الرجال أحرار « إلا من يعترف أنه عبد أو من يشهد شاهد عدل أنه عبد » (٣)

وقد حدث بعد هزيمة هوازن أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم برد الأسرى إلى أهلهم فامتنع من ذلك بنو تميم وغيرهم ممن قاتلوا مع الرسول في يوم حنين فقال رسول الله كل من تمسك بحقه من السبي فله ست فرائض من أول شيء نصيبه (٤)

وكان مثل هذا يقع في الجاهلية أيضاً فكان بعضهم يرفض التخلي عن السبي إلا بعوض كما حدث عند ما أراد قيس بن زهير أن يرد ما أصاب من بني يربوع وينصرف عنهم راجعاً « فلما رأى ذلك أصحاب قيس قالوا لانصالحك أبداً أصبنا مائة من الأبل وامرأتين فعمدت إلى غنيمتنا فجعلتها في فرس لك

(١) انظر الأغاني ج ١١ ص ٧٩ وما يليها .

(٢) انظر قصة أبي لهب وابن هشام في الأغاني ج ٣ ص ١٠٠ .

(٣) انظر كتاب « من لا يحضره الفقيه » للقمي ، مخطوط بالمتحف البريطاني رقم ١٩٣٥٨ ورقة ٤٥ وانظر ايضا Levy, Sociology of Islam, vol. I, p. 108 ff.

(٤) انظر تاريخ الكامل لابن الأثير ج أول ص ١١٢ .

تذهب به دوننا . فعظم في ذلك الشر بينهم حتى اشترى منهم غنيمتهم بمائة من الأبل « (١) »

ومن ثم ترى أن الأسرى في الجاهلية كانوا يعتبرون ملكاً لليمين وهي عادة أباحها الرسول ولكنه سعى إلى تعديلها وتهذيب حواشيها ، فكانت الأسيرة بمجرد أن يظهر حملها لا يجوز بيعها ولا اقتداؤها بما لها (٢) . وكان ولدها يولد حراً وكان يرث أباه على النقيض من الجاهلية فقد كانوا لا يورثون الهجين (٣)

ولا تزال عادة الأسر المصطنع موجودة بين بدو شبه جزيرة سيناء . ولعل « زفة » العروس التي لا تزال موجودة عند كثير من الأمم هي بقية من مهرجان الفتيان وهم عائدون بالسبي من الوقائع والحروب .

وقد أسهب هوارد Howard (٤) في وصف عادة الزواج بالأسر عند بدو سيناء ويرى أنها تشبه تلك الموجودة عند كثير من الأمم البدائية .

وقد تغلغلت عادة الزواج بالأسر في حياة الساميين الى حد كبير . وهذا أمر طبيعي فقد كانت حياتهم في أقدم العصور حياة كفاح ونضال وكر وفر وسطو وغارات وحروب وغزوات . فلما ركنوا إلى الدعة والاستقرار وعرفوا ما للمرأة من قيمة اقتصادية بدأوا يحسنون معاملتها ويضعون الحدود والقوانين ولكنهم فرقوا في ذلك بين الحرية ومملكت اليمين . وقد كان نظام الإماء شائعاً كذلك عند البابليين . ففي القوانين البابلية نجد نوعين من الإماء يطلق على أحدهما اسم

(١) نقائض جرير والفرزدق طبعة ليدن ص ٨٥ .

(٢) شرح الموطأ ج ٣ ص ٨٧ .

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٩٦ .

(٤) انظر Howard, History of Matrimonial Institutions, 1904, pp. 165-166.

« Amatum » « أتم » والميم الأخيرة للتونين . ويطلق على النوع الثانى اسم « Sugitum » « شجيم » والميم الأخيرة هى أيضاً للتونين . وعلى هذا فالكلمتان تضارعان فى العربية كلتى « أمة » و « شجية » . والفرق بينهما فى البابلية أن « الأمة » هى الجارية التى كانت تختارها الزوجة العاقر لبعها لى يرزق منها أولاداً كما فعلت سارة بآبراهيم . فهى لعقمها اختارت له أمة مصرية ولدت له اسماعيل وذلك جرياً على عادة البابليين .

وكان مقام الأمة فى الجمعية البابلية ^(١) والجمعيات السامية على العموم أخط من مقام الزوجة فقد كانت الأمة تعد فى مرتبة العبيد ^(٢) وكان يجب عليها أن تطيع زوجة سيدها فإن عصتها حلّ بها عقاب شديد ^(٣) . وكان ولد الأمة لا يرث أباه إلا إذا اعترف به الأب أمام شاهد من الشهود ولو بمجرد الإشارة . وكذلك كانت العادة عند العرب . فقد كانوا فى الجاهلية لا يورثون الهجين

أما النوع الثانى من الإماء فكان يطلق عليه اسم « Sugitum » . وهذه الكلمة مشتقة من الأصل البابلي SU. GE. Tum. « شو. جى. تم. » . والمقطع الأخير هو تاء التأنيث وميم التنوين وعندى أن هذا الأصل البابلي يضارع الأصل العربى « شجا » إذ كلاهما أصل سامى . ومن ثم فكلمة Sugitum تمت فى بنائها الى الأصل العربى « شجا » ومعناها فى العربية الغلبة

Code Hammurabi, Sec. 145.

(١) انظر

وانظر أيضاً سفر الخروج اصحاح ٢٠ الايات ١٠ ، ١٧ ، واصحاح ٢١ آية ٢٦

وسفر اللاويين اصحاح ٢٥

(٢) انظر سفر التكوين اصحاح ١٢ آية ١٦ واصحاح ٢٠ آية ١٤ . وسفر الملوك

الثانى اصحاح ٥ آية ٢٦

(٣) انظر تشريع حمورابى الفقرة ١٤٦ — ١٤٧

والقهر والحزن . أما في البابلية فعنها الأسيرة . والعلاقة ظاهرة بين المعنيين وهي لا تحتاج إلى شرح أو تفسير . فالأسر كان مصحوباً ولا ريب بالحزن والبكاء والعويل إما لمفارقة الديار والأصحاب وإما لفقد الأهل والأحباب حتى كان من عادة بعض الساميين أن يمهلوا الأسيرة شهراً تنذب فيه أهلها فإذا مضت هذه العدة حل لأسرها الدخول بها^(١) .

ويرى كثير من العلماء أن طبقة الإماء المعروفة عند البابليين باسم Sugituna تضارع الطبقة المعروفة عند الآشوريين باسم Esirtu أي الأسيرة وقد ذكر فيجن Feigin^(٢) أنه قد ورد في الوثائق الأكادية (البابلية) عدة كلمات مختلفة استعملتها الجماعات السامية للدلالة على معنى السبي .

وكانت المرأة السبي تدعى في الآشورية باسم Esirtu وهي كلمة مشتقة من الأصل الآشوري Esiru « أسر » ومعناها الاحاطة أو الحبس وتستعمل بكثرة في المعنى الأخير وقد ورد الأصل بهذا المعنى في العبرية في مادة « ٦٥٨ » وفي العربية في مادة « أسر » .

وقد كان الزواج بالأسر شائعاً كذلك عند الآشوريين وعقدت له القوانين الآشورية فصلاً خاصاً . فقد نصت المادة ٤١^(٣) على أن الرجل أن يتزوج بأسيرته Esirtu فإذا فعل ارتفع مقام الأسيرة إلى مقام الزوجة وأصبحت تعرف باسم Assatu « أشاتو »

(١) انظر سفر التثنية اصحاح ٢١ الايات ١٢ ، ١٣

(٢) انظر Feigin, The Captives in Cuneiform Inscriptions, (AJSL) 1934, pp. 242 - 243.

(٣) Driver and Miles, The Assyrian Laws, 127 - 128.; Middle Assyrian Law, Sec. 41.

وكان على الرجل إذا أراد أن يتزوج من أسيرته أن يحضرها مقنعة الوجه أمام خمسة أو ستة من الشهود وثم يعلن أنها زوجته . فإن رزق منها بعد ذلك أولاداً فلا حق لهم في الميراث إلا إذا لم يكن له أولاد من امرأة حرة وقد كان الزواج بالأسر شائعاً كذلك عند الاسرائيليين وقد بينت التوراة حدوده في الاصحاح الحادى والعشرين من سفر التثنية ^(١) . فكان على الاسرائيلى إن أراد الزواج باحدى نساء السبى أن يلاحظ القواعد الآتية :-

أولاً - تصبح السبى زوجة شرعية عند حلق شعرها وقص أظافرها وخلع ملابس الأسر بعد أن يكون قد انقضى عليها شهر تندب فيه أهلها .

ثانياً - إن لم ترق فى عين الزوج بعد الدخول بها وجب عليه أن يسرحها ولا يجوز له بيعها فإن سرحها وخرجت من بيته أصبحت حرة تذهب حيث تشاء وسقط كل حق له عليها .

ومن ثم نرى أن هذا التشريع كان يرمى فى الحقيقة إلى تحسين حال السبايا وتخفيف وطأة الأسر عنهن . ولعله تشريع جاء متأخراً فى عصور التاريخ ولعله أحدث عهداً من القوانين السامية السابقة ^(٢) . على أننا يجب أن نلاحظ هنا أن هذا القانون لم يطبق على الكنعانيين وذلك لأنه كان محرماً على الاسرائيليين أن يصاهروا الكنعانيين ^(٣) .

ومهما يكن من أمر فهذا التشريع يحمل طابع الصحراء ونكاد نتسم فيه

(١) سفر التثنية اصحاح ٢١ الآيات ١٠ إلى ١٤ .

(٢) Neufeld, The Ancient Hebrew Marriage Laws, P. 78.

(٣) انظر سفر التثنية الاصحاح السابع الآية الثالثة .

روح الفروسية والحرية العربية . ولعل بعض القبائل الاسرائيلية قد نقلته معها قبل نزوحها من جزيرة العرب .

وعلى الرغم من أن التشريع الاسرائيلي كان يرمى الى تحسين حال السبي فقد ظلت أخط مقاما من غيرها من الزوجات من الوجهتين الاجتماعية والقانونية (١) . وقد ذكرنا آنفا أن زواج السبي كان شائعاً في جزيرة العرب الى أن ظهر الاسلام فطهره من كثير من أدرانته وأصلح من شأنه وجعل الأسيرة أحسن حالا من ذي قبل .

على أن الزواج بالأسرى في جزيرة العرب قديماً لم يكن معناه إذلال المرأة أو استعبادها بل يبدو أنه كان نوعاً مرغوباً فيه كل الرغبة . لأنه ضرب من الفروسية ولأنه لا مهر فيه فقد كفاهم السيف دفع مهر أو ثمن ، ولأن العرب كانوا يعتقدون أن أبناء السبايا من خيرة الفتيان . وذلك واضح من قول حاتم الطائي (٢)

وما انكحونا طائعين بناتهم	ولكسنا خطبناها بأسيا فنا قسرا
فما زادها فينا السباء مذلة	ولا كفت خبزاً ولا طبخت قدراً
ولكسنا خلطناها بخير نسائنا	فجاءت بهم بيضا وجوههم زهراً
وكائن ترى فينا من ابن سبية	إذا لقي الأبطال يطعنهم شزراً
ويأخذ رايات الطعان بكفه	فيوردها بيضا ويصدرها حمرا

(١) Bertholet, A History of Hebrew Civilization, P. 158

(٢) العقد الفريد جزء ٣ ص ٢٩٧

لاجل الزواج بالسبي في جزيرة العرب أنظر ما يأتي : -

Kinship, pp. 89-90, 98-99.

Lichtenstadter, Women in the Aiyam al-'Arab, pp. 25 ff., 34 ff.

Burckhardt, Notes etc., pp. 65, 154, 158-159.

الزواج بالمبادلة أو زواج الشغار

MARRIAGE BY EXCHANGE

الزواج بالمبادلة أو زواج الشغار هو أبسط أنواع الشراء . ويرى علماء الاجتماع المحدثون أن أساس الزواج بالتبادل هو أن القبائل البدائية كانت تنظر إلى الزواج كنظام مدني لا ديني وكانوا يعتبرون عقد الزواج كرباط بين الأسر لا بين الأفراد^(١). فالفتاة في نظر أهلها هي رأس مال للأسرة ولهذا كانت تعامل معاملة المتاع الذي يباع ويشترى فيجب أن يتم عليها التراضي بالإيجاب والقبول ولا يمكن أن يتخلوا عنها دون أن يأخذوا عن ذلك عوضاً كافياً .

والطراز الشائع من هذا الزواج هو أن يزوج الرجل ابنته أو أخته على أن يزوجه الآخر ابنته أو أخته . ويقول « رفرز » إن هذا الطراز قد يوجد جنباً إلى جنب مع الزواج بالشراء ودفع الثمن ونحن إن أمعنا النظر في هذا النوع من الزواج وجدنا أنه قائم على مبدأ المبادلة وإعطاء شيء نظير أخذ شيء آخر يعادله في القيمة . وما المبادلة في الحقيقة إلا نوع بداي من البيع والشراء .

ولا يزال زواج المبادلة شائعاً عند القبائل الاسترالية ولكنه نادر أو معدوم في جهات ميلانيزيا .

وقد كان هذا النوع من الزواج موجوداً عند الأمم السامية قديماً وكان العرب

يمارسونه في الجاهلية الى أن حرمه الاسلام . فقد ورد في البخارى « نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن زواج الشغار . والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته لاصداق بينهما » . ووجه النهي هنا هو عدم دفع الصداق . وهي نقطة هامة سأوفيهما حقها من الشرح في مكان آخر إن شاء الله . وحسبى أن أبين هنا الفرق بين المهر والصداق . فالمهر في الأصل كان العوض (الثمن) الذي يدفع لأهل المرأة . أما الصداق فالعوض الذي يدفعه الرجل للزوجة . وقد كان زواج الشغار موجوداً كذلك عند الكنعانيين كما يؤخذ ذلك من سفر التكوين (إصحاح ٣٤ آية ٨ - ٩) . وليس لدينا ما يدل على أنه وجد عند العبرانيين .

الزواج بالشراء

MARRIAGE BY PURCHASE

الزواج بالشراء هو أكثر أنواع العوض انتشارا إذا قورن بزواج التبادل ولهذا النوع صور عديدة تختلف باختلاف الأماكن والشعوب. ففي بعض الجهات تعامل المرأة معاملة السلعة تماما . فقد تنقل من يد إلى يد وقد ترهن وفاء لدين وقد تورث كما يورث المتاع . وفي جهات أخرى نجد أن لم يبق من زواج الشراء إلا « المهر » فقط . فقد تحمل المرأة إلى زوجها من الهدايا أو المال ما يضارع الثمن الذي دفعه لأهلها أو ما يرجح ذلك .

ولنبداً أولاً بزواج الشراء بالمعنى الدقيق من هذه العبارة فنقول .

في قبيلة كرجيز Kargis وهي قبيلة تركية مسلمة تقطن في الجنوب الغربي من سيبيريا نجد الرجل يبدأ في خطبة فتاة لابنه وهو لا يزال في سن العاشرة ثم يشرع في جمع ثمن العروس ويبلغ هذا الثمن عادة أكثر من ثمانين رأساً من الأغنام قد تدفع نجوماً وأقساطاً لأهل العروس . فإذا دفع أكثره سمح للفتى بأن يزور خطيبته . ويعقد الزواج متى تم دفع الثمن كاملاً . ومن أجل ارتفاع الثمن يندر الطلاق في هذه القبيلة كما يندر الزواج بأكثر من واحدة . وفي هذه الحالة تعتبر المرأة ملكاً لزوجها وتفقد كل اتصال بأسرتها .^(١)

وبين قبيلة « هو » بافريقية الغربية قد يخطب الرجل ابنة بعض الناس حتى قبل ميلادها . فإذا قبل الأبوان حمل اليهما هدية أولاً ثم يدفع في كل شهر مقدارا معيناً من الاصداف أو المحار ويساعدهما في الزراعة وغيرها من الأعمال فإذا بلغت البنت سن المراهقة زفت إلى زوجها . والمرأة هنا ملك للرجل ما في ذلك شك . فله أن يرهنها لدائنه إذا شاء ويرثها أخوته من بعده بينما تحرم هي من ميراثه . وليس كل زواج بالشراء معناه ملكية الزوجة بالكلية . فهذا خطأ شائع وقع فيه بعض العلماء حتى العلامة ربرتن سمث . فبين قبائل البابوان Parpau بقينيا الجديدة ليس للرجل على المرأة إلا حقوق المخالطة الجنسية فقط فهي ليست ملكاً له وهو لا يرثها بل هي التي ترثه وليس له حقوق الأبوة على أولاده بل هم يعدون ملكاً لها ولأهلها وعليه أن يقوم ببعض الأعمال المنزلية نظير ما تؤديه الزوجة من خدمات . (١)

وكان نظام الزواج بالشراء شائعاً عند الساميين قديماً . وكانوا يطلقون على الثمن الذي يدفع نظير إقتناء الزوجة ٦٦٦٥ بالعبرية وبالسريانية والمهر بالعربية . وكان المهر يدفع في الأصل لأبى الزوجة وذلك لأن الساميين القدماء كانوا ككل القبائل البدائية الأخرى ينظرون إلى الفتاة كساعة قيمة تضيف في مال أبيها ومن أجل هذا كان العرب في الجاهلية يسمونها النافجة وكانوا يحبون الرجل إذا رزق ابنة بقولهم « هنيئاً لك النافجة » . وفي القاموس « النافجة » البنت لأنها تعظم مال أبيها بمهرها .

وكانوا يكرهون تزويج بناتهم في قبيلة أجنبية ولم يكن يغريهم على ذلك إلا ارتفاع ثمن الشراء (أى كثرة المهر) ^(١). ونجد صدى هذا في قصة صعصعة بن معاوية عند ما جاء الى عامر بن الظرب يطلب الزواج من ابنته فقال عامر « أتيتنى تشتري منى كبدى فارحم ولدى قبلك أو رددتك والحسيب كفء الحسيب والزوج الصالح ابن بعد أب وقد أنكحتك خشية أن لا أجد مثلك ^(٢) » وكان الثمن يختلف باختلاف مقام الرجل ومكانته في قبيلته . فرغم أن العرب كانوا ديمقراطيين الى أقصى حدود الديمقراطية كانوا مع هذا لشدة غيبتهم على بناتهم لا يزوجنهن إلا لمن يحسن الثمن وسموا ذلك الكفاءة وعدوا من الشرف الا تعطى المرأة إلا للكفاء حتى قال قيس بن زهير للنمر « إن لم تجدوا الأكفاء لبناتكم فخير أزواجهن القبور » ^(٣)

وكان يحيى ابن أبى حفصة يهوديا أسلم على يد عثمان ابن عفان فكثر ماله وتزوج خولة بنت مقاتل بن قيس بن عاصم ونقدها خمسين ألفا فعيه بعضهم فقال برد عليه

وما تركت خمسون ألفا لقائل عليك فلا تحفل بمقالة لأم
فإن قلت زوجت مولى فقد مضت به سنة قبلى وحب الدراهم ^(٤)

وقد ظل زواج المهر أى الشراء شائعا في الجاهلية الى قبيل ظهور الاسلام فأبدل بالصداق . والصداق هو الهبة التى تعطى للمرأة نفسها أما المهر فكان فى

(١) انظر العقد الفريد ج ٣ ص ٢٩٨

(٢) انظر العقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢

(٣) » » » ج ٣ ص ٢٧٣

(٤) » » » ج ٣ ص ٢٨٨ . وانظر أيضا قصة المبرد فى الكامل ج أول ص ٢٨١ طبعة أوربا .

الأصل المال أو الثمن الذى يعطى لوالد المرأة أو أهلها عوضاً لهم عن فقدها وذهابها إلى عشيرة زوجها . لكن هذا الفرق قد اختفى فى الاسلام وغدت الكلمتان من قبيل المترادفات .

ويرى ربرتن سمث أن الصداق كان يدل فى الأصل على نوع آخر من الزواج يعرف باسم زواج الصديقة . وهو اسم كان يطلقه العرب على المرأة التى يزورها زوجها من وقت لآخر . ويبدو أن المرأة فى هذا الزواج هى التى كانت تزوج نفسها من الرجل عن حرية وطيب خاطر وهى التى كانت تطلقه متى شاءت وكانت المرأة تدعى بالصديقة والزوج بالصديق والهبة التى يحملها اليها بالصداق . (١)

وكان زواج الصديقة موجوداً كذلك عند الاسرائيليين وهو يطلق على المرأة التى تعيش هى وأولادها بين عشيرتها ويزورها الزوج متى أراد (٢) . وهذا النوع من الزواج يفسر لنا كثيراً مما ورد فى أشعار العرب من تلميحات من أمثال ماورد فى شعر امرئ القيس وليد وعمر بن أم كلثوم وعنترة والحارث وغيرهم من الشعراء . وواضح أن هؤلاء الشعراء كانوا من غير القبائل التى كانت تعيش فيها نساءهم وأنهم كانوا أحياناً يزورونهن خفية إما لنفار بين القبائل وإما لعدم رضى أقربائهم ، متعرضين بذلك لأنواع الأخطار . وكثيراً ما كان الزواج فى مثل هذه الحالة مؤقتاً ينتهى متى شاءت المرأة أو فى حال ما إذا رحلت مع قبيلتها بغتة

Smith, Kinship, p. 76.

Pedersen, Israel, p. 50 ff.

(١) انظر

(٢) انظر

وخلفت الزوج يندب الدمن والاطلال . ويرى بعض العلماء فى هذا النوع من الزواج بقية من نظام الامومة

ومن ثم نرى الفرق بين الصداق والمهر . فالصداق هو هبة الرجل للمرأة نفسها ولا يتضمن ملكية أو سيادة لأنها وإياه على قدم المساواة . وأما المهر فكان فى الأصل الثمن الذى يدفعه الرجل لأهل المرأة تعويضا لهم عن فقدها وخسارتها .

ويرى ربرتسن سمث أن المهر هو ثمن الشراء فعلا وأن هذا النوع من الزواج يدل على السيادة المطلقة ففيه تفقد المرأة حقها فى الطلاق وفيه تهجر المرأة قبيلتها وتتبع زوجها الى داره وقبيلته . ويقترح ربرتسن سمث أن يطلق على هذا النوع اسم زواج « البعولة » ^(١) أو « زواج السيادة » وتدعى المرأة بعله أى المرأة الخاصة التى صارت الى حوزة الرجل وملكه . ويبدو أن هذا المعنى ظل ملحوظا كذلك عند العرب الى ظهور الاسلام فقد أورد المبرد حديث عائشة أنها قالت « إنما النكاح رق فلينظر امرؤ من يرق كرىمته »

وقد علق المبرد على ذلك فقال « وعلى هذا جاءت اللغة فقالوا كنى فى أملاك فلان وفى ملك فلان وملكة فلانة . ويقول الرجل ملكت المرأة وأملكنيها وليها ، ومن ذلك أن يمين الطلاق إذا وقع فيها حنث إنما يكون محلها محل الاقرار بترك ما كان يملكه كالعتاق . وقال رسول الله أوصيكم بالنساء فانهم عندكم عوان أى أسيرات ويقال عنى فلان فى بنى فلان إذا قام فيهم أسيرا » ^(٢) ومهما يكن من أمر فم من علماء الاسرائيليات من ينكر أن الزواج العبرى

Smith, p. 75.

(١) انظر

(٢) انظر السكامل للمبرد جزء اول ص ٢٨ طبعة أوربا .

القديم كان قائماً على أساس فكرة الشراء وهم من أجل ذلك يجحدون بالسكينة رأى سمث في أن المهر كان ثمن الشراء فعلاً ولهم في ذلك نظريات وآراء مختلفة فيرى ابرهارتر Eberharter أن المهر لم يكن إلا تعويضاً للأب عن حقوقه التي كانت له على ابنته ثم نقلت إلى الزوج من بعد ذلك . ويرى « دريفر » Driver و « ميلز » Miles أن المهر إن لم يكن مجرد هدية اقتضتها العادة والعرف فلا يعدو أن كان في الأصل محض ثمن يدفع للأب نظير تخليه عن ابنته لرجل يود أن يلد منها أولاداً » وأن هذا الثمن لا يمثل الا حق الرجل على المرأة في أن تلده له أولاداً لا ثمن المرأة ذاتها (١)

وقد انتقد الاستاذ بروز Burrows (٢) هذا الرأي على أساس أن المهر قد أ كسب الزوج حقاً أكثر من مجرد جعل المرأة أما لأولاده بديل أن التوراة لم تشترط رد المهر للزوج ولا طلاق المرأة في حال ظهور عقمها بل الأمر على النقيض من ذلك فقد ورد في التوراة حالات تدل على أن عقم المرأة لم يفقدها حب زوجها .

والراجح أن المهر يمثل أمرين هامين عند العبرانيين (٣)

(١) تعويض الأب أو الأهل عن فقد خدمات ابنتهم

(٢) أنه بمثابة جُعل يدفع نظير سلامة العين

وفي الحق أن ليس في هذا ما يناقض نظرية الزواج بالشراء إذ الفكرة

(١) انظر Driver and Miles, Assyrian Laws, 145. 155-161.

(٢) انظر Burrows, The Basis of Israelite Marriage, pp. 53-56.

(٣) قارن Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 98.

الاساسية في البيع والشراء أن يأخذ المرء شيئاً ذا قيمة في نظره ويدفع عنه ثمناً يعوض به صاحب الشيء عن فقدته . أما من حيث سلامه العين فالفتاة معتبرة هنا كالسلعة المشتراه التي إن ظهر فيها عيب جاز للمشتري (وهو الزوج في هذه الحالة) أن يردّها للبائع وهو الأب أو أهل بيت العروس . ومن ثم كانت العذارة شرطاً هاماً في صحة الزواج عند الاسرائيليين ونصت التوراة على أنه إذا ظهر فقد العذارة حق للزوج أن يرد الفتاة إلى أبيها ، وفي هذه الحالة كان الثمن يرد إلى الزوج يقيناً أما الفتاة فكانت ترحم بالحجارة أمام رجال مدينتها (١) وكان مهر النيب يختلف بطبيعة الحال عن مهر البكر فقد ورد في التلمود أن الثمن الذي يدفع للأيم أو المطلقة نصف ذلك الذي يدفع « للبتول » أي العذراء .

وقد وجدنا في العصور المتأخرة أن المهر قد شرع يفقد كثيراً من قيمته الحقيقية ومغزاه الأصلي حتى صار يمرور الزمن مجرد رمز من الرموز (٢)

وقد حار العلماء في تتبع الأصل في كلمة מָהֵר « مهر » ويبدو أنها من الكلمات القديمة التي ضاع أصل اشتقاقها وقد حاول بعضهم إرجاعها إلى الأصل الآ كادي Ma'aru بمعنى أرسل أو وجه و Tamartu بمعنى العطية أو الهبة وحاول آخرون اشتقاقها من الأصل الآ كادي Mhr و Mahiru بمعنى المقابل أو العوض . ولعل الأفضل أن نفرض وجود أصليين مختلفين أحدهما Mhr والثاني Mhr

(١) سفر التثنية اصحاح ٢٢ آية ٢١٦٠ .

(٢) انظر Epstein, The Jewish Marriage Contract, pp. 63 - 67 .

ومهما يكن من أمر فالإلى جانب المهر كان يوجد ثلاثة أنواع أخرى من العوض عند العبرانيين .

النوع الأول . يدعى שולוחים « شلوحيم أو شلوخيم » وهو هدية الرجل لابنته عند تركها منزلها إلى بيت العروس .

والكلمة مشتقة من الفعل العبري שלח « شلح أو شلخ » بمعنى أرسل ويقابله في العربية « سرح أو سلخ » بمعنى انفصل ومن ثم يكون معنى «شلوحيم» الهدية التي تعطى للفتاة عند تسريحها وانسلاخها من بيت أبيها .

ويبدو أن كان النرض من «الشلوحيم» هو تعويض البنت عن نصيب في مال أبيها إذ يؤخذ من سفر العدد أن الفتاة التي كان يموت أبوها قبل زواجها وأخذها « الشلوحيم » كان يحق لها أن تطالب بنصيب في مال أبيها (١) .

ويقابل « الشلوحيم » عند العبرانيين هدية الزواج التي كانت تدعى عند البابليين « Shirktum » «شركتم» وعند الآشوريين Shirkū «شركو» وهي الهدية التي كانت تحملها الفتاة من بيت أبيها إلى عروسها وتبقى ملكا لها حتى بعد طلاقها أو وفاة زوجها (٢)

ويرى غوردن Gordon (٣) أن لفظ « شلوحيم » في العبرية يضارع لفظ t l h « شلح » الذي ورد في نقوش راس الشمرة والذي يدل على الهدية التي كان يهبها الأب لابنته عند زواجها . ويؤخذ من التوراة أن هذه العادة نفسها كانت معروفة عند الأموريين والمصريين (٤) .

(١) سفر العدد اصحاح ٣٦ آية ٢ و ٣

(٢) تشریح جورانی الفقرات ١٧١ - ١٧٩

(٣) أنظر Gordon, A Marriage of the Gods in Canaanite Mythology, P. 30.

(٤) سفر التكوين اصحاح ٢٩ آية ٢٤ ، ٢٩ ، وسفر الملوك الأول اصحاح ٩ آية ١٦

النوع الثانى : ويدعى **מתן** « متان » أى العطية ويطلق بوجه خاص على الهدية التى يقدمها الخطيب لخطيبته التى يتوقع الزواج بها وهى الهدية التى يطلق عليها اليوم عامة مصر اسم « الشبكه »

ولم يرد لفظ « متان » بمعنى هدية الزواج إلا فى موضع واحد من التوراة إذ نقرأ فى الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر التكوين قول شكيم ليعقوب وأولاده حين أراد أن يتزوج « دينة » بنت يعقوب « كنزوا على جدا مهرا وعطية (**מתן**) فأعطى كما تقولون لى وأعطونى الفتاة زوجة » .

ولعلنا نجد فى هذا صدى المرحلة الأولى فى الانتقال من المهر بمعناه القديم وهو ثمن الشراء الذى يدفع لأهل المرأة إلى الصداق الذى هو هدية تعطى للمرأة ذاتها .

ونجد صدى ذلك أيضا فى جزيرة العرب فى قصة صعصعة بن معاوية عندما قدم إلى عامر بن الظرب يخطب ابنته وقال « إني أصدقها عقارا فى كندة وأمنحها حاجات قومها لا ترد لأحد منهم حاجة » (١)

فالشرط الثانى يشير ولا ريب إلى ثمن الشراء (المهر) الذى هو حق لأهل العروس وقومها والشرط الأول يشير إلى الهبة أو « العطية » التى تمنح للفتاة ذاتها ويجب أن نلاحظ هنا أنه « أصدقها » عقارا وهذا يعادل بالضبط ما كان يعرف عند البابليين باسم *Nudunnum* وعند الآشوريين باسم « ندنو » وهو العقار الذى كان يعطيه (يصدق) الزوج زوجته لكى تتمتع به حتى بعد وفاته ما لم تزوج بغيره فإن فعلت سقط حقها فيه وعاد إلى أهل الزوج وعشيرته (٢)

(١) قارن العقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢

(٢) قارن تشريع حمورابى ٦ الفقرات ١٥٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ والقانون الآشورى تحرير

دويغر وميلز - فقرة ٢٧ ، ٣٢

النوع الثالث ويدعى ٦٦٦٦٦٦ « مجد انوث » وقد وردت الإشارة إلى هذا النوع في موضع واحد من التوراة وذلك عندما ذهب غلام ابراهيم إلى لابان ليخطب ابنته رفته لتكون زوجة لاسحق فلما قبل لابان ذلك « أخرج الغلام آنية فضة وآنية ذهب وثيابا وأعطها لرفقه . وأعطي تحفا لأخيها ولأمها » (١)

والكلمة في الأصل تدل على أطيب الفواكه والثمار ولكن استعمالها هنا قد امتد إلى غير ذلك من نفيس الأشياء التي تهدي عادة للعروس وأهلها إذا تمت الخطبة وهي عادة مازلنا نجد آثارها في البلاد العربية ولا بد أن كانت موجودة كذلك عند العرب القدماء . وليس ثمة دليل قاطع على أنها كانت موجودة عند البابليين والآشوريين (٢)

والآن وقد فرغنا من الزواج بالشراء وذكرنا أنواع العوض عند الساميين وجب أن نتحدث عن نوع آخر يمت بصلة إلى زواج الشراء فنقول .

(١) سفر التكوين اصحاح ٢٤ آية ٥٣ .

(٢) قارن

(٨)

زواج المؤاجرة

زواج المؤاجرة هو جزء من نظام الزواج بالشراء . فقد جرت عادة بعض القبائل المتأخرة بأن الرجل إن لم يستطع دفع ثمن عروسه أجر نفسه لأبيها أو لذوى قرباها مدة من الزمن حتى يفي بالثمن . وهى عادة لاتزال شائعة شيوعا عظيما عند بعض الشعوب غير المتحضرة فى أمريكا وفى افريقية بين البوشمان والزولو وفى آسيا بين سكان أسام العليا والأرخيل الهندى (١)

ويرى سبنسر أن حصول الرجل على زوجة بطريق المؤاجرة أو نظير أداء بعض الخدمات هو نوع راق من الزواج وأنه يكثر مع التطور الصناعى فى الجمعية البشرية (٢) .

وكان هذا النوع موجودا ولا ريب عند العبرانيين . فيعقوب خدّم لابان سبع سنين نظير أن يزوجه ابنته راحيل . وخدم سبعا أخرى نظير أن يزوجه ابنته الصغرى ليث . وواضح من عبارة التوراة أن هذه الخدمة كانت نظير المهر أو ثمن الشراء إذ نقرأ فى سفره التكوين ما يأتى « ثم قال لابان ليعقوب أخبرنى ما أجرتك فقال أخدمك سبع سنين براحيل ابنتك الصغرى » ثم نجد يعقوب يطلب زوجته بعد ذلك فيقول « أعطنى امرأتى لأن أيامى قد كملت (٣) » وقد حدث مثل هذا لموسى وهو فى أرض مدين ووردت الإشارة إلى ذلك

(١) أنظر Frazer, Folk-Lore in the Old Testament, ii, 342 ff.

(٢) أنظر Spencer, Principles of Sociology, vi, p. 721.

(٣) أنظر سفر التكوين اصحاح ٢٩ الآيات ١٥ - ٢١ ، ٣٠

في التوراة وفي القرآن الكريم « قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين : قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هتين على أن تأجرني ثمانى حجج » (سورة القصص) والقرآن صريح في أن هذا الزواج كان مشروطاً بالعوض وهو استئجار موسى ثمانى سنين أما قصة التوراة فلم يرد فيها ذكر للعوض مطلقاً ولكن ذلك مفهوم من السياق (١)

وقد أورد « فريزر » عدداً كبيراً من الأمثلة الدالة على وجود زواج المؤاجرة في جهات كثيرة من الدنيا ثم علق على ذلك فقال « إن الأمثلة المتقدمة كافية للدلالة على أن أنواعاً من الزواج الذى يشبه زواج يعقوب لاتزال تمارس في أجزاء مختلفة من العالم وإن يعقوب بزواجه بنتى خاله وزواج الكبرى مهما قبل الصغرى وخدمته ختنة اعداداً من السنين نظير كل منهما إنما كان يسير على عادات معروفة وسنن مرعية بالدقة عند كثير من الأجناس والشعوب . فمن المعقول إذن أن نفرض وجود هذه العادات عند الساميين وأنها كانت متبعة كذلك في زمن بطارقة اليهود وأن الكاتب الذى عزا المحافظة على هذه العادات إلى يعقوب رغم اهمالها في العصور المتأخرة إنما كان محتماً فيما فعل سواء أكان قد وصف هذه العادات عن خبرة شخصية أم أنه كان مجرد ناقل لقصاص مأثور (٢) »

على أن هناك من العلماء من يرى أن ذلك النوع من زواج بطارقة الاسرائيليين يختلف في الحقيقة عن زواج المؤاجرة المعروف عند كثير من الشعوب غير المتحضرة وأنه يمت إلى نوع آخر من الزواج القديم وهو النوع الذى سنسميه هنا زواج الاعتراب ، والذي سنتحدث عنه فيما يلي فنقول :

(١) أنظر سفر الخروج اصحاح ٢ آية ١٦ واصحاح ٣ الآية الاولى ،

(٢) أنظر Frazer, Folk-Lore in the Old Testament, ii, p. 371

زواج الاغتراب أو زواج العربون

ERRÉBU MARRIAGE

هذا نوع من الزواج القديم كان موجوداً عند الساميين . وأهم خصائصه أن يعتمد رجل له بنت أو بنات وليس له بنون فيبحث عن فتى يدخله إلى بيته وعشيرته ويعامله معاملة ابن حقيقى ويزوجه ابنته على أساس أن يواصل الفتى اسم الرجل وأسرته كأنه ابنه الحقيقى . وقد وصفت التوراة هذا النوع البدائى من الزواج بالعبارة الآتية « لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً ^(١) » أى أن العلاقة بينهما تصير علاقة الدم ^(٢)

ومن ثم نرى أن الفكرة فى هذا الزواج أن « يُتبنى » الزوج فى أسرة الزوجة وعشيرتها ويصبح أحد أفرادها وتصير علاقته بها كعلاقة سائر أعضائها . وهذا مظهر من مظاهر نظام الانتساب إلى عشيرة الأم كما سنشرح ذلك فى موضعه . وقد أطلق على هذا الزواج اسم Errebu « غريب أو عريب » وهى كلمة آشورية معناها « دخل » أو « أدخل » لأن الزوج أدخل على الأسرة والعشيرة وصار فرداً منها . وتستعمل هذه الكلمة فى القانون الاشورى خاصة فيما يتعلق بالزواج ، ويرى بعض العلماء ^(٣) أنها أصل الكلمة الآرامية - العبرية ^{אֶרֶבּוּ}

(١) سفر التكوين اصحاح ٢ آية ٢٤

(٢) أنظر Kennett, Ancient Hebrew Social Life and Custom etc. p. 19.

Driver and miles, op. cit. 144.

(٣) أنظر

« عربون » ومن ثم يصح أن يطلق على هذا الزواج اسم زواج « العربون » ويرى « مولر » أن الكلمة الآشورية تضارع الأصل العبري לארב « غرب » فإن صح هذا كانت علاقتها ظاهرة بالأصل العربي « اغترب » الرجل بمعنى تزوج في غير قومه . وهذا ما أرجحه . ومن أجل ذلك أطلقت على هذا النوع اسم « زواج الاغترب » . وقد كان موجوداً ولا ريب عند العرب قديماً . ويقال إنه لا يزال يوجد في فلسطين إلى اليوم ^(١) .

ويبدو أن هذا النوع من الزواج كان يلجأ إليه قديماً إما من هجر أهله وعشيرته التي تؤويه ، وإما البائس والفقير ومن لا طاقة له على اقتناء زوجة بمهر أو ثمن .

ويرى نيوفلد Neufeld أن زواج يعقوب وموسى هما من زواج الاغترب لا من زواج « البينة » ولا المؤاجرة ، وكذلك زواج يرحع ، وبرزلاى . ففي الحالة الأولى لم يكن « للابان » أبناء ذكور حين تبني يعقوب وأدخله إلى أسرته وعشيرته ، وإنما كان بعد ذلك أن رزق أولاده الذين وردت الإشارة إليهم في الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر التكوين ^(٢) ولم يدفع يعقوب المهر نقداً ، بل خدم « لابان » سبع سنين نظير أن يزوجه راحيل ابنته ، وخدمه سبعاً أخرى نظير أن يزوجه ليثا ابنته الثانية .

(١) أنظر Granquist, Palestine Village, I, 108-109, II, p. 12. n. 1.

(٢) أنظر Gordn, The Story of Jacob and Laban etc. p. 26.

وكذلك كان الأمر في زواج موسى . فلم يرد في التوراة ذكر للمهر مطلقاً ، ولم يكن « يثرو » كاهن مدين إلا سبع بنات حين استأجر موسى وأدخله إلى أسرته وعشيرته .

أما زواج يرخم فقد ورد ذكره في سفر الأيام الأول في الاصحاح الثاني حيث تقرأ ما يأتي « ولم يكن لشيشان بنون بل بنات . وكان لشيشان عبد مصرى اسمه يرخم ، فأعطى شيشان ابنته ليرخم عبده امرأة ، فولدت له عشاى » (١) .

أما الحالة الرابعة ففيها خلاف بين العلماء فهورجنسترن (٢) يرى أن برزلاى كان له ولد يدعى كهام . ونيوفلد ينكر ذلك ويقول إن كهام كان غلام برزلاى لا ولده والحق أن ما ورد في التوراة من إشارة إلى كهام يحتمل التأويلين ، وكل ما نعلمه أن برزلاى الجمعاوى زوج إحدى بناته لكاهن مجهول الاسم انتسب فيما بعد إلى عشيرة برزلاى وتسمى باسمهم إذ تقرأ في الاصحاح الثاني من سفر عزرا ما يأتي « ومن الكهنة بنو برزلاى الذى أخذ امرأة من بنات برزلاى الجمعاوى وتسمى باسمهم » (٣) .

ومهما يكن من أمر فقد وجد زواج الاغتصاب كذلك عند السومريين والبابليين والآشوريين ، ويبدو أنه وجد كذلك عند الحثيين ويرى بعض العلماء أنه كان منتشراً في جنوب بابلونيا ووردت الإشارة إليه في السلسلة البابلية المعروفة باسم Ana Ittisu

(١) أنظر سفر الأيام الأول ، الاصحاح الثانى الاثنيان ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) أنظر Morgenstern, Additional Notes on Beena Merriage in Ancient Israel, p. 55.

(٣) أنظر سفر عزرا الاصحاح الثانى آية ٦١ .

ويجب أن نقول إن مركز الرجل في هذا النوع من الزواج كان أحط بكثير من مركز الزوجة. فهذه كانت تشغل بطبيعة الحال مركزاً ممتازاً وتمتع بحماية قومها وعشيرتها. ولم يكن للرجل سلطان على بنيه لأنهم من الوجهة القانونية كانوا جزءاً من عشيرة أمهم وينتسبون إليها لا إلى الأب وهذا هو السبب في أن «لابان» خرج يتعقب يعقوب لما فر هذا هارباً بزوجتيه وبنيه فلما لحق به «لابان» أراد أن يأخذهم منه ويردهم ثانياً إلى أهله وعشيرته قائلاً «البنات بناتي والبنون بنو والغنم غنمي وكل ما أنت ترى فهو لى» (١)

ويرى بعض فقهاء التشريع أن القوانين التي تنطبق فعلاً على زواج الاغتصاب هي تلك التي تمت إلى نظام الأمومة (٢)

وفي الحق إننا لا نعلم إلا قليلاً من التفاصيل عن زواج الاغتصاب ومدى أهميته في العالم السامى القديم رغم أن معظم العلماء يعترفون بوجوده (٣)

ويجب أن نميز بين هذا النوع من الزواج وبين نوع آخر يشبهه في وجوه ويختلف عنه في أخرى وهو ما يدعى بزواج الصديقة أو زواج «البينة». ففي هذا نجد المرأة تعيش كذلك بين أهلها وعشيرة أبيها وقد يعيش الرجل معها بين قومها أو قد تعيش هي مستقلة بين قومها وبزورها زوجها من آن لآخر. ونجد صدى

(١) انظر سفر التكوين اصحاح ٣١ آية ٤٣ .

(٢) أنظر Diamond, Primitive Law 221-223.

(٣) ينكر دريفر ويميل هذا النوع من الزواج على أساس أن كل زواج يقتضى بقاء المرأة في بيت أبيها إنما يرجع إلى أحوال استثنائية أو لأنه زواج مؤقت (أنظر القوانين الآشورية ص ١٣٤ — ١٤٢)

هذا عند العبرانيين في زواج شمشون بامرأة كانت تسكن بين قومها في ثمنه (١)

وفي زواج جدعون بامرأة كانت تسكن في شكيم (٢)

وفي هذا النوع من الزواج كان الاتفاق على الزوجية يتم فعلاً بين المرأة

وبين الرجل حتى بدون رضا أبها وكثيراً ما كان التعاقد لمدة محدودة (٣)

(١) سفر القضاة اصحاح ١٤ آية ١

(٢) سفر القضاة اصحاح ٨ آية ٣١

Smith, pp. 71, 79, 85, 106, 156.

(٣) انظر

الزواج بالميراث

LEVIRATE

هي عادة شائعة في كثير من جهات الدنيا ^(١). والقاعدة في هذا الزواج أن الرجل إذا مات ورث أخوه أرملة فان لم يكن للزوج أخ ورثها أقرب الرجال إليه. وفي بعض الجماعات البشرية نجد أن هذا الزواج يعد فرضاً محتوماً على الأخت لا مجرد حق من حقوقه فقط فإذا رفض الزواج بها وجب أن ينصب نفسه ولياً عليها. وتختلف هذه العادة باختلاف القبائل والجهات. ففي الجهات التي تعتبر فيها المرأة ملكاً للرجل ومتاعاً نجد أنها تورث كغيرها من الأمتعة والأموال ^(٢).

وقد أورد ماك لنان ^(٣) هذا النوع من الزواج في سياق التدليل على أن زواج المشاركة كان القاعدة في العصور القديمة وأن نظامي الزواج بواحدة وتعدد الزوجات إنما كانا شذوذاً وخروجاً على هذه القاعدة.

وقد تبع سمث رأى ماك لنان وراح يدلل على أن عادة الزواج بالميراث إنما هي بقية من بقايا زواج المشاركة عند الساميين القدماء وأنها دليل على أنهم كانوا يمارسون هذا النوع من زواج المشاركة الأخوي المعروف باسم Tibetan Polyandry

Westermarck, p. 510

(١) انظر

Lowie, P. 30.

(٢) انظر

Mc Lennan, Studies in Ancient History, Ch. Viii.

(٣)

ويبدو أن هذا هو رأى ولهون وغيره من علماء الساميات ^(١) فهم يعتقدون أن الحياة الاجتماعية السامية كما نعرفها اليوم عند العرب والاسرائيليين لا بد أن مرت بمرحلة زواج المشاركة الأخرى .

نعم إن زواج المشاركة كان شائعاً عند كثير من الأمم . ووجدت بعض آثاره عند الشعوب السامية ولكننا لانوافق مطلقاً على وجود صلة ما بين زواج الميراث وزواج المشاركة فقد أثبت علماء الاجتماع المحدثون أن عادة زواج الأخ بأرملة أخيه وما يشبهها من النظم قد وجدت ولا تزال توجد في كثير من أجزاء الدنيا حيث لا أثر بالسكلية لزواج المشاركة .

وفي الحق إن هذه العادة ترجع إلى ظروف اقتصادية . وقد أدرجها «لوى» ضمن مادعاه بقران التفضيل Preferential Mating ^(٢) وهو يقول إنها قد تظهر في عدة صور وإنها تختلف باختلاف ما تتضمن من عوامل قانونية ونفسية

ويرى تيلر Tylor ^(٣) أن عادة الزواج بالميراث إنما نجمت عن تصور الزواج كعقد بين الجماعات لا بين الأفراد . ويتبع هذا أن العقد متى انفصمت عروته بموت الزوج وجب على جماعة الميت أن تزود - من تلقاء نفسها - زوجاً غيره . ويقول «دفرز» إن الزواج بالميراث في معظم أجزاء الدنيا ما هو إلا مجرد وسيلة للاحتفاظ بالزوجة وأولادها وأموالها في داخل الأسرة أو العشيرة بشكل من الأشكال وهو يرجح عدم وجود علاقة بين الزواج بالميراث وبين زواج المشاركة إلا في حالات استثنائية نادرة ^(٤)

Barton, A Sketch of Semitic Origins, p. 68.

(١)

Lowie, P. 31.

(٢) انظر

J. A. I. XVIII, pp. 245-272.

(٣)

Rivers, P. 82.

(٤) انظر

ويرى لوى أن العامل الأساسى فى هذا النوع من الزواج هو الاحتفاظ
بالثروة داخل الأسرة أو العشيرة (١).

ويفسر فريزر Frazer (٢) هذه العادة بأنها بقية نوع آخر من الزواج
البدائى وهو النوع المعروف باسم Group Marriage أى زواج المشاركة الجمعى
وهو أن يشترك جماعة من الإخوة فى الاقتران بجماعة من الأخوات فى آن واحد
بحيث يكون لكل فرد من الإخوة حق الاستمتاع بسائر زوجات الإخوة
الآخرين. وعلى هذا الأساس يصير لكل أخ صغير بمجرد بلوغه سن المراهقة
حق الانضمام إلى إخوته الكبار والاستمتاع مثلهم بجميع الزوجات بما فى ذلك
زوجة الأخ الأكبر كما يصير لكل أخت صغيرة بمجرد بلوغها سن المراهقة حق
الانضمام إلى أخواتها الكبار والاستمتاع مثلهن بجميع الأزواج. فلما تمت الغيرة
الجنسية شرع الرجال يرفضون مشاركة إخوتهم لهم فى زوجاتهم وشرع الأخ
الأكبر يستأثر لنفسه بجميع الزوجات اللائى كن من قبل شركة بينه وبين إخوته
الآخرين. فاذا حدث أن مات الأخ الأكبر كان يسمح للأخ الذى يليه فى
السن أن يرث زوجاته من بعده فاذا مات هذا صارت النساء إلى الأخ الذى يليه
وهكذا إلى أن يتزوج جميع الإخوة حسب ترتيب السن بجميع زوجات أخيه
الأكبر. وبهذه الطريقة نشأت عادة الزواج بالميراث فى رأى فريزر (٣)

وقد رفض وستر ماك قبول هذا رأى. على أننا نجد من العسير أن نرفض

Lowie, P. 32

(١)

Frazer, Folk-lore in Old Testament, II, P. 30 ff ; انظر (٢)

Totemism and Exogamy, I, p. 501.

نظرية فريزر بالكلية فهي فيما يتعلق بقدماء الساميين على الأقل قد لا تكون بعيدة عن الصواب في تصوير حقيقة ما كانت عليه الحال عند الساميين في عصور ما قبل التاريخ . بل هناك من الشواهد ما يدل على تكوين نوع من الاخوة الصناعية في العصور التاريخية كانت النساء والأموال تعتبر فيه ملكاً للجميع ، الأمر الذي يعده وستر ماك بمثابة زواج المشاركة الجمعي ^(١)

وعلى أساس هذه النظرية يمكن تفسير عادة المؤاخاة التي كانت شائعة عند الساميين والتي بقيت آثارها في جزيرة العرب إلى ما بعد الاسلام .

ومن العلماء من أعرض عما أسلفنا من نظريات وخاصة علماء الاسرائيليات فهم لم يذهبوا بعيداً وهم لم يرجعوا في بحث هذه العادة إلى القبائل البدائية كما فعل علماء الاجتماع ، بل قبلوا حرفية ماورد في التوراة وذهبوا إلى أن الغرض الأساسي من زواج الرجل بأرملة أخيه إنما هو تخليد ذكر الميت بإحياء ذرية له بعد موته كما ورد في الأصحاح الخامس والعشرين من سفر التثنية .

ويعمل بعض العلماء السبب في إحياء ذرية للميت بأمرين :

الأول — أن انقطاع نسل الرجل كان يعد غضباً من الله ولعنة .

الثاني — أن لزواج الأخ بأرملة أخيه علاقة بما كان شائعاً قديماً من عبادة الآباء والأجداد . وكان يخشى إذا انقطعت ذرية امرئ أن يحرم بعد موته ممن يقوم له بتأدية شعائر تلك العبادة التقليدية ^(٢) .

ويقول دريفر Driver وميلز Miles أن عادة زواج الأخ بأرملة أخيه قد

Westermarck III, p. 239.

(١) انظر

(٢) قارن Margoliouth's article in E.R.E. I, p. 448 - 449 ;

and Bertholet, A History of Hebrew Civilization, p. 133.

نشأت من رغبة كانت عامة بين الشعوب القديمة ألا وهي ضمان استمرار الأسرة والمحافظة في داخلها على أموال الأسلاف وعبادتهم (١).

ومن ثم نرى أن هذه النظرية قائمة على أساس أن التأثير الديني هو العامل الرئيسي في هذا النوع من الزواج . وقد استهوت هذه النظرية أفئدة بعض العلماء ونحن نسلم بصحتها إلى حد ما فقط أي فيما يتعلق بعصور ما قبل التاريخ عندما كانت عبادة الأجداد عاملاً له ولا ريب أهميته وخطورته في حياة الجماعات البدائية . ولعلنا نجد شيئاً من صدى هذا عند العبرانيين فيما ورد في سفر التثنية (٢) وفي سفر رعون (٣) أما في العصور التاريخية أي في المرحلة التي سبقت فيها الشرائع ورفعت فيها هذه العادة إلى مرتبة القوانين بين العبرانيين فلم يكن ثم أثر لعبادة الأجداد والأسلاف بل كان هذا المعنى قد زال بالسكينة . وأصبح الغرض الأساسي من تشريع عادة زواج الأخ بأرملة أخيه عند العبرانيين هو إحياء اسم الميت وذلك يتضمن أموراً ثلاثة كما يقول الاستاذ بروز Burrows (٤)

أولاً - العمل على إحياء عقب للميت يرثه في أمواله لكي يبقى المال في نفس الفرع من الأسرة .

ثانياً - اعتقادهم في استمرار حياة الرجل الشخصية في عقبه الذي يولد بعد موته من ذلك النوع من الزواج إذ ما مات من أعقب .

(١) Driver and Miles, The Assyrian Laws, p. 249.

(٢) انظر سفر التثنية اصحاح ٥ آية ٩ .

(٣) سفر رعون اصحاح ٤ آية ٥١ .

(٤) Burrows, Levirate Marriage in Ancient Israel, p. 33 ; and Oriental Background, p. 7.

ثالثا - اعتقادهم في أن الخير في الآخرة يتوقف على قيام الذرية بعبادة ما كان يعبد آباؤهم.

ومهما يكن من أمر فليس إحياء ذكر الميت بانجاب عقب له بعد موته هو وحده المقصود بهذا الزواج. فها هنا في الحقيقة إلا سبب ظاهري ألبس لباس التقوى والورع وصيغ بالصيغة القانونية الدينية عند العبرانيين من أجل أمر آخرهم وأعظم ذلك هو الاحتفاظ بأرملة الميت داخل الأسرة والعشيرة لانها غنم اقتصادي عظيم يمكن استغلاله والانتفاع به إذ هي جزء من مال الرجل ومتاعه وهي لهذا تورث كما يورث ما سواها من متاع وتجب العناية بها والمحافظة عليها كما يفعل بسائر مال الرجل^(١).

وهذا الاعتبار الاقتصادي هو الذي كان متفشيا بين العرب وقدماء الساميين وغيرهم من الشعوب البدائية في العصور القديمة والحديثة^(٢). وقد ظل كذلك في جزيرة العرب إلى ما بعد ظهور الاسلام فقد ذكر البخاري (ج ٦ ص ٢٨٨) أن الرجل إذا مات كان أولياؤه أحق بامرأته إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاءوا لم يزوجوها فهم أحق بها من أهلها وقد ذكر المفسرون أن كبيشة بنت معن بن عاصم الاوسى أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله إن أبا قيس توفي فورث ابنه نكاحي وقد أضرني وطول على فلا هو ينفق على ولا هو يخلي سبيلي. فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اقعدى في بيتك حتى يأتي فيك أمر الله عز وجل.

(١) انظر - S. R. Driver's Commentary on Deut. 284; Wester-marck III, 210 ff. also Frazer Folk-Lore in old Testament II. p. 301.

(٢) Brückhardt : Notes on Bedouins and Wahabys, p. 64; Musil. Arabia Petraea III. p. 426.

فنزلت الآية السكريمة . « يا أيها الذين آمنوا لا يحمل لكم أن تراثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن » .

وقد علق الطبري على ذلك في تفسيره فقال « إن الرجل في الجاهلية كان يموت أبوه أو أخوه أو ابنه فاذا مات وترك امرأة فإن سبق وارث الميت فألقى عليها ثوبه فهو أحق بها أن ينكحها بمهر صاحبه أو ينكحها فيأخذ مهرها وإن سبقته فذهبت إلى أهلها فهي أحق بنفسها » ونحن نرى أن رواية البخاري أقرب إلى الصحة لأن المرأة إن سبقت فذهبت إلى أهلها لا يكون في ذلك عضل لها وقد نص القرآن على أنهم كانوا يعضلونها .

وعادة طرح الرجل ثوبه على الأرملة لإثبات حقه في أن يرثها هي عادة سامية قديمة وقد كان الاسرائيليون يمارسونها وورد ذكرها في سفر رعوث حيث تسأل بوعز أن يبسط عليها ثوبه إثباتاً لاستحقاقه عليها بحق الميراث .

ولعل هذا العمل الرمزي يفسر لنا لماذا كانت الزوجة تدعى عند الساميين باللباس أو الإزار . فقد وردت الكلمتان بهذا المعنى في اللسان وفي القاموس واستعملت كلمة اللباس بهذا المعنى في العبرية

ويقابل هذا عادة خلع النعل إذا تنازل الوارث عن حقه ورفض الزواج من أرملة أخيه ، وقد فرضت التوراة على الوارث أن يقوم بهذا العمل أمام شيوخ المدينة فإذا فعل أصبحت المرأة حرة لها أن تتزوج بعد ذلك من تشاء . فعادة خلع النعل إذن هي بمثابة الطلاق في هذه الحالة ، وقد أطلقت التوراة على هذا العمل اسم Halisah^(١) ويقابلها في العربية خلع أو خلع بمعنى تنازل ومن ثم كان الخلع بمعنى الطلاق .

(١) سفر التثنية اصحاح ٢٥ آية ٩ و ١٠

وكانت عادة خلع النعل في العصور القديمة رمزاً لكل تبادل تجارى أو نزول عن حق من الحقوق^(١). وهى عادة توجد عند كثير من الشعوب^(٢).
ويبدو أن عادة الزواج بالميراث كانت موجودة كذلك عند البابليين ، نعم إن قانون حمورابى لم ينص عليها نصاً صريحاً ولكن يستدل على وجودها من فحوى المادة ١٥٥ فقد حرمت هذه المادة على الآباء أن يعاملوا أياى أبنائهم معاملة العبيد^(٣).

ويقول دلتش Delitzsch^(٤) إن الزواج بالميراث كان موجوداً فعلاً عند البابليين، وقد بنى رأيه على ما ورد فى النقوش البابلية خاصاً بميلاد سارجون الأول. وقصة ميلاد سارجون الأول Sargon تشبه قصة ميلاد موسى شهياً كبيراً حتى أن كثيراً من العلماء يرى أن الثانية مأخوذة من الأولى . وفى هذه القصة يشكو سارجون من أن عمه (أخا أبيه) لم يعن العناية الكافية بأرملة أخيه — أى أم سارجون —

وقد علق ستانلى كوك Stanly Cook على رأى دلتش Delitzsch فقال « إن صح هذا رأى كان معناه أن البابليين فى زمن سارجون الأول كانوا من الوجهة الاجتماعية أقرب إلى الاسرائيليين فى ذلك الوقت منهم فى زمن حمورابى أى بعد ذلك بستة عشر قرناً^(٥) » .

E. Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 42. (١)

Ewald, The Antiquities of Israel, p. 181. (٢)

E. Neufeld, p. 49. (٣)

Delitzsch, Babel and Bibel, 14, 92, ff. (٤)

S.A. Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi (٥)
p. 144 n 3.

وكانت عادة الزواج بالميراث شائعة كذلك عند الآشوريين . فقد نصت عليها القوانين الآشورية وهذا ملخص ماورد في تلك القوانين ^(١).

أولاً : على الرجل أن يتزوج بأرملة أخيه سواء أ كانت قد أنجبت من زوجها الأول أم لم تنجب .

ثانياً : ينفذ هذا الزواج حتى لو لم يكن الميت قد دخل بزوجه قبل وفاته
ثالثاً : إذا لم يكن للميت إخوة وله أب وجب على الأب أن يتزوج بأرملة ابنه .

رابعاً : إذا لم يكن للميت إخوة على قيد الحياة امتد حق الزواج بالميراث إلى أبناء الإخوة والأحفاد .

ومن كل ما قدمنا يتضح لك جلياً أن الزواج بالميراث كان عند الساميين حقاً مدنياً يتضمن الملكية . فكانت الزوجة تعد جزءاً من متاع الرجل وكانت تورث كما يورث غيرها من أموال ، وكان للوارث أن يبيعها أو يعرضها إذا شاء .

ويقول بروز Burrows إن الآشوريين قد استعاروا عادة الزواج بالميراث بعد استقرارهم في فلسطين أو أنهم على الأقل قد عدلوا عاداتهم القديمة وكيفوها على نحو ما كان شائعاً عند الكنعانيين بعد استقرارهم في فلسطين . ولكن يبدو أن هذا محض حدس وتخمين .

نظام تعدد الزوجات

POLYGAMY

أما من حيث تعدد الزوجات فلدينا من الشواهد ما يدل على أنه كان مرخصاً به في كثير من أنواعه عند جميع الشعوب القديمة التي لنا علم بتاريخها . فقد كان مباحاً إلى حد ما عند قدماء المصريين كما يحدثنا بذلك ديودورس^(١) وكان نبلاؤهم يمارسونه في شكل آخر هو نظام الاماء وما ملكت اليمين^(٢) ويظن رولنسون أنه كان مباحاً عند الآشوريين^(٣) وقد مارسه كذلك الأغريق والرومان والنيوتون الغربيون وخاصة في الشمال^(٤) وكان مباحاً حتى في العالم المسيحي في القرون الوسطى^(٥) وقد نصت عليه شريعة مانو ولم تقيده بأى حد من الحدود . وقد أباحت التوراة عند الاسرائيليين دون تحديد في العدد لكن التلمود قيد هذا العدد ونص في كتاب «يياموث» على أن للرجل أن يتزوج من النساء بقدر ما يستطيع أن يعولهن وفي مكان آخر قصر العدد على أربع فقط وكذلك أباح الاسلام تعدد الزوجات

وكان اليهود لا يزالون يمارسونه في أوروبا إلى القرون الوسطى وهم لا يزالون

Diodorus, Bk, 1, Ch.80

(١)

Wilkinson, The Manners and Customs of the Ancient Egyptians.

(٢)

Rawlenson The Five Great Monarchies of the Ancient World, Vol. I, p. 505.

(٣)

Westermarck, p.434.

(٤)

Halalm, Europe During the Middle Ages, Vol.I, P. 455, n.2

(٥)

يمارسونه حتى اليوم في البلاد الاسلامية . ولا يزال تعدد الزوجات في عصرنا هذا مباحا عند معظم القبائل الهمجية التي لا تزال على الفطرة وكذلك لدى عدد من الشعوب المتحضرة . وبين القبائل الافريقية نجد عدد الزوجات يختلف باختلاف مقام الرجل ومكانته فقد يتزوج الرجل خمسا أو عشرة وقد يتزوج من عشرين وستين وبين قبيلة بالأمازون نجد الملك يعتبر جميع نساء القبيلة زوجات له وهي عادة لا تزال موجودة على ما يقوله بعض الرحالة ^(١) وعلى الرغم من أن كثيرا من القوانين والعادات قد رخصت نظام تعدد الزوجات فلسنا نجد هذا النظام شائعا بالكثرة الذي يظنها معظم الناس بل هو مقصور في كل مكان على عدد صغير من ذوى الثراء والنعمة وله علاقة وثيقة بالظروف الاقتصادية والاحوال الاجتماعية وخاصة بزيادة نسبة النساء إلى الرجال . ويعتقد وسترمارك ^(٢) أن هذا النظام لم يكن شائعا قط في المراحل الاولى من الحضارة وأن الطراز العادي القديم في الزواج الانساني كان قائما على أساس فردية الزواج والاسرة الأبوية ، وأن المرأة لم يكن ينظر إليها كمتاع يباع ويشترى كما حدث فيما بعد .

وكانت القاعدة في بابولونيا هي فردية الزواج على الرغم من أنه يوجد في قانون حمورابي ما يدل على وجود بعض آثار تعدد الزوجات

ومن ثم نستطيع أن نقول إن القاعدة التي تسير عليها الأغلبية العظمى في كل جماعة بشرية هي فردية الزواج ، وحتى في البلاد الاسلامية نجد عدد المتزوجين بأكثر من زوجة واحدة محدودا جدا ، ففي الهند مثلا يحدثنا السيد أمير على أن أكثر من خمسة وتسعين في المائة من مسلمي الهند هم في الوقت الحاضر يؤثرون

R. Lowie, p 39

(١)

Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas, (٢)

ii, 368-371.

الزواج بوحدة إما بدافع الضرورة أو بدافع الرغبة في ذلك ، وفي زمن
 لين Lane كان عدد من يتزوجون بأكثر من واحدة في مصر لا يتجاوز خمسة في
 كل مائة ، أما في التعداد الأخير فقد نقص هذا العدد إلى أقل من ثلاثة في المائة
 وحتى في إفريقية نجد نظام الزواج الفردى شائعاً بين كثير من قبائل الكافير
 Kafir والهو تنوت وفي وسط إفريقية الشرقية وبين معظم قبائل البربر
 وإلى جانب تعدد الزوجات كان يوجد نظام الاماء وما ملكت اليمين ، وهو
 نظام كان شائعاً في الجمعيات السامية منذ القديم فقد نص سفر الملوك الأول على
 أنه كان لسليمان « سبعائة من النساء السيدات وثلاثمائة من السراري » ، وقد
 وجدنا نظام الاماء في بابلونيا ووضع له تشريع حمورابي الحدود والقوانين ^(١)
 وفي رأى بعض العلماء أنه كان موجوداً كذلك عند الاشوريين ^(٢) وقد نصت
 التوراة على ثلاثة أنواع من الجوارى وما ملكت اليمين وهي

(١) Amāh « أمة » (٢) Siphāh « شفحة » (٣) Pileges « يلجش
 أو فلجش »

ويبدو من نصوص التوراة أن لم يكن ثم فرق بين هذه الانواع من الناحية
 القانونية وإنما كان الفرق بينها في الناحية الاجتماعية ولو أن هذا الفرق لا يبدو
 واضحاً أحياناً إذ كان على ما يبدو متوقفاً على طبيعة العمل المنوط بكل من
 هذه الانواع

فكلمة « أمة » كانت تستعمل عند العبرانيين للدلالة على الخادمة
 أو الوصيفة ولكنها كانت تستعمل أحياناً بطريق الكناية كتعبير تدل به المرأة
 على تواضعها الشديد ، وبهذا المعنى وردت في التوراة في سفر رعوث وصمويل

C.H. Sect 137; 144-47

(١)

and Miles, 172-173.

(٢)

الاول وصمويل الثانى^(١) وكانت الأمة تعد أحيانا فى طبقة الرقيق وأنها مثلهم فى الوضع القانونى^(٢) لكن المتفق عليه بين العلماء أن الأمة كانت من الناحية الاجتماعية أرقى من الشفحة

وأما كلمة « شفحة » فكانت تطلق على الخادمة التى يعهد اليها بالأعمال اليدوية الحقيرة فى المنزل كما يؤخذ ذلك من نصوص التوراة^(٣) وهى كالأمة كانت تعد أحيانا بين طبقة الرقيق .

وبرى لودز^(٤) Lods وبرثولت^(٥) Bertholet أن كلمة « شفحة » كان معناها الزوجة فى العصور التى كان فيها نظام الانتساب الى الام متفشيا عند العبرانيين وأن كلمة « مشفحة » كانت تدل على العشيرة الأمومية أى التى كانت تنشأ تحت نظام الأمومة Matriarchate

ويرى بعض العلماء أن الأسمين « شفحة » و « مشفحة » هما بقية من مرحلة قديمة من مراحل اللغة العبرية والنظام الاجتماعى عند العبرانيين فى عصور ما قبل التاريخ وأن كلمة « شفحة » كانت تدل فى ذلك العصر على المرأة التى كانت تتعاقد على زواج المتعة أو زواج « البينة »^(٦)

أما كلمة « پلجش أو فلجش » فليست بعبرية ولا بسامية مطلقاً بل الراجح

(١) سفر خروج اصحاح ٣ آية ٩ ، صمويل الاول اصحاح ١ آية ١٦ الخ

(٢) سفر الخروج اصحاح ٢٠ آية ١٠ ، ١٧ ، اصحاح ٢١ آيات ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٢

(٣) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٥ ، صمويل الأول اصحاح ٢٥ آية ٤١ الخ

(٤) Lods, La Croyance a la Vie Future (1903) Vol. ii, p.33

(٥) Bertholet, A History of Hebrew Civilization, . p. 118

(٦) Morgenstern, Beena Marriage in Ancient Israel p. 100-101.

أنها من أصل أجنبي كما يؤخذ ذلك من التوراة^(١) ومن العلماء من يقول إنها ترجع إلى أصل مصري قديم وأنها تدل على ابنة المرأة التي تؤسر في الحروب وأن الحرف الأول يمثل لام التعريف المصرية ويرى آخرون أنها مشتقة من كلمة «فلج» بمعنى «فلق» وان الشين الأخيرة كانت في الأصل علامة التأنيث في اللغات السامية والرأى الراجح إلى الآن هو أن كلمة «بلجش أو فلجش» مستعارة من كلمة يونانية وأنها ربما كانت الاصل في كلمة «بلقيس» التي تحدت إلى العربية، ومن المحتمل أن تكون الكلمة الآرامية «بلاقوتا» والكلمة اليونانية «بلكس» قد جاءتا في الاصل عن طريق الفينيقيين الذين كانوا على الأرجح يتجرون في الجوارى والرقيق

ومهما يكن من أمر فالظاهر أن هذا النوع من الجوارى كان أحط من النوعين السابقين من الوجهة الاجتماعية ذلك لأنه كان ينظر إليها كجارية يكتريها الرجل لغرض واحد وأحياناً لمدة معينة فقط، ويؤخذ من التوراة أن الغرض الذي كانت تقتنى من أجله هو أن يستمتع بها سيدها وينجب منها أطفالاً، ومن أجل ذلك لم تكن لها علاقة بالمنزل ولم تشر التوراة إلى أنها كانت مكلفة بأداء واجبات منزلية.

هذا من الوجهة الاجتماعية أما من الوجهة القانونية فلم يكن ثم فرق بين هذه الأنواع الثلاثة من الجوارى والأماء. فقد كانت مكانتهن أرقى بقليل من الرقيق اللأثى يؤسرن في الحروب، ويؤخذ مما ورد في التوراة أن ثمن الأمة عند الاسرائيليين كان عادة ثلاثين مثقالاً^(٢) وكان الساميون يكرهون بيع الأمة إذا ولدت.

(١) سفر أخبار الأيام الأول اصحاح ٧ آية ١٤

(٢) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٣٢

وقد ساعد نظام تعدد الزوجات ونظام الأماء والسراى Concubine على زيادة النسل فى الأسرة السامية وحل مشكلة العقم الذى قد ينشأ فى حال الزواج الفردى ، ولعل سائلاً يقول لماذا أباح الساميون نظام الأماء والجوارى مع أن تعدد الزوجات كان وحده كفيلاً بزيادة النسل وتفادى مشكلة العقم التى كان يخشى منها فى حال الزواج الفردى والجواب على ذلك يرجع إلى سببين أحدهما اجتماعى والآخر اقتصادى . فنحن نعلم أن زيادة النسل كانت أمراً ذا أهمية كبرى عند الساميين وخاصة العبرانيين ، فكانت الزوجة إذا آتت من نفسها عقماً آثرت أن يدخل الزوج بجاريته على أن ينزج من أخرى لأنها تعلم أن الأمة لن تطمح قط إلى مقام الزوجية ولن تنزع الزوجة مكانتها الاجتماعية التى تتمتع بها ، أما السبب الاقتصادى فقد كان تعدد الزوجات عبئاً ينقل كاهل الرجل السامى ولا يستطيع حمله إلا الأغنياء منهم فى حين كان الاحتفاظ بعدد من الجوارى والأماء على قلة نفقته يزود الرجل بعدد من الجوارى يعملن فى المنزل والحقول .

على أننا كثيراً ما نجد فى العصور القديمة أن أبا الزوجة كان يشترط على الزوج أن لا يقترب بغير بناته كما فعل «لابان» مع يعقوب ، فقد اشترط عليه أن لا يتخذ زوجة أخرى بعد الزواج من بناته (١) . وكانت الأسر الشريفة فى مصر وبابلونيا تشترط على الزوج فى عقد الزواج أن لا يقرب الجوارى والأماء ، وفى الواح نوزى نجد أحياناً عقود الزواج تحرم صراحة على الزوج أن يقترب

(١) سفر التكوين اصحاب ٣١ آية ٥

بأمرأة ثانية ^(١) أو أن يملك حتى جارية واحدة ^(٢). وفي أوراق البردي المكتوبة باللغة الآرامية والتي وجدت في السكاب وأسوان نجد عقد زواج ينص على تعهد الرجل بأن لا يتزوج من امرأة أخرى غير زوجته وأنه إن فعل دفع لها غرامة من أجل ذلك ^(٣).

وقد وجدنا مثل ذلك في جزيرة العرب قديما ، فقد حدث أن مرة بن عوف تزوج مليكة بنت مالك بن خزيمة المريية فولدت له سهم بن مرة وهم رهط حصين ابن الحمام المري ثم خرج خاطبا حتى خطب حرقلة البلوية فقالت « ما أنا متزوجتك حتى توثق لي ألا تتزوج على » فحلف لها بالعزيم ومثجرة تتصبب بأيدي مجزرة ^(٤).

ويقول « لوى » في تحليله العوامل النفسية لنظام تعدد الزوجات إن هذا النظام ليس بأي حال دليلا على انحطاط المرأة أو الشعور بضعتها ومهانتها. وليس الدافع إليه الانغماس في الشهوة والاغراق فيها ، إذ قد يحدث في كثير من الحالات أن تدفع المرأة زوجها إلى الاقتران بأخرى لشدة رغبته في طرح جزء من أعباء واجباتها المنزلية على عاتق امرأة أخرى ، وقد يكون الدافع إلى تعدد الزوجات الرغبة الطبيعية في النسل وكثرة الذرية ^(٥).

والخلاصة أن تعدد الزوجات وإن كانت أباحتها القوانين والعادات فقد حدثت منه الظروف الاقتصادية والأحوال الاجتماعية حتى غدت الآن أكثرية في أية جماعة بشرية محرومة من الانتفاع بهذه الميزة النظرية .

(١) Gordon, Nuzi Tablets Relating to Women, XXV, 171,

172 ; Kirkuk Documents 11, 31-33 ; XXVI, 59-60.

Gadd, Tablets from Kirkuk, II, 126-127 ; (٢)

Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C. (٣)

p. 47-50.

(٤) انظر شرح الحماسة لأبي زكريا التبريزي طبعة أوروبا ص ١٩٠

(٥) انظر «لوى» الجمعية البدائية ص ٤٠

الفصل الثـانـى

نظام الأمومة ونظام الأبوة

MATRIARCHATE AND PATRIARCHATE

وجد علماء الاجتماع فى دراستهم الجماعات البدائية أن من العشائر من يحسب النسب عن طريق الأم ومنهم من يحسب النسب عن طريق الأب ، وقد قادم ذلك الى التفكير فى العلاقة التاريخية بين هذين النظامين وطفقوا يتساءلون أ كان نظام الأمومة أسبق من نظام الأبوة ؟ أنشأ أحدهما من الآخر ؟ أم صدر كل منهما عن أصل قديم دون ترتيب أو تعقيب ؟

يرى مورجان morgan^(١) ومدرسته أن التطور الاجتماعى قد سار على وتيرة واحدة لم تتغير . وأن العشيرة البدائية كانت دائما وبالضرورة عشيرة أمومية matrilineal أى أن الانتساب فيها كان دائما إلى الأم وذلك لأن الزواج بين شخصين اثنين لم يكن معروفا فى العصور القديمة وبذلك كانت الأبوة مشكوكا فيها ، ومن ثم كان الانتساب إلى الام ، وكان ما يوجد من مال وثروة ينتقل فى داخل عشيرة الأم وينحدر من الأخ إلى الأخ أو من الخال إلى ابن الأخت ولكن لا يرثه ولد عن أبيه مطلقاً ، فلما كثرت الثروة نشأ نفور طبعى من هذا النوع من الميراث الذى يحرم أولاد الرجل من ميراث أبيهم ، وزاد هذا النفور بتقدم الجماعة البدائية وزيادة اليقين فى ثبوت الابوة وأدى ذلك فى النهاية إلى زوال نظام الأمومة وقيام العصبية الأبوية (أى الانتساب إلى الأب)

تلك هي نظرية مورجان morgan التي فصلها في كتابه Ancient Society «الجمعية القديمة»، وقد اعترض لوى Lowie^(١) على هذه النظرية وهو يقول انها مخالفة للشواهد الانثولوجية غير أنه اعترف في مكان آخر بصحة النتائج التي وصل اليها مورجان على الرغم من ضعف الشواهد التي ساقها.

أما تييلر Tylor^(٢) فقد فرض أن نظام الأبوة قد مر بأدوار ثلاثة تشبه الطبقات الجيولوجية وهي على الترتيب دور الأمومة ثم دور الأمومة والأبوة معاً ثم دور الأبوة فقط ففي الدور الأول يكون الانتساب إلى الام وهي صاحبة النفوذ والسلطان واغفال هو رئيس الأسرة وهو ولي أمر الأطفال ويكون الميراث عن طريق الام أيضاً فالثروة تنحدر إلى الأخ من جهة الأم أو إلى ابن الأخت.

أما في دور الأبوة فيكون الانتساب إلى الاب وهو صاحب السلطان على الزوجة والأطفال وتنحدر الثروة منه إلى ذريته. وفيما بين هاتين المرحلتين نجد المرحلة الوسطى وهي مرحلة الانتقال وفيها نجد النظامين معا.

والرأى الذي عليه جمهور العلماء هو أن نظام الأمومة يوجد في مرحلة من مرحلة من الحضارة، ويرى هو بهوس Hobhouse^(٣) أن الانتساب إلى الأم يكون عادة بين الجماعات غير المتحضرة وأن الانتساب إلى الاب هو الشائع بين المتحضرين من بنى البشر، ولكنه يرفض الرأى القائل بعمومية دور الأمومة. وكذلك فعل

Lowie, Primitive Society, p. 160. (١)

E.B. Tylor, On a Method of Investigating the Development of Institutions ; Applied Laws of Marriage and Descent, J.A.I. XVIII, 245. (٢)

L.T.H. Hobhouse, Morals in Evolution, p. 162. (٣)

لوى Lowie^(١) فهو يرى أن التناسق بين بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية يتفق مع رأى القائل بأن الانتساب الى الأم لا يمثل مرحلة عامة في تاريخ البشر إذ يجب ألا نغفل قط عن التقسيم الجنسى في العمل ، فالانتساب إلى الأم قد ينشأ في جمعية شبه زراعية لا تحتاج فيها الفلاحة من المرأة إلا استعمال أداة بسيطة كالفأس مثلاً . أما حيث تكون الزراعة ناشطة تتطلب قوة وبأساً وشدة مراس قنم نجد الرجل هو الذى يقوم بالجزء الأعظم من هذا العمل مهما كانت الأدوات بدائية ، ومن الجائز عقلاً أن تنمو عشيرة الأبوة في مثل هذه الظروف ، ولكن ذلك ليس ضرورياً ، ففي بعض الجماعات شبه الزراعية قد نجد الرجال — لا النساء — هم الذين يقومون بالزراعة دون وجود أثر لنظام الامومة عندهم كما هو حادث فى بعض أجزاء أمريكا وميلانيزيا .

وبين بعض القبائل الزراعية كهنود Pueblo نجد نظام الامومه شائعاً مع أن الرجال هم الذين يقومون بالأعمال الزراعية التى تتطلب شدة وبأساً لكن ذلك لسبب آخر وهو أن المرأة هى التى تملك الأرض ، وليس معنى ذلك أن المرأة تحت هذا النظام هى الحاكمة أو صاحبة النفوذ والسلطان ، كلا بل إن أكبر إخوتها هو الذى يصبح رأس الأسرة وصاحب السلطان على أولادها وهو المحور الذى تدور عليه الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الجمعية الامومية^(٢) أما الزوج فلا يعتبر رأس الأسرة التى فيها أولاده بل رأس أسرة أخته إن كان

Lowie, Primitive Society, p. 173.

(١)

Bronislaw Malinowski, Sex and Repression in Savage

(٢)

Society, 1927, p. 9 ff., The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia, 1929, p. 20.

هو أكبر الاخوة ، ومن ثم ترى أن نظام الأمومة هو في الحقيقة نوع من نظام الخؤولة Avuncate .

أما في العصور القديمة فالمعروف أن الزراعة في الحضارات المتقدمة كان قوامها حث الأرض وترويض الثور وغيره من الحيوانات التي تستخدم في فلاح الأرض . وهذا عمل كان يقوم به الرجال يقيناً . والمعروف كذلك أن نظام الأبوة كان نظاماً متفشياً على العموم بين القبائل البدوية العريقة في البداوة وأن المرأة كانت تحتل مكاناً وضعياً فيها لضرارة الحياة البدوية وخطرها واعتمادها على الرجال

ومن المسلم به أيضاً أن الزراعة قد ظهرت في فترة متأخرة عن فترة غرس الاشجار وما يضارع ذلك من عمل شبيه بالزراعة ، وعلى هذا فلو فرضنا أن مرحلة الزراعة قد تطورت من مرحلة غرس الاشجار ونشأت عنها لسلمنا بتعاقب المرحلتين تعاقباتنا ولقلنا بوجود تعاقب مماثل في نظامي الأمومة والأبوة تبعاً لنظرية مورجان Morgan وتيلر Tylor ولكن هذا الفرض ليس ضرورياً إذ لا يوجد دليل على أن الزراعة بأشكالها المختلفة وأساليبها المتنوعة قد نشأت عن غرس الاشجار ، بل المحتمل أن تكون الزراعة التي ازدهرت في غرب آسيا قد نشأت نشأة مستقلة وأن الشعوب التي كانت تمارسها في العصور التاريخية لم تمر قط بدور الأمومة وليس معنى هذا أننا ننكر وجود شيء من نظام الأمومة عند بعض هذه الشعوب وخاصة السامية ، فربما كان ذلك قد حدث في حالات خاصة أولظروف معينة . ولكن الذي ينكره علماء الاجتماع المحدثون هو الجزم بتعاقب النظاميين إذ لا دليل على وجود مثل هذا التعاقب أو أن كل الشعوب القديمة لابد أن

صرت بمرحلة الأمومة قبل مرحلة الأبوة كما يؤكد ماك لنان^(١) وبرتسن سمح
نعم ان حياة الساميين كانت حياة بداوة وقيام على الانعام ولا تزال اللغات
السامية ملأى بالتعابير الدالة على عيشة الخيام والتنقل وعدم الاستقرار وصفحات
الأدب الجاهلي والتوراة ملأى بهذه العبارات.

وقد ظل السامى فى العصور التاريخية يعتبر نظام الأبوة هو النظام الاجتماعى
العادى لجميع البشر حتى أنه كان يظن أن كل شعب متحدر من أب واحد ينتسب
إليه فكان الاشوريون فى نظره متحدرين من رجل يدعى آشور والكنعانيون
من رجل يدعى كنعان والمؤابيون ينتسبون إلى رجل يدعى مؤاب والاسرائيليون
إلى اسرائيل وهكذا . وكان يعتقد أن القبائل تنتسب إلى أبناء الرجل الذى
تتحد منه الشعب وأن العشائر تنتسب إلى أبناء أبنائه وهكذا^(٢)

وعلى الرغم من أن نظام الأبوة هو الذى كان متفشياً بين الساميين منذ
العصور التاريخية فتم من الشواهد ما يدل على أنهم عرفوا نظام الانتساب إلى
الأم Matrilineal descent وأنهم مارسوا ذلك فى مرحلة متقدمة من المراحل
الاجتماعية . ويمكن تلخيص هذه الشواهد فيما يلى :

أولاً — إن كلمة « الرحم » هى أكثر الكلمات ذيوياً للدلالة على
القربى عند الساميين فالرحم أصل القرابة والنسب وقد وردت بهذا المعنى
القديم فى المعاجم العربية والعبرية وهى تدل على أن الفكرة البدائية عند
الساميين أنهم كانوا يحسبون أنسابهم عن طريق الرحم وكانوا يعبرون عن القطيعه
بقولهم « ارحام تشقق »^(٣) وقد ورد نفس التعبير فى سفر عاموس « شحت رحمو »

Mc Lennan, Patriarchal Theory.

(١)

A. Lods, Israel, P. 199

(٢) انظر

(٣) أنظر شرح ديوان الحماسة للتبريزى ص ٢٣٧ طبعة اوربا

«أى شق رحمه»^(١) بمعنى عق ذوى قرباه . ومن ثم ترى العلاقة واضحة بين كلمتي الرحم والرحمة إذ يبدو أن الأخيرة كانت في الاصل تدل على صلة الام بولدها وحنوها عليه ثم امتدت إلى صلة ذوى القربى وعطف بعضهم على بعض ثم استعملت بعد ذلك في الشفقة على الاطلاق .

ثانياً — إن أشهر عبارة وردت في التوراة للدلالة على القربى والنسب هي العبارة الآتية «عظم من عظمى ولحم من لحمى» وقد فسرت التوراة كلمة «لحم» بالعشيرة^(٢) وهذا يدل على أن الساميين كانوا في وقت ما يعتبرون أولئك الذين يولدون من رحم واحد ويرضعون من ثدى واحدة أقرب إلى نفس اللحمة والعشيرة من غيرهم .

وكذلك كانت الحال في جزيرة العرب ، فقد ذكر الهمداني^(٣) أن كلمة اللحوم (جمع لحم) كانت تطلق في بعض أجزاء الجزيرة على البطون . وقد لاحظ فولدكه أن كلمة «بطن» تضارع كلمة فخذ في العشار التي تنسب إلى الأب ، وأنها وردت في النقوش التدمرية بمعنى العشيرة .

ومهما يكن من أمر فيبدو أن استعمال كلمة بطن للدلالة على العشيرة ، هو استعمال قديم جداً ، وقد ورد بهذا المعنى في سفر أيوب . فثم نقرأ^(٤) (بنى بطنى) بمعنى أبناء عشيرتى . ثم يجب أن لا يعزب عن بالنا أن حرمة الرضاعة كانت

(١) انظر سفر طاموس الاصحاح الأول آية ١١

(٢) سفر اللاويين اصحاح ٢٥ آية ٤٩

(٣) صفة جزيرة العرب للهمداني ص ١٦٥

(٤) سفر أيوب اصحاح ١٩ آية ١٧

كحرمة الدم تماماً عند الساميين وكل هذا يدل على أن النسب كان يحسب في الأصل عن طريق الأم.

ثالثاً — ظل الساميون قروناً طويلة يحتفظون بحق المرأة في تسمية أبنائها وانتسابهم إليها^(١) فلما كان القرن الثامن قبل الميلاد شرعنا نجد أول حالة تدل يقيناً على انتساب الولد إلى أبيه^(٢) وقد كان لتسمية الولد والحق نسبته بالعشيرة شأن كبير وأهمية عظيمة في الجمعيات البدائية ذلك لأن الشخص كان ينتمي إلى العشيرة التي لها حق تسميته وكانت هذه التسمية تشمل غالباً نعتاً أو اسماً من أسماء اله العشيرة الذي يوضع الشخص تحت حمايته

ويبدو أن حق العشيرة في تسمية أبناء بناتها وانتسابهم إليها ظل موجوداً في جزيرة العرب إلى قبيل ظهور الاسلام. فقد حدث أن خطب عمرو بن حجر إلى عوف بن محم الشيباني ابنته أم أياس فقال نعم أزوجكما على أن أسمي بنبها وأزوج بناتها. فقال عمرو بن حجر أما بنونا فنسميهم بأسمائنا وأسماء آبائنا وعمومتنا وأما بناتنا فننكحهن أكفاءهن من الملوك^(٣)

فما كان عوف بن محم ليطلب تسمية أبناء ابنته وانتسابهم إليها إن لم يكن في ذلك صدى لنظام قديم من الأمومة كان شائعاً في عشيرته. أما عمرو بن حجر فقد رفض ذلك لأن نظام الأبوة هو الذي كان سائداً في عشيرته بدليل قوله « أما بنونا فنسميهم بأسمائنا وأسماء آبائنا وعمومتنا » ولم يقل وخؤولتنا، ولو قال وخؤولتنا لعلمنا أن الانتساب إلى الأم كان في وقت ما شائعاً كذلك في عشيرته

A. Lods, La Croyance a la Vie Future et la Culte des Morts (١) dans l' Antiquite Israelite, 2 vols. Paris, 1906; also Israel p. 192.

(٢) انظر سفر هو شع الاصحاح الاول الايات ٩٦ ٦٤ ٤.

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢

لأن نظام الأمومة هو بالمعنى الدقيق نوع من نظام الخؤولة avuncate^(١) ومن ثم نستطيع أن نقول إن بعض آثار نظام الأمومة ظل موجوداً في جزيرة العرب بجانب نظام الأبوة إلى قبيل ظهور الاسلام.

رابعاً — ويرى ربرتسن سمث أن عادة العقيدة ليست عادة بدائية قديمة . والعقيدة هي في الأصل الشاة التي كانت تذبح عند حلق شعر المولود قرباناً لاله العشيرة وهو يرى أن هذه العادة لا بد أن تكون قد نشأت في مرحلة الانتقال من نظام الأمومة إلى نظام الأبوة وأن الغرض منها كان تأكيد الجانب الأبوي في النسب^(٢)

خامساً — حدثت حالات في العصور التاريخية وجدنا فيها الولد عندما يكبر يعود إلى قبيلة أمه فينتسب إليها وينتسب لها كما فعل زهير بن أبي سلمى . ويبدو أن علماء الانساب كانوا على علم بمثل هذه الحالات .

سادساً — خلف لنا علماء الانساب من الشواهد ما يدل على أن العرب كانوا ينسبون قطعاً إلى الأم في مرحلة من مراحل تاريخهم القديم فهم يحدثوننا أن العرب كانوا يطلقون على ولد إلياس بن مضر بن نزار وهم مدركة وطابخة وقمعة — اسم خندف نسبة إلى أمهم خندف . وكان ينتسب إلى خندف كذلك أبطن عدة كزينة والرباب وضبة وصوفة والشعيرا وتميم وهذيل وغيرهم . بل ان الزوج نفسه كان يتسمى باسم امرأته ومن ثم كان يقال لإلياس خندف إذ كان أباً لمن أمه خندف^(٣)

(١) Bornislaw Malinowsky, Sex and Repression in Savage Society, 1927, p. 9 ff.; also Boaz, F., General Anthropology, 1938, p. 419.

Smith, Kinship, p. 155

(٢)

(٣) نهاية الأرب للنويري جزء ٢ ص ٢٦٢، ٢٦٣ .

ولذلك نظائر وأشباه في العرب فكان يقال للمالك بن خزيمة بن مدركة
«عائدة» أى أنه كان يدعى باسم أم ولده عائدة بنت الحُمس بن قحافة . وكذلك
«مزينة» بنت كلب فقد أطلقت اسمها على ولد عمرو بن أَد بن طابخه .

وكان الحارث بن عدى بن الحارث بن مرة يدعى «عاملة» . أى باسم عاملة
بنت مالك أم ولده . وغير هذا كثير مما يطول الكلام باستقصائه
ويقول بعض علماء الانساب كان لمعد بن عدنان امرأة جرمية اسمها قضاة
فلما جاءت بولدها سمته باسمها^(١)

وقد أفرد مؤرخو العرب عددا من الرسائل لمن نسب إلى أمة من الشعراء
وقد ورد ذكر هذه الرسائل مبعثرا في كتب الأدب . فمن ذلك رسالة لأبي عبيدة
ورد ذكرها في كتاب الاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني وأخرى
للميداني ورد ذكرها في الفهرست لابن النديم . وألف أبو سعيد السكري رسالة
سمها كتاب الشعراء المعرفين بأمهاتهم وكتب محمد بن حبيب صاحب كتاب
المحبر رسالة عنوانها ذكر من نسب إلى أمه من الشعراء ، وقد نشر هذه الرسالة
وعلق عليها الأستاذ ليفي دلافيدا L. Della Vida في العدد الثاني والستين من مجلة
الجمعية الآسيوية الأمريكية (سبتمبر ١٩٤٢) .

وليس معنى هذا أن جميع من ذكر من هؤلاء الشعراء كانوا يمتنون إلى
قبائل تتبع نظام الأمومة في انتسابها ، فنحن نعلم أن العرب في العصور المتأخرة
كانوا ينسبون الرجال إلى أمهاتهم لأسباب عديدة أخرى . ومع هذا ففي رأبي
أن وجود هذا النظام بين العرب ومعرفتهم له ورضاهم عنه إنما كان بقية من نظام

الأمومة القديم الذي هجر بعد قيام العصية الأبوية وبقيت بعض آثاره شاهدة عليه .

أما كيف كان الرجل ينتسب إلى امرأته ويدعى باسمها واسم عشيرتها فتلك مسألة تتعلق بمسكن المرأة في الزواج القديم . فتم أربع حالات ممكنة :

(١) قد تعيش المرأة مع زوجها في عشيرته مادام الزواج قائماً فإذا طلقت عادت إلى أهلها واحتفظ هو بالأولاد .

(٢) أن تعيش مع زوجها في عشيرته فإذا طلقت عادت إلى أهلها وحملت معها أولادها .

(٣) أن تعيش في عشيرتها ويذهب الرجل ليعيش معها فإذا طلقت عاد هو إلى عشيرته وبقي الأولاد معها .

(٤) أن تعيش في عشيرتها ويعيش الرجل في عشيرته على أن يزورها متى شاء فإذا طلقت احتفظت هي بالأولاد .

ففي الحالة الأولى كان الأولاد يمتنون إلى عشيرة الأب وهم نجد نظام الأبوة هو القاعدة . أما في الحالات الثلاث الأخرى فكانوا يمتنون إلى عشيرة الأم وهم يكون الانتساب إلى الأمومة . وقد كانت الحالة الأولى هي الشائعة في جزيرة العرب عند ظهور الاسلام . ومن هذا نرى أن الرجل لا يستطيع أن ينتسب إلى امرأته ويتسمى باسمها إلا في الحالة الثالثة فقط أي في حال ما إذا هجر عشيرته وراح يعيش مع زوجته في عشيرتها وينتسب إليها كما ينتسب الأولاد . وهذا ولا ريب ما كان حادثاً في جزيرة العرب في وقت من الأوقات إذ بدون ذلك لاستطيع تفسير هذه الظاهرة الغريبة في أنساب العرب . وقد كانت عادة استقرار

الزوج في عشيرة الزوجة موجودة كذلك عند العبرانيين كما يتضح من النقطة التالية .

سابعاً — عاش يعقوب مع زوجته^(١) « ليئة » و « رحيل » في عشيرة صهره « لابان » فلما فر يعقوب بنسائه وأخذ معه بنية خفية أسرع « لابان » إلى اللحاق به يطلب الأولاد قائلا « البنات بناتي والبنون بني »^(٢) أي أن « لابان » كان يعتقد أن الأولاد يمتنون إلى عشيرة الأم وينتسبون إليها وأن لاحق للأب في حملهم معه لأن النسب كان وقتئذ عن طريق الأم لاعتن طريق الأب. وهذا النوع من الزواج هو الذي دعاه ربرتن سمث باسم زواج الصديقة أو زواج البينة وقد كان موجودا عند العرب والأشوريين^(٣) .

ثامناً — عندما حمل يوسف معه ابنه من زوجته المصرية إلى عشيرة إسرائيل أبي إسرائيل أن يعتبرهم أعضاء في عشيرته إلا بعد أن تبناهم يوسف من جديد^(٤) وذلك يدل أيضا على أن عشيرة إسرائيل كانت تعتبر الأولاد منتسبين إلى أمهم في ذلك الوقت .

تاسعاً — ذبوع الزواج بالأخت من الأب عند الساميين في مرحلة من مراحل حياتهم . فقد تزوج إبراهيم سارة أخته من أبيه . وكان يمكن أن يصبح عمنون بن داود زوجاً شرعياً لأخته من أبيه « تمر » بنت داود^(٥) ومعنى هذا

(١) سفر التكوين اصحاح ٢٩ إلى ٣١ .

(٢) سفر التكوين اصحاح ٣١ آية ٤٣ .

(٣) قارن Scheil, Recueil de Lois Assyriennes, Sec. 25, 33, 37 .

(٤) سفر التكوين اصحاح ٤٨ .

(٥) سفر صموئيل الثاني اصحاح ١٣ آية ١٣ .

أن ذلك النوع من الزواج كان لا يزال موجوداً عند العبرانيين إلى القرن العاشر قبل الميلاد بل إلى ما بعد ذلك . فقد ظل يمارس في يهوده الى زمن حزقيال (١) وقد حاول هذا النبي جهده أن يبطله ويصرف عنه قومه من بني اسرائيل . وظل يمارس كذلك إلى العهد الفارسي في بلاد الفينيقين فقد تزوج « طبنة » ملك صيدا أخته بنت أبيه (٢) .

وكل هذه الحالات تدلنا على أن قدماء الاسرائيليين والفينيقين كانوا يحسبون انسابهم عن طريق الأمهات . وقد عكف يوليوس وهوزن على دراسة التوراة وتبين له أن احتساب النسب عن طريق الأم هو الشائع في جداول الانساب الموجودة في ذلك الجزء الذي حرره اتباع المدرسة اليهودية التي يرمز اليها بحرف « J » وأن احتساب النسب عن طريق الأب هو الشائع في القسم الذي حرره اتباع المدرسة السكهنوتية التي يرمز اليها بحرف « p » (٣) وإذا علمنا أن كانت هناك قيود شديدة وحدود موضوعة على الزواج بذوى القربى والأرحام بين الشعوب السامية تبين لنا أن ترخيص الساميين لهذا النوع من الزواج إنما يدل على أنهم كانوا في وقت ما يعدون صلة الأبوة أو هي من صلة الرحم وأقل شأنًا وأنها أوهن من أن تفرض نهياً أو تحريماً .

عاشرا — ورد في النقوش الآرامية التي اكتشفت في الحجر أسماء عدد من العشائر تنسب إلى الأم لا إلى الأب (٤) .

(١) سفر حزقيال اصحاح ٢٢ آية ١١ .

CIS, pt. I, N 3, 11, 13-18.

(٢) قارن

Wellhausen, Nachrichten d. Kgl. d. Wiss. zu Gott, 1897, p. (٣)

478 n2,

Cf. CIS Pt. II Vol. I Nos. 198 and 209; also Smith 313- 316 (٤)

حادى عشر — وفى بابلونيا وجد بعض العلماء أن كان للرجل إذا شاء أن يخلع نسبه الى عشيرته وينتسب إلى عشيرة زوجته ^(١) وقد كانت هذه العادة موجودة كذلك عند العبرانيين وهى تفسر لنا العبارة الآتية التى وردت فى سفر التكوين « يهجر الرجل أباه وأمه ويلحق بزوجه » ^(٢) .

ثانى عشر — لاحظ نولدكه أن الكتب الدينية عند المنديين Mandaeans تشير إلى الرجل بأنه فلان بن فلانه ويستخلص نولدكه من هذا أن نظام الانتساب إلى الأم كان معروفا عندهم ^(٣) .

ثالث عشر — كان الخباء عند الساميين ملكا المرأة وإذا عرفنا أن الخباء عند أهل المدر هو بمثابة البيت عند الحضر كان معنى ذلك أن حقوق الملكية كانت قديما مقصورة على المرأة وأن الرجل هو الذى كان « يدخل عليها » ولا تزال نجد صدى هذا فى حفلة العرس المعروفة « بالدخلة » . فإذ جاء ووجد هادق حولت باب الخباء عرف أنها قد أعرضت عنه وطلقته . ونحن نجد فى كل هذا بقية من بقايا نظام الأمومة عند قدماء الساميين .

رابع عشر — فى التعاويد السحرية اليهودية نجد اسم الرجل يقرن دائما باسم أمه لا باسم أبيه ^(٤) ، ولا تزال هذه العادة متبعة إلى اليوم عند اليهود وهى كذلك منتشرة فى البلاد العربية . ويقول نولدكه إن هذه العادة وما يشبهها

Barton, A Sketch of Semitic Origins, p. 53 (١)

سفر التكوين اصحاح ١١ آية ٢٤ (٢)

Monatsschrift, p. 304; also Barton, op. cit. p. 53. (٣) انظر

Lods, Israel, p. 193 (٤)

تدل على مرحلة قديمة من نظام الأمومة .

ومما قدمنا يتبين لك جلياً أن الساميين لابد أن مروا بنظام الأمومة في مرحلة قديمة من مراحل حياتهم الأولى . وربما كان ذلك في بدء حياتهم شبه الزراعية عندما كانت الجماعة البدائية تؤلف عادة من النساء وضعاف الرجال أما الأشداء والفتيان فكانت تستهويهم المغامرات والأخطار

وقد أورد ربرتن سمث بعض الشواهد التي ذكرناها آنفاً ولكنه أوردها في سياق التدليل على وجود زواج المشاركة عند الساميين وأن الانتساب إلى الأم كان نتيجة هذا الزواج . وقد أقننا الدليل على فساد هذا الرأي وأنه « مجرد حدس وتخمين »

وقد أظهرت البحوث الحديثة أن لا صلة مطلقاً بين زواج المشاركة وبين نظام الأمومة . فقد عكف الأستاذ ملينوسكى Malinowsky^(١) على دراسة عادات الزواج بين القبائل التي تمارس نظام الأمومة في غينيا الجديدة . ووجد أن نوع الزواج الشائع عندهم هو الزواج بواحدة . ويوجد في استراليا وميلانيزيا عدد كبير من القبائل ينتسبون إلى الأم دون وجود أثر لزواج المشاركة عندهم

ومن ثم ترى أن نظام الأمومة هو نظام قائم بذاته مستقل عن زواج المشاركة وأن لا علاقة بين النظامين بالكلية . وأن وجود أحدهما لا يستلزم وجود الآخر مطلقاً كما يزعم ربرتن سمث .

وقد حاول جورجى زيدان أن ينفي وجود نظام الأمومة عند العرب وذلك

Malinowsky, B., Sex and Repression in savage Society, 1927, (١)

also, The Sexual Life of Savages, 1929.

في أثناء رده على ربرتن سمث . وراح يدلل على ذلك بالأمثلة التي ساقها Redhouse^(١) في رده على ولكن wilken وخرج من كل ذلك إلى القول بأن تسلط الأمومة « غير معقول ولا يوافق قواعد العمران وأن من يطالع تاريخ الزواج من أول أحوال العمران إلى الآن لا يرى فيه الا ما ينقض ذلك »^(٢)

وعندي أن جورجى زيدان لم يكن موفقاً في جدله وأنه لم يتبع الطرق العلمية الصحيحة وأنه كان قليل البصر بعلم الاجتماع . فنظام الامومة كما ذكرنا آنفاً لا يزال موجوداً عند الشعوب البدائية إلى الآن . وهو نظام معترف به عند علماء الاجتماع ولا علاقة له بنوع خاص من الزواج . وقد قدمنا أن نظام الابوة كان الشائع عند العرب والساميين منذ العصور التاريخية ومع هذا فقد ظل العرب والساميون قروناً طويلة يحتفظون بحق المرأة في تسمية أبنائها وانتسابهم إليها . فلما كان القرن الثامن قبل الميلاد وجدنا أول حالة تدل يقيناً على انتساب الولد إلى أبيه .

والذى صح لدينا بعد ما قدمنا من شواهد أن العرب وسائر الساميين قد عرفوا نظام الأمومة ومارسوه في مرحلة قديمة من مراحل حياتهم الاجتماعية الاولى وربما كان ذلك في بدء حياتهم شبه الزراعية . فلما ارتقت حضاراتهم ارتقوا هم كذلك إلى نظام الابوة إذ أنه كلما ارتقت الحضارة كلما تؤكد الجانب الأبوي

(١) Redhous, Notes on Prof. E.B. Tylor's Arabian Matriarch-ate, 1884.

(٢) انساب العرب القدماء لجورجى زيدان ص ٢٧

في النسب . وإن تعجب فعجب أن نظام الأمومة لا يزال يمارس بين بدو مصر إلى الوقت الحاضر ولا تزال العادة عند قبائل العباددة والبشارية أن يذهب الرجل عقب زواجه فيعيش بين عشيرة زوجته ويبقى هناك إلى أن يولد ولده الأول على الأقل . (١)

أما الثروة فتتحدد من الخلال إلى أبناء الأخت أو بناتها . ويؤخذ مما ذكره المقرئ أن نظام الأمومة هو الذي كان سائدا بين قبائل البيجا . (٢)
والآن وقد فرغنا من الاسرة وما يمت إليها من نظم الزواج وجب علينا أن نولي وجهنا شطر العشيرة ونظمها .

Murray, G. W., Sons of Ishmael, 1935, p. 53 ff.

(١)

(٢) انظر الخطط ج أول ص ١٩٤

الفصل الثالث

العشيرة والقبيلة

THE CLAN AND THE TRIBE

(١)

كما استعمل العرب كلمة الرهط أو الاسرة أو الفصيلة للدلالة على أصغر وحدة اجتماعية في حياتهم كذلك استعملوا كلمة العشيرة وما في حكمها كالفخذ والبطن والعمارة للدلالة على نوع آخر من نظمهم الاجتماعية هو نظام العشيرة والعشيرة هي أصغر وحدة سياسية اجتماعية. وما الأفخاذ والبطون والعمائر إلا مجموعة من العشائر لم تصل بعد إلى مرتبة القبيلة. والحق الفرق بين هذه الأقسام وبين القبيلة أو الشعب إلا من حيث الحجم ودرجة البعد من الأصل المشترك^(١) وكلما تعمقنا في دراسة الحياة الاجتماعية عند الساميين القدماء كلما اتضح لنا أن محور هذه الحياة في أقدم مراحلها كان يدور حول العشيرة لا حول القبيلة إذ النظام القبلي لم يظهر إلا متأخراً في حياة الساميين^(٢) وذلك عندما اضطرت العشائر إلى أن تردلف بعضها إلى بعض لضرورة حربية أو لأغراض اقتصادية. وقد عرف العرب العشيرة فقالوا « هم الذين يتعاقلون إلى أربعة آباء »^(٣) وشبهوها بأنها بمنزلة الساقين من الجسد اللتين يعتمد عليهما دون الأفخاذ.

Smith, Kinship, p. 5.

(١)

Lods, Israel, p. 244.

(٢)

(٣) نهاية الأردب ج ٢ ص ١٦١

ومن ثم نرى أن العرب كانوا متنبهين إلى أن الافخاذ وما فوقها وإن كانت أكبر من العشيرة عدداً وأعظم حجماً فهي أدنى منها شأنًا وأقل خطراً، إذ كانت العشيرة هي التي يُرجع إليها في كل أمر جليل. ومن ثم قوله تعالى « وأندر عشيرتك الأقربين » . وما ذلك إلا لأن العشيرة هي أهم جماعة سياسية وأقدمها في حياة الساميين، بل وبين الجماعات البدائية. فقد أظهر Davy أن أول جماعة تقابلها في التجميعات البدائية هي العشيرة وأن وظيفتها سياسية ومدنية وإن كانت ذات طبيعة شبه دينية^(١)؛ وقد ظلت كذلك بعد ظهور النظام القبلي وظلت محتفظة ببنائيتها وأهميتها ضمن النظام القبلي حتى أننا لا نستطيع إلى الآن أن نحدد بالضبط ماهية العلاقة بين شيخ العشيرة وشيخ القبيلة.

وكثيراً ما كان العرب يستعملون كلمة الحي بمعنى العشيرة وكذلك فعل العبرانيون فقد كانوا يستعملون للدلالة على العشيرة كلمتي « مشفحة » و « حي » وأحياناً « عم »^(٢).

وقد أظهرت البحوث الحديثة أن العشيرة قد نمت من الأسرة القديمة بعدد من الطرق والأساليب التي أدت إلى تقسيم خاص وإلى عزلة جانبية^(٣) وسرعان ما أصبحت حياة الفرد السامي خاضعة للعشيرة ولم تعد الأسرة على أهميتها تساهم في الحياة الاجتماعية إلا بقدر يسير زادت أهميته بزيادة نفوذ العشيرة^(٤).

وقد عرف علماء الاجتماع العشيرة بأنها « قسم — خارجي الزواج — من قبيلة يمت بعض أعضائها إلى بعض بروابط مشتركة كاعتقادهم في التحدر من أصل

Moret and Davy, From Tribe to Empire, p. 12. (١)

(٢) سفر صموئيل الأول اصحاح ١٨ آية ١٨ وسفر الملوك الثاني اصحاح ٤ آية ١٣.

Lowie, p. 157. (٣)

E. Day, The Social Life of the Hebrews, p. 24 (٤)

واحد مشترك أو أنهم يمتون إلى طوطمية مشتركة أو يقطنون اقليما مشتركا»^(١)
ويرى بعض العلماء أن في هذا التعريف شيئا من الابهام ويبدو أن ذلك
قد نشأ من استعمال كلمة Clan التي اشتقها العلماء الانجليز من النظام الاجتماعي
الموجود في اسكتلنده وهو نظام يقرب من نظام القبيلة^(٢). ومن أجل هذا
اقترح السير جيمس فريزر Sir James Frazer استعمال كلمة Kin بدلا من Clan
فهو كلما تحدث عن العشيرة الطوطمية استعمل totem-kin أما العلماء الامر يكان
فقد استعملوا كلمة Gens للدلالة على عشيرة الأبوة أي التي يكون النسب فيها
إلى الأب واستعملوا كلمة clan للدلالة على العشيرة التي يكون النسب فيها إلى
الأم. وقد اقترح رفرز Rivers كلمة sept للدلالة على العشيرة ومع هذا فقد
آثر أن يتبع العرف المصطلح عليه ويستعمل كلمة Clan أما لوي Lowie فيستعمل
كلمة Sib بدلا من Clan^(٣).

وقد اخترت هنا كلمة « العشيرة » للدلالة على المعنى المقصود من كلمة Clan
عند علماء الاجتماع الانجليز والفرنسيين

(١) Anthropological Notes and Queries; The Handbook of Fol-

klore, p. 295.

Rivers, p. 20.

Lowie, p. 105.

(٢)

(٣)

(٢)

أنواع العشيرة

والعشيرة أنواع أهمها : —

أولا — العشيرة الطوطمية Totemic Clan وهي التي يعتقد أعضاؤها أنهم يمتنون بصله النسب إلى نوع من الحيوان أو النبات أو الجواد يسمى « طوطم » Totem والطوطم الحيوانى أعظمها شيوعا . وتختلف طبيعة العلاقة إلى الطوطم باختلاف الأماكن ففي بعض جهات ميلانيزيا يعتقد أعضاء العشيرة أنهم متحدرون من الطوطم نفسه . وفي بعض الجهات الأخرى يظن أعضاء العشيرة أنهم متحدرون من شخص — رجلا كان أو امرأة — له علاقة من بعض الوجوه بالحيوان أو النبات أو الجواد الذي يكون الطوطم . وقد عرف دوركيم Dorkheim العشيرة الطوطمية بأنها « مجموعة من الأفراد يعتبرون أنفسهم مشتركين في القرابة ولكنهم يميزون هذه القرابة بعلامة خاصة وهي أنهم جميعا يحملون اسم طوطم واحد . وهذا الطوطم هو كائن حي أو غير حي ولكن له في الغالب حيوان أو نبات تعتقد الجماعة أنها متحدرة منه وأنه شعارها وبه تسمى . فان كان الطوطم ذئبا مثلا فجميع أعضاء العشيرة يعتقدون أنهم متحدرون من الذئب وأن دمه يجري في عروقهم . وهذا هو السبب في أنهم يطلعون على أنفسهم « بنى ذئاب » أو « بنى دياب » ^(١) وقد أورد دركيم Dorkheim نفس هذا التعريف في كتاب آخر ^(٢) وأصر

Annee Sociologique, Paris Vol. iv, pp2-3.

(١)

The Elementary Forms of Religious Life, p. 102.

(٢)

على أهمية جانب التسمية إذ الاسم هو الذى يكون العشيرة ، وهذا الاسم يدل
تارة على الطوطم وتارة على الجد الأعلى الذى تحدر منه أفراد العشيرة

ومن ثم نرى أن العشيرة بهذا التعريف هى نوع من الأسرة إذ أنها مكونة
من أناس يعتبرون أنفسهم متحدرين من أصل واحد مشترك ، ولكنها تتميز
عن الأنواع الأخرى للأسرة بأن النسب فيها قائم على أساس الاشتراك فى الطوطم
لا على علاقة الدم ، وعلى هذا فجميع أفراد العشيرة هم ذوو قربى لا لأنهم
إخوة أو آباء أو أعمام أو بنو أعمام بل لأنهم جميعاً ينتسبون الى الحيوان أو النبات
الذى يكون الطوطم ويحملون اسمه ولهم نفس طبيعته ، والطوطمية totemism
منتشرة فى جميع أنحاء الدنيا فهى موجودة فى أمريكا وأستراليا وميلانيزيا وأفريقية
وبعض أجزاء آسيا (١)

أما عن النظريات المتعلقة بالطوطمية فليس هذا موضع شرحها وعلى من
أراد أن يطلبها فى المطولات ، وأما عن الطوطمية عند الساميين فنستحدث
عن ذلك فى موضع آخر

ثانياً — العشيرة الطوطمية الإقليمية

Territorial tie of the totemic Clan

يوجد نوع آخر من العلاقة الطوطمية بين أعضاء العشيرة ونعنى بذلك علاقة
الاقليم ، وفى هذه الحالة يعتقد أعضاء العشيرة أن الرباط الذى يصل بينهم هو
اشتراكهم جميعاً فى طوطم واحد يشغل قرية معينة أو إقليمًا محدوداً ، ويرى
بعض العلماء أن الذى يحدث حقيقة فى معظم الحالات الطوطمية هو أن عدداً

من الجماعات الطوطمية تشترك في شغل قرية أو إقليم معين وإن بعض هذه الجماعات يختلط ببعض الآخر دون تمييز موضوعي بين أفراد هذه الجماعات رغم اختلاف طوطم كل منها^(١)

ثالثا — العشيرة الإقليمية Territorial Clan

في هذا النوع من العشيرة لا يوجد أثر للطوطمية مطلقاً بل إن الرباط الوثيق الذي يصل بين أعضائها هو أنها تسكن اقليماً واحداً مشتركاً. وفي هذه الحالة يعتقد أهل ذلك الإقليم أو القرية أو البقعة أن بعضهم يمت إلى بعض بحكم السكنى والجوار في الديار. ونحن نجد هذا النوع من العشيرة بين الجماعات التي نبذت البداوة المحضة وشرعت في الاستقرار^(٢) وهذا النوع في طوره الأول يكاد يوجد دائماً إلى جانب العشيرة الطوطمية ولكن سرعان ما يتغلب عليها ويقضى على الطوطمية بالكليّة. وذلك لأن فلاح الأرض والاستقرار فيها هو أغرى للرجال وأوثق لقلوبهم وأشد سلطاناً على نفوسهم. وسرعان ما نجد الاستقرار والاشتراك في الحياة الموضعية قد غدا معينا لعادات تصبح مقبولة بالضرورة وتتأصل في النفوس إلى حد أن تخلق غريزة الاجتماع والوحدة والتعاون ويصبح الإنسان مدنياً بالطبع

ولم يكن الاستقرار والاشتراك في الحياة الموضعية هو وحده الحافز على تكوين هذه الأقسام الإقليمية داخل الجمعيات البشرية بل ثم حافز آخر وهو نمو العشيرة واتساعها وشعورها بالحاجة إلى الانقسام إلى أقسام ماثلة يظهر أثرها في شكل

Rivers, p. 22.

(١)

Moret and Davy, p. 55

(٢)

جديد . وهذه الأقسام هي التي يسميها «دوركيم» باسم Segments^(١) أى مجموعة العشائر وهي فى رأى تقابل ما يسميه العرب بالأفخاذ والبطون والعمائر . ودليلنا على ذلك أن علماء الاجتماع أنفسهم قد صعب عليهم أن يحددوا بالضبط الجماعة الاقليمية وذلك لاختلاف أحجامها وتعدد أنواعها ، فهم يقولون إنها قد تكون كبيرة الحجم إلى حد أنها قد تأخذ شكل القبيلة ، وقد تكون أحياناً صغيرة إلى درجة أنها تشبه الفصيلة ، وقد اعترف هوت Howitt^(٢) بأنه لم يستطع فى كثير من الأحيان أن يقرر نوع الجماعة التى يعالجها ، ومن ثم يتبين لنا أن المعنى الذى يقصده علماء الاجتماع من «العشيرة الاقليمية» أو « الجماعة الاقليمية » يكاد يضارع المعنى الذى يقصده العرب من كلمة « الحى » وأرى أن هذه الكلمة هى خير اصطلاح نطلقه على ما يسميه علماء الاجتماع territorial clan

ويرى العلماء أن العشيرة الاقليمية أو بعبارة أدق الجمعية الاقليمية تمثل مرحلة أرقى فى التطور الاجتماعى وأنه كلما تقدمت الجمعية الاقليمية كلما تضاءلت العشيرة القديمة المسماة بالطوطمية إلى أن تختفى بالكلية فى النهاية^(٣) وقد ذكرنا آنفاً أن العلاقة الاجتماعية التى تصل بين أعضاء العشيرة الطوطمية هى علاقة النسب إلى طوعم واحد ينتسبون إليه ويحملون اسمه . أما العلاقة التى تربط أعضاء الجمعية الاقليمية التى استقرت فى بقعة محدودة خاصة بها فهى علاقة الأرض

Dorkheim, La Division du Travail Social, 2nd ed. 1902, p. (١)

150, also, Les Regles de la Methode Sociologique 7th ed. Paris 1919, p. 103.

Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, (٢) London 1904.

Moret and Davy, From Tribe to Empire, p. 57. (٣)

التي يسكنونها والطينة التي يفلحونها أو ترعى دوابهم كلاًها^(١) أو بعبارة أخرى هي علاقة «الحى» و «الحى» وعلاقة الجوار فى الديار.

على أن من المحتمل أن تكون العلاقة الاقليمية هي محض تعبير آخر عن الانتساب إلى سلف واحد وأن أهل قرية أو اقليم يؤلفون عشيرة واحدة لأنهم متحدرون حقيقة من جد أعلى مشترك^(٢)

ومهما يكن من أمر فالعشيرة الاقليمية تمثل النوع الذى كان شائعاً عند الساميين فى فجر التاريخ. ولنول الآن وجهنا شطر نظام العشيرة عند الساميين فنقول : —

Cf. Sumner Maine, Notes on the History of Ancient Institutions, p. 91.

Cf. Rivers, p. 22.

(٢)

(٣)

الساميون والطوطمية

THE SEMITES AND TOTEMISM

هل مارس الساميون الطوطمية ؟

هذا سؤال طلى يحسن الخوض فيه ، وللإجابة عليه يجب أن أقول - ذاعت
نظرية الطوطمية totemism في النصف الأخير من القرن الماضي فخلبت أفئدة
العلماء وبهرت عقولهم وافتتنوا بها افتتاناً كبيراً

وكان أن سحرت كذلك لب العلامة ربرتسن سمث فراح يطبقها على العرب
وراح يبرهن على أن قدماء العرب قد مارسوا الطوطمية وذلك في مقال نشره بالمجلة
اللغوية عام ١٨٧٩^(١) ثم فيما كتب من بعد ، ومنذ ذلك الحين صب على قلبه
أساتذة آخرون منهم Wilken و Stade و Joseph Jacobs و Gray و Stanley
Cook و Barton ولكن الأخير قد عاد فعدل عن رأيه

وقد بنى ربرتسن سمث نظريته في الطوطمية عند العرب على أمور منها :
أولاً - أن كثيراً من القبائل العربية كانت تتسمى بأسماء الحيوان^(٢) وأن
آثار هذه التسمية قد ورد ذكرها في التوراة .

ثانياً - أن بعض العرب كانوا يعتقدون أنهم متحدرون حقيقة من الحيوان
الذى ينتسبون إليه .

Smith, Journal of Philology ix, p. 75 ff.

(١)

Ibid p. xx 79-88

(٢)

ثالثاً — ان العرب كانوا يعبدون آلهة في صورة الحيوان ^(١)
 رابعاً — أنهم كانوا يعتقدون أن بعض الحيوانات إنما هي رجال مسخت
 وكانوا يجمعون عن أكل بعض أنواع الحيوان ظناً منهم أنها أناس متنكرة .
 خامساً — أنهم كانوا يعتقدون أن الجن شركاء لله وهو يرجح أنها آلهة
 قديمة مهجورة وكان العرب يظنون أن الجن تظهر في هيئة انسان أو وحوش مكسوة
 بشعور طويلة ^(٢) .

والنتيجة التي وصل إليها ربرتسن سمث هي أن جميع الساميين لابد أن
 مارسوا الطوطمية في مرحلة من مراحل تطورهم الاجتماعي وأن آثار الطوطمية إنما
 بقيت في جزيرة العرب لأن النظم الاجتماعية والسياسية قد تقدمت عند الشعوب
 السامية الأخرى في عصر قديم جداً بينما ظل العرب على حالهم احقاباً طويلاً ^(٣)
 ولكي نقيم الدليل على وجود الطوطمية عند شعب من الشعوب يجب أن
 نبحث عن امارات خاصة وهي :

أولاً : تسمية العشائر بأسماء الحيوان أو النبات .

ثانياً : اعتقاد أعضاء العشيرة في أنهم يمتون بعلاقة الدم إلى ذلك الحيوان
 أو أنهم متحدرون من ذلك النبات الذي اتخذوه لهم طوطماً .

ثالثاً — تعظيم الطوطم وتقديسه ورفعته إلى مقام العبادة واتخاذ الهالة العشيرة
 ويترتب على ذلك عدم استعمال حيوان الطوطم كطعام عادي .

Kinship, p. 192-201 and Wellhausen, Reste Arabische (١)

Heidentums. p. 19-23.

Religion of the Semites p. 357

Kinship, 2nd ed. 252.

(٢) قارن

(٣) أنظر

رابعا — أن تحتوى القبيلة على عدة جماعات لكل منها علاقة خاصة بنوع مختلف من الطوطم .

فاذا وجدنا هذه الأمور مجتمعة في قبيلة من القبائل كان ذلك برهانا بينا ودليلا ماديا على أنها قبيلة طوطمية . على أننا في كثير من الأحوال قد لانجد هذه العلامات في صورتها البدائية البحتة وخاصة عند الشعوب القديمة إذ قد يحدث أن تتطور هذه العلامات إلى حد كبير في داخل الجماعة نفسها كما حدث عند قدماء المصريين مثلا . فمن ذلك أن طوطم العشيرة الذي كان يعبد أولا في صورة حيوان قد يظهر بعد ذلك في هيئة إنسان ليس له من صفات الحيوان إلا قليل .

فالأستاذ سلجمان مثلا يعتبر قدماء المصريين من الأمم التي كانت تمارس الطوطمية قطعاً ومع هذا فقد عجز أن يجد من الشواهد ما يدل على أن كان للحيوانات علاقة بالنظام الاجتماعي أو بالعبادة عند البيجا وهم من القبائل الحامية نعم إنه وجد الوثنيين من الحاميين الذين يسكنون في جهات الحبشة يقدسون بعض الحيوانات كالضبع والحية والتمساح والبوم ومع هذا لم يجد من الأسباب ما يحمله على القول بأنه كان لهذه الحيوانات علاقة بالطوطمية ^(١) .

وهذه نقطة هامة يجب أن نلاحظها دائما عند بحثنا في طوطمية الساميين .

Seligman, C. G. «Some aspects of the Hamitic Problem (١) in the Anglo-Egyptian Sudan» in JRAL, Xliii. 1913.

تسمية العشائر بأسماء الحيوان عند الساميين

إذا ولينا وجهنا شطر قدماء العرب وجدنا أن كثيراً من قبائلهم قد تسمت بأسماء الحيوان وقد ترجع هذه الأسماء إلى عصور ما قبل التاريخ وبعضها بصيغة المفرد وبعضها بصيغة الجمع مثل كلاب وأنمار وأراقم وضباب وغيرها. وهذه تشبه بالضبط أسماء القبائل الطوطمية الموجودة في أمريكا وأستراليا.

ويبدو أن لم يكن ثم فرق بين صيغة المفرد وصيغة الجمع في مثل كلب و كلاب والنمر والنمرون فقد ذكر المبرد في الكامل^(١) أن « أمثال قولهم الأزارقة والمهالبة والمناذرة يرجع إلى باب من النسب وهو أن يسمى كل واحد منهم نميراً أو أشعر فهذا يتصل في القبائل ». ومن أسماء القبائل عند العرب :

١ — أسد — وهو اسم يطلق على عدة قبائل منها أسد بن خزيمه من معد وبنو أسد بن عبد مناة وأسد بن مرة من مذحج وأسد بن عبد العزى في قريش وبنو أسد بن الحارث في الأزد . ويقول ابن دريد^(٢) أن أسد والأزد مشتقان من أصل واحد وأن الأزد بالالف واللام دائماً . والأزد بن الغوث من قبائل اليمن ولها عدة فروع . ومن قبائل الأسد أيضاً بنو أسد ويقول الهمداني^(٣) إنها

(١) الكامل للمبرد باب النسب إلى المضاف .

(٢) ابن دريد كتاب الاشتقاق ص ٢٥٨

(٣) الهمداني صفة جزيرة العرب ص ١١٨

كانت في عنز . وذكر ابن دريد بنى فرهود بن شبانة ويقال لهم الفراهيد (١) .
والفرهود ولد الأسد في لغة أزد عمان . ولبوان وهي بطن معافر ولبأ وهي قبيلة
كبيرة من عبد القيس ، والليث وغير هؤلاء من القبائل .

٢ — النمر ونمير وأعمار — وهي أسماء أطلقت على كثير من عشائر العرب
وقبائلهم وكان سكان حران يعرفون في السريانية باسم (بَرْنَمَزَى) أن بنو النمر
ويقال إنهم كانوا يعبدون إلهاً يسمى في السريانية (نمرا) أن النمر . وذكر
الدميري (٢) أن النمر كان يكنى بأبي عمرو كما كانت الضبعة تكنى بأبى عامر .

٣ — فهد — وقد تسمت به إحدى عشائر كلب .

٤ — بهته — نوع من الظباء والآرام — وهو اسم لبطن من قيس عيلان ولبطن
من ضبيعة ، ويبدو أن الرثم كان مقدساً في حمير على وجه الأخص ، فقد ذكر
ابن السكبي في كتاب الأصنام أنه كان لحمير بيت بصنعاء يقال له رثام (٣) يعظمونه
ويتقربون عنده بالذبائح فلما انصرف تبع من مسيره الذي سار فيه إلى العراق
قدم معه الخبران اللذان صحباه من المدينة فأمرهم بهدم رثام ففعل وتهود تبع
وأهل اليمن ومن ثم لم يسمع بذكر رثام في شيء من الأشعار ولا الأسماء ، ويقول
ربرتسن سمث (٤) إن الرثام والظبيان والغزلان بأنواعها المختلفة كانت مقدسة في
كثير من أجزاء العالم السامي وأنها ظلت تعبد إلى عصر متأخر في بيوت الأصنام
في مكة وتبالة وغيرها

(١) ابن دريد ص ٢٩٤

(٢) الدميري حياة الحيوان ج ٢ ص ٨٩٣

(٣) كتاب الأصنام لابن السكبي ص ١ ، ١١

Smith, the Religion of the Semites, Note F.

(٤)

وقد وجدت صورها في فينيقية منقوشة على الأحجار الكريمة وعلى نقود مضروبة في اللادقية . وقد أورد سميث^(١) ما نقله شبرنجر عن ابن المجاور فقد ذكر أن قبيلة بني الحارث باليمن كانوا إذا مات غزال قاموا إليه فغسلوه وكفنوه ثم دفنوه ولبسوا عليه الحداد سبعة أيام كأحد أفراد القبيلة . وهذه ولا ريب ظاهرة طوطمية تشبه تلك الموحدة بين قبيلة البومه في ساموا ، وتذكرنا بما كان يفعل قدماء المصريين من تكفين حيواناتهم المقدسة ، ومن الشواهد التي قد تؤيد ما ذكره ابن المجاور أن ديار بني الحارث كانت تدعى « دار الغزير » تصغير « غزال » وقد أورد هياقوت^(٢) فيما أورد من ديار العرب . واسكن الأصمعي لم يذكر هذا الاسم في كتابه دارات العرب ولعل ذلك لأنه اقتصر على ست عشرة دارة منها . أما الفيروزابادي فقد جمع ما لم يجمع غيره من دارات العرب وهي تنيف على مائة وعشر . وذكر من بينها « دارة الأرام »

ونحن لا نرى فيما أورد سميث من رواية ابن المجاور دليلا على أن العرب كانوا يمارسون الطوطمية قطعا . فتعظيم قدماء العرب لبعض أنواع الحيوان كان يرجع ولا ريب إلى أنهم كغيرهم من الأمم القديمة كانوا يعتقدون أنها تشارك مع الإنسان في بعض الصفات الشخصية . ومن أجل ذلك كانوا يتمتعون من أكل لحومها . وقد شاهد بعض الرحالة إحدى قبائل البيحا بالقرب من سواكن لا تأكل لحم الغزال مطلقا كما يقال إنه كان من عادة بعض القبائل التي كانت تسكن أرض البشارية أنهم إذا مات حيوان من أنعامهم دفنوه باحتفال مهيب^(٣) .

Ibid, Note A.

(١)

(٢) انظر معجم البلدان ج ٢ ص ٢٦٥ طبعة اوربا

(٣) انظر G.W. Murray «Graves of Oxen in the Eastern Desert of Egypt» in JEA, Xii 1926.

ويبدو أن العرب في الجاهلية كانوا يعتقدون أن للظباء والأرامل والغزلان قوة خفية كما لغيرها من كثير من أنواع الحيوان وأنها قادرة على البطش والانتقام وذلك ظاهر من الأساطير التي ظلت متداولة إلى ما بعد ظهور الإسلام . فقد ذكر الدميري نقلاً عن مجاهد أن تجاراً من الشام دخلوا مكة في الجاهلية بعد قصي بن كلاب « فنزلوا بوادي طوى تحت سمرة يستظلون بها فاختبزوا على ملة لهم ولم يكن معهم ادم فقام رجل منهم إلى سهمه فرمى ظبية من ظباء الحرم وهي حولهم ترعى فقاموا إليها فسلخواها وطبخوها ليأندموا بها . فبينما هم كذلك وقدرهم على النار تغلى بها وبعضهم يشوى إذ خرجت من تحت القدر عنق من النار عظيمة فأحرقت القوم جميعاً ولم تحرق ثيابهم ولا أمتعتهم ولا السمرة التي كانوا تحتها » (١) .

٤ - بدن - نوع من الوعل - وقد تسمت به بطن من كلب وعشيرة من بكر وائل وعشيرة وعلان من مراد . وقد ورد في كتاب الاشتقاق لابن دريد ذكر عشيرة تدعى وعلة وكذلك في ياقوت .

٦ - الضبع وضبيعة - وهو اسم أطلق على عدد من قبائل العرب ومن كنهاها أم خنور وأم طريق وأم عامر وأم نوفل . ومن كنى الذكور أبو عامر وأبو كلدة وأبو الهنبر . ويجيز الامام الشافعي أكل لحم الضبع إذ أنها ليست عنده من ذوات الناب التي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل لحومها . وهو يقول : ما زال لحم الضبع يباع بين الصفا والمروة عن غير نكر (٢) . أما أبو حنيفة

(١) الدميري حياة الحيوان ج ٢ ص ١٢٨

(٢) الدميري ج ٢ ص ٩٨

فقد حرم أكلها وهو مكروه عند مالك .

وفى البيهقي عن عبد الله بن مغفل السلمي قال : قلت يارسول الله ما تقول في الضبع ؟ قال : لا آكله ، ولا أنهى عنه .

ولعل بعض عشائر العرب قد أحجموا عن أكل الضبع لاعتقادهم أن لها صلة بالآدميين لأنها نحيس كما نحيس أنثى الانسان . أو لعل هذا الاحجام كان متوارثاً منذ قديم الزمان . ومن ثم فهي عادة تشبه العادة المتبعة عند القبائل الطوطمية ومن الشواهد الدالة على أن العرب كانوا يعتقدون بوجود صلة خاصة بين الضبع وبين بعض الرجال ما ذكره الدميري من أنه كان « في العرب قوم يقال لهم الضبيعيون لو كان أحدهم في قفل فيه ألف نفس وجاء الضبع لا يقصد أحداً سواه » ومن الواضح أن هذا الاعتقاد وما يشبهه عريق في القدم . وقد يجد بعض العلماء في هذا بقية من الطوطمية .

٧ - دب - اسم عشيره من أسبع كلاب وعشيرة من بكر وائل . ودب اسم امرأة من هذيل . ولا يزال الدب يوجد في الجهات الجبلية من أرض هذيل .

٨ - ذئب - اسم عشيرة من الأزد وسرحان اسم عشيرة من أسبع كلاب وبنو سيد ذكهم ابن دريد في ضبة . وذؤيب ذكهم الجاحظ في ولد ربيعة نزار وكان العرب يعتقدون أن الرجل منهم إذا علق كعب الذئب الأيمن على رأس راحه ثم اجتمع عليه جماعة لم يستطيعوا الوصول إليه ، وذلك ولا ريب يشبه بعض مظاهر الطوطمية لأن الرجل يعتقد أنه في حماية طوطمه :

وكانوا يعتقدون أن الذئب يفهم ويتكلم ويحاج وينظر . فقد قال ابن عبد البر وغيره أن الذئب كلم من الصحابة ثلاثة رافع بن عمير وسلمة بن الأكرع وأهبان بن أوس الأسلمي . ولذلك تقول العرب هو كذئب أهبان ، وذكر الدميري

مارواه الحاكم في مستدركه إذ قال « بينما راع يرعى بالخرة إذ عدا الذئب على شاة
فقال الراعى بينه وبينها فألقى الذئب على ذنبه وقال يا عبد الله تحول بيني وبين
رزق ساقه الله إلى . فقال الرجل وأعجبا ذئب يكلمنى . فقال الذئب ألا أخبرك
بأعجب منى هذا رسول الله ﷺ بين الحرتين يخبر الناس بأنباء ما قد سبق .
فزوى الراعى شياهه إلى زاوية من زوايا المدينة ثم أتى النبي ﷺ فأخبره فقال
صدق والذي نفسى بيده » (١)

ومثل هذا الاعتقاد شائع في كثير من الأمم وهو يرجع ولا ريب إلى عصر
سحيق في القدم ولا أظنه يدل حتما على الطوطمية .

٩ — ثعلب وثعلبة وثعالب — وهى أسماء أطلقت على كثير من العشائر فمن
ذلك ثعالب طيء وثعلب اسم عشيرة في كلب ويطلق ثعال على بعض عشائر
طيء وغيرها .

١٠ — ثور — وهو اسم يطلق على قسم من كلب فقد ذكر ابن دريد أن
قبائل كلب كانت منقسمة إلى قسمين كلب وثور . وذكر ابن خلكان (٢) ثلاث
عشائر تسمت باسم الثور ، وعجل اسم عشيرة في بكر وائل ، وقد عبد الساميون
الشماليون العجل وورد ذكره في قصة موسى في التوراة وفي القرآن .

١١ — عنز — اسم قبيلة من وائل ، وقد وجد الحمداني قبيلة تدعى عنز في
جرش باليمن ، وعنزة وكانت تعبد صنما يقال له سعيير . (٣)

١٢ — فهد — وهو نوع من الجدى الحجازى على ما يقول ابن دريد وجمعه

(١) الدميرى جزء أول ص ٤٧

(٢) ابن خلكان رقم ٢٦٥

(٣) كتاب الأصنام ص ٤١

فهاد ، وقد أطلق على بطن من كعب .

١٣ - جعده - بطن من كعب بن ربيعة . ويقال انها كلمة يمنية ، ويقول
البكرى ان الكباش كان يعبد في بعض قبائل البرير .

١٤ - جحش - بطن من العرب .

١٥ - كلب و كلاب و كليب - وهى أسماء أطلقت على كثير من قبائل العرب
ومنها كلب بن ربيعة ومكالب بن ربيعة وكليب بن يربوع و بنو الكلبة والكلبة
لقب مية بنت علاج بن شحمة العنبرى و بنوها بنو الكلبة .

وقد نشبت بسبب الكلبة حروب بين بعض قبائل العرب وذلك ظاهر من
سياق القصة التى أوردها الجاحظ^(١) فى سبب خروج مالك بن فهم بن غنم بن
دوس إلى أزد شنوءة من السراة ، فقد كان السبب أن بنى اخته قتلوا كلبة لجارهم
وكانوا أعد منه فغضب ومضى وسمى النجد الذى هبط فيه نجد الكلبة ، فإكان
الرجل ليغضب ويستعد لقتالهم لولم يكن يعتقد أن الكلبة بمثابة طوطة ولا
نستطيع أن نقيس على ذلك حرب البسوس بين كليب وجساس فلها سبب آخر
ولكننا نستطيع أن نقيس عليها حرب الفجار الاولى التى كادت تقع بين كنانة
وقيس عيلان بسبب قرد قتله الكنانى فى سوق عكاظ . ففى كلا الحادثين قد
يجد أصحاب الطوطمية شيئاً من آثارها رغم ما ذكر نقلة الأخبار من تعليل ورغم
ما نعلم من أن العربى كان يستमित فى الذود عما فى حوزته . ويبدو أن العرب كانوا
قديمًا يعلقون أهمية كبرى على نباح كلاب الحوآب إذ يبدو أنهم كانوا يذهبون
إليها للاستخاره والعرافة كما كانوا يفعلون فى زجر الطير وكما كان يفعل الاغريق

(١) الجاحظ كتاب الحيوان ج أول ص ١٥١

في طلب العرافة من آلهتهم ، فكانت هذه الكلاب إن نبحتهم تشاءموا واقلعوا عن أمرهم وإن لم تنبحهم تفاءلوا ومضوا لشأنهم ، وقد ظل هذا الاعتقاد إلى ما بعد ظهور الاسلام ، ودليلنا على ذلك أن عائشة لما انصرفت فيمن معها إلى البصرة لحضور واقعة الجمل مرت بماء بنى كلاب فعوت كلابهم ، وسمعت عائشة نباح الكلاب فقالت أى ماء هذا فقال السائق لجلها الحوآب فتشاءمت واسترجعت وقالت إني لهيبة قد سمعت رسول الله ﷺ يقول وعنده نساؤه ليت شعري أيتكن تنبجها كلاب الحوآب (١)

١٦ - قرد - وهو اسم فرع من هزيل وهو الفرع الذى منه عمرو بن معاوية ويظن سمى أن اسمه الحقيقي عمرو بن قرد وأنهم ربما كانوا فى الأصل من عبدة القروذ ولا يزال القرد يوجد فى أرض هذيل

١٧ - نعامة - ومن ذلك بنو نعامة وهم بنو عمرو بن أسد

١٨ - غراب - اسم بطن من فزارة ، وللغربان علاقة بالنخل ذكرها الجاحظ فى كتاب الحيوان (٢) .

١٩ - حداة - بطن من مراد .

٢٠ - حمامة - بنو حمامة بطن ازد .

ويبدو أن كانت الحمامة مقدسه عند الساميين الشماليين ولها علاقة بعبادة الآلهة عشتار أو عشتروث . وقد كشفت لنا الحفريات عن هيكل بناه الكنعانيون فى بيسان بفلسطين وأقاموا فيه صنما للالهة عشتار وهى تحمل فى

(١) مروج الذهب ج ٤ ص ٣٠٥ ، أيضا الطبرى ج ٦ ص ٣١٢٦

(٢) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٤١

أحدى يديها حمامة (١) .

وكان الحمام من بين الطيور التي عبد العرب أصنامها في الجاهلية . وقد أقاموا له صنما في الكعبة . فقد ذكر ابن هشام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل مكة وقضى طوافه « دعا عثمان بن طلحة فأخذ منه مفتاح الكعبة ففتحت له فدخلها فوجد فيها حمامه من عيدان فكسرها بيده ثم طرحها (٢) » .

وكان الحمام مقدسا في مكة في الجاهلية ولا يزال يضرب المثل في الأمن بحمام الحرم .

وكان الحمام يستعمل في العصور القديمة كرمز لتقديس العهود والمواثيق ، وقد كان من بين الطيور التي قربها « ابرام » إلى ربه عندما عاهده كما تحدثنا بذلك التوراة (٣) « وابرام » هو الذي دعى فيما بعد باسم ابراهيم . ومن الأشياء التي نعاها اليهود على السامريين أنهم كانوا من عبدة الحمام ، ولقداسة الحمام كان بعض سكان سوريا لا يأكلونه ولا يلمسونه ، فاذا لمس أحدهم حمامة صار نجسا طول يومه (٤) .

٢١ — هوازن — ومفردها هوزن وهو نوع من الطيور كما يقول ابن دريد .

٢٢ — حنش وافعى وارقم وحية — قال ابن دريد بنو حنش بطن من الأوس ، وذكر الهمداني جماعة آخرين هم بنو الافعى ثم الارقم وهم عشائر من ثعلب ، ثم بنو حية ، وقد ورد في الأغاني أنهم كانوا ملوك طى في أوائل الاسلام

(١) J.G. Duncan, Digging Up Biblical History vol. II p 89, 109.

(٢) ابن هشام ص ٨٢١

(٣) سفر التكوين اصحاح ١٥ آية ٩

Smith, R. S., P. 294.

(٤) انظر

وقد كان للحية سهم على في الأساطير السامية ، فالحية هي التي اغوت حواء وأخرجت آدم من الجنة ، وكان العرب يعتقدون أن الحيات كانت في الأصل من الآدميين ثم مسخت كما مسخت القرودة من بني إسرائيل^(١) . ولهذا كانوا يعتقدون أنها تعقل وتفههم وقد ظل هذا الاعتقاد إلى ما بعد ظهور الاسلام . فقد روى الحافظ عبد البر أن عقبه بن نافع لما فتح إفريقية وقف على موضع يقال له القبروان وهو واد كثير الحيات . وقال : يا أهل هذا الوادي إنا حالون إن شاء الله قاطنون ، ثلاث مرات . قال : فما رأينا حجراً ولا شجراً إلا خرج من تحته حية حتى هبطن بطن الوادي ، ثم قال انزلوا باسم الله فاعمروا القبروان

وكانوا يعتقدون أن الشياطين تظهر في هيئة الحيات ، وقد أورد الدميري قصة الفتى الذي ذهب إلى منزله فوجد حية فقتلها وركز الرمح بالباب ثم اضطربت عليه فقتلته فحماه أصحابه إلى رسول الله لكي يدعو الله أن يحياه فقال استغفروا ربكم لصاحبكم ثم قال : « إن في المدينة جنا قد أسلموا فإذا رأيتم منهم شيئاً فاذنوه ثلاثة أيام فإذا بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فإنا هو شيطان^(٢) »

وكانت الحية تعبد عند الساميين ، وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن عدد من الأصنام على هيئة الأفاعي في المعبد الشمالي الذي أقامه الكنعانيون لعبادة الأفعى بمدينة بيسان بفلسطين^(٣) ويرجع تاريخ المعبد إلى زمن تحوتمس الثالث (١٥٠٠ — ١٤٥٠ ق م) .

(١) الدميري جزء أول ص ٣١٩

(٢) الدميري أول ص ٣١٩

(٣)

وبيسان هي بالعبرية «بيت شان» ، وقد يكون معناها «بيت شعان» أى بيت الشعبان لأن الشين فى العبرية تقابل الشاء فى العربية غالباً ثم ان «شعان» أوسخان هو اسم اله بابل على هيئة الشعبان^(١) وربما كان الكنعانيون هم الذين جلبوا معهم عبادة الحيات والافاعى من بابلونيا الى فلسطين ، على أنه يحتمل كذلك أن تكون هذه العبادة قد جاءتهم من مصر ، ومهما يكن من أمر فنحن نعلم يقيناً أن الاسرائيليين قد عبدوا الافاعى والحيات وأقاموا لها أصناماً من نحاس ، وذلك واضح مما ورد فى التوراة فى سفر الملوك الثانى فقد ورد فى الاصحاح الثامن عشر أنه لماولى حزقيا بن آحاز ملك يهوذا «أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السوارى وسحق حية النحاس التى عملها موسى لأن بنى اسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ودعوها نخشتان»

ومن أسماء الحيوان التى تسمى بها العرب أيضاً ضب وعدل (فأر) وقنفذ وجمل وجندب وجراد ويربوع

ولا حاجة بنا إلى الافاصة فى شرح كل هذه الأسماء فقد أوردنا ما فيه الكفاية للدلالة على أن العرب قد تسموا بأسماء كثير من الحيوان وأن ثم صلة وثيقة بين هذه الأسماء وبين كثير من معتقداتهم ، وفى كل هذا قد نجد بعض مظاهر الطوطمية^(٢)

وقد وجدنا بعض العشائر السامية الأخرى قد تسمت كذلك بأسماء الحيوان ، وقد عكف الاستاذ «جرى» Gray على دراسته ماورد منها فى أسفار

Ibid p. 108

(١)

(٢) لأجل اسماء الحيوان التى كانت تطلق على الالهة عند قدماء العرب أنظر

Nielsen .Handbuch.i, 192.

العهد القديم ووجد أنها تقع في ثلاث مجموعات تحوى الأولى منها ثلاثة وثلاثين اسماً من أسماء الحيوان وتطلق على أما كن وتحوى الثانية أربعة وثلاثين اسماً وتطلق على عشائر وتحوى الثالثة ثلاثة وثلاثين اسماً وتطلق على أفراد^(١)

هذا فيما يتعلق بتسمية القبائل والعشائر بأسماء الحيوان عن الساميين وقد وجد ربرتسن سمث ومدرسته في هذه التسمية أقوى دليل وأنصح برهان على أن العرب وسائر الساميين كانوا يمارسون الطوطمية قديماً .

ونحن لا نريد أن نتعجل في الحكم ولا أن نطأ مواقع قدمه على غير هدى فقبل إصدار حكم خطير مثل هذا يجب أن نلج كل باب وأن نستقصى كل احتمال ممكن . والحق أن وجود هذه الأسماء بين القبائل العربية والسامية لا يبرر الجزم بوجود الطوطمية . ذلك لأن عدد هذه الأسماء قليل نسبياً لا يناهز الثلاثين إلى الأربعين . ونحن إن احصينا أسماء القبائل العربية وما بمت إليها من عشائر وبطن وفخاذ وعشائر وفصائل لبلغت عدة مئات^(٢) .

ثم إن من تسمى منهم بهذه الأسماء قد يكون فعل ذلك لصفات ملحوظة أو لاعتبارات خاصة أو لظروف معينة . فقد كان الرجل منهم يسمى ولده أسداً أو ليثاً أو نمراً رجاء أن يصير جريئاً كالأسد أو سريع الوثوب كالنمر . وكان الرجل منهم يدعى أحياناً ظبياناً لسرعة عدوه . وقد يوصف بالحمار لشدة صبره وأحتماله وهكذا ويحدثنا بر كهارت أن بدويا سمى ولده كلباً تفاؤلاً بـ كلب كان موجوداً في الخيمة وقت ولادته^(٣) .

(١) أنظر G. B. Gray Studies in Hebrew Proper Names, p. 86ff

(٢) أنظر جورجى زيدان أنساب العرب القدماء

(٣) Burckhardt, Notes on the Bedouins and wabia ١٤

وقد ذكر الجاحظ في كتاب الحيوان أن « العرب إنما كانت تسمى بكلب وحمار وحجر وجل وحنظلة وقرد على التفاؤل بذلك . وكان الرجل إذا ولد له ذكر خرج يتعرض لزجر الطير والفأل فإن سمع إنساناً يقول حجر أو رأى حجراً سمى ابنه به وتفاؤل فيه الشدة والصلابة والبقاء والصبر وأنه يحطم مالمقى . وكذلك إذا سمع إنساناً يقول ذئب أو رأى ذئباً تأول فيه الفطنة والمكر والسكسب وإن كان حماراً تأول فيه طول العمر والوقاحة والقوة والجلد وإن كان كلباً تأول فيه الحراسة واليقظة وبعد الصوت والسكسب » .

ونحن نعلم أن العرب كانوا يختارون أسماءهم لأرهاب أعدائهم كما كانوا يختارون أسماء غلمانهم لمسرتهم ومسرّة ضيوفهم . فقد سئل أبو العريش الأعرابي « لم تسمون أبناءكم بشر الأسماء نحو كلب وذئب وعبيد كم بأحسنها نحو مرزوق ورباح . فقال إنما نسمى أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا » .^(١)

وهذا هو نفس ملاحظه « نولدكه » ولا ريب عندما راح يؤيد الرأي القائل بأن الأصل في التسمية بأسماء الحيوان عند العرب إنما يرجع إلى نوع من الشعر الطبيعي « Natural poetry » . فكما أن البدوي راح ينتزع من الطبيعة أخيلته الشعرية كذلك مال إليها يستلهمها أو يستخيرها أسماء الشخصية . « وإنه لمن الطبيعي حقاً أن يسارع البدوي الذي يعيش في العراء إلى تسمية أبنائه بوحوش الصحراء . وهو مع هذا لم يختار أفخم الأسماء وأكرمها بل كان يسمى ولده بأبشعها وأكرهها أملاً في أن يكون مرّاً غير سائق لأعدائه »^(٢)

(١) الدميري ج ٢ ص ٢٤٢

(٢) انظر

ومهما يكن من أمر فالنتيجة التي وصلنا إليها بعد كثير من البحث والاستقصاء هي أننا لا نستطيع ان نوافق على قول ربرتن سمث ومدرسته بأن تسمية بعض قبائل العرب وغيرهم من الساميين بأسماء الحيوان هي دليل على أنهم كانوا يمارسون الطوطمية .

نعم إننا لا ننكر أننا نجد في هذه التسمية وفي علاقه الساميين بالحيوان بعض مظاهر تشبه تلك المتفشية بين الشعوب الطوطمية ولكن ذلك لا يستلزم أنها ترجع قطعاً إلى أصل طوطمي .

الطوطمية وعبادة الحيوان عند الساميين

يرى أنصار الطوطمية في تقديس الساميين لبعض أنواع الحيوان وتحريم لحومها دليلاً آخر على أنهم مارسوا الطوطمية . وهم يعتمدون في تأييد مذهبهم على ما ورد في الآداب السامية من إشارات لعبادة الحيوان .

ونحن لا ننكر أن الساميين كسكل الأمم البدائية الأخرى كانوا يعتقدون أن ثم صلة وثيقة بينهم وبين الحيوان . وقد أشرنا إلى شيء من هذا آنفاً . ولكن الذى ننسكه هو إرجاع ذلك إلى أن الأصل في نظام العشيرة السامية كان النظام الطوطمى . فنحن نعلم أن البدوى لطول ممارسته عيشة الصحراء صار يستأنس بوحوشها وبهائمها حتى غدا يخیل إليه أن وحوش الصحراء أقرب إليه من جميع الكائنات الأخرى ، حتى من الانسان نفسه .

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكادت أظير وهو من أجل هذا كان يسكن إليها ويطمئن لها ويعتقد أن لها روحاً كروحه ، ونفساً كنفسه وأحياناً كان يخشاه ويرهبها ويخاف نغمتها . وقد وجدنا صدى ذلك كله في التوراة .

فقد ورد في سفر الأمثال « الصديق يراعى نفس بهيمته » ^(١) . وفي سفر اللاويين « وإذا أمات أحد إنساناً فإنه يقتل . ومن أمات بهيمة يعوز عنها

(١) سفر الأمثال اصحاح ١٢ آية ١٠

نفساً بنفس «^(١) . وكانوا يعتبرونها مسئولة أمام القانون كالانسان «^(٢) . فهي تطالب بالدية وتعاقب كما يعاقب الانسان . فمن ذلك ما ورد في سفر التكوين « وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط من يد كل حيوان أطلبه ومن يد الانسان أطلب نفس الانسان »^(٣) . وما ورد في سفر الخروج « وإذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات يرحم الثور ولا يؤكل لحمه وأما صاحب الثور فيكون بريئاً »^(٤) وكان إذا وضعت عليها فدية يجب أن تفتدى نفسها وتدفع كل ما يوضع عليها . فقد ورد في سفر الخروج أيضاً أن الثور « إن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه وكل ما يوضع عليه . أو إذا نطح ابناً أو نطح ابنة فبحسب هذا الحكم يفعل به »^(٥) . وهي تعاقب على الزنا كالانسان فمن ذلك ما ورد في سفر اللاويين « وإذا جعل رجل مضجعه مع بهيمة فإنه يقتل والبهيمة تميمونها . وإذا اقتربت امرأة إلى بهيمة لنزأها تميمت المرأة والبهيمة إنهما يقتلان ودمهما عليهما »^(٦) وكانوا يعقدون معهم العهود والمواثيق كما كانوا يعقدونها مع الانسان ومن ذلك ما ورد في سفر التكوين « وها أنا أقيم ميثاقاً معكم ومع نسلكم من بعدكم ومع كل ذوات الأنفس الحية التي معكم الطيور والبهائم وكل وحوش الأرض التي معكم ، هذه علامة الميثاق الذي أنا واضعه بيني وبينكم وبين كل ذوات الأنفس الحية التي معكم إلى أجيال الدهر »^(٧) ، وما ورد في سفر هوشع « وأقطع لهم عهداً في ذلك

(١) سفر اللاويين اصحاح ٢٤ آية ١٧ و ١٨ .

(٢) انظر المسؤولية والجزاء للدكتور على عبد الواحد وافي ص ١٢ - ٣١ .

(٣) سفر التكوين اصحاح ٩ آية ٥ .

(٤) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٢٨ .

(٥) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٣٠ و ٣١ .

(٦) سفر اللاويين اصحاح ٢٠ آية ١٥ - ١٦ .

(٧) سفر التكوين اصحاح ٩ آية ٩ - ١٢ .

اليوم مع حيوان البرية وطيور السماء ودبابات الأرض» (١).
وقد ذكرنا آنفاً أن العرب كانوا يعتقدون أن لبعض أنواع الحيوان قوة خفية
وأنها قادرة على النفع والأذى والبطش والانتقام. وأن بعضها كان يرى ويسمع
ويعقل ويفهم وينطق ويتكلم، وقد أوردنا أمثلة من ذلك فيما سبق ونضيف إلى
هذا ما ورد في الصحيحين وسنن أبي داود والترمذي عن أبي هريرة أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال «إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فإنها رأت
ملكاً، وإذا سمعتم نباح الحمير فتعوذوا بالله من الشيطان فإنها رأت شيطانا» (٢)
أما من حيث عبادة الحيوان فليس لدينا دليل قاطع على أن الساميين
عبدوها كما كان يفعل قدماء المصريين. وكل ما هنالك أنهم عبدوا أصناماً وتماثيل
على هيئة الحيوان، وفي رأي أن ما وردت الإشارة إليه في التوراة من تسمية بعض
الآما كن بأسماء الحيوان لا ينهض دليلاً على أنها كانت مرا كز لعبادتها قديماً
كما زعم بعض العلماء (٣).

ونحن نعلم يقيناً أن قدماء العرب قد عبدوا أصناماً على هيئة الحيوان وقد
أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى «ويغوث ويعوق ونسرا» وقد ذكر
الزحخشري في تفسيره أن يغوث كان على هيئة الأسد ويعوق على هيئة الحصان
ونسرا على صورة النسر.

وكان يغوث يعبد في قریش وبه سميت، كما كان يعبد في أما كن أخرى،
فقد ذكر ابن هشام وياقوت (٤) أنه كان يعبد في مذبح وكان مقره في جرش، وهي

(١) سفر هو شع اصحاح ٢ آية ٢٠.

(٢) الديمري حياة الحيوان ج أول ص ٣٨٧.

Bertholets, op. cit. P. III ff.

(٣) قارن

(٤) ياقوت معجم البلدان ج ٤ ص ١٠٢٢ وابن هشام ص ١١٨.

بلدة بشمال اليمن على رأس بيشه تبعاً للهمداني^(١). وأنه كان يسكنها عدد من قبائل اليمن المختلطة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، ويقول الطبري في تفسيره كان يغوث لبني غطفان من مراد بالجرف من سبأ^(٢) وقد وقعت حروب بين بعض قبائل اليمن لاقتناء ذلك الصنم كان من بينها واقعة رزم بين بني الحارث وهمدان ومعهم سدنة الصنم من جهة وبين مراد من جهة أخرى^(٣) وإلى هذه الواقعة أشار الشاعر بقوله :

وسار بنا يغوث إلى مراد فناجزناهم حتى الصباح

ويقول ابن السكبي^(٤) إن موضعه كان بأكمة باليمن يقال لها مذحج، وكانت تعبد مذحج ومن والاها، ومما قدمنا يتضح لأول وهلة أن عبادة الأسد كانت شائعة في نجران وشمال اليمن وأن لها اتصالاً وثيقاً بالقبائل التي تسمت بالأسد. ويرى وهوزن Wellhausen^(٥) أن يغوث ليس الاسم الحقيقي لهذا الصنم بل هو كنيته. وأن ارتباط هذه السكنية بصنم على هيئة الأسد هو دليل على أن هذه السكنية تخفي وراءها اسم اله قديم جداً قد يكون من أصل حامى

أما يعوق وهو صنم على صورة الحصان فكانت تعبد همدان ومن والاها من أرض اليمن^(٦) وكان مقره بقرية يقال لها خيوان من صنعاء على ليلتين مما يلي مكة. ولم يسمع ابن السكبي لهمدان ولا لغيرها فيه شعراً ولم يسمع أنها سمت به

(١) الهمداني صفة جزيرة العرب ص ١١٨

(٢) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٦٢ طبعة بولاق.

(٣) ياقوت معجم البلدان ج ٢ ص ٧٧٦. ج ٤ ص ١٠٢٢

(٤) كتاب الأصنام لابن السكبي طبعة زكي باشا ص ١٠

(٥) قارن Wellhausen, Reste Arabische Heidentums, p. 22.

(٦) ابن السكبي كتاب الأصنام ص ٥٧

ولا غيرها من العرب . وهو يعلل لذلك بقرب همدان من صنعاء واختلاطهم بحمير
وتهودهم أيام تهود ذونواس .

ويبدو أن عبادة الخليل كانت تمارس كذلك في البحرين أيام أن كانت
تحت حكم الفرس . فقد ذكر البلاذري أنه كان في أرض البحرين خلق كثير
من العرب من عبد القيس وبكر بن وائل وتميم مقيمين في باديتها . وكان عليهم
من قبل الفرس عامل يدعى المنذر بن ساوى وهو أحد بنى عبد الله بن زيد المعروف
بالأسبندى . « ويقال إنه نسب إلى الأسبديين وهم قوم يعبدون الخليل بالبحرين » (١)
فإن صح هذا فربما كانت عبادة الخليل قد دخلت إلى جزيرة العرب من فارس .
وقد لاحظ ياقوت أن كلمة الأسبديين هي كلمة فارسية مشتقة من أسب أى الحصان
على أن عدم وجود شاهد على أن قبائل العرب قد تسمت باسم من أسماء
الخليل هو أمر غريب في حد ذاته . إذ ذلك ما يجب أن يتوقعه أصحاب نظرية
الطوطمية لأن الحصان لم يدخل في جزيرة إلا في وقت حديث نسبها أى في
وقت متأخر بكثير عن الزمن الذى تكونت فيه العشائر الطوطمية إن كان ذلك
قد حدث .

ولا نستطيع أن نستدل من وجود اسم مثل زيد الخليل على أن بعض
قبائل العرب قد تسمت بأسماء الخليل . فنحن نعلم أن زيد الخليل رجل من أشرف
طىء وأن اسمه كان فى الأصل زيد مناة وأنه سعى زيد الخليل لكثرة خيله وولعه
بها . وأن النبي صلى الله عليه وسلم سماه زيد الخير . ونحن نعلم فوق هذا أنه وقومه
كانوا يعبدون الإبل لا الخليل ، وذلك صريح من راية الأغاني ، فقد روى أبو علي

الأصفهاني أن زيد الخليل بن مهلهل وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه زيد بن سدوس النبهاني وقيصة بن الأسود بن عامر وغيرهما من رجال طيء « فأنأخوا ركابهم بباب المسجد ودخلوا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فلما رآهم قال اني خير لكم من العزى ومما حازت مناع من كل ضار غير يفاع ومن الجميل الأسود الذي تعبدونه من دون الله عز وجل »^(١)

وصريح من هذا أن طيئنا كانت تعبد جملاً أسود ، وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره ابن الكلبي من أنه كان لطيء صنم يقال له الفلس وأنه كان على أنف أحمر في وسط جبلهم الذي يقال له أرجأ كانت النتيجة التي يجب أن نصل إليها هي أن الفلس كان صنماً على هيئة جمل أسود وأنه قد تأكل بفعل المؤثرات الجوية حتى كان يبدو للرائي « كأنه تمثال انسان »^(٢)

وأما نسر فكان بموضع من أرض سبأ يقال له باخع ، وقد عبدته حمير ومن والاها ولم يسمع ابن الكلبي له ذكراً في أشعار حمير ولا أشعار أحد من العرب ولم يسمع حمير سمت به أحداً ، وهو يعلل لذلك بانتقال حمير أيام تباع عن عبادة الأصنام إلى اليهودية ، وهذا تعليل معقول يصح معه أن تكون العرب قد سمت قديماً باسم من أسماء النسر فعلاً ولكن هذه التسمية قد ضاعت في مجاهل الزمن ولم يصل إلى ابن الكلبي ولا الينا شيء منها وقد ورد اسم نسر في النقوش القتبانية التي نشرها رودو كوناكس

(١) انظر الأغاني ج ١٦ ص ٤٨ :

(٢) ابن الكلبي كتاب الأصنام ص ٥٩

Rhodokanakis (١) وذكر وهوزن Wellhausen (٢) أن العبارة الآتية قد وردت في النقوش السبئية وهي «النسر الشرق والغربي» وهو يرى أنها تشير إلى مجموعة الكواكب القريبة من المجرة أى أن عبادة النسر هنا لها اتصال بالكواكب هذا وقد أورد ياقوت أبياتا نسبها إلى الأخطل واقترن فيها اسم نسر بالعزى وهذا نصها :

أما ودماء مأترات فخالها على قنة العزى وبالنسر عندما
وما سبىح الرهبان فى كل بيعة أبيل الأيبيلين المسيح بن مريم
لقد ذاق منا عامر يوم لعلع حساما إذا ماهز بالكف صمما
والصحيح ما حققه زكى باشا من أن هذه الأبيات لعمر بن عبد الجن كما
ورد فى اللسان (٣) وفى الطبرى (٤) .

وقد ذكرنا من قبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل الكعبة بعد الفتح وجد فيها حمامة من عيدان فكسرها بيده ثم طرحها

هذا من حيث عبادة الحيوان فى جزيرة العرب ، وقبل أن نترك هذه النقطة يجمل بنا أن نقول كلمة قصيرة عن الآلهة التى ورد ذكرها فى النقوش المعينية والقتبانية لأهميتها فى دحض نظرية الطوطمية ، وسأراعى فى ذلك الإيجاز ما استطعت . والحق أن مجموع أسماء الآلهة التى ورد ذكرها فى نقوش جزيرة العرب

(١) Katabanische Texte, Wien, I, 1919, p. 58 and 122.

(٢) Wellhausen, Reste Arabische Heidentums, p. 23.

(٣) لسان العرب ج ١٣ ص ٦ .

(٤) الطبرى جزء أول ص ٩٧١ .

وغيرها من المصادر تبلغ أكثر من مائة^(١) ولكن تمحيص هذه الأسماء وتحليلا تحليلها علميا دقيقا قد دل على أن معظمها نعوت وكنى تخفى وراءها الأسماء الحقيقية لتلك الآلهة وقد اعترف كل من رودو كيناكس Rhodokanakis ونيلسن Nielsen بعجزها في معظم الأحيان عن ضبط نطق هذه الأسماء لأنها وردت في تلك النقوش مكتوبة بالسواكن دون حركات

وقد عكف ولوزن Wellhausen ورودو كيناكس Rhodokanakis ونيلسن Nielsen على دراسة أسماء هذه الآلهة ، وبدأ نيلسن بالشمس وهو يقول إن المعينين كانوا يعتقدون أنها إلهة لا إله وأنها تمثل الشمس أو بعبارة أدق هي الشمس مؤهلة وهي فضلا على ذلك ترمز إلى الأمومة ، ويرتبط بعبادة شمس عبادة إله آخر يدعى سن أو ود وهو الإله القمر أو هو القمر مرفوعا إلى مقام الربوبية وهو أكبر الآلهة جميعا ، وهو فضلا على ذلك رمز الأبوة ويعرف هذا الإله أيضا باسم ود ، والثالث لهذين الاثنين إله يدعى عثر وهو كوكب الزهرة وكان العرب يعتقدون أنه ولد الإلهين سن وشمس ممثلا في الزهرة

ومن ثم ترى أن أقدم نالوث عبده العرب في رأى نيلسن هو ذلك النالوث الكوكبي ، وهو يرى أن هذه الآلهة الثلاثة هي الأصل وأن كثيرا من الآلهة الأخرى مشتق منها إذ أن هذه الآلهة كانت تسمى بأسماء شتى أو بعبارة أدق كانت تنعت بصفات كثيرة أو يكنى عنها ببعض الأسماء ، ومن ثم تعددت الآلهة وكثرت

D. Nielsen. Handbuch der Altarabischen Altertumskunde, (١)
Bd. I, Kopenhagen, 1927, p. 188.

أسمائها في النقوش التي تحدت إلينا . فهو يعتقد مثلاً أن الإله ود هو نفس الإله سن إله القمر وما « ود » إلا نعت من نعوته . وكذلك اللات والعزى هما نعتان للإلهة شمس .

وهذا تفسير معقول ونحن نوافق عليه إذ له في العربية أشباه ونظائر . فالعرب كانوا يكنون عن الشيء وكانوا يدلون عليه بصفة من الصفات . وقد تغلب هذه الصفة عليه فلا يعرف إلا بها . ثم إننا معشر المسلمين نطلق على الذات العلية اسم « الله » وهو اسم واحد . ومع ذلك فالله الأسماء الحسنى وهي تسعة وتسعون وما هي في الحقيقة بأسماء إن هي إلا صفات قائمة بالذات .

ولكن بارتون Barton لا يوافق على ما ذهب إليه نيلسن من أن هذا الثالث الكوكبي — شمس وسن وعثر — هو أقدم ما عبد العرب . وهو يقول إن الشواهد لا تزكي هذا الرأي ولا تؤيده إذ المعروف أن عبادة الآلهة الأرضية سابقة على عبادة الأجرام السماوية كما أثبت ذلك برستد Breasted بما استنبطه من عبادة قدماء المصريين . فديانة قدماء المصريين قد بدأت بعبادة آلهة أرضية في صورة الحيوان ثم تطورت ففكرة العبادة فصارت هذه الآلهة تعبد في صورة إنسان ثم طفق المصريون يربطون هذه العبادة بالشمس وغدوا يظنون أن بعض هذه الآلهة هي والشمس شيء واحد .

ثم إننا إذا ولينا وجهنا شطر النقوش المعينية — وهي أقدم النقوش التي تحدت إلينا — وجدنا ثم ثلاثة آلهة تذكر دائماً بهذا الترتيب :

عثر — ود — نكرخ !

فلما انساب المعينيون إلى شمال جزيرة العرب خلفوا هناك طابعهم الذي لا ينمحي كما يظهر ذلك من النقوش التمودية ^(١). فقد وجدنا في هذه النقوش أن تلك الآلهة المعينية الثلاثة تذكر كذلك على هذا الترتيب دون تغيير أو تحوير ^(٢) ومن اضطراد هذا الترتيب يتضح أن عثر لابد أن كان كبير هذا الثالوث في مرحلة قديمة أى قبل أن يصبح ود كبير الآلهة وقيل أن يطلقوا عليه اسم « أب » وقيل أن يسموا أنفسهم « أبناء ود » ^(٣). فكل ذلك جاء في مرحلة متأخرة بعد أن دخلت عبادة السكواكب إلى جزيرة العرب، وبعد أن شرع المعينيون يربطون آلهتهم الأرضية بالأجرام السماوية وبعد أن صار ود يمثل الآلهة سن اله القمر. ودليلنا على ذلك أن عثر كان يعبد في الأصل لا بوصفه اله الزهرة بل بوصفه الها أرضياً، إله سقى النخل وجنى الثمار، إله الخصب والنتاج. وهذا ظاهر مما ورد في النقوش المعينية من القاب ونعوت كان يوصف بها فمن ذلك

(١) الرأى الذى عليه الجمهور هو أن النقوش التمودية مكتوبة بخط المسند الذى جمعه المعينيون معهم لما هاجروا إلى الشمال واستقروا بديدان أى العلا وأسسوا دولة شمالية لكن جرمه Grimme يخالف جمهور العلماء ويقول إن الخط التمودى يحوى طرازاً قديماً من الحروف أقرب إلى خط طور سيناء القديم منه إلى المسند. وعلى هذا فلا بد أن يكون الخط التمودى هو الأصل الذى تحدر منه الخط المسند. ولكن العلماء لم يقبلوا هذه النظرية لعجز جرمه عن إقناعهم بوجود مثل ذلك الطراز التمودى القديم. وفى رأيهم أن الشبه الذى يلاحظ بين الخط التمودى وخط طور سيناء الأصلى إنما جاء عرضاً وبطريق المصادفة انظر See F. V. Winnett, A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions.

(٢) See, e. g. Hal. 255, and Eut. 22 (e. g. in Hommel's Chrestomathie) and Gl. 1150 in Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsudarabischen, Wien II 1917, p. 54

Nielsen. p. 217.

مثلاً أن عثر كان يدعى « واهب الماء » و « جاني الثمار » أو « جامع الحصاد »^(١) ومن ثم يتبين لنا أن عثر هو من أقدم الآلهة التي عبدت في جزيرة العرب بوصفه إله السقي والماء والنخل والتمر والخصب والنتاج . وقد انتقلت عبادته من جزيرة العرب إلى جميع أنحاء العالم السامي كما سنبين ذلك فيما يلي .

أما فكرة ارتباط عثر بالزهرة وأنه يمثل ذلك الكوكب فربما كانت فكرة متأخرة نوعاً ما جاءت تحت تأثير البابليين ، فقد كان جنوب جزيرة العرب بمثابة جسر تعبر عليه الحضارتان المصرية والبابلية منذ عصور ما قبل التاريخ ، وكان البابليون يعبدون إلهة تسمى أشدر «عشدر» وقد قرنوا عبادة هذه الإلهة بالزهرة قبل سنة ٣٠٠٠ ق . م^(٢) ولعل المعينين قد أخذوا عبادة الزهرة فيما أخذوا عن البابليين ثم ربطوا عبادة هذا الكوكب باسم الإلهتهم عثر لتقارب الاسمين ، أو لعل عثر قد رحل في الأصل من جزيرة العرب مع الساميين القدماء إلى بابلونيا بوصفه إله الخصب والنتاج ثم عاد ثانياً إلى جنوب الجزيرة بعد أن تغيرت عبادته في بابلونيا إلى كوكب الزهرة تحت تأثير الصومريين ، ودليلنا على ذلك ما ذكره همل وسييس من أن عبادة الكوكب والأجرام السماوية لا بد أن وردت من بابليونيا إلى جنوب جزيرة العرب وأن ما ذكر من أسمائها وصفاتها في النقوش الجنوبية إنما هو مشتق من أصل بابلي صومري ، والنتيجة التي وصل إليها «سييس» هي أن عبادة الأجرام السماوية كانت عبادة دخيلة على العرب والساميين الغربيين وأنها لا بد أن كانت نوعاً قديماً من العبادة البابلية وأنها دخلت إلى جزيرة العرب عن طريق «أور» ثم إلى كنعان بعد ذلك بزمان طويل

Fell, ZDMG. 54, 1900, p. 233-238.

(١) فارن

Barton, Royal Inscriptions of Sumer and Akkad 1929 p. 238(٢)

حيث أصبح بعل — إله الكنعانيين القديم — يمثل الشمس وأصبحت عشتروث «عشتر أو عشتر» تمثل القمر^(١)

لكن نيلسن يجحد هذا الرأي بشدة في مؤلفه الأخير^(٢) فقد راح يدلل بالشواهد العلمية الغزيرة على أن ديانة العرب القديمة هي أم الديانات السامية الأخرى وأنها كانت في الأصل ديانة طبيعية قائمة على عبادة السكواكب والاجرام السماوية ، وأن أقدم ثلوث كوكبي عبده العرب هو القمر (الاله سن أو ود) والشمس (الالاهة شمس) والزهرة (عشتر) وهو يرى أن هذا الثلوث الكوكبي تمثل الأب والأم والابن^(٣). فلما انتقلت هذه الآلهة الكوكبية من جزيرة العرب إلى جميع أنحاء العالم السامي تأثرت هناك بمؤثرات خارجية وعوامل أجنبية غيرت من صفاتها وطبيعتها ونعوتها ووظائفها ففي بابلونيا مثلاً اختلطت الديانة العربية السامية بالعناصر الصورية وما شاكلها من العناصر غير السامية وتسبب عن ذلك أن أصبح القمر والشمس والزهرة تمثل ذوات الهية تختلف عن تلك التي كانت تمثلها في الديانة العربية الخالصة التي تمثل الديانة السامية الأصلية فمن ذلك مثلاً أن أخذت الالاهة «شمس» تحتل مقام الصدارة في بابلونيا وأصبحت أكثر أهمية وأرفع شأنًا من القمر (الاله سن أو ود) وغدت تعتبر «إلهًا» لا «الاهة» ويشار إليها بالتذكير لا بالتأنيث^(٤)

أما عشتر أو الزهرة الذي كان يعتبر ابناً للقمر والشمس (أى للاله ود والالاهة

Sayce, The Religions of Egypt and Babylonia, p. 482. (١)

Nielsen, Der Dreieinige Gott, II. 1942. (٢)

Ibid p. 8, 96 ff. (٣)

Ibid p. 47 ff. (٤)

شمس) في الثالوث العربي القديم فقد تغيرت كذلك صورته في بابيلونيا تحت تأثير العناصر الدينية الأجنبية في تلك البلاد وصار يحتل المكانة التي كانت تشغلها «شمس» وأصبح يرمز إلى الأمومة ويشار إليه بالتأنيث أي أن طبيعة «عثر» قد تغير من التذكير إلى التأنيث في بابيلونيا وأصبحت عثر أو عثر هي الالهة الأم الهة الخصب والنتاج. وأما القمر — الإله سن — فقد بقي مذكراً ولكنه فقد مكانته بوصفه إله الزرع والنبات.

وقد حدث مثل هذا التحول أيضاً في كنعان وفينيقية تحت تأثير البابليين فأصبحت الآلهة شمس تعبد هناك بوصفها إلهاً مذكراً لا آلهة مؤنثة وعثر بوصفه مؤنثاً لا مذكراً. وصارا يعبدان على أنهما إلهان يمثلان الخصب والزراعة لأنهما إلهان كوكبيان.

ويبدو أن الذي ساعد على ذلك التغير من الطبيعة الكوكبية إلى الطبيعة الأرضية هو ما حدث في جزيرة العرب نفسها، فم وجدنا تلك الآلهة الكوكبية قد شرعت تفقد بالتدريج صفاتها النجمية وعلاقتها بالسماء وأصبح الإله القمر (ود) هو إله الريح والمطر والإلهة شمس إلهة الأرض والخصوبه والإله عثر أو الزهرة هو إله الزرع والنبع، وأصبح عثر هو عين الإله تموز وبل وادونيس أي أن كل هذه نعوت لاله واحد هو عثر^(١). وصار عثر يمثل طبيعة ثنائية فهو إله النبع وماء المطر وما ينتج عنهما من نبات وزرع وهو كذلك إله الجفاف في الصيف وسنزيد في شرح ذلك بعد قليل.

ويرى نيلسن أن الآلهة الطبيعية المتصلة بالأرض وخصوصاً بتها عند الساميين الغربيين لم تكن آلهة منفصلة بل هي صفات قائمه بذات إله واحد هو الإله

العربي القديم الممثل في كوكب القمر والذي كان يدعى تارة « إلو » Ilu وتارة « ودا »^(١) وأخرى « أبا » .

ومهما يكن من أمر ففي أقدم النقوش السبئية نجد ثلاثة آلهة رئيسية أيضا وهي

المقاه — وعثر — وشمس^(٢)

والمقاه هو أكثرها ذيوها وذكراً في تلك النقوش وكان بيته أكبر من بيوت الآلهة الأخرى . ولم يرد ذكره في كتاب الأصنام لابن الكلابي . ويرى نيلسون أن المقاه هو اسم للإله سن اله القمر عند البابليين الذي صار كذلك أكبر الآلهة في جزيرة العرب . وقد اكتشف هيكله حديثاً في حضرموت^(٣) .

ولا ريب في أن عبادة المقاه هي أحدث من عبادة عثر . ويظن Mordtimann أن الآلهة الثلاثة عثر والمقاه وشمس تؤلف ثالوثاً عند السبئيين يشبه الثالوث المكون من عثر وود ونكرخ عند المعينيين^(٤) .

وقد وجدنا اسم الآلهة عثر كذلك في النقوش القتبانية مقروناً باسم الآلهة عم Amm وشمس . ووجدنا اسم عثر يذكراً أولاً في بعض هذه النقوش^(٥) على الرغم من أن الآلهة عم Amm صار فيما بعد أكبر الآلهة عند القتبانيين إذ كانوا يدعون أنفسهم « بنى عم » كما كان السبئيون يدعون أنفسهم « بنى المقاه » والمعينيون « بنى ود » .

وكان « عم » يعبد في جزيرة العرب قبل أن كتبت النقوش القتبانية بقرون

ibid, p. 97 ff.

CIS. pts. 4, Tom I No 74.

Caton-Thompson, The Moon Temple.

Nielsen, p. 199.

Nielsen, Neue Katabanische Inschriften,

pp. 249, 263, 274, 281.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

عديدة فقد حمل العموريون أو الأموريون Amorites عبادته معهم إلى بابلونيا وفلسطين في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد إذ المتفق عليه بين العلماء أن العموريين هم الذين أسسوا أسرة حمورابي أو عمورابي ببابلونيا في سنة ٢١٠٠ ق م ^(١) وقد كانت عثر معروفة كذلك لعمورابي ^(٢)

وقد ذاعت عبادة عثر في جميع أنحاء العالم السامي تحت أسماء مختلفة . فقد حمل الساميون «العرب» عبادته معهم إلى مصر في عصور ما قبل التاريخ أي في حدود الألف الخامس قبل الميلاد (نحو ٤٤٠٠ ق . م) وكان يعبد في مصر باسم «أسر» أو عسر أو عثرأي اسيريس Osiris . ومعظم علماء المصريين المحدثون مجمعون على أن اسيريس من أصل سامي . ثم عبد كإلهة باسم اسة أو عسة أو عثة وأصلها عثر وهي ايزيس Isis والتاء الأخيرة للتأنيث وقد سقطت الراء بعد ادغامها في التاء ومثل هذا كثير في اللغة المصرية . وكان كلاهما يعبد أحيانا بوصفه الها للخصب والماء ^(٣)

وقد حمل العقاديون أو الاكاديون Akkadians عبادة عثر إلى بابلونيا في العصور القديمة . وكان يعبد هناك تحت اسم Ashtar و Ashdar عثر أو عشدر وهي إلهة لا إله . وقد ورد ذكرها في اسمي ملكين من ملوك كيش القدماء وهما Ashdar Muti ^(٤) أشدر موتي و Enbi Ashdar ^(٥) انبي أشدر ثم

(١) هذا تبعا للتاريخ الطويل أما سدني سميث فيرى أنها ظمت بعد ذلك بنحو قرنين انظر كتابه Alalakh, 1940 .

(٢) قارن King's Letters and Inscriptions of Hammurabi, No. 66. Breasted, The Development of Religious Thoughts in Ancient Egypt.

Barton, Royal Inscriptions, p. 352, 353. (٤)

Ibid, p. 6, 7. (٥)

حرف اسمها في بابلونيا الى Ishtar وقد شاع هذا الاسم إلى آخر أيام البابليين والأشوريين . وقد عبت كذلك كآله للجنى والحصاد في زمن جوديا Gudea ملك سومرأى في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد . وكانت تدعى عند الفينيقيين باسم Astarte عشرة وعندهم أخذها الأغريق وسموها Astarte أما العبرانيون فقد حرفوا الاسم إلى Ashtoreth عشتورث . وقد ورد الاسم في سفر الملوك الثاني في الإصحاح الثالث والعشرين (آية ١٣) وفي مؤاب (البلقاء) اندمجت عبادتها في عبادة شمش^(١) Chemosh وقد وردت في حجر مؤاب باسم Ashtar عشرة . أما في كنعان فقد وجدناها تعرف باسمين Ashtaroth عشتروث و Asherah وعشيرته^(٢) . وقد ورد الاسمان في ألواح تل العمارنة واستعمل نفس الرمز البابلي في كتابة الاسمين إذ كان يعبدان في ذلك الوقت قوم يدعون بنى عبد العشيرة^(٣) . وكانت عشتروث عند الكنعانيين إلهة السكوكب الليلي « زهرة » ويقول البريت Albright انها لا بد أن كانت في الاصل هي نفس الآلهة عشتار Ashtar إله كوكب الصباح المعروف لدينا في نقوش مؤاب « البلقاء » واو كارت Ugarit أى رأس شمرا

أما عشيرة فكانت عند الكنعانيين إلهة الماء أو البحر . وقد ورد ذكرها في ألواح رأس شمرا Ugarit وهي تدعى هناك « عشيرة يمي » Athiratu-Yammi

Cook, North Semitic Inscriptions, p. 1. ff. (١)

Albright, Archeology and the Religion of Israel, 1942, p. (٢)
74 ff.

JBL. Vol. X, p. 82.

(٣) فارن

وهي مشتقة من Athar «عثر» أى مشى فيكون معنى « عشيرة بمى » التى تمشى على الماء أو خواضة الماء ونلاحظ هنا أن الجزء الأول من الاسم الذى ورد فى ألواح رأس شمرا يشبه الاسم الذى ورد فى بعض النقوش القتبانية كما نوهنا بذلك آنفاً فكلاهما يستعمل الشاء لا الشين والشاء هى الاصل كما سنبين ذلك فيما يلى وعلى هذا فلفظ عشيرة قد يكون لغة فى عشيرة وقد يكون اسماً دخيلاً على جزيرة العرب دخل إليها مع عبادة هذه الآلهة ويبدو أن البابليين كانوا يعتبرونها كذلك دخيله عليهم وأنها وردتهم من الساميين القاطنين إلى الغرب منهم ^(١) ونحن نعلم أن العرب عبدوا عشيرة وسموا بها فقالوا عبد العشيرة .

وقد عبدت عشيرة أيضاً فى «صور» فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد وكانت أكبر الآلهة وكانوا يطلقون عليها اسم Qudshu قدشو أى قدوسة أو المقدسة . فى قصة « كرت » المنقوشة على ألواح رأس شمرا نجد العبارة الآتية Liqudshi atirtu Surrima « لقد شى عشيرة صور بما » أى لقد سبه عشيرة الصوريين . وكانت تدعى فى هذه الألواح أيضاً Qāniyatu elima (قانية اليم) أى خالقة الآلهة . وكانت عبادة عثر أو عشيرة متصلة كل الاتصال بالماء والخصب والنتاج والنسل عند جميع الشعوب السامية وهى كذلك تمثل الأمومة عندهم ^(٢) .

وقد ذكرنا آنفاً أن عثر كان إله سقى النخل والخصب والنتاج فى ديانة العرب القديمة . ويبدو أن عثر وعشيرة هما اسمان مترادفان يدلان على شئ واحد

Lods, Israel p. 134.

(١)

Albright. Archaeology and the Religion of Israel, p. 75.

(٢)

كما يظهر ذلك من ألواح تل العمارنة . وقد ورد كذلك اسم عشيرة في التوراة مرادفا لاسم عثر^(١) . وحرف اسم عثر في الحبشة إلى Astar « عستر » ومن هنا كان لفظ عستر معناه « الاله » في النقوش الحبشية^(٢) .

وكان عثر يعبد في صيغة المذكر في جزيرة العرب وفي بابلونيا في بادىء الامر ولكنه صار يعبد بعد ذلك في صورة إلهة لا إله ولو أن اللفظ ظل مذكراً لا ينتهى بعلامة التأنيث إلا في كنعان . وقد انتشرت عبادتها بهذا الوصف المؤنث في جميع أنحاء العالم السامي حتى وجدنا صدى ذلك في نقش من نقوش جزيرة العرب نفسها نشر بالمجلة الاسيوية^(٣) ونقله بارتون في كتابه « أصول الساميين والحاميين » وقد ربط الكنعانيون عبادة عثر وعشيرة وعناة بعبادة الاله بعل وصاروا يعدونه زوجاً لتلك الإلهات الثلاث . وكان كذلك إله الماء والخصب عندهم . وقد اختلف العلماء في أصل اشتقاق عثر أو عثر أو عشيره . فمنهم من يرى أن الأصل ليس سامياً وأنه مشتق من كلمة صومرية معناها « اجتمع » أو مكان الاجتماع للعبادة وأن عبادتها دخيلة على الساميين . والصحيح أن الأصل سامى يدل على وجود العين في اسم هذه الإلهة في جميع اللغات السامية إلا في البابلية والآشورية . ومن العلماء من يشتق الاسم من « آشور » أو من « حشر » أو من عثر بمعنى كثر أو من الأصل الأرامي عثر . والراجح عندي أنه مشتق من عثر أى من الأصل العربي المشتق منه كلمة عانور بمعنى القناة التي تحفر لسقى النخل كبعل . ومن ثم كانت عثر هي إلهة الخصب

(١) سفر القضاة اصحاح ٣ آية ٧

Lods Israel p. 133.

(٢)

Journal Asiatic, 8 ser., Tom II, p. 256 ff.

(٣)

والنتاج ممثلة في النخل والماء . وقد وردت بهذا المعنى في النقوش الميعينية^(١) . وكانت عشتار تدعى في البابلية « منتجة الخضرة والنبات »^(٢) .

وكانت عند الكنعانيين تمثل الماء والخصب . فلما قرن الكنعانيون عبادتها بعبادة الاله بعل أخذ بعل وظيفتها وصار هو إله الخصب وماء السقي بأنواعه كماء المطر والآبار والعيون . وقد وجدنا صدى ذلك عند العبرانيين . فكانت الأرض التي تسقى بماء الطبيعة كماء المزن والآبار تدعى في المشنة والتلمود باسم « بيت بعل » أو « حقل بيت بعل »^(٣) .

وبعل هنا هو « بعل شمام » أى بعل السماء . ومن ثم كان له نصيب في نتاج الأرض التي يسقيها بمائه . وقد فرق العبرانيون في خراجهم بين زرع هذه الأرض وبين ما يجلب إليه الماء بالرى الصناعى . وقد تحدت هذه الفكرة إلى قدماء العرب وعلى ضوءها نستطيع أن نفسر بعض مظاهر نظم الخراج التي وجدت طريقها إلى الاسلام . فقد ورد في كتب الفقه الاسلامى أن ما يجبى عليه العشر هو كل ما سقى بماء السماء والآبار والبعل . وورد في البخارى أن كل ما سقى بماء السماء والآبار فهو عشرى^(٤) وبمقارنة اللفظين نرى العلاقة واضحة بين بعل وعثر (أو عثتر) وهي علاقة قديمة جدا ترجع إلى عصر الكنعانيين كما ذكرنا آنفاً .

وقد قرنت عثتر بعبادة النخل والأشجار عند الساميين منذ قديم الزمان حتى أنهم كانوا يطلقون اسمها على كل صنم مصنوع من خشب كما ورد مراراً في

CIS Pt IV, Vol. 1 Nos. 5, 104 and 105

(١)

Hebraica, Vol x. p. 15,

(٢)

Smith, Religion of the Semites, p. 97.

(٣)

(٤) البخارى جزء ٢ ص ٦٤

التوراة^(١) وكانت تمثل عادة بمذبح شجرة فصلت عنه الأغصان .

وكان الساميون يعتقدون ان هذه الالهة وماشا كلها تسكن جذوع الأشجار وأن أرواحها قادرة على البطش والانتقام^(٢) . وقد ظل هذا الاعتقاد في جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام . فقد كانت عثرت تعرف في شمال الجزيرة بأسماء أخرى منها اللات والعزى . وكانت العزى ممثلة في شجرة ببطن نخلة . وكان العرب يعتقدون أنها شيطانة تأتي ثلاث سمرات . فلما فتح النبي صلى الله عليه وسلم مكة بعث خالد بن الوليد فقال له : إيت بطن نخلة فانك تجد ثلاث سمرات فاعضد الأولى فأتاها فعضدها . فلما جاء إليه قال : رأيت شيئاً ؟ قال : لا ، قال : فاعضد الثانية فأتاها فعضدها . ثم أتى النبي فقال : هل رأيت شيئاً ؟ قال : لا ، قال : فاعضد الثالثة فأتاها فاذا بجبشية نافسة شعرها واضعة يدها على عاتقها ، تصرف بأنيابها فضربها ففلق رأسها فاذا هي حمه ثم عضد الشجرة ، وقتل ساذنها^(٣) .

تلك هي قصة ابن السكبي في العزى وهي تبين لنا الاعتقاد الذي كان لا يزال شائعاً عند العرب إلى ظهور الاسلام . وهو اعتقاد كان متفشياً كذلك عند سائر الساميين .

وكان الاسرائيليون يعتقدون أن الشجر ينطق ويتكلم ويفعل ما يفعل الانسان^(٤) . وكثيراً ما حدث في أوقات الشدة والأزمات أن انصرف الاسرائيليون

(١) Albright, Archaeology and the Religion of Israel 1943, p.75

(٢) Smith Religion of the Semites, p. 132, T33.

(٣) ابن السكبي كتاب الأصنام ص ٢٥ و ٢٦ .

(٤) سفر القضاة اصحاح ٩ آية ٨

عن عبادة إلههم « يهوه » وعادوا إلى عبادة عشيرة « أى عثر » فى صورة من الأشجار والأعواد . وقد نعى عليهم ذلك ارميا النبي ونعى عليهم قولهم « للعود أنت أبى وللحجر أنت ولدتنى » ^(١) . وقد وجد ربرتن سميت وأشياع الطوطمية فى عبادة الأشجار عند الساميين . شاهداً آخر على طوطميتهم . وذهب بعضهم إلى حد أن ارجع كل شعيرة دينية إلى أصل طوطمى ^(٢) كتقديم القرابين والتضحية والزرع والحرت والسقى وعبادة الحيوان وتقديس الأشجار . وهذا إغراق فى الخدس والتخمين .

والحق أن البحوث الحديثة قد أظهرت فساد رأى القائلين بعمومية الطوطمية وأن جميع الشعوب قد مرت بمرحلة الطوطمية فى وقت من أوقات تطورها الاجتماعى . وقد ثبت الآن أن نظام الطوطمية لا يسير على وتيرة واحدة عند الأمم التى لا تزال تمارس هذا النظام . فالطوطمية الاسترالية تختلف اختلافا عظيما عن طوطمية قبائل الهنود الحمر بشمال أمريكا مثلاً

أما عن الطوطمية عند العرب والساميين فالظواهر التى اعتمد عليها ربرتن سميت فى اثبات ذلك هى أنهم تسموا بأسماء الحيوان الذى اتخذوه طوطماً وأنهم عبدوا الحيوان ، وكانوا يعتقدون أنهم يمتون بصلة القربنى إلى تلك الآلهة . أما عن النقطة الأولى فقد أثبتنا فساد هذا الرأى وبيننا أسباب تسميتهم بأسماء الحيوان وأنهم إنما كانوا يفعلون ذلك لصفات خاصة كانوا يلحظونها فيه لا لأنهم كانوا يعتقدون أنهم متحدرون حقيقة من الحيوان وأن دمه يجرى فى عروقهم .

(١) سفر ارميا اصحاح ٢ آية ٢٧

F. B. Jevons, Introduction to the History of Religion, (٢)
(1904) pp. 206-225

وأما عن النقطة الثانية وهي عبادة الحيوان عند العرب قديماً فلا برهان على ذلك مطلقاً وليس ثمت دليل ولا شبه دليل واقعى يثبت أن قدماء العرب قد عبدوا الحيوان فعلاً كما فعل قدماء المصريين وكما تفعل الشعوب الطوطمية الأخرى. وإنما كل ما هنالك أنهم عبدوا أصناماً على هيئة الحيوان وهي يغوث ويعوق ونسر وشتان ما بين العبادتين — عبادة الحيوان وعبادة الأصنام — فأصحاب الطوطم لا يعبدون أصناماً وإنما يعبدون حيوانات يقدسونها ويعظمونها ويتجنبون أذاها ويسعون إلى رضاها، ويمارسون نوعاً من السحر والرق لحفظ حياة الطوطم وبقائه سالماً.

ثم إن العرب ربما أقاموا هذه الأصنام الثلاثة على صورة الحيوان لصفات كانوا يلحظونها فيها تشبه صفات الآلهة الأصلية. فقد ثبت أن بعض هذه الأسماء ومنها يغوث إنما هي نعوت وكنى تخفى وراءها اسم الإله الحقيقي^(١). ثم إن قدماء العرب بشهادة القرآن إنما كانوا يعبدون هذه الأصنام ليتقربوا بها إلى « الله » زلفى وإنما أرادوا بلفظ « الله » هنا إلههم الأكبر وكان يدعى « إل » أو « ئل » كما في كلمة إسرائيل. وقد ورد اسمه مقروناً باسم عشتار في نقوش جزيرة العرب^(٢). ويرى بعض العلماء أن الإله المسمى « المقاه » مكون في الحقيقة من جزأين « إل » بمعنى إله و « مقاه » بمعنى الحافظ أو الحارس^(٣). وعلى هذا يكون « المقاه » معناه « إل - الحافظ » أى الإله الحافظ. وقد ورد الاسم بالهاء أيضاً مذكراً ومؤنثاً. فقد وجدنا في النقوش الحيدانية وفي نقوش جنوب

Wellhausen, Reste. etc. p. 22.

(١)

cf. Halevy, Nos. 144, 150.

(٢)

Nielsen, Der Sabaeen Gott Il-Makah.

(٣)

الجزيرة لفظ إله (اله) والاهت للدلالة على أكبر الآلهة عندهم^(١).
ولفظ «إل» أو «ئل» هو أكثر الكلمات ذيوعاً في اللغات السامية
للدلالة على ذات المعبود. أما لفظ «إله» فخاص باللغة الآرامية والعربية
والكنعانية الشرقية كما كشفت عن ذلك ألواح رأس شمرا. ففي تلك الألواح التي
يرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد ورد الاسم بصيغة الجمع «ألوهم»
أو «إلاهيم» و«الوهوت» أو «الاهات»^(٢). ولذیوع هذا الاسم بين
الساميين ذهب كثير من العلماء إلى أنه يدل على ديانة قديمة قوامها التوحيد^(٣)
بينما ذهب بعضهم إلى أن العرب والساميين إنما قصدوا بهذا الاسم اله القبيلة
الأكبر. والراجع أن الاستعمال اللغوي هو الذي أدى بمرور الزمن إلى إدماج
فكرة الآلهة في إله واحد وأصبح لفظ الإله «بلام التعريف» أو «الله» يقصد
منه الإله الواحد. وقد حدث مثل ذلك في العبرية فلفظ «هألوهم» بصيغة
الجمع مع هاء التعريف معناه «الله» الواحد الأحد.
ومهما يكن من أمر فيرجح العلماء أن استعمال الاسم بهذا الوضع يدل على
ميل عند قدماء العرب نحو «التوحيد» وخاصة وأنه كان يوصف في نقوش جزيرة
العرب بلفظ «رحمن»^(٤) ويرى مرجوليث في هذا الوصف أثر العرب في
اليهودية والمسيحية وأنه يدل على مرحلة متوسطة نحو الإسلام^(٥).
ونحن نضيف إلى كل هذا أن عبادة الأصنام ذاتها كانت دخيلة على العرب

Neilsen, Handbuch, p. 190. 192. 217. (١)

cf. Montgomery, The Ras Shamra Mythological Texts, 1935 (٢)

Hammel, ancient Hebrew Tradition, p. 76. (٣)

Nielsen, p. 196. (٤)

Margoliouth, Relations Between the Arabs and the Israelites (٥)
p. 67, ff, and 21 ff.

وقد وردت إليهم في العصور التاريخية على يد رجل يدعى عمر بن لحي وهو ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي. ويقول ابن الكلبي^(١) أنه كان كاهناً وأنه جلب هذه الأصنام من البلقاء ومن شط جدة وقدم بها مكة فنصبها حول الكعبة. وحضر الحج فدعا العرب إلى عبادتها فأجابوه.

ومن كل ما قدمنا يتضح لك جلياً ما يأتي :

أولاً - أن العرب لم يمارسوا عبادة الحيوان مطلقاً ولم نجد أثراً لهذه العبادة بين الشعوب السامية الأخرى.

ثانياً - أن عبادة يغوث ويعوق ونسر هي عبادة دخيلة على العرب حتى ولو كانت ترمز إلى عبادة الحيوان فعلاً كما يتعلل بذلك أصحاب الطوطمية.

فقد أظهر وهوزن^(٢) أن يغوث نعت بحفي وراءه اسم اله قديم جداً قديكون من أصل حامى. وأما يعوق فقد كان صنماً على هيئة الحصان. ولما كان الحصان غير معروف لدى قدماء الساميين ولا الحاميين فالراجح أن عبادة الحصان - على فرض وجودها - قد دخلت إلى جزيرة العرب تحت تأثير الفرس وأنها قد جاءتهم عن طريق البحرين كما يؤخذ ذلك من أقوال البلاذري وياقوت.

وكذلك نسر فقد ورد ذكره في النقوش القتبانية والسبئية، والراجح أن عبادته قد دخلت إلى جزيرة العرب من مصر، ويرى وهوزن أن عبادته كانت متصلة بالكواكب وأنها تشير إلى مجموعة الكواكب القريبة من المجرة

ثالثاً - أن أقدم آلهة العرب كانت آلهة أرضية متصلة بالتربة وبالسقى

(١) ابن الكلبي كتاب الأصنام ص ٨ ، ٥٤ .

(٢) Wellhausen, op. cit. p. 22; Barton. Semitic Origins p. 246

والخصيب والنتاج وهذا أمر طبيعي لسكان البيد والصحراء . وقد وجدنا صداه في تعظيم الأشجار والعيون والآبار .

وقد ظل هذا الاعتقاد شائعاً بين العرب إلى عصر متأخر فقد كان الرجل منهم لا يظعن من مكة إلا احتمال معه حجراً من حجارة الحرم . ويعلل ابن السكبي لذلك بأنهم إنما كانوا يفعلون هذا تعظيماً للحرم وصباغة بمسكة . ونحن لانوافق ابن السكبي على هذا التعليل بل نرى في ذلك بقية من ديانة الساميين الأولى ونرى أن قدماء العرب إنما كانوا يحملون الأحجار في أسفارهم لاعتقادهم أنها جزء من تربة تلك الواحة الخصبة التي يسكن الإله جذوع أشجارها ويروى بماء مدرها وأحجارها . وبما أن الحجر هو جزء من تلك التربة ففيه شيء من روح الإله ولهذا كان العربي القديم يحتمله معه في أسفاره تيمناً به وتفاؤلاً حتى كان إذا وقع على بر أو شجرة روى بمائها أو تغذى بثمرها ثم رفع عقيرته بالدعاء والتهليل بل كان حينما حل يضع الحجر ويطوف به دلالة على الشكر والحمد والتعظيم والتوقير . وقد وجدنا آثار هذه العبادة الأولى عند قدماء العبرانيين . فهم بشهادة التوراة كانوا يعتقدون أن أهم « يهوه » يسكن الغيل والأشجار^(١) وكانوا كثيراً ما ينقلبون إلى عبادة الأحجار . كل ذلك دون وجود أثر للطوطمية بينهم .

بقي علينا أن نناقش نقطة أخرى احتج بها سمث في اثبات الطوطمية عند العرب وقدماء الساميين قياساً على ما هو حادث عند الشعوب البدائية التي لا تزال تمارس الطوطمية إلى الآن . فهو يقول إن السبب في تحريم الساميين أكل لحوم بعض الحيوانات يرجع إلى أنهم كانوا يعتقدون أنهم يمتنون بصلة النسب إلى تلك

(١) سفر التثنية اصحاح ٣٣ آية ١٦

الحيوانات لأنها هي طوطم القبيلة . وهذا زعم لا مبرر له مطلقاً ولا تؤيده الشواهد العلمية . إذ لو صح ذلك لكان العرب قد حرموا لحم الثور والبكر (الجمل) والحمامة والعنز والفهد (الجدى الحجازى) والضبع وهو ما لم يحدث مطلقاً مع أن عشائرهم تسمت بهذه الأسماء ، ولكان العبرانيون قد حرموا أكل الشاة والكبش والعجل للسبب ذاته . ولكنهم لم يفعلوا ذلك ولم ترد أسماءها ضمن الحيوانات التى حرمت التوراة لحومها .

أما عن المظاهر الأخرى التى احتج بها سمث فى اثبات نظريته وهى التضحية الجماعية والوشم والزواج الخارجى — فيجب الآن اغفال أمرها لأن البحوث الحديثة قد أظهرت أنها ليست من الخواص القاصرة على الطوطمية .
والنتيجة التى وصلنا إليها بعد كثير من البحث والاستقصاء فى طوطمية الساميين تتلخص فيما يأتى : —

أولاً — وجدت بين الساميين بعض عناصر اجتماعية تشبه المظاهر الشائعة بين القبائل الطوطمية كالترسمية بأسماء الحيوان والاعتقاد فى وجود علاقة بين الآلهة وقبيلته وأن لبعض أنواع الحيوان صفات خاصة خارقة للعادة .

ثانياً — من الممكن أن تكون هذه العناصر قد ظهرت أحياناً فى جزيرة العرب بشكل يحمل على الظن بوجود علاقة بينها وبين المظاهر الموجودة عند بعض القبائل الطوطمية .

ثالثاً — أن عبادة الأصنام وما ترمز إليه من حيوانات هى عبادة دخيلة على جزيرة العرب .

رابعاً — ليس ثمة دليل واقعى يدل على أن النظام الاجتماعى عند الساميين كان ذا صبغة طوطمية .

خامسا — لو كان الساميون قد عرفوا الطوطمية لكانوا قد حملوها معهم إلى مصر في عصور ما قبل التاريخ ولكانوا قد مارسوها في المقاطعات التي استقروا بها هنالك مع من مارسها من القبائل الحامية .

سادسا — كانت العشيرة السامية منذ أقدم العصور عشيرة إقليمية لا أثر فيها لوجود الطوطمية .

ومن كل هذا يتضح لنا أن قول ربرتن سمث ومدرسته بطوطمية العرب والساميين هو قول مردود بالكلية .

ولنتقل الآن إلى النظام السيامي للعشيرة عند الساميين فنقول

الفصل الرابع

(١)

العشيرة السامية

ونظامها السياسى والاقتصادى

تبين لك مما تقدم أن الذى رجح لدينا هو أن العشيرة السامية لم تكن عشيرة طوطمية حتى فى أقدم مراحلها وإنما كانت عشيرة إقليمية ، وقد احتفظ الساميون منذ أقدم العصور بنظام العشيرة ، وما القبيلة فى الحقيقة إلا مجموعة من العشائر أو ما فى حكمها كالعائز والأفخاذ والبطون وكلها بمعنى واحد ، والفرق بينها أنها كانت تختلف فى الحجم وفى درجة بعدها من الجد الأعلى

والعشيرة هى أصغر وحدة سياسية وأهمها عند الساميين ، وتعرف عادة عند العبرانيين باسم « مشفحة » ويبدو أن هذا الاسم جاء متأخراً وأنها كانت تعرف قديماً باسم « حى » وهو الاسم الذى أطلقه العرب كذلك على مثل هذا النوع من الجماعة ، وقد وردت الكلمة بهذا المعنى فى الأصحاح الثامن عشر من سفر صموئيل الأول حيث نحمد داود يقول لشاول الملك عندما أراد أن يزوجه ابنته « من أنا وما « حى » عشيرة أبى فى إسرائيل حتى أصبح صهراً للملك »^(١)

ويبدو أن كلمة الحى كانت تدل فى الأصل على ذوى القربى . أى على الجماعة

(١) سفر صموئيل لأول اصحاح ١٨ آية ١٨

التي يمت بعض أفرادها إلى بعض بعلاقة الدم وأنها كانت في الأصل مشتقة من الحياة لاعتقادهم أن لأعضاء الحي حياة واحدة لما يجري في عروقهم من دم واحد ومن أجل ذلك كانوا إذا قتل منهم قتيلاً قالوا « طل دمنا » لاعتقادهم أن ليس لهم إلا دم واحد يشتركون فيه ويحيون به جرياً على القاعدة السامية القديمة في أن « حيا اللحم في الدم »^(١) . ووجود الكلمة بهذا المعنى في العبرية والعربية يرجح أن قيام الحي على أساس علاقة الدم من أقدم خصائص الجمعية السامية^(٢) وكان الحي يتألف من عدة بيوت يطلق على كل منها اسم « الدار » عند العرب و « بيت أب » عند العبرانيين . فلما كثرت هذه البيوت وامتدت أطرافها تنوسى المعنى القديم من كلمة « حي » وهو القرابة وأصبحت الكلمة تدل على الاقليم ومكان السكنى . وقد شاع هذا الاستعمال بكثرة حتى ظن ولكن wilken أن هذا هو المعنى الأصلي للكلمة . وأصبح سكان الحي هم الذين يعرفون باسم العشيرة عند العرب « ومشفحة » عند العبرانيين . ومن ثم نرى أن العشيرة السامية هي جماعة اقليمية تتألف من عدة بيوت أو « أسر » وتقتن حيا واحدا أى اقليماً واحدا وتضارع الجماعة الاقليمية التي يطلق عليها علماء الاجتماع اسم Territorial Group وهذه العلاقة الاقليمية للحي واضحة كل الوضوح في كتب الأدب العربى وفي التوراة^(٣) .

وكان لكل حي أو مجموعة من الاحياء مرعاها الخاص بها وماؤها الخاص بها لا يقربه غريب الا عرض نفسه للاخطار مالم يستجر بأحد أعضاء الحي أو يدخل

(١) سفر اللاويين اصحاح ١٧ آية ١١

(٢) Smith, Kinship, p. 56.

(٣) قارن

(٣) أنظر الأغاني ج ١٨ ص ٢١٠ ، ١٩٦ ص ٣

في حمايته . وفي داخل الأقليم كانت الأسر تنتقل بحرية من ماء الى ماء بأنعامها وخيامها . وقد يحدث أحيانا أن يكون الأقليم الذي تسكنه الجماعة مترامى الأطراف حتى كانوا لسعة رقعته يطلعون عليه لفظ « بلاد » . وذلك واضح من قصة زيد الخيل عندما اشتدت به الحى بالمدينة وأراد الخروج إلى أهله بعد أن أسلم فقال لأصحابه « جنبوني بلاد قيس فقد كانت بيننا حماسات في الجاهلية ولا والله لا أقاتل مسلما حتى القي الله » (١) .

ونظرا لخاوف الصحراء وقسوة ظروف العيش فيها كان الحى مضطرا أن يعمل كجماعة واحدة . فكان يرحل سويا ويقاتل سويا (٢) وكان جميع أعضائه متساوين في الحقوق والواجبات ، وكان أقدم واجب على الجماعة نحو الفرد مطالبتها بدمه . فهي التي كانت تتأمله إذا قتل وتدفع عنه الدية إذا قتل وتنفر لنجدته إذا استغاث وكان حق المطالبة بدم القاتل عند الاسرائيليين بعد استقرارهم في فلسطين مقصورا على أهله الأقربين فقط (٣) . لكن هذا القصر لم يكن موجودا في العصور القديمة (٤) . فاذا حدث أن اشتبكت الجماعة في حرب وكان أحد أفرادها غائبا أو كان جارا للعشيرة المعادية وجب عليه أن يرحل في الحال إلى جماعته ، وكان له أن يطلب من مجيره أن يسيره مسيرة ثلاث ليال لكي يلحق بأهله (٥) .

وكان رئيس العشيرة هو الذى يقودهم في الحرب وهو الذى ينزلهم منازلهم

(١) الأغاني ج ١٦ ص ٤٩

(٢) الأغاني ج ٢ ص ١٦٣ ، ١٦٤ ص ٢٥

(٣) صموئيل الثانى اصحاح ٣ آية ٢٧ ، سفر العدد اصحاح ٣٥ آية ٩ - ٣٤ ، سفر

الثنية اصحاح ٤١ آية ٤٣

(٤) صموئيل الثانى اصحاح ٢١ آية ١ - ١٤ ، التكوين ٤ آية ١٤ - ١٥ ، ٢٣ - ٢٤

القضاة ٨ آية ١٨ - ٢١

(٥) الأغاني ج ١٦ ص ٢٨

ويرحلهم عنها ولا ينزلون ولا يرحلون إلا بأمره ، وقد يحدث أحيانا أن يبغي رئيس العشيرة لعزة جماعته كما كان شأن كليب ابن وائل إذ يقال أنه بلغ من عزه وبغيه أن اتخذ جرو كلب فكان إذا نزل منزلا قذف ذلك الجرو فيعوى فلا يرعى أحد ذلك الكلاً إلا باذنه . وكان يفعل ذلك بحياض الماء فلا يردّها أحد إلا باذنه أو من أذن بحرب فضرب به المثل في العزة ^(١) .

ولم يكن لرئيس العشيرة ولا لشيخوخها وهم رؤساء بيوتها أى سلطان أو قوة حقيقية . بل كان سلطانهم معنويا مستمدا من شجاعتهم وهيبتهم الشخصية حتى كان شيخ العشيرة إذا احتكم اليه بعض قومه لا يجد من القوة المادية ما يستطيع به انفاذ حكمه ^(٢) .

ولما كانت العشيرة هى جماعة إقليمية أوجدتها الظروف القاسية فى عيشة الصحراء وجب أن تكون من الكثرة بحيث تستطيع الدفاع عن نفسها ضد غارات أعدائها وأن تكون من القلة بحيث تستطيع أن تجد ما يكفى أعضائها من الماء والكلاً داخل حيز معين من الأرض ، ولهذا كان عدد العشيرة يتراوح أحيانا بين ثلثمائة وبين ستمائة رجل أو ألف ^(٣) والحق أن لفظ « ألف » هو اللفظ المستعمل عادة عند العبرانيين للدلالة على العشيرة .

فاذا حدث أن نمت العشيرة وزاد عددها بحيث لم تعد تستطيع أن تجد ما يقيم أودها اضطرت بحكم الضرورة الاقتصادية إلى أن تنقسم إلى جماعتين أو أكثر . وعلى مر الزمن تصبح كل جماعة حيا مستقلا له ظروفه الخاصة ومصلحه

(١) الأغاني ج ٤ ص ١٤٠

(٢) انظر قصة مالك بن المعجلان فى الأغاني ج ٢ ص ١٦٧

(٣) سفر القضاة اصحاح ٧ آية ١٦ - ٢٢ . ٨ آية ٤ - ١٨ .

الخاصة . وقد تتعارض هذه المصالح مع مصالح إخوانهم الأصليين أو قد يثور نزاع فيؤدى إلى حرب بين الفريقين كما حدث بين الأوس والخزرج وبين بكر وثعلب وعبس وذبيان مع أنهما كانا فى الأصل يكونان جماعة إقليمية واحدة ولكن كانت هناك قواعد موضوعة ورسوم مرعية فى الحرب بين ذوى القربى فمن ذلك مثلا أنهم كانوا لا يتعقبون الفارين ولا يدخلون بيوتهم . فقد حدث لما حاربت الأوس الخزرج أن قام فيهم عبد الله بن أبي خطيبا فقال «قاتلوا قومكم كما كنتم تقاتلونهم فاذا فخلوا عنهم فاذا هزموكم فدخلتم أدنى بيوتكم خلوا عنكم»^(١) .

ومن ثم نرى أن علاقة الدم التى كانت تربط قديما بين أفراد فريقين من ذوى القربى مثل الأوس والخزرج وبكر وثعلب وعبس وذبيان قبل انفصال أحد الفريقين عن الآخر قد أهملت بمرور الزمن وأصبح واجب الفرد مقصورا على جماعته الإقليمية الجديدة التى تكونت بعد ذلك .

وقد ذكرنا آنفا أن كل حى من هذه الجماعات الإقليمية كان مكونا فى الأصل من عدة بيوت ينتسب رجالها إلى أب واحد ويعتبر كل فرد فيها أخا للآخر لما يربطهم من علاقة الدم .

الحلف والجوار

حدث في أثناء التطور الاجتماعي أن اندمج في مثل هذه الجماعات بعض عناصر غريبة عنها إما بالجوار وإما بالتبني والولاء .

فقد كان الرجل منهم يخلعه قومه ويتبرأون منه فيلحق بعشيرة أخرى يستجير أحد رجالها فيجيره ويحميه ويصبح له ما لساثر العشيرة وعليه ما عليهم من حقوق . فمن الأمثلة على ذلك أن البراض بن قيس بن رافع أحد بني ضمرة ابن بكر بن عبد مناة بن كنانة كان سكيراً فاسقاً خلعه قومه وتبرأوا منه فشرب في بني الذيل فخلعوه فأتى مكة وأتى قريشا فتزل على حرب بن أمية فأحسن جواره وشرب بمكة حتى هم حرب أن يخلعه فتوسل إليه أن يدعه على حلفه ويخرج عنه ثم لحق بالنعمان بن المنذر بالحيرة وله هناك قصة طويلة انتهت بإشعال نار الحرب بسببه (١) .

وكان بنو غنم بن عوف بن الخزرج إذا استجار بهم الرجل دفعوا اليه سهما وقالوا له قوئل به بيثرب حيث شئت (٢) ومن أجل ذلك سموا بالقواقل والقوقلة ضرب من المشى .

وكان لمالك بن العجلان جار قتله رجل من بني عوف يقال له سمير فبعت اليهم مالك قائلاً انكم قتلتم قتيلاً فارساً فإنا بقاتله . فأبوا أن يعطوه إياه وعرضوا

(١) الأغاني ج ١٩ ص ٧٥

(٢) ابن هشام ص ٢٨٨

عليه الدية فقبلها فأرسلوا اليه يقولون إن صاحبكم حليف وليس له إلا نصف الدية فغضب مالك وأبى أن يأخذ فيه إلا الدية كاملة أو يقتل سميرا . ومن أجل ذلك نشبت الحرب بين الأوس والخزرج ولبثوا متحاربين عشرين سنة يتعاودون القتال في تلك السنين إلى أن احتكموا إلى ثابت بن المنذر فحكم بأن يؤدي حليف مالك دية الصريح ثم تكون السنة فيهم بعده على ما كانت عليه في الصريح على ديته والحليف على ديته (١) .

وكانت السواقط ترد إليامة في الأشهر الحرم لطلب التمر فان وافقت ذلك وإلا أقامت باليامة إلى أوانه ثم تخرج في شهر حرم . فكان الرجل منهم إذا قدم يأتي رجلا من بني حنيفة فيكتب له على سهم أو غيره فلان جار فلان، والسواقط من ورد إليامة من غير أهلها ولهم حديث طويل في السكامل للمبرد فراجعه إن شئت (٢) .

وكان المقداد رجلا من بني البهراء فسفك فيها دما وهرب إلى كنده وانتسب إليها ثم عاد فسفك دما في عشيرته الجديدة وهرب إلى مكة حيث تبناه الأسود الزهري وأصبح يعرف بعد ذلك بالمقداد بن الأسود الزهري . وقد وردت القصة باختلاف قليل في العقد الفريد (٣) .

وكانت العشائر إذا خلعت رجلا من رجالها أشهدت على ذلك في المعابد أو الأسواق أو المجتمعات العامة كما فعلت خزاعة بقيس بن الحداية فقد كان على شجاعته فاتسكا صعلوكا خليعا خلعت خزاعة بسوق عكاظ وأشهدت على أنفسها

(١) الأغاني ج ٢ ص ١٦٧ وما يقبها .

(٢) السكامل الباب التاسع والعشرون ص ٢٠٢ طبعة أوروبا .

(٣) قارن العقد الفريد ج ٢ ص ٧٢

بخلعه إياه فلا تحمل جريرة له ولا تطالب بجريرة يجريها أحد عليه^(١).

وكان الخلع عند الساميين يشبه الطرد من الكنيسة عند الأوربيين في العصور الوسطى. ففي كلتا الحالين كان يستباح دم الطريد، وكان أقصى ما تعاقب به العشيرة رجلا من رجالها أن تخلعه عنها إذ كان ذلك بمثابة الحكم عليه بالاعدام والأمثلة على ذلك كثيرة في التوراة وفي الأدب الجاهلي، فلما طرد قابيل من عشيرته راح يهيم على وجهه « تأنها وهاربا » ويصيح قائلا « كل من يجدني يقتلني^(٢) ». وكذلك عبد الله بن جدعان لما أبغضته عشيرته ونفاه أبوه خرج في شعاب مكة حائرا يتمنى الموت أن ينزل به^(٣). ولما هم الحرب بن أمية بخلع البراض بن قيس وكان قد أجاره فأحسن جواره توسل اليه البراض أن يدعه على حلفه ويخرج عنه وذلك لكي يأمن على نفسه حتى يلحق بالنعمان بن المنذر بالحيرة^(٤).

وكان الرجل إذا نفاه قومه ولم يجد من يجيره راح يجمع حوله عصاة ممن هم مثله من الشذاذ والفتاك ويغير بهم على الأحياء الأخرى كما فعل قيس بن الحداذية لما عيره قوم بنفيه من قبيلته وأكثروا في ذلك القول. وهم قوم يقال لهم بنو قميير بن حبشيه فجمع لهم قيس شذاذاً من العرب وفتاكاً من قومه وأغار عليهم بهم وقتل منهم رجلا واستاق أموالهم^(٥) وكذلك فعل داود لما فر من وجه شاول الملك إلى

(١) الأغاني ج ١٣ ص ٢

(٢) سفر التكوين اصحاح ٤ آية ١٤

(٣) الديميري جزء أول ص ١٦٤

(٤) الأغاني ج ١٩ ص ٧٥

(٥) الأغاني ج ١٣ ص ٢

كهف بأرض طوب Tob وجمع حوله جماعة من الشذاذ والشاردين^(١)

وكما كانت العشيرة إذا خلعت رجلا من رجالها أشهدت على ذلك في المعابد والأسواق . كذلك كانت إذا أجات رجلا فعلت ذلك علانية . وكانت أحيانا تعطيه براءة بذلك . فكانت تدفع إليه سهما كتب عليه فلان جار فلان كما كان يفعل بنو غنم بن عوف بن الخزرج بالمدينة . وكان للرجل أن يرد الجوار إذا شاء . فقد ذكر ابن هشام أن عثمان بن مظعون لما رأى مافيه أصحاب رسول الله من البلاء وهو يغدو ويروح في أمان من الوليد بن المغيرة عز عليه ذلك وقال للوليد « يا أبا عبد شمس وقت ذمتك وقد رددت جوارك » قال فانطلق إلى المسجد فرد على جوارى علانية كما أجاتك علانية^(٢)

وكان الجار يسمى أيضا بالخليف وذلك لأن عهد الجوار كان يتم بالقسم وحلف اليمين . فكان الرجل يحلف لصاحبه أن لا يغدر به . ويبدو أن فكرة القسم هي فكرة جاءت متأخرة وأن الأصل في الحلف هو اتحاد جماعات منفصلة في جماعة أخرى أعز جانبا بحيث يندمج الجار في العشيرة ويصبح أخا لكل فرد فيها وله جميع الحقوق والواجبات . ومن ثم نشأت الاخوة الصناعية وصارت تضارع الاخوة الطبيعية القائمة على علاقة الدم عند العرب والساميين إذ كان أعضاء العشيرة الواحدة — حتى المنتسبون إليها بالجوار — يعتبرون أنفسهم

(١) Day, Social Life of the Hebrews, p. 27; Stedman, The Growth of the Hebrew Religion, p. 73.

(٢) ابن هشام ص ٢٤٣

جسماً واحداً لهما ودماً^(١) والفرق الوحيد أن دية الحليف كانت عادة نصف دية الصريح^(٢)

وقد بلغ من اندماج الحليف في عشيرة مجيره أن كان يرثه حتى في ماله^(٣) وقليل ما كان العرب يرفضون من يستجير بهم إلا في أحوال استثنائية خاصة^(٤) وكانت علاقة الجوار تختلف باختلاف الظروف والأحوال . فكانت أحياناً محدودة مؤقتة بحيث لا يحمي الرجل جاره إلا من عدو خاص أو لمة معينة^(٥) . ولكنها كانت في الغالب مطلقة فكان يحميه من كل عدو ويحميه حتى من الموت نفسه بحيث إذا مات الجار وهو في جوار صاحبه دفع هذا دية إلى أسرته فقد خرج الأعشى إلى الأسود العنسي وكان قد امتدحه فاستتباً جأزته فقال له الأسود « ليس عندي عين (مال) ولكن نعطيك عرضاً فأعطاه خمسمائة مثقال ذهناً وبخمسمائة حللاً فلما مر الأعشى ببلاد بني عامر خافهم على مامعه فأنى علقمة بن علاقة فقال له أجرني فقال قد أجرتك قال من الجن والأنس ؟ قال نعم قال ومن الموت ؟ قال نعم . قال وكيف تجبرني من الموت ؟ قال إن مت وأنت في جوارى بعثت إلى أهلِكَ الدية فقال الأعشى الآن علمت أنك قد أجرتنى من الموت »^(٦)

Smith, Religion of the Semites, p. 274.

(١) قارن

(٢) الأغاني ج ٢ ص ١٦٧ وما يتبعها

(٣) البخاري ج ٦ ص ٨٩

(٤) الأغاني ج ١٥ ص ١١٧

(٥) السكامل للمبرد ص ٢٠٢

(٦) الأغاني ج ٨ ص ٨٣

وكان بحسب الرجل أن يستجير بقبر أب الرجل^(١) أو قبر ابنه^(٢) أو يتعلق
بطنب من أطناب بيت أهله^(٣) أو يشد إزاره إلى إزار بعض ولده^(٤) أو يأكل
من طعامه^(٥) أو شرابه حتى يظفر من صاحبه بحق الجوار . ومن ثم قولهم «تحرمت
بطعامك» و«حرمة المؤاكلة»^(٦)

وكان الجار يعرف عند العبرانيين باسم Ger أى الجار . ولكن حظه من
الجوار كان أقل من حظ العربي إذ لم تكن له حقوق مدنية أو اقتصادية . وكل
ما كان له من حق هو حماية دمه وكان كثيراً ما يوضع فى مرتبة أبناء الاء كما
يؤخذ ذلك من التوراة^(٧)

(١) الكامل للمبرد ص ٢٠٢ .

(٢) الأغاني ج ١٥ ص ١١٧

(٣) الأغاني ج ١٩ ص ٨٠

(٤) الأغاني ج ١٥ ص ١١٧ وما يتبعها

(٥) الطبرى ج ٢ ص ٤٤٥

(٦) الجاحظ ص ١٥٥

(٧) انظر سفر الخروج اصحاح ٢٣ آية ١٩ ، سفر التكوين اصحاح ١٩ آية ٦٩ اصحاح

٢٣ آية ٤ .

أهمية الدم في عقد الحلف

لم يكن عقد الحلف والجوار قاصراً على الأفراد فقط بل كان يشمل الجماعات كذلك. فكثيراً ما كانت تسعى جماعة — لأسباب اقتصادية أو بسبب ضعفها وعجزها عن الدفاع عن نفسها — إلى الدخول في حماية جماعة أخرى أقوى شكيمة وأشدّ بأساً فالعرب كانوا « ينتسبون إلى الاعز لحماية الحمية وإبادة الدنية وسكون النفوس إلى نفيس الكثرة والعصبية » (١)

وبما أن اندماج جماعة بأسرها في حي من الأحياء ليس أمراً يسيراً سهلاً مثل اندماج فرد واحد أو عدد قليل من الرجال كما شاهدنا، وبما أن العلاقة التي كانت تربط قديماً بين أفراد الحي الواحد هي العلاقة القائمة على وحدة الدم والنسب كما ذكرنا، وبما أن الغرض من دخول جماعة في حلف جماعة أخرى هو التعاقد على الموت وأن يكون لهم ما لأفراد الجماعة الرئيسية من حقوق وواجبات لهذا كان لابد من إيجاد وسيلة لوصل الأحلاف بعلاقة الدم

ولما كان الدم الذي يجري في عروق جماعة منهم يختلف غالباً عن الدم الذي يجري في عروق الجماعة الأخرى لعدم وجود نسب بينهما كان لابد من إيجاد دم صناعي لعقد الحلف. وهذا ما كان يحدث تماماً في العصور القديمة حتى بين الأحلاف من ذوى القربى. إذ كان الحلف يعقد على دم يؤتى به. وكان هذا الدم في الأصل دم الذبائح التي تنحر للآلهة.

وقد ظل صدى ذلك في جزيرة العرب الى أواخر العصر الجاهلي . ولكن يبدو أنهم قد استبدلوا دم الذبائح بالدم الانسانى في مرحلة من مراحل تاريخهم كما يؤخذ من رواية هرودتس .

والحق أن استعمال الدم قد لعب دوراً كبيراً في حياة الساميين القدماء . وحسبى أن أقول هنا إن الدم كان يستعمل في الأصل لحماية العشيرة وحفظها من الشرور والآفات^(١)

ولا يزال الدم يستعمل بكثرة عجيبة عند القبائل البدائية في كثير من الشعائر والرسوم كما هي الحال عند القبائل الاسترالية . ولعل ذلك لاعتقادهم أن للدم قوة سحرية وأنهم يتوقعون أن يزيد في حيوية أجسامهم وقوة أبدانهم ومن ثم كان للون الأحمر شأن كبير في حياتهم لشبهه بالدم^(٢) .

فقد لاحظ سبنسر أن الاستراليين يستعملون على الدوام طلاء أحمر اللون يطلون به أجسامهم عند البدء في تأدية شعائرهم ورسومهم وهم لا يستعملون ذلك لغرض الزينة بل لأنه رمز على الدم . وبما أن الرمز عندهم يمثل الشيء الذى يرمز له ويقوم مقامه فعلا كان الطلاء الأحمر عندهم هو اذن بمثابة الدم أو هو الدم فعلا في اعتقادهم . ومن ثم كان إذا مرض أحدهم أسرع فوراً إلى ذلك جسمه «بالمغرة» الحمراء لأنه يعد ذلك بمثابة الدم الذى يعيد إليه الحياة والنشاط^(٣) .

Lods, Israel, p. 292-3.

(١)

Levy-Bruhl, Primitives and the Supernatural, قارن (٢)

pp. 265 ff.

cf. Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central (٣)

Australia pp. 464-465.

ويبدو أن هذه العادة كانت موجودة كذلك عند الكنعانيين . ففي مقبرة من المقابر التي كشفت عنها الحفريات الحديثة في تل المتسلم Megiddo وجدت عظام مطلية بلون الدم . ولعل ذلك لأن الكنعانيين كانوا يعتقدون كذلك أن الدم يعيد الحياة إلى الميت ويمكنه من درء ما قد يحل به في القبر من شرور^(١) وقد احتفظ العبرانيون بعادة رش الدم على الأشياء المقدسة وخاصة على الأحجار المقدسة التي هي موطن الإله . ويقول لودز Lods أن هذه عادة قديمة كانت موجودة عند بدو العبرانيين حتى قبل العصر الموسوي^(٢) والغرض من هذه العادة هو إشراك الإله في العشيرة وجعله يمت بعلاقة الدم إلى رجالها وأنهم ينتسبون إليه بالبنوة^(٣) ومن ثم كانوا يقولون «للحجر أنت ولدتي» لأنهم كانوا يعتقدون أن الحجر هو مسكن الإله .

وقد ذكر هرودتس^(٤) في عقد الحلف عند عشائر العرب المختلفة أن بعضهم كان يأخذ دم بعض ويلطخ به الأحجار السبعة الموجودة في وسط بيوت الآلهة والمعروف أن هرودتس يشير بذلك إلى الأنصاب التي كانت توضع في بيوت الآلهة مثل الكعبة وغيرها من بيوت العبادة عند الساميين . وقد ورد ذكر هذه الأنصاب مرارا في التوراة وهي تعرف عند العبرانيين باسم «مصابو» أي أنصاب

Duhn, Rot Und Tot, 1906, p. 9; Lods, p. 105. (١)

Ibid, p. 215. (٢)

Smith, R.S. p. 60. (٣)

Herodotus, Bk. III, Ch. 8; cf Kinship, p. 59 (٤)

وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن وجود هذه الأنصاب في كنعان قبل دخول العبرانيين إلى فلسطين بزمان طويل . ففي جزر Gezer وجد مكالستر Macalister عشرة من هذه الأنصاب مصفوفة في صف واحد من الشمال إلى الجنوب ومنقسمة إلى مجموعتين أحدهما تحوى سبعة أحجار والثانية ثلاثة أحجار^(١) وهى تتفاوت في ارتفاعها من عشر أقدام وست بوصات إلى خمس أقدام وخمس بوصات^(٢) والقائم من هذه الانصاب الآن ثمانية أحجار . أما الاثنان الآخران فهشمان من جهة القاعدة

ويقول مكالستر إن هذه الأنصاب هى من أروع ما خلفت لنا الأيام من آثار فلسطين القديمة وإن اقامة مثل هذه الأنصاب للعبادة كانت عادة متفشية عند جميع الأمم السامية حتى عند العبرانيين في المراحل الأولى من تطورهم والطريف في هذه الانصاب أنه يوجد بين الخامس والسادس منها حجر مكعب كبير خارج الصف بقليل في سطحه الأعلى تحوي على شكل مستطيل . وقد اختلف العلماء في تفسير وظيفة هذا التجويف فيرى لجرانج Lagrange^(٣) أنه قاعدة لتمثال أوصنم كان يركب على ذلك الحجر . ويرى مكالستر Macalister^(٤) أنه نقرة لعامود مقدس من النوع المسمى بالعشيرة ويظن برثولت Bertholet^(٥) ودنكان Duncan^(٦) أنه قاعدة لنصب أعظم حرمة وتقديسا من الانصاب

Macalister, Bible Side-lights, p. 63. (١)

Ibid, p. 57. (٢)

Lagrange, Etudes sur les religions semitiques, p. 202. (٣)

Macalister, p. 65. (٤)

Bertholet, A History of Hebrew Civilization p. 115. (٥)

Duncan, Digging up Biblical History, p. 72. (٦)

الآخرى ويرى ستانلى كوك S.A. Cook^(١) أنه حوض لنوع من الوضوء والطهر كذلك الذى وجدته پترى فى سراييت الخادم بسيناء والراجح أن هذا النصب المكعب يمثل نوعا من المذبح كانت تقرب عليه القرايين وأن التجويف كان يستعمل لجمع الدم الذى يسيل من القرايين المذبوحة والدليل على ذلك أن سطح التجويف أملس ليس به خدوش ولا أى أثر يدل على أنه استعمل كقاعدة لنصب آخر^(٢).

وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن كثير من هذه الانصاب فى أماكن أخرى غير جزر Gezer فقد وجدت فى تعنك Taanach وأريحا Jericho وتل المتسلم Megiddo وتل الصقى. وقد عبد العموريون Amorites هذه الانصاب منذ القدم ثم نقلها العبرانيون واشركوها فى عبادتهم وجعلوها رمزا لإلههم «يهوه» مع أن ديانتهم كانت تختلف عن ديانة الكنعانيين^(٣).

وقد ظل العرب الى ظهور الاسلام يعبدون الانصاب ويعترون عندها ويقطعون العهود عندها ويحلفون. وفى ذلك يقول عمرو بن جابر الحارثى ثم الكعبي^(٤)

حلفت غطيف لآتنه سربها وحلفت بالانصاب أن لا يردوا

وقول رجل من بنى ضمرة فى حرب كانت بينهم

وحلفت بالانصاب والستر

(١) Cook, The Religion of Ancient Palestine in the Second Millenium, p. 15.

(٢) H. Vincent, Canaan d'apres l'exploration recente, p. 131-5.

(٣) سفر أشعيا اصحاح ١٩ آية ١٩. وسفر التثنية اصحاح ١٦ آية ٢١ ٢٢.

(٤) كتاب الأصنام ص ٤٢.

وقول جعفر بن أبي خلاص الكلبي وكان قد خرج على ناقته فر بسعير وقد
عنرت عنده عنزة فنفرت ناقته منه فقال . . .

نفرت قلوصى من عتار صرعت حول السعير تزوره ابنا يقدم
وجموع يذكر مهطعين جنباه ما أن يحير اليهم بتكلم
وقول زهير بن أبى سلمى . . .

حلفت بأنصاب الأقيصر جاهدا
والأقيصر صنم كان لقضاة ونخم وجندام وعامله وغطفان في مشارف الشام
وقول رشيد بن رميض من عنزة . . .

حلفت بمأثرات حول عوض وأنصاب تركنى لدى السعير
وسعير صنم كانت تبعده عنزه ، وعوض ، صنم كان يعبداه حلفاؤهم من
بسكر بن وائل .

ومن كل ما قدمنا يتضح لنا أن الحلف كان في الأصل ذا صبغة دينية
يعقد عند الأنصاب وفي بيت الله العشيرة إذ كانت القاعدة عند الساميين أن
يتبع الحليف الله العشيرة التي يريد الدخول في حلفها^(١) . وكان للحلف رسوم
وشعائر لا بد من أدائها منها أخذ القسم ولعق الدم ومن ثم صار الحلف يدعى
أيضا بالقسامة . أما لعق الدم فكان الوسيلة التي تعقد بها أخوة صناعية
بين الجماعات المتحالفة . وكانت الطريقة في ذلك أن يغمس كل فريق يده في
جفنة ملاءى بالدم ثم يلعق كل رجل ما علق بيده ومن ثم قولهم « غمس حليفا
في آل فلان » أى دخل في حلف فلان . وكانوا يطلقون على أمثال هؤلاء لعقة

(١) سفر صموئيل الأول اصحاح ٢٦ آية ١٩

الدم^(١) . ومنهم بنو عامر بن عبد مناة بن كنانة وكانوا من أشد حى فى كنانة
 وكان الدم يستعمل كذلك فى عقد العهود حتى بين ذوى القربى ممن تربطهم
 علاقة الدم والنسب . فمن ذلك قصة جساس عندما أراد مصالحة ابن اخته
 الهجرس . فقد ورد فى الأغاني أن جساسا قال للهجرس « قد رأيت أن تدخل
 فيما دخل فيه الناس من الصلح وأن تنطلق لناخذ عليك مثل ما أخذ علينا وعلى
 قومنا . فقال الهجرس أنا فاعل ولكن مثلى لا يأتى قومه إلا بلأئمه وفرسه فحمله
 جساس على فرس وأعطاه لامة ودرعا فخرجا حتى أتيا جماعة من قومهما فقص
 عليهم جساس ما كانوا فيه من البلاء وما صاروا اليه من العافية . ثم قال وهذا
 الفتى ابن أختى قد جاء ليدخل فيما دخلتم فيه ويعقد ما عقدتم فلما قربوا الدم
 وقاموا إلى العقد أخذ الهجرس بوسط رمحہ ثم قال وفرسى وأذنيه ورمحى ونصليہ
 وسيفى وغرارية لا يترك الرجل قاتل ابيه وهو ينظر اليه . ثم طعن جساسا فقتله ثم
 لحق بقومه فكان آخر قتيل فى بكر بن وائل^(٢) »

ومن ثم ترى أن عادة استعمال الدم فى عقد الحلف هى من أقدم السنن الاجتماعية
 فى عقد العهود السياسية فى جزيرة العرب وأنها كانت متغلغلة فى الحياة السامية
 الأولى ، ويبدو لنا أنه لتقادم العهد على هذه العادة عند العرب صاروا يطلقون
 اسما خاصا على الدم الذى يستعمل فى عقد الحلف وسموه « الأسحم » وإلى
 ذلك يشير الأعشى فى قصيدته التى مدح بها الحلق إذ قال .

رضيى لبنان ثدى أم تحالفا باسحم داج عوض لا تتفرق
 وورد فى اللسان « الأسحم فى قول الأعشى الدم تغمس فيه اليد عند التحالف »

(١) الأغاني ج ٧ ص ٢٦

(٢) الأغاني ج ٤ ص ١٥٠

والنتيجة التي وصلنا اليها من كل ماتقدم يمكن تلخيصها فيما يلي :
 أولا — أن العشيرة القديمة عند العرب والساميين كانت عشيرة إقليمية
 قائمة على علاقة الدم والنسب الى أب واحد . ومن ثم كانت الأخوة بينهم أخوة
 طبيعية وكانوا يدعون ببني فلان .

ثانيا — أن العرب كانوا إذا أرادوا إدماج فرد أو جماعة في أخرى غريبة
 عنها عمدوا إلى شعيرة هي في جوهرها وسيلة صناعية لاشراك الجماعتين في دم
 واحد . وكانوا في الوقت ذاته يشركون اله الجماعة أو معبودها في ذلك الدم باراقته
 على الانصاب عند عقد الحلف وقطع العهد وبذلك تنشأ بينهم أخوة صناعية
 ويصبح كل منهم أخا للآخر وينتسبون جميعا إلى أب واحد . ومن ثم خرجت
 الألفاظ «أب» و «ابن» و «أخ» و «عم» عن معناها الاصلية الدقيق وصارت
 تستعمل على طريق المجاز عند العرب والساميين منذ أقدم العصور . وهذا هو
 عين ما حدث عند العبرانيين منذ القدم (١) .

وقد مارس العبرانيون كذلك شعيرة الدم في عقد الحلف وقطع العهد كما
 يستدل على ذلك مما ورد في الاصحاح الرابع والعشرين من سفر الخروج . فقد ورد
 مانصه : فأخذ موسى نصف الدم ووضع في الطشت ونصف الدم رشه على المذبح
 وأخذ موسى الدم ورش على الشعب وقال هو ذا العهد الذي قطعه الرب معكم على
 جميع هذه الأقوال (٢) .

تلك هي العشيرة السامية في أقدم أشكالها وذلك هو نظام الحلف في اقدم
 أوضاعه . وقد ظل الدم يستعمل في عقد الحلف عند العرب في الجاهلية إلى
 قبيل ظهور الاسلام .

John Fenton, Early Hebrew Life, sec. 12, 13; also B.Z. (١)
 Seligman «Studies in Semitic Kinship» BSOS. Vol iii, Parts I, II.

(٢) سفر الخروج اصحاح ٢٤ آية ٦ ، ٨ .

(٤)

أنواع أخرى من الحلف

وبمرور الزمن شرع بعض العرب يقلعون عن استعمال الدم في عقد الحلف ويستعيضون عنه بأنواع أخرى من السوائل مثل « الرب » وهو عصارة بعض الثمار. ولعل ذلك لأن « الرب » كان يشبه الدم في حرته، ومن ذلك حلف الرباب^(١) وهو حلف عقد بين أحياء من ضبة وسمى بذلك لأنهم أدخلوا أيديهم في الرب وتعاقدوا عليه. ومن هنا صارت كلمة « الرباب » أو « الربابة » تطلق على العهد.

وقد استعمل الماء في العقد في نوع آخر من الحلف وهو حلف الفضول وهو أشبه ما يكون بحلف بين فرسان الفتوة إذ كان الغرض منه انصاف المظلوم وإغاثة الملهوف وقد تداعى لهذا الحلف جماعة منهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب وبنو أسد بن عبد العزى وبنو زهرة بن كلاب وتيم بن مرة وقد عقد في دار عبد الله بن جدعان وشهده النبي وهو ابن خمس وعشرين أي قبل بدء رسالته وتحالفوا على أن لا يظلم بمكة غريب ولا قريب ولا حر ولا عبد إلا كانوا معه حتى يأخذوا له بحقه ويؤدوا إليه مظلمته. وقصة هذا الحلف مذكورة في الأغاني. وقد ورد في نهايتها ما يلي « ثم عمدوا إلى ماء من ماء زمزم فجعلوه في جفنه ثم بعثوا به إلى البيت فغسلت به أركانه ثم أتوا به فشر به »^(٢).

(١) انظر طبرى ج ١ ص ١٩١٤ ٢٢٢١٦. ابن دريد ص ١٢٢، العقد الفريد ج ٢ ص ٤١٦ ٣٩٩
(٢) الأغاني ج ١٦ ص ٦٣ — ٧١، انظر أيضا ابن هشام ص ٨٥، ابن قتيبة كتاب المعارف ص ٢٩٤ المسعودي ج ٤ ص ١٢٢

ومن ثم نرى أن شعيرة الحلف ظلت واحدة الى قبيل ظهور الاسلام إلا أنهم استعاضوا عن الدم بالماء . ويجب أن نلاحظ هنا أنهم لم يستعملوا ماء عاديا وإنما عمدوا إلى ماء زمزم ليقوم مقام الدم في قداسته وأنهم كانوا يغسلون أركان البيت بهذا الماء كما كانوا من قبل يريقون الدماء

وتم نوع آخر من الحلف وهو «حلف المطيبين» وإنما سمو بذلك لأنهم كانوا يستعملون الطيب في حلفهم بدلا من الدم أو الماء فكانوا يغمسون أيديهم في جفنة من الطيب أو الدهن ثم يمسحون به الكعبة جريا على الشعيرة القديمة و«المطيبون» في قريش هم بنو عبد مناف وحلفاؤهم وسموا بذلك تمييزاً لهم من «الاحذاف» لأنهم لما أرادت بنو عبد مناف أخذ مافي أيدي عبد الدار من الحجابة والسقاية وأبت عبد الدار عقد كل قوم على أمرهم حلفاً مؤكداً على أن لا يتخاذلوا فأخرجت عبد مناف جفنة مملوءة طيبا فوضعتها لأحلافهم وهم أسد وزهرة وتيم عند الكعبة فغمسوا أيديهم فيها وتعاقدت بنو عبد الدار وحلفاؤهم حلفاً آخر مؤكداً ؟

ومن أنواع الحلف أيضا حلف النار . فقد أورد النجيري في « كتاب ايمان العرب وطلاقها في الجاهلية » رواية أبي عبيدة من أنهم « كانوا في الجاهلية الأولى إذا تحالفوا وتعاهدوا أوقدوا نارا ودنوا منها حتى تكاد تحرقهم وعددوا منافع النار ودعوا على ناقض تلك اليمين والناكث بجرمان تلك المنافع ويتصافحون عندها ويقولون الدم الدم والهدم الهدم . والمعنى دماؤنا دماؤكم وهدمنا هدمكم . والهدم اسم البناء المهدم أى فهاهم لكم من بناء أوشأنه فقد هدم لنا وما أريق لكم من دم فقد أريق لنا يلزمننا من نصرتمكم ما يلزمكم من نصرة أنفسنا (١)

(١) كتاب ايمان العرب وطلاقها في الجاهلية ، لأبى اسحق ابراهيم بن عبد الله النجيري الكاتب وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية رقم ٣٣٤ مجاميع . انظر ايضا JAOS, 1938, p. 630

ونحن نرى في هذا النوع من الحلف أثر الفرس في جزيرة العرب ما في ذلك ريب أو شك . فقد كان ذلك الحلف مصحوباً بتعظيم النار و « التهويل » بها على من يستخف بحقوقها ويتوعدونه بحرمان منافعها ومراقفها وكانوا يسمون الرجل القيم بأمر تلك النار « المهول » وقد ورد ذكر ذلك في شعرهم قال الكهيت :
كهولة ما أوقد الحلفون لدى الخالفين وما هولوا
وكانوا ربما تعاهدوا كذلك على الملح^(١)

ويحذر بي أن أشير هنا إلى حلف آخر يعرف بحلف الأحابش وقد ذكره اليعقوبي^(٢) وورد كذلك في الأغاني^(٣) فارجع إليه إن شئت :
هذه أنواع من الحلف ظلت تعقد في جزيرة العرب إلى قبيل ظهور الاسلام وأقدمها جميعاً هو حلف الدم كما ذكرنا آنفاً .

والطريف في هذا أنهم ظلوا يذكرون الدم في عقد الحلف إلى ظهور الاسلام حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حالف الأنصار قال لهم : « الدم الدم الهدم الهدم »^(٤) وهي نفس الصيغة التي كان يستعملها العرب في عقد الحلف في الجاهلية

(٢) اليعقوبي ج ١ ص ٢٧٨
(٤) كتاب أيمان العرب ص ٨٤

(١) كتاب أيمان العرب ص ٩١
(٣) الأغاني ج ١٩ ص ٧٦

أثر الحلف والجوار في النظامين

السياسى والاقتصادى

تبين لنا مما تقدم أن نظام الحلف كان من أقوى المظاهر السياسية في حياة العرب والساميين القدماء وكان له — فضلا على ذلك — شأن خطير في تكييف نظمهم السياسية والاقتصادية .

أما من حيث أثر الحلف في النظام السياسى للجماعة الأصلية فقد كان فرضا على كل رجال الحى نصره الحليف فكانوا ينفرون لنجدته إذا استغاث والأخذ بحقه إذا ظلم وطلب دمه إذا قتل حتى ولو كان في ذلك فناءهم^(١)

وأما من حيث أثره في النظام الاقتصادى فكان على الجماعة بأسرها أن تؤدى الدية عن الحليف إذا قتل قتيلا أو جر عليهم جريرة . ولم يكن هو شخصيا يطالب بذلك ولا أقاربه فقط . فإذا ثارت حرب بسبب جريرته ثم أعقبتها مصادعة كان على العشيرة أن تعد القتلى الذين أصاب بعضهم من بعض ثم تعطى الدية على من زاد للفريق الآخر ان كان له فضل في القتلى^(٢) .

وفوق كل هذا كان للحليف أن يرث حليفه فكان له السدس في رأى بعض المفسرين . وذلك لأنه غدا عضوا من أهل الرجل الذى ينتمى إليه بالجوار ومهما يكن من أمر فقد كان الحلف خاضعا للقانون العام للحى على الإطلاق

(٢) الاغانى ج ٢ ص ١٨٧ وما يتبعها

(١) قارن الكامل للمبرد ص ١٧٠

وهو القانون الذي كان يطبق في جميع أقسام الجماعة العربية والسامية القديمة . وقد يصح لنا أن ندعوه « قانون الصحراء » أو قانون الثأر والقصاص والدفاع عن النفس وهذا القانون قائم على مبدأين :

أولاً — أن علاقة الدم هي العلاقة الوحيدة التي تربط بين أفراد الحى . ومن ثم كانت حياة الفرد متعلقة بحياة المجموع .

ثانياً — أن الواجب المفروض على الحى هو طلب الثأر واتحاد رجاله في القتال والدود عن الحوزة . ومن ثم كانوا جميعاً متساويين في الحقوق والواجبات . ويجتمع هذان المبدآن إذا دعا داعى الحرب والقتال فكان على كل فرد ينتسب إلى جماعة ويسمى باسمها أن يجيب نداء هذه الجماعة وأن يساهم في جمع الدية إذا طلب إليه ذلك . ومن أجل هذا كان شعار الحى في الحروب هو عادة اسم الحى نفسه أو بعض دوره وأقسامه .

فمن ذلك مثلاً ما حدث يوم جبلة وكان بين بنى عامر بن صعصعة وبين بنى حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم وكان عليهم عمرو بن عمرو بن عدس ابن زيد بن عبد الله بن دارم فظفر بنو عامر بن صعصعة وانهمزم عمرو بن عمرو وقتل من قومه لقيط بن زرارة بن عدس وأسر حاجب بن زرارة . وفي ذلك يقول جرير للفرزدق :

كأنك لم تشهد لقيطاً وحاجباً وعمرو بن عمرو إذا دعا يال دارم (١)
وكان يحدث أحياناً أن يتشابه اسم الحى أو بعض دوره فيتشابه بذلك الشعار ويقع الاختلاط في صفوف الفريقين . فمن ذلك أنه لما سار عبيد يغوث

لقتال سعد والرباب وغدوا على القتال نادى قيس بن عاصم يال سعد ونادى يغوث يال سعد - قيس بن عاصم يدعو سعد بن زيد مناة وعبد يغوث يدعو سعد العشيرة - فلما سمع ذلك قيس نادى يال كعب فنادى عبد يغوث يال كعب وأراد قيس كعب ابن سعد بينما أراد عبد يغوث كعب بن عمرو فلما رأى قيس ماصنع عبد يغوث قال « ما لهم أخزاهم الله ما ندعو بشعار إلا دعوا بمثله » ثم نادى قيس يال مقاعس عمر يعنى الحارث بن عمرو بن كعب وكان يلقب مقاعسا فلما سمع وعلة بن عبد الله الجرمي الصوت وكان صاحب اللواء يومئذ طرحه وولى هاربا وكان أول من انهزم من الين وحملت عليهم بنو سعد والرباب وهزموهم أفضع هزيمة^(١) وسعد وكعب ومقاعس هي أقسام من تميم .

ومن الأمثلة التي توضح لنا أن الحليف كان يتبع الحى الذى يدخل فى حلفه وينادى بشعاره فى الحروب أن زيد الخيل لما وقعت حرب بين اخلاط طيء قهاهم ولم ينهوا اعتزلهم وجاور بنى تميم ونزل على قيس بن عاصم فغزت بنو تميم بكر بن وائل وعليهم قيس وزيد معه فاقتتلوا قتالا شديدا وزيد كاف فلما رأى ما لقيت تميم ركب فرسه وحمل على القوم وجعل يدعو يال تميم ويتكئى بكنية قيس^(٢) كلما قتل رجلا أو أرادته عن فرسه حتى هزمت بكر وظفرت تميم ومثل هذا كان يحدث عند العبرانيين كما يستدل على ذلك من سياق التوراة^(٣)

وكان الشعار فى الحروب يقصر أحيانا على الآلهة دون الجماعات . فمن ذلك لما اجتمع المكيون لقتال المسلمين فى واقعة أحد كان شعار المكيين « يا للعزى يال هبل » . فلما صار اليوم لهم أنشأ أبوسفیان بن حرب يقول : « اعل هبل » أى علا دينك^(٤) فرد الرسول صلى الله عليه وسلم « الله أعلى وأجل » لكن هذه كانت

(١) الاغانى ج ١ ص ٧٤

(٢) الاغانى ج ١ ص ٧٤

(٣) سفر اشعيا . اصحاح ٤٤ آية ٥

(٤) ابن الكلبي كتاب الاصنام ص ٢٨

حر با دينية . أما فيما عدا ذلك فكان الشعار هو اسم الحى أو بعض جماعته .
ولما كان عبء القتال والأخذ بالثأر يقع على كاهل رجال الحى دون الأطفال
والنساء ولما كانوا فى الوغى متساويين فى التعرض للموت واقتحام الاخطار لهذا كانت
القاعدة المنطقية التى فرضها قانون الصحراء أن يقصر على الرجال وحدهم حق
اقتسام الغنائم والأسلاب . ويبدو أن هذا الحق كان مقصوراً على من يغشى
الوغى وينزل إلى المعركة بعلم من رئيس الجيش . فمن ذلك أن بنى تميم غزوا بكر
بن وائل وعليهم قيس بن عاصم ومعه زيد الخيل وكان قد جاوره فاقتتل الفريقان
قتالاً شديداً وزيد كساف عن القتال . فلما رأى ما لقيت تميم ركب فرسه وحمل
على القوم وظل يقاتل حتى هزمت بكر وظفرت تميم . فلما عادوا قال زيد أقسم لى
يا قيس نصيبى . فقال قيس « وأى نصيب ؟ فوالله ما لى القتال غيرى وغير
أصحابى ^(١) » فزيد يطلب نصيبه من الغنيمة لأنه غشى القتال وقيس ينكر عليه
حقه لجهله بما صدر منه على ما يبدو لنا . وكان الرئيس إذا غزا بالجيش أفردوا له
المربع أى ربع الغنيمة ومن أجل هذا كان رؤساء الأحياء يسمون « أصحاب
المربع ^(٢) » وصارت تلك هى القاعدة إلى أن جاء الإسلام فأنقص ربع الغنيمة
إلى الخمس وصار الخمس للذين ذكروا فى قوله تعالى « واعلموا أنما غنمنا من شىء
فله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » .

وكان للرئيس فضلاً على ذلك ما يأتى :

أولاً — الصفية — وهى الأشياء التى كان يصطفها الرئيس لنفسه من خير
ما يغمم . وقد اصطفى النبى سيف منبه بن الحجاج يوم بدر واصطفى حويرية بنت الحارث
من بنى المصطلق فجعل صداقها عتقها وتزوج بها وكذلك فعل بصفية بنت حبي .

(١) الأغاني ج ١٦ ص ٥٧

(٢) الأغاني ج ١٦ ص ٥٠

ثانياً -- النشيطة - وهي ما أصاب الجيش في طريقه من قبل أن يصل إلى مقصده .

ثالثاً - النقيعة - وهي بعير ينحره الرئيس قبل القسمة ويفرقه على الناس رابعاً - الفضول - وهو ما فضل فلم ينقسم .

خامساً - الحكم - وهو أن يبارز الفارس فارساً قبل التقاء الجيش فيقتله ويأخذ سلبه فالحكم في ذلك إلى الرئيس إن شاء نقله وإن شاء رده في جملة الغنم . سادساً - النشاط - وهي الناقة معها ولدها فتجعل هي وولدها في ريع الرئيس ولا يعتد عليه بالولد . وإلى ذلك أشار الشاعر :

لك المربع منا والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

وقد سقطت النشيطة والنقيعة والنشط والفضول في الاسلام^(١)

وكانت القاعدة التي اتبعت في اقتسام الغنائم هي المتبعة كذلك في تقسيم الميراث . فقد نص قانون الصحراء غير المكتوب على أن لا يرث النساء والأطفال إذ كانوا يقولون « إنما يرث من يحارب وبنب عن الحوزة »^(٢) أي أن حق الملكية والميراث كان مقصوراً على رجال العشيرة فقط . ومن أجل هذا كان الخليف يرث حليفه لأن الأصل في الحلف هو المؤاخاة والتعاقد على الموت . وقد ظل هذا إلى ظهور الاسلام فكان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث الرجل منهم الانصارى دون ذوى رحمه وذلك للاخوة التي آخى النبي بينهم . فلما نزلت الآية « ولكل جعلنا موالى » نسخ ذلك النوع من الميراث وأصبحت القاعدة أن « لا حلف في الاسلام » .

وكذلك فرض الاسلام للنساء بقوله تعالى « وللنساء نصيب مما ترك الوالدان

(١) شرح الحماسة للتبريزى ص ٤٥٨

(٢) تفسير البيضاوى طبعة أوروبا ص ١٩ .

والأقربون « وفرض للأطفال بقوله « والمستضعفين من ولدان »^(١)
 وكان قانون الصحراء هو النافذ كذلك عند العبرانيين قديماً . فكانت
 القاعدة أن الرجل إذا مات ولم يكن له أبناء ورثه بنو عشيرته^(٢) أما النساء فلم
 يكن لهن نصيب مما ترك الرجل بل هن أنفسهن كن يعتبرن جزءاً من متاعه وكن
 يورثن مع ما يورث من سائر متاع الرجل . فكانت المرأة إذا مات عنها زوجها
 ولم يكن قد ولد لها ورثها أخوه أو بعض أقاربه وكانت البنت إذا مات عنها والدها
 ورثها أقرب الرجال إليها^(٣) وفي عصر متأخر عدلت تلك القاعدة القديمة وصار
 يسمح للبنت بأن ترث أباهها بشرط محدود وهو أن لا يكون له أبناء^(٤) فإذا مات
 وخلف أحداً من الذكور فلا ترث شيئاً أما الزوجة فلاحق لها في ميراث زوجها
 على الإطلاق بل ظلت جزءاً من متاع الرجل يرثها ذوو قرابه .

ويرى بعض العلماء أن تقييد توريث البنت بالشرط المذكور آنفاً — وهو
 الشرط الذي نصت عليه التوراة في سفر العدد — إنما كان الغرض منه التوفيق بين
 حق البنت بعد ما اعترف به قانونا وبين الفكرة القديمة وهي أن البنت كان
 يرثها أقرب الرجال إليها^(٥)

وهناك شرط ثان نصت عليه التوراة في موضع آخر من سفر العدد^(٦) وهو أن
 البنت إذا ورثت أباهاً لأنه لم يخلف وراءه أبناء وجب عليها أن تتزوج رجلاً من
 رجال عشيرة أبيها^(٧) وفي هذا نجد أثر قانون الصحراء أيضاً إذ أن الغرض من

(١) تفسير البيضاوى سورة النساء آية ١٢٦ .

(٢) Cf. Levy, La Famille dans l'Antiquite Israelite, p. 265

(٣) Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 260.

(٤) سفر العدد اصحاح ٢٧ آية ٨ — ١١ .

(٥) Koschaker, Die Eheformen Bei Den Indogermanen, p.77,107

(٦) سفر العدد اصحاح ٣٦ آيات ٥ — ١٢ .

(٧) هذا الشرط ألغاه اجبار اليهود بعد ذلك في عصر متأخر

هذا الشرط هو بقاء الملكية في عشيرة الأب وعدم نقلها إلى عشيرة أخرى بالزواج . ولم يكن هذا الشرط موجوداً بطبيعة الحال في العشيرة العربية لأنه لم يكن للنساء حق في الميراث كما ذكرنا آنفاً . وهذا الشرط وإن كان قد فرض على العبرانيين في عصر متأخر نوعاً ما إذ لم يكن موجوداً لديهم قبل جلائهم إلى الأسر في بابلونيا ، فالدافع إليه قديم جداً وهو حفظ عشيرة الأب من الانحلال الذي ينشأ عن استمرار تغير الملكية .

وكذلك كانت حال النساء في بابلونيا وأشور إذ يؤخذ من نصوص قانون حمورابي والقوانين الآشورية أن البنات كن محرومات من الميراث ولم يكن لهن إلا حق المهر فقط فقد كانت العادة في بابلونيا أن يدفع الأب مهر ابنته فإذا مات الأب قبل أن يهرها ترك الأمر لآخوتها . فكانوا عادة يمنحونها جزءاً من ريع الأملاك تبعاً لمساحتها . أما العين نفسها فتبقى ملكاً للأبناء ^(١) .

ويبدو أن بنات الإشراف كن أحسن حظاً في هذا السبيل فكن يأخذن نصيباً من مال أبيهن فضلاً على مهرهن . فقد ورد في عقد يرجع تاريخه إلى عصر سمولا إلو Sumula-ilu سمولأل ؟ أحد أسلاف حمورابي أن ثلاثة إخوة أعطوا أختهم نصيبها في مال أبيهم . ويقول ستانلي كوك إن من المحتمل أن كان للبنات في مثل هذه الحال حق التصرف في نصيبهن ^(٢) ويشبه هذا ما فعل أيوب بيناته فقد « أعطاهن أبوهن ميراثاً بين أخوتهن » ^(٣) وتوريث أيوب بناته مع وجود أبناء ذكر له هو الاستثناء الوحيد الذي نجده عند العبرانيين . فقد ذكرنا آنفاً أن

C. H. Sec. 184.

(١)

Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi (٢)

p. 146

(٣) سفر أيوب اصحاح ٤٢ آية ١٥

قانون التوراة لا يجيز تويث البنات إن كان للرجل أولاد ذكور. وقد حار العلماء في تعليل المسألة. وإليك ما عرضوا من رأى وتفسير:

أولاً — قد يكون أيوب بعمله هذا لم يقصد نقل حق الملكية إلى بناته في بعض أرضه وماله وإنما أراد أن يفرض لبناته حق المنفعة في ماله بعد وفاته وأن يلزم الأبناء بأعطائهن نصيباً من ريع الأرض التي ستؤول إليهم بطريق الميراث الشرعى.

ولكن هذا رأى ليس فى سفر أيوب ولا فى التوراة ما يؤيده^(١)

ثانياً — قد تكون هذه الحالة محض استثناء من القاعدة العامة فى الميراث وهى القاعدة التى نصت عليها التوراة فى سفر العدد.

ثالثاً — ربما كان اليهود قد نقلوا هذه العادة عن البابليين^(٢) أثناء فترة الجلاء والأسر التى قضوها فى بابلونيا أو بعد ذلك بقليل، إذ المرجح لدى العلماء أن سفر أيوب يرجع إلى نحو ذلك التاريخ. وربما كانت هذه الحادثة تمثل مرحلة أرقى فى تطور نظام الميراث عند العبرانيين وأنها نجد فيها خطوة إلى ماصار عليه مركز المرأة فى العصور المتأخرة أى فى زمن التلمود.

ومهما يكن من أمر فاعتراف الساميين بقدرة البنات على التصرف فى الملكية وبحقهن فى أن يخلفن آبائهن ويرثهن إجماعاً نتيجة تطور طبيعى بطىء فقد منحهن قانون حمورابى وقانون الآشوريين النوزيين^(٣) حقاً معيناً فى مال أبيهن. رغم أن

(١) Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 295

(٢) Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi, p. 146.

(٣) E. Speiser, Neue Kirkuk Documents Relating to Family Laws (AASOR, X) 1928-29, 11, 31-32; Gordon, The Status of Women, 150.

كان هذا الحق مقيدا بقيود شديدة . ثم جاء عصر التلمود فصار هذا الحق المقيد
 أيّين حدوداً . ولم تستكمل المرأة حقها إلا بظهور الاسلام . فهو الذى منح النساء
 على العموم حق الملكية والميراث وساوى بينهن وبين الرجال فى أمور المعاملات
 وهذا الحق ثابت نظريا وعمليا فى الجمعية الاسلامية . وكل من له أدنى احتكاك
 بالاسلام يعلم ذلك حق العلم وعلى هذا فالاستاذ ليقى مخطئ كل الخطأ فى قوله إن
 هذا الحق بقى فى الاسلام نظريا أكثر منه عمليا وأن البنات لا يرثن فى كثير من
 القبائل (١) .

تلك هى بعض مظاهر الحياة الاقتصادية فى العشيرة السامية القديمة . وكل
 ما قلناه هنا ينطبق على القبيلة . فما القبيلة إلا مجموعة من العشائر يمت بعض رجالها
 إلى بعض بصلة قريبة أو بعيدة فى النسب وهم جميعاً متساوون فى الحقوق والواجبات
 تحت رئاسة سيد العشيرة ورؤساء بيوتها الذين كانت تتألف منهم حكومة العشيرة
 ولنتحدث الآن عن نوع هذه الحكومة فنقول :

Levy, An Introduction to the Sociology of Islam, I, 141 ff. (١)
 II, p. 148.

الفصل الخامس

نظام الحكم عند الساميين

(١)

مجلس العشيرة وحكومة المشيخة

Council of Elders or Gerontocracy

وصف السير جيمس فريزر James Farzer أول نظام حكومي للجمعيات البدائية التي هي في أحط درجات الحضارة ، فقال : « إن سكان استراليا الأصليين لا يحكمهم رؤساء ولا ملوك . أما فيما يتعلق بما لقبائلهم من نظام سياسي فهو نظام الديمقراطية ، أو بعبارة أخرى : هو نظام حكومة مكونة من شيوخ ، ذوى هيبة ونفوذ ، يجتمعون في مجلس واحد للبت في كل الأمور الهامة ، وهذا المجلس الشورى مقصور عليهم دون الفتيان . وهو يضارع مجلس الشيوخ في العصور الحديثة . ولو وجب علينا أن نترجل كلمة لمثل هذا النوع من حكومة الشيوخ لصح لنا أن ندعوها Gerontocracy أى : « حكومة المشيخة » (١) .

هذا الوصف ينطبق بمخالفه على العشائر السامية القديمة ، إذ كان في كل عشيرة ، أو قبيلة عدد من البيوت ، من ذوى الشرف والرياسة ، يتمتع رؤساؤها بالسيادة في قومهم ، ولهم حقوق معينة ، وعليهم واجبات مفروضة . منها : إيواء الغريب ، وحماية الحى ، والذود عن النساء ، إلى غير ذلك مما

لا يزال صدها مسطوراً في كتب الأدب السامي وهؤلاء هم الذين كانوا يؤلفون حكومة العشيرة ، أو القبيلة ، فهم الذين كان يسدهم الفصل في الأمور التي تمس حياة العشيرة أو القبيلة ، وخاصة في أمور القتل ، والغزو ، والدية ، وطلب الثأر ، وغير ذلك من الأمور الجوهرية . وهم الذين كانوا ينظرون في الأمور المدنية ، كالزواج ، والطلاق ، والنزاع على الماء والكلاء ، وفي الخصومات والشجار بين رجالهم ورجال القبائل الأخرى ، وما إلى ذلك من أمور .

وليس معنى هذا أنهم كانوا يتمتعون بسلطان مطلق في داخل القبيلة ، وإنما كان سلطانهم معنوياً أكثر منه مادياً ، حتى أن الشيخ منهم كان إذا قضى بين من يحتكم إليه من رجال قبيلته لا يجد من القوة المادية ما يستطيع به أن ينفذ حكمه حتى على أخط الرجال شأنًا إن لم يرض بقضائه ، وذلك لأن السلطة التنفيذية كما نعلمها اليوم لم تكن معروفة لدى سكان البادية ، وأن وظيفة الحكم عند الساميين القدماء إنما كانت تنحصر في النطق بما يقضى به قانون العادة والعرف ، لا في تنفيذ ذلك الحكم ، إذ لم يكن لدى شيخ القبيلة من العمال أو الموظفين من هم موكلون بتنفيذ أحكامه ^(١) . ومن ثم كان سلاحه الوحيد هو الحض والإقناع ، لا الجبر والإكراه ، فاذا عجز عن إقناع الطرفين ، أو أحدهما بقبول حكمه كان السيف غالباً هو الحكم ، ومن أجل هذا كان الشيوخ يرفضون أحياناً أن يجلسوا مجلس الحكم خشية أن ترد عليهم أحكامهم . فمن ذلك لما احتكم بنو عمرو بن عوف ، ومالك بن العجلان إلى عمرو بن أمية القيس أحد بني الحارث بن الخزرج وقضى على مالك بن العجلان أنه ليس له في حليفه إلا دية الحليف أبي مالك أن يرضى بذلك ، وأذن بني

عمرو بن عوف بالحرب ، وظلوا متحاربين عشرين سنة إلى أن تراضوا على التحكيم مرة أخرى ، فأتوا ثابت بن المنذر ، فقالوا : « إنا حكمناك بيننا » فقال : لا حاجة لي في ذلك . قالوا ولم ؟ قال إني أخاف أن تردوا حكمي كما رددتم حكم عمرو بن امرئ القيس » ، ولم يحكم إلا بعد أن أعطوه الموائيق^(١) . وكان الشيخ متهم لا يستطيع أن يجبر أحدا - حتى أبناءه - على قبول حكمه أو نصيحته بل كان يستعين في ذلك بفتيان الحى ومشixe العشيرة . فمن ذلك ماورد في قصة عبدالله بن العجلان وكان أبوه أكثر بنى تهذ مالا « وكانت هند امرأة عبدالله بن العجلان امرأة من قومه من بنى تهذ فكشت معه سنين سبعة أو ثمانية لم تلد فقال له أبوه إنه لا ولد لي غيرك ولا ولد لك وهذه المرأة عاقرة فطلقها وتزوج غيرها فأبى ذلك فألى أن لا يكلمه أبدا حتى يطلقها » ثم أقام أبوه على ذلك حتى بلغه يوما انه شرب حتى سكر فارسل يستدعيه فلما مضى إليه « عاوده في أمرها وابنه وضعفه وجمع عليه مشixe الحى وفتيانه فتناولوه بالسنةم وعيروه بشعفه بها وضعف حزمه ولم يزالوا به حتى طلقها »^(٢)

وكذلك كانت الحال عند القبائل العبرانية فموسى إنما استطاع أن يحمل قومه على طاعته وقبول أحكامه بنفوذ الشخصى فقط كما يؤخذ ذلك من الروايات العبرية القديمة^(٣) .

ومن ثم يتبين لك أن سلطان شيوخ العشائر والقبائل السامية ممثلة في الجمعية العربية إنما كان سلطانا معنويا فقط ، والسبب في ضعف سلطانهم المادى أن السلطة الحقيقية كانت لا تزال بيد العشيرة جملة وموزعة بين أفرادها ، وإنا هم الذين

(١) الأغانى ج ٢ ص ١٦٧ وما يتبعها

(٢) الأغانى ج ١٩ ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٣) أنظر Lods op. cit p. 195

تلك السلطة إلى بعض رجالهم من كبار السن أو ذوى الجاه والحسب فيهم . وعلى هذا فحكومة المشيخة المكونة من مجلس العشيرة أو القبيلة كانت على حد تعبير الاستاذ Worte « هيئة تمثيلية نيابية كأعظم ما يكون التمثيل والنيابة . وهذا وضع لا يمكن أن تتفق معه السلطة الشخصية »

وعلى هذا فلن نركب شططا إن قلنا إن مشيخة العشيرة فى الجمعية العربية القديمة على الأخص كانت فى الواقع طرازا من الحكم « الديموقراطى » بالمعنى « الكلاسيكى » القديم ذلك لأن الديموقراطية بهذا المعنى التقليدى هى كما عرفها أحد العلماء المحدثين « نوع من حكومة تكون السلطة الداخلية فيها بيد جزء كبير من أفراد الجماعة ، أى بيد كل بالغ حر من الرجال بدون تمييز فى الجاه والحسب »^(١) ويقول الأستاذ « البريت » Albright « إننا نجد مثل هذه الحكومات فى كل مرحلة وعند كل مستوى من تطور التاريخ وأنها تتباين كثيرا فى أنواعها ومدادها وطرزها وقدرتها على البقاء . وغالبا ما يطفى بعض أنواعها على بعض فى الزمان والمكان والوظيفة ولكنها عادة وثيقة الارتباط بالجمعيات الكبيرة غير المستقرة »^(٢) ومهما يكن من أمر فأنا أذهب إلى أبعد من هذا وأقول إن لدينا الآن من الوثائق التاريخية ما يثبت قيام نظام نيابى دستورى بالمعنى الحديث فى جزيرة العرب قديماً . وقد تولينا شرح ذلك بالتفصيل فى مكان آخر^(٣)

أما عند العبرانيين فلعل أقرب شئ إلى مجلس العشيرة هو مجلس

(١) قارن Thorkild Jacobsen, «Primitive Democracy in an cient mesopotamia» JNES. II (1943) 159.

Approachesto World Peace (1944) p. 2.

(٢) انظر تقرير

(٣) انظر كتابنا « نظام الحكم فى اليمن قديماً » تحت الطبع

« الزقينيم » zqenim أى الشيوخ والكلمة عبرية تمت إلى الأصل العربى « الذقن » ومعناها الشيخ . وقد وردت الإشارة إلى هؤلاء « الزقينيم » فى عدة أماكن فى التوراة . وفى سفر الخروج نقرأ ما يأتى « فجاء موسى ودعا شيوخ الشعب ووضع قدامهم كل هذه الكلمات التى أوصاه بها الرب . فأجاب الشعب معا وقالوا كل ماتكلم به الرب نفعل » (١) .

وقد اختلف العلماء فى تفسير معنى « الزقينيم » فىرى بعضهم أن المراد بها رؤساء البيوت وشيوخ الاحياء ويرى آخرون أنهم رجال العشيرة عامة . والحق أن ليس فى التوراة ما يرجح أحد الرايين فالكلمة قد وردت فى عدة أماكن مرادفة لكلمة الشعب (٢) وكان يراد بها أحيانا سكان المدينة عامة .

وكان المجلس الذى يجتمعون فيه يسمى « موعيد » Mo'edh وهو لفظ يمت إلى اللفظ العربى « ميعاد » ومعناه هنا مكان الاجتماع . وكانت اجتماعاتهم تعقد عادة عند باب المدينة (٣) حيث تناقش الأمور المدنية والسياسية وكل ما يهم أمر العشيرة .

وكانت هذه الاجتماعات تعقد أحيانا أمام « أوهل موعيد » أى « خيمة الاجتماع » وهى الخيمة المقدسة التى تعد بمثابة بيت الرب . وقد وردت عدة إشارات فى التوراة إلى اجتماع بنى اسرائيل أمام « خيمة الاجتماع » وكان ذلك غالبا لأمر دينية إذ كان الغرض اجتماع الشعب بربه « يهوه » وسماع كلمته ومعرفة إرادته فنحن نقرأ فى سفر العدد « فأتى موسى وهرون من أمام الجماعة إلى باب خيمة

(١) سفر الخروج اصحاح ١٩ آية ٨ ٦ ٧ .

(٢) قارن مثلاً سفر يشوع اصحاح ٢٤ آية ٢٦ ١ ، ١٩ ، ٢١ .
وأىضا الفقرة التى ذكرناها آنفاً من سفر الخروج .

(٣) انظر سفر عاموس اصحاح ٥ آية ١٠ وسفر التثنية اصحاح ٢٢ آية ١٥ .

الاجتماع وسقطا على وجهيهما فتراءى لهما مجد الرب وكلم الرب موسى قائلاً الخ^(١)
ونقرأ في سفر اللاويين « ودعا الرب موسى وكله من خيمة الاجتماع » وفي
مكان آخر من ذلك السفر « ودخل موسى وهرون إلى خيمة الاجتماع ثم خرجا
وباركا الرب فتراءى مجد الرب لـكل الشعب »^(٢)

وكان الاجتماع أمام «خيمة الاجتماع» يعقد أحياناً لأمر نعتها اليوم سياسية
كتوزيع الأرض بين الأسباط المختلفة بطريق الاقتراع إذ نقرأ في سفر يشوع
ما يأتي « هذه هي الأنصبة التي قسمها العازار السكاهن ويشوع بن نون ورؤساء
آباء أسباط بني إسرائيل بالقرعة في شيلوه أمام الرب لدى باب خيمة الاجتماع
وانتهوا من قسمة الأرض »^(٣).

وكان مثل هذا المجلس التشريعي موجوداً كذلك في فينيقية^(٤) وقد وردت
الإشارة إلى هذا المجلس في قصة مصرية قديمة هي قصة السكاهن « ون آمون »
رئيس ديوان الإله آمون بالكرنك^(٥) فقد رحل هذا السكاهن من طيبة إلى
الجبيل بفينيقية في نحو عام ١١٠٠ ق.م لاحتضار خشب الأرز اللازم لتجديد بناء
زورق آمون المقدس .

وكان سلطان مصر على تلك البلاد قد وهن في ذلك الزمن . وحدث أن
جماعة من أعداء مصر يقال لهم « ثكر » أو « زكر » قد سطوا على « ون آمون »

(١) سفر العدد اصحاح ٢٠ آية ٦ ٧٦ .

(٢) انظر سفر اللاويين الاصحاح الاول الآية الأولى ثم التاسع الآية ٢٣ .

(٣) سفر يشوع اصحاح ١٩ آية ٥١ .

(٤) انظر - Wilson. "The assembly of a Phoenician City" in J.N.E.S. IV Oct. 1945.

(٥) انظر Erman, The Literature of the Ancient Egyptians pp. 174 ff.

وهو بميناء «در» بفينيقية وسرقوا ماله وسفنه فشكاً لأمير البلاد دون جدوى .
وأخيراً رحل إلى صور فالجبل حيث قابل جماعة من أهل « ثكر » أو « زكر »
فصنع بهم ماصنع به اخوانهم من قبل وسلمهم شيئاً من مالهم .

وآخر الأمر بينما كان «ون آمون» على وشك الرحيل إلى مصر بالاششاب
التي زوده بها «زكر بعل» أمير الجبل إذا بجماعة من أهل « ثكر أو زكر »
يظهرون في الميناء ويحولون بين السفن وبين الرحيل ويطلبون من أمير الجبل
القبض على ون آمون . وهنا تقرأ في القصة المصرية ما يأتي « فلما كان الغد جمع
«زكر بعل... المجلس التشريعي . وقام فيه قائلاً لأهل زكر «ماذا تعنون بمجيئكم
إلى هنا وفعلتكم هذه » فأجابوه إننا نريد هذه السفن التي تبعث بها خفية إلى مصر
مع رفاقنا . فقال لهم : إنني لا أستطيع أن آخذ رسول آمون سجيناً في بلدي ،
دعوني أطلق سراحه أولاً ثم اتبعوه أنتم وخذوه أسيراً » ^(١) .

والطريف في هذه الفقرة أن الكلمة المصرية التي ترجمناها « المجلس
التشريعي » ترسم هكذا وتقرأ mw'dwt أو mw'd موعدت «
أو « موعد » كما حقق ذلك العلامة « ألن جاردنر » وهي اسم مذكر مفرد . لكن
العلماء لم يهتدوا إلى ترجمتها ترجمة صحيحة ولذلك تركها « إرمان » « وبرستد »
بدون ترجمة واقترح جاردنر ترجمتها « حراس الملك » وظن أنها تحريف لكلمة
قديمة أسى فهم معناها .

والذي نراه أن هذه الكلمة هي كلمة سامية خالصة نقلها « ون آمون »

بلفظها ومعناها من الفينيقية إلى المصرية القديمة ، وأنها تمت إلى الأصل العربي
« وعد » و « ميعاد » كما أنها تمت إلى الكلمة العبرية *Mô'èdh* « موعيد » بمعنى
المجلس أو مكان الاجتماع ومن ذلك « أهل موعيد » أى خيمة الاجتماع كما
ذكرنا آنفاً .

وعلى هذا فالقصة المصرية تصور لنا تصويراً أميناً كيف جمع « زكر بعل »
أمير الجبيل مجلسه التشريعى ليعرض عليه أمر النزاع بين « ون آمون » وبين
خصومه من أهل ثكر الذين جاءوا الى ميناء الجبيل وحاولوا منع « ون آمون »
والسفن المحملة بخشب الأرز من الإبحار الى مصر .
وهذا المجلس التشريعى لمدينة الجبيل هو ولا ريب الذى وردت الإشارة
اليه فى الآية التاسعة من الاصحاح السابع والعشرين من سفر حزقيال .
ومن كل ما قدمنا يتضح لك أن نظام المجالس التشريعية التمثيلية هو نظام
عريق فى القدم عند الساميين

(٢)

دستور المشيخة والقوانين

السامية القديمة

كانت حياة الجماعات السامية الأولى كما عرفت حياة بداءة وقيام على الانعام ، حياة رحيل دائم وعيشة في الخيام ، حياة تنقل مستمر في طلب الماء والكلاء ، والحصول على الطعام ، وقد ظلوا على البداءة ألوفا من السنين ، ينتقلون بأنعامهم من حدود مصر إلى إيران قبل أن يعرفوا عيشة الاستقرار والدعة إذ لم يكونوا قد خرجوا بعد من الطور الاقتصادي البدائي إلى الطور الاقتصادي الحضري ، أى من طور السعي وراء « جمع الطعام » Food - gathering Economy إلى طور العمل في « إنتاج الطعام » Food - producing Economy^(١) وقد ظل بعضهم على البداءة إلى عصر متأخر نسبياً ، بل منهم من لا يزال يمارسها إلى الآن .

وإنما نزع بعض القبائل السامية إلى الاستقرار عند ما وقع لهم أن يضر بواخيامهم على منابع الماء ، وشواطئ الجداول والأنهار ، وكان ذلك في عصر سحيق في القدم ، أى بعد انقطاع تهاطل الأمطار ، وانتظام مجرى الأنهار ، وتم وجدنا الخيام قد استبدلت تدريجياً بأكواخ من الغاب ، أو أعواد الشجر والأعصان ، أو من الطين والحما المسنون ، بينما نحت بعضهم

(١) انظر Gordon Childe, New Light on the Most Ancient East,

في الصخر بيوتاً ، أو اتخذ من الكهوف عروشاً ، وكان أن دفعهم وفرة الماء ، وخصوبة الأرض ، وسهولة الحصول على الطعام بانتظام إلى الإقبال على غرس الأشجار ، واستخدام الحيوان في الزراعة ، وفلاح الأرض ، وإلى غزل الصوف ونسجه ، وإلى صنع الأدوات الحجرية والفخارية والنحاسية ، وكانت صناعاتهم الأولى بطبيعة الحال خشنة بدائية كما أثبت ذلك علم الحفريات .

ثم سرعان ما كثرت هذه الأكواخ ، وانتظم عقدها إلى جانب ما هو باق من خيام ، وبذلك نشأت القرية ، ثم تقاربت القرى ، وتعددت ، واتسع نطاق بعضها فصارت مدناً ، وقاد كل هذا إلى الاعتراف بحق الملكية الفردية ، وإلى التبادل التجاري بين القرى والمدن ، ثم إلى الاختلاط فالاتحاد^(١) .

وكانت الجماعات التي استقرت في تلك القرى والمدن تعيش بادية الأمر على نظام العشيرة والقبيلة ، ولكن سرعان ما بدأت العشائر والقبائل المختلفة تشعر بضرورة تنصيب رئيس ، أو عاهل عليهم وبالحاجة إلى نظام الحكومة والدولة ، فكان أن قام ذلك النوع المعروف بدولة المشيخة ، أو دويلة المدينة City — state ، وكان لكل مشيخة دستورها السياسي الخاص بها كما كان لها آلهتها وقوانينها^(٢) .

تلك هي الحال التي نجد عليها من نزع إلى الاستقرار من الساميين في فجر التاريخ ، فتحن نجد هذه الصورة في بلاد ما بين النهرين في الألف الرابع قبل الميلاد ، وفي سوريا في الألف الثالث ، وفي جنوب جزيره العرب في نحو ذلك

Moret, From Tribe to Empire, p. 199.

(١) قارن

Law and Religion, Edited by E.J. Rosenthal. p. 31.

(٢)

التاريخ ، أو حتى قبل ذلك بقرون .

ولاختلاف الطبيعة الجغرافية في البلاد التي استقر بها الساميون نشأ عن ذلك أن تباينت حضاراتهم ومدنياتهم ، لأنهم لم يسيروا في طريق التقدم على وتيرة واحدة ، ولا بسرعة واحدة ، ومن أجل هذا لم تظهر حضاراتهم على مسرح التاريخ دفعة واحدة ، بل في فترات متعاقبة .

أما من أثر البداوة من القبائل السامية فقد ظلوا يهيمون على وجوههم في الصحراء ، متنقلين من مرعى إلى مرعى ، ومن ماء إلى ماء ، وقد دفعهم إلى إيثار حياة الصحراء أنفتحتهم من سكنى الحضر ، وشغفهم بالحرية ، وحبهم للفتوة ، ولعلمهم بالمغامرات ، وكانوا في تسقطهم مواقع المطر والماء ، يصلون أحياناً إلى ظواهر القرى والمدن الزراعية ، فكانوا يغيرون على أهلها ويعودون بالغنائم والأسلاب كما كان يفعل خلفهم من البدو المحدثين إلى عهد ليس ببعيد وهؤلاء البدو ما انفكوا يعيشون على أطراف البلاد الزراعية في جميع العصور التاريخية ، نعم إنهم كانوا مصدر اضطراب دائم وخطر دائم ، ولكنهم كانوا كذلك معين فتوة متجددة وحيوية ضرورية لتغذية سكان الحضر .

ولما كثرت غارات البدو على أهل الحضر وأصبح الغزو فيهم ديناً وديناً اضطرت مشيخات الحضر منذ أقدم العصور إلى تنظيم الجند لحراسة القوافل التجارية ، وإقامة الحصون لحماية الثغور ، ودرء عادية الجماعات البدوية ثم إلى استخدام هذه الجماعات بعد ذلك في حماية القوافل ، والطرق التجارية التي تشعبت فوق وجه الصحراء إلى المراکز الأخرى للحضارات القديمة .

وكان دستور المشيخات الحضرية في بادئ الأمر هو عين دستور الجماعات البدوية الذي حملوه معهم إلى مساكنهم القومية الجديدة وقت

استقرارهم بها ، وهو دستور ديمقراطي غير مكتوب أساسه المساواة التامة بين أفراد الجماعة في الحقوق والواجبات كما ذكرنا آنفاً .

ولكن حدث بعد ذلك لما استقر بهم المقام ، وتقدمت الزراعة ، وازدهرت التجارة أن تكونت في هذه المشيخات طبقة أرستقراطية ، قائمة على الثروة الاقتصادية الزراعية منها والتجارية ، وصاروا هم أصحاب السيادة والعصبية في كل مشيخة ، وقد وجدنا صدى ذلك في جزيرة العرب إلى ظهور الإسلام^(١) .

وأما قوانينهم : فقد كانت في بادئ الأمر رسوماً مرعية وقواعد جرت بها العادة ، وأوجبها العرف في السلوك والمعاملات ، ولكن هذه القواعد العرفية سرعان ما ارتقت بتقدم الحضارة حتى بلغت فيما بعد درجة التشريعات المسنونة وأصبحت أقدم القوانين المدونة في الشرق الأدنى ، الذي أخذت عنه أهم التشريعات الأوروبية والوسائل القانونية^(٢) .

(١) ر. Levy, An Introduction to the Sociology of Islam
vol. I, 76 ff.

A.C.Diamonds, Primitive Law. 1935. Ch. III.

(٢) انظر

تشريع حمورابي

وأول تشريع سامي مدون تحدّر إلينا هو قانون حمورابي ، وقد اكتشف في سنة ١٩٠٢ ، محفوراً على عامود من الصخر الأسود ، في مدينه سوسه Susa عاصمة عيلم القديمة ، ويرجع تاريخه إلى نحو سنة ١٩٠٠ ق م ، ثم إن هناك القوانين الآشورية والتشريع الموسوي .

وقد وجدت كذلك بعض الألواح الآشورية في مدينة نوزي Nuzi وهي موضع قديم بالقرب من كركوك الحديثة في الجنوب الشرقى من الموصل .

وهذه الألواح النوزية تمثل حضارة مختلطة من الحورية Hurrean ، والسامية في الجزء الشمالى من بلاد ما بين النهرين ، وقد كانت هذه الألواح معروفة منذ بدء القرن الحاضر ، ولكن لم ينشر منها إلا قليل في سنتى ١٩٢٥-١٩٢٦ (١) .

ويرجع تاريخ هذه الألواح إلى سنة ١٥٩٠ ق م ، أى بعد قانون حمورابي بنحو أربعة قرون ، وهي تحوى عدداً من عقود الزواج والتبني والميراث والعقود التجارية ، وغيرها من الوثائق القيمة التى أضفت كثيراً من الضوء على قانون حمورابي ، وزادت فى علمنا بالقوانين السامية القديمة ، وعززت ما كان معروفاً

C. J. Gadd, Tablets from Kirkuk. (R.A. XXIII-XXIII) 1929; (١)
Chiera and Speiser, Selected Kirkuk Documents (J.A.O.S. XL-VII) 1927; Gordon, C.H. The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets. (Z.A. IX (XLIII) 1936.

لدينا من مصادر أخرى عن صرامة العقوبات البدنية عند الآشوريين .
وفي رأيي : أن أهمية تشريع حمورابي ترجع إلى أسباب عديدة ،
منها : —

أولاً — أنه أقدم تشريع سامي معروف لدينا حتى الآن ، وهو تشريع
يدل على عقلية بلغت شأواً عظيماً من الرقي والنضوج كما سنوضح
ذلك فيما يلي .

ثانياً — شدة الشبه بين تشريع حمورابي وبين القوانين الموسوية ، وهذا
الشبه ليس سطحياً ولا عرضياً ، بل يتناول اللحمة والسدى
واللب والجوهر ، وحتى اللفظ والتراكيب ، ولذا ذهب كثير
من العلماء إلى أن القوانين الإسرائيلية في معظمها مأخوذة مباشرة
من تشريع حمورابي ^(١) .

ثالثاً — يذهب بعض العلماء إلى أبعد من هذا ، فهم يرون أن تشريع حمورابي
والتشريع الموسوي صادران عن معين واحد ، هو معين جزيرة
العرب ، وقوانين الجزيرة العربية ^(٢)

ونتم من الشواهد اللغوية والتاريخية ما يؤيد هذا الرأي ويرجح
فحمورابي ، أو عمورابي هو من أسرة العموريين Amorites الذين
نزلوا من جنوب جزيرة العرب إلى بابل في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد ،
وأسسوا هناك ملكاً كبيراً

(١) Jeremias, The Old Testament in the Light of the Ancient East.

Hommel, Ancient Hebrew Tradition. p . 89 ff.

(٢) قارن

وقد عكف الأستاذ جرمايز Geremias على دراسة تشريع حمورابى ، وحلله تحليلًا دقيقاً ، ثم خرج بالنتيجة الآتية ، وهى :

« إن آثار قانون العادة والعرف الذى كان شائعاً فى جزيرة العرب القديمة إلى العصر الجاهلى تقودنا إلى نتيجة واحدة ، وهى رجوع قوانين موسى وتشريع حمورابى إلى أصل عربى مشترك »^(١)

وهذه النتيجة هى التى وصل إليها كذلك الأستاذ ستانلى كوك S. Cook وغيره من العلماء ، فهو يقول فى كتابه : « قوانين موسى وتشريع حمورابى » : « إننا فى بحثنا عن التشريع السامى فى أقدم صوره يجب أن نولى وجهنا شطر جزيرة العرب البدوية »^(٢)

على أننا يجب أن نقول هنا أولاً وقبل كل شئ آخر إن تشريع حمورابى فى جملة لا يمثل المرحلة البدائية للبحث من التشريع السامى الصحراوى وذلك لأن بدء استقرار الساميين فى وادى الفرات كان فى نحو الألف الرابع قبل الميلاد ، أى قبل صدور تشريع حمورابى بنحو عشرين قرناً على الأقل ونحن نعلم الآن من الاكتشافات الحديثة أن الساميين قد اختلطوا هناك بالعناصر المختلفة^(٣) من سكان البلاد ، وخاصة بالصومريين ، الذى كانوا أرقى منهم حضارة ، وقد نهل الساميون من معين تلك الحضارة وتأثروا

(١) John Jeremias, Moses and Hammurabi p. 47; cf. Cook, The Laws, p. 30.

Cook, The Laws, p. 282.

(٢)

Speiser, Mesopotamian Origins. Ch. Vi 1930 also p. 150 ff. (٣)

بها ، ولا بد أن يكونوا قد تأثروا كذلك بالقوانين والاصلاحات الصومرية
التي أدخلها أورو كاجينا Urukagina ، والتي ورد ذكرها في النقوش
الصومرية (١)

وقد اقتبس الساميون ، ولا ريب بعض تلك القوانين ، وجوروها تبعاً
لمبادئهم ومقتضيات أحوالهم ، كما أخذوا الرسم المسماري عن الصومريين ،
واستعملوه بما يناسب لغتهم

ثم إن الساميين أنفسهم سرعان ما بلغوا درجة عظيمة من الرقي والتقدم ،
حتى أنهم تغلبوا على الصومريين ، وأسسوا ملكاً كبيراً في زمن الاكاديين
Akkadians وخاصة تحت حكم سرجون الأول ، أي قبل عصر حمورابي
بقرون طويلة

وعلى هذا فليس من المعقول وقد بلغ الساميون مثل هذه الدرجة من الحضارة
أن لم يكن لديهم قانون منظم يسيرون عليه في معاملاتهم ويحتكمون اليه في
خصوماتهم .

نعم إننا لم يصل إلينا شيء من القوانين الاكادية المكتوبة بلغة الاكاديين
ولكن لدينا من الشواهد ما يدل على وجود مثل تلك القوانين قبل ظهور حمورابي

Cf. Yale Oriental Series 1. No. 27, p. 24 ff.: also Barton, (١)
The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad. 19٤9 also J.A.O.S.
Vol. 65 N.4.

ففى أحد الألواح التى وجدت فى نيبور Nippur^(١) والتى يرجع تاريخها إلى الأسرة الثالثة من حكام أور «ur» نجد الغرامة المفروضة على الرجل الذى يركن إلى البطالة تشبه تلك المفروضة فى أحد قوانين حمورابى المدونة فى السلسلة المعروفة باسم «أنا ايتشو» Ana ittisu وقد يكون هذا التشابه قد جاء عرضاً ولكنه على كل حال أحد المصادر الرئيسية التى تدلنا صراحة على وجود قانون فى البلاد قبل ظهور حمورابى .

ومهما يكن من أمر فتشريع حمورابى لم يكن تشريعاً بدائياً ولا بدوياً وإنما هو تشريع أراد به جمعية كانت قد فارقت البداءة وضربت بسهم معنى فى الحضارة والمدنية منذ عصر سحيق فى القدم .

ومن ثم فنحن على حق إن قلنا إن قوانين حمورابى والقوانين السامية الأخرى هى قوانين قديمة ancient ولكنها ليست بدائية not primitive بمعنى أنها ليست صادرة عن عقلية بدائية كتلك التى وصفها ليقي بروهل Levy-Bruhl فى كتاباته^(٢) بل عن عقلية متحضرة .

نعم ان القانون الوحيد الذى قد يشعر باحتمال وجود علاقة بينه وبين العقلية البدائية هو قانون القصاص Lex talionis الذى يرجع ولا ريب الى «العوامل النفسانية» فى فكرة القانون البدائية والتى يمكن تفسيرها الآن على ضوء ما يدعوه علماء البشرىات Anthropologists بقانون المشابهة Law of Similarity فى العقلية البدائية والتفكير البدائى .

Cf. Fish in J.A.O.S. Vol 56 No. 4.

(١) قارن

Cf. Primitive Mentality also Primitives and Supernatural, (٢)

1936.

« قانون المشابهة » هذا يمثل الفكرة الموجودة عند الجماعات الساذجة في كل عصر وفي كل مكان وهي أن الأشياء المتشابهة يتصل أحدها بالآخر اتصالاً عرضياً وأن الشيء يؤثر في نظيره والمثل يسبب حدوث المثل .

وهذا اعتقاد خاطئ ولا ريب ولكننا نجده منتشرًا في جميع أنحاء الأرض وفي كل العصور . ففي بورنيو وأواسط أفريقية مثلاً نجد رجال القبائل الهمجية في وقتنا الحاضر يعمدون إلى عقد حلقات قبل ذهابهم إلى القتال يرقصون فيها رقصة الحرب War-Dance ويحاكون في غضون ذلك المعركة المتوقعة وانتصارهم فيها وهم بعملهم هذا يعتقدون اعتقاداً جازماً أن في هذه المحاكاة قوة خفية تكسبهم النصر والظفر حقيقة عند ما يغدون إلى المعركة في الصباح . وكذلك حال « المستمطر » في القبيلة the rain-maker وهو يحاول أن يحاكي انفجار السحب وضوت الرعد ونزول المطر موقناً أن ذلك يسبب سقوط الغيث المنهمر .

وكذلك نجد « قانون المشابهة » متبعاً في الطب البدائي ، فهم يعتقدون أنه يمكن شفاء السن المريضة بدلكها بسن أخرى سليمة من أسنان الكلب ويمكن شفاء العين المريضة بداسكها بحجر على هيئة العين وهكذا في الأشياء الأخرى هذا هو « قانون المشابهة » الذي يستخدمه الرجل الساذج ومن لا يزالون على الفطرة في السحر وما يشبهه من التعاويذ والرقى لاعتقادهم أن في كل شيء قوة خفية تؤثر في نظيره وشبيهه كالاستسقاء بمحاكاة الرعد ونزول المطر وكشفاء السن بسن مثلها والعين بعين تشبهها وكاهلاك رجل مثلاً بصنع صورة له من طين أو ورق ثم وخزها بالابر أو تمزيقها وفسخ أعضائها أو حرقها بالنار أو غير ذلك من أعمال السحر والشعوذة مما يسميه علماء العمران « بسحر المحاكاة » Sympathetic Magic

وهذا الاعتقاد هو الذى جعل الرجل البدائى يتوهم أمراً آخر وهو وجود علاقة بين «قانون المشابهة» Law of Similarity وبين الفكرة البدائية فى العدل والانصاف أو بعبارة أخرى بين الجريمة والعقوبة . فلكى يتحقق العدل الدقيق فى نظر الرجل البدائى يجب أن تكون العقوبة مضارعة للجريمة وأن تكون مثلها بقدر الامكان . ومن ثم كانت النفس بالنفس والعين بالعين والسن بالسن والحر بالحر والعبد بالعبد وما إلى ذلك من مبدأ القصاص الذى أخذ به الساميون وغيرهم فنص عليه تشريع حمورابى والقانون الموسوى وتحدروا إلى الاسلام كما تحذروا إلى كثير من الامم الأخرى . وقد روعى مبدأ المضارعة عند البدائيين حتى فى المعاملات .

وان تعجب فمجب أن نجد فى تشريع حمورابى بعض نصوص تدل على أن «قانون المشابهة» وما يستلزم من مبدأ المضارعة بين العقوبة والجريمة كان يطبق بشكل قاس غريب كما لو كان فى ذلك ارضاء خاص للنفس^(١) فمن ذلك أن السارق إذا نقب بيتاً أعدم بنقب ثغرة صغيرة فى الحائط وجره منها حتى يموت . وكان إذا سرق من بيت يحترق القى فى الاله حتى يموت ولو سقط بيت بسبب سوء بنائه فقتل ابن صاحب الدار قتل ابن البناء ، وان أتلّف الاثاث عوض عنه أثماناً آخر وهكذا

وكانت القاعدة : أن العضو الذى يحدث الضرر يلقى العقاب ، فكانت اليد التى تخطئ أو تسرق تعاقب بالقطع ، فان زلت يد الجراح فسببت وفاة

R.W.Rogers, Cuneiform Parallels to the Old Testament 1926(١)
p. 408.

المريض ، أو فقأت عينه قطعت يد الطبيب ^(١) ، وإذا جرى لسان بالغمية أو
النميمة فبتره هو العقاب ^(٢) ، وإذا هجم رجل على آخر فأضر ببعض أعضائه
كان العقاب في مثل الموضع المصاب

وكذلك كانت الحال في البضائع والأموال . فالسلعة بالسلعة والسفينة بالسفينة
والثور بالثور والضأن بالضأن وما إلى ذلك من أموال ^(٣) .

هذه هي بعض آثار قانون القصاص في تشريع حمورابي . ونجد مثل ذلك في
التوراة ^(٤)

على أن من الخطأ أن تحسب أن قانون القصاص كان يطبق بحذافيره في
تشريع حمورابي . فقد ذكرنا أن الجمعية السامية في بابيلونيا كانت قد بلغت
درجة عظيمة من الرقي والتقدم حتى قبل حمورابي بزمن بعيد . وكانت قد ضربت
بسمهم معنى في الثروة الاقتصادية الناجمة عن الزراعة والتجارة ومغانم الحروب
ونشأ عن ذلك أن تباينت الثروات وتعددت الطبقات وزادت طبقة الرقيق .

فكان من الطبيعي إذن أن نجد تمييزاً في المعاملة وتوقيع الجزاء وان نجد
انحرافاً عن مبدأ القصاص البدائي إلى قواعد تتفق والوضع الجديد للجمعية
السامية في بابيلونيا . ولهذا نص تشريع حمورابي على مبدأ آخر هو مبدأ «الغرامة
والتعويض»

فالى جانب الأخذ بمبدأ القصاص في القتل نص تشريع حمورابي كذلك على

C.H. Sects. 218, 229. (١)

Ibid Sect. 192; see also 195, 218, 226 and 253. (٢)

Ibid Sects. 232, 235, 245, 263. (٣)

(٤) سفر الخروج اصحاح آية ٢٣ إلى ٢٥ ، سفر التثنية اصحاح ١٩ آية ٢١ ،
سفر اللاويين اصحاح ٢٤ آية ١٧ إلى ٢١ .

أن المقتول إن كان عبداً عوض صاحبه عنه بعبد آخر .
أما في العين والسن فإن كان الجاني أرفع مرتبة وأعلى شأنًا اكتفى في العقوبة بغرامة قدرها نصف « من » في العين وأى عضو آخر وثلث « من » في السن فإن لطم شريف شريفاً فلعقوبة « من » من فضة أما إن لطم وضيع وضيعاً فعشرة من « الثقل » Shekel أى عشرة مثاقيل .

ونجد مبدأ « الغرامة والتعويض » يطبق في كثير من الحالات الأخرى فإن التحم شخصان في نزاع فجرح أحدهما الآخر وجبت عليه اليمين « أنه لم يضر به عمداً » ودفع فوق ذلك أجر الطبيب . فإن مات المجنى عليه من جروحه وجبت اليمين على الجاني ودفع نصف « من » من فضة أو ثلث « من » إن كان المجنى عليه من الطبقة الدنيا . أما في الأحوال الأخرى فقد كان مبدأ « الغرامة والتعويض » البابل يضرع ذلك المذكور في القوانين الموسوية .

ومن ثم نرى أن قانون القصاص البدائي قد عدل في تشريع حمورابي تعديلاً جوهرياً ولكنه لم يبلغ بالسكينة كما تبين لنا من الحالات التي ذكرناها آنفاً .
ومهما يكن من امر فقوانين حمورابي وما تحوى من المسائل القضائية العديدة تمثل مرحلة على قدمها متقدمة في تطور التشريع البشرى عامة والسامى خاصة . فقد ألغى أحد قوانين الصحراء التي ظل معمولاً بها في جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام ونعنى به قانون النار والمطالبة بالدم . ولم يعد لأهل الرجل أو أفراد عشيرته أن يثأروا له أو يأخذوا بدمه . بل أصبح أمر العقاب موكولاً الى الدولة وأصبح يهيمن على ذلك موظفون معينون من قبلها ^(١) .

وأهملت كذلك قوانين الحلف والجوار ، لأن تشريع حمورابي أغفل

مصلحة الغرباء بل لأن الجمعية السامية في بابيلونيا كانت قد بلغت مرحلة أصبحت فيها جميع الطبقات تتمتع بحماية القانون (١).

والخلاصة ان حورابى اراد على ما يبدو أن يشرع لجميع الأجيال وقصد أن يكون تشريعه صالحا لكل زمان ومكان (٢).

والنتيجة التى وصلنا إليها بعد بحث واستقصاء هى ما يأتى : —

إن تشريع حورابى والقوانين السامية الأخرى تمثل مراحل مختلفة فى رقى التشريع السامى على العموم .

فهى فى أقدم مراحلها تتمثل فى قانون العادة والعرف الذى دعونه «قانون الصحراء» غير المكتوب والذى ورد بعضه — لا كله — فى تشريع حورابى وفى القوانين العبرية القديمة المبعثرة فى كتاب العهد القديم .

وهى فى مرحلتها الوسطى تتمثل فى قوانين التلمود Talmud والمشتة Mishna وغيرهما من تشريعات أحبار اليهود . وكذلك فى القانون السورى — الرومانى الصادر فى القرن الخامس الميلادى .

وهى فى أرقى مراحلها تتمثل فى التشريع الإسلامى كما ورد فى المذاهب المشهورة .

ويجدر بى أن أثبت هنا ملاحظه زميلنا وصديقنا العلامة الاستاذ هـ . ا . ر . «جب» H.A.R. Gibb فى سياق الحديث عن أسباب قوة التشريع الإسلامى وحيويته ومسارته الحياة العامة للأفراد والجماعات .

(١) Sayce, Early History of the Hebrews p. 191 ff.

(٢) Harper, The Code of Hammurabi, 1904; Driver and Miles The Assyrian Laws, 1935.

فقد لاحظ أن فقهاء المسلمين وأئمتهم في تطبيقهم الشريعة الإسلامية لم يراعوا مبدأ «العدل المطلق» وكفى ، بل راعوا فوق ذلك مبدأً أساسياً آخر هو «مبدأ الانصاف»

والمراد بالانصاف هنا هو «التوفيق بين المصالح المتعارضة بإيجاد حل يقبله الجميع عن طيب نفسى ورضا خاطراً أو بعبارة أوجز هو إعطاء كل ذى حق حقه»^(١) وفى الحق أن الأستاذ «جب» بملاحظته هذه قد كشف لنا عن فهم حقيقى لروح التشريع الإسلامى على الأخص والتشريعات السامية على وجه العموم . فقد شاهدنا كيف رعى تشريع حورابى إلى تحقيق شىء من الانصاف ، لكن شدة الجزاء وصرامة الأحكام دلتنا على أن شيئاً من ذلك لم يكن ، وأن هذا لم يتوافر إلا للتشريع الإسلامى فى النهاية . وقد ورث فقهاء الإسلام مبدأ «الانصاف» عن النبى ﷺ وبالتبع عن الجمعية العربية القديمة وقانون الصحراء غير المكتوب واستندوا فى تطبيقه على قوله تعالى «إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم» أما عن أوجه الشبه ومواطن التباين بين تشريع حورابى والقوانين الموسوية من جهة وبين التشريع الإسلامى من جهة أخرى فذلك ماسيكون موضع دراسة أو دراسات أخرى إن شاء الله

(١) انظر Gibb, H.A.R. «Law and Religion in Islam» in Judaism and Christianity vol III p. 159. ed by E.I.J. Rosenthal.

المراجع العربية

- ١ ✓ - تاريخ الطبري ، طبع ليدن سنة ١٨٧٩ م
- ٢ ✓ - السكامل لابن الأثير ، طبع ليدن سنة ١٨٥١ م
- ٣ ✓ - مروج الذهب للمسعودي ، طبع باريس سنة ١٨٦١ م
- ٤ ✓ - العقد الفريد لابن عبد ربه ، طبع بولاق
- ٥ - شرح ديوان الحماسة للتبريزي ، طبع بون بألمانيا
- ٦ ✓ - الأغاني للأصفهاني ، طبع بولاق سنة ١٢٨٥ هـ
- ٧ ✗ - السكامل للمبرد ، طبع لينزج سنة ١٨٦٤ م
- ٨ ✓ - سيرة سيدنا محمد لابن هشام ، طبع جوتنجن ١٨٥٨ - ١٨٦٠ م
- ٩ ✗ - مقدمة ابن خلدون ، طبع باريس ١٨٥٨ م
- ١٠ - صحيح البخاري ، طبع بولاق وليدن ١٨٦٢ - ١٨٦٨ م
- ١١ - تفسير البضاوي ، طبع لينزج ١٨٤٦ م
- ١٢ ✓ - تفسير الطبري ، طبع بولاق ١٣٢٩ هـ
- ١٣ - كتاب الخراج لأبي يوسف ، طبع بولاق ١٣٠٢ هـ
- ١٤ - معجم الأدباء لياقوت تحرير مرجوليث ٧ أجزاء لندن سنة ١٩٠٧ م
(ضمن سلسلة أوقاف جب التذكارية)
- ١٥ - معجم البلدان لياقوت ، طبع أوروبا
- ١٦ ✓ - كتاب الأصنام لابن السكبي تحرير أحمد زكي باشا ، طبع القاهرة
- ١٧ - صفة جزيرة العرب للهمداني ، طبع ليدن
- ١٨ ✓ - الأكليل للهمداني ، طبع برنستون بأمریکا
- ١٩ - كتاب الاشتقاق لابن دريد ، طبع جوتنجن سنة ١٨٥٤ م
- ٢٠ - رحلة ابن بطوطة ، طبع باريس ١٨٥٣ - ١٨٥٦ م
- ٢١ - فتوح البلدان للبلاذري ، طبع ليدن

- ٢٢ - كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، القاهرة ١٣١٢ هـ ✓
٢٣ - كتاب الحيوان للجاحظ ، القاهرة ١٣٣٣ هـ ✓
٢٤ - حياة الحيوان للدميرى ، طبع بولاق
٢٥ - نهاية الأرب للنويرى ، طبع دار الكتب المصرية ✓
٢٦ - كتاب إيمان العرب وطلائعها فى الجاهلية لأبى إسحق ابراهيم بن عبد الله
النجيرى السكاك ، وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية تحت
رقم ٢٣٤ مجاميع
٢٧ - كتاب من لا يحضره الفقيه للقمحى ، وهو مخطوط محفوظ بمتحف البريطانى
رقم ١٩٣٥٨
٢٨ - كتاب أنساب العرب القدماء لجورجى زيدان ، طبع القاهرة ✓
٢٩ - كتاب العهد القديم
٣٠ - الأسرة والمجتمع للدكتور على عبدالواحد ، الطبعة الثانية بالقاهرة ١٩٤٨

المراجع الأفرنجية

- Abbott, N. «Women and the State in Early Islam» in JNES, I, (1942) and II (1943)
- Albright, W. F. The Archaeology of Palestine and the Bible, 1933.
- Archaeology and Religion of Israel, 1942.
- Barton G. A. A Sketch of Semitic Origins, Social and Religious, 1902.
- The place of the Amorites in the civilization of Western Asia. (JAOS 45/1925 pp. 1-38.)
- The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad, 1929.
- Semitic and Hamitic Origins, 1934.
- Archeology and the Bible, 7th ed. 1932.
- Bertholet, A. A History of Hebrew Civilisation, 1926.
- Bewer. J. A. The Ge' ullah in the Book of Ruth, (A. J. S. L. XIX), 1903.
- The Story of Hosea's Marriage (A. J. S. L. XXII), 1906.
- Boas, F. General Anthropology, 1938.
- The Mind of Primitive Man, 1938.
- Breasted, H. J. Ancient Records of Egypt, 1923.
- The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, 1912
- The Dawn of Conscience, 1935.
- Brooks, C. Some Observations concerning ancient Mesopotamian Women, (A. J. S. L. XXXIX. 187-94), 1923.
- Bruns, K. G. and Sachau, Syrisch-Romisches Rechtsbuch aus dem Funften Jahrhundert, 1880.

- Burckhardt, J.L. Notes on the Bedouins and Wahabys, 1838.
 Burney, C. F.: The Book of Judges. 2nd Ed. 1920.
 — Israel's Settlement in Canaan: The Biblical Tradition and its Historical Background. (The Schweich Lectures), 1917.
 Burrows, M. Levirate Marriage in Israel (J.B.L. LIX, I), 1940
 — The ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage (B. A. S. O. R. LXXVII), 1940
 — The Complaint of Laban's Daughters (J. A. - O. S. LVIII), 1937
 — The Marriage of Boaz and Ruth (J.B.L. LIX,) 1940.
 Chiera E. Joint Expedition with the Iran Museum at Nuzi: Mixed Texts. (Publication of the Baghdad School. V.). 1934
 Chiera & Speiser. Selected "Kirkuk" Documents (J. A. O. S. XLVII). 1927.
 Childe, G. New Light on the Most Ancient East 1935.
 Clay, A.T. The Empire of the Amorites. 1919
 — Amurru, the Home of the Northern Semites. 1904.
 — A Hebrew Deluge story in Cuneiform, etc. 1922
 Cook, S. The Laws of Moses and the Code of Hammurabi, 1903.
 — Israel before the prophets. (CAH3 pp. 416-457)
 — The Religion of Ancient Palestine in the light of Archaeology (The Schweich Lectures 1925.)
 — The Old Testament, a Reinterpretation. Cambridge, London & New York 1936.
 Cooke, G.A. A Text-book of North Semitic Inscriptions. 1908.
 Cowley, C.E. Aramaic Papyri of the 5th Century. B.C. 1923.

- Codex Hammurabi Ed. A. Deimel. Roma 1930-32 (Scripta Instituti Pontificii Biblici.)
- Contenau, G. La civilisation Phenicienne, 1929.
- Cross, E.B. The Hebrew Family. Chicago, 1927.
- Cuq, E. Etudes sur le Droit Babylonien, les lois Assyriennes et les lois Hittites. 1929.
- Curtiss, S. I. Primitive Semitic Religion Today, 1902.
- Day, E. Social Life of the Hebrews 1901,
- Delitzsch, F., Babel and Bible, 1904
- Diamond, A. S. Primitive Law, 1935.
- Dorkheim, E. The Elementary Form of the Religious Life, 1915.
- Doughty, C. M. Travels in Arabia Deserta, 1926.
- Driver, S. R. An Introduction to the Literature of the Old Testament (International Theological Library), 1907.
- Driver, G. R. Old Assyrian Laws (D. M. A. L.)
- Duncan, J. G. Digging up Biblical History, 1931.
- Dussaud, R., "Le 'Mohar' israelite" Compte rendu des seances. (Academie des Inscriptions et Belles-Lettres), 1915.
- Les Arabes en Syrie avant l' Islam, 1907.
- Aliyan Ba'al et ses messages d'outre-tombe. (RHR 116/1937) pp. 121-135
- Cultes cananeens aux sources du Jourdain d' apres les textes de Ras Shamra. (Syria 17/19-36 pp. 283-295)
- Israel, d' apres un livre recent. (RHR 104/19-31, pp. 201-220)
- Epstein, L. M. The Institution of Concubinage among the Jews. (Proceedings of the American Academy for Jewish Research, VI) 1934-1935.

- Epstein, L.M. Marriage Laws in the Bible and the Talmud 1942.
- Farnell, L.R. Sociological Hypotheses concerning the Position of Women in Ancient Religion (Archiv für Religionswissenschaft, VII), 1904.
- Feigin, S.I. The Captives in Cuneiform Inscriptions. (A. J. S. L.), 1934.
- Fenton, J. Early Hebrew Life, 1880.
- Fraser, J.G. The Golden Bough. 1911-1915.
- Totemism and Exogamy. 1910.
- Lectures on the Early History of Kingship, London, 1905.
- Folk-lore in the Old Testament, 3 Vols. 1919
- Gadd, C.J. Tablets from Kirkuk (R. A. XXII-XXIIIc), 1926.
- Babylonian Myth and Ritual (MaR pp.40-67) 1933.
- Garstang, J. The Heritage of Solomon, 1934.
- Gaster, M. An Ancient Semitic Mystery-play (SMSR 10/ 1934 pp. 156-164).
- « 'Ba' al is risen... » An ancient Hebrew passion-play from Ras Shamra-Ugairt. (Iraq 6 / 1939 pp. 109-143).
- Gibb, H.A.R. «Law and Religion in Islam» in Judaism and Christianity vol.III ed by Rosenthal.
- Goldenweiser, H.A. «Totemism: an Analytical Study » Journ. of Amer. Folk-Lore, Vol.23(1910)
- Gordon, C. H. A Marriage of the Gods in Canaanite Mythology. (B.A.S.O.R., LXV), 1937.
- The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets. (B.A.S.O.R.LXVI), 1937.

- Gordon, G. H. Nuzi Tablets Relating to Women. (*Analecta Orientalia Commentationes Scientifical de Rebus Orientis Antiqui, Cura Pontificii Instituti Biblici Editae*, XII), 1935.
- Gray, G.B., Studies in Hebrew Proper Names, 1896.
- Gressmann, H.M. Mose und seine Zeit, Goettingen, 1913.
- Harper, R.F. The Code of Hammurabi King of Babylon. Chicago, 1904.
- Harris, S.Z. Development of the Canaanite Dialects. (*American Oriental Series*, XVI), 1939.
- Hartman, M. Die Frau im Islam (*Der Orient*, VIII), 1909.
- Hertz, J. H. Ancient Semitic Codes and the Mosaic Legislation (*Journal of the Comparative Legislation*) Nov. 1928.
- Hertzog, I. The Main Institution of the Jewish Law, 1936-1939.
- Hobhouse, L.T. Morals in Evolution, 1915.
- Hooke, S.H. The Origins of Early Semitic Ritual. (*The Schweich Lectures*, 1935), 1938.
- Myth and Ritual, 1933.
- Hrozny, F., Code Hittite provenant de l'Asie Mineure vers 1350 av. J.C. (*Hethitica, Collection de travaux relatifs à la Philologie, l'Histoire et l'Archeologie Hittites*, I, 1922)
- Jastrow, Jr. M. The Religion of Babylonia and Assyria, 1898
- Jeremias, A. The Old Testament in the Light of the ancient East, 1929
- Jeremias, J. Moses und Hammurabi, 1903.
- Jevons, F.B. Introduction to the History of Religion, 1904
- Johns, C.H. Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters. (*Library of Ancient Inscriptions.*) 1904.
- The Code of Hammurabi.

- Johnns, C. H. The Laws of Israel and Babylon, 1912. The Schweich Lectures on Biblical Archaeology.
- Kennett, A. Bedouin Justice, Laws and Customs among the Egyptian Bedouin, 1925.
- Kennett, R.H. Ancient Hebrew Social and Custom as indicated in Law, Narrative and Metaphor. 1933.
- King, L.W. Legends of Egypt and Babylon in Relation to Hebrew Tradition, 1916. Schweich lectures on Biblical Archeology.
- Lagrange, M.J. Etudes sur les Religions Semitiques, 1905.
- Langdon, S. The Sumerian Law Code compared with the Code of Hammurabi, (J.R.A.S.), Oct. 1920.
- Lewy, J. Tablettes Cappadociennes. (Musée du Louvre Departement des Antiquités Orientales, Textes Cuneiform XIX, XXI), 1935-1937.
- Levy L. G. La famille dans l'antiquité Israelite. 1905.
- Levy, R. An Introduction to the Sociology of Islam 1931-1933.
- Lichtenstadter, I. Women in the Aiyam al'Arab. (Royal Asiatic Society. XIV). 1935.
- Lods, A. Israel from its Beginning to the Middle of the 8th Century.
- La Croyance à la Vie Future et le Culte des Morts dans l'Antiquité Israelite. 2 vols. 1906.
- Lowie, R. Primitive Society. 1929.
- Luckenbill D.D. The Assyrian Code. (Smith: The Origin and History of Hebrew Law)
- The Code of Hammurabi. (Smith : The Origin and History of Hebrew Law.)
- The Temple Women of the Code of Hammurabi A.J.S.L. XXXIV, 1-12, 1917.
- Ancient Records of Assyria, 2 vols.

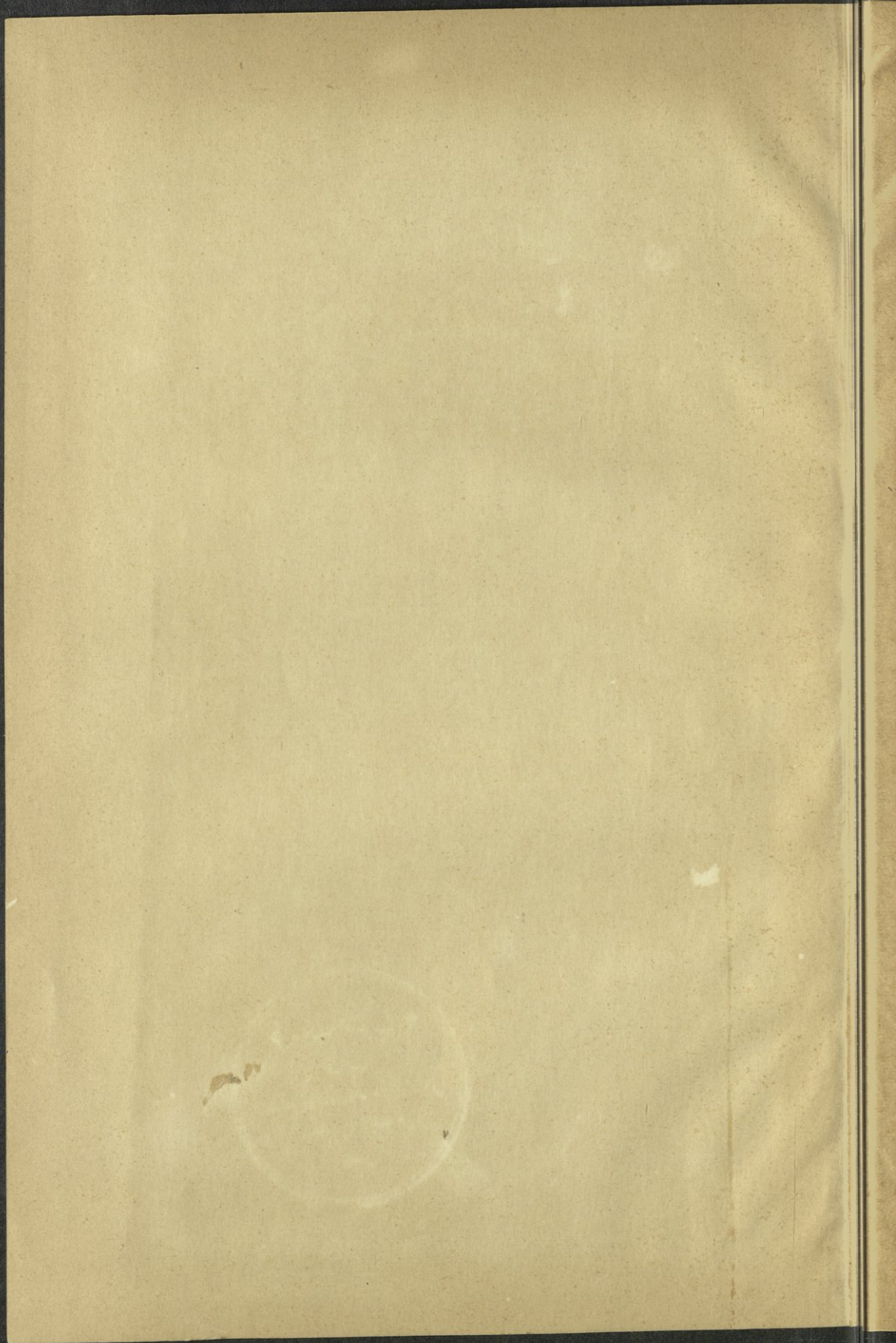
- Lutz, H. F. — Selected Sumerian and Babylonian Texts. (University of Pennsylvania, University Museum I, 2, Nr. 100-102) 1919.
- Lyon, D. G. « The Consecrated women of the Hammurabi Code » in Studies in the History of Religions, Presented to C. H. Toy, pp. 341-60, 1912.
- Macalister R. Bible Side-Lights, 1907.
— Excavations at Gezer, 1912.
- Malinowski, B. The Sexual Life of Savages, 1929.
— Sex and Repression in Savage Society.
- Maugel, A. L. La formation du mariage en droit biblique et talmudique. 1935.
- Margoliouth, D. The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam, 1921.
- Mattuck, I. I. The Marriage in Jewish Law. (Studies in Jewish Literature issued in Honour of Professor Kaufmann Kohler) 1-13
- McDonald, E. M. The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law. (University of Toronto Studies, Oriental Series) 1931
- McLennan, J. F. Primitive Marriage, 1865.
— Studies in Ancient History, London 1876.
- Meek, T. J. Old Akkadian Sumerian and Capadocian Texts from Nuzi 1935
- Mendelsohn, I. The Conditional Sale into Slavery of Free-born Daughters in Nuzi and the law of Ex. 21, 7-11. (J.A.O.S. LV), 1935.
- Meyer, E. Geschichte des Altertums, 1931.
- Montague R. La Civilisation du Desert. Paris 1947
- Montet P. Byblos et l'Égypte. Quatre campagnes de fouilles à Gebeil 1921, 1922, 1923, 1924. 1928-29 (BAH II.)

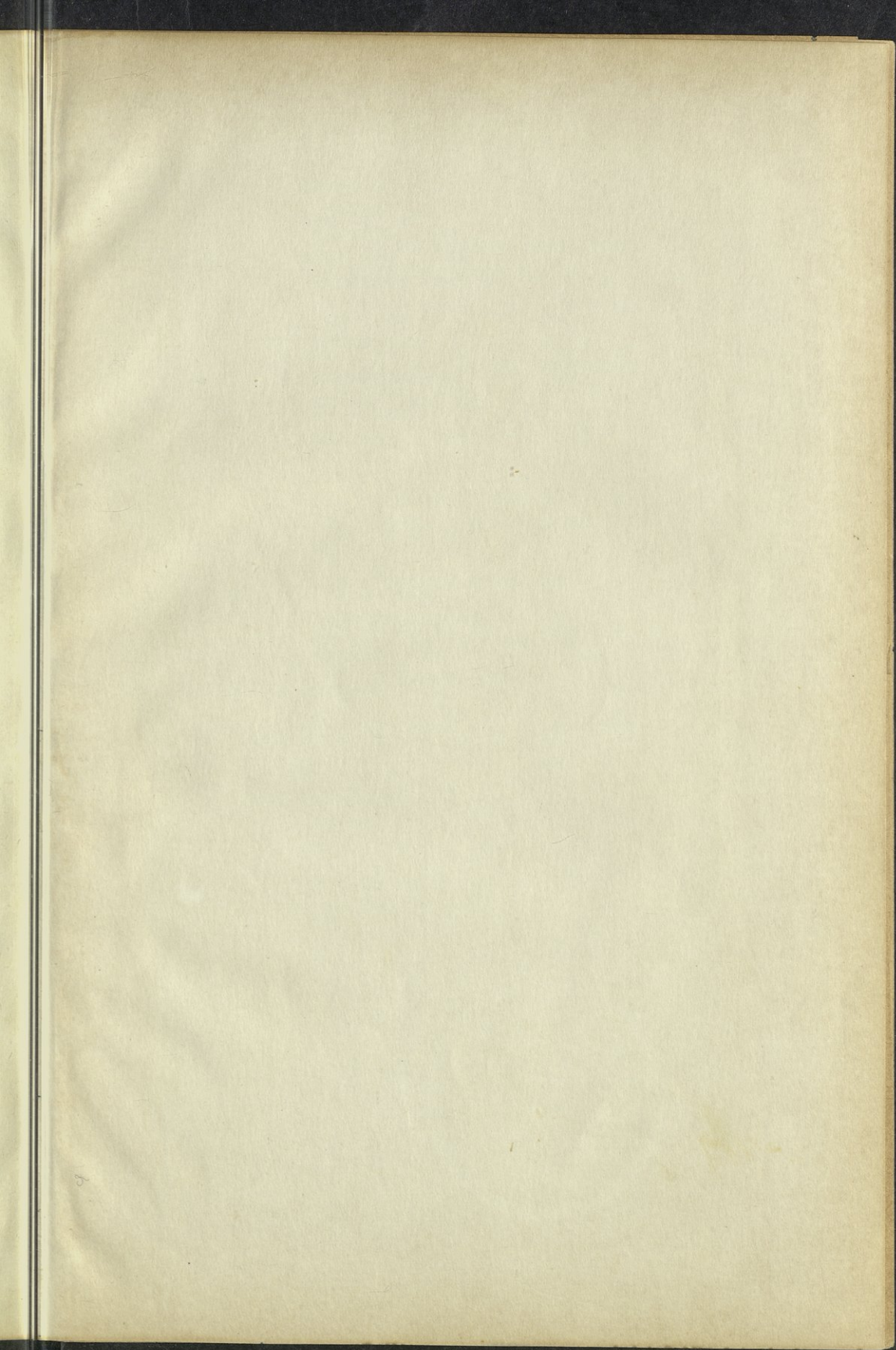
- Montgomery, J. R. Arabia and the Bible, 1934.
 — Notes on Amos. JBL. 25/1904 pp. 94-96
 — Ras Shamra notes IV : The conflict of Baal and the waters JAOS. 55. 1935 pp. 268-277.
- Moret, A. The Nile and Egyptian Civilisation. (The History of Civilisation.) 1927.
 — From Tribe to Empire.
- Morgan, L.H. Ancient Society. 1877.
- Morgenstern, J. Beena Marriage (Martriarchat) in Ancient Israel and its Historical Implications. (Z.A.W. VI), 1929; VIII, 1931.
 — A chapter in the History of the High-priesthood. (AJSL 55. 1938. pp. 124, 183-187, 360-377.
- Murphy, j. "Primitive Origins of Law in Relation to Religion" in Law and Religion, ed. by Erwin I. j. Rosenthal, 1938.
- Murray, G.W., Sons of Ishmael 1935
- Mnsil, A. The Manners and Customs of the Rwala Bedouins, 1928.
- Neufeld, E. Ancient Hebrew Marriage Laws, 1944.
- North. The Religious Aspects of Hebrew Kingship. (ZAW 50. 1932 pp. 8-38.)
- Oesterley, W.O. Early Hebrew Festival Rituals. (Mar pp. 111-146)
- Oesterley W.O. Hebrew Religion: its Origin and development. and Robinson. T.H. 2nd ed. 1937.
- Pedersen, J. Israel: its Life and Culture 1926.
- Peritz, I. j. "Woman in the Ancient Hebrew Cult" jBL. XVI. 111-48 1898.
- Pfeiffer, R.H. One hundred New Selected
 and Speiser, E.A. Nuzi Texts. (A.A.S.O.R. XVI), 1935-1936.
- Price, I.M. The so-called Levirate Marriage in Hitite

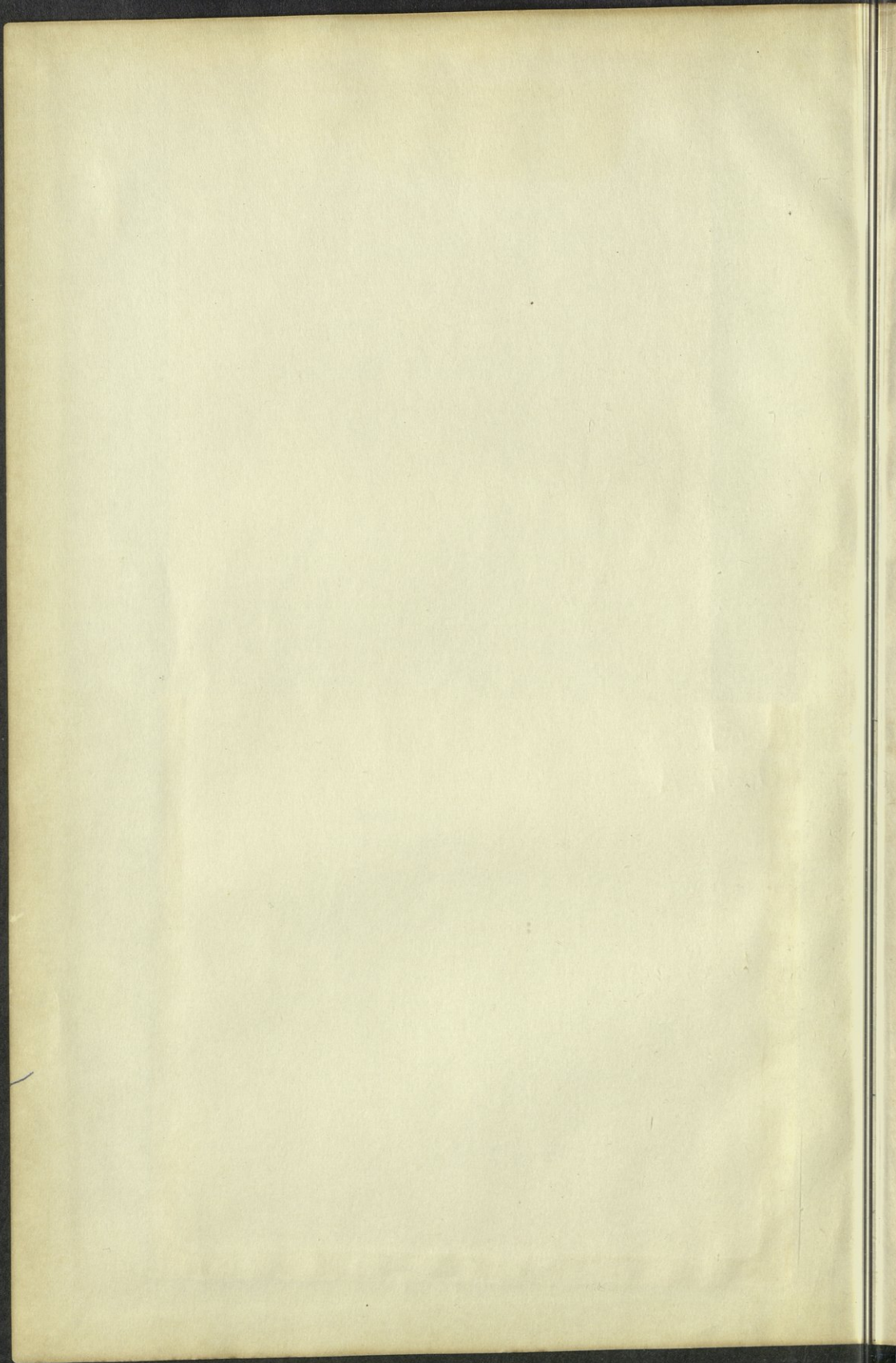
- and Assyrian Laws, in *Oriental Studies*, dedicated to Paul Haupt, pp. 268-71, 1926.
- Redhouse, J. W. Notes on Prof. E. B. Tyler's *Arabian Patriarchate*, 1884.
- Rivers, W. H. R. *The Todas*, 1903.
- *Social Organisation*, 1926.
- Rogers, R. W. *Cuneiform Parallels to the Old Testament* 1912
- Schaeffer, H. *The Social Legislation of the Primitive Semites*, 1915.
- Schrader, E. *Die Keilschriften und das alte Testament*. (Ed. by Zimmern, H. and Winckler H.) 1903
- *The Cuneiform Inscriptions and Old Testament translated by O. C. Whitehouse*, 1885
- Seligman, B. Z. *Studies in Semitic Kinship*. (*Bulletin of the School of Oriental Studies. London Institution* III, 1923—1925)
- Seligman C. G. and B. Z. *The Kababish: A Sudan Arab Tribe* (*Harvard African Studies*, vol. II 1915.)
- *Pagan Tribes of Nilotic Sudan* 1932.
- Seligman, C. G. « *The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile in Africa* 4; 1-21 1931,
- *Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan*. *JRAL*. XLIII 1913.
- Smith, J. M. P. *The Origin and History of Hebrew Law*, 1931
- Smith, S. *Early History of Assyria*, 1928
- *Alalakh and Chronology* 1940.
- Smith, W. R. *The Religion of the Semites*. 1927.
- *Kinship and Marriage in Early Arabia*. 2nd ed. 1903.
- Speiser, E. A. *Mesopotamian Origins* 1930.
- *New Kirkuk Documents Related to Family Laws*. *AASOR*, 1928—29

- Stern. G. H. Marriage in Early Islam (Royal Asiatic Society) 1939.
- Wellhausen. j. Reste des Arabischen Heidentums 1927.
- Die Ehe bei den Arabern. (Nachrichten von der Königl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen) 1893.
- Wilken G. A. Das Matriarchat (das Mutterrecht) bei den alten Arabern 1884
- Westermarck. E. Marriage Ceremonies in Morocco London 1914.
- The History of Human Marriage 1922
- The Origin and Development of Moral Ideas 1906 -7.
- Winckler. H. Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung 1904.
- Zimmern. H. Die Keilinschriften und des
and Winckler. H. Alte Testament 1902.

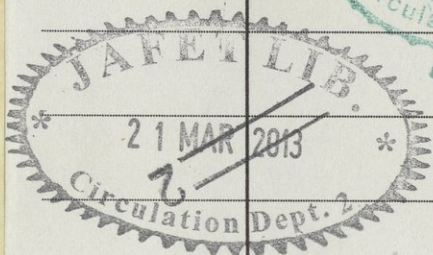
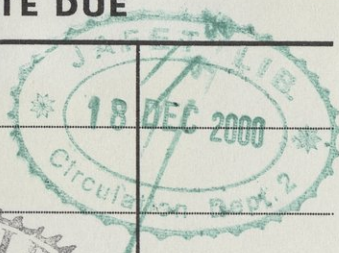








DATE DUE



354
J9
27

27
30 Aug 66

7 DEC 1971

24 DEC 1977

JAFET LIB.
- 1 JUN 1978

J. LIB.

1 SEP 1981

J. Lib.

1 JUN 1988

354.53:J94nA:c.1

جمعة، محمد محمود

النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01020749

354.53
J94_nA