مجلة أنثروبولوجية الأديان المجلد 20 العدد01 2024/01/05

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

المرجع الديني للسلطة السياسية، مقاربة أنثروبولوجية

The religious reference to political power, an anthropological approach

براني كلثوم *

جامعة وهران 2 محمد بن أحمد –الجزائر–

beranikeltoum@hotmail.fr

تاريخ الاستلام: 2022/09/06 تاريخ القبول: 2023/01/06

الملخص:

تأتي أهمية القراءة التاريخية، لمتغيري الدين والسياسة، من اعتبار الزمن الذي يستمر عبره الأفراد، مخبرا للمعرفة العامة، وحقلا إمبريقيا، أمام الفضول العلمي و استحداثه. وقد لا تصدق المقاربة الأنثروبولوجية في تحليل ظاهرتي الدين و السياسة، إلا من خلال التجربة الإنسانية الكبرى، الممتدة من بدايات الخلق و إنتاجاته الفكرية، التي صوّرت دائما فطرته الجماعية، فكانت الدليل المعرفي الأول في تمييز الإنسان عن الحيوان، و ذلك عندما ارتبطت الحياة الاجتماعية و الجماعية، بالرغبة في ضبط الجماعة، و توفير الأساليب الفكرية و العملية للمحافظة عليها.

و لم تكن تلك التصورات الفكرية الأولى، لِتُنسج بعيدا عن الاعتقادات العامة، في وجود قوة فوق الأفراد الذين يظلون عاجزين أمامها، فيحيطونها بالقداسة و يمنحوها شرعية الهيمنة، التي ستكون عنصرا من عناصر الفطرة الاجتماعية، تعبّر كاستراتيجية أزلية، عن رغبة الأفراد في حب البقاء، و الذي لا يتسنى لهم إلا إذا تعاملوا مع منطق السلطة المجسّدة للهيمنة.

الكلمات الدالة: التاريخ السياسي – النثروبولوجيا السياسية – الفلسفة السياسي

* **المؤلف المرسل**: براني كلثوم، **الايميل**: beranikeltoum@hotmail.fr

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

Abstract:

The importance of historical reading, of the variables of religion and politics, comes from considering the time in which individuals continue, an empirical field, in front of scientific curiosity and its creation. And the anthropological approach in analyzing the phenomena of religion and politics may not be true, except through the great human experience, extending from the beginnings of creation and its intellectual productions, which always depicted his collective instinct. And the collective, with the desire to control the group, and to provide intellectual and practical methods to preserve it.
Those first intellectual perceptions were not to be woven away from general beliefs, in the presence of a power above individuals who remain helpless in front of it, so they surround it with holiness and give it the legitimacy of domination, which will be an element of social instinct, expressing as an eternal strategy, the desire of individuals to love survival.

Keywords: Political history - political anthropology - political philosophy,

مقدمة:

إذا كانت السلطة، تقوم على منطق الهيمنة، من أجل فرض أعرافها و قواعدها الضابطة للجماعة، فإنها لا تظهر كذلك، إلا كمؤسسة إكراهية تستلزم الرضى و القبول، خاصة و أن طبيعة الإنسان الفرد، تشير إلى تكافئ التكوين الفيزيقي، فيما بينه و بين الأفراد الآخرين داخل الجماعة، فتكون السلطة لابد منها من اجل ضبط هذه القوى و إعادة توزيعها عبر المعتقدات الدينية، و ما تنسجه من أساطير ذات الخلفيات المتباينة، توظف اجتماعيا، من خلال الممارسة اليومية لأفراد الجماعة.

و تشير هنا الأسطورة، إلى مجموعة التعاليم، التي تحتويها في مضمونها، عبر الحكاية أو الحدث، الذي يسمو فوق واقع الأفراد، و يتفوق عليهم فكريا، لذا تطلب الإيمان به، فيتحوّل الفرد إلى مؤمن، يشعر بمزيد من الطاقة، ليتحمل مشاق الحياة أو قهرها.." الاعتقاد بالخلاص من خلال الإيمان."(Durkheim, 2001)

و ليست الرغبة في الخلاص، مقتصرة على تحديات الطبيعة فقط،، من كوارث و أمراض، التي تفني الإنسان

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

(الموت)، و لكن أيضا الخلاص، من أنانيته و قدرته على الشر و الظلم، و في ذلك ما يتنافى و منطق الجماعة، و قد يؤدي إلى هلاكها (الموت). و لعلّ في ذلك أيضا، ما يفسر اختزال الصراع بين الخير و الشر، في صورة المقدس، مقابل المدنس، و هو الدنيوي الذي يظهر، عبر العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، و لا يظهر كذلك إلا من خلال النشاط الديني، كتنظيم لها.

أولا: الضرورة الاجتماعية للسلطة

يرى ماكس فيبر، في الدين، نوع خاص من التصرف في المجتمع، ينظم علاقات القوى الخارقة مع الإنسان، فيقول في كتابه "الاقتصاد و المجتمع": " إنه ينبغي تحقيق الأعمال، التي يوصي بها الدين، بهدف تحقيق السعادة على الأرض.."(Max Weber, 1971)

و إذا كان فيبر، من خلال ذلك يشير، إلى السعادة العقلانية (البورجوازية/الرأسمالية) للدولة الحديثة، فإن المنطق، الذي يحمله مضمون آراءه، يمدّ إلى الفطرة الإنسانية، في البحث عن عناصر سعادته، التي غالبا و ربما دائما، أسسها من خلال المعتقد، الذي حدّد المعاملات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية في إطار منظومة الأعراف، القائمة على الفكر الأسطوري، كبدع اخترقت الفطرة الحيوانية، لدى الأفراد و أعادت، تسيير القوى الفيزيقية فيما بينهم، بحكم الشعور بالوحدة القرابية و العشائرية فالقبلية، لتشرعن تفاوتا اجتماعيا، بعيد عن مقياس القوة الطبيعية (الفيزيقية)، بل بمقياس الملكية و الارتباط بالحق في الامتيازات، التي تستحضر الأسطورة دائما كشواهد عليها، مثلما توصل إليه مالينوفسكي، في دراسته للمجتمع "التروبرياندي " (Malinowski, p. 19) أين يعتقد الأهالي أنهم ذوي أصول طوطمية، كانت تعيش تحت الأرض في نسق تراتبي اجتماعي، عشائري ذو امتيازات، قائم على تقسيم الملكية، و نشاط اقتصادي يشبه الحياة الحقيقة التي يحيونها فوق الأرض، و كان في خروج أسلافهم هؤلاء و الذين كانوا، أشباه حيوانات (الزواحف، الكلاب، الخنازير والأفعى ..) المرجع الأسطوري في الشرعية التراتبية العشائرية للتروبانديين وبالتالي، الامتيازات المتفاوتة، على المستوى الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي، حسب طبيعة الطوطم الحيوان، و موقعه في لحظة خروجه من تحت الأرض.

هي إذن الأسطورة، التي تحوّلت إلى معتقد مبني على الأيمان، بوجود قوة طوطمية تتفاوت في تجسيداتها، وُظفت عبر الأعراف و العادات، لتسيير الصراع، و تغذية التفاوتات، التي تبقى من منظور سوسيو

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

أنثروبولوجي، شرط أساسي في قيام السلطة، أو كما يقول مالينوفسكي، مباشرة حول أهمية الأسطورة بأنها، تكمن في " توظيفاتها الاجتماعية، التي تتلخص في خلقها الانسجام الاجتماعي و تقويتها للشعور بالوحدة و القرابة، بين أفراد العشيرة الواحدة. فالأسطورة تؤسس لميثاق شرعي يتم بمقتضاه ضمان حق عشيرة ما في السلطة و السيادة " (Malinowski, p. 09)

تؤسس هذه الدراسة حول المجتمع " التروبرياندي" نموذجا يمدّ للمقاربة الأنثروبولوجية لمختلف العناصر العقائدية المتغيرة في الفضاءات المحلية، الاجتماعية، و العاكسة لضرورة السياسي و تجسيد السلطة، من مثل ما تشير إليه، دراسات الأنثروبولوجي إيفا نز بريتشارد، حول المنطقة النيلية، و دراسته للمجتمع السوداني عبر عشائريته و قبليته، كحلقة زمنية في ثيولوجيا الأشكال التنظيمية، سيعيد توظيفها الأنثروبولوجي جورج بالونديه، في أبحاثه حول المجتمعات المجزأة Segmentaire في إفريقيا، أين تبيّن صعوبة الفصل بين السياسي و" ارتقاء معنى يكوّن، من خلاله، المجتمع نفسه كمجتمع (...) و لن يكون هذا المعنى المشيّد اجتماعيا، سوى ضبط لحالة تراكمية مشوشة غير حقيقة، و لكنها حاضرة و تشكّل تهديدا.." (André Akoun, p. 5)

يحتاج الأفراد إلى معنى في جماعيتهم، قد لا يفسر بعيدا عن الرغبة، في تجسيد الهوية و تحديد الانتماء الذي يضع الكيان الاجتماعي، فالثقافي، الذي يصبح كلا مركبا، حسب تعبير تيلور، كمجموعة من التصورات الفكرية، و نوع من المعرفة، تحتمي بالأعراف، و تستمر عبر الإيمان المطلق في مواجهة التحديات التغييرية. و في مثل هذه العملية، تنشط الحاجة إلى المعتقدات الدينية محور الإيمان، فارتبط الدين بالسياسة، حول سيادة الكيان خارجيا و سُمُوّه داخليا.

و إلى أبعد من ذلك، في زمن ما قبل الميلاد أو ما قبل التاريخ، شيّدت التصورات الفكرية للأفراد في جماعاتهم، نسقا عمليا من التعاليم الدينية، أدّت دورا مبدعا في تهذيب السلوك الاجتماعي/السياسي و تشييد صرح السلطة، كواقع و كحقيقة حضارية، اقتربت من العلم في ابتكاراته، و لكنها تجاهلته بتوظيف الأسطورة الدينية، كمظهر يعرض التنافس السياسي في الأفق التاريخي. و هذا ما تحفظه الذاكرة الصينية و السومرية و اليونانية و الفرعونيون، المخزنة لنماذج حضارية إمبراطورية، لم تكن لتشيّد بمعزل عن الاعتقادات، التي ربطت شعوبها بقياداتها، بعمق الإيمان بأديان وضعية، شكلتها التعدّدية الإلهية و توزيعاتها الوظيفية، التي أعطت الحقيقة الاجتماعية موضوعيتها، القائمة على مبدأ تقسيم العمل بمستوياته المختلفة و مجالاته المعيشية.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

ثانيا: المعتقد الديني و صناعة السلطة السياسية

لم يكن الإنسان، ليعتقد في شيء تخيّله، قوتا فوق قدراته العقلية و الفيزيقية، إلا من أجل حماية وجوده و التعبير عن جماعيته، بتصوراته الباحثة دائما، عن خلفيات الوجود، و ضبط سلوكياته و التحكم في تلبية حاجاته، فأبدع لنفسه الآلهة، المجسّدة في شخصه أو تلك الطوطمية، المتمثلة في الأشياء و الحيوانات نسب إليها فطرته الابتكارية و قدراته العقلية، التي حقّق من خلالها، أشكالا من الأنظمة الاجتماعية و السياسية، استطاع أن يمدّها خارج حدود جماعته المحلية، مدعيا أنّها بفضل الآلهة، التي توزعت وظائفها من منطق حاجاته، المادية و المعنوية المتطورة، فعبّر تجاهها بعبادتها و تقديسها، و تقديم القرابين لها، و التي لا تفسر من منظور سوسيو أنثروبولوجي، إلا كمجموعة من القواعد المنظّمة لحياة الأفراد داخل جماعاتهم، و تجاه طموحاتهم التوسعية في الأرض و ملكيتها.

و من منطق التصورات هذه، تمكّن مُواطن ما بين النهرين (السومريون والبابليون والآشوريون)، من تشييد حضارات، لا تزال شواهدها المعرفية و الثقافية، تشيد بقدرة الإنسان القديم، على إنتاجه لأنظمة هرمية تدرجية، متفاوتة داخليا و خارجيا، حسب طبيعة السلطة القائمة فيها، و التي لم تظهر كهيمنة، إلا من خلال التمثيل الإلهي، بين الآشوريين و البابليين و السومريين، الذين تعاملوا فيما بينهم، بمنطق غلبة الآلهة، و ما مدى تدخلها، في تسيير الصراع بينهم داخليا و خارجيا.

لقد كان للسومريين، تأثيرا كبيرا على معاصروهم و خلفائهم من البابليين و الآشوريين، و ذلك من خلال معتقداتهم، التي بنوها على " تصورهم الرئيسي، المتمثل في أن الكون (السماء والأرض) يتّسم بالنظام، و أن كل ما يدركه الإنسان، هو انعكاس للعقل الإلهي و قوة الطبيعة." (بارندر ج.، 1993، صفحة 12) و لم يصوروا آلهتهم خارج الصورة البشرية الفيزيقية و الاجتماعية، فمنها الرجال والنساء (الإله و الإلَهَة) تأكل و تشرب، تتزوج و تنجب و لكنها على خلاف البشر هي خالدة.

ففي حوالي 3000 ق م، كان الأفراد، على وعي بالقوة الروحية، و استعانوا بها في عقلنة اجتماعهم و التحكم في البيئة الايكولوجية، التي هم جزء منها، فألّهوا من عناصرها الطبيعية، ما أدركوا أنها المادة الأولية و الضرورية، في بقاءهم و نظامهم، مثل الأنهار و الوديان و الأرض، التي كانت من العوامل الأساسية في بناء المدن السومرية و البابلية و الآشورية، مياه دجلة و الفرات التي سقت سهولهم و مكنتهم من الطاقة،

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

التي سيجسدون بها ثقافاتهم الدينية والدنيوية، السياسية والاجتماعية، ببناء الهياكل العظمى، من معابد و أماكن للتضحية، و تقديم القرابين و صناعة التماثيل الرمزية، المجسّدة لآلهتهم الخالدة.

و لا شك في أنه، لا يعكس خلودها هذا، سوى خلود القانون و سيادته، طالما أن هذه الآلهة، هي الملهمة لطبيعة النظام السائد، و ذلك ما سيؤكده ظهور الكتابة، فيتمّ تدوين الأعراف في شكل مواثيق و دساتير ألفوها للتعبير عن تصوراتهم الفكرية، و تخليد أساطيرهم العقائدية، التي أكّدت وضع هذه البلاد (ألما بين النهرين)، الاقتصادي و العسكري، بوجود آلهة عسكرية مثل " نينورتا "إله الحرب و الصيد لدى الآشوريين و "جيرسود" عند السومريين، (بارندر ج.، 1993، صفحة 16) وغيرها من الآلهة، التي عبّرت عن ارتباط العقيدة الدينية بالحياة الاجتماعية، و مختلف مجالاتها. و يتأكد هذا الارتباط، في المماثلة الوظيفية، بين الإله و القوة الميتافيزيقية عند الصينيين، الذين دشّنوا صرحا سياسيا، اتّسعت فيه السلطة، إلى حدود إمبراطورية عظيمة، لعبت العقيدة الدينية، في تراثها السياسي، دورا قويا في وحدة الشعب الصيني، و إحساسه بالهوية و الاستقرار، و تلك هي دعائم السلطة التي تحتاجها دائما من أجل الهيمنة.

فقد عبّرت الفلسفة الدينية، في هذه البلاد، عن الجوهر السياسي في اجتماع الأفراد، من خلال حكومة بيروقراطية، استطاعت أن تحافظ على الإمبراطورية، لمدّة ألاف السنين من الزمن، إذ يمتد تاريخ الدين في الصين، إلى عقود ما قبل الميلاد، حملت تعاليمه دائما "عناصر دينية كامنة في كثير من مظاهر التنظيم العائلي والاجتماعي، و في طقوس وممارسات الجماعات الاقتصادية... وفي النظرية السياسية... على جميع المستويات من الحكم المحلي. " (بارندر ج.، 1993، صفحة 226)

و إلى أبعد من ذلك ، ظل الدين في الصين القديم، هو المرجع الفطري، في شرعنة السلطة، تتبناه العائلة الحاكمة بصورة أخرى، تمتد إلى الرعية، عن طريق الإجراءات الطقوسية أو الطقسية، و الممارسات الجماعية في المعابد، و حول الأضرحة، التي كثرت في كل مدينة وقرية، و وجود الآلهة المحلية و المذابح الخاصة في البيوت. و هو ما يقدم دليلا ملموسا، على اختزال العرف و القانون، في الرموز الدينية من الأشياء و الرجال (الحكام)، لتبرير قداسة السلطة، و بالتالي هيمنتها على الأفراد في إطار نسق، أريد له أن يحمل خصوصية لدى الصينيين، حيث قوي ارتباط الديني بالسياسي منذ 1027 قبل الميلاد أي منذ " بدأت عائلة تشو " خلفا لعائلة " شانغ " تسيطر كملوك وكهنة حتى العام 771 ق م ." (بارندر ج.، 1993، صفحة 227)

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

و يُستقرأ هذا الارتباط بين العقيدة الدينية للأسرة الحاكمة و السياسي، من المبدأ الذي يقوم، على الاعتقاد بأن سيادة الملك، إنما هي بتفويض من السماء. من ثم تستلهم الشرعية السلطوية لدى الملك الذي يتحوّل في العديد من المذاهب الدينية في هذه البلاد، إلى " أبنا للسماء " فيحاط بنوع من القداسة الهرمية، تجسد البناء البيروقراطي للنظام العام السياسي والاجتماعي، يبدأ بتفويض الملك بدوره " لأمراء الإقطاع في مملكته، تكون لهم سيادة محلية، تحت إشرافه، و يقومون بدورهم، بتفويض الإقطاعيين التابعين لهم.." (بارندر ج.، 1993، صفحة 229)

فلا تبتعد تصوراتنا للسلطة الزمنية في بلاد الصين، عن المرجع الديني، كأساس قاعدي، مؤسساتي لمختلف الهياكل المادية و المعنوية في النظرية السياسية، التي خصّت الصين بفلسفة وُظفت، لبناء دولة قامت على التضحية و الحرب، و هي المفاهيم السياسية، لفرض سلطة لها قاعدة دينية، تغذي التفاوت الاجتماعي، الذي يعتبر من وجهة نظر سوسيو أنثروبولوجية، مبدا لوجود السلطة نفسها.

و لا يعكس هذا التفاوت الاجتماعي، سوى الامتيازات المادية، التي تسعى السلطة إلى الدفاع عنها بفتاوى دينية، تُحوّلها إلى أعراف تقاضي بين الأفراد، و قد ترتقي إلى تعاليم أخلاقية، تُفقد الرعية قدرتها على التمييز، بين الفطرة الاجتماعية و الحقيقة السياسية، و تلك التي تتلاعب بها السلطة، من خلال الحاكم، الملك و الأمير، هؤلاء الذين يحتلون المكانة الدينية قبل المكانة السياسية، لتبرير التفاوت، مثل ما عبّرت عنه الصورة الصينية، بوجود إله الأرض، الذي ترعاه العائلة الحاكمة و أسلافها، فتحتكر لنفسها ممارسة الشعائر و الطقوس تجاهها، فلن تكون ملكية الأرض، خارج أمراءها الذين " يجزئون الأرض إلى مساحات زراعية، يؤتمن عليها مختلف أفراد العائلة الحاكمة، تحت إدارة الأمير، الذي يشرف بنفسه على الملكية الدينية." (Maspero, 1967) أنه مبدأ التفاوت، الذي يعكس الصراع، بين الجماعات، حتى و إن كانت في حجم إمبراطورية الصين القديم، أين ظل الدين، هو مقياس سيادة الملوك و الحكام، و دستورا للمحكومين بمنطق التأليه و التقديس، في كل المراحل المتلاحقة للإمبراطورية.

و إذا كان الصينيون، لم يؤلهوا الأشياء من الطبيعة مباشرة، فقد ألهوا أسلافهم و قدّسوا أرواحهم، معتقدين أنها تظل حاضرة كقوة فوق الأحياء، لها القدرة على إلهامهم بقانون السماء و الكون (طاو). فكانت الطاوية التي نشأت كمدرسة دينية فلسفية، اعتمدت على المعتقدات القديمة للأهالي، و تبناها مجموعة من الفلاسفة، متنافسين فيما بينهم، حول تقديم النصائح للحكّام، معتمدين على فكرة القوة السحرية و عوامل الطبيعة،

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

" فدعوا من خلال ذلك، إلى تقديس الأرض، و العودة إلى الحياة الفلاحية.."(Maspero, 1967) بعد أن بدأت تسيطر مظاهر المدنية، و أساليب الصناعة الحرفية و التجارية، على الحياة الاجتماعية، و كانت قد انتقلت السلطة داخل دول المدينة، من الأمراء إلى الأليجاركيين، و هم جماعة النبلاء الأقوياء. و هو ما أُعتبر، تعدي على التفويض الإلهي (السماء) للسلطة السياسية، و الحق في رعاية الطقوس الدينية و كذلك الضغوطات، التي بدأت تمارسها الجماعات التجارية، كمنظمات أصبحت لها القدرة على " التفاوض مع أمراءها، بشأن الأوضاع التجارية.."(Maspero, 1967) . و كان ذلك قد انعكس، على الاقتصاد الزراعي، الذي أدّى إلى الإخلال، في التوازن الاجتماعي، و بالتالي القلق السياسي، الذي أسفر عن أنشطة فلسفية، منها الطاوية، التي دعت إلى تهذيب النفس، عن طريق " ألطاو " حملت أفكارا صوفية، أوحت بديانة طاوية تدعو الإنسان، إلى أن يبحث عن الأشياء، التي تتناغم مع المبادئ المؤسسة للكون أو " طاو".

تفرعت الطاوية إلى كتب، حملت أفكارا أساسية مشتركة، لها طابعا فلسفيا، يجرّد الإنسان من قدرته على تصور المعرفة العظمى "و لأن الأشياء موجودة بتلقائية، فإن أي تدخل بشري هو تدمير لها.." (بارندر ج.، 1993، صفحة 254). أنه البديل، الذي تعطيه الفلسفة الطاوية، عن القلق السياسي و الاضطرابات الاجتماعية في تلك الفترة (ق 6 ق م)، بمظهر ديني، عارضا المؤسسات و القوانين الحكومية آنذاك، باعتبارها تدخل بشري، يحتال على قانون السماء " طاو "و يعرقله. و ليس في مثل هذا التصور، سوى شأنا سياسيا، حاولت هذه المدرسة أن تعيد تسييره، من خلال اللاّحكم البشري و استرجاع حكم السماء أو قانونها " طاو". فتمكنت بذلك من أن تقترب من الجذور الشعبية، التي صنعت من الطاوية ديانتها، فألفوا بها نسقا اجتماعيا قائما على فلسفة دينية، روحية تجديدية، تتماشى و المنطق العلمي الحديث.

و كذلك الكنفوشية، نسبة إلى مؤسسها " كنفشيوس" (551 ـ 479 ق م) من أقدم فلاسفة الصين في دولة المدينة، و الذي حمل على عاتقه رعاية كتاب " الوثائق التاريخية" المتعلقة بأسره "تشو" التي لم تكن سوى عبارة عن ديانة ملكية، نظر إليها كنفشيوس، على أنها من بقايا العصر الذهبي.." (بارندر ج.، 1993، صفحة 239)، ذلك الذي حمل من القيم و الممارسات، ما اعتبره هذا الفيلسوف، إجابة سياسية لتلك الاضطرابات، التي بدأت تعرفها صين دولة المدينة، ميّزتها حالة الانقلابات السياسية و التحولات الاجتماعية، التي تلت انحلال مملكة " تشو " و تجزيئها إلى مماليك إقطاعية متحاربة، فاستند إلى ما اعتبره سلطة المرجعية، وهو كتاب " الوثائق التاريخية" ، و تحويله إلى مذهبا أخلاقيا و اجتماعيا، ذو بعد سياسي

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

محافظ، يقوم على استرجاع الممارسات الدينية للأسلاف من ملوك عائلة " تشو " في كتاب عنوانه " المختارات" ضمّنه تأويلاته الخاصة، ليرتقي إلى شريعة كنفوشية مقدسة، لا تخفي نواياها السياسية في المحافظة على نموذج سلطة الملوك، الذين حكموا بتفويض من السماء. !

ولم تكن الفضيلة و السلوك الأخلاقي، و الممارسات الطقوسية، التي تضمنتها الكنفوشية، سوى دعوة إلى العودة إلى السلوك السياسي، المبني على الولاء للأمير و الإخلاص له، في صورة الإنسان المهذب " داخل منظومة ذات مذهب أخلاقي يُسيّر المجتمع خ ألزمت الصينيين ضبط علاقاتهم الاجتماعية، ابتداء من " الولاء البنوي " الذي يعني الولاء للآباء الموتى و للأسلاف، و خدمة الوالدين الأحياء، أي علاقة الأمير بالرعية و علاقة الابن بأبيه، و علاقة الأخ الأكبر بالأصغر، علاقة الزوج بالزوجة ... الخ، علاقات تمدّ كلها إلى العائلة، باعتبارها النواة الطبيعية، لاجتماع الأفراد الفاعلين عبر الزمن، تمتدّ تعاليمها النظامية الداخلية، نحو الفضاء الاجتماعي و السياسي الخارجي. فقد ارتبطت التعاليم الكنفوشية بالرباط الديني، الذي يتضمن عنصر القداسة، من أجل أن تسمو فوق الجميع، و لا تكون هذه القداسة إلا وجهة نظر مؤلّهة للمبادئ الأساسية في الصين آنذاك.

قامت الكنفوشية على المبدأ السياسي، الذي كان يراه مؤسسها، متكاملا مع النظام الاجتماعي " فدعى إلى حكومة أبوية، تسلطية يقودها حاكم، يحظى باحترام رعيته. و هنا يلتقي المعنى السياسي بالمعنى الاجتماعي/الديني، كما أوهمت به التعاليم الكنفوشية حول السلطة ـ حتى و إن كانت تنكر على نفسها ذلك ـ هذا الارتباط، الذي جسده القصر الإمبراطوري في الصين و مؤسساته الحاكمة، بتأصيله الكنفوشية " بوصفها الفلسفة السائدة بين الطبقات المسؤولة عن الإدارة (...) و درءا من الجهاز الحكومي، بل و عقيدة الدولة." (Louvent Testot, 2005, p. 125)

فإذا كانت، كل من الطاوية و الكنفوشية، مذهبا فلسفيا، يرى الكثير أنها تخلو من العناصر الدينية، فهي قد تأسست، من خلال إعادة تشكيل التراث القومي الديني في الصين، و قامت بأدوار سياسية في التجربة الدينية، حيث تأصلت كتعاليم و كشريعة موثقة مقدسة، تنادي بالالتزام الشخصي و الجماعي، و طوّرت مؤسساتها الدينية على ما كان للبوذية التي دخلت الصين كديانة رسمية، فأنشأت كل من الطاوية و الكنفوشية، نظاما كهنوتيا هرميا، و شيّدت معابدها و أديرتها، لإقامة الطقوس و تطبيق شريعتها المقدسة فخلدت مرجعيتها الدينية في التصورات الفلسفية للسلطة السياسية.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

ثالثا: التجربة الدينية في بناء الحضارات الكبرى

تقدم حضارة مصر الفرعونية، نموذج السلطة الثيوقراطية الواضح في تاريخ البشرية، حيث ظلّت تعبّر عن القوة السياسية، من خلال السلوك الديني و أسطورة السلطة، ليس فقط من حيث ضرورة وجودها و موضوعيتها فقط، و إنما أيضا من حيث سعة قداستها، التي إنما هي شرط هيمنتها و بقاءها. فالسلطة السياسية في بلاد مصر القديمة، ألّهت الحكم في شخص فرعون، الحاكم و الإله و القوة، و ليست تلك المفردات، سوى ألفاظا مكملة لبعضها البعض، يتوسطها مفهوم الإله، ليربط بين الحكم و احتكار القوة، فلا تكون هذه الأخيرة، خارج الإرادة الإلهية، المجسّدة في شخص فرعون " باعتباره صورة للإله " حورس " Horis "، الممثل لصفة الشرعية للحكم، و اعتلاء العرش، خليفة لأبيه " أوزوريس " Osiris " (عبد المحسن شاهين، 2008)، أي أن يكون إلها ابن إله، الحامل للصفات الكاملة. فهو الحاكم بلقب فرعون بمعجزاته السحرية و العلمية المقدسة، جمع بينها، لتبرير التفاوت بين سيّد ومسود، بين الآلهة و البشر، أي بين حاكم ومحكوم، و بالتالي بين الأحرار والعبيد.

إن وجود فرعون الإله، هو وجود بناء سياسي، تقوم فيه المؤسسات التنظيمية، على سلطة مركزية مطلقة ذات قرار مقدس، يصدر عن الإله الذي خلّد باستمرار، الأسر الفرعونية الحاكمة، و استمرار سلطتها الثيولوجية، من خلال الأضرحة و المعابد، التي تُقام فيها عبادة الملك و كذلك الأهرامات. " و ما الهرم في جوهره، سوى قبر هائل، يستهدف حفظ جثمان الملك الميّت، من الناحية المادية و الروحية، على السواء" (بارندر ج.، 1993، صفحة 32) و كغيرها من بلاد ما قبل الميلاد، كانت مصر، قد عرفت تعد"دية إلهية، اختلفت رموزها باختلاف الأقاليم المتباعدة و المتقاربة في المنطقة، ترمز كلّها إلى القوة السياسية المتصارعة، حول حكم مصر و بسط النفوذ. ظهرت هذه القوة الثيوقراطية، بداية في عبادة الشمس، خاصة في مدينة "هليوبوليس" و كذلك عبادة الحيوان، إلى أواخر العصر الحجري أو ما عرف في تاريخ مصر بالدولة القديمة، التي انتهت بصراعات سياسية و عسكرية، في صورة غلبة الآلهة الإقليمية و الوظيفية، التي كانت تتوزع مملكتي الدلتا و الصعيد " اعتلى عرش كل منها حاكم واحد، لكل مملكة عاصمتها السياسية و رمزها الديني و إلهها المعبود." (عبد المحسن شاهين، 2008) و بتصارع الآلهة هذه كما تروي الأسطورة الدينية، يتمّ التوحيد السياسي في تاريخ مصر كلّها، و ذلك بانتصار القائد الحاكم "مينّا " و بسط نفوذه على كامل

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

أراضي الدلتا، فتكون أسطورة التوحيد الديني، هي سيادة الإله " مينّا " على بقية الآلهة، " و من ثمّ بدأت مرحلة جديدة عرفت بعصر الأُسرات كان " مينّا " أول حاكم على أول أسرة من الثلاثين في تاريخ مصر الفرعونية." (عبد المحسن شاهين، 2008) و من ثمّ بدأت السلطة السياسية بقيادة عسكرية، و تُمارس من خلال الحق الإلهي للملك أو فرعون، و ارتبطت قوانينها بأسطورة الوجود في الدنيا و الخلود في الآخرة، بإقامة النظام والعدالة، التي أضفى عليها الفراعنة صفة القداسة، فاخترعوا لهم الإلهة "ماعت"« Maat » و هي كما يقول الدكتور سمير أديب " إلهة العدالة و النظام و الصدق.. و هي صفة الحكم الصالح.." أنظر: (أديب، 2000)

و إذا كان الحكم الصالح، ارتبط بالعدالة في حكومة مصر الفرعونية، فقد لا يعني ذلك بالضرورة، عدالة اجتماعية و سياسية، كما يريد الترويج بذلك بعض المفكرين.أنظر: (عيسى،، 2009) و إنما هي العدالة التي تبنى على أساس من القداسة، التي تحتاجها السلطة السياسية، لاستمرار بقاءها وتبرير احتكارها للقوة، و بالتالي خلودها. وهي نوايا سياسية، تستتر وراء معتقدات و أساطير، أسّست التجربة الحضارية الفرعونية.

حضارة خلّدتها ثقافة سياسية، ذات مبدأ ثيولوجي أسطوري، يؤكد في كل مرحلة زمنية، دور الدين بأشكاله المختلفة، كمظهر بدائي و فطري في تسيير الصراع، و قد حوّله الأفراد إلى تعاليم و أعراف منها ما ارتقى إلى بناء الحضارات الكبرى، كما تشهد بذلك معالم مصر الفرعونية، بإنشاءاتها المعمارية كالمعابد المَلَكية بأنماطها المختلفة، و التي لا تُقرأ، إلا كمؤسسات نظامية سياسية، مُورس فيها السلوك السياسي في صورة طقوس دينية، و كذلك معابد الآلهة و الإلهات المختلفة، كمعبد الكرنك و معبد رمسيس الأول و معبد رمسيس الثاني و غيرها، مما عكس قدرة تنظيمية، تمثلت في التأثير الديني على الفرد، و الحصون العسكرية، التي تبقى من أهم المؤشرات الموضوعية، على التجربة الدينية في بناء الحضارة المصرية، حيث تشير إلى أن تاريخ الآلهة الفرعونية، كان تاريخ الحروب و الحملات العسكرية الداخلية والخارجية، خاصة مع الهكسوس. أنظر: (عبد المحسن شاهين، 2008) و قيادة الآلهة للمعارك و الحروب، كانت إنما تجسّد الفطرة الاجتماعية و موضوعية الصراع بشقيه: السياسي و الطبيعي، أي الصراع من أجل البقاء الذي رفعه المصريون القدامى إلى درجة الخلود.

و للبقاء موارد طبيعية و علمية، عبّر عنها النظام العسكري في مصر الفرعونية، بالإرادة الإلهية في حفظ الأرض و مياه النيل، كمورد أساسي، قدمت له القرابين البشرية سواء بالأسطورة أو بالحملات العسكرية و

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

خوض المعارك، و في حفظ الحدود و توسعها أو مدّها، لبسط السيادة و النفوذ، سواء بتخليد الهوية كبناء الأهرامات أو قيادة الجيوش ضد الآشوريين و الكلدانيين، إلى غاية السيطرة المقدونية بقيادة الكسندر الأكبر عام 323 ق م، لتُنسج بذلك أكبر أسطورة، و هي السلطة السياسية.

و لعلّ ما تستبطنه التجربة الدينية في مصر الفرعونية، هو القدرة على التفكير العلمي، الذي بدأ باختراع الكتابة، خاصة الخط الهيروغليفي، الذي عرف بالخط المقدس، وانتهى إلى تدوين الأعراف و القوانين التنظيمية و التقسيم الإداري، و تشييد النظام التشريعي و القضائي. كل ذلك في ميثاق مقدس، يؤكد أنثروبولوجيا، أن التعاليم الدينية كيفما كانت مرجعيتها، و كيفما عبّرت عنها رموزها، إنما هي قواعد لتسيير التفاوت وضبط الصراع بين الأفراد والجماعات، و هي النظام الذي فطر عليه الإنسان لخلق التوازن و تخليد أعماله النظامية في الحكم، و تقديم نماذج من السلطة السياسية، ظلّ الإنسان ساعيا وراء تطورها.

و في نفس الزمن الفرعوني القديم، ارتبط كل من الفعل الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي في اليونان القديم، بوجود آلهة تعددية وظيفية، عبر الأسطورة التي كان نسيجها الخيالي، يفسر حقيقة طبيعية، تحاول أن تبدو كمعرفة لقوانين الكون و فطرة الاجتماع الإنساني. فقد كان اليونانيون القدامى يؤلّهون الخصوبة نظرا لقوتها الطبيعية، غير مبتعدين في ذلك عن الصورة الحقيقية لطبيعة الإنسان، الذي يبدو ثمرة لخصوبة الأنثى في ارتباطها بالذكر. من ثم كانت الآلهة الأنثى أو الأم العظمى أو كما تعدّدت أسماءها عند القدامى من اليونانيين الهلينيين، مثل الإلهة "إننّا" « Inanna » أو "عشتارت" « Istar » و غيرها من الأسماء، نظر" (بارندر ج.، 1993)، التي ارتبطت كلّها برفيق أو زوج (الذكر)، كان يجسد لديهم روح النباتات، ألّهها اليونانيون بأسماء مختلفة أيضا كالإله "دموزي" « Dumuzi » أو"دونيس" « Adonis ». تلك هي الخرفات التي اخترق بها اليونانيون قوانين الطبيعة ليستمروا كجزء منها، تحكمهم الفطرة الاجتماعية التي تقضي بضرورة تسيير الصراع، فاخترعوا كغيرهم من الصينيين وآخرون، القوى المقدسة التي تسمو فوق عالمهم المحلي، يولّونها الطاعة و تقديم القرابين، داخل المعابد التي شيّدوها لها، فكانت من أول تكنولوجيات الإنسان المعمارية، المعبّرة عن قدراته الفكرية و الابتكارية عكستها إنجازاته الإبداعية، لأنساق ثقافية مادية و معنوية، بلغ اليونانيون مداها، عندما دشنوا المدن و ألفوا التشريعات و الأعراف، لخدمة التفاوت الاجتماعي.

و قد ارتقت هذه الأعراف، إلى مستوى القانون الإلهي المقدس، لتمنح بذلك الشرعية لسلطة غالبا ما أخفت نقائصها داخل سيادة طوطمية، توصّل إليها اليونانيون في الألفية الثانية من ما قبل الميلاد، عندما

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

ارتبطت صورة الآلهة لديهم، بالحيوانات كالطيور و الثعابين وبالطبيعة كالشجر، و بالأشياء كالسيف و الفأس. و صارت لها السيطرة على جميع مجالات الحياة والموت. (بارندر ج.، 1993، صفحة 50) وهي كل ما يرمز للحياة الاجتماعية الاقتصادية و السياسية في المجتمع، صوّرتها قدرة الإنسان الفنية فيما نُحت من تماثيل و رموز طوطمية، وظّفت كقوة مركزية، لثقافات حضارية مبكرة، قامت على عبادة الطبيعة في دينامكية و حركية، استجابت لحتمية التغيير وموضوعيته، حيث قادت هذه الآلهة حروب و غزوات، أعلنت و أخفت طموحاتها التوسعية، و الرغبة الاجتماعية، ليس في الاستمرار فقط، و لكن أيضا في السيطرة و السمو و السيادة، إذ تقول إحدى أساطيرهم، أن الهلينيين عندما دخلوا الجنوب غزاة جلبوا معهم الإلهة "بلاس" « Pllas » التي تقوم بالإشراف على المعارك، و هي تطوف أرض المعركة و تختار من القتلى من تقودهم إلى العالم الآخر.." (بارندر ج.، 1993) لمثل هذا الاعتقاد، خلفية عسكرية تحتاجها السلطة للهيمنة السياسية داخليا و خارجيا. فالجندي في المعركة سيسعى إلى الموت والتضحية، من أجل أن ينتقل إلى العالم الآخر، برضى من الإلهة، هذه القوة التي تحكم الأرض و السماء. فهو الإيمان بالخلود، قبل أن يكون اعتقاد أسطوري، فلا تكون الأسطورة هنا، سوى المظهر الفكري القديم للشرائع السياسية، التي ستحقق إمبراطورية يونانية و حضارية، هيلينية، ينتعش فيها الفكر من خلال هذه الأسطورة، التي حوّلت بعض الآلهة إلى آلهة مدن وقد كانت المدينة، هي المثل السياسي الأعلى، وُظّفت فيها الآلهة كمرجع للهوية و الانتماء، فكانت المواطنة حق إلهي كما جاء مثلا في القرار الصادر في العالم 405 ق م، يعطي حق المواطنة الأثينية نسبة إلى مدينة أثينا (أعظم المدن اليونانية القديمة) لمن هم أبناء "ساموس" « Samos » و هو قرار يوضحه منظر "هبرا" (إلهة ساموس) و "أثينا" (إلهة الأثينيين) و هما يتصفحان. (بارندر ج.، 1993).

كان لديانة المدن، بعدها السياسي الواضح و العميق في تاريخ اليونان القديم، بأن دفعت بحدوده إلى أبعد المسافات، كانت السابقة مع " ديمتريوس الأول " (337 ـ 283 ق م) فاتح المدن، و " ألكسندر الأكبر " (356 ـ 327 ق م). هنا بدأ اليونانيون يخضون تجربتهم الدينية في بناء الحضارة، و ذلك بانتقالهم إلى تعظيم و تقديس أبطالهم من الفاتحين و مؤسسي المدن، و جعلوا من ألوهيتهم الفكرة، التي تربط الإمبراطورية العظمى، مع استمرار الآلهة القديمة، التي ستستقبل آلهة جديدة من الشرق و من الجنوب.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

و ما الشرق و الجنوب، سوى تلك الأقاليم التي وصل اليونانيون إليها، فاتحين ومستعمرين، و ما اتحاد الآلهة و انتقالها، سوى تعبير ديني، عن الخلفية السياسية، التي تبني طموح السلطة اللامتناهي، و لكن في حدود قانون الآلهة، لكي تكتسب شرعيتها و تحيط نفسها من خلال رجالاتها، بهالة من القداسة، تجعلها تفرض هيمنتها، و بالتالي أعرافها و قوانينها على أفراد الإمبراطورية من اليونانيين و غيرهم. و في حالة التقديس هذه، و استمرار وجود التعددية الإلهية و اتحادها، سيتحول التفكير إلى العقلانية، لا لينفي دور الدين، و لكن ليحدّد موقعه الاعتقادي في نظرية المعرفة، التي تدور حول نشأة الكون، بادر بها الفيلسوف المالطي "طاليس" (639 ـ 440 ق م) بالإجابة عنها عندما قال " أن العناصر الأربعة الهواء و الماء، النار و التراب، لابد أن يكون لها أصل واحد هو الماء.." (زكرياء، 2009) و يبقى الماء في هذه النظرية عنصرا مرتبطا بالأسطورة، انطلاقا من اعتقاد طاليس المالطي، في أن كل شيء مملوء بالآلهة و يكون الهواء كعنصر أساسي، يحل محل الماء، في نظرية الفيلسوف " إنكسمانيس " إلهي أيضا.

فلا نرى في هذه البدايات العقلانية العلمية، مبادرات التخلص من الاعتقاد الأسطوري، بقدر ما نستنتج القراءات الأولى لعامل الدين، في تحديد و تسيير الحياة الاجتماعية و السياسية، و ذلك عندما بدأ بقية الفلاسفة اليونان، يرفضون تشبيه الآلهة بالبشر، و يتنكرون لألوهية الشمس، و يهاجمون الأعراف و القوانين التي تسوقها الأسطورة الإلهية آنذاك، حيث كتب "كريتياس " « Critias » مسرحية " ذهب فيها إلى أن القانون، هو اختراع أريد به وضع القوى تحت السيطرة، كما أن الآلهة اختراع أريد به إرهاب الماكر.. (بارندر ج.، 1993) فلا يعبّر ما ذهب إليه « Critias » عن منطق الأسطورة الإلهية، بقدر ما يعبّر عن منطق الخلفية الدينية لهيمنة السلطة سياسيا، يؤكدها أيضا فيما بعد الفيلسوف " أويهيمروس" « Ehemerus» ضمن نظريته، التي لا يرى من خلالها الآلهة، سوى أبطال وطنيين ألّهم مواطنيهم.. (بارندر ج.، 1993) و أبطال اليونان، هم السياسيون و العسكريون، الذين ارتبطوا مباشرة بالرموز الدينية، لاحتكار شرعية سلطوية، حققوا من خلالها سيادة إمبراطورية، ذات أركان عرفية قانونية، تشريعية وقضائية، مكنتهم من تجاوز الأسطورة نحو تحقيق حضارة مدنية، ظلت تحتفظ ببعدها الديني، حتى في ظل انبثاق العقل و النظريات الاجتماعية، إذ نجد أن أفلاطون (427 ـ347 ق م) سيضمّن نظرياته، فكرة وجود إله صانع المثل الأزلية، التي لا تتغير و لا تفنى بفناء المادة (الجسد)، و على خلفية من هذا التصور، سيبني أفلاطون قاعدته الاجتماعية حول البناء الاجتماعي، الذي يتفاوت طبقيا حسب رغبة الخالق، الذي أراد أن يكون هناك

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

طبقة سيدة و طبقة مسودة (الأسياد و العبيد). و لم يستثني من التدرج الاجتماعي طبقة الكهنة، كإحدى الطبقات الأساسية الحارسة على السلطة و منحها الشرعية.

و قد أسس ما نسجه اليونانيون، قيمة و قاعدة من صور دينية، عبر الأساطير لدى فلاسفتهم، المادة الأولية لنشأة العقلانية، و البحث عن المنطق العلمي، خاصة فيما يتعلق بالمجال الاجتماعي و السياسي كما جاء مع الفيلسوف أرسطو، الذي اقترب إلى الواقعية العلمية، و هو يستقرأ قواعد النظام العام من وجهة نظر بنائية، كشفت عن الارتباط بين التعاليم الدينية والفطرة الإنسانية، فكان أول من جزم علميا باجتماعية الإنسان، و محتواه السياسي(الإنسان كائن اجتماعي/سياسي). و لم تكن تلك القواعد التي استقرأها هذا الفيلسوف، سوى تلك الشرائع التي اعتمدت في صياغتها، على القوى العظمى من آلهة، لها صفة الخلود، و المشرفة على إدارة الكون البشري و الطبيعي، و قد تحوّلت إلى أعراف و قوانين، اعتمدها اليونانيون كدساتير مرجعية، تفرض رضى الأفراد عن وجود سلطة سياسية، تستبيح لنفسها استعمال القوى الإلهية لفرض هيمنتها عليهم، و تلزمهم باحترام و تقديس رموزها الدينية، كعناصر تعبّر عن الهوية و الانتماء، في ظل نموذج اجتماعي ذو طموح سياسي عسكري، أنجز حضارة يونانية (هيلينية) في ظل إمبراطورية مدّت أطرافها شرقا و غربا، و امتدّت كإرث فكري في تاريخ البشرية جمعاء، و ليس فقط اليونان.

رابعا: الانعكاسات السياسية للميثولوجية الرومانية

لم تختلف الصورة الدينية في روما القديمة، عن مثيلاتها في البلاد الأخرى، و التي قدمت كما رأينا نماذج ثيولوجية على مستوى السلطة السياسة، تباينت بين تعددية إلهية، و أخرى طوطمية، و أخرى ألّهت حكامها. إلا أنّه و ما سيختلف في تاريخ روما الديني، هو أن الدين لم يؤسس على مرجعية عقائدية رومانية، بقدر ما تأسس على مذاهب شعبية، اختلفت أطيافها باختلاف الحراك الاجتماعي و السياسي والاقتصادي، فلم تعرف الديانة الرومانية كتاب مقدس، أي فلسفة دينية، تحمل تعاليم الفضيلة و الأخلاق الصالحة، أو تكشف عن أسرار الطبيعة أو تفسر الكون، و ربما في ذلك ما يقدم من الناحية المنهجية تفسيرا أنثروبولوجيا مختلفا، و مؤكدا لعلاقة الديني بالسياسي، توّضحها خصوصية الديانة الرومانية، التي ظهرت مباشرة على أنها ديانة المدينة ـ والمدينة مفهوم اجتماعي سياسي ـ فلا نستطيع أن نتحدث عن ديانة رومانية، إلا انطلاقا من ديانة مستخلفاتها المدينية و مستعمراتها.(Lepeltie, 2005) و قد استجابت الديانات فيها لكل التغييرات، التي كانت تحدث بداخلها، إلى أن اختفت باحتماء رجال السلطة بالديانة المسيحية.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

و لما كانت الديانة في روما القديمة، عملية نفعية، ظلت الآلهة تؤدي دورها بالنسبة للشخص و النظام الروماني القائم، سواء كانت عبارة عن قوى طبيعية، أو تلك الأوثان الشبيهة بالبشر. فارتبط لديهم مفهوم المقدس بالواقع الاجتماعي و السياسي، أكثر ما كان يرتبط بروح الآلهة، تلك التي حوّلها الرومانيون إلى تعاليم مدينية متباينة، " يمتلكها و يحتكرها الحاكمLe magistrat و القائد العسكري Le centurion و حتى الأب داخل الأسرة، حيث كان كل منهم مسؤول عن التعاليم الدينية الخاصة بمجموعته أو محيطه العملي." (Lepeltie، 2005)

ففي مثل هذه الصورة الإدارية، ما يستقرأ حول علاقة الدين بالسياسة، و قد ارتبطت التعاليم العقائدية بسلطة الحاكم السياسي و العسكري، كما وجدت لها ضرورة اجتماعية داخل الأسرة، بين أفرادها الذين سيتحولون إلى أطراف مباشرة في عملية البناء السياسي، سواء كمواطنين أو كرعايا للإمبراطورية الرومانية العظمى. و ذلك لم يمنع من وجود رجال الدين أو الكهنة، Les prêtres الذين لم يكونوا رهبانا في خدمة الآلهة، بل كانوا كبقية المواطنين، و لكنهم معنيين مباشرة بإقامة الشعائر و مساعدة الحكام Les magistrats و المواطنين على واجباتهم الدينية، فكانوا ميدانيا حراس على التقاليد الدينية.. لهم دور في تسيير السلطة المؤقتة.. (Lepeltie، 2005)

لم تكن المؤسسة الدينية تحتكر لها مظهرا مستقلا، بل ظهرت كأحد العناصر السياسية في تشكيل السلطة. فأكد الرومانيون بذلك، أن السلوك الديني لا يجب أن يكون مستقلا عن السلوك السياسي، و كانوا أكثر واقعية في تحديهم للتعاليم الدينية، فلم يجعلوا من الأسطورة الإلهية، المقدس الروحي و إنما جعلوا منها عاملا روحيا، لتحقيق طموحاتهم التوسعية، و من أجل ذلك سعوا إلى نظام عقائدي ميثولوجي ارتبطت فيه الآلهة بالعمل السياسي و العسكري.

لذلك نقول أن الديانة الرومانية، عكست الرغبة الفطرية في التسلّط، و هي تبتعد عن الالتزام أمام الفضيلة و الأخلاق، بل اقتربت من حياة البشر في اجتماعهم و ممارستهم اليومية، حاضرة لتعترف بقدرة الإنسان على ابتكارها و تجسيدها عبر التماثيل، التي أبدعوا فيها و تفنّنوا، ليس فقط من حيث الجانب الجمالي، بل أيضا من حيث التقسيم الإداري لوظائفها السياسية و الاجتماعية، فجاءت آلهتهم شبيهة بالبشر منها الإله "روميليوس" المؤسس الأسطوري لروما، و الإلهة الأم " تيلوس ماتر " (Tellus Mater) إلهة الأرض، و غيرها من الآلهة الأخرى، التي استعاروا مجموعة منها من جيرانهم الإغريق كالإله " نيبتون" Nuptun

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

إله الماء و غيرها، كذلك مما أخذوه من مستعمراتهم في الجنوب مثل الإلهة " آيي" Ailé و " أبلو " و"هرقل ".. الخ، كانت كلّها ترعى الأعراف الاجتماعية، و منها ما ارتبط مباشرة بالعملية الزراعية من بذر و محصول، و منها ما كان يحفظ السيادة و يحرس الحدود كالإله "حاموس"، الذي صوّره الرومانيون ينظر إلى اتجاهين." (بارندر ج.، 1993) و منها ما كان يخوض المعارك كالإله "مارس" « Mars » " الذي أصبح في العصور التالية يعرف بإله الحرب." (بارندر ج.، 1993)

و كما كانت الزراعة، المصدر المادي لتنمية روما القديمة، فارتبطت بها المرجعية الإلهية الوظيفية، كذلك كانت الحرب، العامل الرئيسي في توسيع روما، و تأسيسها لإمبراطورية تاريخية عظيمة، أين ارتبطت التعاليم الدينية بأسطورة السلطة و الحكم، بتحول الإله الروحي إلى الإمبراطور الأعظم، هذا الذي سيتقلد المناصب السياسية و الدينية، فيجمع بين السلطان و الكهانة، و أصبحت الألوهية توظف لأغراض سياسية بداية مع الإسكندر، و كذلك أوغسطين الذي " أشارت عليه حاسته السياسية بأن يقيم لحكمه أساسا دينيا، و عهد لمجلس الشيوخ حق تجديد المعابد، و سار تجديد المعابد مع تجديد الشعائر الدينية، و قد جعل من نفسه عرافا و الحبر الأعظم." (بارندر ج.، 1993) كما ذهب البعض من الأباطرة إلى أن ينظر إليهم بوصفهم أسيادا وآلهة، كما فعل كاليجولا" « Caligula » و غيره، ممّن أصيبوا بجنون العظمة في تاريخ روما القديم، و حوّلوا الإمبراطور إلها لأنه إمبراطور، فتكون السلطة السياسية هي مركز العبادة.

بمثل هذا النظام العقائدي الإداري، قدمت روما نموذجا آخر، اتّضحت فيه العلاقة الحقيقية و التاريخية بين الدين و السياسة في تأسيس صرح السلطة، حتى مع تغيير مبدأ الحكم، الذي مهّد الطريق أمام إمبراطورية رومانية مسيحية، إذ ظل الإمبراطور أوغسطين معتنق الديانة المسيحية، يتلقى التوقير و التبجيل الإلهي المقدس.

و لأن التعاليم الدينية في روما، و في غيرها من الأقاليم، تحمل في جوهرها، الضرورة الاجتماعية و خلفية نظامية، تتطلب فن تدبير شؤون الأفراد داخل جماعاتهم، فإن الإمبراطورية استوعبت كل ما اعترضه من سلوكيات و أساطير دينية، عرُفت بعملية التأول الروماني، وجعل آلهة الأجانب آلهة خاصة بها. و ربما كان ذلك سرّها، في تأسيسها لقوة عظمى، أوحت بالفهم العلمي لارتباط العقيدة الدينية بالسلطة السياسية، لا لتتكامل، بقدر ما هي علاقة متداخلة، تفسر إشكالية السلطة عبر الزمن، و منذ المجتمع الإنساني الأول، لأنه بات مُسَلَمًا به، أنه لم تحاك الأسطورة الدينية في فراغ فكري، و لا بمعزل عن الحياة الاجتماعية، و فطرة

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

الإنسان في حب البقاء و التواصل، بل أكدت الأسطورة الدينية، قدرة الفرد الفكرية على تفطّنه إلى ضرورة سيادة قوة عرفية (تعاليم يتعارف عليها الجميع)، تحدّ من النقائص التي فطر عليها الإنسان، و التي إن لم يعالجها تقضي على نوعه، فكانت المظاهر الدينية، بمثابة الإجابات المبكرة عن كيفية تسيير الصراع بين الأفراد و الجماعات. فكان تعدد الآلهة من تعدد مجالات الحياة وتباين الطموحات السياسية في توسيع السلطة و امتدادها عبر المكان.

و كان في تعدد و تباين المعابد، صورة سياسية لنموذج الحكم، عرفت روما أوسعه، بتكاثر المعابد، و صناعة التماثيل الإلهية، التي إنما نعتقد أنها تخلّد الأعراف، و تذكّر بالانضباط الاجتماعي و السياسي. هي الوثنية التي لم تزعم روما القديمة أنها ترعى الأخلاق، بل اعترفت في طبيعة تجسيداتها، بتبرير السلوك السياسي، و ذلك عندما استجابت للاحتكام فيما بينها، و استجابت أيضا للحملات و الزحف العسكري شرقا و جنوبا.

و عبر الجنوب، تواصل الميثولوجية الرومانية انعكاساتها السياسية، و تحديدا بلاد البربر أو الأمازيغ في مواجهة الإمبراطورية القرطاجية و دولة نوميديا.

نوميديا هي بلاد البربر في الإقليم المغاربي، هي مماليك الأمازيغ، الذين دخلوا السجل التاريخي ضمن صفحات الحضارات الكبرى، عبر الاحتكاك الفينيقي و الروماني، الذي كان من أهم المتغيرات التاريخية في تأسيس نوميديا السياسي و نظماها العقائدي.

إن في نعث روما للنوميديين بالبرابرة، تأكيدا تاريخيا على وجود هوية أمازيغية، نسبها العلامة أبن خلدون " إلى جدهم "مازيغ "(عبد الرحمان ابن خلدون، 1971) تمتد نحو الزمن إلى أصول غير فينيقية قرطاجية أو يونانية إغريقية أو رومانية بيزنطية، أو غيرها من الأمم، التي اجتاحت و غزت الشمال الإفريقي. فالبربر هم " الأجانب الذين لا يتكلمون لغة اليونانيين و الرومانيين، و يرفضون الاندماج فيهم.." (بوخوش، 1997) من ثم كان لنا أن نستقرأ كيانا اجتماعيا، يُبنى على تلبية حاجات السيادة و التوازن و الانضباط، من أجل الاستمرار و حفظ البقاء، و تسعى فيه السلطة ـ كما في غيرها من المناطق الحضارية المجاورة ـ إلى تخليد نفسها و الرفع من شأنها اتجاه الجماعة الداخلية والجماعات الخارجية، و جعلت المجتمع الأمازيغي ينمو و يتطور في ظل أعرافه الخاصة، له نظامه ومنطقه العقائدي و حركيّته الاجتماعية و الاقتصادية، المتأثرة دائما بمكوناته الداخلية القائمة على أساس العلاقات العشائرية و القبلية، و بشروط تكوين العالم القديم، التي

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

كانت تنحصر في البحث، عن منطق الطبيعة الفيزيقية و الاجتماعية، من خلال قوة خفية، هي التي تسيّر الكون و تحكمهم. فعبدوا الشمس و القمر، حسب ما جاء في تاريخ "هيرودوت " (هيرودوت، 2001) كما ارتبطت عباداتهم بنشاطاتهم الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية، بما استطاعوا أن ينسجوه من تصورات أسطورية حول عبادة الأسلاف، ذلك السلوك الديني، الذي ظهر لدى الأمازيغ و البربر، من خلال تقديس الموتى و اعتبارهم آلهة، يقسمون بها ويستشيرونها في أمورهم، و كما يروي هيرودوت " إن الأمازيغ، كانوا يحلفون برجال عرف عنهم الورع و الشجاعة في حياتهم.." (هيرودوت، 2001) فلا يؤكد ذلك سوى ارتباط المعتقد لدى الأمازيغ بحياتهم الاجتماعية، إذ أن الاستشارة هي في تدبير أمور الجماعة و العشيرة و القبيلة، و ما الشجاعة و البطولة إلا قيادة عسكرية، سياسية لحماية الجماعة و العشيرة و القبيلة من المخاطر، سواء كانت تلك الطبيعية التي تهدد بقاء النوع، فواجهها بعبادة و تقديس بعض عناصرها مثل الشمس و القمر، أو مخاطر الغزو التي تهدد سيادة الجماعة، العشيرة و القبيلة و أمنها، فلن تكون هذه الشجاعة في النهاية و في مضمونها سوى القدرة الكارزماتية، التي تتحوّل إلى سلطة خالدة، سواء من حيث المفهوم أو من حيث موضوعية وجودها.

كما كان في احتكاك النوميذيين بالحضارات المجاورة، القرطاجية و الهيلينستية، نوعا من الانصهار الثقافي بمختلف عناصره، أكثر ما تشير إليها تلك الرموز الدينية لمعبوداتهم و آلهتهم، التي وحدوا بينها، فارتبط الإله "آمون" معبود المغاربة "ببعل" إله الفينيقيين، و أصبح يُعرف " بعل آمون". و تشابهت طواطمهم و رموزهم الحيوانية، مثل الكبش و العجل والأسد والتنين." (بوخوش، 1997) و غيرها مما تفانوا في تقديسه و رفعوه في مقدمة حروبهم و معاركهم، وتباركوا به في العمليات الزراعية. كلّها عناصر دينية صنعوا بها كيانهم و سيادتهم في وجه التوسع الفينيقي و الاحتلال الروماني. و لا يوحي الانصهار الثقافي، إلا بامتداد ثيولوجي، يشير من وجهة نظر وظيفية، إلى الاستجابة لتلك الطرق و الفنون السياسية، التي كانت تفرض نفسها على الإقليم الأمازيغي و دولة نوميذيا، و إلى ما يحتاج البناء السياسي، من أعراف، يشرعن من خلالها كيانه، و تحترم بها نظمه، لأنه و إذا ما أمعنا القراءة الأنثروبولوجية حول علاقة المعتقد بالنظام السياسي في بلاد الأمازيغ، سنجد أن ارتباط الآلهة و المعبودات و الرموز الدينية بين الفينيقيين و الرومانيين و الأمازغيين، إنما هو في عمقه تبادلا ماديا لقوى الطبيعة، و تأثيرها في السلوك السياسي و أسلوب الإنتاج و علاقاته، و بالتالي العلاقات الاجتماعية.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

ارتبط إذن، تاريخ الأمازيغ بالوجود الفينيقي و الروماني في الإقليم البربري، و لم تتأسس الدولة النوميذية الموحدة، إلا في خضّم الاحتكاك بهذا الوجود، سواء بالتحالف معه أو بالمقاومة ضدّه، كرد فعل سياسي لم يتجرّد من تعبيراته الرموزية و العقائدية، التي جسّدت المظاهر الحضارية و ازدهارها في شمال إفريقيا عبر تلك التغييرات الاجتماعية و الاقتصادية، ابتداء من نهاية القرن الخامس ما قبل الميلاد.

فلم تكن قرطاجة، البلد التي أسسها الفينيقيون على سواحل الشرق من شمال إفريقيا، نتيجة الصراع بين القصر و المعبد ــ استنادا إلى الرواية التاريخية التي تقول بهروب الأميرة إبليسا زوجة الكاهن الأعظم و الذي اغتاله أخوها الملك ــ لتتمكّن من التوسع الاحتلالي و الاستيطاني، أمام ما " تعرض له القرطاجيون من انتفاضات، و حروب من طرف النوميذ... و نمو الروح الاستقلالية و حركات المقاومة.." (فرحاتي، 2005) و في موازاة ما كانت تخوضه من حروب، و معارك متتالية ضد الإغريق و الرومان، الأمر الذي يسّر ظرفا زمنيا سياسيا، انصهرت فيه الثقافات بكل ما تحمله من عناصر دينية، فمزجوا بين عاداتهم و تقاليدهم، متبنّين لنفس العبادات و الطقوس الشعائرية، طالما أنها في خدمة العمليات السياسية و الحركات التجارية. و كما تبادلوا السلع المادية، تبادلوا أيضا آلهتهم و معبوداتهم و تصوراتهم الأسطورية حولها، ظهر فيها النوميذيون، أكثر تأثيرا على القرطاجيين، و في ذلك تتجسّد التبعية المتبادلة بين الدين و السياسة لخدمة السلطة.

فبعد هزيمتهم أمام الإغريق، بدأ القرطاجيون يحيكون روابط ودية " وطّدت العلاقات السياسية بين الطرفين.." (بوخوش، 1997) سيصبح للأمازغيين فيها دورا فاعلا في الجيش الفينيقي و قياداته، مثلما حدث مع القائد "هنيبعل" الذي استخدم في حربه ضد الرومان، الآلاف من الجنود النوميذيين، و أدخل الحرب البونية مراحل جديدة، رفعت في مقدمتها الآلهة المشتركة، التي حملوا أسماءها ليعبّروا عن التحالف السياسي الذي أرادوا به سلطة، تفرض نفسها أمام القدرة الرومانية و سياساتها الاستيطانية في المنطقة.

فإذا كانت السلطة السياسية بالنسبة للقرطاجيين، لا تنحدر مباشرة من السماء أو من إله بعينه، و انقسمت إلى سلطة عليا و مجلس الشيوخ و سلطة جمعوية و مجالس ثانوية، .. (حارش، 1992) إلا أنها لم تتجرد من الصيانة الدينية لها، فاعترفت و رفعت المعتقدات الدينية إلى مرتبة المرجعيات السياسية، فلم تخلو الصورة البنائية العامة لهذه الإمبراطورية العظيمة في شمال إفريقيا، و التي صنعت بجزء منها تاريخ نوميذيا، بأن أثّرت في بناءاتها السياسية والاجتماعية، سواء بتلك المحاولات التوسعية أو بالانصهار الثقافي و العقائدي، لم تخلو

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

من الإنجازات الدينية و ممارسة الطقوس و الشعائر، التي يشير إليها بناء المعابد من جهة و وجود مؤسسة كهنوتية " ذات مناصب وراثية.." (حارش، 1992) الأمر الذي يؤكد من خلال القراءة الوظيفية لهذه النماذج من العلاقات السياسية، الدور الأزلي للمعتقد في توطيد صرح السلطة، و التزام أصحابها و محتكريها بالضرورة الرموزية لمقدساتها و الإيمان بها.

و لعل أصدق ما تقدمه المقاربة الأنثروبولوجية عمليا عن ذلك، هو تلك الألقاب التي كان يحملها القادة من السياسيين والعسكريين في الحكم و الحروب، أبرزها لقب " بعل" و ما كان يُرفق به "كحنبعل " و هو القائد الفينيقي الأمازيغي، الذي خاض أقوى المعارك في الحرب البونيقية أو البونية، و هو الملك الذي اعتلى عرش السلطة. و كذلك لقب "ساقوط بعل" و"موثوم بعل" و "مهر بعل" الأمازيغي و "عبدشمون" وغيرها من الأسماء، التي انتسب إليها الفينيقيون القرطاجيون و البربر الأمازيغيون في تلك الفترة، وهي المرجع الزمني، الذي يقدم من جهته النموذج الحضاري، لارتباط الحياة الاجتماعية والسياسية بالطقوس والشعائر الدينية، و يقدم المادة التاريخية المخبرية للقانون الطبيعي الاجتماعي في صناعة السلطة السياسية.

خامسا: قيادات دينية لاسترجاع السيادة السياسية

دفعت كل من قرطاج، و قوة روما بالنموذيين، إلى توحيد العشائر، و أن يؤسسوا سلطة مركزية، قادرة على مواجهة الخطر الروماني، و دفع التوسع الفينيقي، فأسفر ذلك على قيام دولتين قويتين في الوسط من شمال إفريقيا (الجزائر حاليا)، قائمة على الحكم العائلي الوراثي، تخوض صراعا سياسيا و عسكريا فيما بينها، و بين قرطاج و روما من جهة أخرى، من ملوكها الأوائل الملك " سيفاكس " زعيم القبائل الماسيسيلية غربا، و الملك "ماسينيسا" زعيم القبائل الماسيلية النوميذية شرقا. و رغم الخطر الذي كان يتهدد البلاد النوميذية، لم بتحالف الملكان، بل سعى كل واحد من جهته إلى تدابيره السياسية، من أجل الوحدة الشاملة، إما بالتحالف مع قرطاجة كما فعل الملك "سيفاكس" الذي تم " تأييده من طرف قرطاجة في أعمال حربية، أمكنه من خلالها أن يمدّ بنفوذه على معظم أراضي ماسيليا.. (فرحاتي، 2005) أو بالتحالف مع روما كما فعل الملك "ماسينيسا" الذي سيترك أمر استخلافه للحاكم الروماني "ايميليانوس" ، و هو الذي سيوزع السلطة على أبناء " ماسينيسا " الثلاثة حسب المؤرخ " قزال " (حارش، 1992).

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

و إذا كان هذا التحالف بشكليه، حقق وحدة كل المملكة، إلا أنه كان المناسبة، التي تسربت منها الهيمنة السياسية الرومانية، خاصة بعد وفاة الملك "ماسينيسا" 148 ق م، و تقسيم السلطة بين أبناءه الثلاث الذين سيورثونها بدورهم لأبنائهم. هنا سيحتدم الصراع حول السلطة بين أعضاء العائلة الملكية، فضعفت عصبيتهم، مما أدى تدريجيا إلى زوال الدولة، التي وحدها الجد ماسينيسا، و انقسامها إلى عدة إمارات اخترقتها سلطة روما بسهولة، بعد أن أطاحت بالإمبراطورية الفينيقية القرطاجية 146 ق م، و حوّلت أراضيها إلى مقاطعة رومانية.." (حارش، 1992) فبدأت التدخل المباشر في الشؤون السياسية لنوميديا.

لم يكن النوميديين في صراعاتهم، يتبنون مرجعية دينية، لأن الانصهار الثقافي، جعل من المعتقدات الدينية عناصر مشتركة فيما بينهم و بين القرطاجيين و حتى الرمانيين، و ما يؤكد ذلك تلك الأسماء، التي حملها الملوك و الأمراء النوميديين، خاصة من أبناء و أحفاد ماسينيسا، منهم من كان يدعى " مسطنبعل " و من أبناء أخوه " موكوسان "، الذين ورثوا الحكم بعده، منهم من كان يدعى "عزر بعل" و من كان يدعى "حفصبعل"، و كان بعل إله الفينيقيين، الذي التحم بآمون إله الأمازغيين. فلم يكن من منطق ذلك، أن يرفع الخلاف دينيا، وإنما كان هو الصراع العسكري، الذي تحتمي فيه السلطة بمرجعية دينية، و تتبنى سلوكا، تلتزم فيه أمام الآلهة بالانتماء و الهوية الإقليمية القائمة آنذاك، على المركزية القبلية والعشائرية. هنا فقط تتضح الروابط الحقيقية بين الدين و السلطة، لتؤكد الوظيفة السياسية التي يؤديها المعتقد بين أفراد الجماعة الواحدة، كقواعد ضبط (من منظور دوركايمي) و بين الجماعات المختلفة كآليات للفوز، و الانتصار على بعضها البعض.

تلك الأحكام الإدارية، التي تسيّر النزاع حول الأرض و الملكية، احتكمت دائما إلى رموز، تمدّ إلى قداسة المطالب الاجتماعية و العسكرية / السياسية، سواء في الحروب البونيقية بين قرطاجة و روما أو في النزاعات الجوارية بين قرطاجة و نوميديا، أو في المعارك التحررية التي خاضها النوميديين ضدّ روما و بيزنطة فيما بعد. مع تعاظم تدخل روما، و محاولاتها السيطرة على الأراضي النوميدية، و للقضاء على التحالفات القبلية، ستظهر قيادة الملك "يوغرط " (118 ـ 104 ق م)، أحد أحفاد الملك ماسينيسا، و من حامية "بعل" (فهو الابن الغير الشرعي" لمستنبعل") بعد تصديه، ثم قتله لابنيْ عمّه المتعاطفين آنذاك مع روما، و أعلن ثورة ضدّها، استغرقت سبع سنوات، و لكنه سيهزم ويقتل العام 105 ق م (حارش، 1992) بعوز من عمه "أدربعل" الذي تآمر عليه مع قادة روما، فخلفت هزيمته طبقة حاكمة عاجزة، و تفكُك اجتماعي

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

للبناء النوميذيي، سهّل سيطرة القوة الأجنبية على المجتمع، حوّلت النظام بمختلف مجالاته، إلى مقاطعات للإمبراطورية الرومانية. (أنظر في هذا الصدد): (حارش، 1992) و ربما كان في ذلك التقسيم، ما يشير إلى أن " تكون روما قد قسمت المنطقة حتى تتجنب تشكيل وحدة وطنية شاملة، كما يمكن أن تخشى من وضع كل المنطقة تحت إدارة رجل واحد.." (حارش، 1992).

إلا أن السيادة لا تتوقف عند معنى المفهوم، بل تتعداه نحو الإيمان بها و تقديسها، و من أجل ذلك احتاجت دائما إلى رموزها الخاصة و عناصرها الثقافية، عبّر و يُعبّر عنها دائما الدين. فالنوميذيون و إن كانوا قد شاركوا معتقدات جيرانهم من الفينيقيين، " إلا أنهم صمدوا في وجه الديانة الرومانية، و لم تحضى برضاهم و قبولهم، إلا تلك التي استمدت روحها وجوهرها من آلهة محلية كالإله "جوبتر" و "سانتروس" اللذان استمدا روحهما من "بعل آمون" (حارش، 1992)إله النوميذيين.

فقد لا يؤشر ذلك، إلا على المقاومة المعنوية ضد الاحتلال الروماني، حيث يبقى المرجع الديني من العناصر الثقافية، التي تحكم الروابط القبلية و تعتلي السلطة فيها عائلة ذات عصبية، تقوم على النسبية الدينية و رضى الآلهة، و ترعي المقدسات، و تقيم الطقوس والشعائر، و تبني المعابد التي حملت اسمها مثل معبد ماسينيسا، الذي بُني في عهد ابنه موكوسان.. و تحرص على وجود المؤسسات الكهنوتية، التي تبارك القيادات العسكرية، و تُشرع الزعامات السياسية. تلك كانت و ظلّت وظيفة المؤسسات الدينية في صناعة السلطة السياسية، حتى بعد ظهور الأديان السماوية و زوال المعتقدات الوضعية.

فقد حوّلت المسيحية المؤسسة الكهنوتية إلى مؤسسة كنسية، بتحويل المعابد إلى كنائس وكاتدرائيات، بعد أن واجهت التنكر لها و رفضها، حتى و قد اعتنقها الإمبراطور " قسطنطين" 312 م، الذي أعلنها دينا رسميا في وجه الوثنية و عبادة الإمبراطور، في تحقيق العدالة الاجتماعية، خاصة و قد آلت السلطة الرومانية إلى الظلم و الاستبداد في مقاطعاتها النوميذية، أين استند النظام السياسي على الجيش، فأصبحت لهذا الأخير السيطرة و السلطة بعد ثراءه، فانتشر الفساد السياسي و العسكري، و تحوّل النظام إلى إقطاعي " باستيلاء الجنود على الأراضي في المستعمرات، و أصبح التنافس شديدا بين الأغنياء في تعمير الحقول و تشييد القصور" (بوخوش، 1997). و لم يكن ليتحقق لهم ذلك، إلا باختراق القانون و الدستور الإمبراطوري، مما أدى إلى سلسلة من الاضطرابات داخل الإمبراطورية و مستخلفاتها الاستعمارية، رأى أغلب محركيها في العقيدة المسيحية ـ التي كانت تحمل الكثير من معاني العدل و التسامح و التآزر الاجتماعي،

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

وسيلتهم المرجعية لاستعادة العدالة الاجتماعية، تلك التي لا تتحقق إلا باسترجاع السيادة أي امتلاك السلطة ـ لأنه قد يوزع بالسلطان ما لا يوزع بالدين، الذي أصبح بعد اعتناق المسيحية، يعبّر عن قوة غيبية حقيقية، تعكسها نصوصا مقدسة، و ميثاق جاء ليعيد صياغة العلاقات الاجتماعية بين أفراد الجماعة، حتى و لو كانت في مستوى إمبراطورية سياسية. و لم تعكس معانيه البسيطة حول التسامح و التآزر، سوى صورة لإعادة تصحيح التوزيع المادي، و استرجاع الحريات و التسيير الاقتصادي للملكية وبالتالي استتبات العدالة فوق الأرض. فهي إذن الأدوات المرجعية لثورة اجتماعية سياسية، ستفقد السلطة القائمة في روما على الثراء و الظلم و الاستبداد، مزاياها السياسية ومصالحها المادية، فكان لابد و من منطق الصراع، أن يُضطهد أتباع المسيحية سياسيا من طرف أباطرة الروم.

كانت تلك مرحلة متطورة في تاريخ البشرية لصراع الدين و السياسة حول السلطة، عندما بدأت العبادات الدينية تبنى حجتها من خلفية مقدسة، تعطي معنى شرعيا للصراع، جسدته المقاومات الأمازيغية للاحتلال الروماني، و الحفاظ على وحدتهم و استرجاع أملاكهم وثرواتهم، التي استحوذ عليها الكاثوليك الموالين للقوات الرومانية في شمال إفريقيا. هي وقفة تاريخية إذا ما قرأناها أنثروبولوجيا، سنكون بصدد التلميح مرة أخرى، إلى دور الدين في شرعنة السلطة السياسية، التي تتحول عبر الصراع إلى طرف فيه، بعد أن احتكرت لها القوة المادية والمعنوية الدينية. فتتأكد حاجة الحكم إلى بنود فوق قدرة الأفراد، يحتكم إليها، و يبرر من خلالها السلوك السياسي تجاههم، و سواء كانت كذلك غيبية فوق قدرة الأفراد أو هي من صنع قدرة الجهاز الحاكم، فسوف تكون الذريعة الموضوعية و الإيديولوجية في تسيير الصراع.

استولى رجال الدين من الكاثوليك باسم المسيحية، على ممتلكات البربر الأمازيغ، و نسبوا جشعهم المادي و طمعهم السياسي، إلى بنود من العقيدة، قاموا بتأويلها بمنطق الوثنية وعبادة الأشخاص، لتكسبهم نوع من القداسة، التي تجعل منهم فوق البشر العاديون، و تحوّل لهم من الامتيازات ما لا يجادل فيه. و من منطق العقيدة المسيحية نفسها و تعاليمها، يقود الأمازيغيون ثوراتهم، و محاولاتهم الانقلابية ضد روما بعد أن " تهافت المغاربة على الحركة الدوناتية (نسبة إلى دوناتوس) المنشقة، و أعطوا كنيستهم المحلية صبغة قومية واضحة، دون أي اعتبار لمفهوم الكثلكة أي الجماعة، محور كل مسيحية، تكيفت مع واقع التفاوت الاجتماعي.. " (العروي،، 1996)الأمر الذي أجّج الصراع بين السلطة الدينية و السلطة العقائدية أي بين الدوناتية و الكاثوليكية.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

ارتبطت الدوناتية بمرجعية دينية مذهبية قومية، تقوم على التمرد و العصيان و العداء لسلطة روما، فتحولت إلى حركة اجتماعية سياسية، امتدت نحو استرجاع السلطة و تحرير الأرض. لاشك تلك كانت الملامح الأولى في تفسير ظاهرة الالتزام الديني، و تسييس العقيدة، واستقراء الصراع و الاشتباك بين كل من الدين و السياسة حول السلطة.

سادسا: السلطة من خلال التاريخ السياسي للمسلمين

1. مبادئ النبوة في صناعة السلطة السياسية

استطاع محمد (ص)، من أن يخترق بناءا صلبا من الأعراف، ظلّت تحيك نسيجا ثقافيا، داخل القبيلة العربية، لقرون من الزمن قبل بعثته النبوية، قامت فيها السلطة السياسة، على الوثنية و عبادة حجارة نُحتت في سياق أسطوري، و منظومة رموزية، تجسد قوة غيبية، واجهها محمد (ص) برسالة التوحيد فأحدث ثورة بمفهومها الاصطلاحي، بدأها بتحطيم الأصنام بيده، و " أقام دينا خالدا، يدعو إلى الايمان بالله وحده.." (حسيني معدى، 1999، صفحة 102) لإزالة الشرك بقدرة الخالق، وإعادة تأسيس الضوابط العرفية، التي سيحتكم إليها الأفراد في صناعة نظام الحكم، و طبيعة السلطة السياسية، التي ستكون بأحكام شريعة الاسلام، كدستور، يفترض الايمان و توظيف العلم (الذِكْر)، و تكحيم العقل و الاجتهاد (أولي الألباب)، لقوله تعالى: " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخرى متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه، ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله، و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم، يقولون آمنا به كلّ من عند ربنا، و ما يذكّر إلا أولو الألباب .."(آل عمران، آية 7)

فلم يخاطب النص القرآني الناس، إلا بأولي الألباب، هذه العبارة، التي وردت في أغلب الآيات، لتؤكد دور العقل في بلوغ الايمان. يقول الشيخ محمد عبده :" فالإسلام بهذه الدعوة و المطالبة بالإيمان بالله و وحدانيته، لا يعتمد على شيء، سوى الدليل العقلي و الفكر الانساني، الذي يجري على نظامه الفطري.." (محمد عبده، 1993). فالإنسان، مفطور على التفكير، كما هو مفطور على الاجتماع، الذي يتطلب وازعا للحفاظ عليه، لا يعتمد على المعجزات، بقدر ما يعتمد على الذكر و حسن التدبير، و هو ما ميّز به الله رسوله محمد (ص)، داعيا بالعلم و إلى العلم، فكان قدوة في التغيير و الاصلاح، و يكون جدير، كما يقول المفكر كارل ماركس، بكل ذي عقل، أن يعترف بنبوته، و أنّه رسول من السماء إلى الأرض، افتتح برسالته

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

عصرا للعالم و النور و المعرفة... حري أن تدوّن أقواله و أفعاله بطريقة علمية خاصة.." (حسيني معدى، 1999، صفحة 102)

و لئن كان، مفكرو عصر التنوير و الحداثة قدروا ذلك ، فلأن في أقوال محمد (ص) وأفعاله ثورة نجحت بفضل كاريزميته و ما كان يحمل من قدرات شخصية، عبّرت عن الحكمة والعقلنة، و هو نبيُّ الله و رسوله " ترك له أن يتصرف بعقله، و فطنته كما يتصرف غيره من العلماء و العقلاء، و جاء الوحي مفصلا فيما يخصّ ذات الله، و وحدته و صفاته و كيفية عبادته، و لم يكن كذلك فيما يخص النظم الاجتماعية للأسرة، و القرية و المدينة و الدولة، منفردة و مرتبطة بغيرها من الدول" (هيكل، 2001، صفحة 12.11). فقد تدبر نبيّ الله أمور الدنيا بمبدأ ديني ثوري، تضمّنه الاسلام ليقلب الكثير من الموازين التقليدية، و يعيد النظر في تركيب المعادلة الاجتماعية، بحيث لا يطفو فيها متغير عن الآخر. و تلك هي العدالة و المساواة بين الأفراد باسم التوحيد، و عبادة الله و خشيته، بالالتزام أمام الحلال و الحرام، كقاعدة لتأسيس الأعراف القانونية، و ضبط العلاقات الفردية و الجماعية، و من ثم ترسيخ النظام السياسي، لتحديد الانتماء و تحقيق المساواة.

أقام محمد (ص) جانب الدين دولة جديدة، بوحدة القبائل في شعب و الشعوب في أمة وضع لها أركانها. فكان المثل الأعلى لقيادة دينية / سياسية و عسكرية، لا تخضع لسلطة مطلقة و لا محتكرة، و هو المفوّض من عند الله، ولاّه الحكم و إمامة الأمة، احتاج إلى رضى الجماعة و توثيق الشرعية، فكانت مبايعة العقبة الأولى و الثانية، و هي العملية السياسية، التي جمعت بين الديني و السياسي، بين النبي و الحاكم في حدود الذِكر، و ضرورة السلطة، لبناء مشروع الدولة الجديدة، قال تعالى: " فذكّر إنما أنت مذكّر ولست عليهم بمسيطر." (الغاشية، الآية 21)، النص الآية، الذي يعبّر عن تلك الحقيقة العلمية في تحديد مفهوم السلطة، كما ستقرأه العلوم الحديثة، عندما تجرّدها من بعض المرجعيات التقليدية، و تكشف عن حدودها السياسية و الاجتماعية، التي تقف عند نقائص المجتمع و اختلاله ، فتُفرض السلطة حينها كضرورة للعلاج، و جهاز يوفر الأمن و الاستقرار و الاستمرار، كما اتفق عليه معظم الأنثروبولوجيون و السوسيولوجيون، في تعريفهم لنشأة السلطة السياسية.

هي نفسها الحدود، التي وضعها الاسلام لقيام السلطة، فشكات مبدئً أساسيا في الثورة على واقع قبلي "لا يعدو اتحاد عشائري، ارتبط بعضها ببعض في حلف لغرض سدانة الكعبة من جهة و القيام على تجارة

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

القوافل من جهة أخرى ... و وجود ملأ أو مجلس الشيوخ.." (شوقي ضيف، 1996)، حاد بالسلطة عن أسباب قيامها الاجتماعية، فتطرفت، نحو الزعامة و الملك و الجاه، تجلّت من خلالها نقائص المجتمع في صور الظلم و الاستبداد و الطبقية، القائمة على شرف النسب والثروة، و هو ما رفضه محمد (ص) عندما عُرِض عليه (الثروة و الجاه) ، ليس رفضا للسلطة فقط، و إنما أيضا رفضا للمنطق القبلي في تحديد الضوابط المخلّة بمنطق الاجتماع، فأوحى بمنطق جديد للسلطة السياسية، من خلال أحكام الاسلام، التي جسدت التوحيد، و نقل خضوع البعض لحاكميه البعض إلى خضوع الكل لسلطان الأحكام و القوانين (الحلال و الحرام).

2. سلطة الملك في تاريخ الدولة الاسلامية

بانتقال السلطة المركزية، لإدارة الأمويين، بقيادة معاوية ابن أبي سفيان، تمّت النقلة الثورية لمفهوم السلطة السياسية في دولة الاسلام، و إن كانت اتخذت لها متغيرات مستحدثة، جعلت السلوك السياسي يبدو متطورا، فإنها لم تعمل إلا على تحديث القيادة القبلية، و الزعامة الاجتماعية النسبية، داخل القصور و الأصرحة الملكية، و بدلا من زعيم القوم، سيلقّب الحاكم بالملك (أمير المؤمنين) الذي " ظل في حقيقة الأمر، هو شيخ القبيلة أو الأب، الذي تعتبر معارضته عقوقا، أو خروجا على الأصول الأخلاقية القبلية و الأسرية.." (نبيل هلال، 2010)، خلافا لما يتضمّنه معنى الخلافة، التي يعرّفها ابن خلدون، بأنها " حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلاف عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا." (ابن خلدون، 2001 ص، 222). فتمدّ سلطة الخلافة بهذا المعنى، إلى إمامة الناس و مراعاة مصالحهم، و هو ما جسده النبي (ص) ثم بعده من الخلفاء الراشدين في حراسة الدين بالسياسة، و إقامة السياسة بالدين، أي من فحوى قواعد النص القرآني، و سنة محمد (ص)، و اجتهاد الأمير/الخليفة، القائد و الوالي الذين اقتسموا الامارة في شؤون الجماعة و سياسة الدولة.

أما و قد حدثت الفتنة السياسية لا الدينية، بين العصبيات القبلية، و الانتماءات العشائرية النسبية، تحوّلت السلطة في بلاد الاسلام، إلى ملك عضوض، وقع عليه التنافس، أكثر ممّا وقع على الاجتهاد في تسييس شؤون الأفراد و مصالح الأمة. و لأن لذلك أثره على علاقة الدين بالسياسة أو علاقة الحكم بالسلطة، كون الحكومة، هي مطلب للعدالة، و أن السلطة، هي مطلب للملك و السيادة القيادية، بدلا من سيادة القواعد

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

التشريعية، فإن دولة الخلافة الأموية، ستقود الحركة التاريخية، التي ستغيّر المرجعية في تبرير الضرورة الاجتماعية لوجود السلطة السياسية، منذ أحداث الفتنة الكبرى، بمقتل الخليفة الراشدي الثالث، و كيف كان اغتياله، العامل التاريخي الواضح، في توتر العلاقة بين الدين و السياسة، لا للسبب الديني الذي رفعه معارضوه آنذاك، و الذي لم يكن، يحمل حجته الدامغة، طالما أن الخليفة عثمان بن عفان من المقربين إلى الرسول (ص) و من صحبته، الحاملين لمهمة الفتح الديني، فلم تكن معارضته، إلا فيما هو سياسة تدبير الشؤون المالية والإدارية، تحجّج بها هؤلاء المتمردون عليه، إخفاءً للمرجعية القيمية و ثقافة القبيلة النسبية، التي ظلّت تحكم العلاقات الاجتماعية، حتى بعد توحد القبائل ضمن الأمة الاسلامية، في ظل القيادة العسكرية الفاتحة، و انتشار المسلمين، و استيطانهم في المدن الكبرى، و الحواضر الواسعة. و في عمق ذلك، تكمن الدوافع الاجتماعية، التي أخلّت بالمعادلة السياسية /الدينية، التي أراد بها الوحي إصلاح الجماعة، و أرادوا بها توطيد التفاوت، و تبرير التدرجية النسبية والعشائرية، أضافوا لها بمتغيرات الدين الاسلامي، عبارات الحاكمية و خلافة الله على الأرض، و إمامة بيت النبي ..الخ، لتثبيت الشرعية أو نفيها.

و لعل قيام سلطة الأمويين السياسية، ثم انهيارها، و قيام سلطة العباسيين، بما صاحبها من توترات و تمردات، و حركات انفصالية، لهو الدليل التاريخي (الميداني)، لتأكيد استمرار الصراع القبلي و النسبي حول السلطة، ليس لحكم الناس فقط، و لكن أيضًا للملك. و ليس في ذلك ما هو خاص بواقع العرب المسلمين وحدهم، و إنما هو أمرٌ عام يتعلق بطبيعة السلطة، التي تعتبر ظاهرة اجتماعية، تصنع النظام ليكون في خدمتها، قواعدًا و أسلوبًا، فتمتلك القوة و القانون، كما يستقرأ أنثروبولوجيا من سيرة المجتمعات في الزمان و المكان. ففي الفترة النبوية، كان الدين هو القوة، التي تغلبت على الاستقلالية القبلية، و قمع الأهواء الانتمائية و النسبية، فأعطت بذلك الشكل البنائي الأول، لظهور سلطة سياسية، كما يفسرها العقد الاجتماعي، الذي يشرّع السلطة كجهاز ما، أو منظومة ما، أو شخص ما، مقابل إصلاح العلاقات الاجتماعية، و حفظ التوازن و تحقيق العدالة، بين الأفراد المتصارعين. و هو الأمر، الذي يختلف تماما عن واقع سلطة الخلافة بعد الراشدة، أي مع الأمويون، الذين ابتدعوا الحق الإلهي، و العباسيون و الفاطميون الذين ادّعوا الحق النبوي.. فقد كان الدين سياسة، و السياسة من الدين، و لم يشتبكا، إلا عندما تغلّبت النزعة المادية على المصلحة الجماعية، و ظهر للبناء الاجتماعي مؤسسات اقتصادية، قائمة على الملكية، احتاجت إلى دساتير وضعية، تمارس السلطة من خلالها تناقضاتها، والتباساتها، للدفاع عن كيانها، و تصوراتها الإيديولوجية باحتكارها

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

للقوة العسكرية، و القانونية، فيتراجع الدين إلى حدود الخدمات، و المعاملات الاجتماعية، و يصبح أداة، من أدوات تبرير الصراع، و هذا ما اتّضح، من خلال سلطة الملك في الدولة الاسلامية التاريخية.

جسدت سلطة الدولة الاسلامية، المرجعية الدينية للسلطة السياسة، كما حدّدها المعطى التاريخي و حركاته العسكرية، و الفكرية الجهادية و الفقهية، تفاعلت من خلال نسق هوياتي/ نَسَبي، و قبلي، ظلّ يؤثر في هذه العلاقة، داخل النظام العام، و مراحله التطورية، ظهر فيها العلاقة بين الديني و السياسي بالتنافس على السلطة، بمفهوم الملك، لا بمفهوم الضرورة الاجتماعية لوجود السلطة. هنا وقّع المسلمون على عقد سياسي، مجرد من كل الاعتبارات الاجتماعية، يتَحدّ النص الديني، سواء كان بالإمامة أو بالخلافة، فلم ينتج ذلك، سوى جدلا عنيفا، دمويا، لم يرتبط بسلطة الاسلام كدين، و إنما أعاد إنتاج الصراع على السيادة و الهيمنة، بتوظيف المعتقدات الدينية، و أحكام الشريعة الاسلامية، كل ذلك من أجل شرعية، زيّفت، منذ لحظة الاعلان عن خلافة الملك، و البيعة السياسية العائلية، بالإكراه و الاستبداد، و سميت الجريمة بالعقاب، و اختلط الحق بالباطل، و أعاد المسلمون قيادةً و أتباع، نخبة و عامة، بنية القبيلة المتناحرة، على السيادة في شكل دويلات، بدأت تقيم أركانها، منذ العهد الثاني للدولة العباسية، حيث تمزّقت إلى إمارات متعددة " (حسن ابراهيم) توزعتها سلطة البويهيين في العراق و فارس و استبدادهم بالأمر دون الخليفة، و تقوية نفوذ أمراء الجند منهم (الحكم العسكري) تلتها السلطة السلجوقية و الحمدانية...الخ. ثم سلطة الدويلات المنف صلة و المستقلّة في الأندلس والمغرب الكبير كدولة الأمويين و الفاطميين و من سبقهم من الأغالبة و الأدارسة والرستميين، و من سيليهم من نماذج انفصالية عبّرت عن الاستمرارية العصبية و أسست المرجعية التاريخية لسلطة الديني و السياسي.

خاتمة:

لم تكن العقيدة لتتباين أو تكون السياسة لتتمايز، داخل أية جماعة أو دولة أو حتى إمبراطورية ـ سبق أن رأينا نماذج منهاـ إلا عندما تعلق الأمر بنقائص السلطة السياسية المتمثلة في الرغبة المتزايدة والمتنامية لفرض نفسها، و بالتالي الحفاظ على مزاياها، فتؤول إلى جهاز إكراهي، يحتكر لنفسه القوة وممارسة الضغط، ليس فقط الاجتماعي، بل يتعداه نحو الضغط العسكري و هو السلوك السياسي، الذي يؤدي إلى اللاعدالة و يهدّد أمن و بقاء الجماعة. فيظهر الدين كأداة موضوعية، تحلّ مؤسساته محل السلطة، لأنه أي الدين

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

يظل مبنيا ـ خاصة فيما يتعلق بالدين السماوي ـ على القدرة الغيبية التي تخترق أنانية الأفراد، و تزهد عن الحكم، إلا فيما يُرتب العلاقات الاجتماعية بينهم، انطلاقا من تلك الاعتبارات، التي يقدمها التحليل الأنثربولوجي، المعتمد على الوظيفة الاجتماعية للدين، و ضرورة وجوده كمعتقد لحاجة معنوية، من أجل تدبير و ضبط الحاجات المادية، فلن تفسر تلك الحاجة المعنوية إلا بكونها أحكاما و مظاهر فطرية، لرسم القواعد الأساسية في الحفاظ على النوع البشري واجتماعه، و تجسيد موضوعية التغيير، و تحقيق التطور السياسي و الاجتماعي.

فليس الالتزام الديني من الظواهر الحديثة أو المعاصرة، و إنما هو الفعل الذي جسد دائما، وما يزال اشتباك الديني بالسياسي، و صراع السلطتين الدينية و السياسية، و ليست السلطة السياسية، إذا ما آمنا بوجهة النظر الأنثروبولوجية، إلا مرجعية دينية، ليس فقط من حيث الزمن و لكن أيضا من حيث طبيعة صراع الأفراد، الذي تطلب هيئة عليا تقضي فيما تختلف فيه الجماعة، و هي هيئة إكراهية، و لن تحضى بالرضى، إلا انطلاقا من صفة القداسة، التي تكسبها إياها الجماعات عبر الزمن، و سواء كان ذلك بتأليه أعضاءها (الحكام) أو بتأليه تعاليمها و أحكامها، التي تصبح فوق الأفراد و تلزمهم بالطاعة و الالتزام، و لن تبدو بالتالي، إلا في صورة العرف المبجل الذي يلحق اللعنة (العقاب) بمن تسوّل له نفسه اختراقها والتمرد عليها.

قائمة المراجع:

1. أبو الأعلى المودودي، 1978، الخلافة و الملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت.
2. جفري بار ندر،1993 ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، عالم المعرفة الكويت.
3. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي، الديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
4. حسين حسيني معدي،1999، الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في عيون غربية منصفة، دار الكتاب العربي، دمشق.
5. سمير أديب،2000 ، الموسوعة الحضارية المصرية القديمة، العربي للنشر و التوزيع، القاهرة.
6. شوقي ضيف،1996، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف القاهرة.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

7. عبد الرحمن ابن خلدون، 1971 ، كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من دوي السلطان الأكبر ج 6 بيروت.
8. عبد الوهاب عيسى، 2009 ، الحياة السياسية في مصر الفرعونية، جريدة الشروق الإلكترونية https://www.shorouknews.com/
9. عبد الله العروي،1996، مجمل تاريخ المغرب (1) المركز الثقافي العربي ط 5 الدار البيضاء.
10. عمار بوخوش،1997، تاريخ الجزائر السياسي من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي.
11. علاء الدين عبد المحسن شاهين،2008، التاريخ السياسي والحضاري لمصر الفرعونية، الخليج العربي للطباعة والنشر.
12. عبد الرحمن ابن خلدون، 2001، المقدمة، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي، الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيرت.
13. محمد عبد الهادي حارش، 1992، التاريخ المغاربي القديم السياسي والحضاري منذ فجر التاريخ إلى الفتح الإسلامي، المؤسسة الجزائرية للطباعة.
14. محمد زكرياء،2009 قصة بداية الفلسفة الغربية، مجلة الحوار المتمدن، العدد: 2788 بتاريخ 3/10/2009.
15. هيرودوت، 2001، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ضبي.
16. حسين حسيني معدى،1999، الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في عيون غربية منصفة، دار الكتاب العربي – دمشق.
17. محمد عبده، 1993، الاسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، دار المدى للطباعة والنشر 1 مصر.
18. محمد حسنين هيكل، 2001، حياة محمد، دار المعارف، القاهرة.
19. نبيل هلال هلال، 2010، خرافة اسمها الخلافة قراءة في سقوط الدولة الدينية، دار الكتب .

1. André Akoun, 2001 à 2010George Balandier et le grand système, Cahiers internationaux de sociologie, Presses Universitaires de France,
2. Bronislaw Malinowski, Le mythe dans la psychologie primitive ». un texte xtrait de: Mœurs et coutumes
3. E. Durkheim, 2001, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Éditeur: PUF Publication

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

4. Henri Maspero, 1967, Histoire et institutions de la chine ancienne, l'antiquité, l'empire des Ts'in et des Han, presses universitaires de France, paris,
5. Louvent Testot, 2005, Et Jean François dortier, in : La religion unité et diversité, Ed : sciences Humaines,
6. Max Weber, 1971, Économie et Société, Paris, Plon,
7. Tomas Lepeltier, 2005 in : La religion unité et diversité, Ed : sciences Humaines.