

ثامر عباس

تقديس الزعامة

دراسة في ظاهرة الكاريزما السياسية



تقديس الزعامة

دراسة في ظاهرة
الكاريزما السياسية

ثامر عباس

ما القوى الغامضة التي بحوزة (الزعيم) وتحت تصرفه، بحيث تنظر إليه الرعية بذلك الوله من الهيبة والخشوع، وتتعاوى معه بتلك المظاهر من الرهبة والخنوع، في الوقت الذي لم تبرح تئن من فرط قسوته وشدة بطشه؟! ما هي الدوافع العميقة التي تدفع بتلك الحشود المعبئة بأوهام اليوتوبيا والمجيشة بأباطيل الايديولوجيا، بحيث تخرج صارخة كما لو أصابها مس من الجنون تردد بملء حناجرها (بالروح بالدم نفديك يا.....!) في الوقت الذي تساق فيه كما القطيع إلى مسالخ الذبح ومحارق الموت، تحت راية وطن مسخت هويته، وشعب أخصيت إرادته، وتاريخ شوهت وقائعه؟! لماذا يا ترى تستحيل صور (الزعيم) وأقواله وأشياءه الشخصية إلى أيقونات مقدسة يجلها الجمهور ويتعبد في محرابها، للحد الذي يلزم كبار القادة العسكريين على أداء التحية العسكرية (للكرسي) الذي يجلس عليه الزعيم، حتى ولو كان شاغراً من وجوده الشخصي، هذا في حين لا يتوانى الجمهور ذاته عن تحريم وتجريم كل فعل أو موقف يستشف من خلالهما التجاهل وعدم الاكتراث بوجوده الرمزي؟!.

ISBN: 978-614-02-1265-7



9 786140 212657

منشورات صفاق
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

دار
الكتاب
عبدان



للطباعة والنشر والتوزيع

دار
الكتاب
الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

تقديم الزعامة

دراسة في ظاهرة
الكاريزما السياسية

تقديس الزعامة

دراسة في ظاهرة
الكاريزما السياسية

ثامر عباس

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtlaf



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى: 1436 هـ - 2015 م

ردمك 7-1265-02-614-978

جميع الحقوق محفوظة



دار ومكتبة عننان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المنتبي

بناية المكتبة البغدادية

079017853386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions Elkhthlef

149 شارع حسبية بن بوعلی

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhthlef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAFPUBLISHING

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أئية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

«الكاريزما الشخصية للحاكم، شأنها شأن الطقوسي، تتحلى
بفاعلية المقدس؛ بأهليتها، بطبيعتها واستارها، بتنظيمها العلاقات
البشرية، دون أن يعني ذلك ارتباطها بالإلهيات التي تقدم إليها
الطقوس الدينية الخالصة»⁽¹⁾.

الإهداء

إلى من قارعوا قسوة الظروف بفضيلة التعفف، وقاوموا محنة
الحرمان بنعمة الصبر والمجادة. إلى زوجتي (هيفاء) وأبنائي
(كلارا، ثائر، تضامن، سلام)، الذين لولا دعمهم السخي ومؤازرتهم
الكريمة، ما كان لهذا العمل المتواضع أن يبصر النور . . .

المقدمة

إن الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ الكريم تطلب انجازه ثلاثة أعوام لم تكن هادئة أو مستقرة، وإنما تخللتها الكثير من الرجات السياسية والهزات الاجتماعية والمنغصات النفسية والمنعطفات الثقافية، التي كانت سبباً مباشراً في الانقطاع عن مواصلة الكتابة في بعض الأحيان، لابل وحتى باعثاً على العزوف عن فكرة المشروع برمته في أحيان أخرى. وبرغم إن المدة التي استنزفها لاستكمالها تعتبر طويلة نسبياً ضمن مقاييس الكتابة والتأليف، إلا أن الفكرة التي حركت بواعثه وألهمت مؤلفه على التمسك بروح الإصرار والمثابرة، تمتد إلى أيام عهد النظام السابق وتحديداً في بداية عقد التسعينات من القرن المنصرم. حيث شهد المجتمع العراقي - خلال ذلك العقد المظلم - أسوأ فترات تاريخه السياسي والاجتماعي على الإطلاق، لاسيما بعيد أحداث غزو الكويت وما تمخض عنها وترتب عليها من تداعيات متوالدة ومعاناة متناسلة، لم تكن تستهدف فقط أركان النظام السياسي الحاكم فحسب - كما روج ويروج لها حتى الآن - بل وكذلك أريد لها أن تطال الأسس البنوية والمنظومات الرمزية للمجتمع العراقي برمته. من هنا ابتداء سبيل الأسئلة الهادر ينشال بلا توقف باحثاً عن إجابات تقنع حيرة العقل، وتريح قلق الوجدان، وتسعف غموض الواقع، من مثل؛ ما هي الأسباب التي تجعل من مجتمع له باع طويل في التاريخ، وأسبقية قديمة في الحضارة، وتجربة أولية في

الدين، يتحمل كل هذا القدر من المصائب السياسية والنواصب الاجتماعية، التي جلبها له وصلتها عليه جهل حكامه وجورهم، دون أن يجأر بنفاد خزينه من الصبر أو أن يصرخ بتأكل رصيده من الجلد، إزاء ما تجرعه من صنوف الذل والهوان؟! . ما القوى الغامضة التي بحوزة (الزعيم) وتحت تصرفه، بحيث تنظر إليه الرعية بذلك الوله من الهيبة والخشوع، وتتعاطى معه بتلك المظاهر من الرهبة والخنوع، في الوقت الذي لم تبرح تئن من فرط قسوته وشدة بطشه؟! . ما هي الدوافع العميقة التي تدفع بتلك الحشود المعبثة بأوهام اليوتوبيا والمجيشة بأباطيل الايديولوجيا، بحيث تخرج صارخة كما لو أصابها مس من الجنون تردد بملء حناجرها (بالروح بالدم نفيدك يا...!)، في الوقت الذي تساق فيه كما القطيع إلى مسالخ الذبح ومحارق الموت، تحت راية وطن مسخت هويته، وشعب أخصيت إرادته، وتاريخ شوهد وقائعه؟! . لماذا يا ترى تستحيل صور (الزعيم) وأقواله وأشياءه الشخصية إلى إيقونات مقدسة يجعلها الجمهور ويتعبد في محرابها، للحد الذي يلزم كبار القادة العسكريين على أداء التحية العسكرية (للكرسي) الذي يجلس عليه الزعيم، حتى ولو كان شاغراً من وجوده الشخصي، هذا في حين لا يتوانى الجمهور ذاته عن تحريم وتجريم كل فعل أو موقف يستشف من خلالهما التجاهل وعدم الاكتراث بوجوده الرمزي؟! . ثم على ماذا تركز الإحياءات السيكولوجية التي تهبط بقيمة الفرد من علياء الإنسانية إلى حضيض الحيوانية، بمجرد أن يستقطبه الجمهور المدجن داخل حضيرته ليغدو عضواً من أعضائه وجزءاً من كينونته، بحيث يبدأ باجتياف قيم الشخصنة ويدخل في علاقات التماهي وينتهي بممارسة طقوس التأليه للزعيم وشعائر التقديس لرموزه؟! . هذه بعضاً من تلك الأسئلة الكثيرة التي كانت تتزاحم في ذهني وتتصارع في وجداني، مطالبة بتقديم تفسيرات معقولة وتبريرات مقبولة لكل تلك المفارقات الصارخة التي

اقتحمت وجودنا واستباححت حياتنا على ذلك النحو من الاستهتار والغطرسة. وفي إطار البحث عن تلك التفسيرات والتعليقات، وجدنا انه إذا كانت المواقف السياسية والممارسات الاجتماعية والدعاوى الإيديولوجية لنظام الحكم المعني، يمكنها أن تقدم بعض الإجابات السهلة والمثاببات الواضحة لإشباع نهم تلك الأسئلة وإرواء ظمأ تلك الاستفسارات، إلا أنها ستبقى عاجزة تماماً عن الكشف عن تلك العلل الخفية وإماطة اللثام عن تلك الدوافع المضمرة، التي اعتبرناها المسؤول الأول والمباشر عن حصول تلك الحالات البائسة من الشلل الإرادي والنكوص النفسي والانكفاء الإنساني، التي تصاب بها الجماهير المدجّنة وهي في رحاب جاذبية الزعيم السياسي وسحر كاريزميته. لاسيما وان بعضاً من تلك الظواهر والممارسات التي يتعاطاها الجمهور، من الغرابة والشذوذ لا يمكن تفسيرها أو تبريرها بالاستناد إلى المعطيات الظاهرة والمعلومات المتاحة، وهو الأمر الذي استلزم أن نيمم وجهنا شطر تلك البدايات الأسطورية والخلفيات التاريخية والأصوليات الدينية، التي يمكن اعتبارها المصادر الأساسية حيث تمتح منها تلك الظواهر عوامل وجودها في الواقع المعاش ونسخ حيويتها في المخيال المغيّش. وهكذا فقد تحتم علينا - متوخين الحصول على إجابات واقعية قدر الإمكان - الانطلاق من تلك البدايات والشروع من تلك الخلفيات والاستئناف من تلك الأصوليات، حيث لا يستقيم البحث في هذه الظاهرة أو يحظى بالمصدقية إلا بالرجوع إليها والشروع منها والاعتماد عليها. وعلى هذا الأساس فقد ارتأينا انه من المناسب تقسيم هذه الدراسة المتواضعة إلى قسمين؛ الأول أسندنا إليه مهمة البحث في الخلفيات الأسطورية والدينية للظاهرة موضوع هذا الكتاب عبر ثلاثة فصول، كان نصيب الأول منها الاهتمام بمعالجة مسألة (الموروث الأسطوري لإلوهية الزعيم / البطل)، باحثين من خلال مبحثه الأول عن معاني الأسطورة

ودلالاتها بالنسبة لطبيعة هذه الدراسة واهتماماتها، كما وحاولنا ضمن المبحث الثاني استخلاص جوهر الأسطورة، عبر التفريق ما بين السرد الميثافيزيقي والدلالة الانطولوجية. هذا في حين تناولنا ضمن المبحث الثالث البنية الأسطورية للمجتمعات القديمة، بينما تفصينا فكرة البطولة ما بين الأسطورة والخرافة ضمن المبحث الرابع وفي مطلبين، أما المبحث الخامس والأخير فقد تركنا له العناية بموضوع الأسطورة ونزعة التقديس: من عبادة الأسلاف إلى تأليه الأبطال عبر مطلبين أيضاً. إما الفصل الثاني من القسم الأول فقد أردنا له أن يبحث في قضية (سلالات الأرباب: أساطير التأليه في الحضارات القديمة)، حيث تصدى المبحث الأول منه لدراسة الخصائص الحضارية للبنى الأسطورية، في حين اهتم المبحث الثاني للكشف عن طبيعة الوعي الأسطوري والنزوع نحو المماثلة، أما المبحث الثالث فقد وقع عليه خيار البحث عن أنماط التقديس في أساطير التأسيس عبر ثمان مطالب توزعت بحسب أهميتها الحضارية من وجهة نظر الدراسة. وفي محاولة لتتبع (فكرة التقديس من اللاهوت إلى الناسوت)، أسندنا إلى الفصل الثالث من القسم الأول هذه المهمة، حيث عالج المبحث الأول منه أنماط تجليات فكرة القداسة عبر أربعة مطالب، أما مبحثه الثاني فقد رصد العلاقة ما بين القداسة والسياسة: منعطف الانزياح الوظيفي والتماهي البنيوي، في حين تابع مبحثه الثالث محاولات البحث عن منقذ / مخلص: شقاء الوعي واغتراب الذات. وعند استعراضنا لمحتويات القسم الثاني من هذه الدراسة، الذي تكفل باستقصاء المخاضات الاجتماعية والتاريخية لظاهرة الكاريزما السياسية، نلاحظ أن الفصل الرابع قد خصص للبحث في بواكير النزوع للتفرد: المعايير الوظيفية لظاهرة النزعم. إذ تناول المبحث الأول فيه المعيار الأسطوري / الديني (الأصل الإلهي والنسب القدسي)، أما المبحث الثاني فقد عالج المعيار الطقوسي / الرمزي

(الوساطة الشعائرية بين الجماعة وأكبتها)، فيما اهتم المبحث الثالث بالمعيار الاجتماعي / الانتفاعي (مبدأ التخادم بين الزعيم والأتباع)، هذا في حين رصد المبحث الرابع المعيار الاقتصادي / التنافسي (المدلول الاعتباري لاحتفالات البوتلاش)، كما تكفل المبحث الخامس بالمعيار السياسي / السلطوي (صفات القدرة والشجاعة والحكمة والقيادة)، وأخيراً أنيطت للمبحث السادس مهمة الكشف عن المعيار النفسي / التزعمي (الطموح الشخصي والنظام القيمي الجمعي). أما موضوع الفصل الخامس من القسم الثاني فقد شغل بموضوعه الزعيم السياسي وصناعة التاريخ: بين الإرادة الفردية والضرورة الاجتماعية. حيث اقتصر على مبحثين؛ الأول بحث العلاقة بين السوسولوجيا والايديولوجيا: من يؤثر من، ومن يؤثر في من؟، أما الثاني فقد تناول جدليات الذاتي والموضوعي في صيرورة التاريخ، عبر أربعة مطالب عالجت الاتجاه الميتافيزيقي / الغيبي، والاتجاه الطبيعي / الوضعي، والاتجاه السيكلوجي / الإرادي، والاتجاه السوسولوجي / العقلاني. أما الفصل السادس من القسم الثاني فقد أرسيناه على إشكاليات الأطر الحضارية للشخصيات الزعامية: عوامل ظهور الرجل الاستثنائي. تناولنا من خلال مبحثه الأول الافتراضات النظرية لعملية التمرحل الحضاري، وذلك من خلال خمسة عشر مطلباً، هذا في حين خصصنا المبحث الثاني للعلاقة ما بين الواقع الحضاري والدافع النفسي، أما موضوع المبحث الثالث فقد رصد ظاهرة سطوع الزعيم في المجتمع القطيعي: حكمة الراعي وخرافة الرعية، هذا وقد اهتم المبحث الرابع بمفارقة زعيم للوطن أم وطن للزعيم: تأويل الرمز وتبجيل الإيقونة. أخيراً وقع خيار الفصل السابع من القسم الثاني على ظاهرة تأليه الزعيم في سيكلوجيا الجمهور: من التماهي إلى التقديس. تخصص مبحثه الأول في مسألة مفهوم (الكاريزما): المعنى، الخاصة، المرجعية، وتناول مبحثه الثاني

موضوع الشخصية (الكاريزمية) بين الطبع والتطبع، من خلال ثلاثة مطالب توزعت ما بين العامل البيولوجي / الوراثي، والعامل السيكولوجي الفردي، والعامل السوسولوجي / الاجتماعي. أما مبحثه الثالث فقد أسندت إليه مهمة البحث عن جوهر الظاهرة الكاريزمية: من القيادة إلى العبادة، متتبعاً ذلك من خلال مطلبين شغلا الحيّز الأكبر من هذا الفصل، هذا بينما اهتم المبحث الرابع بأسباب بزوغ الزعامات الكاريزمية في بلدان العالم الثالث، عبر أربعة مطالب تناولت التصدعات الاجتماعية والصراعات السياسية، واتساع رقعة الفقر وارتفاع نسبة الأمية، وانتشار الفوضى وانحسار المعنى، تجذر التدين الشعبي وتوطن الثقافات الفولكلورية. أما المبحث الخامس والأخير من الفصل السابع والأخير، فقد توخينا له الاشتغال على موضوع الزعامة الكاريزمية في سيكولوجيا الجمهور المدجن، باحثاً في ذلك من خلال ثلاثة مطالب؛ طبيعة سيكولوجيا الجمهور ونمط بنية الوعي الجمعي، وظاهرة التماهي بالزعيم: من الذات (الأنا) إلى الآخر (الهو)، مظاهر تأليه الزعيم السياسي كأعلى مراحل الكاريزما. بقيت لدينا ملاحظة أخيرة تتعلق بقيمة هذا الدراسة ومستوى ما بلغته من صواب الفكرة وسداد الرأي؛ شخصياً لا أدعي لها الكمال بالمطلق، لا بل أقرّ واعترف بأنها مليئة بالثغرات وكثيرة العثرات التي لا تخفى على من يجيد الفحص ويتقن التدقيق، بيد أنني أعتقد إن ما يشفع لي تلك الهفوات والزلات، هو اعتبار هذه المغامرة بمثابة محاولة متواضعة ضمن محاولات أخرى تسعى صوب ذرى الحقائق الاجتماعية، أو هي لبنة مبتسرة في مدامك المعرفة البشرية.

ومن الله السداد والتوفيق.

18 كانون الثاني 2015

القسم الأول

الخلفيات الأسطورية والدينية

الفصل الأول

الموروث الأسطوري لإلوهية

الزعيم / البطل⁽²⁾

- «أنليل هو الرب، أنليل هو الملك - موروث أسطوري بابلي»⁽³⁾.
- «الإنسان هو الحيوان الأول والوحيد الذي اتخذ له إلهاً. وهو قريب للآلهة ومشارك لها في صفاتها. وقد بنى لها المعابد وقَدّس صورها - أفلاطون»⁽⁴⁾.
- «الإنسان لا يعبد إلا من صعد في التصور البشري إلى رتبة الإلوهية - سيد القمني»⁽⁵⁾.
- «فالأشياء المقدسة من خلود وقوة وغير ذلك، مجسدة في شخصية الأبطال، أي إبدال مفهوم الإلوهية بالبطولة - أحمد لاشين»⁽⁶⁾.

المبحث الأول:

مفهوم الأسطورة وفائض المعنى⁽⁷⁾

«ليست الأسطورة مفهوم الأسطورة-

ألكسي لوسيف،⁽⁸⁾.

ماذا يمكن لباحث معاصر أن يضيف إلى سيول ما قيل عن (الأسطورة) وكتب عنها وبحث حولها، على مدى قرون من التشذيب لمعناها والتهذيب لمغزاها، للحدّ الذي استهلكت من الباحثين والدارسين كمية من المداد سوّدت مئات الآلاف من الصفحات إن لم تكن الملايين. تلك التي عنيت بصياغة مفهومها وبلورة مدلولها وتجسيد طبيعتها، على نحو بات قاراً في معظم البحوث الجادة ومقبولاً في غالبية الدراسات الرصينة، باعتبارها وقائع تاريخية لا يرقى إلى صحتها الشك، وبراهين منطقية لا ينال منها البهتان. بحيث يبدو إن من التهور، لا بل قل المغالطة، الخوض في غمار محاولات طائشة تنتزع لابتكار تعريف جديد لها، أو ابتداع مفهوم مختلف عنها، أو نحت صيغة مغايرة تضاف إليها، أو استنباط فكرة غريبة تلصق بها. وعلى ذلك نجد إن كل من أضطره البحث وساقته الدراسة لتناول (الأسطورة) بهذا القدر من الإسهاب أو ذلك، بهذا القدر من العمق أو ذلك، لا مناص له من الاكتفاء باستحضار خلاصة ما توصل إليه المتخصصين وتواضع عليه المعنيين بهذا الشأن، ممن تصدى للبحث في

ماهيتها والتنقيب في كينونتها، كمدخل للاحتجاج بصوابية آرائهم عنها والاستئناس بمعقولية استنتاجاتهم حولها. متحاشين بذلك تعريف ما بات معروفاً لكثرة ما كتب عنه، وتوضيح ما بات واضحاً لكثرة ما بحث فيه، والتدليل على ما بات دالاً لكثرة ما قيل حوله. ذلك لأن (فائض المعنى)⁽⁹⁾ الذي بلغه مفهوم (الأسطورة)، لم يعد يحتمل أو يسمح بالاجتهاد في مجال استنفد كل الاحتمالات المتباينة واستهلك جميع الخيارات المتعارضة. حتى إن هناك من اشترط، لقراءة الأسطورة، التعامل معها كما لو أنها كيان قائم بذاته وكبينة خارج الزمان والمكان، تستمد مقومات صيرورتها من ذاتها وتستخلص عناصر ديناميتها من كينونتها. فهي وفقاً لذلك «يجب أن تقرأ أسطورياً، وان محتواها الأسطوري عميق بذاته، ودقيق، وغني، وملفت بدرجة كبيرة، وانه يملك أهمية قائماً بذاته، ولا يحتاج إلى أية توضيحات أو تفسيرات علمية - تاريخية»⁽¹⁰⁾. ولأن موضوع الدراسة الحالية غير معني تحديداً بمفهوم الأسطورة، من حيث هي واقعة إنسانية مصاحبة للجماعات البشرية، منذ أن شرعت هذه الأخيرة بالانتقال من عالم الوجود بلا وعي إلى عالم الوعي بالوجود. فليس في نيتنا، والحالة هذه، إقحام أنفسنا في متهات البحث عن طبيعتها الزئبقية، كما ليس في نيتنا التورط في مضان الكشف عن مصادرها الميتافيزيقية، أو التبجح بالاهتداء إلى خصائصها الإشكالية. واضعين نصب أعيننا صيغة القديس (أوغسطين) بشأن ماهية الزمن حين تسأل: ما الزمن إذن؟ ليجيب «إنني لأعرف معرفة جيدة ما هو، بشرط أن لا يسألني أحد عنه، لكن لو سألتني أحد ما هو، وحاولت أن أفسره، لارتبكت»⁽¹¹⁾.

بقدر ما تهمنا كمقاربة منهجية نتعرف من خلالها على الدور الذي لعبته سابقاً والوظيفة التي تمارسها حالياً، لجهة تنميط الوعي الإنساني ونمذجة سلوكه الطقوسي، حيال ظاهرة تقدّيس الزعامة ومظاهر تبجيلها؛ لا في المجتمعات

القديمية / البدائية المسماة (تاريخية) فحسب، بل وفي المجتمعات الحديثة / المعاصرة المسماة (متطورة) أيضاً. لذلك نأمل من القارئ ألا يؤاخذ هذه الدراسة إعراضها الواضح عن التعمق في تتبع مصادر تكوين الأسطورة، وإشاحتها البارزة عن التوغل في شعاب تمظهراتها. إذ إن تعويلنا عليها وشروعنا منها لا يعدو أن يكون؛ وسيلة لا غاية، وطريقة لا هدف، وسبيل لا مقصد. من هذا المنطلق فإن إدراكنا لطبيعة الأسطورة، فضلاً عن استخدامها إياها كأداة تحليلية، سيعتمد كلياً على ما تواتر حولها من معاني وما أشيع عنها من دلالات، لاسيما من لدن الغالبية العظمى من مؤرخي الأديان البدائية والثقافات الفولكلورية. إضافة إلى إسهامات علماء التاريخ والاثنولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا والسوسيولوجيا الدينية والرمزية. ولعل العالم الروماني الأصل (مرسيا الياد) يعد واحداً من أشهر من كتب في هذا الحقل المعرفي الواسع والمتشعب، خصوصاً وأنه وضع العديد من الدراسات العميقة والأعمال الرصينة، التي أضحت من المصادر الكلاسيكية في مجال البحث عن طبيعة الأسطورة ونمط علاقاتها مع الدين والتاريخ والثقافة واللغة. وهكذا فهو يعتقد إن الأسطورة تروي «تاريخاً مقدساً، وتخبر عن حدث وقع في الزمن الأول، زمن (البدايات) العجيب. تذكر كيف خرج، واقع ما، إلى حيز الوجود، بفضل أعمال باهرة قامت بها كائنات خارقة عظيمة، سواء كان ذلك الواقع كلياً مثل: الكون، أو جانباً منه، كأن يكون جزيرة أقام فيها الناس، أو نوعاً من النبات، أو سلوكاً إنسانياً، أو مؤسسة اجتماعية»⁽¹²⁾. وعلى الرغم من تنوع مظاهر الأسطورة لجهة علاقاتها، وتباين مجالات اشتغالها لجهة وظيفتها، الأمر الذي يجعل من مساعي الإحاطة بطبيعتها والإلمام بمضمونها، أمراً متعذراً إن لم يكن مستحيلاً. لاسيما بالنسبة لحدود هذه الدراسة المتواضعة والمبتسرة، التي ارتأت إن يقتصر مطمحها على مظهر واحد

من تلك المظاهر المتعددة دون سواها، كما أنها آثرت أن يتمحور اهتمامها ضمن مجال واحد من تلك المجالات المتشابكة دون غيره. ذلك هو دورها ليس فقط في مضممار صيرورة الأبطال وتكوين سجايا العظماء في محيط بيئتهم الاجتماعية والتاريخية فحسب، ولكن أيضاً في إطار عملية إسباغ الصفة العجائبية على ولادتهم وسمة القداسة على شخصياتهم، ومنحهم، بالتالي، حق ادعاء التعالي على المشروطة التاريخية، وزعمهم الارتقاء إلى مصاف الكينونة الإلهية. أي إن همنا سينحصر ضمن ذلك البعد من الأسطورة الذي تناول الكيفية التي من خلالها يكتسب الإنسان - الواقعي والافتراضي - صفة البطولة المحاطة بهالة من القداسة، جراء فعل ما أو ممارسة معينة أو موقف محدد، استحق بموجبها أن يتقلد هذا الشرف الرفيع ويحتل تلك المنزلة السامية. بمعنى إن تعاملنا مع الأسطورة سيشرع من ذلك التعريف الذي صاغه لها المتخصص في تاريخ الفكر الهليني (جان - بيار فرنان) الذي كتب يقول «إن الأسطورة بنظرنا هي قصة تراثية اكتسبت من الأهمية ما يجعلها تحفظ وتتداول من جيل إلى جيل داخل ثقافة معينة، قصة تروي أفعال آلهة أو أبطال أو كائنات ملحمية، حققوا بطولاتهم في زمن غير زمننا، في (الزمن القديم)، زمن يختلف عن ذلك الذي تبلغه الاستقصاءات التاريخية. هكذا نكون نموذج من السرد يكتسب خصوصية من قدرة شخوصه التي تفوق الأبعاد البشرية، ومن مواصفات خارقة لمغامرات تتفقت، بحكم التعريف، من ضوابط المنطق والعقلانية»⁽¹⁹⁾. من هنا تبدو محاولات تأطير مفهوم الأسطورة وقولية ماهيتها وقنونة ألياتها محكوم عليها بالفشل، ليس فقط لأن أصحابها يحتكمون إلى خلفيات فكرية متباينة، أو يشرعون من منطلقات ثقافية مختلفة، أو يقررون بموجب تصورات حضارية متنوعة فحسب، وإنما - وهنا مكمنا الأهمية - لأن الأسطورة ذاتها تأبى التأطير والقولية

والتقنين، وذلك لكون طبيعتها أشبه ما تكون بالشبحية العابرة للأزمان، ودينامية متخطية للتواريخ، وسيالة متجاوزة للجغرافيات. وعلى أساس هذه المعطيات فإننا «نحتاج إلى الأسطورة كي تساعدنا على التعرف على أخوتنا في الإنسانية والتألف معهم، ليس فقط أولئك الذين ينتمون إلى قبيلتنا القومية والإيديولوجية والاثنية. نحتاج إلى الأسطورة كي تساعدنا على إدراك قيم التعاطف والتألف، التي قد لا تكون ذات مردود ومنفعة مادية كافيين في عالمنا الذرائعي والعقلاني. نحتاج إلى الأسطورة لتساعدنا على تكوين سلوك روحاني يمكننا من التعرف على ما وراء المتطلبات الآنية، ومن اختبار قيم سامية تتحدى محورية حب الذات بينما نحتاج إلى الأسطورة لكي تساعدنا على تمييز الأرض من جديد كشيء مقدس بدلاً من استعمالها كمورد»⁽¹⁴⁾. ولعل هذا المطمح النبيل والمشروع لا يتحقق، ما لم نتعامل مع الأسطورة بطريقة نحملها على الإفصاح عما أضمرته من خصائص، ألهمت الإنسان التاريخي للبحث عما يخلد أعماله ويمجد شخصه، فضلاً عن استدراجها للبوح بما أخفته من صفات، دفعت بهذا الموجود النسبي (الإنسان) للتطلع نحو تقديس ذاته وتأليه أناه، عبر ادعائه الانتساب لسلالة الآلهة تارة، وزعمه، تارة أخرى، حيازته شرعية السلطة باسمها وامتلاكه تفويض الحكم بأمرها، وإسباغه على نفسه، تارة ثالثة، ما طاب له من نعوت وألقاب تشي بمظاهر التعالي والإلوهية. وهو الأمر الذي أشار إليه أحد المتخصصين الثقات في هذا الحقل التاريخي بالقول «يجد الباحث في النصوص المسمارية ألقاباً ونعوتاً كثيرة ومتنوعة، حاول الأمراء والملوك أن يضيفوا على أنفسهم، من خلال إشارات الحكم الملوكية، مسحة من القدسية بالتأكيد على انتسابهم للآلهة وعلى إن الآلهة هي التي اختارتهم لتولي مهام الحكم»⁽¹⁵⁾.

والأمر في هذا الجانب لا يقتصر - كما تشير بعض الدراسات - على أنماط

الحكم في العصور التاريخية القديمة التي شهدتها بعض الحضارات الغابرة فحسب، وإنما بلغت الحالة من الشمول والتنوع في أنماط الحكم الحديثة والمعاصرة أبعاداً فاقت التصور وتجاوزت المعقول. ولهذا فقد لاحظ الباحث (أسامة العيسة) إن السلطان العثماني (سليمان القانوني)، كان قد حظي بمجموعة من الألقاب والنعوت ذات الدلالة التعظيمية منها «الملك الأعظم، الخاقان المكرم، مالك رقاب الأمم، سلطان الروم والعرب والعجم، عز الإسلام والمسلمين، ظل الله في العالمين، حامي الحرمين الشريفين»⁽¹⁶⁾. ولما كان مجال الأسطورة يتمحور إزاء كل ما هو فائق لقوى الطبيعة ومفارق لتجارب التاريخ ومتجاوز لفاعلية الوعي، فإن جميع المحاولات الرامية إلى إقحام التصورات البشرية في نطاق المتعالي، وفرض التنظيرات الفكرية في حقل القدسي، وإسباغ الانطباعات الشخصية على مضمار الإلهي، لا تعدو أن تكون انتهاكاً لطبيعة الأسطورة، وخروجاً على سياق تكوينها، وتفريطاً بخصوصية طقوسها، وتدنياً لطهارة مقصدها. من حيث إن الوعي الإنساني - ضمن حدود قدراته الحالية وآفاق تطوره المنظورة - عاجز عن إدراك اللامرئي في وجوده، وقاصر عن استيعاب اللاواقعي في علاقاته، ومتخلف عن فهم اللامنطقي في تفكيره، ومتردد عن تقبل اللامعاش في تجربته. فإن من الضرورة بمكان أن يتعامل الباحث مع تجليات الأسطورة كما هي لا كما يشتهي هو، وان يتعاطى مع مظهراتها كما كانت لا كما يرغب أن تكون.

المبحث الثاني: جوهر الأسطورة: ميتافيزيقا السرد وانطولوجيا الدلالة

«الأسطورة هي القاعدة الانثروبولوجية التي اعتماداً عليها تقوم الدلالة التاريخية - جيلبيرت دوران،⁽¹⁷⁾».

كثيراً ما توصم بعض الاعتقادات أو التصورات أو الخطابات بالأسطورية والخرافية، على خلفية الاقتناع المسبق بأن مضمونها مفارق لضرورات الواقع، وسردها مناوئ لِحتميات المنطق، وتوجهها بجانب لاشتراطات الحقيقية. ولعل هذا الأمر لم ينشأ بصورة عفوية أو يتولد من لا شيء، إنما تبلور على أساس من التواضعات والمسلمات التي تفترض بأن العقل الإنساني الحديث، صيغ بطريقة وضعية بحته ودرّب على نحو تجريبي صرف. بحيث أضحى لا يعطي موافقته ولا يمنح مباركته لأية ظاهرة أو واقعة، ما لم تزكي نفسها وتسوغ شرعيتها، عبر توافقها مع قوانين الواقع الموضوعي، أو تبرر وجودها من خلال انسجامها مع معطيات الحس المباشر⁽¹⁸⁾، وغير عابثة (= التواضعات والمسلمات) بضرورة أن تمر تلك الظواهر والوقائع، عبر موشور التفكير النظري لمعاينة شروطها الواقعية وفحص سلامتها المنطقية. إذ إن «التفكير النظري يكمن، في الأساس، في تحرير محتويات التجربة الحسية أو الحدسية من الانعزال الذي ترد فيه في الأصل. فهو

يجعل هذه المحتويات تتعالى عن حدودها الضيقة، ويجمعها مع أخريات، ويقارن في ما بينها، ثم يسلسلها في نسق محدد، ضمن سياق يشمل الكل»⁽¹⁹⁾. مسدلة بذلك ستاراً من الرفض والإنكار لكل ما يقع خارج هذه الاعتبارات المادية ويخالف تلك السياقات الواقعية، دون أن تحفل بالطبيعة الأولية للعقل والخصائص البدائية لمكوناته، فضلاً عما يديه في بعض الأحيان من فجاجه في إرهاباته وسذاجه في تطلعاته، والتي أجمعت البحوث والدراسات على خلفياتها الأسطورية وشطحاتها الخرافية. حيث جرى تناسي وإغفال حقيقية إن «للعقل الخام / البكر، إذا ما ترك له الجبل على الغارب، ألعيبه المحيرة وأكاذيبه المخجلة. فهو وبالقدر ذاته؛ موطن للخرافة وموئل للثقافة، وهو بالدرجة عينها عرين للغرائز وأمين للوعي، وهو بالكيفية عينها السبيل إلى التبرير والطريق إلى التحضر، وهو بالمقدار إياه يفضي إلى الوحشية أو يقود إلى المدنية. بيد إن عملية ترجيح هذه الوضعية على تلك، وتقديم هذه الصيغة على تلك، وتفضيل هذه الخاصية على تلك، منوطة - بالدرجة الأساس - بقدرة الإنسان على ترويض الغرائز وعقلنة النوازع وأنسنة التطلعات»⁽²⁰⁾. وهكذا فقد أبعدت الأسطورة عن مضمار البحث عن جذور الوعي الاجتماعي، وأقصيت عن ميدان التنقيب في أصول السيكولوجيا الاجتماعية، ونبذت عن حقل الحفر في مصادر الذاكرة التاريخية، وجردت من النباش في طمى التمثلات المخيالية. وذلك من منطلق كونها تهتم بما هو مفارق للممارسة البشرية / الواقعية، وتحتفي بما هو متعال في الظاهرة الدينية / المثالية، وتعني بما هو فائق في التجربة المعاشة / التاريخية. من حيث تحمسها للتصورات الميتافيزيقية وتمسكها بالمعطيات الميتا - تاريخية، عبر لغة مشحونة بالموز التجريدية ومدججة بالطقوس والشعائر المطلسمة. ولهذا فقد اعتبر الحديث عن الأسطورة - ناهيك عن البحث فيها

والكتابة عنها - ضرباً من ضروب هدر الطاقات دون مبرر، واستنزاف للقدرات دون مسوغ، ومضيعة للوقت دون جدوى، طالما ظن أنها المسؤولة عن عجز العقل الإنساني في التغلب على أوهامه، والمسببة لنكوص الوعي الاجتماعي في التخلص من أباطيله، والمعرضة لارتكاس الفكر الثقافي عن التبرؤ من أوثانه. ألم يصرح عملاق الانثروبولوجيا البنيوية (كلود ليفي شتراوس) بأن الأسطورة «تعطي الإنسان الوهم بأنه يفهم العالم، وانه يفهمه فعلا، وهذا يعد بالطبع مجرد وهم»⁽²¹⁾. وعلى الرغم من إن الغالبية العظمى من شعوب الشرق الأوسط - الجدير بالذكر إن اهتمامات هذه الدراسة تتركز حول تجارب مجتمعات بلدان العالم الثالث بصورة عامة وممارسات أقطار العالم العربي على نحو خاص. وذلك بعكس الشعوب الأخرى التي فطنت إلى قيمة الأسطورة وأدركت أهمية دورها في بلوغ توازنها النفسي وتحقيق تجانسها الثقافي - هي من أكثر شعوب المعمورة انغماساً في الممارسات الأسطورية، وأشدّها استغراقاً في التجارب الطقوسية. إلا إن نخبها التي تتصدر واجهات الأنشطة الثقافية والفعاليات الفكرية والسجلات الإيديولوجية، تعدّ من أشد المناوئين لهذا الضرب من الاعتقاد، الذي اعتبر من مخلفات عصور الانحطاط، فضلاً عن كونها الأكثر إدانة لهذا المنحى من الممارسة التي عدت من بقايا عصور الجاهلية. لذلك فانه من «الواضح إن الباحثين في تراننا، لم يهملوا القديم من التراث إلاّ لأنه أسطوري، ولم يهملوا الأسطورة إلاّ لأنها تعنى بالخرافات واللامعقول وأقاصيص الآلهة، وواضح أيضاً إن هذا الفهم لم يتأت بعد درس صادق وعميق للأساطير والتراث القديم، قدر ما أنبنى على حكم تأسس على فهم شائع عن الأسطورة كخرافة وتلفيقات بدائية لا أساس لها، هذا بالطبع مع ما درج من مفاهيم أنتجها معنى المصطلح القرآني عن الأسطورة، واحتسابها من

خرافات الأولين»⁽²²⁾. وهكذا فقد اختصروا غنى الأسطورة⁽²³⁾ في بعدها الخرافي فقط، ولخصوا ثراء دلالاتها في سردها الميتافيزيقي فحسب من جهة، وتغافلوا عن عمد، من جهة أخرى، عن المعاني السامية التي ترمي إليها والغايات النبيلة التي تنشدها. من حيث كونها لا تميظ اللثام فقط عن التوق الأبدي الرابض في كينونة الكائن البشري، للبحث عن أزمان البدايات الأولى لصيرورته ومراحل الانبثاقات المستأنفة لتكوينه فحسب، إنما كذلك في النزوع القار في سيكولوجيته لتحيين تلك الأزمان المنسية واستدعاء تلك المراحل المطمورة. وذلك للانخراط في تجاربها المدهشة، والعيش في أجوائها السحرية، والتماهي مع رموزها المقدسة. وبالتالي إدراكه لضرورة أن يصل ماضيه بحاضره، وان يقرن ذاكرته بثقافته، وان يربط تاريخه بعصره، وان يعزز انتمائه بإنسانيته. وكما أشار راعي الكنيسة (لينهارد) فإننا نجد إن «الأسطورة بصورة أساسية لدى الشعوب التي ليس لها كتابة ولا تاريخ، هي تلخص معارف القبيلة وتسعى لأن تفسر فتقود - تبعاً لذلك - إلى أبنية خيالية والى أبنية موافقة وسليمة أيضاً. وتكمن فائدة الأساطير تماماً في التشابه الذي يشعر به الناس ويريدونه بين الأسطورة والمجتمع، ذلك لأنها توضح وتفسر بعض المسائل التي يطرحها الناس على أنفسهم (كوجود الشر، والموت، والغريزة الجنسية)، مسوغة البنية الاجتماعية وداعمة سلطة الرؤساء والكهنة ومؤكدة الصفة الإلهية لدورهم السياسي والاجتماعي. فالأسطورة ليست إذن في نهاية المطاف إذاعة أحلام صادرة من عقلية بدائية قريبة من الأطفال، كما أراد لها الفيلسوف السويسري (جان بياجه) أن تكون، وإنما هي بالأحرى، كما أظهرها غريول في كتابه (اله الماء)، بحث عن التفسيرات ناجم عن تأملات واعية من الباحثين»⁽²⁴⁾. ولعل ما قصده الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) حول معنى الأسطورة، يلخص ببراعة مقاصد

هذا المبحث على أحسن ما يكون، حين كتب يقول «نقصد بالأسطورة هنا ما يتبينه فيها اليوم تاريخ الأديان؛ ليس تفسيراً مغلوطاً عبر صور وخرافات، وإنما قصة تراثية تروي أحداثاً حصلت في بدايات الأزمنة، قصة تهدف إلى تأسيس الممارسات الطقوسية لبشر اليوم، وبصورة عامة إلى إرساء جميع أشكال السلوك والتفكير التي يفهم بها الإنسان نفسه في عالمه، وبالنسبة إلينا، نحن الذين نعيش العصر الحديث، لا تعتبر الأسطورة أسطورة إلا لكوننا لم نعد قادرين على وصل ذلك الزمن بزمن التاريخ الذي نكتبه حسب المنهج النقدي، ولا على إقامة علاقة بين أماكن الميثولوجيا ومدن جغرافيتنا نحن، لهذا لم يعد بإمكان الأسطورة أن تمثل عملية تفسير؛ ولهذا يصبح استبعاد قصديتها الشارحة للأسباب والظواهر موضوع كل سيرة تبغي نزع البعد الأسطوري. ولكن، عندما تفقد الأسطورة ادعاءاتها التفسيرية فإنها تكشف عن توجه استكشافي وتفهمي، وهذا ما سوف ندعوه دورها الرمزي، أي قدرتها على إزاحة الستار عن علاقة الإنسان بمقدساته»⁽²⁵⁾. ولذلك وان اتشح مظهر الأسطورة بطابع الصوفية الميتافيزيقية، التي تعنى بالمدهش من الأفعال والخارق من الأبطال والساحر من الأقوال والمقدس من الآلهة، إلا إن جوهرها، في نهاية المطاف، يصبو تجاه المعاني العميقة والدلالات الغنية التي تسبغ على الإنسان قيمة كموجود تاريخي، وتخلع عليه هالة من الاعتبار ككائن إنساني. حيث «في الأسطورة يكون عنصر المعنى صاحب السيادة»⁽²⁶⁾، وهذا بخلاف ما عدها بعض الباحثين العرب صنواً (للفكر الإرهابي)⁽²⁷⁾ الذي يتوجب كبح نوازعه واستتصال شأفته وتجاوز مخلفاته، بالاعتماد على فضائل (الفكر العلمي)، من منطلق إن هدف الأول هو تعزيز قبضة الطبقات السياسية الحاكمة؛ لفرض سلطتها الجائرة وبسط سلطان إيديولوجيتها الغيبية، هذا في حين إن مرمى الثاني هو دعم نضال الطبقات الشعبية المحكومة؛

في التخلص من تخلفها والتحرر من عبوديتها والانعقاد من ذلها. «فحيثما يسود الفكر الأسطوري (وهو فكر اضطهادي عبودي بطبيعته) تسيطر العبودية الاجتماعية على الطبقات العاملة والفقيرة»⁽²⁸⁾. ولعله من المناسب هنا أن نؤكد على حقيقة مؤداها؛ إن (الأسطورة)، شأنها في ذلك شأن (العلم) الذي يعتصم بحبله كل المناوئين للأسطورة، ليست مسؤولة عن إساءات توظيفها سياسياً واستثمارها إيديولوجياً من قبل القوى الاستغلالية لتحقيق مآربهم الدنيئة، مثلما إن العلم غير مسؤول عن استخدام انجازاته لأغراض عدوانية ولا إنسانية، لا تمت لحقيقته ورسالته بصلة. وتعقيباً على ما أشار إليه أحد أبرز أقطاب الانثروبولوجيا الوظيفية (برونسلاف مالينوفسكي)، من أن الأسطورة «كميثاق اجتماعي»، وكأداة يتلاعب بها أصحاب (السلطة والامتياز والملكية)، فقد جادل العالم الانثروبولوجي الفرنسي (جورج بلانديه) قائلاً «من هذه الزاوية تلعب الأساطير دوراً مزدوجاً: فهي تفسّر النظام القائم بعبارات تاريخية وتبرّره بإعطائه قاعدة تاريخية، وتصويره كنظام مبني على الحق»⁽²⁹⁾. ولما كانت كل ظاهرة اجتماعية / إنسانية تتضمن إمكانية الاستخدام المزدوج - الاحتمال ونقيضه - إن على مستوى تحليلها البنيوي أو على صعيد تأويلها الوظيفي، فإن التفريط (بالدلالة الانطولوجية) للأسطورة، والتجاهل لما تشتمل عليه من (معاني كوسمولوجية)، التي أشار إليها الانثروبولوجي (برونسلاف مالينوفسكي)، عندما كتب يقول «الأسطورة منظوراً إليها بما فيها من عنصر غني بالحياة، ليست تفسيراً يراد منه تلبية فضول علمي، بل هي حكاية تعيد الحياة إلى حقيقة أصلية وتستجيب لحاجة دينية عميقة، وتطلعات أخلاقية، وواجبات وأوامر على المستوى الاجتماعي، بل وحتى متطلبات عملية»⁽³⁰⁾. نقول إن ذلك التفريط والتجاهل قمين بتحريف الأسطورة عن معناها الأصلي وتشويه لمغزاها البدئي.

الذي دأبت على إيداعه في الذاكرة الجمعية للأجيال المتعاقبة، فضلاً عن تلقينه إياها عبر الطقوس والشعائر، للحيلولة دون سقوطه في هاوية النسيان والاندثار. والحال فإن الأسطورة «ليست بدعة ولا وهماً ولا تهيؤات من صنع الخيال. أما خلط الأسطورة بالبدع والوهم والخيال، فتقع فيه جميع مناهج البحث (العلمية) المطبقة على الميثولوجيا، وهو خلط يجب التخلص منه كخطوة أولى في مسار البحث»⁽³¹⁾. وعلى ذلك فليس من الصواب، كما ليس من الحكمة، تجريد الأسطورة - أية أسطورة - من كل قيمة أخلاقية ثابرة في ماهيتها، أو انتزاع كل نزعة إنسانية كامنة في بنيتها، كانت - ولا تزال - تحاول إحيائها داخل كينونة الموجود البشري، تحاشياً من أن يدركها الوهن ويظالها الفناء، لمجرد أنها تلوذ بالميثافيزيقا لعرض دلالتها، وتحتمي بالفتازيا لصون محتواها من جهة، وزينها من جهة أخرى، عن كل ضرب من ضروب التصنيف العلمي والتصنيف المعرفي، التي أبدعها عقل الإنسان التاريخي وطورتها تأملاته وحفظتها ثقافته. لذلك فقد أشار مؤسس الانثروبولوجيا البنيوية (كلود ليفي شتراوس) إلى انه «وخلافاً لما ظل البعض يزعمونه مدة طويلة، من أن الأساطير والطقوس، هي من نواتج (الوظيفة التخريفية) التي تدير ظهرها للواقع، فإن القيمة الرئيسية لهذه الأساطير والطقوس تكمن في أنها تحفظ حتى أيامنا، على شاكلة الرواسب والمخلفات، أساليب من التفحص والنظر، كانت (وما زالت على الأرجح) متكيفة تمام التكيف مع اكتشافات من نمط معين؛ وهي تلك الاكتشافات التي كانت تسمح بها الطبيعة انطلاقاً من التنظيم والاستغلال النظريين للعالم المحسوس بصورة تعتمد على الحسي»⁽³²⁾.

المبحث الثالث:

البنية الأسطورية للمجتمعات القديمة / البدائية

«ليس بكثير أن تكون الأسطورة هي الصياغة الأولى للتاريخ والجغرافيا والاجتماع - الدكتور أحمد كمال زكي»⁽³³⁾.

لظالما أحتفي بتلك المحاولات التي زعم من خلالها؛ إن المجتمعات المسماة متحضرة / متمدنة، قد أجهزت بالكامل على أغلب حواضن وعيها الأسطوري، كما اجتثت من الجذور زؤان تفكيرها الخرافي. بحيث لم يكن بالمستطاع أن تبلغ هذا الشأو من التطور العلمي والتقدم الاجتماعي والارتقاء الحضاري، لولا شروعه بتلك القطيعة الجذرية مع كل ما يربطها بالماضي الآفل، فضلاً عن طلاقها النهائي مع كل ما يشدها نحو التراث المتخيل. وهو الأمر الذي لم تتوانى في الدعوة له والتحريض عليه، مجمل التيارات الفكرية والحركات الاجتماعية والتنظيمات السياسية ذات المنزع الراديكالي المتطرف؛ سواء تلك التي تخفت بقناع الليبرالية المعقلنة، أو تجلبت برداء الماركسية المعلمنة. وذلك من منطلق إن قدرة الشعوب الراكدة والأمم الغائبة عن الوعي، للتخلص من قيود التخلف التي تكبل إرادتها، والإفلات من ربة العبودية التي تفت في عضدها، سوف تبقى عاجزة عن تخطي نكوصها وتجاوز عثراتها

والتغلب على دونيتها والانسلاخ عن بربريتها، ما لم تبني سياسات مماثلة وممارسات متشابهة قوامها؛ نبذ تراثها التاريخي والتخلص من مخزون مخيالها، وإلقاء كل ما له صلة بالماضي خلف ظهورها. متجاهلين حقيقة إن «الميثولوجيا ليست انفصلاً عن الواقع كما يخطر في بال العقل العلمي، بل هي شكل من أشكال التورط فيه والتعامل معه شعورياً، كما أنها ليست قصة تروى بهدف التسلية أو كطقس فحسب، بل إن فيها إنتاجاً لمعنى ما يصبح له تأثير إذا تذوّته الناس شعورياً وساهم في تحديد شعورهم»⁽³⁴⁾. والحال إن جلّ المجتمعات المدعوة (متحضرة) و (متمدنة)، سرعان ما أدركت خطأ تنكرها لتراثها الغابر، الذي حسبت أنها تجاوزته بتقدمها العلمي والتكنولوجي، واستوعبت قصور إقصائها لماضيها العتيق الذي ظنت أنها تخطته برقيها الحضاري والثقافي. إذ مع كل خطوة تخطوها إلى الأمام في سيرورة التطور، تكتشف إن أنماط الوعي الأسطوري الذي حاولت كبحها واستئصال شأفتها من بنية الوعي الاجتماعي؛ ليس فقط إن تأثيرها لم يبرح يمارس نشاطه وفاعليته فحسب، بل وكذلك لم تفتأ تعبر عن ذاتها عبر شقوق البنى الاجتماعية وصدوع الأنساق الثقافية وندوب الذاكرات التاريخية. ولهذا فقد حدثت لدى تلك المجتمعات (صحوة) و (استفاقة) - إن جاز لنا استخدام هذه التعابير - حيال أهمية الأساطير وضرورة السرديات، التي عدت في بعض الدراسات المعاصرة من مقومات أو العناصر المؤسسة للكينونة الحضارية والشخصية الاجتماعية. ولتأكيد هذه الحقيقة السوسيولوجية والابستمولوجية فقد كتب عالم النفس الأمريكي (أريك فروم) يقول انه مع مطلع القرن التاسع عشر «أخذت تتضح معالم طريقة جديدة في فهم الأسطورة، كما أخذت هذه الطريقة تترسخ شيئاً فشيئاً. فصار التشديد يتم على الدلالة الدينية والفلسفية التي تحملها الأسطورة، كما وصارت روايتها

الظاهرة تفهم بوصفها تعبيراً رمزياً عن ذلك المعنى العميق. حتى إن هناك من أخذ يعتبر إن هذه الرواية الظاهرة نفسها لا تقتصر على كونها نتاجاً من نواتج المخيلة الخصبة لدى الشعوب البدائية، بل أنها تحتوي على ذكريات ثمينة تعود إلى أزمنة سحيقة القدم. وقد بينت الصحة التاريخية لبعض الأساطير خلال العقود الأخيرة من هذا القرن، عبر العديد من الاكتشافات الأثرية⁽³⁵⁾. وهكذا يبدو إن عناصر الفكر الأسطوري، التي كان عصر الأنوار قد أعلن الإجهاز على مظاهرها في بنية الواقع واجتثاث مخلفاتها من بطانة الوعي، عادت هذه المرة لتحتل الواجهة في الاهتمامات الفكرية والانشغالات الثقافية، ليس فقط كصدى من أصداء الماضي يطيب الإصغاء إليه والتأمل حوله، أو كمظهر من مظاهر التراث القديم ينبغي الاحتفاء به والتغني فيه فحسب، بل - وهو الأهم - كمكون أساسي ضمن مكونات البنية الاجتماعية، وكمقوم ضروري من مقومات الشخصية القومية أيضاً. وهو الأمر الذي سوغ لأحد العلماء الاجتماعيين افتراض انه «لو تعمقنا في درس العلاقات الاجتماعية، لألفيناها كلها وليدة الأساطير، ولوجدنا إن نسيج المجتمع هو من حياتها، وإنها هي التي تتعده بالطاقة اللازمة لتماسكه. وأقرب مثل على ذلك الأواصر العائلية، فهي أسطورية أكثر مما هي بيولوجية»⁽³⁶⁾. ولأن المجتمعات البدائية / القديمة كانت - في بداية تكوينها وفجر تشكيلها - تجهل ممارسات التدوين التاريخي لأرشفة ملاحمها والتوثيق الكتابي لحفظ سردياتها، بحيث اضطرها هذا الأمر للاعتماد كلياً على رصيد مخزونها من الثقافات الشعبية والتراثيات الفولكلورية، التي كانت تجيد استخدامها وتبرع في توظيفها؛ لرواية تاريخ أسلافها، وتلقين أنماط عاداتها، وتعليم خصائص عاداتها، وصياغة أشكال طقوسها، وتمجيد سلالات أبطالها، وتبجيل أنسال آلهتها. وهو ما تمخض عنه ابتكارها للأساطير المقدسة واجتراحها

للخرافات المؤسسة، التي أنيطت إليها مهام صياغة ذلك التراث الرمزي من الاندثار جراء فعل التقادم، والمحافظة على عناصره من النسيان بواقع عامل الزمن، بعد أن حتم عليها سباق التطور التاريخي التحول من طور الثقافات الشفاهية إلى طور الثقافات الكتابية، حيث التدوين والتوثيق والأرشفة. لاسيما وان من خصائص الثقافات الأولى (الشفاهية) الميل «إلى استخدام المفاهيم في أطر موقفية وإجرائية، تعتمد على مرجعية ذات درجة ضئيلة من التجريد، بمعنى أنها تظل قريبة من عالم الحياة الإنسانية المعيش»⁽³⁷⁾. ولعل من الضرورة بمكان الإشارة إلى تلك الرابطة العضوية والأصرة البنوية القائمة، ما بين طبيعة الثقافة الشفاهية لمجتمع ما من جهة، وما بين الشخصية البطولية التي يحتفي بها ذلك المجتمع من جهة أخرى، والتي غالباً ما تتموضع في بؤرة الأسطورة التي يصوغها المجتمع المعني عن نفسه. بحيث كلما بعدت أحداث هذه الأخيرة عن زمن الإنشاء والصور، كلما أضفي على تلك الشخصية المثالية طابع القداسة، وكلما أخذت تتسامى في مراتب الإلهية. وذلك لأن «الذاكرة الشفاهية تعمل بفعالية عندما يتصل الأمر بشخصيات (ثقيلة)، أي بأشخاص أعمالهم بارزة لا تنسى، ومعروفة للجميع. وهكذا يولد الاقتصاد في الجهد العقلي الذي هو من طبيعة الذاكرة الشفاهية شخصيات غير مألوفة، أي شخصيات بطولية. وهي لا تفعل ذلك لأسباب رومانسية أو أسباب تعليمية تأملية، ولكن لأسباب أساسية للغاية؛ أي لكي تنظم الخبرة في شكل ما من الأشكال القابلة للتذكر الدائم. ولا تستطيع الشخصيات التي لا لون لها أن تصمد للذاكرة الشفاهية. ولكي تضمن الشخصيات البطولية أهميتها وقابليتها للتذكر فإنها تميل إلى أن تكون شخصيات نمطية»⁽³⁸⁾. وعلى الرغم من حقائق اختلاف المكونات السوسولوجية للمجتمعات، وتنوع الأصوليات الانثروبولوجية للشعوب، وتباين الخلفيات

السيكولوجية للأمم، إلا إن واقعة التشابه في البنى الأسطورية، لا تلبث أن تسري عليها جميعاً. بحيث إن هذه الأخيرة تعد بمثابة القاسم المشترك والمنطلق الجامع، الذي تتساوى في مضماره وتتطابق في حقله؛ ليس فقط لأنها اكتشفت مؤخراً - في ضوء أزمنة الوجود وإرهاصات الكينونة - أهمية دوره في بلورة شخصيتها الاجتماعية وتجسيد هويتها الثقافية فحسب، وإنما لكونها اعتبرته بمثابة نقطة الشروع التي بدأت منها رحلة الانتقال من عالم الطبيعة الفجة إلى عالم الثقافة الشفاف، والتحول من يباب الهمجية إلى رحاب الإنسانية. ولهذا فقد أقرّ أحد الباحثين العرب إن «كل الشعوب عرفت الأسطورة والتقت عندها، فهي تراث الإنسانية حيثما كان وأينما كان.. على بعد المكان، وعلى اختلاف الزمان، يلتقي الإنسان بالإنسان عند نسيج الأسطورة المتشابه الموحد»⁽³⁹⁾. ولأن الأسطورة بالنسبة للإنسان القديم لم تكن فحسب مجرد سجل تاريخي وأرشيف ذهني، تدون فيه سلاسل الأحداث التي تقع له وتنشأ حوله، أو ذكر الأنشطة الطقوسية التي مارسها، أو شرح التصورات الكونية التي بناها، أو توضيح الأديان الطوطمية التي اعتنقها، أو الإشارة للعلاقات الاجتماعية التي أقامها. إنما بالإضافة لذلك - ولعله الأهم في هذا المجال - كانت في اعتقاده مصدر صيرورة وجودية وتواصل روحي ونقاء نفسي، فضلاً عن كونها عامل ارتباط حيوي بزمن البدايات الأولى والانبثاقات المدهشة. وعلى ذلك يتسنى لنا - كما يعتقد مرسيا الياد - «إن ندرك مظهر آخر من مظاهر انطولوجيا البدائية، نعبر عنه بقولنا: بمقدار ما يكتسب سلوك ما أو موضوع ما قدراً من الواقعية، بسبب محاكاته أفعالاً معيارية قياسية، إنما يعمل، وبهذه الطريقة وحدها، على الزوال الضمني للزمان الدنيوي، وعلى إلغاء الديمومة، والتاريخ. وهكذا فالإنسان الذي يعيد ويكرر الفعل النموذجي الأول بحد ذاته، على هذا النحو، منقولاً من الزمان

الحاضر إلى العهد الأسطوري، الذي جرى فيه الإعلان عن أداء ذلك الفعل»⁽⁴⁰⁾. وبناء على تلك المعطيات فإنه ينبغي على أي بحث أو دراسة - لكي تستوفيان شروط الموضوعية العلمية والأصالة المنهجية - أن تأخذ بنظر الاعتبار واقعة؛ إن الأسطورة في ماهية المجتمع وكيئونه التاريخ، هي بمثابة مكون مؤسسي في صيرورة الأول، وعنصر بنوي في سيرورة الثاني. ذلك لأن «جميع الشعوب، في مرحلة من تطورها، حاكت لنفسها أساطير، أي روايات مدهشة أضافت إليها، إلى حدّ، بعضاً من إيمانها، لتصدقها أكثر. والأساطير غالباً، لأنها تدخل فيها قوى وكائنات أقوى وأرفع من البشر، تدخل في نطاق الدين. فتبدو، عندها، نظاماً شبه متماسك لتفسير الكون، على لسان كل من الأبطال الذين تروى رواياتهم، يكون خالقاً لها، وسبباً في نتائج يهتز لها الكون كله»⁽⁴¹⁾. ولأنها حشرت معاني الأسطورة ضمن نطاق ضيق من الدلالات الخرافية والتصورات الغيبية والتطلعات الميتافيزيقية، فقد روجت بعض تيارات العقلانية الراديكالية والعلمانية المتطرفة، لفكرة اندثار الظاهرة الأسطورية وحتمية تلاشيها من منظومات الوعي والثقافة المعاصرين، بالتوافق مع كل اكتشاف علمي أو ابتكار تكنولوجي أو انجاز حضاري، يحزره الإنسان في مضمار صراعه مع الطبيعة واختراقه لمجاهيلها وتطويعه لقوانينها. متناسين أو متجاهلين - الأمر سيان - واقعة سبق للأنثروبولوجي الفرنسي (رينيه جيرار) أن كشف حقيقتها وبلور صياغتها قائلاً «لا تزال بنية الأسطورة صامدة حتى اليوم. أما أن يكون قد تمّ إسقاطها بالكلية على عالم الخيال فذلك لا يعني زعزعتها، بل بالعكس. إذ لا تزال أعصى على التحليل منها في أي وقت مضى، ولم تتمكن أي قراءة من ملامسة جوهرها حتى اليوم. حتى قراءة فرويد، وهي الأكثر عبقرية وتضليلاً، لم تبلغ إلى (مكبوت) الأسطورة الحقيقي»⁽⁴²⁾. ذلك لأنها في صلب تكوين المجتمعات القديمة والحديثة، وفي

صميم وغيها الجمعي وأساس ذاكرتها التاريخية، حيث تستقر الأصول وترقد
الرواسب وتتجذر التمثلات وتستوطن التأمّلات. فمن «دون الأسطورة - كما
جادل نيتشه بحق - تفقد الثقافة برمتها عافيتها وطاقتها الإبداعية الطبيعية. وهذا
يعني إن الفضاء المحاط بالأساطير وحده هو الذي يمكن أن يلعب دوراً موحداً
لحراكه الثقافي بمجمله»⁽⁴³⁾.

المبحث الرابع: فكرة البطولتة بين الأسطورة والخرافة

«إن الأسطورة تؤلف المرحلة الأخيرة
- لا المرحلة الأولى- لتطور بطولتة البطل-
شالدويك(٤٨).

لأن الملاحم الأسطورية والحكايات الخرافية والسير الشعبية؛ تتناول أحداث افتراضية وقت خارج الزمان، وتعامل مع معطيات متخيلة حصلت ما قبل التاريخ. أي إن عوامل انبثاقها وأسباب صيرورتها وعناصر تكوينها، تهيأت في أزمان لم يكن الإنسان خلالها يمتلك مقومات الوعي بما يدور حوله من ظواهر عجيبة، أو يتوفر على قدرات معرفية تتيح له تفسير ما يقع له من حوادث غريبة. الأمر الذي تطلب، لأجل أن يدرك كنهها ويفهم مضمونها ويستوعب علاقاتها، تصرّم مراحل متطاولة من التطور التاريخي النوعي - البطيء في سيرورته والمستمر في تراكمه - ترتب عليها الانتقال من طور الإدراك الحسي المباشر إلى طور التجريد الفكري اللامباشر، الذي مكنه من استخلاص المعاني العميقة واستصفاء الدلالات الثرية، الثابته بين تلك الظواهر والكامنة خلف الأحداث، قبل أن يطالها التلوّث بالإضافة اللاحقة وينالها التشويه بالتعديلات التالية. ولما كان هذا الضرب من المعرفة الارتقائية لم يكن، في بادئ الأمر،

متاحاً بما يسعف أو ناضجاً بما يكفي، بحيث يسمح للمعنيين التمييز والفصل ما بين حقول الأسطورة ومضامير الخرافة وميادين السيرة؛ لجهة الاختلاف في طبيعة التكوين، والتنوع في مصادر النشأة، والتباين في مكونات السيرة، والتناقض في أنماط التأثير. فقد ساقتهم هذه الوضعية المربكة للوقوع في محذور الخلط في المفاهيم والتداخل في الدلالات، بحث لم يجدوا حرجاً في الحديث عن الخرافة أو السيرة، في حين أنهم يقصدون الأسطورة وبالعكس. وهكذا فقد جرى مجرى العرف العام والاعتقاد الشائع، ليس فقط اعتبارها (= الأسطورة) بمثابة نتاج شاذ من نتاجات العقل البدائي الساذج وإفراز من إفرازات مخيلته الفطرية الفجة فحسب، وإنما كذلك تنبع من مصدر واحد وتنتمي لأرومة مشتركة أيضاً. لاسيما وان «الحدود بين الخرافة والأسطورة ليست دائماً على ما نشتهي من الوضوح. وقد يشبه بعض الخرافات الأساطير في الشكل والمضمون إلى درجة تثير الالتباس والحيرة، فلا نستطيع التمييز بينهما إلا باستخدام المعيار الرئيسي الحاسم ألا وهو معيار القداسة»⁽⁴⁵⁾. واللافت إن هذا التداخل والتشاكل بين هذه وتلك، لم يقتصر على حقبة تاريخية معينة دون سواها، أو بنية اجتماعية / ثقافية دون غيرها، بقدر ما شكل ظاهرة دائمة الحضور وشديدة الفاعلية، تمكنت من اختراق مختلف أنماط الوعي الاجتماعي للشعوب، وتجاوزت جميع سياقات التطور التاريخي للمجتمعات. وفي هذا السياق فقد لاحظ الباحث المصري (سيد القمني) إن «الأساطير هي في الفهم الكلاسيكي مجموعة خرافات وأقاصيص، وهي اشتقاقاً من (سَطْر الأحاديث)، وموضوعها - إضافة للآلهة - يتناول الأبطال الغابرين وفق لغة وتصورات وتخيلات وتأملات وأحكام تناسب العصر والمكان الذي صيغت فيه، وشكل الأنظمة، والمستوى المعرفي، وهي في الوقت ذاته تشكل ثقافة عصرها، بحيث تبدو ذات خصوصية

تربطها ببيئتها ومجتمعها، بحيث يمكن من دراستها استقرار التاريخ الأصدق لزمناها ومكانها»⁽⁴⁶⁾. للحد الذي إن فكرة (البطولة) التي تعد من ثوابت متخيلها الجمعي وأسس ذاكرتها التاريخية، اعتبرت إشكالية تسببت بانقسام الكتاب والباحثين إلى مذاهب شتى؛ لجهة انشطار توجهاتهم وتشظي تصوراتهم وتذرع موافقهم، حيال مسألة أياً من تلك الظواهر (= الأساطير والخرافات والسير) معنياً بها أكثر من سواها، لاسيما وإن تلك الفكرة تخترق أنسجتها السردية جميعاً، فضلاً عن كونها مواظبة على الحضور في بناها الدلالية. بيد إن حظوظها من هذا الاختراق وذاك الحضور غير متساوية؛ لا في الدرجة ولا في الأهمية ولا في الوظيفة ولا في المعنى، فهي في الأسطورة تختلف عنها في الحكاية وتزيغ عنها في السيرة. وعلى أية حال هناك من ذهب إلى أن (فكرة البطولة) هي من صميم الأسطورة ومعطياتها الأصلية - وهذا ما تأخذه هذه الدراسة - من منطلق إن «هذا المصطلح (الأسطورة) بعين معنى الأسطورة المقدسة قصص أبطال يتفوقون علينا في كل شيء»⁽⁴⁷⁾. في حين ارتأى آخرون إن تلك الفكرة هي من نتاج أواليات الخرافة وتمظهراتها الثابتة، لذلك «أحسب إننا نستطيع الآن أن نقول إن الحكاية الخرافية لا تعتمد الحدث أساساً لها، وإنما تعتمد البطل. وهي تختار من الأحداث ما يلقي الضوء على شخصيته ويؤثر في حركته، هذا مع امتلائها بالأمور التي لا تقع في عالمنا»⁽⁴⁸⁾. أما القسم الثالث فيعتقد إن مصدر تلك الفكرة يكمن في منظومة السيرة الشعبية والأنماط الفولكلورية التي تطرحها، إذ إن «السيرة أولاً وأخيراً عرض لحياة الأبطال، يعيشون أزمة أحياناً مع أعدائهم، وأحياناً مع أحبائهم، وأحياناً مع أنفسهم»⁽⁴⁹⁾. والحقيقة إن لكل هذه الظواهر حصتها في التعاطي مع الشخصيات البطولية، التي تخللت أفعالها مسارد النصوص السحرية بكل أشكالها وأنواعها. إلا إن طبيعة خصائصها وحجم دورها

ومساحة اشتغالها، تختلف وتباين من هذه إلى تلك، وهو الأمر الذي سوغ لنا البحث عن (فكرة البطولة) داخل سيرورة الأسطورة لا من خارجها. بمعنى استخلاص تلك الفكرة مما تتوفر عليه الأسطورة من معاني ودلالات من جهة، واستبعاد اللجوء إلى الخرافة أو السيرة الشعبية لاستقصاء الهدف ذاته من جهة أخرى، على خلفية إن «الأسطورة - كما تقول الدكتورة نبيلة إبراهيم - نزل ذات بناء يختلف عن بناء الحكاية الخرافية، كما إن بطل الأسطورة مكلف بأداء رسالة تخالف رسالة البطل الخرافي»⁽⁵⁰⁾. دون إن نعدم الإشارة - كلما تطلب الأمر ذلك - إلى دور الخرافة هنا أو التنوية بوظيفة السيرة الشعبية هناك، لجهة رسم ملامح شخصية البطل وتحديد خصاله، لتعزيز فكرة ما أو توضيح موقف معين أو بيان رأي محدد، يتعلق بهدف الدراسة الحالية والمرمى الذي تتوخى إبرازه. ولأجل ذلك يلزمنا، كبداية أو كمدخل، توضيح الفروق القائمة ما بين الأسطورة من جهة، والخرافة والسيرة الشعبية من جهة أخرى، كي يتسنى لنا، بعد ذلك، التوجه صوب مقصد الدراسة ومطلبها الأساسي.

المطلب الأول- الأسطورة والخرافة، توافق أم تفارق؟

يبتدئ واضعي دراسة حديثة حول الأسطورة، تقديم معلومة معرفية وإن كانت تشتمل على حقيقة نسبية، إلا أن مجال التعميم فيها يجانب الصواب ويلامس الخطأ. إذ بقدر ما يبدو صحيحاً القول بأنه «في المفهوم العامي يكثر الخلط بين الأسطورة والخرافة»⁽⁵¹⁾، بقدر ما يعكس التسرع وقلّة الحذر التأكيد الرامي إلى أنه «في المفهوم العلمي عند الباحثين والمؤرخين فإنهم لا يخلطون بين الأسطورة والخرافة»⁽⁵²⁾. ذلك لأن هناك سلسلة طويلة من فطاحل الفلسفة وكهنة الدين ونوابغ الفكر ورموز الثقافة، لم يكونوا بمنأى عن ممارسة هذا

الضرب من التخالط أو الاعتقاد بذلك الظن من التماثل. ليس لأنهم كانوا يعون الاختلاف بين طبيعة هذه أو كينونة تلك ولكنهم أثروا تجاهله، كما ليس لأنهم كانوا يدركون الفارق بين خصائص هذه أو ماهية تلك. ولكن فرض عليهم تبني هذا الموقف وسلوك ذاك الاتجاه، على خلفية ما كانوا يجتافون من ثقافات، ويتمثلون من عقائد، ويقرون من فكريات، ويتواضعون من مسلمات، ويتداولون من معلومات. ولعل اختيار طائفة متنوعة مما قاله مشاهير الكتاب والمفكرين بشأن الأسطورة، يكفي للتدليل على صحة افتراضنا بخصوص واقعة خلطهم الأسطورة مع الخرافة أو السيرة أو سواها من ضروب التلفيق العقلي والاختلاق الذهني. ففي رأي أحد نقاد القرن الأول قبل الميلاد (اسكييادس الميرلي)، وهو عالم وفقهه في قواعد اللغة، إشارة إلى إن «في الأساطير قصصاً زائفة، قصصاً خيالية، لكنها لا تعني لا الآلهة ولا الأبطال ولا الرجال المشاهير، الذين تصف قصصهم بين الروايات الحقيقية»⁽⁵³⁾. وفي مطلع القرن الثاني للميلاد «تعرض (إيليسوس ثيون) في كتابه (بروجيمناسماتا)، للحديث عن الفرق بين الأسطورة والقصة. حسب رأيه، الأسطورة (عرض خاطئ يصف ما هو صحيح). أما القصة فهي (عرض يصف الأحداث التي حصلت، أو التي يمكن أن تحصل)»⁽⁵⁴⁾. وفي عام 1884 أكد (بول دوشارم) في كتابه؛ الميثولوجيا في اليونان القديمة «إن مادة الأساطير هي بالفعل خرافات شيطانية ومقززة ولا أخلاقية»⁽⁵⁵⁾. أما الفيلسوف وعالم اللغة الألماني (ماكس موللر) فقد وصف «الميثولوجيا تلك الآفة التي أنتجتها العصور القديمة، هي في الواقع مرض يصيب اللغة»⁽⁵⁶⁾، وعلى أثره اعتبر عالم الاجتماع البريطاني (هربرت سبنسر) إن الأسطورة لا تعدو أن تكون «إدراكاً مبتدئاً بل إدراكاً خاطئاً»⁽⁵⁷⁾. هذا في حين يزجي العالم الانثروبولوجي (تايلور) بنصيحة مفادها «إن على المؤرخين الحقيقيين التعاطي مع الأسطورة (على أنها

زائدة) يجب حذفها من لتاريخ الحقيقي»⁽⁵⁸⁾. أما العالم الانثروبولوجي الشهير (سير جيمس فريزر) صاحب كتاب (الغصن الذهبي)، الذي لخص تصوره بهذا الشأن مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) عندما كتب يقول «ولشدة ما سمع الجمهور سير جيمس فريزر، يقول ويردد على مدى حوالي عشرين ألف صفحة، أقاويل ومزاعم مفادها: إن كل ما راود فكر الإنسان، في سالف الأزمنة، وكل ما خطر بباله، وكل ما اشتهى وابتغى، وكل أساطيره وطقوسه، بل وكل آلهته، وكل تجاربه الروحية، ليست إلا مجموعة من الحماقات المستهجنة، ومن الفظائع، ومن التفاهات والخرافات، بطلت وزالت، لحسن الحظ، بفعل التقدم العقلاني الذي أحرزه الإنسان»⁽⁵⁹⁾. هذا بينما وضع الباحث والأكاديمي المتخصص في اللغة والآداب اليونانية البلجيكي (مارسيل ديتيان)، مؤلفاً كاملاً أراد من خلاله تجريد الأسطورة من كل معنى أو حكمة أو دلالة أو رمز ينأى بها عن الخرافة وما يقع في إطارها. بحيث أضحت الأسطورة بالنسبة إليه «هي دائماً بقايا، لكنها تتحول إلى مكب هائل تلقى فيه نفايات ناتجة عن حماس مؤرخ مهووس بالنظافة، فتكون منها أكوام عارمة: كل ما يحكى، شعراً أو نثراً، بما في ذلك أقوال الشعراء والمدونيين - الحكواتيين»⁽⁶⁰⁾. ولا يكاد يشذ عن هذا التصور وتلك الرؤى، محرري معجم المصطلحات الأدبية، الذين وضعوا الأسطورة والخرافة جنباً إلى جنب، في إشارة واضحة إلى تأييدهم التماثل بين التعبيرين والتطابق بين المفهومين، على قاعدة انتمائهما لأصل اللفظة اليونانية (ميثوس). وبهذا تغدو «الأسطورة هي حكاية خرافية تروى»⁽⁶¹⁾. وعلى مستوى آخر، وكرجع للصدى، فقد حذا بعض الكتاب والباحثين العرب حذو أقرانهم من الغربيين، إزاء تبنينهم مواقف مناوئة ومستهجنة للأسطورة، باعتبارها شكل من أشكال الحكايات الخرافية ونوع من أنواع السرديات التلقيفية⁽⁶²⁾. ولهذا فقد كتب الباحث

والأكاديمي اللبناني (خليل أحمد خليل) يصف الأسطورة بأنها «ردّ غيبي، واجهها ويواجهها حتى الآن الردّ العلمي الذي قطع شوطاً هاماً في تجاوز إجاباتها. إن الردود الأسطورية، بكل صورها، شكلت مرتكزاً للفكر الغيبي، وكونت نوعاً من العقيدة الكونية ومن ميثافيزيقية المطلق ومن فلسفات مثالية اقترنت بالسياسة والديانات»⁽⁶³⁾. هذا وفي تساؤل طرحه على نفسه أحد الباحثين العرب: ما منطق الأسطورة؟ أجاب قائلاً «إن منطق الأسطورة هو اللامنطق واللامعقول واللازمكان، وفي هذا كله تبدو الأسطورة وسطاً بين الحلم واليقظة، أو لعلها تبدو كأنها ضرب ممتع من أحلام اليقظة»⁽⁶⁴⁾. ومن منظور إسلامي معاصر اعتبر الباحث (عبد الله جنّوف) إن الأسطورة «تعنى بالأخبار الخرافية التي صور بها المسلمون أحداثاً تاريخية واقعية في حياة محمد قبل البعثة. ويدل اهتمامهم بها في السيرة والمدائح النبوية على قوة أثر الأسطورة في تعظيم صورته، وكيفية تقبلهم لرسالته، وتحريك وجدانهم بمدحه، وتشكيل علاقاتهم الاجتماعية»⁽⁶⁵⁾. ولعل خير من مثل وجهة نظر الموروث العربي حيال طبيعة الأسطورة وما يمكن أن يساق ضدها من نعوت وأوصاف، هو الباحث الدكتور (مصباح الصمد) من خلال المقدمة التي خصها لكتاب (اختلاق الميثولوجيا)، حيث جاء فيها «إن الأساطير في موروثنا اللغوي هي إذاً الأباطيل، أي أحاديث لا نظام لها، (أحاديث تشبه الأباطيل)، زخرقة أقاويل وتنميقها، وهي في النهاية (أخطاء) و(تأليف)»⁽⁶⁶⁾. وهكذا وإزاء هذا التواتر من التعاطي السلبي مع مفهوم الأسطورة، فضلاً عن انتقاد طابعها المعتقد انه يعبر عن ظواهر؛ لوثة العقل وسذاجة المنطق وطفولة الوعي وفساد الرأي، فقد عزى مؤرخ الأديان (مرسيا اليباد) استمرار تشبث هذه الواقعة بسيرورة تاريخ الفكر الغربي، ناهيك عن انعكاسها على مواقف الفكر العالمي إلى حقيقة إن «هنالك قبل كل شيء، الالتباس العائد إلى استخدام كلمة (أسطورة): ذلك إن اللاهوتيين

الأوائل فهموا هذه (الكلمة) بالمعنى الذي فرض نفسه، منذ عصور عديدة، على أرجاء العالم اليوناني - الروماني، والدال على (الحكاية والوهم والأكذوبة)»⁽⁶⁷⁾. ولعل أبرز من وقع في شرك هذا الالتباس والتخالط في الفكر والثقافة العربيين المعاصرين، أستاذ اليونانية واللاتينية في الجامعة اللبنانية (جورج رزق) حينما ذهب إلى «إن الميثولوجيا التي تعني في اليونانية مجموعة الميثاث لشعب أو لحضارة ما، وخاصة الحضارة اليونانية. وهي غير الأسطورة وغير الخرافة. قالميثة تروي أحداثاً خرافية خارقة تعود إلى الأزمنة الوثنية الغابرة، وأبطالها آلهة وأنصاف آلهة، وهي غير مرتبطة بأي حدث تاريخي... فيما الأسطورة تتناول أحداثاً تاريخية أبطالها بشر فتطورها وتضخمها المخيلة الشعبية أو الإبداع الشعري الملحمي، مثل سيرة بني هلال أو سيرة عنترة بن شداد... أما الخرافة فهي رؤية قصيرة جداً، مجازية كاذبة، أحداثها غير خارقة وأشخاصها حيوانات بصورة رئيسية، وتحمل في طياتها حكمة أو عبرة للإنسان صالحة في كل مكان وزمان، مثل كليلة ودمنة لعبد الله بن المقفع... إذا الميثة أو الميثولوجيا هي غير الأسطورة والخرافة. أنها تلتقي مع الأولى في الأعمال الخارقة وتختلف عنها بنوع الأبطال وفي الأساس التاريخي، وتلتقي مع الثانية بالحدث الخرافي الكاذب وبالمحمول الفكري وتختلف عنها في باقي الأمور»⁽⁶⁸⁾. وعلى الرغم من ثبات رأي القائلين بالأصل المشترك لكل من الأسطورة والخرافة والحكاية الشعبية، واعتبارها بالتالي كنوع من أنواع الطفولة الحضارية والعقلية البدائية. طالما إن «الأساطير والطقوس المأتمية - كما كتب البروفيسور (ليني - بروهل) - والخبرات الزراعية وممارسة السحر، لم تنشأ لتحقيق تفسير عقلائي: أنها استجابة البدائيين لحاجات جماعية ولمشاعر عميقة وذات قوة ملزمة»⁽⁶⁹⁾. إلا إن فريق آخر من الكتاب والباحثين توصل إلى قناعة مغايرة مفادها؛ انه وان كانت هناك بعض المظاهر

الشكلية والمعطيات السطحية، التي يمكن أن تجتمع حولها الأسطورة والخرافة والحكاية الشعبية، باعتبارها عناصر مشتركة ومقومات متشابهة، بيد إن الاختلاف بين طبيعتها واضح، والتغاير بين خصائصها مائل، والتباين بين عناصرها ملموس. ولهذا فقد كتب الأنثروبولوجي وابن شقيقة ماكس فيبر (مارسيل موس) يقول «إن الأسطورة - كما هو معلوم - هي تاريخ الإله، إنها الحكاية والمثل والحكمة طبعاً. لكن خلافاً للخرافة التي نصدقها دون أن نترك لدينا بالضرورة أي أثر، أو للحكاية التي لا يجبر أحد على تصديقها، تشكل الأسطورة جزءاً من النظام الإجباري للتصورات الدينية. (نحن مجبرون على تصديق الأسطورة)»⁽⁷⁰⁾. والحال فقد تشدد البعض من هؤلاء الباحثين والمفكرين حيال ضرورة الفصل التام والتمييز المطلق، ما بين تلك الأنماط السردية المختلفة، واضعين بذلك - لتبرير موقفهم - جملة من المعايير الوظيفية، التي يمكن اعتمادها كضمانة للنأي عن الخلط فيما بين طبيعتها، والحيلولة دون التداخل فيما بين خصائصها. إلا أنهم اختلفوا حيال ماهية المعيار الواجب اعتماده في تصنيفها؛ فمنهم من رأى إن الأسطورة والخرافة وإن كانتا مختلفتين، إلا إنهما تلتقيان في مصب واحد يجمعهما بالدين والفكر والاعتقاد. وليبان ذلك كتب الباحث الألماني (فردريك فون دير لاين) يقول «إن معظم الحكايات الخرافية تسبق كل تاريخ مدون، وترجع إلى عالم آخر من الدين والفكر والاعتقاد، فتمتزج من هنا بالأساطير»⁽⁷¹⁾. في حين اعتقد البعض الآخر إنه وإن بدأت نشأة كلا من الأسطورة والخرافة متزامنة أو متعاقبة، فأنهما تعتبران اليوم من تجليات الفولكلور أو المأثور الشعبي. مشيرين إلى إن «الحكايات الخرافية كما بدأت مع الأساطير أو قبلها، انتهت اليوم في محيط المأثورات الشعبية كمادة لا يعينها الدين»⁽⁷²⁾. وأما البعض الثالث ويمثله الفيلسوف الفرنسي المعاصر (أ. ج. غريماس) فقد آثر اختزال الفارق ما بين

الأسطورة والخرافة في صيغة تركيبية واحدة سماها (التفسير المجازي للفاعلين)، رداً منه على تواضع زميله المفكر (جورج دوميزيل)، الذي أبدى جهله بعدم إمكانية التفريق ما بين الأسطورة والخرافة. موضحاً أنه إذا ما «نشأ الاقتناع بأن الفارق بين الأسطورة والحكاية يمكن اختزاله في صيغة تركيبية واحدة، بالتفسير الرمزي للفاعلين، أي للشخصيات الفاعلة في الأساطير، وللأشياء السحرية الخارقة في الحكاية»⁽⁷⁸⁾. وهناك فريق رابع ارتأى أن يجرّد الأسطورة من أي علاقة لها، سواء بالحكايات الخرافية أو بالمأثورات الشعبية، معتبراً إياها بمثابة صورة من صور الفكر البدائي فيقول «لا يبعد أن تكون الأسطورة ليست من الفولكلور ولا هي من القصص. لأن الأسطورة هي صورة من صور الفكر البدائي حينما كانت مسطورة أو مطبوعة في ألواح الأذهان، كما قيل في أسطورة إغريقية»⁽⁷⁹⁾. وبصرف النظر عن مقدار اقتراب أو ملامسة تلك الآراء والتصورات المذكورة، للمعيار أو المقياس الذي ننوي استخلاصه وتبنيه كمنطلق لوجهة نظرنا حيال هذه المسألة، إلا أنها لم تبلغ ذلك المستوى من الوضوح الذي يقودها إلى الفيصل الذي نعتقد أنه يمثل المعيار الأكثر واقعية، للتمييز ما بين الأسطورة والخرافة والحكاية الشعبية. لا سيما وأن هناك ثلة من الباحثين ممن شغفوا بدراسة الأسطورة، أمضوا عقوداً ينقبون في طبيعتها ويتعمقون باستقصاء خصائصها، حيث لم يتمكنوا فقط - عبر سبر الوقائع التاريخية وتدقيق التجارب الدينية وفحص الذاكرات المخيالية - من وضع أيديهم على ذلك المعيار الأساسي فحسب، وإنما توصلوا إلى صياغة بعض الفروض المنطقية، التي يمكن الاعتماد عليها كمدخل للتمييز والتفريق بين الأسطورة والخرافة والحكاية الشعبية. وعلى ذلك فقد أورد الباحث السوري المعروف (فراس السواح) رأياً لأحد الباحثين الغربيين يقول فيه «لم يميز علماء الانثروبولوجيا والمأثورات القومية في جلّ

الأحيان بين الأسطورة myth والمصطلح المرتبط به tale، مستخدمين كليهما ببساطة للإشارة إلى المسرودات أو القصص. وحين يقام تفریق تستخدم في العادة عدة ضوابط؛ فالأساطير مقدسة في حين إن الحكايات ليست كذلك. والأساطير حقيقية في حين ان الحكايات ليست كذلك. وشخصيات الأساطير آلهة وشخصيات أزلية، والبشر والحيوانات هم الشخصيات المألوفة في الحكايات. وتعالج الأساطير الخلق في فجر الزمان أو التحولات التي تحدث في العهد ما قبل البشري. وتروي الحكايات عن الأحداث الأخيولية والسخيفة. وفي بعض الأحيان بجري تمييز فرع رئيس من الحكاية أو صنف منفصل تماماً من المسرود على أنه (سيرة بطولية) legend، والسيرة البطولية أقرب إلى التاريخ والشؤون البشرية. ويؤرخ هذا التصنيف الثلاثي من التميزات التي قام (ياكوب غريم) في أرائل القرن التاسع عشر⁽⁷⁵⁾. ومن المفارقات التاريخية والثقافية في دنيا العرب، إن بعض الباحثين الذين تعوزهم العدة المعرفية وتنقصهم الدربة المنهجية، لا يجدون حرجاً من الاتكاء على آراء من سبقوهم في ميادين تخصصهم ومضامير دراساتهم، ليس لإسناد وجهات نظرهم الجديدة وأفكارهم المستحدثة - لاسيما وان التخلي عن سلاح النقد والإعراض عن مشروط التشريح والتنازل عن أزميل التفكيك، يعدّ في هذا المجال نوع من أنواع العطالة الفكرية والنكوص المعرفي - وإنما الاكتفاء بتردد ما قاله فلان حتى وان كان رأيه خاطئاً، أو الإشارة إلى ما صرح به علان حتى وان كانت وجهة نظره تجانب الصواب، مفضلين الحذو حذوهم والتعويل على ما أجادت به قرائحهم، بحيث تبدو استنتاجاتهم أقرب إلى التأكيد منه إلى التفييد، وأدنى إلى التدليل منه إلى التحليل. وهكذا فقد نقلت إحدى الباحثات جملة مصاغة من عدة مصادر تراثية - دون تعليق يبرز رأيها الشخصي، أو إضافة تجسّد تصورها الذاتي - تقول فيها انه «إذا كانت الأسطورة

تعني الأحاديث الباطلة التي لا أصل لها، فإن الخرافة تعني (الحديث المستملح من الكذب). أي إن الخرافة تحظى باستحسان طرفي التلقي، المبدع والمتلقي معاً. والفضاء الدلالي لكلمة (خرافة) يحيلنا على زمان التلقي؛ إذ تكون الخرافة (حديث الليل). وتصبح الخرافة وفقاً لتصوير ريجيس بلاشير، حكاية عجيبة ترويهما النساء تتمثل عوالم الجن والسحرة⁽⁷⁶⁾. وخلافاً لهذا الرأي التقليدي المتماهي مع ما قاله السلف واستملحه المؤرخين، الذين حذوا حذوهم دون جرح للنص أو تعديل للفكرة، نجد إن باحثة عربية أخرى تتصدى لدراسة هذا الموضوع، من منطلق فكري مختلف ومنظور منهجي مغاير حيث كتبت تقول «الأسطورة حالة أو واقعة ثقافية طالما أسيء فهمها، وجرى تناولها على نحو فيه الكثير من الالتباس والغموض، وعدم تقدير أيضاً، وعلى نحو خاص لدى عموم الفكر الديني. إذ لازل فهم المعاني والدلالات الكبرى لهذه المفردة تدور في أفلاك المعاني اللغوية القديمة، المكرسة على نحو عميق في الذهن الإسلامي، ويرفض إلى الآن مغادرتها والذهاب إلى معان أبعد، وأوسع وأشمل، تحاكي في مستوى الفهم أو تقترب ولو لمرحلة من المعنى العلمي للأنثروبولوجيا الثقافية، ويستبدلها مكان هذه الدلالات التي لازال العقل الإسلامي مصمماً على التمسك بها في فهمه لمفردة (أسطورة)، والتي تدور في أفلاك مترادفات مثل؛ خرافة، أباطيل، الخيالات، السحر، والأحاديث المفارقة للمألوف، السرد الذي لا ناظم له»⁽⁷⁷⁾. وهنا نكتفي من إيراد الاستشهادات التي تدلل على مبلغ التنوع في المنظورات والتباين في الطروحات حيال هذه القضية، ونتجه من ثم إلى عرض ما نعتبره معياراً للتمييز بين حدود كل من الأسطورة والخرافة والحكاية الشعبية. وبالاستناد إلى حصيلة ما توفر لدينا من معلومات تاريخية واستنتاجات فكرية واستقراءات منطقية، نستطيع القول بان ظاهرة (القداسة) وفكرة (البطولة)

المستمدتان من النسب / القرابة اللاهوتية، هما من أبرز المعايير التي يمكن الاطمئنان إليها، في مجال وضع الحدود والفواصل بين هذه الألوان من السرد القصصي والحبك الميتافيزيقي. نعم قد ترد هذه المعايير صريحة أو مدغمة ضمن تلك الأجناس والأنماط الأدبية، إلا أنها لا تأتي بنفس الوضوح والشفافية والتواتر الذي تحظى بهما الأسطورة نظير الخرافة أو الحكاية الشعبية، اللتان غالباً ما تشاركان الأسطورة في تلك المعايير، على خلفية ادعاء المشابهة وافتراض المماثلة بينها كما أسلفنا. ولهذا فقد جادل عن حق الباحث (فراس السواح) قائلاً «إن صفة القداسة التي يتمتع بها النص الأسطوري، يجب أن تكون الفيصل الأساسي في عملية التعرف على النصوص الأسطورية لثقافة ما وتفريقها عن بقية النصوص»⁽⁷⁸⁾. ولعل شيوع فكرة البطولة في تلك الأجناس هو ما أفضى إلى تسوية عملية المماهة بينها، دون أن يصار إلى التماس الاختلافات والتباينات في الطبيعة التي تتميز بها والمعنى الذي تحمله والوظيفة التي تمارسها. ولذلك فإن احتمال وقوع التمازج بينهما وراود إن لم يكن متوقفاً، على خلفية إن تعبير الأسطورة في أذهان الكثيرين «يمتزج بتعبير (الخرافة) و(الحكاية الشعبية)، رغم البعد الشاسع بين هذه النتاجات الفكرية الثلاثة. فالخرافة حكاية بطولية ملأى بالمبالغات والخوارق. إلا إن أبطالها الرئيسيين هم من البشر أو الجن، ولا دور للآلهة فيها... أما الحكاية الشعبية، فإنها كالخرافة لا تحمل طابع القداسة، ويلعب الآلهة أدوارها. كما لا تتطرق، كم هو شأن الأسطورة، إلى موضوعات الحياة الكبرى، وقضايا الإنسان المصيرية، بل تقف عند حدود الحياة اليومية والأمور الدنيوية العادية»⁽⁷⁹⁾. ولعلنا نغامر حين نحاول الخروج من أسار هذه الإشكالية، بزعمنا استنباط الاستنتاج التالي الذي يذهب إلى أنه وإن تقاسمت تلك الأنماط السردية (الأسطورة، والخرافة، والحكاية الشعبية) فكرة (البطولة)، إلا أنها باستثناء

ذلك وخلافه لا تلبث أن تختلف من حيث تصورها لطبيعة (البطل)، مثلما تفترق من حيث مقاربتها لدوره الإلهامي ووظيفته التحفيزية. ذلك لأن الأسطورة - بخلاف نظيرتها - تضيف على شخصية البطل طابع القداسة، بالنظر إلى أصوله الإلهية التي تعود إلى أزمنة ما قبل التاريخ، حيث البدايات الأولى للوجود والانبثاقات البكر للموجود. ولهذا نلاحظ «إن الإنسان المنتمي إلى الثقافات السحيقة، تحمّل (التاريخ) بصعوبة وعناء، لهذا سعى إلى زواله وإلى إلغائه، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً»⁽⁸⁰⁾. وبالمقابل فإن احتفاء الخرافة أو الحكاية الشعبية بمفهوم البطولة، نابع من خصوصية كونهما ينتميان لحقب ما بعد انوجاد التاريخ وصيرورة الذاكرة، بحيث تتلاشى هالة القداسة عن شخصياتهما البطولية، بالرغم من تمتعهما بخاصية المفارقة للطبيعة الإنسانية (مخلوقات غريبة الشكل وكائنات خارقة القوة). وعلى ذلك فقد أجاد الفيلسوف (بول ريكور) الوصف حين اعتبر إن الوظيفة الأساسية للخرافة تتمثل «في ربط الذاكرة والتاريخ بالمستويات السحيقة من حكم الأسلاف»⁽⁸¹⁾. أي بمعنى إن المهمة الأساسية للخرافة تتمحور حول تجسير الفجوة أو وصل القطيعة، التي أحدثها التاريخ حين داهم العالم اللازمي (الفردوسي) للكائن البدائي، متهكاً بذلك براءته وملوثاً طهارته. وهكذا فبطل الأسطورة الذي نعته غولدز سميث (بالعرق الإلهي)⁽⁸²⁾، يغيّر نظيره لدى الخرافة والحكاية الشعبية، لجهة تحدّره من سلالات إلهية يرتقي نسبها إلى أزمان وحقب ما قبل التاريخ، حيث الاشراقات الأولى لخلق العالم والبدايات المستأنفة لصيرورة الوجود من جهة، واتصافه بمظاهر الجلالة والقداسة من جهة أخرى. هذا في حين يفتقر بطل الخرافة والحكاية الشعبية لتلك الصفات⁽⁸³⁾، على خلفية كونه نتاج التاريخ البشري وحصيلة الذاكرة الإنسانية.

المطلب الثاني - الأسطورة وصيرورة الوعي بمعاني البطولية:

لعل جملة من التساؤلات تطرح نفسها هنا مؤداها؛ ما هي العلاقة المتوقعة أو المفترضة التي يمكن رصدها بين أطراف هذا المحور (الأسطورة والوعي والبطولة)؟. وإذا ما كانت هناك علاقة ما معينة فلاي نمط تعود أو تنتمي: هل هي بنوية أم وظيفية أم جدلية؟. وإذا ما تم تحديد نمط تلك العلاقة وتشخيص طابعها، فما هو إذن ياترى العنصر أو العامل المحدد لهذه العلاقة؟. وأخيراً هل من المتوقع أن تتسم طبيعة هذه العلاقة بكونها دائمة / مستمرة أم هي عارضة / ظرفية، بحيث تتشكل وفقاً للحاجة أو تتبلور بحسب الظروف؟. وقبل البحث عن إجابة لهذه الأسئلة ينبغي توضيح مسألة أساسية مفادها؛ انه من نافل القول إن أية ظاهرة اجتماعية / بشرية، ليس بوسعها أن تتشكل وتظهر إلى حيز الوجود بعيداً عن المحيط الايكولوجي الذي تنبت بين جنباته، مثلما ليس بمقدورها أن تتبلور وتتجسد بمنأى عن المناخ السوسولوجي الذي ترعرع بين جماعاته، كما ليس بمستطاعها أن تتكرس وترسخ خارج الفضاء الانثروبولوجي الذي تغلغل بين مكوناته، بحيث لا مناص من أن تحمل خصائص تلك العوامل والمعطيات، التي أسهمت في صيرورتها وشاركت في كينونتها وساعدت في انبثاقها. أي بمعنى آخر إن أطر العلاقات ونمط الثقافات وطبيعة الرمزيات ونظم الفكريات، هي التي عينت مضامينها ورسمت ملامحها وجسدت خصوصيتها وأطرت فاعليتها، الأمر الذي تطلب أن يحاط وجودها بشبكة من الترابطات البينية والتفاعلات النوعية والتأثيرات القيمية. وبالطبع ليس من ذلك النمط البنيوي الذي يقوم على التلازم والترابط الاستاتيكي لعناصره، كما ليس من النوع الوظيفي المبني على التساند والتعاقد البرغماتي لأطرافه، بقدر ما يكون من النموذج الجدلي المؤسس على التفاعل الديناميكي والتواصل التبادلي، الذي

يشرى مكونات الظاهرة المعنية ويغني مضامينها. فلكي يكون بمقدور الكائن الإنساني أن ينتج ملاحم أسطورية أو ينسج حكايات خرافية، لابد له ابتداءً أن يمتلك قدرة إدراكية تتخطى حدود فهمه المباشر للأشياء وتتجاوز مستوى استيعابه الأنبي للظواهر. بمعنى أن يحوز على ملكة فكرية تسمح له ليس فقط باستعادة صورة الماضي بكل ما يحفل به من علاقات اجتماعية وممارسات طقوسية واعتقادات دينية، فضلاً عن استدعاء ترسبات ذاكرته وتحيين مخزون مخياله فحسب، وإنما تتيح له إمكانية انتزاعها من واقعها المادي ليؤملها عبر الأسطورة، وتجريدها من أصولها الدنيوية ليقدها عبر الدين. ولعل تنوع الاختبارات واختلاف الممارسات وتباين المعطيات، هي ما يشكل الحاضنة والقابلة في آن لصيرورة أجنة الوعي الاجتماعي، مثلما هي البيئة المساعدة لنضوج شروط ميلادها. إذ «لا يمكن لمنظومة كمنظومة الوعي أن تنشأ من قبيل الصدفة لدى الإنسان أو تأتي جاهزة، فيوجد الإنسان ويوجد نفسه واعياً أو ممتلكاً للوعي، ولا بد من محفزات تساهم بشكل كبير في تكوين وعي الفرد وبلورته نحو الأفضل أو الأسوأ»⁽⁸⁴⁾. وعليه فإن عامل الوعي هو المحرك الرئيسي لإحداث تلك النقلة الكبرى، لا في سيرورة ارتقائه سلم التطور البيولوجي فحسب، بل وفي مضمار التقدم الثقافي والحضاري أيضاً. بحيث أفضى به للانتقال من طور التلقي السلبي والتأثر الانفعالي إلى طور الإبداع الإيجابي والتأثير العقلاني. ولأن شروط وجوده الطبيعية والرمزية كانت محاطة بالكثير من الظواهر الغامضة ومتأثرة بالعديد من المعطيات المجهولة، فقد تركزت مجسات وعي الإنسان القديم حول كيفية استنباط عللها وانتحال أسبابها، نتيجة لكونها عصية على البوح بطبيعتها، وضمنية بالإفصاح عن أوالياتها، وشحيحة بالإلماح عن مصادرها. وهو الأمر الذي ساقه إلى الاعتقاد بأن هناك قوى خفية تتحكم

بأنشطتها وتوجه مساراتها وتحدد فاعليتها، بحيث استلزمته هذه الوضعية للبحث عن سبل تجنب غضبها باللجوء إلى الأدعية والأضحية، واستدرا عطفها عن طريق الطقوس والشعائر، والاحتماء بجبروتها من خلال التبجيل والتقديس. على إن هذا السلوك / التصرف البرغماتي - إن جاز لنا استخدام هذا المصطلح المعاصر - وإن كان يمارس في بادئ الأمر على نحو تلقائي ومباشر من لدن جميع أفراد المجتمع البدائي، كنوع من أنواع إظهار الطاعة وإثبات الولاء إزاء تلك القوى الغيبية، التي لن تلبث طويلاً حتى استحالت إلى مجموعة من الأرباب والآلهة الخالقة. وهو الأمر الذي أشار إليه العالم الانثروبولوجي (ايغانز برتشارد) بالقول «إن فكرة الإلوهية بمثابة استنتاج عقلائي لدى الإنسان؛ إن العالم قد صنعه كائن أعلى»⁽⁸⁵⁾. لاسيما وإن تاريخ الشعوب القديمة يذكر لنا جملة من الوقائع التي تتضمن حقيقة أنه كان لكل إنسان مجموعة من الآلهة التي يتوجب عليه عبادتها، تدرج من حيث سمو المكانة وأهمية الدور وخطورة الوظيفة؛ تبدأ بإلهه الشخصي / العائلي وتنتهي باله المدينة الأعظم، مروراً بطائفة من آلهة الجماعات الأخرى التي تشاركه العيش في إطار دولة / المدينة المشتركة. ولذلك فقد «كان عدد كبير من الشعوب يكنّ المزيد من التقدير والتوقير لإلهه كلما كان هذا الإله يسود ويسيطر على كثرة من آلهة دنيا أخرى. وما كانت هذه الشعوب ترى إن وجود تلك الآلهة الأخرى يقلل من عظمة الإله الرئيسي»⁽⁸⁶⁾. وبمرور الزمن لم تلبث تلك الجماعات الصغيرة والكيانات المبعثرة والأقوام المرتحلة، أن تحولت إلى مجتمعات كبيرة ديموغرافياً ومستقرة جغرافياً ومنتطورة تاريخياً، على خلفية تزايد أعدادها وتشظي مكوناتها وتعقيد علاقاتها وتنوع وظائفها واتساع رقعتها، بحيث احتاج الأمر إلى أن يكون هناك وسطاء / رؤوساء، يمارسون هذا الضرب من (التدين) بالنيابة أو الوكالة عنها

- إن صح هذا التعبير - لضمان سلامة الأفراد من جهة، والمحافظة على وحدة المجتمع من جهة أخرى. فتفكير البشر البدائيين كان «يضم في ذاته نظرة شاملة للكون بإشارة كافية الدقة. لقد كان لديهم وسطاء متميزون، يؤدي كبارهم دور الكهنة، تقريباً كما هو حال المشعوذين (السحرة) عند الهنود الجمر والشعوب السيبيرية»⁽⁸⁷⁾. ولأنها تحتكم في تسيير شؤون حياتها وتدير مستلزمات معيشتها، إلى سلطة الأعراف المتوارثة وسلطان العادات المتناقلة، فقد لبثت تلك الشعوب متمسكة بهذا الشكل من التفاعل الاجتماعي والتواصل الإنساني، فضلاً عن كونها تكيفت مع تلك الأنماط الهرمية من التدرج الاجتماعي والتقسيم الوظيفي. الأمر الذي عزز بالتقادم الزمني والتراكم القيمي مكانة الشخصيات البارزة، وأضفى على دورهم طابع الضرورة الوجودية والمهابة الرمزية، والتي سوف لن تلبث طويلاً حتى تستحيل - عبر الممارسات الطقسية والمناسبات الشعائرية - إلى نوع من أنواع التميّز الفردي والتفوق الذاتي. وإذ نحن نفترض هذا السيناريو من الفرز الوظيفي والتحول الاجتماعي، لا يذهبن بنا الظن إلى أن الأمور تمت بصورة اعتباطية وجرت على نحو تلقائي، كما لو أن الجماعات البشرية الأولى انبثقت إلى الوجود، وهي تحمل في جيناتها مورثات هذه الصفات من التقسيم والتنظيم. فالناس وفقاً لطبيعتهم النزاعة إلى الاستقلال من كل تبعية، وكيونتهم التواقفة إلى التحرر من كل قيد - حتى وإن كانوا في أوطأ مراحل التطور الحضاري وأدنى مراتب التمدن الإنساني - لا يسلمون قياد أمرهم كيفما اتفق لمجرد إن (المتزعم) ينتمي لسلاطنتهم، ولا يحفظون زمام قيادهم لكل عابر سبيل لمجرد كونه من صلب قبيلتهم. بمعنى إن هناك عوامل أخرى وظروف مختلفة حتمت عليهم موضوعياً قبول، ليس فقط الاندغام بالجماعة كلياً والتماهي مع أعرافها واجتياف قيمها، لحد التفريط بالجانب الذاتي والتنازل عن الحق الشخصي

فحسب، بل والانصياع لإرادة زعيم/ رئيس تلك الجماعة والرضوخ لهيبته والخنوع لجلاله والتزلف لقداسته. ولعل تواتر الكوارث الطبيعية (حرائق وزلازل وفيضانات)، واستمرار الأخطار الخارجية (حروب وصراعات وغزوات)، وتعاضم الاحتياجات الداخلية (تأمين الغذاء والأمن والاستقرار)، كانت من جملة الضرورات والاهتمامات التي أضفت على شخصية القائد تلك الهالة من الاعتبار والتوقير. على خلفية موقف حكيم تميز به، أو رأي سديد أفصح عنه، أو قرار شجاع أبدع فيه، أو سابقة⁽⁸⁸⁾ معيارية نسبت له. وهو الأمر الذي دفع بالعالم الأنثروبولوجي الفرنسي (جورج بالاندييه) إلى الاستنتاج بأنه «في المجتمعات التي ترتبط بالطبيعة أكثر مما تتجه للسيطرة عليها - إذ تجد فيها امتداداً وانعكاساً لها - فإن الصلة بين المقدس والسياسي تفرض نفسها بقوة»⁽⁸⁹⁾. ولما كانت الأعمال المتميزة والأفعال الاستثنائية هي من اجتراح الأشخاص لا الجماعات والأفراد لا المجتمعات من جهة، وكون العقلية البدائية مزدحمة بالتصورات الارواحية / الإحيائية⁽⁹⁰⁾، التي من طبيعتها إضفاء الطابع الميتافيزيقي على كل ما يحيط بها من ظواهر طبيعية وكائنات حية وأشياء مادية من جهة أخرى. فقد حظي السحرة في بادئ الأمر والكهنة ورجال الدين من بعد ذلك، بمنزلة رفيعة ومقام عال ترتب عليهما إن استحال رغباتهم إلى أوامر وأقوالهم إلى قوانين ورادتهم إلى سلطة، على خلفية تعاطيهم الأفعال الطقسية/ الشعائرية مع تلك الظواهر والكائنات والأشياء، بما يجنب الجماعة المعنية مضارها المحتملة ومساوئها المتوقعة من جانب، ويستدرر لها، من جانب ثان، ما تشتمل عليه من منافع، ويستمطر عليها ما تحويه من بركات. بمعنى إن «هؤلاء الآلهة - الأحياء الكهنة - السحرة - الملوك - الصناعون، مكلفون في آن بالحفاظ على النسق الميثولوجي / الكوني وترقيته؛ وهو يتضمن نظام الطبيعة، النظام الديني، والنظام

الاجتماعي»⁽⁹¹⁾. ولأن الوعي الجمعي لتلك الأقوام والجماعات، لم يبرح يخترن بين طيات أرشيفه اعتقادات وتصورات مضمونها؛ إن كل ما يحيط بالإنسان من ظواهر وموجودات، تمتلك في ماهيتها طاقات روحية تتناسب وحجم قدرتها التأثيرية ومدى سطوتها الإيحائية. مما يستتبع إن كل من تتوافر لديه الإمكانيات المادية والمؤهلات المعنوية؛ إما لاحتواء غضبها واستبعاد مضارها أو لاستدرار عطفها واستجلاب خيراتها، يغدو مرشحاً لأن يحاط بهالة من الاعتبار الاجتماعي والتوقير الرمزي، وذلك تعبيراً عن تعالي مقداره وسمو مكانته وطغيان هيئته. ولهذا فليس بلا سبب أن تسبغ تلك الجماعات البدائية طابع الإجلال - والقداسة في الغالب - على أسلافها الأوائل، الذين اجترحوا المآثر وحققوا الانجازات ولبوا الطموحات، معتقدين بأن كل ما تمخض عن أفعالهم الطقوسية وممارساتهم الشعائرية، ما كان لها أن تغدو وجوداً ملموساً وواقعاً معاشاً، لولا وجود تلك الصلات الخفية التي تربطهم بالآلهة، وتلك العلاقات السرية التي تشدهم إلى الأرباب. وعلى ذلك «فبينما تبدو فكرة تجسد الآلهة في صورة بشرية غريبة بالنسبة لنا، فلم يكن فيها ما يدعو للعجب أو الدهشة بالنسبة للإنسان البكر، الذي لم يكن يعتبر (الإنسان الإله) أو (الإله الإنسان) سوى درجة أعلى وأسمى من نفس تلك القوى الفائقة للطبيعة، التي نسبها بكل صدق وإيمان إلى نفسه هو»⁽⁹²⁾. من هنا، على ما يبدو، تسللت إلى حقل الوعي الجمعي أساطير خلق العالم وانبثاق البدايات الأولى للبشرية، فضلاً عن صيرورة (الآلهة الأبطال) أو (الأبطال الآلهة)، مثلما تسربت بين ثنايا المخيال الجماعاتي خرافات تشكيل الكائنات؛ المفارقة في طبيعتها والغريبة في مظهرها والخارقة في قواها. لتضفي - وفقاً لديناميات اجتماعية وسيرورات حضارية - على منتجات الإنسان وثمرات تفكيره، نوع من التعالي على الواقع والتنائي عن التاريخ. ذلك لأن «التاريخ

بأوسع معانيه - كما يكتب الباحث محمد عجينة - يمكن أن يتحول من الواقع المعيش إلى أسطورة، وإن تتقن الأسطورة فيه سواء أكان تاريخ شخصية فذة أم تاريخ مدينة عريقة أم أمة من الأمم أو دولة من الدول أو حضارة ما أو ثقافة. فقد تتسرب الأسطورة إلى التاريخ من خلال (أسطورة) الواقع من أجل غاية ذرائعية أساسية هي جعل ذلك التاريخ أكثر فعالية في وعي الناس وسلوكهم»⁽⁹⁸⁾. وهكذا نخلص إلى استنتاج مفاده؛ إن صفة (البطولة) التي نفترض أنها أسبغت على أولئك الأفراد / الأشخاص - الذين تمتعوا بمزايا جسمية وعقلية ونفسية، تخطت حدود ما كان متاحاً وشائعاً ضمن مألوف الجماعة وامتداداً في أعرافها - لم يكن مدلولها يقتصر فحسب، على تجليات ما قد يتبادر للذهن من خصائص القوة البدنية والحنكة القيادية والحضوة الرمزية للشخص الموصوف (بالبطولة)، إنما كانت توحى بأن المعني بها غالباً ما تمتع برعاية خاصة من لدن القوى الغيبية، التي كان يجهل كنهها ويخشى غضبها ويتجنب لعنتها، بحيث تغدق عليه من فائض بركاتهما وتمنحه من معين سلطانهما. وعلى ذلك «فالأسطورة تعمد إلى منطقية تلك الشخصيات، أي جعلها ممكنة القبول والحدوث، مما يتسق ومنطقها الإعلائي والمقدس. فالشخصية طبيعية من حيث كونها مقدسة، واتسامها بقواها الخارقة، أو بقدرتها على الخلق، إنما هو ناتج عن مقارنتها بالقوة الإنسانية ذات القدرة المحدودة. ولكنها في الأصل شخصية فورية تتمتع بكل صفات المعاني الإلهية المجردة»⁽⁹⁹⁾. وبقدر ما حاول البعض إثبات إن فكرة (البطولة) ليست ظاهرة لاحقة على تاريخ وعي الإنسان لذاته كموجود اجتماعي، إنما هي واقعة طبيعية رابضة في كينونته ومعطى أصيل في شروط صيرورته، من منطلق إن «عقيدة إجلال العظماء فطرية في طبيعة الإنسان لا تزول مهما اعتورها من الفساد والوهن، وإجلال العظماء باق ما بقي الإنسان»⁽⁹⁵⁾. لا بل إن هناك من غالى في

هذا الاعتقاد وتطرف في هذا التصور، للحد الذي اعتبر البطل عندهم بمثابة (روح) العالم وممثل إرادتها. «وهكذا الحال في جميع رجالات التاريخ العظماء - أولئك الذين تتضمن غاياتهم الجزئية الخاصة تلك المسائل الكبرى التي هي إرادة روح العالم. هؤلاء الرجال يمكن أن نسميهم أبطالاً، بمقدار ما يستمدون أغراضهم ودورهم لا من مجرى الأحداث الهادئ والمنظم، الذي يباركه النظام القائم، وإنما من منبع خفي لم يبلغ بعد مرحلة الظهور أو الوجود الحاضر، من تلك الروح الداخلية التي لا تزال مخفية تحت السطح تضغط على العالم الخارجي وكأنها تضغط قشرة خارجية، وتمزقه إرباً لأنها نواة أخرى غير تلك النواة الموجودة في هذه القشرة. ولذلك فهم رجال يبدو أنهم يستمدون دافع حياتهم من أنفسهم، وتؤدي أعمالهم إلى ظهور وضع للأشياء ومركب للعلاقات التاريخية يبدو وكأنه ليس سوى مصلحتهم هم وعملهم هم فحسب»⁽⁹⁸⁾. نقول بقدر ما كان الأمر كذلك لدى البعض، فإن هناك بعضاً آخر حاول البرهنة على إن فكرة (البطولة) لم تكن سوى الوليد الذي أنجبته الظروف القاسية والأوضاع الشاذة، التي استشعر الإنسان القديم من خلالها مقدار عجزه عن مواجهتها كأفراد متفرقين وجماعات مشتتة، وبالتالي مقدار حاجته لمن يتصدى لتداعياتها ويدراً عنه أخطارها. ولذلك «يؤكد كثير من علماء الاجتماع على أن ظاهرة البطولة تبرز عندما يكون مجتمع ما في حالة من الظلم واليأس، فكلما أصاب مجتمعاً من المجتمعات ظلم ويأس شديداً، برزت إلى حيز الوجود فكرة البطولة»⁽⁹⁷⁾. وإذا كان تاريخ (فكرة البطولة) يشي بحقيقة إن ظهورها اقترن بتكوين المجتمعات البدائية الأولى، تعبيراً عن تبلور حاجاتها لزعامة عمليات القنص والصيد والإغارة والمدافعة من جهة، وتجسد تطلعاتها لقيادة فعاليات الطقوس الدينية والشعائر الأسطورية من جهة أخرى. فان تيارات دينية وفلسفية أخرى

ذهبت باتجاه مغاير ومسار مخالف، ترى أن تلك الفكرة كامنة مسبقاً داخل فطرة الإنسان ورايضة في كينونة وجوده، وبالتالي فهي ليست من خلق المجتمع أو ابتكاره، بقدر ما هي خالقة له ومؤثرة فيه. ولهذا فقد حقّ للراحل الدكتور (عبد الجليل الطاهر) أن خلص لاستنتاج مفاده؛ إن ظهور (البطل) «لا يخضع إلى العقل والمنطق والاستنتاج والاستمرارية التاريخية. يلغي (البطل) كافة الرموز التي كان الناس يقدسونها، ويبدع رموزاً جديدة يستمدّها من الواقع الجديد، وما يلبث وقتاً طويلاً حتى تجتمع حوله سدة جديدة، تنشر الأوهام والأساطير لتخدع الناس وتظللهم»⁽⁹⁸⁾.

المبحث الخامس:

الأسطورة ونزعة التقديس؛ من عبادة الأسلاف إلى تأليه الأبطال

«إن الأسطورة هي مؤسسة العمل
القدسي، فهي سابقة، ضامنة، وكل
قيام بعمل هو تكرار لتجربتها الأولى -
فان درليو،⁽⁹⁹⁾.

لقد تبين لنا، عبر مباحث هذا الفصل، إن ما تتميز به الأسطورة عن سواها من سرديات ذهنية وتصورات مخيالية، يتمثل بعاملين أساسيين يستدعي أحدهما الآخر ويؤكدده؛ الأول هو توقعها الأبدي إلى البدايات الأولى والأصول السحيقة، ليس فقط للعيش في أجواء تلك الصيرورات الميتافيزيقية للوجود، أو الانغمار بتلك الكينونات المثالية للموجود فحسب، بل ومحاولتها للنأي بتلك الصيرورات والكينونات عن فعل الزمان الأرضي وتأثير التاريخ البشري، بحيث تجنبها عواقب التغيير وتحميها من نوازل التحول، وتتيح لها من ثم فرصة التواصل مع أزمنة الفردوس والعصور الذهبية المليئة بالبراءة والمترعة بالنقاء. وأما العامل الثاني فهو نزوعها السرمدى صوب كل ما هو جليل في العالم وعظيم في الطبيعة ومقدس في الكون، من منطلق إن البحث عن أسباب الخلق وعلل التكوين، لا بد أن تفضي إلى التعاطي مع صفات الخالق وسمات الأرباب. وهو ما نعتقد أنه

يمثل الأصل الذي يربط الأسطورة بالدين ويقوي الأصرة بينهما، بحيث يبدو «الدين نوع أسطورة، وبالتحديد حياة أسطورية، وبتخصيص أشد حياة أسطورية من أجل توكيد الذات في الأبد. وبالتالي نصل إلى القول بأن الأسطورة ليست ديناً، فالأسطورة تحيط بأوساط أخرى مختلفة، إضافة إلى الدين. يمكن للأسطورة أن تكون في العلم وفي الفن كما في الدين. بيد إن الدين لا يمكن له أن يكون بمعزل عن الأسطورة (...). الدين إضافة إلى هذه الميثولوجية التاريخية العامة، هو بطبيعته قريب للغاية من الأسطورة»⁽¹⁰⁰⁾. ولما كانت معظم المتون الأسطورية لا تتحدث وحسب عن الصلات الافتراضية والعلاقات المتخيلة، التي كانت قائمة بين مجاميع الآلهة ومجتمعات البشر، لتسيير شؤون الكون ومخلوقاته وتدبير متطلبات الوجود وعلاقاته، بل وتشير - في بادئ الأمر - إلى اتصاف الأولين بصفات وخصائص الآخرين أيضاً. الشيء الذي حمل الوعي الإنساني على الاعتقاد بأن ظاهرة القداسة هي مكون أصيل في بنية الهرمية الاجتماعية للجماعات البدائية⁽¹⁰¹⁾، ليس فقط بحكم الأعراف والتقاليد التي كانت تؤكد على مؤهلات الخبرة التنظيمية والحكمة الدينية والحكمة القيادية والشجاعة القتالية فحسب، وإنما بواقع سريان الإيمان بوجود تفويض الهي للأبطال / العظماء أو انتداب القادة / الزعماء، لإقرار النظام وممارسة السلطة باسم تلك الآلهة وبالنيابة عنها. لذلك «نجد في كل هذه الحضارات الرائعة القديمة؛ إن سلطة القيادة كانت مزيجاً من الوراثة الشرعية والدينية، مع سحر الشخصية القيادية فكان لا بد للقادة أن يكون لهم علاقة بالآلهة بطريقة ما، فهم إما أبناءها كما في الحضارات اليابانية والصينية القديمة وبعض مراحل الحضارة الإغريقية، أو هم قادة بمباركة الآلهة كما في الحضارة الفرعونية، أو هم جنود الآلهة المنتخبون كما في الحضارة الفارسية القديمة، أو هم جزء من المكون

الإلهي الديني كما في حضارات ما بين النهرين؛ كالسومرية والآكدية والآشورية، التي كانت هي المؤسس لهذا المفهوم من السلطة الحاكمة للأتباع»⁽¹⁰²⁾. وهكذا فالأسطورة لا تستدعي ظاهرة (المقدس) لمجرد كونها حكاية ميتافيزيقية، تهتم بالحديث عن أصل الكائنات بكل أنواعها وماهية الموجودات بكل أشكالها فحسب، وإنما لانخراطها بإماطة اللثام عن أواصر تلك العلاقة الخفية والملغزة، التي تربط أطراف اللاهوت (آلهة وأرباب) بعناصر الناسوت (أشخاص / أفراد وجماعات / مجتمعات)، بحيث تغدق على صيرورة تلك الكائنات الخارقة معنى ودلالة، وتسبغ على انبثاق تلك الموجودات العجيبة مغزى وقيمة. وهو الأمر الذي نعتقد انه أفضى - بالمحصلة النهائية - إلى ظهور العامل الديني وتبلور مظاهر العبادة، مثلما استلزم استنباط الطقوس الدورية والشعائر الموسمية، لجعل العلاقة / الرابطة بين الخالق والمخلوق حية في النفوس وفاعلة في الوجدان. ولذلك «لم يكن هناك فارق بين الدين والحياة اليومية. فكان كل فعل من الأفعال الاجتماعية يتضمن إشارة إلى الآلهة والبشر على السواء؛ إذ لم يكن الكيان الاجتماعي يتألف من البشر وحدهم، بل من الآلهة والبشر معاً»⁽¹⁰³⁾. وعلى خلفية تلك التصورات الأولية والاعتقادات البدائية، التي حفرت لها أخاديد غائرة في بنى الذاكرة الجمعية لتلك الشعوب الموغلة في القدم، كان الأجداد / الأسلاف (السحرة والكهنة والزعماء)، الذين خصتهم الآلهة باعتبارات وامتيازات؛ البنوة / النسب والاختيار / التفضيل والتفويض / الإنابة، ليسوا فقط محط إجلال وتبجيل من لدن الجماعات التي يتمون إليها، استناداً إلى ما يضطلعون به من أدوار اجتماعية / تزعمية، وما يمارسونه من وظائف دينية / طقوسية فحسب، ولكن بالإضافة إلى ذلك بناءً على ما يتمتعون به من خصال فوق طبيعية، وما يرمزون إليه من صفات إلهية. ولهذا فقد كتب أحد المتخصصين

الغريبين (ج. بري) بشيء من التعميم يقول «إن عبادة الآلهة في كل أجزاء الدنيا هي في الأصل عبادة الأجداد، اعتنقها أعضاء الجماعات الحاكمة. إذ ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد إن الناس تخيلوا آلهة أولاً ثم عبدوها بعد ذلك. ففكرة الإله نمت مع الحضارة نفسها، ولم يكن في البدء إلا فكرة تكونت من ماديات ألفها الإنسان»⁽¹⁰⁴⁾.

المطلب الأول - عبادة الأسلاف في الديانات البدائية (الارواحية و الطوطمية)⁽¹⁰⁵⁾ :

تجمع الغالبية العظمى من البحوث السوسولوجية والدراسات الانثروبولوجية والاثولوجية، ناهيك عن إسهامات علم نفس الأعماق وتاريخ الأديان المقارنة، على إن الاعتقادات الارواحية والديانات الطوطمية البائدة، انحدرت من صلب ظاهرة عبادة الأجداد / الأسلاف التي كانت رائجة لدى الشعوب والجماعات البدائية. حيث ارتبطت - كما لاحظ المفكر التنويري (نصر حامد أبو زيد) وهو يتحدث عن رمزية التماثيل والايقونات في الطقوس الدينية - «معظم الأديان القديمة بعبادة أرواح الأسلاف (تجيل واحترام يتطور إلى عبادة دينية)؛ ولذلك يكون التمثال تمثيلاً رمزياً لهذه الأرواح»⁽¹⁰⁶⁾. وذلك بصرف النظر عن حقيقة وجود تباينات وظهور اختلافات، بخصوص أيهما تسبق الأخرى وتقدم عليها في القدم التاريخي والبعد الزمني من جهة، وأيها يمكن اعتبارها من بواكير صيرورة الدين وكيثونة المقدس من جهة أخرى. والحال إذا ما تواضعنا على اتخاذ الديانة الأولى بمثابة كونها المصدر الأساسي لانتشار ظاهرة (إضفاء الروح) على الكائنات والموجودات المحيطة بالإنسان القديم، جاز لنا الاعتقاد بأن الديانة الثانية هي من جعل واقعة (عبادة الأسلاف) وتقدس رموزهم، القاعدة الانطولوجية التي تنهض عليها حياة الجماعة، فضلاً عن كونها

المثابة الرمزية التي تؤطر وعيها لذاتها وإدراك اختلافها عن الآخر. وعلى الرغم من وقائع الاختلاف وحقائق التباين بين هذه وتلك، إلا أنه من الصعب فهم طبيعة إحداهما بمعزل عن علاقتها الوشيحة بالأخرى، مثلما يغدو متعذراً الوصول إلى كنه الطوطمية دون الولوج إلى عالم الأرواحية. من منطلق «إن الطوطمية قد انشعبت عن عبادة الأرواح - كما يرى تايلور وولكن - وإن هذا الانشعب قد نشأ عن طريق ما يعتقد كثير من الشعوب البدائية وغيرها من إمكان (تناسخ الأرواح)، وحلولها في غير أجسامها الأولى. فأرواح السلف كانت موضع تقديس الخلف وعبادتهم، وكانت في مبدأ أمرها قائمة بذاتها منفصلة عن الأجسام. ثم أخذ الاعتقاد بتناسخ الأرواح يتدخل شيئاً فشيئاً في هذا الموضوع حتى انتهى الأمر ببعض الشعوب البدائية إلى الظن بأن هذه الأرواح قد حلت في أجسام بعض الحيوانات أو بعض النباتات. فأصبحت هذه الحيوانات وهذه النباتات مقراً لأرواح السلف من الآباء والأجداد، واتجه إليها التقديس»⁽¹⁰⁷⁾. وهكذا فبقدر ما أضفت الديانة الأرواحية خصائص فوقطبيعية وماورائية على الكائنات والموجودات، بحيث أضحت مسكونة بأرواح الموتى من الأسلاف والأجداد الذين كان يعتقد بعلاقتهم بالآلهة وبصلاتهم بالأرباب، بقدر ما جعلت الديانة الطوطمية من عبادة أولئك الأسلاف وتقديس رموزهم والاحتفاء بميراثهم، فريضة إلزامية يتوجب على أعضاء الجماعات البدائية التمسك بطقوسها والانخراط بشعائرها. والجدير بالملاحظة هنا إن امتياز العبادة وحضوة التقديس، لم تكن تسبغ بالمجان على أي شخص كان لمجرد؛ احتلاله قمة الهرمية الاجتماعية، واعتلاءه عرش السلطة الدينية، وتبوءه صدارة القيادة السياسية. بقدر ما كان متأت، بالدرجة الأساس، من الدور الاجتماعي الذي يمارسه لضمان وحدة الجماعة وتماسكها من جهة، ومن الوظيفة الرمزية التي

يؤديها لديمومة ووعيها بذاتها واعتزازها بشخصيتها من جهة أخرى. بحيث إن مظاهر الإجلال والتعظيم التي يعتقد أن أسلاف الجماعات القديمة تمتعوا بهيبتها وحظوا بسلطانها، تأتي لاحقاً لا سابقاً على تلك الأفعال المميزة والممارسات الاستثنائية، وهو الأمر الذي أفضى إلى تعزيز قناعة الجماعة وتقوية إيمانها بنسبهم الإلهي وأروماتهم المقدسة. ولعل هذا الاستنتاج يخالف ما تواتر في بعض المصادر الانثروبولوجية والمراجع التاريخية، التي روجت لتصور إن «القدسية التي يتميز بها العاهل لا تأتي من الممارسات الدينية، والتي كان يقوم بها، كما لا تأتي عن التبجيل الذي يحاط به، وإنما العاهل، على العكس من هذا، يقوم بمثل هذه الممارسات الدينية، ويحظى بمثل هذا التبجيل لأنه تميز أولاً بالإلهية»⁽¹⁰⁸⁾. دون أن تؤخذ بنظر الاعتبار واقعة إن مظاهر التعظيم والتكريم - ناهيك عن التأليه والتقدیس - لم تكن لتحول دون إنزال العقوبات المادية والرمزية بالزعماء أو الملوك المجليين بامتيازاتها، حيثما ثبت تقصيرهم في أداء واجباتهم الدينية والقيادية، وبيان عجزهم حيال تأمين الاحتياجات الضرورية للجماعة المعنية. بحيث سوغت هذه الحالة لمؤسس التحليل النفسي (سغموند فرويد) القول بأنه «كان من عادة الشعوب البدائية أن تخلع آلهتها، بل تعاقبها، متى ما امتنعت هذه الآلهة عن المنّ عليها بالنعم والسعادة والرفاه. كما كان الملوك يعاملون، على مرّ العصور، نفس معاملة الآلهة، وفي هذا دليل آخر على وجود وحدة هوية قديمة وأصل مشترك بين الآلهة والملوك»⁽¹⁰⁹⁾. وتساوقاً مع هذه الرؤية الاستنتاجية وتمشياً مع هذا المنهج التحليلي، فقد وجد كل من العالمين الاجتماعيين (جان - بيار فرنان) و(بيار فيدال - ناكيه)، إن «التضحية بالملك كانت هي الحلّ الطبيعي كلما حلتّ بالشعب نكبة إلهية. إن سيد الخصب هو الملك، فإذا عمّ القحط فذلك يعني أن قدرته الملكية قد انعكست، بحيث

أمست عدالته جريمة وفضيلته عاراً وبرّه فساداً⁽¹¹⁰⁾. والملاحظ إن فكرة (القداسة) ذاتها مؤسسة على معطيات غامضة وتوقعات مجهولة، تتقاذفها مشاعر الرهبة والخوف من جانب والأمل والرجاء من جانب ثان. بمعنى إن الكائن الذي يحاط بهالة (التقدّيس) ويحظى بمظاهر (التأليه)⁽¹¹¹⁾، لم يكن ليبلغ هذه المرتبة القصوى من التعالي وتلك المكانة السامقة من التنزيه، إكراماً لشخصه المجرد دون عناء وتقديراً لذاته الأوحد دون عطاء، ولكن استجابة لضرورات وتطلع لخيارات؛ إما تجنباً لما قد يؤتبه من ممارسات ضارة ويوقعه من لعنت مؤذية، أو تحسباً لما قد يغدقه من بركات واقعية ويمنحه من كرامات رمزية. ولهذا يؤكد العالم الانثروبولوجي (روجيه كايو) على هذه الخاصية بالقول «والواقع إن المقدس يثير في نفس المؤمن نظير ما تثيره النار في نفس الطفل من مشاعر: فالخوف من الاحتراق هو نفسه، والرغبة في الإضرار هي نفسها، وكذلك الاضطراب أمام الشيء المحرّم، والاعتقاد بأن امتلاكه يجلب القوة والجاه، في حين إن الفشل يمني بالجراح ويورد الردى»⁽¹¹²⁾. والجدير بالملاحظة هنا إن مشاعر الرهبة والخشوع التي تعترى الإنسان البدائي، تجاه الشخصيات المجللة بالتوقير والتكريم من أسلافه، لا تتشال لمجرد اعتقاده بأن هذه الأخيرة تسهر على أمنه وتغدق عليه البركات فحسب، إنما لإيمانه الراسخ بان ما يجعلها قادرة على تأدية هذه الوظائف الإنقاذية وممارسة تلك الأدوار البطولية، متأت بالأساس من إلهية أصولها وقداسة أرومتها. إذ أن «أشخاص الأسطورة - كما أشار (مرسيا الياد) - ليسوا بكائنات بشرية: أنهم آلهة أو (أبطال) أسسوا حضارات، ولذا فإن حركاتهم تؤلف أسراراً: ليس في وسع الإنسان أن يعرفهم لو لم يكشف له أمرهم»⁽¹¹³⁾. ولعل في هذا التصور ما يعزز طبيعة العلاقة الجدلية بين (الفعل البطولي) المقترح من جهة، وبين (الأصل الإلهي) المقترح للفاعل من

جهة أخرى. أي بمعنى إن اتكاء البطل على أصله الإلهي والاكتفاء بعلاقته بالأرباب، لا يحضه المبرر الكافي لادعاء التعالي كما لا يضيفي عليه هالة التقديس، ما لم يدعم ذلك الامتياز بالأعمال الجليلة والأفعال العظيمة، التي تتخطى حواجز المألوف وتتجاوز سقوف التوقعات. وبالمقابل فإن كل يقدم عليه البطل من مبادرات جريئة ويصدر عنه من تضحيات جسيمة، لا تشكل ضمن سيرورة الجماعة البدائية استثناءً تستحق عليه الثناء، ولا تسترعي ضمن أواليات نظامها التعاضدي أي اهتمام، طالما إن البطل يعجز عن إثبات تفوق أصله الإلهي، ويفتقر إلى القدرة التي يثبت من خلالها علاقته بالمقدس. ولهذا فالظن بأن (الجهل) بقوانين العقل - كما يذهب الباحث (عصام الدين حفني ناصيف)⁽¹¹⁴⁾ - هو الدافع وراء ظاهرة تأليه الأفاذ وعبادتهم، بجانب منطق الوعي الأسطوري ولا يرقى إلى مراتب السيكلوجيا البدائية. ولما كان الاعتقاد بالديانة الطوطمية يفضي - عند الإنسان البدائي - إلى الإيمان بأن أرواح أسلافه لا تتلاشى أو تفنى بعد الموت، بقدر ما تختار أنواعاً معينة من الحيوانات أو النباتات لتسكنها، وتكون من ثم قريبة من أعضاء الجماعة المعنية، ليس فقط للإشراف على حمايتها من كل مكروه وإبعادها عن كل طارئ فحسب، وإنما لإيقاع القصاص بكل من يفرط بوحدها ويسيء لعلاقاتها، وإنزال العقاب بكل من يعرض محرماتها للانتهاك ومقدساتها للدنس. فان عملية إسباغ القداسة وخلع مظاهر الإلهية على الحيوان / النبات الطوطم، لا تتم بناء على ما يتمتع به هذا الأخير من صفات (قوة أو سرعة أو حيلة) - رغم أهمية مثل هذه الخصائص بالنسبة للإنسان البدائي - وإنما من منطلق كون هذا الطوطم أو ذاك يحمل أرواح السلف ويعكس ما توفروا عليه من قدرات خارقة وإمكانات مفارقة. ولعل ملاحظة الفيلسوف الفرنسي (جان بودريار) توضح هذه الحالة / الوضعية حين كتب

يقول «كان للحيوانات فيما مضى سمة أكثر من قدسية وإلهية مما كان عليه البشر. بل إن الشعوب البدائية لم تكن تتصور وجود عالم (البشر)، ولطالما كان النظام الحيواني هو النظام المرجعي. وحده الحيوان كان أهلاً لتقدسيه كاله، أما تقدّيس الإنسان فجاء لاحقاً، بعد تراجع النظام. كانت الناس تسمى نفسها بانتسابها إلى الحيوان»⁽¹¹⁵⁾. ولأن حياة الإنسان البدائي كفرد وعلاقاته كجماعة، كانت مغمورة بفيض من التصورات الأسطورية الممارسات الطقسية، التي تمحورت حول كيفية انوجاد الزمان البدئي / الأول، فضلاً عن دور الآلهة / الأرباب في صيرورات الخلق وسيرورات التكوين، ناهيك بالطبع عن استنباط العلل واستخلاص الأسباب، التي كان يعتقد أنها مصدر تلك الظواهر المقلقة لوجوده والمهددة لمصيره. فقد تحتم عليه أن يحتمي بأسلافه وينشد معونتهم ويحظى برعايتهم؛ لا بصفتهم أفراد عاديين يشاطرونه كأقرانه نفس المخاوف والهواجس، ولكن باعتبارهم كائنات قريبة من الآلهة ومشاركين إياها بالقداسة. من هنا نفهم الأسباب التي حدثت بالإنسان البدائي ليس فقط إلى تحريم صيد (الطوطم) الذي ينتمي إليه أفراد العشيرة / القبيلة الواحدة فحسب، وإنما تجريم عملية الزواج الداخلي وإباحته على الصعيد الخارجي. وذلك من منطلق انه لا يجوز لأتباع الطوطم المعني تعاطي ممارسات الجنس البيئي والتزواج فيما بينهم، على خلفية اعتبار إن عمل كهذا يعد ضرباً من ضروب ترويج محارم السفاح. فحيثما سرى مفعول هذا النظام - كما كتب فرويد - «اشتمل، بغير استثناء إجمالاً، على قانون ينص على ما يلي: إن أعضاء الطوطم الواحد لا يجوز لهم أن يقيموا فيما بينهم علاقات جنسية، ولا يجوز لهم بالتالي الزواج فيما بينهم. ذلك هو قانون الزواج الخارجي، المتلازم والنظام الطوطمي، فلا يفارقه»⁽¹¹⁶⁾. ولعل سؤال يطرح نفسه هنا مفاده؛ ما الفائدة / الجدوى التي كان الإنسان البدائي يتوخاها، عبر تجشمه

عناء تلك الفروض التعبدية والممارسات الطقوسية حيال أسلافه الموتى؟ هل لأنه مسوق للانخراط بتلك الشعائر بناءً على طبيعته النزاعة للبحث عن السلامة الشخصية والأمان الذاتي، أم لأنه ملزم بحكم تكوينه النوعي / الكيفي للتعليق بما هو مفارق لواقعه ومعاشه وفائق لقدراته ومداركه، حيث تقبّع الآلهة ويربض المقدس؟! أم تراه - بالإضافة إلى تلك الاحتياجات والضروريات - يستجيب لمشروطيته التاريخية وظروفه الاجتماعية وخصائصه الثقافية، التي ما أن يتخلى عن التقيد بالتزاماتها ويكفّ عن الانصياع لضوابطها، حتى يفقد كينونته ويفرط بماهيته كموجود يسعى لديمومة جماعته وحفظ نوعها من التخالط والانقراض. الواقع إن الإنسان - يتساوى في ذلك القديم والحديث، المتبربر أو المتحضر - ليس بمقدوره لوحده أن يحقق ذاته ويبلغ مرتبة الإنسانية، بعيداً عن المجتمع وخارج إطار علاقاته وتصوراتهِ ودون شبكة قيمه وأعرافه. فالشخص الإنساني - كما أجاد القول المفكر الفرنسي (ريمون كارباتيه) - «غير كائن، فهو يصنع ويصنع نفسه، ولكنه لا يصنع نفسه كيفما أتفق؛ انه يصنع ذاته ضمن شروط معينة، أخذاً بالاعتبار هذه الشروط، ومستنداً إليها لأجل تحقيقها»⁽¹¹⁷⁾. وهكذا فان مظاهر التبجيل والتعظيم التي حظي بها الأسلاف، عبر شعائر العبادة لأرواحهم وطقوس التقديس لرموزهم، جاءت بمثابة استحقاق ليس فقط لتمييز دورهم المشهود؛ في صيانة تماسك نسيج الجماعة البدائية من التبعثر، والمحافظة على وحدة أصولها السلالية من التذرر فحسب، وإنما حصل كتكريم لمواقفهم الجريئة؛ في الذود عن ديمومة وعيها لذاتها من التصدع، والمنافحة عن استمرار ذاكرتها الجمعية خشية الاندثار، والمدافعة عن بقاء قيمها الرمزية من الزوال. ولهذا فقد رأى عالم الاجتماع الفرنسي (أميل دوركايم) في ظاهرة عبادة الطواطم «رموزاً تشدد على تأليه المجتمع القديم لذاته، (كما انه اعتبر إن الطواطم) كانت

تعكس الواقع الاجتماعي على التعالي الإلهي، الأمر الذي كان يعني في نظره نوعاً من التآليه الذاتي للمجتمع»⁽¹¹⁸⁾. ونظراً للأهمية التاريخية والدينية والاثنوغرافية التي محضت للديانة الطوطمية، لاسيما لجهة عبادة الأسلاف وما تمخض عنها من علاقات اجتماعية وتصورات سلطوية واعتقادات دينية وممارسات طقوسية، فقد اعتبر العالم الاثروبولوجي الأمريكي (كليفورد غيرتز) إن من الضرورة بمكان أن بصر إلى «إلقاء الضوء على ممارسة (عبادة الأسلاف) ودورها في الوراثة السياسية، ودور أعياد (تقديم الأضاحي) في تحديد الواجبات التي يفرضها النسب ودور (عبادة الأرواح) في جدولة الممارسات الزراعية، ودور (الكهانة) في تقوية النظام الاجتماعي»⁽¹¹⁹⁾.

المطلب الثاني- الولادة الاستثنائية والخصائص العجائبية للبطل:

إذا ما تأمل باحث معاصر في تاريخ تكوين الشعوب بمختلف مراحلها، واستطلع مسار صيرورة الأمم بشتى حلقاته، سرعان ما تسترعي انتباهه حقيقة ليس من الحكمة تجاهلها أو التغاضي عنها مؤداها: انه برغم حجم الاختلافات القومية / السلافية ومستوى التباينات الثقافية / الحضارية، فان تلك الشعوب والأمم لا تلبث أن تنتظم ضمن مصفوفة من التشابهات والتماثلات، ليس فقط على مستوى اختلاق الأساطير وتلفيق الخرافات وتخليق الملاحم فحسب، بل وعلى صعيد ابتداء العظماء المؤتملين وابتكار الأبطال المؤلهين. إذ إن ذلك الفعل قمين بتجذير انتماءها بجغرافيتها، وترسيخ ارتباطها بتاريخها، وتقوية التزامها بشخصيتها، وتنمية شعورها بهويتها، وتعزيز ولاءها بأوطانها. ولهذا فقد لاحظ عالم النفس (أ. رانك) في بحثه الكلاسيكي المعنون (أسطورة ميلاد البطل) إن «جميع الشعوب المتمدينة الكبيرة بلا استثناء تقريباً، قد عظمت في

الشعر والأسطورة من باكر الأزمان أبطالها: الملوك والأمراء الأسطوريين، مؤسسي الديانات أو السلالات المالكة أو الحواضر. باختصار أبطالها القوميين. وقد راق لها، بوجه خاص، أن تسبغ على تاريخ ميلاد هؤلاء الأبطال وحدثهم ملامح خارقة⁽¹²⁰⁾. وعلى ذلك فليس هناك سرديات أسطورية أو حكايات خرافية أو سير شعبية، لا تأتي على ذكر تلك العملية التي تتمخض عن ولادة (البطل) بكل أنماطه⁽¹²¹⁾، مثلما لا تلهج باحتفالية باذخة بشأن اشتماله على صفات خارقة للطبيعة وخصائص مخالفة للمألوف؛ سواء تلك التي تجلت لحظة ولادته المسبوقة بالإشارات الغريبة والدلائل العجيبة، أو تلك المعنية بمسار حياته المفعمة بالأحداث الدرامية والوقائع المذهلة، لا بل حتى إن واقعة موته تبدو في الغالب مغرقة في تراجيديتها، بحيث تتخطى طاقة البشر على التصور وتتجاوز قدراتهم على التفكير. ولذلك «يخضع البطلان، الصوفي والشعبي - والحقيقية إن جميع أنماط البطولة تخضع لهذا المعيار -، إلى تصميم واحد؛ ففي الحاليتين نجده متميزاً بما يظهره غير الأقران والناس العاديين من حيث التنبؤ بولادته، وطفولته، وحدثته، وأفعاله وأوصافه، وإنقاذه لشعبه، ووفاته، واستمراره في قبره قريباً من الأحياء وروحاً مقدساً أو شبه مقدس»⁽¹²²⁾. وهو الأمر الذي استتبع أن يكرس أحد الكتاب دراسة خاصة حول ظاهرة (ميلاد البطل في الحكاية الشعبية)، استعرض من خلالها طائفة من أشهر النظريات التي حاولت تفسيرها وتأويلها، حيث خلص إلى نتيجة مفادها إن «حكاية البطل منذ مولده حتى يحقق غايته، إنما هي تعبير عن سيطرة النموذج الأصلي الذي يدفع بالإنسان إلى الوصول إلى الكمال. ويكون الطفل إلهاً في الأساطير الكونية، أما في الحكايات الخرافية والشعبية فهو بطل إنساني له صفات فوق الطبيعية، والبطل الإنساني الذي يكشف عن الطبيعة الإنسانية هو نموذج الشعور واللاشعور

الإنساني»⁽¹²³⁾. ومثلما سبق لنا التأكيد على أن مظاهر التشابه والتماثل في بعض عناصر ومعطيات كل من الأساطير والخرافات والسير، أغرت قسم من الباحثين وسوغت لهم، الخلط في طبيعتها والمطابقة بين خصائصها والمزج بين دلالتها. فان الأمر ذاته يمكن رصده في حالة تشخيص الخلفيات والأليات والسيرورات التي حددت مسار الشخصية (البطولية)؛ سواء تناولنا كفيات مولدها، أو تعرضنا لعقبات صيرورتها، أو تطرقنا لتراجيديات مآلها. ولعل الناقد الأدبي والباحث المعروف (عبد الله إبراهيم) يمثل نموذجاً لهذا المآخذ التحليلي والمنزلق التأويلي، حين كتب يقول «والحق فليس البطل الخرافي وحده من يتصف بالخلفيات الغامضة وشبه المجهولة، وليس وحده الذي يتعرض لنكران جماعي ويمر بصعاب، قبل أن يفوز بالاستثارة العام، فذلك أمر يكاد يشمل أبطال الأساطير والمرويات الشعبية، والمرويات الدينية. فالأبطال الأسطوريون، وأبطال السير الشعبية، والأنبياء، يتقاربون في درجة التماثل هذه، وفي رأسها صعاب الطفولة وعدم الاعتراف بهم، فضلاً عن الخلفيات الغامضة بسبب المحن التي يتعرضون لها في مستقبل العمر. ولهذا فكل المرويات التي تقدم سيراً اعتبارية لهذه الشخصيات تضخم الماضي الميرير لهم، نظير الاحتفاء بالمكانة التي بلغوها، وذلك قبل أن يحرزوا نجاحاتهم الكبيرة في المرحلة الأخيرة من أعمارهم»⁽¹²⁴⁾. ولعل رأي هذا الباحث اللامع لا يشكل استثناء في إطار هذا الاعتقاد الموسوم بالتعميمية والاختزالية، إذ أن هناك ثلة من الباحثين والأكاديميين، ومن شتى الاختصاصات السوسولوجية والسيكولوجية، يشاطرونه نفس الاعتقاد ويبادلونه ذات التصور. فقد تبنى - على سبيل المثال لا الحصر - أستاذ علم النفس الدكتور (مصطفى حجازي) الرؤية عينها حين أوضح أن «البطل في القصص الشعبي أسطوري... (وان) حياة هذا البطل الأسطوري، كما يرويها رواة

القصص الشعبي، هي دائماً سلسلة من الأزمت، وحلقات متصلة من الخطوب. لا يخرج من أزمة حتى يقع في التي تليها، ولا ينتصر على خطب حتى يقع في مأساة جديدة. حياته ملحمة دائمة من الثبات أمام أقسى اختبارات الحياة، والخروج منتصراً منها. وهي إلى ذلك حلقة متصلة من التفاني من أجل الآخرين»⁽¹²⁵⁾. والحال انه إذا ما واجهت شخصيات الأبطال في الحكايات الخرافية والسير الشعبية، مشاكل تتعلق بالغبرة الايكولوجية ومصاعب تتصل بالاغتراب الاجتماعي، على خلفية إشكاليات الولادة وأزمات النسب ومعاناة الانتماء⁽¹²⁶⁾. فان المسألة تتخذ مساراً مغايراً في حالة الشخصيات البطولية في الأساطير، ذلك لأن صيرورة هذه الأخيرة تبدو ليس فقط معروفة الأصول الانتسابية فحسب - باعتبار إن لها روابط انتماء بالآلهة - بل وكذلك مرغوبة الوجود في الواقع ومطلوبة الانبثاق في المجتمع؛ نظراً لما تتمتع به من خصال حميدة تبني كيان الأول، وما تشتمل عليه من صفات ايجابية تحمي علاقات الثاني. من حيث أن ولادتهم وطفولتهم «تتميز عن المألوف، فهم يتحدرون من الآلهة، (فضلاً عن كونهم) يشتهرون بالحصول على (أبوة مزدوجة)»⁽¹²⁷⁾، استناد إلى ما تواتر من معلومات وتوافر من معطيات في غالبية المصادر الأسطورية، فضلاً عما تواضعت عليه معظم المراجع التاريخية، التي أكدت - في مجال الحديث عن شخصيات الأبطال - على أهمية الفصل والتمييز ما بين خصوصية النموذج الأسطوري، مقارنة بنظرائه من النماذج الخرافية والشعبية والفولكلورية، لاسيما لجهة علاقته بالآلهة وارتباطه بالمقدس وتمتعه بالتأليه. ولذلك فقد خلص مؤلفا كتاب؛ فن كتابة السيرة الشعبية، إلى نتيجة منطقية مؤداها إن «الأسطورة إنما تحمل تعبيراً جماعياً بكل معنى الكلمة، وهذا التعبير الجماعي يبدو في أن الأساطير إنما تعكس معتقدات الجماعة وفلسفة الجماعة ورأي

الجماعة كلها. والبطل فيها إنما هو نموذج يعبر عن الجماعة كلها: عن مخاوفها وآمالها وعن طقوسها ومعتقداتها، قبل أن يكون معبراً عن ذاته هو كفرد متميز. والأسطورة أصلاً لا تضع اعتباراً للزمان ولا للمكان، بل تتقل في يسر عبر المكان وعبر الزمان معاً، وبطلها يمكنه أن يخوض أحداثاً تدور بشكل منتظم مئات السنين، وهو هو بكل قوته وفتوته وقدراته، كما أن المكان فيها لا يعدو الاسم ولا يدخل إلى عالم الحقيقة ذات الارتباط التاريخي وذات السمات البيئية، فالبطل الأسطوري بطل متحرر من القيد البشري، لأن ما يحد من البطل البشري لا يحد من قدراته ولا يربطه في إطاره (...). فالبطل الذي تقدمه الأسطورة ليس إنساناً معيناً بالذات يعيش وسط صراع حددته ظروف بعينها، وإنما هو رمز أخرجته الجماعة ليخوض بدلاً منها المعارك التي تعجز هي عن أن تخوضها، وليحقق لها من الانتصارات على القوى الخارقة ما يحدث التكامل والتنفيس عند الجماعة كلها»⁽¹²⁶⁾. نعم قد تلتقي شخصيات الأبطال في كل من الأسطورة والخرافة والسيرة؛ ضمن فاصل تاريخي معين، أو طراز اجتماعي محدد، أو إطار حضاري مخصوص، أو مستوى ثقافي معلوم. بحيث يحفز هذا الأمر مخيال الجماعة لإضفاء بعض من سمات النموذج الأول على الثاني وبالعكس تارة، أو إضافة قسم من عناصر النموذج الثالث على الثاني وبالعكس تارة ثانية، أو إسباغ جزء من خصائص النموذج الأخير على الأول وبالعكس تارة ثالثة. بمعنى اشتغال الشخصيات البطولية بمختلف أنماطها (الأسطورية والخرافية والفولكلورية)، على نفس مظاهر التبجيل والتعظيم المقرونة بالطقوس والشعائر التعبديّة، من باب اتصافها بالخصال الجليلة وتمتعها بالقوى الخارقة. ولذلك فقد كتب المفكر الراحل (محمد أركون)، في معرض وصفه للشخصيات الرمزية في الأديان يقول «الشخصيات الرمزية المثالية العليا في كل الأديان، هي نماذج

بشرية أصبحت مثالية خارقة بفضل عمل المخيالات الاجتماعية التي ضخمتها وجعلتها تبدو كائنات فوق واقعية، وهي موجودة في كل المسارات التاريخية للنوع البشري. فالبشر في المجتمعات والثقافات بحاجة إلى أبطال أو قديسين أو عظماء، ولذلك لا يخلو منهم أي مجتمع⁽¹²⁹⁾. بيد أن هذه الحالة الفريدة والاستثنائية لا تبيح أن نخلط بين أنماطها المختلفة والمتباينة، ومن باب أولى لا تجيز لنا إجراء المطابقة بين طبيعتها والمماهاة بين أصولها، على خلفية تشابه ظروف الولادة وتمائل أوضاع النشأة وتطابق حيثيات المواقف. وهكذا فإن شخصية (البطل الأسطوري) الذي يرتبط من حيث نسبه بالآلهة وينتمي من حيث سلالته بالأرباب، يبدأ حياته محاطاً بمراسيم التبجيل الاعتباري والإجلال الطقوسي، ومن ثم يتوج بهالة التقديس ويرقى إلى مراتب الإلهية، حيث الخلود الانطولوجي والتعالوي الميتافيزيقي، لا ينتمي لحقل الشخصيات والنماذج (البطولية) الأخرى، التي حاك خيوط عناصرها ونسج خصائص أنماطها المتخيل الجماعي، عبر الحكايات الخرافية والسير والشعبية والسرديات الفولكلورية. وذلك لسبب بسيط هو أن منابت هذه الأخيرة لا تفتقر فقط لأي نسب الهي ولا تتمتع بأية علاقة بالأرباب فحسب، بل وكذلك تخلو من أية صفة من صفات القداسة وأية سمة من سمات الخلود، بحيث أنها تولد من رحم الخرافة وتتغذى من نسغ المخيلة وتنمو في بطانة الذاكرة، بعد إن تجتاز وتتخطى عدة مراحل من إشكاليات؛ التباس الأصل ومعاناة الصيرورة وغربة الانتماء ومصاعب الظفر. وعلى هذا الأساس فقد لفت الأستاذ (احمد عثمان) الانتباه - في معرض تحليله لشخصية البطل الإغريقي (هرقل) - إلى إن «كل الأبطال الذين رفعوا إلى مرتبة الآلهة كانوا يتمتعون بنسب الهي، مما يوحي بأنه كان شرطاً ضرورياً لعملية التأليه، ولكنه لم يكن كذلك في حالة تحول الإنسان إلى بطل معبود»⁽¹³⁰⁾،

كما في حالات أبطال الملاحم والسرديات الأخرى. وإذا كانت ظواهر مثل ولادة البطل الاستثنائية وحيازته على قوى خارقة، تبدو - من وجهة نظر الفكر الأسطوري - أحداث مقبولة ووقائع معقولة وفق سياقات تاريخ الإنسان القديم، فإن هناك تصورات تقليدية مبنية على أسس من ادعاءات إيديولوجية مردكلة (= راديكالية)، لا تستطيع أن ترى في تلك الظواهر سوى كونها تعبير عن أزمات سياسية ساخنة، وصراعات اجتماعية متفاقمة، واختناقات اقتصادية مستعصية، واختلالات نفسية عميقة. لا تلبث أن تستحيل لدى العامة والخاصة من الناس إلى استيهامات تتطلع لميلاد المنقذ وطوباويات تشجع الانتظار لقدم المخلص. ولهذا فقد اعتقد البعض «إن فكرة المنقذ لا تبرز إلا حيث يكون هناك ظلم وحيث لا تقوى على صده الهيئة الاجتماعية فتفكر في بطل ينقذها، وما الأحلام والتنبؤات إلا مجموعة من الأماني بظهور منقذ وقائد عظيم»⁽¹³¹⁾. واللافت في هذا الأمر إن سيرورة الزعامة / البطولة هذه، التي شهدت أنماطها المتنوعة وعرفت مظاهرها المتباينة؛ مختلف أحقاب التشكيلات التاريخية، وشتى ضروب التكوينات الاجتماعية، وكل مراحل التظاهرات الحضارية. قد أطلقت العنان لكل من اعتلى عرش السلطة السياسية، وأمسك بزمام الأمور الروحية، وتقلد صولجان الهيئة الرمزية، ليس فقط الادعاء بانتسابهم لأصول عرقية طاهرة وانتمائهم لسلاسل بشرية معصومة، بغية إضفاء طابع الجلال والقداسة على أشخاصهم وعلاقاتهم، وإسباغ مظاهر الشرعية الدينية على مواقفهم وممارساتهم فحسب، وإنما الإيحاء لرعاياهم بامتلاك قدرات سحرية وطاقات خارقة، قمينة ببراء العلل وشفاء الأمراض وكشف النوايا وتعرية السرائر والتنبؤ بالغيب وقراءة المستقبل. بحيث يسهل إقناعهم ويدخل في روعهم، إن كل ما يقع لهم من مصائب وكل ما يعانونه من ويلات وكل ما يواجهونه من

نكبات، ليست هي الحصيلة المتوقعة لسوء تصرف الخليفة / السلطان، وانحراف تفكير الأمير / الملك، وفساد طوية القائد / الزعيم، وانحطاط أخلاق الحاكم / الرئيس، إنما هي النتيجة الحتمية لقلّة الحظ وسوء الطالع وظلم القدر. وهكذا فقد كتب العالم الانثروبولوجي (سير جيمس فريزر) في كتابه (الغصن الذهبي) يصف أحد نماذج تلك الحالة بالقول «في العصور الكلاسيكية القديمة كان الفيلسوف الصقلي امباذوقليس يصف نفسه بأنه ليس مجرد ساحر وإنما هو اله. وقد قال مخاطباً مواطنيه في بعض شعره: أيها الأصدقاء في هذه المدينة العظيمة الشامخة فوق المنحدرات الصفراء، قلعة اجريجتم الذي يبارك أعمالكم على طول المدى، الذي يجعل من بلادكم ملجأً آمناً ومقاماً هادئاً لكل غريب، عليكم منا السلام. إنني أمشي بينكم بزهو وخيلاء أيها الشرفاء، وعلى جيني العالي النبيل أكليل الزهور المتفتحة. لم أعد إنساناً، إنما أنا الآن الإله الأعظم الذي لا يموت. حيثما توجهت، تجمهر الناس حولي يقدمون لي فرائض العبادة، وتبغني الآلاف المؤلفة من البشر تطلعي الهدى والطريق المستقيم. منهم من يتوق للرؤى النبوية، ومنهم من تكاد تضله الآلام من الخوف أو الهلع. ولكنهم جميعاً يتلهفون على سماع كلمات تريح نفوسهم فلا يشقون بعدها أبداً»⁽¹³²⁾. وعلى الرغم من تسليمنا بضرورة أن يكون (للبلط الأسطوري) - خلافاً لأنماط البطولة الأخرى - أصل الهي ينتمي إليه وارتباط بالمقدس يدل عليه، باعتبار «إن الأبطال - كما أوضح (غولدرز سميث) - شكلوا العرق الإلهي»⁽¹³³⁾. إلا أننا لا نزال بحاجة إلى فهم كنه المقدس ومعرفة ماهيته، فضلاً عن الوقوف على الكيفية التي من خلالها ينسرب فعله وينساح تأثيره؛ من الإلهي إلى البشري، ومن المقدس إلى المدنس، ومن اللاهوت إلى الناسوت.

الهوامش والمصادر

- (1) آن شنج؛ تاريخ الفكر الصيني، ترجمة الدكتور محمد حمود، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 89.
- (2) بادئ ذي بدء، ينبغي أن نعلن إن استخدامنا لمفهوم (الزعيم) ضمن هذا الكتاب، لا يقصد منه حصر المعنى المعاصر لهذا المفهوم، والاقتصار، من ثم، على ما يرتبط به من مواقف ويتمخض عنه من سلوكيات. إنما المراد به كل ما يمت بصلة للأنماط ذات الطابع السلطوي؛ كالملك، والخليفة، والسلطان، والأمير، والحاكم، والقائد، والرئيس، الخ.
- (3) هنري فرانكفورت وآخرون؛ ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980)، ط 2، ص 182.
- (4) روبرت م. ماكيفر؛ تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، (بيروت، دار العلم للملايين، 1966)، ص 13.
- (5) سيد القمني؛ الأسطورة والتراث، (القاهرة، المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999)، ط 3، ص 50.
- (6) أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ: دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، (القاهرة، رؤية، 2009)، ص 219.
- (7) لقد أشار العالم الانثروبولوجي الشهير (كلود ليفي شتراوس) إلى أهمية (المعنى) في سياق البحث اللغوي حين كتب يقول «إن كلمة (معنى) هي ربما في اللغة ككل أصعب الكلمات التي يمكن إيجاد معنى لها». راجع كتابه؛ الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم الدكتور شاكر عبد الحميد، سلسلة المائة كتاب، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، ص 31.
- (8) ألكسي لوسيف؛ فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، (دمشق، دار الحوار، 2005)، ص 279. ولعل ما قاله الفيلسوف الألماني (شيلينغ) في كتابه الموسوم؛ فلسفة الأساطير، ما يؤكد هذه الفكرة عندما اعتبر أن «الأساطير ليس لها معنى سوى المعنى الذي تعبر عنه. (...) وبالنظر إلى الطريقة التي نشأ بها أيضاً شكلها فهو خاص بها وحدها، أي أنه ينبغي فهمها كما تعبر عن نفسها، لا كما لو أنها تعني شيئاً وتقول شيئاً غيره. ليست الأساطير أمثالاً: بل هي تقول نفسها - وهذا لفظ أخذه شيلينغ عن كولريديج - في الأساطير أن الآلهة موجودات تعيش في الواقع؛ وعض أن تكون شيئاً وتدل على شيء غيره فهي لا تدل إلا على ما هي عليه». مقتبس عن تزفيتان تودوروف؛ نظريات في الرمز، ترجمة محمد الزكراوي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 272.
- (9) المقصود بفائض المعنى هنا؛ تلك الحالة / الوضعية، التي يصبح فيها المفهوم / المصطلح قد أشيع تعريفاً وتوضيحاً وإبانة، للحد الذي تبدو فيه محاولات الإضافة لما هو مستوفي منه كمعنى، أو الحذف لما هو مكتمل فيه كدلالة، نوع من أنواع التشويه في الحالة الأولى والتسطيح

في الحالة الثانية. وهذا بخلاف المرمى في الدراسات اللسانية / الهرمينوطيقية، التي تعني إن لكل نص / خطاب / سرد أكثر من معنى وأكثر من دلالة، يمكن للقارئ استخلاصه واستقراءه بحسب نوع قراءته ونمط ثقافته ومستوى تفكيره وطبيعة إيديولوجيته.

- (10) ألكسي لوسيف، المصدر ذاته، ص 64.
- (11) بول ريكور؛ الزمان والسرد، الجزء الأول: الحكمة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 27. ومن الجدير بالذكر إن هناك من أساء ترجمة هذا المقطع (لأوغسطين)، حيث وضع عبارة (الأسطورة) بدلاً من عبارة (الزمن) الواردة ضمن هذا العمل. وهو الأمر الذي لا يفوت على القارئ اللبيب مقدار الفرق بين العبارتين لجهة المعنى والسياق والدلالة، حين يقرأ الصيغتين المختلفتين. راجع للمقارنة جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية في البحرين؛ الأسطورة توثيق حضاري، (دمشق، دار كيوان، 2009)، ص 9.
- (12) مرسيا الياذ؛ ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات اجتماعية (20)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995)، ص 11. وفي السياق ذاته فقد كتب العالم (فونك) في معجمه إن «الأسطورة حكاية تحكى بوصفها أحداثاً وقعت في زمن بالغ القدم، وهي تشرح الظواهر الكونية والخارقة وتفسر سبب نشأتها. ومع ذلك فلا تعد كل حكاية تبحث في أصول الأشياء أسطورة. إذ لا بد أن يكون للأسطورة خلفية تاريخية، بمعنى أن تكون شخوصها الرئيسية من الآلهة. فإذا لم يظهر في الحكاية آلهة أو أنصاف آلهة، فإن هذه الحكاية تندرج تحت صنف قصصي آخر». أوردته الدكتورة نبيلة إبراهيم ضمن كتابها؛ الأسطورة، سلسلة الموسوعة الصغيرة (54)، (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979)، ص 6، ص 7.
- (13) مقببس عن، مارسيل ديتيان؛ اختلاق الميثولوجيا، ترجمة الدكتور مصباح الصمد، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 16.
- (14) كارين أرمسترونغ؛ تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، ص 36.
- (15) الدكتور فاضل عبد الواحد علي؛ من سومر إلى التوراة، (القاهرة، دار سينما، 1996)، ط 2، ص 265.
- (16) أسامة العيسة؛ ظلّه على الأرض: ألقاب حكام المسلمين في رقوم مقدسية، (دمشق، دار قدس، 2004)، ص 139.
- (17) مقببس عن الدكتور نور الدين أفاية؛ المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، (بيروت، دار المنتخب العربي، 1993)، ص 42. ولعل اللغوي المشهور (رولان بارت) قد توصل إلى ذات المعنى حين كتب يقول «إن كل أدوات الأسطورة، سواء كانت تمثيلية أو خطية، تفترض وعياً دلاليًا». للمزيد حول هذا الجانب راجع كتابه؛ الأسطورة اليوم، ترجمة حسن الغرفي، سلسلة الموسوعة الصغيرة (345)، (بغداد دار الشؤون الثقافية العامة، 1990)، ص 9. وقریباً من هذا

الطرح ترى الباحثة (كارين أرمسترونغ) انه «بدون الأسطورة والطقوس والحياة الأخلاقية، فإن حسّ القداسة عند الناس سيموت». راجع كتابها؛ تاريخ الأسطورة، مصدر سابق، ص 118، ص 119.

(18) كتب الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة (أرنست كاسيرر) يقول انه «من الواضح المؤكد إن اختزال الأسطورة بأسرها إلى موضوع مادي لن يقربنا من الحل، بل هو في الحقيقة ينأى بنا عن أي أمل في التوصل إلى جواب واقعي». راجع كتابه؛ اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي (الإمارات، كلمة، 2009)، ص 35.

(19) المصدر ذاته، ص 67.

(20) ثامر عباس؛ تراث العقل وتوريث الجهل، مقال منشور في صحيفة الصباح العدد / 2434 بتاريخ 10 كانون الثاني 2012.

(21) كلود ليفي شتراوس؛ الأسطورة والمعنى، مصدر سابق، ص 37. مثلما يرى الباحث الدكتور (احمد كمال زكي) إن «الأسطورة عندنا اليوم لا تخرج عن أن تكون قصة خيالية قوامها الخوارق والأعاجيب، التي لم تقع في التاريخ ولا يقبلها العقل. حتى إننا عندما نريد أن ننفي وجود شيء نقول انه أسطوري». للمزيد راجع كتابه؛ الأساطير: دراسة حضارية مقارنة، (بيروت، دار العودة، 1979)، ط 2، ص 107.

(22) سيد القمني؛ الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص 23، ص 24.

(23) كتب الناقد واللغوي المشهور (رولان بارت) إن «الأسطورة غنية جداً، وما تتوفر عليه بكثرة هو بالضبط طابعها التحفيزي». راجع كتابه؛ الأسطورة اليوم، ترجمة حسن الغريفي، سلسلة الموسوعة الصغيرة (345)، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1990)، ص 127.

(24) ج. س. فرويلج؛ نماذج من الأديان البدائية، ضمن موسوعة تاريخ الأديان، محرر (فراس السواح)، الكتاب الأول الشعوب البدائية والعصر الحجري، (دمشق، منشورات دار علماء الدين، 2003)، ص 230. وفي نفس السياق فقد أشار الانثروبولوجي الشهير (كلود ليفي شتراوس)؛ إلى «انه في المجتمعات دون مستوى الكتابة، والتي لا توجد لديها أشكال الأرشيف أو المحفوظات التي توجد لدينا، يكون هدف الميثولوجيا هو أن تضمن، بقدر الإمكان، أن يظل المستقبل شديد الصلة. فالقرب الكامل كما هو واضح غير ممكن بالحاضر والماضي». راجع كتابه؛ الأسطورة والمعنى، مصدر سابق، ص 64.

(25) اقتبس هذا الاستشهاد من (مارسيل ديتيان)؛ اختلاق الميثولوجيا، ترجمة الدكتور مصباح الصمد، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 16، ص 17.

(26) كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، مصدر سابق، 75.

(27) هكذا يصف الباحث والأكاديمي اللبناني (خليل أحمد خليل) الفكر الأسطوري بخفة لا يحسد عليها. راجع كتابه؛ مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (بيروت، دار الطليعة، 1980)، ط 2، ص 66. ولعل هذا الكتاب يعد بمثابة بيان تحامل ضد الأسطورة بكل أشكالها وأنواعها، على خلفية

إخفاق الفكر العربي القومي والشعبي، في التغلب على ضعفه المزمن، والتخلص من عيوبه المتوطنة.

- (28) المصدر ذاته؛ ص 83. وعلى الرغم من تأكيد الفيلسوف اللبناني (علي حرب) على أهمية الأسطورة في تحريك السيكلوجيا الاجتماعية، إلا أنه لا يخفي موقفه السلبي حيالها بالقول «لاشك أن للأسطورة فاعليتها، إذ هي تسهم في التعبئة والتجيش، وراء الشعارات التي تعد بالتحريز والتقدم أو بتحقيق الوحدة واستعادة المجد الضائع. وقد تنجح الأسطورة في تقويض نظام أو إسقاط دولة، ولكنها أعجز من أن تسهم في بناء مجتمع جديد أو صنع عالم مغاير. يمكن للأسطورة أن تسهم في لأم الهويات والتحام العصبية، ولكنها لا يمكن أن تبني مجتمعاً يقوم على العقد والدستور والشراسة أو على العقلانية والديمقراطية والحريات السياسية». راجع كتابه؛ الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي، سياسة الفكر (1)، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 65.
- (29) جورج بلانديه؛ الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 94.
- (30) أورده العالم ومؤرخ الأديان (مرسيا الياد) ضمن كتابه؛ مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، دار كنعان للدراسات، 1991)، ص 22.
- (31) ألكسي لوسيف؛ فلسفة الأسطورة، مصدر سابق، ص 41. ولعل ملاحظة أحد أبرز فلاسفة مدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر) تصب في هذه الاتجاه عندما قال إن «العقل لا يكفي للدفاع عن العقل». ذكره المفكر الفرنسي (ألان تورين) ضمن كتابه؛ نقد الحداثة، ترجمة صباح الجهيم، ج 2، دراسات فكرية (39)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1998)، ص 17. وفي الإطار ذاته فقد جادل مؤرخ الأديان السامية (روبتسن سميث) بالقول «إن الأساطير القديمة إذا أخذت بمعناها الطبيعي بلا تفسير مجازي مضلل، تعدّ على درجة كبيرة من الأهمية باعتبارها شواهد على الآراء المتعلقة بطبيعة الآلهة والتي سادت إبان نشأتها». للمزيد حول نفس الموضوع، راجع كتابه القيم؛ محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة الدكتور عبد الوهاب علوب (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 1997)، ص 20.
- (32) كلود ليفي شتراوس؛ مقالات في الأناسة، ترجمة الدكتور حسن قبيسي، سلسلة الفكر المعاصر (3)، (بيروت، دار التنوير، 1983)، ص 33. هذا وكان المؤرخ والفيلسوف ورجل القانون الإيطالي (فيكو) قد أشار إلى «إن المعرفة بواسطة الاطلاع على الأسطورة والشعر، أنسب في بعض الأحيان من تلك التي تتمتع على العقل المعجود». أورده المفكر (توفيتان تودوروف) ضمن كتابه؛ روح الأنوار، ترجمة حافظ قويعة، (تونس، دار محمد علي للنشر، 2007)، ص 100.
- (33) الدكتور أحمد كمال زكي؛ الأسطورة: دراسة حضارية مقارنة، مصدر سابق، ص 122. هذا وقد عبر الباحث الفلسطيني الدكتور (عزمي بشارة) عن الفكرة ذاتها وإن كانت بصيغة مختلفة قائلاً «إن الأسطورة ليست مجرد تمثيل مشوّه للواقع، أو تمثيلاً غير حقيقي للحقيقة، بل هي مكوّن

حضاري، وأداة تعبير وكشف لعمق النفس البشرية، ولغة رموز تكشف الكوني، وتحاول أن تسبغ عليه معنى كلياً. للمزيد راجع كتابه؛ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 66.

- (34) الدكتور عزمي بشارة؛ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مصدر سابق، ص 60.
- (35) اريك فروم، اللغة المنسية: مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة الدكتور حسن قيسي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 176. من جهته فقد أبدى مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) ملاحظة تصب في هذا الاتجاه قائلاً «لقد بدأ الناس، في أيامنا، يرون الجانب المعزول من التاريخ عند كل كائن بشري، لن يتلاشى في المملكة الحيوانية التي ينتمي إليها - كما ساد الاعتقاد في القرن التاسع عشر - ولن يضمحل، عند نهاية الأمر، في (خضم الحياة)، لكنه، على العكس، ينمو، ويتفرع، ويعلو فوق الحياة. إن هذا الجانب، الغريب عن التاريخ، عند الكائن البشري، يحمل، كما الوسام، طابعاً لذكرى وجود أشمل وأوسع نراء، وجود أقرب إلى الغبطة والى السعادة». راجع كتابه؛ صور ورموز، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات فكرية (36)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1998)، ص 12، ص 13. هذا وقد أشار أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة بورنيل البريطانية (آدم كوبر) إلى انه «على الرغم من اختلاف الأنثروبولوجيين حول القيمة التاريخية للأساطير، إلا أنهم يتفقون عموماً على أن الأساطير والبطولات الملحمية، قادرة على إخبارنا بقدر كبير من المعلومات عن الشعب الذي يحكيها». للمزيد راجع كتابه؛ الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة (349)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 192.
- (36) روبرت / ماكيفر، تكوين الدولة، مصدر سابق، ص 19. هذا ويضيف المؤلف في مكان آخر قوله إن «المجتمع يتنفس الأسطورة كما يتنفس الهواء، ولا يكون مجتمع إلا وتكون وراءه أسطورة ما، ولا يكون مجتمع إلا وهو على أسطورة تؤدي فيه عدة وظائف، واهم هذه الوظائف تحويل كل ما للمجتمع من مسلمة تقييمية إلى حقائق منطقية»، ص 59. ولعل الباحثة في تاريخ الأساطير (كارين آرسترونغ) قد عبرت باقتضاب عن ذات الرأي قائلة «نحن مخلوقات صانعة أساطير». راجع كتابها؛ تاريخ الأسطورة، مصدر سابق، ص 121.
- (37) والترج. أونج؛ الشفاهية والكتابية، ترجمة الدكتور حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة (182)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ص 115.
- (38) المصدر نفسه، ص 145. ولدعم هذه الفكرة يرى مؤسس التحليل النفسي (سيغموند فرويد)، انه «حين يطبق الخيال الشعبي أسطورة الولادة على شخص مشهور، فهذا للتأكيد على أن هذا الشخص قد تقيّد بالمخطط النموذجي لحياة بطل». راجع كتابه؛ موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ط 4، ص 13، ص 14.
- (39) فاروق خورشيد؛ أديب الأسطورة عند العرب: جذور التفكير وأصالة الإبداع، سلسلة عالم المعرفة (284)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002)، ص 19.

- (40) مرسيا الياد؛ أسطورة العودة الأبدية، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات فكرية (6)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1990)، ص 65. وفي السياق ذاته يضيف ضمن المصدر نفسه قائلاً «إن الإنسان المتمسك بالثقافات التقليدية القديمة، لم يعرف ذاته كإنسان واقعي إلا بمقدار ما كان يتمتع ويكف عن أن يكون ذاته (في نظر المراقب الحديث)، وبمقدار ما اكتفى وقنع بمحاكاة وتكرار أفعال أنها شخص آخر. نقول بتعبير آخر، إن إنسان الأزمنة الغابرة لم يعرف ذاته كواقع، أي لم يدخل في روعه انه (يؤلف ذاته حقاً) إلا بمقدار ما توقف وكف، بالفعل، عن أن يكون ذاته». المصدر ذاته، ص 63. هذا وقد لاحظ عالم الانثروبولوجيا والسوسولوجيا (روجيه كايوا) «إن الزمن الأسطوري هو أصل الزمن الآخر، في الواقع، ومنه يتطلع بشكل متواصل، متسبباً بكل ما يظهر فيه من تشوش وغموض. إن الفائق الطبيعة يكمن دائماً وراء المحسوس، ويميل إلى الظهور من خلاله باستمرار». للمزيد راجع كتابه القيم؛ الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 150.
- (41) ييار غريمال؛ الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، سلسلة زدني علماء، (بيروت، منشورات عويدات، 1982)، ص 5.
- (42) رينيه جيرار؛ العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 150. كما تم إسدال الستار على ما توصل إليه في القرن التاسع عشر، الفيلسوف وعالم الفيلولوجيا الألماني (ماكس موللر) الذي كتب معبراً عن ذات الفكرة، من خلال كتابه فلسفة الميثولوجيا يقول «لا شك في أن الأسطورة تطفح بشدة أكبر في أثناء الحقب الأولى من تاريخ الفكر الإنساني، لكنها لن تختفي تماماً على الإطلاق». مقتبس عن فردريك نيتشه؛ مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، (دمشق، دار الحوار، 2008)، ص 247. وفي الاتجاه ذاته ذهب الباحث الفلسطيني الدكتور (عزمي بشارة) مؤكداً إن «الأسطورة خلافاً لما فكر به أوغست كونت، ليست مرحلة زمنية في تاريخ الفكر، بل هي بطبيعتها غير زمنية مثل الفن، فهي تستمر حياة حافلة بالدلالات والتأويلات التي تتخطى ظاهريات التفسير إلى التأويل، متغلغلة في الفكر من باب محاولة البشر غير المتوقفة الإجابة عن سؤال (لماذا؟)، وذلك بوسائل الخيال والرمز والحدوس الرؤيوية». راجع كتابه؛ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مصدر سابق، ص 58.
- (43) أورده الفيلسوف (أرنست كاسيرر)، ضمن كتابه؛ اللغة والأسطورة، مصدر سابق، ص 25
- (44) مقتبس عن (مرسيا الياد)؛ أسطورة العودة الأبدية، مصدر سابق، ص 75. وضمن المعنى ذاته فقد أوردت الباحثة المصرية الدكتور (نبيلة إبراهيم) فكرة «إن بطل الأسطورة، وفقاً لرأي (فونك) ويشاركه هذا كثير من الباحثين، يتحتم أن يكون الأها من الآلهة القديمة، أو على الأقل من أنصاف الآلهة». راجع كتابها؛ الأسطورة، سلسلة الموسوعة الصغيرة (54)، (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979)، ص 7.
- (45) فراس السواح؛ الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2001)، ط 2، ص 15. من جانبه فقد عزز وجهة النظر هذه العالم النفسي

- (برونو بتلهاييم) حين كتب يقول انه «في أغلب الثقافات، لا يوجد خط مشترك واضح بين الخرافات من جهة، والحكايات الفولكلورية والحكايات الشعبية من جهة أخرى. فكلها تؤلف أدب المجتمعات السابقة للكتابة». للمزيد راجع كتابه؛ التحليل النفسي للحكاية الشعبية، ترجمة طلال حرب، بيروت، دار المروج، (1985)، ص 46.
- (46) سيد القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص 23، ص 25. هذا وقد أشار الباحث الفرنسي (بيار غريمال) إلى إن «كلمة أسطورة، بالمعنى الحرفي اليوناني، تنطبق على كل حكاية تروى. سواء كانت موضوعاً تراجيدياً أو عقيدة كوميدياً أو قصة خرافية من ايزوب». راجع كتابه؛ الميثولوجيا اليونانية، مصدر سابق، ص 6.
- (47) بول ريكور؛ الزمان والسرد (ج2) التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 43. ويضيف ضمن نفس المصدر قوله إن «الأساطير إجمالاً قصص عن الآلهة»، ص 41. وفي المعنى ذاته يشير العالم النفسي (برونو بتلهاييم) إلى أن في «الأسطورة الإلهي يقدم فيها مجسداً في أبطال خارقين». راجع كتابه؛ التحليل النفسي للحكايات الشعبية، مصدر سابق، ص 46. وفي معرض تعريفه للأسطورة فقد أوضح (كراب) «إن اللفظ يدل على مكانة تفضلع فيها الآلهة (بأوسع معاني الكلمة) بدور أو عدة أدوار رئيسية». أورده (يوسف شلحت) ضمن كتابه؛ بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الطليعة، 2004)، ط 2، ص 79.
- (48) الدكتور أحمد كمال زكي؛ الأساطير: دراسة حضارية مقارنة، مصدر سابق، ص 63.
- (49) الدكتور أحمد شمس الدين الحجاجي؛ مولد البطل في السيرة الشعبية، سلسلة العلوم الاجتماعية، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 41.
- (50) الدكتور نبيلة إبراهيم؛ الأسطورة، سلسلة الموسوعة الصغيرة (54)، (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979)، ص 8.
- (51) جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية في البحرين، الأسطورة توثيق حضاري، مصدر سابق، ص 40.
- (52) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.
- (53) أورده (مارسيل ديتيان)، اختلاق الميثولوجيا، مصدر سابق، ص 302.
- (54) أورده (مرسيا اليا؛ ملامح من الأسطورة، مصدر سابق، ص 199.
- (55) أورده (مارسيل ديتيان)؛ اختلاق الأسطورة، مصدر سابق ص 46.
- (56) المصدر ذاته، ص 61. هذا وقد أضاف (موللر) في مكان آخر قوله «إن العالم الأسطوري هو في جوهره عالم وهم، وإن الأسطورة هي مجرد الظل المظلم الذي تلقى اللغة على الفكر». راجع كتاب؛ أرنست كاسيرر؛ اللغة والأسطورة، مصدر سابق، ص 26.
- (57) هيرت سينسر؛ مبادئ علم الاجتماع، استشهد به الباحث الدكتور (محمد عبد المعين خان) ضمن كتابه؛ الأساطير والخرافات عند العرب، سلسلة العلوم الاجتماعية، (بيروت، دار الحدائق؛

- (1981)، ط3، ص17.
- (58) أوردته (مارسيل ديتيان)، مصدر سابق، ص66.
- (59) مرسيا اليا؛ صور ورموز، مصدر سابق، ص32.
- (60) مارسيل ديتيان؛ اختلاق الميثولوجيا، مصدر سابق، 169. هذا ويضيف ضمن نفس المصدر إن الميثولوجيا تتكاثر مع الجهل، وتتضخم بالأهواء، وتظهر عند تفتت المعتقد، وعند تلبس الديانة بالغموض، ص50.
- (61) بول آرون، دينيس سان - جاك، آلان فيالا؛ معجم المصطلحات الأدبية، ترجمة الدكتور محمد حمود، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجذ)، 2012)، ص110.
- (62) كتب الباحث الدكتور (محمد عبد المعين خان) موضحاً إن «الميثولوجي (علم الأساطير) علوم من العوم الحديثة، لم يكن عند العلماء القدماء كما نعرفه الآن ونيحته؛ ودراسة الأساطير حتى عند الأوروبيين الذين يعنون بها عناية تامة لم تصبح دراسة علمية إلا في أواخر القرن الثامن عشر، فكيف - والحال هذه - تتوقع من علما العرب في القرون الوسطى أن يدرسوها درساً علمياً وأن يبحثونها بحثاً فلسفياً». راجع كتاب؛ الأساطير والمخارقات عند العرب، مصدر سابق، ص6.
- (63) الدكتور خليل أحمد خليل؛ مضمون الأسطورة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص48، ص49.
- (64) الدكتور أحمد كمال زكي؛ الأساطير: دراسة حضارية مقارنة، مصدر سابق، ص115.
- (65) عبد الله جَنُوف؛ حياة محمد قبل البعثة: التاريخ والشارة والأسطورة، (بيروت، دار الطليعة، 2012)، ص115.
- (66) مارسيل ديتيان؛ اختلاق الميثولوجيا، مصدر سابق، ص10. هذا ويضيف (الصمد) ضمن نفس المقدمة معلومة يقول فيها «عندما يصدم العقل ويشار استهجان البعد الأخلاقي، تتواجد الميثولوجيا، ذلك إن (الأسطورة هي مجرد خرافة)، وهي مجرد مقارنة - أو شبه متطابقة أحياناً - في اليونانية واشتقاقاتها اللغوية مع (الفضيحة) و (المجهول) و (العبت) و (التمرد) و (الحرب الأهلية) و (اللامنطق). المصدر ذاته، ص12.
- (67) مرسيا اليا؛ ملامح من الأسطورة، مصدر سابق، ص197.
- (68) جان - بيار فرنان؛ الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص27، ص28.
- (69) أوردته المؤرخ والناقد الفني البريطاني (هربرت ريد) ضمن كتابه؛ الفن والمجتمع، ترجمة فارس متري ضاهر، (بيروت، دار القلم، د.ت)، ص48.
- (70) أوردته (مارسيل ديتيان)، اختلاق الميثولوجيا، مصدر سابق، ص248. وقريباً من هذا الطرح كتب الفيلسوف الأمريكي (جوزايا رويس) يقول «ولما كانت الأسطورة أكثر مصداقية، فلا ترى في الماضي ما كان قائماً بالفعل أي ما كانت عليه القضية بالفعل في الواقع، وإنما ما كانت تقصده وتسمى إليه». راجع كتابه؛ فلسفة الولاء، ترجمة أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة

- (337)، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 157.
- (71) فردريك فون دير لاين؛ الحكاية الخرافية، ترجمة الدكتورة نبيلة إبراهيم، (القاهرة، نهضة مصر، 1965، ص 9.
- (72) الدكتور أحمد كمال زكي؛ الأساطير، مصدر سابق، ص 66.
- (73) مارسيل ديتيان، اختلاق الميثولوجيا، مصدر سابق، ص 269. حيث أورد المؤلف هذه المعلومة التي يقول فيها «يقترح أ.ج. غريماس هذا الحل في ردّه على جورج دوميزيل الذي أقرّ عام 1970 بأنه لم يفهم أبداً الفرق بين الأسطورة والحكاية». كما وقد أورد أستاذ علم الاجتماع والانثروبولوجيا بجامعة محمد الخامس بالمغرب الدكتور (عبد الغني منديب) نفس المعلومة ضمن كتابه الموسوم؛ الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، (المغرب، أفريقيا الشرق، 2006)، ص 122.
- (74) الدكتور محمد عبد المعين خان؛ الأساطير والخرافات عند العرب، مصدر سابق، ص 21.
- (75) فراس السواح؛ موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الأول الشعوب البدائية والعصر الحجري، (دمشق، منشورات دار علاء الدين، 2003)، ص 209. في حين انه أضاف في مكان آخر يقول «هذا وقد تداخل الحدود بين الخرافة والحكاية الشعبية، أما الأسطورة فتبقى نسيجاً متميزاً. ورغم أن كلا من الخرافة والحكاية الشعبية والحكم والأمثال الشعبية قد تلعب دوراً ثقافياً شبيهاً بدور الأسطورة، إلا أنها لا تمتلك قوة التأيد الذاتي التي تمتلكها الأسطورة، والتابعة من قداستها وطابعها الاعتقادي والإيماني ومنشأها وقالبها الفني و... نبالتها». راجع كتابه؛ مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، (بيروت، دار الكلمة، 1981)، ط 2، ص 17. وفي السياق ذاته فقد كتب الباحث (غانم هنا)، ضمن بحثه الموسوم (من الأسطورة إلى الدين) يقول «ويبعد عن مفهوم الأسطورة مفهوم الخرافة المقرون بالسحر والشعوذة، وبخاصة في صيغتها القصصية. ذلك أن في الأسطورة تفاعلاً بيناً مع صورة الإنسان عن ذاته». راجع المؤلف الجماعي؛ الدين في المجتمع العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 85.
- (76) الدكتورة ضياء الكعبي؛ السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005)، ص 44. وفي مأخذه على هذا المنحى من البحوث والدراسات، فقد أجاد أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة الجزائر الدكتور (ناصر الدين سعيدوني) الوصف، في معرض عرضه وتحليله لكتاب (فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ) لمؤلفته الدكتورة (فضيلة عبد الرحيم حسين)، حين كتب يقول «إن ما يلاحظ في هذا الشأن هو أن المؤرخين العرب المسلمين، الذين استسلموا للنقل وسلم بعضهم بما تناقله الأولون، ظلت جل مساهماتهم تقتصر على النقل الحرفي والتعليق البسيط، من دون أنتكون منطلقاً للنقد والتحليل والمقارنة. وبذلك ظلت الأسطورة، في مجمل المؤلفات التاريخية لدى العرب المسلمين، تدويناً لثراث متواتر يسجل لغرابته ويذكر لطرافته، وليس لدلالات مضامينه المادية ورموزه المعنوية. وهذا ما يطرح اليوم على الباحثين العرب في مسائل التراث العربي وقضايا التاريخ

الإسلامي، مسألة دراسة ما سجله الأقدمون ونقد ما تناقلته كتب التراث، وإعادة النظر في مختلف جوانبه اللغوية والنفسية والفكرية واللاشعورية، اعتماداً على أساليب البحث الحديثة المستعملة في تفكيك بنية الأسطورة وتحليل مضمونها وتطور تعبيراتها وإسقاطاتها، وذلك لفهم وظيفة تلك الأساطير الاجتماعية ورموزها الدينية ونظرتها الجمالية والفنية ومفاهيمها الثقافية. راجع مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد (40)، العدد (4)، إبريل - يونيو 2012، ص 258 و ص 259.

(77) نوال خمّاش؛ الأساطير والأحلام المؤسسة للعقل الإسلامي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2013)، ص 8.

(78) فراس السواح؛ الأسطورة والمعنى، مصدر سابق، ص 15. من جانبه فقد أشار المفكر (محمد أركون) إلى انه «من الواضح إن الأسطورة غير الخرافة، وينبغي منذ الآن فصاعداً أن نميز بينهما في اللغة العربية الحديثة. فالأولى لها نواة في الوجود والواقع، في حين إن الثانية مختلفة تماماً. كما أن الأسطورة مرتبطة بالمجاز وتحريك المشاعر (نقول لغة أسطورية أو شعرية أو دينية)». للمزيد راجع كتابه؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة الدكتور هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1998)، ط 3، ص 211.

(79) فراس السواح؛ مغامرة العقل الأولى، مصدر سابق، ص 16، ص 17. هذا وقد أشار رائد الاثروبولوجيا النبوية (كلود ليفي ستروس) إلى «أن الحكاية تظل أقل خضوعاً من الأسطورة لمقتضيات التماسك المنطقي والاستقامة الدينية والضغط الجماعي، وذلك بالضبط لأنها تقوم على مصادرة مخففة لموضوعات لا تجد تحققها المجسم إلا في الأسطورة. إن الحكاية تنسح المجال أمام الكثير من إمكانيات التلاعب، كما أن التعاوضات تصبح فيها حرة نسبياً وتكتسب تدريجياً بعض الاعتبارية». للمزيد راجع كتابه المهم؛ الاناسة البنائية، الجزء الثاني، ترجمة الدكتور حسن قبيسي، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 118.

(80) مرسيا اليا؛ أسطورة العودة الأبدية، مصدر سابق، ص 67. ويضيف ضمن نفس المصدر قائلاً إن «التاريخ إنما هو منح الحضور الجديد لأسطورة من أساطير البطولات الأولى»، ص 68.

(81) بول ريكور؛ الزمان والسرد، ج 3، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 288.

(82) أورده جان - ييار فرنان؛ الأسطورة والفكر عند اليونان؛ مصدر سابق، ص 178.

(83) كتبت المتخصصة بحقل الخرافات والحكايات الشعبية الباحثة المصرية الدكتور (نبيلة إبراهيم) تقول «إن الحكاية الخرافية جزء من الحكاية الشعبية، أو على الأقل المرحلة الأولى من سيرورة الحكاية الشعبية». مقتبس عن كتاب (برونو بتلهاييم)؛ التحليل النفسي للحكايات الشعبية، مصدر سابق، ص 12.

(84) الدكتور مازن مرسل محمد؛ مشكلة الوعي ووعي المشكلة: قراءة سوسيو - إبستمولوجية في خطاب الوعي المتأزم، (بيروت، دار الفارابي، 2012)، ص 37. وعلى الرغم من القيمة العلمية

للرأي الذي أبداه رئيس قسم طب الأعصاب في كلية الطب بجامعة أيوا (أنطونيو داماسيو)، إلا أننا لا نشاطره إيمانه الراسي إلى اعتبار إن «الوعي هو ظاهرة ذاتية خاصة بالكامل تحدث كجزء من عملية ذاتية خاصة ندعوها العقل». للمزيد راجع كتابه؛ الشعور بما يحدث: دور الجسد والعاطفة في صنع الوعي، ترجمة رفيف كامل غدار، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 20.

(85) الدكتور فاروق إسماعيل؛ تأثير الإسلام على الوثنية: دراسة انثروبولوجية، (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 1987)، ص 51.

(86) سيغ蒙德 فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ط 4، ص 178.

(87) مارسيل روبي؛ تاريخ التفكير بالاله، ترجمة الدكتور سعيد الباكير، (دمشق، دار علاء الدين، 2010)، ص 18.

(88) لقد أشار مؤرخ الأديان السامية (روينسن سميث) إلى قيمة (السابقة) في حياة المجتمعات القديمة موضعاً إن «السابقة بمجرد حدوثها كانت تكتسب مصداقية ولا تحتاج إلى دليل يؤيدها. وكانت قواعد المجتمع تقوم على السابقة وكانت استمرارية المجتمع تعد سبباً كافياً يبرر إتباع السابقة بمجرد حدوثها». راجع كتابه القيم؛ محاضرات في ديانة الساميين، مصدر سابق، ص 21.

(89) جورج بالانديس؛ الانثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق، ص 88. ولعل رأي الباحث العراقي (فالح مهدي) يبدو قريباً من هذا التصور عندما كتب يقول «إن عجز الإنسان عن تفسير الظواهر الطبيعية، كان من الأسباب المهمة التي ساهمت في خلق مفهوم البطل». راجع كتابه الشيق؛ البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثمانى ديانات، (بيروت، دار ابن رشد، 1981)، ص 223.

(90) لقد أورد البروفيسور (دينكن ميشيل) محرر معجم علم الاجتماع، بخصوص مفهوم (الارواحية) المعلومات التالية «إن أول من وضع نظرية الأرواح هو العالم الانثروبولوجي البريطاني (ادوارد تايلور)، عندما ألف كتابه (الحضارة البدائية) في عام 1871. وهذه الفكرة كانت جزءاً من نظريته حول الدين البدائي، التي أشارت إلى الشعوب التي تعتقد بوجود أرواح في الكائنات الحية والميتة؛ كالحيوانات والنباتات والأنهار والبحار والجبال والوديان»، ترجمة الدكتور إحسان محمد الحسن، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1980)، ص، ص 23 و 24. وبالاستناد إلى ذات المصدر فقد كتب رائد التحليل النفسي (سيغ蒙德 فرويد) حول نفس الموضوع قائلاً «إن الإحيائية، بالمعنى الضيق للكلمة، نظرية التصورات المتصلة بالنفس؛ وبالمعنى الواسع للفظ، نظرية الكائنات الروحية بصفة عامة (...) فالعالم يغمره، بحسب هذا التصور، عدد غفير من الكائنات الروحية، المضمرة لنية النفع أو الأذى حيال البشر الذين يعزون إلى هذه الأرواح وهؤلاء الجنين علة كل ما يحدث في الطبيعة، ويعتقدون إن هذه الكائنات لا تبعث الحياة في الحيوانات والنباتات فحسب، بل كذلك حتى في الأشياء الجامدة الهامدة في الظاهر». للمزيد راجع كتابه؛ الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1983)، ص 100

101. ولمعرفة وجهة نظر الماركسية حيال نفس الموضوع، راجع م. روزنتال و ب. يودين؛ الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، (بيروت، دار الطليعة، 1980)، ط2، ص20. وتفصيل أكثر راجع؛ تاريخ التفكير بالإله، مصدر سابق، ص229.
- (91) جورج غوروفيتش؛ الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، مجد، 1981)، ص183.
- (92) سير جيمس فريزر؛ الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد، ج1، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة، 1971)، ص333.
- (93) الدكتور محمد عجينة؛ موسوعة أساطير العرب: عن الجاهلية ودلالاتها، جزءان، (بيروت، دار الفارابي، د.ت، ج2، ص88. وفي السياق ذاته فقد كتب أستاذ علم اللسانيات الفرنسي (مارسيل روي) يقول «قبل كل شيء أخذ الإنسان يبحث: كيف تكوّن العالم الذي يعيش فيه، من خلقه ولأي غاية. وبمحاولة إيجاد حل لهذا اللغز أوجدت الشعوب الأساطير». راجع كتاب؛ تاريخ التفكير بالإله، مصدر سابق، ص11.
- (94) أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ: دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2009)، ص، ص160 و161. هذا وقد لاحظ الدكتور (فاروق إسماعيل) إن الأسطورة «تضفي نوعاً من القداسة على الأسلاف أو الزعماء الروحانيين وتصبغ وجودهم بنوع من المعجزات». راجع كتابه؛ تأثير الإسلام على الوثنية، مصدر سابق، ص44.
- (95) توماس كارليل؛ الأبطال، ترجمة محمد السباعي، (بيروت، دار الرائد العربي، 1982)، ط4، ص17. ويضيف في ضمن نفس المصدر «إن عبادة الأبطال قد كان أشرف أركان الوثنية وأكرم عناصرها، وإن مذهب الوثنية الذي شبهته بغاية ملتفة قد نبئت من عدة جذور، فكل إجلال لكوكب من الكواكب أو شيء من الكائنات كان كأنه أحد جذور تلك الغاية. ولكن إجلال الأبطال هو أذهب تلك الجذور في الثرى وأغزرها مادة وأعودها على سائر الجذور بالغذاء الطيب». ص14.
- (96) هيجل؛ محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية (1)، (بيروت، دار التنوير، 1981)، ط2، ص93. وفي الاتجاه ذاته فقد كتب الفيلسوف الألماني (كارل ياسبرس) يقول «إن الرجل العظيم هو أشبه بانعكاس الكون بأسره، وهو ما يمكن تأويله تأويلاً نهائياً. إنه مرآة الكون أو مثله. وهو لا يضع في الجوانب السطحية، وإنما يسلم زمامه إلى الشامل. وإن ظهوره في العالم هو بيان واحد ظهور اختراق من خلال العالم؛ إما على هيئة لمعان إنجاز جميل، أو إخفاق مأساوي، أو سكون أحجية وسط الحركة الدائبة التي تضطرم بها أعماق حياته، فيغدو على هذا النحو تعبير المتعال». للمزيد راجع كتابه؛ عظمة الفلسفة، ترجمة الدكتور عادل العوا، سلسلة زدني علماء، (بيروت، منشورات عويدات، 1980)، ط2، ص42 و43.
- (97) فالح مهدي؛ البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثمانتي ديانات، مصدر سابق، ص221. من

جانبه فقد وجد الباحث العراقي الدكتور حيدر سعيد «إن الشعوب المقهورة لا يحرك التاريخ لديها إلا بطل، وتنام في انتظار بطل؛ جمال عبد الناصر، أو صدام حسين، أو أسامة بن لادن، أو حسن نصر الله، أو... منتظر الزبيدي». راجع كتابه؛ سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2009)، ص 125.

(98) الدكتور عبد الجليل الطاهر؛ أصنام المجتمع: بحث في التحيز والتعصب والنفاق الاجتماعي، (بغداد، مطبعة الرابطة، 1956)، ص 88.

(99) مقتبس عن سيغموند فوريدي؛ موسى والتوحيد، مصدر سابق، ص 79. من جهته فقد لاحظ (مرسيا الياد) إن «جوهر المقدس يكمن في الزمن الأسطوري فقط، في الظهور الأول للمقدس فقط، فإن أي ظهور لاحق هو في الحقيقة والواقع (الظهور الأول)». للمزيد راجع كتابه الغني بالمعلومات؛ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة الدكتور سعود المولى، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 31. هذا وقد أشار مؤرخ الأديان الفرنسي (ميشال مسلان) إلى أن «وراء تلك التنوعات للنصوص الأسطورية والشعائر، يبقى الدين الطبيعي نمطاً لتفهم الواقعة الموضوعية: المقدس». للمزيد راجع كتابه؛ علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، (الإمارات، كلمة، 2009)، ص 36.

(100) ألكسي لوسيف؛ فلسفة الأسطورة، مصدر سابق، ص 165. ولتأكيد هذه الصفة يضيف المؤلف ضمن نفس المصدر «في مبدأ الدين بالذات ثمة شيء ما أسطوري. وبالتالي فهو لا يمكن إلا أن يفتح عن أسطورة». ص 166. ولعل هذا الرأي يقع في الجهة المعاكسة لوجهة نظر المتخصص في تاريخ الأديان السامية (رويتسن سميث) التي فحواها «التأكيد على أن الأسطورة في كل الحالات كانت تستقي من الشعيرة لا العكس؛ فالشعيرة الدينية ثابتة، أما الأسطورة فمتغيرة. كما إن الشعيرة الزامية، في حين إن الإيمان بالأسطورة كان متروكاً لاختيار العابد (...). والتتبع انه في دراسة الديانات القديمة، ينبغي علينا أن نبدأ لا من الأسطورة، بل من الشعيرة الدينية والعرف والموروث». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه الكلاسيكي؛ محاضرات في ديانة الساميين، مصدر سابق، ص 18 و 19.

(101) لقد كتب أستاذ اليونانية (جورج تومسن) مؤكداً هذه الخاصية بالقول «إن كل شيء في المجتمع البدائي مقدس، وما من شيء دنيوي أو دنس. وكل فعل - الأكل، الشرب، الحرب، القتال - له طريقته الخاصة، وهي مقدسة بحكم كونها مفروضة». للمزيد راجع كتابه المهم؛ اسخيلوس وأثينا.. دراسة في الأصول الاجتماعية للدراما، ترجمة الدكتور صالح جواد الكاظم، سلسلة الكتب المترجمة (23)، (بغداد، منشورات وزارة الإعلام، 1975)، ص 86.

(102) المستشار قصي محبوبية؛ القيادة بين السياسة والسلطة والنفوذ: صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، (عمان، الأهلية، 2010)، ص 91 و 92. ولعل الباحث المصري (عصام الدين حفني ناصيف) يذهب بهذا المنحى حين يكتب «لقد كان الناس والألوهة في غابر الأزمان أشباهاً، فما أيسر أن يلتبس الأمر على المرء فيخلط بينهم. لقد طبعوا جميعاً على غرار

واحد، فليس عسيراً أن يتحول إله إنساناً وأن يحور الإنسان الالهاً. راجع كتابه الموسوم؛ المسيح في مفهوم معاصر، (بيروت، دار الطليعة، 1979)، ص 6.

(103) روتسن سميث؛ محاضرات في ديانة الساميين، مصدر سابق، ص 31. من جانبه فقد كتب الباحث (يوسف شلحت) مؤكداً هذا المعنى بالقول «إن ما يميز الأسطورة أفضل تمييز، وما يسمح في الوقت نفسه بفصلها عن الأشكال الأخرى للفكر الخرافي، هو أنها في نظر المؤمن تؤدي دوماً وظيفة دينية». للمزيد راجع كتابه؛ بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الطليعة، 2004)، ص 79.

(104) مقتبس عن الدكتور عبد الرضا الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات (82)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981)، ص 413. هذا في حين يدعم هذه الفكرة أحد الكتاب السوفيت قائلًا «الواقع إن زعماء الجماعات القديمة كانوا يعتبرون كآلهة، إلا أنهم، عملياً، كانوا عبيد الشعائر والطقوس، حريتهم الفردية تنخفض إلى مستوى العدم تقريباً. إنهم ليسوا أفراداً بقدر ما هم دمي يحركها على المسرح الحاشية والأتباع، لتؤدي الشعائر الواجبة عليها». أنظر ب. بورشنيف؛ علم النفس الاجتماعي والتاريخ، ترجمة هشام الدجاني وعبد الكريم ناصيف، (بيروت، دار الفارابي، د. ت)، ص 119.

(105) للوقوف على معنى مفهوم (الارواحية / الإحيائية) نحيل إلى مضمون الهامش (78) أعلاه. أما يصدد مفهوم (الطوطمية) فإن هناك العديد من المصادر والمراجع التي تناولت بالشرح والتفسير ما يعنيه ذلك المفهوم وما يشتمل عليه من خصائص. ولعل جهود كل من العالم النفسي سيغمود فرويد في كتابه (الطوطم والحرم)، ومن قبله العالم الأثروبولوجي سير جيمس فريزر ضمن كتابه (الطوطمية والزواج الخارجي)، تعتبر من المحاولات الرائدة والمؤسسة في هذا الحقل من المواضيع. وهذا وقد عرّف الأول الطوطم بالقول «انه بصفة عامة حيوان من الحيوانات التي يؤكل لحمها، وغير مؤذ، أو بالعكس خطر ومهاب الجانب، وفي النادر الأندرنات أو قوة طبيعية (مطر، ماء) تربط بينها وبين الجماعة برمتها صلة خاصة. والطوطم هو، في المقام الأول، سلف العشيرة؛ وهو في المقام الثاني روحها الحامي وولي نعمتها الذي يبعث إليها بالنبوءات، والذي يعرف أولادها ولا يفترسهم حتى وان يكن عظيم الخطورة على أولاد العشائر الأخرى. وعلى هذا، فإن من يكون لهم طوطم واحد يكون عليهم التزام مقدس بالامتناع عن قتل (أو إتلاف) طوطمهم بالامتناع عن أكل لحمه أو التمتع به بأي صورة أخرى، وأي انتهاك لهذا الالتزام يستتبع أكياً العقاب». للمزيد راجع الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1983)، ص 10. من جانبه فقد كتب العالم الأثروبولوجي (فريزر) بصف طوطمية الرابطة الطوطمية قائلاً «إن العصبية التي يخلقها الطوطم أقوى من عصبية الدم أو الأسرة بالمعنى الحديث للكلمة». ذكره المصدر ذاته والصفحة ذاتها. وفي السياق ذاته كتب الأستاذ (جورج نومسن) يقول «إن الدين المميز للمجتمع القبلي في أكثر مراحلها بدائية هو الطوطمية. وكل عشيرة تتألف منها القبلية مرتبطة بشيء طبيعي ما، يسمى (طوطم)ها، ويعتبر أفراد العشيرة

أنفسهم متشابهين لنوع طوطمهم ومنحدرين منه. وهم ممنوعون من أكله، ويؤدون مراسيم تقليدية تستهدف زيادة أعداده. ولا يجوز لأفراد الطوطم نفسه التزاوج فيما بينهم». راجع كتابه القيم؛ اسخيلوس وأثينا، مصدر سابق، ص 18. وفي الاتجاه ذاته فقد وجد الباحث المصري الدكتور (علي عبد الواحد وافي) إن «العلاقة بين أفراد العشيرة وفصيلة طوطمها ليست علاقة عباد بالهة، بل علاقة أقرباء تربطهم بعضهم ببعض وشيجة الدم ولحمة النسب الوثيق». راجع كتابه؛ الطوطمية أشهر الديانات البدائية، سلسلة أقرأ (194)، (القاهرة، دار المعارف، 1959)، ص 40.

(106) الدكتور نصر حامد أبو زيد؛ التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2010)، ص 97. كما يذهب الباحث والأكاديمي في الجامعة اللبنانية الدكتور (خليل أحمد خليل) معززاً هذه الفكرة بالقول إن «عبادة الأموات (كانت) أساساً لنشوء الديانات». راجع كتابه؛ نقد العقل السحري: قراءة في تراث الثقافة الشعبية العربية، (بيروت، دار الطليعة، 1988)، ص 64. وفي السياق ذاته يؤكد الباحث في سوسولوجيا الأديان (سيرغي أ. توكاريف) هذه الحقيقة قائلاً «تنتشر ظاهرة عبادة الأسلاف في جميع المجتمعات القديمة، اعتقاداً منها بأن أسلافها الموتى هم حفظة جميع العادات القديمة؛ وأثناء تأدية الطقوس، يفترض السكان المحليون، إنهم بهذا يدارون ويسترضون أسلافهم». راجع كتابه؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة الدكتور أحمد م. فاضل، (دمشق، الأهالي، 1989)، ص 89.

(107) الدكتور علي عبد الواحد وافي؛ الطوطمية أشهر الديانات البدائية، مصدر سابق، ص 95 و ص 96.

(108) الدكتور عبد الرضا الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 400.

(109) سيغموند فرويد؛ موسى والتوحيد، مصدر سابق، ص 155.

(110) جلن - ييار فرنان و ييار فيدال - ناكه؛ أوديب وأساطيره، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 87. وبرغم الاختلاف في أسلوب التحليل وطريقة العرض، فقد توصل العالم الاثروبولوجي (سير جيمس فريزر) إلى نفس النتيجة عندما كتب يقول «ففي تلك الأيام لم تكن الإلهية التي تحيط بالملك مجرد صورة لفظية جوفاء، وإنما كانت تعبيراً عن اعتقاد راسخ متين. فقد كان الملوك يقدسون في كثير من الحالات، ليس فقط بصفتهم رجال دين أو كهنة، أي وسطاء بين العبد والرب، بل وأيضاً باعتبارهم هم أنفسهم آلهة وأرباباً، قادرين على أن يمنحوا أتباعهم وعبادهم تلك البركات التي يظن على العموم أنها تتجاوز طاقة البشر الفانية». للمزيد راجع كتابه القيم؛ الغصن الذهبي، مصدر سابق، ص 100.

(111) لعل من الضرورة بمكان الإشارة إلى أن تعاطينا مع هذه المسألة لا يندرج ضمن مبحث الأديان التوحيدية وخصوصية نظرتها إلى قضايا (المقدس والمتعالي)، بقدر ما توخينا التعامل معها من منظور الأديان البدائية والتصورات الوثنية، التي أسبغت مظاهر التقديس والتأليه على أبطالها ورموزها من الأسلاف.

- (112) روجيه كايو؛ الإنسان والمقدس، مصدر سابق، ص 58. ويضيف ضمن نفس المصدر فيقول «المقدس هو ما يهب الحياة ويسلبها، في آن. انه ينبوع الذي تندفق منه، والمصب الذي فيه تضيح». ص 196. من جانبه فقد لفت الانتباه مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) إلى حقيقة كوننا «نعلم انه ليس بوسعنا إدراك المقدس إلا عبر تجلياته التي هي دائماً تجليات تاريخية مشروطة». راجع كتابه؛ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 134.
- (113) مرسيا الياد؛ المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، (بيروت، دار التنوير، 2009)، ص 126. والملاحظ إن الكتاب في الأصل حمل عنوان (المقدس والمدنس) - كما ورد في ترجمات أخرى - إلا أن المترجم أثار أن يقوم بهذا التعديل، احتراماً للمشاعر الدينية التي يكنها بعض قراء العربية على ما أظن.
- (114) لقد جاء في متن كتابه ما يلي «كان أولئك الجاهلون بفلسفة العقل البشري والقوانين التي تهيمن عليه، قاصرين عن حل معضلة الأعمال الباهرة التي يتاح لأحد الناس أن يقوم بها على حين هي تستعصي على سائر الناس. فكانوا إذا وجدوا أمره أو فذاً يزههم ذكاء وينفرد دونهم بالمقدرة على إبراء المرضى ويسمو عليهم خلقياً ويغشاهم في ألباسهم، ليشاطروهم أتراحهم ويخفف عنهم أعباءهم ويهون عليهم أرزاءهم، أو شكروا أن يتخذوا منه مثلهم الأعلى وهو ما يزال حياً، وربما رفعوه بعد موته إلى أوج الإلهية، وهكذا نشأت عبادة الأقداد». راجع كتابه؛ المسيح في مفهوم معاصر، مصدر سابق، ص 52، ص 53.
- (115) جان بودريار؛ المصطنع والاصطناع، ترجمة الدكتور جوزيف عبد الله، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 209. هذا وقد حذا (سيغموند فرويد) حذو الفيلسوف أعلاه حين كتب يقول «الإنسان البدائي، في طور الطوطمية، ما كان يخرج البتة من نسب عشيرته إلى سلف حيواني. فالأسطورة التي تحتوي عصارة هذا المنهج القديم في التفكير، تلبس الآلهة أجسام حيوانات، كما يصور فن الأزمنة البدائية الآلهة برؤوس حيوانية». راجع كتابه؛ إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت، دار الطليعة، 1980)، ص 98. من جانبه فقد أشار الباحث (فاروق إسماعيل) إلى أن «الشعوب الوثنية في كثير من أنحاء العالم تعتقد في الأسلاف ويخافون منها ويحاولون استرضائها بتقديم القرابين والضحايا، وعلى الرغم من اعتقادهم إن أرواح الأسلاف ذات طبيعة متميزة عن الأحياء، إلا أنهم يعتبرونهم امتداد طبيعي لحياتهم، وأنهم قد يجلبون الخير والشر. ومن هنا تقديسهم وممارسة الطقوس والشعائر نحوهم، فهي كائنات مقدسة ومسيطر عليها يعملون على استرضائها بين الحين والآخر، حيث يلتقي الأحياء بالموات». راجع كتابه؛ تأثير الإسلام على الوثنية، مصدر سابق، ص 77.
- (116) سيغموند فرويد؛ الطوطم والحرام؛ مصدر سابق، ص 12. بيد أن هذا التابو الصارم لا يحول - في بعض الحالات - دون خرق قيوده وانتهاك محارمه، كما يضيف (فرويد) ضمن نفس المصدر قائلاً أنه «مما يعث على الدهشة أن نعلم أن هؤلاء البدائيين يقيمون حفلات طقسية للتهتك الجماعي، يتم في أثناءها المعاشرة الجنسية المضروب عليها حظر شديد»، ص 21.

(117) ريمون كارباتيه؛ معرفة الغير، ترجمة نسيم نصر، سلسلة زدني علماء، (بيروت، منشورات عويدات، 1975)، ص 163. لعل ما أفاد به الباحث (ل. مالسون) حول هذه الجزئية، يتقاطع جذرياً مع آراء بعض علماء الاثروبولوجيا ومؤرخي الأديان، لاسيما ما يتعلق بموقف الإنسان القديم من التاريخ، حين كتب يقول «إن حقيقة الإنسان هي فكرة مكتسبة، من الآن فصاعداً، وهي إن الإنسان ليست له طبيعة، ولكن له تاريخاً، أو على الأصح، انه هو تاريخ». ورد ضمن نفس المصدر، ص 161.

(118) أورده جورج غوروفيتش؛ الأطر الاجتماعية للمعرفة، مصدر سابق، ص 167.

(119) كليفورد غيرتز؛ تأويل الثقافات، ترجمة الدكتور محمد بدوي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 58. هنا يبدو رأي الفيلسوف الأمريكي (سدني هوك) إزاء هذه القضية أكثر مباشرة حين كتب يقول «إن الرجل العظيم هو (تعبير) وهو (ممثل) وهو (رمز) وهو (أداة) للقوى التاريخية والاجتماعية التي يمتطي متن تياراتها في ارتقائه نحو المجد والشهرة والنصر». للمزيد راجع كتابه؛ البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، (بيروت، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، 1959)، ص 71.

(120) مقتبس عن سيغ蒙德 فرويد؛ موسى والتوحيد، مصدر سابق، ص 11 و ص 12. هذا وقد أضاف (فرويد) إن محاولة «تجريد شعب من الشعوب من الرجل الذي يحتفى به على انه أعظم أبنائه، ليس بمهمة بهيجة ينجزها المرء بخفة قلب»، المصدر ذاته، ص 7. من جانبه فقد كتب عالم النفس (جوزيف ل. هندرسن) في بحثه عن الأساطير القديمة والإنسان الحديث يقول إن «أسطورة البطل هي أكثر الأساطير شيوعاً وأكثرها شهرة في العالم (...) أساطير البطل هذه تتنوع بشكل هائل في التفاصيل، ولكن كلما ازداد قرب تفحص المرء لها، ازدادت معرفته بأنها متشابهة جداً من ناحية التركيب. أنها، بكلمات أخرى، نمط عالمي، حتى وأن تطورت على يد جماعات أو أفراد دون أي اتصال ثقافي مباشر ما بينهم». دراسة وردت ضمن كارل غوستاف يونغ؛ الإنسان ورموزه، ترجمة سمير علي، سلسلة دراسات مترجمة (130)، (بغداد، دار الشؤون الثقافية والنشر / 1984)، ص 143.

(121) لقد ألزمت الفروقات النوعية ما بين الأسطورة والخرافة والسيرة، العديد من الباحثين المهتمين بهذا الحقل المعرفي الواسع والمتشعب، بضرورة الإشارة إلى ما يميز به بطل (الأسطورة) عن نظيره بطل (الخرافة) وهذا الأخير عن بطل (السيرة). وفي محاولة للإحاطة بمجمل الأنماط البطولية، فقد ميّز أحد الكتاب (ب. ر. فارفل) بين ستة أصناف من الأبطال «أبطال من مصدر الهي أو شعائري أو أشخاص عاشوا حقيقة (محاربون أو رجال دين)، وأبطال مخترعون من قبيل الشعراء أو القصاص، الخ». للتوسع راجع مرسيا اليا؛ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ثلاثة أجزاء، ترجمة عبد الهادي عباس، (دمشق، دار دمشق، 1986)، ج 1، ص 349.

(122) الدكتور علي زعمور؛ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: قطاع اللاوعي في الذات العربية، سلسلة التحليل النفسي للذات العربية، (بيروت، دار الطليعة، 1977)، ص 54. من جانبه يرى

الفيلسوف الأمريكي (سدني هوك) إن «حياة الأبطال كلها عمل ومشقة. فهم يموتون باكراً كالاسكندر المقدوني، ويموتون اغتيالاً كقيصر، وينفون الجزيرة هيلانة كنبليون. ولكن قد يموت البطل وقد يبدو كما لو أنه كان يعاني الهزيمة. وهذا هو ثمن العظمة، إلا إن التاريخ سينصفه ويمجده دائماً». راجع كتابه؛ البطل في التاريخ، مصدر سابق، ص 70.

(123) سامي عبد الوهاب بطة (مولد البطل في الحكاية الشعبية)، بحث منشور على موقع آفاق <http://kenanonline.com/users/samibatta/posts/203966> وفي السياق ذاته فقد كتب الدكتور أحمد شمس الدين الحجاجي يقول «هناك كثير من النظريات التي تتحدث عن البطل وميلاده، وجميع هذه النظريات تربطه بالأسطورة برباط وثيق، وكثير ما تربطه هذه النظريات بالشمس، فتعد الميلاد الجديد للبطل هو الشمس الشابة المشرقة من السماء، تواجه بالسحب المنخفضة ولكنها في النهاية تنتصر على جميع العقبات». راجع كتابه المسموم؛ مولد البطل في السيرة الشعبية، مصدر سابق، ص 87.

(124) الدكتور عبد الله إبراهيم؛ موسوعة السرد العربي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005). ص 168. ولعل الباحث الدكتور (أحمد شمس الدين الحجاجي) يذهب هذا المذهب أيضاً، عندما كتب يقول «إن بطل السيرة في رأيي هو بطل أسطوري في الدرجة الأولى». انظر كتابه؛ مولد البطل في السيرة الشعبية، مصدر سابق، ص 201.

(125) الدكتور مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1976)، ص 163، ص 164.

(126) لعل الدكتور (الحجاجي) على حق ولم يجانب الصواب، حين كتب بصدد هذه الجزئية يقول «ولا تكاد تخلو سيرة من السير الشعبية العربية من الاهتمام بنسب البطل، فقبل أن تتكلم عن البطل ترسم صورة لميراثه العرقي والنفسي، من خلال العناصر المكونة لهذا التراث. فالبطل لا يقود جماعته من هامشها العرقي، وإنما يقودها وهو من صلبها ومن أعرق أعرافها». راجع كتابه؛ مولد البطل في السيرة الشعبية / مصدر سابق، ص 75.

(127) مرسيا اليا؛ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، الجزء الأول، ترجمة عبد الهادي عباس، (دمشق، دار دمشق، 1986)، ص 350.

(128) فاروق خورشيد؛ أديب الأسطورة عند العرب، مصدر سابق، ص 192. من جهتها فقد لاحظت الباحثة في تاريخ الأديان وأنظمة الاعتقاد (كارين أرمسترونغ) إن «أسطورة البطل أصبحت متصلة وراسخة، إلى حد أنه حتى حياة الشخصيات التاريخية، مثل بوذا والمسيح ومحمد، يتم الإخبار عنها بطريقة تطابق النسق النموذجي القديم، الذي تمت حياكته لأول مرة في العصر الباليائي». راجع كتابها؛ تاريخ الأسطورة، مصدر سابق، ص 37.

(129) الدكتور محمد أركون؛ نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة الدكتور هاشم صالح، (بيروت، دار الطليعة، 2009)، ص 325 ص 326.

(130) الدكتور أحمد عثمان؛ هرقل - بحث في مغزى وأسطورة التأليه وأصولها الشرقية، بحث منشور

في المجلة العراقية (أفاق عربية)، العدد / 5، السنة / 1978، ص 67. وفي مسعاه لتوضيح وتلخيص تلك الفوارق النوعية بين النموذجين، كتب العالم النفسي (برونو بتلهاييم) يقول «إذا كان هناك تشابه مهم بين الأساطير والحكايات الشعبية، فإن هناك اختلافاً دائماً. في النوعين نفس الشخصيات ونفس الأحداث النموذجية والعجيبة، ولكن الفرق الأساسي هو في طريقة اتصالها. ببساطة نستطيع أن نقول إن الشعور المسيطر الذي تنقله الأسطورة هو الآتي: هذه القصة فريدة تماماً ولا يمكن أن تحصل مع أي شخص آخر ولا في أي مكان آخر، فهذه الأحداث مذهلة ومرعبة ولا يمكن أن تطبق على أشخاص فانيين مثلنا، وليس ذلك بسبب الأحداث العجيبة بل بسبب طريقة سردها. على النقيض من ذلك أحداث الحكايات الشعبية التي بالرغم من أنها خيالية وغير ممكنة تقدم كأشياء عادية تماماً. كأحداث يمكن أن يصادفها أي إنسان، أنا أو أنت أو الجار خلال نزهة في الغابة. في الحكايات الشعبية الوقائع الأكثر غرابة تروى كأحداث عادية ويومية». للمزيد راجع كتابه؛ التحليل النفسي للحكايات الشعبية، مصدر سابق، ص 59.

(131) فالح مهدي؛ البحث عن متقد: دراسة مقارنة بين ثمانين ديانات، مصدر سابق، ص 67. وفي هذا المعنى يكتب الباحث التونسي (محمد الجويلي) قائلاً إن «العامة، خاصة في مراحل القمع السياسي والاحتكار المجحف للثروات، كثيراً ما ترجع إلى الماضي لتبحث عن صورة زعيم تاريخي تشكله حسب أهوائها وأحلامها، لتطرحه بدلاً لها في الحاضر». راجع كتابه؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، سراس للنشر، 1992)، ص 108. وهذا وقد لاحظ الناقد البريطاني المشهور (جورج برنادشو) إن «هناك فترات تمر بالشعوب والأمم تراها تغور وتغلي غلياناً بالترقب والتشوف، فتصرخ عالياً بنبوءة (قدوم فادي) على ألسنة شعرائها وملهميها». راجع كتابه المشاكس؛ المسيح ليس مسيحياً، ترجمة جورج فتاح، (بيروت، دار الطليعة، 1979)، ط 2، ص 28. كما أشار الباحث الفرنسي (بول بوريل) إن «الزعيم الملهم لا يظهر إلا استجابة لانتظار منتشر ولقلق محسوس... ويكون الزعيم حيث هو ذلك الذي يأتي ليوطد بادئ ذي بدء، مشروعية المطامح، ولن يكون شرعياً إذا لم تكن قضيته كذلك». راجع كتابه؛ ثورات النمو الثلاث، ترجمة أديب العاقل، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1970)، ص 195.

(132) سير جيمس فريزر؛ الغصن الذهبي، مصدر سابق، ص 345. كما أنه يضيف ضمن نفس المصدر قوله «فقد كان الملوك يقدسون في كثير من الحالات، ليس فقط بصفتهم رجال دين أو كهنة، أي كوسطاء بين العبد والرب، بل وأيضاً باعتبارهم هم أنفسهم آلهة وأرباباً قادرين على أن يمنحوا أتباعهم وعبادهم تلك البركات التي يظن على العموم أنها تتجاوز طاقة البشر الفانيين»، ص 246. وفي السياق ذاته فقد كتب المؤرخ الفرنسي (مارك بلوخ) في كتابه عن المجتمع الإقطاعي يقول «لقد ساد اعتقاد إن ملوك فرنسا منذ فيليب الأول على الأقل، وربما منذ روبرت الثاني، وملوك إنجلترا منذ هنري الأول، قادرون على شفاء بعض الأمراض بمجرد اللمس بأيديهم. فعندما اجتاز الإمبراطور هنري الرابع توسكانيا، سنة 1801، رغم أنه كان مضروباً بالحرم، تراكض

الفلاحون نحو طريقه جاھدين في لمس ثيابه، ومقتنعين بأنهم بذلك سوف يجنون حصاداً موقفاً. أورده جان توشار وجماعته ضمن كتابهم؛ تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية للطباعة، 1981)، ص 146. هذا بينما لاحظ المتخصص بالتاريخ السياسي (إيف شميل) انه «كان على الملك، لكي يبرر أن سلطته أعلى من سلطة البشر، أن يعزوها إلى أصل فوق مستوى البشر. فهو الذي يضمن استمرار الرباط الاجتماعي بصراعه ضد الخاوس chaos، وهو يقوم بذلك في الداخل باستباق الثورات أو القضاء عليها، وفي الخارج باكتساب أراضي جديدة للحضارة. وهو يستمد وسائل تنفيذ هذه الرسالة من قدراته الجسدية والعقلية الاستثنائية، وهي قدرات البطل أو حتى الإله الذي يدعي أحياناً انه يجسده». راجع كتابه؛ السياسة في الشرق القديم، ترجمة مصطفى كامل، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 444.

(133) مقتبس عن جان بيار - فرنان؛ الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، مصدر سابق، ص 178. وبحسب عقيدة القدماء «قدر العالم (أي. رود) إن الأبطال هم بدقة نساء الآلهة من جهة، وللبشر الفانيين من جهة أخرى، (...) وعلى العكس فإن المؤلف (غوتمان) يعتمد الأصل الإلهي للأبطال: تماماً كالشياطين، يتحد الأبطال مع الآلهة (حسب الأوقات) أو (بصورة خاصة)، بمعنى كائنات إلهية متخصصة بوظائف محددة». راجع مرسيا اليا؛ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، مصدر سابق، ص 349.

الفصل الثاني

سلالات الأرباب

أساطير التآليه في الحضارات القديمة

- «أنت ابني، أنا اليوم ولدتك - سيغموند موينكل»⁽¹⁾.
- «يفترض فيمن تختاره الآلهة لممارسة السلطة السياسية أن يكون أحد أبناء الآلهة - عبد الرضا الطعان»⁽²⁾.
- «فحيثما وجد الإنسان جلالاً وسلطاناً، أدرك إنهما قوة السماء - أي آنو - ثوركلد جاكسون»⁽³⁾.
- «لقد كان المصري يقول ويعيد القول أن الملك هو الابن الجسدي الذي جاء من صلب الإله - الشمس رع - جون أ. ولسون»⁽⁴⁾.

- «انه مما لا شبه فيه إن الاسكندر الأكبر كان من ناحية والده سليلاً للإله هرقلس، ومن ناحية والدته سليلاً لأبطال تروي الأسطوريين - بلوتارك»⁽⁵⁾.
- «أصبح من الشائع أن نجد في الألفاظ اليونانية ألقاب (theos)، أي الله، و (hyios tou theou)، أي ابن الله - دانيال باسوك»⁽⁶⁾.
- «إنكم ترون صورة الله في الملوك - بوسيه»⁽⁷⁾.
- «إن الملك هو المختار من الله، وسلطته مستمدة من زيوس، وهو بالذات ابن لزيوس - ديون كريزوستوم»⁽⁸⁾.
- «يرى البعض إن الملك أخذ تاج الملوكية من الله - تزفيتان تودوروف»⁽⁹⁾.
- «فمن خلال أسمائه ووظائفه وألقابه، يعتبر الفرعون، في آن، تجسيداً لحورس وابناً لإله الشمس رع - ماري آنج بونيم وآني فورجو»⁽¹⁰⁾.
- «هنالك تقليد أسطوري يجب علينا ملاحظته وإعطاؤه حقه من التأمل: وهو أن من كمال المديح لملك من الملوك، قولك بأنه لم يولد من إنسان بل من اله نفسه - برنارد شو»⁽¹¹⁾.

المبحث الأول - الخصائص الحضارية للبنى الأسطورية

«الميثولوجيا هي نتاج النفس البشرية الطبيعي، وهي ظاهرة اجتماعية طبيعية. وهذا يعني، إن ثمة جدلاً خاصاً بها يكون ملازماً لها، جديلاً لا يشبه على الإطلاق جدل الإدراك العلمي - الكسبي لوسيف»⁽¹²⁾.

إذا ما افترضنا جدلاً - وهذا ما تؤكد الدراسات الانثروبولوجية بوافر من الأدلة المادية والبراهين المنطقية - إن جميع الأنشطة والفعاليات، التي كان يمارسها الإنسان البدائي وتزاولها المجتمعات القديمة من مثل؛ إنتاج الماديات والضروريات، وابتداع الفكريات والرمزيات، وابتكار العادات والسلوكيات. تدخل ضمن نطاق ما تواضع عليه الدارسين والباحثين تحت مسمى (الحضارة). يغدو من المشروع لنا الإقرار بحقيقية انه ما من مجتمع من المجتمعات البائدة، افتقر إلى حد أدنى من مقومات ذلك المفهوم، مثلما لا يجهل حيازة بعض شروطه ومقوماته، وبالتالي فليست هناك حضارة من تلك الحضارات لم تسهم في اختلاق أسطورة من الأساطير، أو اعتناق دين من الأديان، أو انبثاق سرديّة من السرديات. ولعل هذا الأمر سوّغ للمؤرخ الفرنسي الشهير (فرنان برودويل)

الاعتقاد بأنه «يوجد في كل عصر تصور معين للعالم وللأشياء وذهنية جماعية معينة تنشط كل كتلة المجتمع وتخرقها، وهذه الذهنية التي تملئ المواقف وتوجه الاختيارات وتعمق الأفكار الماقبلية وتغير وجهة حركات المجتمع، هي أمر حضاري بأتم معنى الكلمة. فهي ليست فقط حوادث أو ظروف تاريخية واجتماعية لعصر معين، وإنما هي ثمرة ارث قديم من المعتقدات والخوف والحيرة القديمة اللاواعية في أغلب الأحيان. إنها بلغة أوضح، عدوى كبيرة، بذورها ضالعة في الماضي وتتناقلها أجيال وأجيال من البشر، ولا تخضع ردود فعل مجتمع على أحداث الساعة والضغطات التي تفرضها عليه القرارات التي تتطلبها منه، إلا بصفة محدودة للمنطق أو حتى للمصلحة الأنانية، إلا أنها تخضع بصفة رئيسية لتلك الهيمنة المبهمة، بما لها من رموز صعبة التفكيك في الأعم الأغلب وهي نابعة من اللاوعي الجماعي»⁽¹³⁾. ولذلك نجد - حين نتصفح كتب التاريخ ونقلب مصنفات الحضارة - إن العلاقة العضوية والقرابة الروحية بين مقومات كل من الدين والأسطورة من جهة، وبين مكونات كل من الثقافة والحضارة من جهة أخرى، تكاد تبدو سمة ملازمة لكيئونة تلك المجتمعات وقاعدة مؤسسة لصيرورتها. لاسيما وان جميع تلك الظواهر تبحث في أصول الخلق الأولى وجذور التكوين البدئية؛ إن بالنسبة للمظهر الطبيعي / الفيزيقي والاجتماعي / الإنساني، أو بالنسبة للتبلور الإدراكي / المعرفي والروحي / الرمزي، وخصوصاً لجهة الوعي بأنماط ذلك التمظهر والتبلور، فضلاً عن فهم سيرورات عناصره واستيعاب أليات تفاعله. ولهذا نجد «أن كل تقدم إنساني - كما يشير الفيلسوف الأخلاقي الألماني (ألبرت اشفيتسر) - يتوقف على التقدم في نظرتة إلى الكون، وعلى العكس نجد أن كل انحلال سببه انحلال مماثل في نظرتة إلى الكون. وافتقارنا إلى حضارة حقيقية مرجعه إلى افتقارنا إلى نظرية في

الكون»⁽¹⁴⁾. لا بل إن الفيلسوف وعالم الرياضيات الانكليزي (الفريد نورث وابتهايد) كان أكثر تحديداً إزاء حاجة الحضارة للتصورات الدينية، حين زعم انه «لا مجال لوجود أي حضارة من دون افتراض ما وراثي (ميتافيزيقي) مسبق»⁽¹⁵⁾. والسؤال المطروح الآن هو؛ هل يمكن لمجتمع ما القدرة على إنتاج مقومات حضارة - بصرف النظر عن مستوى تطورها - تعكس خصوصيته الاجتماعية، وتشبي بعقيدته الدينية، وتند عن أنماطه الفكرية، دون أن يكون قد امتلك بصورة مسبقة شكل من أشكال السرديات الأسطورية، أو يكون قد ابتدع نمطاً من أنماط الاعتقادات الدينية، أو يكون قد حاز على نوع من أنواع التصورات المخيالية؟. بمعنى آخر متى يصبح مجتمع ما مهيباً لإنتاج مقومات حضارة وإنضاج شروط بناءها، بحيث تجسّد تجاربه في مضممار الايكولوجيا، وتبلور خبراته في حقل السوسولوجيا، وتؤطر تطلعاته في ميدان السيكلوجيا، وتتمذج تأملاته في إطار الكوزمولوجيا؟. هنا لا بد أن نشير إلى مسألة شغلت حيزاً لا يستهان به من جهد الباحثين والدارسين، تمحورت حول التمييز بين حدود مفهوم (الثقافة) ونظيره مفهوم (الحضارة) من جهة، وبين هذه وتلك مقارنة بمفهوم (الأسطورة) من جهة ثانية. فقد لبث البعض من هؤلاء الباحثين يعتبرون الحضارة والثقافة مفهومين مترادفين، يشي كل واحد منهما بطبيعة الثاني كما لو أنهما يمتحان من مصدر واحدة ويتيمان لجنس مشترك، بحيث يجوز أن يكون الحديث عن الأول يعني ضمناً الإشارة إلى الثاني والعكس بالعكس. وهذا ما ألمح إليه المؤرخ (فرنان برودويل) بالقول «وقد ظلت كلمة ثقافة طويلاً مرادفاً لكلمة حضارة، ففي جامعة برلين عام 1830، كان هيغل (Hegel) يستعمل الكلمتين وكأن لهما المعنى نفسه، ولكن في يوم ما، ظهرت الحاجة إلى التفريق بينهما»⁽¹⁶⁾. هذا في حين اعتبر البعض الآخر إن مفهوم (الحضارة) لا يعدو أن يكون مرادفاً لمفهوم

(المجتمع)، الذي أشتق من مكوناته واغتنى من فكرياته واغتنى من تجاربه. وعليه فان «من الأمور ذات الدلالة الخاصة، إن اصطلاحى حضارة ومجتمع يستعملان كمترادفين في غالب الأحيان»⁽¹⁷⁾. وغير بعيد عن هذا الرأي فان العالم الانثروبولوجي ذاته لا يلبث أن يستدرك إسرافه في المماهة، بين حقلين لا يعدمان التنوع في المضامين والاختلاف في المكونات ليوضح انه «على الرغم من أن الحضارة والمجتمع شيان متلازمان، إلا أنهما ظاهرتان من نوعين مختلفين يتصلان ببعضهما عن طريق الأفراد الذين يكونون المجتمع ويفصح سلوكهم عن نوع حضارتهم»⁽¹⁸⁾. ولعل هناك البعض الثالث من لا يرى أي مسوغ أو مبرر لإدغام مفهوم الحضارة ضمن مفهوم الثقافة أو جعلهما مترادفين في المعنى ومتشابهين في الدلالة، الشيء الذي ينبغي مراعاته وأخذه بالحسبان حين يتعلق الأمر ببحث العوامل المسؤولة عن صيرورة كل من الحضارة والثقافة. وهكذا «وفي تحديده لمفهوم الحضارة، يذكر معجم العلوم الاجتماعية انه يمكن حصر الاجتهادات المختلفة بشأن الكلمة إلى مفهومين؛ أولهما يصور الحضارة على أنها شكل من أشكال الثقافة، وفي إطار هذا المفهوم هناك من يستخدم كلمتي (حضارة وثقافة) باعتبارهما معنى واحداً، وان الحضارة هي الثقافة حين تبلغ الثقافة درجة من التعقيد وتتميز بخصائص معينة، وان الحضارة هي الثقافة عندما تصل إلى درجة من الرقي واضحة بحيث يمكن قياسها بمقاييس خاصة»⁽¹⁹⁾. ومن باب حصر أهم الاتجاهات التي تناولت إشكالية العلاقة بين مفهومى الثقافة والحضارة، فقد حدد البعض الرابع مصدر الاختلاف بينهما بالاستناد إلى الطبيعة الدينامية للأولى بالقياس إلى الطابع الاستاتيكي للثانية. حيث إن «الحضارة في الغالب قوالب ثابتة عامة في الفكر والتصرف، فإذا انتقلت غالبية الشعب من الثقافة إلى الحضارة فقد أوشك أن يجمد ويبدأ تدهوره،

والشعوب الأوروبية انتهت غالبيتها من طور الثقافة ودخلت في طور الحضارة فتلاشى وطابعها الشخصية الشعبية ومآكولاتها التقليدية لتحل محلها أشكال أوربية عامة تسمى بالقارية»⁽²⁰⁾. وعلى الرغم من أن الحضارات الإنسانية بشكل عام، تشتق من عوامل متشابهة أو تنبثق عن مصادر متماثلة؛ جغرافية / بيئية، إنتاجية / اقتصادية، واجتماعية / تنظيمية، وأسطورية / دينية، وتاريخية / مخيالية، وإدراكية / فكرية، وإبداعية / فنية. إلا أن ذلك لا يحول دون أن تتمتع كل منها بخصائص مميّزة ومواصفات معينة، تتيح للباحث المعني إدراك الفوارق النوعية بين هذا الضرب أو ذاك، وتشخيص المستويات التطورية بين هذا النمط أو ذاك. بحيث يستطيع الاستدلال على أن هذه الحضارة أو تلك فيصنفها؛ قديمة أو حديثة، شرقية أو غربية، ليبرالية أو اشتراكية، إسلامية أو مسيحية، متطورة أو متخلفة. ولهذا فان «لكل مجتمع بشري حضارته المميزة، ولهذا فان أفراد مجتمع ما يتصرفون حيال بعض النواحي الهامة تصرفاً يختلف عن تصرف أفراد أي مجتمع آخر»⁽²¹⁾. وإذا ما اعتبرنا إن أبتداع الماديات واختراع التقنيات الضرورية، فضلاً عن تطوير خصائصها وتغيير طبيعتها، للحفاظ على بقاء المجتمعات وإدامة سيروراتها وتنشيط دينامياتها تقع تحت مسمى (الحضارة)، ذلك «لأن مقياس الحضارة يتمثل بما تركه الإنسان من مواد ملموسة»⁽²²⁾. مثلما إن إنتاج الفكريات وإنضاج التصورات المهمة، بالإضافة إلى تشذيب معناها وتهذيب مغزاها، لضمان استمرار تواصل الجماعات السوسولوجية وتحقيق تفاعل المكونات الانثروبولوجية، يمكن إدراجه ضمن مسمى (الثقافة). فان ذلك لا يمنع حصول التساند والتعاقد بين آليتهما على صعيد التفاعل، كما لا يحول دون التلازم والتلاؤم بين مكوناتهما على مستوى التواصل. بحيث تتيح وحدة ارتباطهما الجدلي ضمن السيرورة الاجتماعية؛ إما رفع المجتمع المعني باتجاه مظاهر

التطور والارتقاء، حين تكون مبادئ التلاحح الثقافي والتناضح الحضاري هي ما يتحكم بأليات الحراك الاجتماعي. وإما دفعه صوب ظواهر التهتقر والانكفاء، عندما تكون عوامل الاستقطاب الأصولي والاحتراب المذهبي، هي ما يمسك بزمام تلك الأليات ويخضعها لمنطق الأنا الأوحد. وعلى ذلك فان تصورنا لمفهوم الحضارة - ضمن هذا البحث - لا يخلو من بعد ثقافي يشي عن طبيعة تلك الحضارة ومستوى رقيها، مثلما إن تعاملنا مع مفهوم الثقافة في هذا الإطار، لا يفتقر إلى منظور حضاري يجسد خصائص تلك الثقافة ويعكس طابعها النوعي. واضعين نصب أعيننا حقيقة «أن كلاً من الحضارة والثقافة يشيران إلى نمط الحياة العام للبشر، وما الحضارة إلا ثقافة كتبت بحروب كبيرة. كلاهما يتضمنان (القيم، والمبادئ، والمؤسسات وأنماط التفكير، والتي تعطي لها الأجيال المتعاقبة في مجتمع ما أهمية أولية»⁽²³⁾. وبصرف النظر عن الأسباب الموضوعية والعوامل الذاتية التي أفضت إلى حصول اختلاف في درجات التطور، وتباين في مستويات الرقي لحضارة معينة مقارنة بسواها من الحضارات الأخرى - كما هو الحال بين الحضارتين الغربية والشرقية على سبيل المثال لا الحصر - فان هذا لا يعني بحال من الأحوال أنها لم تمر بمحطات تاريخية متشابهة، أو أنها لم تلج مسارات اجتماعية متماثلة، أو أنها لم تختبر تجارب دينية متطابقة، أو أنها لم تبتدع تصورات أسطورية متوازية. إذ «من الملاحظ - كما أشار مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) - إن ثمة تشابه، من حيث البنية، بين أساطير الأصل، وأسطورة خلق الكون»⁽²⁴⁾. وهكذا وبالرغم من التنوع الهائل بين الشعوب، والاختلاف المذهل بين المجتمعات، والتباين المائل بين الأمم؛ لجهة أطرها الاجتماعية، وأنماطها الحضارية، وأنساقها الثقافية، وتجاربها الدينية، وممارساتها السياسية، وعلاقاتها الاقتصادية. إلا أنه قلما تعثر على تجمع بشري

من بين كل تلك التجمعات الإنسانية، من لم يجترح لنفسه أسطورة من الأساطير الخلق والتكوين، أو لم يتكر لذاته شعيرة من شعائر التقديس والتأسيس، أو لم يتدع لكيونته طقس من الطقوس الانتماء والولاء. وهو الأمر الذي يحملنا - من بين أمور أخرى - ليس فقط على التمييز بين طبيعة حضارة ما وخصائصها النوعية بالقياس إلى سواها من الحضارات الأخرى، لجهة مكوناتها الايكولوجية وأصولها السوسولوجية وخلفياتها الانثروبولوجية فحسب، وإنما لجهة تأملاتها الكونية وتصوراتها الأسطورية واعتقاداتها الرمزية أيضاً، هذا بالإضافة إلى مراعاة انعكاس تأثيرات هذه على مكونات تلك وبالعكس، وانسحاب تطورات الأولى على عناصر الثانية وبالعكس. ولعل هذا النمط من العلاقة الجدلية القائمة بين طبيعة (الحضارة) لمجتمع ما من جهة، وطابع (الثقافة) التي يبدعها لتكريس كيانه وترسيخ قيمه من جهة أخرى، أفضى إلى حصول تنوع واختلاف لا حدود لهما، لا في مضامين الأساطير والسرديات المؤسسة التي تتحدث عن ماضي الشعوب وتاريخها القديم فحسب، وإنما في تعدد وتباين الكيفيات التي من خلالها أضفت تلك الشعوب على مؤسساتها الدينية وممارساتها الطقسية مظاهر التوقير والاحترام من جهة، وأسبغت، من جهة أخرى، على أسلافها وأجدادها الأوائل هالة من البطولة المشفوعة بالتبجيل والزعامة المقرونة بالقداسة، على خلفية انحدارهم من أصول إلهية مفترضة وارتباطهم بعوالم ماورائية متخيلة. ولغرض الوقوف على خصائص تلك الممارسات الأسطورية المتعلقة بأنماط التقديس للزعامات البدائية - وهو مدار هذه الدراسة - يحسن بنا البدء باستعراض موجز لأبرز الأساطير المؤسسة في المجتمعات العتيقة، وذلك بناء على طبيعة كل حضارة من تلك الحضارات البائدة، التي عرفت هذا الضرب من الاعتقادات وشهدت ذلك النوع من الممارسات. ولما كان هدف هذه الدراسة يرمي إلى

الكشف عن جذور ظاهرة الكاريزما السياسية، وما تنطوي عليه من مظاهر التعالي فوق الواقع والخروج على التاريخ، عبر طقوس تبجيل القيادات وشعائر تقديس الزعامات، لاسيما في المجتمعات المسماة تاريخية بالمعنى الزمني / التقليدي، حيث الأزمات السياسية والاجتماعية هي القاعدة، والصراعات الدينية والنفسية هي المعيار، والتصدعات الثقافية والقيمية هي المقياس. فإننا سنضرب صفحاً عن مراعاة التسلسل التاريخي لصيرورة تلك الحضارات، باستثناء ما تواضعت عليه الغالبية المطلقة من الكتابات التاريخية والحضارية، حيال الأسبقية الزمنية والمقدرة الابتكارية لكل من الحضارتين العراقية والمصرية. لاسيما بالنسبة لحضارة وادي الرافدين التي اعتبرها الباحث السويدي (زيتير هولم) ليست فقط الأقدم تاريخياً بل والأسبق حضارياً حين كتب يقول «ليست حضارات وادي الرافدين السومرية والبابلية أقدم الحضارات في التاريخ حسب، بل إننا نجد أنفسنا في هذه الحضارات - أساطيرنا وملاحمنا وحتى ديننا نعمان الكثير مما تعلمناه ناظرين إليه كإرث للإغريق واليهود يعود إلى هذه الحضارات.. هنا قبل 1500 سنة على إقليدس وهوميروس صيغت نظرية إقليدس وكتبت أول ملحمة في التاريخ. هنا ظهرت الحكايات والأساطير وقصص نشوء الخليقة والطوفان قبل أسفار موسى الخمس.. هنا منبع حكايات وقصص هايبيل وقابيل.. لقد بنى السومريون الحضارة البشرية الأولى، وساهموا في نقل التطور البشري من العصر الحجري وعالم ما قبل التاريخ إلى عصر الزراعة والاستقرار وبناء الحضارة البشرية الأولى»⁽²⁵⁾. هذا بالإضافة إلى إعراضنا عن إعطاء أية تقييمات تفضي إلى تمييز هذه الحضارة عن تلك، أو التلميح بأية انطباعات توحى بأفضلية هذه الحضارة على تلك، اللهم إلا إذا اضطرنا سياق الموضوع إلى إبراز هذا الجانب النوعي أو ذلك، أو ألزمتنا ضرورات المقارنة والمضاهاة إلى تأكيد هذه

الخاصية أو تلك. والجدير بالذكر إن طموح هذا الفصل لا يتعدى نطاق تقديم المعلومة الموجزة التي تثبت الحالة، وإيراد المعطى المختصر الذي يبرهن على الواقعة، دون التورط بتتبع التفاصيل الدقيقة لكل ما تضمنته حضارات العالم القديم كافة، لا سيما في مضممار أساطيره التأسيسية المتعلقة بتقديس أبطاله وتآليه أسلافه. ذلك لأن مسعى كهذا يتطلب دراسة مستقلة تحتاج لجهود مضيئة ومعارف واسعة، لسنا - في حدود إمكانياتنا العلمية والمعرفية - ضليعين بها أو مؤهلين لها. أخذين بنظر الاعتبار أن ظاهرة إسباغ التكريم والتعظيم على شخصيات الملوك والأباطرة، لا يعني أنها تقتصر على أساطير شعوب ما قبل التاريخ كما قد يفهم من سياق هذه الدراسة، بل إن الولوج إلى حقل التاريخ والانضمام إلى مسيرة الحضارة، لا يعدم وجودها أو يحد من تأثيرها حتى في المجتمعات الأشد تعقيداً والأكثر تطوراً. كل ما في الأمر إن الوازع الأسطوري / الديني كان يبررها ويسوّغها في الحالة الأولى، في حين إن الدافع المصلحي / السياسي أضحى يشجعها ويرعاها في الحالة الثانية.

المبحث الثاني - الوعي الأسطوري والنزوع نحو المماثلة

«إن أحد أهم التجليات القدسية للسلطة في المجتمعات القديمة، هي تلك المماثلة التي خلقها المخيال الإنساني عبر العصور، بين علاقة الحاكم بالمشكوم من جهة، وعلاقة الراعي بقطيعه من جهة أخرى»⁽²⁶⁾.

لما كانت الوظيفة الأساسية للوعي الأسطوري تتمحور حول مظاهر تحيين أزمنة الانبثاقات الأولى للموجود / الكائن البشري، وجعله، من ثم، يعيش على مقربة من أصول تاريخه المبكر ومنابع صيرورته البدئية، حيث الأشياء تمتلئ بالطاقة، والكائنات تنغمر بالروحانية، والممارسات تتلفع بالطقوسية. وهو الأمر الذي وسم ذلك الوعي بطابع الاهتمام بالمجسد دون الانهماج بالمجرد من الظواهر، مثلما الاحتفاء بالمرثي دون الانتحاء صوب اللامرثي من المعطيات. فالسومريون مثلاً - كما لاحظ الباحث (يوسف الحوراني) - «الذين وصلنا أقدم تسجيل لمفردات لغتهم كانوا موضوعي النزعة فاعتنوا بالتسميات والتصنيفات الموضوعية للأشياء. بينما كان الأكاديون الذين ورثوهم ذاتي النزعة فاتجهت عنايتهم إلى تنظيم العلاقة بين الإنسان والأشياء خلال اللغة وفق الانفعالات

والأزمنة المختلفة»⁽²⁷⁾. بحيث إن تعامل الإنسان القديم مع الظواهر الطبيعية والرمزية المحيطة به والمؤثرة فيه، كان ينبع من تصور أسطوري خاصيته شخصية الأشياء وخلع صيغة الضمير (أنت) المعلوم / الواقعي عليها، بدلاً من تغليفها بغموض صيغة الضمير (هو) المجهول / الافتراضي. ذلك لأن «الأنت شخصية الفرد التي لا سابقة لها ولا موازي، ولا يمكن التنبؤ بها؛ أنها وجود لا يعرف إلا بمقدار ما يكشف عن نفسه. و(الأنت)، فضلاً عن ذلك، ليس مجرد موضوع للتأمل والفهم، بل إن الإنسان يجربه عاطفياً بعلاقة حركية متبادلة. ولهذه الأسباب نجد تبريراً لقول كرولي: (ليس للإنسان البدائي إلا أسلوب واحد للتفكير، وأسلوب واحد للتعبير، وأسلوب واحد للكلام - الأسلوب الشخصي)⁽²⁸⁾. وهكذا فقد استتبع أن يتكون لدى إنسان المجتمعات القديمة - التي لم تبرح تتعاطى هذا الضرب من الوعي - اعتقاد راسخ ويقين ثابت مفاده؛ إن كل ما يحيط به ويتفاعل معه من كائنات وكيانات مسكون بالأرواح وموجه بقوى فوق الطبيعية، لا تفتأ تحدد التراتيبات وتؤطر العلاقات وتقنن الممارسات وتشكل التصورات. ولعل هذا النمط من التفكير البدائي متأت من بقايا ظاهرة عبادة الأسلاف / الأجداد، التي مارست شعائرها والتزمت بطقوسها الغالبية العظمى من تلك المجتمعات العتيقة، على خلفية الاعتقاد بأن أرواح أولئك الأسلاف لا تغادر عالم الأحياء، وإنما تسكن تلك الكائنات والكيانات وتقمص شخصياتها بحيث تكون قريبة منهم ومحيطه بهم وراعية لهم. ولهذا فان «عبادة الآلهة في كل أجزاء الدنيا - كما اعتبر ذلك الباحث (ج. بري) - هي في الأصل عبادة للأجداد اعتنقها أعضاء الجماعات الحاكمة، إذ ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أن الناس تخيلوا آلهة أولاً ثم عبدوها بعد ذلك. ففكرة الإله نمت مع الحضارة نفسها، ولم تكن في البدء إلا فكرة تكونت من ماديات ألفها

الإنسان»⁽²⁹⁾. وعلى وفق هذا الإيقاع من الإدراك الحسي المباشر، فقد تعيش ذلك الإنسان مع صيغة من الوجود الاجتماعي تفترض إن هناك ليس فقط (ترابط) بين عالم البشر وعالم الإلهة - كما يفهما عقله ويتصورها مخياله فحسب - وإنما لابد أن يتمخض عن تلك العلاقة النبوية (تشابه) وظيفي بين القدرات والامتيازات، التي تتيح لكليهما التمتع بحضوة التسامي فوق الواقع والتعالي على التاريخ. وفي معرض تحليله لنمط العقيدة الدينية العراقية القديمة فقد أشار الباحث العراقي الدكتور (فاضل عبد الواحد علي) إلى هذه الخاصية الأسطورية قائلاً «تتميز العقيدة الدينية عند السومريين والبابليين بصفات عديدة لعل من أبرزها وأهمها مبدأ (الحيوية) / (الارواحية) ومبدأ التشبيه للذين يرجعان أصلاً إلى معتقدات إنسان عصور ما قبل التاريخ. إذ من المعروف عن إنسان تلك العصور أنه كان شديد التأثر، بحكم أسلوب حياته البدائية بالظروف الطبيعية. ولا شك في أنه أحس من خلال تأملاته في ظواهر الطبيعة ومن خلال صراعه معها، وخاصة تلك التي كان لها مساس مباشر بحياته اليومية، بأن في تلك الظواهر قوى أو أرواحاً مما تسبب مثلاً هبوب الرياح والعواصف، وحدوث البرق والرعد، وهطول الأمطار وحدوث الفيضان.. وبالمثل فإنه عزا إلى مثل هذه القوى جميع مظاهر التجدد والعطاء من ظهور العشب وتفتح البراعم وتكاثر الحيوانات وكثرة الخيرات في موسم الربيع. ونتيجة لعملية التحدي والتفاعل المتواصلة بين الإنسان وقوى الطبيعة، فقد كان منطقياً أن يتصور تلك القوى بهيئة البشر، وان يسبغ عليها، عندما جسدها بألهاة، جميع صفاته»⁽³⁰⁾. ومما عزز هذه التصورات وأسبغ عليها طابع الثبات والاستمرارية في وعي الإنسان القديم، هو ذلك الحشد المتنوع من الآلهة والأرباب الذين كانوا يمثلون واقعه الأسري ويحيطون بفضائه الاجتماعي، منذ اللحظات الأولى لولادته وحتى مراحل ما بعد

مماته، بحيث كان دائم الشعور كونه مطالب بتقديم فروض الطاعة وطقوس والولاء، ليس فقط للآلهة التي يعتقد أنها تحرسه وتجنبه سوء الطالع، وما ينطوي عليه من أمراض داخلية وأخطار خارجية فحسب، وإنما للمجتمع الذي يحميه من غوائل الجوع ويقيه من نوازل الضياع. ناهيك عن كون إن كل فعل من أفعاله اليومية وكل ممارسة من ممارساته الحياتية، كانت لابد أن يكون لها إجراء طقسى مناسب ومعادل رمزي ملائم، لكي يمنحها المعنى / الدلالة التي تتطلبها في إطار تواضعاته، ويضفي عليها المغزى / القيمة التي تستحقها في محيط تعاملاته. ولهذا فقد «كان للآلهة دور ومكانة توازي أدوار البشر ومكانتهم. ولم تكن الدائرة التي يولد فيها الفرد مجرد مجموعة من الأهل والعشيرة، بل كانت تضم كيانات لها قدسية؛ وهي آلهة العائلة وآلهة الدولة، وهي كيانات كانت بالنسبة للعقلية القديمة تمثل جزءاً من المجتمع وترتبط به بنفس درجة ارتباط أعضاء الدائرة الاجتماعية من البشر»⁽⁸¹⁾. وإذا ما تجردنا من حقيقة كون إن الوعي الأسطوري كان ولا يزال يمارس تأثيره وبفرض سلطانه، حتى على أكثر المجتمعات البشرية تطوراً من حيث الشأو الذي قطعته في عقلنة التصورات وعلمنة المؤسسات وأنسنة العلاقات، فلنا أن نتصور - والحالة هذه - كم كان العقل البدائي خاضع لأليات ذلك الوعي ومنصاع لدينامياته. بحيث إن أي منشط من مناشط حياته وأية ومضة من ومضات تفكيره، لا يكتسيان طابع الشرعية الاجتماعية والمعقولة الرمزية، ما لم تمر عبر أطراف ذلك المشور الأسطوري، الذي قنن تصورات وأطر سلوكياته ونمذج علاقاته. واللافت إن تداعيات مبدأ المماثلة في الوعي الأسطوري، لم تقتصر فقط على ترسيخ ظاهرة (المشابهة) و(المطابقة) بين أنماط التقييم للضروريات والتنظيم للعلاقات، لكل من مكونات المجتمع البشري ونظيره المجتمع الإلهي، وخصوصاً لجهة إشباع النوازع المطلوبة

للماديات وإرضاء الدوافع السلوكية للرمزيات فحسب، وإنما عمد إلى تكريس واقعة (الترانبيات) الاجتماعية و(الهرميات) الزعامية، سواء تعلق الأمر بالأهمية المعطاة لهذا الإله أو ذاك حيال شعائر العبادة والقداسة، أو بالأفضلية الممنوحة لهذا الملك أو ذاك إزاء طقوس التنزيه والتأليه. ومن الأمور التي ساعدت على رواج هذه الأنماط من العلاقة الاستيعابية، ليس فقط بين البشر والآلهة وما تمخض عنها من عبادات وشعائريات فحسب، وإنما بين البشر أنفسهم ضمن المجتمع الواحد وما ترتب عليها من مقامات وهرميات أيضاً، هو إن الوعي الأسطوري ينفر من جدليات التاريخ وما تنطوي عليه من خاصيات تطورية ونسيات معيارية، مثلما الطبيعة تتجنب الفراغ وتتحاشى العدم. ذلك لأن «الإنسان التقليدي لا يقيم وزناً للتقدم أو التطور الخطي للتاريخ وأحداثه ووقائعه: وحده الزمن الأسطوري له قيمة ووزن.. (إذ) إن التوق إلى الزمن الأسطوري يسبب الارتعاب من التاريخ: يرغب الإنسان التقليدي في الإفلات من قبضة التاريخ وتعاقب أحداثه»⁽³²⁾. وهكذا فقد استتبع هذه المعطيات وتلك الحثيات، ليس فقط سهولة انتقال مظاهر التكريم والتعظيم من حقل الكائنات الإلهية إلى حقل الكائنات البشرية، على خلفية الروابط القرابية والصلات الانتسابية المفترضة بين الأولى والثانية فحسب، بل وسوغت حصول ذلك الانتقال والتحول من المجال المقدس / الإلهي إلى المجال المدني / البشري. بحيث شكل هذا المعطى ثابت من ثوابت مظهرات السلطة وتجليات الزعامة، لا في أنماطها الدينية / الرمزية القديمة فحسب وإنما في أشكالها السياسية / المؤسسية الحديثة أيضاً. ولهذا فإن التعاطي السليبي مع خصائص الفكر الأسطوري من منطلق هذه الواقعة، لا ينطوي على وجود خلل عضوي في طبيعته أو تشوه بنيوي في تركيبته، بقدر ما يعدّ مأخذاً أو مثلبة في منظومة تفكير من يعتقد إنه المسؤول عن شيوع

ظاهرة أصنمة القيادات السياسية وأقنمة الزعمات الكاريزمية، للحدّ الذي يغدو من الضرورة بمكان إحاطتها بالنواهي القيمة والمحارم الدينية، فضلاً عن غمرها بهالة من التبجيل والتقدّيس. وهكذا فقد وجد الطغاة السياسيين - على مرّ التاريخ - ضالّتهم المنشودة في استثمار هذه الخاصية الفريدة للوعي الأسطوري، من منطلق كونه يؤمن لهم الشرعية التي يطمحون إليها في اللاوعي الجمعي، في الوقت الذي يجعل من وجودهم على قمة الهرم الاجتماعي ضرورة تاريخية لا يمكن الاستغناء عنها والتفريط فيها، كلما اهتزت أركان الواقع المتضع واضطربت مكونات المجتمع المتصدع. لذلك نجد إن «هذا التخيل الأسطوري للزعيم الذي هو من سمات المجتمعات القديمة، ما زال يسجل حضوره لدى أوساط عريضة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، رغم التطورات الكبيرة التي لحقت بها خلال كل هذه القرون. فتعصير هذه المجتمعات وخلق هياكل تكنولوجية متطورة، وإن كانت في معظمها مستوردة لم تجتث الفكر الأسطوري والخرافي، ما دام هذا الفكر يلعب دوراً أساسياً في خلق التوازن البسيكو- اجتماعي لسرائح متعددة، مكبوتة بفعل طبيعة النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم. (حيث) تجد في الأسطورة بصورة عامة، وأسطرة الزعيم السياسي بصفة خاصة، ما يلبي احتياجاتها النفسية وطموحاتها الاجتماعية، شأنها في ذلك شأن ما يناظرها سوسيولوجياً من شرائح اجتماعية أطلق عليها العرب قديماً بالرعاع والهمج والحشود والسواد... الخ، وتواجدت على امتداد التاريخ الإسلامي»⁽³⁸⁾. وعليه يتوجب - لنزع غطاء التبجيل وإزالة هالة التقديس - أن نميّز بين خاصية الوعي الأسطوري حيال ميله الطبيعي نحو المماثلة والمشابهة بين الإلهي والبشري، لتجنب الوقوع في فخ التاريخ والإفلات من مصيدة النسبية من جهة، وضمان استمرار حضور البدايات الأولى والانفتاح على زمن

الصيرورات البدئية من جهة أخرى. ويبن الدافع المصطنع والرغبة المبيتة التي يسعى من خلالها صاحب السلطة، لإضفاء طابع المفارقة عن الواقع واعتلاء عرش التعالي عن المجتمع، عبر استغلال ثمار السلطة التي بحوزته واستثمار تزلف الأعوان والمريدين، ممن يعتاشون على آلام رعيتهم ومآسي شعوبهم. ويقدر ما يظن السلطان / الملك انه ممثل إرادة الله وخليفته فوق أرضه وعلى عباده، بقدر ما يتوهم انه من طينة غير طينة البشر ومن أصول لا تمت بصلة لأصولهم الوضيعة، بقدر ما يسهم الناس أنفسهم بتعظيم شأنه ورفع منزلته وتوقير رموزه وتأليه شخصيته. ولها فقد كتب الباحث (مصطفى الكيلاني)، تعليقاً على كتاب العالم النفسي (علي زيعور) حول قطاع البطولة والرجسية في الذات العربية يقول «إن رغبة الزعيم، في علم البطولة، لا تنحصر في الزعيم بل تشمل الجمهور أيضاً. فالجمهور هو المستهلك الأساسي للبطل، والمغذي الرئيسي بمنتجات البطولة (...) هناك بين البطل ومستهلكيه أرض مشتركة، واتفاق وتوافق في النفسية والسلوك والأمانى والأهداف»⁽³⁴⁾. ومن خصائص مبدأ المماثلة / المشابهة الذي نعتقد إنه كان يشكل ركناً أساسياً من أركان الوعي الأسطوري في المجتمعات القديمة هي؛ إن مستوى عظمة اله ما ودرجة قدسيته - بالقياس إلى سعة دوره في حياة الجماعة البدائية، وعلو مقامه في منظومة وعيهم الديني، وأهمية وظيفته في هرمية قيمهم الأخلاقية، ومدى تأثيره في تراتبية علاقاتهم الاجتماعية - سرعان ما تنعكس على المدينة / الحاضرة التي تحتضن معابد ذلك الإله وتضم نماذج إيقوناته، بصيغة زيادة في قوتها وارتفاع في مكانتها واتساع في هيبتها، بالقياس إلى بقية المدن والمواقع الأخرى التي تظم معابد وتمائيل آلهة مماثلة ولكنها أقل شأنًا وأدنى مرتبة. وبالمقابل كلما تصاعدت أهمية مدينة أو حاضرة على المستوى العسكري والاقتصادي

والحضاري، كلما تعزز شأنها على صعيد فرض دينها وإلزام مقدساتها وتعميم طقوسها، نسبة إلى الإله الذي يسط عليها سلطانه ويسبغ عليها حمايته ويغدق عليها خيراته. وكمثال على ذلك فان «مدينة بابل جمعت في إمبراطوريتها كل أقاليم وادي الرافدين وجنحت لإدارتها تحت علم الدين كقوة توحيدية لا تقل عن الطرق السياسية وألصق علماء الدين الرسميين في بابل بالإله مردوخ كل الامتيازات ونعوت الآلهة الأخرى، كما حدث ذلك بالنسبة للإله آشور عند الآشوريين»⁽³⁵⁾. وبمقدار ما كان الإنسان البدائي يخلع - بواقع من محدودية علمه وطفولة وعيه - على ظواهر الطبيعة الشاخصة أمامه ومظاهر الكون المحيطة به صفات أرواحية تتسم بالتعالي والتفارق، وبقدر ما كان وعيه الأسطوري يحمله على الاعتقاد بان للآلهة التي كان يعبد تجلياتها ويقدر رموزها، خصائص بشرية وممارسات دنيوية يستطيع ملاحظتها. فقد آلت به تلك الخلفيات والمعطيات ليس فقط إلى استسهال ذهنه لآليات الانزياح التي تتم من مقام الأولى إلى الثانية وبالعكس فحسب، بل وكذلك إلى استساغة تصوراته حيال حصول عمليات تنافذ من عالم الثانية إلى الأولى وبالعكس. وهكذا فقد دفع هذا الأمر بمدير المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة سابقاً إلى التساؤل انه «إذا كان العالم تصوراً إلهياً، وإذا كان الإنسان صورة الإله الخالق، فهذا يعني انه يوجد بينهما إمكان لنفاذ أحدهما إلى الآخر»⁽³⁶⁾. وبالتالي إمكانية حلول الإلهي في البشري واندساس المدنس في المقدس.

المبحث الثالث - أنماط التقديس في أساطير التأسيس

«لكل جماعة تاريخها المقدس، أي ذخيرة من الأعمال والخوارق التأسيسية، تتيح للوجدان الجمعي أن يحتمي بها ضد النسيان والمعاداة»⁽³⁷⁾.

إذا كانت مسألة الأسبقية التاريخية بين الحضارتين العراقية والمصرية تحتمل الخلاف بين المؤرخين والاثارين؛ لجهة أيهما سبقت الأخرى في الوجود التاريخي والتبلور الحضاري، وأي منهما تقدمت على نظيرها في مجال ابتداء الدين واصطناع الأسطورة⁽³⁸⁾. فان الإجماع يكاد يكون مطلقاً حيال الفردة النوعية التي تمتعت بها الحضارة الرافدينية مقارنة بسواها من الحضارات الأخرى، ليس فقط بخضوعها لإيقاع متواتر من المعطيات الايكولوجية / البيئية القاسية والعنيفة التي وسمت سيكولوجيتها بالخوف والتشاؤم فحسب، وإنما حاجتها الدائمة وتوقها الشديد إلى الانقياد للدين والاستنجاد بالآلهة لطمأنة قلقها الوجودي وتهدئة لواعجها الوجدانية المضطربة. وتأكيداً لذلك فقد أشار أحد المهتمين بالحضارة العراقية القديمة (ثوركيلد جاكبسون) إلى إن «حضارة أرض الرافدين قد نمت في بيئة مختلفة كل الاختلاف. ولئن نجد فيها الإيقاع الكوني نفسه بالطبع - تعاقب الفصول، سير الشمس والقمر والنجوم - فإننا نجد

فيها أيضاً عنصراً من القسر والعنف لم تعرفه مصر. فدجلة والفرات يختلفان عن النيل، إذ قد يفيضان على غير انتظار أو انتظام، فيحطمان سدود الإنسان ويغرقان مزارعه. وهناك رياح لاهبة تخنق المرء بغبارها، وأمطار عاتية تحول الصلب من الأرض إلى بحر من طين وتسلب الإنسان حرية الحركة، وتعوق كل سفر. فهنا، في العراق، لا تضبط الطبيعة نفسها، أنها يبطشها تتحكم بمشيئة الإنسان، وتدفعه إلى الشعور بتفاهته إزاءها»⁽³⁹⁾. وإذا ما حسمنا هذه المسألة الإشكالية منذ البداية، فلأننا لا نريد أن نطيل الوقوف عندها والتماحك حولها، سيما وان غاية هذا المبحث تتمحور حول الكشف عن أنماط التقديس في الأساطير التأسيسية، وليس البحث في الأولويات والتنقيب عن الأسبقيات التي تدعيها هذه الحضارة بالقياس إلى سواها من الحضارات الأخرى⁽⁴⁰⁾. وعلى الرغم من تفاوت الأزمنة التاريخية وتنوع البيئات الحضارية للمجتمعات المسماة قديمة، إلا أنها تساوت وتماثلت في بعض الأحيان لجهة ابتداعها للأساطير وإنتاجها للملاحم وابتكارها للسرديات، التي تحكي لأجيالها ولبقية العالم ليس فقط عن مكانتها في سيرورة التاريخ، ودورها في صيرورة الحضارة، وإسهامها في كينونة الثقافة فحسب، وإنما عن عراقية أصولها الاجتماعية، وعظمة انجازاتها العلمية، وقداسة رموزها الدينية، وفرادة تجربتها الإنسانية. ومن منطلق هذه الوقائع فقد أشار المؤرخ الغربي (رشتون كولبورن) إلى أن «أقدم مجتمعين متحضرين هما المجتمع المصري والمجتمع العراقي، ومن المحتمل أن تكون حضارتهما تلك قد نشأت في وادي نهر النيل ووادي دجلة والفرات على التوالي، قبل ميلاد المسيح بخمسة آلاف عام»⁽⁴¹⁾. ولعل أبرز ما في تلك المظاهر المتشابهة والمتماثلة بين تلك الحضارات، هو اهتمامها بأساطير الخلق وسرديات التكوين التي تتحدث عن أزمان صيرورتها الأولى، فضلاً عن احتفائها بشخصيات وكيانات تلك الأساطير

وتقديس رموزها، لاسيما ما يتعلق بتصورها عن الآلهة وأسلافها من الأبطال عبر شعائر التعبد وطقوس التوحد، التي لم تزل أنماطها حية في الوعي وآثارها فاعلة في الوجدان، بصرف النظر عن اختلاف الأطر الاجتماعية وتباين المستويات الحضارية للشعوب والمجتمعات التي تبناها وتمارسها، كما لو أنها جزء حيوي من مدماك كينونتها وركن أساسي من معمار هويتها. ولذلك يندر أن تجد جماعة من الجماعات الإنسانية - سواء أكانت قديمة / بدائية، أو معاصرة / متحضرة - يخلو تاريخها ويفتقر مخيالها لأي شكل من أشكال الأساطير التأسيسية التي تمنحها الوعي بالذات والإحساس بالهوية. ذلك لأن «الأحداث المؤسسة، لا يمكن أن يتمثلها المخيال الاجتماعي، إلا بوصفها أحداثاً مقدسة، ولكن قداستها تستمدّها من الذين خلقوها. فالأحداث لا تصنع نفسها بنفسها، فورها يكمن الزعيم المحرك الذي يضيف عليها بكراماته، وتضحياته، وتفانيه قداسة خاصة»⁽⁴²⁾. ومن هذا المنطلق سنقوم بجولة قصيرة نستعرض من خلالها أبرز ما تمخض عن الوعي الإنساني من تمثلات ومثولوجيات، لاسيما في مضممار اختلاق الأساطير التأسيسية، التي ضمّنتها اعتقاداته عن الآلهة وحملها تصوراته عن المقدس، جاعلين تركيزنا ينصب باتجاه الأنماط الفريدة والنموذجية لتلك الأساطير، التي شرّعت لظاهرة تماثل وتداخل العالمين الإلهي والبشري في مجال الصيرورة والتكوين، وسمحت بالتالي لفكرة القداسة بالانزياح من حقلها الديني / الاعتقادي حيث (الله الخالق) هو المعني، إلى مجالها الديوي / السياسي حيث (الملك المخلوق) هو المقصود. والمفارقة هي إن الشعوب المسماة قديمة وبدائية، حين كانت تستنبط وتلمس لملوكها المبجلين وأبطالها المقدسين صلات قرابية بالآلهة، ضمن مدونات أساطيرها ومنظومات سردياتها التي كانت قد اجترحتها في مراحل سابقة وأزمان سحيقة، لم تكن تسمح أو

تجيز لأولئك الملوك والأبطال - على أهميتهم بالنسبة لأنماط عيشها وخصائص تفكيرها - التنصل عن مسؤولياتهم حيال وحدة الجماعة الداخلية ومصالحها، مثلما التقاعس في واجباتهم إزاء أمنها الخارجي وسلامتها، وإلا فأنهم سيعرضون أنفسهم ليس فقط للمحاسبة العرفية والمساءلة الأخلاقية فحسب، بل وربما يواجهون الطرد أو القتل في بعض الحالات. لا بل ذهب بهم الحرص على حسن سيرورة العلاقات الاجتماعية شأواً متطرفاً، حين وضعوا أوزار اعتلال صحة الجماعة على عاتق أولئك الملوك / الآلهة، معتبرين إن سوء طالعهم هو السبب وراء ما يصيب الجماعة من أزمات وانتكاسات، الأمر الذي يتطلب إجراءً فورياً وحاسماً غالباً ما يكون ضحيته رأس الهرم السياسي والاجتماعي، أي الملك / الإله. وبهذا الصدد فقد علق الأنثروبولوجي الأمريكي (كليفورد غيرتز) على أعمال نظيره الإنكليزي سير (جيمس فرايزر) قائلاً «كان من إسهامات (فرايزر) في هذا المجال فكرة (الملك الإله) التي كانت تقوم على إن صحة المجتمع تعتمد على صحة الملك - الإله، وعلى ضرورة قتل الملك حين تعتل صحته، ليحل محله آخر يتمتع بالصحة والحيوية اللازمين للمحافظة على صحة المجتمع»⁽⁴³⁾. ولعل هذا الأمر لم يقف عند حدود الملوك البشرين الذين ألهموا وقدسوا لاحقاً، وإنما طال الآلهة ذاتها أيضاً حين يظن الإنسان القديم أنها أضحت عاجزة أو لا تأبه لتحقيق رغباته وتأمين سلامته. وهو الأمر الذي كتب عنه العالم النفسي (سيغموند فرويد) قائلاً «لقد كان من عادة الشعوب البدائية أن تخلع آلهتها، بل تعاقبها، متى ما امتنعت هذه الآلهة عن المنّ عليها بالنصر والسعادة والرفاه. كما كان الملوك يعاملون، على مرّ العصور، نفس معاملة الآلهة، وفي هذا دليل آخر على وجود وحدة هوية قديمة وأصل مشترك بين الآلهة والملوك»⁽⁴⁴⁾. وهذا بخلاف ما سعى - ويسعى - إليه الزعماء والرؤساء السياسيين

المعاصرين في الأنظمة الدكتاتورية والشمولية، حين يتعلق الأمر باستغلالهم للمثولوجيات وتوظيفهم للسرديات، ليس فقط لأجل رفع مكانتهم وتعظيم شأنهم وتقديس رموزهم وتأليه أشخاصهم فحسب، وإنما لشرعنة تسلطهم وتسويغ فسادهم وتبرير استخفافهم بمصائر البلاد والعباد أيضاً.

المطلب الأول - أساطير التقديس في الحضارة الرافدينية:

«إني ذلك الذي أنجبه الإله بالحق

والعدل - آشور بانيبال،⁽⁴⁵⁾.

إذا كان الوعي الديني - بحسب أغلب الدراسات الانثروبولوجية والسوسولوجية والسيكولوجية - هو نتاج شعور الإنسان بالعجز حيال ظواهر الطبيعة الغامضة، وابتكار المخيلة البشرية لدرء المخاوف الناجمة عن المجهول⁽⁴⁶⁾. فإن المجتمع العراقي يكون، والحالة هذه، أول وأسبق المجتمعات البشرية، التي عبرت عن تلك المظاهر من الخوف وذلك التوجس من المجهول، لأسباب تتعلق بتطرف بيئته الايكولوجية وتعسف بنيته الاجتماعية وعنف تجربته السياسية⁽⁴⁷⁾. لاسيما وان الإنسان العراقي يعد من أكثر نظراءه من البشر، ممن انعكست تقلبات محيطه الجغرافي في مزاجه، وانطبعت آثار توترات وضعه الاجتماعي في وعيه، على النحو المتسم بالكآبة والتشاؤم والتطير الذي طبع فيه وعرف عنه. ولذلك فليس من المصادفة في شيء أن يجمع الباحثين في الأديان البدائية والمنقيين في الحضارات القديمة، على أن حضارة وادي الرافدين هي من أكثر الحضارات الإنسانية التي تركت أثارها ترسب ومخلفاتها تتجذر، لا في بنى وعيه الملتبس وطبيعة تصوراتهِ المرتبكة فحسب، بل وفي خاصية مزاجه

النزق وأنماط سلوكه المتقلب. وعليه فقد «كان لهذه العوامل تأثيرها العميق على الإنسان، فهي التي تؤشر طرق تجارته ومغامراته العسكرية، وهي التي تدعوه للاستقرار كمزارع أو تحتتم عليه حياة الترحال البدوية. كما كانت هذه العوامل تساهم في تشكيل صفاته الجسمية والخلقية، وتحدد أفكاره ومعتقداته الدينية بدرجة ما. ولهذا السبب فان تاريخ أي من بلدان الشرق الأدنى يجب أن يبدأ بدراسة الخارطة؛ وأرض العراق العتيقة لا تشذ عن هذه القاعدة»⁽⁴⁸⁾. ويقدر ما لعبت تلك الخلفيات العنيفة والمعطيات القاسية في تشكيل وعيه وبلورة تصوراته وتكوين شخصيته، بقدر ما ساهمت في خصوصية إنتاجه للمثولوجيات والخرافات، التي تحكي القصص والروايات عن كيفية انبثاق الوجود وخلق العالم من جهة، وإبداعه، من جهة أخرى، للتصورات الدينية التي تتحدث عن أدوار الآلهة والأرباب في ذلك الخلق وتلك الصيرورة. ولعل من الأمور الملفتة للنظر التي اتفق على كونها تميز أساطير التأسيس في الحضارة الرافدينية، هي إن حياة المجتمع العراقي القديم خضعت لإيقاع متواتر من عنف الطبيعة المترافق بغضب الآلهة، للحد الذي سوَّغ للعالم الاجتماعي والأكاديمي العراقي (إبراهيم الحيدري) الاعتقاد بأن «الإنسان متسلح بإرث دموي منذ أن ذهب كلكامش وصديقه أنكيدو لقتال حارس غابة الرز خمبابا»⁽⁴⁹⁾. كما إن تلك المعطيات العنيفة دفعت بأحد الباحثين الغربيين (لويس ممفورد) إلى الظن بأن «بلاد ما بين النهرين هي بلاد عالم الآلهة المرعبة»⁽⁵⁰⁾. ولما كان فعل الطبيعة القاسي والعنيف قد حفر له أحاديث غائرة في بطانة السيكولوجيا الاجتماعية، مثلما إن علاقات الآلهة المتوترة وسلوكهم العنيف، ليس فقط حيال بعضهم البعض الآخر للاستئثار بمزايا القوة والسيطرة فحسب، بل وإزاء البشر الذين جاء فعل خلقهم لا لشيء إلا لتأمين حاجات تلك الإلهة للخدمات والمتطلبات، والسهر

من ثم على راحتها وإقامة فروض العبادة لها وتقديم القرابين على مذابحها ليس إلا⁽⁵¹⁾. فقد اتسمت شخصية الإنسان العراقي بمظاهر الشك والريبة والحذر والتوجس، حيال كل ما له علاقة بمصادر إنتاج السلطة وحياسة مقوماتها وتداول رموزها، سواء أكان باعثها قوى ميتافيزيقية / إلهية كما كان يتصور سابقاً، أو فيزيائية / بشرية كما بات يعتقد لاحقاً. بحيث أطرت وضعيته تلك مجمل فعالياته الذهنية وممارساته الواقعية وعلاقاته الاجتماعية، لاسيما في مجال طبيعة الأساطير التي كان ينسجها، وخصائص الأديان التي كان يبتكرها، وأنماط الآلهة التي كان يعبدها. ولذلك فإن «الفرد في بلاد سومر كان يهيمه جداً نيل رضا الآلهة ومحبتها؛ لأنه كان الوسيلة الوحيدة المضمونة لتمتعه بحياة سعيدة وعمر طويل. وعلى العكس من ذلك تماماً؛ فإذا ما أدار الإله ظهره عن عبده وابتعد عنه، كان ذلك نذيراً بحلول غضبه ونزول البؤس والشقاء على عبده. إذن فالحاجة كانت ملحة، في نظر السومريين والبابليين، إلى إيجاد وتوطيد علاقة حميمة مع الآلهة، أو مع واحد منها في الأقل يكون بسيطاً حامياً وشفيعاً لذلك العبد عند الآلهة العظام. انه ما تعارف المختصون على تسميته بالإله الشخصي»⁽⁵²⁾. ومن هذا المنطلق فقد اعتبر المجتمع العراقي القديم من أكثر المجتمعات البشرية، ليس فقط التصاقاً بالتدين واهتماماً بالشعائر والتزاماً بالطقوس فحسب، وإنما أشدها خشية من الملوك / الآلهة الذين كانوا - باعتقاده - مفوضين لقيادته ومنتدبين لحمايته ومسخرين لإرشاده⁽⁵³⁾، طالما أنهم يمتون بصلة رحمية أو سلالية أو انتسابية إلى تراتيات الآلهة وهرميات الأرباب⁽⁵⁴⁾، للحد الذي باتت صفات من مثل؛ الخضوع الخنوع والتشفع من أهم ما يميز شخصية الإنسان العراقي حيال مظاهر السلطة ورموز السلطان. وهو الأمر الذي دفع بالغالبية العظمى من الباحثين على مختلف مشاربهم والدارسين على تنوع منابثهم، إلى الاعتقاد بان

«العراقي القديم كان يستشعر الحاجة إلى السلطة، ويقدر ما كان يستشعر الحاجة إلى السلطة كان يستشعر الحاجة إلى الطاعة، وكان في تصوره هذا منطقياً إلى حد كبير، بقدر ما كان يرى أن السلطة بلا طاعة يعني افتقادها لكيونتها»⁽⁵⁵⁾. ومن المفارقات التي تميزت بها أساطير التقديس في الحضارة الرافدينية، هي انه بالرغم من أن (الدين) لعب دوراً طاعياً في صيرورتها وتحديد مصيرها - حتى إن المؤرخ العراقي الكبير (طه باقر) كتب مندهشاً يقول «إنها لصدفة عجيبة أن تكون هذه الحضارة قد ولدت وماتت في كنف الآلهة المعبد»⁽⁵⁶⁾ - إلا أن شعائر التعبد وأفعال التقديس التي كان يمارسها الإنسان العراقي القديم تجاه كل ما له علاقة بالآلهة، التي اعتقد أنها المسؤولة الوحيدة عن تدبير أمره وتقرير مصيره، لم تكن نابعة في حقيقة الأمر عن مشاعر الألفة والرأفة والحميمية - كما هو الشأن في الحضارة المصرية مثلما سيأتي شرحه في الفقرة التالية - يقدر ما كان باعثها هو اجس الخوف من غضب تلك الآلهة والرعب من بطشها حيث غلبة العقاب على الثواب. «ففي مثل هذه العقيدة التي جعلت من الشخص في مرتبة العبد، خضع إنسان وادي الرافدين في عقله وجسده وحياته إلى ثلاثة أشكال من القوى المسيطرة عليه سيطرة لا فكاك منها: الإله، الملك، الشياطين. وخضعت عقلية القوم للغيبات في ظل حياة يومية ملؤها الخوف والتشاؤم والمسكنة والعبودية، تحت مظلة دين قاس وقوى شديدة البأس تراقبه كظله، لإنزال العقاب به في كل يوم ولحظة ارتباطاً بأية زلّة في أفكاره وممارساته»⁽⁵⁷⁾. وعلاوة على ذلك فإن ما تمخض من تبعات قاسية وما ترتب من علاقات عنيفة، جراء الخاصية الفريدة لطابع الخلق والطبيعة المميزة لماهية الآلهة في أساطير وادي الرافدين، كان من جملة العوامل المؤثرة التي أسهمت في اتسام تلك الحضارة بالطابع الإشكالي الذي شخّصه الكثير من الباحثين والدارسين لتلك الحضارة.

حيث أورثت الإنسان العراقي تلك الشخصية الموصوفة بالتشاؤم والموسومة بالتطير، والتي غلب على سلوكها طابع المسكنة والخنوع من جهة، والتمرد والعنف من جهة أخرى. فعلى خلاف ما تحدثت عنه أساطير الخلق في الحضارات الأخرى - لا سيما أساطير الخلق في حضارة وادي النيل - إزاء عمليات تشكيل الكون وضرورة الآلهة، التي تمت بصورة سلسلة وهادئة وخالية من أي ضرب من ضروب الحساب والعقاب، مستهدفة بذلك راحة الإنسان وتحقيق الخير والرفاه لأجياله في الحياة الدنيا ونشدان الخلود والأبدية في الحياة الآخرة. فان نمط أساطير الخلق والتكوين في أساطير حضارة وادي الرافدين، جعلت من الإنسان العراقي كائن يزرع تحت وطأة حمل ثقيل من مشاعر الخوف والمعاناة والعذاب، التي تركته فريسة الإحساس بتفاهة قيمته ودونية آدميته وعبثية وجوده ومأساوية مصيره. وهو الأمر الذي لخص دلالاته (ثوركلد جاكبسون) قائلاً «لو عاد العراقي القديم إلى الحياة، لما اضطرب كثيراً لمرأى آثاره وهي حطام، لأنه كان دائماً يعرف معرفة عميقة بأن (الإنسان أيامه معدودة، ومهما صنع فم هو إلا ربح تهب). فمركز الوجود ومغزاه لديه بعيدان عن الإنسان ومنجزاته، بعيدان عن الأشياء الملموسة، في قوى غير ملموسة تحكم الكون»⁽⁵⁸⁾. ومن الأمور ذات الدلالة في هذا المجال هي أن نظرة الإنسان العراقي القديم، وان استمرت تضيي القداسة على شخصية الملوك الذين كانوا يحكون عالمه ويتحكمون بمصائره، على خلفية اعتقاده كونهم سليلي أصول إلهية أو باعتبارهم شخصيات متدبة / مفوضة من قبل تلك الآلهة لإدارة شؤونه وتحديد خياراته، إلا أنها لم تلبث أن تتعاطى معهم من منطلق كونهم كائنات بشرية أصلاً تحولوا لاحقاً إلى آلهة، نتيجة لاجتراحهم أفعال فريدة أو لاتخاذهم مواقف استثنائية، لا سيما وان طبيعة بعض الصفات الإنسانية التي افترض أنها مشتركة

بين الآلهة والملوك المألّهين، قد عززت مواقع هؤلاء الآخرين في المخيلة الجماعية، لجهة تمتعهم بخصال الإلوهية واستحقاقهم لهالة القداسة. «ومع إن بعض الملوك، في حضارة وادي الرافدين، قد قدسوا والهوا، بيد أن الملك ظل متصفاً ببشريته إلى آخر أدوار تلك الحضارة، فلم يكن يميزه عن البشر الآخرين سوى إن الآلهة التي بيدها حكم الكون، قد انتدبتة أو فوضته ليحكم الناس بالنيابة عنها»⁽⁵⁹⁾. ولعل هذه الاعتقادات وتلك التصورات، فضلاً عن الممارسات والعلاقات التي تمخضت عنها وترتبت عليها، هي ما أثمر بتوالي الأيام وتعاقب الأزمنة إلى تكريس ظواهر من مثل؛ الطغيان والاستبداد السياسي لكل من واتته الفرصة لاعتلاء سدة الحكم، وتعميق نوازع النزاع الكاريزمي لكل من سنحت له الظروف للامساك بصولجان السلطة.

المطلب الثاني - أساطير التقديس في حضارة وادي النيل:

«الفرعون هو، إذن، ابن الإله الخالق،

وليد جسده»⁽⁶⁰⁾.

لعل من نافل القول إن مثولوجيات الشعوب بكل أنواعها وسرديات الأمم بمختلف أشكالها، ما هي إلا إرهاصات نفسية / وجدانية نحت باتجاه التجريد الذهني والتصعيد المخيالي، للتعبير عن واقع اجتماعي / موضوعي بات يحتاج - للتغلب على صعوباته وتخطي معوقاته - إلى تفسير مقبول أو تعليل معقول، بحيث يغدو بموجه قابلاً للفهم ومستساغاً للهضم رغم كل ما يحيط به من تساؤلات وما يكفه من غموض. ولهذا فإن ملاحظة الفيلسوف الإغريقي (أرسطو) تبدو في محلها حين كتب يقول «إن البشر

يتصورون إن شكل الآلهة هو شبههم، وان طريقتهما في الحياة هو في شبهه طريقتهما»⁽⁶¹⁾. من هنا نرى إن انبجاس أساطير تلك المجتمعات القديمة، لم يكن فقط لدافع تحيين أزمانها الغابرة وجعلها تعيش لحظات صيرورات ما قبل التاريخ وتمكينها، من ثم، للانفتاح على والتواصل مع أصولها الأولية فحسب، وإنما لديمومة تقديس أسلافها وتأليه أبطالها بعد أن نسجت عنهم وحولهم العديد من القصص والملاحم، التي لم تبرح أجيالها تحتفي بأمجادها وتتغنى بعظمتها كلما جنّ عليها طارئ أو داهمتها محنة. ولذلك يكاد يتعذر علينا إيجاد جماعة من الجماعات الإنسانية تخلو ذاكرتها التاريخية ويفتقر مخيالها الجماعي لأي نمط من أنماط تلك السرديات، التي تمجد تاريخها وتخلد أبطالها وتعدد مناقبها وتسيد حضارتها. وهو الأمر الذي أشار إليه العالم النفسي (أوتورانك) في كتابه الموسوم؛ (أسطورة ميلاد البطل) بالقول «إن جميع الشعوب المتمدينة الكبيرة بلا استثناء تقريباً... قد عظّمت في الشعر والأسطورة من باكر الأزمان أبطالها: الملوك والأمراء الأسطوريين، مؤسسي الديانات أو السلالات المالكة أو الحواضر، باختصار أبطالها القوميين. وقد راق لها، بوجه خاص، أن تسبغ على تاريخ ميلاد هؤلاء الأبطال وحدثتهم ملامح خارقة. ومن الحقائق المعروفة منذ طويل الأزمان والتي لفتت انتباه العديد من العلماء التشابه المذهل، بل التطابق في تلك القصص لدى شعوب متباينة، تفصل بينها في غالب الأحيان مسافات شاسعة»⁽⁶²⁾. لا بل إن هناك بعض الجماعات البشرية حديثة التكوين، التي لا يرقى تاريخ صيرورتها إلى بضع قرون خلت، كما لا يردد تراث ماضيها سوى صدى ضعيف ولا تعكس ذاكرتها سوى إشعاع باهت، لم تجد حرجاً في ابتكار أسطورة من نوع ما والزعم بان لها تاريخ حافل

بالبطولات وماضٍ مكتنز بالأمجاد وذاكرة مترعة بالانجازات. ذلك لأن «أساطير الخلق والتكوين تنزل ضمن أساطير الشعوب القديمة بمنزلة مرموقة لها من صلة بالفكر والفعل أو بالعلم والعمل، لاسيما وقد كانت أنموذجاً ومثالاً لسائر أساطير ومبادئ الأشياء؛ إما من حيث صنعتها أو من حيث وظيفتها وعلاقتها بالشعائر وسائر مظاهر حياة البشر»⁽⁶³⁾. وإذا ما كان الحال هكذا مع الغالبية المطلقة للمجتمعات التي دخلت رواق التاريخ وبلغت عتبة الحضارة، فما بالك حين يتعلق الأمر بمجتمع مثل المجتمع المصري، حيث التاريخ يشرع من أرضه، والدين ينبثق من سمائه، والحضارة تبرز من عقله؟. وبقدر ما كان هذا المجتمع يضع اللبنات الأولى في صرح الحضارات البشرية القديمة، بقدر ما كان من أوائل تلك المجتمعات التي تفتقت عقليتها ليس فقط في مضمار خلق الدين واختلاق الأسطورة فحسب، وإنما بالإضافة إلى ذلك في ابتكار مظاهر التآليه وشعائر التقديس أيضاً. وهو الأمر الذي شخّصه أحد المتخصصين في الأديان القديمة حين كتب يقول «ومنذ عهد الأسرة الخامسة بدأ اعتبار الفرعون كأبن لإله الشمس (رع). إن الإيمان بالملك كأبن للإله، كاله حيّ، كان قد سيطر منذ بدء تاريخ مصر السياسي حتى لحظة انتهائه، أي إلى حين انتصار المسيحية. لقد كان الملك يقيم بنفسه أكثر الطقوس الدينية أهمية: فقد أنشأ المعابد، وهو وحده - نظرياً على أبعد تقدير - من يدخل معبد الإله ويقدم له القربان، كما إن نشاط الكهنة وسلوكهم يتجلى بكتفيذ لأمره وبأسمه. أما المراسيم المقدسة التي صبغت حياة البلاط بأجمعها: الارتماء على البطن أمام الملك، وتقبيل الأرض تحت أقدامه، وحظر ذكر اسمه، واستخدامه للشعارات والرموز الدينية، كل هذا إنما كان تعبيراً في الوقت ذاته عن دعم وتقوية

الإيمان بمنشأ السلطة الملكية»⁽⁶⁴⁾. على إن هذا الأمر لا يشكل الحالة الوحيدة التي برع فيها المصريين القدماء، بالقياس إلى بقية المجتمعات القديمة التي حذت حذوهم ونسجت على منوالهم، لاسيما في ما يتعلق بمحاولات تأليه الملوك وتقديس رموزهم، عبر إيجاد صلة نسب رحمية أو قرابية تربطهم بالإلهة والأرباب التي ابتكرتها مخيلتهم وأوجدتها تصوراتهم. صحيح أن معظم الجماعات البدائية كانت قد احتضنت هذا النمط من الإيمان ومارست هذا الضرب من الاعتقاد، إلا أنها لم تتجه - بقدر ما اتجه المجتمع المصري القديم - إلى حدوده القصوى وتخومه المطلقة، بحيث تحول من طابعه لاجتماعي الضيق إلى طابعه الكوني الشامل، وأزبح من حقله الديني المقدس إلى حقله السياسي المدنس، وأصبح بالتالي نصيب كل من يعتلي سدة الحكم ويتبوأ مكانة القيادة أن ينعم بمزايا التأليه ويحظى بهالة القداسة. وكما لاحظ أحد الباحثين المصريين «فقد كانت السلطة في مصر منذ أقدم العصور محاطة بالمهابة والاحترام الشديدين، إذ بلغ احترام المصريين القدماء لحكامهم ومهابتهم لهم درجة أدت إلى رفعهم إياهم إلى مصاف الإلهية، فكان الملك يسمى (بالمعبود الطيب)، فهو اله في بعض الأحيان، أو يتحدر من سلالة الآلهة في أحيان أخرى. ولكنه في كل الأحوال يتمتع بسلطان مقدس، وتركز في يده كل السلطات، ويهيمن على كل شؤون الدولة»⁽⁶⁵⁾. ولعل هناك من يرى - وهو محق بذلك - إن أساطير حضارة وادي الرافدين، التي تتحدث عن تأليه الملوك وتسبغ عليهم مظاهر التقديس، لا تقل أهمية عن نظيرتها لدى حضارة وادي النيل إن لم تضارعها في هذا المضمار، بيد أن عوامل التشابه التي تجمع بينهما على أصعدة القدم في التاريخ والعراق في الحضارة والإبداع في الدين، لا ينبغي لها أن تحول دون

تشخيصنا لمظاهر الاختلاف النوعي بينهما؛ إن من حيث طريقة ظهور الآلهة وانبثاقهم إلى الوجود، أو لجهة تصور دورهم في خلق الكون ووظيفتهم في صيرورة المجتمع. ففيما كانت الضرورة الموضوعية (خلق الكون وتسيير عناصر الطبيعة ورعاية المجتمع)، هي ما استدعى وجود الآلهة وحتم هيتها بحسب أساطير الخلق المصرية، فإن المصلحة الذاتية (الصراع بين الآلهة لحياسة الهيمنة على مصادر القوة، والتخلص من مظاهر الفوضى التي تعم الكون، والرغبة في الاستئثار بالراحة على حساب شقاء المجتمع ومعاناته)، هي ما حدد دور الإلهة في الكون وأطر وظيفتها في المجتمع وفقاً لأساطير الخلق الراقدينية. ولهذا فقد «كان الناس في مصر ينظرون إلى الخليفة كفاعل رائع فذ قام به خالق قادر على كل شيء، مسخراً لمشيتته عناصر طيبة. والمجتمع يكون جزءاً لا يتغير من النظام الأبدي الذي خلقه. غير أن الخالق في أرض الراقدين اختاره مجمع مضطر إزاء قوى الفوضى التي تهدده. وحالما يتتصر بطلمهم (مردوخ) على هؤلاء الأخصام، يتنقل إلى خلق الكون. فكان الخلق قد جرى كفكرة طارئة، وصنع الإنسان خصيصاً ليكون خادماً للآلهة، وليس في المحيط البشري أي دوام أبدي، إن الآلهة تجتمع يوم رأس السنة (لتشريع بمقادير) للبشر وفقاً لهواها»⁽⁶⁶⁾. وفي مسعاها الدؤوب لتكريس مظاهر التآليه لشخصيات الملوك / الفراعنة الذين تناوبوا على حكم مصر عبر عصورها الغابرة، فإن الأساطير المؤسسة في حضارة وادي النيل - ناهيك عن المؤسسات الفرعونية الداعمة - لم تعد فقط إلى خلع هالة التجليل والتقدیس على كيان الفرعون الشخصي باعتباره سليل الآلهة وممثل سلطتها على الأرض فحسب، وإنما أوجبت أن يصار إلى تعظيم شأنه وتكریم رموزه حتى في حالات احتجابه عن الرؤية وانقطاعه عن الظهور،

وذلك عن طريق ممارسة شتى ضروب الطقوس والشعائر المغنية بإنشاد الابتهالات لنصبه وتقديس القرايين لتمثيله، التي غالباً ما كانت تتم في المعابد والمزارات المنتشرة حيث تشير إلى ديمومة حضوره وترمز إلى تأثير سلطانه. حتى إن هذا الأمر المبالغ فيه دفع ببعض الباحثين إلى الاعتقاد بان «التأليه والتعظيم من جانب الأفراد، يوجه أساساً لتمثيل الفرعون وليس لشخصه البشري. وعند أبواب المعابد يلاحظ أن العبادة الموجهة لتمثيل الملك العملاقة، لا تمتزج مطلقاً بالطقوس التي تمارس في غياهب ظلمات المعبد، بل إنها على العكس تعبر عن نواحي الانفلاق والانسحاق الذي يهيمن على فكرة تنظيم العالم»⁽⁶⁷⁾. والواقع إن هذا الرأي المسرف في شططه لا يأخذ بنظر الاعتبار واقعة أن نصب الملوك وتمثيل الفراعنة - مهما كبر حجمها وكثر عددها وانتشر صيتها - لا تعدو أن تكون مجرد رموز ايقونية لكيونات تاريخية، حتمت الظروف السياسية والأوضاع الاجتماعية والبنية الحضارية والمنظومة القيمية للمجتمع المصري القديم، على إسباغ تلك الأهمية الفائقة على شخصياتها حتى وإن كانت غائبة، وإضفاء تلك الهالة الاعتبارية على وجودها حتى وإن كانت متوارية. ولهذا فقد لاحظت - وهي محقة في ذلك - العالمة الفرنسية (كلير لالويت) «إن فن نحت التماثيل الملكية انعكاس لوضع سياسي واجتماعي محدد (...). وكشاهد على ضعف السلطة الملكية، يصور تماثيل صغير آخر بيبي الثاني، في سن الطفولة، عارياً جالساً القرفصاء، نحيل الأطراف، منتفخ البطن، واضعاً أحد أصابعه في فمه»⁽⁶⁸⁾. ومن الخصائص الأخرى التي عززت ظواهر تقديس الملوك / الفراعنة ووطدت نزعة تأليههم في الأساطير التأسيسية للحضارة المصرية - وهو ما يشكل نقطة اختلاف أخرى عن

أساطير التأسيس الرافدينية - هي إن مقدار الحضوة التي كانوا يتمتعون بها وارتفاع شأن مقامهم الذي كانوا ينعمون به في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية، لم تكن تتأثر بحادثة الموت التي تطالهم أسوة ببقية الموجودات العضوية، باعتبارهم كائنات تاريخية / بشرية معرضة للهلاك وللنفاء، وإنما بقيت متداولة في شعائرهم واستمرت فاعلة في طقوسهم حتى بعد مماتهم، وذلك وفقاً لعقيدة الخلود التي كانت شائعة في منظور تلك الحضارة القديمة، لاسيما وإن أصولهم الرحمية بالآلهة وعلاقاتهم القرابية بالأرباب كانت تتيح لهم ممارسة تلك الضروب من التأثير والهيبة. ولعل «هذا التأليه في الدارين، الفانية والباقية، ليس من نزوات ملك عات مستبد أو جب على رعاياه الخانعين الأخذ به. فهو ينبثق رأساً ويصدر عن الإيمان الوطيد، بأنه اله واله عظيم دوماً على اتصال مباشر وثيق بالآلهة الكبار، له القدرة على الطبيعة يصرفها في الوجه الخير النافع»⁽⁶⁹⁾. وأخيراً ومن باب المقارنة والمضاهاة بين الأساطير التأسيسية لكل من الحضارتين المصرية والرافدينية، نلاحظ أن عملية تأليه الملوك وتقديس رموزهم في الحضارة الأولى تنبثق من القاعدة إلى القمة، في حين إن العكس يحصل في الحضارة الثانية. بمعنى إن الجماعات الاجتماعية (الشعب) في الحالة الأولى، هي من يبادر إلى تعظيم شأن (الملك) وخلع هيئة الإلهية على شخصه وإسباغ هالة القداسة على رموزه، بحيث «ارتفع الناس بملوكهم في مصر إلى مرتبة الآلهة أثناء حياتهم، فكانوا يقدمون لهم القرابين كما كانت عبادتهم تقام في معابد خاصة يشرف عليها كهنة خصوصيون. والحقيقية أن عبادة الملوك كانت تطفئ أحياناً على عبادة الآلهة وتكاد تخفيها»⁽⁷⁰⁾. وذلك على خلاف ما نستخلصه من الحالة الثانية، حيث أن شعائر التأليه ومظاهر التقديس

تأخذ مساراً معاكساً، تبدأ من قمة الهرم السلطوي (الملوك) وتنتهي بقاعدته الاجتماعية (الشعب). وهكذا فقد «كان ملوك بابل الأوائل منذ عهد سرجون الأول حتى الأسرة الرابعة في أور، أو ما بعدها يدعون الإلهية أثناء حياتهم. وكان لملوك الأسرة الرابعة في أور على وجه الخصوص معابد كانت تقام لتمجيدهم، كما أنهم كانوا يقيمون تماثيلهم في كثير من المحارب ويأمرون الناس بأن يقدموا لها القرابين»⁽⁷¹⁾.

المطلب الثالث- أساطير التقديس في الحضارة الفارسية:

«إن الفارس عابد مزده أردشير المقدس شاهنشاه

إيران، الذي هو من أصل قدسي»⁽⁷²⁾.

على قدر ما أشيع عن باع المجتمع الإيراني / الفارسي لجهة قدمه في التاريخ وعراقته في الحضارة، باعتبار كونه من أولى المجتمعات التي شرعت في تكوين الإمبراطوريات وأقامت المؤسسات، عبر فضاء جغرافي واسع شمل العالمين الشرقي والغربي. إلا أن المصادر التي تتحدث عن أساطيره التأسيسية، وخصوصاً تلك المعنية بتقديس أبطاله وتأليه ملوكه، هي من القلة، بله الندرة بحيث واجهتنا صعوبات كثيرة في تأمين المادة المناسبة لهذه الفقرة من المبحث، الأمر الذي اضطرنا إلى استقاء أغلبها من مصادر أخرى تيسر لنا الاطلاع عليها والاستفادة منها، هذا بالإضافة إلى أن أغلب ما كتب حول هذه الحضارة اصطبخ؛ إما بالموالاة لصالحها أو المغالاة ضدها، بحيث اكتست الآراء عن إسهاماتها وانجازاتها بالطابع المعيارى المسبق. لاسيما وان معظم مكونات الحضارة الفارسية هي حصيلة ثقاف

حضاري وتمازج ثقافي وتلاقح ديني، حصل على خلفية عصور من الغزوات والفتوحات التي قامت بها الأقوام الإيرانية ضد أقوام ودول وحضارات شتى. فعلى حين «يخضع غرب إيران لتأثير بلاد ما بين النهرين، واليونان، وروما، فإننا نجد شرق إيران يخضع لتأثير الهند، ولتأثير الصين. وهكذا تقف إيران كجسر بين الشرق والغرب، وهي حقيقة لم تؤثر في دينها فحسب، بل جعلت من إيران أيضاً ملتقى روافد تاريخية عديدة»⁽⁷³⁾. وبصرف النظر عن الخصوصية الجغرافية والتاريخية والدينية التي حملتها شعوب هذه الحضارة، إلا أنها لم تخرج عن الإطار العام للحضارات الأخرى، وخصوصاً لجهة تبجيلها لأسلافها وتكريمها لأبطالها الذين ارتبط بهم، ليس فقط معطيات تاريخ وحضارة تلك الشعوب فحسب، بل ومنتجات أساطيرها وأديانها وثقافتها أيضاً. ولذلك فقد وجد «أن عبادة الأجداد والأبطال الراحلين واحدة من أقدم أشكال التدين في العالم، وقد عرفها الهنود الإيرانيون بدورهم. لقد اعتقد الإيرانيون القدماء بأن أرواح الأسلاف، يمكنها حماية أرواح أقاربها الأحياء، ولكن شريطة أن يتم تذكّرها واستعطافها بالشكل اللائق»⁽⁷⁴⁾. ولأن أساطيرها التأسيسية لا تتحدث بالوضوح والإسهاب الكافي - كما في الحضارات الأخرى - عن الأصول والخلفيات المتعلقة بتقديس الشعوب الفارسية لأسلافها وتأليه ملوكها، إلا بمقدار ما يشيعه الملوك والأباطرة ذاتهم، ممن خلدتهم الذاكرة التاريخية وحفظهم المتخيل الجمعي، لاسيما أولئك الذين دانت لهم عناصر القوة العسكرية وخلصت إليهم مقومات السيطرة السياسية، بخصوص أرومات أنسابهم وعوامل تكوينهم ومصادر هيبتهم. فان أبرز ما يستخلصه الباحث من جولته السريعة والمقتضبة بين أروقة هذه الحضارة وشعاب تضاريسها، هو طغيان الديانة

الزرادشتية (نسبة إلى النبي زرادشت)⁽⁷⁵⁾، على سائر الأديان الأخرى المشتقة منها والموازية لها، واستحوادها، من ثم، على سائر مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية بالنسبة للغالبية العظمى من المجتمع الإيراني القديم والحديث على حدّ سواء، بحيث شكلت العمود الفقري لايديولوجيا السلطنة الحاكمة في العصور الاخمينية والساسانية على التوالي. وهو الأمر الذي لاحظته أحد الباحثين قائلاً «لقد اختارت الدولة الساسانية فيما يبدو الدين الزرادشتي ديناً رسمياً لأسباب سياسية بشكل أساسي، ولهذا السبب استخدمت مواردها القوية من أجل دفع الأشكال المنافسة من الدين الإيراني إلى الأطراف»⁽⁷⁶⁾. ولعل هذا الأمر ناجم عن حقيقة إن الملوك والأباطرة الفرس أدركوا خلال تلك الحقبة - ولحد الآن - قيمة العامل الديني ودوره الهام، لا في توحيد الأمم والشعوب التي تدين لهم بالطاعة والولاء فحسب، وإنما تخلع عليهم هالة من المجد والمهابة التي تعد من مستلزمات الكاريزما السياسية الناجحة، بحيث إن الملك أو الإمبراطور المعني لم يكن يكفي باستنباط صلات رحمة أو إيجاد علاقات قرابة بالآلهة - لكي يقوي مركزه ويعزز شرعيته - ولكن بالإضافة إلى ذلك كان لا يتردد في ادعائه مشاطرة الآلهة قداستهم، إن لم يكن يسعى ليتخطى قدراتهم الفائقة للطبيعة. وهكذا ففي رسالة موجهة من كسرى الثاني إلى خصمه ومنافسه فهرام السادس جاء فيها «إن كسرى ملك الملوك، والحاكم على الحكام، وسيد الشعوب، وأمير السلام، والبركة على البشر، الإله الطيب بين الآلهة، والإنسان الذي يعيش أبداً. والذي هو بين البشر الإله الأحسن سمعة، والذي طبقت شهرته الأفاق، والمنتصر الذي يرتفع حين ترتفع الشمس، والذي يهب لليل نور عينيه، والمشهور عن طريق أجداده»⁽⁷⁷⁾. هذا من ناحية، إما من الناحية

الثانية، فإن اختيار الديانة الزرادشتية وتفضيلها على سائر الأديان الأخرى التي كانت رائجة في تلك الأعصر، متأت من واقعة أخرى مهمة لعل البعض من الباحثين لم يفتنوا إليها أو لم يحضوها القدر الكافي من الأهمية، وهي إن فكرة (المخلص / المنقذ) التي شكلت ركيزة أساسية من ركائز الأديان قاطبة، اعتقد أنها من ابتكارات الديانة الزرادشتية ونتاج سردياتها، وذلك قبل أن تكون معروفة لدى بقية الأديان الأخرى، وتغدو من ثم شائعة في أساطيرها التأسيسية وثابتة في نصوصها المقدسة⁽⁷⁸⁾. وهو الأمر الذي حذر من الجزم به والتعويل عليه الباحث الغربي (ريتشارد فولتز) حين أشار إلى أنه «ليس واضحاً ما إذا كان الاعتقاد بالرمز المخلص، الذي يعرف في النصوص الزرادشتية باسم saoshyant، يعود تاريخه إلى زمن زرادشت أم إلى زمن أتى قبله. ولكن، في النهاية، برز اعتقاد بأن saoshyant سيولد من بذرة زرادشت نفسه، التي ستبقى محفوظة بطريقة عجيبة في إحدى البحيرات إلى أن تأتي إحدى العذراوات في المستقبل وتستحم في البحيرة فتلقح بها»⁽⁷⁹⁾. والجدير بالملاحظة إن ما عزز مكانة الديانة الزرادشتية في المجتمع الإيراني القديم، بالمقارنة مع بقية الأديان الأخرى التي كانت تشاركها التحكم بتوجهات الوعي الجمعي، هي القدرة على تقديم نفسها بمثابة مزيج / مركب يعكس وحدة الآلهة المكونة من الأسلاف والأبطال ومعلمي الديانة الزرادشتية ذاتها حيث تقيم في العالم الآخر، مما يرفع معدلات أهميتها في الواقع ويسمو بمظاهر قدسيتها في الوعي. ولذلك فقد تم التركيز على فكرة أن «لأرواح الأسلاف والأبطال ومعلمي الزرادشتية مكانة خاصة في العالم الآخر... وقد أطلقت الزرادشتية على هذه الأرواح كلها اسماً واحداً هو (الفرفاشي). وتعنى هذه بالناس

الذين يعيشون على الأرض وتساعدهم على تحصيل القوت والماء، وتحسين خصوبة الأرض، وجمع محصول وفير، كما تساعد (الفرفاشي) على بقاء العشيرة ورخاء العائلة. فالفرفاشي معبودة مثلها مثل الآلهة، وفي الأعياد يخصصون لها التقدّمات من المأكولات والملابس⁽⁸⁰⁾. على أن هذا الاستتاج الافتراضي لا يشكل الملمح الوحيد الذي يمكن استخلاصه من هذه الحالة، إذ أن هناك ظاهرة إضافية يتوقع أنها لعبت دوراً مؤثراً في الترويج للديانة الزرادشية، حيال موقفها من تقديس الملوك وتأليه الأباطرة في العهود الأخمينية والساسانية مؤداها؛ إن مزايا الأصل الأسطوري وفضائل النسب الإلهي للملك أو الإمبراطور، لم يكونا العامل الوحيد اللذان حددا مقدار القداسة ودرجة التأليه التي استحقاها من لدن المجتمع الإيراني القديم. بل كان للطابع الإجرائي / السلوكي لشخصية كل منهما المكانة المؤثرة والدور الفاعل، لا في استمرار شعائر العبادة وطقوس التأليه فحسب، وإنما في ثبات نظرتها الخرافية لطبيعة الآلهة وفي تقييمها المغالي لعلاقتها بالأباطرة. وهكذا «لم يكن ملك الأخمينيين يلقى التبجيل في إيران على أنه اله، ولم يكن يعترف له أيضاً بأصل الهي. ومع ذلك فقد كانت العلاقة الخصوصية مع الآلهة، إلى جانب الأصل، وحسن البلاء الشخصي، عنصراً أساسياً من عناصر تسويغ الحق في الحكم والسيادة: وذلك أن أهورامزدا والآلهة الأخرى، التي توجد عهدن إلى داريوس بالإمبراطورية، بفضل أهورا مزدا تم اصطفاؤه وتعيينه، وهو يحكم بنجاح الإمبراطورية وكأنه الممثل النائب عنه. وكان القوم يتحدثون، في هذا الصدد بحق عن (رحمة الرب) عند الحاكم الفارسي. وبصفته ممثل الآلهة على الأرض يعد مزوداً بما يسمى (فرناه) وهي نوه من أبهة السعادة الإلهية أو الكاريزما الملكية»⁽⁸¹⁾.

وإذا ما تقدمنا حيثاً باتجاه الحقبة الساسانية التي شهدت فيها الديانة الزرادشية عصرها الذهبي، سنلاحظ إن الملوك والأباطرة يتقدمون على الآلهة الفعلية فيما يتعلق بمظاهر القداسة والتأليه، ذلك لأن التصور «بالنسبة لإيرانيي الحقبة الساسانية كان هناك، بموجب ذلك، نوعان من الآلهة: أولهما الإمبراطور وآبائه الملكيون، سواء أكانوا أحياء أم أمواتاً. أي أنهم أناس عظماء، وهم، بالنتيجة، كائنات مادية. ولكن الثاني هم الأجداد الأولون البعداء، وهم الآلهة بالمعنى الحقيقي، أي أولئك الذين يترتب تصورهم في صور كائنات روحية»⁽⁸²⁾. ولتشديد قبضته السياسية وإحكام هيمنته الإيديولوجية، فقد سعى الإمبراطور الساساني (أردشير الأول) أكثر مما فعل أقرانه، إلى تقريب طبقة الكهنة المازديين - نسبة إلى الإله مازدا - وتقوية شوكة الديانة الزرادشية، وذلك لاستمالة مواقف الأولين لصالح سلطته ضد خصومه السياسيين من جهة، والاستعانة بتأثير الثانية لإضفاء الشرعية على إمبراطوريته، وتقليص نفوذ منافسيه من ذوي الديانات الأخرى جهة أخرى. ولهذا فسرعان «ما بدأ الإمبراطور الساساني (أردشير الأول) - مدفوعاً ربما بواسطة الكهنة المازديين الساعين لترسيخ سلطتهم الخاصة - بإعطاء الأمر بتدمير التماثيل الدينية في كل أنحاء إيران وإحلال النار المقدسة بدلاً منها»⁽⁸³⁾. وهكذا ويقدر ما ساهمت أساطير التأسيس الإيرانية في إسباغ القداسة على الأسلاف المحليين وخلع الإلومية على الأبطال القوميين، بقدر ما عَضدت ادعاءات الملوك والأباطرة بخصوص روابطهم السلالية وعلاقاتهم القرابية بأولئك الأسلاف والأبطال، وبالتالي منحهم حق مطالبة رعاياهم بتقديس شخوصهم وتأليه رموزهم، لاسيما وان تلك المطالبات قد اقترنت بقوة السلطة السياسية وهيبة الحضوة الدينية. وكما لاحظ أحد

الباحثين الإيرانيين بحق فان «الأساطير والحماسة في إيران غير منفصلتين. فالأشياء المقدسة من خلود وقوة وغير ذلك، مجسدة في شخصية الأبطال، أي إبدال مفهوم الإلهية بالبطولة»⁽⁸⁴⁾.

المطلب الرابع - أساطير التقديس في الحضارة الهندية

«حيث تفرق الناس، ولم يكن لهم ملك، هي كل الجهات من الخوف، خلق الرب الملك لحفظ كل هذا العالم - قوانين مانو،⁽⁸⁵⁾.

حين يتم التعرض لأية ظاهرة من الظواهر المرتبطة بالعبادة أو المقتربة بالتقديس، فلا مناص أمام البحث الجدي من تقصي جذور الدوافع الدينية الرابضة في قاعها، وتناول منشأ العوامل السيكولوجية الباعثة على صيرورتها، والعروج من ثم إلى الكشف عن تشكل أنماطها من مجتمع لآخر، وبيان تنوع ممارساتها من حضارة لأخرى. وذلك من منطلق حقيقة إن العامل الديني - كان ولا يزال - من أهم العوامل المسؤولة عن / والباعثة على ظهور وتطور تلك الأشكال من الشعائر والطقوس؛ سواء تعلق الأمر بالآلهة والأرباب التي يعتقد أنها موجودة في السماء، أو بتلك الكيانات والشخصيات التي تحظى بالتكريم والتعظيم على الأرض. ولهذا فقد اعتبر «إن القدسي هو السمة الأساسية المعلن عنها أو غير المعلن عنها كاملة، ولكنه المنبع الأصلي لكل ما هو ديني، بحصر المعنى وبتوسيعه»⁽⁸⁶⁾. والواقع إن البحث في أساطير حضارة (وادي السند) أشبه ما يكون بالبحث وسط متاهة للعثور على مخرج لا وجود له، ذلك لأن ما أبدعته مخيلة أجيال تلك الحضارة من أديان وعقائد وفلسفات، فضلاً عما اجترحته من

طقوس وشعائر وعبادات، مهما حاول المرء الإحاطة بها والتمكن منها، فإن الإخفاق لا مناص سيكون حليفه. ولعل من خصائص أساطير التأسيس في الحضارة الهندية، كونها تشتمل على عدد كبير يصعب حصره من الآلهة والأرباب، التي تحظى من لدن الجماعات العرقية والطوائف الدينية بمظاهر التبجيل والإجلال، بحيث يصعب تتبع أنماطها وتقصي تراتبيتها واستخلاص أهميتها بالنسبة للإنسان الهندي، وبالتالي أسهامها في تنميط وعيه ونمذجة تصوراته حيال مفاهيم القداسة والتأليه. وهو الأمر الذي أشار إليه أحد الباحثين بالقول «كانت السيادة في دين آريي الهند في تلك المرحلة البوليتية (تعدد الآلهة)، ويصعب معرفة تعدد الآلهة، التي يفترض أنها كانت (33)، غير أن الفيدات تذكر عدداً أكبر بكثير: إذ يجري الحديث في أحد الأمكنة عن (3399) من الآلهة»⁽⁸⁷⁾. وللحيلولة دون ولوج هذه المتاهة من التفاصيل، والنأي عن توريث هذه الفقرة بما لا يقع ضمن اهتمامها المتواضع، فقد آثرنا أن نحذو حذو بعض المؤرخين ممن تصدى لدراسة تاريخ الأديان لدى الجماعات الهندية القديمة. بحيث سنعمد، لجهة تعاطي الإنسان الهندي مع التصورات الدينية، لعملية تحقيب تاريخي أو تمرحل زمني، ترتبط كل حقبة أو مرحلة بنمط معين من تلك التصورات المفصلية، التي عكست مستوى التطور الحضاري المتمخض عنها، وطبيعة العلاقات الاجتماعية المتماشية معها. لاسيما وانه «خلافاً لليونانيين وخلافاً لكل من الصينيين والعرب، لم يكن الهنود في الماضي مؤرخين، وكان هذا الأمر مثيراً للأسف الشديد، وقد جعل من الصعب علينا الآن أن نحدد التواريخ أو نقيم صرحاً لتاريخ دقيق. فالأحداث متداخلة يغطي بعضها بعضاً وتخلق فوضى هائلة، وبخطوات بطيئة جداً فقط تمكن الباحثون الصابرون من الاهتداء إلى مفاتيح متاهة التاريخ الهندي»⁽⁸⁸⁾.

أولاً- المرحلة الفيديّة وتشتمل على كل ما له علاقة بأنماط الديانات الارواحية والطوطمية، فضلاً عن مظاهر عبادة الأسلاف وتقديس الأبطال القوميّين (= نسبة إلى تلك الأقوام)، والتي كانت من أبرز معالم الحياة الدينيّة لشعوب العالم القديم. بحيث لم تكن ظاهرة من الظواهر الطبيعيّة أو واقعة من الوقائع الاجتماعيّة، تخلو من الدلالات الرمزيّة أو تفتقر للإيحاءات الطقسيّة، التي كان من شأنها إضفاء طابع التكريّم الذي تستحقّه والتعظيم الذي يناسبها. ولهذا فقد وصف الشاعر الهندي المشهور (رابيندرات طاغور) هذه الحالة بالقول «كانت عقيدة الشعب تلك هي التي أسبغت إلهية على جميع عناصر الطبيعة»⁽⁸⁹⁾. وبقدر تعلق الأمر بخصائص هذه المرحلة فإن أهم ما يميّزها عن سواها؛ هي ظاهرة عبادة الأسلاف وتأليه الأبطال المحليّين، والتي ستكون بمثابة المنطلق المؤسسي لاختلاق أساطير الخلق وابتداع ملاحم التكوين. وهكذا فإلى «جانب الآلهة، كان الأسلاف موضوعاً للعبادة لدى الآريّين... ويقال في أحد أناشيد ريغويدا عبادتنا موجهة الآن إلى آبائنا القدماء، إلى آبائنا الجدد، إلى أولئك الذين يستقرون فوق الشعلة الأرضية، إلى أولئك الذين يتواجدون في كنف العرق الأصيل.. أوه أيها الآباء، آباء بارهيشادا (المفترش العشب)، ندعوكم جميعاً لمعونتنا، تمتعوا بقربان كامل الاحتراق، مما نقدمه لكم، هبونا عطا السعادة، أبعثوا عنا الشر والإثم»⁽⁹⁰⁾. ولأن الرابطة التي تشد الشعوب البدائية إلى أسلافها وأجدادها قائمة بالأساس على مبدأ المنفعة / المصلحة، لاسيما وان الذاكرة الجمعيّة لتلك الشعوب لا تبرح تخترن لأولئك الأسلاف مواقف مشرّفة، في مضمار حماية مراضها والدفاع عن مصالحها والحفاظ على أساطيرها. فان أنماط العبادة ومظاهر التقديس التي كانت سارية في تلك المرحلة، غالباً ما اتصفت بالطابع العملي / البرغماتي المباشر، بحيث يغدق الأجداد المؤلهين

خيراتهم المادية والرمزية، بقدر ما يكون الأحفاد كريمين في عطاياهم وقرابينهم. ولذلك فقد «لعب القربان دوراً مركزياً في مرحلة العبادة القديمة، وكان الوسيلة الرئيسية في العلاقة بين الناس والآلهة... وكان تقديم المؤمنين للقربان يمارس بشكل عملي تماماً؛ كما كان يشكل صفقة من نوع خاص: أنا أعطيك، وأنت تعطيني (إليك بالزبدة، فأين هداياك؟)، هكذا كان الناس يتوجهون إلى الآلهة»⁽⁹¹⁾. ومن هذا المنطلق فإن شعائر العبادة التي كان يمارسها الإنسان الهندي القديم - ولعله يزاولها لحد الآن - كانت من نصيب الآلهة التي لها علاقة باحتياجاته الشخصية والعائلية والاجتماعية، دون أن يعني ذلك انه يهمل عبادة بقية الآلهة الأخرى ذات الهرميات المتباينة والاختصاصات المتنوعة، إذا ما دعت الضرورة الحياتية إلى استدرار عطفها والاحتماء بلطفها. بمعنى إن أهمية هذا الإله أو ذاك تكون منوطة بنمط الوظيفة التي يمارسها والدور الذي يضطلع به بالنسبة لطبيعة الحاجة الاجتماعية والإنسانية التي بمقدوره أن يلبسها. إذ «إن هناك ظاهرة في الواقع واضحة لدينا؛ فالإله الذي يجري التوجه إليه في اللحظة المعينة، يعتبر المعبود المركزي»⁽⁹²⁾. باختصار فإن طبيعة الديانة في هذه المرحلة البدائية، وبالتالي مظاهر العبادة والتقدیس والتأليه المتمخضة عنها والمرتببة بها تتصف «بالبساطة وعدم التعقيد النسبيين. والنقطة المركزية في هذه الديانة تتمحور حول تقديم القربان. والآلهة الفائقة العدد، يجسد أكثرها ظواهر الطبيعة»⁽⁹³⁾.

ثانياً- المرحلة البراهمية يمكن اعتبار هذه المرحلة بمثابة منعطف تاريخي ومحطة مفصلية في مسار الجماعات الهندية التقليدية، التي كانت تصورات وعلاقات المرحلة الفيديا السابقة تضبط ديناميات حراكها وتحكم إيقاع سيروراتها؛ إن من حيث طبيعة أفكاره الدينية ونظمه الاعتقادية وممارساته الشعائرية، أو لجهة أنماط علاقاته الاجتماعية وتواضعاته القيمية واستبطاناته الرمزية. حيث أدخلت

معها الأقوام الآرية الغازية كل ما كانت تؤمن به من أساطير ونعقد به من خرافات وتبيحه من ممارسات، لاسيما في مجال الأفضلية العرقية والتراتبية الطبقية والقداسة الدينية. ولذلك فقد حمل «هذا العهد أيضاً طابع حوادث دينية وروحية واجتماعية ستستمر نتائجها وقتاً طويلاً، إذ حصلت تغييرات أساسية في الديانة الفيديوية بتأثير البراهمة الذي تزايد مع الزمن. وبمناسبة هذه الحوادث ظهر تشريع حصر الجماهير في فئات وطبقات، وفرض البراهمة مبادئ روحية صارمة أخذت تحد من حرية الأخلاق. وبالاختصار فإن مجموعة الحوادث التي تتكون منها الحضارة الفيديوية أخذت تتطور نحو تشريع شكلي أوجب سلسلة من (الإصلاحات)، واعدت المذاهب، يعرض كل منها وسائل مختلفة تتعلق باحترام التقاليد والكهنوت ونيل التحرر»⁽⁹⁴⁾. وهكذا فقد تمخض عن تلك الأحداث والممارسات، تفكيك واسع النطاق للبنى التقليدية في المجتمع الهندي البدائي، الذي كانت العلاقة بين مكوناته وعناصره مصاغة على قاعدة من الإنتاج الزراعي والعلاقات البطريركية، بحيث جرى تقسيم السكان الأصليين إلى مجموعات طبقية هرمية (فارنات) تحتل قممها الطائفة البراهمية، تليها طوائف ثلاث أخرى (الكشاترية، الفايشية، والشودرية)، تتفاوت أهميتها السياسية وقدرتها الاقتصادية وحضوتها الدينية، وفقاً لأحكام قوانين (مانو) التي أسست لهذا النمط من التقسيم والتراتبية. فعلى سبيل المثال «لقد وقف كامل ميدان العبادة حكرًا على البراهمية، وسيطرتهم على المعارف المقدسة، أمنوا لأنفسهم وزناً اجتماعياً يفوق التصور. والى جانبهم شغلت طائفة أخرى من الطوائف المسيطرة مكانة هامة - هي طائفة المحاربين - الكشاترية، الذين منهم الأمراء والملوك. أما الثالثة - الفايشية - فهي طائفة المزارعين والرعاة والتجار، الأحرار من السكان، والذين يتمتعون من حيث الأساس للطوائف الآرية - الغازية. لقد اعتبرت الطوائف الثلاث المذكورة من

الطوائف النبيلة ذات المحتد وآرية؛ كما دعوا أيضاً بالمولدين مرتين. أما الرابعة، فكانت طائفة العبيد العديمة الحقوق، والتي تكونت من أحفاد سكان الهند الأصليين - الشودرين (الخدم)»⁽⁹⁵⁾. وبدلاً من الصلة المباشرة التي كان يقيمها الإنسان الهندي القديم مع آلهته وأبطاله من الأسلاف، فضلاً عن إقامته للشعائر وممارسته للطقوس وتقديمه للقرابين، التي كانت تشي عن تضرعه الشخصي لاستدرا عطفها واستئزال خيراتها وتحاشي إغضابها، فإن عواقب التقسيم الطبقي / الطوائفي الذي جاءت به المرحلة البراهمية، حال دونها والتمتع بتلك الحقوق الاجتماعية والدينية التي كانت في المرحلة الفيدي السالفة متاحة للجميع. حيث جعلت الطبقة البراهمية (الكهنوتية) من نفسها الوسيط الشرعي والوحيد الذي يمتلك الحق الشرعي والوصاية الدينية لمزاولة هذا النمط من الوساطة الروحية، لإيصال تضرعات الجماهير الفقيرة (الشودرية) إلى رحاب الآلهة والأرباب، ومن ثم تبليغ هذه الأخيرة بما عليها فعلة حيال تلك الآلهة لإرضاء رغباتها والفوز ببركاتهما. وبالتالي تكريس النظام الطبقي / الطائفي الذي يعزز مكانتها ويقوي سلطانها ويضاعف امتيازاتها. حيث شرع لها هذا الأمر ضمن نصوص قانون مانو التي تعتبر «إن البراهمي، الذي ولد ليحمي كنز دهارما (القانون المقدس)، بشغل أسمى مركز فوق الأرض باعتباره مالك كل الموجودات. فكل ما في العالم ملك البراهمي الخاص، ونتيجة التفوق والسمو في الولادة يكون للبراهمي وحده الحق في كل هذا. لا يأكل البراهمي إلا ما هو له، ولا يحمل إلا ما يخصه، ولا يعطي إلا ما هو له؛ أما الناس الآخرون فيعيشون برحمة من البراهمي»⁽⁹⁶⁾. ومما زاد الأمر سوءاً إضفاء الطابع الديني / القدسي على هذا النظام التراتبي من العلاقات والامتيازات، بحيث تحول ضمن منظومة الوعي الاجتماعي إلى تابو يتعذر تغييره ومحرم يستحيل استبداله، دون أن تنتهك المقدسات وتشيع الموبقات.

إذ «إن طائفة البراهمة، هي السمة الأكثر بروزاً في قانون البناء الطائفي هذا. وتقدم الطوائف في مجموعة قوانين مانو باعتبارها من وضع الآلهة أنفسهم»⁽⁹⁷⁾. وهو الأمر الذي منح هذا النظام تفويضاً مطلقاً لترسيم الحدود بين طبقات المجتمع الهندي؛ ليس باعتباره الوحيد والفريد في هذا المجال فحسب، وإنما لكونه لازال ساري المفعول لحد الآن!! «وهكذا، رغم أن هناك أربع طبقات رئيسية لا غير من الناس (فرنا)، بعضوية تحدد مثالياً حسب طبيعة الشخص، كان هناك واقعاً أكثر من ألفي فئة منفصلة تكوّن الهيكل الطبقي الاجتماعي الهندي. هذه الفئات أو جاتي لا تتميز عن بعضها بمواصفات الفرد فحسب، بل أساساً بالوراثة، وأنظمة التغذية، وقواعد الزواج، والمهنة، والمرتبة»⁽⁹⁸⁾.

ثالثاً- المرحلة الهندوسية لقد شهدت هذه المرحلة تغييرات جوهرية طالت الأسس والمنطلقات، التي قامت عليها وشرعت منها الديانة البراهمية في المرحلة السابقة. إذ تحولت صيغ العبادة من التوجه نحو السماء إلى الانتحاء صوب الأرض، مثلما تبدلت أنماط القداسة من الإله المجرد إلى الإنسان المجسد، بحيث تم تشديد الفوارق بين الطبقات من حيث أريد تخفيفها، وإحكام التبعية بين الطوائف من حيث أريد تقليصها. ويقدر ما حظي المذهب الهندوسي بالتقريب من لبدن الزعيم الهندي الشهير (المهاتما غاندي)، الذي كتب عنه يقول «إذا طلب مني أن أحدد المذهب الهندوسي فاني أقول ببساطة: انه السعي إلى الحقيقية بواسطة بعيدة عن العنف. يمكن لكل إنسان ما أن لا يؤمن بالإله ويسمي نفسه هندوسياً مع ذلك. والحقيقة هي الرب. لقد عرفنا إنكار الإله، ولكن إنكار الحقيقة لم نعرفه»⁽⁹⁹⁾. إلا أن المذهب ذاته اعتبر من قبل بعض الباحثين بمثابة تسوية توفيقية بين دين النخبة البراهمية المغلقة والمعزولة من جهة، وبين تدين جماهير الشعب الغفيرة والفقيرة التي أثقلت كواهلها مظاهر البؤس الاجتماعي والحرمان

الاقتصادي والتمييز الديني من جهة أخرى. ولهذا فقد أشير إلى إن «نماذج الآلهة السماوية التي كانت بعيدة عن تناول الناس، والتي لم يكن من علاقة لغير البراهمة بها، كان تأثيرها ضعيفاً بين الجمهور. لذا كان من الضروري تقريب الآلهة من الشعب، كما وخلق آلهة شعبية، تلعب دور المنقذ للشعب. فظهرت تعاليم ذات طابع خاص حول الأفاتارات (أي المنحدرة من، أو المجسدة في): فكل اله سماوي يمكن أن يكون له (افاتاراً) أرضي. وتصبح بعض هذه الأفاتارات آلهة شعبية عامة»⁽¹⁰⁰⁾. وهكذا يبدو أن هذا التغيير المفبرك بدلاً من أن يسهم في تذليل الفوارق بين الطبقات وتقليل الامتيازات بين الطوائف، ويسمح بالتالي للبسطاء من إقامة الشعائر الدينية وتقديم الفروض الطقسية على نحو مباشر وبلا وسطاء، فانه أضاف قيوداً جديدة تمثلت بابتداع ما سمي (بالإله الشعبي)، الذي تحددت وظيفته (كوسيط روحي) بين كبار الآلهة (براهما، وفشنو، وشيفا) وبين عامة مكونات الشعب المغلوب على أمره. بحيث لم يعمق هذا الأمر فقط مستويات التبعية ودرجات الارتهان التي كانت قائمة بين الطبقات والطوائف المار ذكرها فحسب، بل وشجع كذلك كل من يعتلي سدة الحكم ويتبوأ مركز السلطة على الادعاء بأصله الإلهي وينسبه البطولي، ومن ثم المطالبة بتقديس ذاته وتأليه شخصه. بحيث «كان أي شخص يتولى زمام السلطة عن طريق الفتح أو غيره، يستطيع، إذا ما أراد، أن يلتحق بالهرم بوصفه من فئة الكشاتريا، ويوعز للكهنة أن يصنعوا له شجرة نسب ملائمة تجعل منه سليل أحد الأبطال الأريين القدماء»⁽¹⁰¹⁾. ولتعظيم سلطتهم وإحكام سيطرتهم ومضاعفة امتيازاتهم من جهة، والحيلولة، من جهة أخرى، دون استغناء بقية الطوائف عن خدماتهم الدينية، فإن رجال الدين في هذه الطائفة (= الهندوسية) لم تكتفوا بممارسة دورهم كممثلين للآلهة أو كوسطاء لها، وإنما سعوا ويشتى السبل والوسائل إلى الحلول محلها والاستحواذ على

مكانتها، لا في مجال تأمين الحاجات الاجتماعية وتطمين اللواعج النفسية، بل وكذلك في إطار مشاركتها رهبة القداسة ومشاطرتها هيبة الإلهية. ولعل هذا يفسر لنا سبب اهتمام الإنسان الهندي البسيط بمراعاة شعائر عبادة وطقوس تكريم الكثير من (الآلهة الأرضية المنقذة)، التي أصبح يضبط إيقاع علاقاته الشخصية والعائلية والاجتماعية، وفقاً لمكانتها في حياته وتخصصها لمتطلباته واستجاباتها لرغباته. للحدّ الذي «أصبح دور القادة الدينيين (غورو) في الهندوسية عظيم الأهمية. ففي العصور القديمة اقتصر دور الكهنة على تقديم القرابين وإنشاد الأناشيد وإجراء الطقوس الدينية وتعليم أحدهم الآخر معرفة الفيدات، ولم تكن لهم أية علاقة بجماهير الشعب. ويصبح الكهنة في العصر الجديد معلمين للجمهور، وقادة وموجهي حياته الدينية. ويجري دفع عبادة (غورو) للمقام الأول. فليس (غورو) مجرد وسيط بين المرء والآلهة: فهو بالذات تجسيد للإله تقريباً. إن كل كلمة يلفظها (غورو)، هي قانون مقدس لكافة أتباعه»⁽¹⁰²⁾.

المطلب الخامس - أساطير التقديس في الحضارة الصينية

«فالملك هو ابن (تيين) (= السماء) ووصي على عرش شانج - تي، ولأجل هذا، فالملك وحده هو المكلف بتقديم الأضاحي له، من حيث المبدأ»⁽¹⁰³⁾.

فيما سبق من المباحث التي تناولنا من خلالها طبيعة الأسطورة وماهية خصائصها وأنماط علاقاتها، لم نألوا جهداً في التأكيد على حقيقة إن واقعة الأسطورة في حياة الشعوب القديمة والمجتمعات الحديثة على حدّ سواء، كانت - ولا تزال - تشكل عنصراً ثابتاً من عناصر تكوينها البنيوي

ومصدر أساسي من مصادر هويتها الثقافية، للحد الذي يتعذر معه تصور أي تجمع بشري مهما كانت درجة تحضره، يفتقر لنمط معين من أنماط الميثولوجيات التي تتحدث عن ماضيه التاريخي وأصوله الحضارية. ولعل أساطير تكوين الأصول الاجتماعية وصيرورة البدايات الدينية، تعتبر من أبرز القواسم المشتركة التي تجتمع حولها وتتقاطع عندها جميع شعوب المعمورة، لاسيما تلك المتعلقة بتقديس الأسلاف البدائيين وتآليه الأبطال القوميين. ولهذا فإن أساطير التقديس في الحضارة الصينية لا تختلف عن نظيراتها من الحضارات القديمة الأخرى، خصوصاً في مضمار الاحتفاء بذكرى الأسلاف الحقيقيين أو المفترضين، ممن ألهمهم الذاكرة الجماعية وأصبحوا رموزاً مقدسة في مخيالها. وفي إطار تأكيد هذه الحقيقة التاريخية، يفتح أحد الباحثين الصينيين المعاصرين أحد فصول كتابه بالقول «الصينيون أمة في غاية التمسك بعبادة الأبطال. وفي التكوين السيكولوجي عميق الأغوار لدى الصينيين يتبلور بعمق التزام الصمت مهابة وإجلالاً للأبطال، وعبادتهم، والإيمان بهم، واتفاق الآراء حولهم، وإدراك محاكاتهم. ويلعب الأبطال دوراً كبيراً في تصوير طبيعة الأمة الصينية»⁽¹⁰⁴⁾. ولعل هذا التأكيد الرامي إلى ربط ظاهرة عبادة الزعامة (الماوية) - كما يوحى المؤلف بذلك - بماض تاريخي سحيق واستعداد سيكولوجي قديم، لم يكن متأت من فراغ اجتماعي أو ديني أو ثقافي، بقدر ما هو مبني على خلفية أسطورية موغلة في القدم، استطاعت أن تحفر لها أخاديد غائرة في بنية الوعي وقاع الذاكرة، فضلاً عن استمرار تأثير مجموعة من الأنماط الاعتقادية المتوارثة، تلك التي تمحورت حول الإعلاء من شأن الأجيال السابقة من الأسلاف الأسطوريين والأبطال القوميين، فضلاً عن حضنها للمحافظة على مكانتهم

في الوعي الفردي كرموز يحتذى بها وتخليد ذكراهم في المخيال الجمعي كمؤسسين لصيرورة المجتمع. ولذلك فقد لاحظ البعض إن «الصينيون عبر تاريخهم لم يأخذوا مفهوم الإلوهية المشخصة المفارقة للعالم بشكل جدي، ولم يكن لديهم تصور واضح عن اله يتربع على عرش الكون كما يتربع الإمبراطور على عرش سلطانه. ورغم أن الميثولوجيا الصينية حافلة بالآلهة من شتى الأشكال والأنواع والاختصاصات، إلا إن هذه الآلهة لم تكن في حقيقتها إلا أسلافاً أسطوريين رفعهم الخيال الشعبي إلى مراتب عليا وقدسهم وأقام لهم المعابد. وتظهر السير الأسطورية لهؤلاء الأسلاف كيف ابتدأ أمرهم كرجال صالحين على الأرض، وكيف تم تأليههم فيما بعد»⁽¹⁰⁵⁾.
وكما درجت العادة عند شعوب الحضارات القديمة التي لم تغادر بعد مراحل تاريخها الأسطوري، ولم تبرح تمارس طقوس عبادة الأسلاف وتأليه رموزهم، فقد لعبت شخصيات الملوك والأباطرة ممن ساد الاعتقاد بأصولهم المقدسة الدور المسيطر والمكانة المهيمنة، لا في مضممار فرض المركزية السياسية على كامل ربوع الجغرافيات السيادية (المجالات الحيوية) للجماعات المنضوية داخل إطارها فحسب، وإنما في مجال الاستحواذ على سلطة الوظيفة الدينية (الكهانة) وقيادة ممارسة شعائر العبادة وطقوس التأليه. بحيث تمكن أولئك الملوك والأباطرة الذين تناوبوا على حكم المجتمع الصيني بمختلف مراحل التاريخ من ضرب عصفورين بحجر واحد؛ فمن جهة أولى ضمنوا سلطتهم السياسية شرعية دينية طالما شكلت الركيزة الأساسية التي لا يمكن لأي سلطة الاستغناء عن غطائها الرمزي، في حين ضمنوا لأنفسهم، من جهة ثانية، التمتع بكل ما يتمخض عن تلك السلطة من امتيازات مادية ومعنوية. ولهذا فقد ضمن الملك / الإمبراطور

سلطة تقرير السياسات وتحديد الخيارات «بواسطة الكهانة، والتأثير عن طريق الصلوات والقرايين على قرار أرواح الأسلاف، أضفت شرعية على حصر السلطة السياسية في شخصية الوحيد الأوحد. ونتيجة طبيعية العلاقة التواصلية القائمة بين عالم الأسلاف وعالم الأحياء، فإن فكرة الإله الواحد تجد ما يوازيها في الملك الكوني داخل النظام البشري سوف تبقى قاعدة الفكر السياسي والممارسة السياسية في الصين حتى بداية القرن العشرين»⁽¹⁰⁶⁾. والجدير بالملاحظة إن طبيعة الحضارة الصينية هي من نمط الحضارات التي لم تكن ظاهرة عبادة الأسلاف وتقديس رموزهم مجرد حالة طارئة عليها أو ظاهرة موازية لأنماط أخرى من العبادات الأسطورية - كما قد نلاحظها في حضارات أخرى - ولكنها تعتبر من الظواهر اللصيقة في بنيتها والأصيلة في مكوناتها، وهو الأمر الذي قد يفسر لنا استمرار وجودها قارة في بطانة السيكولوجيا الجماعية - كما شخص ذلك الباحث الصيني المار ذكره - وبالتالي جعلها مطلباً حاضراً في الوعي ومائلاً في الوجدان، ليس فقط من قبيل تكريم الأجداد الأسطوريين الذين وضعوا أسس الحضارة الصينية القديمة وسنوا لها القوانين واستنبطوا لها الشرائع فحسب، وإنما - وهنا بيت القصيد - لتعظيم القادة والزعماء اللاحقين باعتبار كونهم امتداد لأولئك الأجداد ضمن إطار السيرورة التاريخية من جهة، وتجسيد حي لمنظومة القيم والمبادئ التي اجتروها ومارسوها من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس «وبوصفها ظاهرة دينية، تبرز عبادة الأسلاف فئة القرابة مثلاً للتنظيم الاجتماعي، ولهذا السبب، ومن دون شك، وبمعزل عن وظيفتها الدينية الخالصة، ساهمت في إرساء شكل من أشكال التصور النظام السياسي - الاجتماعي للصين»⁽¹⁰⁷⁾ ومن باب تأكيد

هذه الواقعة التاريخية والدينية وتأصيل وجودها في بنية المجتمع الصيني، يضيف نفس الباحث قوله «منذ العصور الموغلة في القدم، وبدءاً من منتصف الألفية الثانية السابقة على التاريخ الميلادي، تشهد أولى الكتابات على السمة الأصلية للحضارة الصينية، التي تضرب جذورها في تقديس الأسلاف، وفي الميزة الكهانية للكتابة والعقلانية»⁽¹⁰⁶⁾. واللافت إن معظم التيارات الدينية والفلسفية الفاعلة في مضمار الوعي الاجتماعي، سواء تلك التي انبثقت من صلب المجتمع الصيني (الكونفوشيوسية) و (التاوية)، أو تلك التي وفدت إليه من خارج الحدود (البوذية)، ساهمت مساهمة كبيرة لا في تكريس هذه الظاهرة كمارسة اجتماعية ترتبط بأساطير التأسيس وملاحم التكوين فحسب، بل ومنحتها أبعاد دينية وأطرتها بأطر شعائرية وطقسية ملزمة، بحيث أضحت من السمات المميزة للشخصية الصينية الكلاسيكية والمعاصرة على حد سواء. ففيما يتعلق بموقف الأولى نجد أن «عبادة الأسلاف هي الأكثر أهمية بين هذه القوانين والأوامر، والتي أصبحت المحتوى الأساسي لعبادة الكونفوشيوسية. وعبادة الأسلاف هذه أضحت القسم المكوّن الرئيسي للمعتقدات والطقوس الصينية، رغم أنها ليست ديناً رسمياً في الصين (...). إذن فموضوع تقديس أرواح السلف كان غرض العبادة الرئيسي في الكونفوشيوسية»⁽¹⁰⁹⁾. أما ما يتصل بموقف الثانية من هذه المسألة فإن مؤسسها (لاو - تسي)، رغم كونه صاغ منظومته الفكرية كردّ فعل ضد (الكونفوشيوسية)⁽¹¹⁰⁾ المحلية و (البوذية)⁽¹¹¹⁾ الوافدة من الهند، إلا أنه كان مباشراً في طرح رؤيته المتعلقة بفرادة شخصية الملوك وشرعية تمتعهم بالقداسة والتأليه. ولذلك فقد «عظّم كثيراً من سلطة الملك على حساب الشعب، غير أنه لم يعها سوى في شكلها البطريركي الصرف: داو

عظيم، السماء عظيمة، الأرض عظيمة، وأخيراً، الملك عظيم. وهكذا يوجد في العالم أربعة أمور عظيمة، واحد منها هو الملك»⁽¹¹²⁾. هذا في حين تبلور موقف الثالثة حيال موضوعه البحث من خلال نظرية (التناسخ) بين الأجيال، حيث أن أرواح الأسلاف لا تفتنى ولا تتلاشى إلى العدم، وإنما تمضي إلى سلسلة من التحولات النوعية التي تتجسد من خلالها بهيئات مختلفة؛ إنسانية أو حيوانية أو نباتية أو جمادية، وذلك بالاعتماد على ماضي الشخصية المعنية وطبيعة المواقف التي تبنتها والأفعال التي اجترحتها. ولهذا فقد «تركز اهتمام البوذية بالدرجة الأولى على خلود النفس كما على حلقة البعث والكارما. فهمت هذه المفاهيم في أول الأمر ضمن سياق العقلية الدينية الطاوية كأنها (نقل العبء): الخير أو الشر الذي قام به السلف، يمكن أن يؤثر على مصير الخلف، يستطيع أن يعاقب على أخطاء ارتكبها أسلافه»⁽¹¹³⁾. وتحت تأثير عمليات أدلجة التاريخ وتسييس الأساطير، فقد عانى المجتمع الصيني - كما هو حال معظم المجتمعات ذات الرصيد التاريخي القديم - من عواقب استثمار ظاهرة تبجيل الأسلاف الأسطوريين وإجلال الأبطال القوميون، خصوصاً من لدن الأنظمة السياسية التي تبني الإيديولوجيات الراديكالية بشقيها القومي والأممي. فمن جهة أولى وعلى صعيد دور النزعات القومية فقد أسهمت - من باب الاعتزاز بالماضي التاريخي وتمجيد التراث القومي - بتكريس سيكولوجية عبادة الأسلاف وتأليه الأبطال، والمواظبة على تنشيط المخيال الجمعي للمحافظة على القيم التي ابتدعوها والتمسك بالرموز التي بجلوها. وهو الأمر الذي اعتبره البعض أعاق عمليات تحديث المجتمع الصيني المعاصر، وحال لفترات طويلة دون ولوجه ميادين الحضارة والاستفادة من إنجازاتها المادية والمعنوية.

إذ «جلبت سيكولوجية عبادة الأبطال تأثيراً سلبياً في إعداد الصينيين وتعزيز التحديث، وظهر ذلك أولاً في العملية الانتقالية لترسيخ مفهوم سيكولوجية عبادة الأبطال، التي سببت انحلال الوعي الذاتي على نطاق واسع، وأعادت تغيير الصينيين وانتقالهم من أفراد تقليديين إلى مرحلة التحديث»⁽¹¹⁴⁾. أما من جهة ثانية وعلى مستوى التوجهات الأممية (الكوزموبوليتانية) المتمركسة، فقد انتدبت لنفسها مهمة ليست فقط مخالفة روح النظرية الماركسية التي تدعي تمثيلها فحسب، وإنما ألحقت ضرراً بالغاً بمصالحها الآنية والمستقبلية وعلى مختلف الصعد والمستويات. فبقدر ما حاربت أساطير تقديس الأسلاف وتقليل شأنهم في الذاكرة والمخيال الجمعيين، باعتبار إن تلك المظاهر هي من بقايا التصورات الرجعية والاعتقادات الميتافيزيقية، بيد أنها - ويا للمفارقة - لم تألوا جهداً في خلق أساطير جديدة أكثر ضرراً وأشد رجعية، من خلال رفعها القادة الإيديولوجيين والزعماء السياسيين إلى مصاف القديسين والآلهة. لا بل أن الأمر لم يقتصر على تلك المفارقات والتناقضات، بل تعداه إلى قيام كل من الاتحاد السوفيتي السابق وجمهورية الصين الشعبية، بتبادل الاتهامات وكيل الانتقادات حيال ظاهرة عبادة شخصية (ستالين) بالنسبة للأول و(ماو) بالنسبة للثانية. هذا بالرغم من أن كليهما يدينان بمنظومة فلسفية واحدة، وينتميان لعقيدة إيديولوجية مشتركة كتب أحد مؤسسيها (ماركس) في رسالة له إلى ولهم بلوس يقول «لاشمتزازي من كل عبادة الفرد، لم أسمح يوماً حول وجود الأممية، بنشر الرسائل العديدة التي كانت تعترف بأفضالي، والتي أزعجونني بها من مختلف البلدان، بل أنني لم أردها أبداً، إلا أنني في حالات نادرة قرعت مرسلتها. وعندما انتسبنا أنجلس وأنا للمرة الأولى إلى جمعية سرية

للسيوعيين، وضعنا شرطاً لا محيد عنه، وهو أن يشطب من النظام الداخلي كل ما يسهم في عبادة أعظم الرجال الخرافية»⁽¹¹⁵⁾.

المطلب السادس- أساطير التقديس في الحضارة اليابانية

«كان الزعماء الدينيون في سهل ماتو يدعون بأنهم من أحفاد الإلهة - الشمس التي نشروا عبادتها في مجموع البلاد،»⁽¹¹⁶⁾.

لقد حظي المجتمع الياباني المعاصر وعلى مدى عقود القرن المنصرم بالعديد من البحوث والدراسات، التي تناولت أحقاب تاريخه القديم والحديث والمعاصر، فضلاً عن أنماطه الحضارية وأطره الاجتماعية وأنساقه الثقافية. ليس فقط من باب التعرف إلى الآخر والانفتاح على تجاربه والاطلاع على إنجازاته فحسب، وإنما بدافع الفضول لمعرفة طبيعة العوامل وماهية العناصر التي جعلت من هذا المجتمع الآسيوي في طابعه والشرقي في روحانياته، يحرز هذا المقدار من التقدم ويبلغ هذا الشأو من التمدن، بالرغم من كونه من أكثر المجتمعات تمسكاً بترائه وأشدّها محافظة على تقاليدّه. ولعل من أبرز ما شغل المؤرخين واستقطب اهتمامهم ضمن خصوصيات هذا المجتمع المذهل، لا فيما يتعلق باستمرار وجود المؤسسة الإمبراطورية فاعلة ومؤثرة في سياسة الدولة على المستويين الداخلي والخارجي فحسب، بل وفيما يتصل بالتزام أفراد المجتمع الياباني بكافة مكوناته وأطيافه، بتأدية طقوس إجلال الإمبراطور وشعائر تقديس شخصه، على خلفية شيوع الاعتقاد بأصوله الإلهية وأروماته المقدسة. ولهذا فقد كتب أحد الباحثين يقول انه «من الظواهر المثيرة في تاريخ اليابان، ظاهرة اختص

بها دون غيره من تواريخ العالم، وهي استمرار أسرة إمبراطورية واحدة في الحكم دون انقطاع منذ نشأتها إلى اليوم، أي منذ ما ينوف على 2660 سنة حسب الأسطورة، أو ما يقارب 1700 سنة حسب ما يعتقد المؤرخون أو يؤكدونه⁽¹¹⁷⁾. وهنا سؤال يطرح نفسه عن ماهية السر الذي يكمن خلف سرعان هذه الظاهرة لحد الآن، في الوقت الذي لم يفتأ هذا المجتمع من تبوأ مراكز القمة واحتلال الصدارة؛ إن في مضامير التقدم العلمي والابتكار التكنولوجي، أو في ميادين الارتقاء الحضاري والرفاهية الاجتماعية. الحقيقية إن طرح السؤال بهذه الصيغة يعود بنا الفهري إلى ما سبق وأكدناه ضمن الفصول الأولى من هذه الدراسة، حول استحالة وجود مجتمع إنساني - مهما كان حجمه ومستوى تطوره - بدون نمط من أنماط الاعتقاد الخرافي أو الأسطوري أو الديني؛ لا يوفر له فقط المعنى من الوجود الطبيعي والإنساني ويضمن له الإحساس بالأمان النفسي فحسب، وإنما يمنحه الشعور بديمومة التواصل مع بدايات صيرورته وأرومات أسلافه، وهو الأمر الذي جسده المجتمع الياباني على نحو كامل الوضوح، من خلال تجربة ارتباطه بالماضي الديني وتمسكه بتقاليد أسلافه المقدسة. ولذلك فقد لوحظ إن «في النصوص اليابانية تمتزج الوقائع التاريخية مع الأساطير واللاهوت في قالب لا يخلو من النزعات السياسية والزخرف الأدبي. ومن هنا يتحتم أخذ الحيطة والحذر والانتباه الشديد لدى قراءتها وتفسير معانيها، إذ ليس ضرورياً اعتبار كل كلمة في تلك النصوص مقدسة»⁽¹¹⁸⁾. وإذا ما عرفنا أن طبيعة الديانة الرئيسية (الشتو)⁽¹¹⁹⁾ التي يدين بها غالبية المجتمع الياباني - بالإضافة إلى الديانة البوذية - لا تقوم بالدرجة الأولى على معتقد ماورائي يقر بوجود آلهة مشخصة، تقرر مصائر البشر وتثيب الصالح منهم وتعاقب الطالح، فضلاً عن كونها توضح لهم سبل الخير والشر وترشدهم إلى الحدود بين الحلال والحرام، بقدر ما تعتمد

على إيمان شخصي بوجود قوى روحية مجهولة وغامضة (كامي)⁽¹²⁰⁾، لا تشرف فقط على شؤونهم وتحدد خياراتهم من واقع موضوعي مفارق لواقعهم، وإنما توظف تصوراتهم وتحدد سلوكياتهم عبر اشراقات مصدرها الأنا الجمعي وشرطها الوعي الذاتي. ولهذا «لا يقوم معتقد الشتو سوى على قاعدة الاقتناع بوجود عوالم أخرى غير هذا العالم... (إذ) لا يمكن أن يتوصل المرء إلى الإيمان بكامي إلا إذا أنطلق إيمانه بالعوالم الأخرى من قلبه، ومن تجربته الشخصية»⁽¹²¹⁾. وعلى الرغم من تأثير المجتمع الياباني بتجربة المجتمع الصيني المجاور، وانخراطه في عمليات اقتباس بعضاً من أساطيره الدينية ومحاكاة قسم من أساليبه السياسية، لا سيما في مجال عبادة الأسلاف والأجداد الأسطوريين من جهة، وتقديس الملوك والباطرة التاريخيين من جهة أخرى. بيد أن المجتمع الياباني حافظ بعناد على تمسكه بخصائصه الاعتقادية المستلهمة عن الديانة الشتوية، التي تستلزم ليس فقط عبادة الأسلاف الأسطوريين وتقديس الإمبراطور التاريخي - كما هو الشأن مع الكونفوشيوسية⁽¹²²⁾ - وإنما التأكيد على النسب السماوي والأصول الإلهية للإمبراطور، واعتباره كائناً مفارقاً للطبيعة البشرية ومتسامياً فوق شروطها التاريخية. ولذلك فقد «يتفق مبدأ الحكم في كل من الصين واليابان من حيث وجوب تقديس الإمبراطور وطاعته. غير أن الاختلاف يكمن في استمرارية أسرة واحدة في اليابان، بينما هناك تداول للأسر في الصين. فعلى الرغم من أن اليابانيين أخذوا بالمبادئ الكونفوشيوسية الداعية إلى طاعة الإمبراطور وتقديسه في نهاية القرن السادس الميلادي، فإنهم لم يتخلوا عن المعتقدات الشتوية التي تؤكد أسطورتها النسب السماوي للإمبراطور وماهيته غير البشرية الذي لا يشاطره فيها أحد. ومن ثم، فإن مسألة التفويض السماوي غير واردة في تسوية حكم أباطرة اليابان، فهو لاء جزء من عالم السماء. وان كان هناك من تفويض، فهو ذاك التفويض الذي يخوله

الإمبراطور للشخص الذي يحكم باسمه»⁽¹²³⁾. ولتكريس ظاهرة قداسة الإمبراطور في بنية الوعي الفردي وترسيخها في بطانة السيكولوجيا الاجتماعية، فقد عمدت الديانة الشنتوية إلى تسويغ فكرة ارتباط العالم السماوي بالعالم الأرضي، واقتران خصائص الإلهي بنظيرها البشري، وتلازم مظاهر القداسة بمثلها الدناسة، بحيث يغدو من السهولة بمكان قبول فكرة استحالة الإمبراطور البشري / التاريخي إلى عاهل سماوي / الهي (تينو)⁽¹²⁴⁾، على خلفية كونه حفيد الأسلاف الأسطوريين وسليل الآلهة المقدسين. وهكذا بحسب «معتقدات الشنتو، فان تينو هو سليل الآلهة، يرتفع نسبه الأعلى إلى الإله (نينيجي نو ميكوتو) حفيد إلهة الشمس (أما تيراسو) الذي أرسلته لإقرار العدل والأمن في أرض الآلهة (اليابان)، مزودة إياه برموز السلطة: السيف والعقد والمرآة التي ما تزال الأسرة الإمبراطورية تحتفظ بها - أو بنسخ منه - إلى اليوم. و(جيمو) الجد الأعلى للأسرة الإمبراطورية والإمبراطور الأول الذي تولى الحكم فيها عام 660 ق.م، هو حسب الأسطورة حفيد (تينغي). والى هذا الجد الأعلى يتسبب كل الأباطرة الذين تقلدوا السلطة في اليابان منذ ذلك التاريخ إلى اليوم، عبر سلسلة غير منقطعة من النسب الأبوي»⁽¹²⁵⁾. ولعل من جملة الأمور التي رفعت معدلات قداسة الإمبراطور وعززت مصادر نسبه الإلهي، وساهمت بالتالي في تبجيل شخصه وتعظيم رموزه في منظومة الاعتقاد الديني لغالبية أفراد المجتمع الياباني، كونه الحفيد الوحيد الذي يمتلك شرعية ممارسة وظيفة الكاهن لشعائر وطقوس ديارتين رسميتين تقتسمان المجتمع الياباني هما (الشنتوية والبوذية)، ناهيك عن إدارته المباشرة للمؤسسة الإمبراطورية التي تشرف على رعاية المعابد والمزارات الخاصة بتلك الديانات. ولهذا «يعتبر (تينو) الراعي الأول لديانتي الشنتو والبوذية في اليابان؛ فهو يحتل في ديانة الشنتو مكانة سامية تماثل مكانة الحبر الأعظم أو البابا في الكنسية

الكاثوليكية، إن جازت المقارنة. ومنذ أن تم في القرن السادس الميلادي تبني الديانة البوذية في اليابان، وهي الديانة التي أصبحت ديانة رسمية للدولة، شأنها شأن ديانة الشنتو، أضحت المؤسسة الإمبراطورية مسؤولة أيضاً عن هذه الديانة ومعابدها. واعتباراً لهذه المكانة، بشرف (تينو) على عدد من الاحتفالات والطقوس الدينية، سواء تلك المتعلقة بديانة الشنتو أو البوذية. كما تقوم المؤسسة الإمبراطورية برعاية عدد من المعابد، خاصة تلك المرتبطة بالأسرة الإمبراطورية، مثل معبد (ايسي) - أكبر معابد الشنتو وأهمها - المخصص لإلهة الشمس (أماتيراسو) التي تنتسب إليها الأسرة⁽¹²⁶⁾. ومن باب الاعتزاز بالتاريخ القومي الياباني وتمجيد الماضي الأسطوري وتخليد تراث الأجداد، فقد أسهم بعض المؤرخين المحدثين ممن حاولوا إظهار فريدة المجتمع الياباني وتمييز تجربته، بالقياس إلى بقية تجارب المجتمعات الأخرى لاسيما تجربة نظيره المجتمع الصيني، فضلاً عن الحدّ من تأثيرات الديانة البوذية الوافدة على قيمه الاجتماعية ومعتقداته الدينية، في زيادة معدلات أسطورة التاريخ وقدسنة الجغرافيا القوميين، وذلك بإضفاء الطابع الإلهي على كامل الإقليم الياباني، معتبرين إياه بمثابة مسكن للآلهة ومهبط للأرباب. وعليه فقد كتب المؤرخ (كيتاباتاكي تشيكافوسا) (1293 - 1354)، الذي كان مستشاراً لأحد الأباطرة يقول «اليابان العظيم أرض الآلهة. فسلالة الآلهة وضعت أسسه، والهة الشمس (أماتيراسو) سلمته لأبنائها ليحكموه إلى الأبد. ففي بلدنا وحده توجد الحقيقة، وليست هناك أمثلة أخرى من هذا القبيل في أي من البلاد الأخرى. ولهذا السبب يدعى بلدنا أرض الآلهة»⁽¹²⁷⁾.

وعلى ما يبدو فإن أفاعيل الحداثة الغربية التي شرعت بغزو البنى التقليدية للمجتمع الياباني منذ منتصف القرن التاسع عشر، دون أن تتأثر بممانعات التقاليد والأعراف راسخة الجذور، قد تركت بصماتها واضحة ليس فقط على ديناميات

الحراك الاجتماعي المتسارع فحسب، وإنما طالت أسس المعتقدات الدينية والعرفية التي كرسها قرون من الممارسات والفعاليات. وهكذا فإن المجتمع الياباني يتعرض اليوم إلى سلسلة من التغييرات السياسية والقيمية والحضارية، فضلاً عن ضغوط المنافسات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية التي حتمت عليه القبول ببعض التعديلات أو التنازلات في منظومة رموزه ونسق ثقافته، بحيث تواكب مسيرة التطور الإنساني في المجالات والميادين كافة. ذلك لأن «التغير الاجتماعي والحضاري العميق جعل من الصعوبة بمكان إقناع أبناء هذا العصر بالأفكار الدينية بالشكل الذي كانت عليه منذ مئات السنين. لذا علينا ألا نتردد في العمل على التعويض عن النقص وتحسين ما يتوجب تحسينه. فالتمسك بالتعبير والقوالب التي وضعت في الماضي السحيق، بحجة أنها لا تزال وحدها صالحة لهذا العصر، لا ينأى عن كونه تعصباً أعمى وتصلباً غريباً عن الحسّ الروحي»⁽¹²⁸⁾.

المطلب السابع - أساطير التقديس في الحضارة الإغريقية:

«كان إطلاق ألقاب مثل (ابن زيوس) أو (ابن هليوس) على بعض العظماء إطلاقاً شائعاً جداً وهي الألقاب كانت تستمد جذورها من الميثولوجيا القديمة خاصة من أسطورة هرقلوس»⁽¹²⁹⁾.

ليست هناك حضارة إنسانية حضيت بالتقريظ والإشادة من لدن الغالبية العظمى من فلاسفة ومفكري العالم قاطبة، فضلاً عن عموم المثقفين في القارات أجمع، مثلما نالت وتتمتع به الحضارة الإغريقية. ليس فقط لأنها وضعت اللبنة الأولى في مدماك الوعي الإنساني حيال قضايا علم السياسة (أصل

الدولة وطبيعة السلطة)، والبحث في ماهية العلاقة بين الفرد والمجتمع، وتقنين مسائل الحقوق والواجبات المواطن والحكومة فحسب، وإنما باعتبارها مهبط الوحي الفلسفي بامتياز، وصاحبة المشروع الرامي إلى عقلنة الوعي الأسطوري كما هو شائع. ولهذا فقد عبر أحد الباحثين الغربيين عن إعجابه بانجازات تلك الحضارة بصيغة لا تخلو من الخيلاء والمبالغة، كما لو أنها انبثقت من دهايز العدم الحضاري أو هبطت من سماء المجهول الإنساني قائلاً «نبدأ مع الإغريق، فذلك العالم الهليني هو الذي أقدم، منذ خمسة وعشرين قرناً، على استحداث ذلك الازدهار الثقافي الخارق الذي دشّن فجر الحضارة الغربية. في ظل الوضوح والإبداع البدائين الظاهريين، نجح قدماء الإغريق في تجهيز العقل الغربي، بما أثبت أنه معين أبدي للحصافة، والإلهام، وللتجديد. فالعلوم الحديثة، ولاهوتيات القرون الوسطى، والنزعة الإنسانية الكلاسيكية، مثقلة جميعاً بديونهم وأفضالهم»⁽¹³⁰⁾. والحقيقة أن لا أحد - لا من الشرق ولا من الغرب - يستطيع أن ينكر أهمية الحضارة الإغريقية، أو يغمط دورها ويقلل من شأنها في الكثير من الانجازات الباهرة؛ إن في المجالات الكونية / الفلسفية، أو في الميادين الطبيعية / العلمية، أو في المضامير الاجتماعية / السياسية، لاسيما في أحقاب تاريخية موهلة في القدم، لم يكن فيها الوعي الإنساني قد تخطى بعد عتبة الطفولة وبلغ سن الرشد. بيد إن هذا الإقرار التاريخي والاعتراف الواقعي شيء، والزعم بأن كل ما يقطف ثماره الإنسان المعاصر من انجازات علمية وإبداعات فكرية، هو من نتاج حضارة واحدة فريدة من نوعها شيء آخر تماماً⁽¹³¹⁾. فبقدر ما حاولت العبقريّة الإغريقية إظهار أهمية الاحتكام إلى العقل والاحتجاج بالمنطق؛ لحل الكثير من ألغاز الكون، وتفسير الكثير من غوامض الوعي، وتعليل الكثير من مجاهل التاريخ. إلا أنها - وحالها في ذلك حال جميع الحضارات - كانت

مشبعة بأساطير بدايات ما قبل التاريخ، وممتلئة بخرافات أصول ما قبل المجتمع، حيث الآلهة تختلط بالبشر وتشاطرهم علاقاتهم وتنازعهم رغباتهم. إذ لم «تكن الآلهة أسيرة هياكلها أو سماواتها أو ممالكها السفلى، بل كانت تحيا في الطرقات وفي بيوت الناس. كانت كل مدفأة توقد فيها النار مقدسة؛ فكلمة هستيا hestia كانت تطلق على حدّ سواء، على المكان الذي توقد في النار وعلى الآلهة التي تهيمن عليه، وكانت هذه تبدو إلى حد ما غامضة متجردة من الشخصية. وكان يقوم أما البيت في الغالب هيكل صغير، قد يكون للإله أبولون apollo اله الطرق، أو للإله هرميس hermes حامي جميع المسافرين ومانح الحظ الحسن، أو قد يكون في بعض الأحيان للإله هيكاتي hekate، كما لم يكن من النادر أن يوقف الهيكل على أحد الأبطال heros أو على روح قوية تميل إلى فعل الخير»⁽¹³²⁾.

وهو الأمر الذي ساق لاحقاً المجتمع الإغريقي / اليوناني القديم، إلى التعاطي مع ظواهر عبادة الأسلاف الأسطوريين وتقديس الأبطال القوميين، حيث إن التعاطي مع الأولى - كما تشير معظم المصادر - يفضي إلى الثانية، إذ «كانت عبادة الأبطال - بحسب مؤلف قصة الحضارة (ول ديورانت) - امتداداً لعبادة الموتى، فكان في وسع الآلهة أن تهب العظيم والشريف، أو الرجل الجميل أو المرأة الجميلة، الحياة الخالدة فتجعله أو تجعلها من بين الآلهة الصغرى»⁽¹³³⁾.

لاسيما وان المجتمع الإغريقي القديم لم يتعرض لتجربة الإحساس بالدين كعقيدة لها مؤسسين ونصوص وتعاليم، بقدر ما مارس طقوسه وأدى شعائره من منطلق الإيمان بديانة تقوم على قيم اجتماعية ومثل أخلاقية، مدارها القوة والذكاء والبطولة والجمال⁽¹³⁴⁾. إذ لم «يكن للدولة دين رسمي، يستمسك به جميع أفرادها أو عقائد ثابتة مقررة، ولم يكن قوام الدين هو الإقرار بعقائد معينة، بل كان قوامه الاشتراك في الطقوس الرسمية، وكان في وسع أي إنسان أن يؤمن

بما يشاء من العقائد، على شريطة ألا يكفر بآلهة المدينة أو يسبها، وملاك القول أن الدين والدولة كانا شيئاً واحداً في بلاد اليونان»⁽¹³⁵⁾. وعلى هذا الأساس فقد شهدت الحضارة الإغريقية القديمة جمهرة من الأرباب والآلهة، الذين ابتكرتهم المخيلة الاجتماعية وساعدت على تعميمهم في تلك الحقبة، ندر أن شهدت مثلها حضارة أخرى سابقة أو لاحقة، بحيث دفع هذا الأمر بالفيلسوف (طاليس) إلى القول بأن «كل شيء مملوء بالآلهة»⁽¹³⁶⁾، في حين ألف مواطنه الشاعر الشهير (هزيود) قصيدة عن (أنساب الآلهة)، ذكر فيها أن «أسمائها جميعاً ما يشق على الإنسان ذكرها»⁽¹³⁷⁾. ولعل مما ساعد على انتشار هذا الاعتقاد وتسوية الإيمان بمضمونه، هو نمط الأساطير التأسيسية التي كانت رائجة في تلك الأحقاب من التاريخ الإغريقي، التي رغم كل المحاولات الهادفة إلى نزع طابعها الخرافي، وإضفاء مسحة من العقلنة على القضايا التي شغلتها والمواضيع التي عالجتها، سواء تعلق الأمر بماهية الوجود وطبيعة القوى التي تتحكم به، أو كينونة الفكر ونمط الأليات التي تحدد فاعليته، أو صيرورة المجتمع وخصوصية الجدليات التي تؤطر مكوناته. إلا أنها لم تتخلص من وطأة تلك الاعتقادات أو الحد من تأثيرها على صعيدي التصورات الفكرية والعلاقات الاجتماعية، لذلك «مبدئياً، كان الاعتقاد بوجود نسب وقرابة بين بعض الناس والآلهة، اعتقاداً مألوفاً ومنتشراً في عالم الشرق الأدنى القديم، نراه في صورة أساطير دينية، حيث كانت أساطير آلهة اليونان والرومان تستخدم للتعبير إحساس بانتماء بعض عظمائهم لعرق أسمي وعالم آخر، فكان إطلاق ألقاب مثل: (ابن زيوس) أو (ابن هليوس) على بعض العظماء إطلاقاً شائعاً جداً، وهي الألقاب كانت تستمد جذورها من الميثولوجيا القديمة خاصة من أسطورة هرقلوس»⁽¹³⁸⁾. وهو الأمر الذي استتبع لاحقاً سهولة ليس فقط انزياح الشخصيات البشرية الواقعية من حقلها

التاريخي 836635 / النسبي إلى المضممار الأسطوري / المطلق، وإنما حصول العكس أي انتقال الآلهة والأرباب من عالم الغيب إلى عالم الشهادة⁽¹³⁹⁾؛ حيث إمكانيات تقدّيس كيانات الأولى ممكنة وتأليه رموزها مبررة، في حين تبدو معطيات هبوط الثانية إلى عالم البشر وانخراطهم بالعلاقات الاجتماعية مقبولة⁽¹⁴⁰⁾. وهنا تنتصب أمامنا أسطورة (البطل) هرقل الذي تحول إلى (اله) كنموذج على هذه الحالة، وذلك بصرف النظر عن تضارب وجهات نظر المؤرخين بصدد حقيقة وجوده من عدمها، لاسيما وأنه «ليس بالإمكان إثبات أو نفي وجود هيراكليس البطل الآدمي كحقيقية تاريخية واقعة أو من صنع الخيال. إلا أن الدراسات اللغوية لاسمه تثبت أن وجوده البشري على الأرض - حقيقة أو خيالاً - سبق وجوده الإلهي فوق الأوليمبوس، أي كان آدمياً بطلاً ارتفع إلى مصاف الآلهة وليس العكس»⁽¹⁴¹⁾. ولعل هذا الأمر أوحى إلى فيلسوف يوناني من القرن الرابع ق. م يدعى (إيفيمير)، لاجتراح نظرية عرفت باسمه (الايڤيميرية)، تقوم على أطروحة أن «الشخصيات الميثولوجية هي كائنات بشرية من الملوك القدامى، تحولت إلى آلهة بفعل خوف الشعوب وإعجابها بها»⁽¹⁴²⁾. والحقيقية إن مظاهر تقدّيس الملوك أو تأليه الأبطال في الأساطير التأسيسية للحضارة الإغريقية القديمة، لم تكن قائمة فقط على أساس اعتبارات النسب الإلهي لهؤلاء وأولئك فحسب، ولكنها بنيت، بالإضافة لذلك، على اعتقاد راسخ يشير إلى كونهم يمثلون وحدة الجماعة القبلية / العشيرية وحفظة ذاكرتها الأسطورية من جهة، واعتبارهم حماة المدينة / الدولة ودرعها الواقى من جهة أخرى⁽¹⁴³⁾. لاسيما وقد كان لكل مدينة إلهاً أو آلهة خاصة تحظى بالتكريم والتعظيم على مدار اليوم، وإن أي تقصير في طقوس قرابينها وأي مساس في شعائر عباداتها، كان يعتبر نذير شؤوم وتهديد لأمن واستقرار الجماعة المعنية. بحيث «كان لهذه

العبادة طابع رسمي حكومي وكانت ملزمة من الناحية السياسية لكافة المواطنين. ولم تكن المدينة اليونانية لتبدي أية ليونة في هذه القضية. عموماً كان يمكن اتخاذ موقف الاستهزاء والسخرية من الآلهة والخرافات، وكان بالإمكان حتى رواية أقاصيص مضحكة عن الآلهة، كما حدث هذا في ملاحم هوميروس، والسخرية منها؛ فالديانة اليونانية لم تكن تعرف مبادئ أساسية ملزمة للجميع. غير أنه ما كان بالإمكان إهمال تنفيذ الطقوس الإلزامية على شرف الإله - حامي المدينة، كما كان إيذاء قلة الاحترام نحوه من المحظورات، وأشد أنواع العقاب في انتظار من يخرق هذا القانون. ويعتبر المثال الساطع في هذا المجال الحكم على سقراط وإعدامه (عام 399 ق. م)، بعد أن لاقى الأهوال بحجة (عدم تبجيله الآلهة، التي تعبدها المدينة، بل وإدخاله آلهة جديدة)، كما جاء في لائحة الاتهام الرسمية⁽¹⁴⁴⁾. ومما هو جدير بالذكر أن دراسات بعض مؤرخي الأديان والحضارات، ومن منطلق تبرئة الحضارة الإغريقية / اليونانية من ظاهرة عبادة الملوك وتقديس الأباطرة، وإظهارها بالتالي ميالة - خلاف نظيرتها الشرقية - إلى العقلنة والديمقراطية أكثر مما هي نزاعة للأسطورة والاستبداد، لم تألوا جهداً في إثبات أن مصادر تلك الظاهرة متأتية أصلاً من بيئات حضارية تنتمي للعوالم الآسيوية / الشرقية، وأن عملية نقلها إلى البيئة الغربية تمت بفعل عمليات الاحتكاك الحضاري، التي حصلت إبان غزو الاسكندر الأكبر إلى الممالك الشرقية في القرون الأولى لما قبل الميلاد. وفي هذا الإطار فقد اعتقد البعض إن «التأثير الشرقي مارس دوره في تأليه القياصرة الهيلينيين أيضاً. ففي اليونان بالذات، حيث كانت للديمقراطية والعقلانية تقليد راسخ، لم تجد عبادة القياصرة هذه أرضية تستند إليها. وقد أثارت محاولات إقامة عبادة الاسكندر المقدوني إبان حياته موقف السخرية في اليونان»⁽¹⁴⁵⁾. والواقع إن هذا الرأي وإن

كان يحمل في صيغته الأولى حقيقة نسبية، إلا أنه وفي صيغته الثانية يجانب الصواب حين يحاول الإيحاء بان ظاهرة العبادة والتقديس للملوك والأباطرة اليونانيين، لم تكن معروفة أو شائعة لدى المجتمع اليوناني القديم، بقدر ما هي دخيلة على ثقافته وطارئة على حضارته وغريبة عن تقاليده. دون أن يصار إلى أخذ الكثير من المصادر الأسطورية والتاريخية والحضارية والدينية بعين الاعتبار، حيث تشير - بالوثائق والوقائع - إلى أنه وأن كانت الحضارة اليونانية قد عرفت الكثير من أساطير التقديس والتأليه الشرقية، فضلاً عن أشكال الطقوس وأنواع الشعائر التي كانت تمارسها شعوب ومجتمعات تلك الحضارة. بيد أن ملاحظتها وأدبياتها لم تكن تفتقر إلى هذا الضرب من الاعتقاد والممارسة، سواء أكان في المراحل الأولى من صيرورة الحضارة اليونانية، أو لاحقاً من خلال تمظهراتها في أنماطها الرومانية الأشد وضوحاً والأبرز حضوراً. وهكذا فقد أشار المؤرخ (مفيد رثيف العابد) إلى أنه «لم يكن تأليه البشر مقصوداً على المصريين، ذلك أن الإغريق درجوا منذ عهد بعيد على اعتبار بعض موتاهم (أبطالاً) وعلى رفعهم إلى مصاف الآلهة، وعلى مر الزمان لم تعد عبادة البشر عند الإغريق مقصورة على الأموات دون الأحياء. ومعنى ذلك أن تأليه البشر يتفق والعقلية الإغريقية، وكانت تميل إلى اعتبار الشخص الذي يتحلى بصفة غير عادية فوق مستوى غيره من البشر، فلا عجب أن حق الرجال الممتازين في أن يكونوا فوق القانون أصبح أحد مبادئ النظريات السياسية الإغريقية. بل يذهب أرسطو في كتاب (السياسة) إلى حدّ القول بأنه (إذا وجد في دولة ما شخص يسمو على المواطنين الآخرين في الفضيلة والمقدرة السياسية، فإنه لا يجب إطلاقاً اعتباره فرداً في الدولة، لأنه لا ينصف إذا اعتبر مساوياً لغيره، على حين أنه يسمو على غيره في الفضيلة والمقدرة السياسية. إن مثل هذا الرجل يجب اعتباره إلهاً بين البشر»⁽¹⁴⁶⁾.

ولهذا فان واقعة ادعاء الاسكندر للإلهية، فضلاً عن مطالبة أتباعه وجمهور رعيته باسباغ القداسة على شخصه⁽¹⁴⁷⁾، لم تكن ناجمة فقط عن حصيلة اختلاطه بالشعوب الشرقية التي غزى أوطانها، وشاهد عن كذب أنماط عاداتهم في ممارسة ضروب التآليه لملوكهم والتقدس لزعمائهم فحسب، ولكن أيضاً - وهو الأهم بنظرنا - نتيجة احتكامه لإرث إغريقي متراكم من الأساطير التأسيسية التي شرّعت لمثل تلك الظواهر، فضلاً عن اجتيافه لعادات وتقاليد أسلافه ممن أشاع استخدام تلك العادة وحض على ممارستها، على امتداد التاريخ اليوناني برمته.

لدرجة إن الخطيب الروماني (شيشرون) كتب عام 60 ق. م يقول «إن الإغريق في آسيا كانوا متأثرين جداً بعدم قابلية حكامهم للفساد، إلى درجة أنهم كانوا يعتقدون في كل إمبراطور من أباطرتهم، انه رجل الهي نزل من السماء وهبط إلى إقليمهم»⁽¹⁴⁸⁾. لا بل إن الأمر لم ينتهي إلى هذا الحد، وإنما عمد الملوك الإغريق ليس فقط إلى مشاطرة الآلهة مظاهر قداستها وشعائر عبادتها فحسب، بل وكذلك منافستها في أنماط رمزيها الايقونية أيضاً. «فالملوك الإغريق - بحسب دانييل باسوك - صاروا يمثلون أنفسهم على العملات المسكوكة بصورة الإله زيوس، أو الإله أبوللو، وكان أمراً رائجاً أن يكون لملوك الإغريق وأباطرة الرومان تماثيلهم المنصوبة في المعابد لتعبد جنباً إلى جنب الآلهة الأخرى»⁽¹⁴⁹⁾. وإذا ما اعتبرنا أن حالة تآليه الاسكندر المقدوني⁽¹⁵⁰⁾ شكلت مرحلة انتقالية بين عصرين تاريخيين، الأمر الذي يبيح لنا افتراضها نموذجاً للمقارنة بين التآليه المخيالي / الأسطوري والتآليه الواقعي / السياسي؛ ففيما كانت تذهب، في الحقبة الأولى، مظاهر التكريم والتعظيم باتجاه الأسلاف والأبطال الموتى، من الذين حفظت أساطير التأسيس انجازاتهم في الذاكرة الجمعية وحميتها من الاندثار. نجد أن ذات المظاهر انزاحت، في الحقبة الثانية،

صوب الملوك والأباطرة من الأحياء، ليس بتهميش الأوائل والاستحواذ على رصيدهم الرمزي والتعظيم على دورهم التأسيسي، وإنما بالالتكاء على أنسابهم الإلهية والاحتماء بسلطانهم المقدس. فان تلك السابقة تكون قد شقت الأساس ووضعت اللبنة الأولى في مدماك النظام السياسي للمجتمع الإغريقي القديم، لجهة قبول تلك الظاهرة والتعاطي مع تبعاتها دون اعتراض، بحيث إن «ما بدأه الاسكندر في حياته تكاثر وانتشر بعده في خلفائه، حيث إن (بطليموس) و (آرسينويس) نودي بهما آلهة مخصصة منقذة من قبل رعاياهما اليونانيين والمصريين»⁽¹⁵¹⁾، هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فقد أعطت تلك الحالة المسوغات الأخلاقية وأضفت الشرعية الدينية، على الادعاءات والمزاعم التي أطلقتها وروج لها العديد من ملوك وأباطرة المجتمع الروماني اللاحق، حيال أصولهم الإلهية وأروماتهم المقدسة. ولهذا فقد «أصبح من الشائع أن نجد في الألفاظ اليونانية ألقاباً مثل (theos) أي الله، و (hyios tou theou) أي ابن الله، و (soter) أي المخلص، و (kyrios) أي الرب، تطلق على أباطرة الإغريق والرومان مثل الإمبراطور (أغسطس) والإمبراطور (قيصر) والإمبراطور (نيرون). وهناك مخطوطة يرجع عهدها إلى سنة 48 قبل الميلاد، تتحدث عن الإمبراطور (يوليوس قيصر) بصفته مظهر الله في أرضه وابن الإله (آريز) أو (أريس) من الإلهة (أفروديت)، وانه المخلص العام للحياة البشرية. أما الإمبراطور الروماني (كلوديوس قيصر) الذي كان معاصراً للمسيح عيسى، فبالرغم من رفضه لأن يصبح إلهاً، إلا إن رعاياه البريطانيين أبوا إلا أن يؤلهوه ويعبدوه في معبد خاص برهبة وخشوع، وقد هجا الشاعر الروماني (سينيكا) هذا التأييد لكلوديوس، مسمى إياه (نفخ كلوديوس). وهكذا فقد سجل الربط بين الإنسان والظهور الإلهي بشكل خاص في حالة الحكام»⁽¹⁵²⁾. وإذا كان أوائل المبشرين المسيحيين

قد عمدوا - مع ظهور بوادر أفول نجم الإمبراطورية الرومانية وانحسار عصرها - إلى دعم عقيدتهم الدينية الجديدة والتبشير بعالمهم المسيحي الجديد، عبر شن حملات هجائية قاسية استهدفت الأفكار والتصورات التي كانت رائجة في العصرين اليوناني والروماني الوثنيين، إزاء دعاوى تأليه الملوك وتقديس الأباطرة. إلا أنهم لم يلبثوا أن وظفوا لاحقاً تلك الأفكار والتصورات، وانتهجوا نهج أسلافهم من المفكرين والفلاسفة الوثنيين الذين ابتكروها وروجوها بين أقرانهم من العامة والخاصة. ففي الوقت الذي «أخذ الأب (أورجين) - أحد آباء الكنيسة المسيحية في القرن الميلادي الثالث - على عاتقه مهمة الردّ على هجمات (سيلسوس) الوثني ذاك على المسيحية، وكان أحد الأمور التي دافع عنها هو فكرة الولادة العذرية للمسيح (أي التي لم تحصل للأُم قبلها أي اتصال جنسي)، والتي دافع عنها عن طريق استشهادة بقصص وثنية مماثلة تحكي حصول مثل تلك الولادات العذرية. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الأب (أرجين) قد عاش في عصر كانت فيه تلك القصص رائجة وذائعة، وإن فكرة الولادة العذرية فكرة عادية ومقبولة»⁽¹⁵³⁾. وهكذا فبقدر ما عملت الديانة المسيحية على إنجاح مساعيها الرامية إلى تكريس وجودها وتعزيز نفوذها، بقدر ما عمد رجال الدين والمفكرين والسياسيين السائرين في ركابهم، إلى توطيد التصورات ونشر الدعوات الرامية إلى خلع الإلهية على هامات الملوك وإسباغ القداسة على شخصيات الأباطرة. ولهذا فقد كتب (بطرس البلوازي) يقول «يجب أن أقر بأنه من القداسة أن أساعد السيد الملك، لأنه قديس ومسيح الرب، وليس عبثاً أن تلقى سر المشحة الملكية، التي بان أثرها واضحاً ينكره أو يشك فيه، بزوال الطاعون الكاذب وشفاء الضرب»⁽¹⁵⁴⁾. وعند هذا المنعطف نكون قد بلغنا حدوداً لا تسمح خطة هذه الدراسة بتخطيها، لاسيما وإن اهتمام هذا المبحث أريد له أن

يقتصر على التقصي عن الجذور الأسطورية والبحث في الخلفيات الدينية، التي أسهمت - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - بوجود ظاهرة عبادة الأسلاف وتقديس الأبطال السابقين، وما صارت إليه، بالتالي، أنماط تأليه الملوك والأباطرة اللاحقين، ضمن أحقاب التاريخ المبكرة للمجتمع الإغريقي / اليوناني ونظيره الروماني / اللاتيني، وخصوصاً لفترات ومراحل ما قبل الميلاد حصراً.

المطلب الثامن- أساطير التقديس في الحضارة الأفريقية:

«ويصفته هذا السلف، يستحق أن يعبد، وهو يعبد فعلاً في الرئيس السلفي الظاهر، أي الزعيم الطيب للمجتمع. وكل الأسلاف الذين يكرمون هكذا هم من سلالة السلف الأعظم. وكل رئيس لمجتمع، لأنه من هذه السلالة، يجب أن يعيش طبقاً لكرامة الأول - ج. ب. دانكو،⁽¹⁵⁵⁾.

لعل هناك من يأخذ علينا إهمالنا إدراج أساطير هذه الحضارة ضمن التسلسلات الأولى، التي خصصناها لنظيراتها ممن راعينا فيها عوامل القدم في إبداع الحضارة والعمق في باع التاريخ، لجهة تشابه بعض معطياتها السوسولوجية ومكوناتها الانثروبولوجية، لاسيما وإن الشعوب التي أنتجتها تعتبر من أبرز الشعوب التي تنتمي لما يسمى بلدان العالم الثالث⁽¹⁵⁶⁾، حيث عانت - ولا تزال - من عواقب (ظاهرة الكاريزما السياسية) موضوع هذه الدراسة الشيء الكثير. وذلك من منطلق اعتقاد مفاده؛ إن «تاريخ افريقية القديم هو تاريخ الحياة البشرية الأولى على سطح الأرض وتطورها عبر فترة تقدر، على الأقل، بنحو ثلاثة

ملايين عام، لأنه أصبح من المسلم به الآن، وعلى نطاق واسع، إن أفريقية هي مهد الإنسان الأول»⁽¹⁵⁷⁾. والواقع إن موضوع هذه الفقرة لم يكن مدرج ضمن خطة هذا المبحث أصلاً؛ ليس من باب الزهد والاستهانة بما يمكن أن تقدمه لنا أساطير هذه الحضارة من معلومات ومعطيات، وإنما من منطلق تحاشي التكرار للوقائع التي أوردناها خلال هذا المبحث، وخصوصاً ما يتعلق بظاهرة التقديس للأسلاف والتأليه للأبطال من جهة، ولتدني مستويات تطور هذه الحضارة وقلّة تنوع أنماطها - في مضممار بحثنا تحديداً - بالمقارنة مع مستويات البقية من الحضارات المذكورة من جهة أخرى. وهو الأمر الذي حمل الباحث الروسي (س.أ. توكاريف) على التنويه - ونحن نجاريه في هذه الجزئية - بأن هناك اعتقاد يسود لدى بعض الباحثين بأن ميثولوجيا الشعوب الإفريقية هي أكثر فقراً بالمقارنة مع ميثولوجيا شعوب المحيط والقارة الأمريكية، (إذ) تتصف الميثولوجيا الإفريقية بقلّة تنوع أنماطها؛ ففيها بجري تصوير الإله عادة كخالق وصانع كل الأشياء، والتصورات في أفريقيا عن الكون قليلة، والأساطير عن أشباه البشر أكثر بكثير»⁽¹⁵⁸⁾. إلا أننا ولغرض تغطية كافة جوانب المسألة موضوعة البحث، واستكمال عرض لوحة التجارب والكشف عن الممارسات التي تدخل ضمن أطار هذه الدراسة، أثرنا التطرق بإيجاز واقتضاب عما يمكن أن نستخلصه من القصص الأسطورية والسير الملحمية المتعلقة بأنماط التقديس للملوك والتأليه للزعماء. وعلى الرغم من شيوع مظاهر تنوع البيئات الحضارية واختلاف السياقات التاريخية وتباين الخلفيات الثقافية، فإن أديان وأساطير شعوب ومجتمعات الحضارة السوداء هذه، تكاد تتمحور أكثر من غيرها حول صيغة معينة من صيغ العبادة؛ تلك التي تمثل عبادة الأسلاف والاحتراف بموروثهم الرمزي، حتى وإن كانت هناك عبادات أخرى موازية أو لصيقة بتلك العبادة

الرئيسية. إذ «كما سبق ولاحظ كافة الباحثين تقريباً، فإن أكثر السمات المميزة بروزاً ولفتاً للنظر في أديان شعوب أفريقيا - هي عبادة الأسلاف. وتعتبر أفريقيا الموطن الكلاسيكي لهذه العبادة، وهي على درجة من التطور سواء لدى القبائل الزراعية أو الرعوية، التي ما زالت تحتفظ بأشكال ورواسب من النظام العشائري - القبلي. لقد تمت عبادة الأسلاف بلا ريب تاريخياً على أساس النظام الأبوي - العشائري، الذي وصلت إليه أكثرية شعوب أفريقيا منذ زمن قريب في مراحل تطورها الاجتماعي»⁽¹⁵⁹⁾. والملاحظ على أساطير التأسيس في نمط هذه الحضارة، هو أنه بالرغم من شيوع الاعتقاد لدى الغالبية العظمى من المجتمعات الإفريقية بوجود اله خالق للكون ومبدع للطبيعة، إلا أنه لا يحظى بالتقديس والتأليه - مثلما شعائر العبادة وطقوس القرابين - بالقدر الذي يناله ويتمتع به من ينوب عنه من الأسلاف الأموات والزعماء الأحياء، الذين يعتقد أن الآلهة خصتهم بمؤهلات جسدية روحية لا يمتلكها سواهم من البشر، بحيث إن هذا الأمر استتبع أن تتنوع طبيعة ذلك الإله وتباين خصائصه، بقدر ما في تلك القبائل والعشائر من تنوع في الأصول وتباين في الأرومات. ولذلك «يبدو إن جميع شعوب إفريقيا تعتقد بوجود اله متعال خالق للكون، إلا أنهم يختلفون اختلافاً كبيراً في تقدير سلطانه في تصريف أمور الدنيا. والفكرة السائدة بينهم هي إن هذا الإله يبعد بعداً شاسعاً عن العالم، بحيث يصعب على الناس الاتصال به، وإن الأحرى أن توجه العبادة إلى من دونه من الآلهة؛ إذ أنهم المكلفون من قبله بالسهر على أمور هذه الأرض وهم رسله ووكلاؤه... (كما) إن العبادات التي توجه إلى هذا الإله العظيم، أقل عدداً من العبادات التي توجه إلى الأجداد الأسطوريين»⁽¹⁶⁰⁾. علاوة على ذلك فإن الموتى من الأسلاف - في عرف هذه الجماعات - يحضون بقيمة اعتبارية تفوق ما للأحياء من قدرات وإمكانات،

بحيث إن هالة التبجيل والتعظيم التي تحيط بالملوك السابقين والزعماء اللاحقين، تبقى لصيقة بكياناتهم وتشع من شخصياتهم على خلفية أنسابهم الإلهية ومنابتهم المقدسة⁽¹⁶¹⁾، الأمر الذي عزز لديهم عوامل الشرعية السياسية من جهة، وأضفى على مزاعم خصومهم طابع المحرمات الدينية. وهكذا فإن الهيئة الاجتماعية - بحسب الأستاذ بمعهد الأجناس البشرية - «تتكون في القبيلة من الموتى ومن الأحياء جميعاً، على أساس تبادل المنفعة والخدمات بينهما. فالموتى هم الرؤساء الفعليون في الأسرة والقبيلة، وهم القوامون على استمرار مراعاة التقاليد، والمراقبون لسلوك ذرياتهم من الأحياء»⁽¹⁶²⁾. ولعل ما قاله بصورة عامة - ومن منطلق عرقي / عنصري - العالم النفسي الفرنسي (غوستاف لوبون) بهذا الصدد، يكاد يختصر / يختزل المجلدات مما كتب حول هذه الظاهرة عندما أشار إلى أنه «إذا كان الأموات أكثر من الأحياء بما لا يحصى، فإنهم أقوى من الأحياء بما لا يحصى، والأموات يسيطرون على دائرة اللاشعور الواسعة، تلك المنطقة الخفية التي يصدر عنها جميع مظاهر الذكاء والأخلاق، والشعب مسير بأمواته أكثر مما بأحيائه، وبالأموات وحدهم يقوم العرق، والأموات في القرن بعد القرن هم الذين أوجدوا أفكارنا ومشاعرنا، ومن ثم جميع عوامل سيرنا، والأجيال الغابرة تفرض علينا أفكارها فضلاً عن مزاجها الجثمانى، والأموات وحدهم سادة الأحياء بلا جدال، ونحن نحمل أوزار خطايا الأموات ونقطف ثمار فضائلهم»⁽¹⁶³⁾. ولتأكيد جذورهم الإلهية وتدعيم صفة القداسة لدى شخصية الملوك، فقد تضمن الموروث الأسطوري لهذه الجماعات البدائية جملة من التواضعات كان لها الأثر الكبير، لا في شيوخ هذه الظاهرة وانتشارها بين تلك العشائر والقبائل فحسب، بل وفي استمرارها فاعلة على مدى زمني / تاريخي طويل. ومن جملة تلك التواضعات ما لاحظته الأستاذ المذكور قائلاً «وفي

جنوب الكونغو لا يجوز لأحد أن يرى (الملك) ساعة يتناول الطعام، فهو يعيش في مسكن منعزل محوط بحومات عديدة، وفي عرفهم إن ملامسته أو التحديق فيه تلوّث لقدسيته، وإضعاف لقواه الخارقة التي يملكها في السيطرة على نظام الطبيعة. فإذا توفى أخفى موته مدة طويلة وتهامس الناس به بالكناية والتلميح دون التصريح، فيقال مثلاً قد انقضى الليل أو قد تهدم البيت (...). وبين قبائل (اشانتي) و (الفون) يعمد إلى ذبح عدد من الناس ليقوموا بخدمته في الدار الأخرى، وكانت عبادة الملوك تأخذ أهمية عظيمة وتفرض تضحيات بشرية، فالسلف من الملوك ومن مؤسسي الشعوب يأخذون في أعين الناس صفة الآلهة العظام الحماية لشعوبهم، وتعتقد قبائل (الزولو) إن الأب الأول هو الذي خلق الناس. وهكذا لا يبقى عندهم لإله السماء إلا رتبة ثانوية، وتدور حول هؤلاء الأبطال المؤسسين قصص وخرافات غاية في سعة الخيال⁽¹⁶⁴⁾. وعلى ما يبدو فإن الملوك والزعماء الذين توارثوا حكم هذه المجتمعات أدركوا فائدة هذه الظاهرة، ليس فقط بالنسبة لاستمرار بقائهم في السلطة وإدارتهم لدفة الدولة فحسب، وإنما لجهة إحاطة أنفسهم بالمحرمات الدينية والنواهي الاجتماعية، بحيث إن مجرد ذكر أسمائهم واستعراض سلوكياتهم يثير الرعب في نفوس رعيّتهم، ويحملهم على توخي الحذر من الإساءة لرمزهم سواء بالقول أو الفعل. وهكذا «وحسب العادات المتبعة في (لوانغو)، بمقدار ما يكون الملك أكثر جبروتاً، تكون المحظورات أكثر تعداداً وتنوعاً، والتي يقع عليه عبء مراعاتها والالتزام بها. وكان هذا يخص كافة مجالات النشاط: الطعام، والسير، والنوم وما شابه. ولم يكن الملك وحده، بل ورثته أيضاً ملزمون منذ الطفولة بمراعاة أمثال هذه المحظورات التي كانت تتعاظم تدريجياً مع الزمن. وليست الأمثلة عن الخوف المشوب بالخرافة من الزعيم بأقل من هذا. فسكان (كازنبه) في

انغولا يعتبرون زعيمهم على درجة من القداسة خاصة، تجعل أي تماس به يؤدي فوراً إلى الموت؛ ولتجنب نهاية كهذه، كانوا يلجؤون للقيام باحتفالات معقدة. ونتيجة الذعر الخرافي من الزعيم المقدس، كان اسمه يعد من المحظورات بحيث لم يكن أحد يستطيع التلفظ به، وكان الأكثر انتشاراً والأشد حزماً الحظر المفروض على أسم الزعيم المتوفي⁽¹⁶⁵⁾.

الإحالات والملاحظات:

1. مقتبس عن دانيال باسوك؛ أساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم وأثرها في المسيحية، ترجمة سعد رستم، ص 10، مأخوذ عن الموقع الإلكتروني (www.ebnmaryam.com).
2. الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات (262)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981)، ص 441.
3. هنري فرانكفورت وآخرون؛ ما قبل الفلسفة.. الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980)، ط 2، ص 161.
4. المصدر ذاته، ص 89، ص 90.
5. دانيال باسوك؛ أساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم وأثرها في المسيحية، مصدر سابق، الصفحة ذاتها.
6. المصدر ذاته.
7. مأخوذ عن جان جاك شفاليه؛ المؤلفات السياسية الكبرى من ماكيافل إلى أيامنا، ترجمة اليااس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، 87.
8. مقتبس عن جان توشار وآخرون؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية للطباعة، 1981)، 81.
9. تزفيتان تودوروف؛ روح الأنوار، ترجمة حافظ قوبعة، (تونس، دار محمد علي، 2007)، ص 51.
10. ماري أتج فونيم وأنّي فورجو؛ الفرعون وأسرار السلطة، ترجمة فاطمة عبد الله محمود، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2007)، ص 97. وتضيفان انه «من منطلق تطابق الفرعون بالآلهة، وبشكل طبيعي جداً ينبثق تأكيد نسبة الإلهي وإثباته، وان الفرعون هو مثل (حورس الجديد)، ومثله مثل هذا الإله يقوم على حماية أبيه أوزيريس: إنني ابنه، حاميه وراعيه، ولده الذي تمخض عنه». المصدر نفسه، ص 109، ص 110.
11. برنارد شو؛ المسيح ليس مسيحياً؛ ترجمة جورج فتاح، (بيروت، دار الطليعة، 1979)، ص 33.
12. ألكسي لوسيف؛ فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، (دمشق، دار الحوار، 2005)، ص 317.
13. فرنان برودويل؛ قواعد لغة الحضارات، ترجمة الدكتور الهادي التيمومي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 75. هذا في حين ألمح أستاذ الأديان المقارنة البروفيسور (ادوارد جفري بارندر) إلى انه «أصبح من الواضح أنه لا توجد جماعة بشرية - مهما تكن بدائية - لا يوجد لديها أفكار عن موجودات أو كيانات تملو على الطبيعة؛ لذلك فنحن على حق إذا افترضنا أن الشعوب التي عاشت على الصيد وجمع الطعام في آسيا، في عصور ما قبل التاريخ أيضاً، كان لديها قدرة عقلية مكتتها من تصور أفكار، يمكن وصفها لأنها أفكار دينية». للمزيد راجع كتابه المهم؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ط 2، ص 17. وفي الإطار ذاته فقد لاحظ مؤلفي تاريخ الحضارات العام حقيقة انه «إما أن نكون أمام حضارات متعددة لا حضارة واحدة وحيدة ليس بينها ما يدعي الرئاسة

المحتومة، فهذا أمر مسلم به اليوم بين علماء الأجناس البشرية والمؤرخين أو العلماء الاجتماعيين. إذ يقر هؤلاء بالإجماع أن لكل جماعة بشرية على شيء من النظام، مدينتها الخاصة حتى أن للأقوام المتوحشة حضارتها الخاصة». للمزيد راجع (موريس كروزيه) محرر موسوعة تاريخ الحضارات العام، ج1، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريد م. داغر و فؤاد ج. أبو ريحان، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ص18.

14. ألبرت اشفيتسر؛ فلسفة الحضارة، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، (بيروت، دار الأندلس، 1983)، ط3، ص5. من جانبه فقد اعتبر المؤرخ الفرنسي (فرنان برودويل) «إن مآل الحضارات دائماً تقريباً هو أن يغمرها ويكتسحها الدين والغيبيات والسحر، وهكذا تاريخها دائماً، وهي تستمد منه أقوى المرتكزات التي تقوم عليها نفسيتها المتميزة». راجع كتابه القيم؛ قواعد لغة الحضارات، مصدر سابق، ص76. هذا في حين يجزم أستاذ الأديان المقارنة البروفيسور (ادوارد جفري بارندر) من انه «أصبح من الواضح أنه لا توجد جماعة بشرية - مهما تكن بدائية - لا يوجد لديها أفكار عن موجودات أو كيانات تعلق على الطبيعة؛ ولذلك فنحن على حق إذا ما افترضنا أن الشعوب التي عاشت على الصيد وجمع الطعام في آسيا، في عصور ما قبل التاريخ أيضاً، لديها قدرة عقلية مكتتها من تصور أفكار، يمكن وصفها بأنها أفكار دينية». راجع كتابه؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ط2، ص17.

15. أورده يروس بي لورنس ضمن بحثه الموسوم (الإسلام في أفرو - أوراسيا حضارة جسرية)، (بيتر جي. كاتزنشتاين) محرر؛ الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية متعددة، ترجمة فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة (385)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص251.

16. فرنان برودويل؛ قواعد لغة الحضارات، مصدر سابق، ص57. وعلى ما يبدو فان وجهة نظر العالم النفسي (سيغموند فرويد) تلتقي مع هذا التوجه عندما كتب - بنوع من التهكم - يقول «أنا أزدري أصلاً كل تفريق للحضارة عن الثقافة». راجع كتيبه؛ مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت، دار الطليعة، 1974)، ص8. ومن باب مشاطرته لوجهة النظر هذه فقد أورد أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة ديوك رأياً مشابهاً حيث يقول «وفي احد التعريفات الوجيهة ليست الحضارة إلا الثقافة مكتوبة بأحرف كبيرة على امتداد المكان والزمان». راجع بيتر جي. كاتزنشتاين (محرر) الحضارات في السياسة العالمية، مصدر سابق، ص252.

17. رالف لنتون؛ شجرة الحضارة: قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، ترجمة أحمد فخري، الجزء الأول، المشروع القومي للترجمة (1750)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص65. وللتعبير عن طبيعة الرابطة العضوية الناشئة بين المجتمع والحضارة، فقد ذكر الباحث الأمريكي (ي. آدامسون هوبل) إن «المجتمع البشري هو أكثر من مجرد تجمع يعبر عن سلوك غريزي، بل انه مجموعة من البشر منتظمة دائماً وتتصرف وفقاً

- لحضارته، فأى مجتمع بشري = بشر + حضارة». راجع المحرر هاري ل. شايبو؛ الإنسان والحضارة والمجتمع، ترجمة عبد الكريم محفوظ، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1978)، ص 323.
18. المصدر ذاته؛ ص 71.
19. المصدر ذاته؛ ص (ج) من المقدمة. لعل هذا ما يتفق وملاحظة المؤرخ الانكليزي الشهير (آرنولد توينبي) التي عبر من خلالها إن «العنصر الثقافي هو الجوهر في حضارة من الحضارات». أورده (أنطوان بلتيه) و (جان جاك غولو) ضمن كتابهما؛ المادية التاريخية وتاريخ الحضارات، ترجمة الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، ص 30.
20. الدكتور حسين مؤنس؛ الحضارة، سلسلة عالم المعرفة (1)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978)، ص 379.
21. ي. آدامسون هوبل (طبيعة الحضارة)، بحث منشور ضمن كتاب؛ الإنسان والمجتمع والحضارة، مصدر سابق، ص 317.
22. ماجد عبد الله الشمس؛ الحضارة والميثولوجيا في العراق القديم، (دمشق، دار علاء الدين، 2003)، ص 9.
23. صموئيل هنتغتون؛ صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة الدكتور مالك عبيد أبو شهوية والدكتور محمود محمد خلف، (ليبيا، الدار الجماهيرية، 1999)، ص 103. هذا وقد لاحظ الفيلسوف الألماني (ازوالد شبنجلر) إن «الحضارة هي المصير المحتوم للثقافة... وهي أكثر الحالات الظاهرية والاصطناعية التي تكون أجناس من البشرية المتطورة قادرة عليها... أنها عصاره الشيء في حالة الكينونة يتبعه الشيء في حالة الصيرورة. الثقافة هي الموضوع المشترك فعلياً في التعريف بأي حضارة». المصدر نفسه 104.
24. مرسيا اليا؛ ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، سلسلة دراسات اجتماعية (20)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995)، ص 31.
25. مقتبس عن الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد؛ حضارة وادي الرافدين (ميزوبوتاميا).. العقيدة الدينية، الحياة الاجتماعية، الأفكار الفلسفية، (دمشق، دار المدى، 2004)، ص 148. من جانبه فقد اعتبر (جورج رو) انه «بالنسبة لنا نحن أبناء القرن العشرين يجدر بنا أن نعترف بديننا لسكان وادي الرافدين القدماء. وفي الوقت الذي تقدم فيه على كبح جماح الذرة ونعد أنفسنا لاكتشاف النجوم، فان من العدل أن نتذكر بأننا ندين للبابليين بالمبادئ الأساسية لرياضياتنا وفلكنا بضمناها نظامنا في الأرقام ذات القيمة المرتبية والنظام الستيني الذي ما نزال نقسم بواسطته دائرتنا وساعاتنا.. هناك أيضاً الكثير من الأصول العراقية القديمة التي يمكن تحريها في الكتاب المقدس.. وفي الواقع فان الأساتذة الكلاسيكيين الذين وقفوا مبهورين لفترة طويلة أمام ما يدعى (المعجزة الإغريقية) بدءوا الآن يدركون كامل حجم الزخم الهائل للتأثيرات الشرقية على النواحي المولدة من الفكر والفن والأخلاق الإغريقية. وكان الشرق معتمداً بدرجة كبيرة على

- حضارة وادي الرافدين طوال الجزء الأكبر من الحقبة التاريخية ما قبل الكلاسيكية». نفس المصدر ص 147.
26. الدكتور محمد الجويلي؛ الزعيم السياسي في الميخال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، دار سراس للنشر، 1992)، ص 69. ولعل حصول هذه الحالة ناجم عن تصور - كما أشار المتخصص بالأدب اليونانية (جان بيار فرنان) - انه «طالما كان البشر، في الأزمنة الأولى، يعيشون مختلطين بالآلهة ومثل الآلهة». راجع كتابه؛ الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 179.
27. يوسف حوراني؛ البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم، (بيروت، دار النهار للنشر، 1978)، ص 111.
28. هنري فرانكفورت وآخرين؛ ما قبل الفلسفة، مصدر سابق، ص 16.
29. مأخوذ عن الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ تاريخ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 350. وضمن هذا المنحى يضيف الباحث المصري (فاروق إسماعيل) قوله «تعتقد الشعوب الوثنية في كثير من أنحاء العالم في الأسلاف ويخافون منها ويحاولون استرضائها بتقديم القرابين والضحايا، وعلى الرغم من اعتقادهم أن أرواح الأسلاف ذات طبيعة متميزة عن أرواح الأحياء، إلا أنهم يعتبرونهم امتداد طبيعي لحياتهم، وأنهم قد يجلبون الخير والشر. ومن هنا جاء تقديسهم وممارسة الطقوس والشعائر نحوها، فهي كائنات مقدسة ومسيطرة يعملون على استرضائها بين الحين والآخر، حيث يلتقي الأحياء بالأموات». راجع كتابه؛ تأثير الإسلام على الوثنية: دراسة اثروبولوجية، (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 1987)، ص 77.
30. الدكتور فاضل عبد الواحد علي؛ عشتار ومأساة تموز، (بغداد منشورات وزارة الإعلام العراقية، 1973)، ص 131 - 132. هذا وقد روج واضعي موسوعة (تاريخ الحضارات العام) لفكرة انه «في جميع الآثار، المنقوشة منها والأدبية، يبدو لنا المذهب القائل إن للآلهة أشكالاً ومزايا الإنسان، كأنه قاعدة مطلقة». راجع الجزء الأول؛ الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريدم. داغر وفؤاد ج. أبو ريحان، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ط 2، ص 165. من جانبه فقد لاحظ المتخصص بالفكر اليوناني (جان بيار فرنان) انه «طالما كان البشر، في الأزمنة الأولى، يعيشون مختلطين بالآلهة ومثل الآلهة». للمزيد راجع كتابه؛ الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 179.
31. روبرت سميت؛ محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة الدكتور عبد الوهاب علوب، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 1997)، ص 30.
32. مرسيا اليا؛ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة الدكتور سعود المولى، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007) ص 31، ص 32.
33. الدكتور محمد الجويلي؛ الزعيم السياسي في الميخال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، سراس للنشر، 1992)، ص 175.

34. مصطفى الكيلاني؛ التاريخ والوجود: في المتبقي والمندثر، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون / منشورات الاختلاف، 2010)، ص 85.
35. جان بوتيرو؛ الديانة عند البابليين، ترجمة الدكتور وليد الجادر، (دمشق، مركز الإنماء الحضاري، 2005)، ص 95. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «وفي العصر الذي سيطرت فيه قوة الآشوريين على كل وادي الرافدين فأنهم خلعوا على إلههم الوطني الامتيازات والألقاب الخارقة كالألقاب التي خلعها البابليون على إلههم الوطني مردوخ. وعلى أيدي الآشوريين أصبح الإله آشور على رأس الآلهة الكبرى العظيمة المعروفة، ونسبت إليه القابهم وسلطاتهم. لقد حمل الإله آشور القاب (الإله العظيم) و(أبو الآلهة) و(خالق الكون). وأصبح مسلماً به لدى الآشوريين بأن الإله آشور، يتميز بكل القوة الإلهية وأما بقية الآلهة الأخرى فمهام سوى حاشية له». ص 56. من جانبها، ولتأكيد هذه الواقعة التاريخية، فقد أشارت الأستاذة بعلم المصريات (كلير لالويت) إلى إن «الإله الذي يعبد في عاصمة الإقليم هو الإله الرئيسي على مستوى الإقليم». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابها؛ الفراعنة في مملكة مصر زمن الملوك الآلهة، ترجمة ماهر جويجاتي، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2010)، ص 66.
36. يان ريشار؛ الإسلام الشيعي: عقائد وإيديولوجيا، ترجمة حافظ الجبالي، (بيروت، دار عطية للنشر، 1996)، ص 33.
37. فرانسوا دوماس؛ آلهة مصر، ترجمة زكي سوس، سلسلة الألف كتاب الثانية (10)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، ص 117.
38. كتب الباحث الغربي (رستون كولبورن) بقول إن «أقدم مجتمعين متحضرين هما المجتمع المصري والمجتمع العراقي، ومن المحتمل أن تكون حضارتهم تلك قد نشأت في وادي نهر النيل ووداي دجلة والفرات على التوالي قبل ميلاد المسيح بخمسة آلاف عام». راجع كتابه؛ أصل المجتمعات البشرية، ترجمة لمعي المطيعي، سلسلة من الشرق والغرب (99) ن (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت)، ص 5.
39. هنري فرانكفورت وآخرين؛ ما قبل الفلسفة، مصدر سابق، ص 146 - 147. ولعل المؤرخ العراقي الكبير (طه باقر) لا يخرج عن هذا الرأي حين كتب يقول «إذا جاز أن ينسب إلى الحضارات مزاج أو طبع مميز أمكننا القول أن مزاج حضارة وادي النيل يتسم بطابع الاعتداد بالانجازات وشعور بالطمأنينة والسيطرة على البيئة، بحيث جعلت رأس المجتمع إلهاً، أي أنها ألهمت ملوكها وجعلتهم آلهة في الحقيقة وليس من باب التقديس أو المجاز. وبالمقابل مع ذلك كان الطابع العام لمزاج حضارة وادي الرافدين العنف والتشاؤم والتوتر والتأزم وتوقع المفاجآت، وتطفئ عليها الناحية العملية في الحياة». للمزيد راجع كتابه القيم؛ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الأول، الوجيز في تاريخ حضارة وادي الرافدين، (بغداد، دائرة الشؤون الثقافية العامة، 1986)، ط 2، ص 37.
40. لقد أقرت كل من ماري آنج بونيم وأني فوجو، وهما من المتخصصين بالآثار المصرية بالحقيقة

- التاريخية التي مفادها «لقد استوعبت مصر وبلاد ما بين النهرين مهدين ثقافيين عظيمين وأساسين الإنسانية، في مختلف النواحي المتميزة». راجع كتابهما؛ الفرعون وأسرار السلطة، ترجمة فاطمة عبد الله محمود، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2007)، ص 65.
41. رشتون كولبورن؛ أصل المجتمعات البشرية، ترجمة لمعي المطيعي، سلسلة من الشرق والغرب (9)، (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت)، ص 5.
42. الدكتور محمد الجويلي؛ الزعيم في المخيال الإسلامي، مصدر سابق، ص 141. وفي السياق ذاته يفصح مؤرخ الأديان (مرسيا الياض) عن جانب من هذه الحقيقة قائلاً «إن كل إنسان يحيا في أحضان التاريخ، إنما يحمل، في ذاته، قسطاً وافراً من إنسانية ما قبل التاريخ.. لقد بدأ الناس، في أيامنا، يرون أن الجانب المعزول من التاريخ، عند كل كائن بشري، لن يتلاشى، في المملكة الحيوانية التي ينتمي إليها - كما ساد الاعتقاد في القرن التاسع عشر - ولن يضمحل، عند نهاية الأمر، في (خضم الحياة). لكنه، على العكس، ينمو، ويتفرع، ويعلو فوق الحياة. إن هذا الجانب الغريب عن التاريخ، عن الكائن البشري، يحمل، كما الوسام، طابعاً لذكرى وجود، أشمل وأوسع ثراء، وجود أقرب إلى الغبطة والى السعادة». للمزيد راجع كتابه؛ صور ورموز، ترجمة حسيب كاسوحة، سلسلة دراسات فكرية (36)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1998)، ص 12 - 13.
43. كليفورن غيرتز؛ تأويل الثقافات، ترجمة الدكتور محمد بدوي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 25. هذا وقد أضاف (غيرتز) ضمن نفس المصدر يقول «إن دور زعيم القبيلة لدى الغواباكي لا يتعدى الشأن التمثيلي، فهو الناطق باسم القبيلة أمام القبائل الأخرى وحسب. وإذا ما حاول تجاوز هذا الدور ليمارس سلطة ما، فإن شعبه يقوم بإزاحته، ولا يسمح أبداً للدور التمثيلي أن يتجاوز حدوده ليشكل سلطة استبدادية». راجع ص 41. كما لاحظ ذلك البروفيسور (ادوارد جفري بارندر) حين كتب عن اعتقاد السومريين يقول «لقد كانوا يعتقدون أن سلامة الملك تقوم على سلامة الجماعة، ولهذا فانه تتخذ إجراءات صارمة لضمان ذلك (...). وما يقوم به الملك طوال حياته من أعمال تحكمه طقوس دينية واحتفالات تضمن طهارته وتحرس شخصه، وفي حالات معينة كحالة ترقب نذير مشؤوم يوضع على العرش ملك بديل يتلقى الفأل السيئ أو حتى الموت إذا كانت النبوءة تقول به». راجع كتابه؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص 49.
44. سيغمووند فرويد؛ موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ط 4، ص 155.
45. مأخوذ عن الدكتور عبد الرضا الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات (282)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981)، ص 443. هذا في حين يردد العاهل (كوديا) «ليس لي أم، أنت أمي. ليس لي، أب أنت أي»، المصدر ذاته، ص 444.
46. يشير (ول ديورانت) في موسوعته لقصة الحضارة، إلى أن (لوكريشس) كان يعتبر إن «الخوف أول

- أمهات الآلهة، وخصوصاً الخوف من الموت، فقد كانت الحياة البدائية محاطة بمخاطر الأخطار، وقلما جاءتها المنية عن طريق الشيوخوخة الطبيعية». راجع الجزء الأول من المجلد الأول من قصة الحضارة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، (بيروت، دار الجيل، د.ت)، ص 99. ينبغي أن نضيف هنا واقعة أنه إذا كان لهذه النظرة التقليدية ما يسوغها من وجهة نظر المجتمعات القديمة / البدائية، فإن النظرة العقلانية الحديثة (الانثروبولوجية) تؤكد على أهمية الدين في حياة الإنسان ودوره في تأمين التوازن النفسي والاستقرار الاجتماعي. لاسيما وأنه يعد عامل أساسي من عوامل صيرورة المجتمعات الإنسانية وتكوين شخصياتها الثقافية والحضارية.
47. يشير الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد إلى أن «الحضارة السومرية اتصفت منذ بداية نشأتها بثلاث سمات رئيسية: التعددية اللغوية - العرقية، التعددية السياسية (دول المدن)، الصراعات التنافسية». للمزيد راجع كتابه؛ حضارة وادي الرافدين مزوبوتاميا، مصدر سابق، ص 47.
48. جورج روى العراق القديم، ترجمة حسين علوان حسين، سلسلة الكتب المترجمة (127)، (بغداد، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، 1984)، ص 19 - 20.
49. الدكتور إبراهيم الحيدري؛ الشخصية العراقية (1) البحث عن الهوية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1013)، ص 74. ولعل ما أورده الباحث (سعيد الغانمي) يعزز وجهة النظر هذه حين كتب يقول «لقد خلق الإنسان، في ملحمة (حينما في الأعلى)، من دم اله ذبيح، دون أن يخلط بشيء آخر سواه، وكان هذا الإله الذبيح هو (كنفو)، الذي أشعل الحرب والنزاع بين الآلهة». للمزيد راجع كتابه؛ أترا - حسيس.. ملحمة الخلق والطوفان، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 17.
50. مقتبس عن المصدر ذاته؛ ص 39. يشاطر الباحث (ستيفاني دالي) هذا الرأي بالقول «تشير أسطورة الخلق البابلية إلى أن مردوخ خلق البشر من دم كتكو، الذي حرض على الحرب ضد تيامة وبدأها، وهذا يعني إن الإنسان خلق من دم وليس من طين». مأخوذ عن (إبراهيم الحيدري)، المصدر ذاته، ص 75. هذا في حين تشير أساطير حضارة وادي النيل إلى إن الإنسان المصري يستحق لقب البشر «لأنهم تولدوا من دموع (رمت) حورس». راجع مارى وأني؛ الفرعون وأسرار السلطة، مصدر سابق، ص 265.
51. كتب المتخصص في الأديان السامية (رويتسن سميث) بخصوص أهمية القرابين بالنسبة لشعائر العبادة التي كان يمارسها المتعبدين فيقول «إن العبادة الكاملة الأركان كانت لا تعني مجرد مثول العابد في حضرة إلهه بأداء حركات وترتيل صلوات، بل تعني أيضاً وضع قربان مادي ما أمامه». للمزيد راجع كتابه الكلاسيكي؛ محاضرات في ديانة الساميين، مصدر سابق، ص 233.
52. الدكتور فاضل عبد الواحد علي؛ من سومر إلى التوراة، (القاهرة، سيتنا للنشر، 1996)، ط 2، ص 262. وعلى العكس من ذلك نجد إن «عقيدة المصريين وفكرهم تؤكد أن الفرعون هو مصدر كل الخيرات، أو بالأحرى: التجسيد الأسمى للكيان الاجتماعي». مارى وأني؛ الفرعون وأسرار السلطة، مصدر سابق، ص 246.

53. كتب أستاذ اللغات السامية (جان بوتيرو) بهذا الصدد يقول «إن الإله هو مرشد وسيد البشر أيضاً وهو بهذا كالفائد، انه سلطان إزاء بواعثه». انظر كتابه؛ الديانة عند البابليين، مصدر سابق، ص 21.
54. لقد لاحظ أستاذ اللغات السامية (بوتيرو) إن هناك بعض الآلهة وجدت نفسها بفعل الخلق الذاتي، حيث «عندنا الإله آشور الذي كان قد خلق نفسه. ونجد في تزيمة الإله سن أنت الثمرة التي أولدتك أنت». المصدر السابق، ص 88.
55. الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 555.
56. الدكتور طه باقر؛ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج 1، الوجيز في تاريخ حضارة وادي الرافدين، مصدر سابق، ص 559. لاسيما وان «ملوك سومر استلمهموا سلطتهم من الآلهة، وهذه الصيغة وضعها ملوك بابل وآشور. إذ تأتي السلطة الملكية من السماء، وتذكر كتاباتهم بأن الآلهة كانت تتخب الحاكم. وفي عهد سومر في الألف الثالث قبل الميلاد، فان المدينة كانت من ملك الآلهة والمعبد هو المكان الذي يعيش فيه الإله وتعود لملكيته الأراضي المسقية، والملك الدنيوي كان خادماً لإدارة مملكة الآلهة». راجع كتاب آرثر كورتل؛ قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1993)، ص 14.
57. الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد؛ التحول الديمقراطي في العراق.. الموارث التاريخية والأسس الثقافية والمحددات الخارجية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 79. وتمشياً مع هذا الرأي فقد كتب أستاذ اللغويات السومرية (جان بوتيرو) يقول «لقد كان الطلب والرجاء بصورة عامة غير مزدوج، إذ لم يطلبوا الخير والنفع الخاص بقدر ما كانوا يتوسمون محو الكوارث وإبعادها والتي تسببها الخطايا والآثام، وهي كوارث شاملة عامة، وهذه الصيغة المستخدمة غالباً أثناء إقامة الصلاة الجماعية أو الرسمية، وهذه النغمة استخدمت بتطويل عند السومريين، وتقريب الكوارث الشخصية الخاصة تجدها غالباً تذكر في الصلوات المنفردة عن البابليين والآشوريين، وقد أدت هذه النزعة إلى تفكك الروح والنزوع إلى الفردية في الدين وبصورة خاصة في الصلاة». راجع كتابه؛ الديانة عند البابليين، مصدر سابق، ص 145.
58. هنري فرانكفورت وآخرين؛ ما قبل الفلسفة.. الإنسان ومغامراته الفكرية الأولى، مصدر سابق، ص 145.
59. الدكتور طه باقر؛ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، مصدر سابق، ص 37. هذا في حين علق الباحث الروسي (سيرغي أ. توكاريف) على هذه الحالة بالقول «جرى في بلاد ما بين النهرين، ما سبق وجرى في دول الشرق القديم الأخرى، إذ أصبح القابضون على زمام السلطة أنفسهم مادة للقداسة... وقد طمح ملوك ما بين النهرين المتحدة، بدأ من سرجون الأكدي، إلى تقارب خاص مع آلهة السماء؛ فكان ينظر إليهم كأجاء للآلهة وصنائع لها، ويمارسون الحكم نيابة عنها وبأسمها. وجرى تصوير الملوك على النقوش سوية وجهاً لوجه مع الآلهة أو بسمات إلهية وبوصفهم آلهة. وعلى شاهد قبر نارام سين بدأ الملك في صورة لباس رأسه فيها ذي قرنين

- شبيهة بالآلهة، وعلى شاهده رسمت عليها مجموعة قوانين (حمورابي) يقف الملك شاماش يسلم القوانين من يديه». راجع كتابه القيم؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة الدكتور أحمد م. فاضل، (دمشق، الأهالي للطباعة والنشر، 1997)، ص 342.
60. ماري آنج بونيم وآني فوجو؛ الفرعون وأسرار السلطة، مصدر سابق، ص 113.
61. مقتبس عن هنري فرانكفورت وآخرين؛ ما قبل الفلسفة، مصدر سابق، ص 157. وقريب جداً من هذا التصور فقد كتب الباحث المصري الدكتور (فاروق إسماعيل) يقول «طالما كان البشر مختلفين فإن آلهتهم مختلفة، ومن ثم كان لكل جماعة سواء أكانت عشيرة أو قبيلة آلهتها الخاصة». راجع كتابه؛ تأثير الإسلام على الوثنية.. دراسة انثروبولوجية، (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 1987)، ص 51. هذا في علق المؤرخ الإغريقي (هوميروس) على ذات الموضوع قائلاً «لو كانت الأبقار والخيول والأسود تمتلك أيدي، تستطيع بها أن ترسم وان تنتج أعمالاً فنية، كما يفعل البشر، لرسمت الخيول صور الآلهة على مشال الخيول، ولرسمت الأبقار تلك الصورة على شاكلة البقر، ولمنحتها الأجساد التي لها». مقتبس عن مرسيا اليااد؛ ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات اجتماعية (20)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995)، ص 187.
62. أورده العالم النفسي سيغ蒙德 فرويد؛ موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ط 4، ص 11، ص 12.
63. الدكتور محمد عجينة؛ موسوعة أساطير العرب.. عن الجاهلية ودلالاتها، ج 1، (بيروت، دار الفارابي، د. ت)، ص 117.
64. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 322. من جانبه فقد أضاف الباحث السوري (فراس السواح) ملاحظة انه «يجب إدراج الفرعون أيضاً بين آلهة مصر، لأن إلهية الملك تشكل جزءاً من العقائد الدينية القديمة، وهو بالنسبة إلى رعاياه بمثابة إله الشمس يحكم على الأرض، ويضع على رأسه اليورايبوس الذي ينفث اللهب ويبعد أعداءه. إن كل التعابير المستخدمة في الحديث عنه وعن قصره وعن أعماله، يمكن في الوقت نفسه استخدامها في الحديث عن الشمس. وتقول التعاليم بأنه كان بالفعل يديم حركة الشمس في مسارها، وكلما تغير الملك قام ربح بالزواج من الملكة التي تلده ابناً يعتلي بدوره عرش الأحياء». راجع كتابه؛ موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الثاني، (دمشق، دار علاء الدين، 2004)، ص 54.
65. محمد متولي؛ طغاة التاريخ، منقول عن (عاطف السعداوي) ضمن العمل الجماعي؛ الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 309. من جانبه فقد أشار الانثروبولوجي المشهور (سير جيمس فريزر) إلى أن الناس ارتفعت «بملوكهم في مصر إلى مرتبة الآلهة أثناء حياتهم، فكانوا يقدمون لهم القرابين كما كانت عبادتهم تقام في معابد خاصة يشرف عليها كهنة خصوصيون. والحقيقية أن عبادة الملوك كانت تغطي أحياناً على

- عبادة الآلهة أو تكاد تخفيها». راجع كتابه المهم؛ الغصن الذهبي.. دراسة في السحر والدين، ج1، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص100.
66. هنري فرانكفورت وآخرين؛ ما قبل الفلسفة، مصدر سابق، ص267. ويضيف نفس المصدر قوله «ففي النصوص البابلية كلها نسمع رنة قلق يخيل إلينا أنها تعبر عن خوف دفين من أن القوى الهوجاء التي لا تتبع إلا أهواءها قد تنزل الكوارث بالمجتمع الإنساني. بينما نرى إن الآلهة في مصر تتصف بالقوة دون العنف. فالطبيعة تبدو لأهل مصر كنظام مستقر ما التغيرات فيه إلا سطحية لا خطيرة لها، أو أنها تحقيق في الزمن لما هو مقدر منذ بداية الدهر»، ص266.
67. ماري آنج بونيم وآني فوجو؛ الفرعون وأسرار السلطة، مصدر سابق، ص435.
68. كليز لالويت؛ الفراعنة في مملكة مصر زمن الملوك الآلهة، مصدر سابق، ص344. «ومن هذا المنطلق - كما لاحظنا (ماري آنج بونيم وآني فونجو) - تعتبر كل من النصب المنحوتة في قلب الصخور والمقاصير والمعابد الحجرية بالدولة الحديثة خاصة، بمثابة إثبات ودليل دامغ على أن الطبيعة كانت تخضع للسياسة الفرعونية». راجع كتابهما؛ الفرعون وأسرار السلطة، مصدر سابق، ص168.
69. أندريه إيمار وجانين أوبوايه؛ تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، ترجمة فريدم. داغر وفؤاد. أبو زحان، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ط2، ص46. وكما لاحظت العالمتان الفرنسيتان ماري آنج بونيم وآني فوجو فان «مسير الملك بعد الوفاة هو الوصول إلى عالم الآلهة، وهناك يتم استقباله باعتباره (أوزيريس) أي نداءً مساوياً لها». راجع كتابهما؛ الفرعون وأسرار السلطة، مصدر سابق، ص105.
70. جيمس فريزر؛ الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ج1، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص367.
71. المصدر ذاته، ص366.
72. آرثر كريستنسن؛ إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشّاب، (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1957)، ص28. كما وجد في بعض النقوش التي تعود للحقبة الاخمينية النص التالي «أنا داريوس، الإمبراطور، ملك الملوك، ملك فارس، ملك البلدان والشعوب، ابن هستامبيس، وحفيد ارساميس، الاخمينيين، ملك مملكة الاخمينيين». للمزيد عن هذا الموضوع راجع، جوزيف فيزهوفر؛ فارس القديمة.. التاريخ - الحضارة - العبادات - الإدارة - المجتمع - الاقتصاد - الجيش، ترجمة محمد جديد، (دمشق، شركة قدمس للنشر، 2009)، ص54.
73. إدوارد جفري بارندر؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ط2، ص14. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «لقد كانت إيران من الناحية اللاهوتية ومن الناحية الجغرافية، جسراً بين الشرق والغرب، وأسهمت في مجال الدين مساهمة هائلة». ص155.

74. ريتشارد فولتز؛ الروحانيات في أرض النبلاء: كيف أثرت إيران في أديان العالم، ترجمة بسام شيحا، (بيروت، الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2007)، ص 33. حيث «كان الأبطال في البدء أرواح - حماة سلالات عشائرية معينة، الأسلاف الأوائل من رؤساء العشائر، ومع انفصال السلالات الأرستقراطية أخذ رؤساء عشائرها يتفصلون أيضاً ليصبحوا مادة خاصة للعبادة. وأخذ يعلي من شأن الأبطال - الأسلاف للسلالات الأكثر شهرة وجبروتاً بدرجة كبيرة تفوق الآخرين، واتسعت دائرة عبادهم إلى درجة تفوق الوصف». سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 411.
75. لعل هناك من يعتقد بان الزرادشتية ديانة تختلف عن المجوسية، وهو في الواقع محض خطأ ينبغي تصحيحه. إذ إن «كلمة المجوس magi كلمة يونانية الأصل magos أطلقها اليونان على كهنة زرادشت، عندما دخلوا فارس بقيادة الاسكندر الأكبر، والكلمة معناها: العظيم أو الهائل، وذلك لأنهم برعوا في السحر magic. ولهذا اشتقت الكلمة الأوروبية التي تعني السحر من أسمهم». راجع أدوار جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص 152. هذا من ناحية، أما من الناحية الثانية، فقد اعتقد الباحث في الشأن الإيراني (جان كيلنيز) «إن زرادشت شخصية خيالية ليس لها وجود على الإطلاق... (مضيفاً قوله) لقد نسجت السير الملحمية البطولية، التي برزت كنوع من دراسة شبه أسطورية لأنساب الحكام المحليين في شرق إيران، قصصها عن زرادشت من خيوط مأخوذة من سير وقصص مختلفة». مقتبس عن ريتشارد فولتز؛ الروحانيات في أرض النبلاء: كيف أثرت إيران في أديان العالم، ترجمة بسام شيحا، (بيروت، الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2007)، ص 39.
76. ريتشارد فولتز؛ الروحانيات في أرض النبلاء، مصدر سابق، ص 40.
77. جوزيف فيزهوفر؛ فارس القديمة، مصدر سابق / ص 203.
78. يرى الباحث المصري الدكتور (فؤاد محمد شبل) إن أولى بواكير عقيدة المنقذ / المخلص انبثقت من الديانة المصرية القديمة. راجع كتابه؛ دور مصر في تكوين الحضارة، المكتبة الثقافية (270)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص 21. من جانبه فقد اعتبر الباحث العراقي (فالح مهدي) أن هذه العقيدة هي بمثابة القاسم المشترك لجميع الأديان، سواء منها القديمة أو الحديثة، وبالتالي فإن جذورها تضرب عميقاً في أزمان سحيقة من الوعي الإنساني. للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه؛ البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثمانى ديانات، (بيروت، دار ابن رشد، 1981).
79. ريتشارد فولتز؛ الروحانيات في أرض النبلاء، مصدر سابق، ص 47.
80. أ. س. ميغولينسكي؛ أسرار الديانات القديمة، ترجمة الدكتور حسن ميخائيل أسحق، (دمشق، دار علاء الدين، 2012)، ص 99.
81. جوزيف فيزهوفر؛ فارس القديمة، مصدر سابق، ص 56.
82. المصدر ذاته، ص 199. ولهذا يصف أحد ملوكهم (شاهبور / شابور) أفعاله على النحو التالي

«أنا الإله شاهبور / شابور، الذي يجعل مازدا، ملك الملوك، في غيران وانيران (خارج إيران)، والذي يرجع نسبه إلى الآلهة، ابن الإله اردشير، الذي يعبد مازدا، ملك ملوك إيران، الذي يرجع نسبه إلى الآلهة، وحفيد الإله باباغ، وأنا حاكم دولة إيران، الذي يملك الأقاليم والاثنيات التالي.. والبشر الذين جعلنا نجرجرهم من الدولة الرومانية، من خارج إيران». المصدر ذاته، ص167.

83. ريتشارد فولتر؛ الروحانيات في أرض النبلاء، مصدر سابق، ص56. ولتأكيد هذه الواقعة التاريخية فقد أشار (آرثر كريستنسن) إلى ذلك بالقول «اتحد السامانيون منذ بداية عهدهم مع رجال الدين الزرادشتيين، وقد استمرت الصلات الوثيقة بين الدولة والدين طوال عهد السامانيين». إيران في عهد السامانيين، مصدر سابق، ص130.
84. مهرداد بهار؛ أزمطورة تاتاريخ، مأخوذ عن (أحمد لاشين)؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ: دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2009)، ص219.
85. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص302.
86. الميلودي شغوم؛ المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، (دمشق، دار الحوار، 2011)، ص61.
87. جواهر لال نهرو؛ اكتشاف الهند، ج1، ترجمة فاضل جنكر، سلسلة تاريخ العرب والعالم (2)، (دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص132.
88. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص295.
89. جواهر لال نهرو، اكتشاف الهند، مصدر سابق، ص102.
90. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص298.
91. المصدر ذاته، ص298.
92. المصدر ذاته، ص296.
93. المصدر ذاته، ص نفسها.
94. موريس كروزيه وآخرين؛ تاريخ الحضارات العام، الجزء الأول، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريد م. داغر و فؤاد ج. أبو ريحان، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ط2، ص554.
95. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص301.
96. المصدر ذاته، ص نفسها.
97. المصدر ذاته، ص نفسها.
98. جون م. كولر؛ الفلاسفات الآسيوية، ترجمة نصير فليح، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص220، ص221.
99. جواهر لال نهرو؛ اكتشاف الهند، مصدر سابق، ص96.
100. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص308. هذا ويضيف ذات الباحث ضمن نفس المصدر قوله «فالديانة البراهمانية القديمة، ذات الطابع الارستقراطي

الصارم، وعزلتها عن الجماهير، مارست تأثيراً ضعيفاً عليهم. ونطلب الأمر تقريب التعاليم والعبادة بشكل ما من متطلبات الجماهير... إن العبادة أصبحت أكثر ديمقراطية، وقد أعيدت صياغة أساليب التأثير في الجمهور الواسع من السكان. ولتحقيق هذا الهدف كان من الضروري إعطاء الشعب إمكانية المشاركة في العبادة قبل كل شيء، كما كان من الضرورات إحداث احتفالات وطقوس وأماكن عامة للعبادة ومعابد وأمكنة لأداء الحج وغيرها للجميع»، ص 308.

101. جواهر لال نهرو؛ اكتشاف الهند، مصدر سابق، ص 110. من جانبه فقد أشار بعضهم إلى أن «الهندوسية تقوم على الكاستات ويرتبط وجودها بها. وهذه الكاستات تكلس عملياً المجتمع الهندي المعاصر وتبقية عند حالته البدائية الأولى، وتمنعه من أن يتطور كجسم واحد. ويقسم نظام الكاستات هذا سكان الهند إلى حوالي الثلاثة آلاف مجموعة معول بعضها عن الآخر عزلة صارمة، وتطوّر حياتها ككرة من شتى المعايير ومختلف ضروب المحرمات، وتحمل هذه طابعاً فلسفياً، كما تحمل أيضاً طابعاً معيشياً صرفاً. وتذكر هذه المحرمات من حيث تفاهتها بالمحرمات التلمودية». راجع أ. س. ميغوليفسكي؛ أسرار الآلهة والديانات، ترجمة الدكتور حسان مخايل أسحق، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2005)، ص 113.

102. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 309.

103. مرسيا الياذ؛ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ثلاثة أجزاء، ترجمة عبد الهادي عباس، (دمشق، دار دمشق، 1986)، ج 2، ص 14. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «إن نفوق ورفعة الملك، كان يفترض تحذّر جده من الإله السماوي (تي)، الذي أوصل وظيفته السياسية بهذه العبادة التي تعود لزمان لا يمكن تحديده». ص 12. هذا في حين يشير الباحث الصيني (آن شنغ) إلى هذه الفكرة بالقول «الملك وانغ أو (ابن السماء) تيانزي. لا شيء فوقه سوى (السماء)، وله وحده الحق في تقديم الأضاحي لأسلاف السلالة والمعبود الأسمى». للمزيد راجع كتابه؛ تاريخ الفكر الصيني، ترجمة الدكتور محمد حمود، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 51.

104. ووبن؛ الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقاً من الماضي، ترجمة الدكتور عبد العزيز حمدي، ج 2، سلسلة عالم المعرفة (211)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، ص 136.

105. لاو - سو؛ كتاب التاو (تي - تشينغ) إنجيل الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق فراس السواح، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2000)، ط 2، ص 11، ص 12.

106. آن شنغ؛ تاريخ الفكر الصيني، مصدر سابق، ص 56. ولتأكيد هذه الواقعة التاريخية يضيف المؤلف ذاته قوله «كانت عبادة الأسلاف في عهد شانغ امتيازاً ملكياً؛ ليس لأن الملك هو صاحب الحق في عبادة أسلافه فحسب، وإنما هو أيضاً كاهن الجميع، وهو الذي يرأس العبادة المقدمة لأسلافه، الذين يخصصونهم كما يخصصون الجماعة كلها». المصدر ذاته والصفحة نفسها.

107. المصدر ذاته؛ ص 54. وضمن نفس المصدر يشير الباحث إلى حقيقة «أن الحضارة الصينية قد

- مارست منذ مرحلة مبكرة جداً عملية تقديس الأسلاف الملكيين، وهذا ما يفسر بنسبة كبيرة أهمية بنى القبيلة والأسرة في الثقافة الصينية». ص 51.
108. المصدر ذاته، ص 26.
109. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 270 و ص 273. وفي نص آخر للمؤلف يشير فيه إلى أن «العبادة الرسمية في الصين كانت موجهة نحو الأباطرة الأسلاف في المقام الأول. فكانت علاقة الإمبراطور بهم تتم عن طريق مختلف النشاطات الحكومية. وجاء في أحد المؤلفات الكونفوشيوسية ما يلي «إذا ما تأتى على الحاكم القيام بعمل هام، فعليه التوجه أولاً نحو أسلافه في المعبد، ليخبرهم عما ينوي القيام به، كما يجب عليه اللجوء إلى العرافين، ليرى إذا ما كانت الدلائل السماوية مؤاتية؛ فان تبين أن الأمر سيكون ميسراً، عندئذ يمكن للحاكم الشروع به بثقة». المصدر ذاته ص 272.
110. كتب المفكر العراقي (هادي العلوي) يقول إن التاويين «ينددون بالعنف الكونفوشيوسي، فيقول صاحب (التهوج العظيم) إن الوسائل التي يستخدمها الكونفوشيوسيون لإرهاب العالم لا يستخدمها الإنسان الكامل. ولا بد أن يصحح ذلك من الوهم الشائع حول السلام الكونفوشيوسي، إذ أن كونفوشيوس لم يكن داعية رافة وقد مارس العنف بنفسه، وتسبب في إعدام بعض منافسيه في حياته، وهو ما يرفضه لاوتز وأتباعه الذين دعوا إلى نبذ العقوبات». للمزيد راجع لاوتزو؛ التاو... نصوص من الفلسفة الصينية القديمة، ترجمة هادي العلوي، (بيروت، دار ابن رشد، 1981)، ص 37.
111. لقد «حاولت التاوية أن تصبح دين الصين الوطني ضد البوذية المجلوبة من الهند، ولما نجح التاوي تشاو قوي تشين أن يستصبيء الإمبراطورين (تشنغ) و (وو) استطاع أن يحمل الآخر على تحريم البوذية بمرسوم عدد فيه ما فعلته ديانة الهند من تعطيل للإنتاج وتشويش في عقائد الناس واستغلال الثروات لبناء الأديرة والمعابد الفخمة التي عاش فيها الرهبان مرفهين على حساب غيرهم». المصدر نفسه، ص 10 و ص 11.
112. المصدر ذاته، ص 268.
113. آن شينغ؛ تاريخ الفكر الصيني، مصدر سابق، ص 433.
114. ووين الصينيون المعاصرون، مصدر سابق، ص 140. ويستأنف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «وعلى كل حال، تعد سيكولوجية عبادة الأبطال نوعاً من التراكمات الناجمة عن الثقافة التقليدية في عالم الشعور لدى الصينيين. كما تعد تلك السيكولوجية عاملاً مخالفاً لروح التحديث، وعلى الرغم من أنها لعبت دوراً إيجابياً محدداً في مرحلة خاصة من تعزيز التحديث في الصين، لكنها في الواقع أعاقت تحول الصينيين من الأفراد التقليديين إلى الأفراد العصريين». ص 142.
115. ماركس وانجلس؛ المختارات، أربعة أجزاء، (موسكو، دار التقدم، د. ت)، ج 4، ص 163.
116. أدوين ريشاور؛ تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما، ترجمة يوسف شلب الشام، (دمشق،

- منشورات دار علاء الدين، 2008)، ص 11. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً - يكتب مؤرخ الحضارة (ول ديورانت) - جعل الإمبراطور يتمتع بألقاب ضخمة، فكان يسمى أحياناً (تنشي) أو (شمس السماء)، على أن اسمه كان غالباً (تنو) أي (الملك السماوي)، ونادراً ما كان يطلق عليه (ميكادو) أي (الباب المجيد). هذا في حين كان يطلق على حاشية الإمبراطور بحق (سكان ما فوق السحب). راجع موسوعته (قصة الحضارة)، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، الأجزاء (5 و 6)، (بيروت، دار الجيل، تونس، جامعة الدول العربية، د. ت)، ص 17.
117. الدكتور محمد أعفيف؛ أصول التحديث في اليابان 1568 - 1868، سلسلة أطروحات الدكتوراه (87)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 279.
118. موتوهيزا ياماكاهاشي؛ جوهر ديانة الشنتو.. قلب اليابان الروحي، ترجمة آمال الحلبي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 41.
119. جاء ضمن بحث (دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة: نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية)، للدكتور ناصر يوسف بخصوص ديانة الشنتو ما يلي «تقوم هذه الديانة على عبادة الأسلاف والإمبراطور والطبيعة؛ ما يجعلها تسهم بهذه المعتقدات في تأليه الإمبراطور». راجع دورية عالم الفكر الكويتية، ع / 1، م / 36، يوليو - سبتمبر، 2009، ص 315.
120. كتب الباحث الياباني (موتوهيزا ياماكاهاشي) يقول «إن التعبير (كامي) لا يتضمن بالضرورة ملامح الآلهة التي عرفناها لدى الديانات المشركة، لكنه يعبر عن قوى روحية ومزايا خاصة، إلا إذا تم النظر إلى جميع (كامي) من منظور (آماتسو كامي أو كامي السماوي) الذي يشبه إلى حد بعيد الآلهة التي عرفت لدى تلك الأديان». راجع كتابه؛ جوهر ديانة الشنتو، مصدر سابق، ص 59.
121. موتوهيزا ياماكاهاشي، مصدر سابق، ص 25. من جانبه فقد أضاف الباحث (ناصر يوسف) قوله «تطلع الديانة الشنتوية عموماً بأنظارها (كامل الكونفوشيوسية) إلى الحياة الدنيا، وقليلاً ما تلتفت نحو العالم الآخر. إن جوهرها هو إضفاء القدسية الدينية على النظام الاجتماعي - السياسي المقام في اليابان تاريخياً». راجع بحثه؛ دينامية الاستثمار الاجتماعي، مصدر سابق، ص 287.
122. كتب الباحث الروسي (سرغي أ. توكاريف) يقول «تلعب عبادة الأسلاف العائلية - العشائرية دوراً فائق الأهمية في الشنتوية، معيدة إلى الذاكرة الكونفوشيوسية في الصين». للمزيد حول الموضوع راجع كتابه؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 286.
123. الدكتور محمد أعفيف؛ أصول التحديث في اليابان، مصدر سابق، ص 283. هذا وقد أكد هذه المعلومة التاريخية الباحث (ناصر يوسف) حين كتب يقول «لقد ظل أباطرة اليابان يشكلون حالة مقدسة قروناً طويلة، ولا غرابة أن تعدّ ديانة الشنتو (神道) الإمبراطور هيروهيتو (1901 - 1989) حفيداً للآلهة». راجع بحثه؛ دينامية الاستثمار الاجتماعي، مصدر سابق، ص 285.
124. إن لقب (تينو) - كما أوضح الباحث محمد أعفيف - «هو مصطلح مكون من مقطعين: تين، ويعني السماء، ونو ويعني الملك أو العاهل أو الإمبراطور، وهو ما يمكن ترجمته بصورة تقريبية

- إلى (عاهل السماء) أو (العاهل السماوي) أو (العاهل المقدس). راجع كتابه؛ أصول التحديث في اليابان، مصدر سابق، ص 280.
125. الدكتور محمد أعفيف، المصدر ذاته، ص 280. ويضيف الباحث ضمن نفس المصدر قوله «وبسبب هذه الماهية الخاصة، اعتبر (تينو)، طوال تاريخ اليابان المعروف والى عام 1945، شخصاً مقدساً في مرتبة (الكامي). فالى وقت قريب، كان الجميع يخفض بصره في حضرته ولا يستطيع أحد التحديق في شخصه المقدس. كما كان الوصفاء يعاملون جسده بحذر شديد عند قص شعره وتقليم أظافره حتى لا يلمس جسده المقدس مقص أو موسى، وكذا يلزم الأطباء الحذر ذاته عند الكشف عليه. وعندما يقسم أحدهم قسماً ملزماً، كان يقسم بأهم لآلهة الشتو، ومن بينها تينو. وبسبب صلة القرابة التي تربطه (بالكامي) السماوية، وما يمتلكه من قدرات خارقة للترسط لديها، كما أشرنا، فإن الوظيفة الدينية والاجتماعية هي الغالبة على الدور الذي اضطلع به التينو في جل تاريخ اليابان». ص 282.
126. المصدر ذاته، ص 287.
127. المصدر ذاته، ص 284. وفي ذات الاتجاه ذهب مؤرخ ياباني آخر (هياشي رزان) يقول «هذه الأرض هي أرض الآلهة. فمنذ عهد الإمبراطور (جيمو) الذي خلف الآلهة في تأسيس الإمبراطورية، ظلت السلالة الإمبراطورية تحكم دون انقطاع ضمن سلسلة متصلة. وفي ذلك نشر لطريق الحكماء. وهو الطريق الذي سلمته لنا الآلهة السماوية. وهذا هو طريق الآلهة (كامي)». المصدر نفسه، ص 286. هذا في حين رأى المؤلف إن «من الأسباب الرئيسية التي يركز عليها المؤرخون عادة، ذلك الترابط العضوي الوثيق بين معتقدات الشتو وشخص الإمبراطور وما يمثله من رمز لوحدة الأمة اليابانية». المصدر نفسه، ص 279.
128. موتوهيزا ياماكامي؛ جوهر ديانة الشتو، مصدر سابق، ص 23. هذا في حين أكد أستاذ القانون الياباني (ايشي ريوسوكي) قوله «إن النظام السياسي (الطبيعي) لليابان والتقاليد (الصحيحة) للحكم فيه يمثلان في أن الأباطرة لا يحكمون، وأن الفترتين اللتين مارسوا فيهما حكماً فعلياً كانتا بتأثير من أنظمة سياسية أجنبية؛ في فترة أولى نتيجة تقليد النموذج الصيني، وفي فترة ثانية نتيجة التأثير بالأنظمة الغربية». مأخوذ عن الدكتور محمد أعفيف ضمن كتابه؛ أصول التحديث في اليابان، مصدر سابق، ص 293.
129. دانييل ياسوك؛ أساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم وأثرها في المسيحية، مصدر سابق. هذا ويرد ضمن نفس المصدر قول الفيلسوف (أمفيدوكلس) «أيها الناس! إنني أتجول الآن بينكم كاله خالد، ولست بعد الآن إنساناً بشراً». من جانبه فقد أورد مؤرخ الأديان (جفري بارنندر) مقطعاً لأحد الشعراء الأغارقة يقول فيه «طوبى لك، ومبارك أنت يا من أصبحت إلهياً بدلاً من أن تكون فانياً». راجع كتابه؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص 96. جان توشار وآخرون؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية للطباعة، 1981)، ص 265. هذا في حين يرى المفكر الفرنسي (جوزيف دي مستر) إن «نابليون هو آلة العناية

- الإلهية. المصدر نفسه، ص 424.
130. ريتشارد تارناس؛ آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، (السعودية، العبيكان / كلمة، 2010)، ص 24. وعلى ذات المنوال يكتب الفيلسوف المخضرم (برتراند رسل) في كتابه؛ تاريخ الفلسفة الغربية يقول «في كل التاريخ ليس هناك شيء أكثر إثارة للدهشة، بل لم يكن في الحسبان، كالظهور المفاجئ للحضارة في بلاد اليونان. إن كثيراً من مقومات الحضارة كان قائماً منذ آلاف السنين في مصر أو بلاد ما بين النهرين ثم انتشر إلى البلاد المجاورة، ولكن عناصر ظلت تنقص هذه الحضارات حتى زودها بها الإغريق. ما ابتكروه في الفن والأدب شيء عادي أما في المجال العقلي فشيء غير عادي، لقد ابتكروا الرياضيات والعلم والفلسفة، وهم أول من كتبوا التاريخ لا كمجرد حوليات، لقد تأملوا بحرية فكر في طبيعة العالم ونهاية الحياة دون أن يتقيدوا بسلطة موروثه، إن ما حدث مثير للدهشة، وحتى العصر الحديث لا زال هناك من يتحدث عن العبقرية اليونانية كما لو كانت معجزة». مأخوذ عن مؤلف الدكتور أحمد محمود صبحي؛ في فلسفة الحضارة (1) الحضارة الإغريقية، (القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت)، ص 15، ص 16.
131. لقد اعترف بعض فلاسفة الغرب المحدثين بفضل الانجازات الشرقية حيال ما أبدعته الحضارة الغربية قائلاً «في الواقع، فإن اليونانيين، الذين ابتكروا الفلسفة، والعلم، والأخلاق، والسياسة، وبعض أشكال الفن، لم يكونوا في صعيد تقنية المجددين. فأدواتهم ومعارفهم التقنية المأخوذة من الشرق في تاريخ قديم، لم تكن قد تغيرت بعمق بالكتشافات الجديدة». راجع كتاب جان بيار - فرنان؛ الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 524. ولدعم هذا الرأي يستشهد المؤلف بما أشار إليه نظيره (م. ج. تومسون) في وقت سابق حين كتب يقول «فعلى صعيد التقنية، لم يبدع اليونان شيئاً ولم يجددوا شيئاً. انه تابع للشرق، في هذا المجال، ولم يتجاوزه في الواقع إطلاقاً». المصدر نفسه، ص 650.
132. ه. ج. روز؛ الديانة اليونانية القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس، سلسلة الألف كتاب (569)، (القاهرة، دار نهضة مصر، 1965)، ص 11.
133. ول ديورانت؛ قصة الحضارة، مصدر سابق، ص 327. «ومع ذلك فمعظم الآلهة البشرية قد كانوا - فيما يظهر - عند البداية رجالاً من الموتى ضخموا بفعل الخيال، فظهور الموتى في الأحلام كان وحده كافياً للتمكين من عبادتهم، لأن العبادة إن لم تكن وليدة الخوف، فهي على الأقل زميلته، وخصوصاً من كانوا أقوى إبان حياتهم، فألقوا الخوف في نفوس الناس، هؤلاء يرجع جداً أن يعبدوا بعد موتهم». المصدر ذاته، ص 108.
134. كتب الباحث الروسي (سيرغي أ. توكاريف) يقول «كثيراً ما تعتبر الديانة اليونانية إلى اليوم (دين الجمال)، كما سبق وحددها هيجل». راجع كتابه؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 401.

135. المصدر ذاته، ص 349. ولتعزير هذه الفكرة يضيف (ديوارانت) ضمن نفس المصدر قوله «ليس ثمة دين يقرب آلهته من الآدميين قرب آلهة اليونان». ص 318 و ص 319. كما نجد إن المؤرخ (روز) يدعم ذلك الرأي بالقول «كان لانعدام فكرة العالم الآخر في الديانة اليونانية أثره في طريقة اختيار الآلهة التي تقدم لها فروض العبادة. فقد كان اليوناني القديم لا يجد غضاضة في الاعتراف بالوهية طائفة من القوى التي لم يكن يرفع لها صلاة أو يقدم لها قرابين». راجع كتابه؛ الديانة اليونانية القديمة، مصدر سابق، ص 12.
136. ذكره جيفري بارنندر؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص 97.
137. ول ديوارانت؛ قصة الحضارة، مصدر سابق، ص 321. من جهته يضيف العالم النفسي (سينغونند فرويد) ضمن كتابه السجالي؛ موسى والتوحيد فيقول «كان الشعب الإغريقي يملك كنزاً منقطع النظير من خرافات الأبطال وأساطيرهم». راجع ص 99. هذا في حين يشير المؤرخ (روز) إلى انه «ومنذ عهد هزيود على وجه التقريب، أخذ عدد القوى التي تقدم لها شعائر العبادة يزداد زيادة مطردة نتيجة لذيوع عبادة (الأعيان)، وهي العبادة التي تعرف لدينا عادة باسم عبادة الأبطال. والمعنى الأصلي الذي كانت تدور حوله كلمة (هيروس) لم يكن يتعدى (الرجل الكريم المحتد أو النبيل)، وخاصة من كان، فيما يبدو، ينتمي إلى أسرة من الأسر الأخائية القديمة التي تؤلف أعمالها المجيدة الموضوع الرئيسي للشعر الملحمي في الكثير الغالب. ورغم أن أمثال هؤلاء الرجال كانوا يكرمون وهم أحياء (كما لو كانوا آلهة)، إذا ما أثبتوا جدارتهم بالمركز الاجتماعي السامي الذي يحتلون، فليس ثمة ما يدل عند هومر على أنه كان يستشفع بهم بعد موتهم لمعونة الأحياء، ولكن ذلك هو ما أصبح شائعاً أعظم الشيوخ فيما بعد». للمزيد راجع كتابه؛ ديانة اليونان القديمة، مصدر سابق، ص 32.
138. دانيل باسوك؛ أساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم وأثرها في المسيحية، مصدر سابق، ص 10.
139. كتب الباحث السعودي (محمد إبراهيم سرتي)، نقلاً عن الباحث الأمريكي (دانيل باسوك)، الذي نقل عن الشاعر الروماني (أوفيد) قوله «لقد كان ظهور الآلهة على الأرض بثوب البشر هو المخزون الرئيس للميثولوجيا والقصائد اليونانية والرومانية منذ عهد الشاعر (هوميروس) وما بعده. فموضوع زيارة الآلهة متخذة شكلاً بشرياً يعود في قدمه إلى أقدم ملحمة إغريقية في التاريخ، حيث نجد العبارات التالية في ملحمة الأوديسة: (ويل لك إذا هبط اله من السماء. نعم. والآلهة يأتون من بعيد بشكل غريب، ويلبسون كل نوع من الأشكال، ويزورون المدن)». راجع كتابه؛ الأثنى وصراع الحضارات: المرأة والتاريخ منذ البدايات، (دمشق، الأوائل، 2008)، ص 85 و ص 86.
140. لتأكيد هذه الواقعة، يذكر المؤرخ (ول ديوارانت) في كتابه الموسوعي (قصة الحضارة) فيقول «كان يحدث أحياناً أن ينزل الإله ويتمص جسم إنسان، فيستحيل هذا الإنسان إلهاً، وقد يتصل جنسياً مع امرأة من الآدميين فتلد بطلاً - إلهاً، كما فعل زيوس مع أكمينا فولدت هرقل. وكان

كثير من المدن والجماعات، وأبناء الحرف أنفسهم، يصلون أنسابهم ببطل من أبناء الآلهة، فكان أطباء اليونان مثلاً يصلون نسبهم إلى أكسليوس. وكان الإله في أول الأمر من الأسلاف أو الأبطال الموتى، كما كان المعبد في الأصل قبراً، ولا تزال الكنيسة حتى الآن في معظم البلاد مكاناً تحفظ فيه آثار الموتى القديسين». للمزيد راجع المصدر نفسه، الأجزاء (5 - 6)، ص 327.

141. الدكتور أحمد عثمان؛ هرقل - بحث في مغزى أسطورة التآليه وأصولها الشرقية، بحث منشور ضمن دورية آفاق عربية، ع / 5، ك2، لسنة 1978، ص 64. ولتوضيح العلاقة بين كلا مفهومي (البطل) و (الإله) في منظور الديانة الإغريقية القديمة يضيف قائلاً «ينبغي علينا أن نوضح معنى كل من كلمتي (بطل) و (إله) في الفكر الديني الإغريقي. ذلك انه إذا كان هذان اللفظان قد استخدمتا في العصور القديمة بدقة تامة وتمييز واضح، فأنهما في العصور المتأخرة قد امتزجا واختلطتا واستخدما دون تمييز أبان العصر الهيلينستي وما يليه. ومع ذلك فإن الفصل بين الإله والبطل في طقوس العبادة ظل ملموساً ولم يحدث قط أن اختلطت طقوس عبادة الإله بطقوس عبادة البطل، إذ إن هناك فروقاً واضحة بين طبيعة كل من هاتين الفئتين المقدستين، تبدو واضحة أثناء تأدية فروض العبادة لكل منهما. فالآلهة يتمتعون بالخلود والسعادة والتعيم المقيم، أما الأبطال فحياتهم آدمية إلى زوال وهي مملوءة بالألام والمغامرات». المصدر ذاته، الصفحة ذاتها. من جانبه فقد ذكر الباحث (سيرغي أ. توكاريف) معلومة تاريخية تفيد بأن «هرقل بلغ من التعظيم درجة دفعت إلى خلق أسطورة انتقاله إلى السماء وتحوله إلى واحد من الآلهة، وفي هذه الأسطورة انعكس ذلك الواقع الذي جعل من هرقل مادة للعبادة الهيلينية العامة». راجع كتابه؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 411.

142. مأخوذ عن مرسيا الياد؛ ملامح من الأسطورة، مصدر سابق، ص 189. ويضيف (الياد) قوله «يزعم إيفيمير أنه أول من اكتشف أصل الآلهة. حسب رأيه، كانت الآلهة ملوكاً، في قديم الأزمنة، وفيما بعد، تحولت الملوك إلى آلهة». المصدر نفسه، ص 190.

143. ولهذا فقد «استحق هيراكليس التآليه ليس فقط بسبب نسبه الإلهي، وإنما أيضاً لأن كل عمل من أعماله الخارقة يعدّ درجة من درجات السلم الطويل نحو الاوليمبوس. وكل من يستطيع أن يرقى هذا السلم، كما فعل هيراكليس، صائر لا محالة إلى أن يكون إلهاً في نهاية المطاف. ولم تعط محرقة جبل أويتي لهيراكليس حق التآليه لأنه بالفعل أصبح في عداد الخالدين حتى قبل موته. ولكن هذه المحرقة بددت كل شك في إلهية هيراكليس العظيم». راجع بحث الدكتور (أحمد عثمان)؛ هرقل: بحث في مغزى أسطورة التآليه وأصولها الشرقية، مصدر سابق، ص 73.

144. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 413. ويستأنف المؤلف في سرد بعض الوقائع التاريخية حول هذه المسألة فيقول «لقد عمل اليونانيون عادة على بط أولياء مدنهم المحليين بالآلهة الوطنية العامة، إما كي ينسبوا لها صلة سلاله ميثولوجية مع هذه الآلهة، وإما لمقارنتها بها وجعلها تكرر أ لها. وفي هذه الحالة كان اسم الولي المحلي بالذات يتحول عادة إلى اسم مشتق للإله». المصدر نفسه، ص 414. وتساوقاً مع هذا الرأي يشير (ول

ديورانث) في قصته للحضارة انه «كان لكل جماعة بطناً كانت أو عشيرة أو قبيلة أو مدينة إلهها الخاص بها، فكانت مدينة أثينة تعبد الإلهة أثينا، والوسيس تعبد دميتير، وساموس تعبد هيرا، وفسوس تعبد أرتميز، ويوسدونيا تعبد بوسيدن. وكان وسط المدينة وأعلى مكان فيها ضريح إلهها، وكان الاشتراك في عبادة إلهها رمز مواطنيها وميزتهم والواجب المفروض عليهم. وإذا ما خرجت المدينة للحرب حملت معها في مقدمة جيوشها صورة إلهها وشعاره، ولم تكن تخطو خطوة خطيرة إلا بعد استشارته بسؤاله عما يخبئه الغيب لها». المصدر نفسه، ص 318. هذا «وقد نادى يوهامروس بان آلهة المدن لم يكونوا سوى حكام ورجال مصلحين انتقلوا إلى العالم الآخر». راجع الدكتور مفيد رفيف العابد؛ دراسات في تاريخ الإغريق، مصدر سابق، ص 354. أما مؤلفي موسوعة تاريخ الحضارات العام، فيذكرون - من جملة ما يذكرون - إن «الديانة اليونانية الكلاسيكية ترتبط، على العموم، ارتباطاً وثيقاً خاصاً بالمدينة نفسها. ويسهم هذا الارتباط إلى حد كبير، والحالة هذه، في جعل الحضارة اليونانية حضارة (بولس) بالذات، لأن تفتح هذه الديانة يسبب بدوره تفتح مظاهر أخرى في الحضارة. إن للمدينة آلهتها وعباداتها، وكلاهما متفاوت مرتبة ومنشأ وأهمية حتى في نظرها». للمزيد راجع المجلد الأول؛ الشرق واليونان القديمة، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ط 2، ص 365. ومن منظور مغاير يرى (جان يار - فرنان) إن «المدينة تفرض إبطال التقديس وعقلنة الحياة الاجتماعية». راجع كتابه؛ الفكر والأسطورة عند اليونان، مصدر سابق، ص 368.

145. سيرغي أ. توكاريف، مصدر سابق، ص 436.
146. الدكتور مفيد رفيف العابد؛ دراسات في تاريخ الإغريق، (دمشق، المطبعة الجديدة، 1980)، ص 354.
147. لقد ذهب الباحث (دانيليل باسوك) إلى القول بأن الاسكندر «طالب من اليونانيين ومن غيرهم من رعايا مملكته، أن يعبدوه عبادة كاملة - كما تعبد الآلهة - في حال حياته، وقد استجاب له في ذلك أهالي أثينا وإسبارطة وغيرها من مدن اليونان الكبيرة، وبهذا كان الاسكندر الأكبر أول ملك يوناني يأمر بعبادته كاله، ويحظى بهذه العبادة فعلاً في حال حياته». راجع كتابه؛ أساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم وأثرها في المسيحية، مصدر سابق، ص 10.
148. المصدر ذاته. حتى إن الحد الفاصل - يضيف المؤلف - «بين الإلهية والبشرية أصبح رقيقاً وضعيفاً إلى درجة أن اليونانيين القدماء لم يعتقدوا أن البشر يمكن أن يضيروا الآلهة فحسب، بل أعلنوا أيضاً أن الآلهة لم يكونوا من قبل إلا بشرًا ثم تألهوا بعد ذلك». المصدر ذاته.
149. المصدر ذاته. ويبدو إن ذلك لم يكفي لتعزيز مظاهر العظمة والجلال، فقد «نقلوا إلى شخص الملك بالذات الصفات التي كانوا يقصرونها، إلى ذلك الحين، على تعريف الدستور. فالتقانون والدستور كانا حامين (للمدينة)؛ أما الملك فهو بالضرورة (محسن)، أي إن سلطته تبنى على تفاعل متبادل». راجع جان توشار وآخرون؛ تاريخ الأفكار السياسية، مصدر سابق، ص 86.
150. في محاولة للتقليل من واقعية ظاهرة تأليه الاسكندر المقدوني والتشكيك بجديتها، فقد كتب

(ول ديورانت) يقول «لقد ظل الاسكندر نفسه بالرغم من ربهيته يقرب القرابين إلى الآلهة، وهو عمل لم نسمع قط بأن إلهاً قد أتى به، ولم يكن فلوطرخس وأريان وهما الرجلان اللذان يستطيعان أن يحكما في هذه المسألة لأنهما يونانيان، يشكان في أن الاسكندر قد آله نفسه ليتخذ ذلك التأليه وسيلة تيسر له حكم سكان إمبراطوريته المختلفي الأجناس والذين يؤمنون بالخرافات. ولا ريب في أنه كان يحس أن مهمة توحيد العالمين المتعاضدين تيسر له إذا قبلت الطبقات العليا من أهلها دعوى ربهيته وعظمتها الطبقات الدنيا وقدمته. ولعله قد فكر في أن يتغلب على ما تثيره الأديان المختلفة في الإمبراطورية من نزعة انفصالية بأن ينشر فيها حول شخصيته أسطورة مقدسة وديناً عاماً تؤمن به جميع شعوب هذه الإمبراطورية». راجع قصة الحضارة، مصدر سابق، الأجزاء (7 - 8)، ص 534.

151. دانيال باسوك، مصدر سابق. وقد كتب بهذا الصدد مؤرخ الأديان (بارندر) يقول «دفعت حياة الاسكندر القصيرة (328 - 356) بالحدود إلى الوراء بعدة طرق، فاهتزت الآلهة القديمة، وعظم اليونان (أبطالهم) ومؤسسي المدن، فحاول أن يجعل إلهيته هي الفكرة التي تربط الإمبراطورية. صحيح انه فشل، لكنه وضع سابقة (...) وبعد ذلك اتخذ الحكام ألقاباً (euergetes) (المحسن) أو المنقذ، وتجلي الإله، بل ويتخذون لقب الصاعقة كيراونوس (kerauns)». راجع كتابه؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص 103.

152. دانيال باسوك، المصدر ذاته. هذا وقد أضاف الباحث الروسي (سيرغي أ. توكاريف) قوله «كان ظهور عبادة السلطة الإمبراطورية ملحوظاً في البداية، ولو بشيء من الخجل في عهد سولا، الذي اعتبر محبوب الآلهة الخاص. لكن التأليه الحقيقي للأباطرة (في البدء حين الموت، وفي الحياة فيما بعد) بدأ مع يولي سيزار. فهو أول من اعتمد له (apotheosis)، أي مراسيم إكبار الوهي رسمي عند الوفاة. وأوكنافيان الذي نال لقب (أغسطس)، أي (المقدس)، وصنف يعد وفاته في عداد الآلهة، وأقيم معبد على شرفه. وأعلن كاليفولا نفسه إلهاً إبان حياته، حتى انه أمر بتبديل رؤوس تماثيل الآلهة اليونانية بصورة رأسه بالذات. وسرت في كل الإمبراطورية العبادة الرسمية (لغيني الإمبراطور). وهذا كله كان يتضمن فكرة سياسية شديدة الوضوح». راجع كتابه؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 459. من جانبه فقد أضاف الباحث (جان ميشال دوكونت) معلومة تفيد بأن «الإمبراطورية الرومانية سارت على نهج الإمبراطورية المقدونية، فأقامت ملكية الحق الإلهي، وألهمت إمبراطور روما، وكف الشعب بالتالي عن أن يكون مصدر السلطة». راجع كتابه؛ الديمقراطية، ترجمة حسين عيسى، (دمشق، بترا / رابطة العقلايين العرب، 2009)، ص 13.

153. دانيال باسوك، المصدر ذاته. من جانبه فقد ذكر (جان توشار) وزملائه انه «بما أن الملك هو محظي (القدر) فان من الطبيعي أن يشارك في الإلهية (...) ولم تكن الأفكار الإغريقية لتشكل عائقاً دون ذلك من أفكار ملكية ذات تكوين حديث أو من تقاليد دينية. فقد كانت العبادة المتوارثة للأبطال وبخاصة للأبطال المؤسسين، وعبادة الموتى، تقدم بعد تمويهها

- بحذق، الفرصة لتسويات مفيدة». راجع تاريخ الأفكار السياسية، مصدر سابق، ص 85 و ص 86.
154. جان توشار وآخرون؛ تاريخ الأفكار السياسية، ص 250. وقد ذكر ضمن نفس المصدر إن أحد الباحثين (لويس برييه) كتب في مقدمته لكتاب مؤسسات الإمبراطورية البيزنطية يقول «فالإمبراطور مختار العناية الإلهية، وزير الله، (المكرس) حقاً والمحاط بالتقديس، له نظرياً جميع السلطات، بما في ذلك السلطة على الكنيسة»، ص 185.
155. جاك مندلسون؛ الرب والله وجودو: الأديان في أفريقيا المعاصرة، ترجمة إبراهيم أسعد محمد، (القاهرة، دار المعارف، 1971)، ص 223. ويضيف الفيلسوف الغاني قوله «إن السلف الأعظم هو الأب الأعظم، وكل الناس الذين من دماء هذا السلف، هم منه، وهم من دم واحد يشتركون فيه مع جميع الناس الذين خلقهم من دمه نفسه». المصدر نفسه، ص 224. هذا في حين أشار الباحث (ب. س. لويد) إلى واقعة أن «شعب أوروبا يعتبر نفسه من سلالة (أودودارا) وهو الإنسان الأول الذي أمره الله العلي العظيم أن يهبط من السماء وقد تعلق بسلسلة لكي يعمر الأرض، وتتبا الأسطورة أن يكون للحكام المتوجين وخدمهم سلسلة أنساب متميزة». راجع كتابه؛ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (26)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980)، ص 35.
156. لقد وصفت عالمة الاجتماعية (حنّة أرندت) هذا المفهوم بالعبارة التالية «ليس العالم الثالث حقيقة.. انه إيديولوجيا وحسب». راجع كتابها الممتع؛ في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقى، 1992)، ص 21.
157. الدكتور محمد عبد الغني سعودي؛ قضايا أفريقية، سلسلة عالم المعرفة (34)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980)، ص 11. ويجادل الباحث ضمن نفس المصدر قوله «وهكذا لم تكن أفريقية بمعزل عن موكب الإنسانية في تقدمه، بل كانت في مقدمة هذا الموكب في العصور التاريخية أيضاً، وكان وهماً ما قاله المفرضون بأن أفريقية لم تخلف فكراً ولا أدباً ولا حكمة ولا فتوناً». نفس المصدر، ص 18.
158. سيرغي. أتوكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 175.
159. المصدر نفسه، ص 161. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر والصفحة فيقول «تطورت عبادة الأسلاف القبلية والدولية لتتخذ نمط تأليه السلف من الزعماء والملوك». من جانبه فقد عارض الباحث المصري (إبراهيم أسعد محمد) هذه الفكرة فكتب يقول إن «جميع الأديان الإفريقية التقليدية تعتقد فيما وراء الموت بشكل أو بآخر، كما تعتقد أن المتوفي تستمر حياته فاعالم الأرواح، واتصاله بأقاربه الأحياء، بل استمرار رعايته لهم كما كان حال حياته. ومن هنا جاءت الفكرة الشائنة الخاطئة عن عبادة الأسلاف، وهي في الواقع ليست أي نوع من العبادة في جوهرها، ولكنها، كما كانت عند قدماء المصريين، فكرة استمرار حياة الروح بعد الوفاة في عالم الأرواح، أو هي بمعنى آخر امتداد زمني للحياة الأرضية بجميع مظاهرها، مما أدى إلى تقديم

- طعام وشراب للروح، وأدى هذا بدوره إلى الاعتقاد بأن الديانات الإفريقية نوع من عبادة الأسلاف». راجع مقدمة كتاب؛ الرب والله وجود، مصدر سابق، ص 9.
160. هوير ديشان؛ الديانات في إفريقيا السوداء، ترجمة أحمد صادق حمدي، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 44.
161. يشير عالم الأجناس (هوير ديشان) إلى انه «حيث يوجد الملوك في القبائل الكبرى، نجد إن الملك يتمتع بنفس القوى المخارقة للعادة، فهو الذي ييده خصوية الأرض، وهو حلقة الاتصال بالقوى الخفية. ولهذا كان من المهم جداً حسن اختيار الرئيس الحقيقي الكفاء، إذ لا بد من توافر شروط دقيقة فيه؛ كشرف الأصل وإجماع آراء الموتى من الأجداد، فإذا لم يراع ذلك في انتخابه حلت الكوارث، فيقطع المطر وتجذب الأرض فلا تؤتي غلتها، ويؤول أمر الجماعة إلى الدمار والخراب». المصدر ذاته، ص 31.
162. المصدر ذاته، ص 28. كما ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «هذه الهيئة الاجتماعية القوية المتماسكة تقوم على أساس دقيق من النظام التدريجي، الذي يشمل الموتى والأحياء، فلكل مرتبته الخاصة وأعلى مراتب هذا النظام يختص به الأسلاف العظام الذين أسسوا تلك القبيلة، ثم يليهم في المرتبة من الموتى الجد الأعلى للأسرة، ثم ذريته حسب أسبقيتهم في الوفاة، ويأتي بعد هؤلاء جماعة الأحياء». ص 29. هذا في حين كتب أحد الباحثين في هذا الحقل يقول «يرمز عرش الأجداد إلى النقطة الفاصلة الحدية بين الأموات والأحياء من أسرة واحدة، ويحقق الزعيم التقليدي التواصل معهم. انه أيضاً سفينة النجاة للجماعة؛ فهو ليس فقط نقطة الوسط لكل أسرة إفريقية كبيرة، بل وتحل عنده عن طيب خاطر أو بالإرغام كل التناقضات، حتى أكثرها حدة (ولهذا) ينتخب الزعيم التقليدي بالاتفاق بين الموتى والأحياء، يقرر انعدام موافقة الأجداد مصير الزعيم غير الشرعي سابقاً، إذ لا يمكنه البقاء على العرش حتى لعام واحد». راجع تاريخ التفكير بالإله، (تحرير) مارسيل روني، ترجمة د. م. سعيد الباكير، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2010)، ص 83.
163. غوستاف لوبون؛ السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتير، (القاهرة، دار المعارف، 1957)، ط 2 / ص 34.
164. هوير ديشان، مصدر سابق، ص 32.
165. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 170.

الفصل الثالث

فكرة التقديس

من اللاهوت إلى الناسوت

- «إن فكرة القدسية تطل برأسها حيثما كان ثم اتصال بين الآلهة والبشر - روتسن سميث»⁽¹⁾.
- «المقدس هو ما يهب الحياة ويسلبها، في آن. انه الينبوع الذي تتدفق منه، والمصبب الذي تضيع فيه - روجيه كايوا»⁽²⁾.
- «إنما يعرف الإنسان المقدس لأن المقدس يتجلى، يظهر بظهور شيء يغاير الشيء العادي مغايرة تامة - مرسيا اليا»⁽³⁾.
- «الواقع أن المقدس ليس أعلى من العادي. فليس الفارق بينهما فارق رتبة، بل فارق كيفية، وهذا الفارق يفسر تميّز أحدهما عن الآخر - موريس هالبياكس»⁽⁴⁾.

- «يبدو أن في المقدس الكثير من الأشياء المتنافرة والمتعارضة والمتناقضة، التي عدل ذوو الاختصاص عن جلاء اللبس عنها عدولهم عن تقديم تعريف بسيط نسبياً عن المقدس - رينه جيرار»⁽⁵⁾.
- «إن القداسة مع تحوّل نظام الاعتقادات، تتحوّل هي ذاتها إلى دناسة، ويتحوّل الاحترام إلى مخالفة - يوسف شلحت»⁽⁶⁾.
- «نستطيع أن نفهم بأن المقدس ليس أبداً علوياً، بل انه مخلوق، منتج من واقع صراعاتنا وحاجاتنا الاجتماعية - عبد الهادي عبد الرحمن»⁽⁷⁾.
- «إن المقدس نفسه واقع اجتماعي - آلان تورين»⁽⁸⁾.

المبحث الأول - مظاهر تجليات المقدس

«إن إضفاء القداسة والطهارة على الممارسة
السياسية ظاهرة أصيلة في المجتمعات
التقليدية - محمد الجويلي،⁽⁹⁾.

لا ريب في أن أي نقاش يدور أو حوار يجري حول ظاهرة (القداسة أو
المقدس أو التقديس أو القدسي)⁽¹⁰⁾، سرعان ما يذهب التفكير صوب الدين
وما ينطوي عليه من تعارضات وتناقضات بين؛ المقدس والمدنس، الرحمن
والشيطان، الأخرى والديني، الحلال والحرام، الطاهر والنجس، المشروع
والممنوع، الخ. وهو الأمر الذي دفع بالعالم الانثروبولوجي الفرنسي (روجيه
كايوا) إلى الإقرار بحقيقة إن «كلا العالمين: المقدس والمدنس، يتحدد بالآخر،
حتى ليستحيل بمعزل عن هذه المقارنة، إعطاء تعريف دقيق لأي منهما. إنهما
يتلاغيان ويتفارضان، وعبثاً نحاول أن نزيّف القول في تعارضهما هذا الذي يظهر
كمعطى حقيقي وبديهي للوجدان»⁽¹¹⁾. وعلى الرغم من وجهة هذا الرأي
وصوابيته من الناحية الشكلية، إلا أن ذلك - من الناحية الفعلية - لا يعد مؤشراً
يركن إلى صلاحيته في جميع الظروف، ولا يلزم الاحتكام إليه في معظم
الحالات. وخصوصاً لجهة البحث عن / والوقوف على الأليات والديناميات

والانزياحات، التي تجعل من ظاهرة التقديس شغالة في غير حقلها وفاعلة في غير ميدانها. وكما سنلاحظ، من خلال هذا الفصل، إن أنماط تجلي المقدس وأشكال تمظهر خصائصه وأنواع تجسد حالاته، لا تقتصر فحسب على المجال أو البعد الديني في حياة الإنسان والمجتمع، وإنما تطال بقية المجالات والأبعاد الأخرى ذات المساس الحيوي بديمومة وجود الأول وسيروور تطور الثاني؛ كالسياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والثقافة والفكر والأخلاق. ولهذا تبدو ملاحظة الانثروبولوجي الفرنسي (رينيه جيرار) جد صائبة حين يعتقد «إن الوجود الإنساني يبقى في كل لحظة محكوماً بالمقدس، الذي يعمل على تنظيم نفسه بنفسه ومراقبتها وإخصابها. وإذا ما نظرنا إلى العلاقات بين الوجود والكائن في فلسفة هايدغر ألفيناها شديدة الشبه بتلك التي بين الجماعة والمقدس»⁽¹²⁾. ولعل هناك جملة من الخلفيات الالتباسية والتصورات الإشكالية والمعطيات الاستثنائية، ساهمت وساعدت على رواج فكرة ارتباط ظاهرة التقديس بالعامل الديني دون سواه، واحتكار هذا الأخير لامتياز تمتعه بالقداسة بلا منازع، لاسيما في المجتمعات ذات الطبيعة الراكدة التي لم تفتأ تظهر معدلات متدنية في مجالات التنمية الاقتصادية، ومؤشرات ارتكاسية في مضامير التحديث السياسي. بحيث يمكن تلخيصها وبلورتها في صيغة مظاهر؛ استمرار رهانها على النأي عن كل ما من شأنه إحداث تغييرات جوهرية في أطر علاقاتها الاجتماعية، وديمومة تعويلها على العزلة عن كل ما من شأنه استثارة تحولات كيفية في منظومة أنساقها الثقافية، واستمرار ركونها إلى الانغلاق دون كل ما من شأنه حصول انزياحات كبرى في تركيبة بناها الحضارية. وبصرف النظر عن طبيعة المواقف وماهية الاتجاهات التي لا بد وان تتحكم بعواطف هذه الفئة أو تلك الجماعة، حيال قضايا الدين ومسائل المتعالي وأمر المقدس، على خلفية

تصوراتها الدينية وقناعاتها الإيديولوجية وارتباطاتها السياسية. فلا يظن أحداً أن رصد هذه الحالة أو تشخيص تلك الوضعية، في إطار أنظمة الحكم السائدة في المجتمعات المعنية، تنطوي على وجود دلالات وتوفر مؤشرات تعكس مظاهر حرصها على التمسك بأهداب الدين لذاته، أو تجسّد صدق مواظبتها على الانخراط في خدمة المقدس لجلاله. إنما كل ما في الأمر أنها تحاول توطيد شرعيتها المتأكلة من خلال توظيف هيبة الأول، وتكريس مشروعيتها سلطتها المتهاككة عن طريق استثمار رهبة الثاني. ولهذا نلاحظ أن غالبية تلك الأنظمة تجعل من خطابها الرسمي يفرط بنبرة التزامها الشكلي بالدين، كما وتحرص على أن تتخلل ممارساتها اليومية شعائر وطقوس تؤكد على احترامها المرثي للمقدس. وهو الأمر الذي استتبع، كمحصلة لهذه الوضعية الملتبسة، انبثاق علاقة من التخادم المصلحي بين السلطتين الدينية والسياسية، تمخض عنها وترتب عليها انحراف الأولى باتجاه مظاهر التسييس وانعطاف الثانية صوب مظاهر التدين. وعلى أية حال «في الأغلب يترجم اللجوء إلى الديني وجود أزمة شرعية السلطة السياسية. لكن ما يقلل من تسليط الضوء عليه هو أزمة الديني ذاته، الذي قاد السلطة الدينية إلى الاستعانة بالسلطة السياسية، على أمل حصر أزمته الخاصة بها. ويبدو لنا أن هذه الأزمة المزدوجة تطاول بنحو خاص المجتمعات ذات التقاليد الدينية التوحيدية، أي العالم الإسلامي - المسيحي واليهودي، حيث تشتد التوترات السياسية - الدينية أكثر فأكثر، وتخلق حالة من الفوضى أو من التوتر المتواصل، وغالباً من ظواهر تكاثر أعمال العنف»⁽¹³⁾.

وهكذا فبقدر ما تبدو ظاهرة القداسة لصيقة بالدين ومندسة فيه، بقدر ما يبقى هذا الأخير مندغماً بالمقدس ومعبراً عنه، وذلك عبر آلية من التفاعل البيني والدعم المتبادل بين كلا المجالين. بحيث يصعب على من يحاول استخلاص

مظاهر تجلي المقدس من خارج حضيرة الدين وبعيداً عن أطره التعبدية وخصائصه الإيمانية، الأمر الذي يفضي - في الغالب - إلى تجريد الواقع الاجتماعي من كل دور في هذه العملية الجدلية، ويعفي التجربة الإنسانية من كل مسؤولية عن هذه الممارسة التفاعلية. وبالتالي اطراح تصور؛ إن كل ما يعاينه المجتمع من أزمات وما يكابده من صراعات وما يتجرعه من ويلات، ليس ناجم عن جور الحكام المتلفعين بأغطية الدين، وتسلبت الزعامات المجلية بأردية المقدس، وفساد الحكومات المتخفية بخطاب المتعالي. إنما هو حصيلة وعيه الشقي وطبعه المشاكس وسلوكه المتوحش ونفسيته النزقة وعلاقاته الفوضوية ونزعاته العدوانية. بحيث تفقد الشعوب، جراء هذه الرؤية الزائغة، ثقها بنفسها وإيمانها بذاتها، وتتخلى طواعية عن إرادتها لقادتها، وتتنازل صاغرة عن حقوقها لسراتها، وتشكل لديها من ثم قناعة مؤداها؛ إن النوازل التي ترى فوق رأسها، والزلازل التي تتفجر تحت أقدامها، والأهوال التي تتناسل بين ظهرانيها، ما هي إلا تعبير عما كتب لها وقدر عليها مسبقاً، وما عليها إلا القبول بهذه القسمة والرضا بتلك النعمة. ولهذا فقد كتب القاضي في برلمان بوردو يقول «إن الطغاة أنفسهم يعجبون لقدرة الناس على احتمال ما يصبه على رؤوسهم من الإساءة إنسان مثلهم، لهذا احتموا بالدين واستتروا وراءه، ولو استطاعوا الاستعاروا نبذة من الإلهية سنداً لحياتهم الباطلة»⁽¹⁴⁾. وهو الأمر الذي لم يبرح الكثير من طغاة الشعوب القدامى والجدد من بلوغ مراميه وتحقيق مقاصده، ليس فقط عن طريق الادعاءات والخطابات الرسمية، بل ومن خلال السلوكيات والممارسات الشعبية، كما يأمل هذا الكتاب إلى إبرازه وتوضيحه ضمن فصوله ومباحثه. بيد إننا ملزمون ابتداءً، عبر هذا المبحث، إثبات إن ظاهرة القداسة التي تمارس سلطانها الطاغوي على وعي الأفراد ومخيال الجماعات، فضلاً عن فاعليتها في

تأطير نشاطهم السوسولوجي والسيكولوجي، لا تتجلى فقط من خلال الدين وعبر عقائده وشرائعه كما قد يذهب الظن عادة، وإنما يمكن، بالإضافة إلى ذلك، أن تتمظهر وتبلور عن طريق بعض الأنشطة والفعاليات الاجتماعية والرمزية، التي استطاع الإنسان ابتكارها واجترانها ليس فقط لديمومة كينونته واستمرار نوعه فحسب، بل وكذلك لإعطاء حياته معنى ولمنح وجوده مغزى، يصعب إن لم يكن مستحيلاً العيش بدونهما والبقاء بانعدامهما. وعليه فقد علق أحد الباحثين في الشأن الديني بهذا الصدد قائلاً «لئن كان القدسي هو غير الحرام بالضبط، فلا يبدو أن في الإمكان التمكن أكثر من حصره في العنصر الديني وحده. فهذا، بلا ريب، هو وجهه الأسمى والمتعالي، المفارق؛ لكنه ليس وجهه الأوحد. فكما لاحظ بحق (لينهاردت)، يحيط به القدسي دون أن يستنفده. ذلك أن مجال هذا الأخير يشمل في آن الطاهر والرجس، فيما يقوم الدين على محور الطهارة أو القداسة»⁽¹⁵⁾.

المطلب الأول - المدنس: الضد النوعي للمقدس⁽¹⁶⁾؛

لا ريب في أن هناك جملة من الأفكار والآراء التعميمية، التي اجتهدت بعض تيارات السوسولوجيا والانثروبولوجيا الكلاسيكية في بلورتها وصياغتها، عند تخوم القرن التاسع عشر ومفتتح القرن العشرين، لم تلبث أن وجدت صداها ينداح بين أروقة يقينيات الدين الشعبي واعتقادات الجمهور المتدين، لاسيما حيال التقاطب والتصالب بين مجالي كل من المقدس والمدنس، على أساس علاقة التنافي الأزلي بين طبيعتهما والتعارض المطلق بين خصائصهما. بحيث لا يكاد يحضر ذكر الأول حتى يختفي اسم الثاني وبالعكس، أو لا يكاد يفعل تأثير أحدهما حتى يتلاشى مفعول الآخر وبالعكس. ولهذا فقد حدد العالم الاجتماعي البارز

(إميل دوركهايم) مجال «قدسية المقدس بما يعارضه بشكل كامل عن مجال المدنس. فالمقدس لا يلتقي بالمدنس إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائماً»⁽¹⁷⁾. والواقع انه على الرغم من مشروعية الإشارة إلى وجود اختلافات واضحة وتباينات صريحة، بين خصائص كل من (المقدس) و(المدنس)، وبصرف النظر عن واقعية الإفصاح بأن تلك الاختلافات والتباينات تعد من الأمور البديهية والوقائع الطبيعية. إلا أن التشديد على طابع التعارض والتأكيد على ملمح التناقض كما لو أنها أمور مطلقة ومظاهر أبدية، قمين بأن يوحى باستحالة تواجد ظاهرتين مختلفتين ضمن بنية واحدة، والتقاء واقعتين متباينتين ضمن سياق مشترك. وبالتالي الخلوص إلى نتيجة يتعذر معها إدراك فعل أحدهما بدلالة انفعال الآخر، وفهم صيرورة الضد بدلالة أوالية ضده. وهو الأمر الذي يشير إلى طبيعة الإشكاليات ونمط المآخذ المتوقع أن تثيرها المنهجيات الوظيفية والبنوية، تلك التي تتعامل مع كل ظاهرة من الظواهر الاجتماعية، أو تتعاطى مع كل واقعة من الوقائع التاريخية، كما لو أنها عالم قائم بذاته وجوهر مكتفي بنفسه، بحيث لا يجمع بينها سوى مبدأ الحفاظ على الحالة الراهنة والوضعية القائمة من سيرورات التغيير وضرورات التحول. ولهذا فقد أشار المفكر اللبناني (خليل أحمد خليل) إلى تلك العلاقة الجدلية والرابطة التبادلية «ما بين المقدس والمدنس، تنعقد علاقات وبنى ومنظومات، تلعب التواصلات المعرفية أو العبادية أدواراً تأسيسية في جعلها تبادلية؛ يهبط المقدس إلى المدنس ليظهره، ويصعد المدنس من واقعه إلى المتعالي، في المجتمع أو ما فوق المجتمع، حيث للذاكرة والخيال ما لهما من قوة توهيمية، تجريدية، بحيث تقدم اللامعرفة كأنها معرفة، أو يبدو المعتقد كأنه الواقع، وهذا الأخير كأنه هو الخيال أو المخيول»⁽¹⁸⁾. ولما كانت شتى ضروب المعطيات المستخلصة من العالم الطبيعي والواقع الاجتماعي، تؤكد على حتمية وجود رابطة

بنيوية وحصول علاقة جدلية، فيما بين أشكال الموجودات المتعارضة وأنواع الكيانات المتباينة؛ كأن يتعذر إدراك الوجود دون الموجود أو فهم الكينونة دون العدم، مثلما يكون ضرباً من السذاجة ولوج حقل السياسة بلا معرفة لميدان الاقتصاد ومضمار التاريخ وأطر الاجتماع. فانه من باب أولى أن تحفل الفكریات الرمزية والمنظومات المخيالية، بتلك الروابط الشبكية الصلات النسيجية والعلاقات التواصلية، كما هو الحال بالنسبة لمدماك الثقافة ومعمار الوعي، أو نسق الهوية ومعنى الانتماء، أو نمط الأسطورة وبنية الدين، أو فكرة المقدس وتصور المندس. الشيء الذي يسوقنا إلى الاستنتاج بأنه يصعب - إن لم يكن مستحيلًا - اكتناه طبيعة ظاهرة ما أو واقعة معينة - ناهيك عن معرفة كيفيات صيرورتها واستيعاب أنماط تفاعلها - دون الاهتمام إلى ماهية ضدها النوعي والركون إلى مضمون مفارقتها الدلالي؛ ليس فقط على مستوى الواقع المادي المعاش وما يحفل به من تناقضات وتصادمات، وإنما، بالإضافة إليه، على صعيد الفكر النظري المجرد وما يعتمل فيه من اثنيالات وتأثيرات أيضاً. وعلى هذا فقد أوجز مؤرخ الأديان المعروف (مرسيا الياد) هذه الحقيقية التاريخية بالقول «إنما بعرف الإنسان المقدس لأن المقدس يتجلى، يظهر ظهور شيء يغيّر الشيء العادي مغايرة تامة»⁽¹⁹⁾. ولذلك يغدو منطقياً، والحالة هذه، تحديد جوهر فكرة (القداسة) وما تنطوي عليه من خصائص ومقومات، والتوصل من ثم إلى معرفة ما تحيل إليه وتدل عليه من صيغ الطهارة والتعالّي والإجلال والتتزيه، من خلال تعيين فكرة (القداسة) وما تشتمل عليه من نواهي ومحرمات، والخلوص بالتالي إلى ما توحى به وتموضع فيه من صيغ النجاسة والوضاعة والاستقباح. وبذلك «يصبح القدسي والديني وجهين لشيء واحد، ولو أنهما متناقضان، وذلك لسبب واحد هو انه لا يمكن الحديث عن أحدهما أو تصوره دون الآخر»⁽²⁰⁾. ولتأكيد هذا

النمط من العلاقة العضوية المتناسجة، والإحالة إلى ضرورة مراعاة طابع (التمفصل الجدلي) بين المجالين المتقاطعين، فقد اعتبر العالم الانثروبولوجي (إيفانز بريشارد) إن العلاقة بين «المقدس والديني مطاطية وحركية، وليس تعارضية ومتوازية. فمكونات العالم الديني ليست غائبة عن مجال المقدس، سواء على مستوى الوعي أو السلوكيات»⁽²¹⁾. ولذلك فقد جانب الصواب رأي أحد الباحثين العرب حين اعتقد «إن عالم التقديس قائم بذاته ومقبول بشروطه ومستغن عن التمحيص»⁽²²⁾. والجدير ذكره في هذه المسألة إن محاولة استذكار أي نمط من أنماط (المقدس) في الوعي، أو استحضار أي مظهر من مظاهر تجليه في الواقع، لا تتمحور فحسب حول تأكيدنا على واقعة العلاقة العضوية بين هذا وذاك، أو تشديدنا على الرابطة المصيرية بين كلا المجالين، إنما المطلوب أيضاً - وهنا بيت القصيد - أخذ خصوصية ذلك التعاضد البنيوي والتساند الوظيفي بينهما بعين الاعتبار. بمعنى أن الشروع بدراسة ظاهرة القداسة واعتزام تحليل مكوناتها واستخلاص دينامياتها وتشخيص علاقاتها وتمحيص مؤثراتها، لا يستدعي فقط إجراء المقارنات السوسولوجية وبناء الافتراضات الاستمولوجية، وإنما يتطلب الإلمام بطبيعة الدور وقياس المدى الذي يمكن أن يمارسه وجود الأول في عملية انوجاد الثاني وبالعكس، بحيث إن سياق صيرورة وفاعلية هذا تعتمد على / وتسهم في نمط سيرورة ذلك. ولعل العالم الاجتماعي المشهور (إميل دوركهايم) يعتبر من أوائل العلماء، الذين أدركوا الطبيعة النوعية لهذه الحالة وبادروا لشحذ الانتباه نحو خصوصيتها. ففي كتابه الكلاسيكي (الأشكال الأولية للحياة الدينية) كتب يقول «إن الأشياء المقدسة هي تلك التي تحميها وتعزلها المحرمات»⁽²³⁾، رامياً من خلال ذلك إلى إشاعة الانطباع الذي مفاده؛ إن المدنس لا يعين فقط طبيعة المقدس ويبين صفاته ويحين فاعليته فحسب، وإنما يدخل في صميم

تكوينه ويندس في ماهية صيرورته. لا بل إن هناك من يغالي بشأن المماهة بين مكونات وخصائص كل من المقدس والمدنس، من منطلق «إن المدنس الفاجر ما دام في خدمة المقدس يتحول بدوره إلى مقدس يجب الخضوع له على الأقل مرحلياً، أي في الحياة الدنيا إلى أن يبت الله في أمره»⁽²⁴⁾. وهو ما يعكس الخلفيات الانثروبولوجية والمرجعيات السيوسولوجية والترسبات السيكولوجية، التي شكلت عناصر المقدس وفقاً لأنماطها واستجابة لألياتها، باعتبار إن المصادر التي تمتح منها كلا الواقعتين (القداسة والدناسة) إحياءاتهما الدينية أنماطهما الطقسية، تنبع من واقع الايكولوجيا الاجتماعية وترشح عبر جدليات تضاريسها المتفاعلة. ولهذا فقد أشار العالم (دوركهايم) إلى أن «المقدسات ليست أكثر ولا أقل من المجتمع في شكل مغاير وعلى نحو مشخص»⁽²⁵⁾. وخلافاً لما روجت له بعض الأبحاث والدراسات التي عنيت بهذا الجانب الهام والحيوي، فإن الإشارة إلى الأصول الاجتماعية والجذور الإنسانية لظاهرة القداسة، لا يعني - ولا ينبغي في مطلق الأحوال - تجريدتها من حمولتها الدينية، أو تفرغها من طاقتها الرمزية، أو الاستهانة بمظاهرها الطقسية، أو الاستهزاء بتعبيراتها الايقونية، أو التقليل من شأن دلالاتها الميتافيزيقية. إذ إن ذلك كفيل بالإساءة ليس فقط إلى الظاهرة موضوع البحث والدراسة فحسب - باعتبارها كيان يستقطب ويستدمج كل ما له علاقة بحياة الإنسان المادية والروحية -، بل وإلحاق الضرر بقيمة البحث المعني وجدارة الدراسة ذاتها، لجهة التفریط بالموضوعية العلمية والتخلي عن الضرورة المنهجية. ذلك لأنه من الشطط النظري والخلط الإجرائي اعتبار ظاهرة القداسة بمثابة وسيلة براغماتية؛ لتخطي أزمة قائمة، أو تجاوز تجربة فاشلة، أو تصريف معاناة مزمنة. وعليه فحين «نتحدث عن المواضيع المقدسة والأشياء المقدسة والأشخاص المقدسين والمناسبات المقدسة، فإننا نعني ضمناً بأن

الأماكن والأشياء والأشخاص والمناسبات على صلة خاصة ما بالإله أو بزموزة⁽²⁶⁾. وهو ما يعني إن ظاهرة القداسة وان بدت تجربتها اجتماعية إلا أن مضامينها دينية، وان بدت أصولها ناسوتية إلا أن أبعادها لاهوتية، وان بدت معطياتها واقعية إلا أن تأملاتها رمزية، وان بدت منطلقاتها فيزيقية إلا أن تطلعاتها ميتافيزيقية. صحيح إن الدور الذي تقوم به على صعيد سمته العلاقات الآيلة إلى التفكك كبير، وان الوظيفة التي تضطلع بها على مستوى جمعة الذهنيات الآيلة إلى التشطي عظيم، لاسيما وان «الوظيفة الأساسية للمقدس ولعملية التقديس ذاتها، تتمثل في إحداث تماسك للمجتمع وتنشئة أفراد»⁽²⁷⁾. بيد أنها تبقى - في نهاية المطاف - تتطلع إلى رحمن السماء من منطلق شيطان الأرض، وتنشد بركات الإلهي من واقع معاناة البشري، وتروم غفران المتعالي من دنس خطايا الإنساني، وتتوخى فضائل الوازع الأخلاقي من رذائل النفاق الاجتماعي. وبناء على ذلك فإننا «نلجأ إلى المقدس بهدف التأثير على الحياة الواقعية، كي نضمن إلى تحقيق النصر والازدهار وكل المفاعيل المرجوة من الجود الإلهي»⁽²⁸⁾. من هنا نفهم الأسباب التي يتعذر معها إدراك كنه ظاهرة القداسة، دون استيعاب علاقتها بالدين وارتباطها بعالمه وان شدادها إلى أجوائه والتحامها بطبيعته. بحيث يبدو «من الجائز أن نقول أن تاريخ الأديان؛ من الديانات الابتدائية حتى الديانات الراقية، يتألف من تراكم أحوال تجلي المقدس، يتألف من تجليات الوقائع أو الحوادث المقدسة، يتألف من أكثر تجليات المقدس اتصافاً بالصفة الأولية»⁽²⁹⁾.

المطلب الثاني - الدين: الذروة القصوى للمقدس⁽³⁰⁾؛

ليس هناك ظاهرة اجتماعية أو تجربة إنسانية أو واقعة تاريخية أو ممارسة فكرية، يمكن لفعل (المقدس) أن يظهر من خلالها بكامل طاقته وأقصى جلاله

وأنقى صفاته، مثلما يتيح له ويحض عليه العامل الديني فعل ذلك، بصرف النظر عن الاعتبار المتعلقة بطبيعة الخصائص الجغرافية / المكانية التي ينبثق منها، ودون التقييد بالاشتراطات المتصلة بماهية المرحلة التاريخية / الزمانية التي يتجلى فيها. ولهذا فقد أشار العالم الانثروبولوجي الفرنسي (موريس هاليباكس) ضمن كتابه الموسوم (أصول العاطفة الدينية)، إلى أننا «نستطيع تعريف الدين بأنه جملة متكافئة من العقائد والشعائر المتصلة بالأمور المقدسة»⁽³¹⁾. ولعل هذا عين ما واضب على توضيحه وأصر على تأكيده مواطنه العالم السوسيولوجي (إميل دوركهايم) في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية)، عندما كتب يقول إن «الدين يمكن أن يعرف كنظام من العقائد والأفعال المتعلقة بأمور المقدس»⁽³²⁾. وعلى هذا يستحيل على المرء التعاطي مع فكرة المقدس أو الإحساس بجلالها، دون أن يتداعى إلى مخيلته البعد الديني وما ينطوي عليه من خصائص نوعية (التأليه والتعالى والمفارقة)، مثلما يتعذر على من يعيش تجربة دينية وينخرط في أتونها، دون أن يحس بوطأة الالتزام بمتطلبات القداسة وما تشتمل عليه من معايير مميزة (إيمانية وعبادية وطقسية). إذ إن عملية إشباع الدافع الإنساني لفهم ماهية المقدس وإدراك فحوى طبيعته واستيعاب مغزى دلالاته، مرهون بالولوج إلى ملكوت اللاهوت عبر بوابة الدين، فضلاً عن الانهماك بطقوسه والانهمام بشعائره. ولذلك «يجمع معظم الباحثين على أن هذا المجال الديني لا بد وأن يحتوي على ما يسمى بالمقدس أو الإله أو الكائنات الروحية الأخرى، وبدون المقدس لا يعتبر هذا المجال فوق الطبيعي ديناً. فالدين هو ما يفعلونه الناس ويقولونه ويفكرون فيه ويتعلق بما هو فوق عضوي»⁽³³⁾. وإذا ما كنا قد ركزنا على ضرورة مراعاة واقعة ارتباط المقدس بالدين من جهة، والتصاق تجارب الدين بالمقدس من جهة أخرى، فإن هذا لا يعني - ولا ينبغي له أن يعني -

استحالة تجلي مظاهر المقدس خارج حظيرة الدين، أو تعذر انبثاق تمظهراته بعيداً عن حقل التدين⁽³⁴⁾ - كما نأمل توضيحه من خلال مبحث خاص بذلك. إنما استلزم الأمر أن نعطي للقارئ الكريم فكرة موجزة عن الكيفية التي يتسريل بها الفعل / القصد الإنساني بأغطية ماورائية، عبر توظيف سلطة الدين واستثمار سلطان المقدس، بحيث تتضح أمامه معالم الطريق الذي نروم إرشاده إليه، وتتجلى في مخيلته تفاصيل الصورة التي نعتزم رسمها له. وعلى الرغم من تواتر الإشارة في غالبية المصادر السوسولوجية والانثروبولوجية المهمة بأمر الدين وقضايا المقدس؛ إلى ضرورة الأخذ بنظر الاعتبار واقعة إن طموحات البحث عن كينونة المقدس والتطلع لاكتشاف عالمه والانغمار بخصوصية تجربته، لا يمكن بلوغها أو الاهتداء إليها أو التحقق منها، إلا من خلال الاعتقاد بالدين وعبر ممارسة التدين. باعتبار انه «ربما كان مصطلح (الدين) لا يزال صالحاً شرط أن نتذكر أنه لا ينطوي بالضرورة على اعتقاد بآلهة أو بأرواح، وإنما هو يحيلنا بالضبط إلى تجربة (المقدس)، ما يجعله يرتبط بالتالي بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقية»⁽³⁵⁾. فان هناك من يعتقد - والحق إن اعتقاد هذا البعض لا يقل صوابية عن رأي مخالفيهم - انه وان بدا الحقل الديني بيئة مشجعة وملائمة لاحتضان ظاهرة القداسة، بيد أنه ليس الأوحدي في تكوينها مثلما ليس المتحكم المطلق في صيرورتها. إذ إن هناك جملة من العوامل الإنسانية والمعطيات الحضارية والشروط الثقافية والأوضاع الإيديولوجية، التي لا تساعد فقط على بلورتها في إطار مكاني وتجسيدها في سياق زمني معينين فحسب، وإنما تسهم وتشارك في تحولها من حالة الكمون / الاحتجاب إلى وضعية الظهور / الاستقطاب، وانتقالها من بنية الفكر / النظرية إلى حقل الواقع / التجربة. من منطلق أنها وان بدت تحتفي بالإلهي وتهتم بالمفارق وتشغل

بالمتعالى وتتعالى بالأزلي، فهي ذات أصول سوسولوجية تمتد جذورها ما بين طبقات الوعي وبطانة السيكلوجيا من جهة، ويمتد نسغ ديمومتها من مقومات الذاكرة التاريخية، وتستقي مصادر فاعليتها من خلفيات المتخيل الاجتماعي من جهة أخرى. الأمر الذي لم يجعل فقط محاولات دراسة طبيعتها علمياً وتحليل مكوناتها منهجياً وتأويل دلالاتها إبستمولوجياً أمراً ممكناً وقابلاً للتحقيق فحسب، وإنما قيض لتلك المحاولات أن تحظى بفرص النجاح وتنال شهادات الجدارة أيضاً. ولذلك فقد لاحظ أحد المتخصصين بالانثروبولوجيا الدينية «إن المقدس يتحدد بالعلاقة بين واقعة موضوعية متعالية وإنسان يعبر عنها بلغات مختلفة. فلا يتيسر إدراك المقدس إلا هناك، حيث نصادفه، أي ضمن المعاش بين الوجود الإنساني. إذ هو ملازم للإنسان الذي يستخدم بناه النفسية والعقلية للتعبير عما يعيه غالباً كأمر غير قابل للوصف. فكل تعبير عن المقدس ليس سوى تفسير إنساني بواسطة لغات مختلفة، أسطورية وشعائرية ورمزية»⁽³⁶⁾. ولعل ما يزيد مبررات التصاق ظاهرة القداسة بالدين ويضاعف مسوغات اندغام العامل الديني بالمقدس، هو اقتران ماهية كل منهما بدلالة مظاهر المحرّم / المدنس، وثبات إحالتهما إلى ما تنطوي عليه تلك المظاهر من تصورات وانطباعات؛ لجهة تأكيد خصائص الطهارة والتنزيه تارة، والمحافظة على هالة الجلال والعظمة تارة ثانية، وإضفاء طابع التسامي والإدهاش تارة ثالثة. وهو الأمر الذي حمل المفكر (جورج طرابيشي) للإقرار بأن «فكرة الحرام مقترنة بفكرة التقديس، بمعنى إن الذي ينتهك حرمة الشيء المقدس يعرض نفسه لغضب الآلهة»⁽³⁷⁾. ولذلك فليس من السهل على المرء تصور أن البحث عن كينونة المقدس بكل تجلياته، دون التعرض لأمر الدين والتناول لقضايا الإلهية، من حيث إن فكرة القداسة ذاتها تستدعي وجود الدين كما السبب يستدعي النتيجة. وبالمقابل فإن

حضور الدين يستلزم تجلي الصفات الإلوهية مثلما العلة تستلزم المعلول. بيد إن أخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار لا ينبغي لها أن تحول دون مراعاة حقيقة أخرى لا تقل عن نظيرها واقعية تفيد؛ بأنه وإن كان الدين كعقيدة وإيمان هو الذروة القصوى للمقدس، فإن جدليات الواقع الاجتماعي، ومنطلقات السستام الفكري، وديناميات النسق الثقافي، وتراكمات السياق التاريخي، وترسبات البناء النفسي، وخلفيات النظام الرمزي، ومرجعيات الوعي الأسطوري. كل هذه العوامل وجميع تلك العناصر - لعل هناك غيرها نجهل مصدره وسواها يصعب علينا اكتشافه - مقيض لها أن تلعب أدواراً فاعلة وتمارس وظائف مؤثرة، لا في صيرورة الاعتقادات وكيونة المقدسات وبلورة التابوات فحسب، بل وفي تنوع أشكالها أولاً بحسب طبيعة الشخصية الاجتماعية (أرواحية أو طوطمية أو توحيدية). فقد «أثرت ميزات التفكير البدائي هذه على أشكال الدين المبكرة، التي نشأت في المجتمع العشائري. لقد كان الناس يؤمنون بالصلة الوثيقة بين المجموعة السلالية وبين نوع معين من الحيوانات والنباتات، وبوجود الأرواح المحبوسة في الأجساد، وحاولوا بمساعدة التعاويذ وبهذه الطقوس أو تلك التأثير على سير الأحداث في الطبيعة»⁽³⁸⁾. وتفريع نماذجها ثانياً بحسب نمط الهوية الثقافية (مذاهب أو طوائف أو نحل وملل)، إذ يجب «أن نتوقع أن يكون هناك نظرة لأكثر من تعاليم دين واحد (فدراسة الدين ببساطة ليست دراسة المسيحية مثلاً)، كما يجب علينا ألا نفصل بين مقاربتنا ووجهة النظر التي تأخذ بالتنوع والاختلاف بين ثقافات مناطق العالم المختلفة. قد يكون من الواضح أن توقع أن نجد اختلافات ثقافية إذا ما نظرنا إلى المسيحية (في أوروبا) وإلى الإسلام (في العالم العربي) وإلى البوذية (في الصين أو في التبت). غير إن دراسة لدين بعينه تعد بحاجة إلى تسليط الضوء على الدين من خلال أكثر من ثقافة واحدة؛ فمثلاً

هناك أشكال ثقافية مختلفة من المسيحية (في الولايات المتحدة الأمريكية، في أمريكا اللاتينية، في بولندا، إلى آخره)، كما إن الإسلام يختلف في ما بين السعودية وباكستان أو أندونيسيا أو اسكتلندا⁽³⁹⁾. وتطبيع تعاليمها ثالثاً بحسب أنماط التطور الحضارية (تعصبيّة أو حوارية، أسطورية أو عقلانية، عدوانية أو تسامحية)، ذلك لأن «الممارسة الدينية - كما أشار العالم الاجتماعي (غابرييل لوبرا) - لا تفرض على الشعوب مناهج ومواقف فحسب، بل كذلك، وإلى حدّ ما، مأكّلها وملبسها ومسكنها، أنها تضبط الجماهير وتعودّها على نظام معين بما لها من تأثير دائم شبيه لا محسوس. وقد أدركت الحكومات في جميع الأزمنة والعصور قيمة هذا الشرطي»⁽⁴⁰⁾.

المطلب الثالث - الطقوس: الممارسة العظمى للمقدس⁽⁴¹⁾:

إن متطلبات الواجب الديني ومستلزمات الوازع الإيماني، ليست، بحال من الأحوال، نظير أي متطلبات ومستلزمات أخرى يمكن تأديتها، في إطار ما يفترض بالفرد أن يقوم به حيال علاقاته الاجتماعية، أو إزاء اعتقاداته الروحية، أو مقابل التزاماته الأخلاقية. وهو الأمر الذي أدركه وسعى إليه باكرًا الإنسان القديم / البدائي، على نحو أوضح وأعمق مما استطاع نظيره الحديث / المعاصر استشفافه والتعويل عليه، وذلك برغم فارق التطور في مضمار الوعي بينهما، وتفارق الارتقاء في مستوى الحضارة لديهما. ليس لأن الأول جبل من طينة نوعية تغاير طبيعة الثاني في مجال التكوين البيولوجي والتشكيل الفسيولوجي، بقدر ما لاعتبارات تعاطيهما مع ظاهرة القداسة من اختلاف في الأهمية وتباين في الضرورة، لجهة نشدان حالة التوافق والانسجام بين العالمين الأرضي السماوي، وتوق تحقيق الوئام بين المجالين الإنساني والإلهي، ورغبة بلوغ

التلاؤم بين سياقي الحاضر والماضي، وتطلع إحداث التلازم بين أنماط الوعي الأسطوري والواقعي. ولهذا فقد ألزمت ضرورات البقاء الوجودي والتوافق الاجتماعي والتوازن النفسي، إنسان العصور الغابرة على استحداث / ابتكار وسيلة عملية ناجعة أو طريقة إجرائية فعّالة، تتيح له بلوغ مأربه بصرف النظر عن مقدار واقعية تطلعاته، وتمنحه قدرة تحقيق غابته بقطع النظر عن جدوى محاولاته، وذلك عبر أفعال وممارسات يعتقد أنها قمينه باختصار الأزمنة التاريخية الفاصلة بينه وبين أسلافه من جهة، وتحيين الأحداث المؤسسة لاعتقاداته الدينية وتصوراته المخيالية من جهة أخرى. بحيث انه «إذا كان يجب أن نعارض الأسطورة بالطقس، فيجب أن نقول إن الأسطورة توسع الزمان العادي (والمكان)، في حين يقرب الطقس الزمان الأسطوري من حلقة المدنس في الحياة والعمل»⁽⁴²⁾. وهكذا فقد أوجد واقعة ما بات يعرف في المصنفات الأكاديمية (بالطقوس) أو (الشعائر)، التي لم تقيض له فقط الشعور بالانتماء إلى كيان الوحدة الاجتماعية، وتمنحه الحسّ بالولاء لقيمها وأعرافها، وإنما تتيح له التواصل مع ذاكرتها التاريخية والتفاعل مع وعيها الجمعي. هذا بالإضافة إلى كونها (= الطقوس والشعائر) تبيح له ولوج عالم الدين برغم ممنوعاته، والاقتراب من حقل المقدس برغم محرماته، والتطلع صوب مضممار الإلهية برغم تبعاته. ولهذا فقد لاحظ الأكاديمي والباحث العراقي (إبراهيم الحيدري) إن «أغلب الطقوس يكون أداؤها غير منفصل عما هو مقدس، الذي هو الحافز المسيطر على جميع الشعائر والطقوس، وهو ما يولد علاقة حميمة بين الحياة الاجتماعية العادية وبين ما هو مقدس. وبمعنى آخر أنها إحياء لتجربة المقدس والتقرب بواسطتها إلى العالم المقدس، بهدف إعادة التوازن الداخلي للإنسان الحائر، المضطرب، المشوش. فهي بهذا طريقة لتهدئة قلق الإنسان وشكوكه حين يقف

حائراً أمام تساؤلاته المصيرية التي لا يجد لها جواباً شافياً. ومن هنا تكون الطقوس، بحسب علم النفس الاجتماعي، طرائق للدفاع يلجأ إليها الإنسان ليتقي المحرم أو ليتخلص منه، أو يأتي بطقس بديل. يعتقد بإمكانية تعويض ما قام به من ذنوب، وبهذا تصبح الطقوس أدوات لتطهير النفس من تلك التهديدات الوجودية⁽⁴³⁾. ولأن محاولتنا هنا لا تروم التعمق بالماهية الحقيقية لطبيعة الطقوس، كما لا نشد الدخول في متاهة التفاصيل المتعلقة بأنماطها أو البحث في كيفية ممارستها، بقدر ما نعتزم الإيفاء بمتطلبات المقاربة التي اخترناها لإيضاح العلاقة بين عمومية الطقس وخصوصية المقدس، أو بين واقعية الفعل التعبيري ورمزية الانفعال الوجداني. فقد أسقطنا من حسابنا - تمشياً مع آراء الغالبية العظمى من الكتاب الباحثين - واقعة وجود اختلاف نوعي / وظيفي بين (الطقوس) بكل أنواعها من جهة، وبين (الشعائر) بمختلف أشكالها من جهة أخرى، معتبرين إن كلا الضريبتين يعدان بمثابة محاكاة رمزية للانخراط بالتجربة الدينية والتماهي بالظاهرة القدسية على نحو من الأنحاء. من منطلق إن «المقدس بتجلى في الطقس على شاكلة معيش مرثي»⁽⁴⁴⁾. بيد أن هذا الإلحاح على إضفاء الصبغة الدينية على أنماط الطقوس، التي يمارسها البشر في مضممار علاقاتهم الاجتماعية وتصوراتهم الاعتقادية، لا تستلزم الإيحاء بكونها مقصورة على هذا الجانب دون سواه أو مصممة لهذا الضرب دون غيره. ذلك لأن معطيات التجربة الاجتماعية والممارسة الإنسانية، تظهر لنا مدى ارتهان تلك الفعاليات والعلاقات إلى أنماط معينة من الطقوس لتوجه مسارها وإدامة زخمها، بما يجنب أسس الكيان الاجتماعي / السياسي من عوامل الانحلال، ويحمي أواليات النظام القيمي / الرمزي من عناصر الاختلال. ولهذا فقد اشتط بعض الباحثين المهتمين بسوسيولوجيا الأديان، حين تعرضوا لدراسة الانعكاسات الاجتماعية والانطباعات

الرمزية التي تركها الطقوس في بنية المجتمع ؛ لجهة الدور الذي تقوم به على مستوى العلاقات، والوظيفة التي تؤديها على صعيد الذهنيات، والتأثير الذي تمارسه في مجال السلوكيات. للحدّ الذي سوّغ لأستاذ الثقافات المتعددة (ماوري يناي) اعتبار إن كل «أنواع الأفعال التي نطلق عليها تعبير طقس يمكن أنتكون أي نوع من أنواع السلوك: الأفعال الدينية الواضحة، وكذلك الأفعال التي لا يبدو أن لها صلة كبيرة بما نتوقع أن يكون عليه (الدين)؛ فالسلوكيات الطقسية يمكن أن تتراوح بين أشياء بسيطة كقول مرحبا أو زيارة مدير بنك، وبين طقوس وأنشطة دينية معقدة: مثل الزواج والختان والجنازات، وحتى الأحداث القومية مثل مراسم تقليد الرئاسة أو المناسبات التذكارية أو احتفالات التتويج»⁽⁴⁵⁾.

وكما هو ملاحظ هنا فان الطقوس - وفق هذا المنظور - سرعان تفقد دلالتها الرمزية وتخسر خصوصيتها النوعية، من خلال دمجها مع العادات تارة، وخلطها مع التقاليد تارة ثانية، ومماهاتها بالأعراف تارة ثالثة. صحيح إن للطقوس بصورة عامة جانب واقعي / إنساني معاش، يستحيل إدراك معناها كممارسة اجتماعية إلاّ من خلاله، مثلما يتعذر فهم مغزاها كدلالة سيميائية إلاّ بواسطته. من حيث كونها «تستلزم حركة، بمعنى أنها نوع من أنواع السلوك الذي يؤدي؛ الأفعال الطقسية لن تنفذ بمجرد التفكير فيها ببساطة فحسب، بل يجب على أحد أن يفعل شيئاً، ويجب على الناس أن يشاركوا فيها، وأن يؤديها على المستوى الشخصي»⁽⁴⁶⁾.

بيد أن كل هذا لا يمنعنا من التأكيد على أهمية محمولها الروحي / الديني المجرد، الذي لا يمكن، بأي حال من الأحوال، تجريدها منه وإبعادها عنه، لمجرد كونها تتمظهر عبر الفعل وتتجسد من خلال الحركة، وإلا فقدت طبيعتها التحفيزية وتنازلت عن طابعها التأثيري. بمعنى أنها وان اكتست حلت الممارسة السوسولوجية واتشحت برداء الانفعالية السيكولوجية، إلا أنها تبقى متلفة

بعباءة الدين ومتطلعة إلى هالة المقدس. ولذلك تبدو ملاحظة الفيلسوف الفرنسي (إيميل بنفيسست) صحيحة حين كتب يقول «إذا ما جردنا الطقس من الأسطورة، أي من الكلمات المقدسة التي تهب الحركات قدرة السيطرة على الواقع، فإن هذا الطقس يتحول إلى مجموعة أعمال منظمة غير فعالة، كما يتحول إلى تكرار ساذج للاحتفال، إلى مجرد لعبة»⁽⁴⁷⁾. وبرغم كونها (= الطقوس) تمارس بدافع من خلفيات أسطورية متوارثة واعتقادات دينية متعاقبة - وهو ما يعطيها هذا الزخم الوجداني وتلك الطاقة الانفعالية - إلا أن الهدف الذي تنشده والغاية التي تستهدفها، لا تبارح المخاوف التي يستشعرها الفرد حيال رهانات الحاضر، ولا تفارق الهواجس التي يستبطنها المجتمع إزاء توقعات المستقبل. أي إن حوائج الذات الشخصي ولواعج الأنا الجمعي، هي المحرك الأساسي والداينمو الفاعل الذي يعطي للطقوس راهنية لازمنية ولا مكانية، بحيث لا يمكن لمجتمع بشري - مهما كان مستواه الحضاري - الاستغناء عنها والتخلص منها. ولعل هذه الميزة / الخاصية أعطت المبرر المعرفي والمسوغ المنهجي لبعض ممن تصدى لدراسة هذه الظاهرة، لكي يضع بينها وبين (الشعائر) حواجز من الاختلافات البنوية والتباينات الدلالية، التي لا يسعنا إلا الموافقة على مراعاتها والتأكيد على أهميتها، عند التعرض لمثل هذه المسائل والخوض في شؤونها. ومن هذا المنطلق فقد أشار (الحيدري) إلى «إن الشعائر تظهر في أحسن صورها في المراسيم الدينية، كما نلاحظها في أداء الصلاة في المساجد وفي مناسك الحج في مكة وغيرها من العبادات الأخرى (...). أما الطقوس، ومفردها طقس، فهي رموز لا تحمل دوماً دلالات دينية، وإنما تصطبغ بها في أكثر الأحيان، وترتبط غالباً بالعبادات والتقاليد والقصص والأساطير، وتختلط بالشعائر الدينية حين ترتفع إلى مستوى العقيدة. كما أن أمن أهم خصائصها أنها تميل إلى التكرار

والاستمرارية مثل الشعائر، من أجل تكريس ديمومة الطقس وإعادته في كل مناسبة كما كان في الماضي»⁽⁴⁸⁾. ويقدر ما تستخدم الطقوس لغة الجسد في إطار الحركات التعبيرية للإعلان عن خصوصيتها السوسولوجية، بقدر ما تلجأ إلى لغة الرموز في إطار الإشارات السيميائية للإشهار عن دلالاتها السيكولوجية، وهو ما جعلها بمثابة عامل مهم من عوامل شحذ حساسية الذات الثقافي إزاء الاستمرارية التاريخية للجماعة من جهة، وعنصر جوهري من عناصر إيقاظ وعيها الجمعي حيال ذاكرتها المخيالية وأصولها الرمزية ومرجعيتها الدينية من جهة أخرى. ولهذا قلما نعثر على مجتمع من المجتمعات البشرية يستغني - في إطار المحافظة على سيروراته التواصلية والإبقاء على دينامياته التفاعلية - عن نمط معين من أنماط الطقوس الدورية، التي يستهدف من خلالها ليس فقط استبعاد مظاهر التفكك والتشردم عن مكوناته الحضارية فحسب، وإنما السعي لإكساب شخصيته الاجتماعية وهويته الثقافية ومعتقداته الدينية الحصانة اللازمة، خشية التأثيرات المتوقعة حدوثها في إطار التلاقح مع الآخر والتناضح مع الغير. وعليه فليس بلا مبرر عندما يبالغ الفيلسوف الألماني (أرنست كاسيرر) بالقول «اتضح إن الطقوس عنصر عميق باق في حياة الناس الدينية أكثر من الأسطورة. ويقول العالم الفرنسي (دوتيه) بينما تتغير المعتقدات تظل الطقوس سائدة مثل بقايا الحيوانات الرخوية، التي تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية»⁽⁴⁹⁾. وإذا ما توخينا معرفة الأسباب العميقة التي تجعل من الفعل الطقسي (ممارسة عظمى للمقدس)، دون سواه من الأفعال المتعددة والأنشطة المتنوعة التي يمارسها الإنسان على مدار حياته الاجتماعية ومسار تجربته الإنسانية. لأفينا إن طابع (التعبير الرمزي) وخصوصية (التشفير السيميائي) لتلك الممارسة، هو ما يعطيها هذا الامتياز ويمنحها ذلك الاعتبار، بحيث تتصدر كل الوسائل وتتقدم جميع

الأساليب التي بحوزة المجتمع أثناء تعاويه مع الدين وتعامله مع المقدس. ولذلك فإن «أهمية الطقوس ومغزاها هي أنها تعمل من خلال الرموز. ووفقاً لهذه النظرة، يمكن النظر إلى الطقوس (كفعل رمزي)، وأن الرموز هي في جوهر الطقوس. ولقد عرّف الكاتب فيكتور تيرنر الرموز بأنها (الوحدة الأدنى للطقوس)»⁽⁵⁰⁾.

المطلب الرابع. الرموز: اللغة المثلى للمقدس⁽⁵¹⁾؛

في أماكن أخرى وضمن مواضيع مختلفة المعنا إلى حقيقة ترقى إلى مستوى البديهية مفادها؛ إن كل من الفرد الإنساني على وجه الخصوص والمجتمع البشري وجه العموم، ليس فقط كونهما لا يستطيعان الاستغناء عن أهمية دور الرموز وضرورتها الوظيفية في مضممار الكينونة الاجتماعية والديمومة التاريخية فحسب، وإنما باعتبارهما مجولين على إنتاج تلك الرموز ومنطويان على التماهي بالواقعة الرمزية. وعلى ذلك فقد أشار كل من (كاسيرر ووايت) إلى أن «الإنسان حيوان يستعمل الرموز»⁽⁵²⁾. ولأن كان لجوء الإنسان للصور الرمزية والتعبيرات الإيحائية (لغة محكية أو حركات تعبيرية أو إشارات يقونية)، ومن ثم استخدامه إياها بما يمكنه من التفاعل مع معطيات بيئته الايكولوجية، ويساعده على التواصل مع مكونات محيطه الاجتماعي، ويمنحه القدرة على التعامل مع أرسيفات وعيه المخيالية، لا تنطوي بحدّ ذاتها على أية قصدية ميتافيزيقية يمكن رصدها في سلوكه وتتبع آثارها في مواقفه، باعتبار أنها حاصل تحصيل لطبيعة تكوينه وماهية تشكيله وخاصة علاقاته. إذ «إن تنوع الرموز لدى الإنسان، هو ما يميز مجمل التاريخ البشري والحضارة الإنسانية، لأننا عندما نتحدث عن الرمز، سيحيلنا ذلك إلى كل الحياة البشرية منذ البدء وحتى الآن»⁽⁵³⁾. بيد أن

الرموز ذاتها لا تلبث أن تحتل في حقل الدين ومجال المقدس؛ ليس فقط الصدارة في سلم اهتماماته، والأولية في تسلسل تطلعاته، والمقدمة في قائمة ضروراته، والواجهة في ترتيب خياراته فحسب، بل وتستحوذ على كامل نشاطاته الروحية / الرمزية، وتغطي على مجمل فعالياته القيمية / الأخلاقية أيضاً. لا بل انه قد لا يشعر بالاطمئنان إلى سلامة يقيناته ولا يركن إلى صحة معتقداته، طالما انه يستبطن تعاليمها بلا شعائر ويجتاف مبادئها بغير رموز. ولعل هذا الأمر متأق من واقع «إن الرمز والمقدس لا ينفصلان: هما مترابطان على نحو عضوي وطبيعي، ويكون المقدس صفة طبيعية للرمز، كما يكون الرمز نفسه صفة لصيقة بالمقدس ومتصلة به. فالرموز المقدسة؛ والمقدس رموز متعددة المعاني المتداخلة والمستويات المتكاملة»⁽⁵⁴⁾. ولأن لغة الرموز تستنهض مكونات الوعي الجمعي، وتستنفر خلفيات الذاكرة التاريخية، وتستدعي مطمورات المخيال الأسطوري - لاسيما في الظروف الاستثنائية والأوضاع المضطربة - فان مفاعيلها غالباً ما تكون أقرب إلى مضامين الدين منه إلى ميادين الدنيا، وألصق بجلال المقدس منه إلى ظلال المدنس، وأدنى إلى مقام الإلهي منه إلى الوضع البشري. بمعنى أنها وان كانت شغالة في إطار تنشيط بنى الاجتماع المدني السياسي؛ لجهة توثيق روابط الانتماء بين مكونات الأول، وتعميق مشاعر الولاء لمؤسسات الثاني. فان الحصيلة المتمخضة جراء تلك الجدلية السوسولوجية، لا تتم إلا عبر استحضار رصيد الدين بكامل طاقته واستثمار هيبة المقدس بكامل حضوره. وهو الأمر الذي جعل من المتعذر - بل قل الاستحالة - على أي مجتمع يبحث عن الاستقرار ناهيك عن الاستمرار، دون الاعتماد على نمط معين من الرموز المؤسسة، التي تكون له بمثابة المدماك الذي يجنبه عواقب التصدع في كيانه، ويقيه مثالب التفكك في مكوناته. ولهذا فأن «الحضور الديني لا يأتي بالضرورة

عن طريق إقامة الشعائر وممارسة العبادات المجموعية فقط، وإنما يأتي أيضاً عن طريق الشعارات والرموز المتنوعة التي تلف الإنسان لفاً كاملاً خلال عملية التفاعل الاجتماعي⁽⁵⁵⁾. والحال ليس من باب الصدفة أن يقترن فعل الرموز وممارسة السلوك الرمزي بمختلف مستويات الاعتقاد الديني، ويرتبط بشتى ضروب بالتمظهر القدسي، ويتلازم مع كل أنواع الانفعال الطقسي، ويتعلق مع جميع أشكال التمثل الأسطوري. على اعتبار إن الرموز - بصرف النظر عن طبيعتها وأنماطها - ظاهر سوسيو سيكولوجية⁽⁵⁶⁾ بامتياز، رابضة في قيعان الوجدان الإنساني كعنصر من عناصر تكوينه وعامل من عوامل صيرورته. بالإضافة إلى كونها مصممة ليس فقط لإظهار الحس بالتضامن بين الذات، وإيقاظ الشعور بالتكامل بين الجماعات فحسب، وإنما كبنية مجبولة على الانغراس في صميم كينونة الوجود والانغماس في ماهية الوعي للموجود أيضاً. إذ «لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم، وإن كانت قدرة الرمز متجذرة في العمق»⁽⁵⁷⁾. وبناء عليه فليس هناك ما يضاهاي الرموز في عمقها الزمني / التاريخي، كما لا يوجد ما يضارعها في شدة تثيرها الانفعالي / النفسي، بحيث غالباً ما استخدمت من قبل التيارات الأصولية بمختلف أنواعها وتعدد مشاربها، كوسيلة إيديولوجية فعالة وكمقاربة سيكولوجية ناجعة؛ لتعبئة المواقف وتجهيز العواطف، وتحشيد الجماعات وتمجيد الزعمات، وتنميط الذهنيات وتحنيط التصورات، وتهيج الانفعالات وتأجيج النعرات. وبحسب رائد الانثروبولوجيا الرمزية العالم (كليفورد غيرتز) فإن «أنظمة الرموز، هي تتصف بأنها من صنع الإنسان وبأنها مشتركة ومتعارف عليها ومنظمة وتقتبس بالتعلم، وتقدم للبشر إطاراً ذا معنى يحددون بواسطته موضعهم وتوجههم تجاه بعضهم وتجاه العالم الذي يحيط بهم وتجاه أنفسهم. وأنظمة الرموز هي في الوقت ذاته ناتجة عن

التفاعل الاجتماعي وهي عنصر حاسم في تحديدها؛ وبذلك فإن موقعها بالنسبة إلى عملية الحياة الاجتماعية يشبه موقع البرنامج الكمبيوترى بالنسبة إلى عملياته، أو موقع اللولب الجيني الوراثي (الذي يحمل المميزات الوراثية) بالنسبة إلى تطور الكائن الحي، أو موقع الخريطة المعمارية بالنسبة إلى تشييد الجسر، أو موقع المدونة الموسيقية بالنسبة إلى الأداء السيمفوني، أو بتشبيه أكثر تواضعاً، موقع الوصفة بالنسبة إلى خبز الكعكة. وهكذا يكون نظام الرموز هو مصدر المعلومات التي تضيفي إلى حدّ كبير، الشكل والتوجه والخصوصية، وتشير إلى انسياب مستمر للنشاط»⁽⁵⁶⁾. ولعل سائل يسأل - وله الحق في ذلك - عن المسوغات التي تعطي للرموز كل تلك الأهمية، وعن المبررات التي تسبغ عليها كل ذلك الاعتبار، طالما أنها بالتعريف ظاهرة اجتماعية لا يمكن أن تقوم بدورها وتمارس وظيفتها خارج إطار الجدليات السوسولوجية التي منها تبلور، وبعيداً عن الديناميات السيكولوجية التي منها تتمظهر. لاسيما وان مجال اشتغالها يتسع في الميادين الروحية أكثر مما في الحقول المادية، وان مدى تأثيرها يزداد في المضامير الأسطورية أكثر مما في السياقات الواقعية، وان شدة تنميطها تتعاظم في إطار الفكريات أكثر مما في أنماط السلوكيات، كما سبقت الإشارة. الحقيقة إن التأكيد على واقعة اندغامها بالدين واندماجها بالمقدس، لا يكفي كإجابة مقنعة وكتبرير مرض لمثل هكذا أسئلة، إنما ينبغي البحث عن مصادر أخرى تشارك أو تساهم في إسباغ تلك الاعتبارات، التي تتمتع بها الرموز بالمقارنة مع بعض العوامل المصاحبة والعناصر المحيطة الأخرى، تعبيراً عن مظاهر الاعتقاد بالدين والإيمان بالمقدس. هنا لا بد من الإقرار بان (المعاني) الطافحة التي تحملها الرموز و(الدلالات) الغنية التي تتضمنها، هما ما يضيفان عليها تلك الهالة ويخلعان عليها تلك القيمة، وذلك من منطلق كونها خزان ممتلئ في

الحالة الأولى ومستودع لا ينضب في الحالة الثانية⁽⁵⁹⁾. وهو الأمر الذي دفع بأحد الباحثين إلى الإعلان انه «إذا كان المقدس مميزاً بغموضه وازدواجيته، فان الرمز ظل دائماً حاملاً للغز ومعنى ما فائضين، يتطلبان الكشف والإظهار. ربما لهذا السبب، ظلت الرموز لغة المقدس المفضلة (...) فبحضور الرمز، يتمظهر شيء آخر داخل الجسدي، أو المعماري، أو السردي، انه شيء يبدو كأنه زائد أو فائض، تعبر عن عمق يظهر ويحتجب في نفس الآن، عمق يوحى بالمقدس ويشير إليه»⁽⁶⁰⁾. وعلى خلاف ما تتصف به اللغة الطقوسية من مظاهر التعبيرية الجسدية المباشرة، فان اللغة الرمزية تمتاز بالإيحائية النفسية اللامباشرة، بحيث تنحو باتجاه تغليب طبيعتها السيكلوجية على طابعها الإجرائي الحسي، الأمر الذي يجعلها تهتم بالمفارق من التجارب الإنسانية، وتحفل بالمتعالي من الاعتقادات الروحية، وتعتبر بالمدهش من الخبرات الاجتماعية. ولهذا فهي نزاعة إلى ملامسة أعمق ما في النفس البشرية من إرهاصات، وأقدم ما في الوعي الجمعي من تمثلات، وأقدس ما في الروح الإنساني من اعتقادات. للحدّ الذي حمل البعض على الاعتقاد بان «التقديس ينصب على الرمز، وفعل التقديس نفسه هو صانع الرموز. كما أن الدين باعتباره وعياً جمعياً هو الوعي الرمز عن جدارة، ذلك لأن الوعي الرمزي عندما يتحول إلى فعل رمزي يتخذ صور شعائر. والوعي الجمعي هو المشتغل بالرموز وعلى مستوى الرمز، وهو الذي يستخدم الرمز باعتباره شكلاً لرؤية العالم ومحفزاً على الفعل»⁽⁶¹⁾. ونظراً للانطباعات التي تكونها الرموز في بنية الوعي من جهة، وللإيحاءات التي تثيرها في بطانة اللاوعي من جهة أخرى. فقد وجد قسم من علماء الاجتماع والاثروبولوجيا أن لها صلة وثيقة وعلاقة عضوية بمباحث اثروبولوجيا المكان، أو ما اصطلح على تسميته (بأماكن الذاكرة) كما شاع استخدامه في كتابات عالم الاثروبولوجيا

الفرنسي (بيير نورا)، الذي وضع مؤلفاً ضخماً من سبع مجلدات خصصه لهذا الغرض. معتبراً إن هذا النمط من الأماكن تتمتع بخاصيتين؛ الأولى (وظيفية) سوسيولوجية، والثانية (رمزية) سيكولوجية - وهي التي تعيننا هنا - حيث تدخل أماكن العبادة (المساجد والكنائس والكنيس)، المكتظة بالرموز الدينية والممثلة بالإحياءات القدسية، ضمن طائفة أخرى من الأماكن التاريخية والمواقع الأثرية والعلامات الايقونية (أعلام، شارات، نصب، صور) تحت هذا المسمى، للدالة على مكانتها السامية في الوجدان وقيمتها العالية في الوعي، على خلفية ما تحمله من معاني ظاهرة أو مضمرة تستوحي مظاهر العظمة التي نغدها على الدين، وعلى أساس ما توحى به من دلالات معلنة أو مخفية تستلهم قيم الجلال التي نسبغها على المقدس. وهو ما يحيلها إلى مراكز استقطاب لتنشيط الشعور بالانتماء لمكونات الشخصية الاجتماعية، ومثابات جاذبة لتفعيل الإحساس بالولاء لعناصر الهوية الوطنية. وبهذا الصدد فقد كتب عالم الاجتماع الفرنسي (غي روشيه) ضمن بحثه الموسوم (الرمز والفعل الاجتماعي) بقول «إن الجماعات تشكل وحدات مجردة، وهي في حاجة لرموز تذكر أفرادها بأنهم أعضاء فيها، وتؤكد وجودهم في عيون الآخرين؛ مثل رجل الدولة، مؤسسة سياسية، ولا تساعد هذه الرموز على تمييز الجماعات فقط، وإنما تستطيع أن تشغل أو تصوغ المشاعر الخاصة ومشاعر التضامن لدى الجماعة»⁽⁶²⁾.

المبحث الثاني -

القداسة والسياسة: منعطف الانزياح الوظيفي والتماهي البنيوي

«كل ما هو مقدس قديم، إلا أنه لا ينتهي

بالتقادم، فهو قديم أبدي - أحمد لاشين»⁽⁶³⁾.

في ظل استشراف مظاهر؛ شخصنة المؤسسات والكيانات، و قدسنة الزعامات والقيادات، وأقنمة السرديات والإيديولوجيات، واصنمة الهويات والأصوليات. قلما يفتن المرء إلى حقيقة تاريخية هامة، طالما أشارت إليها وأكدت عليها أغلب الدراسات المعنية بحقول التاريخ القديم، ومعظم البحوث المهمة بميادين الأديان المقارنة، وجلّ النظريات المرتبطة بعلم الاجتماع الديني، ومجمل الاستقصاءات المنهمكة بمضامير الانثروبولوجيا الثقافية. تلك التي تشير إلى قدم ارتباط الدين بالسياسات واقتران القداسة بالزعامات، بحيث لا يوجد مجتمع من المجتمعات القديمة والحديثة - لاسيما تلك التي لازالت محافظة على نمطها التقليدي و متمسكة بطابعها الاستاتيكي - يخلو من هذه الظاهرة أو يفتقر لمظهر من مظاهرها. ولهذا فقد كتب أستاذ الانثروبولوجيا السياسية الفرنسي (جورج بلاندييه) يقول «ليست السلطة السياسية، في كل المجتمعات، مجردة كلياً من صفة القداسة. وإذا كنا بصدد المجتمعات المسماة تقليدية، فإن العلاقة بالمقدس تفرض نفسها بشيء من الوضوح. فالمقدس، الخفي أو الظاهر، حاضر دوماً داخل

السلطة... ويمكننا أن نردد بشأن السلطة، البرهنة التي استخدمها دوركايم في دراسته للأشكال البدائية للحياة الدينية. فعلاقة السلطة بالمجتمع لا تختلف جوهرياً عن العلاقة القائمة، برأيه، بين الطوطم الاسترالي والعشيرة، وهذه مشحونة طبعاً بالقداسة»⁽⁶⁴⁾. ومن منطلق هذه الحقيقة فإن تجلبب السياسة بغطاء الدين واتساح السياسي برداء المقدس، لا يعد - في منظور هذه الدراسة - حالة طارئة أو ظاهرة دخيلة أو واقعة شاذة، استلزمها ظروف الحياة الاجتماعية المعقدة وما تمخض عنها من تداخل وتفاعل بين ذات الفرد وأنا الجماعة من جهة، أو استوجبها شروط الوجود الإنساني وما ترتب عليها من تواصل وتكامل بين الفكر والواقع، بين الوعي والممارسة، بين المجرد والمجسد، بين المرثي واللامرثي من جهة أخرى. بل من الأخرى القول أنها قائمة منذ أن تبلور وعى الإنسان حيال مبررات وجوده وإشكاليات مصيره، بحيث يمكن الاستنتاج، بلا تردد، إن الرابطة التي كانت قائمة بين سيرورة المجتمع وصيرورة القداسة، هي من النوع (السيامي) الذي يستحيل فصل عناصره وفصم أواصره. ولعل المتغير الوحيد الذي يمكن أن تخضع لآليات تلك العلاقة، هي الانخراط في مظاهر التحول من طور أدنى إلى آخر أعلى، والانتقال من نمط نوعي إلى ثانٍ أرقى، والاستحالة من سياق محدود إلى غيره أسمى. فبالاستناد إلى طبيعة التصورات الأسطورية التي كانت رائجة في ذهنية المجتمعات البدائية والتي فحواها؛ إن كل أنواع الزعامات (قبلية أو سحرية أو دينية)، ومجمل أشكال السلطات (فردية / مركزية، أو جماعية / ديمقراطية)⁽⁶⁵⁾، ما هي إلا امتياز الهيي يمتح نسغ طاقاته وهيبه سلطانه من معين التشابه / التماثل الافتراضي الذي سبق للعقل البدائي أن أقامه، بين مكونات الهرمية الأرضية (الحاكم / المحكوم، القائد / المقود) من جهة، وبين نظيرها مكونات الهرمية السماوية (الآلهة والأرباب)

من جهة أخرى. وهكذا «ترجع فكرة (الإنسان الإله) أو الكائن البشري، الذي يتمتع بقوى إلهية أو خارقة للطبيعة - في جوهرها - إلى تلك الحقبة الأولى من التاريخ الديني، التي كان ينظر فيها إلى الآلهة والبشر على أنهم كائنات من نوع واحد تقريباً، وذلك قبل أن يفصل بين الفئتين تلك الهوة الواسعة السحيقة، التي ظلت قائمة بينهما في مراحل تفكير تالية»⁽⁶⁶⁾. ولعله من المناسب بهذا الصدد أن نلفت الانتباه إلى إن المجتمع العراقي القديم، كان السبّاق لوضع لبنات هذا النمط من التفكير وممارسة هذا الضرب من الاعتقاد، ليس فقط لأن بيئته الحضارية حتمت عليه تبني هذه الصيغة من العلاقات وهذا الأسلوب من السلوكيات - كما درجت الكتابات التاريخية على إبرازه لحد الآن كما لو أنه يختصر الحقيقة كلها - وإنما، بالإضافة إليه، كونه احتل الصدارة في مضمار إنشاء المدن وसन القوانين وإقامة المؤسسات أيضاً. وهو الأمر الذي استلزم تعاطيه النشاط السياسي، عبر الانخراط في بناء الدويلات المركزية والانضواء تحت ظلال السلطات المحلية، بحيث استتبع - رويداً رويداً وعلى مراحل - أن تتم عملية ما يشبه التنافذ بين مجالي الديني والاجتماعي، لاسيما توطين ظواهر الإذعان للملوك والخضوع للحكام من جهة، وتكريس نزعة التفرد السلطوي والتشخصن المؤسسي لأصحاب النفوذ والسلطان من جهة أخرى، وبالتالي استكمال إجراءات إزاحة مظاهر القداسة إلى حقل السياسة، كما لو أنها مسلمات رابضة في صلب الوجود وبديهيّات قارة في صميم الوجود. وعليه فقد «كانت الملكية وشارات الملك في نظر العراقيين القدماء إلهية مقدسة، في حين كان الملوك من البشر. ومع بشرية الملوك والحكام إلا أنهم كانوا محترمين ومقدسين بين البشر، باعتبارهم يحملون وظيفة إلهية وشارات إلهية، وينوبون عن الإلهة ويمثلونها على الأرض»⁽⁶⁷⁾. ولعل من متطلبات الموضوعية العلمية أن نشير إلى إن هذا الأمر لم

يكن مقتصرأ على عقلية الإنسان العراقي في عصوره الغابرة فحسب، وإنما كان ظاهرة عامة شاملة خضعت لإيقاعها جميع الشعوب وانخرطت بممارستها كل الأمم، وذلك على الرغم من اختلاف الأزمنة التاريخية لسيرورتها، وتباين السياقات الحضارية لتطورها، وتنوع الممارسات السياسية لتجاربها. وبناء على ذلك فقد كتب عالم الاجتماع الانكليزي (هربرت سبنسر) يقول «كما تثبت السجلات والتقاليد القديمة، فإن الحكام والزعماء الأوائل قد اعتبروا شخصيات إلهية، كما اعتبرت أوامرهم ونواهيهم والأعراف التي استنوها في حياتهم، بمثابة شرائع مقدسة فرضها على الناس خلفائهم، الذين رفعوا أيضاً إلى المرتبة نفسها وعبدوا إلى جانب سابقهم. وبذلك تم تشكيل مجمع الآلهة الأول. بحيث أخذ الزعيم الأقدم دور الإله الأكبر ومن تلاه دور الآلهة الأدنى»⁽⁶⁸⁾. إلا أن هناك بعض المفكرين والمنظرين الغربيين، ممن لم يلبشوا مؤطرين بعقليات الاستشراق الاستعماري وخلفيات المركزية الحضارية، يحاولون النأي بمجتمعاتهم عن هذا النمط من التصورات (الفجة) والسعي لتبرأتها من هذه (المثلية)، وبالتالي إلصاق هذه (التهمة) بالمجتمعات الشرقية باعتبارها؛ مواطن الطغيان الأولى في التاريخ، وكونها منابع الاستبداد الأصيل في الاجتماع، الأمر الذي يحيل جهودهم إلى محاولات عقيمة وغير ذات جدوى، إذا ما توخينا النزاهة في قراءة التاريخ وتحريتنا الموضوعية في نبش الذاكرة. ولعل الرأي الذي أبداه (أرنست باركر) يأتي في هذا الإطار حين كتب يقول «إن الشرقيين كانوا قد أغرقوا أنفسهم في عالم الدين، بينما بقي الإغريق ينظرون إلى العالم بمنظار العقل. وقد ترتب على هذا أن الإغريقي لم يجد نفسه، (كما هو الحال بالنسبة للشرقي) نقطة صغيرة في اللانهائي، بل انه، على النقيض من هذا، حاول أن ينظر إلى نفسه كشيء منفصل له وجود مستقل»⁽⁶⁹⁾. وهكذا لا يصعب إثبات إن هذه التصورات لا تعدو كونها

خاطئة وتجانب الصواب فحسب، وإنما تتصف بالاختزالية المعرفية والتحامل الحضاري أيضاً، وهي من ثم لا تعبر إلا عن هوى شخصي وموقف انفعالي، كان للتنميط الفكري والنسقية الإيديولوجية الدور الحاسم في تبلورها. فعلى صعيد موقف المجتمعات القديمة حيال الدين وعلاقتها بالمقدس، فقد أجمع الباحثين في حقول التاريخ والدين والاجتماع، على جملة من المعطيات السوسولوجية والاثروبولوجية لا يكاد يختلف حول حقيقتها اثنان مفادها؛ انه ما من شعب من الشعوب القديمة أو مجتمع من المجتمعات البدائية، تجاوز المرور بالمرحلة الدينية - بصرف النظر عن طبيعة التجربة الدينية وأشكال ممارستها - وتخطى الحاجة إلى التعامل مع المقدس - بصرف النظر عن ماهية ذلك المقدس وأنماط تجليه - وأفلت، من ثم، من الركون إلى ابتداع الرموز وصياغة تمظهراتها، لكي يضمني على حياته معنى ويسبغ على وجوده مغزى. وعلى ذلك فقد أشار أحد الباحثين الغربيين إلى انه «كان أسلاف اليونانيين القدماء، حالهم في ذلك حال أي شعب آخر، همجاً متوحشين، خلال حقبة من الزمن، وقد تخلف لدى ذريتهم، سواء في طقوسهم الدينية أو ما شابه الطقوس الدينية من عادات أخرى، قدر ضئيل من آثار تلك المرحلة من مراحل التطور، قَدَّر له أن يتحجر ويصبح في معظمه قليل الضرر»⁽⁷⁰⁾. وللتدليل على أن المجتمع اليوناني القديم لم يكن فقط يمتلك نصورات ورؤى عن ماهية الدين وطبيعة الآلهة، التي كان حريصاً على تقديم فروض الإجلال والتوقير لها، عبر إقامة مختلف الشعائر والطقوس الدورية والموسمية فحسب، بل وكان يدرك أهمية تلك الممارسات لصيانة مدماك كيانه والحفاظ على وحدة مكوناته، فقد عمد إلى الحزم في إجراءات محاربة الهرطقة أيضاً ما كان مصدرها والجهة التي كانت تتعاطاها، كما والتزم جانب الصرامة في معاقبة من يتنكر لآلهته ويهزأ بأربابه مهما كانت المنزلة الفكرية والاجتماعية

للشخصية التي تتجرأ على انتهاك مقدساته. للحدّ الذي «حكم على سقراط لأنه لا يؤمن بالدين، ولكنه مع هذا كان يعبد آلهة المدينة بلسانه إن لم يعبدها بقلبه، ويشترك في احتفالاتها الدينية، ولم يعرف عنه أنه نطق مرة بكلمة تدل على عدم تقواه»⁽⁷¹⁾. وهاك مصدراً آخر يشير ليس فقط إلى حقيقة وجود الدين في المجتمع اليوناني القديم فحسب، وإنما يؤكد أهمية دوره في لملت شعث مكوناته ورأب صدوع ذهنياته، حيث «تبدو الديانة كعنصر وحدة في العالم اليوناني المقسّم مدناً عديدة. ولكن الآلهة الذين عبدتهم ينتسبون إلى مصادر مختلفة»⁽⁷²⁾. وإذا ما يمنا وجوهنا شطر المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة، فان تكاثر المصادر وتواتر التأكيدات بخصوص اهتمامها بالعامل الديني وانخراطها في طقوسه واستجابتها لالتزاماته، تكاد تغدو من مسلمات الدرس التاريخي والبحث الاجتماعي والتحليل الثقافي والاستقصاء المنهجي، على الرغم من مظاهر انغماسها بالعلمنة ومؤشرات احتكامها للعقلنة. وعليه فان الملاحظة التي أباها، بصدد هذه الجزئية، العالم الانثروبولوجي (جورج بلاندييه) صائبة مئة بالمئة حين كتب يقول «لا يمكن إنكار تداخل المقدس والسياسي. وهو تداخل لا يزال واضحاً في المجتمعات الحديثة المعلمنة؛ فالسلطة في هذه الأخيرة غير مفرغة أبداً بصورة كلية من محتواها الديني، الذي يبقى حاضراً مصغراً وخفياً، إذا لم تكن الدولة والكنيسة (غير واحد) في الأصل. فعندما نشأ المجتمع المدني - كما يثبت هربرت سبنسر في (مبادئ علم الاجتماع) - احتفظت الدولة على الدوام بشيء من طابع الكنيسة، حتى ولو كانت قد بلغت نهاية مسار طويل من العلمنة. فمن طبيعة السلطة أن تصون - بشكل ظاهر أو مقنع - ديناً سياسياً حقيقياً»⁽⁷³⁾. هذا وقد كان المفكر والناقد المعروف (تزفيتان تودوروف) أكثر تحديداً وتوضيحاً من خلال إشارته إلى «إن المقدس هو بالذات ما ليس لنا الحق في تغييره، وليس

صحيحاً بالمقابل أن مجتمعاتنا العلمانية خالية من المقدس، بل مجرد المسألة هو كونه لم يعد مجسداً في العقائد ولا في أضرحة القديسين، بل في حقوق الإنسان⁽⁷⁴⁾. ولكون إن هذه الاستشهادات غير معنية بالمحاجة حيال هذه المعلومة التاريخية، بقدر ما توخينا البرهنة من خلالها على عبث من يحاول استئصال هذه الحقائق من التاريخ ونسخ تلك الوقائع من الذاكرة، لا لشيء إلا لإظهار إن الغرب كان ولا يزال موثلاً العقل والعقلانية وإن الشرق كان وما برح موطن الجهل والامتالية. فإننا سنكتفي بهذا القدر من المعلومات التي أصبحت متاحة للاطلاع ميسورة للتداول، ليس فقط أمام الكتاب الباحثين من ذوي الشأن والاختصاص فحسب، وإنما لكل من تستهويه الرغبة في قراءة التاريخ وتستدرجه المتعة في ولوج عالم المخيال. والآن لعل سؤال يطرح نفسه هنا مفاده؛ ما هي المسوغات والمبررات التي حدثت بالدين لكي يتنازل عن عرشه ليمتزج بالسياسة ويحايت نزعاتها؟! وما هي الدوافع والمنافع التي أغرت السياسة لكي تلتصق بالدين وتتملق مقدساته؟! وللإجابة على مثل هكذا سؤال لابد من توضيح مسألة؛ إن أي مجتمع مهما كان مستوى حجمه ومهما بلغت درجة تطوره، لا يمكنه الاستغناء بالملق عن حدود مقبولة من الثبات في بناء المؤسسة، ومقومات معقولة من الاستقرار في علاقاته الاجتماعية، وإلا فإنه لا يلبث أن يكون فريسة سهلة لعوامل الفوضى ودرية متاحة لنوازع الصراع. وهو الأمر الذي أدركت ضرورته واستوعبت أهميته باكراً مختلف ضروب المجتمعات، التي انتقلت من طور الضرورة الطبيعية وما استوجبه من توحش وتبرير، إلى طور الواعية الإنسانية وما استتبعه من تمدن وتحضر. وحيث إن تأثيرات العامل الديني لا تتحدد فقط بلعبها دور اللاصق أو الاسمنت الاجتماعي، من خلال حماية المجتمع المعني من عوامل التبعر البنيوي والتذرر القيمي فحسب، وإنما تسهم في تميطنها

للذهنيات وتأطيرها للسلوكيات وبرمجتها للعلاقات وتوثيقها للرمزيات. وذلك عبر إحاطتها بقيود من المحارم وتغليظها بأطر من النواهي، بعد أن يتم إضفاء مسوح القداسة والتعالى عليها. وهكذا «لا يكون التماثل بين المقدس والسياسى على هذا النحو إلا بمقدار ما يخضع هذان المفهومان لمفهوم ثالث يغلب عليهما: انه مفهوم النظام، أو نظام الأشياء الذى أظهر (مارسيل موس) أهميته الرئيسية (...). فالمقدس والسياسى يسهمان معاً فى الحفاظ على النظام القائم؛ وجدليتهما المتبادلة مماثلة لتلك التى تؤلف هذا الأخير، وهما يعكسان معاً الجدلية الخاصة بكل نظام حقيقى أو تخيلى. فإمكانية تكوين كل منظم، وثقافة ومجتمع، هى التى يجعلها الناس عبر حواس المقدس والمؤمنين على السلطة»⁽⁷⁵⁾. ومن منطلق هذه الاعتبارات وتلك المعطيات نستطيع الافتراض؛ أن الأفكار الدينية والتصورات الميتافيزيقية قد راودت الإنسان واقتحمت عالمه وهيمنت على مخيلته، منذ اللحظة التى شرع فيها ينظر إلى نفسه كجزء من كيان أكبر هو المجتمع، ويعتبر ذاته كموجود فى دراما أعظم هو الكون. أى بمعنى انه استشعر الحاجة للدين وأدرك الضرورة للمقدس، حالما ألقى إن وجوده الشخصى لا يستقيم له الحال إلا عبر انضوائه فى جماعات تحكمها القواعد العرفية والمعايير الرمزية من جهة، وان وجوده الاجتماعى لا يضمن له الاستمرار إلا من خلال انخراطه فى كيانات مؤسسية، تحتكم إلى شروط الهرمية الاجتماعية والزمامة السياسية من جهة أخرى. بحيث أضحى من المتعذر، بله المستحيل، تصور أى مجتمع يستطيع الاستغناء عن دور الدين أو التفريط بوظيفة المقدس، وبالقدر من الاستحالة ذاتها الاعتقاد بأن الدين يمكنه العيش بعيداً عن كنف المجتمع وان المقدس بمقدوره الانتعاش خارج حدوده، إذ بقدر ما ابتدع المجتمع نموذج دينه وأبدع نمط مقدساته، بقدر ما حافظ الدين على مدماك مجتمعه وصان وحدة مكوناته. ولما

كان المقدس يعد جوهر الدين، أو إن الدين يعتبر ذروة المقدس - كما مر معنا - فان السياسة تميل بفطرتها إلى الاحتماء بالمقدس عبر وساطة الدين، مثلما إن القداسة تنجذب - بواقع نزوعها إلى التجلي - إلى السياسة من خلال ممارسات التدين. وهكذا يصف المفكر والأكاديمي (عزيز العظمة) ببلاغة هذا الأمر قائلاً «إن تمثلات المقدس في النهاية هي الحيز الأكثر تغلغلاً بالمقابلة أو بالموازنة بين السلطة وانعدامها، الحيز الذي يكون فيه مميز السلطة المطلقة الأكثر وضوحاً حيث يكون في الواقع بدهياً وقوامياً. من الممكن رصد المجازات السائدة للسلطة الدنيوية بلغة المقدس، ومجازات المقدس بلغة السلطة الأرضية في كل المجتمعات المعقدة، فهذه المجازات تنم عن تكافؤ بدائي، يعبر عنه في اللعب بصورة مرآتية، وذلك في حركة مرور الإسقاطات والتناظرات وفي انزياح الافتراضات والضرورات التي يتعلق أحدها بالآخر. إن السلطة الدنيوية غالباً ما تستحضر الوجود الكلي غير المدرك للقوى غير المنظورة، وتبث عبر التواصل الأمر والنية والحضور الإلهي المقصود بنها تنظيم شؤون العالم»⁽⁷⁶⁾. ومن منطلق مبادئ التخادم البنيوي والتفاهم الوظيفي بين سلطة الدين (المسيح) وسلطة السياسة (المدينة)، فإن العلاقة بينهما تدخل في منعطف تاريخي فاصل، لا يعود مجال الدين مقتصرأ على شؤون العبادة وفروض الطاعة للإله الواحد في السماء، وإنما يتسع حقل اهتمامه وتنزاح مهام وظيفته إلى عالم السياسة، حيث العبادة لإلهة من البشر المتحكمين في الأرض والتقديس لأرباب من الناس المتزعمين في الواقع. وعلى الرغم من كل ما قيل وكتب حيال هذا الموضوع الإشكالي، فإننا نعتقد أن ليس هناك ما يضاهي أو يضارع خطاب العهد (لاردشير) الفارسي؛ لا في إفصاحه جوهر الفكرة التي تعنى بالعلاقة العضوية والرابطة المصيرية بين الدين والسياسية، والذي استطاع من خلاله أن يجسد على نحو بارع التوافق

الوظيفي والتعاقد البيوي بينهما فحسب، وإنما في صراحته غير المعهودة وموقفه غير الموارد وإيمانه غير المخاتل وتفكيره غير المؤمّل أيضاً. حيث يقول فيه «اعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسس الملك (وعماده) ثم صار الملك بعد ذلك حارس الدين، فلا بد للملك من أسه، ولا بد للدين من حارسه، لأن من لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم، وأن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه، فتحكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياسات مستسرات في من قد وترتم وجفوتتم وحرمتتم وصغرتم من سفلة الرعية وحشو العامة. اعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا أنتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيات من صاحب العماد»⁽⁷⁷⁾. وهكذا نكون أمام حالة من التداخل الوظيفي والتمفصل البيوي؛ بين المضممار الديني وتجلياته القدسية من جهة، وبين الحقل السياسي ومظهراته البراغماتية من جهة أخرى، بحيث يغدو من الصعوبة بمكان فصل بنية هذا عن ذلك، وعزل وظيفة هذا عن ذلك، إلا لأغراض البحث النظري والدراسة المنهجية. ولعلنا لا نجد أفضل من فيلسوف النقد الألماني (فردريك نيتشه) من عبر عن هذه العلاقة الأزلية بالقول «إن الشعور بالدين تجاه الإلوهية لم ين يتعاطم عبر آلاف السنين. وذلك، دائماً، بنفس السنية التي تعاطمت بها ونمت فكرة الله والشعور بالإلوهية على الأرض»⁽⁷⁸⁾. ومن باب الإنصاف للحقيقة وردّ الاعتبار للواقع القول؛ انه ليس هناك من دفع بهذا التماهي البيوي والتماثل الوظيفي، بين حقول السياسة ومجالات القداسة إلى حدودها القصوى، مثلما فعل أتباع الديانات التوحيدية / السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، بحيث أضحي

الحديث عن مدخلات الأولى يستلزم استدعاء مدخلات الثانية وبالعكس، مثلما بات النقاش حول مخرجات هذه يتطلب استحضار مخرجات تلك وبالعكس. وبالمقارنة بين سرديات وخطابات تلك الأديان حيال هذه الموضوع، سنلاحظ (أولاً) إن المنطوق التوراتي قد تخطى نظيره وتجاوز أبعادهما؛ لافي الأسبقية التاريخية من حيث الظهور والاعتقاد والتشريع فحسب، وإنما من حيث تعميق وتكريس تلك العلاقة عبر صيغة (شعب الله المختار)، التي تقوم على تصور «إن بني إسرائيل صفوة الخلق، اجتباهم الله واصطفاهم على العالمين، واستخلفهم في الأرض يملكونها ويتسيدون أهلها حقاً مقضياً، وأن عليهم اقتضاء هذا الحق إعمالاً لتعاليم التلمود وأحكامه»⁽⁷⁹⁾. أو كما جاء في العهد القديم «والرب قد اختارك اليوم لتكون له شعباً خاصاً كما قال لك لكي تحفظ جميع وصاياها. ليجعلك فوق جميع الأمم التي خلقها للتسيب والذكر والمجد لتكون شعباً مقدساً للرب إلهك»⁽⁸⁰⁾. وأما (ثانياً) فقد أضفى الخطاب المسيحي صفة الإلهية على سلطة الملوك والأمراء والحكام، من خلال ما سمي بنظرية (الحق الإلهي) التي تردد صداها ما بين أروقة فكر القديس (أوغسطين)، الذي اعتقد انه «بما إن الله هو الفاعل وهو المنظم لكل شيء، فانه من المستحيل إذن أن يترك ممالك الأرض خارج قوانين العناية الإلهية.. إن تاريخ الإمبراطوريات، والأنظمة الخاصة يخضع للخطة العامة التي وضعتها العناية الإلهية»⁽⁸¹⁾. وبين فكر نظيره المصلح الديني (كالفرن) الذي آمن بان الدولة «لم تأت عن ضلالة الإنسان إن امتلك الملوك والحكام الآخرين السلطة على الأرض، وإنما تأتي عن العناية الإلهية، وعن أوامر الله المقدسة التي تستهدف تدبير حكم الناس بهذه الطريقة. إن الحكام هم (كهنة) و (ضباط) و (وزراء) الله، وهم ينفذون إرادة الله»⁽⁸²⁾. ولتدعيم هذه الفكرة فقد اعتبروا إن من باب الهرطقة والتجديف مناوئة تلك السلطة ومعارضة

مشيئتها، لا بل أنهم زعموا إن رضا المشيئة الإلهية يتناسب طردياً مع مقدار الخضوع الذي يديه الفرد حيال تلك السلطات. وهكذا فقد أوضح أحد رجال الاكليريوس (سان بول) انه «على كل فرد أن يخضع للسلطات العليا، إذ لا توجد سلطة ليست من الله، والسلطات القائمة أرادها الله. ولهذا من يقاوم السلطة إنما يقاوم المشيئة التي أرادها الله، ومن يخالف يستجلب نقمة الله. أتريد أن لا تخشى السلطة؟ أفعل الخير تنل رضاهم. الحاكم هو خادم الله من أجل خيرك (...) كل سلطة رسمية منبثقة من الله»⁽⁸³⁾. واستجابة لدواعي التطور التاريخي والثقافي التي خضع لها الفكر السياسي الغربي، فقد حلت نظرية (السيفين) محل نظرية (الحق الإلهي)، لتجاري ضغط الضرورات الاجتماعية والسياسية والفكرية والحضارية، عبر إعادة تفسير نمط العلاقة ما بين حقل الدين وميدان السياسة، وتقنين طبيعة الرابطة القائمة ما بين المجال الإلهي والمضمار البشري. ولذلك فقد اعتبر اللاهوتي (برنار دي كليرفو) إن «السيف الروحي والسيف المادي يتيمان جميعاً إلى الكنيسة. ولكن السيف المادي يجب أن يسحب من أجل الكنيسة والسيف الروحي تسحبه الكنيسة، أحدهما بيد الكاهن والآخر ولكن بناء على أمر الكاهن وتحت أمر الإمبراطور»⁽⁸⁴⁾. وأما (ثالثاً) فإن جعبة السرديات الإسلامية في هذا الإطار تحتاج للإحاطة بها والإلمام بمضمونها إلى مجلدات عديدة، ليس في وارد هذه الدراسة المتواضعة الاهتمام بتصنيفها والإحالة إليها، إلا بالقدر الذي يسمح لنا باستخلاص الفكرة العامة التي نروم إيصالها والمعلومة التي نتوخى توضيحها، لاسيما وان ضخامة تراث هذا المبحث وتشعب مواضيعه، ألزم الباحثين والدارسين لاجتراح حقل دراسي خاص أطلق عليه (الآداب السلطانية)، أو كما أسماه المفكر الراحل محمد عابد الجابري (بالايدولوجيا السلطانية)⁽⁸⁵⁾، والتي هي كناية عن منظومة من الخطابات /

النصوص والممارسات / السلوكيات، التي «تسلم مقدماً بأن سلطان الحاكم إنما يقوم بأمر الله وحوله، وتبحث في كيفية ممارسة هذه السلطة»⁽⁸⁶⁾. وفي محاولة للتخفيف من غلواء تلك الايديولوجيا في مجالات تطبيقها على أرض الواقع الإسلامي، فإن إجماع الباحثين والدارسين حيال الإشارة إلى أصلها (الفارسي) يكاد يكون مطلقاً، وكأني بهم يرومون التلميح بأنها دخيلة لا أصيلة على عادات وتقاليد البيئة العربية، وبالتالي فهي حاصل من حواصل الفتوح الإسلامية للبلدان المختلفة، ونتاج من نواتج انفتاحها على المجتمعات المغايرة، ومعطى من معطيات تسامحها إزاء تسلل أديانها وتغلغل وثقافاتهما. ولتأكيد هذا المنحى يذكر الباحث المغربي (كمال عبد اللطيف) انه «في الأبحاث والدراسات التي اعتنت بموضوع الآداب السلطانية، هناك إجماع على انتماء هذا النوع من الخطاب إلى تقليد فارسي في الكتابة، تقليد رسخته الحقبة الساسانية، حيث كانت الكتابة النصحية للملوك جزءاً من الثقافة السياسية في مؤسسة الدولة، وذلك بناءً على اعتقاد يسلم بأن الأفكار، العظات والمواعظ والحكم، تساهم في تبرير السلوكات ودعم المواقف ورسم المواثيق والخطط، لحفظ الدولة والمحافظة على القائمين بمهام التدبير فيها»⁽⁸⁷⁾. بيد إن هذا التصريح وان كان صحيحاً نسبياً إلا أنه لا يستوعب كل جوانب الحقيقة، مثلما لا يمنعنا من الإقرار بان العقلية العربية كانت ولا تزال ميالة ليس فقط للاعتقاد بهذا الضرب من التفكير والتنظير السياسيين - وكأني به مكون من مكوناتها النبوية وثابت من ثوابتها القيمة - فحسب، بل وتصر على تبنيه ذهنياً وممارسته عملياً حتى يومنا هذا. ولعل المفكر الجابري كان منصفاً ويحاذي الموضوعية حين كتب يقول «إن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً)، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي

ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج (المستبد العادل)، لا فرق في ذلك بين شيوعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف⁽⁸⁸⁾. ولما كان متعذراً إيراد جَلِّ ما قيل أو كتب في هذا الباب من منظور الآداب السلطانية لضخامته - كما سبق لنا القول - فقد ارتأينا الاكتفاء بإيراد مقتطفات موجزة لأبرز أعلام هذا النمط من الكتابة، بالقدر الذي يكون لدى القارئ انطباعات يستطيع من خلاله إجراء المقارنة والمضاهاة، بين هذا النمط من الإحالة والإيحاء في الفكر السياسي العربي الإسلامي، وبين نظيرها في الفكر السياسي اليهودي / المسيحي. وموحيين إليه - في الوقت - باتخاذها مثابات مرشدة وعلامات دالة، لإدراكه الكيفية التي نظر من خلالها المسلمين إلى العلاقة بين الدين والسياسة من جهة، وبين القداسة والرياسة من جهة أخرى. فهذا (الجاحظ)، على سبيل المثال لا الحصر، يكتب في مقدمة كتابه؛ التاج في أخلاق الملوك ما نصه «إن الله أوجب على العلماء تعظيم الملوك وتوقيرهم وتعزيرهم وتقريظهم، كما أوجب عليهم طاعتهم والخضوع والخشوع لهم (...). إن الملوك هم الأسس والرعية هم البناء، ومن لا أسس له مهدوم»⁽⁸⁹⁾. في حين يشير (الغزالي) - وهو ينسج على منوال عهد مللك الفرس (أردشير) - في كتبه الاقتصاد في الاعتقاد إلى أن «جوهر الإسلام أنه شريعة الدنيا والآخرة، فالدين والسلطان توأمان، فالدين أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، وأن أحوال الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا تنتظم إلا بسلطان مطاع. فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً. فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه، فاعلم ذلك»⁽⁹⁰⁾. مثلما يؤكد (أبو بكر

الطرطوشي) في كتابه سراج الملوك قائلاً «إن وجود السلطان نفسه هو حكمة إلهية، ولولاه لما كان لله في أهل الأرض حاجة، بل إن السلطان يصبح من حجج الله على وجوده سبحانه ومن علاماته على توحيده.. فكما لا يستقيم السلطان إلا بوحدانية الحاكم، لا ينتظم العالم إلا بالله الواحد الأحد»⁽⁹¹⁾. ولما كان المسلمون قد ذهبوا شيعياً متعارضة في فهم الدين الإسلامي، فضلاً عن تحولهم إلى اتجاهات مذهبية وطائفية متصارعة في تفسير تعاليمه وإقامة طقوسه وإحياء شعائره، فإن عملية إضفاء القداسة على الرئاسة وإلباس السياسة لبوس الدين، لم تتخذ سياقاً واحداً أو تتبنى نمطاً متشابهاً لدى الجميع، وإنما تنوعت بقدر تنوع مذاهبهم وتباينت بقدر تباين طوائفهم. وفي حين حاول مذهب السنة (الجماعة) أمثلة شخصية (السلطان / الوالي) في الواقع المعيش، الأمر الذي يعطي لتوقعات التغيير في المسارات والتحويل في الخيارات الأمل بالحصول والتحقق. فقد حاول مذهب الشيعة (الاثنا عشرية) تأليه شخصية (الإمام / الولي)⁽⁹²⁾ في المخيال الرمزي، بحيث لا ترتفع فقط درجات التبجيل وتتسامى معدلات الإجلال فحسب، بل ويصعب أن لم يكن مستحيلاً التعامل الواقعي مع هذا النمط المفارق والمتعالي، بما يجعله منزّه عن كل نقص بشري ومبرأ عن كل مثلية إنسانية، ومن ثم استحالة تعرضه للنقد أو خضوعه للمساءلة، حين يستهويه بريق السلطة تحت يافطة الدين، وتجذب به أبهة النفوذ تحت قناع المقدس. ومن هذا المنطلق تصبح وظيفة الولاية في ضوء هذا المذهب هي «التأكيد على اطلاقية الشخصية، وذلك بربطها بالمطلق السرمدي وهو الإله الخالق سبحانه (...). وهكذا يتضح إن دور الولاية هو التأكيد على القيمة المطلقة للشخصية وتفوقها على القيمة الزائلة للتاريخي، خاصة صنع حالة جدلية ما بين الدور الإلهي والتاريخي للشخصية»⁽⁹³⁾. ولتأكيد أهمية (الولاية) من منظور التعالي السياسي بالدين والتأليه الشخصي

بالمقدس، فقد لفت المستشرق الفرنسي والمتخصص بالفكر الإسلامي الشيعي (الاثنا عشري) هنري كوربان، الانتباه إلى طبيعة العلاقة المثالية بين (الولي) و(النبي) قائلاً إن «النبوة ظاهر الولاية، والولاية هي باطن النبوة، فإن من هو نبي أو رسول هو في المقام الأول ولي.. فالولاية تمثل الوجه الخفي الثابت لوجود الأنبياء والرسل، بينما لا تمثل مهمة التبليغ في الحياة الدنيا سوى الوجه الظاهري المؤقت لهذا الوجود.. والتي تنتهي بقيام القيامة، بينما تستمر الولاية لما بعد القيامة كذلك»⁽⁹⁴⁾. واللافت إن كل جماعة دينية / طائفية قابلة للتسييس مسوقة - بحكم تغليب مصالحها وتغيب مصالح خصومها - لاتخاذ أساطيرها المؤسسة ورموزها المقدسة، ليس فقط معياراً لتقييم ذاتها وتعظيم أنها بالقياس إلى الاغيار من الأديان والطوائف الأخرى فحسب، وإنما اعتبارها مرجعية مطلقة لتقزيم قيمة الآخر وتأييم معتقد المختلف. وهو الأمر الذي يتمخض عنه في الغالب ارتفاع معدلات التعصب في الذهنيات وازدياد حدة التطرف في العلاقات. ذلك لأنه ما من «طائفة تحصر نشأتها في الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها، إنما تعيد تكوين مجتمعها الديني إلى أبعد من ذلك بكثير، تعيده إلى جذور (ألوهية) هي من صلب التعاليم السماوية، أو قل صلب بعض هذه التعاليم. وهنا يكمن الفرق بين تصور الطوائف لذاتيتها الدينية، والتي تشدد على الجذور الإلهية لنشأتها وتصور الآخرين لها، والتي تشدد على بروزها التاريخي. الطوائف تأخذ بالبعد التاريخي إنما لا تتوقف عندها بل تتعدها إلى ما هو أزلي وسرمدي، باق أبداً، أي التركيبية الإيديولوجية»⁽⁹⁵⁾.

المبحث الثالث -

البحث عن منقذ / مخلص: شقاء الوعي واغتراب الذات

«فالشعب الذي تزداد درجة وعيه بنفسه
ويظروفه الموضوعية، يستطيع أن يدرك جيداً
بأنه أعظم منقذ لنفسه - فالح مهدي» (96).

إن فكرة البحث عن إيجاد منقذ والأمل في ظهور مخلص، فكرة قديمة قدم الإنسان ذاته، كونها لازمت تاريخه ورافقت حضارته وعاصرت إدراكه، منذ أن باشر بالانسلاخ عن مملكته الحيوانية الهلامية الطابع والفوضوية الطبع، وشرع يخطو باتجاه الصيرورة إلى كيان اجتماعي ينعم بالتنظيم ويحظى بالاستقلال. بمعنى إن الضرورة التي حملت الإنسان على البحث عن (ينقذه) من بؤس أحواله، وساقته للتقصي عن (يخلصه) من مأساوية أوضاعه، هي بالواقع ضرورة اجتماعية خالصة قبل أن تصبح أو تستحيل إلى ضرورة فردية محضة. ذلك لأن الإحساس بالظلم لا يحصل والشعور بالحيث لا يتحقق، إلا متى ما أجبر المرء على الانخراط في علاقات اجتماعية غير متكافئة، وألزم على التعاطي مع شروط إنسانية غير عادلة، بحيث إن صدى تلك الفكرة لم يكن يتردد إلا في حضارات أدركت معنى الدين والإلهية، واستوعبت قيمة الرموز والمقدسات، والتزمت بأداء الطقوس والشعائر. وعليه فإن الافتراض الرامي إلى

وقف أولوية هذا الاعتقاد بمجتمع دون سواه، وحصر أسبقية هذا النمط من الإيمان بحضارة دون غيرها، افتراض خاطئ معرفياً وقاصر منهجياً ومناقض تاريخياً، باعتبار إن هذا الضرب من الوعي الاجتماعي والاستبطان السيكولوجي، قد وجد طريقه إلى مختلف التكوينات الاجتماعية والأنظمة الثقافية والسياقات التاريخية والمستويات الحضارية. ولهذا فإن افتراض الباحث المصري (فؤاد محمد شيل) الرامي إلى اعتبار «دورة النيل مرجع هذه العقيدة: لأنه يعود بعد امحال ويؤوب جالباً الخيرات والبركات بعد جوع وعطش»⁽⁹⁷⁾، هو افتراض مبني على نزوع العاطفة أكثر مما على نجوع العقل، وقائم على أساس الحدس الفردي أكثر مما على تأمل الوقائع التاريخية. هذا بالإضافة إلى إن عقيدة (المنقذ أو المخلص) لا تنبع من سعي الإنسان لتخطي غضب الطبيعة والإفلات من عبثية ظواهرها، بقدر ما تتأسس على الحاجة للتخلص من عنف المجتمع والحدّ من جور علاقاته. وهو الأمر الذي دلت عليه أحد الباحثين الثقة بالقول «نستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أن الاعتقاد بظهور المسيح أو انتظار رجعة مخلص، وليد العقل الجمعي في مجتمعات تفكر تفكيراً ثيوقراطياً في شئونها السياسية، ويبن شعوب قاست الظلم ورزحت تحت نير الطغيان سواء من حكامهم أم من غزاة أجانب. فإزاء استبداد الحاكم وفي ظل التفكير الديني تتعلق الآمال بقيام مخلص أو محرر يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً»⁽⁹⁸⁾. على أنه وإن صح تعميم هذه الفكرة أو ذاك الاعتقاد على مستوى إنساني / حضاري شامل، فإن من الضرورة بمكان الإشارة إلى وجود اختلافات وحصول تباينات، ليس فقط على صعيد النظرة المثالية إلى طبيعة تلك الشخصية (الإنقاذية / المهدوية) فحسب، وإنما على سبيل الإيمان بها والاعتقاد فيها كمبدأ ديني ثابت وكتصور قدسي ملزم. بمعنى إن هذه الفكرة لعبت أدواراً مختلفة ومارست وظائف متعددة،

انطلاقاً من خصوصية البيئات الحضارية التي عاشت في كنفها المجتمعات، وبناء على نوعية المرحلة التاريخية التي اجتازتها الشعوب، بحيث اعتبرت عند جماعة بشرية معينة بمثابة الدايمنو الذي يستقطب إرهاباتها ويهيمن على تفكيرها ويحدد توجهاتها ويقنن خياراتها، في حين احتلت عند جماعة أخرى أهمية تناسب ودرجة هياج سيكولوجيتها الاجتماعية واستنفار تصوراتها المخيالية. لا بل إن موقعها على خارطة الفكر وتضاريس الوعي تتحول وتبدل من فترة لأخرى ومن سياق لآخر ضمن المجتمع نفسه والشعب ذاته، وفقاً للضرورات السياسية والاهتمامات الاجتماعية والخيارات الاقتصادية والتطلعات الثقافية والمنطلقات الإيديولوجية، التي تمر بها وتعرض لها. وفي سياق من التناص السردي بين أغلب من تصدى لدراسة الظاهرة (المهدوية)، فقد لاحظ أحد الباحثين - مقتفياً بذلك أثر كل من الدكتور (رشيد الخيون)، الذي اعتمد بدوره على باحث آخر هو (فالح مهدي) - إن «المتبع للدراسات التي تناولت فكرة المهدي (المهدي المنتظر)، يجد أنها تشيع في أغلب الأديان، وبظهوره يتحقق المجتمع العادل. وبذلك، فإن الأمر ليس حكراً على الشيعة فحسب، بل إن فكرة المهدي تكاد تشيع في غالبية الأديان والطوائف. بيد أن المسلمين في المجتمع العراقي، يتطلعون إلى منقذهم أو مخلصهم بطريقة تختلف عن تطلع المسلمين الآخرين في أرجاء الأرض»⁽⁹⁹⁾. والواقع انه بقدر ما يقترب الدين من مضمار السياسة وتتسلل السياسة إلى محراب الدين، بقدر ما تشرأب الذهنيات وتعالى الدعوات لاستحضار فكرة المنقذ / المخلص، على خلفية هدير الأزمات وصرير الانقسامات وضجيج الصراعات، معلنة بذلك دخول المكونات الاجتماعية إلى نفق الضياع في الحاضر والمجهول في المستقبل. وهكذا كلما ازدادت وطأة الشقاء في الوعي واستفحلت شدة الاغتراب عن الذات، على

خلفية زجّ المجتمعات المأزومة والشعوب المحرومة والأمم المهضومة في أتون؛ الأزمت السياسية، والانقسامات الاجتماعية والانشطارات النفسية، والاستقطابات الدينية، والصراعات المذهبية، والكرهيات العرقية، والمناكفات الإيديولوجية. كلما تعاظمت تطلعات الجموع المهمشة والشحود المجيشة إلى ميلاد / ظهور شخصية المنقذ / المخلص؛ سواء أكان برداء الزعيم السياسي المعتمر خوذة العسكر في الغالب، أو بجلباب المرشد الديني المعتمر عمامة الدين في العادة. «فالذات، فردية أو جماعية، لا تستطيع أن تبقى في جو يقهرها أو يخسها مفضلاً قيمتها أو أبعادها. ولذلك تلجأ إلى المهديّة كي تتوافر الأجواء النفسية التي تعيد لتلك الذات استقرارها مع حقلها، واستعادة تقييمها لذاتها. وكلما ازداد القمع على الذات أو على جماعة ازداد تمسكها بالمهديّة وأمثال المهديّة من معتقدات تغطي، وتقدم البديل الخيالي، وتعوض، وتشفي بأساليب غير مباشرة»⁽¹⁰⁰⁾. والجدير بالملاحظة أن هناك قضية على غاية في الأهمية لم تحظى بالقدر الكافي من البحث والتمحيص، من لدن الغالبية العظمى ممن ولجوا هذا الحقل من الدراسات والتي مدارها؛ إن نشوء وتطور فكرة / عقيدة القائد أو الزعيم (المنقذ / المخلص)، لم تكن متعلقة بالعامل الديني ومتطلباته - بالرغم من محتواها المثالي وطابعها القدسي - بقدر ما هي مقترنة بالعامل السياسي وتبعاته - بالرغم من طبيعته الواقعية ومراميه البرغماتية - . ذلك لأن جوهر هذه الظاهرة يتمحور، بالدرجة الأساس، حول إشكالية (الشرعية السياسية) بالنسبة لكل من يتموضع داخل رواق السلطة ويمسك بأعنتها ويحمل صولجانها ويتمتع بامتيازاتها من جهة، وبين من يتموضع خارج حدود تلك السلطة ويفتقر لأي نصاب من أنصبتها، ويحرم من أي حق من حقوقها، ويستبعد عن أي دور من أدوارها. ولهذا فإن الباحث الفلسطيني (ناجي علوش) يجانب الصواب حين

يزعم بلغة مشحونة إيديولوجياً «إن البرجوازية الصغيرة، بتفكيرها الفردي الذي يصرّ على الاتجاهات الفردية، هي التي تلد الأبطال وتمجدهم»⁽¹⁰¹⁾. ومن هذا المنطلق فكلمارفعت السلطة الحاكمة من معدلات الطغيان السياسي ضد المعارضين، وتعسفت في إجراءات الحرمان الاقتصادي ضد المناوئين، وتشددت في ممارسات القمع الديني ضد المخالفين، واشتطت في تدابير التهميش الاجتماعي ضد المغايرين. كلما اشرأبت تطلعات وأمانى الأقليات⁽¹⁰²⁾ القومية / الاثنية المحرومة، والدينية / المذهبية المضطهدة، والقبلية / العشائرية المهمشة، والمناطقية / الجهوية المستبعدة. صوب قدوم عصر الزعيم المنقذ من الظلم، والبطل المخلص من البؤس، والقائد المنجي من المحن. بحيث تمعن في تصعيد مظاهر التعظيم والتبجيل لتلك النماذج من الشخصيات الإنقاذية والخلاصية، للحدّ الذي يجعل منها نداءً للإلهوية في صفاتها وقدراتها، وموازي للمقدس في عصمته وحرمته. بحيث «يكتسب التوظيف السياسي لشخصية المهدي المنتظر في العقيدة الشيعية، مع كل احتلال للعراق (البريطاني من قبل ثم الأمريكي)، وكما يبين التاريخ الاجتماعي - السياسي الحديث، بعده التام كتوظيف برغماتي صارخ في دلالاته، يقوم من بين ما يقوم بتحويل الأسطورة إلى واقع وبتحويل الواقع إلى أسطورة. إن أسطورة الواقع تأخذ في هذا المنحى، دلالتها التامة كعمل منظم من أجل إحداث تغيير هائل في تفكير الأفراد وفي نظرتهم إلى مجتمعهم؛ فهو مجتمع أساطير حية ومستمرة ومتواصلة دون توقف، تلعب فيه الرموز - كما يلعب الأبطال - دورهم كقوة هيمنة لا حدود لتأثيرها وطاقاتها على تحريك وتهيج الحشود، وهو مجتمع أفراد تعاقبوا من دون وثيقة»⁽¹⁰³⁾. ولعل نظرة سريعة إلى تاريخ الطائفة الشيعية (الامامية) في العالم الإسلامي، إزاء هذا الموضوع وما يتعلق به من مواقف وما يتصل به من ممارسات

وما يرتبط به من تصورات، كفيل بإعطائنا الكثير من الأدلة التاريخية والبراهين الواقعية، التي تظهر إن الأوضاع السياسية التي تبلورت في أتونها، والظروف الاجتماعية التي تشكلت في كنفها، والشروط الاقتصادية التي عاشت في بؤسها، والبيئة الثقافية التي تغذت من معينها، حملت أجيال تلك الطائفة ليس فقط على استبطان نمط تلك الشخصية في اللاشعور الجمعي فحسب، وإنما رفعها إلى مصاف الإلهوية في المتخيل الديني أيضاً. ومن منطلق هذا الاعتقاد الموهل في الميتافيزيقيا، فإن الطبيعة البشرية لشخصية (المنقذ / المخلص) لا تلبث أن تحتجب خلف هالة متضخمة من التصورات المثالية والمناقبات الطوباوية، التي سرعان ما تنقلها من حقل التاريخ إلى مجال الأسطورة، ومن دنيا الواقع إلى عالم الخيال. «ذلك لأن الشخص التاريخي (أو الجانب التاريخي منه) يستمد عظمته وفعاليته وخلوده من الشخصية الأسطورية التي تتحول في العقائد الشعبية لكي تصبح عبارة عن تركيبة أسطورية ضخمة»⁽¹⁰⁴⁾. ولعل من الأمور المهمة التي يجدر بنا التذكير بها والإشارة إليها في هذا المقام، هي إن فكرة الانتظار (للمنقذ / المخلص) لا تنطوي فحسب على جانب كونها نتاج سبيكة / شبكة من العوامل المتداخلة والمتفاعلة من مثل؛ الطغيان السياسي، والحرمان الاقتصادي، وارتهان الاجتماعي، والامتهان الثقافي، والاحتقان النفسي. وإنما هناك، بالمقابل، جانب آخر لا يقل عن نظيره أهمية، يتمثل باعتبار إن تلك الفكرة ما أن تبلور ملامحها في اللاشعور/ اللاوعي وتمظهر معالمها في الشعور/ الوعي، حتى تستحيل إلى مصدر لا ينضب له معين لانشال المعطيات السلوكية والتداعيات الوجدانية والإفرازات القيمية. التي لا يقتصر تأثيرها على صعيد العلاقات السوسولوجية: من كراهيات متقابلة وصرعات متبادلة وتكفيريات بينية، وما قد يقع بين حدودها من مظاهر التهميش والإقصاء والإكراه والتحجيم.

بل وعلى مستوى الفعاليات السيكولوجية: من تصورات واعتقادات وتمثلات، وما قد يقع ضمن إطارها من تشبيحات رمزية وتهويمات مخيالية وطوباويات أسطورية، لن تبرح تغذي جملة من الممارسات الشعائرية والفعاليات الطقوسية، التي من شأنها ليس فقط تكريس الفكرة في الوعي الجمعي وترسيخها في الذاكرة التاريخية للجماعات المقصودة فحسب، وإنما استجلابها من الأسطورة إلى التاريخ، واستدعائها من الماضي إلى الحاضر، واستقدامها من اللاهوت إلى الناسوت. إذن «العامة، خاصة في مراحل القمع السياسي والاحتكار المحجف للثروات، كثيراً ما ترجع إلى الماضي لتبحث عن صورة زعيم تاريخي تشكله حسب أهوائها وأحلامها، لتطرحه بديلاً لها»⁽¹⁰⁵⁾. ولأن شخصية المنقذ / المخلص شخصية افتراضية أكثر منها واقعية، وكيونة أسطورية أكثر منها تاريخية، افتعل وجودها وفبرك صيرورتها المخيال الجمعي للجماعات الإنسانية المسلوقة الإرادة والمجموعة الرأي، وذلك بقصد الاستعانة بما تتمتع به من الطاف إلهيه مفارقة، والاحتماء بما تتوفر عليه من قدرات خارقة للطبيعة. فقد ألجأت أمور غيبتها عن الحضور الشخصي في الواقع والتجسد المادي في المعيش، تلك الجماعات إلى التمسك بخيارات موازية والتشبث بخيارات بديلة، تستطيع من خلالها خلق الإحساس بجبر الخواطر المكسورة، وتهدئة النفوس القلقة، وطمأنة المخاوف المزمنة، وتحقيق الآمال المضیعة. وهكذا فقد أوجدت كل جماعة من الجماعات أوليائها وقديسيها، واصطنعت كل طائفة من الطوائف أبطالها ومنقذها، الذين تعتقد عن طريقهم وبواسطتهم ليس فقط تجسير الفجوة الغامضة واختزال فترة الانتظار المجهولة، التي أحدثتها ظاهرة الغياب والاحتجاب للشخصية المهدية (الإنقاذية / الخلاصية)، بحسب الاعتقادات والتصورات الشعبية السائدة فحسب، ولكن بالإضافة إلى ذلك تحقيقي مآرب

التقرب من حضرة الإلهي للانغمار بنوره، والشعور بهيئة المقدس للانغمار بجلاله. إذ إن «أعضاء المجتمعات - كما شخص بحق (والاس مارتن) - يكيّفون حياتهم وفقاً لنماذج الأدوار التي تهيوها ثقافتهم، وإن فقدان النماذج المتسامية - نماذج الدين والأسطورة - يقود إلى محاكاة الأبطال المودين في الوجدان الثقافي»⁽¹⁰⁶⁾. باعتبار إن الإنسان وإن كانت حياته ملوثة بالخطيئة وعلاقاته معفرة بالدناسة، إلا أنه وفي كل الأحوال لا يستطيع لجم حنينه إلى البراءة الأولى وكبح توفه إلى القداسة المطلقة. ذلك لأنه «مهما بلغت درجة سلخ القداسة عن (العالم)، فإن الإنسان الذي اختار حياة عادية لا ينجح في حذف السلوك الديني. وسنرى أن الوجود الذي سلخت القداسة عنه إلى أبعد حدّ يستطاع، لا يزال هو ذاته يحتفظ بأثار تقويم (العالم) تقويماً دينياً»⁽¹⁰⁷⁾. من هنا نفهم إصرار الموجود الاجتماعي في البحث عن كائنات / شخصيات، تحظى بالمزايا المفارقة وتمتع بالخصائص الخارقة التي يؤمن ويعتقد بكفالتها، ليس فقط تهدئة لواعجه من المعلوم وتطمين هواجسه من المجهول فحسب، بل وكذلك تأمين حاجاته المادية / الدنيوية وتحقيق تطلعاته الروحية / الأخروية. وهكذا فقد اتجه إلى إقامة المزارات للأولياء وإشادة المعابد للقدسين، التي سوف تتحول بتقادم السنين وتراكم الموروث إلى أماكن مقدسة، جرت العادة لدى العامة من الناس وخاصتهم إلى القيام بزيارات دورية أو موسمية - بحسب شخصية الولي أو طبيعة القديس - لمقام من فيها والتبرك بحضرته، لاسيما وأن الاعتقاد العام يشير إلى كونها تضم رفات تلك الشخصيات المباركة، التي لم تبرح تشحن المخيال الجمعي بالطاقة والذاكرة التاريخية بالفاعلية. وبرغم أن «عبادة الأولياء - كما يرى الباحث الأنثروبولوجي الفرنسي (ادوارد فيسترمارك) - نبتت في الأصل في حقل الوثنية السابقة على مجيء الإسلام، ولم يمنع التوحيد الصارم لهذا الأخير

من نمو هذا الاعتقاد واتساع رقعة ممارسته، إذ كانت هناك ضرورة فيما يبدو، تقتضي ظهور وسطاء يردمون تلك الهوة ويملؤون ذلك الفراغ الذي يفصل بين الناس وربهم»⁽¹⁰⁸⁾. إلا أن ذلك لم يمنع ازدهار وانتشار هذا النمط من التدين، أو تحول دون تحوله إلى عقيدة راسخة في النفوس وعامرة في القلوب وفاعلة في الأذهان ومؤثرة في السلوك. ليس من باب تخلي الإنسان عن مبادئ دينه القويم وثوابت إيمانه السليم - كما قد يظن البعض معتبراً كون هذه الأنماط تمثل بقايا الأديان الوثنية - والاتجاه صوب ممارسات غريبة واعتقادات مستهجنة لا تمت للدين بصلة، ولا تنتمي للمقدس برابطة، إن لم يقعا وإياهما على طرف نقيض. وإنما من منطلق الفرار من واقع بات لا يحتمل في شقائه لامعانة في وئد الإرهاصات، والإعراض عن مجتمع أضحى لا يطاق في غربته لإسرافه في قمع التطلعات، والسعي، من ثم، لإيجاد من يعطي الأمل ويمنح الرجاء في واقع تسوده الفوضى ويعمه الاضطراب. لا في التخفيف من وطأة بؤس الأول والتلطيف من شدة معاناة الثاني فحسب - ولعل هذا هو المكسب الوحيد الذي يمكن أن تقدمه هذه التجربة - بل وفي مجال تسريع فترات الخلاص الروحي واختزال مراحل النجاة المادي، من خلال الانخراط بشعائر التعبد وطقوس الاحتفاء لأضرحة الأولياء ومقامات الصالحين، أملاً في توسطهم وطمعاً في حضورتهم لدى مصدر القداسة (الله) لنيل امتياز البركة والظفر بكرامة الشفاعة، باعتبار إن «الأولياء - كما يرى الباحث الانثروبولوجي (ديل أيكلمان) - مالكو البركة بامتياز، مقربون بالضرورة من الحضرة الإلهية، مما يجعل منهم أحسن الوسطاء وخير الشفعاء، ولذلك فإن الخدام والأتباع يبحثون دائماً عن كل العلامات والإرشادات التي تقودهم وتدلهم على صلحائهم»⁽¹⁰⁹⁾. والجدير بالذكر هنا إن مستوى أهمية (الولي / الإمام) ودرجة قداسته، لا تقاس - بنظر

من يوقّر شخصه ويجلّ مقامه - بمدى تقواه أو ورعه أو زهده - رغم أهمية هذه الصفات وضرورتها - ولكن ببقاء أصول أرومانه الانتسابية لأحدى الشخصيات التاريخية أو الافتراضية (الأنبياء والرسل)، حيث علاقاتها بالمقدس قريبة من اليقين وبعيدة عن الشك من جهة، وفي كونها موجودة في عالم الغيب (الأموات) بدلاً من عالم الحضور (الأحياء) من جهة أخرى. بمعنى إن إمكانية حيازة الولي أو الإمام على الصفات الإنقاذية وامتلاكه للخصال الخلاصية، التي يتطلع إليها الفرد المقهور والجماعة المقموعة، وبالتالي تماهيه وتوحده مع الشخصية المعيارية (للمنقذ / المخلص) الرابضة في المتخيل الجمعي والمترسخة في الذاكرة التاريخية، تتناسب طردياً مع فترة التقادم التي مضت سواء على ولادته أو موته. أي كلما بعدت في عمق التاريخ وأحيطت بهالة من الغموض والإبهام، كلما - وهنا المفارقة - زاد تعلق الناس بها وتضاعف إقبالهم عليها. وهو الأمر الذي لاحظته أحد أساتذة علم الاجتماع قائلاً «هناك بعض الأشخاص الذين يلقون مظاهر التكريم والتقديس أثناء حياتهم، ولكن من دائرة محدودة نسبياً من الناس»⁽¹¹⁰⁾. ذلك لأن ظن الإنسان المهذور بشخصية (الأولياء والأئمة) حيال الاستجابة لرجائه والإصغاء لتوسلاته يزداد يقيناً، طالما لا يمتلك الحجة المادية أو الدليل الواقعي على إثبات إن (الولي أو الإمام) الذي يقدم له فروض الطاعة والولاء، قادر على تحقيق مطالبه وتلبية رغباته، بحيث يكون على بينة من قدرات هذا الولي أو معجزات ذلك الإمام، بقدر ما يمنحه الأمل في الخلاص من بؤس أوضاعه والتحرر من شقاء ظروفه، سواء بالصبر والمجالدة على تحمل أعباء الدنيا الحاضرة، أو للفوز برضى الله والظفر بنعيم الآخرة. بعكس أولئك الأحياء ممن يعيشون في عالمه ويتقاسمون همومه، والذين درجت العادة والتقليد على اعتبارهم من الأولياء والأئمة، ليس بناء على ما يتحلون به من صفات مناقبية

عالية أو يمارسون من شعائر دينية وطقوس تعبدية مشهودة. ولكن إما تقديراً لأروماتهم الانتسابية - السادة في العقيدة الشيعية⁽¹¹¹⁾ - وإما تعاطفاً مع مواقفهم المناوئة للسلطات السياسية التي جنحت صوب الفساد والاستبداد. حيث لا تشفع لهم صفات القداسة التي تخلع عليهم من العامة، حين تبدي الغالبية منهم مظاهر العجز وقلة الحيلة إزاء حماية أنفسهم من تعسف السلطات التي يعارضونها، مثلما يخفقون في رد غائلة الحاجة الاقتصادية عنهم، عندما تضطربهم ظروف القمع للتخفي والتستر أو الانتقال لأماكن نائية ينشدون الأمن والسلامة، ولعل التاريخ الإسلامي ملئ بهذه الشخصيات وزاخر بتلك النماذج. وهو الأمر الذي أضفى وسيضفي على (الولي / الإمام) الغائب أو المحتجب قيمة إضافية واعتبار متزايد - سوف يعجز نظيره الحاضر أو الظاهر عن الحصول عليها والتمتع بها، مهما بلغ من سمو المراتب وعلو المكانة وشرف المحتد - للحدّ الذي يرقى معه إلى مصاف أصحاب الرسالات السماوية من (أنبياء ورسول)، إن لم يزههم في الحضوة القدسية ويتقدم عليهم في الحضور الإلهي. وطبقاً لملاحظة المتخصص في الفكر الديني (هنري كوريان) فإن «العلاقة المتبادلة ما بين الولي والنبى، فالنبوة هي ظاهرة الولاية، والولاية هي باطن النبوة، فإن من هو نبى أو رسول هو في المقام الأول ولي.. فالولاية تمثل الوجه الخفي الثابت لوجود الأنبياء والرسول، بينما لا تمثل مهمة التبليغ في الحياة الدنيا سوى الوجه الظاهري المؤقت لهذا الوجود.. والتي تنتهي بقيام القيامة بينما تستمر الولاية لما بعد القيامة كذلك⁽¹¹²⁾. ولكي تكتمل دائرة التصعيد والتسامي لهذه الشخصية المقدسة في بطانة السيكلوجيا الاجتماعية، ومن ثم تتحول إلى مثل أعلى للإنقاذ ونموذج يحتذى للخلاص في منظومة المتخيل الجمعي، لا بد أن تحاط تلك الشخصية بالعديد من الطقوس وتحظى بالكثير من الشعائر، التي

لا تدلل فقط على مستوى قداستها في بنية الوعي الاجتماعي فحسب، وإنما على درجة أهميتها في نسق الثقافة العامة ونمط السلوك الشخصي. ولعل من جملة تلك الطقوس والشعائر القيام بزيارة أضرحة الأئمة ومقامات الأولياء، ليس فقط لتقديم فروض الطاعة وإقامة شعائر التعبد داخل حرم (المقدس المسجد)⁽¹¹³⁾ فحسب، وإنما لبث الشكوى مما يعاينه الشخص المتدين من مظاهر الظلم وظروف الحرمان، بالإضافة إلى طلب العون في الحياة الدنيا والحصول على الشفاعة في الحياة الآخرة. وعليه فإن من الأهمية بمكان أن لا يهمل الشخص المعني طقس (الزيارة) هذا، إذا ما أريد لتضرعته أن تنال الرضى وتوسلاته أن تحظى بالاستجابة، وينال بالتالي مبتغاه ويحقق مأربه ويضمن سلامته. ولذلك يرى أستاذ علم الاجتماع الدكتور (محمد الجوهري) إن «الزيارة هي المناسبة الأساسية التي يبدي فيها الإنسان الشعبي تكريمه للولي، ويقدم فيها النذر، ويدعو للولي ويسأله المعونة في مواجهة مشكلة معينة.. الخ. ولذلك فإن تقديس الأولياء لا يمكن تصوره منفصلاً عن (المزار) أي (الضريح) أو (الشاهد) الذي يوجد الولي تحته، أو يعتقد انه موجود تحته»⁽¹¹⁴⁾. ومن طريف ما يذكر في هذا المجال إن قسماً من فئات المجتمع المصري، ممن لسعتهم الظروف الاجتماعية والنفسية القاسية بسياطها، كانوا بدلاً من يتوجهوا بلواعجهم المضطربة وهواجسهم المقلقة، صوب رجال الدين الصالحين والأتقياء من الأحياء - وما أكثرهم في المجتمع المذكور - لالتماس المشورة وطلب المعونة منهم، باتوا يلجأون - عن طريق كتابة الرسائل وإلقائها داخل حرم الضريح (تصوروا!) - إلى نظرائهم من الأموات الغائبين، وتحديداً (الإمام الشافعي) الذي تصرّم على موته قرون عدة!. وذلك لاعتقاد الكثيرين بقدسية شخصه ورفعة مقامه وصدق كراماته، بحيث خلص الباحث الانثروبولوجي المصري

(سيد عويس) في دراسة شيقة، إلى نتيجة مذهلة تمخضت عن حقائق واقعية ووقائع ملموسة قائلاً انه «قد تبين إن الإمام الشافعي في عقول مرسلي الرسائل هو شخص حي، على الرغم من مرور نحو ألف ومائة وخمسين سنة ميلادية تقريباً منذ وفاته. وإن هؤلاء يخلعون عليه الكثير من الخلال والصفات. فهو شخص ذو سلطان، وهو شخص ملهم، وأن بصيرته تخترق الحجب والأستار، فضلاً عن انه شخص مؤتمن على الأسرار، وهو أيضاً شخص قادر يقوم باختصاصات متعددة، هي من صميم اختصاصات وزارات ومصالح الداخلية والعدل والشؤون الاجتماعية والعمل والصحة، فضلاً عن بعض الاختصاصات الأخرى غير الواقعية أو الغيبية، وهو أخيراً شخص يمكن تملقه ومساومته ورشوته ويقبل الوساطة ويفترى عليه، دون قصد سيء في بعض الأحيان»⁽¹¹⁵⁾.

ومن المعروف إن طقوس الزيارات الدورية أو الموسمية التي يزاولها من يعتقد بقدسية (الولي / الإمام)، لا تجري وفقاً لإيقاعات زمنية تفتقر لأطر مكانية محددة، تجسد المعنى الديني للزيارة وتمنحها القيمة الرمزية التي تستحقها. ولهذا فإن دلالة الزيارة في وجدان الزائر تفقد مغزاها وتتجرد من روحانيتها، طالما أن الاتجاه الذي ترمي إليه لا يتخذ ضريح الإمام أو مقام الولي مقصداً له. بمعنى آخر إن الرابطة القائمة بين زمن الزيارة (= الزمن الأسطوري) ومكان الضريح (= المكان المقدس)، هي من التلاحم والعضوية لدرجة إن انتفاء طقوس الأولى يفقد الثاني مظاهر الجلال ويجرده عوامل القدسية. كما إن اختفاء المكان المقدس واندثار معالمه وضياع هيئته، قمين بإطفاء الوهج الروحي للزيارة في وجدان الزائرين، فضلاً عن تلاشي قيمتها الرمزية في وعيهم. ولهذا فقد لاحظ الباحث الانثروبولوجي (ايميل درمنغن) بثاقب بصيرة إن «الأماكن الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء موطن التقوى

والفضيلة، هذه الأخيرة التي لم تكن لتعيش في عالم دنيوي مدنس وزائل تسوده الفوضى ويطبعه اللانظام، وبهذا المعنى فإن الأضرحة ككل الأماكن المقدسة ليست سوى خزانات أرضية للقداسة السماوية⁽¹¹⁶⁾. إذ إن الغاية القصوى المنشودة للزيارة - وتكاد تكون الوحيدة - هي إقامة الصلة السيكلوجية مع شخصية (المنقذ / المخلص) (= المقدس المحتجب)، باعتباره الحامل الشرعي للأسرار الإلهية والممثل المعتمد لمصادر القداسة من جهة، وكونه، من جهة أخرى، القطب الجاذب لتوثيق عرى الرابطة بين الأتباع والأنصار والمريدين؛ ليس فقط تعبيراً عن عمق انتمائهم وشدة ولائهم لعقيدة (المهدي) فحسب، وإنما لإبراز هويتهم إزاء الآخر، وإظهار تلاحمهم حيال المختلف، واستعراض قوتهم قبالة المغاير. وذلك على خلفية حقيقة إن «أداء الطقوس الدينية - كما أشار أحد الباحثين الغربيين (لورا) - يحمل أكثر من كونه فعلاً فردياً، وإنما هو ظاهرة، أو فعل اجتماعي، فتأدية مثل تلك الطقوس الجماعية، لا تعني فقط الارتباط بالقوى السماوية... بل تعني الانتماء إلى نسق الأخلاق العائلية والشخصية التي توطد أحكامها وقيمها»⁽¹¹⁷⁾. وهكذا ومن خلال ما تحصل من معلومات تاريخية وما تقدم معطيات اجتماعية، نستطيع الخلوص إلى الملاحظات الثلاث التالية:

الملاحظة الأولى - إن عملية تبلور وتمظهر فكرة القداسة في المجتمع لا تحدث بمحض الصدفة ولا تحصل بوازع الرغبة، إنما هي حصيلة جملة من الشروط الموضوعية والعوامل الذاتية، التي يتمخض عن ترابطها العضوي وتفاعلها الجدلي ما يمكن تسميته (بحضرة) - من حضارة - الأطر الاجتماعية، التي تحدد طبيعة العلاقة بين الفرد والجماعات التي ينتمي إليها من جهة، وبين هذه الأخيرة والمجتمع الكلي الذي يوحد أهدافها ويؤطر خياراتها من جهة

أخرى، وذلك عن طريق تشذيب نوازعها البدائية، وتهذيب سلوكياتها العدوانية، وتغليب قيمها الجماعية. أي بمعنى إن فكرة القداسة لا تولد من رحم الفراغ البنيوي / المؤسسي، ولا تنبثق من وهم التصور الذهني / المخيالي⁽¹¹⁸⁾. إذ لا بد أن يكون المجتمع قيد البحث قد بلغ من الوعي مستوى يؤهله لكي يطرح على نفسه تساؤلات؛ تتعلق بالغايات من وجوده كذات / فاعل، والمثالات التي تحدد مصيره كموضوع / منفعل، ومن ثم البحث في الكيفيات التي تصون هذا الوجود وتضمن ذلك المصير. وبهذا نكون أمام حقيقة انطولوجية مفادها؛ إن لجوء الإنسان نحو الدين وانتحاءه صوب المقدس مسألة قديمة في تاريخه وحالة مرافقة لوجوده، منذ اللحظة التي اختار أن يكون فيها تحت وصاية المجتمع وضمن إطاره، حيث يحظى برعايته وينعم بأمنه ويتغذى بقيمه. إذ إن من «شأن الدين - كما لاحظ المستشرق (جيب) - أن يلازم الطبيعة البشرية، ويبدو خصلة من الخصال التي ينفرد بها الفكر الإنساني، حتى يظهر من العسير أن نفترض وجود مجتمع غابر خلو من التدين، إلا إذا اعتبرناه متسماً - وأعضاءه بالبلاهة والعجز»⁽¹⁹⁾. وهو الأمر الذي يستتبع قبول فكرة إن ممارسة التدين والاعتقاد بالمقدس هي من الظواهر الاجتماعية بامتياز، ليس فقط لأن وحدة المجتمع تكون - في حالة فقدان الوازع الديني - عرضة للفكك والتشظي فحسب، وإنما لأن حيوية الدين تتلاشى وفاعلية المقدس تضمحل، حالما يقلع المجتمع عن المواظبة في ممارسة الطقوس ويمتنع عن الاستمرار في أداء الشعائر. ولهذا فقد اعتبرت الباحثة الاجتماعية (كاثرين بيل) إن «النظر إلى الطقوس كأفعال يعد مسألة استراتيجيات ثقافية متنوعة من أجل فصل بعض الأنشطة عن أنشطة أخرى، ومن أجل خلق وفرض تفرقة نوعية بين ما هو (مقدس) وما هو (مدنس أو دنسوي)، ومن أجل جعل هذه التفرقة تتسبب إلى

فكر الحقائق من أجل السمو فوق قوى العوامل البشرية»⁽¹²⁰⁾. والخلاصة إن تعلق الإنسان بالاعتقادات الدينية واحتفائه بالظواهر القدسية وانخراطه بالممارسات الطقسية، لا يعد - إذا ما توخينا الموضوعية وتحرينا الحقيقة - مجرد ردة فعل بدائية / نكوصية، تتمخض على أساس سيكولوجيا الخوف من المجهول والعجز أمام الغامض، بقدر ما تتولد عن دوافع الطبيعة الإنسانية المجبولة على فك مغاليت أسرار ذلك المجهول والمفطورة على كشف ماهية ذلك الغامض، سواء بالسرديات الخرافية والأسطورية أم بالديانات الطوطمية والتوحيدية. وبحسب ملاحظة (مرسيا الياد) فان «مصطلح (دين) لا يزال صالحاً شرط أن نتذكر أنه لا ينطوي بالضرورة على إيمان بالله، أو على اعتقاد بألهة أو بأرواح، وإنما هو يحيلنا بالضبط إلى تجربة (المقدس)، ما يجعله يرتبط بالتالي بأفكار من قبل الكينونة والمعنى والحقيقية»⁽¹²¹⁾. والحال إن بواكير انخراط الإنسان بالدين وعلاقته بالمقدس لا تحمل طابع الضرورة، إلا بقدر شروع ذلك الفاعل الاجتماعي بوضع أسس الحضارة وسعيه الدؤوب لامتلاك ناصية الوعي.

الملاحظة الثانية - إن كل مجتمع بشري استطاع أن يتخطى عتبة طفولته البدائية، وشرع من ثم بالولوج إلى مرحلة سن رشده الحضاري، مسوق بوازع من الحاجات المادية والضرورات الرمزية، إلى تبني صيغة من صيغ تقسيم العمل بين أفرادهِ وتوزيع المهام بين جماعته، وهو ما استتبع أن يتمخض عن هذه الإجراءات أو تلك الممارسات - بالتقادم والتراكم - تمظهر بنى اجتماعية وتبلور مؤسسات سياسية، استوجبت ضبط النزاعات وتنظيم العلاقات وتحديد الخيارات. ولعل من جملة العناصر المهمة والمقومات الأساسية التي أسهمت في لملمت شعث تلك المجتمعات الموغلة بتوحشها، وحققت لها ما كانت تحتاج إليه من استقرار في العلاقات وتصبو إليه من توافق في الذهنيات. فان

الشعور الديني وما يرتبط به من هيبة الطقس ورهبة المقدس، كان العامل الأبرز والأنجع في هذا المجال، لاسيما وان إنسان تلك المجتمعات لم يبرح يعيش أجواء أساطيره التأسيسية، ولم ينفك مغموراً بفنائض تصوراته المخيالية عن أسلافه وآلهته. ولذلك «فإذا ما عدنا إلى أقدم مستويات الثقافة نجد إن (العيش ككائن بشري) هو بجد ذاته فعل ديني. إذ إنّ الغذاء والحياة الجنسية والعمل، لها قيمة قدسية. بتعبير آخر، لأن نكون - أو بالأحرى لأن نصير بشراً - يعني إننا كائن (ديني)»⁽¹²²⁾. بمعنى إنّ النزعة للدين والحاجة للمقدس لا تظهران إلاّ في إطار مجتمع؛ تبلورت مقوماته البنيوية، وتجسدت أطره الاجتماعية، وتوضحت معالمه الإنسانية، وتشكلت عناصره القيمية، ومن ثم بات على قدر من إدراك طبيعته وفهم علاقاته واستيعاب حاجاته.

الملاحظة الثالثة - بعد أن لمس المجتمع البشري قيمة العامل الروحي /

الرمزي في تلطيف نوازع العدوان بين أفرادهم، وتخفيف مشاعر الكراهية بين جماعاتهم، وتخفيف بؤر العنف بين سلوكياتهم. لم يتوانى القائمين على شؤونهم والماسكين زمام أمرهم والمتحكمين بمآل مصيره، من السعي لتوظيف حضوة الدين واستثمار سطوة المقدس؛ ليس من أجل تحقيق مبادئ العدالة والمساواة بين عناصرهم، وتعزيز روح التسامح والتآخي بين مكوناتهم، كما نصت على ذلك شرائع الأول ودعت إليه قيم الثاني. وإنما اتخذوا منه وسيلة فعّالة وسبيل مضمون؛ لتسيّد هيمنة جماعة على أخرى، وتأييد سيطرة طبقة على أخرى، وتحشيد كراهية طائفة ضد أخرى، وتخيل امتياز قومية على أخرى. وهكذا تجاسرت السياسة للدخول إلى عرين الدين من أوسع الأبواب، واستدرج الدين لاختراق حقل السياسة من جميع الاتجاهات. هذا في حين زج المقدس الإلهي في المدنس البشري، ودفع المحرّم للتماهي بالمكرّم، حتى تحولت مظاهر

الخشوع ومشاعر الرهبة - في آخر الأمر - من الخالق إلى المخلوق، ومن المعبود إلى العابد، ومن اللاهوت إلى الناسوت، للحدّ الذي أن نظام الحظر والتحریم انزاح من مقام الآلهة في السماء إلى مقام الزعامة على الأرض. وهكذا فقد استحال شخص الزعيم بالذات إلى «موضوع حرم لمن يحيط به. وعدّ من المحرمات المقدسة رأس الزعيم وربطة ساقه. إن كل ما يتعلق بالزعيم أو لامسه أصبح محظوراً: طعامه ومسكنه وثيابه وما شابه. وإذا لامس بطريق الصدفة شيئاً لا يخصه، أصاب التحريم ما لمس بالنسبة لمالكه. وإذا ما ولج الزعيم كوخاً، فساكنوه لا يستطيعون بعد هذا السكن فيه. وكان لزعيم تاهيتي حمالون خاصون، لنقله على أكتافهم، عندما يرغب بالخروج من حدود مكان إقامته، كي لا تطأ قدماه الأرض؛ وبمعنى آخر كانت الأرض ستصبح تحت أقدامه حراماً على أتباعه. وبإمكان الزعيم إلقاء الحرم بشكل تعسفي على كل ما يرغب فيه بصورة دائمة أو مؤقتة... وتروى على سبيل المثال، قصة أحد (الماوريين)، الذي عثر في طريقه على بقايا طعام فأكلها، دون أن يدري لمن تعود. وبعد أن علم أنها كانت بقايا طعام الزعيم، أدرك أنه ارتكب جريمة مخيفة، تفرض عليه ضحية الموت. وما لبث هذا المرء أن قضى نحبه فعلاً من جراء الخوف»⁽¹²⁹⁾. وهو الأمر الذي عزز لاحقاً سيكولوجية النزوع ليس فقط صوب التفرد بالسلطة والتوحد بالدولة، بل والتماهي بالرموز المقدسة والتشبه بالمقامات الإلهية، على خلفية مجموعة من المعايير الوظيفية التي شرعنت فكرة التزعم وبررت ظاهرة الزعامة.

الهوامش والمصادر

- (1) رويستن سميث؛ محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة الدكتور عبد الوهاب علوب، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 150.
- (2) روجيه كايوا؛ الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 196.
- (3) مرسيا الياد؛ المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، (بيروت، دار التنوير، 2009)، ص 51.
- (4) المصدر ذاته، ص 36.
- (5) رينه جيرار؛ العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 435.
- (6) يوسف شلحت؛ بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الطليعة، 2004)، ط 2، ص 135.
- (7) عبد الهادي عبد الرحمن؛ عرش المقدس: الدين في الثقافة والثقافة في الدين، (بيروت، دار الطليعة، 2009)، ص 17.
- (8) آلان تورين؛ براديفما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 133.
- (9) الدكتور محمد الجويلي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، سراس للنشر، 1992)، 116. من جانبه فقد كتب العالم الانثروبولوجي (جورج بالاندييه) يقول «إن المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي؛ ويمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضماناً لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستخدمة في إطار المناقشات السياسية». للمزيد راجع كتابه؛ الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح / (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 93.
- (10) هناك من الباحثين من يرفض معاملة عبارة (القدسي)، المشتقة من مصدر (القداسة) على قدم المساواة مع بقية الاشتقاقات الأخرى (المقدس) و (التقديس). من منطلق إن «القدسي هو كل ما يعبر عن يتنج عن / يتجلى من خلاله أو بواسطته عالم التنزيه والطهارة والبركة والارتفاع والسمو والخصوبة والغنى، أي ما يوجد تمام الوجود، حق الوجود، الصافي أو النقي والكامل. ذلك الذي نجد أوقى حضور له في (الدين) بأوسع معنى ممكن للدين، هذا الذي إذا حلّ في شخص أو شيء طهره وبارك عليه ليعلو به من درجة دنيا إلى درجة أسمى». للمزيد راجع كتاب الدكتور (الميلودي شغموم) الموسوم؛ المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، (دمشق، دار الحوار، 2011)، ط 2، ص 27. هذا في حين يشير الفيلسوف الألماني الكبير (ايمانويل كانط) إلى ضرورة «إيضاح الفرق بين المقدس والقداسة. فالمقدس يشير إلى علاقة بين ذوات وأشياء أو موضوعات، هي موضوعات وأشياء العالم، بينما القداسة تحيل إلى علاقة بين ذوات (ذوات إلهية وذوات مؤمنين)، ذات قدسية وذوات مؤمنين». مقتبس عن نور الدين الزاهي؛ المقدس الإسلامي، (المغرب، دار توبقال للنشر، 2005)، ص 21.

- (11) روجيه كايوا؛ الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص36. ويضيف (كايوا) ضمن نفس المصدر مؤكداً «الحقيقية إن الصفة الوحيدة التي يصح إثباتها للمقدس بشكل عام، منظمته في تعريف هذه اللفظة بالذات، ألا وهي تعارضه مع الدنيوي». ص31.
- (12) رينه جيرار؛ العنف والمقدس، مصدر سابق، ص450.
- (13) الدكتور جورج قرم؛ المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الفارابي، 2007)، ص266. هذا وقد توصل الأكاديمي والباحث اللبناني الدكتور خليل أحمد خليل إلى ذات الاستنتاج ولكن بصيغة أخرى حين كتب يقول «لقد تطور المقدس من الديني إلى السياسي، فظهرت ديانات سياسية، حيث يؤدي الجمهور عبادتين: للواحد المجرد، وللحاكم المتعين». راجع كتابه؛ سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005)، ص224.
- (14) آتين دي لا بوييه؛ مقالة في العبودية المختارة، ترجمة الدكتور مصطفى صفوان، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2005)، ص51.
- (15) يوسف شلحت؛ بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، مصدر سابق، ص26. كما ذكرت الدكتورة سامية مصطفى الخشاب، إن العالم الاجتماعي (إميل دوركايم) قد أوضح «انه ليس كل تجارب المقدس والشعور بالخشية من المقدس تكون دينية في سماتها». للمزيد راجع كتابها؛ دراسات في الاجتماع الديني، الكتاب الأول، علم الاجتماع الديني، (القاهرة، دار المعارف، 1968)، ص23.
- (16) كتب عالم الأديان والأساطير (مرسيا الياد) يقول «إن التعريف الأول الذي يمكننا تقديمه عن المقدس هو انه يعارض العادي». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه؛ المقدس والعادي، مصدر سابق، ص51.
- (17) مقتبس عن الدكتور نور الدين الزاهي؛ المقدس الإسلامي، مصدر سابق، ص17. هذا وقد شدد في مكان آخر على انه «ليس في تاريخ الفكر البشري مثل آخر على مقولتين تقابليتين تقابلان تقابلاً كاملاً تماماً.. حتى إن تقابل الخير والشر لا يذكر حيال هذا التقابل، لأن الخير والشر نوعان متضادان من جنس واحد، هو الأخلاقي.. أما المقدس والعادي فهما أشبه بجنسين مختلفين». ورد ضمن المستشرق هاملتون جيب والدكتور عادل العوا؛ علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، سلسلة زدني علماً، (بيروت، منشورات عويدات، 1977)، ص67. من جانبه فقد علق العالم الاجتماعي (روجيه كايوا) على هذه المسألة قائلاً «لابد إذن من حواجز عازلة تماماً بين المقدس والدنيوي، لأن أي اتصال بينهما يعود على كليهما بالشؤم». معززاً رأيه بما سبق لزميله العالم (دوركايم) أن أشار إليه بالقول «يستحيل على هذين النوعين أن يتقاربا ويحتفظ كل منهما بطبيعته الخاصة». راجع كبه؛ الإنسان والمقدس، مصدر سابق، ص39. والجدير ذكره في هذا

- الشأن إن هذه (الأطروحة الدوركهائيمية) وردت في العديد من المصادر السوسولوجية العربية والأجنبية.
- (18) الدكتور خليل أحمد خليل؛ نقد العقل السحري: قراءة في تراث الثقافة الشعبية العربية، (بيروت، دار الطليعة، 1998)، ص 10، ص 11.
- (19) مرسيا اليباد؛ المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، (بيروت، دار التنوير، 2009)، ص 51.
- (20) الدكتور الميلودي شغوم؛ المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مصدر سابق، ص 217. ويضيف في مكان آخر قوله «فالقدسي لا يستغني عن الدنيوي تمام الاستغناء، كما لا يستغني مثلاً المعقول أو المجرد عن المحسوس أو العيني». نفس المصدر، ص 171. ولعل ما يقوله هذا الباحث هنا يخالف ويعارض ما سبق له إعلانه ضمن نفس المصدر حين أشار إلى إن «القدسي هو ما يوجد كل الوجود، تمام الوجود في منتهى القوة والكمال، أما الدنيوي فهو ليس موجوداً بالفعل، إنما بالقوة فقط، ولا يوجد حقاً إلا بتدخل القدسي». حول هذا التناقض راجع ص 73.
- (21) مقتبس عن الدكتور نور الدين الزاهي؛ المقدس الإسلامي، مصدر سابق، ص 21. ولإظهار تبيته لهذا الاعتقاد فإن هذا الأخير يذهب برأيه شوطاً أبعد ليؤكد «إن الدنيوي يتموقع داخل تراتبية المقدس». نفس المصدر، ص 31. ومن باب تحليله لمعطيات الظاهرة الدينية، فقد شخص المفكر التنويري (نصر حامد أبو زيد) مضار الفصل بين المجالين بطريقة انتقادية قائلاً «إن علاقة المقدس بالمدنس أكثر تعقيداً من هذا الفصل الساذج التابع من النوايا الحسنة، والتي مهما أشرق بهاء حسنها لا تؤسس حقيقية معرفية. والشاهد إن الفصل التام بين (المقدس) و(المدنس)، أو لنقل بعبارة أخرى، بين (الإنساني) و(الإلهي)، أو (الفيزيقي) و(الميتافيزيقي)، لا يساعد كثيراً في فهم الظاهرة الدينية، بل الأحرى القول انه يزيّفها». راجع كتابه؛ التجديد والتحرير والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2010)، ص 70.
- (22) فالح شبيب العجمي؛ تحت القشرة: دراسات في الثقافة والموروث، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008)، ص 14. وخلافاً لذلك يشير المتخصص في سوسولوجيا الأديان الفرنسي (ميشال مسلان) إلى أن «أشكال تصور المقدس ليس لها من فكاك من ارتدا لبوس السمات الروحية والأخلاقية والمادية لعالم الإنسان». راجع كتابه المهم؛ علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، (الإمارات، كلمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 56.
- (23) مجموعة من الكتاب؛ نظرية الثقافة؛ ترجمة الدكتور علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة (223)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997)، ص 228. ويضيف (دوركهائيم) ضمن نفس المصدر وذات الصفحة قوله إن «معيار التقديس يرتكز في العلاقات الاجتماعية وليس في طبيعة الأشياء». وضمن هذا المنحى ذهب المفكر (نصر حامد أبو زيد)، حين كتب يقول «لا معنى للمقدس في غياب المدنس، ومن وجودهما معاً ينبثق وجود الإنسان». راجع كتابه؛ التجديد والتحرير والتأويل، مصدر سابق، ص 72.

- (24) مقتبس عن الدكتور محمد الجويلي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي؛ مصدر سابق، ص 110.
- (25) أورده مجموعة من الكتاب ضمن؛ نظرية الثقافة، مصدر سابق، ص 228. وكنموذج عن النظرة / الرؤية التي تقاطع معها في هذه الجزئية، فقد اعتبر الدكتور (نور الدين طوالبني) إن «ميلنا للمقدس - هذا الموضوع المكرس للتفريج - لا يحدث إلا عندما تكون الأنا في ذروة القلق الثقافي». للمزيد راجع كتابه؛ في إشكالية المقدس أو تحولات التغيير الاجتماعي السيكولوجية، ترجمة وجيه البعيني، (بيروت، منشورات عويدات - ديوان المطبوعات الجامعية، 1988)، ص 177.
- (26) رويستن سميت؛ محاضرات في ديانة الساميين، مصدر سابق، ص 96. وفي السياق ذاته يتفق الفيلسوف الألماني (أرنست كاسيرر) مع هذا الطرح، معتبراً إن «انقسام عالم (المقدس) عن عالم (المدنس) هو اللازم الضروري لأي إلهية محددة مهما يكن نوعها». راجع كتابه؛ اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، (الإمارات، كلمة، 2009)، ص 132.
- (27) مقتبس عن الدكتور أشرف منصور؛ الرمز والوعي الجمعي: دراسات في سوسولوجيا الأديان، (القاهرة، رؤية، 2010)، ص 33. ومن منظور علم النفس يصور لنا الدكتور (نور الدين طوالبني) طبيعة هذه الحالة قائلاً «إن ممارسة المقدس، كعامل شامل من عوامل الانضباط الذاتي داخل النفسي، تزداد كلما ارتقينا في السلم التراتبي الاجتماعي، وكلما ازداد تألفتنا مع مشاكل الانسلاخ الثقافي». راجع كتابه؛ في إشكالية المقدس، مصدر سابق، ص 94. وفي السياق ذاته فقد جادل العالم الاجتماعي (جورج باتاي) بخصوص كون «المقدس هو فقط لحظة مميزة من الوحدة الاجتماعية - شكل تشنجي - فيه انتفاضة عنيفة - لما هو مخترق عادة». أورده جون ليتشه؛ خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحدائة، ترجمة الدكتور فائق البستاني، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 207.
- (28) روجيه كايوا؛ الإنسان والمقدس، مصدر سابق، 228. من جانبه فقد لاحظ الدكتور (نور الدين الزاهي) إن «الانخراط في المقدس، مهما تكن طبيعته حقيقية، هو مسار ديني بالضرورة، لأنه على الأقل يتناول ذكر الله». راجع كتابه؛ المقدس الإسلامي، مصدر سابق، ص 45. ولعل رأي العالم (دوركهيلم) يصب في هذا الاتجاه حين تصور «إن المقدس متماثل مع الإلهي». مقتبس عن كتاب الزاهي؛ المصدر ذاته، ص 17.
- (29) مرسيا اليا؛ المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 51.
- (30) كتب العالم (هيوبرت) يقول إن «المقدس هو الفكرة الأم في الدين». ويضيف نفس العالم قوله «إن الدين هو إدارة المقدس». مقتبس عن كتاب (مرسيا اليا)، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 38. في حين نجد إن عالماً آخر (هنري هوير)، يعتبر إن «الدين هو تدبير المقدس». مقتبس عن كتاب (روجه كايوا)، الإنسان والمقدس، مصدر سابق، ص 36.
- (31) مرسيا اليا؛ المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 37. حيث اقتبسنا هذا المقطع من مقدمة المترجم الدكتور عادل العوا. ولغرض تأكيد هذه الفكرة وتكريس دلالتها، فقد عمد الأستاذ

- (العوا) إلى الاستشهاد بتعريف (دوركهايم) للدين حيث يقول «انه جملة متماسكة من العقائد والطقوس التي تصل بالأشياء المقدسة». راجع كتابه المشترك مع المستشرق (هاملتون جيب)؛ علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 67.
- (32) أورده (ميشال مسلان) ضمن كتابه؛ علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عزالين عناية، (الإمارات، كلمة، 2009)، ص 75. من جانبه فقد لفت العالم اللغوي الألماني (شلايرماخر) الانتباه إلى أنه «ليس بالإمكان فهم المقدس وأصناف مظهراته في غياب إيلاء الاهتمام للمقدمات الدينية». مقتبس عن (ميشال مسلان)، ص 53.
- (33) الدكتور محمد أحمد بيومي؛ علم الاجتماع الديني، (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 1985)، ط 2، ص 395.
- (34) كتب أحد رواد الفلسفة البرغماتية الأمريكي (جون ديوي) في كتابه الموسوم (إيمان مشرك) يقول «إن التعارض القائم بين القيم الدينية كما أتصورها وبين الدين لا سبيل إلى رفعه. ولأن تحرير هذه القيم من الأهمية بمكان، فأن التوحيد بينهما وبين عقائد الأديان ومعتقداتها أمر ينبغي فصله». أورده العالم النفسي (اريك فروم) ضمن كتابه؛ الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، (القاهرة، مكتبة غريب، 1977)، ص 24.
- (35) مرسيا الياذ؛ البحث عن التاريخ والمعنى والتاريخ في الدين، ترجمة الدكتور سعود المولى، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 39. وفي هذا الاتجاه يذهب العالم النفسي (اريك فروم) حين اعتبر انه «لا وجود لإنسان يغير حاجة دينية، حاجة إلى أن يكون له إطار للتوجيه وموضوع للعبادة (...) وتبدو لي هذه الدعوى القائلة بأن الحاجة إلى إطار للتوجيه وموضوع للعبادة، تضرب بجذورها في أحوال الوجود الإنساني - تبدو لي صحيحة تؤكد صحتها تأكيداً وافرأ حقيقة ظهور الدين في التاريخ على نطلق شامل». راجع كتابه؛ الدين والتحليل النفسي، مصدر سابق، ص 28 و ص 29.
- (36) ميشال مسلان؛ علم الأديان: مساهمة في التأسيس، مصدر سابق، ص 205. ويضيف ضمن نفس المصدر قوله «ن المقدس لا يمكن أن يكتشف كأمر مستقل بذاته. فهو مختبر من طرف الإنسان، ومعاش بواسطته عبر تجارب متنوعة»، ص 90.
- (37) سيغفوند فرويد؛ الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت، دار الطليعة، 1983)، ص 7. والجدير بالملاحظة هنا إن للمفكر الراحل (محمد أركون) رأي مغاير حول مفهوم الحرام مفاده «الحرام هو الذي يدل على (السيكلت) الذي هو علاقة بين المؤمن وبين منطقة من المناطق، وزمن من الأزمنة، وشخص من الأشخاص، لا تمسه إلا إذا كنت على (إحرام)، وارتديت (الإحرام). هذا مهم جداً في التمييز بين هذا وذاك، لأن اللغة الفقهيّة طغت على المفهوم الاثنوبولوجي للسيكلت». راجع مضمون الحوار الذي دار معه في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد / 47 - 48 / صيف وخريف 2011، ص 33.

- (38) بليماك، فولودين؛ كيف يتطور المجتمع، ترجمة سليم توما، مكتبة المعارف السياسية (1)، (موسكو، دار التقدم، 1983)، ص 36.
- (39) مالوري ناي؛ الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 15. ويضيف معززاً رأيه ضمن نفس المصدر قوله «إن الحياة الدينية للمرء هي الحياة الثقافية له، أي إن دين المرء - سواء كان المرء ممن يأخذون الدين بقوة أو ممن ينظرون إلى الدين بعدم اكتراث أو ممن بين هؤلاء وأولئك - لا ينبثق عن ثقافته وحسب، بل إن الدين هو ثقافته». ص 17.
- (40) ذكره الدكتور جورج قرم؛ تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسولوجية وقانونية مقارنة، (بيروت، دار النهار، 1979)، ص 20. صموئيل هانتنغتون؛ صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة الدكتور مالك عبيد أبو شهوية والدكتور محمود محمد خلف، (ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر، 1999)، ص 114.
- (41) كتب الباحث المغربي الدكتور (نور الدين الزاهي) يقول «يتجلى المقدس في الطقس على شاكلة معيش مرثي». ولتفاصيل أكثر حول الموضوع ننصح بمراجعة كتابه؛ المقدس الإسلامي، مصدر سابق، ص 9.
- (42) بول ريكور؛ الزمان والسرد، ج 3، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 155، ص 156.
- (43) الدكتور إبراهيم الحيدري؛ تراجديا كربلاء: سوسولوجيا الخطاب الشيعي، (بيروت، دار الساقي، 1999)، ص 84. هذا بينما أشار الباحث المغربي الدكتور نور الدين طوالبسي إلى أن «يشكل بالنسبة للآخرين مقولة يبرز فيها، من خلال العرض الذي يرافقه، التماس الوفاق الاجتماعي إزاء ما يتعلق بالهوية الموحدة». للمزيد راجع كتابه؛ في إشكالية المقدس، مصدر سابق، ص 175.
- (44) الدكتور نور الدين الزاهي؛ المقدس الإسلامي، مصدر سابق، ص 9.
- (45) ماوري ناي؛ الدين الأسس؛ مصدر سابق، ص 215، ص 216.
- (46) المصدر ذاته؛ ص 226، ص 227.
- (47) مقتبس عن روجيه كايوا؛ الإنسان والمقدس، مصدر سابق، ص 229.
- (48) الدكتور إبراهيم الحيدري؛ تراجديا كربلاء، مصدر سابق، ص 83. هذا وقد أضاف ضمن نفس المصدر قوله «إن أغلب الكتاب العرب والمسلمين لا يفرقون بين الشعائر والطقوس، وفي أغلب الأحيان، وإن كان هناك من يميل إلى التفرقة بينهما، فيقصر الشعائر على الميدان الديني المقدس، والطقوس على الميادين الأخرى غير الدينية وغير الملزمة، ولكنها مستحبة». ص 83.
- (49) أرنست كاسيرر؛ الدولة والأسطورة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 43.
- (50) مالوري ناي؛ الدين الأسس، مصدر سابق، ص 219.

- (51) كتب الفيلسوف الفرنسي الشهير (بول ريكور) يقول «وحده الرمز يهب ما يقول». أورده (الزاهي) ضمن كتابه؛ المقدس الإسلامي، ص 47. من جانبها فقد جادلت الباحثة في حقل الأسطوريات الدكتورة (نبيلة إبراهيم) قائلة «مهما يكن التعبير باللغة المجردة عميقاً وفلسفياً، فإنه لا يمكن أن يجسّد مشاعر الإنسان على نحو ما يفعل الرمز». راجع كتابها؛ الأسطورة، سلسلة الموسوعة الصغيرة (54)، (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979)، ص 85.
- (52) أشلي مونتافيغو؛ طبيعة الإنسان البيولوجية والاجتماعية، ترجمة أحمد حسن الرحيم، (النجف، مطبعة الآداب، 1965)، ص 66.
- (53) الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن؛ لعبة الترميز: دراسات في الرموز واللغة والأسطورة، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008)، ص 45. ولعل الفيلسوف الألماني (ارنست كاسيرر) كان أكثر وضوحاً حينما لخض هذه المسألة بجملة واحدة في كتابه، مقالة في الإنسان، قائلاً «في البدء كان الرمز». أورده الدكتور (بسام الجمل) ضمن كتابه؛ من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، (القاهرة، رؤية، 2011)، ص 7.
- (54) الدكتور علي زيعور؛ التحليل النفسي للخرافة والمتخيل والرمز، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجدد)، 2008)، ص 253. هذا في حين كتب مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) يقول «إن الرمز ليكشف بعض أوجه الواقع الأشد عمقاً، والتي تشكل تحدياً لأية وسائل أخرى للمعرفة. وليست الثورة، الرموز، الأساطير، بالإبداعات غير المسؤولة التي تأتيها النفس. أنها تستجيب إلى ضرورة، ويؤدي وظيفة. أعني أنها تميّط اللثام عن أنماط الوجود، الحافلة بأوفر الأسرار، وبالتالي، تتيح لنا دراستها أن نعرف الإنسان على نحو أفضل، (الإنسان كما هو، بلا إضافة): ذلك الكائن الذي لم تنل منه شرائط التاريخ». راجع كتابه؛ صور ورموز، ترجمة حسيب كاسوحة، سلسلة دراسات فكرية (36)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998)، ص 12. ويضيف (الياد) في عمل آخر قوله «من الجلي إن للرمزية شأواً كبيراً في حياة البشر الدينية، وبالرموز يصبح العالم شفافاً، يصبح قادراً على إظهار التعالي». راجع المقدس والعادي؛ ترجمة عادل العوا، (بيروت، دار التنوير، 2009)، ص 160.
- (55) الدكتور فؤاد أسحق الخوري؛ إمامة الشهيد وإمامة البطل: التنظيم الديني والأقليات في العالم العربي، (بيروت، مركز دار الجامعة، 1989)، ط 2، ص 267. وفي الإطار ذاته يوضح العالم الانثروبولوجي الفرنسي (مارك أوجيه) مضمون هذه الفكرة قائلاً «نفهم من النشاط الرمزي كل جهد ذهني يهدف إلى تمثين العلاقة بين (الأفراد)، بعضهم بالبعض الآخر بإعطائها قلباً». راجع كتابه التعليمي؛ مهنة الانثروبولوجي، ترجمة الدكتور محمد الجويلي، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 21.
- (56) كتب أحد أقطاب الفلسفة التأويلية (بول ريكور) يقول «إذا أخذت الرموز لذاتها، فسند أنها مهددة بتأرجحها بين الانطماش في التخيل أو التبخر في المجاز». ويضيف بعد عدة صفحات ضمن نفس المصدر قوله «ليس للرمزية في ذاتها شيء مدهش». للتمتع بغنى المعلومات حول

هذا الموضوع لا بد من الرجوع إلى كتابه؛ صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة الدكتور منذر عياشي، (بيروت، دار الكتب الجديدة المتحدة، 2005)، ص 96 وص 113 على التوالي. من جانبه فقد كتب الدكتور (بسام الجمل) متأثراً بأراء عالم الاثنروبولوجيا الرمزية (كليفورد غيزنز) يقول «إن الرموز الدينية لا يمكن الكشف عن دلالاتها إلا إذا تمت الإحاطة بالخلفيات السياسية والاجتماعية والسياقات المعرفية التي أفرزت تلك الرموز». راجع كتابه؛ من الرمز إلى الرمز الديني، مصدر سابق، ص 146.

(57) المصدر ذاته، ص 45. إلا أنه يواصل تأكيده على هذه الفكرة بصيغة أخرى قائلاً «إن الفائدة الفلسفية الوحيدة للرمزية، تتمثل في أنها تكشف عن طريق بنيتها للمعنى المضاعف التباس الكائن: (يقول الكائن نفسه بصورة متعددة). وتكمن علة وجود الرمزية في فتح تعددية المعنى على التباس الكائن». المصدر ذاته، ص 103.

(58) كليفورد غيرتز؛ تأويل الثقافات، ترجمة الدكتور محمد بدوي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 493.

(59) وضمن هذا السياق فقد أشار الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) إلى «ما يؤسس للرمز، بما هو معطى منهجي وإجرائي لا غنى عنه داخل المنظومة التأويلية، هو انه لا يمكنه أن يحمل معنى واحد أو دلالة واحدة، وهنا تكمن المفارقة. ففي صراع التأويلات أفاض (ريكور) في كل ما يحيل إلى الرمزية من حيث هي مرتع خصب لتعدد المعاني». للمزيد راجع المقدمة التي كتبها الدكتور عمر مهيبيل لكتابه؛ بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2006)، ص 8 وص 9. ولعل اللاهوتي (شينو) قد رفع هذه العلاقة إلى مصاف القانون حين كتب يقول إن «تعددية المعنى هي قانون الرمز». مقتبس عن (ريكور) في كتابه؛ صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 94.

(60) نور الدين الزاهي؛ المقدس الإسلامي، مصدر سابق، ص 7. هذا في حين أشار الباحث الدكتور عبد (الهادي عبد الرحمن) إلى انه «على الرغم من كل ما يقال عن خصوصية الرؤية الرمزية، وكذلك خصوصية الرموز، فلا بدّ من أن تكون قادرة على حمل معنى قادر على التوصل للمتلقي ومن هنا تمتلك روحاً رمزية عامة» راجع كتابه؛ لعبة الترميز، مصدر سابق، ص 41، ص 42. ولتأكيد أهمية المعاني بالنسبة لفاعلية الرموز وجعلها مؤثرة في بنى الوعي الاجتماعي، فقد كتب المستشرق الانكليزي (هاملتون جيب) عن التجربة الإسلامية يقول «أنا قانع بأن نجاح دعوة (محمد) - صلعم - ينجم، إلى حد كبير، عن أن مستوى الفهم العقلي كان قد ارتقى لدى كثير من مستمعيه إلى درجة أن الرموز القديمة والشعائر أصبحت فارغة من معانيها وقيمتها، ولم تعد تروي ظمأهم إلى ما يجثم وراء الحوادث الظاهرة». راجع، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 95. من جهته فقد أشار العالم الاثنروبولوجي الفرنسي (مالوري ناي) إلى «الرموز هي أشياء ذات معانٍ وارتباطات ليست من جوهر خصائصها المادية». راجع كتابه؛ الدين الأسس، مصدر سابق، ص 219، ص 220. هذا في حين يؤكد عالم اثنروبولوجي آخر

- (كليفورد غيرتز) واقعة «إن الإنسان يستخلص المعنى من الأحداث التي يعيشها من خلال الأنماط الثقافية ومن خلال الرموز المنظمة». راجع كتابه؛ تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص 679.
- (61) أشرف منصور؛ الرمز والوعي الديني: دراسات في سوسيولوجيا الأديان، مصدر سابق، ص 12 و ص 13. هذا في حين يقتبس الدكتور (بسام الجمل) جملة من المفكر الفرنسي (جورج دوميزيل) يقول فيها «إن الرمزية ماثوثة في الفكر الديني عموماً، بل هي خصيصة من أبرز خصائصه». راجع كتابه؛ من الرمز إلى الرمز الديني، مصدر سابق، ص 12.
- (62) مقتبس عن الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن؛ سحر الرمز: مختارات في الرمزية والأسطورة، مقارنة وترجمة، (دمشق، اللاذقية، 1994)، ص 141. وفي السياق ذاته فقد جادل الباحث المصري (بسام الجمل) قائلاً «إن المجتمع العاري من الرموز هو مجتمع ميت، بل إن كل حضارة ليس لها رموز مألها الموت الحتمي!». راجع كتابه؛ من الرمز إلى الرمز الديني، مصدر سابق، ص 66.
- (63) أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ: دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، مصدر سابق، ص 133.
- (64) جورج بلانديه؛ الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة الدكتور جورج أبي صالح، (بيروت مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 39. ولتأكيد هذه المعلومة فقد كتب الباحث المغربي الدكتور (محمد الجولي) يقول «إن إضفاء القداسة والطهارة على الممارسة السياسية ظاهرة أصلية في المجتمعات التقليدية». للمزيد راجع كتابه؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: المقدس والمدنس، (تونس، سراس للنشر، 1992)، ص 116.
- (65) لا ينبغي تحميل مفهوم الديمقراطية الواردة ضمن هذه الفقرة دلالة معاصرة، إنما المقصود هنا تلك الديمقراطية البدائية التي أفاض في شرحها عالم السومريات (نوح كيرمر)، حين عمد إلى دراسة طبيعة المجتمع العراقي في العصور السومرية، لذا اقتضى التنويه.
- (66) سير جيمس فريزر؛ الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ج 1، ص 333. وفي السياق ذاته فقد أشار المفكر اللبناني (جورج قرم) إلى أنه «مهما توغل الإنسان في ماضيه، يجد تاريخه مرتبطاً بتاريخ الآلهة التي تعبد لها على مرّ العصور. انتصاراته، هزائمه، فوزه، مصائبه وخطوبه عزّاهما جميعاً إلى الآلهة، إلى رحمتها أو غضبها، إلى قوتها أو ضعفها. ومن أوتي القوة بين البشر وعليهم، لم يحجم عن تلبس طابع الهي وعن عزو مصدر أوامره دوماً وأبداً إلى نظام الهي». راجع كتابه؛ تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، (بيروت، دار النهار، 1979)، ص 17.
- (67) الدكتور فاضل عبد الواحد علي والدكتور عامر سليمان؛ عادات وتقاليد الشعوب القديمة، (الموصل، مؤسسة دار الكتب، 1979)، ص 211. ولتأكيد هذه الخاصية يضيف المؤلفان قولهما «إن الملوك والحكام الذين تابَعوا على الحكم في الفترات التالية ظلوا يحتفظون بصفتهم الدينية

المقدسة كوسطاء بين الآلهة والناس وممثلين عن الآلهة على الأرض، ويلعبون دوراً رئيسياً وبارزاً في احتفالات رأس السنة وتقاليد الزواج المقدس ويقومون بتمثيل الآلهة فيها». للمزيد راجع المصدر نفسه، ص 44. هذا في حين أشار أستاذ الفكر السياسي في جامعة بغداد سابقاً الدكتور (عبد الرضا الطعان) إلى أن «الفكر السياسي العراقي القديم كان قد ذهب إلى الاعتقاد؛ بأن الملك كان يولد وهو يحمل معه مهمة إلهية محددة، من شأنها أن تضفي على كل أعماله في المستقبل، وكل أفكاره، معنى الامتداد لأعمال وأفكار كانت قد قامت في الأصل، في السماء». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه المهم؛ الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات (82)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981)، ص 399.

(66) مقتبس عن فراس السواح؛ دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، (دمشق، منشورات دار علاء الدين، 2002)، ط 4، ص 207.

(69) أوردته الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 399.

(70) ه. ج. روز؛ ديانة اليونان القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس، سلسلة الألف كتاب (569)، (القاهرة، دار نهضة مصر، 1965)، ص 21. ويضيف نفس المؤلف ضمن نفس المصدر قوله إن «الغالبية العظمى من الجنس اليوناني، واصلن الاعتقاد بوجود آلهة من نوع آخر، وعادة ما كانت تؤمن بوجود الآلهة التقليديين». ص 131.

(71) ول وايريل ديورانت؛ قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الأجزاء (7 و 8) حياة اليونان، (بيروت، دار الجيل، د. ت)، ص 233.

(72) موريس كروزيه وجماعته؛ تاريخ الحضارات العام، ترجمة فريدم. داغر وفؤاد ج. أبو ربحان، الجزء الأول؛ الشرق واليونان القديمة، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ط 2، ص 294.

(73) جورج بلاندييه؛ الانثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق، ص 83. ولزيادة تأكيد هذه الفكرة يضيف (بلاندييه) ضمن نفس المصدر القول إن «المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي؛ ويمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضماناً لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستخدمة في إطار المنافسات السياسية». ص 93. هذا وقد أدلى مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) بدلوه في هذا المجال قائلاً «نحن نجد في أشد المجتمعات علمنة (دهرية)، وبين أكثر حركات الشبيبة المعاصرة عداً للتقاليد والأعراف (مثل حركة الهيبين) مثلاً، عدداً معيناً من الظواهر التي تبدو غير دينية، وإنما يمكن لنا أن نستشف فيها استعادات جديدة وأصيلة للمقدس - على الرغم من التسليم بعدم الاعتراف بها أنها استعادة للمقدس من جانب النظر اليهودي - المسيحي». للمزيد راجع كتابه الغني في معلوماته؛ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة الدكتور سعود المولى، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 43.

(74) تزيثان تودوروف؛ روح الأنوار، ترجمة حافظ قويعة، (تونس، دار محمد علي للنشر، 2007)، ص 85. ويعطي المؤلف ضمن نفس المصدر والصفحة أمثلة واقعية لتوضيح وجهة نظره قائلاً

«فني المجتمع التقليدي تحدد العقيدة الدينية مجال المقدس، الذي بإمكانه أن يشمل المؤسسات والأشياء. وقد حاولت الثورة الفرنسية قدسنة الأمة، بحيث يفترض أن يصبح لحب الوطن الدور نفسه الذي كان في السابق لحب الله، كما سعت الأنظمة الشمولية بدورها إلى قدسنة أطراف دينوية عوضاً عن الله من قبيل الشعب أو الحزب أو الطبقة».

(75) جورج بلانديه؛ الانثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق، ص 89. مضيفاً ضمن نفس المصدر ما نصه «إن علاقة السلطة بالمجتمع مماثلة... وهذه العلاقة معبأة بالقداسة، لأن كل مجتمع يربط النظام الخاص به بنظام يتجاوزه، موسعاً حتى الكون بالنسبة إلى المجتمعات التقليدية. فالسلطة مقدسة لأن كل مجتمع يؤكد رغبته في الخلود ويخشى العودة إلى الفوضى كتحقق لموته». ص 84.

(76) الدكتور عزيز العظمة؛ الملكية الإسلامية: السلطة والمقدس في أنظمة الحكم الإسلامية والمسيحية والوثنية، ترجمة عدنان حسن، (دمشق، قدمس للنشر والتوزيع، 2008)، ص 26، ص 27.

(77) مقتبس عن الدكتور عز الدين العلام؛ الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، سلسلة علم المعرفة (324)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ص 110. والملاحظ إن جميع من كتب حول هذا الموضوع، تطرق بهذا القدر أو ذاك إلى هذا العهد الأردشيري، باعتباره وثيقة مركزية هامة في بنية الخطاب الإسلامي حيال قضايا السلطة ومسائل السلطان، حيث لا يستقيم بحث ولا تكتمل دراسة ما لم تشير ان إليه وتستشهدان به.

(78) أورده الدكتور حسن قبيسي؛ رودنسون ونبي الإسلام: مقدمة حول التفسير المادي - التاريخي لنشأة الإسلام، (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ص 84.

(79) عبد السمیع الهراوي؛ الصهيونية بين الدين والسياسة، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977)، ص 138. وفي السياق ذاته فقد أورد الباحث (شفيق مقار) مقطعاً من سفر التكوين ينص بما يلي «وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبدياً لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك. وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبدياً. وأكون إلههم». للمزيد راجع كتابه؛ قراءة سياسية للتوراة، (لندن، رياض الريس، 1987)، ص 115.

(80) الكتاب المقدس؛ سفر التثنية، الفصل 26، 18 - 19. (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 1992)، ص 341.

(81) جان توشار وآخرين؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية للطباعة، 1981)، ص 102.

(82) الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ تاريخ الفكر السياسي الحديث، (بغداد، دار الحكمة للطباعة والنشر، 1992)، ص 270.

- (83) جان توشار وآخرين؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية للطباعة، 1981)، ص 87. هذا في حين يؤكد أحد رجالات الفكر السياسي المسيحي (توتوليان) إننا «نحن نحترم في الأباطرة حكم الله الذي أقامهم لحكم الشعوب، نحن نعلم أنها بإرادة الله يمسكون بالسلطة التي تقلدوها». المصدر ذاته، ص 91. هذا وقد سبق لأحد أساقفة دي شارتر أن عمم باسم مجلس الكهنة «من الجدير بالمعرفة انه بعد موافقة الشعوب والأمم وإجماعها، يبشر الأنبياء ويؤكد الرسل، ويشهد الشهداء بأن الملوك هم مبعوثون من الله، وليس هذا فقط، أنهم هم آلهة». نفس المصدر، ص 265.
- (84) المصدر ذاته، ص 156. هذا وقد لخص هذه العلاقة القديس (توما) قائلاً «إذا كان السلطان الروحي والسلطان الزمني منبثقين عن السلطة الإلهية، فان السلطة الزمنية لا تخضع للسلطة الروحية إلا بالقدر الذي أراده الله». ص 163.
- (85) كتب المفكر الجابري يقول «والحق إن الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية». للمزيد راجع كتابه المهم؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي (3)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ط 4، ص 339. ولتبرير هذا الانتحال كتب الباحث الدكتور (عز الدين العلام) يقول «كان لا بد للعرب المسلمين، وقد أصبح نظامهم السياسي (ملكاً)، من التأثر بالأنظمة السياسية التي أنهت تحت ضربات (الفتوحات) وكان (النظام السياسي الفارسي) من أبرز هذه الأنظمة التي (ورث العرب تلقائياً) أجهزته وتنظيماته، إذ كان أول المنظومات التي عرفها العرب المسلمون، ووجدوا فيها (صورتهم) وضاقتهم لتسيير شؤون الدولة الوليدة». راجع كتابه؛ الآداب السلطانية، مصدر سابق، ص 109.
- (86) أ. ك. س. لايتون (الفكر السياسي عند المسلمين)، بحث منشور ضمن كتاب؛ تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبيوزورث، ترجمة الدكتور حسن مؤنس وإحسان صدقي العمدة، سلسلة عالم المعرفة (12)، ج 3، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978)، ص 60. هذا وقد اعتبرت هذه الباحثة إن كتب (مرايا الأمراء) في العالم المسيحي، هي المعادل السياسي لنظيرها (الآداب السلطانية) في العالم الإسلامي.
- (87) الدكتور محمد عابد الجابري؛ العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 356. وبالاجتهاد ذاته يذهب الدكتور بشير محمد الخضرا حين كتب يقول «وعلى الرغم من أن الآداب السلطانية ليست من الفقه وتستند إلى شرعيات التاريخ الفارسي والبيزنطي وحقائق الحال الإسلامي في ذلك الوقت، الذي سيطر فيه النظام الملكي الوراثي المعتمد على السلطة والأبهة، فإنها مهمة جداً في فهم طبيعة الحكم ومدى فرديته وذاتيته وتبنيته لصورة الرجل العظيم الذي يجب أن يطاع». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه؛ النمط النبوي - الخلفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 173.
- (88) الدكتور كمال عبد اللطيف؛ في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، (بيروت، دار الطليعة، 1999)، ص 57.

- (89) أوردته المصدر ذاته، ص 113.
- (90) مقتبس عن الدكتور بشير محمد الخضر؛ مصدر سابق، ص 181، ص 162. وفي عمل آخر يشير (الغزالي) إلى «ضرورة طاعة السلطان بكونه ظل الله في أرضه». أوردته الدكتور عز الدين العلامة؛ الآداب السلطانية، مصدر سابق، ص 136.
- (91) أوردته الدكتور عز الدين العلامة، المصدر ذاته، ص 137.
- (92) كتب العلامة الراحل الدكتور جواد علي يقول «يتمثل المبدأ الأساس، الذي يميز الشيعة عن بقية المسلمين في فكرة الإمامة، أي القيادة السياسية الدينية. فالإمامة وحاملها نفسه قد نصبهما الله وحدهما عن طريق نبية. وسلطة الإمام تشمل الأرض كلها، فهو يحكمها بلا حدود، لأن الله وكل إليه أمرها، وكل ما يوجد فيها وفوقها، سواء أكان معدناً، أم غابة، أم حيواناً، برأ أم بحراً، فالأشياء كلها ملك للإمام، وله الخمس مما يكسبه الناس من أعمالهم». للزيد حول هذا الموضوع نحيل القارئ إلى كتابه القيم؛ المهدي المنتظر عند الشيعة الاثنى عشرية، ترجمة الدكتور أبو العيد دودو، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2005)، ص 13.
- (93) أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ، مصدر سابق، ص 418، ص 419. مضيفاً ضمن نفس المصدر إن «الدمج الحاصل ما بين المقدس النصي والشخصية التاريخية، في الفكر الشيعي، تأكيداً على اطلاقية الشخصية، وصلاحيه النص المطلق للتاريخي، فكلاهما احتوى الآخر الآن وأكد عليه». ص 413.
- (94) هنري كوربان؛ في الإسلام الإيراني.. جوانب روحية وفلسفية: الشيعة الاثنا عشرية، ترجمة الدكتور ذوقان قرقوط، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1993)، ص 65، ص 66.
- (95) الدكتور فؤاد أسحق الخوري؛ إمامة الشهيد وإمامة البطل: التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي، (بيروت، مركز دار الجامعة، 1989)، ط 2، ص 135. مضيفاً ضمن نفس المصدر «إن الطوائف في معرض تصورها لذاتها الدينية تشدد على الجذور الإلهوية لنشأتها بدلاً من الأصول التاريخية. وهي في مسعاها هذا تعود دائماً إلى كثير من الآيات في القرآن الكريم، الأمر الذي يؤكد على صدق تصورها لنشأتها الإلهية». ص 137.
- (96) فالح مهدي؛ البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثمان ديانات، (بيروت، دار ابن رشد، 1981)، ص 7.
- (97) الدكتور فؤاد محمد شبل؛ دور مصر في تكوين الحضارة، سلسلة المكتبة الثقافية (270)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص 21.
- (98) الدكتور أحمد محمود صبحي؛ نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية: تحليل فلسفي للعقيدة، (القاهرة، دار المعارف بمصر، 1969)، ص 399. وضمن هذا الاتجاه يذهب المفكر الإسلامي (احمد الكاتب) موضحاً إن فكرة المهدي المنتظر «تدلنا على تماهي مصطلح (الإمام المهدي) مع معنى الثورة والحرية والعدالة وانبثاقه كرد فعل على الواقع الفاسد، الذي كان يتدهور إليه المجتمع الإسلامي مرة بعد أخرى. لقد كانت معظم قصص المهودية في القرون الإسلامية

- الأولى، مرتبطة ومنبثقة من حركات سياسية ثورية تتصدى لرفع الظلم والاضطهاد». للمزيد راجع كتابه الجري؛ تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه، (لندن، دار الشورى، 1997)، ص 176.
- (99) الدكتور محمود شمال حسن؛ مرجعيات الجماعات: المرجعيات وأثرها في تقرير توجهات الأفراد، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2010)، ص 44. وللمقارنة راجع كتاب الدكتور (رشيد الخيون)؛ الأديان والمذاهب بالعراق، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2007)، ط 2. وكتاب (فالح مهدي)؛ البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثمانى ديانات، (بيروت، دار ابن رشد، 1981).
- (100) الدكتور علي زيمور؛ قطاع البطولة والترجسية في الذات العربية: المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، سلسلة التحليل النفسي والأناسي للذات العربية (6)، (بيروت، دار الطليعة، 1982)، ص 156 - 157.
- (101) ناجي علوش؛ في سبيل الحركة العربية الثورية الشاملة، سلسلة المفكر العربي (بيروت، دار الطليعة، 1963)، ص 9 وما بعدها. وتعقياً على ذلك يصحح الدكتور (بشير محمد الخضرا) هذا الرأي المؤدج قائلاً «في الحقيقة أن تمجيد الأبطال في تراثنا العربي لم يقتصر على البرجوازية الصغيرة، بل شمل الطبقات الأخرى، والعمال بخاصة، ولكنه إطار لا بد من استعماله لدى العقائديين المؤمنين به». للمزيد راجع كتابه؛ النمط النبوي - الخلفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية، مصدر سابق، ص 474.
- (102) من الضرورة بمكان الإشارة إلى أن مفهوم الأقليات هنا لا يأخذ بالمعنى العددي / الكمي الشائع في الأدب السياسي والاجتماعي، إذ إن هناك أقليات تحكم وتتحكم بالأكثريات كما شهدت العديد من التجارب السياسية في العالم، وإنما المقصود المعنى السياسي الذي يوحى بحجم المشاركة في السلطة، ومقدار المساهمة بإدارة مؤسسات صنع القرار.
- (103) الدكتور فاضل الربيعي وتركي علي الربيعي؛ الأسطورة والسياسة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق، دار الفكر، 2007)، ص 178.
- (104) الدكتور محمد أركون؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة الدكتور هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1998)، ط 3، ص 159.
- (105) الدكتور محمد الجولي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 108. ويموازاة ذلك ومن منظور نقد تجربة المجتمع اللبناني بشأن هذه الحالة، يكتب البروفيسور (عدنان حبّ الله) قائلاً «إذا ما حاولنا، على ضوء هذا التبسيط، تحليل ظاهرة الرئيس (المتنظر) والمخلص عند الشعب اللبناني، نجد أنها تنم عن عجز واستقالة المسؤولية الوطنية في آن واحد. هي نسيج خيالي واعد أكثر مما هو صادق، ناجم عن مأساة هذا الشعب وآلامه التي عرفها خلال الحرب ولا يزال». راجع كتابه؛ العنف الأهلي: دراسة نفسية تحليلية، (بيروت، دار العلم للطباعة، 2003)، ص 59.

- (106) مرسيا الياذ؛ المقدس والعاذي، مصدر سابق، ص 61. من جانبه فقد أشار العالم الانثروبولوجي (روجيه كايوا) إلى أنه «لا شك في أن كون الفرد عضواً في مجتمع معين يحتم على واقعة المقدس ألا تتخذ معناها الحقيقي إلا على مستوى هذا المجتمع، لكن ذلك لا يعني أن المقدس لا يهبر النفس الفردية ولا يعيش فيها، بل إن هذه الأخيرة، بالعكس، تشعر، بمنأى عن كل وسيط، بقيمة المقدس التي تلائم حاجاتها كل الملائمة». راجع كتابه الهام؛ الإنسان والمقدس، مصدر سابق، ص 52. هذا في حين يرى الباحث (جان دورميسون) انه «لا جتياز هذه الهاوية أو لتوهم اجتيازها بعد الإنجيل والقرآن، بعد الريفغيدا، بعد الملحمة النيبورية عن الخالق أنليل، بعد (اينوم - ايليش) - القصيدة البابلية في تمجيد موردوخ، بعد (بويل فوخ) - كتاب قصص المايا - كيتشي، بعد الأساطير والخرافات، التي تحتفظ بها ذاكرة مختلف القبائل من آراندا الاسترالية إلى نغادجو - دياك في جزيرة بورنيو. بعد كل هؤلاء يجب أن يكون الإنسان مجنوناً متهوراً لكي يتجرأ على وضع رواية جديدة للتاريخ الإلهي». ذكره الأستاذ (مارسيل روبي) محرر كتاب؛ تاريخ التفكير بالإله، ترجمة الدكتور سعيد الباكر، (دمشق، دار علاء الدين، 2010)، ص 11 - 12.
- (107) أوره الدكتور عبد الغني منديب؛ الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للدينين بالمغرب، (الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2006)، ص 22. من جانبه فقد أبدى الانثروبولوجي الفرنسي (ادمون دوتي) دهمته حين لاحظ «إن عبادة الأولياء في المغرب بلغت درجة كبيرة من الترسخ والانتشار اعتبر معها بعض الباحثين غير المتخصصين أنها الشكل الوحيد والأوحد للدين عند المغاربة. في حين شككت عن الباحثين المتخصصين مفارقة ولغزاً محيراً، باعتبار أن الإسلام يعد أكثر الأديان المساوية توحيداً وأقلها تجسيدا، ومع ذلك فإن المجتمعات الإسلامية والمغربية بالخصوص والمجتمع المغربي بشكل أخص، تعج بهذا العدد الهائل من الصلحاء والأولياء الأحياء منهم والأموات». أوره المصدر ذاته، ص 31 - 32.
- (108) أوره الدكتور عبد الغني منديب، مصدر سابق، ص 66.
- (109) المصدر ذاته، ص 66.
- (110) الدكتور محمد الجوهري؛ علم الفولكلور، ج 2، دراسة المعتقدات الشعبية، (القاهرة، دار المعارف، 1980)، ص 56.
- (111) لقد أبدى مؤرخ تاريخ العراق المعاصر الأستاذ الراحل (حنا بطاطو) تحفظه حيال هذه الشريحة قائلاً «وفي الواقع، يبدو أن ادعاء هؤلاء التحدر من سلالة قدمسية لم يظهر إلا بعد أن برز أصحابه في العالم، وبعد التغير في موقعهم أو بعد أن مكّنهم برونهم الجديد في المجتمع من السير قدماً في هذا الادعاء، الذي أصبح مقبولاً بمرور الزمن، وإن ليس عند كل المؤمنين». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه المهم؛ العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز، الكتاب الأول، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1990)، ط 1، ص 183.

(112) هنري كوربان؛ في الإسلام الإيراني: جوانب روحية وفلسفية، الشيعة الاثنا عشرية، نقلًا عن أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ، مصدر سابق، ص 392. حيث يضيف هذا الأخير ضمن نفس المصدر قوله «إن دور الولاية هو التأكيد على القيمة المطلقة للشخصية وتفوقها على القيمة الزائلة للتاريخي، خاصة في صنع حالة جدلية ما بين الدور الإلهي والتاريخي للشخصية». ص 419.

(113) يذهب المستشرق والاثروبولوجي الفرنسي المعروف (جاك بيرك) في إحدى دراساته إلى تقسيم المقدس إلى نوعين؛ الأول ويسميه (المقدس المجسد) ويضم كل المعتقدات والطقوس التي ترتبط بعبادة الأولياء وأضرحتهم». أما النوع الثاني ويطلق عليه (المقدس اللامجسد) ويضم كل الشعائر الدينية التي تمارس داخل المساجد والجوامع التي يعبد فيها الله بشكل مجرد ودون أية واسطة». للاطلاع حول هذا الموضوع نحيل إلى كتاب الدكتور عبد الغني مندوب؛ الدين والمجتمع، مصدر سابق، ص 47.

(114) الدكتور محمد الجوهري؛ علم الفولكلور، ج 2، دراسة المعتقدات الشعبية، مصدر سابق، ص 55.

(115) الدكتور سيد عويس؛ رسائل إلى الإمام الشافعي: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي - دراسة سوسيولوجية، (القاهرة، دار الشايخ للنشر، 1978)، ط 2، ص 375.

(116) ايميل درمنغن؛ عبادة الأولياء في الإسلام المغاربي، نقلًا عن الدكتور عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع، مصدر سابق / ص 156. ومن منظور موازي يشير الباحث المصري (أحمد لاشين) إن «تقديس المكان لا بد وان يحتوي، لحظة بداية ما، لحظة قديمة أزلية، نموذجية في ذات الوقت، وشخصية مرتبطة بفعل مقدس يتميز بالإعلاء والتجاوز. ثم إيجاد الصلة ما بين تلك العناصر الثلاثة بشكل جدلي: المكان - الموضوع - الزمان». للمزيد راجع كتابه؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ، مصدر سابق، ص 156. من جهته فقد لاحظ مؤرخ الأديان (مرسيا البياد) إن «لتجلي المقدس في المكان قيمة كونية: وإن كل تجل للقداسة في المكان، أو كل تقديس لمكان من الأمكنة، يعدل نظرية في تكوين العالم». راجع كتابه؛ المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 101.

(117) فرحان الدين (الأساس الديني في الشخصية العربية) بحث منشور ضمن ندوة (الدين في المجتمع العربي)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 119. هذا وقد اعتبر الفيلسوف الألماني (أرنست كاسير) إن «ما تصادفه هناك هو شيء جد مختلف يدل على وجود رغبة حماسية شديدة تدفع الأفراد إلى الشعور بوجود هوية بينهم (...) ويتحقق إشباع هذه الرغبة بواسطة الطقوس الدينية. فهنا تذوب الصوارق بين الأفراد، ويتحولون إلى كل لا تمايز». راجع كتابه؛ الدولة والأسطورة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 80.

(118) إن الفكرة الراجحة حيال كون الدين نتاج الخوف والعجز الذي يستشعره الإنسان البدائي إزاء غرائبية الظواهر الطبيعية ومجهولية مصدرها، وبالتالي فإن تعاطيه مع ظاهرة القداسة وانخراطه

في طقموسها، ما هي إلا امتداد لنفس تلك المشاعر النكوصية وتوزيع لذات الأحاسيس الارتدادية. نقول أن تلك الفكرة لا تعارض، بالمحصلة النهائية، مع الرأي / الاستنتاج الذي نحاول تسويقه هنا، والذي يرمي إلى تأكيد فكرة إن مجرد شعور الإنسان القديم بالحاجة إلى قوى ما وراثية تنخطى حاجز وعيه ونطاق قدراته، لكي يدرأ مخاوفه ويطمأن هواجسه، يتطلب بلوغ شأواً لا بأس به من التحضرن والتأنسن، بحيث يتيح له ذلك إدراك مستوى قدراته وحدود إمكانياته، ويمكنه، في الوقت ذاته، من تقدير جدوى الاستعانة بتلك القوى لضمان أمنه وتحقيق رغباته. بمعنى إن دوافع الإنسان للاهتمام بالدين واحتفائه بالمقدس، ليست وليدة هلع حيواني لمخلوقات برية متوحشة، بقدر ما هي نوازع كائن بشري أدركته الحاجة للاجتماع والزمته الضرورة للتواصل.

(119) المستشرق جيب والدكتور عادل العوا؛ علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، (بيروت، منشورات عويدات، 1977)، ص 69.

(120) كاثرين بيل؛ النظرية الطقسية، الممارسة الطقسية، نقلاً عن مالوري ناي؛ الدين الأسس، مصدر سابق، ص 213.

(121) مرسيا اليا؛ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 39. من جانبه فقد علق عالم النفس الفرنسي الشهير (غوستاف لوبون) على هذه الحالة بالقول «ليست الآلهة وليدة الخوف كما يزعم لوكريس، بل هي وليدة الأمل، وذلك تبقى ذات نفوذ أبدي. والذي أنعمت الآلهة به على الإنسان حتى الآن، والآلهة وحدها هي التي استطاعت أن تنعم به، هو الحال النفسية التي تنطوي على السعادة، ولا تجد فلسفة استطاعت أن تحقق مثل هذا العمل». راجع كتابه؛ السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتير، (القاهرة، دار المعارف، 1957)، ط 2، ص 158.

(122) مرسيا اليا؛ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 41.

(123) سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة أحمد م. فاضل، (دمشق، الأهالي، 1998)، ص 97.

القسم الثاني

المخاضات الاجتماعية والتاريخية

الفصل الرابع

بواكير سيكولوجيا النزوع للتفرد: المعايير الوظيفية لظاهرة التزعم

- «لا يوجد أحد أعطى سمعة للزعامة، بل الزعامة هي التي أعطته السمعة - الرئيس الأمريكي توماس جيفرسون»⁽¹⁾.
- «إن المهم في نظرنا ليس البحث في سوسيولوجيا الزعامة، أي البحث في العوامل الاجتماعية التي تخلق من المرء زعيماً سياسياً فقط، وإنما الكشف عن سوسيولوجية تخيل الزعامة - الدكتور محمد الجويلي»⁽²⁾.
- «إن ظاهرة الزعامة جديرة بالتأمل، لأنها بنية من البنيات العميقة للسياسات الشرق أوسطية - الدكتور محمد حداد»⁽³⁾.
- «إن الظاهرة السياسية هي قبل كل شيء بناء زعامي - الدكتور المولدي الأحمر»⁽⁴⁾.

إذا كانت الحاجات الوجودية والدوافع الميتافيزيقية قد ألهمت الجماعات البدائية لإنتاج الأساطير وابتكار الملاحم، وذلك للإفصاح عن أصولها لما قبل التاريخ والإلماح عن مصادر اعتقاداتها لما قبل الدين، بحيث أفضت بها تلك التصورات والممارسات إلى تخيل أزمان سحيقة، كانت فيها الآلهة والأرباب لا تخالط البشر فقط وتقيم بين ظهرائهم وتشاطرهم علاقاتهم فحسب، بل وتتزوج معهم وتنجب منهم كائنات (الأسلاف الأسطوريين) الذين وان كانت شخصياتهم تتمظهر بالطابع الإنساني، إلا أنهم يتمتعون بمواصفات خارجة عن المألوف ويمتلكون قدرات خارقة للطبيعة، أتاحت لهم مشاطرة آباؤهم صفات القداسة والإلهية. نقول إذا كان الأمر يبدو هكذا على صعيد الوعي الجمعي البدائي، فما هي إذن يا ترى العوامل الموضوعية والشروط الذاتية التي تكمن خلف نزوع الأفراد للتفرد بالقيادات وإظهار علائم التزعم للجماعات؟. هل إن هذه الصفة قرينة بالتصورات الأسطورية المتعلقة بانحدار أولئك الأفراد من أصول إلهية وأرومات مقدسة، بحيث تتقبل الجماعات عن طيب خاطر وضع

وجودها ومصالحها تحت أمره هذا النمط من الزعامة؟ أم أن هناك عوامل مجهولة المصدر تغدق على هذا الفرد دون ذاك خصائص التفرد بالقيادة أو النبوغ بالزعامة، بحيث يكون (القدر) أو (الحظ) هو من يرجح هذا الخيار على حساب ذاك، دون أن يكون للقدرات الشخصية أو الرغبات الجماعية دوراً في تحقيق هذا الخيار أو استبعاد غيره؟ أم تراها الصدفة المحضة التي قد تتاح أمام من يكون مهيباً مادياً ومستعداً معنوياً لخوض غمار هذه التجربة الفريدة والمثيرة على حدّ سواء، بحيث لا تجد الجماعات بدأً من الإذعان لإرادته والخضوع لمشيئته؟! وأخيراً هل هناك مورثات جينية وبيولوجية رابضة في كينونة المرء تولد معه وتتحكم فيه، بحيث تحدد له معالم الطرق الملزم بإتباعها إن إيجاباً أو سلباً؛ فأما أن يكون قائداً أو مقوداً، وإما أن يكون حاكماً أو محكوم، وأما أن يكون سائداً أو مسوداً؟! وكما ترى فإن هناك فرشة من الاحتمالات المتنوعة والتوقعات المتباينة، للحدّ الذي يصعب معه حتى فرز مدخلاتها وتقنين مخرجاتها، والتوفيق من ثم في ترشيح الصائب منها لاعتماده في تحليل تلك الظاهرة الاجتماعية وفك طلاسمها. ذلك لأن ظاهرة (التزعم) وإن كانت قديمة قدم محاولات الإنسان لفرض السيطرة على محيطه الاجتماعي، والسعي لاكتساب قدرات التوجيه لعلاقاته والتحكم بخياراته، إلا أنها من تعقيد الآليات وتشابك المكونات بحيث لا يمكن الركون إلى فكرة ترجيح عامل واحد وتغليب على سواه، لشرح وتفسير طبيعة تلك الظاهرة التي قيل عنها وكتب حولها الشيء الكثير. وهو الأمر الذي سوغ للعديد من العلماء والمفكرين لاستنباط النظريات الاجتماعية واجتراح العقائد الفلسفية، التي اعتقد أنها كفيلة بإعطاء الإجابات المرضية حول ماهية الظاهرة المعنية، واقتراح القوانين التي تؤطر وجودها وتشرح الكيفيات التي تحدد نشاطها. وهكذا فقد خرج علينا أصحاب تلك النظريات والعقائد

بتفسيرات عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر؛ النظريات البيولوجية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والثقافية، والتي بقدر ما فتحت من آفاق واسعة أمام نمو المعارف الإنسانية وتعميق الوعي الاجتماعي لفهم تلك الظاهرة وغيرها من الظواهر، بقدر ما أسهمت بتشظي الجهود العلمية وتذري المنهجيات البحثية، لجهة النظر إلى الظواهر الاجتماعية في إطار وحدتها البنوية وعلاقتها الجدلية وسيرورتها التاريخية. ومع اعتقادنا بان لكل نظرية من تلك النظريات نصيب من الصحة النسبية، حيال فهمها وتقييمها لظاهرة الزعامة الكاريزمية موضوعة البحث، وان عملية الموائمة بين إسهامات كل منها في مضمار البحث والتنقيب، فضلاً عما توصلت إليه من نتائج نظرية وصياغات منهجية، كفيل بتغطية جوانب كثيرة من أحجية تلك الظاهرة. بيد إننا عمدنا هنا إلى مقارنة الموضوع من زاوية أخرى، تركز على افتراض إن وجود ظاهرة اجتماعية / إنسانية ما، فضلاً عن استمرارها عبر التاريخ وشيوعها بين المجتمعات، يستلزم توافر جملة من المعايير الوظيفية لدى الشخصية المرشحة للعب دور الزعيم والقيام بممارسة وظيفته والتمتع بهيبة سلطاته. ذلك لأن هذه التجربة الإنسانية الفريدة لا يمكن لها أن تتبلور خارج إطار المجتمع الذي انبثقت من صلبه، حتى وان حكمت مساراته وتحكمت بخياراته لاحقاً، مثلما لا يمكن لها أن تتمظهر بعيداً عن السياق التاريخي الذي ترعرعت بين جنباته وتمخضت عن سيروراته، حتى وان حرفت أحداثه وعطلت دينامياته بعد ذلك. وكما خلص أحد أبرز فلاسفة المادية في القرن التاسع عشر «إلى أن الأفراد، بفضل الخصائص والميزات التي يتمتعون بها يمكنهم أن يؤثروا في مصير المجتمع. ويمكن أن يكون أثرهم شديداً إلا أن إمكان هذا التأثير وكذلك اتساعه أو مداه محددان بتنظيم المجتمع وبالعلاقات القوى الاجتماعية. إن سجايا ليست (عاملاً) من

عوامل التطور الاجتماعي إلا بمقدار ما تسمح العلاقات الاجتماعية بذلك، ويبقى هذا العامل ما سمحت به هذه العلاقات وبالشكل الذي تبيحه»⁽⁵⁾. وهكذا ولأجل أن نستجلي العناصر الفاعلة ونستخلص المقومات الناشطة، التي نعتقد أنها تكمن خلف بزوغ ظاهرة الزمامة الكاريزمية، فإننا مطالبون باستعراض موجز وسريع لأهم المعايير الوظيفية والمقاييس الإجرائية المسئولة عن اختيار هذا الفرد دون ذلك، وفي هذا الظرف التاريخي دون ذلك، لكي يلعب دور القائد في محيطه والزعيم على جماعته، وتسهم من ثم في ترشيحه لكي يحوز على خصائص القيادة الكاريزمية، التي لا تفوض له فقط مقاليد السلطة السياسية وتمنحه الشرعية الدينية فحسب، بل وتضفي عليه هالة القداسة وتروج له دعاوى الإلهية كذلك.

المبحث الأول-

المعيار الديني / الأسطوري (الأصل الإلهي والنسب القدسي):

«يا الهي، يا من أنت أبي الذي أنجبني -
مقطع من قصيدة لشاعر سومري»⁽⁶⁾.

لا ريب في أن ظاهرة القيادة الكاريزمية تضرب بجذورها في حقول الدين، وتتغذى من شعائره وتعتاش على طقوسه وتتطفل على رموزه. ولهذا فإن الشخصية التي كانت تظهر علائم التزعم في المجتمعات القديمة، كانت ملزمة كشرط مسبق - لكي تحظى بالتكريم والتعظيم - بتقديم ليس فقط ما يبرهن على قدراتها القتالية ومهاراتها القيادية وإمكانياتها الاقتصادية فحسب، بل وكذلك ما يثبت علاقاتها بالآلهة وصلاتها بالأرباب، فضلاً عن حمل الجماعة المعنية على الاعتقاد بصحة ذلك النسب أو تلك العلاقة، استناداً إلى موروث أسطوري متقادم يؤيد ويؤكد تلك السلسلة من الأنساب والعلاقات. ولذلك نجد إن كل الزعامات التي تم رصدتها لدى المجتمعات البدائية، كانت تمارس القيادة الدينية (الكهانة) إلى جانب القيادة السياسية (الزعامية)، بحيث إن هذه الأخيرة كانت تستمد من الأولى قوة تأثيرها وهيبته شرعيتها، مثلما أن الأولى أضحت تستعين بالأخيرة لفرض سلطانها وتحقيق مآربها. وعلى هذا الأساس فقد «كان الاعتقاد بوجود نسب وقرابة بين بعض الناس والآلهة، اعتقاداً مألوفاً ومنتشراً في عالم الشرق

الأدنى القديم، نراه في صورة أساطير دينية، حيث كانت أساطير اليونان والرومان تستخدم للتعبير عن إحساس بانتماء بعض عظمائهم لعرق أسمى وعالم آخر، فكان إطلاق ألقاب مثل: (ابن زيوس) أو (ابن هليوس) على بعض العظماء إطلاقاً شائعاً جداً، وهي الألقاب كانت تستمد جذورها من الميثولوجيا القديمة خاصة من أسطورة هرقلوس⁽⁷⁾. وإذا ما توخينا تشخيص الأنماط واستخلاص الكيفيات التي من خلالها يمارس هذا المعيار الوظيفي فاعليته، حيال إضفاء القداسة على بعض الزعماء والملوك الذين اعتقد بأصلهم الإلهي، فإن استعراض سريع وموجز لأبرز تلك الأساطير التي نسجتها مخيلة الشعوب البدائية، يغدو أمراً مطلوباً وشرطاً ضرورياً لإظهار أنماطها والكشف عن خلفياتها. فإذا ما تفحصنا أساطير (بلاد وادي الرافدين) سنلاحظ أنها لم تكن فقط السبّاق في مضمار صيرورة هذا الاعتقاد الأسطوري فحسب، وإنما في كونها أول من وضع الأسس لممارسة هذا الضرب من السلوك التعبدي أيضاً. وذلك على خلفية قدم ما أبدعته شعوب هذه البلاد من انجازات حضارية وما ابتكرته من تصورات دينية، بحيث «يتأكد النسب المقدس للعاهل في الفكر السياسي العراقي القديم، عبر انتسابه إلى عرق كان قد تم اختياره منذ عهد طويل، من قبل الآلهة خصيصاً من أجل ممارسة السلطة السياسية (...). ومن مقدمات الاختيار الإلهي البنوة المقدسة. فيفترض فيمن تختاره الآلهة لممارسة السلطة السياسية أن يكون أحد أبناء الآلهة. إن ملوك سومر وأكد لم يترددوا عن الزعم بكامل إرادتهم بأنهم (أولاد الآلهة)، ليبرروا بالتالي تقديسهم المتميز لآلهة المدينة باعتبارهم ينحدرون عنها»⁽⁸⁾. ولعل مما ساعد على تعزيز الاعتقاد بحقيقة (الأصل الإلهي)، وتدعيم الإيمان بواقعية (النسب القدسي) للملوك في هذه الحضارة، هي رواج وشيوع فكرة وجود (اله شخصي) دائم الحضور وسريع الاستجابة، ليس فقط على

مستوى جماعاتي فحسب، بل وحتى على نطاق أسري وشخصي كذلك. وهو الأمر الذي لاحظته عالم السومريات (كريمير) حين كتب يقول لقد «ابتكر المفكرون السومريون وطوروا فكرة وجود اله شخصي، يشبه إلى حد ما الملاك الطيب لكل شخصية مهمة ورب أسرة، ويكون كما لو كان والده الإلهي الذي أنجبه. وكان المعذب يكشف لإلهه الشخصي عما في قلبه بالصلاة والدعاء، وكان يجد الخلاص عن طريقه»⁽⁹⁾. هذا في حين لم تبخل أساطير (وادي النيل) بتقديم كل ما من شأنه إثبات إن هذا المعيار لم يكن رائجاً فقط في تلك الحقب التاريخية القديمة فحسب، وإنما كان بمثابة سمة بارزة من سمات تكوين حضارة مصر الفرعونية أيضاً، لا بل أكثر من ذلك يتعذر علينا الاستدلال على خصوصية تلك الحضارة إلا من خلال ذلك المعيار واشتراطاته. وعليه فقد وجد انه «ومنذ عهد الأسرة الخامسة بدأ اعتبار فرعون كأبن لإله الشمس (رع). إن الإيمان بالملك كأبن للإله، كاله حيي، كان قد سيطر منذ بدء تاريخ مصر السياسي حتى لحظة انتهائه، أي إلى حين انتصار المسيحية. لقد كان الملك يقيم بنفسه أكثر الطقوس الدينية أهمية: فقد أنشأ المعابد، وهو وحده - نظرياً على أبعد تقدير - من يدخل معبد الإله ويقدم له القرابين؛ كما أن نشاط الكهنة وسلوكهم فيتجلى كتفويض لأمره وباسمه. أما المراسيم المقدسة التي صبغت حياة البلاط بأجمعها: الارتداء على البطن أمام الملك وتقبيل الأرض تحت أقدامه، وحظر ذكر اسمه، واستخدامه للشعارات والرموز الدينية، كل هذا إنما كان تعبيراً في الوقت ذاته عن دعم وتقوية الإيمان بمنشأ السلطة الملكية الإلهي»⁽¹⁰⁾. من جانبه فقد لاحظ مؤرخ الحضارات (ول وايريل ديورانت)، وهو يتعقب أنماط التدين لدى شعوب تلك الحضارة المندرسه قائلاً «إن الملك نفسه كان إلهاً في مصر وكان على الدوام (ابن أمون - رع)، لا يحكم مصر بحقه الإلهي فحسب بل يحكمها أيضاً

بحق (مولده الإلهي)، فهو اله رضى أن تكون الأرض موطناً له إلى حين»⁽¹¹⁾. وعلى الرغم من الطابع الديني / الروحاني الذي حاول البعض إسباغه على أساطير حضارة (فارس الإيرانية)، وخصوصاً لجهة مصدر السلطة السياسية وشرعية الأباطرة والملوك، الذين تناوبوا على حكم تلك الشعوب البائدة تحت شتى العناوين والمسميات، بيد أن الغالب على تلك الأساطير - حالها في ذلك حال نظيراتها - عدم تخليها أو إهمالها لاشتراطات ذلك المعيار، فضلاً عن إظهارها أهمية التمسك بضوابط سلوكياته، والحض على استمرار توهج الإيمان برمزياته. لاسيما وأنها لم تعدم التأكيد على عمق الصلة العضوية وقوة الرابطة المصيرية، التي اعتبر أنها تشد الدين إلى السياسة وتقرن الإلهي بالبشري، باعتبار أن «هناك ترابط وشيخ كثيراً بين الدين والملكية إلى حدّ عدم القدرة على فصلهما؛ فالدين هو الملكية، والملكية هي الدين»⁽¹²⁾. ولهذا فقد أشار الباحث (غوينو) ضمن كتابه الموسوم؛ الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى، إلى «أن القوم كانوا يرون الملك حقاً إلهياً أو موهبة إلهية قد أودعت في الأسرة الساسانية. وكان لهذا الاعتقاد أثره الكبير في عصور إيران التاريخية التالية، كما كان له أثره في تعلق الإيرانيين الشديد بالمذهب الشيعي تأثراً منهم بالعقيدة التي ألقوها بإحكام بمذهب الشيعة»⁽¹³⁾. واللافت إن أساطير هذه الحضارة كانت المسؤولة ليس فقط عن انبثاق فكرة البطل (المنقذ / المخلص)⁽¹⁴⁾، باعتباره سليل الآلهة المختار لتنفيذ أوامرها الملزمة وفرض قوانينها الصارمة، وبالتالي إقامة العدل الاجتماعي بين الناس وإشاعة السلام السياسي بين المجتمعات فحسب، وإنما تبنيها كعقيدة دينية رسمية يتوجب ترويجها داخلياً وتعميمها خارجياً. «وعلى هذا فالملك غير ملزم فقط بواجب حماية الدين الفاضل ورعاياه، ويجلب الازدهار إلى الإمبراطورية، بل يتوجب عليه أيضاً أن يوسع

حدوده، فارضاً بذلك سلاماً فعلياً على العالم كله»⁽¹⁵⁾. وهكذا يتضح إن أساطير الأصل الإلهي للملوك في الحضارة الإيرانية القديمة، لم تبخل فقط بإغداق مظاهر العظمة والقداسة على أولئك الملوك، بعد أن فبركت لهم أنساب وأرومات تصلهم بالآلهة والأرباب فحسب، بل وأضفت على مؤسسات الحكم السياسي الديني طابع ما وراثي يتسم بالسمو والجلال. وكعينة على أنماط ذلك السلوك فقد «كان الملك الرمز لسيادة أهو رمزد الشاملة على الأرض، ولم تكن الديانة الرمز فقط، بل كانت المادة المتجلية للحكمة الربانية. وعلى هذا كانت الدولة الإيرانية التجلي الديني للربوبية نفسها، وفي التحليل الأخير كانت طموحات الملكية والدين الفاضل الشيء نفسه أيضاً. ومثالياً توجب على الإمبراطورية الفارسية أن تشتمل على العالم كله، ولهذا أطلق على الملك اسم (دهيوتي - جيهان) (ملك العالم)، ومثل هذا لم تعد الديانة الزرادشتية نفسها - مع أنها كانت من أصل إيراني بشكل رئيسي وواعي - ديانة قومية بشكل محدود لذلك السبب. وتحدث واحد من أهل الجدل الديني المسيحي إن (أهورمزد الخالق لم ينزل هذه الديانة إلى الإمبراطورية الإيرانية فقط، بل أنزلها إلى العالم أجمع، إلى كافة الأمم). وكان هذا بالفعل هو الوعد الذي ما برح الزرادشتيون يتطلعون إليه حتى بعد سقوط الإمبراطورية وتقطع أوصال منظماتهم الدينية، وانه سوف يأتي يوم في نهاية الحياة، حيث سوف جمع كافة الناس في الدين الصحيح الواحد، الذي وحده أنكر عزو جميع آثار الشر إلى الرب، وبإشراف الملك والمخلص الواحد (سوشينز) ابن زرادشت الذي ولد بعد وفاته، والذي سوف يلد بشكل خارق من بذرته التي حفظت بأعجوبة مماثلة، وما زال من الممكن لأهرمان أن يفوز بالعديد من المعارك، لكن الانتصار الأخير مضموناً من قبل في يدي أهو رمزد»⁽¹⁶⁾. أما إذا انتقلنا لتفحص مضامين هذا المعيار ضمن

أساطير الحضارة الهندية القديمة - والتي لا زالت مخلفاتها وتأثيراتها سارية المفعول لحد الآن⁽¹⁷⁾ - فإننا سنعثر على حصيلة جمّة من النصوص الدينية والسرديات الملحمية، التي تشير إلى شيوع الاعتقادات وانتشار الممارسات الدالة على إيمان القوم بالأصول الإلهية والأنساب القدسية؛ ليس فقط للكثير من الزعماء الدينيين والقادة السياسيين على مدى تعاقب العصور والأحقاب التاريخية فحسب، وإنما سرت تلك المظاهر حتى على مستوى الطبقات الاجتماعية والطوائف الدينية كذلك⁽¹⁸⁾. لاسيما وإن أساطير هذه الحضارة تعد من أغنى أساطير الحضارات الأخرى بالديانات الطوطمية والاعتقادات الروحانية والتصورات الحلولية، التي يتعذر على أي باحث بمفرده إحصاء أعدادها وتصنيف أنواعها، ناهيك عن الإمام بمضامينها⁽¹⁹⁾، حيث «لعبت العبادات المحلية القديمة، التي كانت مرتبطة بمعتقدات سكان الهند قبل الغزو الآري، دوراً موقفاً في الأديان الهندية. من هذه المعتقدات؛ عبادة الحيوانات، وعبادة الأفاعي والقرود والفيلة وغيرها من التي قد تكون ذات أصول طوطمية، وقد اتخذت شكلاً شرعياً في الهندوسية»⁽²⁰⁾. هذا بالإضافة إلى ما تمخض عن قوانين (مانو)⁽²¹⁾ الأسطورية من حدود وفواصل بين طبقات المجتمع وطوائفه الدينية، على أسس ميتافيزيقية غاية في الغرابة والطرافة من مثل «في قوانين مانو الكثير عن سلطة الملك، ومصدر هذه السلطة الهي (...). حيث تفرق الناس ولم يكن لهم ملك، في كل الجهات من الخوف، خلق الرب الملك لحفظ كل هذا العالم، باجتهابه الجزئيات الخالدة من أندرا، أنيلا، ياما، الشمس، أغني، فارونا، القمر وسلطين الثروات. ولأن الملك خلق من جزئيات أفضل الآلهة هذه، فبسنائه يفوق كل الكائنات الحية. إن واجب الملك الرئيسي هو حفظ النظام الطائفي وامتيازات البراهمة. دع الملك، حين نهوضه في الصباح، ليمجد

البراهمة.. الحكماء في الإدارة ويتصرف بمشورتهم. ليكون مجد البراهمة أدياً، البراهمة المسنون عرفة فيدا الأظهار.. الشجاعة في المعارك، الدفاع عن الشعب، تمجيد البراهمة، من أفضل وسائل الملك لتحقيق النعيم»⁽²²⁾. وفي سياق لا يقل عن نظيره انغماساً بهذا الضرب من الاعتقادات والممارسات الأسطورية، إلا أنه يختلف عنه ويتفوق عليه لجهة اتسامه بالوضوح على صعيد الوعي والصرحة على مستوى السلوك. حيث قدمت أساطير الحضارة الصينية القديمة نماذج تكاد تكون معيارية بهذا الخصوص، لاسيما ادعائها وترويجها لفكرة إن الأباطرة والملوك يمتون بصلة نسب إلى الآلهة، وإن شخصياتهم الواقعية وإيقوناتهم الرمزية جديرة بأن تحظى بالتعظيم والقداسة. من منطلق واقعة إن «سيطرة عبادة الأسلاف (قد) أعطت، في الصين القديمة، الفرصة لتصور نشوء كوني يقوم على نموذج عضوي من التوالد، أكثر مما يستند إلى آلية سببية، أو إلى عملية خلق من العدم تقوم بها قوة سامية. الإله الأرفع، بوصفه سلفاً بامتياز، لا يبدو قوة مقتدرة خالقة أو محرراً أولاً، وإنما هو حكم تنظيمي يمثل دوراً محورياً، بين العالم الكوني المؤلف من جواهر وطاقات تتفاعل بانسجام، وبين العالم الاجتماعي - السياسي البشري المحكوم بشبكات من العلاقات من النمط العائلي والتراتبى، بقوانين السلوك الطقوسي»⁽²³⁾. ولعل ما تضمنته المعتقدات الداوسية يشير إلى هذا النمط التصورات الأسطورية، حيث «يرتبط بالمعتقدات الداوسية اعتقاد قديم ظل سارياً لدى الصينيين حول الولادة العذرية، وهي بقايا المعتقدات البدائية الطوطمية في عصور المشاعية. وهي مرهونة بالأساطير المتعلقة بالأباطرة الأوائل: فوالدة الإمبراطور (فو - سي) حملت به أمه بعد أن سارت اثر العملاق، والإمبراطور (شين - نون) حملت به أمه من روح الجبل، والإمبراطور (خوان - دي) من نور الصاعقة، والإمبراطور (ياو) من التينين

الأحمر، والفيلسوف (لاو - سي) من الشهب والنيازك⁽²⁴⁾. بينما يؤكد مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) خاصية مماثلة تفيد بان سلطة الملك السياسية تمتح شرعيتها من السماء وليس من الأرض، باعتبار «إن تفوق رفعة الملك، كان يفترض تحدر جده من (تي)، الذي أوصل وظيفته السياسية بهذه العبادة التي تعود لزمان لا يمكن تحديده»⁽²⁵⁾. وغير بعيد عن ذلك نجد إن موقف أساطير الحضارة اليابانية حيال دور هذا المعيار في عملية تشكيل ظاهرة الزعامة التاريخية، لم يختلف كثيراً عن موقف نظيرتها الحضارة الصينية القديمة لجهة إيجاد صلة نسب الهي لمعظم الأباطرة والملوك، لاسيما وان كليهما تميلان إلى التعامل مع فكرة الإلوهية وموضوعة القداسة تعاملاً عملياً ينحى بهما عن التجريد الذهني والمفارقة الواقعية. صحيح إن «هناك (الكامي) السماوية أو التي تعيش في السماء، من قبيل (أما ترياسو) إلهة الشمس التي ينتسب إليها الإمبراطور، واله القمر وغيرهما، والتي يمكن مقارنتها في حدود معينة بالهة البانيون الإغريقي. ومن جهة أخرى، هناك (الكامي) الأرضية التي هي عبارة عن (ألهة) وأرواح تعيش على الأرض وتسكن المغارات والجبال والأنهار والأشجار.. وهي أقل مكانة من الأولى، ويمكن ترجمة المراد بها عموماً بالأرواح. يضاف إلى هذين الصنفين صنف من البشر يمكن تصنيفهم ضمن مرتبة (الكامي) أيضاً، إما بسبب نسبهم (الإلهي) أو بسبب قدراتهم أو أعمالهم الخارقة، وهي مرتبة يمكن أن ترفع إليها بعض البشر بعد وفاتهم»⁽²⁶⁾. ولاستكمال رصد وتشخيص مظاهر معيار الأصل الإلهي والنسب القدسي للأباطرة والملوك، لدى بقية النماذج الأسطورية في الحضارات البشرية الغابرة، فإن تناول ما خلفته لنا أساطير الحضارة الإغريقية في هذا المجال يبدو - لأغراض المقارنة والمضاهاة - غنياً بالمعطيات وخصيباً بالمعلومات لمن يريد الاستزادة. ومن منطلق الإيجاز وعدم

التوسع في إيراد الشواهد وتكرار الإحالات، فإننا سنكتفي باختيار حالة واحدة كدلالة على وجود هذا النمط من الاعتقاد لدى قدماء الإغريق. وهكذا فقد روي عن المؤرخ بلوتارك «عدة روايات مختلفة عن ولادة الاسكندر، تقول إحداها: إن الحمل بالاسكندر قد تم نتيجة لمضاجعة أحد الآلهة، الذي اتخذ شكل ثعبان، لأم الاسكندر (أولمبياس)، وان أحد الكهنة من وسطاء الوحي كشف ذلك الثعبان لم يكن إلا الإله (زيوس أمون)، ولذلك ادعى أن هذا الإله العظيم أبوه الحقيقي (...). هذا وقد طالي الاسكندر - في الوقت نفسه - من اليونان ومن غيرهم من رعايا مملكته، أن يعبدوه عبادة كاملة - كما تعبد الآلهة - في حال حياته، وقد استجاب له في ذلك أهالي أثينا وإسبارطة وغيرهما من مدن اليونان الكبيرة، وبهذا كان الاسكندر الأكبر أول ملك يوناني يأمر بعبادته كاله ويحظى بهذه العبادة فعلاً في حال حياته (...). وبعد الاسكندر الأكبر، أصبح العالم الإغريقي - الروماني معتاداً على تأليه ملوكه»⁽²⁷⁾. وخاتمة لهذا المبحث المقتضب لا بد من الخروج على مآثور الحضارة الإفريقية القديمة، لاستنطاق أساطيرها واستدراج سردياتها للبوح بما حفظته لنا ذاكرتها ومخيالها، حيال اعتقاد جماعاتها البدائية بالأصل الإلهي والنسب القدسي لقاداتها وزعمائها الأوائل. لاسيما وان هناك من يحاول الإيحاء بان مظاهر معيارنا موضوع البحث في إطار هذه الحضارة، متأت عن طريق مؤثرات الحضارة المصرية القديمة، التي ربما يظن بسبب كونهما يقعان ضمن جغرافية حضارية واحدة، وعليه فقد أشير إلى أن «هناك دلائل واضحة للنفوذ المصري في كل أفريقيا الشرقية وحتى في نيجيريا، حيث نرى احتفالات التنصيب واحتفالات تجديد بعض الملوك المقدسين، تذكرنا بالطقوس المصرية (سيد Sed)»⁽²⁸⁾. وبصرف النظر عن مقدار صحة ما يتمتع به مثل هذا الرأي، فان ذلك لا ينفي ما للحضارة الإفريقية من

خصوصية ملموسة في هذا الجانب من المواضيع الأسطورية، لاسيما وان بقايا تلك الاعتقادات والممارسات لازالت تمارس سلطانها على بعض الجماعات المتمسكة بعاداتها وتقاليدها القديمة. ولهذا فقد «شكلت عبادة الزعماء والملوك - الأحياء منهم والأموات - أهم صيغة من أشكال العبادة القبلية لدى شعوب أفريقيا، وبلغت درجة من التطور جعلتها تدفع صيغة العبادة القبلية الأخرى - عبادة الآلهة القبلية - إلى المؤخرة»⁽²⁹⁾. صحيح إن أنماط تلك الشعائر التعبدية تبدو واسعة التنوع وشديدة التباين، بحسب تنوع الطبيعة السوسولوجية والانثروبولوجية لأقوام هذه الحضارة العتيقة؛ إن لجهة أصولها التكوينية واعتقاداتها الدينية وقيمها الاجتماعية وذاكرتها التاريخية وطقوسها الرمزية، إلا أن بنيتها العامة، مع ذلك، لا تشذ عن الانتظام ضمن مصفوفة من المعايير العامة والمقاييس المشتركة. ولكي لا نقع في مأخذ التعميم والاختزال فإننا سنشايح وجهة النظر التي ترى إن «الأساطير عن الجنس البشري شديدة التنوع: فيقال في بعضها - أن الناس هم مخلوقات اله ما (من الطين، من الخشب.. وما شابه)، وفي بعضها الآخر - أن وأوائل البشر هبطت من السماء (أنزلهم الإله من هناك)، وتخرج أساطير عن ولادة بشر أولين خارقين في جبروتهم من أسلاف أسطوريين (من أفخاذهم أو ركبهم)، ومن الأشجار»⁽³⁰⁾. الأمر الذي سمح لهم التمتع لاحقاً لا في الاعتبارات الاجتماعية والثروات الاقتصادية فحسب، بل وكذلك في الاستحواذ على امتيازات القيادة الدينية والزعامة السياسية، التي لم تفتأ تتراكم كميّاً وتتعاظم نوعياً حتى استحالت إلى طقوس تتلفح بهيبة القداسة وشعائر تتمظهر برهبة الإلوهية.

المبحث الثاني - المعيار الطقوسي / الرمزي (الوساطة الشعائرية بين الجماعة وألتهها):

«إن البطل شخصية شعائرية تستخدم أدوات شعائرية لتؤدي عملاً شعائرياً، وهذه الظاهرة موجودة في الحكاية الخرافية والحكاية الشعبية، كما أنها موجودة في الأسطورة»⁽³¹⁾.

لعل معرفة وحفظ مضامين القصص الملحمية (خرافات وأساطير) التي اجتهد الإنسان القديم باختلاق أحداثها وابتكار أبطالها، بدافع من التوق إلى معرفة كينونة فاعل الوجود / الخالق من جهة، والرغبة في إدراك ماهية عاقل الموجود / المخلوق من جهة أخرى، لم يكن أمراً متاحاً أو ميسوراً لآياً كان من أفراد تلك الجماعات البدائية. باستثناء ثلة قليلة ليس من الغريب أو الشاذ عن المؤلف - بالنسبة لتلك الجماعات - تكليفها بمهام التوسط الشعائري والتواصل الطقوسي، بين أفراد الجماعة المعنية وبين ما تعتقد بوجوده من آلهة وأرباب بيدها تكتب المصائر ويأرادثها تتشكل السرائر، لاسيما تلك التي لها علاقة مباشرة بتفاصيل حياتها الاجتماعية والاقتصادية والدينية على وجه الخصوص. ولهذا فقد شهدت تلك المراحل المبكرة من الوجود الاجتماعي ظهور أشخاص

مارسوا السحر وامتهنوا الكهانة في بادئ الأمر، ثم ما لبثوا أن فرضوا سلطانهم على حقل العلاقات الاجتماعية برمته، مستفيدين بذلك من حاجة الجماعة إلى معارفهم الدينية وقدراتهم الروحية، التي لا يمكن الإهمال في مراعاتها والاستغناء عن متطلباتها. بحيث أتيح لهم - بالتقادم والتراكم - أن يعززوا هيبتهم ويفرضوا سطوتهم، لا في حقل الدين وشعائره التعبديّة فحسب وإنما في ميادين التحكم بالخيارات والتزعم للإرادات كذلك، موظفين بذلك ميراث أساطيرهم الداعي إلى كونهم من سلالات الأجداد والأسلاف المقدسين الذين تمتد أصول أنسابهم إلى الآلهة والأرباب. ولهذا فقد لاحظ أحد الاثنوبولوجيين الفرنسيين، من خلال دراساته الميدانية لبعض الجماعات القبلية إن «الزعماء الالوريون يتصرفون كوسطاء ذوي امتياز بين أتباعهم و (القوى فوق الطبيعة)، لأنهم مرتبطون بأسلافهم الشخصيين وبالأسلاف الذين وجهوا تاريخ الزعامة»⁽³²⁾. والحقيقة أنه برغم أهمية عامل النسب الإلهي للزعيم البدائي ومشروطية علاقته بالأرباب، إلا إن هذا لوحده لا يكفي لكي يكون مقبولاً بين جماعته ومطاعاً من قبيلته، ليمارس فيها وعليها دور القائد ويحملها على الإذعان لإرادته في التزعم، وبالتالي سيّد عليها ويمجد من قبلها. لا بل إن ذلك العامل قد يكون - في بعض الأحيان - (التزاماً مصيرياً) مفروض على المترجم ذاته حيال الجماعة المعنية، ليس فقط لجهة إرشادها إلى السبل الكفيلة بحمايتها من مخاطر الطبيعة العديدة والمتنوعة، فضلاً عن استنباط الوسائل القمينة بتأمين مصالحها الحيوية إزاء خصومها من الجماعات الأخرى فحسب، بل وكذلك حيال كونه وسيطاً روحياً بين الآلهة المحليين والكونيين من جهة، وبين أفراد جماعته من جهة أخرى؛ إن على مستوى القيام بالشعائر والطقوس الواجب مراعاتها بدقة وصرامة في الحالة الأولى، أو على صعيد حفظ المصالح وتحقيق الرغبات في الحالة الثانية. بحيث

إن الإخفاق في الوفاء ببعض الالتزامات الاجتماعية، أو إظهار علائم الفشل في إدامة زخم الواجبات الدينية، في بدائيتها، لم تكن لتتوانى عن التضحية بملكها أو زعيمها إن استشعرت فيه الضعف وانعدام المقدرة، من منطلق اعتقادها انه بات يشكل نذير شؤوم على الجماعة برمتها. ولهذا فقد أشار الباحث (لابات)، وهو يستعرض التجربة العراقية في هذا المجال إلى «إن التأليه لا يتأتى، على وجه الدقة عن الخاصية الدينية الملوكية. إن هذه الخاصية كانت تمثل ظاهرة عامة نستطيع أن نتلمسها في جميع مراحل تاريخ بلاد الرافدين السومري والبابلي والآشوري... انه يفترض بالإضافة إلى بعض العوامل الدينية المختلفة بعض العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والبرهان على ما نذهب إليه هو أن بلاد آشور في الوقت الذي كانت تتسم فيها الملوكية بالطابع الديني، لم يكن الملوك فيها أبداً مؤلهين لا في العبادة الرسمية ولا في العبادة الشعبية»⁽³³⁾. ولأن ظروفه الايكولوجية كانت قاسية وغامضة، ولأن معارفه التقنية كانت شحيحة وضعيفة، ولأن قدراته الإدراكية كانت بسيطة ومحدودة، فإن الإنسان البدائي كان شديد التمسك بروابطه الاجتماعية، وحريص كل الحرص للحفاظ على معتقداتها الدينية، ومثابر كل المثابرة لاستمرار شكيمتها القتالية. وهو ما أدرك بحسه العملي إن بلوغ تلك الأهداف وتحقيق تلك الآمال، سيغدو أمراً صعب المنال دون الاعتماد على قائد مقتدر يخرج من صلب الجماعة ذاتها، لا يتزعمها فقط لمجرد فضّ النزاعات الداخلية ودحر التهديدات الخارجية فحسب، بل ويكون مؤهلاً للاضطلاع بتلبية احتياجاتها الروحية وانجاز واجباتها الطقوسية، ويكون بالتالي وسيطاً روحياً يرشدها لتأدية فروضها الدينية إزاء الآلهة والأرباب (عبادات، صلوات، قرابين) من جانب، ويحثها لإدامة مظاهر الطاعة لتجليات قداستها وإبقاء زخم الامتثال لإيقوناتها من جانب ثان. ولهذا فقد «كان المرشح لاعتلاء

سدة الملك يوقع عقداً مع الآلهة ومع البشر، يلتزم فيه بأن يكون وسيطاً أميناً بين الآلهة الذين يعطون البشر المواد الأولية والطاقة، وبين البشر الذين يمزجونها لكي يحولوا الطبيعة إلى عمران⁽³⁴⁾. وإذا كانت أهمية هذا المعيار لا تقتصر فقط على كونه يعزز الادعاء بالأصل الإلهي للزعيم / القائد القبلي ويضفي عليه هالة القداسة فحسب، بل ويسهم بفاعلية في سمته عناصر البنية الاجتماعية ويقوي أواصر الرابطة بين مكوناتها. فان كل ما يتعلق بحياة تلك الجماعات البدائية والحالة هذه، كان لابد أن يمر عبر موشور الطقوس ويتناغم مع دلالاتها الرمزية. ذلك لأن دور هذه الأخيرة مثلما وظيفتها في هذا الجانب يعتبران محوريان وأساسيان، لجهة تنشيط الذاكرة وتفعيل المخيال حيث ترقد أطياف الأسلاف الأسطوريين وتضوع أصولهم المقدسة. ولذلك «فالطقوس لها آلية (الاسترجاع الجماعي) الذي يعيد إلى الذاكرة أصول الدين والقيم والأساطير، وهي بهذا المعنى أدوات جماعية للتذكير بما جرى بالماضي والحفاظ عليها من الضياع، وكذلك على القيم والتقاليد والعادات الموروثة المرتبطة بها وهو ما يفسر بقاء واستمرار الطقوس وديمومتها عبر الأجيال والعصور»⁽³⁵⁾. ولأن طبيعة المعيار الطقوسي / الرمزي لا تعتمد فقط على البراعة في إتقان لغة الجسد (حركات متناغمة وإيقاعات مدروسة)، للتعبير عن الغايات المستهدفة من تلك الفعاليات المصاحبة للفعل الطقوسي، بقدر ما تستلزم حيازة المعرفة بإدارة جسد اللغة (ابتهالات دينية وصلوات تعبدية ودعوات تضرعية)، لكي يقع فعل التأثير المطلوب حدوثه بين من يمارس دور (الوسيط) الشعائري من جانب، وبين من يتوحد مع أفعاله ويتماهى مع إحياءاته من قبل أفراد الجماعة المعنية من جانب ثان. وهو الأمر الذي لا يقوى على إجادته والتمكن منه إلا من تضلع بفنون أسرار تلك اللغة وامتلك ناصية أروماتها الأبجدية والطقوسية، لاسيما وان ظاهرة

وجود (وسطاء) دينيين / روحيين تعد من مكونات ثقافة الجماعات الإنسانية، بصرف النظر عن طبيعة عقائدها الدينية ومستوى أطوارها الحضارية. ولهذا فإن «الزعامة واللغة هما في المجتمع البدائي، متصلان بشكل جوهري، إن الكلمة هي السلطة الوحيدة الآيلة للزعيم: أكثر من ذلك، فإن الكلمة واجب على الزعيم»⁽³⁶⁾. وعلى هذا الأساس فقد استمرت هذه الوظائف حكراً على بعض أفراد النخب في تلك المجتمعات، ممن توارثوا المعرفة بأساطير الأسلاف الأوائل وبرعوا في طريقة سرد مضامينها، وجمعوا بالتالي بين سلطة السياسة (القيادة) وسلطان الدين (الكهانة)، استناداً إلى تلك الاعتبارات التي أتينا على ذكرها فيما سبق من إشارات. متوخين بذلك ليس فقط إبقاء الجماعة موحدة ومتماسكة تحت هواجس الخوف من الظواهر المجهولة والغامضة فحسب، وإنما حمل مكوناتها على التماهي مع إرادتهم والإذعان لقراراتهم، التي هي بالمحصلة النهائية - بحسب اعتقادهم - إرادة وقرارات الآلهة والأرباب، حيث تم انتدابهم لهذه المهمة البشرية وتفويضهم لإدارة شؤونها وفقاً لمشئته أباًؤها المقدسين وأجداها المؤلهين. وبالرغم من نبرتها الإيديولوجية وطابعها السجالي، فإن ملاحظة أستاذ العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية الدكتور (خليل أحمد خليل) تكاد تلخص مغزى المعيار الطقوسي كما يسوّقه هذا المبحث بالقول «إن الممارسات الجماعية للطقوس الأسطورية (العبادة، الصلاة، الصوم، الحج، زيارة الأولياء، الخ)، هي دليل حاسم على سلطة رجال الغيب والسياسة في التسلط الطبقي على جماهير الشعب الكادحة»⁽³⁷⁾. ومن المزايا الأخرى للفعل الطقوسي / الرمزي - بالنسبة (للوسيط) الشعائري - في مضممار تشكل البنية السيكولوجية لظاهرة الزعامة، كونه يعمق مشاعر التبعية النفسية للرعايا حيال شخصية الوسيط / الزعيم، عبر حملها على الإحساس بدخول الحقل الإلهي

والانغمار بقدسيته، وبالتالي التواصل مع حضوره والتفاعل مع طاقاته على الصعيد الرمزي والتخيلي. بحيث إن ملاحظة الباحث المغربي (نور الدين الزاهي) تتجلى بكامل مداها عندما كتب يقول «يتجلى المقدس في الطقس على شاكلة معيش مرثي»⁽³⁸⁾، الشيء الذي يرفع مكانة الوسيط ويعزز هيئته بين أتباعه، حتى بعد انتهاء مراسيم الطقوس وانطفاء جذوة الحماسة الدينية. إذ بقدر ما ينجح الوسيط في إقناع المنخرطين بالممارسات الطقوسية بقدراته الذاتية على تأدية الفرائض والشعائر بالشكل الصحيح والمقنع، لاسيما وأنه يمتلك ترسانة من الأدلة الأسطورية والبراهين الخرافية التي تؤكد أصوله الإلهية وأروماته المقدسة، تلك التي تجعل من قوله نافذ وفعله مستجاب وإرادته مؤثرة، بقدر ما يؤكد ليس فقط ضرورة ترؤسه لتلك الممارسات الدينية وقيادته لتلك الفعاليات الروحية فحسب، بل وكذلك تزعمه للجماعات وتحكمه بالإرادات وفرضه للخيارات. وهكذا «تتحول الشخصيات التاريخية، وفقاً لأليات الذاكرة الجماعية، إلى أبطال أسطوريين أو شبه أسطوريين، تساعد عناصر ما وراثية على ما يأتونه من أعمال، فيرقون إلى السماء بسبب من الأسباب، يختلف شكله بين تجربة وأخرى»⁽³⁹⁾.

المبحث الثالث - المعيار الاجتماعي / الانتفاعي (مبدأ التخاذم بين الزعيم والأتباع):

«كان تقديم المؤمنين للقريان يمارس بشكل عملي تماماً؛ كما كان يشكل صفقة من نوع خاص؛ أنا أعطيك، وأنت تعطيني»⁽⁴⁰⁾.

ليس من قبيل الاكتشاف القول أن مبدأ التخاذم المتبادل والانتفاع المتقابل، بين الذات والآخر (الأنا والأنثى) و(النحن والههم) قديم قدم صيرورة الإنسان ذاته؛ ليس فقط من منطلق تلبية الحاجيات المادية وتأمين الضروريات الطبيعية الملحة فحسب، بل وكذلك من واقع ضمان متطلبات التفاعل الاجتماعي ومستلزمات التواصل الإنساني، التي من شأن غيابها أو فقدانها يتعذر على أفراد المجتمع البشري - أي مجتمع - العيش والاستمرار، إلاّ تبعاً لقواعد وشروط البقاء للأصلح، أو ضمان الاستمرار إلاّ وفقاً لقوانين وإرادات الأقوى، من حيث «إن الجماعة غلاف يضبط الأفراد معاً، ومن الممكن أن نجد، طالما هذا الغلاف غير متشكل، تراكمياً بشرياً، وليس جماعة»⁽⁴¹⁾. وإذا كانت صلاحية سريان هذا المبدأ لا زالت تتمتع بالراهنية التاريخية والواقعية السوسولوجية، ناهيك عن كونها تبدو مطلوبة ومرعية ضمن إطار مجتمعاتنا المعاصرة، التي تلابست فيها

المصالح وتشابكت عبرها العلاقات. فإنها كانت ضرورية، لا بل مصيرية، في عصور ما قبل التاريخ حيث المجتمعات القديمة لم تتخلى بعد عن شرائقها البدائية أو تتخطى حدود ادراكاتها الأسطورية. ذلك لأن العلاقة بين مكوناتها لم تكن قائمة فقط على أساس المصالح الفردية والمنافع الشخصية - رغم أهميتها - وإنما مبنية على تراتبية دقيقة من الصلات الرحمية والعلاقات القرابية أيضاً. ولهذا يمكننا أن نتصور الأهمية الكبيرة التي كان ذلك المبدأ يحظى بها من لدن الأفراد والجماعات، فضلاً عن الكيفية التي كان هؤلاء وأولئك يتعاملون بها حيال توظيف فاعليته لخدمة أغراضهم واستثمار فوائده لصالح بقائهم. ولأن الظواهر الطبيعية كانت بالنسبة للإنسان القديم مرعبة وغامضة من جهة، ولأن الظروف الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية كانت صعبة وقاسية عليه من جهة أخرى، فقد وجد ذلك الإنسان إن من مصلحته أن يعيش ضمن مجموعات متساندة يدعم بعضها البعض الآخر؛ سواء لدرء الأخطار الخارجية التي كانت تترصد به عند كل منعطف وخلف كل شاخص، أو لتجنب حدوث صراعات داخلية تستهلك مواردهم الشحيحة وتستنزف طاقاتهم المتأكلة. وإذا كان نصاب ظاهرة التزعم السياسي في المجتمعات القديمة لا يكتمل إلاّ بعبارة معايير النسب الإلهي والتوسط الشعائري، فإن هذه الأخيرة لوحدها لا تكفي لحمل صولجان تلك الزعامة والاتشاح بردائها المهيب، ما لم تضاف إليها معايير وظيفية أخرى قد لا نراها من وجهة نظرنا ضرورية وملزمة، بيد أنها من منظور طبيعة الإنسان القديم ونمط حياته وطراز حضارته، لا تقل عن نظيرها إلحاحاً وأهمية. خصوصاً وان إحياءات وتبعات مبدأ السلطة في المفهوم البدائي، لا تقوم على علاقات الائتمار كما في حالة السيد بالعبد، مثلما لا تعتمد صيغ الاستئثار بالخيارات الطبيعية والامتيازات الاجتماعية، دون سائر أفراد الجماعة التي

يفترض إنه ينتمي إليها ويحافظ عنها، قبل أن يتصدى لواجبات تزعمها والدفاع عن عنها. وفي إطار هذا السياق وضمن نطاق تلك الجزئية، فقد لاحظ الاثنروبولوجي الفرنسي (بيار كلاستر) بثاقب بصيرة انه «لا وجود لملك على القبيلة، بل لزعيم هو ليس برئيس الدولة، ماذا يعني هذا؟ ببساطة أن الزعيم لا يحوز على أي نفوذ أو أي سلطة قسر، على أي وسيلة لإعطاء الأمر. الزعيم ليس قائداً، وأناس القبيلة ليس عندهم أي واجب للخضوع. إن مجال الزعامة ليس مكاناً للسلطة وصورة الزعيم (على الرغم من سوء استعمال كلمة صورة) ! الهمجي لا تمثل في شيء صورة المستبد المقبل. إن جهاز الدولة لا ينتج مطلقاً من الزعامة البدائية»⁽⁴²⁾. وفي ضوء هذه الوقائع فإن العرف القبلي لا يسمح للشخص المرشح لزعامة الجماعة البدائية، عزل نفسه عن كيانه الجمعي والترفع على معمار قيمها - يحدث في بعض الأحيان، ولأغراض طقوسية بحتة أن يفرض الزعيم / الكاهن على نفسه عزلة مكانية غايتها الحفاظ على مصلحة الجماعة بالأساس لأسباب لا تعنيها هنا - وبالتالي ممارسة الوصاية على خياراتها والتحكم بمصائرهما والخروج على أعرفها وتقاليدها. بالمقابل فإن ذات الأعراف لا تتيح لأفراد الجماعة المعنية الاستغناء عن دور الشخصية الزعامية / القيادية، والإعراض عن الفوائد التي من المؤكد جنيها عبر الاستماع لرأيه والانصياع لتوجيهاته. ذلك لأن طبيعة (العقد الاجتماعي)⁽⁴³⁾ المبرم عرفياً بين طرفي المعادلة، تستلزم تفعيل (مبدأ التخادم) الانتفاعي بينهما على خلفية حاجة كل منهما لخدمات الآخر؛ إذ مهما احتلت الأصول الأسطورية والمعارف الطقوسية للزعيم من أهمية بالغة في حياة الجماعة البدائية، فإنها لا تلغي - بأي حال من الأحوال - ضرورة دوره كعامل لتأمين احتياجاتها المادية وتطمين لواعجها الروحية. وعليه فإن «ما يمكن استنتاجه مما تقدم، إن الجماعة غير قادرة على

تجاوز الزعيم وهي تخضع أو ترتعن له وبشكل تام في بعض الظروف. إلا أن هذه التبعية ليست سوى ظاهرية وهي تخفي في الواقع، نوعاً من الابتزاز تمارسه الجماعة على زعيمها، ذلك أن هذا الأخير إذا لم يقم بما تنتظره الجماعة منه، فإنها وبكل بساطة، تتخلى عنه وتلتحق بزعيم آخر قادر على القيام بواجباته تجاهها، وكل زعيم يستسلم لهذا الارتهان، وهذا الخضوع يستطيع المحافظة على موقعه⁽⁴⁴⁾. وحين نتحدث هنا عن (مبدأ التخادم) كصيغة من صيغ التعامل والتواصل بين الزعيم القبلي وأتباعه من الجماعات القديمة، فإن الضرورة تقتضينا تنبيه القارئ من مغبة الانزلاق صوب مهاوي المغالطات التاريخية، التي من شأنها إسقاط دلالات مفاهيمنا وقيمنا وأعرافنا الحالية على نظيرها لدى الجماعات البدائية، دون الأخذ بنظر الاعتبار ماهية الاختلافات الكمية والنوعية الكائنة بينهما؛ سواء أكان على صعيد الأطر الاجتماعية، أو التباين في السياقات الحضارية، أو التغيرات في الشروط الاقتصادية، أو التنوع في المعطيات الأيكولوجية، أو التعارض في المعايير الأخلاقية، أو التعدد في النظم الرمزية. ذلك لأن طبيعة المبدأ المذكور لا تحمل - من وجهة نظر الإنسان البدائي وأخلاقياته - أية دلالات مصلحة مستهجنة أو إحياءات أنانية منقّرة، كما نفهمها نحن الآن ونضفي عليها من قواميس لغتنا المعاصرة، بقدر ما تشي عن واقعة التزام الفرد حيال الجماعة التي ينتمي إليها ويحمل هويتها، مقابل حرص الجماعة على ضمان مصالح أفرادها الذين يشكلون مصادر قوتها ويمثلون مقومات هيتها. ولذلك فليس من المعيب أن يحرص الأفراد كما الجماعات على مراعاة التقيّد الصارم بقواعد هذا المعيار والحيلولة دون التفريط بالتزاماته، كائنة ما كانت الظروف الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية التي قد تضطر الجماعة المعنية لمواجهتها. ومن الأمور اللافتة - في إطار هذه المسألة - التي سبق لبعض البحاثة

الانثربولوجيين أن دونها لنا عبر مشاهداتهم الميدانية، هي انه في الوقت الذي يكون فيه الزعيم البدائي ملزماً بتقديم كل ما من شأنه، ليس فقط إثبات (انتمائه) للجماعة التي يمثلها ويترأسها فحسب، وإنما البرهان على تمسكه بذلك الانتماء والحرص على تدعيمه كذلك، والتدليل بالتالي على مقدار حمايته إياها من الأخطار والتهديدات الخارجية من جهة، والسعي لإبعادها عن مزلق الانقسامات الصراعات الداخلية من جهة أخرى. هذا في حين يلجأ الفرد - لإظهار (ولائه) لكيان الجماعة وتقديم مصلحتها العامة على مصالحه الخاص - إلى إجراءات معقدة وقاسية - تبدو لنا عبثية وغير مفهومة - يفرض على نفسه من خلالها (تحریم غذائي) كلي، يمتنع بموجبه عن تناول أي شيء يتعلق بلحم الطريدة التي يصطادها، متبعاً بذلك نظاماً عرفياً تسري قوانينه على جميع أفراد الجماعة من الرجال. بحيث إن «الرجل يقضي حياته في الصيد من أجل الآخرين، ومنهم يتلقى حاجاته الغذائية الخاصة. إن هذا التحريم متبع بصرامة حتى من قبل الصبيان غير المدربين بعد عندما يقتلون الطيور (...). إن الرجل يفضل الموت جوعاً على أن يخرق هذا التحريم (...). إن هذا المبدأ بما يقيمه من علاقة سلبية بين الصياد وحصيلة صيده، فانه يضع في الوقت نفسه، كل الرجال في الموقع نفسه بالنسبة لبعضهم البعض، بالتالي فان مبادلات الهبات الغذائية ليس ممكناً فقط، بل هو أيضاً ضروري: كل صياد يعطي في الوقت نفسه اللحم ويأخذه. إن التحريم الواقع على الطريدة يشكل إذا، الفعل الذي يؤسس تبادل الغذاء عن الجماعة، انه أساس مجتمعهم نفسه. (إن هذا النظام) حينما يرغم الفرد على الانفصال عن طريدته، فانه يرغمه أيضاً على الثقة بالآخرين، سامحاً بذلك، بتوثيق العلاقة الاجتماعية بطريقة نهائية، إن خضوع الصيادين بعضهم لبعض يضمن صلابته واستمرارية هذه العلاقة، ومادام المجتمع هو الذي يربح ما يخسره أفراد

نتيجة استقلالهم»⁽⁴⁵⁾. وبما أن حياة الإنسان البدائي بكل تفاصيلها مخترقة بالاعتقادات الخرافية وقائمة على الادراكات الأسطورية، فإن أي تصور من تصوراته وأي فعل من أفعاله أو أي موقف من مواقفه، لابد أن تنم عن وحدة في سلوكه الشخصي وعلاقاته الاجتماعية. بمعنى انه ينطلق من مسلمة تنعدم فيها التمايزات والتعارضات بين ما هو فردي وجماعي، بين ما هو طبيعي وإنساني، بين ما هو واقعي وخيالي، بين ما هو مقدس ومدنس، بين ما هو الهي وبشري. ولهذا فإن خاصية (مبدأ التخادم) في إطار المعيار الاجتماعي، وان تضمنت صيغة نفعية / براغماتية تتعلق بالمرود المادي المباشر (الاقتصادي / المعيشي)، إلا أنها لا تقتصر عليه وحده ولا تتمحور حوله فقط، بمقدار ما تستلزم الإحاطة بكل الجوانب الحيوية الأخرى؛ الدينية والرمزية والأخلاقية التي تتظم حولها حياة الفرد والجماعة على حدّ سواء. لاسيما وان قيمة الأشياء والممتلكات الشخصية - من وجهة نظرة الإنسان البدائي - لا تتحدد فقط بمقدار منافعها الاستهلاكية والاستعمالية فحسب، وإنما باعتبار كونها جزء حيّ من كيان الشخص المعني وعنصر نابض من روحه. وعلى أساس ذلك فإن الإخلال بمراعاة هذه الشبكة من الاعتقادات والواجبات والالتزامات من جانب زعيم الجماعة / القبيلة، قمينة بزعة مكانته بينهم وتقليص هيئته عليهم وتجريده من زعامته لهم، دون أن تشفع له اعتبارات كونه من سلالة الآلهة والأرباب، إن لم تكن هذه الأخيرة وبالأعلى، من منطلق أن تقصيره في أداء واجباته وتأدية التزاماته، ليس فقط حيال الآلهة والأرباب التي انتدبت له للترغم باسمها وفوضته للتحكم بأمرها فحسب، وإنما إزاء الجماعة التي سلمته قيادها وامتته على مصيرها، سيفضي إلى تحمل هذه الأخيرة تبعات غضب الأولى، كعقاب جماعي لفشل الزعيم في قيادته وإخفاقه في تحمل مسؤوليته. وهكذا فالذي نخلص إليه

من كل ما تقدم هو «إن السلطة السياسية (سلطة الملك) لم تتحقق ولم تبرر على المستوى الإيديولوجي إلا بالخدمات التي كان يقدمها الملك لصالح (المشترك) أو (المشتركات)، هذه الخدمات التي كانت تتخذ في البداية شكل الهبة التي يضمن وجودها خضوع (المشتركات) أو (المشترك) لهذا الملك، لتعزز سلطته كسلطة دائمة وثابتة وشخصية أو بالأحرى كسلطة سياسية»⁽⁴⁶⁾.

المبحث الرابع - المعيار الاقتصادي / التنافسي (المدلول الاعتباري لاحتفالات البوتلاتش)⁽⁴⁷⁾

«إن الهبات لها هدف، وهون شراء السلم بين البشر، وبينهم وبين الآلهة - فون أوسمبروغن»⁽⁴⁸⁾.

على الرغم من قلة شيوع وندرة تداول مفهوم (البوتلاتش) في الدراسات الاجتماعية المعاصرة، ربما بسبب كونه يشير إلى ظاهرة انثروبولوجية قديمة تتعلق بطبيعة العلاقات السائدة بين الجماعات البدائية، التي كانت تخضع لأنماط طقوسية وتصورات أسطورية لم تعد قائمة في المجتمعات التاريخية الحديثة. بيد أنه لو تابعنا نتاجات الفكر الاجتماعي الغربي منذ مطلع القرن التاسع عشر ولغاية منتصف القرن العشرين المنصرم، لتعذر علينا العثور على بحث سوسيولوجي أو دراسة انثروبولوجية تخلوان من الإشارة - تلميحاً أو تصريحاً - إلى ذلك المفهوم، إن لجهة الوظيفة التي يؤديها أو لجهة الدلالات التي يستدعيها. ولأن الغالبية العظمى من الكتاب والباحثين ممن استهوتهم الكتابة عن المجتمعات القديمة، ركزوا اهتمامهم على الجانب المادي / الاقتصادي لمفهوم (البوتلاتش)، دون الالتفات إلى بقية الجوانب الأخرى التي قد لا تقل عن الأول - إن لم تتفوق عليه - أهمية وضرورة بالنسبة لحياة الإنسان البدائي، تلك المتعلقة

بالتبعات القانونية والسياسية والدينية والرمزية والأسطورية، التي تتمخض عن ممارسته كطقس من طقوس الجماعة وشعيرة من شعائرها. لاسيما وان طابعه الإجرائي المباشر وحصيلته الملموسة تمحورت حول أنماط التبادل السلعي بين القبائل والعشائر، دون الاهتمام بالمغزى المراد من تلك الأنماط والاحتفاء بالغاية المنشودة منها. ولهذا فقد أشار بعض الانثروبولوجيين إلى «إن نظام (البوتلاتش) نظام معقد، بقدر ما يبدو باعتباره نظاماً دينياً واقتصادياً واجتماعياً في نفس الوقت. و(البوتلاتش)، في الجوهر، عيد يقام وفي السنة القادمة يقام آخر رداً عليه. وتتحضر مظاهر هذا العيد في إقامة حفل ديني يحضره الأحياء والأموات (أبرواحهم) من أهل القبائل التي تشترك فيه، ليقدموا القرابين وليواجه كل منهم الآخر. وفي هذا الحفل توزع الأطعمة علانية وتقدم الهدايا، (حيث تجعل من تطوع بها دائماً لمن قبلها، فيصبح هذا مديناً ببرد مثلها. وتجعل للدائن الحق في اتخاذ بعض أسماء منافسه وشاراتهم وامتيازاتهم، لأنه بكرمه يكون قد تميز عليهم وأعجزهم علانية، بقدر ما لم يستطيعوا أن يردوا على تحديه»⁽⁴⁹⁾.

ومما يعطي لهذا النظام الطقوسي طابعه النوعي الفريد، ليس فقط كونه يشتمل على أنشطة وفعاليات تتخطى الانطباعات التقليدية التي تحاول حصره ضمن مظاهر التبادل المادي (منتجات طبيعية أو سلعية) بين الأشخاص المتبارين والمتنافسين فحسب، وإنما لأنه لا يعنى بالإفراد المستقلين باعتبارهم مالكي تلك المنتجات، بقدر ما يعنى بسمعة الجماعة القبلية برمتها، فضلاً عن كونه يعكس قوتها ويحدد مصيرها. ذلك لأنه «في الأشكال الاقتصادية والقانونية التي سبقتنا، لا يمكننا أبداً أن نرصد - إن صح التعبير - وجود تبادل بسيط للممتلكات وللشروات وللمنتجات، من خلال أعمال بيع وشراء تتم بين الأفراد. إذ إن الذين يلزمون بعضهم بعضاً خلال عمليات التبادل وإبرام العقود ليسوا أفراداً بل

مجموعات، والأشخاص الذين يحضرون عمليات إبرام العقود يمثلون شخصيات معنوية: إنها عشائر وقبائل وعائلات تتواجه وتتعارض في الميدان بشكل جماعي أو عن طريق رؤسائها أو بالطريقتين معاً. ومن ناحية أخرى، لا يتبادل هؤلاء أملاكاً وثروات فقط؛ كالأثاث والعقارات والأشياء النافعة اقتصادياً، فما يتبادلونه هو قبل كل شيء مجاملات ومآدب وطقوس وخدمات عسكرية ونساء وأطفال ورقصات وحفلات ومعارض، حيث لا يحتل السوق إلا فترة زمنية محددة، وحيث لا يمثل انتقال الثروات إلا بنداً من بنود عقد أكثر شمولية واستمراراً. أخيراً، ورغم أن هذه الخدمات والخدمات المضادة تجري طوعاً وتأخذ شكل الخدمات والهدايا، فإنها في الواقع تأخذ طابعاً إلزامياً يكاد يخضع لمنطق الحرب الخاصة أو العامة⁽⁵⁰⁾. وما يلفت النظر حقاً في هذه الظاهرة - التي تبدو لنا عبثية - هو إمعانها في البذخ وإسرافها في التبذير، للحدّ الذي يفضي بالمبارين إلى إتلاف كل ما يمتلكانه ويتوفران عليه، ليس فقط على صعيد الثروات والمنتجات والعقارات، بل وكذلك على مستوى المحرمات الدينية والتابوات الرمزية والممنوعات القيمة. وهو الأمر الذي يقود الخاسر في تلك المنافسات الصفيرية إلى الارتهان والتبعية؛ لا في كيانه الشخصي ولا في هويته القبلية فحسب، بل وحتى في ترتيب زعمائه وتسلسل أسلافه وقداسته آلهته أيضاً. إذ إن «في هذا الإطار يتداخل كل شيء: العشائر والزواج وحصص التلقين الشامانية وعبادة كبار الآلهة، ومختلف أنواع الطواطم أو الأجداد المشتركين أو القرويين في العشيرة. ويختلط كل شيء ليشكل شبكة متداخلة من الطقوس والخدمات القانونية والاقتصادية، ومن الأعمال التي تثبت المراتب السياسية في مجتمع الرجال وداخل القبيلة والأحلاف القبلية وحتى على مستوى أشمل. ولكن ما هو جدير بالملاحظة بخصوص هذه القبائل هو مبدأ الخصوصية

والمنافسة الشديدة الذي يهيمن على ممارساتها في هذا المجال، إذ تصل الأمور إلى حدّ إفناء الرؤساء والنبلاء الذين يواجهون بعضهم بعضاً، كما تصل إلى حدّ الإفناء الباذخ والخالص لكل الثروات التي جمعت، وذلك من أجل دفع الرئيس المنافس - الذي هو في الوقت ذاته شريك (عادة جد أو صهر) - إلى الانسحاب⁽⁵¹⁾. ولعل سائل يعترض علينا بالقول؛ إذا كانت عواقب هذا السوق الشرس أو (حرب الثروات)⁽⁵²⁾ - كما وصفها مارسيل موس بحق - تتمخض على هذا المستوى من الإفناء المادي والروحي، فما المسوغ الذي يجبر زعيم قبيلة ما إلى المجازفة بدخول هذا المعترك الخطير، طالما انه لا يمتلك ما يبرّبه خصمه أو يتفوق عليه من الأشياء العينية والرمزية، التي ينبغي أن تكون لها قيمة عند طرفي المنافسة؟! والجواب على ذلك ببساطة هو إن هذا الأخير لا يملك خيار رفض دعوة خصمه للانخراط بهذا الطقس الاحتفالي، كما ليس بمقدوره الاعتذار عن قبول الهدايا المقدمة إليه بصفته ممثل / زعيم الجماعة المقابلة، وإلاّ عدّ متخاذلاً وغير جدير بتحمل مسؤولية القيادة القبلية، وأشهر بالتالي ليس فقط استسلامه أمام منافسه بل وإعلان تبعيته لخصمه. ذلك لأن «ضرورة الردّ باعتزاز مطلوبة، بل يمكن خسارة (الوجه) نهائياً في حالة عدم الردّ أو عدم إفناء أشياء لها القيمة نفسها. والجزاء الذي ينتظر من لا يلتزم بالردّ هو عبودية المدين (...). فالرجل الذي لا يستطيع ردّ الدين أو البوتلاتش يخسر رتبته وحتى صفته كرجل»⁽⁵³⁾. والمشير في هذا الموضوع هو إن الاعتقاد (الارواحي) الذي يحمله البدائيون حيال طبيعة الأشياء والممتلكات، التي يتم التنافس حولها والتداول بها في إطار نظام البوتلاتش، يضيفي عليها طابع (تذويتي) - إن جاز لنا استخدام هذه العبارة - بحيث يجعلها جزء من الكينونة الشخصية. إذ إن الخاصية التأثيرية التي تنطوي عليها تلك الأشياء لا تتحدد بالقيمة الاستهلاكية أو الاستعمالية

- رغم أهمية هذه الوظائف - التي يمكن اعتمادها من الناحية الاقتصادية المجردة، وإنما من منطلق اعتبارها جزء حيوي متنوع من كيان المتبرع - وبالتالي لها روح تتوق العودة لمستقرها - تم إهدائه على أمل إعادته باحتفال لاحق إلى صاحبه بصيغة ردّ الهدية، بشرط أن تكون موازية لها أو أحسن منها، وإلا فإن الخسارة ستكون فادحة على من يفشل في بلوغ ذلك المأرب كما ألمحنا. وهكذا فإننا «سنفهم في إطار هذا النظام الفكري، بوضوح وبطريقة منطقية، انه من اللازم أن ترد للآخر ما هو في الحقيقة جزء من طبيعته وجوهره، وذلك أن قبول شيء من شخص آخر يعني قبول شيء من جوهره الروحاني، من روحه، وان الاحتفاظ بذلك الشيء يمكن أن يكون خطيراً وقتالاً، وهذا ليس فقط لأن ذلك يعد فعلاً غير شرعي، بل أيضاً لأن ذلك الشيء الذي يأتي من شخص آخر ليس فقط أخلاقياً، بل جسدياً وروحياً، ذلك الجوهر، ذلك الطعام وتلك الثروات والأثاث أو العقارات والنساء والأبناء والطقوس أو الاحتفالات الجماعية، تضعك تحت تأثير سحري وديني. أخيراً، إن الشيء الذي تهبه ليس شيئاً جامداً، فبفضل حيويته واتخاذها غالباً كياناً متفرداً يسعى هذا الشيء إلى العودة إلى ما يسميه هرتز (موطنه الأصلي)، أو إلى إنتاج ما يعادله لفائدة العشيرة والأرض اللتين جاء منهما»⁽⁵⁴⁾. وإذا ما بحثنا عن الأسرار الكامنة خلف إلزامية هذه الظاهرة، وتقصينا عن الدوافع الخفية التي تضيء عليها هذا الطابع الشعائري كما لو أنها فرض ديني، فإننا سنكتشف إن نزوع الجماعات البدائية لإعادة جدولة الهرمية الاجتماعية والترايبية الاقتصادية، فضلاً عن الرغبة في فرض السيطرة الزعامية السياسية / الدينية، هي ما تشكل الداينمو الذي يحرك تلك السلسلة من أليات الأخذ والعطاء، التي تضيء بالمحصلة النهائية إلى تقنين العلاقات بين الجماعات على صعيد التحكم، وتأطير السلوكيات بين الأفراد على صعيد التزعم. ولهذا

فقد لوحظ «إن أسباب هذه الهبات وهذا الاستهلاك الذي لاحد له، وهذه الخسائر والإفناء المجنون للثروات ليس خالياً تماماً من المصلحة. فمن خلال هذه الهبات تترتب بين القادة وأتباعهم وبين هؤلاء وتابعيهم هرمية، فالعطاء يعني إظهار التفوق وعلو المكانة والأهلية للقيادة، وقبول العطاء دون الرد بمثله أو بأحسن منه معناه قبول وضعيته التابع، والتحول إلى زبون وخدام، والقناعة بالحجم الصغير والتدحرج إلى الأسفل، والرضاء بالمكانة الوضيعة لخدام الأسياد»⁽⁵⁵⁾. ولعل مما يعطي لهذا الطقس الاحتفالي تلك القيمة الرمزية الحاسمة التي تحدد الأدوار وتقرر المصائر، هي إن المشاركة فيه لا تقتصر فقط على الأحياء من الجماعة المنخرطة في أتونه، فضلاً عن حضور أرواح الأموات من الأسلاف فحسب، بل وكذلك يشتمل على دعم الآلهة المحلية ومساندتها، بحيث تكون إما غالبية أو مغلوبة. وعلى خلفية ما يتمتع به الزعماء المحليين من صلات نسب أسطورية مع الآلهة والأرباب، فإن مصيرهم السياسي ورصيده الشرعي يتقرر بحسب سلطان ذلك الإله وهيبته الرمزية، إذ بقدر ما يبدو هذا الأخير قوي الشكيمة مرهوب الجانب من لدن الجماعات الداخلية والخارجية، بقدر ما يساعد الزعيم المعني لا على كسب نتيجة المنافسة ضد خصومه وحسب، وإنما يعطيه المسوغات المادية والمبررات المعنوية لتعزيز سلطته وفرض هيمنته، والعكس بالعكس. أي إن الزعيم الذي لا يقوى على مجاراة منافسيه في مظاهر البذخ والبذل، ويحصد بالتالي خيبة الفشل في إطار تلك المنافسة، سيكون مسؤولاً مباشراً لا عن تدني مستوى هيبته الإله المحلي وانحسار وهج قداسته فحسب، بل وإلزامه بالتنازل عن سيادته السابقة والقبول بوضعية التابع لإله الجماعة الفائزة، لا بل أكثر من ذلك فإن من حق هذه الأخيرة إضافة رصيد آلهة الجماعات المهزومة إلى رصيدها الذاتي، للاستقواء به والاعتماد

عليه في جولاتها اللاحقة. وعلى هذا الأساس فإن «هيمنة الإله في (البوتلاتش) تعكس هيمنة القبيلة التي تنتسب إليه، وذلك بسبب قدرتها المتميزة على تقديم الخدمات إلى القبائل الأخرى، وربما ذلك يفسر تغير مكانة الآلهة من عصر لآخر تبعاً لتغير السلالات الحاكمة. أو بالأحرى تبعاً لانتقال السلطة من هذه القبيلة إلى تلك. وفي داخل القبيلة التي يتمتع إلهها بالهيمنة نجد (الملك) وقد ارتبط بهذا الإله برابطة متينة (...) بحيث باتت تمثل التجسيد العيني لهيمنة هذا الإله»⁽⁵⁶⁾.

المبحث الخامس - المعيار السياسي / السلطوي (صفات القدرة والشجاعة والحكمة والقيادة):

«إن كل تجلٍ للقداسة، هو في نظر
الأقدمين، تجلٍ للقدرة وظهور القوة»⁽⁵⁷⁾.

لم يبرح التاريخ - رغم عدم نزاهة تدوينه وخرق حيادية سيرورته في بعض الأحيان - يطرح العديد من المفارقات والإشكالات، التي كان يفترض بالإنسان الاستفادة من دروسها والاتعاض بعبراتها، وبالتالي تجنب الكثير من المآسي وتحاشي الكثير من الفواجع. ومن جملة تلك الدروس والعبر المجانية؛ هي إن السياسة مهما تقنعت بأقنعة القيم الإنسانية، واتسحت بأردية التعاليم الدينية، وتجلبت بجلايب المعايير الأخلاقية، يبقى خيارها المفضل - عند الممارسة - اللجوء إلى العنف العاري كحل أمثل لفرض الحلول، والاتكاء على القوة الغاشمة كسبيل أسهل لتسوية المشاكل. وهو الأمر الذي حمل البعض على الاعتقاد بان «عصر الأبطال هو عصر العنف والهيمنة، لذلك فإنه لدى الشعوب القديمة يقدم النبلاء أنفسهم كأبطال؛ بمعنى كما لو كانت لهم طبيعة خاصة تختلف عن عامة الشعب»⁽⁵⁸⁾. ولهذا نادراً ما نصادف شخصاً استحب الانخراط بالعمل السياسي، وسعى من خلال ذلك لبلوغ قمة الهرم في السلطة، دون أن

يكون على قدر كاف من الجرأة في اتخاذ القرارات والجسارة في تنفيذها، وإلا استحال إلى مجرد فوضوي يعبث بمصيره أو لا قبل يلحق الضرر بغيره. وهو الأمر الذي سوغ للعالم الاجتماعي الفرنسي (مارسيل غوشييه) طرح الفكرة التي مؤداها «إن الأبطال - في الماضي - كانت توجه سلوكهم قوة قاهرة، (قوة البرهنة على الشجاعة تجاه ما هو مرفوض عندما لا يكون ممكناً بشكل أساسي القيام بأي شيء آخر سوى قول لا.. إن البطل في الواقع أخذ يتلاشى بقدر ما تقدم التاريخ.. فظهوره ارتبط باكتشاف العالم وبالبعثات الكبرى وبفكرة التقدم، مثلما كان يتصورها عصر الأنوار، في حين إن اكتشاف العالم اليوم يكاد يكون قد انتهى»⁽⁵⁹⁾. على أنه ينبغي مراعاة مسألة هامة جداً تقتضي إلا يكون تصورنا لهذا المقياس مطلقاً ورازماً، بحيث يغدو متعذراً استخلاص أي فعل سياسي دون أن يكون مقترناً بالسلوك العنيف أو متماهياً بممارسة القوة. بمعنى إن مظاهر العنف المجردة أو معطيات القوة الخالصة، لا تصنع لوحدها سياسة كما لا تعتبر بذاتها مؤشراً على وجود سلطة، إنما نلج إلى حقل الأولى وندلف إلى رواق الثانية، حالما نطالع إن كل من القوة والعنف لا بد أن يكونا مصحوبين بصفات القيادة الناجحة للجماعة والحكمة في إدارة شؤونها، فضلاً عن إظهار البأس والشدة في مقارعة المنافسين على تلك القيادة والمناوئين على تلك الإدارة. وعلى ذلك فقد أشار العالم الاجتماعي (روبرت ميشيلز)، وهو يتحدث هنا عن طبيعة القادة والزعماء في العصر الحاضر إلى «إن القائد أو الزعيم الذي حصل على السلطة وتعود على ممارستها، يجد بعد ذلك صعوبة في التنازل أو التخلي عنها، فضلاً عن إن ممارسة القوة ذاتها تحدث تحولاً سيكولوجياً في شخصية القائد، فيزداد إيمانه بنفسه، ويبالغ في عظمته، ثم يلجأ في النهاية إلى نسب التنظيم له وربطه به»⁽⁶⁰⁾. وحين ينفي العالم الفرنسي المتخصص بالانثروبولوجيا

(بيار كلاستر)⁽⁶¹⁾، خاصية السلطة عن الزعامة البدائية التي لا تتمتع - من وجهة نظره - سوى بالاعتبار الرمزي، الذي لا يتعدى نطاق (تسوية الخصومات) وإقرار (التهدئة) و(إحلال السلام) بين أفراد الجماعة من جهة، فانه يوقعنا، من جهة أخرى، في حيرة من أمرنا ويتركنا في حالة من التشوش الفكري، عندما يؤكد «انه ما من مجتمع بدائي يفلت من شبك العنف، وانه ما من مجتمع بدائي، مهما كان نمط إنتاجه ونظامه التقني - الاقتصادي ووسطه البيئي، يجهل أو يرفض نشر العنف من خلال الحرب، العنف الذي تنضوي تحته بالذات كينونة كل مجموعة متورطة في نزاع مسلح»⁽⁶²⁾. ذلك لأن أي مجتمع من المجتمعات - بصرف النظر عن مستوى تحضره - يجتاف خاصية العنف ويتبنى قيمها ويمارس أخلاقياتها كما لو أنها جزء بنيوي من كينونته، يتعذر عليه الوجود ككيان فضلاً عن العيش كمجتمع دون سلطة تقنن علاقاته وتضبط تصرفاته وتحدد خياراته، وإلا استحال إلى مجرد قطيع من الحيوانات - الحقيقية إن واقعة التراتبية الزعامية والهرمية القيادية موجودة حتى في عالم الحيوان - يفترس بعضه بعضاً. ولهذا «ينبغي علينا أن نعرف - كما ستؤكد العالمة الاجتماعية الألمانية الأصل والأمريكية الجنسية (حنة أرندت) - إن كل انحطاط يصيب السلطة، إنما هو دعوة مفتوحة للعنف - ولو لمجرد أن أولئك الذين يقبضون على السلطة، سواء أكانوا حاكمين أو محكومين، إذ يشعرون بأن هذه السلطة تفلت من بين أيديهم، يلاقون على الدوام أكبر قدر من الصعوبة دون مقاومة إغراء استبدال السلطة بالعنف»⁽⁶³⁾. وعلى ما يبدو فان موقف هذا الباحث وكل من حذا خذوه وتبنى رأيه حيال هذه المسألة المفصلية، لم يراعوا الفرق بين مفهوم السلطة بما هي قدرة شرعية لتحقيق الامتثال الطوعي، وبين نظيره مفهوم السلطان بما هو قوة غاشمة لفرض الإرادة وانتزاع الطاعة، بحيث جعلوا من الأول رديف للثاني لا في

مضمار الدلالات الاصطلاحية والمفهومية فحسب، بل وفي حقل الفعاليات الإجرائية والمؤسسية أيضاً. وهو الأمر الذي حمل العالمة (حتة أرندت) لإعلان امتعاضها عن هذه الحالة بالقول «من المحزن، كما يبدو لي، إن المستوى الراهن للعلوم السياسية عندنا، لا يسمح لعلم المصطلحات أن يميز بين كلمات أساسية مثل (سلطة) و (قدرة) و (قوة) وأخيراً (عنف) - وهي جميعاً تحيلنا إلى ظواهر تميز وتختلف بعضها عن بعض، ومن الصعب عليها أن توجد إن لم يكن هذا التمايز قائماً. (يقول لنا باسيران دانترا إن القدرة والسلطة كلمات لم يعط لها أي معنى صحيح في اللغة الدارجة؛ بل ونلاحظ أن أكبر المفكرين لا يستنكفون عن استخدامها أحياناً كيفما جرى الحال. لكن هذا لم يمنعنا من الافتراض بأن كلا من هذه الكلمات إنما يحيل إلى خصوصيات متميزة، ومن هنا يتوجب دراسة وتفحص معانيها بعناية فائقة.. وذلك لأن الاستخدام الصحيح لهذه الكلمات ليس مجرد قضية قواعد منطقية، بل قضية منظور تاريخي»⁽⁶⁴⁾. واللافت إن هناك من يعتبر مفهوم السلطان يمثل مرحلة متقدمة ضمن سلسلة مراحل تكوين السلطة، وان بلوغ شأوه يتطلب وجود واكتمال مجموعة من الشروط النوعية، التي من دونها لن يتحقق نصاب السلطة. لذلك «ينسب السلطان إلى ذلك الذي اختبرت منه الجماعة أهلية وجدارة فعليتين، واعترفت له بهما. ولا يتمتع الإنسان بالقوة الشرعية، ما لم (يقدم الأدلة) على استحقاقه لها؛ أي قرار يتخذ، يصبح ذا سلطان حين يقدم ضمانات جديرة بالثقة، ويتمتع بالفاعلية اللازمة أو بقيمة قانونية. ليس الخوف إذأ، ولا هو الانجذاب الذي يوجّه الخضوع لأحكام السلطان، وإنما هي الثقة والاحترام. هذا السلطان لا ينال إلا عن استحقاق فعلي، ولا يمكن أن تصنعه حيل الدعايات، لأن العمل المشترك يعرضه، كل لحظة، للتجربة والاختبار والإدانة من قبل شركائه في العمل. فالفشل

ما لم يكن ناجماً عن خطأ في الرؤية، لا يعرّض السلطان للضياع، وإنما الذي يعرّضه لذلك، هو النجاح عن طريق الكذب وخيانة الأمانة. السلطان يتطلب بصيرة نيرة، محيطة باهتمامات الجماعة وقيمها، لهذا لا يمكن الاحتفاظ به بصورة دائمة، إلا بالإخلاص في خدمتها»⁽⁶⁵⁾. وعلى أية حال فإن سلطة الزعيم التي نعتقد إن وجودها يعد ضرورة من ضرورات إنجاح عملية القيادة وثبات أركانها، ليس بالضرورة أن تكون مقرونة بالعنف المجرد ومرتبطة بالقوة العارضة، بقدر ما تستدعي رضا الجماعة وقبولها بتقديم فروض الطاعة والولاء، على خلفية شعورهم بأنها من صنع إرادتهم وطوع بنانهم، وأنها تستمد مقومات وجودها من خلال تفويضهم إدارتها لأحد أقرانهم، ممن ثبتت قدرته ليس فقط على النهوض بأعبائها وتحمل مسؤوليتها فحسب، وإنما إظهار علائم نكران الذات والحرص على عدم التفريط بوحدة الجماعة والذود عن مصالحها، والسعي ما استطاع إلى ذلك سبيلاً لتأمين مقومات قوتها وهيبتها وتطورها. ولعل أفضل ما قيل حول طبيعة السلطة وعلاقتها بمظاهر القوة والعنف، فضلاً عن نمط التراتبية والهرمية القائمة بين قمة السلطة (القائد / الزعيم) وقاعدتها (الأفراد / الجماعات). ما أوضحت عنه المفكرة (حنة أرندت) ضمن أحد مؤلفاتها بالقول «بما إن السلطة تستوجب دائماً الطاعة باستمرار، فهي كثيراً ما تقرر مع شكل من أشكال السلطان والعنف. علماً أن السلطة تستبعد استخدام وسائل قهر خارجية. فحيث تستخدم القوة تفشل السلطة بمعناها الأصيل. والسلطة من جهة أخرى لا تتوافق مع الإقناع الذي يفترض المساواة، وهو إقناع يستند في عمله إلى المحاجة. فحيث يصرار إلى اعتماد الحجج تطرح السلطة جانباً. وفي مقابل نظام المساواة في الإقناع، يقوم النظام السلطوي الذي ما فتئ تراتبياً في طبيعته. وإذا كان ينبغي فعلياً تعريف السلطة، فذلك يجب أن يتم

بمعارضتها في الوقت نفسه مع الإكراه بالقوة ومع الإقناع بالحجج. فالعلاقة السلطوية بين من يأمر ومن يطيع علاقة لا تقوم على فكر مشترك ولا على سلطان من يأمر. فالعلاقة المشتركة بينهما تقوم على التراتبية بحذ ذاتها، حيث يعترف كل منهما بصحتها ومشروعيتها، وحيث لكل منهما مكانه الثابت فيها⁽⁶⁶⁾. ولإعطاء فكرة أوضح عن طبيعة السلطة التي يتمتع بها الزعيم في الجماعات البدائية، بالمقارنة مع ما يستحوذ عليها نظيره في المجتمعات الحديثة، فإنه لا تثيرب علينا من تبني التقسيم المنهجي الذي اعتمده العالم الاجتماعي الفرنسي (جان وليام لايبار)، حيال الأنماط التي تتمظهر من خلالها السلطة السياسية وتفصح عن دينامياتها الاجتماعية. معتبراً إن «السلطة السياسية (المجسدة) هي سلطة واقع؛ أنها لمن يستولي عليها أو يملكها. السلطة السياسية (المؤسسة) هي سلطة القانون؛ من يمارسها ليس سيدها أو مالكةا، يتصرف بها بحرية تامة، لا يمكن ممارستها شرعياً، ودون تجاوز، ما لم يخضع لتشريعات مستقلة عن إرادته وأهوائه ومصالحه الفردية»⁽⁶⁷⁾. وبناء على ذلك يمكننا الاستنتاج إن نمط السلطة الأولى يقع ضمن خانة مفهوم (السلطان) بالمعنى القسري، في حين أن نمطها الثاني يصنف ضمن إطار مفهوم (السلطة) بالمعنى الشرعي. وهكذا يكون معيار سلطة القائد أو الزعيم الذي قصدناه ضمن هذا المبحث، يندرج في نطاق السلطة المؤسسة القائمة على العرف البدائي بدلاً من القانون الوضعي، وليس السلطة المجسدة القائمة على الإيجاب القسري بدلاً من الاختيار الطوعي. هذا إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن نمط السلطة في بعدها المؤسسي، هو المصدر الأولي وحجر الزاوية في مدماك كل أشكال السلطة التي عرفها الإنسان. ذلك لأنه «من الثابت أن الأشخاص - كما أجاد الوصف الفيلسوف (هانز - جورج غادامير) - الذين يتمتعون بالسلطة هم أشخاص يحتلون المقام الأول، وسلطة هؤلاء

الأشخاص لا تقوم في الأساس على خضوع العقل وطاقته، إنما تقوم على فعل الاعتراف والمعرفة؛ وأعني بالمعرفة هو أن الآخر أفضل مني في الحكم والرؤية، ولهذا السبب يضطلع حكمه بالأسبقية؛ أي تكون له الأولوية على حكمي أنا. وهذا يرتبط بحقيقة أن السلطة لا يمكن أن توهب، إنما هي تكتسب، ويجب أن تكتسب إذا ما ادعى شخص ما حق التمتع بها. تستند السلطة إلى الاعتراف، وبذلك تستند إلى فعل العقل، الذي يعي حدوده، فيشق برؤية الآخرين الأفضل. وبهذا المعنى فإن السلطة، مفهومة على نحو صحيح، ليست ذات علاقة بطاعة الأمر. فالسلطة عليها، في الحقيقية، ألا تكون ذات علاقة بالطاعة، إنما بالمعرفة. صحيح أن السلطة تتضمن القدرة على إصدار الأوامر، وأن تكون مطاعة، ولكن هذا لا ينبع فقط من السلطة التي يمتلكها شخص ما. فحتى السلطة الغفل واللاشخصية لشخص أعلى مقاماً، التي يستمدّها من منصبه، لا تستند أساساً إلى هذه التراتبية، ولكن هذه التراتبية تجعل السلطة أمراً ممكناً. وهنا أيضاً يكون أساس السلطة الحقيقي هو فعل الحرية والعقل الذي يخول السلطة لشخص أرفع مقاماً؛ لأنه يتمتع برؤية أوسع للأشياء، أو أنه متعلم بشكل أفضل، أي مرة أخرى لأنه يعرف أكثر. وهكذا، فإن الاعتراف بالسلطة مرتبط دائماً بفكرة أن ما تقوله السلطة ليس غير عقلائي واعتباطي، ولكنه من حيث المبدأ يمكن أن يكتشف بأنه قول حقيقي. وهذا هو جوهر السلطة التي يدعيها المعلم، والأعلى مقاماً، والخير» (68).

المبحث السادس - المعيار النفسي / التزعمي (الطموح الشخصي والنظام القيمي الجمعي):

«إننا نميل إلى الاعتقاد بأنه يستحيل فهم
طبيعة الجمهور إذا صرف النظر عن القائد
- سيغموند فرويد، (69).

ليس من قبيل الاكتشاف القول أن واقعة التصدي لزعامة المجتمع البشري
- أي مجتمع - والقيام بمهام؛ إدارة شؤونه، وضبط علاقاته، وتصريف أزماته،
وتسوية نزاعاته، ليست مجرد نزوة شخصية عابرة أو رغبة ذاتية جامحة، يمكن
لأياً كان التنطع للنهوض بها والخوض في غمارها، ما لم يكن ذا مواصفات
خاصة وسمات متميزة، تيسر له عوامل قيادة المجتمع المعني وتتهيئ له شروط
التزعم لمكوناته، على نحو من الكفاءة والجدارة ما يمكنه من فرض إرادته دون
اعتراض وتسويغ قيادته دون مقاومة. وبالمقابل فإن أعضاء المجتمع - أي مجتمع -
لا يرهنون مصيرهم، ولا يجيرون مصالحهم، ولا يفوضون إرادتهم، ولا يمنحون
حقوقهم، لكل من هب ودب لمجرد إن رغبة القيادة وشهوة السلطة ملكت عليه
جوارحه، بحيث بات يعتقد إن كل الاعتبارات الضرورية الأخرى أضحت لا قيمة
لها في نظره وغير جديرة باهتمامه. ولعل معظم المآسي وأغلب الفواجع التي

اكتوت بنيرانها شعوب العالم ولا تزال - يستوي في ذلك القديم منها والمعاصر، باستثناء تلك التي تبنت الخيار الديمقراطي / الحضاري في الشطر الغربي من العالم - متأت من هذه الإشكالية المحورية، التي تمخض عنها وعليها لاحقاً؛ اختلال آليات العلاقة بين القائد والمقود، بين الرئيس والمرؤوس، بين الراعي والرعايا. وذلك من خلال تحول السلطة الشرعية إلى سلطان عضوض، وانقلاب مسؤولية الحكم إلى استبدادية الحاكم، وتغيير بنية المؤسسة إلى نزعة الشخصية، (وهو ما سوف نتعرض له ضمن الفصول اللاحقة). وعلى الرغم من غلبة الطابع العضوي / الجدلي على ديناميات العلاقة القائمة بين الفرد / الزعيم من جهة، وبين المجتمع / الأتباع من جهة أخرى، بحيث يستحيل - على مستوى الواقع مثلما الخيال - تصور وجود طرف دون حضور الآخر، ناهيك عن تعذر رصد سيرورات التكوين وتحليل أنماط التطور. إلا أن هامشاً تفضيلاً - في إطار هذه العلاقة - يبقى يعمل لصالح الطرف الأول (الزعيم)، بالمقارنة مع وزن الطرف الثاني (المجتمع) ودوره في عملية التشكيل والنمذجة، كائنة ما كانت الظروف والأحوال التي تحيط بالواقعة الاجتماعية، سواء في بعدها القديم / البدائي أو في طورها الجديد / المعاصر. بمعنى انه وأن كانت ماهية الفرد تعتبر حصيلة لمخاضات البيئة الاجتماعية، التي يولد في كنفها ونتاج لقيم المجتمع الذي يخرج من صلبه، إلا انه هذه المعطيات لا تحول دون بروز بعض الخصائص السيكولوجية لهذا الشخص أو ذاك، بحيث تدفعه باتجاه تخطي الأطر التقليدية واختراق البنى المقننة لصيرورته الشخصية. مثلما لا تعيق حركة نزوعه بالاتجاهات والتطلعات التي تحددها له طبيعته الغريزية وأنماطه السيكولوجية، للحد الذي تملي عليه - خلافاً لبقية أقرانه - إظهار خصائص القيادة وإبراز ملامح التزعم؛ إن من خلال سلوكه اليومي الشخصي أو عبر علاقاته الاجتماعية البينية. صحيح

إن المجتمع هو من يصنع شخصية الفرد وينمط وعيه ويؤطر خياراته، ويلزمه، فضلاً عن ذلك، بالانضواء تحت شروطه الواقعية والانخراط في قيمه الرمزية، ويملي عليه بالتالي حفظ أرشيف ذاكرته وتداول مخزون مخياله. ولكن من الصحيح أيضاً إن هذا الترميط وذاك التأطير، لا يتم بصورة مطلقة وحتمية كما في قوانين الطبيعة، ولا يجري باتجاه واحد وثابت كما في تروس الآلة، وإنما يحصل على نحو نسبي أولاً وتداولي ثانياً وجدلي ثالثاً، وهو الأمر الذي تدلل عليه وتفصح عنه الكثير من الأمثلة والوقائع الثابته في بطون التاريخ والقارة في ذاكرة المجتمع. ولعل الفيلسوف الروسي (جورجي بليخانوف) كان محقاً حين كتب يقول «إن الرجل العظيم يعد عظيماً لا لأن صفاته الشخصية تطبع الأحداث التاريخية بطابعها الخاص، بل لأنه يتحلى بصفات تجعله أقدر من الآخرين على الاستجابة للضرورات الاجتماعية العظيمة في عصره، تلك الحاجات التي تتأتى عن الأسباب العامة والخاصة. إن (كارليل) في كتابه المعروف عن الأبطال يسمي الرجال العظام (البادئين). وتأتي هذه الكلمة في موضعها تماماً. نعم الرجل العظيم هو (البادئ) لأنه يرى (أبعد) من الآخرين ويتشوّف بقوة (أكثر) منهم. انه يجد حلاً للمسائل العلمية الراهنة بقدر ما يطررها التطور الثقافي المتقدم للمجتمع، وهو الذي ينبّه إلى الحاجات الاجتماعية الجديدة، التي خلفها تطور العلاقات الاجتماعية في داخل المجتمع، ويأخذ على عاتقه أمر تحقيقها. انه بطل، لا بمعنى أن عمله قادر على إيقاف أو تعديل السياق الطبيعي للأشياء، بل بمعنى أن عمله هو التعبير الواعي والحر عن سياق هذه الأشياء الضروري وغير الواعي»⁽⁷⁰⁾. ومن الجدير بالملاحظة أن نزوع (التزعم) الكامن في سيكولوجيا بعض أفراد المجتمع، يختلف تماماً عن أي طموح آخر يمكن رصده وملاحظته عند البعض الآخر، من حيث كونه يعتمد اعتماد شبه كلي على عامل

(الطبع) الذي يجبل عليه الإنسان، بخلاف عملية (التطبع) التي تكتسب - كما في بقية القيم الأخرى - عن طريق العلاقات الاجتماعية، والتي غالباً ما يكون دورها تكميلي ومساعد ليس إلا. كأن ينحرف مسار ذلك النزوع الطبيعي من خاصيته السليمة إلى حالة سايكوباثية (مرضية)، تفضي بالشخص المعني لانتهاج سبيل غير إنسانية وغير أخلاقية في الاستحواذ على مقاليد السلطة والتصدي لإدارة شؤون المجتمع، أو بالعكس توخي كل ما من شأنه تأمين سلامة المجتمع والحفاظ على مصالحه والسعي لتطويره، عبر تحقيق الاستقرار السياسي، وتعميم العدالة الاجتماعية، وتوحيد المنظومة الثقافية، وصيانة الذاكرة التاريخية. ولذلك نلاحظ إن المجتمع يكاد أن يكون عاجزاً عن تحديد مواصفات الزعيم الذي يروم تفويضه إدارة شؤونه العامة وحفظ مصالحه العليا، فضلاً عن قلة تأثيره في تكوين نمط الشخصية الزعامية التي تناسبه، وتشكيل بنية السيكلوجيا القيادية التي تلائمها. وإلا لكان تجنب توليد الطغاة من كل شاكلة وتحاشي تفريخ المستبدين من كل طراز، ممن تزخر بنماذجهم كتب التاريخ وتعج بأنماطهم الذاكرة منذ ما قبل الميلاد ولحد الآن. ولهذا فعلاً ما «نظر الناس، في جميع الأزمان إلى بعض الرجال على أنهم، بسائق عظمتهم، أشبه بكائنات أسطورية، ونماذج، فحذا حدوهم فريق من الآخرين... فلإنسان تاريخ منذ أن تحدثه العظمة عن أغوار الماضي. وإنما نجد أصل الرباط مع العمق الإلهي، ومع الإقرار الأخلاقي، ومع فحوى النظرة الكونية، ومع جلاء المعرفة، نجد ذلك الأصل لدى فردية الأفراد العظماء. وان طراز تبني هؤلاء الأفراد الأفذاذ هو الذي يؤلف مستوى شعب من الشعوب، ويحدد مستوى الإنسانية بمجملها أيضاً. وفي انعكاس هؤلاء يعثر كل عصر على ذاته، وتلفى كل عظمة راهنة مقياسها. وان فردية هؤلاء الأفراد تنسى ثم تبعث من جديد. فالناس يرونها

بوضوح أكبر، ثم تتراجع وتحتجب. ولكن الوجود يبقى بدونها غير ذي معنى ولا تاريخ⁽⁷¹⁾. وعلى الرغم من كون ظاهرة الزعامة ذات منشأ فردي / طبعي، إلا أن مركز فعلها وإطار تأثيرها لا يقع على فرد بعينه دون آخر أو جماعة دون سواها، إنما يكون المجتمع بكافة عناصره وبمجملة مكوناته ميدان نشاطها وحقل فاعليتها، فان مآل بقائها حاكمة واستمرارها مسيطرة، فضلاً عن طبيعة المسارات والاتجاهات التي تخطتها لنفسها، ناهيك بالطبع عن مقدار الشرعية التي تتمتع بها والاعتبار الرمزي الذي يخلع عليها. يبقى مرهوناً بطبيعة النظام القيمي الجمعي السائد وبخاصية الموارد التاريخية الحاكمة، وان كل خروج أو مروق عن تلك المحددات الرمزية لا يمكن أن يحصل دون عواقب تطال كلا طرفي العلاقة، سواء أكان بالنسبة لصيرورة الزعيم سلباً أم إيجاباً، أو بالنسبة لسيرة المجتمع تقدماً أو تقهقراً. وهنا تأتي ملاحظة الباحث (مصطفى الكيلاني) في محلها، والتي أشار من خلالها إلى «إن الفرد لا يعني شيئاً خارج المجموعة التي يحدّ وجودها بالفرد / الزعيم. فتلتقي بذلك (البطولة) الفردية و(الجمهور) في اكتساب الزعيم صفة الجماعة، ومنح الجماعة صفة التمثيل الرمزي لآمالها وأمانيتها، عبر صورة الزعيم. وكما انحدر الزعيم من رحم الجماعة، أنجب الزعيم، مجازاً، الجماعة. وبهذا المنظور الخاص بالتداخل يلتقي كل منهما في مشترك دلالي يصل بين النسبي والمطلق، بين التاريخ والغيب⁽⁷²⁾. وكخلاصة عامة فانه وان كانت النوازع البيولوجية والدوافع السيكولوجية مسئولة عن ترشيح هذا المرء دون ذاك؛ لاعتلاء عرش السلطة وامتطاء صهوة القيادة، إلا أن النجاح في تحقيق هذا المطمح وبلوغ هذا المأرب، فضلاً عن رسم مساراته وتحديد خياراته وتعيين تصرفاته، منوط بطبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة وماهية التصورات الذهنية السائدة، التي يحتكم إليها المجتمع لإسباغ الشرعية القانونية

والأخلاقية على هذا الزعيم أو ذاك، أو بالعكس لإسقاطها عنه وانتزاعها منه. فالمجتمعات - سواء في طورها البدائي أو في مراحلها المتقدمة - هي من ترفع الملوك / الزعماء إلى مصاف الإلهية المقدسة تارة، وهي ذاتها من يطيح بعروشهم ويحيلهم إلى مسوخ شيطانية مدنسة تارة أخرى. آخذة بنظر الاعتبار طبعاً دورهم في صنع التاريخ أو في تشويهه وقائعه، ومقيمة وظيفتهم في البناء الاجتماعي أو في تفكك مدامكه، ومشخصة مقدراتهم في تجميع شظايا الهوية الجمعية أو مسخ ملامحها. ولهذا «لا يمكن أن يقوم دور الفرد البارز في زماننا ويدرك ويقيم إلا من خلال الضرورة الكلية والموضوعية والجدل، إذا أردنا أن يظل واقعه وديناه واقع البشر وديناهم في جدلية الحياة المتنامية، لأن دور الفرد البارز وتمكنه من صنع الأحداث لا يتم في فراغ أو عزلة، وإنما يتم من خلال الواقع التاريخي في تداخل جدلي موضوعي طرفه الآخر الناس الذين يصنعون التاريخ أيضاً»⁽⁷⁸⁾. وبما إن صفة الزعامة أو الرئاسة أو القيادة، لا بد أن تكون مشتملة على نمط معين من أنماط الاستتباع بين الفرد المترأس والجماعة المرؤوسة، فإن حامل تلك الصفة لا يمكنه، بأي حال من الأحوال، الاستغناء عن موافقة الجماعة التي يتزعمها أو يترأسها أو يقودها. هذا بالإضافة إلى سعيه لاستدراك دعمها المادي واستقطاب تأييدها المعنوي، لاسيما حين يتعلق الأمر بلعب دوره القيادي واحتلال مكانه الرمزي. ذلك لأن الزعامة هي بالتعريف صفة الشخص الذي لا يمارس فعل القيادة أو الرئاسة على أشباح من صنع مخيلته، ولا يبسط شعاع هيئته على محيط من نسيج تهيؤاته، وإنما يحقق هذه وينجز تلك في إطار كيانات اجتماعية واقعية وفي سياقات تاريخية معاشة. وبالمقابل فإنه يستحيل على الجماعة - أي جماعة - ممارسة حياتها الطبيعية، فضلاً عن بلوغها الحد الأدنى من الاستقرار في العلاقات والتوافق في الذهنيات، دون

وجود زعيم / قائد يتحلى بجملة من المواصفات الحميدة والتطلعات المشروعة، التي يدير من خلالها وبالاعتماد عليها؛ دفة الشؤون المصيرية للجماعة والمثابرة على صيانة وحدتها والحفاظ على مصالحها، بعد أن تنظوي تحت لوائه وتستجيب لتوجيهاته وتمنحه، من ثم، تفويض الحكم عليها باسمها ولأجلها، من منطلق العقد العرفي أو الوضعي الذي يحتكم إليه عند تعيين الحقوق والواجبات لكل طرف من أطرافه. وهكذا فإننا «لا نستطيع أن نتجاهل إن هذا الإنسان، مهما بلغ من عظمته، يعمل في أطر معينة، موجودة قبله، وأن أفكاره ليست إلا صباغة شخصية - ذات فوارق بالغة الأهمية أحياناً - لأفكار وسطه وعصره، وإن المشكلات التي يسعى إلى حلها هي تلك التي تطرحها عليه ظروف زمانه. وهو بعد، لا يستطيع أن يعمل وأن يؤثر إلا إذا عثر على فئات لا بأس بحجمها، تتقبل أفكاره وترتضي قيادته، أي تعترف لهذه الأفكار وهذه القيادة بأثر ايجابي ذي قيمة في اتجاه ما يعنيه من شواغل. ويجب أن يكون الدور الذي أعده له تاريخه الشخصي ممكن القبول ومقبولاً لدى الفئات التي يطرحها عليها. فالتاريخ سياق دائم بين شخصيات تبحث عن دور، ولكنه أيضاً انتفاء مستمر تمارسه الفئات الاجتماعية والأحداث بين الأدوار التي تعرض عليها»⁽⁷⁴⁾.

الإجالات والملاحظات

1. مقتبس عن المستشار قصي محبوبية؛ القائد بين السياسة والسلطة والنفوذ: صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، (عمان، الأهلية، 2010)، ص 368.
2. الدكتور محمد الجويلي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، دار سراس للنشر، 1992)، ص 173.
3. الدكتور محمد حداد؛ مواقف من أجل التنوير، (بيروت، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، 2005)، ص 155.
4. الدكتور المولدي الأحمر؛ الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في ليبيا: الفرد والمجموعة والبناء الزعامي للظاهرة السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (78)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 15 و ص 61.
5. أورده جورجى بليخانوف؛ دور الفرد في التاريخ، ترجمة إحسان سر كيس، (دمشق، دار دمشق، 1974)، ص 95. وفي عمل مستقل كتب المترجم (إحسان سر كيس) يقول «أن نشاط البطل يجب أن يفهم ليس كفعل صادر عن فرد ضد بيئة، وإنما كعملية متفاعلة حتمياً، عملية صادرة من جانب من جوانب الحضارة ومتعلقة بالجوانب الأخرى، أي أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل إلا ما تسمح به حضارته». راجع كتابه؛ التأويل التاريخي ودور الفرد، (دمشق، دار دمشق، د. ت)، ص 29.
6. أورده عالم السومريات (صمويل نوح كرىمر) ضمن كتابه؛ السومريون.. تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم، ترجمة الدكتور فيصل الوائلي، (الكويت، وكالة المطبوعات، د. ت)، ص 171. وضمن نفس المصدر أورد (كرىمر) المقطع التالي «أنا الذي ولدت كابن بكر ل (آن) المقدس»، ص 236. وفي السياق ذاته فقد لاحظ الدكتور عبد الرضا حسين الطعان إن «العراقي القديم وهو يستشعر القدسية إزاء الملك، إنما يستشعرها من خلال العلاقة القائمة، في حدود تصوره، ما بين السلطة السياسية والآلهة». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه القيم؛ الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات (262)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981)، ص 413.
7. دانيال. ي. باسوك؛ أساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم وأثرها في المسيحية، ترجمة سعد رستم، مأخوذ عن الموقع الإلكتروني www.ebnmaryam.com. ومن المنطلق ذاته فقد أشار الباحث (محمد متولي) ضمن كتابه الموسوم (طفغة التاريخ) إلى إن «الشرق كان هو منبع أو أصل فكرة كون الحاكم إلهاً، في مصر وفارس والهند والصين، وينظر إلى الملوك والأباطرة باعتبارهم آلهة، وعليه اكتسى ليس الاستبداد في تراثنا دينياً إلى أن انتهى بالعهد الحديث إلى تأليه الحاكم، ولدى الشعب الاستعداد للكوع إلى هذا الحاكم. وطلب الاسكندر الأكبر من اليونانيين تقليد الشرقيين، وانتهوا معه إلى اتفاق (أن تقتصر هذه العادة الآسيوية على الآسيويين فقط)، أي عادة السجود والرکوع للحاكم. ولم يفكر الاسكندر في تأليه نفسه إلا في الشرق، فهو موطن تأليه الحكام، وآسيا هي المنبع والأصل للاستبداد». مأخوذ عن الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 309.

8. الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات (282)، (بغداد، دار الرشيد، 1981)، ص 239 - ص 441. من جانبه فقد أكد الباحث في تاريخ الأديان (بارندر) هذه المعلومة بالقول «يشهد على طبيعة الملك شبه الإلهية اختيار السماء له على أنه ابنها، مما يعطي الملك سلطة سياسية على رعاياه الذين يكلفون بدورهم (بالمناصب) عن طريقه. وكما إن الملك يحكم بفضل (تفويض) السماء له، فكذلك يفعل أمراء الإقطاع في مملكته؛ إذ تكون لهم سيادة محلية تحت إشراف الملك». راجع كتابه؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ط2، ص 310.
9. صموئيل نوح كريمر؛ السومريون.. مصدر سابق، ص 168. ولتبرير هذا التصرف من لدن الإنسان السومري القديم، يشرح (كريمر) أسباب ذلك فيقول «إن كل ما كان السومري يتظره من إلهه الشخصي هو أن يتكلم لصالحه ويتدخل في مجمع الآلهة من أجله، متى ما تتطلب الظروف ذلك. وبهذا يحقق له حياة طويلة وصحة سليمة، وكان الشخص مقابل ذلك يقوم بتمجيد إلهه بالأدعية والابتهالات وتقديس القرايين، على الرغم من أنه كان يواصل في نفس الوقت عبادة آلهة المجمع الإلهي السوري الأخرى». المصدر ذاته، ص 422.
10. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة الدكتور أحمد م. فاضل، (دمشق، دار الأهالي، 1998)، ص 322. ولتأكيد هذه الحقيقة التاريخية فقد ذكر عالم الأديان (جفري بارندر) موضحاً أنه «قد أصبح فرعون يسمى ابتداء من الأسرة الخامسة (فضلاً عن مثال واحد من الأسرة الرابعة) باسم (ابن الإله رع)، كما ارتبطت فكرة العدالة ونظام العالم باسم (رع)، ونظر المصريون إلى الإلهة ماعت Maat (ربة العدالة والحقيقة والتوافق) على أنها ابنته». راجع كتابه؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص 70.
11. ول وإيريل ديورانت؛ قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الأول، (نشأة الحضارة - الشرق الأدنى)، ترجمة الدكتور محيي الدين صابر والدكتور زكي نجيب محمود، (بيرون، دار الجبل، د. ت)، ص 161.
12. ر. س. زهينير؛ الزرادشتية.. الفجر - الغروب، ترجمة الدكتور سهيل زكار، (دمشق، التكوين، د. ت)، ص 365. ولتأكيد متانة هذه الرابطة يضيف المؤلف في مكان آخر ضمن نفس المصدر قوله «وعلى هذا أن علاقة السلطة الملكية مع الدين هي علاقة جسد ونفس». ص 367. من جانبه فقد لاحظ الباحث (ريتشارد فولتز) «إن الأبطال والملوك والأنبياء يدينون بمجدهم إلى النعمة الإلهية، التي أصبح يرمز إليها في الرسومات الفارسية اللاحقة بهالة ذهبية من اللهب تحيط برأس الشخص المنعم عليه». للمزيد راجع كتابه؛ الروحانية في أرض النبلاء: كيف أثرت إيران في أديان العالم، ترجمة بسام شيحا، (بيروت، الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2007)، ص 33.
13. مأخوذ عن ادوارد براون؛ تاريخ الأدب في إيران (الجزء الأول)، ترجمة أحمد كمال الدين حلمي، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2005)، ص 213.
14. لقد ذكر مؤرخ الأديان (جيفري بارندر) في معرض دراسته عن الزرادشتية إلى أنه «يمكن أن تكون الزرادشتية قد ساعدت على نشوء فكرة المخلص في البوذية في هيئة ميترايا بوذا. وقد أدت إيران

دوراً مهماً في الديانة الإسلامية، معينة إياها في التحول من دين عربي إلى دين عالمي، حيث إن لإيران دور في تطور ونمو الحركات الباطنية والصوفية وفكرة المخلص، وهي مفاهيم تدين بنسبة ما إلى التأثير الإيراني». راجع موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الخامس، (تحرير فراس السواح)، (دمشق، منشورات دار علاء الدين، 2009)، ص 22. كما أنه أضاف في مكان آخر قوله أنه «ربما كانت فكرة المخلص مدينة إلى حد ما للأثر الإيراني». راجع كتابه؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص 154 - 155. هذا في حين يشير الباحث (ريتشارد فولتزر) إلى أنه «ليس واضحاً ما إذا كان الاعتقاد بالرمز المخلص، الذي يعرف في النصوص الزرادشتية باسم Saoshyant، يعود تاريخه إلى زمن زرادشت أم إلى زمن أتى قبله. ولكن، في النهاية، برز اعتقاد بأن Saoshyant سيولد من بذرة زرادشت نفسه، التي ستبقى محفوظة بطريقة عجائبية في إحدى البحيرات إلى أن تأتي إحدى العذراوات في المستقبل وتستحم في البحيرة فتلقح بها». راجع كتابه: الروحانية في أرض النبلاء، مصدر سابق، ص 47. ومن منظور التباس التاريخ بالأسطورة يضيف الباحث (أحمد لاشين) قوله إن «فكرة ظهور المهدي تدخل داخل تلك البنية على دائرة الحكاية وإن المهدي ما هو إلا إعادة صياغة للحسين، بل أن الحسين أحياناً سيحل محل المهدي، فهي علاقة جدلية قوية، ناتجة عن البنى الفكرية لكلا الصفتين». راجع كتابه؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ.. دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، (القاهرة، رؤية، 2009)، ص 173.

15. ر. س. زهينير؛ الزرادشتية.. الفجر - الغروب، مصدر سابق، ص 370. وفي إحدى دراسته الرائدة بذكر المؤرخ الراحل (جواد علي) ما نصه «يتمثل المبدأ الأساسي، الذي يميز الشيعة عن بقية المسلمين، في فكرة الإمامة، أي القيادة السياسية والدينية. فالإمامة وحاملها قد نصبهما الله وحدهما عن طريق نبيه. وسلطة الإمام تشمل الأرض كلها، فهو يحكمها بلا حدود، لأن الله وكل إليه أمرها، وكل ما يوجد فيها وفوقها، سواء أكان معدناً، أم غابة، أم حيواناً، برأ أم بحراً، فالأشياء كلها ملك للإمام، وله الخمس مما يكسبه الناس من أعمالهم». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه؛ المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية، ترجمة الدكتور أبو العيد دودو، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2005)، ص 13.

16. ر. س. زهينير؛ الزرادشتية، مصدر سابق، ص 368.

17. جاء في موسوعة تاريخ الحضارات العام «إن لهذه الحضارة صفة استثنائية إذ هي لا تزال حية حتى أيامنا دون أن تتخلى عن خصائصها الأساسية التي عرفت بها منذ أوائلها التاريخية، إن المغامرة الهندية تتابع أمام بصرنا إذ هي لا تستند فقط بكليتها إلى الماضي السحيق، كأجداد مصر وبابل الميتة». راجع الجزء الأول، الشرق واليونان القديمة، بإشراف (موريس كروزيه)، ترجمة فريدم. داغر وفؤاد ج. أبو ريحان، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ط 2، ص 547.

18. لقد أشار عالم الأديان (سيرغي أ. توكاريف) إلى أن «الأسطورة التي وضعت في هذه المرحلة (تقول)، إن الطوائف ذاتها خرجت من مختلف أجزاء جسم براهما: فمن فمه - البراهمة، ومن يديه - الكشترين، ومن وركه - الفايشين، ومن قدمه - الشودرين». راجع كتبه؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 302.

19. لعل ما ذكره مؤرخ الحضارة (ول ديورانت) مبالغ فيه حين أشار إلى وجود «ثلاثين مليوناً من الآلهة تزدهم بها مقبرة العظماء في الهند، ولو أحصينا أسماء هاتيك الآلهة لاقتضى ذلك مائة مجلد». راجع موسوعته المشهورة (قصة الحضارة)، الجزء الثالث من المجلد الأول، الهند وجيرانها، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، (بيروت، دار الجيل، د. ت)، ص 207.
20. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 309. من جهته لاحظ مؤرخ الحضارة (ول ديورانت) إن «الأدب الهندي خصيب بالحكايات الخرافية بصفة خاصة؛ والأرجح أن تكون الهند مصدراً لمعظم الحكايات الخرافية التي عبرت الحدود بين أقطار العالم كأنها عملة دولية». للمزيد حول نفس الموضوع يمكن مراجعة موسوعته (قصة الحضارة، مصدر سابق، ص 320).
21. (مانو) Manou اسم كان يطلقه قدماء الهند على الملوك السبعة المؤلهين الذين حكموا العالم، كما أطلق اسم (فرعون) على ملوك مصر القدماء. إذ يعتقد الهنود القدماء أن سبعة من الملوك المؤلهين كانوا قد حكموا العالم في الماضي، وان الإله (براهما) كان قد أوصى أول هؤلاء الملوك (مانو) بهذا القانون، ثم نقل الملك (مانو) أحكام هذا القانون إلى الكهنة الذين حفظوه وتناقلوه جيلاً بعد جيل، ثم دون في كتاب ضخّم باللغة السنسكريتية وهي اللغة الهندية القديمة. مأخوذ عن الموقع الإلكتروني لمتدى كلية الحقوق جامعة المنصورة - مصر www.f-Law.net.
22. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 302. ويضيف نفس المؤلف قوله «إن تأليه طائفة البراهمة، هي السمة الأكثر بروزاً في قانون البناء الطائفي هذا. وتقدم الطوائف في مجموعة قوانين مانو باعتبارها من وضع الآلهة أنفسهم» نفس المصدر، ص 301.
23. آن شنغ؛ تاريخ الفكر الصيني، ترجمة محمد حمود، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 58.
24. المصدر نفسه، ص 279. هذا في حين أكد الباحث الصيني المعاصر (ووبن) إن الأساطير الصينية القديمة «تذكر إن عالم الآلهة وعالم البشر يرتبط كل منهما بالآخر، وان الأبطال هم ملائكة هبطوا من السماء إلى الأرض. وهناك بعض القصص الغريبة حول ولادة الأبطال، حيث تدعي تلك القصص إن الأبطال تحولوا إلى ملائكة في نهاية المطاف. ويوجد بين الآلهة الصينيين العديد من الشخصيات البطولية الحقيقية والتاريخية». راجع كتابه؛ الصينيون المعاصرون.. التقدم نحو المستقبل انطلاقاً من الماضي، ترجمة الدكتور عبد العزيز حمدي، سلسلة عالم المعرفة (211)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، ص 136. من جانبها فقد أعبرت الأستاذة في جامعات المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية (آن شنغ) إن «هذا الاتصال المباشر، الممكن دائماً بين عالم القوى الغيبية التي هي الإسلاف، وعالم الأحياء، ربما كان في أصل التواصل الذي أقامه الفكر الصيني في عصوره القديمة بين السماوي والبشري». راجع كتابها الموسوم؛ تاريخ الفكر الصيني، مصدر سابق، ص 57.
25. مرسيا اليا؛ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، ج 2، (دمشق، دار دمشق، 1986)، ص 12.

26. الدكتور محمد أعفيف؛ أصول التحديث في اليابان 1568 - 1868، سلسلة أطروحات الدكتوراه (87)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 281. وفي السياق ذاته فقد ألمح الباحث الياباني (موتوهيزا ياماكاجي) إلى حقيقة «أن تعبير (كامي) لا يتضمن بالضرورة ملامح الآلهة التي عرفناها لدى الديانات المشركة، لكنه يعبر عن قوى روحية ومزايا خاصة - إلا إذا تم النظر إلى جميع (الكامي) من منظور (آماتسو كامي أو كامي السماوي) الذي يشبه إلى حد بعيد الآلهة التي عرفت لدى تلك الأديان». راجع كتابه؛ الشيتو قلب اليابان الروحي، ترجمة أمال نعيم الحلبي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2011)، ص 59. مع الأخذ بنظر الاعتبار إن مفهوم (كامي) يشير إلى معنى (الطبيعة) بحسب طريقة تفكير الإنسان الياباني، كما جاء ضمن نفس المصدر، ص 29.
27. دانيال ي. باسوك؛ أساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم وأثرها في المسيحية، مصدر سابق، ص 10. كما ويضيف قائلاً «هذا وقد تركزت أساطير هبوط الآلهة وتآله بعض البشر، في اليونان القديم، حول شخصيتين من الفلاسفة اليونانيين السابقين لسقراط هما (فيثاغورس) و (امفيدوكليس). أما الفيلسوف (فيثاغورس) فقد اعتبر تجسداً لأبن الإله هرمس، الذي كان يملك سهولة إعادة سلسلة من التجسدات الجديدة. فقد ادعى تلاميذ فيثاغورس أن أستاذهم كان الإله (أبوللو)، وهذا ما نقله عنهم كل من الفيلسوف اليوناني (ديوجينوس) والفيلسوف المعروف (أرسطو). أما بالنسبة للفيلسوف (امفيدوكليس) فهو معروف بقوله المشهور (أيها الناس إنني أتجول الآن بينكم كاله خالد، ولست بعد الآن إنساناً بشراً)، هذا وقد استجاب له الناس وصاروا (يعبدونه ويصلون له كاله)». المصدر ذاته ص 10.
28. دنيس بولم؛ الحضارات الإفريقية، ترجمة علي شاهين، (بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1974)، ص 36. هناك من يؤيد وجهة النظر هذه ويدعمها، حيث «لم يتردد الاثروبولوجي الأمريكي (ميروفيتس) في أن يقارن بل وأن يطابق بين آلهة الاشانتي في القرن التاسع عشر وبين الآلهة المصرية في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد». مأخوذ عن موسوعة تاريخ الأديان (محرر) فراس السوّاح، الكتاب الأول، (دمشق، منشورات دار علاء الدين، 2003)، ص 246.
29. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، مصدر سابق، ص 173.
30. المصدر ذاته، ص 175.
31. جورج بالاندييه؛ الاثروبولوجيا السياسية، ترجمة الدكتور جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 86. وفي السياق ذاته فقد أشار السير جيمس فريزر إلى أن المؤرخ البرتغالي (دوس سانتوس) ذكر «إن المزبأ أو الموزيمبا، هم شعب يسكن جنوب شرق إفريقيا، لا يعبدون الأصنام، ولا يعترفون بأي اله، ولكنهم بدلاً من هذا يعظمون ملكهم ويقدمونه ويعتبرونه إلهاً مقدساً، بل يرونه انه أفضل وأعظم اله على الإطلاق». راجع كتابه الكلاسيكي؛ الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، الجزء الأول، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص 348.

32. مقتبس عن الدكتور عبد الرضا الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 420 - ص 421.
33. سامي عبد الوهاب بطبة؛ مولد البطل في الحكاية الشعبية، بحث منشور على موقع بوابات كنانة أونلاين. (user/kenanaonline.com). وفي السياق ذاته يشير الباحث الإيراني (مهرداد بهار) إلى أن «الأشياء المقدسة من خلود وقوة وغير ذلك، مجسدة في شخصية الأبطال، أي إبدال مفهوم الإلهية بالبطولة». نقلاً عن أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ، مصدر سابق، ص 219.
34. ايف شميل؛ السياسة في الشرق القديم، ترجمة مصطفى كامل، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 456.
35. الدكتور إبراهيم الحيدري؛ تراجيديا كربلاء.. سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، (بيروت، دار الساقي، 1999)، ص 84، ص 85. هذا ونقل عن الأنثروبولوجي (جان كازنوف) قوله «إن الطقس هو كل سلوك فردي أو جماعي يلتزم بمجموعة من القواعد التي تشكل طقوسيته وأبرزها التكرار، على الرغم من توفره على هامش من الارتجال، وهذا السلوك له بالضرورة معنى ووظيفة، يمتحها من السياق المحلي كما من السياق الكوني، ومن المثالي كما الاجتماعي، إذ تتداخل هذه السياقات كلها في صياغة الطقس وتحديده». للمزيد حول هذا الموضوع راجع الدكتور عبد الغني منديب؛ الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، (المغرب، إفريقيا الشرق، 2006)، ص 121. كما يؤثر عن عالم الاجتماع الفرنسي (إميل دوركهايم) قوله «إن الطقوس الدينية تؤدي وظيفة إيجابية من خلال دمج الفرد في الجماعة». مقتبس عن كتاب؛ نظرية الثقافة، (جماعي)، ترجمة الدكتور علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة (223)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997)، ص 230.
36. بيار كلاستر؛ مجتمع اللادولة، ترجمة الدكتور محمد حسين دكروب، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1981)، ص 211. وضمن نفس المصدر يضيف قوله «في خطاب الأنبياء ربما رقدت جرثومة خطاب السلطة، ونمت السمات الممجدة لقائد الرجال الذي يعبر عن رغبة الرجال، قد تختفي صورة المستبد الساكنة»، ص 214.
37. الدكتور خليل أحمد خليل؛ مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (بيروت، دار الطليعة، 1980)، ط 2، ص 161. ومن وجهة نظر مؤرخ الفكر السياسي الغربي (جورج سباين) فقد «كان الوثني يعتبر إن أرفع واجباته الخلقية والدينية، إنما تنبع وتصب في الدولة ممثلة في شخص الإمبراطور، ومن ثم كان شخص الإمبراطور هو مصدر السلطة الدنيوية العليا من ناحية، والقداسة الإلهية من ناحية أخرى في نفس الوقت». راجع كتابه؛ تاريخ الفكر السياسي، الجزء الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي، (القاهرة، دار المعارف، 1969)، ط 2، ص 270.
38. نور الدين الزاهي؛ المقدس الإسلامي، (المغرب، دار تويقال للنشر، 2005)، ص 9. وبنفس المعنى يضيف ضمن نفس المصدر قوله إن «الطقوسي بوصفه المجال الذي يتحول فيه المقدس إلى معيش». ص 8. وفي السياق ذاته فقد أشار الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) إلى انه «لو لم توجد

- طقوس تيميد تفعيل هذه العملية، لبقى المقدس بلا تجل يكشف عنه». راجع كتابه؛ نظرية التأويل.. الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 107.
39. الدكتور محمد عجينة؛ موسوعة أساطير العرب: عن الجاهلية ودلالاتها، بجزئين، (بيروت، دار الفارابي، د.ت)، ص 89.
40. مقتبس عن الدكتور عبد الرضا حسين الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 420، ص 421. كما ويضيف ضمن نفس المصدر قوله «إن الاعتبارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي التي حكمت إلهية بعض الملوك في العراق القديم، ولكن ينبغي أن تبقى ماثلاً في الذهن أن إلهية هؤلاء الملوك تبقى محكومة بهذه الاعتبارات، ولكن بقدر ما كانت هذه الاعتبارات عارضة، فإن تأليه الملوك كان هو الآخر عارضاً إذ إن المبدأ الأساسي الذي كان يحكم السلطة السياسية البشرية بشكل دائم وثابت هو إن الملك ليس أكثر من إنسان عادي وقد اختير لكي يكون ممثلاً للإله». راجع ص 423.
41. ديديه أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، ترجمة الدكتورة سعاد حرب، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجدد)، 1990)، ص 5.
42. بيار كلاستر؛ مجتمع اللادولة، مصدر سابق، ص 202. كما ويضيف ضمن نفس المصدر قوله «إن وظائف الزعيم الوضعية في نزعها العامة، هي ليست أقل خضوعاً لرغبة الرأي العام. إن الزعيم بما أنه المصمم لنشاطات الجماعة الاقتصادية والطقسية، لا يحوز على أية سلطة تفريرية؛ انه غير متأكد على الإطلاق من أن (أوامره) سوف تنفذ؛ هذه الهشاشة الدائمة لسلطة هي موضوع نزاع لا يتوقف، تضفي طابعها على ممارسة الوظيفة: إن سلطة الزعيم تخضع على الدوام لإرادة الجماعة؛ ومن هنا تفهم مصلحة الزعيم المباشرة في استتباب السلم: إن أزمة مدمرة للتآلف الاجتماعي الداخلي تستدعي فوراً تدخل السلطة، لكنها تستثير في الوقت نفسه تلك الرغبة في النزاع التي لا يستطيع الزعيم تخطئها». ص 40.
43. كتب العالم الاجتماعي الفرنسي (دو جوفنيل) يقول «إن السلطة تظهر لنا كخالقة للعقد الاجتماعي». مقتبس عن (بيار كلاستر) المصدر ذاته، ص 24.
44. بيار كلاستر؛ مجتمع اللادولة، مصدر سابق، ص 49.
45. المصدر ذاته؛ ص 116، ص 117.
46. الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 239.
47. كتب العالم الاجتماعي (مارسيل موس) عن مفهوم (البوتلاتش) موضحاً إن «جوهر البوتلاتش هو ضرورة تقديم الهدايا، فالكائد عليه أن يقدم عدداً من البوتلاتش عن نفسه أو عن ابنه أو عن صهره أو عن ابنته، وعن الأموات أيضاً. انه لا يستطيع أن يحافظ على سلطته، وعلى قبيلته وعلى قريته وعلى عائلته، وحتى على رتبته كقائد على المستوى الوطني أو العالمي إلا إذا أثبت انه ثري ومسكون بالأرواح ومقبول لديها وأنها ملتبسة به وانه يملكها. وهو لا يمكن أن يثبت ثروته إلا إذا أنفقها ووزعها وأهان الآخرين بأن وضعهم في ظل اسمه». للمزيد حول هذا الموضوع، راجع كتابه

- المتنوع؛ بحث في الهبة: شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة، ترجمة الدكتور المولدي الأحمر، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 129، ص 130.
48. مارسيل موس؛ بحث في الهبة، مصدر سابق، ص 68. من جانبهم فقد اعتبر كل من (أ. موريه) و (ج. دافي) إن نظام البوتلاتش هو «أساس النفوذ الشخصي، ثم يقوى هذا النفوذ ويتزايد إلى أن ينتهي إلى الاستئثار بالسلطة». راجع كتابيهما؛ من العشائر إلى الإمبراطوريات، نقلاً عن الدكتور (عبد الرضا حسين الطعان)؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 234.
49. أ. موريه و ج. دافي؛ من العشائر إلى الإمبراطوريات، نقلاً عن الدكتور عبد الرضا حسن الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 233.
50. مارسيل موس؛ بحث في الهبة، مصدر سابق، ص 39، ص 40. وإعطاء تصور واضح حول طبيعة هذه الظاهرة أو هذا النظام يضيف (موس) ضمن نفس المصدر قوله «يحدث البوتلاتش تأثيراً ليس فقط في ممارسته من الرجال الذين يتنافسون بالكرم، وعلى كيفية النفاذ إلى الأشياء موضوع التبادل والاستهلاك، وعلى أرواح الموتى التي تحضر الاحتفالات وتشارك فيها ويحمل الرجال أسماؤها، بل على الطبيعة أيضاً. فتبادل الهدايا بين البشر المتجانسين من حيث الروح، يحدث أرواح الموتى، وكذلك الآلهة والأشياء والحيوانات والطبيعة على أن تكون كريمة معهم»، ص 61، ص 62.
51. المصدر ذاته، ص 42.
52. كتب مارسيل موس ضمن نفس المصدر موضحاً هذه الحالة فيقول «إن الحرص على الرد على الهدايا المقبولة بهدايا تفوقها قيمة، درجة تحويل من ملكك بهدايا إلى مملوك بهيايك. إن الاستهلاك والإفناء هنا ليس لهما أي حدود فعلية، وفي بعض البوتلاتش ينبغي إنفاق كل شيء وعدم الاحتفاظ بأي شيء، فالفوز لمن أثبت انه الأغنى وأيضاً الأكثر كرمًا، والمبدأ الأساس الذي يحكم الجميع هو التضاد والمنافسة. إن المكانة السياسية للأفراد داخل الجمعيات الاخوانية وداخل العشائر وداخل الرتب الاجتماعية بمختلف أنواعها تحددها (حرب الملكية) أو (حرب الثروات)». راجع ص 120.
53. المصدر ذاته، ص 141، ص 142. هذا وقد لاحظ الباحث (سوانتن) «إن تزايد المكانة الاجتماعية يتحقق عندما تحل نتيجة (البوتلاتش) في الشخص الفائز أرواح جديدة لم يعد يتقمصها شخص آخر من قبيلة أخرى، ومع حلول هذه الأرواح في الشخص تزيد بلا شك مقدرته الإلهامية. (إذ إن) المتنصر في (البوتلاتش) يحمل عند انتصاره أسماء المهزوم وامتيازاته، فهذا إذن أساس الخضوع والتراتب الاجتماعي (...).» ويكلمة موجزة إن نظام (البوتلاتش) كان العامل الأكبر في نهوض نظام اجتماعي جديد، أساسه السلطة الفردية». مقتبس عن الدكتور عبد الرضا حسن الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 235، ص 236.
54. مارسيل موس؛ بحث في الهبة، مصدر سابق، ص 53، ص 54. هذا ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «إن ما يلزم في الهدية المقبولة والمبادل بها هو أنها ليست شيئاً جامداً، فتحتى عندما يتخلى عنها صاحبها الذي يقدمها لغيره في شكل هدية، تظل هذه الأخيرة دائماً بمثابة شيء منه.

وكما أن المالك يظل صاحب حق على السارق، فإن الواهب يظل ذا تأثير على متلقي الهدية». ص 53، ص 54. ويؤكد أيضاً «إن الرابطة القانونية، الرابطة بالأشياء، هي رابطة أرواح، لأن الشيء ذاته له روح وهو من الروح، ومن ثم فإن إهداء شيء إلى شخص آخر يعني إهداء شيء من الذات». ص 56.

55. المصدر ذاته، ص 235. هذا في حين إن أستاذ الفكر السياسي والأكاديمي العراقي الدكتور (عبد الرضا حسين الطعان) يشير إلى «أن وظيفة (البوتلاتش) هي أن يزيد في مكانة الفرد (أو ينقص منها)، وبهذا الشكل فهو يعين مركز الفرد في السلم الاجتماعي، ويخلق شخصية متميزة للرؤساء. ويحدث ازدياد النفوذ بطبيعة الحال من الأسماء والشارات والامتيازات التي يمكن أضيفها (البوتلاتش) الذي ينفذ تنفيذاً دقيقاً». راجع كتابه؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 235.

56. الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ مصدر سابق، ص 241. وفي السياق ذاته فقد خلص العالم الاجتماعي (مارسيل موس) إلى القول «وهكذا فإن البوتلاتش، أي توزيع الأملاك، هو الفعل المؤسس (للاعتراف العسكري والقانوني والاقتصادي والديني بكل معانيه). نتعرف على القائد أو على ابنه ونصبح له (معترفين بحجمه)». راجع كتابه؛ بحث في الهبة، مصدر سابق، ص 136.

57. مرسيا اليا؛ الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات فكرية (79)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2004)، ص 199. ويضيف الباحث في علم الأديان (يوسف شلحت) قوله «إن الشخص الأسطوري هو عموماً كائن بشري؛ رئيس قبيلة، فارس شجاع، أو جد رمزي عظيم، يظلم بدور بطل حضاري». راجع كتابه؛ بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الطليعة، 2004)، ط 2، ص 84.

58. ايف شارل زاركا؛ السياسة والخيال، ترجمة الحسن اللحية، (المغرب، أفريقيا الشرق، 2008)، ص 51. وفي السياق ذاته فقد لاحظ (هنري فرانكفورت) إن «الناس كانوا لا يعتبرون إلا القوى التي تثير فيهم الرهبة والمهابة مواطنين كاملين في الكون، فيدونهم بالألهة، ولهم وحدهم الحقوق السياسية والقدرة على النفوذ السياسي». راجع المؤلف المشترك؛ ما قبل الفلسفة، ترجمة إبراهيم جبرا إبراهيم، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980)، ط 2، ص 158.

59. مقتبس عن الدكتور محمد عباس نور الدين؛ التمويه في المجتمع العربي السلطوي: قراءة نفسية اجتماعية للعلاقة بالذات والآخر، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 109. من جانبه فقد أشار الباحث المغربي الدكتور (محمد الجويلي) إلى انه «إذا وجد زعيم بشري مقدس، فهو موجود بالقوة لا يوجد بالفعل. انه متخيل ولا يحمل مواصفات بشرية معهودة». راجع كتابه؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي، مصدر سابق، ص 197.

60. مارسيل غوشيه وبيار كلاستر؛ أصل العنف والدولة، تعريب وتقديم الدكتور علي حرب، (بيروت، دار الحداثة، 1985)، ص 78. هذا ويضيف ضمن نفس المصدر قوله «إن المجتمعات البدائية هي مجتمعات عنف، والكيونة الاجتماعية البدائية هي كيونة من أجل - الحرب»، ص 74.

61. من خلال كتابه؛ الاستبداد الرمزي: الدين والدولة في التأويل السيميائي، يبدو إن الأكاديمي والباحث العراقي (شاكر شاهين) يشاطر وجهة النظر هذه ويتبنى طروحاتها، معتبراً أن «في المجتمعات التي تنعدم فيها الدولة يفقد الزعيم لأي سطوة ونفوذ، بل إن هذه المجتمعات ينعدم في لغتها المصطلح المعبر عن الزعيم. أنها سلطة لا تحوز أدوات ممارستها كما يذكر بيار كلاستر... إن الزعيم بما أنه المصمم لنشاطات الجماعات الاقتصادية والطبقية، لا يحوز على أي سلطة تقريبية، انه غير متأكد على الإطلاق من أن (أوامره) سوف تنفذ. سلطة الزعيم تخضع على الدوام لإرادة الجماعة». (لندن، مومنت، 2013)، ص 20.
62. مقتبس عن توم ب. بوتومور؛ الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة الدكتور محمد الجوهرى وآخرين، (القاهرة، دار المعارف، 1987)، ط 2، ص 8. هذا في حين نجد إن «بناء القوة في المجتمع عند باريتو وموسكا يتحدد أساساً وفقاً لطابع قدرات قيادته السياسية، بعبارة أخرى فإن المهارة السياسية هي التي تحدد من الذي يحكم والى أي اتجاه سيتغير ميزان القوة». نفس المصدر، ص 16.
63. حتة أرندت؛ في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقى، 1992)، ص 79.
64. المصدر ذاته، ص 38.
65. جان وليام لايبار؛ السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، سلسلة زدني علماء، (بيروت منشورات عويدات، 1974)، ص 42.
66. مقتبس عن ميريام ريفولت دالون؛ سلطان البدايات: بحث في السلطة، ترجمة الدكتور سايد مطر، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 48. هذا وقد لاحظت (ميريام) ضمن عملها إن «السلطة تمثل البعد الأساسي لعيش الناس المشترك. أنها بحد ذاتها المبدأ المكوّن للرابط الاجتماعي وديمومته». المصدر ذاته، ص 22. المصدر ذاته، ص 38.
67. جان وليام لايبار؛ مصدر سابق، ص 119.
68. هانز - جورج غادامير؛ الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة الدكتور حسن ناظم وعلي حاكم صالح، (لبيبا، دار أوريا، 2007)، ص 385 و ص 386. من جانبه فقد عبّر أحد الباحثين الغربيين (ابز انستاد) عن اعتقاده بهذه الفكرة قائلاً «إنني لا أعتقد انه من المستحسن أن يكون الزعماء مثلنا. وثقتي بهم أكبر إذا كانوا مختلفين عنا وأفضل منا. إن معرفتهم أوسع وفهمهم للقضايا أحسن، وبالتالي يجب أن يعملوا بطريقة مختلفة عنا، قد تكون أكثر تعقيداً ولكنها أكثر قدرة. وعلى هذه الصورة فقط يستطيعون مساعدتنا». مقتبس عن (بول بوريل)؛ ثورات النمو الثلاث، ترجمة أديب العاقل، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1970)، ص 196.
69. سيغموند فرويد؛ علم نفس الجماهير وتحليل الأنا؛ ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة - رابطة العقلايين العرب، 2006)، ص 102. هذا وقد عبر عن ذات الفكرة في مكان آخر وضمن نفس المصدر حين كتب يقول «فلا جمهور بلا قائد أو زعيم يعتبر من قبله خارقاً للعادة ومرفوعاً إلى درجة العبادة». ص 13.

70. جورجى بليخانوف؛ دور الفرد في التاريخ، ترجمة احسان سر كيس، (دمشق، دار دمشق 1974)، ص 119، ص 120.
71. كارل ياسبرز؛ عظمة الفلسفة، ترجمة الدكتور عادل العوا، سلسلة زدني علماً، (بيروت، منشورات عويدات، 1980)، ط 2، ص 42، ص 43. وفي السياق ذاته يشير الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) إلى أن «الزعيم الملهم اتجاهات متعددة ويدخل في مجالات فاعلية لا تنفذ إليها الجماعة. وبسبب ذلك يستطيع أن يهدي إلى طريق القيم الجديدة والى سبيل ووسائل لم تعهد من قبل. وهو يتميز بملامح غامضة وأبعاد داخلية لا يسبر غورها، ويعبر الرأي العام عن هذه المواقف بإشارته إلى ظاهرة بطولية واستثنائية في حياته كالعمل الباهر والنبوءة المتحققة، مما يفصله عن الأناص الفانين ويبرر خضوع الرجل العادي دون تمعن».
72. مصطفى الكيلاني؛ التاريخ والوجود: في المتبقي والمندثر، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون / منشورات الاختلاف، 2010)، ص 102.
73. إحسان سر كيس؛ التأويل التاريخي ودور الفرد، سلسلة الأفكار، (دمشق، دار دمشق، د. ت)، ص 79.
74. المصدر ذاته؛ ص 40، ص 41.

الفصل الخامس

الزعيم السياسي وصناعة التاريخ:

بين الإرادة الفردية والضرورة الاجتماعية

- «القائد هو الذي يصنع التاريخ - بسمارك»⁽¹⁾.
- «إن وجود العظماء أشبه بكفالة ضد العدم، إن مجرد معرفتهم يبعث سروراً لا يضاهي - كارل ياسبرس»⁽²⁾.
- «إن التاريخ الكوني هو في جذوره تاريخ عظماء الناس الذين عملوا على هذه الأرض - توماس كارليل»⁽³⁾.
- «على القائد أن يقرأ الرجال الذين في التاريخ، لا أن يقرأ التاريخ - الرئيس الأمريكي هاري ترومان»⁽⁴⁾.

- «ليس ثمة تاريخ بلا أبطال؛ ولكن هناك، بكل تأكيد، أبطال بلا تاريخ - فاضل الربيعي»⁽⁵⁾.
- «إن شخص واحد لديه معتقد يساوي، كقوة اجتماعية، تسعاً وتسعين ليس لديهم سوى المصلحة - جون ستوارت مل»⁽⁶⁾.
- «إن شخصاً واحداً يعدل عندي ألف شخص إذا كان هو الأفضل - هيراقليطس»⁽⁷⁾.

المبحث الأول-

السوسيولوجيا والايديولوجيا؛ من يؤطر من، ومن يؤثر في من؟!

حالما يشرع الباحث في الشأن الاجتماعي بترك حقب العصور القديمة ويغادر أطر المجتمعات الأسطورية، ويهم بدخول العصور الحديثة ويلج مراحل المجتمعات التاريخية، حتى يواجه بإشكالية فلسفية عويصة شطرت العقل الإنساني إلى اتجاهين رئيسيين لا يتفان إلا ليختلفان؛ الأول يرى إن المادة هي التي تتحكم بالروح، وإن الواقع الموضوعي هو من يحدد توجهات الفكر، وبالتالي فإن الوجود الاجتماعي هو الذي يؤطر فاعلية الوعي. هذا في حين يعتقد الثاني العكس من ذلك تماماً؛ حيث إن الروح هي المسئولة عن تجليات المادة، وإن الفكر هو من يؤثر للواقع الموضوعي توجهاته، وإن الوعي، من ثم، هو من يرسم للوجود الاجتماعي أنماط سيرورته. بعبارة موجزة؛ هل السوسيولوجيا هي من يمسك بزمام الايديولوجيا لتحديد طبيعتها وتوجه مساراتها، وتجعلها تحاكي دياكتيك الحياة الاجتماعية بحيث تحايط نكوصها وتواكب تطورها، وإلا فإنها تستحق أن توصم بتزييفها للوعي وتحريفها للإدراك. أم إن العكس هو الصحيح حيث إن الايديولوجيا هي من يحدد خيارات السوسيولوجيا ويشرف على ديناميات مكوناتها ويؤطر حراك عناصرها، للحد الذي تلزمها بإخضاع سيروراتها وتقنين فعاليتها، وفقاً لمتطلبات بنى الوعي وأنساق الثقافة

وأنظمة القيم. الحقيقة أن طرح السؤال بهذه الصيغة التبسيطية / الاختزالية التي أكل الدهر عليها وشرب، لا يضعنا في إطار من الوضوح المعرفي لإدراك طبيعة العلاقة العضوية (البنوية والوظيفية) التي تستلزم وجود إحداها حضور الأخرى، كما لا يسهم في تسليحنا بالقدرة المنهجية لاكتناه الطابع الجدلي الذي يقرن فعل هذه بفاعلية تلك وبالعكس، ويشترط وجود هذا بانوجاد ذاك وبالعكس. ذلك لأن «مفهوم الأدلوجة - كما يرتأي تسميتها المفكر عبد الله العروي - مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمفهوم المجتمع والتاريخ. وكلما نظرنا إلى المسألة مطابقة الفكر للواقع في إطار علاقة الفكر الفردي بالحق (أو بضده الخطأ المطلق المجسد في الشيطان)، نفينا الحاجة إلى مفهوم الأدلوجة، أي كلما حصرنا المفهوم في نطاق المنطق ذاب وانفسخ. إن مفهوم الأدلوجة لا يتعش ويتبلور إلا في نطاق نظرية اجتماعية ونظرية تاريخية متكاملتين»⁽⁸⁾. ولأن اهتمامنا لا ينصب على بحث طبيعة الايديولوجيا تحديداً ولا التعمق في خصائصها وتجلياتها، مثلما لا يشتغل على اكتناه ماهية السوسيولوجيا على وجه الخصوص ولا التوغل في حقولها وشعابها، بقدر ما يستهدف معرفة الكيفية التي من خلالها يتشكل التاريخ وتبلور أنماطه؛ هل إن عامل الإرادة / الوعي (= الايديولوجيا) هو المسئول عن ذلك، أم إن عامل الضرورة / الحتمية الاجتماعية (= السوسيولوجيا) هي من يمسك بزمام المبادرة، وبالتالي الوصول إلى دور كل من الفرد القائد والمجتمع المقود في ذلك التشكل وتلك الصيرورة. ومن هذا المنطلق فإننا سنضرب صفحاً عن تلك المحاولات التي تروم تقسيم مفهوم الايديولوجيا إلى طابع جزئي / ضيق وكلي / واسع، متخذين لأغراض دراستنا معيار كونها ظاهرة شاملة تعبر عما هو فردي وجمعي، نفسي واجتماعي، واقعي ومخالي، باعتبار كونها بنية أساسية من بنى المجتمع، ونسق ضروري من أنساق ثقافته، ونمط

جوهرى من أنماط قيمه. ذلك لأن «المجتمع أو الرابطة الاجتماعية لا تنشأ من تواجد الناس التلقائي في المكان وانتهائهم إلى صياغة نوع من (العقد الاجتماعي) فيما بينهم كما تميل إلى التأكيد ذلك نظريات الحق الطبيعي، كما أن المجتمع لا ينشأ فقط لأن هنالك سلطة، أو عصبية أو قوة أو تحالفاً بين قوى هو الذي فرض مؤسسات وتنظيمات وعلاقات وأنشأ المجتمع. المجتمع لا ينشأ فقط عن تلقائية المصالح ولا ينشأ عن سيادة سلطة صاهرة وموحدة، بل إن هذه الشروط لا تكتمل وتكتسب قوتها وصلابتها إلا مع نشوء ايديولوجيا جماعية، أي نشوء تمثلات جماعية تهيب النفوس والعقول لتقبل واستساغة الحياة المشتركة»⁽⁹⁾.

وبالمقابل وبنفس المستوى من الأهمية فان وظيفة الايديولوجيا، فضلاً عن تأثيرها لا يمكن لهما أن يكونا ذا جدوى، دون توفر بيئة سوسولوجية تكون لها بمثابة القاعدة أو الأساس الذي تركز عليه وتشرع منه وتتفاعل معه، لتمارس من ثم عمليات الدمج والتوحيد والتماهي على المستوى الاجتماعي، والتجيش والتعبئة والتنميط على صعيد النفسي، والهيمنة والسيطرة والاستحواذ في المجال السياسي. لاسيما وإن الايديولوجيا هي بالتعريف ظاهرة سوسولوجية أولاً وأخيراً، تتعاطى مع شؤون الفكرية والمعتقدات والرميزات والتمثلات، بحيث يستحيل وجود أي نمط من أنماطها أو أي مستوى من مستوياتها، إلا مرتبطاً بالجماعة / الجماعات التي تعكس مصالحها وتمثل توجهاتها وتشكل هويتها.

ذلك لأن «الايديولوجيا في المقام الأول تؤدي دور الملاط الذي يشد المجتمع بأسره، حيث تقدم حكاية تروي الأصول البعيدة الأولى برموزها ودلالاتها الموحية وشخصياتها المؤمثلة وأحداثها المؤسسة الكبرى وإداناتها وابعاداتها السلبية، مما يؤثت وعي الجماعة والأفراد ويزودهما بمصدر ومخزن للهوية متجدد باستمرار ومرن. هذا المخزن يزود الأفراد بما يشكل هويتهم ويؤثت

وجدانهم ومخيلتهم وعقلهم، ويقدم لهم معنى للتاريخ وربما للحياة يمكن أن يضحوا من أجله بحياتهم نفسها⁽¹⁰⁾. وعلى أية حال فإن تفضيلنا إبراز العلاقة السيامية بين مفهوم السوسولوجيا ونظيره الايديولوجيا، لا يعني - في مطلق الأحوال - بمثابة إحياء لإسقاط شأن المقاربات المعرفية والمنهجية الأخرى أو الترويج للتقليل من أهميتها، إذ إن الاعتماد على تضافرها وتساندها يمنحنا القدرة على رصد وتشخيص دور ومساهمة كل من العوامل الذاتية (إرادة الفرد / الزعيم) والشروط الموضوعية (اواليات الجماعة / المجتمع)، لا في عمليات صيرورة الأحداث السياسية وسيرورة الوقائع الاجتماعية وبالتالي صناعة التاريخ بالشكل الذي يتمظهر فيه فحسب، بل وفي دواعي توترات الأولى وأسباب تصدعات الثانية وعلّة انكسارات الثالث. إنما الغاية المحورية التي نقصدها هي تأكيد حقيقة إنه يستحيل تصور وجود مفهوم للايديولوجيا، أو أي منظمة فكرية / رمزية أخرى، ناهيك عن دورها المفترض أو وظيفتها المتوقعة، خارج إطار الواقع الاجتماعي المشروط تاريخياً وحضارياً. وهنا تقدم لنا الماركسية الصيغة المثلى لطابع الابدولوجيا السوسولوجي عبر توضيحها «إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر، فهو لغة الحياة اليومية. إن التصورات والفكر، والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضاً على اعتبارها إصداراً مباشراً لسلوكهم المادي. ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يمثل في لغة السياسة، ولغة القوانين، والأخلاق، والدين، والميتافيزياء، الخ، عند شعب بكامله. فالبشر هم نتجوا تصوراتهم وأفكارهم، الخ، لكن البشر الواقعيون، الفاعلون، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الإنتاجية والعلاقات التي تقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تأخذها. فالوعي لا يمكن أن يكون شيئاً

آخر سوى الوجود الواعي، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية. وإذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا، في الإيديولوجية بكاملها، موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة، فإن هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياتهم التاريخية، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن عملية تطور حياتهم الفيزيائية بصورة مباشرة⁽¹¹⁾. وعلى ما يبدو فإن رائد التاريخيات الجديدة المفكر (جاك لوغوف) توصل إلى نفس النتيجة ولكن من منظور معاكس، حين أصر على وجوب «البحث عن معنى المجتمع من خلال منظومة تمثلاته، ومن خلال المكانة التي تحتلها هذه التمثلات داخل البنى الاجتماعية وفي الواقع»⁽¹²⁾. ولأن الظاهرة التي نروم التعامل معها والتعاطي فيها، من التفرد والخصوصية بحيث تحيط نفسها بالطابع الاستثنائي والحساس، لاسيما وأنها تلامس المناطق المسكوت عنها في الوعي والمكبوت عليها في اللاوعي، وذلك لكونها متجذرة في العمق النفسي وقارة في البعد الديني من حياة الإنسان. وهو الأمر الذي يبيح لنا التوسل بمختلف المنطلقات المعرفية والمداخل المنهجية التي يتاح لنا من خلالها؛ استحضار العوامل الغائرة في خلفياتها، وإمطة اللثام عن العناصر القارة في دوافعها، وكشف المعطيات المترسبة في تكوينها. وهكذا فإننا سنسمح لأنفسنا - كلما دعت الضرورة وأمست الحاجة - الاستعانة بمختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية، التي لها علاقة يحباه الإنسان والمجتمع، فضلاً عما هو متيسر من المنهجيات العلمية المستحدثة التي أظهرت جدواها في دراسات وأبحاث من هذا النوع. ولهذا فإن صيغة سؤالنا الوارد في المقدمة حول الأطروحة التي تقول؛ هل السوسيولوجيا هي من يحدد وظيفة الإيديولوجيا وتؤثر في طبيعتها أم العكس، تبدو نافلة ولا يمكن الركون إلى طابعها الانتقائي والتفاضلي في مثل هكذا مواضيع. ذلك لأنها توحى بوجود علاقة فصل وتمايز

بين معطيات ظاهرة جبلى بكل ما يتصل بالطبيعة الإنسانية من تأملات ونزعات ورغبات وعلاقات، ليس فقط على مستوى الحاضر وما يجيش فيه من توترات وصراعات، كما ليس فقط على صعيد الماضي وما يمور فيه من التباسات وانقطاعات، بل وكذلك على مستوى المستقبل وما يضمه من توقعات وتطلعات. ولذلك فإن مفهوم الايديولوجيا كنسق فكري وبناء تصوري لماهية الواقع وكيونة المجتمع، هي مفهوم مضمّر في بطانة السوسيولوجيا ليس فقط كفعل وظيفي يستهدف التوحيد الاجتماعي والتشديد العاطفي فحسب، وإنما كمكون بنيوي متلابس مع بقية المكونات البنوية الأخرى التي تشكل الظاهرة السوسيولوجية أو الواقعة التاريخية أيضاً. وبالمقابل فإن مفهوم السوسيولوجيا كمعطى علمي وتأسيس منهجي، هي مفهوم منغمس في أنظمة الايديولوجيا ليس فقط كأنشطة وصفية وتحليلية تتوخى دراسة العلاقات الاجتماعية بمجمل أبعادها الواقعية والمخيلية فحسب، وإنما كعنصر عضوي متفاعل مع بقية العناصر الأخرى التي تجسّد النوازع الذهنية أو الدوافع السيكولوجية أيضاً. ولأن امتزاج وترابط وتفاعل السوسيولوجيا / الاجتماعيات بالايديولوجيا / الفكريات، يتمخض عنه ما نسميه (التاريخ) الإنساني عبر تصارع الإرادات الفردية وتقاطع الديناميات الاجتماعية، فقد خصصنا لهذا الفصل هدف الكشف عن النقطة المفصلية التي يقع فيها وعندها دور وإسهام كل من شروط الأولى (الإرادات) وعوامل الثانية (الديناميات)، ليس فقط في تكوين وبلورة ظاهرة الزعيم السياسي فحسب، بل وفي استنباط الخصال الاستثنائية لشخصيته واختراع الأسباب المفارقة لتزعمه، وإحاطته بالتالي بهالة من مظاهر العظمة والجلال التي تخرجه من دائرة المشروطة الاجتماعية وتبعده عن عوامل النسبية التاريخية، بحيث تتحول إلى (شخصية كاريزمية) تتمتع بمزايا فعل الخوارق على صعيد

الممارسات والإتيان بالمعجزات على صعيد المواقف، للحدّ الذي يدفعها للمطالبة بالتعالى على المجتمع والتسامي فوق التاريخ. وإذا كان الفكر البشري قد انقسم على نفسه حيال مسألة الأولوية بين الوعي والوجود كما أسلفنا، فإن هذا الأمر انعكس، بطبيعة الحال، على قضية الأسبقية بين الإرادة الفردية والضرورة الاجتماعية في إطار قضية تكوين وصيرورة (الرجل العظيم)، ومن ثم مبررات امتلاكه المقومات والعناصر الاستثنائية التي تمكنه من (قيادة المجتمع) وتوجيه خياراته من جهة، و(صناعة التاريخ) وتعيين مساراته من جهة أخرى. وهكذا فقد تمخضت عن هذه المسألة / الإشكالية مجموعة من التصورات الفلسفية والنظريات السياسية، التي اعتقد أصحابها إن ما تتضمنه من فرضيات وطروحات يكاد أن يلامس الواقع ويشاطر اليقين في صحته، لاسيما في مضمار الوصول إلى الحقائق المعبرة عن الكيفيات والأليات، التي تتحكم بشروط ومقومات أن يترأس شخصاً ما جماعة معينة ويصبح قائداً لها وزعيماً عليها، فضلاً عن المبررات والمسوغات التي تجعل منه (رمزاً) يتخطى قدرات وطاقات أقرانه في الجماعة من جهة، ويحظى يطقوس تكريمهم له وتعظيمهم إياه لا في أثناء حياته فقط، بل وحتى فيما بعد مماته أيضاً من جهة أخرى. وهكذا فقد اخترنا مجموعة من أبرز تلك التصورات والنظريات، التي تركت بصمتها واضحة على مسار الفكر الإنساني، وخصوصاً في مجال صيرورة التاريخ وأثر كل من الرجل العظيم (الزعيم الكاريزمي) والمجتمع الذي يلدّه (الضرورة الاجتماعية) في تلك الصيرورة. ولعل اعتراض وجيه يثار ضدنا لجهة الخلط بين مفهوم (البطل) و (الرجل العظيم) و (الزعيم الكاريزمي)، دون أن نراعي الفوارق النوعية المؤكد وجودها بين هذه الأنماط من الشخصيات الفاعلة في التاريخ. والحقيقة إننا لم نكن نجهل أو نتجاهل تلك الحدود / الفوارق بين هذه الأنماط من

الشخصيات، إلا أن صفات مثل (البطولة) و(العظمة) هي من أبرز الخصال (الكاريزمية)، التي غالباً ما أوضحت لنا تجارب التاريخ أنها أسبغت على شخصية (الزعيم)، سواء عبر الأعمال الاستثنائية التي قام بها والانجازات الفريدة التي حققها، أو عن طريق الإيحاءات السيكولوجية التي يبثها بين حاشيته وأمام جماهيره. ولذلك فبدل «أن يحصل هنا تقدم باتجاه استقلال الأخلاق عن الدين، وإسنادها إلى العقل، حصل في الواقع انتكاس من نموذج الأخلاق الدينية، إلى نموذج الأخلاق البدائية التي تتجسد من خلال التماهي مع زعيم قائد وملهم، يشكل الولاء له والإيمان به مصدر كل سيادة ومنبع الحق والأخلاق. وأصبح صنع القائد المقدس الذي يملأ على الناس حياتهم ويضيؤها بكل الشموس هو محور الفعل الأخلاقي وجوهره»⁽¹³⁾.

المبحث الثاني - جدليات الذاتي والموضوعي في صيرورة التاريخ

«إننا لن نصل إذا حاولنا أن نعمل بمفهوم
الفرد المجرد الذي يقف خارج المجتمع،
إلى فهم حقيقي للماضي أو للحاضر -
اداوارد كار،⁽¹⁴⁾.

على الرغم من أن التاريخ والأسطورة يقع كل منهما على طرفي نقيض؛
لجهة أثريات الصيرورة وديناميات الفعل، إلا إن الفكر الإنساني لبث طويلاً
بتعاطى مع فكرة إن التاريخ ما هو إلا شكل من أشكال الأسطورة المتنوعة،
ونمط من أنماط تجلياتها المتعددة. ولهذا فقد «كان الناس في البدء يعتقدون بأن
التاريخ يكشف عن خطة صممها العناية الإلهية، ومن ثم أظهر التاريخ الهدف
الأعلى الذي وضعته روح يمكن إدراكها إدراكاً شاملاً ديناميكياً. كانت هذه الآراء
عبارة عن خطوات عمياء في عتمة ميتافيزيقية نحو فرضية مثمرة جداً لا يبدو
التاريخ بالنسبة لها مجرد تعاقب متنافر من الأحداث وغير متجانس من الوقائع
في الزمان فحسب، بل تفاعل منسجم ومتناسق لأكثر العوامل أهمية. اتجهت
الأنظار إلى معرفة البناء الداخلي للظواهر التاريخية من أجل أن نستنتج معياراً
لقياس سلوك الفرد نفسه»⁽¹⁵⁾. لا بل إن هناك من يعتقد جازماً أن ليس للتاريخ

من وظيفة يمارسها أو دور يقوم به، سوى العناية بالأسطورة والإشادة بمضامينها، وهو الأمر الذي أشار إليه ببالغ الوضوح عالم النفس الفرنسي (غوستاف لوبون) حين كتب يقول «لا يمكن للتاريخ أن يخلد إلا الأساطير»⁽¹⁶⁾. وعلى الرغم من سعة الشوط الذي قطعه الفكر الإنساني في الحد من مظاهر تبعيته للترسبات الخرافية والأسطورية، التي كانت عالقة في قيعانه ومتشبثة في مسالكه، إلا أن فكرة التاريخ ما أن تسنى لها أن تتخلص جزئياً من وطأت تلك الترسبات والمخلفات، حتى وقعت مجدداً في أحضان التصورات الدينية والتأملات الميتافيزيقية، التي وضعت الكثير من العراقيل أمام تطلعاتها لولوج مضامير التطور وتسلق معارج الارتقاء. وذلك نتيجة لدخول الدين في نزاع مع السياسة وتداخل أنماط كل منهما ضمن حقل التاريخ، ومن ثم غزوها لمعاقله واستثمارها لمعطيته. ولهذا فقد لاحظ البعض إن «التاريخ كان قبل العصر الإغريقي - الروماني يقوم أساساً على مفاهيم أسطورية ثيوقراطية، ولذا كان يدور في فلك البطولات الخارقة للآلهة ولأشباه الآلهة من الحكام. وكان القصد من وراء هذه (الملاحم) إيهام الرعية، أو العباد في واقع الأمر، بالمعجزات التي تضع الملوك في منزلة الربوبية (...). إن تاريخ تلك الأزمان الموعلة في القدم لم يكن يدخل المجتمع البشري في الحساب، وإنما كان منصباً على الآلهة وأعمالها الخارقة وفي غالب الأحيان»⁽¹⁷⁾. هنا نعتزم عبر هذا المبحث استعراض أهم المحاولات التي طرحتها عقول الفلاسفة والمفكرين، للكشف عن العوامل التي أسهمت باستحالة التاريخ من مجرد مسار للأخيلة الفتنازية، إلى كيان يدون الوقائع ويجمع الأحداث، وبالتالي تفسير وتحليل الأليات التي اتبعتها تلك العوامل في بلورة تلك الاستحالة. وهكذا فقد برزت عدة أسئلة معقولة تبحث عن إجابات واقعية من مثل؛ إذا كان التاريخ هو نتاج فعل الإنسان في الواقعين

الطبيعي والاجتماعي، فهل يا ترى إن (إرادة الفرد) هي من يقف وراء هذا التكوين وتلك الصيرورة، أم إن (الضرورة الاجتماعية) على العكس هي من يتصدر للقيام بهذا الفعل من التشكل والانوجاد؟. وإذا كان السبق في هذا المضممار يميل لصالح الأولى (الإرادة)، فما هي الخصائص النادرة والصفات الفريدة التي مكنتها من هذا الفعل الخلاق؟، ولكن فيما لو كانت الأرجحية تقف إلى جانب الثانية (الضرورة)، فوفقاً لأية مقومات وبناء على أية معطيات واستناداً لأية ديناميات يتحقق مثل هذا الانجاز العظيم؟. واعتباراً من هذه المنطلقات المفتاحية تفرعت عنها وانبثقت منها أسئلة أخرى، تتقصى عن أيّاً من تلك العوامل شكلت بؤرة الفعل التاريخي وأضفت عليه طابعها المميز ومنحته خصوصيتها الفريدة؛ هل هي العوامل البيولوجية أم النفسية أم الاجتماعية أم الاقتصادية أم السياسية أم الدينية أم الثقافية؟. الحقيقة إن البحث في هذه المسألة الإشكالية يعتبر بمثابة ولوج متاهة لا مخرج لها، بحيث إن التورط في تعقب مساراتها ومتابعة تخومها خليق به إبعادنا عن هدف هذا المبحث، وحملنا من ثم على الجنوح بعيداً عن مرماه البسيط ومقصوده المتواضع. إلاّ إننا - ولأجل اختصار هذا المسلك الطويل والمتعرج - نعتقد جازمين بان عملية صيرورة التاريخ من التعقيد والتشابك والدينامية، للحدّ الذي يستحيل معه جعلها مشروطة بعامل واحد - مهما كانت أهميته - دون سائر العوامل الأخرى، كما يتعذر اعتبارها مرهونة بعنصر أوحد - مهما تمتع بأفضلية - دون بقية العناصر الأخرى. ولذلك فقد كتب السياسي والأديب الفرنسي (شاتوبريان) في كتابه (بحوث تاريخية) الصادر سنة 1813 يقول «التاريخ عبارة عن موسوعة يجب أن ندخل فيها كل شيء من علم الفلك إلى الكيمياء، ومن الفنون المالية إلى التقنيات الصناعية، ومن معرفة الفنان والنحات والمهندس المعماري إلى عالم الاقتصاد، ومن دراسة القوانين

الكنسية والمدنية والجنائية إلى القوانين السياسية»⁽¹⁸⁾. من منطلق حقيقة إن التاريخ هو سجل / أرشيف سيرورات الإرادة الإنسانية وهي تطبع بصماتها وتنسج خياراتها وتحدد أهدافها في سياق الزمان وإطار المكان، وذلك بواقع «أن التاريخ شديد الارتباط بالمكان والزمان اللذين نشأ فيهما، كما كتب ميشال دو سيرتو»⁽¹⁹⁾، وهو الأمر الذي يفسر ويبرر في الآن نفسه ظاهرة تنوع الرؤى وتباين التصورات واختلاف المنطلقات، حيال الكيفيات والديناميات والمخاضات التي جعلت من التاريخ علماً يدرس بعدما كان محض قصص تروى من وحي الخيال، وفناً يكتسب بعدما كان محض نواذر تقال جزافاً من اختلاق الذاكرة. ولهذا فإن فرضية المفكر العربي (عبد الله العروي)، التي أشار من خلالها إلى «إن الاختلاف بين المدارس التاريخية لا يعود إلى ميول الشعوب والأفراد، وإنما إلى نوعية المخلفات المعتمدة»⁽²⁰⁾، تبدو جزئية بقدر ما هي ناقصة. وقبل أن نشرع باستعراض الأنماط النظرية الخاصة بديناميات تشكل التاريخ الإنساني، ومن ثم تشخيص فاعله الرئيسي (إرادة الفرد و/ أو ضرورة المجتمع) في التقدم الاجتماعي والتطور الحضاري، حري بنا الإشارة إلى ملاحظتين ضروريتين؛ الأولى وتتضمن حقيقة إن مظاهر كل نمط من تلك الأنماط المذكورة، لا توجد بشكل نقي وخالي من أية خللاط - بهذا القدر أو ذاك - مع بقية معطيات الأنماط الأخرى، فضلاً عن كونها لا يعمل بصورة معزولة أو منفصلة عن بقية الأنماط الأخرى، كما لو أنها ينشط في فراغ دون صلات وجودية أو علاقات جدلية. ولعل هذه المسلمة سوغت لبعضهم القول إن «التاريخ ظاهرة عامة من ناحية (كل موضوع موضوع تاريخي)، ومن ناحية ثانية لا يوجد تاريخ عام وإنما توجد تواريخ خاصة فقط»⁽²¹⁾. والملاحظة الثانية وتشتمل على معلومة هي إن خيار تسلسل تلك الأنماط، لم يخضع لأية اعتبارات أو اشتراطات تراعي الأولويات

الزمنية في الانوجاد أو الأفضليات المعرفية في الانبثاق، طالما كان الهدف الرئيسي هو توضيح الفكرة دون الاحتفاء بتعقب مراحل تكوينها وتصيرها. مشايعين بذلك وجهة نظر المؤرخ (ريني سيديو) التي مفادها إن «من يعرف التاريخ يعرف قبل كل شيء أنه لا يسير في اتجاه واحد ولا يحمل ومعنى واحداً»⁽²²⁾. وإجمالاً يمكننا - افتراضياً - تصنيف تلك الأنماط إلى أربع تيارات / اتجاهات أساسية، ربما يتمخض عن كل منهما مسار فرعية أو مسارات ثانوية تتناول سيرورات التاريخ وتظاهراته، عبر سلسلة من الأنشطة الاجتماعية المختلفة والفعاليات الإنسانية المتنوعة، يمكن تشخيصها ورصدها على النحو التالي: -

المطلب الأول- الاتجاه الميتافيزيقي / الغيبي:

[هنالك على الدوام تاريخ الهي - مرسيا الياد]⁽²³⁾.

على الرغم من إن هذا الاتجاه يضم تحت جناحية مختلف التيارات الفكرية التي يدافع أصحابها عن وجهة نظر تقليدية تفترض؛ إن مسيرة التاريخ الإنساني منذ بداية الخليقة ولحد الآن، لا تعدو أن تكون تعبير عن و/ أو تجسيد لإرادة علوية مفارقة (الله) لا تسري عليها قوانين الطبيعة أو المجتمع، وبالتالي فهي ليست مرهونة بأية إرادة فردية أو مشروطة بقدرة اجتماعية، من منطلق إن «الله هو رب التاريخ»⁽²⁴⁾ كما تؤمن بذلك غالبية الأديان السماوية. بيد أن الاعتراف بمضمون وجهة النظر تلك لا يشكل قناعة موحدة لدى جميع تيارات ذلك الاتجاه، حيال الكيفية التي من خلالها تمارس تلك الإرادة فعلها وتحقق مشيئتها. إذ إن هناك من يعتقد بان صيرورة التاريخ كفكرة، فضلاً عن القوانين

التي تتحكم بسيروراتها كواقع، ما هي إلا استجابة لإرادة (الذات الإلهية) وتجسيد حتمي لمخططها الكوني. هذا في حين يعتقد البعض الآخر إن (الذات الإلهية) من العظمة والتسامي، بحيث اتخذت من الإرادة الإنسانية وسيلة لتنفيذ تلك المشيئة وبلورة اتجاهاتها، وهو الأمر الذي استدعى تفويض أمر القيام بهذه المهمة الجليلة إلى بعض الأفراد الموهوبين. وهكذا فقد انبثقت عن هذا الاتجاه رؤيتان متوازيتان قد تبدوان مختلفتان في المنطلقات، إلا إنهما لا تلبسا أن تلتقيا على صعيد المحصلة النهائية حول فكرة الأصل الإلهي للتاريخ. وإذا كانت فلسفة التاريخ⁽²⁵⁾ في العالم الغربي قد عبرت عن هذه المسألة بمزيد من الوضوح والمباشرة، فإن مظاهر تلك الفلسفة كانت من الرسوخ والانتساع بحيث إن مؤرخي العالم الشرقي / العربي لم يتأخروا في ترديد صداها⁽²⁶⁾، سواء إن على صعيد تفكيرهم النظري أو على مستوى سلوكهم العملي. ولهذا «فقد رأى البعض التاريخ البشري، بما فيه تاريخ العرب، تعبيراً عن المشيئة الإلهية، وهي نظرة تتمثل في عرض الرسائل المتتابة، منتهية بالإسلام، ليصبح التاريخ بعده تاريخ أمة واحدة هي الأمة الإسلامية، وقاعدتها العرب، ولنا في الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، النموذج الأول لهذا الاتجاه»⁽²⁷⁾. ولأغراض المقارنة والمضاهاة سوف نشير باقتضاب - كلما دعت الضرورة - إلى مواقف الفكر التاريخي العربي - الإسلامي إزاء ترويح فكرة؛ إن صيرورة التاريخ الكوني والإنساني لا تخرج عن مدار المشيئة الإلهية، مثلما إن المراحل التي يقطعها والمسارات التي يتبعها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن تلك المشيئة المفارقة وتجسداً لتلك الإرادة المتعالية. وتمشياً مع هذا التصور «فقد ظلت النظرة التاريخية محكومة ضمناً بنظرة الغائية التاريخية (المسار الإلهي من الخلق حتى الآخرة) التي يستدخلها الإيمان الديني دون إخضاع هذه النظرة لفلسفة تاريخية (وضعية)

أو قوانين تطويرية، وظل التاريخ (كعلم ومعرفة محققة) علماً مساعداً للشرعية وموجبات انتظام المجتمع في دولة وأمة بشكل عام»⁽²⁸⁾. ولزيادة التوضيح وتقليص هامش الاستطراء، فقد عمدنا إلى تناول مضمون تينك الرؤيتين كلا على انفراد، مع الاقتصار على ذكر بعض نماذجها الرئيسية - بشخص دعائها ومريديها - لاستكمال تفاصيل الصورة وإبراز معالمها للقارئ.

أولاً - التدخل المباشر للعناية الإلهية:

تعد هذه الرؤية من أقدم ما تمخض عن العقل الإنساني من تصورات ميثولوجية حول الكيفية التي تصير بها التاريخ، فضلاً عن تتبع المنابع الأولى التي أسهمت في صيرورته. إذ إن «الأساسي لا يرجع أبداً إلى انطولوجيا تبحث في كيفية مجيء العالم والواقع إلى الوجود، وإنما يعود إلى التاريخ، التاريخ الإلهي والإنسان في الآن ذاته، لأنه حصل نتيجة لدراما لعب أدوارها أجداد البشر وكائنات فائقة الطبيعة، من نموذج آخر، مختلف عن الآلهة الخالقة، ذات القدرة الكلية والخالدة»⁽²⁹⁾. وهنا تقع بين أيدينا جملة من المصادر التي تبني هذا الموقف الصريح، آخذين بنظر الاعتبار إن ما سوف نقدمه من إشارات أو اقتباسات لا يمثل إلا عينة منتقاة من تلك الآراء التي يتعذر حصرها ضمن اهتمامات هذه الدراسة. وهكذا فقد لاحظ المؤرخ الانكليزي (ويدجري) إن «التاريخ حسبما يرى أوغسطين يدور حول المؤقت والأبدي. فالله أبدي وهو خالق الزمن. ولا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت. فالله موجود وحال في الزمان كله، مثلما هو أبدي (...) والعلاقة بين المؤقت والأبدي، تلك العلاقة التي يعدها أوغسطين حقيقية وذات أهمية للدين، غير مفهومة للإنسان. و(الله) في إطار التاريخ البشري هو (العناية). فشؤون التاريخ

الأرضي يتولاها الله الواحد ويحكمها كما يشاء، وليس في الإمكان مطلقاً الاعتقاد بأنه ترك ممالك البشر.. خارج قوانين العناية. فان الممالك البشرية تقوم بفضل العناية، فهي لم توجد اعتباطاً ولا بحكم إحدى الضرورات»⁽³⁰⁾. وبقدر ما تضيء هذه الرؤية من قيمة وتسبغ من اعتبار على التاريخ، باعتباره صنعة القدرة الإلهية ومعطى من معطيات مشيئتها المقدسة، فان هناك من يستكثر عليه مثل هذا الاعتبار الرمزي معتبراً إياه فضيلة لا يستحقها، ولذلك فقد ارتأى المؤرخ الغربي (ج. جوميه) إن طبيعة العلاقة بين التاريخ والمشيئة الإلهية، ينبغي أن لا تتخطى حدود العلاقة القائمة بين السيد والعبد، من منطلق «إن التاريخ هو خادم اللاهوت»⁽³¹⁾. ولعل هذا الموقف السلبي من التاريخ أثار حفيظة بعض المؤرخين المحدثين، ممن جاهدوا لانتزاع التاريخ من يرثي اللاهوت واستخلاصه من حظيرة الدين، وجعله من ثم أكثر واقعية وعقلانية. وهكذا فقد «انطلق كل من المؤرخين (شارل فكتور لانجلو) و (شارل سينوبوس) من نقد مفهوم (العناية الإلهية) التي استخدمت في تفسير الوقائع. صحيح إن المؤرخين لم يعودوا يلجأون إلى هذه الفكرة اليوم، ولكن الاتجاه لتفسير الوقائع التاريخية بأسباب تجاوزية متعالية استمر في النظريات الحديثة، حيث بدأت الميتافيزيقا تتخفى تحت أشكال علمية. إن مؤرخي القرن التاسع عشر تأثروا بالثقافة الفلسفية التي أدخلوها - بغير وعي منهم - بصيغ ميتافيزيقية في بناء التاريخ»⁽³²⁾. وفي إطار هذه الرؤية الميتافيزيقية يلخص لنا المؤرخ العراقي (عماد الدين خليل) وجهة نظر الفكر التاريخي العربي - الإسلامي، على نحو يعفينا من عناء البحث والاستقصاء لاستجلاء موقف هذا الفكر، إزاء دور الفعل الإلهي المباشر في سيرورة التاريخ وسيرورة أحداثه فيقول إن «مباشرة الفعل الإلهي، تلك (المباشرة) التي تتراوح بين التساوق مع نوااميس الطبيعة واعتمادها في (التنفيذ)،

ويين تجاوز مقاييسها ورفض نسيبتها فيما يعرف بالمعجزات. وفي كل مرة كان الفعل الإلهي المباشر يجيء لكي (يذكر) الناس بخالفهم، وبكلمته النافذة في الكون والعالم، وبقدرته اللانهائية على (الفعل)، ويجعلهم حاضرين دوماً بمواجهة ربهم تلقياً عنه، وتعبداً له، وشكراً على نعمائه التي لا تكف عن التمنخض والتدفق والإبداع⁽³³⁾.

ثانياً - التكليف الإلهي للإرادة البشرية؛

لقد عرفت هذا الاعتقاد شعوب المعمورة وأممها كافة، فضلاً عن ممارسة معطياته على صعيد التجربة الواقعية على مدى حقب زمنية متطاولة، تتسع وتتخلص بحسب الظروف السياسية والأوضاع الاجتماعية والشروط الاقتصادية التي انظوت في إطارها وخضعت لإيقاعها. ولعل ما ساعد على بقاء هذا الاعتقاد راسخاً في منظومات الوعي ومتشعباً في بنى الواقع، كونه يستظل بهالة القداسة التي توفرها صيغة (العناية الإلهية) السابقة، فضلاً عن ارتكازه على مقومات اعتبارها الديني ومؤثرات زخمها السيكلوجي. ولذلك يتعذر، بله، يستحيل فصل هذه عن تلك أو عزل هذا عن ذلك، سواء أكان على مستوى التفكير النظري أو على صعيد السلوك العملي، وإذا ما اقتضت الضرورة حصول مثل هذا الفصل أو العزل، فإنه لا يتعدى نطاق الدراسة النظرية ولا يتخطى حدود البحث المجرد. ولهذا نجد أن «شيخ مؤرخي العصور الوسطى (يوسيبوس القيساري) يؤكد إن التاريخ هو الإرادة الربانية، وإن الإنسان هو الأداة التي توجهها السماء لتنفيذ هذه الإرادة. ومن هذا المنطلق راح كتاب العصور الوسطى يعزون كبريات الأحداث التاريخية إلى صنع الرب»⁽³⁴⁾. ولعل داعية الثورة المضادة وريبب اللاعقلانية المفكر

الفرنسي (جوزيف دي مستر)، كان واحداً من أبرز الذين حاولوا إضفاء مسحة لاهوتية على أحداث التاريخ الفرنسي، لاسيما ما تمخض عن ثورة 1798 من أزمات سياسية وصراعات اجتماعية. فبعد أن اعتبر التاريخ بمثابة «نظام رباني»، وان هذه الربانية حملته على تقديم الثور الفرنسية ككفارة يريد لها الله، ونابليون هو آلة العناية الإلهية، وفرنسا كمكلفة برسالة دينية، والحرب كعمل رباني»⁽³⁶⁾. وفيما يتصل بوجهة نظر الفكر التاريخي العربي - الإسلامي حيال دور كل من العناية الإلهية والذات الإنسانية، بخصوص صيرورة التاريخ وتشكيل أحداثه وتنميط اتجاهاته فقد لاحظ المؤرخ (عماد الدين خليل) إن «الفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ، يجيء عن طريق الحرية الإنسانية ذاتها، والتي هي في مداها البعيد جزء من إرادة الله في خلق الأفعال والأحداث. لقد فتح الله الحرية للإنسان ابتداءً لكي يصنع تاريخه الفردي والجماعي، ولكي يشكل مصيرهما معاً، اعتماداً على ما ركب في وجوده من قوى العقل والإرادة والانفعال والحس والحركة، (بحيث) يبلغ من التناغم والتداخل والتشابك بين إرادة الله وإرادة الإنسان - على خلاف النظرية الغربية - حداً يصعب علينا معه التفريق والفصل والقول بان هذا من عمل الله وهذا من عمل الإنسان، وان كانت القاعدة الأساسية التي يجب ألا تغيب عن أذهاننا لحظة، إن (الكل) من عمل الله»⁽³⁶⁾. والواقع انه ليس كهذا التصور المؤمل لعب دوراً خطيراً في التاريخ الإنساني، لجهة توطين وتوطيد مزاعم الاختيار الإلهي لبعض الأفراد المختارين (الملوك، الأمراء، الزعماء، القادة)، على خلفية اجتراحهم أعمال تاريخية تتسم بالعظمة، أو تبنيتهم مواقف إنسانية تتصف بالبطولة، بحيث كرسست بالتقادم والتراكم ظواهر تقديس البشر ورفع شأنهم إلى مصاف الإلهوية - كما سيتضح لاحقاً

- . وكنموذج لهذه الحالة فقد ذكر الفيلسوف الروسي (جورجي بليخانوف) إن القائد البريطاني المعروف (كرومويل) كان «يعتبر نفسه صنعة من صنائع الله، فكان لا ينفك يردد، بصدق طبعاً، أن أعماله كانت ثمرة الإرادة الإلهية، وكل ما قام به كان مصبوغاً، مسبقاً، بلون الضرورة. ولم يكن هذا الاعتقاد يقعد به عن التطلع إلى انتصارات جديدة، وإنما كان دعماً لمجهوده الذي لا يقهر»⁽³⁷⁾. وإذا ما تأملنا في الأسباب التي أفضت إلى حصول هذا الانعطاف التاريخي، الذي نقل مركز الثقل في العملية التاريخية من المشيئة الإلهية إلى الإرادة الإنسانية، فإننا سنجد إن ظاهرة (الإصلاح الديني)⁽³⁸⁾ التي عمت معطياتها غالبية مجتمعات أوروبا الغربية، لاسيما مع أفول شمس القرون الوسطى وتلاشي سلطانها الديني من جهة، وبزوغ أنوار عصر النهضة وانتشار إشعاعها العلمي والفلسفي من جهة أخرى، هي ما يحتل صدارة تلك الأسباب ويتبوأ مقدمة تلك المسوغات التي جعلت من ذلك التحول النوعي أمراً مقبولاً، ليس فقط على مستوى الخاصة من الفلاسفة والمفكرين وعموم المثقفين فحسب، بل وكذلك على مستوى العامة من الشرائح والطبقات الاجتماعية الدنيا أيضاً. وهكذا فقد اعتمدت حركة الإصلاح الديني على ثلاث دعائم أساسية مترابطة على مستوى العلاقة ومتعاضدة على صعيد الفعل، وهي «أولاً تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها، مع تشديد على نظرية الخلاص ووسائلها، واعتبارها الدعاء الأساسية. وثانياً تشديدها على الخلاص الفردي، واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، واعتبار الدين أمراً شخصياً داخلياً عميقاً. فالله في رأي (كالفرن) مثلاً، اله شخصي له مع المخلوقات البشرية علاقة شخصية وسلطانه لا ينزع عنهم مسؤوليتهم تجاهه. وتعتمد ثالثاً وأخيراً، ما يترتب على الأمرين السابقين من

إهمال لنظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى، وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة»⁽³⁹⁾. وإذا نحن نتحدث - في هذه الفقرة - عن التكليف الإلهي للإرادة البشرية في مضممار إشادة التاريخ وبناء عمارته، ينبغي ألا تفوتنا الإشارة إلى إن الأمر لا يقتصر فقط على ما حبا الله به بعض الأفراد للقيام بها الانجاز التاريخي العظيم، إنما يشمل كذلك بعض الجماعات القومية (اليهودية) والدينية (البيوريتانية) التي تعتقد إن الله خصها بعنايته الإلهية وشملها بنعمة لطفه وبركاته. ففيما يخص الجماعة الأولى فقد كتب المفكر اليهودي (كلود مونتيفيوري) في مؤلفه (معالم اليهودية المتحررة) يقول «من أجل نفاذ أهداف في التاريخ، يهب الله شعوباً وأفراداً معينة قدرات مختلفة وينوط بهم أعمالاً مختلفة. وهكذا كان اليهود (شعباً مختاراً)، لم يجر اختياره ليحرز النجاح والغنى أو القوة أو وفرة العدد، ولم يجر اختياره من أجل الفن أو العلم ولا الفلسفة، ولكن جرى اختياره ليتعلم ويساعد على نشر المبادئ والخبرة الحقة عن الله والبر، وعن علاقة الإنسان بالله وعلاقة الله بالإنسان»⁽⁴⁰⁾. أما ما يتعلق بتصوير الجماعة الثانية عن نفسها، فقد ذكر الباحثان (مايكل كوربت) و (جوليا متشيل كوربت) إن «البيوريتانيون كانوا ينظرون إلى أنفسهم من منطلق خاص بهم. فعلى غرار الخروج الجماعي المذكور في العهد القديم، والذي هرب فيه اليهود من مصر ورحلوا إلى أرض جديدة وعدهم الرب بها، نظر البيوريتانيون لأنفسهم على أنهم الشعب المختار الجديد، ونظروا إلى العالم الجديد على أنه إسرائيل الجديدة. أما العالم القديم بالنسبة لهم، فكان هو مصر التي فروا منها. لقد عقدوا عهداً مع الرب: انه إذا آمن الرب ذهابهم إلى العالم الجديد، فإنهم سيؤسسون مجتمعاً تحكمه القوانين الإلهية»⁽⁴¹⁾.

المطلب الثاني- الاتجاه الطبيعي / الوضعي:

[نحن أنفسنا طبيعة، وفي الوقت نفسه

نحن تاريخ - ريمون آرون]⁽⁴²⁾.

على الرغم من إسهامات تلك السلسلة الطويلة من الفلاسفة والمفكرين الكبار، ممن شغلت تفكيرهم ماهية التاريخ واستحوذت على اهتماماتهم طبيعة كينونته، وخصوصاً لجهة البحث في أصوله الطبيعية والتنقيب في مصادره الوضعية، إلا أن رائد علم الاجتماع الفرنسي (أوغست كونت) يعتبر من أوائل الذين بشروا بهذا الاتجاه، كما ويعد في طليعة أولئك الداعين إلى انتهاج أساليبه والأخذ بمنهجياته. فقد كان «للمذهب الوضعي الطبيعي، الذي وضعه أوغست كونت أثره على مواقف بعض المحترفين من المؤرخين، كما كان له أثره بطريقة ما أو أخرى على كثيرين من أفراد الجمهور العام، رغم انه لم يؤد إلى ظهور أي تنظيم سياسي ذي نوع محدد»⁽⁴³⁾. فقد حاول هذا العالم الاجتماعي أن يؤسس لأرضية علمية يقوم عليها بناء الواقع الاجتماعي، حتى انه اعتبر إن بالإمكان التعاطي مع الظواهر الاجتماعية كما لو أنها ظواهر طبيعية، تخضع لاشتراطات ذات القوانين الموضوعية التي تتفاعل وتتواصل في ظلها الظواهر الطبيعية سواء بسواء. وعلى غرار ما كان سائداً من مفاهيم اصطلاحية ومقولات فكرية؛ لتوصيف الظواهر الطبيعية وتصنيف الأشياء المادية، فضلاً عن تحديد أنماط العلاقات القائمة بينها وتعيين أشكال التفاعلات الجارية فيها. فقد اختار (كونت) مصطلح (الفيزياء الاجتماعية) للتعبير عن الطابع العلمي / الوضعي في دراسته للمجتمع، وسعى من ثم لاستنباط القوانين (الاستاتيكية) و(الديناميكية) التي تضبط توازناته وتؤطر جدياته، مثلما تطمح (الفيزياء الطبيعية) لتفسير العالم

الطبيعي / الموضوعي والكشف عن القوانين والأليات التي تتحكم بمسار اتجاهاته وتحدد مستوى تطوراتها. وهكذا فقد «بدأ كونت بالقول بعلم الفيزياء الاجتماعية أو دراسة الظواهر الاجتماعية، التي تشكل مجموعة من الآثار الطبيعية الخاضعة إلى قوانين معينة تماماً كالظواهر الفيزيائية أو العضوية.. ولم يطلق أسم علم الاجتماع على علمه الجديد إلا في الجزء الرابع من مؤلفه (بحث في الفلسفة الوضعية). وذلك لتجنب الخلط بين هذا العلم و (محاولات التملك الشائنة) لتعبير (الفيزياء الاجتماعية)، إشارة منه إلى استعمال البلجيكي (كيتيليه) هذا التعبير لإطلاقه على الطريقة الإحصائية التي استنبطها، ولا يقصد كونت (بعلم الاجتماع) أو (الفيزياء الاجتماعية) أو علم الفرد بل (فيزياء المجتمع الحقيقية) أو علم النوع، فقد اعتبر دائماً الإنسانية بكاملها (وحدة اجتماعية كبيرة وأبدية). ويقول في الدرس السابع والأربعين من مؤلفه (بحث في الفلسفة الوضعية)؛ اعتقد بوجود المجازفة والمخاطرة منذ اليوم بهذا التعبير الجديد المعادل تماماً للتعبير السابق (الفيزياء الاجتماعية، لأعرف باسم واحد عن هذا الجزء المكمل للفلسفة الطبيعية التي تتعلق بالدراسة الوضعية لمجموعة القوانين الأساسية الخاصة بالظواهر الاجتماعية»⁽⁴⁴⁾. وقبل أن نستعرض أنماط التفكير التاريخي التي نظر من خلالها بعض الفلاسفة والمؤرخين إلى ماهية التاريخ وفقاً لهذا الاتجاه، حري بنا الإشارة إلى واقعة جديرة بالتأمل وهي إن أولئك الفلاسفة والمؤرخين، لم يتعاطوا مع مفهوم (الطبيعة) بصورة تنم عن الاتفاق في التصور والتشابه في الرؤية حيال ما تعنيه أو تقصده، بقدر ما اعتبر تارة يماثل (العقل الإنساني)، وتارة أخرى يعادل (الحتمية الإلية)، وتارة ثالثة (الضرورة الكونية). ولهذا فقد لوحظ عن حق «إن فلاسفة القرن الثامن عشر قد أساءوا تمثيل العقل فدمجوه في الطبيعة، كما تحدثوا في الخصوص عن الطبيعة البشرية

ولكأنها فرع من فروع الطبيعة»⁽⁴⁵⁾. ومن هذا المنطلق فقد سعى بعض فلاسفة التاريخ إلى بناء نظرياتهم وإشادة فرضياتهم حول ماهية التاريخ ومصادر تكوينه، دون أن يصار إلى توضيح ماهية الطبيعة التي يقصدونها وفحوى العقل الذي يعنوه، وهو الأمر الذي أحاط تلك المفاهيم والاصطلاحات بالغموض والهلامية، كما أنهم جردوا الإنسان / المجتمع من أي دور يمكن أن يلعبه في العملية التاريخية، وبالتالي سمحوا لاحقاً للتصورات اللاعقلانية⁽⁴⁶⁾ بالتسلل إلى حقل الوعي التاريخي لتسويغ فروضها النظرية وتبرير مواقفها العملية. ولعل بعض طروحات كل من الفيلسوفين الألمانيين (كانط) و(هردر) تعبران عن مثل هذا المنحى من التصور الملتبس. وهكذا فقد كتب الفيلسوف الألماني (كانط) يقول «إن العملية التاريخية تسير بالاحتمالية وفقاً لقانون معين. غير إن هذا القانون ليس من نتاج الحكمة الإنسانية، لأننا لو قلبنا صفحات التاريخ لو جدنا سجلاته حافلة بالشرور والأخطاء واللامعقول. وعلى هذا فان تطور الحياة البشرية لا يرجع إلى خطة رسمها الإنسان لنفسه، وإنما يرجع إلى (خطة خبيثة) للطبيعة يقوم الإنسان بتنفيذها»⁽⁴⁷⁾. هذا في حين أوجب مواطنه (هردر) «النظر إلى التاريخ من زاويتين؛ زاوية الكائن أو المتحقق ثم المتعالي أو الترانسندنتالي. والكائن يقوم على تفسير التاريخ اعتماداً على طبيعة الإنسان وحدها، أما المتعالي فانه يرى وراء أحداث التاريخ خطة إلهية باعتبار مجراها فعلاً من أفعال العناية الربانية»⁽⁴⁸⁾. وتمشياً مع هذا الطرح فقد تحدث المؤرخ (ج. ح. زرفي) وهو يحاضر في (الجمعية التاريخية الملكية) بلندن عن ضرورة «إخضاع جميع ظواهر التاريخ بواسطة منهج علمي دقيق لقوانين العلية [السببية]، وصرح بأن الدراسة العلمية للتاريخ مستحيلة، لو فرضنا وجود عامل الصدفة والقدر المحتوم وحرية الاختيار. ثم عاد في ورقة أصدرها بعد ذلك حول (علم التاريخ)، فكتب التالي: إن أهم

ما يجب على المؤرخ أدائه أن يظهر بصورة مقنعة إن الحقائق لم تكن في الإمكان حدوثها بطريقة خلاف التي حدثت بها، وانه لو أن الأسباب نفسها عملت عملها، لأدت دون مناص إلى إحداث نفس النتائج الثانية»⁽⁴⁹⁾. وبموازاة ذلك فقد زعم الفيلسوف الفرنسي (مونتسكيو) انه وضع «المبادئ» وقد رأيت الحالات الخاصة تخضع لها من ذاتها، وان تواريخ الشعوب كلها ما هي إلا نتيجة لها، وان كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر، أو يرتبط بقانون آخر أكثر عمومية»⁽⁵⁰⁾. ومن خلال دراسته في علم التاريخ، فقد أشار المؤرخ العراقي (عبد العزيز الدوري) إلى آراء بعض فلاسفة التاريخ، ممن تبنى هذا الاتجاه وذهب مذهبه في النظر إلى مصادر الحدث التاريخي قائلاً إن «هردر لاحظ إن كل مرحلة في التطور رسمت من قبل الطبيعة لتهيئ للمرحلة التالية... وان الأحداث التاريخية سارت حسب ترتيب قوانين، مثل الأحداث الطبيعية... ورأى فيخته في محاضراته التي طبعت سنة 1806م إن كل عصر هو تجسيد لفكرة أو مفهوم، وان الآراء السياسية أو الأفكار للعصور المختلفة تكون تعاقباً منطقياً، وكل فكرة تؤدي إلى التي تليها. وهكذا فالتاريخ ككل يعبر عن خطة»⁽⁵¹⁾. وكما هو الحال مع أية منظومة فكرية أو فلسفية تتجه إلى تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية بصورة نسقية، إذ بقدر ما تجمع حولها من أتباع وأشباع، بقدر ما تخلق ضدها من مناهضين ومناوئين، على خلفية تنوع المنطلقات وتباين الخلفيات واختلاف الاجتهادات. ولهذا فقد هاجم المؤرخ (ج. ب. بيوري) في رسالته الموسومة (الداروينية والتاريخ) «فكرة تفسير أحداث التاريخ بالإشارة إلى قوانين عامة، ورأى أن الأحداث يقررها توافق بالصدفة، وان التاريخ لا يقرره توالي أسباب كما هو الحال في العلوم، بل الاحتكاك المتصادف لسلسلتين أو أكثر من الأسباب. وتوصل إلى أن التاريخ معرفة ما هو فردي، والفردي لا عقلي لأنه نتاج الصدفة، وعنصر الصدفة غالب

عنده، في حين إن عنصر الضرورة محدود الأثر، ولكن بمرور الزمن يقل أثر الصدفة في التطور»⁽⁵²⁾. ومن الجدير بالذكر إن (الدارونية الاجتماعية) سوغت ومن ثم روجت لفكرة انتظام الظاهرات السوسولوجية في إطار طبيعي عام، حالها في ذلك حال أية ظاهرة طبيعية أخرى. ولذلك فقد كان تصور العالم الاجتماعي (غومبلوفيتش) - وهو من أبرز ممثلي هذه المدرسة - «للتاريخ البشري كسيرورة طبيعية هو بالنسبة له آخر كلمة للسوسولوجيا. هذا التصور هو تتويج كل أخلاق إنسانية لأنه يدعو بأكبر إلحاح إلى قناعة وخضوع الإنسان للقوانين الطبيعية التي تحكم التاريخ وحدها»⁽⁵³⁾. وعلى خطى أستاذه يشير (راتسنهوفر) ضمن كتابه الموسوم (المعرفة السوسولوجية) إلى أن «ثمة توافق بين القوانين الرئيسية للكيمياء والقوانين الرئيسية للسوسولوجيا... فالصلات بين العناصر، تعاطفها المتفاوت الدرجة، كونها عصية على بعض التأليفات، كل هذه الظواهر ليست فقط متشابهة بل هي متماثلة عللياً لأهواء الحياة الاجتماعية»⁽⁵⁴⁾. والجدير بالذكر إن هذا الاتجاه يخفي تحت عباءته الظاهرية بعض الأفكار والتصورات التي يمكن أن تندرج ضمن خطه العام، ولكنها لا تبني صراحة طروحاته الفلسفية ولا تنظوي تحت مسمياته المنهجية، بحيث يمكن تسريبها دون أن تثير ضجة أو تحدث جلبة بين مريدي هذا الاتجاه، باعتبار كونها لا تبني صراحة أفكارهم ولا تشايح علناً تصوراتهم. ولعل (النظرية الظرفية) لتفسير الحدث التاريخي تدخل في هذا الباب من التصنيف، حيث «تعتبر النظرية الظرفية (نسبة إلى الظروف) هي رد فعل على نظرية الرجل العظيم، لأن علماء التاريخ وعلماء النفس الذين تبنوا نظرية الرجل العظيم كانوا يرون أن القائد هو الذي يصنع الأحداث، لكن علماء آخرين كانوا يرون أن الأحداث هي التي تصنع القائد، حيث الأحداث على اختلافها تستدعي رجالها ليقودوا أتباعهم نتيجة

تفاعلات الحدث نفسه»⁽⁵⁵⁾. هذا ويمكن اعتبار المؤرخ الروماني (بوليب) من الرواد الأوائل في مجال اعتبار (الظروف) العامل المحدد في التاريخ، عندما كتب يقول «إن انتباه الكاتب وكذلك القارئ، يجب أن يكون أقل اهتماماً بقصص الوقائع نفسها منه بالظروف التي سبقتها أو رافقتها أو لحقتها. لأننا، إن نحن حذفنا من التاريخ درس أسباب المشاريع البشرية، ووسائلها، والغاية منها، وأهمنا العناية بامتحان كل منها امتحاناً يبين معه حسن التخلص الذي ينتظر، فماذا يبقى؟ يبقى تمرين أدبي لا تعليم تاريخي؛ وهذه لعبة فكرية كانت لتدغدغ الأذن هنيهة، ولكن دون نتيجة للمستقبل»⁽⁵⁶⁾. وعلى الرغم من وجود بعض الشطحات الصوفية والآراء الميتافيزيقية التي يمكن ملاحظتها لدى أصحاب (النظريات الدورية) في صيرورة التاريخ، كما في حالة المؤرخ العربي (ابن خلدون) والمؤرخ الغربي (أرنولد توينبي)، إلا أن ذلك لا يمنع عدهما من أتباع هذا الاتجاه ومروجه، طالما يعزوان إلى سيرورة التاريخ طابعاً دورياً على غرار السيرورة البيولوجية في حياة الإنسان، أي بمعنى افتراض إن العملية التاريخية تخضع لإيقاع مرحلي متكرر (دوري) يقع مداه بين واقعتي الميلاد والموت (البناء والفناء)، مثلما هو الحال في عملية التمرحّل البيولوجي في حياة الكائن الطبيعي. وهكذا فقد لاحظ العالم الاجتماعي (ايف لاکوست) «إن ابن خلدون لم يبحث عن تبرير فلسفة دورية، أعدتها في التجريد وفي المطلق، حجج تاريخية: فلقد بحث عن تفسير تعاقب أحداث غامضة، كما بحث عن أسبابها وتوصل إلى مخطط تطور دوري، يتفق مع تعميم موضوعي وعقلاني للوقائع التي تكررت فعلاً في عدة مناسبات»⁽⁵⁷⁾. وفيما يتعلق بموقف (أرنولد توينبي) من هذه القضية، فقد أشار المؤرخ المصري (اسحق عبيد) إلى «إن المبادئ التي يسير عليها أرنولد توينبي في (دراسته) للتاريخ مبادئ مستعارة

من مناهج العلوم الطبيعية التي تقوم أساساً على العلاقات الظاهرية. ذلك أن العالم الطبيعي يعالج حقائق منفصلة ومحسوسة يمكن حصرها، وبمعنى آخر أنه في مقدور عالم الطبيعة أن يخضع الظواهر الطبيعية التي يلاحظها إلى عدة حقائق يمكن حصرها، ثم انه يمضي ليحدد العلاقات بين هذه الأجزاء، وهي روابط تصل الحقيقة بحقيقة أخرى خارجة عن ذاتها (...). والملاحظ إن هذه المبادئ نفسها الخاصة بعالم الطبيعة، هي نفس المبادئ التي سار عليها توينبي في (دراسته) للتاريخ: فهو يقسم حقل الدراسة إلى وحدات أو حضارات، ويمثل كل منها تكاملاً ذاتياً⁽⁵⁸⁾.

المطلب الثالث - الاتجاه السيكولوجي / الإرادي:

إن علم التاريخ الحديث إنما هو في المقام الأول علم السيكولوجيا الاجتماعية - ك.لامبرخت⁽⁵⁹⁾.

لقد طرحنا في الفقرة السابقة وجهة نظر تشير إلى إن الاتجاه الطبيعي / الوضعي، أسهم بصور غير مباشرة ليس فقط بتعزيز الأفكار اللاعقلانية التي كان وهج تأثيرها قد خبا وعنفوان زخمها قد تراجع، على خلفية ما واجهته من ضربات فكرية ومنهجية موجعة سددها لها صولات فلاسفة عصر الأنوار فحسب، وإنما سمح لها بالنفاذ إلى مضمار العلوم الاجتماعية بصورة عامة وعلم التاريخ على وجه الخصوص، بعد أن همش دور الإنسان / المجتمع واستبعدت إرادته إزاء عمليات صيرورة التاريخ وسيرورة أحداثه. ولهذا «نحن لا نتردد - يقول شوبنهاور - عن الاعتراف بأنه ما أن تحذف الإرادة تماماً حتى لا يبقى بالنسبة للذين ما زالوا مملوئين بهذه الإرادة، بحقيقة القول، شي.

وبالمقابل، في أعين أولئك الذين عندهم تحولت الإرادة ونفت نفسها بنفسها، هذا العالم الواقعي جداً الذي تعيش فيه، مع كل شموسه وكل مجراته، ليس هو أيضاً شيئاً⁽⁶⁰⁾. والحقيقة إن اعتماد هذا الاتجاه على مفهوم (الإرادة) الطريفة من ميدان التاريخ من قبل الاتجاه الطبيعي / الوضعي، لم يكن بدافع إظهار دور الفاعل الاجتماعي في العملية التاريخية، أو بوازع من الحرص على إشراكه في عمليات تكوين التاريخ وتشكيل إحداثه وبلورة وقائعه، إنما كان من منطلق (نفي) حقيقة التاريخ و(نسف) ضرورته السوسولوجية، وبالتالي تجريد الإنسان الواقعي من تاريخه ذاته. باعتبار إن «التاريخ غير موجود - يكتب شوبنهاور - فنحن نفكر انه وقوف على طرفي نقيض مع معرفة فلسفية للعالم أن يتخيل أحد أن جوهر العالم يمكن تصوره على نحو تاريخي، أيأ كان اللباس التنكري الذي يستخدم لتقنيع هذه الفكرة. وينبغي أن تسمى تاريخياً كل تصور لكيثونة العالم في ذاتها يدخل، ولو بشكل صغير جداً، شكلاً من الصيرورة أيأ كان، للماضي أو للمستقبل، أهمية تمنح للبعد وللقبل أية كانت (...). إن التاريخ لا يمكن مبدئياً أن يكون موضوعاً لعلم، لأنه كاذب، ليس فقط في تظاهراته بل أيضاً في جوهره. لهذا السبب لا يوجد في التاريخ أي فرق بين ما هو مهم وما هو بلا أهمية، بين ما هو عظيم وما هو طفيف. ليس ثمة حقيقي سوى الفرد، والجنس البشري تجريد فارغ»⁽⁶¹⁾. وعلى الرغم من وجود بعض الاختلافات الفكرية والمنهجية بين تصورات الاتجاه الطبيعي / الوضعي من جهة، وبين تصورات نظيره السيكلولوجي / المعياري من جهة أخرى، حيال موقف الإنسان من فكرة التاريخ والانخراط في مظهراته، فإن ذلك لا يخفي تقاربهما أو يحجب تشابههما في ميادين تحييد التاريخ بإحالاته إلى ما يشبه (الجبرية الميكانيكية) في الحالة الأولى، أو بإنكاره وتفنيده عن طريق معارضته (بالمشيئة الإلهية) في الحالة

الثانية. ولذلك فقد لاحظ (جورج لوكاش) إن «كيركغارد يقرّ بوجود تاريخ - ولكن ليس بالنسبة للإنسان الذي هو عامل - ممثل، بل حصراً بالنسبة لله، المشاهد الوحيد القادر على شمول كل سير التاريخ في جملته»⁽⁶²⁾. وفي محاولة منه لتجريد التاريخ من أي قيمة اعتبارية / أخلاقية، بحيث يمكن الاستفادة من دروسه والاتعاض بتجاربه والاستئناس بامثولاته، وجعله بالتالي ذا معنى اجتماعي ومغزى إنساني. فقد عمد (كيركغارد) إلى معارضة دونية التاريخ بعلوية الأخلاق، وذلك من خلال الإيحاء بان الإفراط بالأول يفضي إلى التفريط بالثانية. لذلك فهو يؤكد على «إن محايشة التاريخ هي دوماً مقلقة للأثيقا، ومع ذلك فإن التأمل التاريخي موجود تحديداً في المحايشة. إذا ما رأى فرد من الأفراد شيئاً ما اثيقياً فهو الأثيقا بعينها... بالفعل النتيجة ليست صحيحة: كلما كان إنسان متطور اثيقياً، فكلما رأى الأثيقا في التاريخ. لا، الصحيح هو العكس: كلما تطور اثيقياً، قل انشغاله بالتاريخ»⁽⁶³⁾. والجدير بالملاحظة إن ما يجعل هذا الاتجاه يميل نحو مظاهر اللاعقلانية في البحث عن القوى الفاعلة في التاريخ، هو تغليب بعض مفكره الجانب السيكولوجي على الجانب الاستمولوجي، حينما يشرعون بتحليل تلك القوى وتأويل الأدوار التي تؤديها والوظائف التي تمارسها، وبالتالي إعطاء أهمية أكبر للعناصر (المعيارية) في العملية التاريخية من جهة، وتقليل أهمية بقية العناصر (المعرفية) و(الاجتماعية) المشاركة في ذات العملية من جهة أخرى. ولعل ملاحظة الفيلسوف (لوكاش) تأتي في محلها حين كتب يقول «إن طمس الحدود بين نظرية المعرفة والسيكولوجيا يؤلف إحدى المميزات الجوهرية للاعقلانية الحديثة»⁽⁶⁴⁾. ومن باب التأكيد على هذا التوجه السيكولوجي فقد كتب رائد نظرية التحليل النفسي (سيغموند فرويد) موضحاً «إن الظواهر اللاشعورية تلعب دوراً حاسماً ليس فقط في الحياة العضوية أو الفيزيولوجية،

بل أيضاً في آلية العقل وطريقة اشتغاله. فالحياة الواعية للنفس البشرية لا تشكل إلا جزءاً ضئيلاً جداً بالقياس إلى حياتها اللاواعية⁽⁶⁵⁾. ومن هذا المنطلق فقد حظيت الدوافع اللاشعورية للفرد باهتمام بالغ من لدن دعاة هذا الاتجاه، ليس فقط على صعيد تعاطيه مع عناصر (المعيش الاجتماعي) وما يكتنفه من تجاذبات وعلاقات، بل وكذلك على مستوى تعامله مع مكونات (المتخيل التاريخي) وما يستبطنه من خلفيات ومرجعيات. ذلك لأن «الفرد في الجمع - بحسب فرويد - يجد نفسه في شروط تتيح له أن يفك أسر ميوله اللاشعورية المقموعة. والصفات، الجديدة في الظاهر، التي يتبدى بها عندئذ ما هي في الواقع سوى تظاهرات لذلك اللاشعور الذي تختزن فيه بذور كل ما هو شرير في النفس البشرية»⁽⁶⁶⁾. وبما أن عالم (الفرد) السيكولوجي يعتبر حجر الزاوية لمختلف تيارات علم النفس، في حين يشكل عالم (الجماعات) السوسيولوجي محور اهتمامات شتى مدارس علم الاجتماع، فقد اعتبر إن شأن الفرد في صناعة التاريخ يزداد وفهم الماضي يتعاضم، كلما توجهنا بأنظارنا شطر عالمه السفلي / الخلفي، وكلما توغلنا في شعاب ممنوعاته الأسطورية / الخرافية ومحرماته الدينية / الرمزية. وهو الأمر الذي عزز مواقع المنهجيات السيكولوجية ودعم قواعد المنطلقات المعيارية، التي بالاستناد إلى معطياتها يكون بمقدورنا تفسير العلاقة بين الفرد والمجتمع من جهة، وبيان أولوية كل منهما في صبرورة التاريخ وأهمية دوره في تشكيل أحداثه وتكوين وقائعه من جهة أخرى. وهكذا يغدو «موضوع التاريخ - كما يؤكد (آرون) - هو الأفراد، وهو يصطفي مادته برد الحوادث إلى قيم»⁽⁶⁷⁾، في حين يذهب الفيلسوف الوجودي (كيركغارد) أبعد من ذلك فيقول إن «مائة ألف مليون من البشر يكون منهم كل فرد متشابهاً مع الآخر لا تساوي إلا واحداً. أما في اللحظة التي يظهر فيها من بينهم شخص

يختلف عن هذه الملايين أو عن هذا الواحد، فها هنا فقط يصبحان اثنين» (88). لا بل إن عدوى هذا الاتجاه أصابت البعض ممن ينهج في تفكيره نهجاً عقلياً في النظر إلى كينونة التاريخ وتفسير أحداثه. ولذلك فقد كتب (العروي) وهو يستعرض مقارناً بين آراء كل من (ابن خلدون) و(ماكيافللي) يقول «ليست الأعمال البشرية نتيجة العقل، ومع ذلك يمكن تناولها عقلياً؛ وهي ليست في جوهرها عقلانية، وإنما يمكن عقلنتها. بكلام آخر، ليس العقل محرك التاريخ، الذي من شأنه أن يمدّه بالقوة والحركة - فهذا الإمداد لا يمكنه أن يصدر إلا من الحياة، من الحيوانية - بل هو زينتته التي تمنحه مظهره الجميل وقيمتها الفاردة الوحيدة في نهاية المطاف» (89). وفي محاولة للحد من غلواء هذا الاتجاه في سعيه الرامي إلى (عملقة) الفرد مقابل (تقزيم) المجتمع، من منظور سيكولوجي / معياري يعطي للنوازع الفطرية والدوافع الغريزية أسبقية راجحة على العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والجغرافية في بلورة الفعل التاريخي ونسج أحداثه وتطريز وقائعه، فقد اعتبر بعضهم «إن علم النفس الاجتماعي هو أساساً علم تاريخ. فالمظهر التاريخي هو حجر الزاوية بالنسبة له، تماماً كالأساس المادي الفيزيولوجي للنشاط النفساني، ذلك انه يدرس الإنسان المتبدل / المتغير» (70). وكرد فعل ضد محاولات أسطرة التاريخ وأمثلة دوافعه وتأليه مصادره وتقديس أبطاله، فقد برزت جملة من الإسهامات الفلسفية ذات المنحى الاجتماعي العقلاني، التي سعت لإبراز دور العقل وبيان أهمية الوعي، لا في تكوين المجتمع وتشكيل التاريخ فحسب وإنما في صيرورة الإنسان إنساناً. وهكذا ورغم الطابع المثالي لأفكاره وتصوراتهِ حيال الكيفية التي يتصير بها تاريخ العالم على صعيد الفكرة، والأنماط النوعية التي يتمظهر من خلالها على صعيد الواقع، إلا إن إبداعاته الفكرية وإضافاته المنهجية، شكلت مدخل أولياً

لكل من يسعى لإحلال؛ العقل محل الإرادة، والوعي محل التصور، والحرية محل الجبرية. ولذلك فانه (هيجل) يرى «إن القوة التي تدفع بالتاريخ أو تسيره هي العقل، ومعنى هذا إن كل شيء يحدث في التاريخ إنما يحدث وفق إرادة الإنسان أي حريته، فالحرية هي العقل. والعملية التاريخية تتكون من أعمال الإنسان، وإرادة الإنسان ما هي إلا أفكاره التي ترجمها إلى سلوك (عمل). والتفكير لا يتم في فراغ، إنما يتأتى دوماً من قبل إنسان في موقف يقيني، وكب شخصية تاريخية تفعل نفس الشيء. ولا يوجد إنسان (عقل مجرد) مثلما تصور مفكروا عصر (التنوير)، وإنما الموجود هو الإنسان (العقل والمنفعل معاً)، فهو ليس عقلاً ولا هو انفعال تماماً، وإنما هو مركب الاثنين معاً، لأنه دون انفعال لا يوجد عقل، ودون عقل لا يوجد انفعال. والعقل يستخدم الانفعال أداة لتحقيق غاياته»⁽⁷¹⁾. من هنا وعلى أساس ذلك شرع المؤرخين بالانشطار إلى فريقين؛ الأول يضع (الفرد) في صدارة العوامل التي تصنع التاريخ وتؤطر الحدث التاريخي، في حين اتجه الفريق الثاني إلى ترجيح كفة (المجتمع) في تحديد ماهية التاريخ ومن ثم تعيين الكيفيات والديناميات التي تجعل منه ليس فقط صنعة البشر فحسب، وإنما أرشيف لأحداثهم وخزان لذاكراتهم أيضاً.

المطلب الرابع - الاتجاه السوسيولوجي / العقلاني:

| إن التاريخ هو حقاً تاريخ البشر للبشر

وبالبشر - عبد الله العروي⁽⁷²⁾

بداية نشير إلى إن تخصيصنا لفقرة مستقلة تتناول الحديث عن طبيعة هذا

الاتجاه، ليس معناه إن كل التيارات المنظرية تحت هذا المسمى تتميز بالتجانس

الفكري والتوافق المنهجي في التعبير عن مواقفها والإفصاح عن آرائها إزاء مسألة؛ من هو الصانع الحقيقي والفاعل المؤثر في نسج خيوط التاريخ وتطعيم فرشته بالأحداث المختلفة والوقائع المتنوعة، أيكون الفرد أم المجتمع؟، هذا أولاً. وثانياً إن إصاق صفة (العقلانية) على الأفكار التي يطرحها أصحاب هذا الاتجاه والمنخرطين بأنشطته، لا يعني بتاتاً إن عقلانية تلك الأفكار نقية مائة بالمائة، بحيث لا تشوبها شائبة من هذا الاتجاه أو ذلك، كما لا يداخلها تصور خاطئ من هذه الجماعة أو تلك، إذ إن مطلب كهذا لا يحاذي الواقع بقدر ما يدخل في عداد الطوبائيات. وثالثاً إن التسمية الجامعة لهذا الاتجاه لا نريد لها أن تحجب عنا الاختلاف الكائن بين مقومات؛ نظرية الرجل (العظيم) و(البطل) من جهة، وبين عناصر نظريات (النخبة) و(المجتمع) من جهة أخرى، لاسيما حيال دور كل منها بصيرورة التاريخ وتشكيل أحداثه وتكوين وقائعه. ولهذا آثرنا استعراض آراء دعاة تلك النظريات كل على حدة، متوخين قدر الإمكان إبراز ما تتمتع به كل منها من إيجابيات وسلبيات، ليس فقط على صعيد التفكير النظري فحسب بل وعلى صعيد التطبيق العملي أيضاً. منطلقين بذلك من حقيقة إن «الأفعال الإنسانية التي تؤلف مادة التاريخ تختلف من عصر إلى عصر وبلد إلى آخر، كما تختلف الناس والجماعات. الموضوع الحقيقي للتاريخ هو دراسة هذه الاختلافات (...) لكن هذه الاختلافات محصورة بين حدود الظروف العامة للحياة الإنسانية. إنها ليست غير تنوعات لأنواع معينة من العمل والوجود مشتركة بين الناس جميعاً، أو على الأقل بين الغالبية العظمى من الناس»⁽⁷³⁾. ولعل ملاحظة الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) تبدو أقرب إلى توضيح الفكرة الأساسية التي نروم كشف النقاب عنها، بخصوص العلاقة القائمة بين التاريخ (كفعل) والكائن الاجتماعي (كفاعل)، حين كتب يقول «نحن فاعلوا التاريخ بقدر ما نعاني منه ونفعل به أيضاً. وضحايا

التاريخ والجماهير الغفيرة التي ما زالت حتى اليوم تخضع للتاريخ أكثر مما تصنعه، هم الشهود المميزون على هذه البنية الأساسية لشرطنا التاريخي. ومن هم - أو من يعتقدون أنهم - ذوات فاعلة في التاريخ يعيشونه ويعانونه ليس بأقل من ضحاياه - أو ضحاياهم - حتى لو كان ذلك من خلال الآثار غير المقصودة لمشاريعهم المحسوبة حساباً جيداً»⁽⁷⁴⁾.

أولاً. الإرادة الذاتية للفرد:

[إن التاريخ يتجسد دائماً في بطل - ديلتاي]⁽⁷⁵⁾.

إن النظر إلى التاريخ باعتباره معطى من خلق إرادة (الفرد) البطل / العظيم، يعد أقدم زمنياً ومنطقياً من وجهة النظر المقابلة التي يعتقد أصحابها إن ذلك الخلق ما هو إلا تجسيد لإرادة (المجتمع) الحاضن / الراعي لذلك الفرد. وذلك على خلفية التصورات التي كانت رائجة حول العلاقة بين التاريخ والأسطورة من جهة، وشيوع الاعتقاد بان لكل أسطورة (بطل) يجسد مضمونها ويبلور غايتها من جهة أخرى، حيث «تدور أكثر أساطير العالم القديم حول قصص الآلهة والأبطال، وهي في غالبيتها تتناول ولادتهم وموتهم وحياتهم من حب وكرامية ومؤامرات وحروب، كما أنها تشير إلى خلق الكون ونظامه وخلق الإنسان وعلاقاته مع جنسه ومع الآلهة، ومع الوحوش والغيلان الخرافية»⁽⁷⁶⁾. ولهذا فقد استمر هذا الاعتقاد يفرض نفسه بالحاح ليس فقط عبر مراحل تطور الفكر التاريخي فحسب، بل وأبدى عناداً لا يكل في التخلي عن تطفله على فكرة (القداسة) أو الابتعاد عن التمسح بمظاهر الإلوهية، مما أكسبه - بالتقادم - في أعين المنادين به والمنخرطين فيه شرعية دينية واضحة. ولذلك فقد عبّر شاكيّاً

- وليس بدون سبب طبعاً - الفيلسوف الأمريكي (سدني هوك) عن هذه المعضلة قائلاً «إن دور الرجل العظيم في التاريخ ليس مجرد معضلة عملية، بل انه يؤلف مسألة من أعظم المسائل النظرية الجذابة في التحليل التاريخي. فمنذ أن أعلن كارليل قبل قرن مضى في كتابه (الأبطال وعبادة البطل) بأن التاريخ العام، تاريخ ما أنجزه الإنسان في هذا العالم هو في أعماقه تاريخ الرجال العظام الذين عاشوا وعملوا في هذا العالم»⁽⁷⁷⁾. والحقيقة انه لا يكاد يوجد من فلاسفة التاريخ من يضارع الفيلسوف الانكليزي (توماس كارليل) في حرارة دفاعه عن نظرية (الرجل العظيم)؛ ليس فقط بالنسبة لدوره في إنشاء مدماك التاريخ فحسب، وإنما بالنسبة لأهميته في حياة المجتمع الذي ينتمي إليه والأمة التي يمثلها. للحدّ الذي اعتبر إن «الرجل العظيم في نظري مخلوق من فؤاد الدنيا وأحشاء الكون، فهو جزء من الحقائق الجوهرية للأشياء، وقد دل الله على وجوده بعدة آيات أرى أن أحدثها هو الرجل العظيم الذي علمه الله العلم والحكمة، فوجب علينا أن نصغي إليه قبل كل شيء»⁽⁷⁸⁾. وحين نطرح هنا مسألة الدور الاستثنائي لإرادة الفرد الذاتية في صيرورة التاريخ، فان ذلك لا يعني الإشارة لأي فرد بما هو فرد في المجتمع - كما قد يفهمه البعض بصورة مجردة - إنما المقصود ذلك الذي يجعل من (فعله) أو (موقفه) بمثابة انعطافة جذرية في مسار الحركة التاريخية للمجتمع، وبالتالي يفضي إلى جملة من التحولات القيمة والانزياحات البنوية والوثبات الحضارية، بحيث يصبح (ما كان) مختلفاً عما (سيكون) في الذهنيات والتصورات، وان (الماقبل) سيغدو مغايراً (للمابعد) في العلاقات والسلوكيات. أي إن الذي يستحق أن يوصف بالعظيم أو بالبطل في سياق سوسيولوجيا التاريخ، ليس ذاك الفرد (المتوحد) مع ذاته، الذي عناه الفيلسوف (كيركغارد) حين أشار إليه بالقول «لو سئلت عن العبارة التي أتمنى أن تكتب

على قبري، فلن أطلب إلا عبارة واحدة هي: ذلك الفرد! (79). إنما المعني ذلك الفرد (المجدد) لكل ما تواضع عليه الناس من عادات و يقينيات وفكريات ومسلمات ورمزيات، بحيث يطبع الجدلية الاجتماعية بطابعه ويشع على الإرادة الإنسانية بإلهامه. ولكي نحظى بتصوير واضح عن نمط الأفراد الذين استوجبت موافقهم الاستثنائية المتخفية للمعروف، واستلزمت أعمالهم الخارجة عن إطار المؤلف، إسباغ صفة (البطولة) و(العظمة) على أشخاصهم دون سائر أقرانهم، فإن من الضرورة بمكان الوقوف على تنوع المنظورات الفلسفية والنفسية والدينية والسياسية، التي حددت طبيعة (الرجال العظام) وأطرت خصائصهم، وأفصحت من ثم عن فحوى التاريخ بدلالة شخصياتهم القارة في الذاكرة والعبارة للزمان. وهكذا فمن خلال (المنظور الفلسفي) تتبدى شخصية الرجل العظيم كونه واحد من أولئك الذين وصفهم يراع الفيلسوف الألماني (كارل ياسبرس) ببإذخ الوصف حين كتب يقول «لقد نظر الناس، في جميع العصور، إلى بعض الرجال على أنهم، بسائق عظمتهم، أشبه بكائنات أسطورية، ونماذج، فحذا حذوهم فريق من الآخرين... فلإنسان تاريخ منذ أن تحدثه العظمة عن أغوار الماضي. إنما تجد أصل الرباط مع العمق الإلهي، ومع الإقرار الأخلاقي، ومع فحوى النظرة الكونية، ومع جلاء المعرفة، نجد ذاك الأصل لدى فردية الأفراد العظماء. وإن طراز تبني هؤلاء الأفاضل هو الذي يؤلف مستوى شعب من الشعوب، ويحدد مستوى الإنسانية بعجلتها أيضاً. وفي انعكاس هؤلاء يعثر كل عصر على ذاته، وتلقى كل عظمة راهنة مقياسها. وأن فردية هؤلاء الأفراد تنسى ثم تبعث من جديد. فالناس يرونها بوضوح أكبر، ثم تتراجع وتحتجب. ولكن الوجود يبقى بدونها غير ذي معنى ولا تاريخ» (80). وبغية استبعاد الإيحاءات الأسطورية والانطباعات اللاهوتية التي يمكن أن يثيرها هذا النص لدى القارئ، فقد سارع

(ياسبرس) إلى توضيح مقصده بالقول «إن إجلال العظمة لا يعني تأليه الإنسان. فكل إنسان حتى أعظم البشر، وأندرهم، وأثمنهم، يظل إنساناً. وليست العبادة ما يوائية، بل النظرة إلى واقع العاري الذي يشهد وحده بعظمته. ولا يعني أن نصون العظيم بإضفاء الأسطورة عليه، بل بنظرة تلم بواقع الرجل العظيم، كل واقعه»⁽⁸¹⁾. هذا في حين كان مواطنه الفيلسوف (هيجل) أقرب إلى الواقع وأكثر مراعاة للمنطق في النظر إلى «رجال التاريخ، أو أبطال عصر ما - لا بد أن يعدوا حكماء عصرهم، ولا بد من النظر إلى أعمالهم، وإلى كلماتهم على أنها خير ما قيل في العصر. إن هؤلاء العظماء قد استهدفوا أغراضاً لكي يرضوا أنفسهم لا غيرهم، وبالغاً ما بلغت فطنة الخطط والنصائح التي تعلموها من الآخرين، فلا بد أن تكون تلك سمات محدودة للغاية وغير متسقة مع طريقة حياتهم، إذ لا بد أن يكونوا هم الذين فهموا الأمور على نحو أفضل، ولا بد أن يكونوا هم الذين يتعلم منهم الآخرون، ويستحسنون سياساتهم أو على الأقل يدعون لها، لأن تلك الروح التي اتخذت هذه الخطوة الجديدة في التاريخ هي النفس الداخلية للأفراد جميعاً؛ لكنها في حالة اللاوعي التي يوقظها عظماء الرجال»⁽⁸²⁾. وفيما يتعلق (بالمنظور النفسي) فإن العالم (سيغموند فرويد) يعتبر الأب الروحي لجميع العلماء الذين بحثوا الجانب السيكولوجي من هذه المسألة، لا بل إن كل الذين نحوا بهذا الاتجاه ينطلقون من أرضيته وينهلون من معينه. حيث اعتقد إن هية (الرجل العظيم) التي تأسر الأتباع وتأخذ بلباب المريرين، ليست سوى امتداد لسلطة (الأب الطومبي) الذي تم قتله والتهامه من قبل أبنائه، على خلفية صراع الدوافع الليبية كما تروي الأسطورة. لذلك نجده يقرر إنه «لا مفر إذن من التسليم بأن الرجل العظيم يمارس تأثيره على معاصريه بطريقتين مختلفتين: بشخصيته وبالفكرة التي يحامي عنها. وهذه الفكرة أما أن

تداهن وتملق أمنية قديمة من أمانى الجماهير، وإما أن تعين لهذه الجماهير هدفاً جديداً، وإما أن تجتذبها أخيراً بصورة من الصور. وفي بعض الأحيان، وفي الأحوال الأكثر بدائية، لا يكون من تأثير سوى للشخصية وحدها، أما الفكرة فلا يكون لها سوى دور ثانوي محض. وفي وسعنا أن ندرك على الفور لماذا يمكن للرجل العظيم أن يتحلى بكل هذه الأهمية، لأننا نعلم أن غالبية البشر تشعر بحاجة ماسة أسرة إلى سلطة تتوله بها وتبدي لها ضروب الإعجاب، وتطأ على الرأس أمامها، وتبيح لها أن تسيطر عليها، بل حتى أن تسيء معاملتها وتسومها خسفاً. وقد أبان لنا علم نفي الفرد ما مصدر هذه الحاجة الجماعية إلى السلطة: فهي وليدة الانجذاب نحو الأب، وهو شعور يعمر أفتدنتنا منذ نعومة أظفارنا؛ وليدة الميل إلى ذلك الأب الذي يتباهى البطل الأسطوري بأنه قهره وتغلب عليه. وإننا لنستشف أن جميع السمات والخصال التي يحلو لنا أن نسبغها على الرجل العظيم هي سمات وخصال تخص شخصية الأب، وأن هذا التشابه على وجه الدقة هو الذي يخلق الرجل العظيم الذي خاب مسعانا في تحديد طبيعته الأساسية»⁽⁸⁵⁾. وعلى صعيد (المنظور الديني) لطبيعة الرجل العظيم ومكانته في المجتمع، فانه لا يعتبر فقط أقدم محاولة اجترحتها الإرادة الإنسانية لإضفاء مظاهر العظمة والبطولة على بعض كياناتها البشرية فحسب، وإنما يعد كذلك المسؤول الأول عن توثيق الروابط وتعزيز العلاقة بين الجوانب الإلهية والبشرية، وبالتالي شرعنة إسباغ صفات وامتيازات الأولى على الثانية. لذلك فان «هذا الترابط بين المقدس والسياسي، الذي يضيفي الصفة التدنيسية على التعدييات الموجهة ضد السلطة (إنما لا ضد أصحابها)، يتخذ أشكالاً متنوعة وفقاً للأنظمة السياسية. فهو يبقى المقدس في المقام الأول، في حالة المجتمعات (بلا دولة)، بينما يغلب الهيمنة الممارسة على الناس والأمر في حالة المجتمعات

(الدولتية)»⁽⁸⁴⁾. ومن وجهة نظر شرقية / إسلامية فالأمر لا يكاد يختلف كثيراً في النظر إلى «العلاقة ما بين التاريخي والمقدس علاقة غاية في الالتحام، ذلك التاريخي المتمثل في الشخصية المركزية، أو الزعيم الديني السياسي، وما حوله من أحداث، والمقدس المتمثل في الكتاب الديني، الحاوي لركائز تلك الفرقة الناجية»⁽⁸⁵⁾. وبالمقارنة مع بقية المنظورات الأخرى فإن (المنظور السياسي)، يكاد يحتل مساحة أوسع ضمن اهتمامات التفكير الاجتماعي حيال مسألة العلاقة بين الرجل العظيم ودوره في صناعة التاريخ، لاسيما وان ظاهرة الزعامة السياسية غالباً ما كانت مقترنة بتلك العلاقة وتممخضة عنها في نفس الآن، بحكم كونها تمتح نسغ ديناميتها من تراث ديني وأسطوري يمتد لآلاف السنين، حتى إن (توماس كارليل) اعتقد بان «البطل في صورة معبود هو أقدم أشكال البطولة»⁽⁸⁶⁾. وانسجاماً مع طروحات الفلسفة الهيكلية الرامية إلى استحالة تصور وجود تاريخ حقيقي دون أن يكون مسبوق بوجود مظاهر للوعي الإنساني بشقيه الفردي والجمعي، ومن منطلق الترويج لفكرة الأهمية الاستثنائية للرجل العظيم في انوجداد مثل هكذا تاريخ، فقد حاول الفيلسوف الفرنسي (ريمون آرون) إثارة اهتمامنا إزاء مسألة؛ انه كلما تصدرت شخصية عظيمة واجهة حدث تاريخي ما، كلما توسعت منافذ شعورنا بجدلية الواقع وازدادت - تبعاً لذلك - معدلات يقيننا بغائية التاريخ، هذا في حين يحصل العكس عندما نوكل الأعمال المهمة إلى الجماعات الهلامية، حيث تتضاءل الفرص العقلانية وتضمحل القدرات الإرادية. وهكذا «كلما ازداد اعترافنا بنجاح عمل بعض الشخصيات العظيمة، ازداد توسيعنا لمجال الشعور. وبالعكس كلما كثرت التجمعات وظهرت المتدييات والأعمال الجمعية، والتطورات التاريخية، بمظهر التسامي، عسر إرجاعها إلى الأفراد وازداد دور اللاشعور والغائية اللأدرية والتتابع الآلي

للأحداث»⁽⁸⁷⁾. وفي إطار هذا المنظور هناك من يعطي للصفات الشخصية المنسوبة لبعض (الزعماء) السياسيين، حجماً ودوراً يفوق كل ما قد يخطر على البال من العناصر والمكونات التي تسهم في تكوين الحدث التاريخي، وبالتالي تحدد المسار الذي يتوجب أن يسلكه الفاعلون في حقله والمنخرطين في أتونه. وعلى هذا الأساس فقد «أعطى الفيلسوف البريطاني (برتراند رسل) قدراً كبيراً من الأهمية لأبطال التاريخ. فهو يقول مثلاً بأنه لو أن بسمارك قد توفى وهو طفل لتغير وجه أوروبا. وفي مكان آخر يقول لو أن مائة من رجال القرن السابع عشر قد ماتوا وهم في طفولتهم، لما حلّ العصر الحديث، وعلى رأس هؤلاء المائة العالم غاليليو... ولولا أن هنري الثامن قد وقع في غرام آن بولين، لما ظهرت الولايات المتحدة الأمريكية، لأنه قام بقطع علاقات المودة مع البابوية نظراً لاعتراضها على هذا الزواج، فلم يعترف بهبة البابا قارة أمريكا إلى إسبانيا والبرتغال. فلو أن إنجلترا ظلت على الكثلكة، فمن الجائز جداً أن ما نسميه اليوم بالولايات المتحدة الأمريكية كانت ستظل مستعمرة إسبانية»⁽⁸⁸⁾. والجدير بالذكر إن هناك من شغلتهم قضية النظر في ماهية التاريخ وعلاقته بالأفراد الأفاضل، كانوا قد أشاروا إلى ضرورة التمييز مسبقاً بين (صانع) الحدث التاريخي من جهة، وبين (فاعل) ذات الحدث من جهة أخرى، قبل أن يصار إلى إسباغ صفة (البطولة) على شخصية ما وأحاطتها بأكاليل (العظمة). ذلك لأن القيمة الاعتبارية ما بين الاثنين تختلف نوعياً لجهة الحصيلة الإنسانية والحضارية، التي تتمخض عن دوريهما في تشكيل الفعل التاريخي للجماعة وتحديد مساراته بالنسبة لخياراتها المصيرية، بضوء ما تتمتع به شخصيتهما من خصائص ذاتية ودوافع إرادية. من منطلق «إن الرجل الذي تحفل حياته بالأحداث التاريخية هو أي رجل أثرت أفعاله على التطورات التالية لها بشكل مغاير تماماً للشكل الذي كانت خليقة بأن

تأخذه لو لم تصدر تلك الأفعال عنه. أما الرجل الصانع الأحداث فهو رجل أحداث، أفعاله هي نتائج طاقات وملكات ذكاء حاد وإرادة قوية وشخصية بارزة، أكثر مما هي نتائج حوادث عارضة ناجمة عن مركزه. إن هذا التمييز يحاول أن يعدل في الحكم على الاعتقاد العام بأن البطل هو عظيم ليس فقط بسبب ما يفعل ولكن بفضل سجاياه وماهيته، ومن الآن فصاعداً سنعني بكلمة البطل أو الرجل العظيم، عندما ترد في كلامنا، الرجل صانع الأحداث»⁽⁸⁹⁾. ولعل خير ما ننهي به هذه الفقرة المبتسرة، هو الإشارة إلى ما قاله الرئيس الأمريكي الأسبق (هاري ترومان) «على القائد أن يقرأ الرجال الذين في التاريخ، لا أن يقرأ التاريخ»⁽⁹⁰⁾.

ثانياً - الضرورة الموضوعية للمجتمع:

[التاريخ شأن موضوعي مستقل عن ذات الفرد،

هذا ما تؤكدُه التاريخانية - العروبي]⁽⁹¹⁾.

على قدر ما أنتج الفكر الاجتماعي من نظريات وطرح من فرضيات، حول دور الفرد الاستثنائي في صيرورة التاريخ كفكرة، وأهميته في سيرورة أحداثه كمارسة. فقد أنتج بالمقابل ما يضارع تلك النظريات والفرضيات إن من حيث التعدد أو من حيث التنوع. عالجت، هي الأخرى، هذه القضية الإشكالية من منطلقات مغايرة وتوجهات مختلفة، تضع (المجتمع) بدلاً من (الفرد) في صدارة التصدي لمثل ذلك الدور الاستثنائي، وترشحه لاحتلال مثل تلك الأهمية الفائقة. والحال ليس كالفلسفة الماركسية بصيغتها الكلاسيكية من تبنى مضمون هذه الأطروحة صراحة، فضلاً عن حملها راية الدفاع عنها والرويج لها بالضد

من خصومها فلاسفة التاريخ الغربيين، الذين تركزت توجهاتهم صوب إرادة (الفرد) وتمحورت اهتماماتهم حول إمكاناته في صناعة التاريخ وصياغة أحداثه. ولعرض وجهة النظر الماركسية حيال الضرورة الموضوعية للمجتمع، الذي بالاستناد إلى طابعها الجدلي يستطيع الفرد استطلاع تخوم المجتمع استشراف آفاق الواقع، فانه ليس مثل الفيلسوف (جورجي بليخانوف) من يقوم بهذه المهمة. وهكذا فقد لجأ للاستشهاد بأحد المؤرخين الفرنسيين (مونود) ل طرح المسألة بالقول «لقد تعودنا أن نتعلق، في التاريخ، بالمظاهر البراقة المدوية والقصيرة الأجل، التي تلازم الفاعلية الإنسانية، من حوادث عظيمة أوجال عظام عوضاً عن أن نصر على الحركات العظيمة الوئيدة التي تتاب المؤسسات، وعلى الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تشكل القسم الهام والدائم في التطور الإنساني، الذي يمكن تحليله بالتأكيد، وبطريقة تقربه من القانون. إن الحوادث والشخصيات البارزة لهي شارات ورموز لمختلف فترات هذا التطور. ولكن معظم الظاهرات التي توصف بالتاريخية، هي بالنسبة إلى التاريخ الحقيقي كنسبة الأمواج التي تطفو على سطح البحر إلى الحركة العميقة الدائمة للمد والجزر، فهي، أي الأمواج، تتلون لفترة من الزمن، بجميع ألوان الضوء، ثم تتناثر على الشاطئ دون أن تخلف منها شيئاً»⁽⁹²⁾. وحين تشدد الماركسية - في مجال صيرورة التاريخ وسيرورة أحداثه - على أولوية (المجتمع) بالقياس إلى (الفرد)، فذلك لا يعني من جانبها إسقاط دور هذا الأخير نهائياً واستبعاد مكانته كلياً، بحيث يمسى العوبة لا إرادة لها في يد الضرورات والأقدار التي يعج بها كيان المجتمع⁽⁹³⁾. إنما تبقى محافظة له على ما يتمتع به من مميزات فريدة وخصائص استثنائية، تتيح له الإسهام الفاعل في أليات الجدل التاريخي؛ سواء أكان في مجال التعجيل أو التأجيل لتلك الأوليات، أو كان في مضمار تطوير أو تأخير

ديناميات المجتمع. ولهذا نجد إن (بليخانوف) لا يتردد - وهو يستعرض وجهة نظره بخصوص دور الفرد في التاريخ - في استخسان آراء خصمه الفلسفي (كارليل)، الذي جعل من موضوعه (البطل) في التاريخ عنوان كتاب له، حيث كتب يقول «إن الرجل العظيم يعد عظيماً لا لأن صفاته الشخصية تطبع الأحداث التاريخية بطابعها الخاص، بل لأنه يتحلى بصفات تجعله أقدر من الآخرين على الاستجابة للضرورات الاجتماعية العظيمة في عصره، تلك الحاجات التي تتأتى عن الأسباب العامة والخاصة. إن (كارليل) في كتابه المعروف عن الأبطال يسمي الرجال العظام (البادئين). وتأتي هذه الكلمة في موضعها تماماً. نعم إن الرجل العظيم هو (البادئ) لأنه يرى (أبعد) من الآخرين ويتشوف بقوة أكثر منهم. انه يجد حلاً للمسائل العلمية الراهنة بقدر ما يطرحها التطور الثقافي المتقدم للمجتمع، وهو الذي ينه إلى الحاجات الاجتماعية الجديدة، التي خلفها تطور العلاقات الاجتماعية في داخل المجتمع، ويأخذ على عاتقه أمر تحقيقها. انه بطل، لا بمعنى انه قادر على إيقاف أو تعديل السياق الطبيعي للأشياء، بل بمعنى إن عمله هو التعبير الواعي والحر عن سياق هذه الأشياء الضروري وغير الواعي. وكل أهميته تكمن هنا وكذلك قوته، ولكن هذه الأهمية جبارة وهذه القوة هائلة»⁽⁹⁴⁾. ومن الغريب حقاً أن يشار الكثير من اللغظ الإيديولوجي ضد الماركسية، بدعوى إنكارها دور الفرد وإهدارها لإرادته في صناعة التاريخ، هذا في حين يمتد - قبلها وبعدها - تراث ضخيم من الإسهامات الفكرية، التي لا يمكن اتهامها بمحابة وموالة الفلسفة الماركسية، والتي جعلت من تلك الصناعة وقفاً على المجتمع / الشعب وحده، دون أن تقيم للفرد - كائن ما يكون موقعه ووظيفته - أي اعتبار. ولهذا فقد كتب أحد المؤرخين المحدثين يقول «لقد كان بعض المؤرخين مسرفين في أخذ الناحية الفردية من التاريخ، لأنهم

كانوا يعنون بالملوك والملكات والوزراء والقواد، وفي الجملة كانوا يعنون بعظماء الرجال، غاضين النظر عن أحوال الجماهير لأنها كانت في اعتبارهم أقل من أن يعرجوا عليها ويقفوا عندها، مع أن المعلوم أن هؤلاء السادة المسودين إنما يشرعون لهذه الجماهير ويذودون عن حياضها، وان على كد هذه الجماهير وجهودها يدور نظام العالم بأسره»⁽⁹⁵⁾. وكان المؤرخ (توشار) قد ذكر إن «السياسي الروماني (كاتون) كان لا يؤمن بالشخصيات ويعارض، في هذه النقطة معارضة شديدة، التراث الهليني الذي يؤمن إيماناً واسعاً بالرجال (الموهوبين)، بالرجال الذين ترعاهم العناية الإلهية»⁽⁹⁶⁾. هذا في حين أشار (لامني) في كتابه؛ بحث حول اللامبالاة، إلى «إن قضية الشعب سوف تتصر، ما يريد الشعب يريده الله بالذات»⁽⁹⁷⁾. وضمن نفس السياق فقد اعتبر (جان مسليه) في كتابه الوصية إن «الشعوب ليست للملوك، وإنما الملوك للشعوب (...) فالشعب هو مصدر سلطان العظماء وثوراتهم كافة، وسوف يحرمون منها يوم يقلع الشعب عن الانصياع لقوانينهم»⁽⁹⁸⁾. وكان الفيلسوف الفرنسي (فولتير) قد أثار اهتمام مفكري عصره حول جدوى تمسكهم بأنماط التفكير القروسطية، التي طالما استمرت تمجد الأبطال وتخلد ذكرهم، دون النظر إلى القوى الاجتماعية العميقة التي حفزت أولئك الأبطال لاجتراحهم المآثر وإتيانهم بالمعجزات. ولذلك «لم نكتب إلا تاريخ الملوك، ولكننا لم نكتب تاريخ الأمة. يبدو انه لم يكن طيلة 1400 سنة في بلاد الغال إلا ملوكاً ووزراء وجرالات. ولكن ألا تساوي تقاليدنا وقوانيننا وعاداتنا وفكرنا شيئاً؟»⁽⁹⁹⁾. وهو الأمر الذي سيوليه لاحقاً فلاسفة (التاريخ الجديد) اهتماماتهم ويدخلونه في حساباتهم ويصدرونه خياراتهم، عند تعرضهم لدراسة التاريخ والبحث في طبيعة القوى الفاعلة في تكوينه وتشكيله، عبر ما بات يعرف بمباحث (العقليات) و(الرمزيات) التي كانت تعتبر سابقاً

مجرد انعكاسات آلية لمظاهر الواقع في بنى الوعي. والواقع انه على الرغم من احتفاء النظرية الماركسية (بالمعنى الاجتماعي)، الذي اعتبر - بالنسبة لغالبية أنصارها ومريديها - الفاعل الأساسي في صيرورة التاريخ، إلا إن ما يؤخذ على بعض طروحاتها السوسولوجية جعلها (العامل الاقتصادي)، هو ما يحرك جملة العوامل والعناصر المسؤولة تشكيل الحدث التاريخي في نهاية المطاف. مما استتبع أن يقع على كاهل (انجلس) ولاحقاً ثلة من المفكرين الماركسيين اللامعين؛ مهام التصحيح تارة، أو التوضيح تارة ثانية، أو التنقيح تارة ثالثة. للحد الذي جعل ردة فعل المؤرخ الفرنسي المرموق (فردناند برودويل) إزاء ذلك، لا تتناسب وحجم باعه الطويل وتجربته الغنية في دراسة التاريخ والبحث في شعابه والغوص في مجاهله، حين «اعتقد إن الإنسان ليس حرّاً... وماركس مخطئ بنسبة تتجاوز 50 في المئة عندما قال إن الناس يصنعون التاريخ. إن الثابت هو إن التاريخ هو الذي يصنعهم، وهم يخضعون له... إن التاريخ الإرادي وهم ونقطة ماء في محيط»⁽¹⁰⁰⁾. وعلى خلفية التناقض والتعارض ما بين دعاة (الإرادة الذاتية) للفرد من جهة، وبين نظرائهم من أنصار (الضرورة الموضوعية) للمجتمع من جهة أخرى، فقد شق رهط من الفلاسفة والمؤرخين وعلماء الاجتماع طريقاً مغايراً ينأى بنفسه عن توجهات هؤلاء وخيارات أولئك. فبالنسبة للبعض منهم اعتبرت (النخبة) أو (الصفوة) هي من يقع على كاهلها إبداع التاريخ وصنع أحداثه، والنهوض من ثم بالمهام المصيرية التي تتطلبها سيروراته، سواء بالنسبة للفرد أو للمجتمع. وعلى هذا الأساس فقد استنتج العالم الاجتماعي الأمريكي (روبرت ماكيفر) خلاصة مفادها إن «النخبة لا الزعيم هي التي تصنع التاريخ، وتحرك الجماهير الراكدة، وتنسج لها الأساطير التي تخدم أغراض النخبة. وتجترح النخبة، وهي تمارس السلطة، أعمالاً بطولية، تتجاوب فيها مع الحاجات

الظرفية العملية، ولكنها لا تعبأ بالتقاليد ولا تحفل بالتاريخ»⁽¹⁰¹⁾. وعلى الرغم من اعتراف عالم الاجتماع الايطالي الأصل الفرنسي المولد (ويلفريدو باريتو) بحقيقة كون (المجتمع) الكلي هو من يلد (النخبة) الجزئية ويوفر لها شروط الحضارة السوسولوجية وعوامل التطور الاستمولوجية، بيد إن الوقوف على طبيعة ذلك (المجتمع) مرهون بالتعرف على ماهية (النخبة) التي تمثله دورياً عبر التاريخ. لذلك فالواجب أن «نتعرف إلى المجتمع عبر نخبته، ولا يؤثر على سماته وتطوره شيء مثل نموذج النخبة الذي يولده هذا المجتمع. ويكشف علم الاجتماع عن واقع ثان: وهو عجز أية نخبة عن الاستمرار والخلود، فهي تخضع لقانون الاهتزاز والتغير»⁽¹⁰²⁾. وبصرف النظر عن الطابع الواقعي والتصوير الموضوعي للمنظقات، التي أطرت الوعي التاريخي لأحد أبرز رواد مدرسة الحوليات الفرنسية (فردناند برودويل)؛ لجهة الحذر من إطلاق التعميمات المجردة في سياق البحث الاجتماعي، فضلاً عن مراعاة العوامل السيكلوجية والرمزية والثقافية التي تسهم في صياغة الواقعة التاريخية، إلا أنه لم يتردد في إعلان موقفه المؤيد لدور (النخبة) المحوري في إطار ديناميات التطور الاجتماعي، بحيث اعتبر «إن المجتمعات لا تصلح إلا إذا كانت تسيرها نخبة»⁽¹⁰³⁾. والجدير بالملاحظة إن البعض من الباحثين تعاملوا مع مفهوم (النخبة / الصفوة) كمعادل دلالي لمفهوم (الأقلية)، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار الفوارق النوعية بين كلا المفهومين؛ إن من حيث المعنى السوسولوجي، أو من حيث الدلالة المعرفية. ولهذا فقد اعتقد الباحث العربي (بشير محمد الخضرا) إن مضمون «نظرية النخبة (الأقلية) تعتبر أن المجتمعات تحكمها دائماً أقليات صغيرة تحت أسماء مختلفة. ومن أبرز القائلين بهذه الفكرة غيتانو موسكا الذي اعتبر إن اصطلاحات مثل الشعب أو حكم البروليتاريا هي أساطير، وما التاريخ إلا صراع

بين أقليات مسيطرة تحاول تثبيت نفسها عن طريق إقرار مبدأ التوارث، وفئات أخرى تحاول الانقلاب عليها وتغيير الأوضاع وتتحكم هي في المجتمع. ومن هذا المنظور فإن حكم الأغلبية المتأتي عن طريق الانتخابات الديمقراطية ما هو إلا حكم أقلية في النهاية»⁽¹⁰⁴⁾. ومن باب المباهاة العرقية والزهو العنصري، فقد اشتط أحد العلماء الغربيين في الغلو والتطرف إلى حدّ شروعه بعقد مقارنة معيارية (لا علمية) بين الشعوب الشرقية والشعوب الغربية، لجهة قدرة كل منها على إنتاج النخب وخلق الصفوات، عاداً ذلك من جملة الفوارق البيولوجية التي تميز الغرب عن الشرق وبالتالي تفصل ما بينهما حضارياً. ولذلك نجد أنه يؤكد مقتنعاً بأن «أعظم فارق بين الأوروبيين والشرقيين هو ما لدى الأوروبيين من صفوة ورجال عالية... ويثبت التاريخ (كذا) إن كل تقدم مدين لتلك الصفوة القليلة العدد (إذ) من أصحاب العبقرية يتكون مجد الأمة الحقيقي»⁽¹⁰⁵⁾. وفي إطار رؤيته العنصرية لماهية التاريخ وأنماط تشكيله، فقد مائل (لوبون) بين سيكولوجيا الأعراق البشرية من جهة، وبين بيولوجيا الكائنات العضوية من جهة أخرى، بحيث لم يتورع من الإشارة إلى أنه «يمكن عدّ التاريخ عرضاً بسيطاً للنتائج الصادرة عن مزاج العروق النفسي، ويشق التاريخ من ذلك المزاج، تشتق أعضاء التنفس في الأسماك من حياتها المائية»⁽¹⁰⁶⁾. ومن هذا المنطلق نستطيع الولوج إلى تفكير الشطر الثاني من أولئك المفكرين، الذين نظروا إلى التاريخ وأحداثه بمنظار مختلف عن أقرانهم السابقين، معتبرين إن صنعة التاريخ لا تقتصر فقط على (النخبة أو الصفوة) فحسب، إنما هي خليقة بالأمم والشعوب ذات (الأجناس الراقية) البيضاء التي تجري في عروق أبنائها دماء نقية. لذلك يقرر (غوبينو) في كتابه؛ محاولة عن تفاوت العروق البشرية أنه «في القسم الشرقي من المعمورة، لم يحدث الصراع الدائم للأسباب السلالية إلا بين العنصر

الاريايني من جهة والمبادئ الزنجية والصفراء من الجهة الأخرى. لا أرى حاجة لملاحظة انه، حيث لم تقا تل العروق السوداء إلا مع ذاتها، حيث دارت العروق الصفراء أيضاً في دائرتها الخاصة، أو كذلك حيث الخلائط السوداء والصفراء تتصارع اليوم، لا إمكان لتاريخ. بما أن نتائج هذه النزاعات عقيمة جوهرياً، مثل الحوامل السلالية التي تحددها، لذا لم يظهر منها شيء ولم يبق منها شيء.. التاريخ لا يخرج إلا من تماس العروق البيضاء وحده»⁽¹⁰⁷⁾. ولأن النظرة العنصرية إلى التاريخ تقضي إلى تصور أن العلاقات بين الأمم والشعوب لا تقام إلا على أساس التنافس والتصارع الدموي بين الأعراق والأجناس، وبالتالي يكون من حق الأرقى والأقوى أن يسود ويهيمن على الأدنى والأضعف، فقد كتب العالم الاجتماعي (غومبلوفكس) في معرض مؤلفه (صراع الأجناس) يقول «ليست نظريات بوذا أو أقوال المسيح أو مبادئ الثورة الفرنسية، هي التي تصعد من القتالات التي تخوضها الشعوب بعضها ضد البعض - بل الصيحات التي تسمع هنا هي: آري، سامي، مغولي، أوروبى، آسي، أبيض، أسود، مسيحي، مسلم، جرمانى، لاتينى، سلافى، الخ.. خلال ألف شكل. وبين هذه الصيحات الحربية (يصنع التاريخ)، يسكب دم البشر أواجاً - كي يتم (قانون طبيعى للتاريخ)، ما زلنا بعيدين عن فهمه»⁽¹⁰⁸⁾. لا بل إن هناك من جعل الوظيفة الأساسية (للزعيم) السياسى، هي المحافظة على نقاء الدم العرقى من التخالط مع الآخرين أو التهجين مع الغرباء، لاسيما وانه (= الزعيم) يمثل ذروة وعى الأمة وقمة عقلها الجمعى. ولهذا فان للزعيم - بحسب رأى ألفرد روزنبرغ - «مهمة أساسية هي تأمين سريان الدم العرقى... إن الشعب بالنسبة للزعيم هو كمثل اللاوعى إلى الوعى»⁽¹⁰⁹⁾. ولما كان التاريخ لا تضع قواعده ولا تبني معماره السياسة وحدها - كما كان الاعتقاد رائجاً في السابق - إنما هو نتاج تفاعل علوم طبيعية

(البيولوجيا والجيولوجيا والايكولوجيا) وإنسانية (السوسولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا)، فضلاً عن أنشطة كل من الاقتصاد الفلسفة والأدب. فان التعويل على دور (الفرد) وحده مهما حمل من صفات البطولة والعظمة من جهة، أو دور (النخبة) دون سواها مهما مثلت من خصائص الرقي العرقي أو التفوق الطبقي، يعد نكوص معرفي وإخفاق منهجي؛ لا في فهم التاريخ كفرّة، ولا في عقلنة دوافعه كممارسة. وكرد على قصور الحالة الأولى فقد كتب العالم الاجتماعي الفرنسي (مارسيل غوشيه) يقول «أنا لا أؤمن ببطولة فردية يمكن أن تنبثق من العدم. أنا أعتقد ببطولة يحركها التاريخ. فليس الأفراد هم العظماء، وإنما التاريخ هو الذي يجعلهم عظماء»⁽¹¹⁰⁾. وكرفض لمساوي الحالة الثانية فقد أشارت عالمة الاجتماعية (حنة آرندت) قائلة «إن الصفة السلبية التي تسود لدى النخبة التوتاليتارية، هي أنها لا تساق البتة إلى تفكر العالم على ما يكون حقيقية، ولا تضاد الواقع بالمزاعم على الإطلاق. وبموازاة ذلك، فان الفضيلة التي تؤثرها هي الولاء للقائد الذي من شأنه أن يضمن انتصار الزعم الأخير، أبداً كما التعويذة، وكما يضمن انتصار التوهم على الحقيقة والواقع»⁽¹¹¹⁾.

الإحالات والملاحظات

1. المستشار قصي محبوبية؛ القائد بين السياسة والسلطة والنفوذ: صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، (عمان، الأهلية، 2010)، ص 367.
2. كارل ياسبرس؛ عظمة الفلسفة، ترجمة الدكتور عادل العواء، سلسلة زدني علماء، (بيروت، منشورات عويدات، 1980)، ط 2، ص 43.
3. جان توشار وآخرين؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، 1981)، ص 545.
4. المستشار قصي محبوبية؛ القائد بين السياسة والسلطة والنفوذ، مصدر سابق، ص 253.
5. الدكتور فاضل الربيعي؛ أبطال بلا تاريخ: الميثولوجيا الإغريقية والأساطير العربية، (دمشق، دار قدمس، 2003)، ص 14.
6. جون ستيوارت مل؛ الحرية، ج 1، ترجمة عبد الكريم أحمد، سلسلة الألف كتاب (581)، (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1966)، ص 192.
7. كارل ياسبرس؛ عظمة الفلسفة، مصدر سابق، ص 49.
8. الدكتور عبد العروي؛ مفهوم الايديولوجيا، (بيروت، دار التنوير / المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 25. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «ليست الادلوجة بالنسبة للفرد قناعاً بقدر ما هي أفقه الذهني. يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صور متنوعة. ويوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها. هي مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله. الأدلوجة قناع لمصالح فئوية إذا نظرنا إليها في إطار مجتمع آني، وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي». ص 53.
9. الدكتور محمد سبيلا؛ الايديولوجيا.. نحو نظرة تكاملية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 18. من جانبه فقد اعتبر الفيلسوف الماركسي المحدث (لويس التوسير) إن «الايديولوجيا جزء عضوي في أي وحدة اجتماعية كاملة (...) والمجتمعات البشرية تفرز الايديولوجيا بصفحتها العنصر الحقيقي والهواء الضروري لتنفسها وحياتها التاريخيين». مقتبس عن بحث لين ماكنزي بعنوان فكرة الايديولوجيا، ضمن المؤلف الجماعي الموسوم؛ الايديولوجيات السياسية، ترجمة عباس عباس، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، ص 12.
10. الدكتور محمد سبيلا؛ الايديولوجيا، مصدر سابق، ص 208. كما يؤكد الباحث (ياكوب باربون) هذه الخاصية بالقول «فالمرء الذي يعتنق ايديولوجية ما يعثر فيها على مرساته ومرتكزه، مثلما أنها تزوده (بالمعرفة) واليقين عن مغزى حياته ومعناها، وتمنحه طمأنينة تشكل الحياة وتشيد صرحها. هنا يقبع مغزى الايديولوجية وتكمن أهميتها بالنسبة للحياة العملية». للمزيد راجع كتابه؛ ما هي الايديولوجية؟.. دراسة لمفهوم الايديولوجية ومعضلاتها، ترجمة الدكتور أسعد

رزوق، (بيروت، الدار العلمية، 1971)، ص 123. من جانبه يصف المفكر عبد الله العروى مفهوم الأيديولوجية فيقول «إن مفهوم الأيديولوجيا ليس مفهوماً عادياً يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفاً شافياً، وليس مفهوماً متولداً عن بديهيات فيحد حدها مجرداً. وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة. انه يمثل (تراكم معان)، مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان». راجع كتابه؛ مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص 5.

11. كارل ماركس وفردريك انجلس؛ الأيديولوجية الألمانية، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، (دمشق، دار دمشق، 1976)، ص 30. ولهذا فقد أشار عالم الاجتماع الألماني (كارل مانهايم) إلى انه «يبدو اصطلاح الأيديولوجيا لكثير من الناس متصلاً اتصالاً وثيقاً بالماركسية، ولهذا السبب نجد إن ردود الناس واستجاباتهم عن هذا الاصطلاح مفررة سلفاً على الأكثر بتلك الصلة. لذا اقتضت الضرورة أن ننص بصراحة قائلين؛ بالرغم من إن الماركسية قد أسهمت إسهاماً كبيراً في الكشف عن مشكلة الأيديولوجيا ووضعها في صيغتها الأصلية إلا أن هذا الاصطلاح ومعناه يرجعان إلى مرحلة تاريخية سبقت ظهور الماركسية، ومنذ بروزها إلى حيز الوجود ظهرت لهذا الاصطلاح معاني جديدة وأخذت لها كياناً خاصاً بها». راجع كتابه القيم؛ الأيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة الدكتور عبد الجليل الطاهر، (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1968)، ص 126.

12. جاك لوغوف وآخرين؛ التاريخ الجديد، ترجمة الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 496.

13. الدكتور برهان غليون؛ اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004)، ط 3، ص 234.

14. ادوارد كار؛ ما هو التاريخ؟، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980)، ط 2، ص 37. من جانبه فقد شدد الفيلسوف الروسي (بليخانوف) على هذه الحقيقة قائلاً «نحن نعلم الآن أن الأفراد يتركون غالباً أبلغ الأثر في مصير المجتمع، غير أن هذا الأثر إنما تحدده البنية الداخلية لهذا المجتمع وموقع هذا المجتمع من المجتمعات الأخرى». راجع كتابه؛ دور الفرد في التاريخ، ترجمة إحسان سركيس، (دمشق، دار دمشق، 1974)، ص 98.

15. كارل مانهايم؛ الأيديولوجية والطوبائية، مصدر سابق، ص 227.

16. غوستاف لويون؛ سيكولوجية الجماهير، ترجمة الدكتور هاشم صالح، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقى، 1997)، ط 2، ص 74.

17. الدكتور إسحاق عبيد؛ معرفة الماضي.. من هيرودوت إلى توينبي، (القاهرة، دار المعارف، 1981)، ص 8. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر، انه قد «لاحظ البعض إن الفكر التاريخي قد بدأ بمرحلة الأساطير والخيالات الثيوقراطية، ثم اتخذ مساراً ثورياً وإنسانياً على يد هيرودوت ونيكوديميز في العصر الهليني - الروماني»، ص 22.

18. مقتبس عن جاك لوغوف (إشراف)؛ التاريخ الجديد، ترجمة الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 101. وفي السياق ذاته فقد كتب المؤرخ الكبير (فرناند برودويل) يقول «كان لوسيان فيفر يقول: التاريخ هو الإنسان. أما أنا فأقول إن التاريخ هو الإنسان والبقية. كل شيء تاريخ، الأرض والمناخ والتحرّكات الجيولوجية». مأخوذ عن كتاب (فرانسوا دوس)؛ التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 239.
19. فرانسوا دوس؛ التاريخ المفتت: مصدر سابق، ص 29. هذا وقد لخص الفيلسوف الفرنسي المعروف (بول ريكور) طبيعة هذه العلاقة بعبارة فلسفية رشيقة حين كتب يقول «إن التاريخ، بوصفه مكاناً في الزمان». للمزيد راجع كتابه القيم؛ التاريخ، الذاكرة، النسيان، ترجمة الدكتور جورج زيناتي، (بيروت، دار الكتاب المتحدة الجديد، 2009)، ص 83.
20. الدكتور عبد الله العروي؛ مفهوم التاريخ، ج 1، ألفاظ ومذاهب، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 135. وينفس المقدار من القصور يذهب المؤرخ الفرنسي (غوينو) حين كتب في مؤلفه؛ المقالة عن التفات بين الأجناس، يقول «ليس التاريخ من عمل الجماعات أو الأفراد، بل من عمل الطبيعة». ذكره العروي، المصدر ذاته، ص 151.
21. المصدر ذاته، ص 28.
22. رنيه سيديو؛ لا وجهة للتاريخ، مقتبس عن (العروي)، مصدر سابق، ص 388.
23. مرسيا اليباد؛ ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، سلسلة دراسات اجتماعية (20)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995)، ص 115.
24. ألبان. ج. ويدجري؛ التاريخ وكيف يفسرونه.. من كنفوشوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972)، ص 124.
25. أولاً؛ يشير عالم الاجتماع العراقي الراحل (عبد الجليل الطاهر) إلى أن الفيلسوف الفرنسي (فولتير) هو أول من أوجد «في القرن الثامن عشر اصطلاح (فلسفة التاريخ)، وكان يعني به نموذجاً من التفكير التاريخي الذي يقرر به المؤرخ لنفسه عوضاً عن إعادة نفس القصص التي عشر عليها في الكتب القديمة. أما (هيجل) وغيره من الفلاسفة فقد أضافوا إلى هذا الاصطلاح معنى مختلفاً، واعتبروها التاريخ الشامل للعالم. وقد أعطى الفلاسفة الوضعيون في القرن التاسع عشر معنى جديداً لفلسفة التاريخ، قصدوا من ورائه الكشف عن القوانين العامة التي تتحكم في مجرى التاريخ وسير الأحداث والوقائع، وكان هدفهم أن يجعلوا من التاريخ علماً تجريبياً يكشف عن القوانين الموحدة». راجع مؤلفه؛ مسيرة المجتمع: بحث في نظرية التقدم الاجتماعي، (بيروت، المكتبة العصرية، 1986)، ص 99. وثانياً؛ يذكر المؤرخ العراقي الدكتور عبد العزيز الدوري إلى «إننا نجد فلسفة للتاريخ في العالم القديم، وجاءت المسيحية فقدمت التاريخ على هيئة دراما، ببداية ونهاية حددتهما العناية الإلهية، ومرآة مرسومة بحوادث لها دلالات عليا. وأنتج هذا التوجه تفسيراً دينياً كلاسيكياً للتاريخ في (مدينة الله) للقديس أوغسطين

- (412 - 426م) امتد أثره إلى قرون، وتمثل في عدد من الكتاب المسيحيين، ووصل حده عند بوسيه سنة 1681م. راجع كتابه؛ أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في علم التاريخ، الأعمال الكاملة (8)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 122.
26. يعلل الدكتور (الدوري) أسباب تأخر وحذر الفكر التاريخي العربي - الإسلامي في التعاطي مع فلسفة التاريخ الغربية بالقول «هذا ويبدو أثر الفلسفات الحديثة (بما فيها فلسفة التاريخ) محدوداً لأسباب منها ما يتصل بالنظرة الموروثة إلى التاريخ، ومنها الفجوة بين الدراسات في التاريخ الغربي ودراسة التاريخ العربي»، المصدر ذاته، ص 238.
27. المصدر ذاته، ص 111.
28. الدكتور وجيه كوثراني؛ التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب: مدخل إلى علم التاريخ، ج 1، (بيروت، الأحوال والأزمات، 2001)، ص 73. هذا وقد أشار المؤلف ضمن نفس المصدر إلى إن الفيلسوف (الرازي)، ومن خلال كتابه جامع العلوم الذي «بحث فيه مكانة التاريخ وجعله خادماً للدين، ونفى وجود ترتيب منطقي بين مراحل التاريخ وأحداثه»، الصفحة ذاتها.
29. مرسيا الياد، ملامح من الأسطورة، مصدر سابق، ص 134. وفي السياق ذاته يشير (الياد) إلى أن «الحدث التاريخي لا ينال قيمته في ذاته، بل يحصل عليها، فقط، بفعل الوحي الذي ينطوي عليه، وحي يسبق التاريخ ويتعالى عليه». راجع كتابه؛ صور ورموز، ترجمة حسيب كاسوحة، سلسلة دراسات فكرية (36)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية 1998)، ص 221.
30. أبان. ج. ويدجيري؛ التاريخ وكيف يفسرونه: من كنفوشيو من إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972)، ص 105 و ص 106. وتأكيداً لهذا التصور اللاهوتي فقد كتب عالم الاجتماع (فرانسوا دوس) يقول «إن القديس أوغسطين عرّف التاريخ في القرن الخامس على أنه تحقيق للمشيئة الإلهية»، راجع كتابه التاريخ المفتت، مصدر سابق، ص 370. وفي السياق ذاته يذهب أستاذ علم الاجتماع الراحل (عبد الجليل الطاهر) حين أشار إلى أن «خير من يمثل التفسير اللاهوتي المسيحي للتاريخ هو (القديس أوغسطين) (354 - 430) في كتابه الشهير مدينة الله The City of God». مصدر سابق، ص 62.
- لقد اعتمد الدكتور (وجيه كوثراني) على هذا النص دون الإشارة إلى مصدره، وذلك ضمن مؤلفه؛ التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، مصدر سابق، ص 139.
31. مقتبس عن الدكتور عبد الله العروي؛ الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، (بيروت، دار الحقيقة، 1970)، ص ومن باب الإشارة إلى ذبوع هذا النمط من الامتهان للتاريخ، فقد ذكر الكاتب الإيطالي (أولفو بارتولي) في مؤلفه (تاريخ الأدب الإيطالي) يقول «نحن أمام عالم العصور الوسطى قد انحط إلى درك يستحق معه الرثاء، انه عالم اختفى فيه مفهوم التاريخ كلية (...). عالم تحول فيه التاريخ إلى خادمة حقيرة للاهوت وامتهنت فيه كل القيم الإنسانية». مقتبس عن الدكتور أسحق عبيد؛ معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، مصدر سابق، ص 22.

32. مقتبس عن الدكتور وجيه كوثراني، مصدر سابق، ص 169. الحقيقة انه على الرغم من وجهة هذا النقد وعقلانيته، إلا انه ومن باب الموضوعية ينبغي لهذا النقد أن يطال وجهة نظر كلا المؤرخين أيضاً، لاسيما حيال زعمهم التقليدي «إن التاريخ ليس إلا وضعية عمل بالوثائق». (إذ إن التاريخ يصنع من الوثائق، والوثائق هي الآثار التي خلفتها أفكار السلف وأفعالهم». ذكره الدكتور وجيه كوثراني، مصدر سابق، ص 170.
33. الدكتور عماد الدين خليل؛ التفسير الإسلامي للتاريخ، (بغداد، مكتبة دار الأنوار / دار التربية، 1987)، ط2، ص 118. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «إن هذه (المباشرة) التي لا ندري بداياتها أبداً لأنها موازية لوجود الله الأبدى، ومتفجرة عن قدرته السرمدية على الفعل، هي التي خلقت الكون في ستة أيام، واقتطعت الأرض من كتلة السموات الدنيا لكي تصوغها بما يتيح لها استقبال الحياة بأشكالها المختلفة التي تتدرج من البدائية في عوالم النبات والحيوان وتتهي بالإنسان الذي انبثق عن فعل الهي مباشر». ص 118، ص 119.
34. الدكتور أسحق عبيد؛ معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، مصدر سابق، ص 19.
35. جان توشار وآخرين؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية، 1981)، ص 424.
36. الدكتور عماد الدين خليل؛ التفسير الإسلامي للتاريخ، مصدر سابق، ص 136. ويضيف المؤلف معززاً هذه النظرة بالقول «ففي الفعل الإلهي عن طريق الإنسان يمارس الإنسان حريته الكاملة في حدود قدراته وخبراته وإمكاناته الذاتية والمؤثرات البيئية التي تعمل عملها فيه.. والنتيجة التاريخية، التي ترتبها المشيئة الإلهية على التجربة الفردية أو الجماعية إنما تجيء منبثقة عن طبيعة التجربة، متشكلة بشكلها، حاملة بصماتها، مستمدة غذاءها ودماءها من عجيبتها وشريرتها». المصدر نفسه، ص 140.
37. جورج بليخانوف؛ دور الفرد في التاريخ، مصدر سابق، ص 64.
38. لقد اعتبر المفكر الفرنسي (دي ميتر) إن «حركة الإصلاح الديني أعظم الجرائم التي ارتكبتها الإنسان ضد الله». مقتبس عن الدكتور (عبد الجليل الطاهر)، مصدر سابق، ص 117. هذا في حين أكد (درسدن) بهذا الخصوص قائلاً «وهكذا يبدو أن الأمور انقلبت بالقياس إلى العصور الوسطى، فإذا ما كان الرب في ظل العصور الوسطى يحتل المركز من الاهتمام، ففي ظل عصر النهضة بات الإنسان هو الذي يحتل هذا المركز». مقتبس عن الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ تاريخ الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 169.
39. الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ تاريخ الفكر السياسي الحديث، (بغداد، دار الحكمة للطباعة والنشر، 1992)، ص 229، ص 230. وكحصيلة إجمالية يستخلص (المؤلف) فكرة «إن حركة الإصلاح الديني بمضمونها هذا تعبر في الحقيقة عن نوع من التوفيقية ما بين متطلبات عصر النهضة ومتطلبات العالم القديم، عالم العصور الوسطى. فحركة الإصلاح الديني كانت قد استجابت لمتطلبات عصر النهضة، فقد انتهت، شاءت ذلك أم أبى، إلى التأكيد على أهمية

الإنسان ودوره الفاعل حتى في المجال الديني. فالدين أمر شخصي داخلي، والخلاص كذلك، إذ أنه يعبر عن علاقة ما بين الفرد وخالقه. وعليه فإن الإنسان يملك بذاته القدرة على أن يقوم بكل مستلزمات ذلك». المصدر ذاته، ص 231.

40. ألبان. ج. ويدجري؛ التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق، ص 91 و ص 92. لقد جاء في سفر التثنية (14 - 2) النص التالي «لأنك شعب مقدس للرب إلهك وقد اختار الرب لك لتكون له شعباً خاصاً فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض». وانسجاماً مع هذا الاعتقاد يؤكد كل المدرسين اليهود أن اختيار الرب لليهود ليس من أجل الامتياز، وإنما من أجل الخدمة. وفي أفضل الفكر اليهودي، إن اختيار اليهود تم بواسطة الرب ومن أجل الرب ولتحقيق خطته للبشرية جمعاء». للمزيد راجع مؤلف (كليفورن لونغلي)؛ الشعب المختار: الأسطورة التي شكلت إنجلترا وأمريكا، ج 1، ترجمة الدكتور قاسم عبده قاسم، (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية 2003)، 93 و ص 94.

41. مايكل كوريت و جوليا ميتشل كوريت؛ الدين والسياسة في الولايات المتحدة الأمريكية، ج 1، ترجمة الدكتور عصام فايز والدكتور ناهد وصفي، (القاهرة، مكتبة الشروق، 2002)، ص 43 و ص 44. لقد ذكر المؤرخ (كليفورن لونغلي) إن «الاعتقاد الانجليزي بأن أمتهم قد اختارها الرب وحدها لدور فريد في تاريخ العالم. وكان دور هذه الأمة المختارة، التي ورثت مهمة إسرائيل القديمة، هي نشر الحضارة الانجليزية - أي الحضارة البروتستانتية - في أركان الدنيا الأربع. وأولئك الذين قاوموا إنما كانوا يقاومون إرادة الرب، ويمكن إزاحتهم جانباً، أو استئصالهم إذا دعت الضرورة لذلك». ضمن مؤلفه؛ الشعب المختار، مصدر سابق، ص 63 و ص 64.

42. ريمون آرون؛ فلسفة التاريخ النقدية: بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة حافظ الجمالي، سلسلة دراسات فكرية (54)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1999)، ص 66. وفي السياق ذاته فقد اعتبر الفيلسوف العنصري (غوينو)، ضمن مقالته عن التفاوت بين الأجناس «إن التاريخ ليس من عمل الجماعات أو الأفراد، بل من عمل الطبيعة». مقتبس عن الدكتور عبد الله العروي؛ مفهوم التاريخ، ج 1، مصدر سابق، ص 151. من جانبه فقد اعتبر المفكر (ف. أ. لانج) إن «كل التاريخ يجب أن يخضع لقانون واحد كبير للطبيعة». للمزيد راجع جورج لوكاش؛ تحطيم العقل، ج 4، ترجمة الدكتور الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1982)، ص 73.

43. ألبان ويدجري؛ التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق، ص 187. من جانبه فقد أشار الفيلسوف الروسي (جورجي بليخانوف) إلى أن الطوباوي الفرنسي (سان سيمون) هو أول من كان له الفضل في صياغة نظرية المراحل الثلاث التي ارتبطت لاحقاً بشخص العالم الاجتماعي (اوغست كونت). ذلك لأنه «وضع قانون المراحل الثلاث - اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية - الذي قدمه اوغست كونت فيما بعد بنجاح كبير على انه من اكتشافه». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه القيم؛ تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، سلسلة السياسة والمجتمع، (بيروت، دار الطليعة، 1975)، ط 2، ص 36.

44. جان لاكروا؛ اوغست كونت، ترجمة منى النجار الرافي، سلسلة إعلام الفكر العالمي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1977)، ص 14 و ص 15. وفي السياق ذاته فقد لاحظ الفيلسوف الفرنسي (ريمون آرون) إن «الفلسفة الوضعية التي ترى أن على التاريخ أن يصبح علماً حقيقياً، وأن يحذو حذو الفيزياء كنموذج له». راجع كتابه؛ فلسفة التاريخ النقدية، مصدر سابق، 141. من جانبه فقد لاحظ الطوبايوي الفرنسي (سان سيمون) إن «علم المجتمع الإنساني يستطيع أن يصبح في نفس دقة العلم الطبيعي، بل ينبغي أن يكون كذلك. ويجب أن ندرس وقائع الحياة الماضية للإنسانية لكي نكتشف فيها قوانين التقدم، ولا يستطيع أن يتبنا بالمستقبل إلا ذلك الذي فهم الماضي». مقتبس عن جورج جولي بلخانوف؛ تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ، مصدر سابق، ص 34.
45. الدكتور أسحق عبيد؛ معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، مصدر سابق، ص 68. من جانبه فقد كتب الفيلسوف الروسي (جورجي بلخانوف) يقول «لم يكن لدى كتاب القرن الثامن عشر مفهوماً موحداً عن الطبيعة الإنسانية، بل لقد كانوا في بعض الأحيان يختلفون فيما بينهم اختلافاً بيناً حول هذه المسألة، لكنهم جميعاً كانوا مقتنعين على حد سواء بأن النظرة السليمة لهذه الطبيعة هي وحدها التي يمكن أن تزودنا بمفتاح لتفسير الظواهر الاجتماعية». راجع كتابه؛ تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ، مصدر سابق، ص 30.
46. كتب الفيلسوف الماركسي (جورج لوكاش) موضحاً إن «اللاعقلانية... تقف بالضبط في هذا المكان، تُوقم المشكلة، جاعلة إياها مطلقاً، تجمد تخوم الفهم المحاكم المتحركة بتحويلها إلى تخوم المعرفة العقلية بوجه عام، تصوّف مشكلة جعلت لا حل لها بشكل مصطنع، معطية إياها جواباً (في ما وراء العقل). مماثلة الفهم والمعرفة، إدخال (ما فوق عقلي) (الحدس مثلاً) حيث أضحى ليس فقط ممكناً بل ضرورياً الدفع حتى المعرفة العقلية - تلك هي المسيرات المميزة للاعقلانية الفلسفية». للمزيد راجع كتابه القيم؛ تحطيم العقل، ج 1، ترجمة الدكتور الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، ص 75.
47. الدكتور أسحق عبيد؛ معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، مصدر سابق، ص 67. وفي مكان آخر يضيف (كانط) قوله «إن موضوع العقل هو الحق الذي مظهره الضرورة الآلية في الطبيعة». المصدر ذاته والصفحة ذاتها.
48. المصدر ذاته، ص 62.
49. ألبان ويدجري؛ التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق، ص 223.
50. الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ تاريخ الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 369. ويضيف (مونتسكيو) قوله «إن العلاقات الضرورية التي تأتي عن طبيعة الأشياء، إن الطبيعة الإنسانية وطبيعة الأشياء فترضان، إذن، في المقام الأول نظاماً شمولياً، أي نموذجاً»، المصدر ذاته، ص 367.
51. الدكتور عبد العزيز الدوري؛ أوراق في التاريخ والحضارة، مصدر سابق، ص 127.

52. المصدر نفسه، ص 135. لقد أوضح المؤرخ (ألبان ويدجري) إلى أن (ج. ب. بيوري) «لم يظهر انه يفهم لفظة (علمي) أنها تهني استخدام المناهج والمفاهيم المستعملة في العلوم الفيزيائية. وإنما الطريقة التي يصبح بها التاريخ علمياً هي التحليل المنظم النسقي والدقيق للمصادر، مع وجود منظور كاف يدخل في اعتباره المستقبل فضلاً عن الماضي». راجع كتابه؛ التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق، ص 220.
53. جورج لوكاش؛ تحطيم العقل، ج 4، السوسيولوجيا الألمانية، والداروينية الاجتماعية، والعرفية، والفاشية، لا عقلانية ما بعد الحرب، ترجمة الدكتور الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1982) ص 75. ويشير المؤلف ضمن نفس المصدر إلى أن «غومبلوفيتش هو الممثل النموذجي للداوينية الاجتماعية في البلدان الألمانية اللغة، حيث صنع مدرسة. نقطة انطلاقه - وأكثر أيضاً نقطة انطلاق تلميذه راتسنهوفر هي التماثل المطلق واللاتمايز الكيفي للسيرورتين الطبيعية والسوسيولوجية. حسب غومبلوفيتش، السوسيولوجيا هي التاريخ - الطبيعي للبشرية. وهو يوضح نقطة الانطلاق الطرائقية هذه بإشارته إلى أن رسالة علوم الطبيعة هي تفسير الحوادث التاريخية بفعل قوانين طبيعية لا تتبدل». للمزيد راجع، ص 76.
54. المصدر ذاته، ص 76.
55. المستشار قصي مجوية؛ القائد بين السياسة والسلطة والنفوذ: صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، (عمان، الأهلية، 2010)، ص 50 و ص 51. من جانبه فقد اعتبر الباحث العراقي (فالح مهدي) إن «الظرف الاجتماعي هو الذي يخلق البطل، فلو لم تكن الظروف مهياة لما قام (أبراهام لنكولن) بتحرير العبيد، ولو لم يوجد (لنكولن) لوجد لنكولن آخر. ولا ينحصر هذا المفهوم في النطاق السياسي، فيمكننا أن نسحب هذا المفهوم إلى نطاق آخر ونقول: انه لو لم يوجد (بتهوفن) في مجال الموسيقى لوجد آخر، ولو لم يوجد (المتنبي) في مجال الشعر لوج (متنبي) آخر أكثر عبقرية من الأول أو أقل». راجع كتابه؛ البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثمانتي ديانات، (بيروت، دار ابن رشد، 1981)، ص 221.
56. جوزف هورس؛ قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، زدني علماً، (بيروت، منشورات عويدات، 1974)، ص 27 و ص 28.
57. ايف لاکوست؛ العلامة ابن خلدون، ترجمة الدكتور ميشال سليمان، (بيروت، دار ابن خلدون، 1974)، ص 207. وفي هذا الإطار فقد كتب ابن خلدون في مقدمته الشهيرة، الفصل الرابع عشر تحت عنوان: في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص، يقول «إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو ائنتهاء النمو والنشوء إلى غايته». مقتبس عن الدكتور نور الدين حقيقي؛ الخلدونية.. العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية، ترجمة الياس خليل، زدني علماً، (بيروت، منشورات عويدات، 1983)، ص 115. ولمزيد حول هذه المسألة راجع؛ بنسالم حميش؛ الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006).

58. الدكتور أسحق عبيد؛ معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، مصدر سابق، ص 143. لقد لاحظ المؤرخ (ألبان ويدجري) إن «توينبي تعرض بالنقد للمؤرخ ه. أ. ل. فيشر وندد بإنكاره انه وجد في التاريخ أي إيقاع متكرر أو أنماط، واطهر إصراره انه توجد الآن حقائق ومعطيات كافية للوصول إلى استنتاجات يمكن الاعتماد عليها حول صفات التاريخ وخصائصه المميزة». راجع كتابه؛ التاريخ وكيف يفسرونه / مصدر سابق، ص 229 و ص 230.
59. مقتبس عن ألبان ويدجري؛ التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق، ص 220. ويضيف (لامبرخت) في مكان آخر قوله «إن التاريخ هو علم نفسي تطبيقي ليس إلا». راجع الدكتور عبد الله العروي؛ مفهوم التاريخ، ج 1، مصدر سابق، ص 163 من جانبه فقد ذكر الباحث الاجتماعي (بيتر بيرك) صيغة مشابهة لنفس المؤرخ (لامبرخت) عندما قال «وقد صرح لامبرخت بجرأة مميزة بأن التاريخ بداية، هو علم نفس اجتماعي». راجع كتابه؛ علم الاجتماع والتاريخ، ترجمة داوود صالح رحمة، (دمشق، منشورات دار علاء الدين، 2007)، ص 21. هذا في حين نقل عن العالم الاجتماعي الألماني (زيمل) قوله «إن الحوادث التاريخي شيء سيكولوجي». راجع كتاب (ريمون آرون)؛ فلسفة التاريخ النقدية، مصدر سابق، ص 172. وفي السياق ذاته لم يخل (آرون) من الإفصاح عن رأيه حول ذلك حين كتب «إن الحقيقة التاريخية هي حقيقة سيكولوجية». المصدر نفسه، ص 174.
60. جورج لو كاش؛ تحطيم العقل، ج 2، شوبنهاور، كيركغارد، نيشه، مصدر سابق، ص 45.
61. المصدر ذاته؛ ص 44 و ص 45.
62. المصدر ذاته؛ ص 59 و ص 60. وإمعاناً منه في التقليل من قيمة التاريخ فان (كيركغارد) يشدد على «إن معايشة التاريخ الدائمة تجعل المرء بالفعل غير أهل للعمل». المصدر ذاته، ص 66.
63. المصدر ذاته، ص 67.
64. جورج لو كاش؛ تحطيم العقل، مصدر سابق، ص 91.
65. سيغموند فرويد؛ علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 2006)، ص 11 و ص 12. وفي مكان آخر ذكر (فرويد) إن «الدوافع موجودات أسطورية، متعالية في غموضها، ونحن في عملنا لا نستطيع لحظة تجاهلها، ولكننا لسنا على ثقة ألبتة من إننا نراها بوضوح». مقتبس عن سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي: دراسة في سيكولوجية الجماعات من وجهة نظر التحليل النفسي، ترجمة الدكتور سامي محمود علي، (القاهرة، دار المعارف، 1970)، ط 2، ص 21.
66. المصدر ذاته؛ ص 28 و ص 29.
67. ريمون آرون؛ فلسفة التاريخ النقدية، مصدر سابق، ص 119.
68. الدكتور إمام عبد الفتاح إمام؛ سرن كيركجورد رائد الوجودية: حياته وأعماله، سلسلة الفكر المعاصر (2)، (بيروت، دار التنوير، 1983)، ط 2، ص 230. كما ويضيف (كيركجورد) نفسه ضمن نفس المصدر قوله «الفرد هو المقولة التي لا بد أن يتقبل إليها - من وجهة النظر الدينية - جيلنا وحنسنا مع تاريخه». ص 46.

69. الدكتور عبد الله العروي؛ ابن خلدون وماكيافللي، بحوث اجتماعية، (بيروت، دار الساقي، 1990)، ص 46. ويضيف العروي ضمن نفس المصدر قوله «يقرر ابن خلدون وماكيافللي انه لا يمكن، من دون الغريزة، أن يوجد فعل ولا إرادة ولا تغير ولا تاريخ. وان محاولة فهم التاريخ دون الانطلاق من الغريزة معناه الأمل بتأسيس الاقتصاد على معطى آخر غير الحاجة». ص 60 و ص 61.
70. ب. بورشنيف؛ علم النفس الاجتماعي والتاريخ، ترجمة هشام الدجاني وعبد الكريم ناصيف، (بيروت، دار الفارابي، د. ت)، ص 7. ولتعزيز وجهة نظره يؤكد المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «التاريخ بدون نفسيات هو تاريخ بدون بشر أحياء، انه تاريخ مجرد من الإنسانية». ص 8
71. مقتبس عن الدكتور أسحق عبيد؛ معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، مصدر سابق، ص 81 و ص 82. ولهذا فان «التاريخ الحقيقي للإنسان - بحسب هيجل كما يرى الدكتور إمام عبد الفتاح إمام - لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي وبالتالي فان المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءاً من تاريخ الإنسان». للمزيد راجع كتابه؛ هيجل.. محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول العقل في التاريخ، المكتبة الهيجلية (1)، (بيروت، دار التنوير، 1981)، ط 2، ص 39.
72. الدكتور عبد الله العروي؛ مفهوم التاريخ، ج 1، مصدر سابق، ص 34.
73. شارل فكتور لانجلو - شارل سينويوس؛ المدخل للدراسات التاريخية، مقتبس عن الدكتور وجيه كوثراني؛ التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، مصدر سابق، ص 172.
74. بول ريكور؛ الزمان والسرد، ج 3، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 327 و ص 326.
75. مقتبس عن الدكتور عبد الله العروي؛ مفهوم التاريخ، ج 2، مصدر سابق، ص 359. وفي الاتجاه ذاته يذهب الفيلسوف الوجودي (سورين كيركفارد) حين يؤكد «إن الفرد بوصفه الفرد فوق الكلي». راجع المصدر ذاته، 72.
76. ه. أ. ديل ميديكو؛ التوراة الكنعانية من خلال النصوص المكتشفة في رأس شمرة، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس، (دمشق، دار دمشق، 1988)، ص 5. من جانبه فقد لاحظ المستشار (قصي محبوبية) إن «نظرية الرجل العظيم قد أثرت في الأسطورة على اعتبار إن الأحداث العظيمة سوف تأتي بقيادتها معها، وكان لهذا المفهوم وقع السحر على الشعوب، حيث إن الآمال كانت تتجه إلى الأفق البعيد انتظاراً لرجل يمتلك قدرات فوق مستوى البشر». راجع كتابه؛ القائد بين السياسة والسلطة والنفوذ، مصدر سابق، ص 27.
77. سدني هوك؛ البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، بيروت، المؤسسة الأهلية، (1959)، ص 23 و ص 24. ومن المفارقات إن هناك حكمة صينية قديمة تقول «إن الرجل العظيم مصيبة عامة». مقتبس عن إحسان سرقيس؛ التأويل التاريخي ودور الفرد، مصدر سابق، ص 3.

76. توماس كارليل؛ الأبطال، ترجمة محمد السباعي، (بيروت، دار الرائد العربي، 1982)، ط4، ص57.
79. الدكتور إمام عبد الفتاح إمام؛ سرن كيركجور رائد الوجودية، مصدر سابق، ص43. ولعل ما قاله الفيلسوف (نيتشه) يعطي ذات المعنى «إذا كانت هناك آلهة فكيف أطيع إلا أكون إلهاً». نفس المصدر، ص230.
80. كارل ياسبرس؛ عظمة الفلسفة، مصدر سابق، ص42 و ص43. ويضيف معززاً رأيه فيقول «ومن المتعذر من نحيط بأي عظيم إحاطة كاملة من زاوية واحدة. وكل عظيم يفرض عن الإطار الذي يراد تصنيفه فيه: انه يجاوز كل نمط، ولا يستجيب للمحاولة إلا في حدود معينة... العظيم في نظر من يرى عظّمته». ص132.
81. المصدر ذاته، ص52.
82. هيجل؛ محاضرات في فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص94. وليس بعيداً عن هذا يضيف (هيجل) قوله «ينبغي أن ننظر إلى رجالات التاريخ هؤلاء؛ أنهم رجال عظماء، لأنهم أرادوا وأنجزوا شيئاً عظيماً، لا مجرد خيال أو مجرد نية، بل شيئاً ضرورياً لبي متطلبات العصر»، ص95.
83. سيمفونند فرويد؛ موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ط4، ص151 و ص152. وفي عمل آخر يؤكد (فرويد) إن «قائد الجمهور يجسّد على الدوام الأب البدائي المهاب الجانب، والجمهور يرغب على الدوام في أن تهيمن عليه قوة لا محدودة، وهو نهم أقصى النهم إلى هيئة السلطة، وظامئ، على حد تعبير السيد لوبون، إلى الطاعة والخضوع». للمزيد راجع؛ علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، مصدر سابق، ص115.
84. جورج بالاندييه؛ الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986)، ص88.
85. أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ: دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، (القاهرة، رؤية، 2009)، ص196. وللشاعر العربي المعروف (أودنيس) وجهة نظر طريفة مفادها «إن الشخصية العربية منذ القدم لديها حنين غامر إلى البطولة، تحلم بالبطل الفرد، وتصنعه أحياناً، لا أعرف إذا كان هذا من مزايا الشخصية العربية أو مساوئها». راجع كتابه؛ محاضرات الإسكندرية، (دمشق، التكوين، 2008)، ص171.
86. توماس كارليل؛ البطل، مصدر سابق، ص4.
87. ريمون آرون؛ فلسفة التاريخ النقدية، مصدر سابق، ص183.
88. الدكتور أسحق عبيد؛ معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، مصدر سابق، ص112. وللفيلسوف الأمريكي (سدني هوك) رأي مماثل حين كتب يقول «إن البطل في التاريخ هو الفرد الذي نستطيع أن نسب إليه - ولنا في ذلك ما يبرر عملنا - نفوذاً طاعياً مؤثراً في تقرير معضل أو حدث ما، ربما اختلفت عواقبه اختلافاً عميقاً عما هي عليه، لو أنه لم يتصرف فيه بالشكل الذي تصرف فيه». راجع كتابه؛ البطل في التاريخ، مصدر سابق، ص154.
89. سدني هوك؛ البطل في التاريخ، مصدر سابق، ص155.

90. المستشار قصي محبوبة؛ القائد بين السياسة والسلطة والنفوذ، مصدر سابق، ص 253. ومن ذات المنطلق يطرح مستشار الإمبراطورية الألمانية (أوتو فون بسمارك) رأيه حول هذه المسألة فيقول «التاريخ بكل بساطة هو قطع أوراق مغطاة بالحبر، القائد هو الذي يصنع التاريخ، وليس الذي يكتب عنه التاريخ، لأن التاريخ يكتب كل شيء». نفس المصدر، ص 367.
91. الدكتور عبد الله العروي؛ مفهوم التاريخ، ج 2، مصدر سابق، ص 387.
92. جورج بليخانوف؛ دور الفرد في التاريخ، مصدر سابق، ص 81. ولتدعيم هذه الرؤية فقد عمد (بليخانوف) هذه المرة للاستشهاد بالمستشار الحديدي (بسمارك) الذي قال في إحدى خطبه أمام الريخستارخ «سادتي؛ ليس بوسعنا أن نتغاضى عن تاريخ الماضي ولا أن نصنع المستقبل. أريدكم أن تتجنبوا الوقوع في الخطأ الذي يحمل بعضهم على تقديم عقارب الساعة ظناً منهم بأن ذلك هو السبيل إلى التعجيل في انسياب الزمن. أنهم غالباً ما يبالغون في مدى تأثيري في الحوادث التي استندت عليها، ومع ذلك فلن يطوف بمخيلة إنسان أن يسألني صنع التاريخ. إن هذا الأمر جد مستحيل بالنسبة إليّ حتى ولو أسهمت معي فيه، مع العلم إن بوسعنا معاً مقاومة العالم بأسره. ولكننا لا نصنع التاريخ وعلينا ارتقا به حتى يصنع نفسه. نحن لا نعمل في إنضاج الثمار عندما نقرّبها من حرارة المصباح إذا اقتطفناها فجأة قبل أوانها، وكل ما نقوم به، في هذه الحال، هو الحيلولة دون نموها وبالتالي إتلافها». المصدر نفسه، ص 78 و ص 79.
93. كتب المؤرخ الفرنسي المعروف (لوسيان فيفر) يقول «ليس الفرد أبداً إلا ما يسمح به عصره ومحيطه الاجتماعي». مقتبس عن كتاب (فرانسوا دوس)؛ التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد، مصدر سابق 133.
94. المصدر ذاته، ص 114 و ص 115.
95. ج. هرنشو؛ علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، (بيروت، دار الحدائفة، 1982)، ط 2، ص 79.
96. جان توشار وآخرين؛ تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص 57.
97. المصدر ذاته، ص 430. وضمن نفس المصدر ذكر إن (ميشيل) كان قد أكد على «إن الشعب هو صوت الله»، ص 457.
98. ف. فولغين؛ فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي، (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ص 267 و ص 276.
99. فرانسوا دوس؛ التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد، مصدر سابق، ص 144. لعل المؤرخ الفرنسي (مارك بلوخ) لخص لواعج (فولتير) بالقول «إن مشهد النشاطات الإنسانية بكامله هو الذي يشكل هدف دراسة التاريخ (...) فليس التاريخ إلا علم البشر في الزمان، ويحتاج هذا العلم بشكل دائم أن يجمع ما بين دراسة الأحياء ودراسة الأموات». مقتبس عن مؤلف الدكتور (وجيه كوثراني)؛ التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، مصدر سابق، ص 219.

- 100 . فرناند برودويل؛ قواعد لغة الحضارات، ترجمة الدكتور الهادي التيمومي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 22. وكان العالم الاجتماعي (ريمون آرون) يؤكد على أن «التمييز بين الطبيعي الفيزيائي، وبين النفسي، شيء ضروري للعلوم الطبيعية والسيكولوجية، ولكنه يصبح مشؤوماً بالنسبة للتاريخ وغير ذي جدوى (...) إن مادة التاريخ تشتمل على ما هو روعي بمقدار ما تشتمل على ما هو فيزيائي ونفسي، فإن التاريخ الحق يظل مع ذلك علماً بالواقع». راجع كتابه؛ فلسفة التاريخ النقدية، مصدر سابق، ص 127 و ص 132.
- 101 . روبرت ماكيفر؛ تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، (بيروت، دار العلم للملايين، 1966)، ص 306. هذا وكان عالم الاجتماع (ولفريدو باريتو) قد اعتبر «إن تاريخ المجتمعات الإنسانية، هو في الواقع تاريخ تعاقب الارستقراطيات». مقتبس عن مؤلف (جوليان فروند)؛ باريتو، ترجمة منى النجار، سلسلة أعلام الفكر العالمي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980)، ص 187.
- 102 . جوليان فروند؛ باريتو، مصدر سابق، ص 185. وفي مكان آخر اعتقد (باريتو) إن «التاريخ هو مقبرة الارستقراطيات». مقتبس عن مؤلف (توم بوتومور)؛ الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة الدكتور محمد الجوهري وآخرون، سلسلة علم الاجتماع المعاصر (6)، (القاهرة، دار المعارف، 1978)، ط 2، ص 65.
- 103 . فرانسوا دوس؛ التاريخ المفتت، مصدر سابق، ص 181. ولهذا فقد جادل المفكر العراقي (فاضل الربيعي) حول هذه الجزئية بالقول «إن للتاريخ قابلية غير مجودة على امتصاص مواد شديدة التنوع، متشظية ومولدة لأنسجة متينة من السرد». للمزيد راجع كتبه؛ أبطال بلا تاريخ الميثولوجيا الإغريقية والأساطير العربية، (دمشق، دار قدمس، 2003)، ص 102.
- 104 . الدكتور بشير محمد الخضراء؛ النمط النبوي - الخليلي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 88. والحقيقة إن (موسكا) «لم يذهب فقط إلى أن سيطرة الصفوة ضرورية أو حتمية في أي مجتمع من المجتمعات، بل ذهب أيضاً إلى أن الصفوة يجب أن تتألف - أساساً - من أفراد الطبقة الوسطى، وأن المواهب والمزايا التي تتمتع بها هذه الطبقة تضمن لها سيطرة دائمة». للمزيد راجع كتاب (توم بوتومور)؛ الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص 14. هذا وقد أضاف (بوتومور) موضحاً قوله «وعموماً فإن الصفوات التي تقبل عناصر خارجية تكون في وضع أفضل يمكنها من الاستمرار إذا ما قورنت بتلك التي ترفض مثل هذه العناصر»، ص 83.
- 105 . غوستاف لويون؛ السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتير، (القاهرة، دار المعارف، 1957)، ص 163. وغير بعيد عن ذلك يضيف «إن مقادير التطور قضت بحفز الأمم إلى مصائرنا التي تولي أولئك العباقرة أمرها حيناً من الزمن، أولئك العباقرة هم، كأكابر المخترعين، جماع نتائج عمل سابق وطويل». ص 165.

106. المصدر ذاته، ص 117. ولتعزير وجهة نظره يؤكد ضمن نفس المصدر قوله «إن تاريخ الأمة يرجع إلى خلقها، أي إلى عرقها، لا إلى نظمها». ص 133.
107. الدكتور عبد الله العروي؛ تحطيم العقل، ج 4، مصدر سابق، ص 70 و ص 71. يضيف (غوينو) ضمن نفس المصدر قوله «الفحص الأول يبرز واقعة هامة: العرق الأبيض لا يظهر لنا قط في الحالة البدائية التي نرى فيها العروق الأخرى. منذ اللحظة الأولى، يبدو مثقفاً نسبياً ومالكاً العناصر الرئيسية لحالة عليا ستنمو فيما بعد بأخصانها المتعددة لتفضي إلى أشكال متنوعة من الحضارات». ص 71.
108. المصدر نفسه، ص 78 و ص 79.
109. جان توشار وآخرين؛ تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص 623.
110. أورده الدكتور محمد عباس نور الدين؛ التمويه في المجتمع العربي السلطوي: قراءة نفسية اجتماعية للعلاقة بالذات والآخر، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 97.
111. حنه آرندت؛ أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقي، 1993)، ص 136.

الفصل السادس

الأطر الحضارية للشخصيات الزعامية

عوامل ظهور الرجل الاستثنائي

- «إن الأسماء التي تهيمن فعلاً على تاريخ الحضارات هي تلك التي تخترق سلسلة من الظرفيات، تماماً مثل السفينة القادرة على مواجهة عدة عواصف - برودويل»⁽¹⁾.
- «الشخصية الكبرى تعيش القطيعة أولاً في داخلها وبشكل ذاتي أو فردي، قبل أن تعيشها شعوبها على المستوى الاجتماعي. وما ان تنجح الشخصية الاستثنائية في إحداث القطيعة على المستوى الداخلي، حتى يسهل عليها نقلها إلى المستوى الخارجي وترجمتها على أرض الواقع - الباحث العربي هاشم صالح»⁽²⁾.

- «لا شك في أن السير عكس الريح، السير في الجبل أفضل تمرين على قهر (عقدة الدونية) - باشلار»⁽³⁾
- «إن الأمل قد أعيدت ولادته معي، ومن هنا أنا بالضرورة رجل المصير - نيتشه»⁽⁴⁾.
- «وبحلول السلطان الجماعي محل القوة الفردية، تخطو الحضارة خطوة حاسمة إلى الأمام - فرويد»⁽⁵⁾.

المبحث الأول- الافتراضات النظرية للمتمرحل الحضاري:

«خلاصة القول إن العملية التحضيرية تقتضي تطوراً تاريخياً، حيث تتفاعل فيه الشخصية والتغيير الاجتماعي والدولة - بروس مازليش»⁽⁶⁾.

كثيرة هي الافتراضات النظرية التي اجتهد بعض المؤرخين وفلاسفة التاريخ وعلماء والاجتماع والنفس، في استنباطها لتفسير سيرورات التقدم الاجتماعي والتطور الحضاري، والتي أسست للكثير من الحقائق العلمية والوقائع التاريخية، في مضمار الدراسات الاجتماعية والاستقصاءات الإنسانية. وكما أشار مؤرخ الفكر الغربي (بول هازار) مبرراً حصول هذه الواقعة بالقول «أن التاريخ، الذي ليس غنياً ولا دقيقاً بالقدر الذي نريده حول نشوء المجتمعات، يسمح لنا بافتراضات معقولة، بدلاً من إعطائنا أمثلة موثوقة. ما نستطيع فعله هو فقط تصور الطريقة التي قادت البشر ليعهدوا بسلطتهم»⁽⁷⁾. ولغرض التمهيد لموضوع هذا الفصل ارتأينا إيراد أبرزها تواتراً وأكثرها شيوعاً في المصادر ذات العلاقة، دون أن نولي أهمية لحصرها جميعاً بسبب كونها تحتاج إلى دراسة مستقلة من جهة، ولأنها، من جهة أخرى، بعيدة عن اهتمامات وتوجهات هذه الدراسة المتواضعة، هذا أولاً. وثانياً إن اختيارنا لتلك الافتراضات لم يتم بناء

على موقف فكري مسبق أو استجابة لدافع سياسي مضمّر، إنما جرى بوحى من دافع التوسيع لحقل الإدراك الفردي والتعميق لمستوى الوعي الجمعي. وثالثاً فقد أهملنا ما قد يراه البعض ضرورياً حيال مسألة تسلسلها المنطقي وأسبقيتها الزمنية، إذ إن الغاية المرجوة من ذكرها هي إعطاء فكرة أولية عن الأنماط الحضارية التي اعتقد الفلاسفة والمؤرخين الذين اقترنت أسمائهم بها، إن المجتمعات البشرية قد عاشت تجاربها وقطعت مراحلها واجتافت قيمها واستبنت رموزها. ولهذا «فالتاريخ الإنساني - كما يرى بعض المؤرخين - ليس سيرورة مكونة دفعة واحدة في نوعيتها، بل بالعكس تماماً إن نوعية التاريخي هي نتيجة للعملية التاريخية نفسها، التي يجب أن تعرّف بوصفها سيرورة تاريخ طبيعي. هكذا، فحين البشرية (تخرج) من الطبيعة، فهي تبلغ كيفاً جديداً يبقى لمدة طويلة تحت (سيطرة) الكيف القديم: لذا فالتاريخ هو أولاً ما - قبل - تاريخ. وعلى نفس النحو حين ما - قبل - التاريخ يبدأ يصير تاريخاً (حين التطور الاجتماعي يعقب ويواصل الطبيعة)، فالتاريخ المجتمع يظل، ولأمد طويل، (ما - قبل - تاريخ للبشرية)»⁽⁸⁾. وهكذا فقد تمخض الفكر الاجتماعي الغربي عن مجموعة من الفرضيات النظرية، التي اعتقد أصحابها أن عملية التطور الحضاري للمجتمعات البشرية مرت بالمراحل التالية:

المطلب الأول - (جانبا تيستا فيكو) (1668 - 1744)

لعل أمر الجدل الذي أثاره هذا الفيلسوف الايطالي حيال موقفه من فلسفة التاريخ؛ بين من يصنّفه ضمن تيار (العناية الإلهية) من جهة، وبين من يضمه إلى أنصار (المذهب الوضعي) من جهة أخرى، أو بين من اعتبره أبا (فلسفة التاريخ)⁽⁹⁾ على غرار ما وصف قبله المؤرخ الإغريقي هيرودوت كونه (أبا التاريخ)،

على حد وصف المؤرخ الفرنسي (جون ميشليه). نقول إن أمر هذا الجدل لا يعيننا هنا، بقدر ما يهمنا اعتباره أول من وضع تصوراً افتراضياً عن الكيفية التي تطورت من خلالها المجتمعات البشرية عبر التاريخ، بعد أن أشيع عن نظريته القائلة بالأصل البشري حصراً للتاريخ، والتي لخصها بأسلوبه المركب قائلاً «في هذا الليل المظلم الذي يخفي عن عيوننا العالم القديم الموغل في القدم يلمع النور الأزلي، النور الذي لا يستطيع شيء إطفاءه، نور حقيقية من المستحيل أن توضع موضع شك: الإنسان هو الذي صنع هذا العالم التاريخي: هذا العالم التاريخي قد صنعه البشر بالتأكيد. لهذا السبب فمن الممكن (والضروري) اكتشاف مبادئه في تغيرات روحنا البشري»⁽¹⁰⁾. ومن باب التأكيد على هذا التصور العقلاني فقد ذكرت الباحثة العربية (عطيات محمد أبو السعود) شذرة أخرى لهذا الفيلسوف مفادها «إن العالم التاريخي من صنع البشر (وان) التاريخ ليس من صنع القدر ولكن من صنع العقل، ولهذا فلا بد أن نجد مبادئ التاريخ في تحولات عقلنا البشري نفسه»⁽¹¹⁾. ولما كان (فيكو) من دعاة وحدة التاريخ الإنساني ومن المشايعين للأفكار الشمولية والقوانين الطبيعية الخالدة، الأمر الذي ساقه «للبحث عن النظام الخالد للأشياء، والتاريخ المثالي للقوانين الخالدة الأبدية التي تخضع لها مصائر جميع الأمم، ونشأتها، وتقدمها، وانحطاطها، ونهايتها»⁽¹²⁾. فقد بنى منظومته الفلسفية على فكرة إن تاريخ العالم شهد ثلاثة عصور متتابعة؛ الأول عصر الآلهة ويقابله الحكم اللاهوتي، والثاني عصر الأبطال ويقابله الحكم الارستقراطي، والثالث عصر البشر ويقابله الحكم الإنساني. وهكذا «فالمرحلة الإلهية تتصف بالتأليه واعتبار كل ما في العالم ملكاً للآلهة، والحكومة نفسها إلهية لها إرادة أمرة ناهية، وهي تختار من يمثلها على الأرض وقد كان الحكم الاستبدادي فيها بيد الكهنة، الذين يمثلون رجال الدين ويدعون أنهم يحكمون

بمقتضى قوانين إلهية يتلقونها عن طريق النبؤات والتكهنات. وفي هذا العصر الإلهي سيطرت الخرافة والأساطير على الفكر، وساد الخوف الذي كان الدافع الأول للإنسان لتصوره للآلهة عن طريق المخيلة. وكانت اللغة في هذا العصر لغة رمزية سرية للغاية كاللغة الهيروغليفية. أما المرحلة البطولية فهي مرحلة أنصاف الآلهة من البشر الذين يزعمون أنهم ينحدرون من أصل الهي لينظر إليهم نظرة التقديس والتأليه. وقد سمي عصرهم بعصر الأبطال وكان هؤلاء الأبطال هم آباء الأسر، الذين لهم الحق المطلق على أفراد أسرهم كحق الحياة والموت وحق البيع والشراء. وقد خطت البشرية في هذا العصر البطولي خطوة إلى الأمام فتحررت من استعباد الآلهة وانتقلت إلى استعباد الإنسان لغيره من بني جنسه، أما اللغة فكانت لغة شعرية تتغنى بالبطولة والشجاعة التي اتسم بها العصر كله. وأخيراً تأتي المرحلة البشرية فنجد المساواة في الحقوق أمام القانون وحصول كل إنسان على حقوقه الطبيعية المشروعة في ظل حكومات ديمقراطية شعبية حققت المساواة بين طبقة النبلاء وطبقة العامة واعترفت بحق هذه الطبقة الأخيرة في المشاركة في نظام الحكم، وكانت اللغة في هذا العصر الأخير لغة شعبية غلب عليها النثر⁽¹⁹⁾. واللافت إن أغلب المصادر التي تعرضت لفلسفة (فيكو) التاريخية، كانت قد أكدت على حقيقة تاريخية مؤداها؛ إن هذا الفيلسوف استقى فرضيته عن المراحل الثلاث لتطور المجتمعات البشرية، من التراث الميثولوجي المصري الذي كانت سردياته قد أشارت إلى أن تاريخ العالم مرّ بثلاث أعصر أو مراحل. وهو الأمر الذي أفصح عنه في المسلمة (28) ضمن كتابه (مبادئ علم جديد عن الطبيعة البشرية المشتركة)، حيث قال فيه «انحدرت إلينا من العصور المصرية القديمة فكرتان: إحداهما أن المصريين القدماء لخصوا تاريخ العالم السابق في ثلاث مراحل: المرحلة الإلهية، المرحلة البطولية،

والمرحلة البشرية. أما الفكرة الأخرى فتقول: انه كانت هناك أننا هذه المراحل الثلاث لغات وهي الهيروغليفية أو السرية المقدسة، واللغة الرمزية وهي خاصة بالمرحلة البطولية، واللغة الشعبية أو لغة الرسائل وهي تعبر عن المرحلة البشرية، وتقوم على علامات أو إشارات اصطلاحية للاتصال وقضاء الحاجات المشتركة»⁽¹⁴⁾. والطريف إنه بقدر ما اعتمد (فيكو) - في صياغة فرضيته حول المراحل الثلاث - على الموروث الأسطوري المصري، فقد وجد لاحقاً من يحاكي مضمون فرضيته بفرضية أخرى تكاد تحايتها وتتناص معها، تقوم على ما دعاه (أوغست كونت) بقانون المراحل الثلاثة؛ اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية. إذ «لما كان كونت قد اطلع على (العلم الجديد) كما ثبت ذلك من خطابه لجنون ستيوارت، فمن المرجح أن يكون قد تأثر بفيلسوفنا، كما يتضح ذلك من القسم الأول من فلسفة كونت الذي يتناول البحوث الديناميكية الاجتماعية التي تدور حول نظريتين أساسيتين هما: نظريته في قانون الأحوال الثلاثة... ونظريته في تقدم الإنسانية»⁽¹⁵⁾.

المطلب الثاني- (أدم فرغسون) (1723- 1816)

على الرغم من ندرة ورود أو ذكر أسم هذا الفيلسوف التنويري الاسكتلندي الأصل في متون الكتابات التاريخية، فضلاً عن قلة تداول أفكاره بين ممثلي الثقافة العربية عموماً، حتى إنني واجهت صعوبة في توثيق معلوماتي عنه، لا في المصادر العربية فحسب بل وفي المصادر الغربية أيضاً - والغريب في الأمر إن غالبية المصادر في هذا المجال تتجاهل ذكره - هذا في حين إن صداه الفكري والسياسي قد بلغ أسماع شوامخ الفكر العالمي مثل (كانط) و(هيجل) على سبيل المثال لا الحصر. ذلك لأنه أول من أدخل مفهوم (المجتمع المدني) في

حقل الدراسات الاجتماعية والسياسية، عبر وضعه دراسة كاملة عن هذا الموضوع بعنوان (مقالة في تاريخ المجتمع المدني)⁽¹⁶⁾ عام 1767، في الوقت الذي كان فيه الحديث عن هكذا مواضيع يعد ضرباً من الطوبى الاجتماعية والخيال السياسي. وإذا كنا قد ذكرنا هذا المؤلف للتعريف بوزن صاحبه ومقدار قيمته، فإننا لا نستهدف من ذلك تقديم عرض تحليلي يليق بهذا العمل الفكري المؤسسي، بقدر ما نتوخى الإشارة إلى مضامينه المتعلقة بأفكار وتصورات الفيلسوف المعني، حيال نظريته التي «تشرح مراحل تطور الإنسانية من الناحية الاجتماعية والثقافية، حيث قال بوجود ثلاث مراحل للتطور الثقافي الاجتماعي على النحو التالي: المرحلة الأولى (الوحشية) والتي كان الإنسان يتصرف فيها وفق منطق الغريزة الحيوانية الخالصة. والمرحلة الثانية (البربرية) حيث تظهر خلالها الملكية الخاصة والمجتمع التجاري القائم على المصلحة الذاتية وتحقيق الثروة. والمرحلة الثالثة (المجتمع المدني) الذي ظهرت فيه الروابط الاجتماعية الراقية، وهو مجتمع تحكمه الأخلاق وتسود فيه نظم سياسية حرّة وغير مستبدة، وسيطر فيه على النزاعات البربرية والفردية الأنانية. ولذا تحتل هذه المرحلة الحضارية في جانبها المتمدين»⁽¹⁷⁾. ولأغراض المقارنة فقد آثرنا الإشارة إلى أن الباحثة الغربية (دوريندا أوترام)، وجدت إن مخطط (فرغسون) الحضاري كان تضمن أربعة مراحل بدلاً من ثلاثة، كما إن الأنماط التي اعتمدها في ذلك المخطط تختلف نوعياً عما ذكر في أعلاه، حيث انه «ربط بين الاختلاف في الأجناس وبين فكرة مرور نمو المجتمعات البشرية بمراحل أربع كبرى وهي؛ الصيد، والرعي، والزراعة، والتجارة»⁽¹⁸⁾. وفي محاولة لإيجاد صلة وصل ما بين فرضيات هذا الفيلسوف في مجال تعقبه لمرحلة التطور البشري في مجال التاريخ من جهة، وبين نظريات عالم الطبيعيات (تشارلز روبرت داروين) في

إطار تصوره لمراحل تطور الكائنات الطبيعية من جهة أخرى. فقد لاحظ أستاذ التاريخ في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (بروس مازليش)، انه «وقبل قرن من الزمن، كان في مقدور نظرية داروين تقديم تفسير تطوري بدائي لكيفية تغيير شكل الروابط الاجتماعية البشرية، من مرحلة مجتمع الصيد والجمع، إلى مراحل البداوة والزراعة والتجارة والحضارة في نهاية المطاف. وقد تم تقديم هذه المراحل مثلاً من قبل آدم فرغسون ومفكري اسكتلندا من عصر الأنوار في نهاية القرن الثامن عشر. وأصبح هذا الرأي سائداً على نحو واسع بحيث تم تبنيه من قبل جوهان رينهولد فورستر... والذي قدم ملاحظات حول تقدم البشرية من مرحلة الهمجية إلى مرحلة التوحش، لتنتهي بها الحال إلى مرحلة الحضارة»⁽¹⁹⁾.

المطلب الثالث- (ماري جان دي كوندورسيه) (1743 - 1794)

تكاد الغالبية العظمى من الكتاب والباحثين تجمع حول واقعة إن هذا الفيلسوف العقلاني هو آخر عنقود عصر الأنوار الفرنسي؛ نظراً لطبيعة القضايا الفكرية التي مثلها، وماهية المواقف السياسية التي تبناها، فضلاً عن تنوع الاهتمامات المعرفية التي خاض غمارها، وتشعب الآراء الاجتماعية التي انخرط في أتونها، ناهيك عن الخاتمة المأساوية للمصير الذي انتهى إليه. ولأجل ذلك فقد كتب عنه العلامة (بروير) يقول «كان كوندورسيه آخر الفلاسفة، فهو الفيلسوف الوحيد الذي لعب دوراً نشطاً فعالاً في الثورة الفرنسية، وبعد أن كان أكبر زعماء الثورة الفرنسية وأكثر رجالها تحمساً للحرية والإخاء والمساواة، أصبح شهيداً من شهدائها»⁽²⁰⁾. ونظراً لتعدد الأنشطة العلمية والفلسفية والسياسية والثقافية والاجتماعية التي مارسها، إضافة إلى المناصب الحكومية التي تقلدها والأعمال الإدارية التي زاولها، فقد جاءت تصوراتها الافتراضية عن ظاهرة

التمراحل الحضاري للمجتمعات، أكثر تفصيلاً وتعقيداً من بقية أقرانه من الفلاسفة ممن وضع تصورات مماثلة عن أنماط التطور الاجتماعي في التاريخ، بحيث ارتأى أنها تتكون من عشرة مراحل متتابعة تمتد إلى ما بعد المرحلة التي عاصرها (كوندورسيه) شخصياً. إلا أن غموض تلك المراحل بعض الشيء وعدم تحديد طبيعتها - كما في النماذج السابقة واللاحقة - ساهم في حمل البعض على التساهل حيال ضبط أسماؤها كما وردت في الأصل عند صاحب المخطط، مثلما شجع البعض الآخر على التصرف إزاء تداخل خصائصها، كأن تحتسب مرحلتي (الرعي) و(الزراعة) مرحلة واحدة في بعض المصادر، هذا في حين ترد مفصولتان عن بعضهما في مصادر أخرى. وهكذا فقد «وضع قانوناً عاماً لتقدم الإنسانية على مر العصور، ويقوم هذا المبدأ العام على أساس تقدم العقل الإنساني، فإن مراحل تقدم الإنسانية هي ذاتها مراحل تقدم العقل البشري. وقد مر هذا التقدم الإنساني في عشر مراحل، تمثل المرحلة العاشرة منه مستقبل الإنسانية في العصور التي تلي عصر كوندورسيه»⁽²¹⁾. ويصرف النظر عن غزارة الإنتاج الفكري والثقافي والسياسي لهذا الفيلسوف التنويري، إلا أن كتابه (ملخص لصورة تاريخية لتقدم العقل البشري)، يعد من أبرز مؤلفاته عمقاً في التحليل الفلسفي وأوسعها شهرة في التأويل الحضاري، لاسيما وأنه تضمنت الكيفيات التي تتطور بموجبها المجتمعات البشرية، وذلك استناداً إلى مستويات نضوجها العقلي والأخلاقي والحضاري؛ «(فالمرحلة الأولى) وتهتم بالظهور الأول للأسر واعتمادها على الصيد البري والبحري، (والمرحلة الثانية) ويكون طابعها الرئيسي ممارسة الرعي من قبل تلك الأسر، حيث الحياة أكثر استقراراً، (والمرحلة الثالثة) تم خلالها اكتشاف الزراعة واختراع الكتابة، كما تميزت بالحروب والغزوات وتكوين الإمبراطوريات وسقوطها، (والمرحلة الرابعة) وتمتد للفترة

من تقدم العقل الإنساني في الحضارة الإغريقية، حتى عصر تقسيم العلوم في زمن الاسكندر الأكبر تقريباً. و(المرحلة الخامسة) تبدأ من تقدم العلوم منذ فترة تقسيمها حتى انهيارها. و(المرحلة السادسة) تعتبر فترة انهيار العلوم حتى بداية تقدمها ثانية في زمن الحروب الصليبية. و(الفترة السابعة) تشرع منذ بداية تقدم العلوم في الغرب حتى اختراع الطباعة، و(المرحلة الثامنة) تستأنف منذ اختراع الطباعة حتى العصر الذي فيه أخذت العلوم والفلسفة تهدد الاستبداد، و(المرحلة التاسعة) تبدأ منذ ديكارت حتى قيام النظام الجمهوري في فرنسا. و(الفترة العاشرة) تتضمن تقدم العقل الإنساني في المستقبل (ما بعد القرن الثامن عشر الميلادي)»⁽²²⁾.

المطلب الرابع - (يوهان غوتفريد هردن) (1744 - 1808)

يعد هذا الفيلسوف الألماني من الرواد الأوائل لفكرة النسبية الثقافية التي راجت في الدراسات والأبحاث الانثروبولوجية المعاصرة، لاسيما وأنه كان من المدافعين المتحمسين عن فكرة المساواة القيمية بين ثقافات الشعوب والأمم، بصرف النظر عن موقعها التاريخي ومستواها الحضاري، معتبراً «أن كل الثقافات تتمتع بحق متساو (وأن) كل القرون وكل الشعوب عرفت جمالها الخاص بها، ونحن نملك بشكل لا مفر من جمالنا الخاص بنا»⁽²³⁾. هذا بالإضافة إلى كونه يعد من جملة المصادر الفكرية والمنهجية، التي غدّت المعمار الهيجلي بزاده الفيلسفي الشامخ. ذلك لأن «هردر في كتابه (فلسفة التاريخ لتربية البشر) (1774)، وفي كتابه (أفكار لتاريخ الإنسان) (1784)، قد اصطنع الأسلوب الذي صاغه هيجل بمنتهى النظام»⁽²⁴⁾. ومن منطلق استكشاف وجهة نظر هذا الفيلسوف حول فرضية التمرحل الحضاري للمجتمعات البشرية، فقد وجد دارسوا فكره

والمنقبين في أعماله انه يميل إلى جعل تلك الفرضية تحاكي أو تماثل نمط التطور البيولوجي لدى الإنسان، معتبرين إنه يرى «أن التطور التاريخي يمر بمراحل أربع، هي نفس المراحل التي يمر بها تطور الفرد وهي: الطفولة، الشباب، الرجولة، وأخيراً الشيخوخة. وهذه المراحل الأربع تتتابع بشكل دوري متصل، فكل دورة منها تفضي إلى الأخرى، أي أن التطور لا يسير في خط مستقيم، بل في خط دائري»⁽²⁵⁾. كتابه (أفكار من أجل فلسفة تاريخ البشرية) (1784 - 1791) الذي وضعه في عدة أجزاء، عرض فيه «نظريته حول تاريخ تطور البشرية من الطفولة إلى الشيخوخة مروراً بالمراهقة ثم الشباب، وهو تقسيم انثروبولوجي حول مراحل حياة الإنسان قام بإسقاطه على تطور الحضارات في التاريخ»⁽²⁶⁾. وانسجاماً مع تصورات الفكر الغربي للقرنين السابع عشر والثامن عشر، حيال طبيعة الشعوب غير الأوروبية وخصائص أنماطها الحضارية، فقد عمد (هردر) إلى توسيع مجال فرضيته التمرحلية لتشمل حقل الحضارة بالإضافة إلى التاريخ، بحيث يبدو الاختلاف النوعي ما بين الشعوب والمجتمعات برهان واقعي لتلك الفرضية. وهكذا فقد «طبق هردر قانون التطور على تاريخ الحضارات، فيرى أن الشعوب الشرقية تمثل طفولة الجنس البشري، فهم بدور حل لا يعرفون الاستقرار ولا القانون، ويحترفون الرعي، وتسود بينهم السلطة الأبوية والاستبدادية. وتمثل الحضارة المصرية القديمة مرحلة الشباب وقد تميزت بالاستقرار والخضوع للقوانين واحتراف السكان للزراعة، وعاش الفينيقيون في نفس المستوى الحضاري من حيث الانتظام في العمل في البحار... وتأتي المرحلة الثالثة من التطور وهي مرحلة الرجولة والنضج الحضاري، ويمثلها العصر اليوناني الذي يرتقي بالفكر والحضارة الإنسانية، معبراً عنها في فنون تمثلت في ثلاث كلمات: الحياة والإيحاء والحركة... ثم

تأتي المرحلة الرابعة وهي الشيخوخة، وتمثلها الحضارة الرومانية حيث استبد الحكام وحققوا انتصارات زائفة، واستعبدوا الشعوب المهزومة، وانغمسوا في مظاهر الترف إلى أن انهارت وسقطت الإمبراطورية الرومانية، وبهذا انتهت دورة من التطور وقام على أنقاضها عالم جديد وبدأت دورة جديدة⁽²⁷⁾.

المطلب الخامس- (شارل فوربييه) (1772- 1837)

من المعروف إن (شارل فوربييه) يعتبر واحد من أعمدة المثلث الذهبي (روبرت أوين) و (سان سيمون)، الذين شكلت إسهاماتهم الفكرية ومواقفهم السياسية أحد أبرز مصادر العقيدة الماركسية، في إطار صياغة نظريتها عن الشيوعية ومرحلتها الأولى الاشتراكية العلمية، حيث نهلت من معينه وارتكزت على قواعده، إلى جانب الفلسفة المادية والاقتصاد السياسي. وهو الأمر الذي لم يفتأ مؤسس الماركسية (ماركس) و(أنجلس)، ومن بعدهم أتباعهم من الإشارة إليهم والثناء عليهم. ويقدر تعلق الأمر بموقف هذا الفيلسوف الفرنسي من مسألة التطور المرهلي للمجتمعات البشرية، على ضوء ما تتمخض عنه سياقاتها الحضارية في الجوانب المادية والروحية، فقد أوضح (أنجلس) ضمن مؤلفه (الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية) موقفه بالقول «حيثما يبدو فوربييه بكل عظمته، إنما في مفهومه عن تاريخ المجتمع، فهو يقسّمه إلى أربع مراحل من التطور: الوحشية، البطيركية، البربرية، المدنية. والمرحلة الأخيرة من هذا التطور تطابق عنده ما يسمى اليوم بالمجتمع البرجوازي، أي النظام الاجتماعي الذي تطور منذ القرن السادس عشر». وبعد أن يستعرض (أنجلس) خصاله الحميدة ويمتدح طريقة تفكيره، يستأنف القول «وهكذا نرى إن فوربييه متمكن من الديالكتيك تمكن معاصره هيغل منه. وخلافاً للتعبير الطنانة حول قابلية الإنسان

اللامتناهية للترقى والاكتمال، يؤكد فوربه بصورة دياكتيكية أيضاً أن لكل طور تاريخي مرحلة صعود تليها مرحلة هبوط، ويطبق وجهة النظر هذه على مستقبل البشرية جمعاء. وكما أن كانط أدخل في علم الطبيعة فكرة زوال الكرة الأرضية في المستقبل، كذلك أدرج فوربه في مفهوم التاريخ فكرة زوال الإنسانية في المستقبل» (28).

المطلب السادس - (اوغست كونت) (1798 - 1857)

نادراً ما يعثر الباحث في الشأن الاجتماعي على مصدر من المصادر المعنية، دون أن يلحظ وجود إشارة - تتناسب وطبيعة بحثه السوسولوجي أو مستوى اهتمامه الاستمولوجي - إلى أسم هذا الفيلسوف الفرنسي الذي سود علما الاجتماع وفلاسفة التاريخ الكثير من الصفحات حول دوره في صيرورة هذا العلم ومكانته في تجديد منهجياته. وإذا كانت الآراء قد اختلفت بين مؤيد أو معارض حيال أولويته في إضفاء الطابع العلمي (الوضعي) على هذا العلم، بيد أن الإجماع يكاد يكون شاملاً إزاء الموافقة على اعتباره مبتكر فرضية مراحل التطور التاريخي الثلاث؛ اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية. حيث كتب يقول «وبدراستي التطور الكلي للتاريخ الإنساني في مجالات نشاطه المتعددة منذ انطلاقته الأولى الأكثر بساطة حتى يومنا هذا، فقد اعتقدت بأنني اكتشفت قانوناً كبيراً أساسياً، يخضع له بالضرورة الثابتة، والذي يبدو لي أنه قد أنشأ بقوة، إما على البراهين العقلية المقدمة بواسطة معرفة نظمنا، وإما على التحقيقات التاريخية التي تأتي من فحص متبته للماضي. هذا القانون يركز على أن كل مفهوم من مفاهيمنا الأساسية، كل فرع من معارفنا، يمر بالتعاقب بثلاث مراحل نظرية مختلفة: المرحلة اللاهوتية أو الوهمية؛ المرحلة الميتافيزيقية أو المجردة؛

المرحلة العلمية أو الوضعية. وبكلمات أخرى، فإن الذات الإنسانية في طبيعتها، تستعمل بالتعاقب في كل واحدة من أبحاثها ثلاثة طرق للتفلسف، حيث صيغتها مختلفة جوهرياً ومتضادة جذرياً: أولاً المنهج اللاهوتي ثم المنهج الميتافيزيقي، وأخيراً المنهج الوضعي. ومن هنا ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو المنظومات العامة للمفاهيم حول مجموعة المعارف الإنسانية، والتي تتباعد تبادلياً؛ الأولى هي نقطة البداية الضرورية للذكاء الإنساني؛ الثالثة هي حالته الثابتة والنهائية؛ والثانية هي مخصصة فقط لمساعدة الانتقال⁽²⁹⁾. ومن الغريب، عند الحديث عن مقدار تأثير هذا الفيلسوف بأفكار أقرانه من الفلاسفة السابقين والمعاصرين له، أن يعمد الباحث (جان لاکروا) إلى ذكر تأثيره الفيلسوف (سان سيمون)، دون الإشارة إلى مدى استفادة (كونت) من مخططات الفيلسوف الاسكتلندي (فرغسون) و(كوندورسيه) السابق ذكرهما في الفقرتين (ثانياً) و(ثالثاً) أعلاه. مكتفياً بالقول إن «كونت كتب عام 1822 حين كان لا يزال متأثراً بسان سيمون في (مخططة) يحدد المراحل قائلًا: المرحلة اللاهوتية (العسكرية) المرحلة الماورائية (التشريعية) والمرحلة العلمية (الصناعية) البحث فتتعلق مراحل تطور المجتمع. فالبنى الاجتماعية الفوضوية تتناسب مع المعرفة اللاهوتية، والبنى الاجتماعية الإقطاعية تتناسب مع المعرفة الماورائية، وتتطابق مع المعرفة الوضعية: البنى الاجتماعية و(الصناعية) حسب مفهوم سان سيمون⁽³⁰⁾. هذا في حين يذكر مواطنه الباحث (ماشيري) إن كونت، ومن خلال مؤلفه (مخطط الأعمال العلمية الضرورية لتنظيم المجتمع) كان قد «أظهر بماذا يختلف مساره جوهرياً عن المسار الذي اتبعه كوندورسيه، بالرغم من أنه يستوحى منه في (المخطط الإجمالي لجدول التقدم للذات الإنسانية) لعام 1794: في هذا الأخير الذي يرجع فيه تاريخ الإنسانية إلى التعاقب الامبريقي الحادث، في عشر حقبة، فهو

ينقصه بدقة معرفة القانون العام للتاريخ الذي يجعل التعاقب فيه حسب نظام ضروري لثلاثة أشكال للتنظيم، ويمفصل في كل مرة منظومة من تمثلات (بالروحي) ونظاماً من علاقات اجتماعية (بالزماني). هذه الأشكال، كما ميزها كونت هي: المجتمع اللاهوتي والميتافيزيقي؛ والمجتمع الميتافيزيقي والقانون؛ والمجتمع العلمي والصناعي⁽³¹⁾.

المطلب السابع - (لويس هنري مورغان) (1818 - 1881)

لقد شغل هذا الانثروبولوجي الأمريكي وأحد أبرز رواد المدرسة التطورية، حيزاً مهماً بين تضاعيف الأفكار الماركسية حول؛ أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، حتى إن (انجلس) رفيق (ماركس) خصص كتاب مهم حمل ذات العنوان، كان لأفكار واستنتاجات (مورغان) حضوراً طاغياً لا في متن الكتاب فحسب وإنما في مقدمته أيضاً، عاداً ما قام به من دراسات وما قدمه من فرضيات، بمثابة منطلقات واقعية تدخل في إطار النظرة المادية للتاريخ. بحيث أشار إلى «أن مورغان قد اكتشف من جديد في أمريكا وعلى طريقته المفهوم المادي عن التاريخ، الذي سبق واكتشفه ماركس منذ أربعين سنة، وعلى هداه توصل، في النقاط الرئيسية، عند مقارنته البربرية والحضارة، إلى نفس النتائج التي توصل إليها ماركس»⁽³²⁾، وهو الأمر الذي أسهم في انتشار اسمه وذبوع أفكاره بين عموم الكتاب والمثقفين، سواء بالنسبة للشرقيين منهم أو الغربيين. وفي سياق تلك الدراسات والأبحاث - الميدانية في غالبيتها - توفرت لدى (مورغان) حصيلة من التصورات النظرية والقناعات الواقعية، التي مكنته من افتراض «عدد من المراحل التطورية الاجتماعية، وربط كل مرحلة من تلك المراحل بنمط معين طبقاً لمراحل التطور الثقافي، أي إن كل مرحلة تميزها

علاقات ثقافية تظهر في أشكال من النظم، بحيث تتوافق مع المراحل الفرعية. وافترض إن جميع المجتمعات الإنسانية تخضع في تطورها لقانون واحد، طالما أن تاريخ الجنس البشري واحد، ووحدة أصل الإنسانية وتوحد الحاجات الإنسانية على الدرجة نفسها من التطور، وذلك حين تكون العلاقات الاجتماعية على الدرجة نفسها من المساواة. هكذا يرى إن الثقافة الإنسانية انتهجت في تطورها مساراً أحادياً، أي أنها تنتقل عبر التاريخ وفق سلسلة متتابعة الحلقات، بمعنى وجود مراحل محددة وحتمية لا بد أن تمر بها كل ثقافة؛ من الحالات الدنيا إلى الحالات الراقية فالأكثر رقياً. (كما انه) افترض وسعى إلى إيجاد علاقة عنصرين كبيرين في مرحلة ما قبل التاريخ هما: مرحلة التوحش ومرحلة البربرية، وقسم كل مرحلة منهما إلى مراحل فرعية: دنيا ووسطى وعليا، قبل الوصول إلى مرحلة المدنية⁽³³⁾. وإذا كان (انجلس)، في سياق توضيح الموقف الماركسي حيال مسائل أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، قد أهمل في مؤلفه المذكور الإشارة إلى طبيعة المرحلة الثالثة (المدنية) التي يتكون منها المخطط (المورغاني)، فإن مؤلفي المعجم النقدي الماركسي (جورج لايبكا) و(جيرار بن سوسان) قد تجاهلا ذكره نهائياً دون مبرر، وكأنهما لم يأخذا بعين الاعتبار أهمية ما قاله (انجلس) في مفتاح كتابه «كان مورغان أول من حاول، عن علم ومعرفة بالأمر، أن يدخل على ما قبل تاريخ البشرية نظاماً معيناً»⁽³⁴⁾. ولغرض إعطاء تصور واضح عن أنماط التمرحل الحضاري للمجتمعات البشرية، كما اقترحها (مورغان) في كتابه المعنون (المجتمع القديم) عام 1877، فقد ذكرت بعض المصادر الاثروبولوجية المعاصرة انه «ميّز ثلاث مراحل رئيسية للتطور الثقافي: الهمجية، والبربرية، والمدنية (مع ثلاث مراحل فرعية لكل من الهمجية والبربرية). كانت معايير هذه الأقسام فنية تقنية في الغالب؛ حيث ارتبطت

(همجيته) بالصيادين وجامعي الأعشاب، وارتبطت (البربرية) بالزراعة، وارتبطت (المدنية) بتشكيل الدولة والتحضّر⁽³⁵⁾.

المطلب الثامن - (كارل ماركس) (1818 - 1883)

لا ريب في أن الفيلسوف الألماني (ماركس) الذي اقترنت الفلسفة الماركسية باسمه من الشهرة وذيوع الصيت، بحيث لا يتطلب من الباحث إلا القليل من الجهد للتعريف بانجازاته الفكرية والتذكير بمواقفه السياسية، وبالتالي سوف يقتصر عرضنا على الجزئية المتعلقة بالمراحل التطورية للمجتمعات، التي اعتقد أنها تشكل قانوناً عاماً يسري على التاريخ الإنساني برمته. ولهذا فليس ما يوازي العقيدة الماركسية - باستثناء العقائد الدينية - لجهة حملها المئات من الملايين على الاعتقاد بصحة المراحل الحضارية التي اقترحتها كمسار تطوري للمجتمعات البشرية عبر التاريخ. فبالاستناد إلى مخطط المادية التاريخية - أحد أقسام الماركسية - فإن التاريخ العام للمجتمع الإنساني مرّ بعدة مراحل متعاقبة، تحددت طبيعتها وتبلورت خصائصها بالأساليب الإنتاجية التي كانت سائدة في كل مرحلة من تلك المراحل، والتي ستعرف لاحقاً في الأدب الماركسي الكلاسيكي (بالتشكيلات) الاجتماعية - الاقتصادية. وهكذا فقد شهد التاريخ البشري خمسة تشكيلات / مراحل ابتدأت؛ بالمشاعية (الشيوعية المشاعية)، والعبودية (الرقية)، والإقطاعية (الفيودالية)، والرأسمالية (البرجوازية)، وأخيراً الاشتراكية التي هي الطور الأول من (الشيوعية)، حيث المستقبل اللامنظور سيكون شاهداً على أنماط تطبيقها وقطف ثمارها. ولأنها ظواهر ذات طابع اجتماعي جدلي وتاريخي نسبي، فإن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لا يعني حصول قطعة جذرية بين السابق واللاحق من البنيات العلاقات والذهنيات،

بقدر ما يفضي إلى تعايش عدة أنماط ضمن مرحلة تاريخية واحدة. وكما قال العالم الاقتصادي الروسي (يوجين فارغا) فإنه «لا وجود لأنماط إنتاج (خالصة)، وهي لم توجد قط. وإنما هي جميعها عرضة لتغير دائم. وإلى جانب النمط السائد، تتعايش. مخلفات الأنماط الآفلة وبراعم نمط الإنتاج القادم (باستثناء الاشتراكية)»⁽³⁶⁾. ولأن طروحات الفلسفة الماركسية - خلافاً لكل فلسفات التاريخ السابقة واللاحقة عليها - وضعت موضع التطبيق العملي من لدن بعض المجتمعات المعاصرة، فقد استتبع ذلك اندلاع الكثير من السجلات الإيديولوجية والنقاشات الفكرية، على خلفية اكتشاف إن لبعض المجتمعات (الشرقية) أشكال من التطور الحضاري، لا تتوافق مع أنماط التطور التي افترضها المخطط الماركسي التقليدي كمبدأ عام يتحتم على البشرية أن تلج مساره وتتعبق مراحلها. ومن منطلق إن الماركسية هي منهاج عمل قابل للتعديل والتطوير بما ينسجم والأوضاع النوعية الملموسة للمجتمعات، بدلاً من كونها عقيدة جامد تستلزم حشر عناصر الواقع داخل أطر تصورية مفترضة سابقة على التجربة، فقد عمد (ماركس) منذ البداية إلى اقتراح وجود مرحلة من التطور الحضاري تختلف في بعض خصائصها البنوية وإيقاع تطورها عن المراحل السابقة المشار إليها، أطلق عليها تسمية (نمط الإنتاج الآسيوي) حدد موقعها على المستوى التاريخي ما بين (المشاعية) و(العبودية)، حيث كتب في أحد الهوامش يقول «إن أسلوب الإنتاج الآسيوي مرحلة بين المشاعية ونظام الرق، تتميز بنمط الملكية الشرقية غير القابلة للتقسيم»⁽³⁷⁾. والحقيقية فقد ألحق انعكاسات الصراع السياسي والسجال الإيديولوجي، بين كل من أنصار اللينينية السوفيتية وأتباع الماوية الصينية الكثير من الإساءات، لا في فهم الطروحات الماركسية حول مخطط المراحل الخمس المذكورة فحسب، وإنما في مراعاة مقاربتها لأنماط للوقائع التاريخي واستجابتها

لأشكال السيرورات الاجتماعية أيضاً. وعلى خلاف ما أثير حول هذه المسألة من لغط وضجيج بين المؤيدين والمعارضين لم يهدأ أواره لحد الآن، فقد سبق (لماركس) وان برهن على مرونة الفكر الماركسي وطبيعته المنهجية، حيال التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية المتنوعة في سيروراتها والمعقدة سيروراتها، حيث كتب إلى (انجلس) معترفاً بحقيقة إن «التاريخ الإنساني يشبه الباليونتولوجيا»⁽³⁸⁾. كنتيجة لعمى حقوقي معين تفشل حتى أفضل العقول فشلاً كلياً في رؤية أشياء واقعة تحت أنوفها. فيما بعد وعندما يحين الأوان، تصيبنا الدهشة عندما نجد في كل مكان آثار ما فشلنا في رؤيته»⁽³⁹⁾.

المطلب التاسع - (جيمس فريزر) (1854 - 1941)

على الرغم من قسوة الانتقادات التي وجهت لأعمال هذا الانثروبولوجي الاسكتلندي المفرط في الإنتاج الفكري، بحيث اعتبرها البعض مجرد (هراء علمي)، وصورها البعض الآخر بما يشبه (المسخ المشوه)، في حين نظر إليها البعض الثالث بمثابة (سوق خضار). بيد إن ذلك كله لم يمنع من اعتباره واحداً من أبرز ممثلي المدرسة التطورية البريطانية في القرن التاسع عشر، وخصوصاً في حقل الدراسات الانثروبولوجية. ذلك الاتجاه الفكري الذي كان يدفع بمثليه للبحث عن (أصول) الظواهر و(جذور) الأشياء، للوقوف على كفاءات سيرورتها وديناميات تطورها من الأدنى إلى الأعلى؛ من السحر إلى الدين، من الخرافة إلى العلم، من الأسطورة إلى التاريخ، من الهمجية إلى الحضارة. إذ «ليس من شك - كما أشار الانثروبولوجي المصري أحمد أبو زيد - في أن ظهور كتاب داروين عن (أصل الأنواع)، كان من أهم العوامل التي دفعت

علماء القرن التاسع عشر إلى إتباع المنهج التطوري. فقد ظهرت اثر ذلك كتب كثيرة تبحث في (أصل) الحضارة أو (أصل) القانون أو (أصل) اللغة أو (أصل) الفقه أو (أصل) العائلة وهكذا. وقد افترضت كل هذه الكتب والدراسات وجود مراحل معينة بالذات مرت بها الحياة والنظم الاجتماعية في تطورها، بحيث إن كل مرحلة من هذه المراحل تعتبر بسط من المرحلة اللاحقة لها والممهدة لظهورها⁽⁴⁰⁾. وفي خضم انهماكه في البحث عن تفسير معطيات إحدى الأساطير الايطالية المتعلقة بدواعي قتل (ملك الغابة) من قبل منافسه، بعد أن يتمكن هذا الأخير من انتزاع أغصان إحدى الأشجار المقدسة والذي يطلق عليه (الغصن الذهبي) لهذا السبب. وهكذا فقد قاده هذا البحث المتواضع في بدايته إلى أن يجوب العديد من المجتمعات والحضارات، ويستطلع الكثير من الديانات والثقافات، ليتمخض بعد ذلك عن دراسة واسعة وشاملة استهلكت آلاف الصفحات، ضمها بين دفتي كتاب بلغ من الضخامة بحيث قسمه إلى اثنا عشر جزءاً بالتمام والكمال!. وعبر تلك الجولة الفكرية المضنية من البحث والتنقيب، قادته خطاه أخيراً إلى أن يضع تصور افتراضي اعتقد بموجبه إن تاريخ البشرية مر بثلاث مراحل حضارية؛ تبدأ (بالسحر)، ومن ثم تشرع (بالدين)، وأخيراً تمضي إلى (العلم). وعلى هذا الأساس فقد «مر العالم في رأي فريزر من حيث العلاقة بين الإنسان والكون بثلاث مراحل كبرى هي؛ مرحلة السحر ثم مرحلة الدين وأخيراً مرحلة العلم، الذي يعتبره فريزر قمة ما وصل إليه الإنسان من ناحية، ونهاية الإنسان نفسه التي سوف يلقي حتفه فيها من ناحية أخرى. وفكرة التمييز بين ثلاث مراحل في تاريخ الإنسان والمجتمع فكرة كانت شائعة شيوعاً كبيراً في كتابات علماء الاجتماع والانثروبولوجيا في

القرن التاسع عشر، وان اختلفت التسميات من عالم لآخر. إذ نصادفها في قانون الحالات الثلاث الذي قال به أوجست كونت، والذي بمقتضاه ميز بين ثلاث حالات أو مراحل أساسية للمجتمع الإنساني هي المراحل؛ اللاهوتية، والميتافيزيقية، ثم الوضعية⁽⁴¹⁾.

المطلب العاشر- (أوزوالد شبنغلر) (1880- 1936)

مما لا شك فيه إن تفكير هذا الفيلسوف الألماني المتشائم يعد ثمرة من ثمار أزمة الحداثة الغربية، التي شرع بنقد أسسها وتعرية عيوبها ثلاثي النقد المشهورين (نيتشه وماركس وفرويد). لاسيما وان أفكار (نيتشه) و(غوته) كانت حاضرة في وعيه ومائلة في وجدانه، حين صاغ معظم ما تمخض عنه من نظريات تاريخية وتصورات فلسفية. وهكذا فقد كان كتابه؛ تدهور الحضارة الغربية، بمثابة إعلان تأبين لشروع تلك الحضارة نحو الانحطاط، بعد أن استنفدت عوامل فاعليتها الروحية وفقدت مصادر زخمها الأخلاقية. لقد اعتبر (شبنغلر) إن للحضارات الإنسانية نفوساً / أرواحاً مختلفة نوعياً باختلاف الأمم التي تمثلها، وبالتالي فهي تتمتع باستقلال تام الواحدة عن الأخرى. ذلك لأن «لكل حضارة تاريخاً، وأن هذا التاريخ هو تاريخ النفس الأولية للأمة ذات الحضارة، وانه لا يمكن أن تكون هناك حضارتان متماثلتان كل التماثل، وذلك لأن كل حضارة هي تاريخ مستقل بذاته لا يتأثر أبداً بتاريخ أية حضارة أخرى، وإذا ما تأثر وإنما لا يعبر أبداً عن جوهره، بل إنما يتمثل أشكالاً كاذبة تتنافى وأصالته الحقيقية، وينشأ تمثله هذا عن ظروف معينة تحد من حرية عمل النفس الأولية للحضارة»⁽⁴²⁾. وعلى هذا الأساس فقد شرع بتقسيم الحضارات الإنسانية، التي اعتقد أنها تتمتع بالمواصفات المعيارية اللازمة - إلى (ثمانية) حضارة، لكل

منها بيئتها الطبيعية وظروفها الاجتماعية وشروطها التاريخية ومن ثم خصائصها الروحية. واضعاً الحضارة (المصرية) في المقدمة لتأتي بعدها (الرافدية) و(الهندية) و(الصينية) و(الإغريقية - الرومانية) و(المكسيكية) و(العربية) و(الغربية). ومن باب التمييز ما بين الحضارات على أساس (النمط الروحي) الذي تعكس خصائص ثقافته، فقد أشار المؤرخ (جان توشار) إلى أن «شبنغلر يميز بين ثلاثة أنماط كبرى للروح تتوافق مع ثلاثة أنماط من الثقافة مختلفة أساساً: الروح الأبولية (روح الثقافة القديمة)، الروح الفاوستية (روح الثقافة الغربية)، والروح السحرية (روح العرب)»⁽⁴³⁾. ولكونه نفى أن تكون هناك أية روابط أو صلات ما بين تلك الحضارات، فقد عاملها كما لو أنها كائن بيولوجي يخضع لإيقاعات مرحلية من التطور؛ تبدأ من مرحلة الطفولة وتنتهي بمرحلة الشيخوخة مروراً بمرحلة الشباب. فالحضارة - بحسب (شبنغلر) - «تولد وتنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تحديداً دقيقاً، وان الحضارة ككل كائن لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها، وإنها تموت عندما تحقق روحها جميع إمكاناتها الباطنية على هيئة؛ شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون وعلوم ودول، وان الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الانجازات تتخشب وتتحول إلى مدينة، وأخيراً تتجاوز المدينة إلى الانحلال والفناء»⁽⁴⁴⁾. ولأن الأساس الذي تقوم عليه الحضارات وتتطور بموجبه هو أساس (روحي)، فقد اعتبر (شبنغلر) إن (العقل) و(العلم) هما من أخطر العوامل التي تهدد كيان الحضارة، وذلك لكونهما يعتمدان على مظاهر الحسية والتجريبية، بحيث ينميان لدى الإنسان نزعات عبادة السلطة وحب الشهوات من جهة، ويقتلان فيه إبداعات الروح ويقمعان لديه تطلعات الوجدان من جهة أخرى. ولهذا فالعقلانية «لا يمكن لها أن تدفع الإنسان أو الأمة إلى بناء الحضارة،

فالعقلانية مذهب يؤمن بالمحسوس المدرك ولذلك يحول الإنسان إلى كائن يتمسك بالحاضر ويشد بذاته إلى كل ما هو أني ويطمع إلى تحقيق الريح الفوري، لهذا فان مثل هذا الإنسان هو فريسة دائمة للانتهازية، وهو يستغرب التضحية ويستهن العطاء، ويسخر من كل عمل لا يحقق ربحاً أنياً وفورياً، ومثل هذا الإنسان لا يمكن أن يكون لبنة في صرح الحضارة، كما وان العصر الذي يعيش فيه ويدين بمذهبه، لا يمكن أن يكون عصر انبعث وحضارة⁽⁴⁵⁾. ولأنه من رهط الفلاسفة الذين يمجدون القوة والحيوية العنصرية، كما ويعظمون خصال النبالة لدى الشخصيات الفردية، فقد تشكل لديه اعتقاد مفاده إنه بقدر ما تكون طبقة (النبالة والكهنوت) هي المعول عليه صناعة التاريخ بناء الحضارة، بقدر ما تكون الطبقات الأخرى (عمال وفلاحين) عامل رئيسي في تقويض ركائز ذلك التاريخ واندثار شواخص تلك الحضارة. وعليه فان «النبلاء وحدهم هم الطبقة الوحيدة التي تمثل الأمة حق تمثيل في المجتمع، وان بقية الطبقات لا تمثلها إلا تمثيلاً ناقصاً، أو بالأحرى أنها لا تمثلها على الإطلاق، فطبقة الفلاحين لا تمثل الأمة في شيء، وذلك لأنها خارجة عن التاريخ، وان التاريخ لا يقوم إلا مع الحضارة، وان طبقة الفلاحين تسبق ميلاد الحضارة»⁽⁴⁶⁾.

المطلب الحادي عشر - (غاستون باشلار) (1884 - 1962)

مع هذا الفيلسوف الفرنسي الموسوعي ندخل حقل اهتمامات فلسفية ونشاطات معرفية واسعة ومتنوعة، لا يكاد يتخلل تشابكها وتداخلها سوى فواصل تاريخية وانقطاعات ابستمولوجية، استطاع (باشلار) رصدتها وتشخيصها عبر الكثير من مؤلفاته التي تنتقل؛ من العلم إلى الايديولوجيا، ومن التاريخ إلى الأسطورة، ومن الوعي إلى المتخيل، ومن الطبييعيات إلى الجماليات. ولعل من

جملة انجازات هذا الفيلسوف المبدع، ابتكاره لمصطلح (القطيعة المعرفية)⁽⁴⁷⁾، الذي بالاستناد إليه يمكننا تعقب مراحل تطور الفكر الإنساني، وبالتالي تقدم الحضارة البشرية. ولهذا فقد كتب في مؤلفه الموسوم: تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية يقول «في سبيل الوضوح ولرسم محطات تاريخية كبرى لمختلف أعمار العقل العلمي، فإننا بالتأكيد سوف نميز ثلاثة مراحل كبرى: (المرحلة الأولى) تمثل الحالة الماقبل علمية وتشتمل في آن على الأزمنة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة والجهود المستجدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر وحتى القرن الثامن عشر. وتمثل (المرحلة الثانية) الحالة العلمية، والتي في أواخر القرن الثامن عشر، وشملت القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وفي (المقام الثالث)، سنحدد بدقة تامة عصر العقل العلمي الجديد ابتداء من العام 1905، حين بدأت نظرية اينشتين في النسبية تبدل من مفاهيم أولية كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة»⁽⁴⁸⁾. ومراعاة منه لواقعة التطور العلمي والتقدم المعرفي، فقد افترض أن هناك (مرحلة رابعة) يمكن إضافتها إلى بقية المراحل السابقة، ولذلك فقد كتب قائلاً «نعتقد إذن أن الثورات العلمية المعاصرة تسمح لنا أن نتحدث عن مرحلة رابعة، بحيث توافق المراحل الثلاث الأولى العصور القديمة والوسطى والحديثة، وهذه المرحلة تماثل الفترة المعاصرة التي تجسد الانفصال بين المعرفة المادية والمعرفة العلمية، بين التجربة العادية والتقنية العلمية. ويمكن أن نعين فترة بداية هذه المرحلة في اللحظة التي أصبحت المادة توصف بخصائصها الكهربائية أو على الأصح، خصائصها الالكترونية»⁽⁴⁹⁾. وعلى الرغم من الطابع العلمي / المعرفي لتقسيم مراحل التطور الحضاري، التي اقترحها (باشلار) كنماذج لأشكال صيرورة الوعي الإنساني عبر التاريخ، إلا أنه ومن منطلق إيمانه بوحدة الوجود

والمعرفة البشريين، لم يفرط بتاتاً بالجوانب الروحية والخيالية التي اعتبارها جزءاً حيوي من ذلك الوجود وشرط ضروري لتلك المعرفة. ولهذا فإن من جملة مزاياه «هي انه اكتشف العلاقة الجدلية بين العقل واللاعقل، بين الحقيقة والخطأ. وأدرك لأول مرة - ربما بعد نيتشه وفرويد - أن الخيال ليس ضاراً إلى هذا الحد، وأن العقل الوضعي يخطئ إذ يريد القضاء عليه تماماً. فتركيبتنا النفسية مشكلة من العقل والخيال، من الوعي واللاوعي، وسوف يظل الخيال أو الحلم مصدراً ثراً للحدوس الكبرى والأخطاء الكبرى والاكتشافات العلمية أيضاً»⁽⁵⁰⁾. والجدير بالتأمل إن (باشلار) افترض إن كل مرحلة من تلك المراحل الأربع، لا بد أن تكون مقرونة بنمط معين من (العقبات المعرفية) المحفزة، بما يوازي طابعها العلمي مستواها الحضاري وسياقها التاريخي. ذلك لأن «معرفة الواقع هي متواترة. فالواقع ليس دائماً ما يمكننا أن نعتقده، لكنه على الدوام ما كان يقترض أن نفكر فيه»⁽⁵¹⁾.

المطلب الثاني عشر- (أرنولد توينبي) (1889- 1975)

لقد اهتم هذا المؤرخ البريطاني بدراسة أنماط الحضارات في التاريخ الإنساني الشامل على ثلاث مراحل؛ انبعاثها، وارتقائها، ثم انهيارها. استنفدت من عمره هذه الدراسة⁽⁴¹⁾ سنة تمخضت عن موسوعته ضخمة عنونها (دراسة للتاريخ)، اشتملت على (12) مجلد تناول خلالها مختلف الحضارات الإنسانية التي تعاقبت عبر التاريخ، منذ العصور البدائية السحيقة في القدم وحتى العصر الأوروبي الحديث. ولصعوبة قراءة هذه الموسوعة فضلاً عن متابعة أفكار مؤلفها وفهم معانيها - حتى بالنسبة للمتخصصين في هذا الحقل من الأبحاث والدراسات - فقد بادر أحد الأساتذة (سومرفيل) باختصارها إلى (4) مجلدات

تسهيلاً لمن يروم قراءتها والاستفادة من مضمونها، لتستقر بعدها على العنوان الجديد (مختصر دراسة التاريخ). وعلى خلاف استنتاجات بعض أقرانه من الفلاسفة والمؤرخين، فقد اعتبر (توينبي) إن (الحضارة) هي الوحدة الأساسية لدراسة المعجى العام للتاريخ البشري، بدلاً من الاعتماد على مفاهيم (الأمة) أو (القومية) التي عدت لدى البعض من المسلمين في هذا المجال. وعلى هذا الأساس فقد اعتقد - كما تكتب (عبادة كحيله) في مقدمة الدراسة - «إن دراسة التاريخ تعني - في حقيقتها - دراسة المجتمعات والحضارات، وهو يقسمها إلى إحدى وعشرين حضارة، أندرس معظمها ولم يبق منها في زمننا الذي نعيشه سوى خمس حضارات؛ هي المسيحية الأرثوذكسية، الإسلامية، الهندية، الشرق الأقصى، ثم مخلفات حضارات متحجرة غير معنية الشخصية كاليهودية»⁽⁵²⁾.

هذا في حين لاحظ بعض الباحثين إن المتبقي (7) حضارات وليس (5) كما أشير؛ وهي الأرثوذكسية المسيحية البيزنطية، والأرثوذكسية الروسية، والإسلامية، والهندوكية، والصينية، والكورية - اليابانية، والغربية. مع الإشارة إلى أن (توينبي) توقع إن الحضارات الست الأولى تمر الآن بطور الانحلال، أما الحضارة السابعة (الغربية) فلا يعرف مصيرها لحد الآن. ومن جملة الأفكار التي روج لها (توينبي) في دراسته للتاريخ؛ أو لرفضه القاطع لأي ادعاء أو زعم يقوم على تسويغ فكرة (العرق) أو (الجنس) في صيرورة الحضارة، ولهذا فهو «يصدف عن الفكرة التي تذهب إلى تفوق عرق ما وتفرد بصنع الحضارة، فالأعراق - في معظمها - ساهمت في صنع الحضارات وفي تقدمها... وثانياً تأكيد على وجود ظاهرة (البنوة) الحضارية أو (التوالد) بين الحضارات، وفي هذا الصدد «يرى توينبي أنه بين إحدى وعشرين حضارة، هناك خمس عشرة منها تتصل بصلات البنوة بحضارات سابقة عليها، فالحضارة الإسلامية - كمثال - هي محصلة اندماج

حضارتين كانتا متميزتين في الأصل؛ هما الإيرانية والعربية، وهما - معاً - ترجعان إلى حضارة مندرسة، هي الحضارة السورية، التي تتفرع بدورها من الحضارة السومرية⁽⁶³⁾. ويخلص (توينبي) إلى استنتاج مركزي مؤداه؛ إن عمليات انبعاث وارتقاء وانحيار الحضارات كافة قائمة على أساس قانون (التحدي والاستجابة)، الذي من خلاله يتحدد مصير هذه الحضارة أو تلك، بناء على طبيعة الشعوب المعنية وإمكاناتها؛ لا في القدرة على التحدي الفعال لعوامل التآكل والاندثار فحسب، بل وفي مبادرة الاستجابة المناسبة للتغلب على تلك العوامل وتخطيها، ومن ثم استئناف مسيرة التطور والارتقاء.

المطلب الثالث عشر- (جان ليوتار) (1929 - 2007)

إذا كانت أزمت الحداثة المتواترة على صعيد الوعي والممارسة في العالم الغربي، قد ألهمت العديد من العقول الكبيرة ليس فقط على إدانة إفرازاتها السياسية والاقتصادية والثقافية فحسب، بل والتحذير من مغبة عواقبها الاجتماعية والدينية والحضارية والأخلاقية. فان الفيلسوف الفرنسي المعاصر (ليوتار) تخطى أقرانه لا في تعمقه في الكشف عن تلك العواقب وإمطة اللثام عن تلك المثالب، التي أضحت معروفة ومألوفة من قبل الجميع، بل وفي تعرية أنماطها الضارة على صعيد الذهنيات والعلاقات والمؤسسات أيضاً. هذا بالإضافة إلى - وهنا تكمن جدته الفكرية - استباقه التبشير بقدموم بمرحلة جديدة اختار لها اسماً إشكالياً (ما بعد الحداثة)، بحيث لا تحاول إصلاح أخطاء مرحلة (الحداثة) السابقة أو تتحاشى المزالق التي انحدرت إليها هذه الأخيرة، وإنما لتقلب كل ما تأسس عليها من قناعات وبديهيات ومسلمات وتصورات رأساً على عقب. إذ لم يعد الآن - بحسب ما بعد الحداثة - أي شيء يتمتع بالحصانة من سهام النقد

ومعاول التفكيك ومشارط التشريح. فالسرديات المطلقة تحولت إلى ثقافات نسبية، والفكریات الكلية تحولت إلى معارف جزئية، والأنظمة الفلسفية المغلقة تحولت إلى مناهج مفتوحة، لا بل حتى إن وحدة التاريخ والحضارة الإنسائيتين، استحالت إلى شظايا انتماءات هامشية وهويات فرعية وائنيات أولية. وإذا كان (باشلار) قد اتخذ من (العقل العلمي) الأساس الذي بنى عليه تصوره لعملية التمرحل الحضاري، فان مواطنه (ليوتار) قد جعل من (العقل المعرفي) القاعدة التي شرع منها لبيان كيفية انتقال المجتمع من طور حضاري إلى آخر. وهكذا فقد «مَيَّز ليوتار بين ثلاثة أنماط للمعرفة الإنسانية: الأولى في المجتمع القبلي، والثانية في المجتمع الحدائلي، والثالثة في المجتمع ما بعد الحدائلي. ونلاحظ في هذا الصدد أن المجتمع القبلي يستقل بمصطلح المعرفة الحكائية، والمجتمع الحدائلي تسوده المعرفة الميتا - حكاية، أما المجتمع ما بعد الحدائلي فيستقل بحسب رأي ليوتار بالمعرفة العلمية. ذلك لأن المجتمع البدائلي يعتمد في إنتاجه للمعرفة وتحديد مشروعيتها على (الحكاية) الأسطورية أو الخرافية الشعبية الخيالية، كما يعتمد في نقل هذه المعرفة وفرضها على منهج الرواية من شخص لآخر، بما يحفظ وحدة هذا المجتمع القبلي. والمجتمع الحدائلي يعتمد في إنتاج المعرفة وتحديد مشروعيتها على (الميتا - حكاية) أو (الحكاية الكبرى)، أي على (إيديولوجيا سياسية) أو (نظرية فلسفية تأملية) لها شكل الحكاية الأسطورية الوهمية، وهذه الحكاية الكبرى تعتمد في نقلها وفرضها على منهج تبريري تقوم به المؤسسات. أما المجتمع ما بعد حدائلي التكنولوجي، فلا يعتمد على أي حكاية أو ميتا - حكاية تبريرية، ويستمد مشروعية المعرفة فيه من المعلومات التي يسمح بتدققها التطور التكنولوجي وبنوك المعلومات وأجهزة الكمبيوتر، ولا يتحكم في إنتاج هذه المعرفة النقل أو التبرير كما هو الحال في المجتمع

البدائي والمجتمع الحدائي - وإنما يتحكم فيه منهج برغماتي عملي ليس بحاجة إلى (أصول اجتماعية أو أهداف كبرى)، وإنما إلى ابتكارات جديدة أو (تنقلات جديدة غير متوقعة)، فالعقد المؤقت هنا يحل محل المؤسسات والأهداف الكبرى، وهذا العقد يتسم بمرونة تستجيب لتنوع الابتكارات وحاجات الذات الفردية»⁽⁵⁴⁾.

المطاب الرابع عشر- (صمويل هنتنغتون)- (1927- 2008)

لقد أثار هذا العالم السياسي الأمريكي جراء كتابه (صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي)، من النقاشات الفكرية والسجلات الإيديولوجية على المستوى العالمي، بقدر ما أثارها مواطنه الياباني الأصل والأمريكي الهوى والهوية (فرنسيس فوكوياما) حين توقع هذا الأخير بنهاية التاريخ، بعد أن ظن أن الحرب الباردة بين المنظومتين الرأسمالية والاشتراكية وضعت أوزارها، على خلفية سقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفياتي السابق. ولاعتقاده بان طبيعة العلاقات على مستوى الدول والمجتمعات المعاصرة، لا يمكن فهم آلياتها أو التنبؤ بمسارها إلا بصيغة التنافس والصراع. فقد أشار هذا المنظر الاستراتيجي إلى أن المتوقع لعوامل الصراعات الكونية المقبلة، سوف لن تكون ذات طبيعة سياسية أو اقتصادية أو تكنولوجية، إنما ستكون ذات نمط ديني / ثقافي، وبالتالي فإن نتائج تلك الصراعات سيتم حسمها على الجبهات الهوية الحضارية والذاكرة التاريخية والتمثيل الرمزي، بدلاً من جبهات القوة العسكرية أو التقدم العلمي أو الجاذبية القيمة كما كان الحال في السابق. ولما كان الاستقطاب العالمي القادم سيتم - بحسب هنتنغتون - على أساس الديانات والثقافات، فقد افترض إن التشكيل الحضاري الجديد سيتكون من ثماني حضارات رئيسية، تتحدد هويتها

بضوء العقيدة الدينية التي تعتنقها والثقافة القومية التي تمثلها وهي؛ الحضارة الغربية، والحضارة الأرثوذكسية، والحضارة البوذية، وحضارة أمريكا اللاتينية، والحضارة الأفريقية، والحضارة الهندوسية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الكونفوشوسية أو الصينية. وهكذا «فان النظام الدولي للقرن الواحد والعشرين سوف يشتمل على سبع أو ثمان قوى رئيسية. في هذا العالم الجديد، فان السياسات المحلية هي سياسات عرقية، أما السياسة العالمية فهي سياسات حضارية، إن الصراع بين القوى العظمى قد حل محله صدام الحضارات. إن أكثر الصراعات انتشاراً وأهمية وخطورة في هذا العالم الجديد، لن تكون بين طبقات اجتماعية أو جماعات أخرى محددة اقتصادية، ولكن بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة»⁽⁵⁵⁾. ولأجل أن يبدو كما لو أنه ليس الوحيد من يعوم هذا المضمار الإشكالي، فانه يأتي بأمثلة لمؤرخين ثقة سبقوه في تبني مثل هذه الطروحات فيقول «كويجلي يرى أن الحضارات تتحرك عبر سبع مراحل: التمازج، الحمل، التوسع، عصر الصراع، الإمبراطورية المترامية، الضعف، الغزو. ويعمم ميلكو نموذجاً من التغير من نظام الإقطاع المتبلور إلى نظام الإقطاع في حالة انتقال، إلى نظام الدولة المتبلورة إلى نظام دولة في حالة انتقالية إلى النظام الامبريالي المتبلور. توينبي ينظر إلى الحضارة على أنها تنهض كاستجابة لتحديات ثم تدخل في مرحلة من نمو متضمنة تحكماً متزايداً في بيئتها التي تتجهها نخبة خلاقة، ويتبع ذلك مرحلة من المشاكل، ثم نهوض الدولة العالمية، وبعد ذلك مرحلة التحلل»⁽⁵⁶⁾. ولكي يضيفي على آراءه الصادمة نوع من المصادقية التاريخية، فقد استشهد بمقطع لأحد الخبراء ممن ارتأى إن أفكاره تدعم توجهاته وتتطابق وجهة نظره الخاصة، حيث كتب يقول «إن التاريخ الدولي، كما يخلص بوزمان، يوثق بشكل سليم الأطروحة التي تقول بأن النظم السياسية هي آليات

عابرة على وجه الحضارة، وأن مصير كل جماعة متوحدة أخلاقياً ولغوياً يعتمد في نهاية المطاف على استمرارية أفكار بنائية هامة معينة والتي تتألف حولها الأجيال المتعاقبة والتي بالتالي تكون رمزاً لاستمرارية المجتمع»⁽⁵⁷⁾.

المطلب الخامس عشر- (ريجيس دوبريه)- (1941-؟)

لقد استعصى على البعض ممن يهتم لأمر هذا المفكر الفرنسي الموسوعي، لجهة تصنيف نشاط المعرفي أو احتسابه على جبهة فلسفية معينة، ولذلك لتعدد اهتماماته الفكرية وتنوع إسهاماته الثقافية، فضلاً عن مرونة تحولاته المنهجية وسهولة تبدلاته السياسية. فمن كونه رفيق كفاح مسلح للمناضل الشيوعي الراحل (تشي جيفارا)، إلى مستشار سياسي للرئيس الفرنسي السابق وزعيم الحزب الاشتراكي (فرانسوا ميتران)، ومن دعاة النظرية الماركسية الثورية إلى مروج للفكرية الحديثة، ومن أنصار الإيديولوجيات الطبقيّة إلى منظر الميديولوجيات الكونية، ومن هدوء المناصب الحكومية وفخامة الأروقة الجامعية، إلى ميادين السجلات السياسية الساخنة وحقول المجادلات الفكرية الصاخبة. ويقدر صعوبة تقنين أنشطته وتنميط توجهاته ونمذجة اهتماماته، إلا أن ذلك لا يمنع من اعتباره واحداً من ألمع من كتب في مضمار (السيمبليات الإعلامية)، التي عدها الركيزة الأساسية التي لا يقوم عليها فقط البناء المؤسسي للمجتمعات المعاصرة فحسب، وإنما تفسر الكيفية التي من خلالها تتفاعل بناها وتتكامل أنساقها وتتواصل علاقاتها أيضاً. ومن جملة طروحات هذا المفكر الإشكالي التي تهم توجهات هذا المبحث، تقديمه فرضية يشرح بموجبها أنماط التمرحل الحضاري للمجتمعات البشرية؛ ليس بالاعتماد على جدليات البنى التحتية والفوقية كما قد يظن البعض استناداً إلى خلفيته الماركسية الكلاسيكية،

وإنما على أساس التمرحل (اللساني / الميديائي) حيث كتب يقول «في حديثي عن (الفكر البشري) في مرحلة الكتابة، أطلقت على المرحلة الطويلة الممتدة حتى ظهور الطباعة اسم المجال الكلامي أو (الدائرة الكلامية). انه العصر اللاهوتي علناً، فالكتابة من الله: هيروغليفية ذات معنى قوي. الله يملي والإنسان يدوّن ويملي بدوره. تجري القراءة بالشفيتين وجماعياً. والديانات الكبرى ثبتت الوحي الشفهي كتابة. انه وحي واحد لا أكثر. الكتاب المقدس، التوراة، يقول كل شيء عن كل شيء، والقرآن أيضاً. من هنا قداسة اللغة (الأحدية تقدس)، وكلية القدرة اللاهوتية للكلام الذي يشار إليه بمفهوم اللوغوس أو الفعل - الكلام الأزلي. بالمبدأ الأعلى، الذي هو ريح وعقل معاً، هو كلام ضائع يجري التقاطه في جسد مقفل من النصوص المرجعية، ركيزة تقليد شفوي له ألف وجه. العقل البشري لا يخترع فهو ينقل حقيقة تلقاها. عصر الطباعة أسميته المجال الخطي أو (الدائرة الخطية). وفيه تبعية الصورة للنص، وظهور الكتاب و(الفنان) كضامن للحقيقة، مع وفرة المراجع المكتوبة وحرية الاختراع. تجري القراءة بالعينين، فهو العصر الماورائي إذا أردنا (بالمفهوم الكوني). عصر الإلكتروني، الذي أنزل الكتاب من منصته الرمزية أسميناه المجال التلفازي أو (الدائرة التلفازية) - بالرغم من الدور المتزايد للاستماع - فالمرئي أصبح في هذا العصر صاحب السلطة، وهو ما يتناقض مع الكلية القدرة السابقة والمعترف بها بالنسبة لكبار اللامرئيين (الله، التاريخ، العقل). كان من واجب هذا العصر ولكنه لا يستطيع الاستجابة للمعايير المثالية للعصر الوضعي (الذي كان ينتظر منه كونت أن يهدم الوهم والحرب والاضطرابات الداخلية بإعطاء السلطة الروحية للعلماء والسلطة الزمنية للصناعيين)»⁽⁵⁸⁾. وإذا كنا قد جعلنا افتراض هذا المفكر بمثابة خاتمة لإطار هذا المبحث، حيال أنماط التمرحل الحضاري التي اعتقد الفلاسفة والمفكرين المار

ذكرهم، إن المجتمعات البشرية عاشت أحداثها واختبرت وقائعها وقطعت أشواطها عبر التاريخ الإنساني. فان ذلك لا يعني - بأي حال من الأحوال - إننا غطينا كل الإسهامات والافتراضات الأخرى التي وضعت بصماتها في هذا الاتجاه، إنما ذكرنا ما تيسر لنا معرفته بشكل مبسّر وأتيح لنا الاطلاع عليه بشكل مقتضب، كما أننا لا ندعي إن ما ذكرناه أعلاه قد استوفى كل المضامين وأحاط بكل التفاصيل واستكمل كل الشروط. وعليه فان جلّ ما توخيناه هو إعطاء فكرة أولية عن تنوع الأطر الاجتماعية، واختلاف النظم السياسية، وتباين الأنساق الثقافية، وتعدد السياقات التاريخية، التي من خلالها صنعت الشعوب وجودها الحضاري ورسمت ملامح كينونتها الإنسانية.

المبحث الثاني - الواقع الحضاري والدافع النفسي:

«علينا إذن أن نسلم بالحقيقة الثابتة
التالية، وهي أن استمرار جميع الأطوار
السابقة في قلب الطور النهائي غير ممكن
إلا في الميدان النفسي - فرويد، (59)».

لا ريب في أن العلاقة بين الواقع الحضاري لمجتمع من المجتمعات، وبين
الدوافع النفسية لأفراد وجماعات ذلك المجتمع تعتبر من المسلمات المعرفية
والبديهيات المتهججة، التي يتعاطاها الباحثون في العلوم الاجتماعية والإنسانية،
كما ويراعي ضرورتها عموم الكتاب والمثقفين بمختلف مستوياتهم الفكرية
واتجاهاتهم الإيديولوجية، باعتبارها مثابة من مثابات البحث الناجح ومعطى من
معطيات الدراسة الرصينة، بحيث يندر اليوم وجود من ينكر مثل هذه العلاقة أو
يتجاهلها. وقبل أن نسترسل في طرح فكرة هذا المبحث، نود أن نلفت الانتباه
إلى إننا نستخدم هنا تعبير (الواقع الحضاري) للدلالة على وضعية معطاة؛ من
البنى الاجتماعية والأنظمة الاقتصادية والعلاقات السياسية والأنساق الثقافية -
التي بالرغم من طبيعتها المسامية وطابعها الجدلي العابر، إلا أنها تبقى محافظة
على دورها الوظيفي وهيكلها الانتظامي - بحيث تأطرت في سياق تاريخي معين

وانتظمت في حقبة من التمرحل الإنساني. هذا بالإضافة إلى توفرها على شبكة واسعة من الرموز القيمة والذاكرات المخيالية، التي تغذي مصادر الوعي الاجتماعي بالصور والانطباعات التي تحتاجها لفهم أنماط الواقع ومحايثة مظهراته. فالحضارة - بحسب العالم النفسي الفرنسي (غوستاف لوبون) - «تتطلب قواعد ثابتة، ونظاماً محدداً، والمرور من مرحلة الفطرة إلى مرحلة العقل، والقدرة على استشراف المستقبل، ومستوى عالياً من الثقافة»⁽⁶⁰⁾. كما أن استعمالنا لتعبير (الدافع النفسي) يراد به / منه وصف الحالة الوجدانية والكيفية السيكلولوجية، التي يكون عليها (الفرد) أو (الجماعة) - ولا نقول المجتمع مراعاة للفرق بين الاثنين - ليس فقط في الأوقات الهادئة والظروف الاعتيادية، وإنما - وهو المقصود هنا - في الأوضاع الحرجة والحالات الاستثنائية، التي تتطلب استنفار كل الطاقات واستحضار كل القدرات، للتعامل الناجع مع سيلان الأحداث الملتهبة وانثيال الوقائع المتفجرة. وبضوء ذلك فإن كل ما يحدث في إطار الواقع الحضاري من تغييرات؛ سلبية أو ايجابية، سريعة أو بطيئة، كلية أو جزئية، سرعان ما يتردد صداها وينتشر تأثيرها داخل أروقة الدافع النفسي، على شكل انطباعات فردية مختلفة واستجابات جماعية متنوعة، وذلك بحسب طبيعة الخلفيات الانثروبولوجية والانتماءات السياسية والولاءات الإيديولوجية والمستويات الثقافية، التي غالباً ما تنمط وعي الأفراد وتمذج سلوك الجماعات. لاسيما وان «هناك بين الجماعة والواقع، بين الجماعة ونفسها شيء آخر غير صلات القوى الواقعية، إذ هناك في الأصل علاقة خيالية. فالصور التي تتوسط بين الجماعة ونفسها، بين الجماعة والمحيط هي التي تفسر ظاهرات وسيرورات أهملت لغاية الآن، أو أسندت إلى أسباب أخرى»⁽⁶¹⁾. وعلى أية حال فإننا نفترض هنا وجود علاقة طردية ما بين طبيعة (الواقع الحضاري) الذي يعيش في كنفه مجتمع

من المجتمعات من جهة، وبين نمط (الدافع النفسي) الذي يعبر عن ردة فعل الأفراد والجماعات على سيرورات الواقع وديناميات المجتمع من جهة أخرى. فكلما كان الأول يستجيب لإرهاصات الثاني وينسجم مع طلعات عناصره ويلبي خيارات مكوناته، كلما كان الثاني بدوره يدفع باتجاه تفاعل بنى الأول وتواصل أنساقه وتكامل أطره، والعكس بالعكس. وهكذا حين يعاني مجتمع ما أزمات سياسية مستديمة، وصراعات اجتماعية مستمرة، وانهيارات اقتصادية متواصلة، واحتقانات نفسية مستديمة، فهذا يعني إن مكونات واقعه الحضاري شرعت بالتخلع ولبنات مدامكه القيمي بدأت بالتصدع، وبالتالي فإنه أضحي مرشحاً ليكون نهياً لمظاهر الفوضى من كل نوع، وتحت رحمة حمى العنف من طراز. وكما أوضح الباحث (ستيفان جيغر) في كتابه (أصول اللطف) قائلاً «عندما يعلم مجتمع ما أفراده جيداً إلى درجة تكون كل المجموعات فيه قادرة على تقديم هذا التنازل (عن العنف)، آنذاك يمكن الحديث عن الحضارة، وليس فقط عن المجتمع»⁽⁸²⁾. وبما إننا نتحدث عن العوامل المسؤولة عن ظهور (الرجل الاستثنائي) وشروط تبوأه مقام الزعامة في المجتمع، فإن الأمر يتطلب توضيح الكيفية / الآلية التي من خلالها تتمخض الظروف الموضوعية عن صيرورة ذات من الذوات الاعتيادية قائداً اجتماعياً وزعيماً سياسياً، يحظى بالتكريم والتعظيم من لدن أقرانه تحت وطأة الحاجات الماسة والضرورات الملجئة، التي تفضي بالأفراد والجماعات للبحث عن يتقدمها ويقودها في مضمار التصدي لتلك الأوضاع الشاذة والظروف الحرجة. إذ أن «الدعوى للزعامة - كما يقول العالم الفرنسي (دوتيه) - لا تظهر إلا عندما تبلغ أية رغبة جماعية قوة ساحقة، وعندما تخفق من جهة أخرى كل السبل المألوفة والمعتادة في تحقيق هذه الرغبة في صورة طبيعية عادية. في هذه الحالة، لا يتم الشعور بالرغبة في حدة فحسب،

ولكنها تتجسم أيضاً في صورة مشخصة. فهي تتمثل أمام أعين الناس في مظهر مشخص فردي، وتتجسم الرغبة الجماعية في صورة مركزة في شخصية الزعيم. ويقال إن جميع الروابط الاجتماعية السالفة (كالقانون والعدالة والعدساتير) بلا قيمة. وما يستحق البقاء فقط هو التأثير الأسطوري للزعيم وسلطانته، وتصبح إرادة الزعيم هي القانون الأسمى⁽⁶³⁾. وفي خضم مثل هذه البيئة الجبلى بالمخاطر والأجواء الملبدة بالندر، يكون الوعي والاجتماعي في أدنى مسوياته والسلوك الفردي في أحط درجاته، بحيث لم يعد أمام المجتمع المعني متسع من الوقت - ناهيك عن القدرة - لاستخلاص المعايير واعتماد الضوابط، التي يتم بموجبها اختيار وتفضيل من يكون أهلاً (للقيادة) وجديراً (بالزعامة). حينذاك تندفع إلى الواجهة السياسية مختلف النماذج الاجتماعية والثقافية، التي حملتها الأمواج العاتية جرفتها التيارات الصاخبة إلى حيث تجد نفسها وقت اعتلت سدة السلطة وتقلدت صولجان الزعامة، سواء أكانت مؤهلة أم غير مؤهلة للقيام بهذه المهمة الصعبة وتحمل هذه المسؤولية الجسيمة، لاسيما وأنها كانت حتى ذلك الحين تتصف بالخمول والكسل والالتكالية. والحقيقة التي قد لا تبدو مقبولة للبعض أو غير مقنعة للبعض الآخر هي؛ انه ليس من الملزم دائماً وفي كل الأحوال والأوقات، أن يتمتع هذا الشخص (المختار) بحد أدنى من المواصفات والخصائص (الزعامية) لكي تمكنه من ارتقاء سلم هذا المجد الرمزي، إذ أن الصدفة في بعض الأحيان قد تلعب دوراً حاسماً وتقرر كل شيء، حتى بمعزل عن الإرادة أو بالنيابة عن الوعي. ولهذا يكتب العالم الاجتماعي الأمريكي (روبرت ماكيفر) قائلاً «قد لا يكون صاحب الأمر أحكم الناس ولا أقدرهم ولا أحسنهم، وقد يكون دون المستوى المطلوب بينهم، ومع ذلك تراهم يخرون له طائعين! إن هذا سحر الحكومة»⁽⁶⁴⁾. وإذا كان هذا الاستنتاج يشكل القاعدة

التي عززت وجودها التجربة وأثبتت صحتها الممارسة، فان لكل قاعدة شواذ كما يقال عادة، وذلك من خلال تنوع النماذج الزعامية التي يمكن اعتبارها (شاذة) في هذا المضممار. حيث ربما يسمح الوضع الحضاري المأزوم - في بعض الحالات - بظهور ما أسميه (رجل اللحظة التاريخية) الحاسمة، الذي حبه طبيعته التكوينية بقدرات عالية وألقمته بيئته الاجتماعية بملكات مرهفة، بحيث لا يكون فقط مؤهلاً تأهيلاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً للقيام بمثل هذا الدور الزعامي الخطير فحسب، وإنما مشبع أخلاقياً وحضارياً وإنسانياً أيضاً. وهنا يكون أمر تصحيح الأوضاع الاجتماعية المعوجة ممكناً، واستعادة زمام المبادرة للنهوض الحضاري مجدداً متاحاً، وحينذاك تنتفي عن هكذا قائد صفة (الزعامة الكاريزمية) لتحل مكانها صفة (الزعامة الوطنية). وكما بين أحد علماء النفس (بجارنو) فان «ظاهرات الزعيم تكوّن بالإضافة إلى ظاهرات التفسخ إلى جماعات - تحتية، الشكل الخاص للمقاومة في ظروف الجماعات التكوينية غير الموجهة: فالزعيم التلقائي هو المتكلم عن المقاومة اللاواعية للجماعة في لحظة معينة»⁽⁶⁵⁾. ومن الأمور ذات الدلالة في هذا المجال هي إن سيكولوجيا الأفراد والجماعات تفقد - في ظل هذه الظروف - أغلب دفاعاتها المعيارية وتتخلى عن معظم كوابحها الرمزية، التي عادة ما تعصمها من الشطط نحو التطرف في الذهنيات والانحراف صوب العنف في العلاقات، لتستحيل بالمحصلة النهائية إلى (سيكولوجيا حشود) معبأة بالكراهيات ومستنفرة بالشعارات ومسعورة بالخطابات، تستجيب لكل ناعق يخاطب عواطفها وتنصاع لكل أفاق يداعب غرائزها. إذ من «المعروف لدى جميع الباحثين المتتبعين للتجارب السياسية منذ أقدم عهود التاريخ، إن التطلع لأسطورة جديدة يشد لدى الناس عامة والشباب خاصة في فترات الأزمات والمحن. ذلك لأن النفوس

توزع في مثل هذه الفترات، والتقاليد تتداعى، فتفقد الشخصية وحدتها، وتصبح أقرب إلى الانسياق مع الجمهور والانجراف مع الغوغاء. ويمهد هذا التفتت الغوغائي للشخصية السبيل لبروز الزعيم القادر على تحريك الشعور الغوغائي، وتهيج العواطف الجماهيرية. فيبرز الزعيم مستغلاً حالة الطواعية النفسية والاجتماعية، مستخدماً خصائصه الخطابية للتأثير في الجماهير وتوجيهها كما يريد. وقد تكون للزعيم البارز شخصية القائد المتعصب، أو شخصية المغامر السياسي (...). وينساق الناس وراء الزعيم تحت تأثير عادة الطاعة، التي مارسوها ممارسة مطلقة أثناء الحرب. ولذلك تكون الفترات التي تلي الحروب، أكثر الفترات ملائمة لبروز الزعيم الدكتاتوري، وتكون أنسب الظروف لتحول الجمهور لما وصفه نيتشه بأنه (قطيع حيواني مهياً للطاعة)⁽⁶⁶⁾. ولعل من المساوئ الأخرى لهذه السيكولوجيا النكوصية، هي أنها لا تمنح الأمل وتتيح المجال لذوي الطموح الشخصي الشريف والتطلع الذاتي المشروع، لأجل أن يتقدموا الصفوف لاستلام زمام المبادرة في التصدي لمعالجة أزمت المجتمع، بقدر ما تبيح الفرص وتشرع الأبواب أمام كل عابر سبيل وطالب شهرة وصائد فرص، يزعم الأفضلية بالقيادة رغم جهله ويدعي الأحقية بالزعامة رغم فساده، على خلفية انتماءاته الدينية / الطائفية، أو القومية / الاثنية، أو القبلية / العشيرية، أو الجهوية / المنطاقية، أو الحزبية / الإيديولوجية. هذا وقد سبق للعالم النفسي الفرنسي (غوستاف لوبون) أن شخص عواقب هذه الحالة بالقول «كان تدمير الحضارات العتيقة قد مثل حتى هذه اللحظة الدور الأكبر الذي تلعبه الجماهير. والتاريخ يعلمنا أنه عندما تفقد القوى الأخلاقية التي تشكل هيكل المجتمع زمام المبادرة من يدها، فإن الانحلال النهائي يتم عادة على يد هذه الكثرة اللاواعية والعنيفة التي تدعي، عن حق، بالبرابرة. وقد كانت الحضارات قد بنيت ووجهت

حتى الآن من قبل ارسنقراطية مثقفة قليلة العدد، ولم تبين أبداً من قبل الجماهير، فهذه الأخيرة لا تستخدم قوتها إلا في الهدم والتدمير. كما أن هيمنتها تمثل دائماً مرحلة من مراحل الفوضى»⁽⁶⁷⁾. ولأننا افترضنا أن (تفكك) الواقع الحضاري يفضي إلى (تفسخ) الدافع النفسي وبالعكس، فإن مستوى ذهنيات الأفراد والجماعات يكون في أشد حالات التخلف الاجتماعي والتطيف الديني والتطرف السياسي، بحيث تصبح أقرب إلى نوازع الطبيعة منها إلى روادع الحضارة، وأدنى إلى جلافة الخرافة منها إلى لطافة الثقافة، وألصق بسلوكيات النفاق منها بتواضعات الأخلاق. وهو الأمر الذي يضاعف من صعوبات كبح جماح الأزمات السياسية، وإصلاح ظواهر الاختلالات الاجتماعية، وترميم مظاهر التصدعات القيمة، واجتثاث هوام النزعات التخريبية، حتى وان كانت هناك جهود صادقة ونوايا حسنة تعمل بهذا الاتجاه. لذلك فان ديناميات (التغذية العكسية) ما بين سيكولوجيا الفرد وسيكولوجيا الجماعات، أو كما يصف العالم (أنزيو) بصيغة موحية «الجماعة تولد الفرد الذي يولد الجماعات»⁽⁶⁸⁾، ستكون على أعلى مستويات التأثير والفاعلية، لجهة تحيين الخلفيات الأسطورية، واستقدام الذاكرات المخيالية، وإحياء الأصوليات التاريخية، وتفعيل الرمزيات الدينية. وقد لخص (فرويد) هذه الوضعية بعبارة مكنتزة بالمعنى وطافحة بالدلالة «إذا كثرت الرموز فمرد ذلك الواقع إلى تفهقر عتيق في الجهاز النفسي»⁽⁶⁹⁾. والمشكلة إن الإحالة إلى تلك الخلفيات الانثروبولوجية والرواسب السيكولوجية، لا تخفف ضغط الأزمات ولا تقلص حجم الإشكاليات التي غالباً ما تعصف بالواقع الحضاري الهزيل أصلاً، بقدر ما هي ذاتها من يزيد الطين بلة عبر استمرارها بتغذية الملابس التاريخية وتنمية الاحتقانات النفسية، بحيث يبدو الأمر كما لو أنه شكل من أشكال (الاستبداد الرمزي)⁽⁷⁰⁾ الذي تحدث عنه الباحث العراقي

(شاكر شاهين). ولعل هذه الوضعية المأزقية تسهم - وفق آليات (النكوص المتبادل) - في تقوية حظوظ المغامرين والطامحين والطارئين ممن يتمون للجماعات المهمشة والكيانات المقصية، لاستغلال حالات الفوضى في بنى الواقع والارتباك في منظومات الوعي، والثوب من ثم إلى حيث مواقع القيادة جاهزة لاعتلائها وحصون الزعامة مهياً لاحتلالها. وعلى هذا الأساس «العواطف الشعبية - كما يوضح العالم (ماكيفر) - تتجاوب في وقت الأزمة مع مثل (الزعيم المتطرف). ويفجر انهيار النظام القديم في النفوس الرغبة في المزيد من التغييرات الحاسمة، ويوهن الأواصر الاجتماعية. فإذا ما تهافتت هذه الأواصر تحرك الجمهور تحركاً عاطفياً كالقطيع، وأصبح يرنو للزعيم، الذي يعطي لحركته وجهة جديدة، والذي يستطيع أن يحسم عبقرية الثورة، وأن يملأ الفراغ السلطوي الذي أحدثه»⁽⁷¹⁾. ومن اللافت إن الطابع الرمزي للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات أو بين هذه الأخيرة والمجتمع الكلي، يأخذ منحاً تصعيدياً كلما أمعن الواقع الحضاري بالتذرر في عناصره والتدهور في مكوناته. ذلك لأن هؤلاء وأولئك لا يملكون إرادة الإمساك بزمام الحاضر، ولا يتفرون على قدرة استشراف تخوم المستقبل، إنما كل ما يتحصلون عليه لا يعدو عن كونه أساطير التاريخ وأوهام الذاكرة وأشباح الماضي. ولهذا فالملاحظ على هكذا مجتمع إن أفراد وجماعاته تميل؛ إلى السذاجة في التفكير، والاتكالية في الإرادة، والانفعالية في السلوك، بحيث تبدو أنها بحاجة دائمة إلى من يلبي مطالبها ويحقق أحلامها ويرعى شؤونها، الأمر الذي يفسر نزوعها الفطري إلى من يقودها ويتزعمها؛ لا في المجالات الشعورية (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية) فحسب، بل وفي الحالات اللاشعورية (العواطف والانفعالات والتمثلات) أيضاً، كما لو أنهم كائنات قاصرة تحتاج

إلى التوجيه بقدر ما تحتاج إلى القيادة. وعلى ذلك يكون «ارتباط أفراد الجماعة بعضهم ببعض (من خلال) اشتراكهم في الارتباط بالقائد. يقول فرويد: من المحال إدراك طبيعة الجماعة إذا أهمل القائد). وقد لاحظنا أيضاً أن الجماعة تمثل للفرد - لا شعورياً - وضعاً عائلياً معيناً، يحل القائد فيه محل الوالدين (عادة محل الممثل للسلطة)، بينما يلعب أعضاء الجماعة دور الأخوة»⁽⁷²⁾. وما أن يشعر الشخص (الاستثنائي)⁽⁷³⁾ الذي دفعته الأحداث إلى الواجهة واختارته ليكون قائد المرحلة ويصبح زعيم الأمة من جهة، وشرعت الجماعات المقادة تحيطه بمظاهر التقدير والإعجاب وتسبغ عليه هالة من الاعتبار الذاتي من جهة أخرى، حتى يبدأ بممارسة لعبة الانسحاب التدريجي من الأوساط التي نشأ فيها وظهر منها، ومن ثم ينظر إلى نفسه كما لو أنه هبط من عالم آخر وجبل من طينة أخرى. وهنا تستأنف - في مجال السلطة - جدلية من نمط آخر تستمد دينامياتها من قطبين متعارضين ولكنهما متلازمين؛ الراعي والرعية، الحاكم والمحكوم، القائد والمقاد، الزعيم والأتباع. الأول مفراطاً في طقوس التأليه لشخصه والتقديس لرموزه، والثاني مسرفاً في مظاهر التبخيس لذاته والتدنيس لأناه. وهكذا «ففي الجماعات ذات القيادة الاستبدادية كما في ظواهر التجمهر، يحل القائد محل الأنا الأعلى الفردي. فهو يؤدي دور سلطة داخلية جديدة، والارتباط به هو قوة التماسك الأساسية. ولا يكون ثمة مثل عليا مشتركة بين الأعضاء وقد انتكصوا إلى حالة من الاعتماد والخنوع وفقدان الانية الشخصية»⁽⁷⁴⁾.

المبحث الثالث - سطوع الزعيم في المجتمع القطيعي: حكمة الراعي وخرافة الرعية

«ولفكرة الراعي، ولاشك، قطب آخر سائب
ينطوي على أن الناس أنعام وممتلكات هي
في درجة دنيا من الوجود - فرانكفورت،⁽⁷⁵⁾.

إذا ما رغبتنا بتكوين فكرة واضحة عن الكيفيات والآليات التي تتيح لفرد معين من أفراد المجتمع، ليس فقط إمكانية تزعم هذا الأخير في الشأن السياسي / السلطوي فحسب، وإنما - وهنا يكمن أس المشكلة - فرض وجوده كشخصية (عظيمة) في الميدان الاجتماعي و (جليلة) في المجال الديني أيضاً. حري بنا الرجوع إلى مصادر الآداب السلطانية المتوافرة في تراث العالمين الغربي / المسيحي ونظيره الشرقي / الإسلامي، حيث تغدق تلك المصادر على (الراعي) فضائل (الأنسنة) و(العقلنة) من جهة، وتضفي على (الرعية) رذائل (الحيونة) و(الزعرنة) من جهة أخرى. من منطلق أن شخصية (الملك أو السلطان أو الزعيم) هو بمثابة الراعي الذي يتكفل شؤون رعيته (غنمه) في المجالات الدينية والدينية على حدّ سواء، مثلما إن الرعية هي بمقام (الأنعام) التي تحتاج إلى من يوفر لها الحماية ويقودها إلى مضارب الماء ورعي الكلا. ولذلك «فإننا ننسى - كما

يشير المفكر (محمد عابد الجابري) - بسبب كثرة الاستعمال، أن (الرعية) تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية، القطيع من الأكباش والنعاج. وقليلاً ما تنتبه إلى أن (الراعي) عندنا، الواحد الأحد، كثيراً ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الآلهة. وبالتالي فكما أن (الشرك) في ميدان الدين غير مقبول ولا معقول فكذلك ينظر الحاكم إلى (المشاركة) في الحكم: أنها ما زالت عندنا كفراً وإلحاداً في السياسة على الرغم من شعار (التعددية) الذي يلوح به هنا وهناك⁽⁷⁶⁾. والواقع إن مفهوم المجتمع (القطيعي) - المشتق من عالم الحيوان - نابع من تصور مفاده أن الأفراد والجماعات المحكومة في البلدان المتخلفة، من العجز والسلبية لدرجة أنها تفتقر لأي مظهر من مظاهر الحكمة المعرفية أو الرشاد الأخلاقي، وبالتالي فإن كل ما يقع عليها من شر فمن نفسها، وإن كل يحصل لها من خير فهو من الحاكم، طالما إن هذا الأخير مفوض من عند الله ومندوب من قبله ليقوم بمملكته فوق أرضه. وكما لاحظ بذلكاء لفيلسوف الفرنسي (ميشيل فوكو) «إن الجمع بين الملك والإله هنا، من خلال إطلاق لفظ (الراعي) على كل منهما، شيء يفرض نفسه لأنهما يقومان معاً بنفس الدور: فالرعية التي يرعيانها هي هي. والملك هو راع بمعنى أنه يسهر على تدبير شؤون مخلوقات الراعي الأكبر: الإله. ولذلك يخاطبون الإله في أدعيتهم قائلين (أيها الرفيق المعظم، أنت الذي تتولى صيانة الأرض وحفظها وأطعامها، أنت رفيقنا إلى المرعى، إنك أنت الراعي لكل خير»⁽⁷⁷⁾. والحقيقة إن مسألة العلاقة بين (الحاكم / الراعي) و(المحكوم / الرعية) تضرب بجذورها عميقاً في بطون التاريخ الإنساني، بمعنى أن لها امتدادات زمنية وخلفيات حضارية موهلة في القدم، تتجاوز حصيلة معارفنا إزاء هذه الإشكالية السياسية بامتياز. حيث وجد بعض المؤرخين والآثاريين إن

الأصول التي تمتح منها وترتكز عليها هذه الظاهرة، تتوارى خلف أزمنة ما قبل التاريخ ترجع إلى حضارات وادي النيل والرافدين، نظراً لكونهما نشأتا في حضن الدين وترعرعا في حضرة المقدس. ولهذا فقد أكد المفكر (الجابري) حقيقة «أننا نجد هذا التصور شائعاً بكثرة في حضارات الشرق القديم، في مصر وآشور وفلسطين. ففرعون مثلاً كان يعتبر راعياً: كان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تتويجه. أما ملك بابل فلقد كان له أن يلقب (براعي الناس)، من جملة ألقاب أخرى. ولم يكن لقب (الراعي) خاصاً بالملوك وحدهم بل لقد كان يطلق كذلك على الإله: لقد كان البابليون يعتبرون إلههم راعياً يقود الناس إلى المرعي ويتولى إطعامهم. وفي مصر الفرعونية كان من جملة الأدعية عندهم هذا الدعاء الذي يتوجهون به إلى الإله: أيها الراعي الذي يسهر عندما ينام الناس جميعاً، أنت الذي تطعم رعيتك بكل ما هو جيد»⁽⁷⁸⁾. هذا وإن القول بالأصل الشرقي لفكرة (الإله الراعي) أو (الراعي المتأله)، لا ينفي عن بقية الحضارات الأخرى ومنها اليونانية احتضان هذا الضرب من الممارسة، أو أنها كانت تجهل هذا النمط من الحكام الرعاة - كما حاول الأستاذ (إمام عبد الفتاح إمام) تبرئتها من هذه التهمة وجعلها صناعة شرقية بلا نظير⁽⁷⁹⁾ - إلا أن ذلك لا يمنعنا من الإشارة إلى وجود اختلافات نوعية بين تلك الأنماط، كان (فوكو) قد ألمح إليها في كتاباته موضحاً إن «الفرق بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في هذه المسألة فرق واضح أيضاً: ذلك أن ما يجمعه الراعي الشرقي هم الأفراد المتناثرون المشتتون الذين يلبون نداءه إذا دعاهم للاجتماع بصوته و(صفيـره) ولكن ما أن يختفي الراعي حتى يتشتت شمل القطيع / الرعية. وبعبارة أخرى إن وجود (القطيع) كمجموعة واحدة مرهون بالحضور المباشر للراعي ويعمله المباشر كذلك، هذا بينما يختلف الوضع عند اليونان: فالحكيم صولون،

المشرع الفاضل، الذي فصل في النزاعات التي كانت قائمة بين سكان أثينا ذهب وترك وراءه (مدينته) (= دولته) قوية مزودة بقوانين مكتتها من البقاء بعده»⁽⁸⁰⁾. وعلى ما يبدو فان (فوكو) يريد - من خلال هذه المقارنة - استبعاد المماثلة بين التجربة الشرقية والتجربة الغربية حيال هذه القضية، وبالتالي إعطاء مزيه نوعية لموقف الفكر السياسي الغربي مقارنة بنظيره الشرقي في مضمار نظرة الأول للعلاقة الرعوية مع تصور الثاني لها. هذا في حين أن مواطنه رجل الدين الفرنسي (بوسيه) كان قد أشار سابقاً وبصريح العبارة، إلى أن رعاية الملك الأبوية للرعايا الذين يستظلون بحمايته وينعمون بحكمته، مقابل الظفر بطاعة أو امره الواجبة والخنوع لإرادته المتسامية، تستمد شرعيتها من حقيقة أن «البشر يولدون جميعاً رعايا: وإمبراطورية أو سلطة الأب التي تعودهم على الطاعة، تعودهم في الوقت نفسه على أن لا يكون لهم سوى رئيس واحد... قط وأبداً لا يكون الناس متحدين كما يكونون متحدين تحت رئيس واحد، قط وأبداً أيضاً لا يكونون أكثر قوة، لأن كل شيء يسير في تساهم»⁽⁸¹⁾، مستعيداً بذلك صيغة القديس (يوحنا) التي تقول «أنا والأب واحد»⁽⁸²⁾. والجدير بالذكر هنا إن التلميح بقدم هذه الممارسة وتواتر الأخذ بها لاحقاً من لدن أغلب شعوب المعمورة، لا يعني إن المبررات السياسية والمسوغات الأخلاقية التي ألزمت التعاطي معها ودعت اللجوء إليها، هي ذاتها في كل الأدوار الحضارية وفي جميع المراحل التاريخية، ذلك لأن الركون إلى مثل هذا التصور - من جانب أياً كان - يعد مغالطة تاريخية لا تغتفر. فإذا ما عمدنا إلى تحليل هذه الحالة بالنسبة للمجتمعات البدائية / القديمة، سنلاحظ إن الضرورات الأسطورية والواجبات الدينية التي كانوا يراعونها بدقة متناهية، هي العامل الجوهرية الذي دفع بتلك الشعوب إلى الانخراط في تلك التجربة الفريدة، دون أن يكون هناك ما يدعوها للبحث عن الأسباب السياسية للجماعات

والدوافع المصلحية للأفراد، كما ستغدو لاحقاً في إطار تجارب المجتمعات اللاحقة مع هذه الظاهرة. ولعل هذا الأمر قاد الباحث المغربي (محمد الجويلي) - وهو يرصد هذه الظاهرة في التجربة الإسلامية - إلى الاستنتاج بأنه «مع هذه الديانات ستتجذر قدسية السلطة الرعوية، فيصبح الراعي الملك مكلفاً بصفة مباشرة من الله، رب الغنم لرعايتها. نجد في النصوص الإسلامية إشارات قوية على مدى تجذر قدسية السلطة الرعوية في المخيال الديني، وصراعها المستمر مع محاولات تدينسها، بتجريدها من طابعها الرعوي، وجعلها مجرد علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم معزولين عن مراقبة الخالق رب القطيع البشري»⁽⁸³⁾. ولما كانت فكرة (رعوية) الحاكم في الماضي قد وجدت سندها في العوامل الأسطورية والدينية كما أسلفنا، فإنها مع دخول الدين في مضمار السياسة وتبني هذه الأخيرة صيغ التعالي والتنزيه البشريين، أخذت تتمحور حول شخصية (السلطان / الراعي) الذي أفاضت كتب الآداب السلطانية بالإشارة مناقبه وفضائله بالقياس إلى مثالب (الرعية) ورذائلها، وإذا ما دعت الحاجة إلى الإتيان على ذكر الرعية فمن باب تجميل صورة (الراعي) وتكميل مزاياه الشخصية ليس إلّا. ولهذا فقد خاطب المصلح الديني الشيخ (علي عبد الرازق) القارئ بقوله «وأنت إذا رجعت إلى كثير مما ألف العلماء، خصوصاً بعد القرن الخامس الهجري، وجدتهم إذا ذكروا في أو كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر، ووضعوه غير بعيد عن مقام العزة الإلهية، فالله هو الذي يختار الخليفة ويسوق إليه الخلافة، والسلطان هو (ظله) في الأرض»⁽⁸⁴⁾. هذا وقد انبثقت مع ظاهرة (الرعاية الأبوية) للحاكم فكرة موازية، تضمنت الإشارة إلى إن مبدأ (الرعية) لا يقوم فقط على أساس إن الحاكم / الراعي هو المسؤول الأول والمباشر عن (إطعام) رعيتيه / قطيعه، وتأمين مصالحه في الأمن الخارجي

والأمان الداخلي فحسب، وإنما من منطلق كونه مطالب (بإفهام) تلك الرعية وتوجيهها الوجهة التي يراها الحاكم أنها صحيحة وتتفق ورؤيته لأخلاقيات الدنيا والدين؛ أولاً لضبط مظاهر فوضويتها وزعرنة تصرفاتها، وثانياً لكبح جماح عنفها وكف نزوع عدوانيتها. ولذلك فقد أغدق كتاب الآداب السلطانية الكثير من النعوت والصفات على (الرعية / العامة)، التي كان لا ينظر إليها فقط بمثابة (قاصر) يتوجب تربيته وتقويمه فحسب، إنما اعتبارها (وحش) كاسر ينبغي لجمه وترويضه. وهكذا «يصور أبو بكر الطرطوشي الرعية (جسداً) مآله الموت لولا (الروح) السلطانية، و(أرضاً) ظمأى من دون (ماء) و(ظلاماً) حالكاً لولا (سراج الملوك). ويعتبرها الماوردي (يتيماً) تضيع حقوقه من دون (ولي) و(أمانة) في يد السلطان المؤمن عليها. ويصفها الشيزري (بالغنم) السائبة إن تعذر راعيها و(نبتاً) يتوق إلى قطرات (الغيث). ويصورها ابن عبد ربه (إبلاً) تحتاج إلى من يقودها و(ولداً) يتعلق وجوده (بأبيه). وهي عند الثعالبي بمنزلة (الخشب) المتهرئ لن تقوم أوده من دون (نار) معتدلة. ويصورها ابن رضوان وأبن طباطبا وأبو حمو الزباني وابن الأزرق كائناً (مريضاً) يحتاج لاسترداد عافيته إلى (الدواء) السلطاني. وفي أشكال تعبيرية أخرى، يجري تصوير (الرعية) كمن لا حول له ولا قوة أمام (البطش) السلطاني. فابن قتيبة يراها (جيفة) أمام (النسر)، وابن عبد ربه يصورها (حصاة) يجرفها (السيول) و(تفاهة) تحت رحمة (عاصفة)، كما يراها الثعالبي (راكب بحر) لا يأمن من البحر أمواجه العاتية وغنيمة في قبضة (الأسد) وشيئاً يحترق في (شمس) حارة أو وسط (نار) مستعرة»⁽⁸⁵⁾. وينظم إلى فطاحل كتاب الآداب السلطانية هؤلاء (أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ) ليضرب على نفس الوتر وليعزف نفس النغمة فيقول «إن العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها... وإنما العامة أداة الخاصة

تبذلها للمهن وتزجي بها الأمور وتطول بها العدو وتسد بها الثغور. ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان. فان الإنسان إذا فكر أبصر وإذا أبصر عزم وإذا عزم تحرك وهذا بالجوارح دون القلب. وكذلك الجوارح لا تعرف قصد النفس ولا تروى في الأمور ولم يخرجها ذلك من الطاعة إلى العزم، فلكذلك العامة لا تعرف قصد القادة ولا تدير الخاصة ولا تروى معها، وليس يخرجها عن ذلك من طاعة عزمها وما أبرمت من تدبيرها. وصلاح الدنيا وتمام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة، كما أن كمال المنفعة وتمام درك الحاجة بصواب قصد النفس وطاعة الجارحة»⁽⁸⁶⁾. ومن طريف ما يذكر عن رأي الزعيم الجنوب أفريقي الراحل (نلسون مانديلا)، بخصوص علاقة (القائد / الراعي) (بالمقود / الرعية) قوله «القائد مثل راعي الغنم، يقف خلف القطيع، يترك الأكثر نباهة ورشاقة يتقدم في المقدمة، فيتبعه الآخرون بدون أن يشعروا أنهم كلهم موجهون من الخلف»⁽⁸⁷⁾. وعلى ضوء مثل هذه الخلفية من التصورات المرتبكة والتمثلات الملتبسة والعلاقات المفارقة، ينشأ نمط معين من المجتمعات (القطيعية) الخائفة والمخضية، حيث تستحيل من كيانات فاعلة بذاتها إلى أشياء صلصالية منفعله، يمكن تشكيل شخصيتها ونمذجة وعيها وفقاً لإرادة كل من يتزعم عليها، بعد أن تكون قد فقدت الإحساس (بالأنا) الاجتماعية وتجردت من كينونتها الإنسانية. وذلك نتيجة لتطاول آماذ عيشها في أجواء من الغربة النفسية والضياع الاجتماعي، وتعودها على اجتياف قيم التبخيس والتدنيس واستبطانها لعادات الإذلال والمهانة، وبالتالي فهي غالباً ما تكون بمسيس الحاجة ليس فقط إلى من يقودها ويوجهها بعد أن أضاعت بوصلته الاتجاه وفقد وضوح الرؤية، فضلاً عن رغبتها فيمن يجسد آمالها الحبيسة ويحقق تطلعاتها المكبوتة، بعد أن أظهرت عجزها عن بلوغها بقدراتها الذاتية وتحقيقها بإرادتها الحرة، وإنما توقها

إلى شخصية معيارية مفارقة لها ومتسامية عليها ومتوله بها، لظنها أنها تعوضها عن مرارة الإحساس بالحرمان الاجتماعي وتنقذها من جحيم الشعور الدونية الإنسانية. وعلى هذا فقد لاحظ المفكر السوري (برهان غليون) إن «طبيعة الانتماء الفردي للجمع العام، وهو انتماء من نوع الأخوة في الملك الإله أو في الملك الرب والأب، تقوم على تركيز القوة المعنوية كلها في الرأس، وفي الدولة كجسد للسلطان، ومن هنا جاء التقديس لها، في الوقت الذي كانت تفتقر فيه الجماعة، بسبب افتقار الفردية للتجربة الشخصية العميقة، إلى أي مقوم معنوي حقيقي أو أخلاقية. لقد كانت الدولة هي الضمير الجماعي وكان الملك هو الروح، بكل ما تعنيه هذه الكلمة عندنا اليوم، وكانت الجماعة، أي ذرات الشعب، امتداداً مكانيّاً وزمانيّاً له، أي تجسيدا للقوة المعنوية والأخلاقية التي هي الدولة والاجتماع. ولذلك كانت هذه المجتمعات مجتمعات عبودية بالمعنى الحقيقي للكلمة وليس بالمعنى القانوني. فقد كان الجميع، دون استثناء يعيشون تحت رحمة الفرعون أو الإمبراطور ورهن إشارته وبنانه ويعتقدون أنه أحياء بفضله. وكان مبرر وجودهم ومعناه هو خدمة الملك الإله والتماهي معه والتقرب منه، وكانت هذه العبودية هي مصدر الرضى والقناعة ومركز المشاعر الإيجابية كلها»⁽⁸⁸⁾. وفي الواقع إن الوصول إلى هذه الحالة الخطيرة من الانسلاخ الاجتماعي الانفساخ النفسي والانسلاخ الإنساني، فضلاً عن الانخراط في أتونها التمرغ في عواقبها والتلطي بجحيمها، لا يتم بصورة تلقائية أو كتحصيل حاصل بمجرد الوقوع تحت طائلة قوة السلطة وهيبة السلطان - على الرغم من قدرة هذه وفاعلية تلك - إنما يفترض أن تكون هناك ممارسات مهّدت لها وإجراءات ترافقت معها، من الفعاليات الطقوسية المنتظمة (احتفالات ومهرجانات) والمؤثرات الرمزية المتواصلة (ايقونات وشعارات)، بحيث يكون الفرد والمجتمع

على حدّ سواء قد استبطنها في لاوعيه وتمثلها في مخياله. وهنا - كما أشار الباحث الفرنسي (جان - بول مارا) في كتابه (أغلال العبودية) - «يعرف العاهل نفسه حينئذ بأنه (أبو الشعب)، وحمي حمى العدالة والحرية. ويحرص أشد الحرص على الهاء الشعب بالحفلات والأعياد، بالألعاب والمباريات، بالإنشاءات الضخمة. وبالتدريج يسقط الشعب في الشرك، فيتوهم أن حرّيته أضحت بمنأى عن أي خطر يتهدها، وان لا حاجة للتنبه والتيقظ، وأنه بات في وسعه العيش بأمان في ظل قوانينه. وهكذا يغفل عن زحف الاستبداد وتقدمه، ويتعامى عن رؤية الأغلال تحت الأزهار»⁽⁸⁹⁾. ومما يعزز هذه الوضعية المأزقية ويفاقمها في نفس الآن، هي أن الشخصية الزعامية بمختلف أشكالها وتنوع أنماطها - سنشير إليها في الفصل القادم - لا تعتمد فقط على ما تتمتع به من خصال فردية ومزايا ذاتية، لكي تبلغ هذه المرتبة من الأهمية الاعتبارية والمكانة الرمزية في أعين الأفراد والجماعات الواقعين في أسار سحرها فحسب، وإنما لابد أن تكون محاطة ومدعومة بشبكة واسعة ومعقدة من الإتباع والمريدين، الذين لا يساهمون فقط في تضخيم تلك الشخصية وتعظيمها، كما وإسباغ الألقاب التشريفية وإضفاء الصفات المناقبية فحسب، وإنما نشرها وتعميمها بين الخاصة والعامّة، بحيث يصبح «الزعيم - البطل هو الذي يحظى بموقع الاستعلاء، نتيجة ما تمثله رمزية وجوده من آمال وأمان حييسة لجمهور مسكون بما يشبه رغبة الطفل في الإشباع، تجاه (أب متخيل)، صاحب قدرة على تنفيذ كل شيء في الاعتقاد السائد»⁽⁹⁰⁾.

المبحث الرابع - زعيم للوطن أم وطن للزعيم: تأويل الرمز وتبجيل الإيقونة

«إن من يرى رسمه ويظهر اسمه في كل مكان، ويجري ذكره على كل لسان، يصبح كلي الحضور، فيكتسي صفة الإلهية ويصير مقارناً لله أو ندأ له - علي حرب»⁽⁹¹⁾.

ليس كالمجتمعات المسماة (تاريخية)⁽⁹²⁾ أكثر استعداداً وأشد ميلاً لاحتضان أجنة الزعامات السياسية ذات النمط (الكاريزمي)، التي بتفردها المصطنع تتخطى حواجز الواقع وتتجاوز حدود المجتمع، لجهة ما ينظر إليها كرموز حية تجسد ما اختزنه الذاكرة من أساطير منسية، وما استوعبه المخيال الجمعي من ملاحم ضائعة. وعلى الرغم مما يشاع عن طابعها الراكد وعلاقاتها الاستاتيكية، إلا أن تلك المجتمعات سرعان ما تستعيد سردياتها المهملة لتبث فيها الحياة مجدداً، وتحيّن مخزونها الرمزي المسقط في غياهب اللاوعي لتستنفر عناصره وتستنهض مكوناته، بمجرد ما أن يقع لسيروراتها حادث ما أو تحصل لها واقعة معينة؛ ليس فقط لاسترجاع حالة التوازن التي كانت عليها قبل وقوع الحدث أو حصول الواقعة فحسب، وإنما في خصوصية اختلاق من تتوهم فيه (الزعامة) وترتجى منه

(البطولة)، لكي يبعد عنها الطارئ من الظروف ويجنبها الاستثنائي من الأوضاع، ويفلح بالتالي في طمأنة هواجسها القلقة وتهدئة لواعجها المستفزة. ولهذا فقد أصاب المفكر الإيراني (داريوش شايعان) كبد الحقيقة حين كتب يقول «إذا كانت الإيديولوجيات قد أحرزت نجاحاً باهراً في بلدان العالم الثالث، فلأنها تقوم، في عالمنا، بالوظيفة ذاتها التي كانت تقوم بها الميثولوجيات في العالم القديم»⁽⁹³⁾. ولعل هذا هو الجانب الخلفي / الخفي الذي ضاعف من آماذ تأخرها عن إدراك الركب الحضاري، مثلما عمق من أبعاد تخلفها عن ولوج المعترك الحدائي، وهو الأمر الذي جمّد دينامياتها الذاتية وأضعف ممانعاتها الإرادية وأوهن قدراتها من جهة، وجعلها من ثم عرضة للغزوات العسكرية من كل جانب وهدفاً للتدخلات السياسية من كل نوع من جهة أخرى. وهكذا ما أن وطأت طلائع القوى الغربية أراضي هذه المجتمعات الغافية على أمجادها العتيقة، حتى سارعت هذه الأخيرة لاستقدام الماضي الاقوامي بكل موارثه السلبية والايجابية لتموضع فيه، مثلما سعت لاستدعاء المخيال الجمعي بكل مخزوناته الخرافية والأسطورية لتتمترس خلفه، مفوضة معطيات الحاضر ومتطلبات المستقبل إلى سياقات وقيمات الأول (الماضي)، وراهنه علاقات الواقع وفكریات المجتمع إلى تهويمات والتباسات الثاني (المخيال). وفي خضم هذا الهيام برموز الماضي والانهمام بتمثلات المتخيل، تبرز شخصية الزعيم / البطل بمثابة جبل النجاة الذي يظنون انه يعصم تلك الشعوب المغلوبة على أمرها من الغرق، أو كالتيممة السحرية التي يتوهمون أنها تطرد عنهم سيل التعاويذ الضارة. وهكذا وبسبب «الأزمات المستمرة يخضع العقل للتفكير الأسطوري الذي ينحصر عقائدياً بالبطل المنقذ، (بحيث) يتفجع المستبد كثيراً من امتداد الأزمة ليمارس عمله في صناعة أسطوره، وبصيغ مشرعة على تهويل صورته الرمزية في العقل، من خلال صورته المرئية في

وسائل الإعلام»⁽⁹⁴⁾. والمفارقة أن معظم الزعماء والقادة السياسيين الذين تحولوا لاحقاً - بالقوة أو بالفعل - إلى شخصيات كاريزمية، انحدروا من أوساط شعبية فقيرة كانت حصة الخرافات الأساطير في وعيهم الاجتماعي كبيرة جداً، وإن مستوى تعلقهم برموز الثقافة الفولكلورية والملاحم التاريخية عالي جداً، بحيث إن انخراطهم بالعمل السياسي المقاوم إثناء فترات ما قبل استقلال أوطانهم، لم يسهم في تطهير عقليتهم من تلك المخلفات الراسخة في الوعي، مثلما لم يتمكن من تنقية ذهنياتهم من تلك التمثلات القارة في المخيال. بل على العكس من ذلك تماماً، فقد تضافرت تلك العوامل الأسطورية والتاريخية السابقة مع نظيرها العوامل السياسية والإيديولوجية اللاحقة، لتمنحهم المسوغات الاجتماعية والمبررات الأخلاقية التي من خلالها سيتمهون مع شخصيات تاريخهم المؤسطرة ورموز ثقافتهم المؤتملة، مثلما سيحدث ذات الأمر مع شعوبهم التي ستتماهى معهم لاحقاً، على إيقاع الممارسات الاستعراضية الدورية والإيحاءات السيكولوجية المستمرة، لتجعل منهم أبطال مقدسين بواسطة الرموز وزعماء مؤلهين من خلال الإيقونات. ذلك لأن تلك الممارسات والإيحاءات «توزع الأفراد كما توزع المدارس-التلاميذ حسب الصفوف، ويصبح الاحتفال مدرسة للاذعان. أنها أداة من أدوات الدولة البشعة التي تدفع تفرعاتها للسيطرة حتى على الزمن. إن هدف هذا التنظيم المسرحي، ورسالة هذه الأعمدة الضخمة التي ترفع حول مذابح الوطن، تكون كلها من أجل تهدئة الغليان الثوري وإيقاف الزمن في حاضر تأملي للانجاز المحقق.. (حيث) بتحول الاحتفال عندئذ إلى مجال فارغ يمتص العنف الثوري»⁽⁹⁵⁾. وعلى الرغم من الهالة التعظيمية الواسعة التي أحاطت بأولئك الزعماء والقادة، على خلفية مواقفهم السياسية المبدئية، وانتماءاتهم الإيديولوجية الثورية، وخطاباتهم الوطنية الحماسية إبان فترات النضال السلبي،

إلا أن الممارسات التي انتهجوها لاحقاً والسلوكيات التي تبناها لاحقاً، كشفت كم كانوا منغمسين بحب الذات خلافاً للمواطن، ومهووسين بتعظيم الأنا على حساب الوطن، بحيث استحالوا من نماذج انجازية نضاف إلى رصيد الرموز الوطنية، إلى أوثان تعبدية تنسخ تاريخ الوطن وتمسخ شخصية المواطن. وهو الأمر الذي جرد تلك الأنظمة التي أقاموها والسلطات التي قادوها من مزاعم (الشرعية الوطنية) التي كانوا يحتمون بها ويتحصنون خلفها، بحيث أصبحت حقول الدين بكل خرافاته، وميادين التاريخ بكل أساطيره، ومضامير الايديولوجيا بكل ديماغوجياتها، ومجالات السيكلوجيا بكل تهويماتها، ملاذهم الوحيد وعزائهم الأوحده. وهكذا فقد لاحظت الباحثة الغربية (ليزا وادين) - من خلال دراستها لتجربة الزعامة السورية - «إن الأنظمة التي يمكن أن تستمر من دون شرعية (بكل معنى الكلمة)، وغالباً فهي لا تحاول الحصول عليها، تعزز الممارسات (مثل نشر الايديولوجيا من خلال الاستعراضات العامة، ونشر الصور المرافقة مع ظاهرة تعظيم الشخصية، وحديثاً (الانتخابات)، تعزز هذه الممارسات وضع الأنظمة من دون أن تعطيها شرعية»⁽⁹⁶⁾. ولعل من أبرز مظاهر الأنظمة التي تحول زعمائها السياسيين إلى أنماط (كاريزمية) مصطنعة، هو الإكثار من اللجوء إلى سلطة الرموز (الدينية والتاريخية) واستخدام سلطان الإيقونة (الصور والنصب)، لاستثمار طاقاتها الدلالية واستغلال فاعليتها السيميائية؛ سواء عن طريق تأويل ما تضمه الأولى من معاني فائضة، إذ أن «تعدد تأويلات الرمز الواحد لا ينحصر في مدى تجريده من النزعة الأسطورية التي يمكن أن ينطوي عليها أو إعادتها إليها، وإنما يتجاوز ذلك إلى اختلاف طرق قراءة الرمز وتأويله»⁽⁹⁷⁾، أو تبجيل ما توحى به الثانية من مقدسات ثابوية كونها «تلعب دور الحامي للمدينة أو الدولة أو العائلة أو بمثابة نصير شخصي يستحضر في صلاة الشفاء أو الحماية.

وهي الشفيح الرئيسي أو الوسيط بين المؤمن والمقدس. الإيقونة هي موضع تبجيل لأنها تموضع بدءاً من نذرها المؤمنين في (الحضور الحقيقي) لما هو سام ورباني وروحي»⁽⁹⁸⁾. ولما كان بارومتر تلك الأنظمة يستشعر طبيعة الميول والاتجاهات المناهضة، التي يضمها المجتمع حيال أكاذيبها المتكررة ومفاسدها المتركمة، بحيث تحمله على العزوف عن التفاعل مع سياساتها التي تستهدين بمصالحه، والتواصل مع خطاباتها التي تستخف بوعيه. فهي ملزمة على شد انتباهه إليها بتكثيف المناسبات وشحذ اهتمامه بها بإدامة الاستعراضات، وبالتالي استدراجه إلى حيث يكون بأدنى مستويات الرفض والممانعة من جهة، وبأشد حالات المطاوعة والتأطير من جهة أخرى. وكما وصفت الباحثة (مونا أوزوف) في كتابها (الاحتفالات والثورة الفرنسية) هذه الحالة قائلة «يرى في الاحتفال تعبيراً اجتماعياً لشعب جمعته السلطة. ففي هذه الحالة يكون الاحتفال جزءاً لا يتجزأ من وضع النظام لتأطير ومراقبة الفرد الموضوع في مجال جديد اقتحمته السلطة المهيمنة»⁽⁹⁹⁾. وليس هناك ظاهرة اجتماعية يمكن أن تضاهي الاحتفالات والاستعراضات والمهرجانات، في احتياجها إلى استخدام الرموز بكل أنماطها واستعمال الإيقونات بكل ضروبها، لإيقاع التأثير المطلوب وإحداث الاستجابة المنشودة فيمن تستهدفه تلك الغاليات المفبركة من جانب السلطة. إذ كلما كثرت وتنوعت فعاليات وممارسات هذه الأخيرة من جانب، وتقلصت الفواصل الزمنية وتقاربت المضامين السياسية بينها من جانب ثان، كلما ازداد تأثير الرموز في المشاركة وتضاعف إحياء الإيقونات في المشاهد، لاسيما وان العلاقة بين الرمز والإيقونة علاقة عضوية بامتياز قائمة على جدلية التأثير والتأثير. ولهذا «فغالباً ما كانت تعتبر الصورة بمثابة رمز... وبشكل عام، غالباً ما يتم الربط بين الصورة - الرمز والسلطة مهما كان نوعها، كما أن الشعارات، والرايات، تتضمن

جزأ مصوراً غالباً ما يكون بيانياً⁽¹⁰⁰⁾. وعلى الرغم من استحالة الفصل أو العزل ما بين الرموز والإيقونات، لجهة الدور الذي تمارسناه والتأثير الذي تحدثناه والانطباع الذي تتركه، بيد أن من المغربي - في إطار هذا المبحث - إجراء مقارنة بين المردود السياسي والإيديولوجي لكل من هذه وتلك، خصوصاً على صعيد تسهيل عملية اجتياف شخصية (الزعيم) من قبل السيكولوجيا الاجتماعية، والعمل على توطين حضوره في الوعي الجمعي، والسعي لتضمين وتكريس رمزيته في الذاكرة التاريخية. وعلى ما يبدو فإن الحصيلة تظهر أن (الإيقونة) تتمتع بأهمية أكبر من (الرمز) للأسباب التالية:

(1) - إن الرمز يخاطب مداورة ومن خلف الكواليس - إن صح التعبير - بحيث يحتاج لحل شيفرته وفك مغاليقه إلى قدر من المعرفة، في حين إن الإيقونة تتحدث مباشرة وبلا إحالات لغوية في بعض الأحيان، فضلاً عن كونها صريحة في نقل المراد من المؤثرات، دون الحاجة إلى شروط الوعي ومعايير الثقافة. ولهذا فقد أشار أحد رجال الدين (ثاوذورس أبي قرة) إلى «أن الكتاب والصورة هما تذكرة الأشياء التي تدل عليها، والصورة في التذكير أبلغ من الكتاب، لإفهامها من لا يقرأ، ولأنها أثبت إفهاماً من الكتاب»⁽¹⁰¹⁾

(2) - من طبيعة الرمز أنه يحتمل فائض من المعاني وسيل من الدلالات، الأمر الذي قد يجعله مقترناً بالغموض والإرباك بالنسبة لمن لا يجيد استخلاص الدلالة منه، حتى إن العالم الأنثروبولوجي الفرنسي (جيلبير دوران) لاحظ «إن الرمز يتوسل بالصورة للكشف عن دلالاته»⁽¹⁰²⁾. أما الإيقونة فإن معناها واضح وضوح الشمس، وأن دلالاتها واحدة لا تقبل التعدد طالما أنها تعكس نموذج شخصية الزعيم الأوحده.

(3) - يتضمن الرمز هامش واسع من التأويلات التي قد تساعد - إن أحسن قراءته - على تحقيق المطلوب منه، أو قد يحدث العكس ويعيق عملية التواصل، من واقع كونه «يتيح على نحو لا شعوري، ويحث على أعمال تأويل لا ينتهي»⁽¹⁰³⁾، هذا في حين تتحدد الإيقونة بهدف استدعاء شعور التبجيل لدى المشاهد وإيقاظ حس القداسة فيه. ولذلك لأن «الصورة تقوم على إبراز العلاقة الوطيدة بين اللاوعي والصورة: فالصورة تحتوي على عناصر موجودة في اللاوعي؛ والعكس صحيح، فاللاوعي (يحتوي) الصورة، والتمثلات»⁽¹⁰⁴⁾. وإلحاحات أكبر قدر ممكن من التأثير في بطانة السيكلوجيا الاجتماعية وقيعان اللاوعي، حيال استبطان ملامح (الزعيم) الشخصية وجعلها تمارس وظيفتها التعاطفية، فقد تعمد الأجهزة المعنية بالتنميط الإيديولوجي والتعبئة السياسية، إلى المزج بين إحياءات الرمز وتمثلات الإيقونة وانطباعات المناسبة، بحيث يكون الفرد المستهدف - في إطار هذه الدوامة من المؤثرات - أشبه ما يكون بالمادة الصلصالية التي تتشكل كيفما يريد لها صاحب السلطة أن تكون. هذا وقد شخصت بذكاء الباحثة (ليزا وادين) هذه الحالة فائلة «إذا كانت الاستعراضات تمثل حالات تطفل، فان وظائف الأجساد في الاستعراضات تتمثل في أنها تعطي معنى للسلطة بدلاً من أن تضيف شرعية عليها. وبمعنى آخر، فان الاستعراضات تجعل السلطة ملموسة وعملية وجليّة للعيان. كما أن الأجساد المصطفة تعمل كأماكن من خلالها يتم فرض المشاركة. ويرهن العرض كيف أن السلطات قادرة على إجبار المواطنين على تمثل حركات استعراضية، تمثل بشكل ايقوني - صوري عبادة القائد، ممثلة بذلك سلطته بشكل مرئي (في العرض) وبشكل حسي (في الأجساد والمشاركة)»⁽¹⁰⁵⁾. والمفارقة إنه حتى في حالات المواقف السلبية التي يبديها الأفراد والجماعات حيال الهدف من الاستعراضات المدججة بالرموز والصور، التي غالباً ما يقيمها

النظام السياسي بشكل دوري لإثبات وجوده واستعراض بقوته وتأكيده شرعيته، يتم إحراز تقدم في مضمار الغاية السياسية المنشودة، وتحقيق مكاسب في إطار الحدّ من سلبية المواطنين إزاء قلة التعاطف مع السلطة وضعف الولاء للزعيم. ولهذا فإن «الممل من العروض المبهرة الرسمية، الأمر الذي يبدو تناقضاً ظاهرياً، هو جزء من قوة ظاهرة التقديس. فاللغة والرموز الرسمية تعمل لقتل السياسة بشكل وقائي قبل أن تظهر، وتبعد الناس عن التسييس من الممارسات المنظمة التي من خلالها تمثل المطاوعة تأكيداً لسلامتهم. لكن، وأهم من ذلك، تحرم المواطن والمجموعة من المشاركة الاعتيادية المرتبطة بأفكار الإنجاز السياسي»⁽¹⁰⁶⁾.

وبصرف النظر عن شيوع استخدام ظاهرة الرموز والإيقونات من قبل جميع الأنظمة السياسية قديمها وحديثها؛ إن في الأوضاع الاعتيادية أو في الظروف الاستثنائية، لأغراض تعبوية أو لغايات انجازية. صحيح أن دور الرموز - وتبعاً لذلك الإيقونات - يزداد وأهميتها تتضاعف، كلما كانت المرحلة الحضارية للمجتمعات المعنية في طورها المتدني وبالعكس، وهو الأمر الذي أشار إليه المفكر الإيراني (داريوش شايغان) قائلاً «كلما كان (الرمز) أقدم وأعمق، كلما كان أشمل وأكثر كلية. وكلما كان أقرب إلى خصائص الوعي ومعانيه، كلما تقلصت سماته ومواصفاته الكلية»⁽¹⁰⁷⁾. إلا أن تجاهل أو إغفال طابع توظيفها وسياق طقوسيتها في تلك الأنظمة، دون مراعاة الخصوصيات التاريخية والحضارية والثقافية لتلك الأنظمة، يعد خطأ منهجي ونكوص معرفي لا بد لآثاره السلبية أن تنعكس على نتائج البحوث والدراسات المعنية في هذا المجال. فمن الطبيعي - لا بل الضروري - أن يكون لأي مجتمع من المجتمعات القديمة أو الحديثة (رموز) وطنية تنافح عنها و(إيقونات) تاريخية تحافظ عليها، ولكن من غير الطبيعي أن يستثمر رصيدها الاعتباري لأهداف تتعلق بتخليد الحكام الظغاة ضد

شعوبهم، وتمجيد الزعماء الجناة بحق أوطانهم. وفي محاولة لرصد الفارق ما بين المجتمعات المتخلفة ذات الإرث الحضاري والتاريخي القديم، وبين نظيرتها المجتمعات المتقدمة التي لا يشكل ارثها الحضاري والتاريخي عبئاً على أشكال تصوراتها وأنماط سلوكياتها، فقد توصل الباحث العراقي (شاكر شاهين) إلى نتيجة مفادها «إن تهويل صورة البطل تتم غالباً في المجتمعات المتقدمة بشكل أقل مقارنة بالمجتمعات الفقيرة والمتخلفة، التي ما زالت تعيش على الأحلام والآمال. ففيما تميل مجتمعاتنا إلى (تقديس) البطل تميل المجتمعات المتقدمة إلى (تقدير) البطل. والفرق بين الوصفين هو أن التقديس ينحو منحى الإطلاق والتنزيه، وربط البطل بشكل ماورائي بالغيب، بينما يميل التقدير نحو النسبية وربط البطل بانجاز دنيوي»⁽¹⁰⁸⁾. وهكذا عبر هذا الحشد الهائل من المؤثرات البصرية، والإيقاعات الجسدية، والإيحاءات الخطابية، والعلامات السيميائية، تمهيداً لقصف العقول وغزو النفوس واحتلال الشخصيات، بحيث يكون الوعي الاجتماعي ليس فقط مستعداً لقبول فكرة التماهي مع شخصية الزعيم / البطل بصفته صانع المعجزات ومبدع الانجازات فحسب، بل والامثال لهيبة سلطته وسحر رمزيته وجلال ايقونيته والتولّء بكاريزميته. وفي سياق تحليله لظاهرة (الكاريزما) السياسية في النظم الشمولية المعاصرة، فقد خلص العالم الاجتماعي الفرنسي (جاك أومون) إلى حقيقة انه «بالنسبة للمجتمعات التوتاليتارية، فغالباً ما جعلت من وجود القادة أقانيماً في حدّ ذاتها، هكذا أصبحت صورهم إيقونات حقيقية لا تهدف فحسب إلى مجرد التذكير بالشبه مع فرد ما، بل إلى أكثر من ذلك بكثير؛ فقد كان لصور وجه ستالين وماو دور مشابه تماماً لدور وجه المسيح»⁽¹⁰⁹⁾. من هنا سيكون علينا ولوج مرحلة التحضير لطقوس التأليه، والدخول في طور الإعداد لشعائر القداسة!، كما سنحاول تفصي معطياته في الفصل التالي.

الإحالات والملاحظات

1. فرناند برودويل؛ قواعد لغة الحضارات، ترجمة الدكتور الهادي التيمومي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 79. ويضيف ضمن نفس المصدر قوله «إن الذين يمتلكون الديمومة ويصبحون مرادفاً للحقائق التي تعمر طويلاً، هم وحدهم يحسب لهم حساب ضمن التاريخ الشامخ للحضارة»، ص 80.
2. الدكتور هاشم صالح؛ محاضرات الحدائث التنويرية: القطيعة الاستمولوجية في الفكر والحياة، (بيروت، دار الطليعة، 2008)، ص 85.
3. غاستون باشلار؛ الماء والأحلام: دراسة عن الخيال والمادة، ترجمة الدكتور علي نجيب إبراهيم، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 234.
4. فردريك نيتشه؛ هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، سلسلة تراث الفكر الإنساني (1)، (بيروت، دار التنوير، 2005)، ص 174.
5. سيغ蒙德 فرويد؛ قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1977)، ص 50.
6. يروس مازليش؛ الحضارة ومضامينها، ترجمة الدكتور عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة (412)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2014)، ص 93. من جانبه يضيف العالم النفسي (سيغ蒙德 فرويد قوله «إن الحضارة هي الطري الذي لا غنى عنه للارتقاء من الأسرة إلى البشرية». راجع كتابه؛ قلق في الحضارة، مصدر سابق، ص 100.
7. بول هازار؛ أزمة الوعي الأوروبي 1680 - 1715، ترجمة الدكتور يوسف عاصي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 342 و 343.
8. أنطوان بلته و جان جاك غوبلو؛ المادية التاريخية وتاريخ الحضارات، ترجمة الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، ص 95.
9. لقد كتب المؤرخ (ألبان ويدجري) يقول «وعندي إن جون ميشليه قد بالغ في تحمسه حين دعا فيكو أبا (فلسفة التاريخ). ولما كان فيكو رائداً في إدخاله مناهج معينة لدراسة التاريخ واقتراحه بعض المبادئ العامة، فإن الأخرى بنا أن نعده أحد مؤسسي علم التاريخ». راجع كتابه؛ التاريخ وكيف يفسرونه: من كونفوشيوس إلى توينبي، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972)، ص 137 و ص 138. هذا في حين اعتقد أستاذ الفلسفة في جامعة الإسكندرية سابقاً الدكتور أحمد محمود صبحي إن «شيشرون هو من أطلق هذا الاسم على هيرودوت». راجع كتابه؛ في فلسفة الحضارة (1) الحضارة الإغريقية، (القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت)، ص 121.
10. أرنست بلوخ؛ فلسفة عصر النهضة، ترجمة الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، ص 142 و ص 143.
11. الدكتورة عطيات محمد أبو السعود؛ فلسفة التاريخ عند جانبا تيستا فيكو، (بيروت، دار التنوير، 2006)، ص 74. من جانبه فقد ذكر المؤرخ (ويدجري) إن فيكو «اعتبر الشطر الأكبر من عمله

- ومداره هو التاريخ (الدينوي)، متمسماً بالمذهب الوضعي، الذي يتلمس أسباب العمليات في المعطيات التجريبية وحدها. راجع كتابه؛ التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق، ص 138 و ص 139.
12. جان توشار؛ تاريخ الأفكار السياسية، ج2، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة الدكتور ناجي الدراوشة، (دمشق، التكوين، 2010)، ص 539.
13. الدكتور عطيات محمد أبو السعود؛ فلسفة التاريخ عند جانبا تيستا فيكو، مصدر سابق، ص 90. هذا وقد ألمح العالم الاجتماعي الفرنسي (شارل زاركا) إلى أن (فيكو) اعتبر «إن العالم قد مرّ بعصر الآلهة ثم تلاه عصر الأبطال وأخيراً عصر البشر». راجع كتابه؛ السياسة والخيال، ترجمة الحسن اللحية، (المغرب، إفريقيا الشرق، 2008)، ص 49.
14. مقتبس عن الدكتورة عطيات محمد أبو السعود؛ فلسفة التاريخ عند جانبا تيستا فيكو، مصدر سابق، ص 51. أورد ذلك أيضاً المؤرخ (ألبان ويدجري) ضمن كتابه؛ التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق، ص 140.
15. الدكتورة عطيات محمد أبو السعود، مصدر سابق، ص 217.
16. لعل مبادرة رئاسة تحرير المنظمة العربية للترجمة مؤخراً، تعتبر بادرة طيبة باتجاه رفع الحيف عن هذا الفيلسوف التنويري وإزاحة ستار الإهمال الذي ضرب حوله، حين أقدمت مشكورة على ترجمة عمله المهم هذا، كما لو أنها استشعرت حاجة الثقافة العربية إلى ترجمة مثل هذه الأعمال المؤسسة، لاسيما وأنه يعتبر إضافة مهمة في حقول علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد والأخلاق.
17. محمد عثمان الخشت؛ المجتمع المدني: جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية، بحث منشور في مجلة (التسامح) العمانية، العدد/ 14، لسنة 2014.
18. دوريندا أوترام؛ التنوير، ترجمة الدكتور ماجد مورييس إبراهيم، (بيروت، دار الفارابي، 2008)، ص 226 و ص 227.
19. بروس مازليش؛ الحضارة ومضامينها، مصدر سابق، ص 141.
20. الدكتور عاطف وصفي؛ كوندورسيه، نوابغ الفكر الغربي (18)، (القاهرة، دار المعارف، د.ت)، ص 7 و ص 8.
21. المصدر ذاته، ص 47.
22. للمزيد من التفاصيل حول مضامين كل مرحلة يراجع المصدر ذاته؛ من ص 47 لغاية ص 110.
23. مقتبس عن بول ريكور؛ التاريخ، الذاكرة، النسيان، ترجمة الدكتور جورج زيناتي، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 463 و ص 464. وفي عمل آخر، اعتبر (هردر) إن «كل أمة تحمل في ذاتها معيار كمالها، وهو معيار مستقل تماماً عن كل مقارنة إلى معيار الأسم الأخرى». راجع كتاب (ألبان ويدجري)؛ التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق، ص 151.
24. جون هرمان راندال؛ تكوين العقل الحديث، ج2، ترجمة الدكتور جورج طعمه، (بيروت، دار الثقافة، 1966)، ط 2، ص 56.

25. الدكتورة عطيات محمد أبو السعود؛ فلسفة التاريخ عند جانبا تيستا فيكو، مصدر سابق، ص 210. من جانبه فقد أكد هذه الحقيقة الباحث الجزائري (محمد شوقي الزين) حين أشار إلى أن (هردر) في كتابه (أفكار من أجل فلسفة تاريخ البشرية) الذي وضعه في عدة أجزاء، عرض فيه «نظريته النسبوية حول تاريخ تطور البشرية من الطفولة إلى الشيخوخة مروراً بالمراهقة ثم الشباب فالكهولة، وهو تقسيم انثروبولوجي حول مراحل حياة الإنسان قام بإسقاطه على تطور الحضارات في التاريخ». راجع كتابه؛ فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر: من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة، (الجزائر، مؤسسة دراسات وأبحاث، د. ت)، ص 3. *
26. محمد شوقي الزين؛ فلسفة التاريخ وتكوين البشرية: من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة، (الجزائر، مؤسسة الدراسات والأبحاث، د. ت)، ص 3.
27. الدكتور عطيات محمد أبو السعود، مصدر سابق، ص 211.
28. كارل ماركس و فريدريك أنجلس؛ المختارات في أربعة أجزاء، ج 3، (موسكو، دار التقدم، د. ت)، ص 68 و ص 69.
29. بيار ماشيري؛ كونت الفلسفة والعلم، ترجمة الدكتور سامي أدهم، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجلد، 1994)، ص 21.
30. جان لacroix؛ اوغست كونت، ترجمة منى النجار الرفاعي، سلسلة أعلام الفكر العالمي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1977)، ص 50.
31. بيار ماشيري؛ كونت الفلسفة والعلم، مصدر سابق، ص 20.
32. ماركس - انجلس؛ المختارات في أربعة أجزاء، ج 3، مصدر سابق، ص 170. وضمن نفس المصدر يؤكد (انجلس) إن «مأثرة مورغان الكبرى انه اكتشف هذا الأساس من قبل التاريخ تاريخنا المكتوب وبعثه بخطوطه الكبرى، ووجد في العلاقات العشائرية للهنود الحمر في أمريكا الشمالية المفتاح لفض أهم ألباز التاريخ القديم، الإغريقي والروماني والجرماني، غير المفوضة حتى الآن. ومؤلفه ليس عمل يوم واحد فقط، فقد درس مادته زهاء أربعين سنة إلى أن استوعبها تماماً. ولكن كتابه جاء بالمقابل واحداً من مؤلفات زمننا القليلة التي تشكل عهداً». ص 172.
33. م. بوطوقه؛ لويس هنري مورجان (1818 - 1881)، بحث منشور على الموقع الإلكتروني (انثروبوس)، www.aranthropos.com.
34. ماركس - انجلس؛ المختارات، مصدر سابق، ص 193.
35. توماس هايلاند ايركسون - فين سيفرت نيلسون؛ تاريخ النظرية الانثروبولوجية، ترجمة الدكتورة لاهاي عبد الحسين، (الجزائر، منشورات الاختلاف / السعودية، منشورات ضفاف، 2013)، ص 37.
36. جان سوربه كانال؛ وآخرون؛ حول نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرايشي، سلسلة السياسة والمجتمع، (بيروت، دار الطليعة، 1978)، ط 2، ص 68.

37. أحمد صادق سعد (تحرير وترجمة)؛ ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج، سلسلة الثقافة المعاصرة، (بيروت، دار الطليعة، 1979)، ص 49.
38. الباليوتولوجيا؛ وهو العلم الذي يهتم بدراسة أشكال الحياة في العصور الحجرية القديمة.
39. كارل ماركس؛ نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، ترجمة الدكتور صادق جلال العظم، (بيروت، دار ابن خلدون، 1974)، ص 121. وفي مكان آخر يشير (ماركس) إلى «أن أنماط الإنتاج (الآسيوي) والقديم (العبودي) والإقطاعي والبرجوازي الحديث يمكن وصفها، في خطوطها الكبرى، بأنها حقب متقدمة في التشكيل الاقتصادي الاجتماعي» أراجع جان سوريه كانال وآخرون؛ حول نمط الإنتاج الآسيوي، مصدر سابق، ص 88.
40. جيمس فريزر؛ الغصن الذهبي، ج 1، ترجمة بإشراف الدكتور أحمد أبو زيد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص 24.
41. المصدر ذاته، ص 43 و ص 44. وفي السياق ذاته فقد أشار كل من الباحثان (توماس هايلاند ايركسون وفين سيفرت نيلسون) إلى «اعتقاد فريزر مثل العديد جداً من التطوريين بنموذج الخطوات الثلاث للتطور الثقافي: حلت المرحلة (الدينية) محل المرحلة (الصحريّة)، والتي أعطت المجال للمرحلة (العلمية). يمكن تعقب هذا المخطط من خلال كونت حتى العودة إلى فيكو». راجع كتابهما الموسوم؛ تاريخ النظرية الانثروبولوجية، مصدر سابق، ص 46.
42. أسوالد اشبنغلر؛ تدهور الحضارة الغربية، ج 1، ترجمة أحمد الشيباني، (بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت)، ص 12.
43. جان توشار وآخرون؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، 1981)، ص 631.
44. المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
45. أسوالد اشبنغلر، مصدر سابق، ص 16. ويضيف إلى ذلك قوله «إن العقل يقتل، وإن العلم يدمر، وإن التحليل يهدم ولا يبني». ص 10.
46. المصدر نفسه، ص 9 و ص 10.
47. كتب الفيلسوف الأمريكي (باتريك هيلي) بخصوص التمييز ما بين مفهوم (القطيعة المعرفية) ومفهوم (العوائق المعرفية)، يقول «بالنسبة إلى باشلار، فإن مفهوم القطيعة يكتنف عوائق ابستمولوجية، وهذه العوائق ذات مغزى كبير لفهم اتساع القطيعة، وأيضاً لمشكلة المعرفة العلمية، ويراها باشلار داخلية بالنسبة إلى المعرفة العلمية ذاتها». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه؛ صور المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة، ترجمة الدكتور نور الدين شيخ عبيد، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 184.
48. غاستون باشلار؛ تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1981)، ص 8.

49. الدكتور عبد السلام بنعبد العالي والدكتور سالم يفوت؛ درس الايستمولوجيا أو نظرية المعرفة، مشروع النشر المشترك، (بغداد، دار الشؤون الثقافية 1986)، ط2، ص39. من جانبه فقد الباحث العربي (هاشم صالح) إلى أن (باشلار) تبنى في كتابه العقلانية التطبيقية، التقسيم الوضعي لمراحل العلم بعد أن يضيف إليها مرحلة رابعة وأخيرة... وهكذا فقد أضاف إلى هذه المراحل الثلاث مرحلة رابعة قائمة على النظرية الذرية الحديثة والميكانيك الموجي الذي أسسه العالم الفرنسي لويس دوبروغلي. راجع كتابه؛ محاضرات الحدائة التثويرية، مصدر سابق، ص15 و ص16.
50. الدكتور هاشم صالح؛ محاضرات الحدائة التثويرية، ص93. وفي مكان آخر يكتب (باشلار) موضوعاً «فالفخيل ليس، كما يوحي علم أصول الألفاظ، ملكة تشكيل صور من الواقع، بل هو ملكة تشكيل صور تتجاوز الواقع، صور تغني الواقع، انه ملكة فوق - بشرية. للمزيد راجع كتابه الممتع؛ الماء والأحلام: دراسة عن الفخيل والمادة، مصدر سابق، ص34.
51. غاستون باشلار؛ تكوين العقل العلمي، مصدر سابق، ص13.
52. أرنولد توينبي؛ مختصر دراسة التاريخ، الجزء الأول، ترجمة فؤاد محمد شبل، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2001)، ص (ي) من المقدمة.
53. المصدر ذاته.
54. منى طلبية؛ قراءة لمفهوم (الحكاية) عند ليوتار وريكور كمنظورين متقابلين لما بعد الحدائة، بحث منشور ضمن كتاب؛ ليوتار والوضع ما بعد الحدائتي (محرر الدكتور أحمد عبد الحليم عطية)، سلسلة أوراق فلسفية، (بيروت، دار الفارابي، 2011)، ص226 و ص227.
55. صموئيل هنتغتون؛ صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة الدكتور مالك عبيد أبو شهوية والدكتور محمود محمد خلف، (ليبيا، الدار الجماهيرية 1999)، ص34.
56. المصدر ذاته، ص107 و ص108.
57. المصدر ذاته، ص107.
58. ريجيس دوبريه؛ علم الإعلام العام - الميديولوجيا -، ترجمة الدكتور فؤاد شاهين والدكتورة جورجيت الحداد، (بيروت، دار الطليعة، 1996)، ص247 و ص248.
59. سيغموند فرويد؛ فلتق في الحضارة، مصدر سابق، ص16. ويضيف (فرويد) في مكان آخر قوله «الدوافع موجودات أسطورية، متعالية في غموضها، ونحن في عملنا لا نستطيع لحظة تجاهلها، ولكننا لسنا على ثقة ألبتة من أننا نراها بوضوح». راجع سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي، ترجمة الدكتور سامي محمود علي، (القاهرة، دار المعارف، 1970)، ط2، ص21.
60. غوستاف لوبون؛ سيكولوجية الجماهير، ترجمة هاشم صالح، الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقى، 1997)، ط2، ص47. يوجز (ألبرت اشفيتسر) تعريف الحضارة فيقول «إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء». راجع كتابه؛ فلسفة الحضارة، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، (بيروت، دار الأندلس، 1983)، ط3، ص43.

61. ديديه أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، ترجمة الدكتورة سعاد حرب، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجلد 1990)، ص 52.
62. بروس مازليش؛ الحضارة ومضامينها، مصدر سابق، ص 27.
63. أرنست كاسيرر؛ الدولة والأسطورة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 370.
64. روبرت م. ماكيفر؛ تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، (بيروت، دار العلم للملايين، 1966)، ص 29 ولعل العالمية الاجتماعية (حنة أرندت) ذهبت المذهب ذاته حين كتبت تقول «إن قادة الجماهير الأكثر موهبة في زمننا، كانوا يخرجوا من صلب الرعاع أكثر من صدورهم عن الجماهير». راجع كتابها المهم؛ أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقي، 1993)، ص 46.
65. ديديه أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، مصدر سابق، ص 15.
66. روبرت م. ماكيفر؛ تكوين الدولة، مصدر سابق، ص 302.
67. غوستاف لويون؛ سيكولوجية الجماهير، مصدر سابق، ص 47.
68. ديديه أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، مصدر سابق، ص 214.
69. ترفيتان تودوروف؛ نظريات في الرمز، ترجمة محمد الزكراوي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 431. وفي السياق ذاته يضيف الفيلسوف الأمريكي (سدني هوك) قوله «كلما ادلهمت الأزمنة وكلما انحصرت التربية في صعيد التقاليد والعرف، ازدادت الأشكال المتينة القديمة للاتكالية قوة وسهل على الزعيم أن يندس في إطارها ويشق لنفسه طريقاً عبره». للمزيد راجع كتابه؛ البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، (بيروت، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، 1959)، ص 30.
70. نستخدم هذا التعبير هنا على نحو (مقلوب) - إن جاز التعبير - بحيث يبدو الأمر إن (الرموز) بكل أنماطها المضمرة وتجلياتها الصريحة، هي من يمارس السلطة الإيحائية على توجهات الأفراد والجماعات المعنية بها، بدلاً من أن يقوم هؤلاء بتوظيف سلطتها واستثمار تأثيرها للفوز بالسلطة السياسية أو الاحتفاظ بامتيازاتها، بخلاف ما أوردها بها الدكتور شاكر شاهين في كتابه؛ الاستبداد الرمزي: الدين والدولة في التأويل السيميائي، (لندن، مومنت كتب رقمية، 2013).
71. روبرت ماكيفر؛ تكوين الدولة، مصدر سابق، ص 341.
72. سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي، مصدر سابق، ص 84.
73. نستخدم هنا تعبير (الشخص الاستثنائي) بدلاً من التعبير المرادف (الشخص المركزي) الذي استعمله العالم النفسي (رديل) للدلالة على مفهوم (القائد)، حيث «يدل إما على قائد معين من الخارج وإما على قائد تتخبه الجماعة من تلقاء نفسها... فهو الشخص الذي تؤدي العلاقة الانفعالية به إلى إثارة العمليات الخاصة بتكوين الجماعات في نفوس أفراد الجماعة المستقبلية». المصدر ذاته، ص 90.

74. المصدر ذاته، ص 133. من جانبه يتبّه (بيشوفسكي) في دراسته (تاريخ الطغيان) إلى أن «الطاعة العمياء والانصياع لسلطة فرضت نفسها بنفسها هما نتيجة ما يشعر به الناس من ضعف انيتهم ونزولهم عما بلغوا إليه من قدرة على النقد واستقلال ذاتي»، المصدر ذاته، ص 87.
75. هنري فرانكفورت وآخرين؛ ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980)، ط 2، ص 97.
76. الدكتور محمد عابد الجابري؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي (3)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ط 4، ص 42 وص 43.
77. المصدر ذاته، ص 40. من جهته فقد أشار الباحث المغربي (محمد سيلا) إلى أن «تشبيه الحاكم بالراعي والمحكومين بالرعية (القطيع) من أكثر التشبيهات وروداً في كل الحضارات منذ القديم. وقد التفت الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو لأهمية هذه الاستعارة في دراسة له بعنوان (الاستعارة الرعوية: نحو نقد العقل السياسي) حيث تابع تطورها في الحضارات القديمة لدى المصريين والعبرانيين والرومان واليونان والفكر المسيحي». راجع مؤلفه؛ للسياسة، بالسياسة: في التشريح السياسي، (المغرب، أفريقيا الشرق، 2000)، ص 89.
78. المصدر ذاته، ص 39 وص 40. ومن باب المقارنة فقد أشار المتخصص بالحضارة العراقية القديمة (هنري فرانكفورت) إلى أن «العراقي القديم ينظر إلى الجمهور الذي لا قائد له نظرة الاستياء والشفقة - ونظرة الخوف أيضاً، (ذلك لأن) الجنود بلا ملك غنم بغير راعيها. وإذا كان الجمهور بلا قائد ينظمه ويوجهه ضائعاً حائراً كقطيع من الغنم دون راع، فإنه أيضاً شيئاً خطراً، قد يكون مدمراً كالمياه التي تحطم سدودها وتغرق الحقول والبساتين، إذا لم يتداركها مفتش الري بصيانة السدود». راجع ما قبل الفلسفة، مصدر سابق، ص 240.
79. يزعم الدكتور إمام عبد الفتاح إمام إن «فكرة تأليه الملك أو الإمبراطور صناعة شرقية محلية فحسب». راجع كتابه؛ الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة (183)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ط 2، ص 38. هذا في حين يعلن (سيغموند فرويد) «إن الشعب الإغريقي كان يمتلك كتراً منقطع النظر من خرافات الأبطال وأساطيرهم». للمزيد راجع كتابه؛ موسى والتوحيد؛ ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ط 4، ص 99.
80. الدكتور محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 41.
81. جان جاك شوفاليه؛ المؤلفات السياسية الكبرى: من ماكيافل إلى أيامنا، ترجمة الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، ص 78. ويضيف (بوسيه) ضمن نفس المصدر قوله «انظروا شعباً جباراً مجتمعاً في شخص واحد؛ انظروا هذه القدرة المقدسة، الأبوية المطلقة، انظروا العقل الخفي الذي يحكم كل جسم الدولة، الموجود في رأس واحد: إنكم ترون صورة الله في الملوك، ولديكم فكرة الجلال الملكي»، ص 86 وص 87.
82. مارسيل روبي؛ التفكير بالإله، ترجمة سعيد الباكير، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2010)، ص

83. الدكتور محمد الجويلي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، سراس للنشر، 1992)، ص 75. ويضيف ضمن نفس المصدر قوله إن «قدسية السلطة تفترض أن يكون الله الراعي الوحيد الأوحده، وكل زحزحة للرعية في الأرض يعدّ بمثابة الانتهاك للمقدس»، ص 196.
84. علي عبد الرازق؛ الإسلام وأصول الحكم، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2000)، ص 118.
85. الدكتور عز الدين العلام؛ الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، سلسلة عالم المعرفة (324)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ص 185 و ص 186.
86. الدكتور محمد عابد الجابري؛ العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 343.
87. المستشار قصي محبوب؛ القائد بين السياسة والسلطة والنفوذ: صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، (عمان، الأهلية، 2010)، ص 394.
88. الدكتور برهان غليون؛ نقد السياسة.. الدين والدولة، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004)، ط 3، ص 31.
89. ف. فولغين؛ فلاسفة التنوير، ترجمة هنريت عبودي، (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ص 242.
90. الدكتور علي زيعور؛ قطاع البطولة والترجسية في الذات العربية، مذكور لدى مصطفى الكيلاني؛ التاريخ والوجود: بين المتبقي والمندثر، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون / منشورات الاختلاف، 2010)، ص 95.
91. الدكتور علي حرب؛ خطاب الهوية.. سيرة فكرية، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون / منشورات الاختلاف، 2008)، ط 2، ص 27. وفي السياق ذاته يعلن المفكر (عزيز العظمة) إن «السلطة تعلن عن نفسها جمالياً ورمزياً بواسطة تعبيرات غير قولية تشمل التصوير الايقوني والشعائر». راجع مؤلفه؛ الملكية الإسلامية: السلطة والمقدس في أنظمة الحكم الإسلامية والمسيحية والوثنية، ترجمة عدنان حسن، (دمشق، قدس، 2008)، ص 13.
92. التسمية مأخوذة عن المفكر العراقي الدكتور (فاضل الربيعي). ولمن رغب الاستزادة عن هذا الموضوع نحيل القارئ إلى مراجعة مؤلفاته الكثيرة.
93. داريوش شايفان؛ أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، سلسلة بحوث اجتماعية (18)، (بيروت، دار الساقي، 1993)، ص 105.
94. الدكتور شاكرا شاهين؛ الاستبداد الرمزي، مصدر سابق، ص 61.
95. فرانسوا دوس؛ التاريخ المفتت.. من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 362.
96. ليزا وادين؛ السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب، والرموز في سوريا المعاصرة، ترجمة نجيب الغضبان، (لندن، رياض الريس، 2010)، ص 22. وتضيف المؤلفة ضمن نفس المصدر قولها

«إن الكيفية من خلالها تعمل الصور والخطاب الرسمي كشكل من أشكال القوة بحد ذاتها، تساعد على فرض الامتثال والحفاظ على استمرارية العوامل التي تمكن النظام من الحكم»، ص 43.

97. الدكتور بسام الجمل؛ من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، (القاهرة، رؤية، 2011)، ص 37. وفي الصد ذاته يشير المفكر الفرنسي (جان جاك شوفاليه) في كتابه (معجم الرموز) إلى «إن الرمز - من خلال شكل مجازي معين - يحل محل سؤال أو صراع أو رغبة يبقى جميعها معلقاً في اللاوعي. ويحقق الرمز عبر هذه الوظيفة إشباعاً أو قتل يوفر جواباً يستبدل به سؤالاً أو رغبة دفينية في اللاوعي». مأخوذ عن المصدر ذاته، ص 64.
98. الدكتور شاكر العبيسي؛ تصاوير الإمام علي مراجعها ودلالاتها التشكيلية، (لندن، رياض الريس، 2011)، ص 221. من جانبه يشير الأستاذ في جامعة السوربون (جاك أومون) إلى أن «المثل الأكثر شيوعاً في ثقافتنا، والذي يعبر عن العلاقة بين الصورة والمقدسات، يتجلى من خلال الإيقونة.. فالإيقونة هي صورة تمثل الإله أو حتى أحد القديسين، وفقاً لبعض القوانين التي لم تتغير نوعاً ما بمرور الوقت». للمزيد راجع مؤلفه؛ الصورة؛ ترجمة ريتا الخوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 226 و ص 227.
99. فرانسوا دوس؛ التاريخ المفتت.. من الحوليات إلى التاريخ الجدي..، مصدر سابق، ص 362.
100. جاك أومون؛ الصورة؛ مصدر سابق، ص 216 و ص 217. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «إن مفهوم الرمز مشحون تاريخياً... إلا أن القيمة الرمزية لصورة ما تحدد بشكل برغماتي، وأكثر من أي شيء، من خلال قدرة تقبل الرموز المصورة، من قبل المجتمع». ص 95.
101. ذكره الدكتور شاكر العبيسي؛ تصاوير الإمام علي مراجعها ودلالاتها التشكيلية، مصدر سابق، ص 80. وفي السياق ذاته يؤكد الأستاذ (العبيسي) «إن الإيقونة كونها نسقاً رمزياً وتذكراً وأداة ضد النسيان... أنها تشد الأزر بالمعنيين العقائدي والسياسي وبجرعات يومية، حتى وأن من دون وعي مبرمج بذلك كله»، ص 223.
102. الدكتور بسام الجمل؛ من الرمز إلى الرمز الديني، مصدر سابق، ص 46. في حين علق المفكر الفرنسي (تزيقان تودوروف) بإيجاز شديد قائلاً «الرمز هو صورة». للمزيد راجع كتابه القيم؛ نظريات في الرمز، ترجمة محمد الزكراوي، (بيروت المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 329. ومن جانبه يضيف الأستاذ (جاك أومون) موضحاً «على الرغم مما تتميز به الإيقونة من صفة تمثيلية، فهي تتحدد من خلال علاقتها الخاصة مع أحد المعبودين، والتي يتم فهمها بطريقة خاصة». راجع كتابه؛ الصورة، مصدر سابق، ص 231.
103. تزيقان تودوروف؛ نظريات في الرمز، مصدر سابق، ص 333.
104. جاك أومون؛ الصورة، مصدر سابق، ص 95. ويضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله «خلاصة ما تعلمنا إياه الصورة التي تهدف إلى استحضار المقدسات، أو أكثر من ذلك إتاحة التواصل معه»، ص 232. من جانبه فقد ذكر الأكاديمي والباحث (شاكر العبيسي) معلومة «إن الإيمان

- بالصورة - الإيقونة لا حدود له. مقامها هنا مقام التميمة بالضبط أو الشفيع، كما يقول مؤمن مسيحي عن إيقونته». راجع كتابه؛ تصاوير الإمام علي، مصدر سابق، ص 228.
105. ليزا وادين؛ السلطة الغامضة: السياسة، الخطاب، والرموز في سوريا المعاصرة، مصدر سابق، ص 66. وتضيف المؤلفة ضمن نفس المصدر قولها «إن الاستعراض الرمزي لا يعمل مترادفاً مع التحكم الإكراهي فحسب، بل هو بحد ذاته نظام فرعي للتحكم القمعي»، ص 72. وتوضح هذه الآلية السيكولوجية فقد أشار العالم النفسي الفرنسي (ديديه أنزيو) إلى أنه «لا توجد جماعة كجماعة طالما لم تمتلك بعد (ذهنية الجسد). وغالباً ما يفرض الانتماء إلى جماعة على الأعضاء سمات جسدية (رسومات، مكياج، وشوم، تضحيات، خنان، كلم نرجسية) أو في الملابس (زي موحد، تعليقات، مساعدات، الخ) التي تشير إلى المساهمة في الجسد المشترك». راجع مؤلفه؛ الجماعة واللاوعي، ترجمة الدكتورة سعاد حرب، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1990)، ص 209.
106. المصدر ذاته، ص 299 و ص 300. ومن منظور مختلف فقد كتب الباحث (أريك دافيس) يقول «كلما عظم التفاوت في السلطة بين المهيمن والخاصع للهيمنة وكانت ممارستها أكثر اعتباطية، اتخذت النسخة الرسمية للخاصعين لها شكلاً طقوسياً مقبولاً. وبتعبير آخر، كلما كانت السلطة أكثر تهديداً كلن القناع أسمك». للمزيد راجع كتابه؛ مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ترجمة حاتم عبد الهادي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2008)، ص 313.
107. الدكتور داريوش شايفان؛ الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة حيدر نجف، (بيروت، دار الهادي، 2007)، ص 199.
108. الدكتور شاكر شاهين؛ الاستبداد الرمزي، مصدر سابق، ص 61. ويضيف (شاهين) مؤكداً، إن الزعيم في البلدان المتخلفة «الكي يضمن نفوذه وتأثيره النفسي على الشعب، يقوم بزرع سلطته بهيئة تماثيل وصور وأحياناً إيقونات (رسوم دينية أو تصاوير حسب التسمية الشعبية) كي يشاهدها الشعب ويحذر من الانقلاب عليه، والعملية تشبه إدارة البلاد بالريموت كونترول. فهو جالس في قصره بارتياح شديد وسيطر رمزياً وعن بعد من خلال الصورة على عقول رعاياه»، ص 74.
109. جاك أومون؛ الصورة، مصدر سابق، ص 217. يؤكد الأستاذ (شاكر العيبي) هذه الحالة بالقول «الإيقونة بمعناها الكنائسي كذلك: التولّيه بفكرة أو بشخص عبر صورته من بين ملحقات أخرى». للمزيد راجع كتابه؛ تصاوير الإمام علي، مصدر سابق، ص 244.

الفصل السابع

تأليه الزعيم السياسي في سيكولوجيا الجمهور من التماهي إلى التقديس

- «كل ما أنتم عليه تكونونه عبري، وكل ما أنا عليه أكونه من خلالكم - هتلر»⁽¹⁾.
- «لا أريد أن أكون أنا، أريد أن أكون نحن - باكونين»⁽²⁾.
- «فالجماعة هي تماثل الجميع مع زعيم، مع مثال الأنا - ديديه أنزيو»⁽³⁾.
- «إن التوحد مزدوج منذ البداية، شأن كل الروابط الانفعالية الطفلية؛ فقد يتحول إلى تعبير عن الحب، كما قد يتحول إلى رغبة في التخلص من الآخر - فرويد»⁽⁴⁾.

- «إن التوحد عملية لا شعورية، والشخص لا يكون شاعراً بأنه يعدل سلوكه وفقاً لسلوك شخص آخر - سايموندس»⁽⁵⁾.
- «إن التوحد بين الأعضاء وبالقائد هو جوهر الجماعة - كلامان»⁽⁶⁾.
- «لا قيمة للجماهير بلا زعيم لها - ماكيافلي»⁽⁷⁾.
- «الجمهور يصبح رجلاً واحداً حين يتخلى كل واحد عن إرادته لينقلها لإرادة الأمير ويجمعها معها - بوسيه»⁽⁸⁾.
- «يكون الشعب بالنسبة إلى الزعيم، مثلما يكون اللاوعي بالنسبة إلى الوعي - روجيه كايو»⁽⁹⁾.

المبحث الأول - مفهوم (الكاريزما): المعنى، الخاصية، المرجعية:

«حقيقة (الكاريزما) من حيث هي سلطة رمزية غير عادية، ترتفع بصاحبها عن مستوى البشر العاديين، وهذا هو - بالضبط - معناها - عبد الإله بلقزوين»⁽¹⁰⁾.

غالباً ما يضطر بعضنا في خضم حياته اليومية المفعمة بالأنشطة السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية، إلى الاستعانة بملفوظات نوعية تتميز بالتجريد المعرفي والتكثيف اللغوي، تواضع الناس على تسميتها (المفاهيم) أو (المصطلحات)؛ إما لوصف حدث تاريخي، أو لتشخيص واقعة اجتماعية، أو للتعبير عن حالة نفسية، أو للإعلان عن موقف سياسي، أو لشرح مسألة ثقافية، أو لتعيين قضية إنسانية. دون أن نعير كبير أهمية لمطابقة معنى ذلك الملفوظ مع المعطى الذي نروم توصيف خاصيته وتحديد دلالاته، بحيث نسهم - دون أن نعي ذلك في أغلب الأحيان - بتشويش الإدراك وبتعتيم الرؤية، من حيث أريد توضيح الغاية وبلورة المقصد. وقد «يرجع سبب هذه الظاهرة إلى حقيقة أن أغلب هذه المصطلحات تدخل في اللغة اليومية التي يستعملها الناس، أو عامة المثقفين على الأقل. ولذلك تهمل المعاني الدقيقة والخصائص المميزة لهذه المصطلحات

والمفاهيم، فتظهر وكأنها مترادفات أو ذات معاني متشابهة، وكأن بإمكاننا أن نستبدل الواحدة بالأخرى دون ضرر كبير، وهذا غير صحيح⁽¹¹⁾. ولعل مفهوم (الكاريزما) يعد من جملة تلك المفاهيم والمصطلحات، التي بالرغم من شيوع استعمالها وذيوع تداولها في الأوساط العلمية والشعبية على حدّ سواء، إلا أن الغموض لم يبرح يحيط به والالتباس لم يفتأ يلقي بظلاله عليه، لا سيما وقد «بلغ، قبل العام 1949 عدد التعريفات المخصصة لمفهوم الزعامة 130 تعريفاً»⁽¹²⁾. ولأجل ذلك فقد ارتأينا - كبداية - أن نحدد دلالة هذا المفهوم، وتؤطر الخاصية التي يتمتع بها، ونؤشر المرجعية التي ينتمي إليها. منطلقين بذلك من القاعدة التي فحواها إن «توضيح المفاهيم لا يتم على العموم كغاية في حدّ ذاته، بل هو وسيلة نحو غاية (...)» فالتوضيح المفهومي يتم على سبيل توخي الدقة والكمال، ويخدم المعرفة لجهة تحقيق أكبر قدر من المطابقة⁽¹³⁾.

المطلب الأول - المعنى:

ليس من الحكمة وسداد الرأي الركون إلى حالة تواتر ورود مفهوم من المفاهيم في الخطابات، أو كثرة تداوله وشيوع استخدامه في الدراسات، بمثابة إعلان عن توافق الوعي الثقافي للمجتمع على قبول معناه واستقرار دلالاته، ذلك لأن المفاهيم وإن كانت تميل إلى التجريد أكثر من التجسيد، وتنحوا باتجاه التكريف أكثر من التخفيف، فهي - على أية حال - كائنات لغوية خاضعة لسنن التغيير وقابلة لديناميات التطور، طالما أنها متتوج اجتماعي وابتكار إنساني. وبقدر ما يقترب المفهوم أو المصطلح من حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية، بقدر ما يغدو صعباً حصره في إطار معنى واحد أو تضييق نطاقه في دلالة معينة، من حيث أن الظاهرة الاجتماعية التي يصف طبيعتها ويحدد ماهيتها تمتاز بالتبدل

والتحول. ولهذا ينبغي، حين نسعى لبلورة معنى مفهوم (الكاريزما)، أن نكون شديدي الحذر حيال الاطمئنان إلى ما هو سائد من تعاريف كثيرة، والتريث إزاء تبني ما هو شائع من المعاني المتعددة، إذ أن الدلالات التي يحيل إليها متنوعة بتنوع المجتمعات ومختلفة باختلاف الثقافات. ولهذا فقد شكك بعض الباحثين من غموض هذا المفهوم وصعوبة تحديده فحواه قائلاً «لا نجد معناً واحداً لكلمة (الكاريزما) في اللغات لأن الكلمة بطبيعتها من الكلمات الغامضة التي يعتبر غموضها سرّاً سحرها والرغبة في استعمالها للمعنى الغامض الذي يجول في خاطر من يستعملها. فهي قد تعني (سحر الشخصية)، أو (الشخصية الملهمة، أو الساحرة)، أو (الشخصية الأسرة)، أو (الجادية والفتنة والسحر في شخصية القائد ندفع الجماهير لتقدسه)، أو (المهابة)، أو (الأعطية الكونية)»⁽¹⁴⁾. وعلى خلفية تنوع المنظورات وتعدد الإحالات التي أحاطت بهذا المفهوم، فإن من الضرورة بمكان العروج إلى الأصل الإغريقي الذي انبثق عنه وتشكل منه، والالتفات من ثم إلى أول من أزاخه من حقل الدين إلى حقل السياسة، موسعاً دلالاته اللاهوتية إلى وظيفته الناسوتية، عينا به العالم الاجتماعي الألماني (ماكس فيبر)، الذي لا يكاد يخلو بحث أو تفتقر دراسة تتعلق بموضوع (الشرعية) بكل أنماطها، دون الإشارة إليه والاعتماد عليه والنهل منه، هذا بالإضافة إلى الاستئناس ببعض آراء من أسهموا في تعميق هذا المفهوم وتوسيع مداه. وهكذا فقد ذكر المستشار العراقي (قصي محبوب) إن «مصطلح الكاريزما أصله يوناني إغريقي، وكان في الأصل يلفظ (karisma) ومعناه الدقيق (الهدية الإلهية)، حيث تكون هناك مغناطيسية في الشخصية تشد الناس إليها حتى قبل أن يعرفوا ماهيتها... ولما كان أصل معنى الكاريزما تعني هدية الآلهة أو (الموهبة الإلهية)، فهي تعطي انطباعاً بأنها شيء لا يمكن تعلمه وإتقانه ولا يمكن اكتسابه»⁽¹⁵⁾. هذا في حين أشار

الباحثان الفرنسيان (برتران بادي) و(بيار بيرنبوم) إلى إن الكاريزماتية «تعبير فرنسي يوناني الأصل، يشير من الناحية الدينية إلى وجود هبة إلهية في شخص معين. ويعني هذا التعبير، في السياسة، التأثير الذي تمارسه شخصية سياسية خارقة على الجماهير، فتكون سلطتها وشخصيتها كاريزمية»⁽¹⁶⁾. فيما استخلص الأكاديمي العراقي (موسى محمد آل طويرش) معنى المفهوم من مصادر عدة فكتب يقول «يعود أصل كلمة الكاريزما (charisma) إلى اللغة الإغريقية وتعني الموهبة السماوية أو (الرحمة الإلهية)، وكانت تطلق على الأشخاص الذين يعتقد أن السماء قد وهبتهم خصائص وسمات غير عادية بهدف القيام بأعمال كبيرة ومهمة. إلا أن هذا المصطلح استمر يأخذ طابعاً دينياً لفترات متأخرة حتى أن مارتن لوثر وكالفن وصفوا به. وفي الفترات اللاحقة استخدم مصطلح الكاريزما للتعبير عن حضور الشخص وجاذبيته وتأثيره في محيطه لا متلاكه سمات شخصية معينة كالهبة أو المقدر الكلامية المؤثرة أو السمات الجسمية المتميزة فيقال إن هذا الشخص يمتلك كاريزما أي فبولاً وجاذبية»⁽¹⁷⁾. وعلى الرغم من دوره المحوري في بلورة مفهوم (الكاريزما) بالصيغة التي باتت شائعة في الأدب السياسي، إلا أن (فيبر) لم يغمض حق الآخرين من الباحثين الذين سبقوه في الإشارة إليه والتعرض له سواء بالتصريح أو التلميح. ولذلك نجده في معرض تعريفه (للكاريزما) يكتب إن «الكاريزما هي لفظة مقتبسة من (رودلف سوهم)، وأنها الصفة الشاذة لشخص يظهر مقدرة فوقطبيعية، فوقبشرية، أو على الأقل غير مألوفة، بحيث يبدو وكأنه كائن سماوي، مثالي، أو استثنائي، ولهذا السبب يجمع حوله أتباعاً أو أنصاراً»⁽¹⁸⁾. من هذا يتبين إن مفهوم (الكاريزما) بضرب بجذوره في المكون (الديني) ويمتدح نسغ وجوده من العامل (القدسي)، وان انزياحه باتجاه الميدان (السياسي) واندساسه في مضمار (السلطة) حدث بوقت لاحق،

حيث استدعته جملة من السياقات التاريخية والأوضاع الاجتماعية والشروط الثقافية والظروف النفسية، تلك التي رافقت تحول الجماعات (العضوية) القائمة على سلطان العرف وحكمة الأجداد، إلى مجتمعات (آلية) تحتكم إلى سلطة الدولة وهيبة القانون. وبالنظر لما حققه من مكاسب وما أنجزه من مآرب، كان يصعب - إن لم يكن مستحيلاً - على من يعتلي صهوة السلطة السياسية، بلوغها بغير الاستعانة بدوره والاعتماد على وظيفته، فقد طغى طابعه الدنيوي / الوضعي على الديني / الرمزي، وارتفع منسوبه التاريخي / النسبي على الأسطوري / المطلق. وهو الأمر الذي لاحظته أستاذ علم الاجتماع في جامعة عين شمس حين كتب يقول «فيما مضى ارتبطت السلطة الكاريزمية بالدين، أما في العصر الحديث فأنها تميل لأن تتخذ طابعاً سياسياً»⁽¹⁹⁾. وعلى ما يبدو فإن الأصول الدينية لهذا المفهوم - حيث استخدم كما يرى البعض منذ فجر الديانة المسيحية للإشارة إلى روح القدس - أعطت لبعض الباحثين المسوغ لتصنيفه ضمن الأنشطة الاجتماعية (اللاعقلانية)، التي كشف عن تعبيراتها العالم الاجتماعي (فيبر) أثناء تحليله لأنماط الشرعية السياسية. وفي هذا المقام فقد أفاد الباحث المصري (محمد أحمد بيومي) إلى أن «القيادة الكاريزمية أو الملهمة، كما يذكر فيبر، لها سمتين أساسيتين؛ الأولى فهي دعوة إلى العنصر غير العقلي في الطبيعة البشرية، وبمعنى آخر فإن طاعة أتباع القائد الملهم أو تلاميذه نابعة من الحماس، وقائمة على أساس الكرامات التي تثبت الموهبة الإلهية لديه. ولهذا فإن القائد الكاريزمي يتطلب ولاء غير مشروط من أتباعه. والثانية تتسم الكاريزميا بكونها خارجة عن الطبيعة العادية، ولهذا فهي تعارض بشدة كلا من السلطتين البيروقراطية (العقلانية) والتقليدية (العرفية). ويمكن أن تعرف الكاريزميا على أنها تتسامى بالروتين العادي، وتضيف قيماً (راديكالية) للحياة اليومية. هاتان

السمتان تجعلان من الكاريزما، كما يقول (فيبر): القوة الثورية المتميزة في التاريخ»⁽²⁰⁾.

المطلب الثاني - الخاصية:

في الأصل إن لكل مفهوم أو مصطلح خاصية نوعية يتميز بها عن بقية المفاهيم والمصطلحات المشابهة له أو التماثلة معه؛ إن لجهة الإحالة المعرفية التي يشيعها أو لجهة الحموله الدلالية التي يتوخاها، بحيث تعتبر هذه الخاصية بمثابة (هوية مفاهيمية) - إن صح التعبير - تقيه إشكاليات التخالط مع غيره والتداخل مع سواه. وعلى ذلك فإن مفهوم (الكاريزما) وإن كان مقترناً بالظاهرة الدينية ومعبراً عن خاصيتها التقديسية، فإن الاهتمام الذي حظي به والاعتبار الذي ناله لم يسبغ عليه بسبب ذلك الاقتران أو تلك الخاصية، بقدر ما تمخض عن ارتباطه بالسياسة واندغامه بالسلطة، وهو الأمر الذي أوقع الكثير من الباحثين في أخطاء التوصيف للحالات التي تعرضوا لدراستها على اعتبار كونها أنماط كاريزمية. فهناك من اعتقد أن (الكاريزما) ظاهرة عامة يمكن أن نصادفها في أي مجال من مجالات الحياة الاجتماعية؛ سواء في عوالم الدين، أو السياسة، أو التجارة، أو العلوم، أو الفن، أو الإعلام، أو حتى الرياضة. فهي «ظاهرة عامة في كل المجالات، ولا تقتصر على المجال السياسي، فهي توجد في مجموعة فنانيين أو علماء أو مهنيين أو غير ذلك»⁽²¹⁾. في حين نظر إليها البعض الآخر من خلال دالة واحدة أو أكثر من صفاتها المتعددة والمتنوعة؛ كأن يصفها (بالهبة) أو (السلطان) أو (النفوذ) أو (الريادة) أو (القوة).. الخ، وهو الأمر الذي حمل (ماكس فيبر) إلى الاعتراض قائلاً «إن من الخطأ الفادح أن يؤول المرء القادة التوتاليتاريين وفق فئة (القيادات ذات الهبة)»⁽²²⁾. أما البعض الثالث فقد حاول

إبعاد المفهوم عن هالة الدين وانتزاع صفة القداسة منه، مؤكدين على كونه ينتمي إلى عالم المعيش ويمارس تأثيره من خلال الفعاليات الاجتماعية والمؤسسية. ولهذا «يرى منتقدي ماكس فيبر (مبتدع مفهوم الكاريزما) انه اعتبر القوى الكاريزمية كما لو كانت قوى غيبية فوق طبيعية أو قوى سحرية، وهذه القوى السحرية التي تكمن وتتجسد في روح الساحر، يمكن أن تتحقق في الواقع، بفضل اكتسابها الكثير من قوة - المانا - السحرية أو - الماغا - السحرية أيضاً... وهذه القيادة الكاريزمية من جهة أخرى تتجسد في بعض مظاهر الطبيعة، أو لدى أحد أفراد الجنس البشري، فتسري في لحمه ودمه سريان التيار الكهربائي كمنحة أو عطية سحرية. ولعل ما يريد فيبر أن يبرهن عليه هنا هو إن القوى الكاريزمية هي قوى سحرية أو هي قوى غيبية أو ما إلى ذلك. وكل هذه الآراء التي هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى الآراء الاجتماعية العلمية، والتي جعلته يشبه السيد بالمنقذ أو المخلص، وهي فكرة قريبة من فكرة - المهدي المنتظر - (حسب منتقديه)، فهذا الذي يحمل في ذاته الطاقة الكاريزمية هو عند فيبر بمثابة - الآتي بالخلاص - بعد أن يجمع شمل قومه بعيداً عن الأخطار»⁽²³⁾. ولأجل إظهار الخاصية الجوهرية لمفهوم (الكاريزما)، والحيلولة دون تأطيره في بعد واحد من أبعاده أو اختزاله إلى دلالة واحدة من دلالاته، ينبغي التعاطي معه كمفهوم مشحون بالروحانية الدينية لاسيما وأن «شخصية القائد الكاريزماتية التي اخترعها علم اجتماع الدين»⁽²⁴⁾ من جهة، ومفعم بالمواريث التاريخية والواقعية الاجتماعية من جهة أخرى. بمعنى إن التأثير الذي يحدثه والتحفيز الذي يمارسه فيمن يحتك به ويتعامل معه، متأت من خلفيات لاهوتية / قدسية لا يمكن إهمالها أو تجاهلها، كما إن فاعليته نابعة من مصادر ناسوتية / رمزية لا يتوجب اطراحها جانباً أو إسقاطها من الحساب. صحيح أن المفهوم ينوء بحمولة دينية طاغية طالما لعب

الساسة الطغاة على وزنها في السيكلوجيا الاجتماعية، مستثمرين إياها لتعظيم ذواتهم وتأييم أعدائهم في نظر أتباعهم ومريديهم، بيد أن حصول ذلك سيكون متعذراً ما لم ينشط المفهوم في حقل السياسة ويفعل في ميادين السلطة، وإلاّ أصبح عقيماً لا فائدة منه ولا جدوى فيه. ولذلك «لا بد في أي حديث عن الكاريزما من التفكير فيها في مجالها الطبيعي: المجتمع والسياسة. ثمة كاريزما دينية أو روحية لاشك، لكنها ليست كافية لتحقيق الإخضاع المعنوي الكامل للناس، تروي التوراة ويروي القرآن قصص الأنبياء الكثر الذين صدّت دعواتهم إلى الله والى التوحيد من أقوامهم. هم أنبياء، لكن نبوتهم ما مكنتهم من الهيبة والسلطة المعنوية الكافية لإنفاذ سلطانهم في الناس. وكثيراً ما احتاجت الدعوة الدينية لنبيّ أو رسول إلى السياسة وسلطانها لكي تنفذ في المجتمع والناس»⁽²⁵⁾.

من هنا نستطيع القول إن الخاصية الأساسية التي ينبغي وضعها بالحسبان حين يتعلق الأمر بمفهوم (الكاريزما)، هي التعبير عن مظاهر الإجلال والتبجيل التي ينعم بها الزعماء والقادة السياسيين (حصرأ)، من لدن أتباعهم وأشباعهم ومريديهم وحتى شعوبهم في بعض الحالات، دون مجازفة توسيع نطاقه وتمديد إبطاره إلى حيث شمول بقية الشخصيات العاملة في المجالات الأخرى، التي غالباً ما توصف بالكاريزماتية (تجاوزاً) بناء على تمتع به من مكانة اجتماعية متميزة، أو حضوره دينية مرموقة، أو هيبة علمية مشهودة، أو سلطة وظيفية متقدمة. من منطلق «إن أتباع الكاريزما - كما يقول العالم الاجتماعي (ربنهارد بنديكس) - يؤمنون بالقدرات الاستثنائية أو الملهمة أو السماوية لقائدهم ويقدمون له الخضوع التام ويتنازلون عن كل شيء بما فيه إرادتهم. وهذا ما يميز الحالة الكاريزماتية عن غيرها من أشكال القيادة»⁽²⁶⁾. ولعل المفكر المغربي (عبد الإله بلقزيز) هو أكثر من عبّر عن هذه الصيغة الواقعية لمفهوم (الكاريزما) السياسية، دون أن يغفل

طابعه الديني أو يتجاهل رمزته المقدسة، وذلك عبر تناوله تجربة تاريخية فريدة عاش معطياتها الاجتماع العربي ولا يزال يستلهم قيمها وينهل من معينها، والمتمثلة بتجربة نبي الإسلام محمد (صلعم) في بناء الدولة وقيادة المجتمع. وهكذا فقد أشار إلى «إن المحتوى السياسي لشخصية (النبي) الكاريزمية يبدأ من هذه اللحظة المفصلية: لحظة الانتقال من الدعوة إلى الدولة، أو قل توسل الدعوة بالسياسة والدولة. بهذا المعنى نفهم لماذا توسع السلطان الديني للنبي (صلعم) بسلطانه السياسي، أي لماذا كانت الكاريزما السياسية النبوية حاملاً كبيراً من حوامل مشروع الرسالة»⁽²⁷⁾.

المطلب الثالث - المرجعية:

بقدر ما يتم التعامل مع مفهوم (الكاريزما) باعتباره (هبة إلهية) أو (كرامة اعجازية)، يتلقاها الفرد / الإنسان من مصدر مفارق يتعالى على الشروط البشرية، بقدر ما يسبغ عليه طابع القداسة وينسب إليه مرجعية ميتافيزيقية تتخطى قدرة المجتمع وتتجاوز إرادته، وبالتالي يبقى من يمتلك هيبته ويستحوذ على سلطانه في حل من المسألة عن الأخطاء التي يرتكبها والانحرافات التي يمارسها. والحال انه مهما قيل عن الخصائص المافوقطبيعية والمافوقبشرية التي يتمتع بها مفهوم (الكاريزما)، فان المرجعية التي يمتح منها مقومات سحره ومكونات تأثيره، تبقى ذات أصول اجتماعية / سياسية مائة بالمائة. ولعل من أبرز المعطيات والمؤشرات التي تؤكد الطبيعة السوسولوجية للشخصية الكاريزماتية، تلك المتعلقة بنمط الظروف الاجتماعية والأوضاع السياسية التي تفضي إلى نضوج الفكرة في رحم المجتمع ومن ثم ميلادها بين ظهرانيه، على إيقاع الأزمات السياسية الحادة والتحديات التاريخية المصيرية. ولهذا نجد أن مفهوم (الكاريزما)

ارتبط في معظم تجلياته وعبر أغلب ممارساته بفكرة (المنقذ / المخلص)، التي استطاع التدين الشيعي - كما سنرى - بلورتها بأنقى صورها ومن ثم توظيفها بأعلى مستوياتها. وفي هذا السياق يشير الباحث العراقي (فالح مهدي) إلى «أن فكرة المنقذ لا تبرز إلا حيث يكون هناك ظلم وحييف، لا تقوى على صده الهيئة الاجتماعية فتفكر في بطل ينقذها، وما الأحلام والتنبؤات إلا مجموعة من الأمانى بظهور منقذ وقائد عظيم»⁽²⁸⁾. ويصرف النظر عما تنطوي عليه من بعد ديني لا لبس فيه وعمق تاريخي لا غبار عليه، فإن الشخصية (الكاريزماتية) ما كان لها تبصر النور وتظهر على أرض الواقع، لولا البيئة الاجتماعية المناسبة والحاضنة الثقافية الملائمة، التي تهيئ الشروط وتمهد السبل لمثل هذا الانوجد الفريد في نمطه والاستثنائي في طبيعته، لاسيما وان التأريخ لهذه الظاهرة يظهر كم هي متعددة أشكال الظهور، ومتنوعة حالات الممارسة، ومتباينة مستويات الشعور. ولذلك فقد أشار الباحث العراقي (قصي محبوبة) إلى «إن علم القيادة لم يقف عاجزاً أمام أسرار هذه (الهدية الإلهية) الكاريزما، واستطاع أن يسبر أغوارها ويصل إلى مقاربات على درجة عالية من الدقة، استطعنا من خلالها إيجاد علم جديد أسميناه (علم الهيبة)، وهو أحد العلوم المتفرعة من علم القيادة، لأنه يدرس ويحلل أحد المكونات المهمة للقيادة وهي الكاريزما»⁽²⁹⁾. هذا ومن جملة المظاهر التي تؤيد الطابع السوسيو/سياسي لظاهرة الزعامة الكاريزمية، هي إن العوامل التي استثارت وجود الظاهرة وحفزت مقوماتها في السيكلوجيا الاجتماعية، لا تلبث أن تستعيد مسارها الصحيح وتستأنف سيرورتها الواقعية، بعد أن تكون دوامات الأزمة التي استدعتها للعمل وفق منطق الضرورات الاستثنائية قد هدأت وعادت الأمور إلى مجاريها الطبيعية. بمعنى إن وضعية اختفاء الحالة الشاذة أو انتفاء الظرف الطارئ الذي استوجب إيجاد زعيم / قائد

(كاريزمي)، للالتجاء إليه والاحتماء به والالتكاء عليه، لانقاء شرّ ما استشعره المجتمع سابقاً من مخاطر وتحديات، سرعان ما تطلق جدليات الفعل الاجتماعي العبيسة لاستعادة دينامياتها واستئناف تفاعلاتها، على النحو الذي يعيد للمجتمع عنفوان وعيه المستلب ويحرر إرادته المخصية. ذلك لأن «حقيقة الكاريزم ما أنها عندما تأتي، تحتك بالنظم الثابتة للمجتمع وتعطي قوة للتقاليد أو التنشئة الاجتماعية. وعندما تفشل الكاريزم ما في تقديم إعادة ترتيب أو تعريف للقيم الاجتماعية والتقليدية، وعندما تخفق في مسaire التغير أو تفتيت النظام القائم، عندئذ تفقد الكاريزم ما سمتها الطارئة، أو تكون قد فقدت عصبها الثوري»⁽³⁰⁾.

ولأن الشخصية الكاريزمية هي حصيلة تضافر مجموعة من الخلفيات التاريخية، والسياقات الحضارية، والمعطيات الاجتماعية، والمنظومات الثقافية، والبنات النفسية. فان كل ما تحظى به من مظاهر التكريم المادي والتعظيم المعنوي، على خلفية ما يعتقد أنها سليلة الاختيار الإلهي والعناية الربانية، لا يكفي لجعلها تمارس سلطانها وتفرض هيبتها وتشيع كاريزميتها، ما لم تكن تتمتع ببعض الخصال الحميدة والفضائل الجيدة والشمائل الفريدة، التي تكون بمثابة المدخل الواسع إلى قلوب وعقول الجماهير المتعطشة إلى من يقودها وسط عتمة الفوضى والاضطراب. وبالعودة إلى نموذج الكاريزم ما (المحمدية) في الإسلام، فقد استخلص المفكر (بلقريز) فكرة وجيهة مؤداها انه «مع غياب عنصر الإعجاز - بشكله النبوي البشري - حظي النبي من صحابته وتابعيه بتقدير أسطوري لا يدانيه في المدى والطبيعة تقدير. ولم يكن مردّ ذلك فقط إلى كونه نبياً، بل اتصل - أيضاً - به من حيث هو إنسان عاشره قومه ووقفوا، بالتجربة، على خصال رفعت مقامه في وجدانهم إلى حدود التقديس»⁽³¹⁾. ومن المميزات السوسبولوجية المهمة الأخرى التي تمكن الزعيم السياسي من حيازة الخاصية

الكاريزمية، كونه يعد محور استقطاب حالات التذرر الاجتماعي الشتات النفسي والتصدع القيمي، التي يخشى المجتمع المعني الوقوع في مأزقها والانزلاق نحو هاويتها. وبصفته يمتلك - من وجهة نظر الأتباع والمريدين - قدرات خارقة وإمكانيات اعجازية، ساهم التدين الشعبي في تكريس مظاهرها وتوطين شعائرها، فان الزعيم (الكاريزمي) لا يعدم وسيلة دون استغلالها للتمسح بالدين، ولا يترك فرصة دون استثمارها للتسلح بالمقدس، معتمداً بذلك على حقيقة طالما أسيء استخدامها مفادها؛ إن (الدين) ومشتقاته يعد من أقوى العوامل المجربة في (سمتة) المدماك الاجتماعي و(شرعنة) النظام السياسي. وبذلك يستحيل الزعيم - بنظر من يندغم في الجماعة ويجتاف قيمها - إلى رمز جمعي وكيان أسطوري يستقطب شتات علاقاتها ويرمم تصدعات ذهنياتها. وعلى هذا الأساس فان «سوسيولوجيا الدين عند دوركايم توضح لنا لماذا تقديس الجماعة شيئاً ما، فالسبب في ذلك يرجع إلى أن هذا الشيء هو الذي يجعلها متماسكة ومندمجة ومتميزة عن محيطها الطبيعي والإنساني. فالوظيفة الأساسية للمقدس ولعملية التقديس ذاتها تتمثل في إحداث تماسك للمجتمع وتنشئة أفراد»⁽³²⁾.

المبحث الثاني - الشخصية (الكاريزمية) بين الطبع والتطبع:

«الجزء الطبيعي من الكرايزما بحوالي 50%
هي حين إن الباقي يكتسب بالممارسة
والتعلم - البروفيسور ريتشارد وايزمان،⁽³⁸⁾.

إن مسألة كون الخاصية الكاريزمية ذات مصدر بيولوجي / طبيعي، أو سوسولوجي / اجتماعي، هي مسألة إشكالية بامتياز، طالما إن تاريخها مرتبط بالدين ومحايث للمقدس، وإن واقعها يرتهن بالمجتمع ويمتهن بالسياسة. لذلك فقد انشطرت الآراء حيال ترجيح أي المصادر (طبيعية / اصطناعية) لها الأولوية في صيرورتها كخاصية سحرية، مثلما انقسمت وجهات النظر إزاء أي العوامل (فردية / اجتماعية) لها الأسبقية في بلورتها كظاهرة سياسية. وفي سياق استعراضه للآراء التي قيلت حول هذا الموضوع لاحظ الباحث العراقي (قصي محبوبية) إن «دعاة المدرسة (القدرية الذين يؤمنون بأن القائد (يولد ولا يصنع)، ويتبنون أيضاً مبدأ إن الكرايزما جزء من الإحساس القيادي المولود فطرياً مع الإنسان. أما الذين يتبنون المدرسة (الواقعية) الذين يؤمنون بن القائد (يصنع ولا يولد) بأنهم يتبنون أيضاً مبدأ أن الكرايزما يمكن أن نميها ونطورها، مثلما نستطيع أن ننمي الحس القيادي ونطوره. أما نحن دعاة المدرسة (الوسطية)

الذين نؤمن بأن القائد لابد أن يكون ممتلكاً لبعض الصفات والسمات الفطرية، ولكن في نفس الوقت نؤمن بأن هذه الصفات والسمات لا تستطيع أن تعمل بدون أن تطور وتصل وتتمى بالشكل الصحيح، كي تعطينا قائداً يعمل ويؤثر وينجز بالشكل الصحيح»⁽³⁴⁾. والحقيقة أن الظاهرة الكاريزمية من الندرية في الحصول والصعوبة في التجسد، بحيث لا يمكن الركون - في إطار البحث عن الصيرورة - إلى مصدر واحد أو عامل محدد باعتباره المسؤول عن تكوينها وتشكيلها، حتى إن محاولات البعض إعطاء نسب حسابية لهذا المصدر أو ذلك، لهذا العامل أو ذلك، تبدو ضرباً من التنجيم الافتراضي بدلاً من التقييم الواقعي. ذلك لأنه «بما أن تطور الحياة تطور تدريجي، على الرغم من الطفرات التي تتخلله، فمن العسير تحديد الحد الفاصل بين ما هو فطري وما هو مكتسب»⁽³⁵⁾. وللحيلولة دون الوقوع في المحاذير التجزيئية أو الاختزالية للظاهرة موضوع البحث، فقد ارتأينا أن نتبنى فكرة أنها حصيلة مجموعة من العوامل الذاتية والموضوعية التي بتفاعل عناصرها وتضامير مكوناتها، يمكننا توقع إن الشخصية الكاريزمية هي في طور التخلق والانبثاق، وبالتالي تهيئة إمكانات ومكونات صيرورتها واقعاً سياسياً يمسك بالسلطة ووعياً إيديولوجياً يفتك بالمجتمع. منطلقين من حقيقة «إن نشاط الإنسان يعبر عن العلاقة المتبادلة بين البيئات السيكولوجية والاجتماعية والطبيعية - البيولوجية، والفترات الزمنية لوجوده»⁽³⁶⁾. وللنأي عن الإيغال في تقصي النظريات وتبع الفرضيات التي صيغت حول طبيعة الشخصية الكاريزمية من جهة، ولتوخي التوضيح في العرض والتبسيط في الاستنتاج من جهة أخرى، فقد أثرنا أجمال تلك العوامل / المصادر على النحو التالي :-

المطلب الأول- العامل البيولوجي (الوراثي)

غالباً ما يتم تجاهل أو إهمال العامل البيولوجي / الوراثي في دراسة الظواهر والوقائع ذات الصفة الاجتماعية أو الإنسانية، من منطلق كونها تخلقت في رحم المجتمع وترعرعت في كنف التاريخ، وبالتالي فهي مدينة لهذا الواقع بتقديم تفسير معقول عن أصولها التكوينية، ومطالبة بالكشف عن دوافع سيرورتها الوجودية. والحال إن أية ظاهرة اجتماعية أو واقعة إنسانية أو حادثة تاريخية، لا بد أن تتضمن في بنيتها العميقة شيء من البقايا أو المخلفات البيولوجية، التي تتناقل مورثاتها الأجيال اللاحقة عن الأجيال السابقة دون أن تعي ذلك أو تفتن إليه. من منطلق إن «الإنسان كائن بيولوجي، لكنه مفكر وعاقل أيضاً، وهو أخيراً يعيش في مجتمع... (وقد كتب (تارد) يقول؛ إن الإنسان كائن اجتماعي مؤثر على كائن حيوي. (وذكر) دوركايم إن؛ في الإنسان كائنان: كائن شخصي مرتكز على العضوية وكائن اجتماعي»⁽³⁷⁾. ولعل المؤرخ الأمريكي (فردريك آدمز وود) قد غالى كثيراً في هذا الاتجاه حين اعتبر «إن الملك هو جوهرياً مخلوق بيولوجي إلى حدّ الإشارة إلى الملوك على اعتبارهم يؤلفون جنساً بشرياً هو نسيج وحده»⁽³⁸⁾. ولذلك فالخاصية (الكاريزمية) التي يتمتع بها بعض الزعماء السياسيين، ليست فقط وليدة الظروف الاستثنائية أو الأوضاع الشاذة التي تتطلب قادة على مستوى الأحداث والتحديات التي تواجه المجتمع فحسب، كما أنها لا تتمخض فقط على خلفية ما يبيده الأتباع والمريدين من ضروب الطاعة اللامشروطة والولاء المطلق لشخصية الزعيم أو القائد، الذي يؤيدون سياساته ويدعمون مواقفه ويجلون شخصيته فحسب. إنما الموضوعية تستلزم، بالإضافة إلى كل ذلك، الرجوع إلى ما أودعه الخالق في جبلته من دوافع ونوازع قارة من جهة، وما وهبته العوامل الوراثية من خصائص وسمات شخصية فريدة من جهة

أخرى؛ تلك المتعلقة (بالهيئة الجسمية)، حيث «يعزى عدد من الباحثين هذا التأثير إلى صفات القائد الجسمية، إذ إن كثيراً من القادة الكاريزميين يمتازون بطول القامة وضخامة الجسم، مثلاً كان جمال عبد الناصر (الزعيم المصري) رجلاً ضخماً يزيد طوله على ستة أقدام، ويزيد وزنه على مثني باوند وهو (داينمو بشري) يتمتع بطاقات لا حدود لها»⁽³⁹⁾، و«القوة البدنية»، إذ هو «شخص متميز عن الآخرين بما يملكه من قوة ومكانة ورؤية خاصة، وسمات أخرى خاصة كالجسم والشجاعة والتكامل والذكاء»⁽⁴⁰⁾، و«الطبائع المزاجية»، ذلك لأن «الطموح والرغبة المندفعة تجاه السلطة تبقيان العنوان الرئيس في عمل هؤلاء القادة مهما كانت الشعارات التي رفعوها»⁽⁴¹⁾. وإذا كنا قد تطرقنا إلى ضرورة مراعاة العامل البيولوجي / الوراثي عند دراسة الظاهرة الكاريزمية، وأوضحنا أهميته في مجال البحث عن الجذور التي تغذي صيرورتها والأصول التي تنمي مظاهرها، فإن هناك بالمقابل من أوقفها على هذا العامل الوحيد واستبعد عنها بقية العوامل الأخرى التي توازيها في الأهمية. ولهذا فقد «أنكر بعضهم السيكولوجيا، كأوغست كونت، ورأى في الإنسان كائناً بيولوجياً يعيش جماعياً، أي إننا ننتقل مباشرة من الجسد إلى المجتمع»⁽⁴²⁾. وعلى أية حال، وبصرف النظر عن واقعة إن (الزعيم) السياسي هو أولاً وقبل كل شيء فاعل اجتماعي، أمسك مقاليد السلطة السياسية وحمل صولجان الهيئة الرمزية، لا يمكن انتزاعه من طبيعته السوسولوجية وتجريده من خصوصيته السيكولوجية، لا تعطينا المسوخ أو تمنحنا المبرر لإسقاط أدوار ووظائف ما حبه الطبيعة من خصائص بيولوجية ومزايا وراثية. إذ إن «محاولة القضاء على بعض الغرائز الطبيعية فيما يختص بسلوك الأفراد، كثيراً ما ما تؤدي إلى اضمحلال الحياة الاجتماعية، ذلك لأن الطبيعة تحاول أن تأخذ تأثيرها عن طريق إضعاف النوع أو إبادته»⁽⁴³⁾. أو

بعبارة أخرى أقرب إلى توجهات هذه الدراسة نقول إن «هوية شخص ما هي نتاج خصائصه الفردية وشخصيته القوة نوعاً وطبائعه ومزاجه. هناك أهمية متأصلة في الشخص ولا تكتسب بخلاف الحجة أو العهدة اللتين تستخلصان من العلم، أو بعبارة أخرى من الوسط الاجتماعي»⁽⁴⁴⁾.

المطلب الثاني- العامل السيكولوجي (الفردية)

تعتبر مدرسة التحليل النفسي الكلاسيكية ورائدها العالم الشهير (سيغموند فرويد)، من أكثر المدارس السيكولوجية تحمساً لهذا الفكرة وأشدّها دفاعاً عنها، لا سيما وأنها أشاعت نظرية مفادها إن تاريخ الإنسان برتمه يحتكم إلى مجموعة من الغرائز الأولية والدوافع النفسية القارة في اللاشعور، وبالتالي فإن كل ما يأتيه الفرد من سلوكيات وتصرفات مرجعها تلك الغرائز والدوافع الرابضة في ظلمات العمق اللاواعي. ولهذا فإن الشخصية الكاريزماتية - بحسب هذه النظرية - مثلها مثل بقية أعضاء المجتمع، تحمل في كينونتها بصمات ماضيها البدائي / السيكولوجي، بحيث إن أي فعل أو تصرف يجانب تلك الأنماط الثابتة، سرعان ما يفضي إلى حصول حالات سايكوباثية (مرضية) تستلزم المعالجة. ولتلافي عواقب ما قد ينجم من تعارض ما بين متطلبات العامل السيكولوجي / الفردي، ويبين ضروريات العامل السوسيولوجي / الاجتماعي، فقد ابتكر (فرويد) مخرج نظري سماه مبدأ (التسامي) يستطيع المجتمع من خلاله تجنب الاحتقانات النفسية والصراعات الاجتماعية، عن طريق أواليات (الكبت) و(التصعيد)، ومن ثم السماح للأفراد بتصريف ضغوط الدوافع الغريزية والنوازع البدائية، بانتهاج شتى ضروب الأنشطة الإبداعية (كالفن، والعلم، والفكر، والسياسة) على سبيل المثال لا الحصر. ولذلك يقول فرويد «يشكل تصعيد الغرائز واحدة من أبرز

سمات التطور الثقافي؛ فهو الذي يسمح للنشاطات النفسية الرفيعة، العلمية أو الفنية أو الإيديولوجية، بأن تلعب دوراً بالغ الأهمية في حياة الكائنات المتحضرة. وقد نميل للوهلة الأولى، إلى أن نرى فيه بصورة أساسية المصير الذي تفرضه الحضارة على الغرائز»⁽⁴⁵⁾. وإذا كان ضغط تلك الدوافع والحاح تلك النوازع يسري على جميع أعضاء المجتمع الواحد، فإن ذلك لا يجري بوتيرة واحدة ولا يتم على نحو متساو، إنما تختلف درجاته وتتنوع أنماطه وتباين مساراته من فرد لآخر، استناداً إلى أبجدية الشيفرات الوراثية ونوعية الخصائص النفسية التي يحملها كل شخص على حدة. ولهذا فقد صنف علماء النفس الكينونة البشرية إلى عدة أنماط من الشخصيات، بحيث يسهل على الباحث الاهتداء إلى محفزات الأفعال والمواقف، والاستدلال على محركات السلوك والتصورات، وبالتالي تفسير حالات الاختلاف بين شخص وآخر، وتعليل ضروب التنوع بين جماعة وأخرى. وهكذا يبدو أن دور العامل السيكولوجي / الفردي جوهرياً في إطار توجهات بعض الأفراد نحو مظاهر قيادة الآخرين وتزعم الجماعات؛ سواء في مجال العلاقات الاجتماعية التحتية والفرعية (الاستزلامية القبلية والمهنية)، أو في مجال التطلعات السياسية الفوقية والعامّة (السيادية الرئاسية والزعامية). وهنا نسارع إلى القول بان ليس كل من تحصل على الدوافع الذاتية والنوازع النفسية، وأظهر علائم النبوغ في القيادة لأقرانه والتمكن من التزعم لجماعته، تهيأت له الظروف الملائمة وأتيحت أمامه الفرص المناسبة، لاعتلاء عرش السلطة والإمساك بأعنة الدولة. إذ كثيراً ما تموت المواهب في مهدها وتوئد الطموحات في حضانتها، دون أن يتاح لها أن تبصر النور أو أن يسمح لها بالفتح والازدهار؛ إما لأسباب اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو سياسية، بحيث يتم تحويلها إلى مجالات أخرى ويجري تصريفها إلى اهتمامات مغايرة، قد ينجم

عنها ويترتب عليها أضرار نفسية جسيمة لا تصيب الفرد المعني فحسب، بل وتطال المجتمع الكلي أيضاً. وقد سبق للفيلسوف البريطاني (برتراند رسل) أن عبر عن رفضه لمحاولات كبح جماح الصفات النوعية للأفراد قائلاً «إنني لا أستطيع أن أجد أي نفع من وجود جنكيز خان أو أي نفع عمله رويسير. ولا أجد مسوغاً للاعتقاد بأني مدين إلى لينين. ولكن لكل من هؤلاء الرجال (النافعين وغير النافعين) صفات لا أرغب في زوالها من العالم، صفات التضحية والعزم والاستقلال الفكري وبعد النظر. يتوقف نفع هذه الصفات أو ضررها على أسلوب استعمالها»⁽⁴⁶⁾. وفي ضوء ما تقدم يتضح لنا إن العامل السيكولوجي / الفردي - مثله في ذلك مثل العامل البيولوجي / الوراثي - يمكن إعاقة أو تشويهه أو تحريفه أو حتى قمعه، إنما لا يمكن التقليل من شأنه أو إسدال ستار الإهمال عليه، ليس فقط في مجال البحث عن شروط الظاهرة الكاريزماتية التي هي مدار هذا المبحث فحسب، وإنما في المجالات الاجتماعية بكل مستوياتها والأنشطة الإنسانية بكافة مظاهرها. وفي الحقيقة إن كل «من يتحدث عن الأهواء الإنسانية باستخفاف، لا يعرف الطابع الحق للتاريخ. إن القوة المحركة لكل الأفعال التاريخية، والتي تحدد كيانها هي حاجات الإنسان وغرائزه وميوله وأهواؤه»⁽⁴⁷⁾.

المطلب الثالث- العامل السوسيولوجي (الاجتماعي)

بداية ينبغي أن نشير إلى أن هناك شبه إجماع بين علماء النفس وأقرانهم من علماء الاجتماع والسياسة حول واقعة؛ أن أي شخصية قيادية - بصرف النظر عما تمتلكه من خصال وتحوز عليه من فضائل - تحتاج لكي تبلور إلى زعامة تتمتع بالصفات الكاريزمية، ليس فقط إلى أتباع يصفون عليها هالة السحر وأشياء

يسبغون عليها صفة العظمة فحسب، وإنما كذلك إلى جمهور أو حشد يتماهى بشخصيتها ويجتاف رمزياتها وينصاع لخطابها ويأتمر بقيادتها. أما بغير هذا الشرط الملزم فإن تلك الزعامة ستبقى في إطار نماذج الزعامات السياسية التقليدية، التي تعتمد لتثبيت سلطتها إما على الشرعية الوطنية (الدستورية) التي عادة ما تكون عرضة للتغيير وفق مبدأ تداول السلطة، أو الشرعية الثورية (الغلبة) التي غالباً ما تستحيل إلى استبداد وطغيان. وعليه «فالرجل العظيم ليس (عظيماً) بالمعنى المطلق، بل هو الرجل الذي يعتقد أتباعه أنه يمتلك قدرات سحرية خارقة فوق مستوى الآخرين، وهو لذلك جدير بأن يتبع. والمهم في هذه الفكرة أنها علاقية ونسبية؛ أنها علاقية، بمعنى أنها تصف علاقة بين القائد وأتباعه تتميز بنظرة خاصة من الأتباع للقائد. وتتلخص تلك النظرة باعتبار القائد ملهماً وفوق مستوى البشر. وهي نسبية، بمعنى أن الرجل العظيم في جماعة بشرية معينة قد لا يكون عظيماً بالنسبة إلى جماعة أخرى»⁽⁴⁸⁾. هذا من جانب، أما من جان ثان، فإن مجرد التصريح بوجود أتباع وأشباع يحيطون بالزعيم الكاريزمي، أو جماهير وحشود تتغنى باسمه وتتوله برسمه، يستدعي على الفور والتوإن هناك جماعات أخرى موازية ضمن نفس المجتمع، لا تشاطر - في الغالب - أولئك الأتباع والأشباع هوسهم بزعيمهم وافتتانهم بشخصيته؛ سواء على خلفية التعارض في التوجهات السياسية / الحزبية، أو التباين في الاعتقادات الدينية / المذهبية، أو الاختلاف في الانتماءات القومية / العنصرية، أو التنازع في الولاءات القبلية / العشائرية، أو لأية اعتبارات أخرى تدخل في تقييم تلك الشخصية الزعامية وتحدد مستواها الكاريزمي من عدمه. واستناداً إلى ما تقدم من وقائع ومؤشرات يمكننا استنتاج مدى الأهمية الفاصلة التي يمثلها العامل السوسيولوجي / الاجتماعي، لا في صياغة الشخصية الكاريزمية وبلورة خصائصها الفردية

فحسب، بل وفي تهيئة الظروف المناسبة والأجواء الملائمة التي تستطيع من خلالها إظهار مواهبها الخارقة واحتلال مكانتها السامية. والجدير بالذكر أن هناك واقعة أخرى مهمة ينبغي إضافتها إلى ما تقدم، تبرهن على الطابع السوسولوجي للظاهرة الكاريزمية - حتى وإن كانت تتخفى تحت أغطية الخصال الفردية والفضائل الذاتية - وتمثل بأن كل ما أسبغ على الزعيم السياسي من ألقاب تمجيدية وكل ما أشيع حوله من أعمال أسطورية، لا تشفع له لحظة إخفاقه في / أو تنصله عن تلبية ما عقد عليه من آمال حبيسة وطموحات مؤجلة، وتسببه بالتالي في إحداث خيبة أمل لدى الجمهور الذي كان يشكل دعامة المادية وسنده المعنوي. إذ سرعان ما تنطفئ جذوة الحماسة نحوه، ويتلاشى زخم التأييد المزدجى إليه، ويخبو بريق التوله بشخصيته، وحين ذاك لا مناص من البحث عن بديل يأخذ مكانه، ويلعب دوره، ويمارس وظيفته، ويستأنف خطواته. ومن منظور ديني / إسلامي فقد شرح الباحث العربي (بشير محمد الخضرا) هذه الآلية العلائقية بين الزعيم الكاريزمي وأتباعه قائلاً «إن القائد، منذ البداية، يخضع لعملية تقييم دقيقة تقاس بها أعمال القائد وسلوكه تصل أحياناً إلى درجة التجريح. وقد رأينا أن نطلق على هذه المرحلة (مرحلة الاختبار) لأن القائد يخضع فيها لتجربة دقيقة. فإذا قام بعمل (عظيم) في نظر الأتباع - وهذا أمر نسبي - أقرب من مفهوم النمط النبوي، وفي هذه الحال يتقل إلى مرحلة جديدة هي مرحلة الإيمان، حيث يعتقد الأتباع بتفوقه وقواه الخارقة وتصبح أعماله مبررة. وإن لم يتوافر هذا الإيمان يظل رجلاً عادياً يصعب عليه الحصول على انقياد الأتباع طواعية (نمط خليفى). إن القيام بأعمال عظيمة بشكل مستمر نسبياً في النمط النبوي أمر ضروري لتغذية الشعور بعظمة القائد لدى الأتباع. وهذا أمر ليس بالسهل ولا يتوافر إلا لئفر قليل جداً من القادة وفي ظروف

نادرة»⁽⁴⁹⁾. واللافت إن أنماط الزعامة الكاريزمية لا تتخذ طابعاً واحداً في الظهور والتبلور، إنما تخضع لمخاضات الواقع الاجتماعي، واعتبارات النسق الثقافي، واحتياجات المرحلة التاريخية، وأليات السياق الحضاري، وهو الأمر الذي يفسر لنا تمظهرها بأشكال ومستويات نوعية مختلفة، ليس فقط استناداً إلى طبيعة المجتمع الذي تظهر فيه (قديم / متخلف، حديث / متقدم) فحسب، وإنما بحسب خصوصية الحقل الذي تبرز فيه (سياسة، دين، فكر، علم، فن). بحيث كلما كان المجتمع المعني أقرب إلى مظاهر التخلف وظواهر النكوص، كلما كانت فرص ظهور الزعامة الكاريزمية فيه أكثر مما في المجتمعات التي قطعت شوطاً في مضمار التقدم، وكلما كانت أميل إلى الانبثاق في المجال السياسي منه في المجالات الأخرى وبالعكس. لذلك فقد حذر العالم النفسي العربي (مصطفى حجازي) من «الخطر الذي يقع فيه العالم المتخلف... هو تحول الزعيم المنقذ من قائد يحرك الجماهير، إلى بطل أسطوري ينخرط في وهم التغيير الفردي، ويدفع أتباعه إلى مواقع الإعجاب والتفجع والتأييد الطفلي الامعي. الخطر هو في انتشار صورة البطل الأسطوري، الذي يكرر صورة أبطال القصص الشعبي (فارس يحارب جيشاً، والقبيلة تتفجع منتظرة عودة فارسها المنتظر). هذه الوضعية مأزقية بالضرورة لكل من الزعيم والجماعة على حد سواء»⁽⁵⁰⁾. وهكذا يتبين لنا إن عوامل صيرورة الشخصية الكاريزمية وبروزها السياسي، تقع في مركز تقاطعات وتفاعلات عناصر البيولوجيا والسيكولوجيا والسوسيولوجيا، وان أية محاولة لترجيح كفة عامل على آخر في إطار هذه الظاهرة، قمينة بإضعاف رصانة البحث وتقليل قيمته المعرفية والإخلال بسلامته المنهجية. إذ إن من «الثابت إن مسلكية القائد تتوقف، بدورها على (المناخ الاجتماعي لجماعته)، وان البنية الاجتماعية ذاتها تتأثر بسلوكية القيادة...

فالمناخات الديمقراطية تنتج قيادة حرة (قادة أحرار)، وتكون المسلكية القيادية متكيفة، فميزة الزعيم الديمقراطي السعي للتكيف مع تنوع حاجات جماعته، أمته، دولته الخ. في حين إن المناخات التسلطية تنتج قيادة استبدادية (طغاة، مستبدين)، وتكون المسلكية القيادية، في هذه الحالة، مسلكية استيعابية، لأن الزعيم الاستبدادي يسعى لجعل جماعته تتبنى آراءه»⁽⁵¹⁾.

المبحث الثالث - جوهر الظاهرة الكاريزمية: من القيادة إلى العبادة

«إن وحدة رموز السلطة والمقدس تنم عن
العلاقة التي قامت بينهما على الدوام،
والتي مددها التاريخ دون أن يقطعها أبداً
- جورج بالاندييه،⁽⁵²⁾.

إن كثرة حدوث ظاهرة الكاريزمية السياسية في بلدان العالم الثالث، ومن ثم شيوع أنماطها المصطنعة في المجتمعات النامية، التي نالت حديثاً استقلالها السياسي عن قوى الاحتلال الكولونيالي، دفع بالغالبية العظمى من الباحثين - من الشرق والغرب - إلى اعتبارها ظاهرة لصيقة بتلك المجتمعات، وناتج عرضي من نواتج تخلفها الاجتماعي وتأخرها الحضاري، أو كما لو أنها لعنة ميتافيزيقية أبت أن تفارقها عقاباً على سوء خياراتها في عليية رموزها وسرارة مصالحتها. والحال إن ظاهرة الزعامة الكاريزمية قديمة قدم السياسة ذاتها، لاسيما وإن أصلها اللغوي والاصطلاحي يعود إلى الحاضرة اليونانية كما مر معنا، بمعنى أنها ظاهرة إنسانية شهدت تجاربها بعض المجتمعات القديمة والحديثة على حد سواء، وبالتالي فإن مسعى المفاضلة بين هذه وتلك على أساس إنتاجها

واحتضانها لهذا النمط من التجارب الشاذة، تبدو ضرباً من العبث ومحاولة لا معنى لها بالمرّة. ولعل الدكتور (صادق الأسود) كان مصيباً حين أفاد أنه «مع أن السلطة الملهمّة غالباً ما تحدث في أقطار العالم الثالث، بسبب الحركات السياسية التي تسعى للخروج بها من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الحديثة القائمة على استخدام التكنولوجيا والتصنيع على الأخص، إلا أنها تحدث أيضاً في المجتمعات العصرية حتى المصنعة بدرجة عالية عندما تمر بأزمات حادة، كما هو الحال مع إيطاليا موسوليني وألمانيا هتلر، وعلى نحو أقل من ذلك أسبانيا الفرنكوية والبرتغال قبل تطويحهما بالنظام الدكتاتوري»⁽⁵³⁾.

ولكن كون هذه الظاهرة عامة ومتواترة لدى أغلب المجتمعات الإنسانية، لا يعني تجاهل الفروقات بين أنماطها وإهمال التمايزات بين خصائصها، إذ إن مسعاً بهذا الاتجاه قمين باستمرار توجيه أصابع الاتهام ضد شعوب بلدان العالم الثالث، فضلاً عن تحميلها دون غيرها الأوزار السياسية والعواقب الاجتماعية لتلك الظاهرة، كما لو أنها هي المسؤول الوحيد عن حمل جرائمها وتفشي أوبتها بين المجتمعات. ولذلك فقد وجدنا أنه من المناسب تقديم نماذج عشوائية لبعض الزعامات الكاريزمية، التي فرضت شخصيتها وبسطت سيطرتها على بعض المجتمعات من الشرق والغرب، لأغراض المقارنة والمضاهاة فيما بين تجاربها وممارساتها، لجهة الأثر الذي تركته العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية والتاريخية والحضارية على تلك الزعامات، سواءاً في فرادة الشخصيات أو في نمط التظاهرات أو في خصوصية العلاقات. ولأن العالم الغربي هو مهبط هذه الظاهرة والسباق في تدشين ممارستها، فقد ارتأينا الشروع باستعراض نماذجه الكاريزمية قبل نماذج نظيره الشرقية وكما يلي:

المطلب الأول- المظاهر الكاريزمية في التاريخ الغربي:

إذا ما تجاهلنا الإشارة إلى تصريح العالم السوسولوجي (ماكس فيبر) حول «عمومية» (الكاريزم) الزعامة الباهرة في المجتمعات الأبوية»⁽⁵⁴⁾، فإنه طبقاً لأغلب المصادر السياسية والتاريخية التي تتحرى الموضوعية لا العاطفية في البحث عن أصل المفاهيم الاجتماعية ومصدر الظواهر الإنسانية، فإن اليونانيين هم أول من أوجد هذا المفهوم وأسبق من أعطى له المعنى وأسبغ عليه الدلالة، وهو ما يرجح بالتالي إن العالم الغربي - الذي استورث واستوعب التراث الإغريقي / اليوناني - يكون قد استعمل مفهوم الكاريزما في اللغة السياسية، مثلما شهد معطياته في الممارسة العملية، قبل أن يهتدي العالم الشرقي إلى تجربة نماذجه بالصيغة التي أضحت معروفة للجميع. لذلك «الكاريزما - كما يقول فيبر مجدداً - هي مفهوم نجده في الميثولوجيا المسيحية وهي الصفة المميزة لشخص ما موهوب، وله قدرات وخصائص فوق طبيعية وفوق إنسانية»⁽⁵⁵⁾. هذا في حين يشير (توماس كارليل) متسائلاً «ألا تعد عبادة الأبطال والتطلع في خشوع وإعجاب صادر من القلب وحماسة متقدة ملتبهة، إلى صورة إنسانية سامية شبيهة بالإله، هي أصل المسيحية ذاتها»⁽⁵⁶⁾. ولكي لا تلتبس الأمور وترتبك الانطباعات، فإن النماذج التي سنأتي على ذكرها قد لا تشير جميعها صراحة ومباشرة إلى مفهوم الكاريزما بالمعنى السياسي الذي يهمننا، إنما هي تتضمن بالتأكيد إحياءات مضمرة أو ملتوية تعكس خصائص المفهوم، وتشي بدلالاته النوعية. وعليه حين نقرأ نص من النصوص ينبغي أن نبحث عما تسلل إلى ما بين السطور من معاني وعما تسرب خلف الألفاظ من دلالات، لنقف بعد ذلك ليس فقط على ما أراد إفشائه والإفصاح عنه فحسب، بل الكشف عما رغب في إخفائه وإماطة اللثام عما توخي التستر عليه. إذ انه «بالإجمال إذا كان النص

لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده. بكلام آخر، ينبغي أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله الكلام بمساءلته واستنطاقه أو بتحليله وتفكيك بنيته» (57).

أولاً- نماذج من العصر الاغريقي / اليوناني:

ليس من التجاوز في شيء اعتبار موقف (أفلاطون) من خصائص الحاكم / الفيلسوف، بمثابة باكورة اطراح نظرية الزعامة الكاريزمية بصيغتها الجينية، وذلك من خلال تقسيمه المجتمع إلى ثلاث طبقات رئيسية مغلقة تخصص كل منها بوظيفة اجتماعية معينة، استناداً إلى طبيعة المعدن الذي افترض أنها تنتمي إليه وتمثل خاصيته. ففي الوقت الذي يكون معدن الحاكم / الفيلسوف من (الذهب)، فإن معدن طبقة المحاربين يتكون من (الفضة)، هذا في حين يكون معدن طبقة المزارعين والصناع من (الحديد). ولذلك فقد أوضح المفكر الغربي (أرنست باركر) أن «تعاليم أفلاطون تتجاوز بكثير أية تعاليم سابقة أو أية اتجاهات سابقة، فهو يقسم دولته المثالية إلى ثلاث طبقات هي الحكام والمحاربون والفلاحين - رجال الذهب ورجال الفضة ورجال الحديد والنحاس - كل طبقة لها وظيفتها المعينة، وكل منها تركز نفسها كلية في أداء هذه الوظيفة» (58).

وبذلك يمتلك (الحاكم / الزعيم) خصائص وسمات نوعية لا تتوفر في (المحكومين / الأتباع)، بحيث لا يتفوق عليهم في امتلاك فضائل الحكمة وسداد الرأي والقدرة على القيادة فحسب، وإنما في حيازته علو النسب ورتي الأرومة وشرف المنبت أيضاً. وهكذا يقول أفلاطون في جمهوريته «سأقول لهم مواصلاً هذه الأسطورة، إن من الصحيح إنكم جميعاً يا أهل هذا البلد، أخوة،

غير أن الله الذي فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب. لهذا كان هؤلاء أنفسكم. ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، و تركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس»⁽⁵⁹⁾. وفي محاورته عن رجل السياسة، يشير (أفلاطون) إلى «إن علم السياسة يتحدث بصيغة الأمر، والخطوة التي تجيء بعد ذلك هي أن يفرق داخل نطاق المعرفة الأمرة بين النوع الأسمى الذي يأمر وبين النوع التابع الذي يأتمر. فبعض الأمرين أصحاب أمر وأصحاب سيادة، لا يدينون لأحد بالطاعة وتنبع أوامرهم من دخيلة أنفسهم، والبعض الآخر خاضعون لسلطان غيرهم، والأوامر التي يصدرونها إنما هي أوامر يتلقونها ممن فوقهم. ورجل السياسة ينتمي إلى الطبقة الأولى، ومعرفة ليست من نوع المعرفة الأمرة فحسب، بل هي معرفة أمرة ذات سيادة»⁽⁶⁰⁾. ومن منطلق هذه الخلفيات التاريخية والمعطيات السياسية، نعتقد أن نظرية الكاريزما السياسية قد نضجت فكرتها الأولية وتبلورت ملامحها الجينية، بحيث ستغدو بمثابة النموذج الذي ستحتذي معاييرهِ وتستلهم قيمه وتبنى أنماطه المجتمعات اللاحقة. وعليه فقد اعتقد أستاذ الفلسفة في جامعة كورنيل سابقاً (جورج سباين) أنه «ونتيجة لذلك نشأت في الأزمنة الإغريقية نظرية عبادة الملك، التي كانت في الواقع تنسب إلى طبيعة الملك الذاتية الصفات الخيرة التي يجب أن تكون له؛ فالملك الحقيقي في نظرهم مقدس لأنه جلب الانسجام للبلاد كما يجلبه الله إلى العالم. وقد وصف الملك في قول ماثور حينذاك بأنه قانون يعث الحياة، أو صورة مجسمة لمبادئ القانون والحق التي تحكم العالم بأسره، ولذلك كانت له قداسة لا يشاركه فيها الرجل العادي، تجلب المصائب على من يغتصب الملك ويستولي عليه بدون معونة الله ورضاه. ونتيجة لهذا كان لسلطة الملك جزاء ديني وأدبي يقره ويعترف به رعاياه دون أن يفقدوا بذلك شيئاً من حريتهم الأدبية وكرامتهم»⁽⁶¹⁾.

ولعل أبرز مثال على بزوغ ظاهرة الزعامة الكاريزمية في العصر اليوناني، هي محاولة القائد المشهور (الاسكندر) في أن يجعل من ذاته إلهاً يعبد من قبل أتباعه ومواطنيه. فقد كتب بهذا الشأن المؤرخ (ول ديورانت) يقول «كان أكبر شاهد على ارتداده عن دينه أو على حسن سياسته هو جهره بالوهيته؛ وذلك أنه بعث في عام 324 إلى جميع الدول اليونانية - ما عدا مقدونية لأن ما في الرسالة التي بعث بها من اهانة لفيليب قد يثير غضب أهلها - يبلغها أنه يرغب في أن يعترف به من ذلك الوقت ابناً لزيوس - أمون - وصدعت معظم الدول بما أمرت، ولم ترف في الأمر أكثر من لقب صوري، بل إن الإسبارطين المعاندين أنفسهم لم يخرجوا على الأمر وقالوا في أنفسهم: (فليكن الاسكندر إلهاً إذا شاء). ولم يكن تأليه إنسان ما، بمعنى لفظ الإلوهية عند اليونان، ليرفع من شأنه كثيراً، ذلك أن الهوة التي تفصل بين الإنسانية والإلوهية لم تكن وقتئذ واسعة كما أضحت في الأديان الحديثة. ولقد جمع كثيرون من اليونان بين الصفتين، ومن هؤلاء هوداميا، وأوديب، وأخيل، وافجينا، وهلن»⁽⁶²⁾.

ثانياً. نماذج من العصر الروماني:

وعلى أعتاب العصر الروماني الذي أفتتح باكورتته الإمبراطور (أغسطس)، والذي يتدعى بمرحلة (الزعامة) الواقعة بين 30 ق. م - 192 ب. م - بحسب تسمية وأرخنة ول ديورانت - حيث يصف لنا هذا المؤرخ واقعة إن «الزعيم جمع في يده كل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية؛ فكان من حقه أن يقترح القوانين على الجمعيات أو على مجلس الشيوخ ويعرض المراسيم، وكان في وسعه أن ينفذها وأن يفرضها بالقوة إذا شاء، وأن ينشرها ويعاقب الخارجين عليها»⁽⁶³⁾. مضيفاً في مكان آخر ضمن نفس المصدر «إن أغسطس نفسه كان من أكبر

المنافسين لآلهته، وكان قيصر قد ضرب له المثل في هذا التنافس: ذلك أن مجلس الشيوخ اعترف بالوهية قيصر بعد عامين على مقتله، وما لبثت عبادته أن انتشرت في سائر أنحاء الإمبراطورية. وكانت بعض المدن الإيطالية منذ عام 36 ق. م قد أفسحت لأكتافيان مكاناً بين معبوداتها؛ وما وافى عام 27 ق. م حتى أضيف اسمه إلى أسماء الآلهة في الترانيم الرسمية التي كانت تنشده في رومة، وحتى أصبح يوم مولده يوماً مقدساً لا عيداً فحسب، ولما مات أصدر مجلس الشيوخ قراراً أن تعبد رومة من ذلك الوقت وأن تعده من الآلهة الرسمية⁽⁶⁴⁾. وبقدر ما أظهر خليفته (جايوس) الملقب (كالجيولا) صفات البساطة وحسن التعامل مع المواطنين فضلاً عن مجلس الشيوخ، فإن شهوة السلطة وهوس العظمة لما يلبث أن يطيحان بزيف ادعاءاته ونفاق علاقته. إذ «سرعان ما أخذ الزعيم الشاب يصدر الأوامر إلى مجلس الشيوخ ويطلب إليه الخضوع لهذه الأوامر، بعد أن كان يظهر له الاحترام، فصار يسمح للشيوخ بان يقبلوا قدميه تعظيماً له وتبجيلاً، ثم يتقبل الشكر منهم على تشريفه إياهم بهذا التقبيل... وكان يتوق إلى أن يعبد على أنه اله كما كان يعبد الفراعنة ملوك مصر الأقدمين... وآخر ما لجأ إليه كاليجولا من العبث أن أعلن أنه اله معبود لا يقل شأناً عن جوبيتر نفسه، وحطمت رؤوس التماثيل الشهيرة المقامة لجوف وغيره من الأرباب، ووضعت مكانها رؤوس الإمبراطور»⁽⁶⁵⁾. باختصار كان «ينسب إلى الإمبراطور كل فضل أو خير، أو نفع أو كسب، مادياً كان أو سياسياً، يؤمنه للإمبراطورية فوز عسكري ونصر حربي... إذ من المفروض أن يكون الفضل في هذا النصر للإمبراطور نفسه، لأنه هو وحده، له الحق بترؤس حفلات زجر الطير واستطلاع الطالع، واستخراج الفأل، والقيام بالمراسيم الطقسية التي تسبق المعركة وتهيئ لخوضها. فهو الذي يوحى، مبدئياً ونظرياً، البت بالأمر، والجزم

في المعضلات، لأنه هو وحده، مهبط الوحي والإلهام الإلهي، وحامل بركة الآلهة وموضع مسرتها ورضاها. فهو وحده، أبداً، أبو النصر، وسبب كل ظفر. فكل نصر يؤتاه، وكل ظفر يناله، فرصة مناسبة «للتهافت» باسم صاحب الأمر (الإمبراطور)»⁽⁶⁶⁾.

ثالثاً. نماذج من العصر المسيحي:

وإذا ما غادرنا عصر الوثنية الإغريقي واتجهنا صوب عصر الديانة المسيحية، سنصادف الكثير من المؤشرات التي تدلل على حجم التعاطي مع هذه الظاهرة، التي أضحت متوطنة في الخطاب الديني كلازمة من لوازمه الضرورية، من خلال إسهامات الطبقة الكليركية التي وقعت عناصرها تحت إغواءات سلطة السياسة وامتيازات نفوذها، ومن ثم شرعوا بمحاولات بسط سلطانهم الديني على الشأن السياسي، عبر سلوك مدهانة الملوك والأمراء والتحالف معهم باللجوء إلى أساليب الترويض للنفس والتطويع للإرادات. ففي خطابه إلى الرومان كتب القديس بولس يقول «لتخضع كل نفس للسلطين. لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله. حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فان الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل للشريرة. أفتريد ألا تخاف السلطان، افعل الصلاح فيكون لك مدح منه، لأنه خادم الله للصلاح. ولكن إن فعلت الشر فخف، لأنه لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر. لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير، فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضاً. إذ هم خدم الله مواظبون على ذلك بعينه، فأعطوا الجميع حقوقهم. الجزية لمن له الجزية، والعجباية لمن له العجباية، والخوف لمن له الخوف،

والإكرام لمن له الإكرام»⁽⁶⁷⁾. وفي إطار المنظور الكنسي لسلطة الملك الزمني فقد تابع المؤرخ (توشار) تطورات الفكر الديني المسيحي حيال هذه المسألة قائلاً «وهكذا تتوطد في منظور منسجم الفكرة القديمة إلى ذلك الحين الماثلة في التطابق الذي أقامته العناية الإلهية بين الإمبراطورية والدعوة الإنجيلية، وهي الفكرة التي ستغدو أساس هندسة هذا اللاهوت السياسي بكامله، فكما أن الإمبراطورية ترتبط تاريخياً بالعناية الإلهية، فإن الملكية هي إن صح القول مرتبطة كونياً بالله»⁽⁶⁸⁾.

رابعاً. نماذج من العصور الوسطى:

ولعل الأمر لا يختلف كثيراً حين نحط رحالنا في رحاب العصور الوسطى، التي فرضت خلالها الكنسية هيمنة شبه مطلقة على السلطة السياسية، حتى أن الملك (جيمس) أكد أنه «إذا لم يكن هناك أسقف فلن يكون هناك ملك»⁽⁶⁹⁾. وهو الأمر الذي قد يوحى بتقليص سلطة الحاكم وإضعاف هيئته الكاريزمية لحساب سلطة نظيره رجل الدين، في حين إن العلاقة القائمة بينهما لا تعكس الواقع الفعلي لجهة حيازة الصلاحيات والتمتع بالامتيازات. إذ يبقى «الإمبراطور - كما يشير المؤرخ (لويس برهيه) - مختار العناية، وزير الله، (المكرس) حقاً والمحاط بالتقديس، له نظرياً جميع السلطات، بما في ذلك السلطة على (الكنيسة)»⁽⁷⁰⁾. ولعل هذا ما يؤكد أحد الأخبار المعاصرين للملك (هنري الثاني) موضحاً أنه «يجب أن أقرّ بأنه من القداسة أن أساعد السيد الملك، لأنه قديس ومسيح الرب، وليس عبثاً أن تلقى سر المشحة الملكية، الشيء بان أثرها واضحاً لمن ينكره أو يشك فيه، بزوال الطاعون الكاذب وشفاء الضرب»⁽⁷¹⁾. وهو ما أسبغ لاحقاً على كل من اعتلى عرش السلطة، ليس فقط صفات وقدرات كانت حكراً على الآلهة

دون البشر، بل وجعل الناس يؤمنون بتمكنه منها وتوفره عليها، بحيث زاد من نفوذه عليهم وضاعف من كاريزمته بينهم. للحد الذي دفع (وليم تيندال) إلى لقول في كتابه (واجب الرجل المسيحي) المنشور عام 1528 «الملك في هذا العالم لا يحده قانون، ويستطيع على هواه أن يعمل الخير أو الشر في هذا العالم، ولا يؤدي حساباً إلا إلى الله وحده (هذا في حين) أكد (ستيفان غاردنر) في كتابه (الولاء) المنشور سنة 1535 «إن الملك، ولو كان كافراً، فإنه يمثل صورة الله على الأرض»⁽⁷²⁾. وبالمقارنة يعتبر رجل الدين الفرنسي (بوسيه) من أكثر رجال الدين تحمساً لإسباغ الخصائص الكاريزمية على الملوك والأمراء. ففي مؤلفه (السياسة مستقاة من كلام الكتاب المقدس) نقرأ له تقرظاً للملك لويس الرابع عشر يشير فيه إلى انه «الملك - الشمس، هو أبولون، مارس، هرقل، هو الله. إن بطاقة البلاط هي طقس من الطقوس الدينية، لقد كان بوسيه يصرخ، حين مخاطبته الملوك: إنكم آلهة، أي إن لديكم في سلطتكم، وإنكم تحملون على جبينكم سمة إلهية»⁽⁷³⁾. والحقيقة إن المظاهر الكاريزمية في هذا العصر لم تقتصر على الملوك والأمراء باعتبارهم يمثلون سلطة سياسية، إنما سرت عدواها إلى قادة الحركات الدينية المناهضة لسلطان البابا وطفغان الكنيسة كذلك. إذ «كان هؤلاء القادة يحيطون أنفسهم أيضاً بجميع ظواهر الملك فيسلكون سلوك الملوك والأباطرة الذين دعوا إلى التمرد عليهم باسم المساواة والأخوة بين الناس. وكانوا، بالإضافة إلى ذلك، يعلنون أيضاً أن (الروح المقدس) يعيش فيهم كما كان يعيش في المسيح وأنهم آلهة مثله. (حتى أنهم) كانوا يوزعون الماء (المقدس)، الذي كانوا يغتسلون به، على المؤمنين الذين كانوا يشربونه بدلاً عن دم المسيح، أو يحتفظون به ذكرى مقدسة. وكانت الجماهير تمنع الزاد والغذاء عن نفسها وتتبرع بما تملك لهؤلاء (الآلهة)، والنساء كن يتنازلن عما يملكن من حلي لهم»⁽⁷⁴⁾.

خامساً نماذج من عصر النهضة وتخومه:

وفيما يتعلق بطلائع عصر النهضة وما تلاه فان حصته من هذه الظاهرة لا تقل أو تضحل، بقدر ما تبدو أكثر وضوحاً وأشد بروزاً، لاسيما بعد أن توضحت معالم المجتمعات الغربية وتبلورت أركان الدول القومية من جهة، وجعل الدين بمقدساته والتاريخ بسردياته تياران يصبان في مجرى السياسة من جهة أخرى. للحد الذي وجد من يزعم إن كيان الملك أو الملكة يحتوي على (جسمان)، وان كانا مرتبطين ببعضهما للاحية الوجود إلا أنهما مختلفان نوعياً لجهة الوظيفة. وهكذا «على سبيل المثال كتب الفقيه ادموند بمودين من عصر الملكة إليزابيث الأولى (يوجد داخل الملك / الملكة جسمان، جسم طبيعي وجسم فطن. فجسمه الطبيعي... سم زائل، خاضع لكل الأوهان التي تأتي مع الطبيعة أو القدر. لكن جسمه الفطن هو جسم لا يمكن رؤيته أو مطالعته... وهذا الجسم خال كلياً من الطفولة والشيخوخة وكل النقائص الطبيعية والحماقة). وفي فرنسا في ظل حكم لويس السادس عشر، القائد والدولة لا يمكن الفصل بينهما حتى أكثر من انكلترا، كما هو منصوص في مقولة الملك الشهيرة (الدولة أنا)^(٩). ويقترح كاونتور وويكزبان في فرنسا، شخص الملك الحي له صفات الشخص المثالي. السلطة الملكية في أواخر العصر الوسيط في انكلترا لم تكن شخصاً خيالياً كما في باقي الدول الأوروبية خلال القرن السادس عشر، وخاصة تحت حكم لويس السادس عشر. عبارات مثل (الملك لا يموت أبداً)، كانت سائدة في فرنسا خلال القرن السادس عشر»⁽⁷⁵⁾. هذا في حين كان الملك (لويس الخامس عشر) قد أعلن أمام برلمان باريس، في عام 1766 قائلاً «إن في شخصي فقط تكمن القوة السيدة.. وان مني وحدي تستمد محاكمي وجودها وسلطتها.. وأن لي وحدي تعود السلطة التشريعية بدون خضوع ولا تقسيم.. وان النظام العام

بأسره ينبثق مني، وأن حقوق ومصالح الأمة، التي يتجرأ البعض على أن يجعلوا منها جسماً منفصلاً عن الملك، هي بالضرورة متحدة مع حقوقي ومصالحي، وأنها لا ترتاح إلا بين يدي»⁽⁷⁸⁾. وإذا ما قارنا شخصية الإمبراطور (نابليون بونابرت) لجهة المظاهر الكاريزمية التي حظي بها، فإنه يبدو متفوقاً على أسلافه بأشواط ليس فقط على صعيد الشعب فرنسي فحسب، وإنما على مستوى شعوب القارة الأوروبية بشكل عام. فقد كان «غوته نفسه قد وصف نابليون مرة بأنه الكائن الذي لا يمكن الوصول إليه. فإذا كان التاريخ يلتصق به باستمرار ويحاول أن يبقيه على الأرض كي يعرفه بشكل أحسن، ويكشف عن سره، فإنه في خيال الشعب يزداد ارتفاعاً في الأفق ويضيع في هالة من المجد. وكما أن جامعة لايبزغ أعطت، عام 1807 اسمه لمجموعة من النجوم، حتى الذين نهضوا في ألمانيا عام 1813 لاسترجاع استقلالهم منه، لا يحلمون إلا به، لأنه ساد خيال الشعب. فكتور هوغو الذي راح يحتفل، بعد عداء سابق، بعبادة الإمبراطور، أعلن أن مشاعر الشعب تضطرم وتتحد في اسمه، لأن هذا الاسم يمثل الكتاب الخالد لتاريخه. وكتب هاينه إن هذا الاسم أصبح اله الشعب، عبادته ودينه. بلزك كان أحد الذين عبروا عن ونشروا هذه العبادة. شاتوبريان الذي كان ضد التقليد الإمبراطوري، قارن بين عهد نابليون والمرحلة التي تبعت سقوطه، فكتب بأن السقوط من الإمبراطورية إلى ما جاء بعدها هو كالسقوط من الحقيقة إلى العدم، ومن قمة الجبل إلى لجة عميقة. إن الروح تركت العالم سريعاً عندما لفظ نابليون نفسه الأخيرة... العالم ملك بونابرت، وما عجز عن سيادته خضع لشهرته. في حياته لم يستطع أن يسود العالم، ولكن في مماته أصبح العالم ملكاً له. أحد أساتذة الكوليج دي فرانس رأى في نابليون قديس العصر، المنجز الكبير الذي يجب أن تسود عبادته جميع الرجال الذين يتميزون بالفاعلية. في الجمعية

الوطنية، في أيار / مايو عام 1840، دارت مناقشة حول انتشار عبادة نابليون. في هذه المناقشة أعلن أحد النواب: إن الله نفسه دهش من ظهور عبقرية نابليون غير الطبيعية... في ألمانيا نفسها كان كثيرون يرفعونه فوق كل شيء في التاريخ، ومن ذلك المسيح نفسه، ويحولونه تقريباً إلى اله جديد. ورأى فيه هيجل (روح العالم)، ونيشه رأى فيه الصعود الأخير لإله الشمس أبولون. أحد الألمان أعلن في انكلترا عبادته (لنابليون الأسمى). بروميسوس الثاني، الجبار الذي قتله مليون من الأقسام بسبب تعاستهم، ميترنخ نفسه رأى أن وفاته تعني سقوط الحركة الليبرالية في أوروبا. روسيا نفسها أيضاً لم تستطع تجنب هذه العبادة. فالمخازن والصالونات كانت مملأى بصوره، وفي البيوت كانت تحل محل صور الأجداد. في بعض الأمكنة من أوروبا كانوا، في الواقع، يرددون الصلاة التالية؛ أبانا نابليون، إمبراطور الفرنسيين، الذي في باريس، ليكن اسمك مقدساً في بلادنا⁽⁷⁷⁾. والجدير بالذكر أن المظاهر الكاريزمية لم تقتصر على الملوك والأباطرة الذين حكموا بقوة السلطة والسياسة، وإنما شملت البعض من كبار الفلاسفة والمفكرين الذين تعاملوا بمنطق الفكر والثقافة. فقد أسبغ على كل من (روسو) و(روبيسير) هالة من التأليه والتقديس، إذ اعتبر الأول بمثابة «نبياً للثورة، وإحاطته بأشكال القداسة والإجلال التي تحيط بالأنبياء. وقد لاحظ كثير من المؤرخين كيف أن الثورة كانت تنظر إليه كاله، وكيف كان يعبد. جول ليماتر، مثلاً، درس مجموعة كبيرة من النشرات التي ظهرت حول روسو بين عامي 1787 و1893، فرأى أنها لا تكشف عن تلك العبادة فقط، بل تدل أيضاً على أن الإنسان كائن ديني، أو يجب أن يكون كائناً دينياً، كي يعبر عن ذاته بمشاعر من ذلك النوع الذي ركزه على روسو. تبرز تلك النشرات بوضوح، كيف إن الناس آنذاك نظروا إليه كمخلص، وتعبدوا أمامه كفاد للإنسانية... وكان

مدفنه في جزيرة البوبلار مزاراً مقدساً يحج إليه الناس بالآلاف كل عام، ومن جميع أنحاء أوروبا... أما ظواهر التقديس التي كان يعبر عنها الزوار فكانت عديدة، تمتد من الصلاة والبكاء، إلى تغطية جذوع الأشجار بقصائد وعبرات المحبة والإجلال والإيمان... (أما روبسيير) كان بابا معصوماً ونبياً تقريباً... فالناس كانوا يحملون صورته في أعناقهم بدلاً من صور القديسين، يتباركون برؤياه ولمس ثيابه، ويحاولون معالجة مرضاهم عن طريقه. المشاعر التي كان يحاط بها حيث توجه، والرسائل التي كانت توجه إليه، كانت من النوع الذي يوجه فقط، كما لاحظ كثيرون، إلى الأنبياء والرسول... رفع روبسيير إلى مكانة (موسى جديد) يجسد في شخصه كل المنجزات الإيجابية لمرحلة بطولية امتدت بعده لمدة ربع قرن تقريباً، في القرن التاسع عشر، نرى في الواقع، عدداً كبيراً مدهشاً من الاشتراكيين والجمهوريين الذين ساهموا في إحياء عبادة روبسيير في الثلاثينات والأربعينات (كمخلص جديد) للإنسانية، وكان اقتران اسمه باسم المسيح أمراً مألوفاً في كتابات ذلك الوقت⁽⁷⁸⁾. وعلى الرغم من توصيف الملك (فردريك الثاني) نفسه كأحد أساطين الكفر - حتى إن صاحب الكوميديا الإلهية (دانتي) اعتبره في كتاب الجحيم كأبي كافر سينال سعير جهنم وبئس المصير - فهو عندما يتحدث عن نفسه، وعن أصل إمبراطوريته لا يتكلم كأحد الشكاك، أو الكفرة، بل يتكلم كواحد من المتصوفين. فهو يدعي وجود صلة شخصية مباشرة تربطه بالله. وهذه الصلة الشخصية هي التي جعلته مستقلاً تمام الاستقلال عن كل تأثير كنسي، أو مطالب كنسية، كما جاء في وصف أفكاره ومشاعره الذي كتبه مؤلف سيرته: اختارته العناية الإلهية ورفعتة على العرش مباشرة. لقد أحاطت النعمة الإلهية آخر آل هوهنشتافن بهالة من المجد والسحر، فاقت أية هالة أحاطت بأي إمبراطور آخر، بحيث أصبح في منأى عن الكفار

وكيدهم، ولم تحجب الحكمة الإلهية الإمبراطور، ولكنها تكشف فيه في صورة عقل سام. فقد وصف بأنه من الهداة الذين ساروا في طريق العقل»⁽⁷⁹⁾. وإذا ما عرجنا على المجتمع الأمريكي سنلاحظ انه لم يتخلف عن أقرانه الأوربيين في مضمار إحاطة بعض زعمائه السياسيين بهالة الكاريزما، فضلاً عن إضفاء طابع التأليه على شخوصهم والقداسة على رموزهم. ذلك لأن «عبادة البطولة تليبي حاجة أمريكية محلية - كما يكتب المؤرخ ديكسن ويكتر - مضيفاً انه قد يرى البعض أن كلمة تقديس أو تأليه تشكل مبالغة في وصف عبادة البطولة الأمريكية، لأننا نحب أن نفكر بأننا شعب من الواقعيين والعمليين، ولكن موقفنا الشعبي تجاه أبطال تاريخنا يماثل الموقف الديني. فنحن نؤكد على كمال نقى متكامل في الأشخاص الذين نعبدهم من أمثال واشنطن ولينكولن ولي... وتشكل الطوطمية مظهراً آخر من مظاهر هذا الشعور الديني. فبالنسبة لنا، تقوم التذكارات حولهم مقام الأماكن المقدسة والإيقونات في العصور الوسطى. فالأسرة التي نام فيها أبطالنا، والثياب التي لبسوها، والبيوت التي سكنوا فيها تجذب إليها مئات الآلاف من الحجاج كل عام»⁽⁸⁰⁾. وهكذا ففي «حفلة إزاحة الستار عن تمثال واشنطن عام 1858، في رسشموند فرجينيا، كان الخطباء يرون في واشنطن (المسيح)، (المخلص)، وفي مكان التمثال (مكاناً مقدساً يقوم مذبح مقدس). أما الزوار فكان يرحب بهم إلى (بيت لحم) حيث (ولد مخلص البلاد)... (و) يستتج المؤرخ مايو، الذي درس الخطابات التي ألقيت في تلك المناسبة: بأن الرجل لم يكن من لحم ودم، بل مجرد إلهاً نزعته عنه الحياة، كما نزعته عن التمثال»⁽⁸¹⁾. ولعل حالات عبادة الشخصية ضمن تجربة الأحزاب الشيوعية التي ستتعرف عليها في الفقرة التالية، تستمد مبررات وجودها من أرشيف تاريخها الفكري والسياسي، الذي ربما يمثل الاشتراكي الطوباوي

(سان سيمون) واحداً من رواده. حيث خرج تلامذته - بعد موته - بإعلان إلى العالم يقول «كان العالم يرقب مخلصاً فظهر سان سيمون. إن موسى، وأورفيوس، ونوما، نظموا الجهود المادية، والمسيح نظم الجهود الروحية، وسان سيمون نظم الجهود الدينية، إذن فقد خلق سان سيمون وحدة من موسى والمسيح. أما في المستقبل، فإن موسى سيكون رئيس العبادة، والمسيح رئيس المذهب، أما سان سيمون فيكون رئيس الدين، البابا»⁽⁸²⁾. وبما أن منحى هذا المبحث لا يروم عرض جردة مفصلة بكل الحالات التي من هذا النمط، إنما يقتصر على انتقاء أمثلة عشوائية وتقديم نماذج لا على التعيين، فإننا سنضرب صفحاً عن الإكثار من إيراد الشواهد وذكر الأدلة، والشروع من ثم بالانتقال إلى مخاضات العصر الحديث لإبراز ما انطوت عليه من تجارب وممارسات.

سادساً: نماذج من العصر الحديث وامتداداته:

عديدة هي مظاهر الزعامات الكاريزمية التي شهدها هذا العصر وعانى ويلات تحولها إلى سلطات دكتاتورية وأنظمة شمولية، بعد أن فتنت - لفترة من الزمن - جماهيرها بمعسول خطاباتها الطوباوية وأملت مجتمعاتها بعود انجازاتها الدونكيشوتية، على خلفية ما تمخض عنها وترتب عليها من أزمات سياسية عاصفة، وانقسامات اجتماعية حادة، وصراعات إيديولوجية دامية. ولعل الإشارة السريعة والمقتضبة إلى نماذج؛ النازية الألمانية والفاشية الإيطالية والدكتاتورية الستالينية، فضلاً عن بعض النماذج الأخرى المتتقاة من التجربتين الأمريكية والفرنسية، تكفي لتغطية مدلول هذه الفقرة من المبحث. وهكذا فقد كانت «خدعة الفاشية الكبرى هي نبش الشعور الديني في شكله الأكثر قدماً: تمجيد رجل العناية. فتحت هذا الغطاء الشفاف من الحضارة، بقي الإنسان يعبد

الأصنام في الماضي كان البشر يتخيلون آلهة ليست سوى (الانعكاس الوهمي لكائناتهم)، أما البشر، اليوم، وحسب تعابير مارسيل مارتينييه، فيشعرون بالحاجة إلى خلق (أسطورة منقذ يسقطون فيها أنفسهم، إلا أنها بالمقابل تتحمل عبء أحقادهم، وحاجاتهم، وأفكارهم، وحتى حياتهم). وهم يتخاذلون أما الإله الذي خلقوه على صورتهم، وينتظرون الخلاص على يد الدوتشه أو الفوهرر. بيد أن هذه الشخصية الأسطورية لم تتشكل دفعة واحدة: لقد صنعتها الفاشية كلياً، وخلال عمل إيحائي طويل وصبور. ونرى في البداية بعض الدجالين المهرة، وبينهم المعبود المقبل، يحاولون أن يخلقوا لدى الشعب حاجة غامضة إلى مسيح مخلص⁽⁸³⁾. وفي السياق ذاته كتب الزعيم الفاشي (موسوليني) عام 1921 قائلاً «انه طيلة العقود القليلة المقبلة، سيشعر البشر بحاجة إلى دكتاتور». وأعلن تيسن عام 1922: إننا نأمل بمخلص ينقذنا من بؤسنا، إلا أن أحداً لا يعرف من أين يأتي. وتحسر موبلر فان دين بروك قائلاً: نحن بحاجة إلى زعيم. وكتب هتلر نفسه: إن مهمتنا هي أن نقدم للدكتاتور، عندما يحضر، شعباً ناضجاً على مستواه... لقد تحول موسوليني - حسب الكونت سفورزا إلى نصف اله، واعتبر معصوماً عن الخطأ وكلي العلم (إن موسوليني دائماً على حق)، هذا ما نقرأه في (الوصايا العشر لرجل الميليشيا). ونقرأ أيضاً (إني أو من بعقرية موسوليني). ويؤكد ولهم كوب إن هتلر شخصية نابغة وكونية، فما من مجال للنشاط الإنساني إلا ويجلي فيه⁽⁸⁴⁾. ومن جانبها فقد أوردت العالمية الاجتماعية (حنة أرندت) واقعة إن «هتلر لم يلبث يردد أنا لست رئيس دولة على غرار ما يكون الدكتاتور أو الملك، إنما أنا مرشد الشعب الألماني»⁽⁸⁵⁾. وإذا ما توجهنا لاستعراض نموذج آخر يقع في الجهة المقابلة سياسياً وإيديولوجياً، سنلقى إن الوضعية لا تختلف كثيراً عما لمسناه في الحالات السابقة، إن لم تكن أكثر إمعاناً لجهة تمجيد الذات

وتخليد الأنا. فإذا ما تخطينا الإشارة إلى الطابع شبه الديني الذي ضرب حول شخصية (لينين) أثناء حياته، ومن ثم تحول ضريحه بعد مماته إلى مزار يستقطب الملايين من شتى بقاع المعمورة، بحيث تجاوزت حضوره التقديس التي أسبغت عليه ما كان يتمتع به الأولياء والقديسين. فان خليفته (ستالين) لم يلبث أن خلق أسطوره الكاريزمية أثناء حياته وخلال قيادته، حيث أصبح - كما يكتب المؤرخ الماركسي ميدفيدف - «عبقرياً وأكثر من عبقرى، عظيماً وأعظم العظماء، حكيماً وأكثر حكمة من الحكماء، يعرف كل شيء، ويرى كل شيء... أصبح أعظم فبلولوجي، أعظم اقتصادي، أعظم فيلسوف، وأعظم مؤرخ. فهو قائد الإنسانية العبقري، أعظم قائد عسكري في جميع الأزمنة والأمم، قائد الطبقة العمالية في كل مكان، قائد الإنسانية التقدمية، الزعيم المعصوم، أكبر عبقرية عرفتها الإنسانية»⁽⁸⁶⁾. لا بل أكثر من ذلك حيث طغت كاريزميته حتى على التاريخ والعلوم والمؤسسات، فتاريخ الحزب «تمت كتابته من جديد، ومن ثم تاريخ روسيا بشكل ينسجم مع أسطورة ستالين، صيغت الانسكلوبيديا، والقواميس، والكتب المدرسية، بشكل يخدم (عبادته)، وقام بحركة تطهير للمكتبات لأجل الغاية نفسها. وكان ستالين يعطى عصمة مطلقة في كل شيء إلى أن أصبح، في الواقع، تجسيدا لكل معرفة، لكل فضيلة، لكل حكمة، لكل عدالة، والعبقري الجامع لكل شيء... فصوره وتمائله النصفية وأنصابه التذكارية ظهرت في كل مكان. صورته لم تكن في كل مدرسة فقط، بل في كل غرفة فيها. الشوارع والمدن والمصانع كانت تسمى باسمه»⁽⁸⁷⁾. والمفارقة إن كل الجرائم والإساءات التي حدثت في عهده كانت تبرر تحت طائلة الشفاعة الكاريزمية لشخصيته، إذ إن «تأليه ستالين - يضيف المؤرخ ميدفيدف - كان يبرر مقدماً كل شيء يصنعه، كل شيء يتصل باسمه، ومن ذلك الجرائم وإساءة استخدام السلطة. كل منجزات

وفضائل الاشتراكية كانت تتجسد فيه. نشاط القادة الآخرين أصيب بشلل نتيجة لذلك.. إنها عبادة مالت ككل عبادة أخرى، إلى تحويل الحزب الشيوعي إلى تنظيم ديني، يميز تمييزاً حاداً بين الناس العاديين وبين القادة / الكهنة الذين يرأسهم بابا معصوم⁽⁸⁸⁾. ولعل الذي كان منخرطاً بالعمل ضمن تنظيمات الأحزاب الشيوعية خلال الحقبة الستالينية - وخصوصاً أحزاب الشيوعية العربية- عايش ولمس عن كثب تلك الهالة الكاريزمية التي كانت تحيط بشخصية (الرفيق) ستالين، سواء عبر كتاباته وتوجيهاته أو رموزه وإيقونات، حتى وأن تمخض عن تلك الممارسات والالتزامات تضحيات سياسية وإنسانية جسيمة. بحيث إن عدوى هذه الظاهرة سرت في كيان الأحزاب الشيوعية العربية، التي شرعت تنظر إلى زعمائها (الأمناء العامين) بمنظار التعظيم لأشخاصهم والتمجيد لأقوالهم، وهو الأمر الذي أشار إليه المفكر العراقي (فاضل الربيعي) الذي كان عضواً في الحزب الشيوعي العراقي بالقول «إن الأمين العام من الناحية الرمزية هو الفرد في طور تحوله النهائي من الطور البشري إلى الطور الإلهي. انه يتقمص هيئة الإله ويتقل إلى حيز المقدس فارضاً نظامه التضخوي كسبيل وحيد للانتصار على الشر الأسطوري المتموضع خارج الحزب يتهدهه بالفناء»⁽⁸⁹⁾. وإذا ما انعطفنا إلى ظاهرة الكاريزما في التجربة الصينية، سنلاحظ إن «الانتقادات التي كان يوجهها الاتحاد السوفيتي لجمهورية الصين، نرى منذ أوائل الستينات تركيزاً على (الانحراف) الذي يتمثل في (عبادة ماو) التي كانت تمتد إلى جميع نواحي الحياة؛ من الأدب والفن، إلى السياسية والاقتصاد، الخ.. وتقدم (ماو) كاله ومخلص من جميع المخاطر والمحن. هذا، في الواقع، ما حدث. فالثورة الثقافية كشفت إن عبادة الشخصية المركزة على (ماو) كانت عبادة دينية لعصمته... في المساكن حلت صورة (ماو) محل صور الآلهة الماضية، وأخذ

الشعب يمارس صلاة الشكر قبل بداية الطعام تقول (شكراً للرئيس ماو لهذا الغذاء الجيد). الاجتماعات العامة كانت تبدأ بانحناءات أمام صورته. وفي عام 1950، أي قبل أكثر من عشر سنوات على الثورة الثقافية، أعلن مجلس السوفيات البلدي في بكين ما يلي: (في السابق عبدنا لينج الذي قيل فيه انه كلي القدرة. أين قدرته الآن؟.. من يجب أن نعبد؟.. يجب أن نعبد الرئيس ماو)... ثم نقرأ (البحار قد تجف، والجبال قد تبلى، ولكن القلوب المخلصة لك في مئات الملايين من الميلشيا لن تتغير أبداً، في الدفاع عنك، نحن مستعدون لأن نتسلق جبالاً من الخناجر، أن نزل في بحور من النار، وان ندع رؤوسنا تتدحرج، دماءنا الحارة تجري)»⁽⁹⁰⁾. والمفارقة إن ظاهرة عبادة القادة الشيوعيين أخذت أبعاداً تنافسية بين زعماء الأحزاب، للحد الذي إن اللاحق يحاول أن يتغلب على منافسه السابق في مضمار التهويل لأعماله والتبجيل لانجازاته من جهة، وبيزه، من جهة أخرى، في مظاهر التأليه لشخصه والقداسة لرموزه، كما لو أنه يريد أن يقول لأتباعه أن لا زعيم يمجد بعدي ولا اله يعبد سواي. وهكذا فقد لاحظ المؤرخ (مارتينييه) وهو يرصد هذه الظاهرة لدى الأنظمة الشيوعية، إن عبادة ماو «بلغت هذه العبادة أبعاداً لم تتجاوزها أية حركة شعبية وثورية في التاريخ. عبادة الشخصية التي أحاطت بستالين نفسه لا تضارعها حدة واتساعاً وعمقاً. حتى عندما بلغت هذه الأخيرة قمته، كان هناك اعترافه بتابعية ستالين للينين وتلمذته في التقليد اللينيني، وكان يسمح بذكر أسماء ماركس وانجلز.. ولكن عبادة ماو اتخذت شكلاً مستقلاً في أرضية خاصة بها، وفي مراحلها الأخيرة في الثورة الثقافية، لا نجد اعترافاً بمعلمين لماوتسي تونغ أو ذكراً لأسلافه له، من أمثال ماركس وانجلز و لينين. فمن الفيزياء النووية إلى كرة الطاولة يقوم فكر ماو بدور الهام وتوجيه شعب الصين وحتى العالم كله.. (كما) أنها تبلغ في (عبادة) كيم

ايل سونغ، مثلاً، أبعاداً تتجاوز حتى عبادة ماوتسي تونغ، أو كما في عبادة قادة الأنظمة الشيوعية في أوروبا»⁽⁹¹⁾.

المطلب الثاني- المظاهر الكاريزمية في التاريخ الشرقي⁽⁹²⁾:

غالباً ما ردد كتاب العالم الشرقي وياحييه ذات الفكرة التي أشاعها أقرانهم في العالم الغربي، من أن مجتمعات ذلك العالم الغارق في تخلفه والسادر في تأخره، هي موطن ظاهرة الكاريزما السياسية وحاضنة نموها وقابلة ولادتها بامتياز، دون أن يصار إلى فحص هذه الفكرة تاريخياً ومناقشتها سوسولوجياً وتقييمها معرفياً، بحيث أضحت الصمت حيال ادعاءاتها بمثابة اعتراف ضمني بصحتها وإعلان مضمّر بتأييدها. ويقدر ما نعترض على كون المجتمعات الشرقية هي المصدر الوحيد لانبثاق الزعامات الكاريزمية، وبالتالي ترويج أنماطها وتسويق نماذجها إلى بقية المجتمعات الأخرى، بقدر ما نرفض الرأي الرامي إلى إضفاء طابع المساواة أو التماثل بين دوافع ظهورها وأنماط تطبيقها. فإذا كان من الصحيح أنها ظاهرة عامة بين الشعوب وممارسة شائعة بين الأمم⁽⁹³⁾، فإنه وبالمقدار نفسه من الصحة إن ظهورها لم يكن فقط أكثر تواتراً في مجتمعات العالم الثالث - والشرقية ضمنها - بالقياس إلى بقية المجتمعات المغايرة فحسب، إنما تجلت لديها بأقبح صورها وأسوأ ممارساتها وأرذل قيمها وأخبث مخاطباتها. وعليه «إذا صح الافتراض بأن الشرق القديم كان على الدوام متميزاً باقتران السياسة بالدين، فمعنى ذلك إن النظام الاجتماعي يجعل السياسة متعلقة بالدين، وإن الدين تبرير إيديولوجي لواقعة الملك، ومصدر للسلطة وأساس للدولة. وعليه فمن الممكن فهم الأسباب الاجتماعية التي أظهرت التوحيد الديني وكأنه صورة عن تمركز السلطة السياسية، بحيث شكل الدين والسياسة والمجتمع

تركيباً مشتركاً، وبات التوحيد الديني أداة لتوحيد اجتماعي - سياسي، بقدر ما كان محصلة لتوسيع سياسي ونتيجة لملكية مركزية كبيرة. فمن حمورابي إلى يهوإلى موسى حتى الله عند العرب، لعب رجل الدين التوحيدي دور القائد السياسي للأمة أو للشعب، ولهذا ارتدى التوحيد القديم طابع المفهوم السياسي والديني؛ فهو المآل الطبيعي لكل نظام يقوم حصراً على القوة القومية التي تضيء طابعاً دينياً على المشاعر الاثنية. وفي هذا السياق يغدو من السهل اكتناه التماثل بين مفهوم (الإله الواحد) و(الملك الواحد) أو (الخليفة الواحد)، الذي حل محل سلطة رئيس القبيلة⁽⁹⁴⁾. والحقيقة إن ما نريد أن نسوّقه ضمن هذه الفقرة هو إنه إذا كان الشرق قد اعتبر موطن واقعة ارتباط السياسة بالدين واقتران البشري بالإلهي وتلازم القيادة بالعبادة، فهذا لا يعني انه قد تعاطى أو حتى عرف الظاهرة الكاريزمية كما تفهما العلوم الاجتماعية وتمارسها الأنظمة السياسية حالياً، إنما كان ينظر لذلك الارتباط والاقتران والتلازم من منطلق أسطوري بحث ضارب في القدم. بمعنى إن مجمل الأنشطة والفعاليات التي كانت تزاولها المجتمعات القديمة، كانت تجري بوحى من إيمانها بعقائد أسطورية مفعمة بالشعائر الدينية والطقوس الرمزية، التي لا حياة للمجتمع القديم دون التقيد بالتزاماتها والمواظبة على ممارستها والمحافظة على قيمها، والتي كانت تستلزم أن يكون للجماعة قائد أو زعيم لا ترتب عليه فقط مسؤولية ضمان وحدة اجتماعها وتحسين شروط اقتصادها وتأمين مقومات قوتها فحسب، وإنما يكون أيضاً حافظاً لذاكرة أجيالها ومنافحاً عن قيم أسلافها، فضلاً عن كونه المعتمد في تلقين مبادئ دينها وأسس معتقداتها. إذ «ليس التبرير الشرعي عن طريق الدين بالأمر الممكن دائماً. ويبقى طريق الأسطورة والإلهام في الأسطورة مستمد من حياة وأعمال رجال مرموقين، مبدعين ومؤسسين، دنيويين لا سماويين، بنائين

أكثر منهم كهنة»⁽⁹⁵⁾. ولهذا فإن رصد ظاهرة (الكاريزما) السياسية في المجتمعات الشرقية القديمة، لم يكن من باب الطبيعة في تكوينها والجملة في سلوكها، وإنما حدث ذلك في سياق الاكتساب من الغير والتقليد للآخرين، جراء عمليات الاحتكاك الاجتماعي والثقاف الحضاري التي تمت بين الشعوب، إبان فترات الحروب والغزوات على مدى الأحقاب والعصور. والدليل على ذلك إن أقدم أقداس معظم المجتمعات القديمة ذات الطبيعة الأسطورية، هو المحافظة - قدر الإمكان - على ثبات بنائها الاجتماعية، وتوارث قيمها الأخلاقية، استمرار أنظمتها الرمزية، وتكرار طقوسها الدينية. هذا في حين إن «القائد الكاريزمي (راديكالي) بطبيعته، فهو يحاول دائماً تحدي نسق القيم الثابت وذلك بمعالجته جوهر المشكلة. فالقائد الكاريزمي في تأثيره يقود حركة اجتماعية أو دينية جديدة، وغالباً ما يقنع أتباعه بهدف جديد، ومن ثم فإنه عندما تدرك كاريزمته في البناء الاجتماعي وفلسفة القيمة، فإنه من المتوقع أن يتصف بالثورية. ويؤكد فيبر أنه من أجل تفتيت الوضع الراهن وخلق نسق قيمي جديد لإحداث التغيير المجتمعي، فإن المصلحة المادية لا تكفي لخلق أو تفسير ذلك. ما يحتاج إليه، كما يرى فيبر، هو قوة روحية أو كاريزمية دينية، وعند بروز الكاريزما يكون هناك دائماً دعوة لنشر قيم جديدة، وإحساس برفض الماضي ووعده بأمل في المستقبل»⁽⁹⁶⁾. ولأن الظاهرة الكاريزمية كانت وستظل مرتبطة بالدين ومقترنة بالمقدس، فإن أنماط (التدين الشعبي)⁽⁹⁷⁾ فرضت عليها أشكالاً من التجلي والصيرورة تتناسب مع تلك الأنماط، بحيث إن حدة ظهورها وقسوة ممارستها كانت تعكس مستوى الانغماس بذلك التدين والإمعان بتمثل تعبيراته. لاسيما وإن ظاهرة انشطار التدين الشعبي إلى فرق متنازعة وطوائف متباغضة ومذاهب متصارعة، قد زاد من حدة الطلب على الزعامات الكاريزمية التي يعتقد أنها مفتاح الفرج من النوائب

وسفينة النجاة من المصائب. ولهذا فقد لاحظ الباحث المغربي (محمد الجويلي) إن نجاح «الخطاب الشيعي والسني على حدّ سواء إلى تبرير السيطرة السياسية للدولة عبر تقديس الزعيم التاريخي وتدنيه، مستعملاً الحجج الدينية والأحاديث النبوية التي من شأنها تدعيم مقاصده»⁽⁹⁸⁾. بيد أن تأكيدنا على أهمية العامل الديني للظاهرة الكاريزمية، لا يعني انعدام وجودها لدى بعض الأنظمة التي تنتهج سياسات (علمانية) في قيادة دفة الدولة وتسيير شؤون المجتمع، إنما هي تلجأ - للتعويض عن ذلك - إلى رصيد (الرموز) الهائل لتوظيف طاقاته التعبوية واستثمار إحياءاته السيكلوجية، لاسيما وان هذه الأخيرة تشكل ركناً أساسياً من أركان المقدس الديني والأسطوري على حدّ سواء (راجع الفصل الثالث). وللقوف على الأشكال التي اتخذتها الظاهرة الكاريزمية في هذا الشطر من العالم، نستعرض في ما يلي بعض النماذج التي نعتقد أنها تكفي لتكوين فكرة أولية عن هذه الظاهرة الملفتة في تلك المجتمعات، مبتدئين بإعطاء لمحة سريعة عن الخلفية الأسطورية لظاهرة تأليه الزعامة وتقديس رموزها، في أقدم حضارتين بشريتين عرفهما التاريخ على الإطلاق، وعيننا بهما حضارة وادي الرافدين وحضارة وادي النيل.

أولاً. نماذج أسطورية في التجارب الحضارية:

على الرغم من كون هذه الدراسة لا تشاطر الرأي الشائع حول أولوية مجتمعات الشرق بالنسبة لإنتاج الزعامات الكاريزمية، من منطلق كون تعاملها مع تلك الزعامات كان يتم بوحى من عقائدها الأسطورية، التي فرضت عليها تصور إن الزعيم لا يعدو أن يكون سليل أحد أسلافها (أجدادها) الذين تربطهم بالآلهة صلة نسب أو قرابة، بحيث أن طقوس التأليه وشعائر العبادة التي تمحض

لذلك الزعيم، لا تشكل بالنسبة لأفراد المجموعة أي شكل من أشكال المفارقة أو القطيعة أو التعالي، وإنما هي تجربة / ممارسة نابعة من صميم إيمانهم الديني، ولصيقة بمقومات وجودهم الحضاري، ومدغمة بمنظومة وعيهم الاجتماعي. وهكذا «وفي مطلق الأحوال لا يسمح المجتمع للزعيم بتجاوز حدوده التقنية، انه لا يسمح أبداً لتفوقه (التقني) هذا، بالتحول إلى نفوذ سياسي. الزعيم هو في خدمة المجتمع، إن المجتمع نفسه - مكان السلطة الحقيقية - هو الذي يمارس بما هو عليه، نفوذه على الزعيم، هكذا، يصبح مستحيلاً على الزعيم أن يقلب هذه العلاقة لمصلحته، أن يضع المجتمع في خدمته، أن يمارس على القبيلة ما يسمى بالسلطة: إن المجتمع البدائي لا يسمح أبداً بتحول زعيمه إلى مستبد»⁽⁹⁹⁾. نقول على الرغم من كل هذه التبريرات والتحفظات فإنه لا بأس من الإشارة العابرة إلى بعض من تلك النماذج الأسطورية القديمة، التي طالما استغلت على صعيد التاريخ ووظفت على صعيد الايديولوجيا من قبل الأنظمة السياسية ذات الطبيعة الدكتاتورية. لكي تعطي الانطباع بان ما تدعيه لنفسها من امتيازات وتطالب به من صلاحيات، لا يشكل بدعة ابتدعتها مخيلتها أو اختلاق اختلقته مصالحتها، إنما هو تقليد متوارث تضرب جذوره في عمق التاريخ الغابر ويمتدح نسغ وجوده من غياهب اللاوعي الجمعي. إذ غالباً ما أثبتت الوقائع «إن القادة الدكتاتوريين يضيفون هالة من القدسية على أفعالهم، ويغرقون في المقاربات التاريخية لشخصياتهم، فهم ينظرون إلى القيادة على أنها قدر وأنهم الأبناء الشرعيون لهذا القدر»⁽¹⁰⁰⁾. وهكذا يمكننا الاستئناس بما أسفرت عنه طبيعة النماذج التي أفرزتها كل من الحضارتين العراقية والمصرية في هذا المضمار؛ فعلى صعيد تجربة الحضارة الأولى وما تمخض عنها نجد إن «التاريخ بالنسبة للعراقي القديم - كما يشير الدكتور عبد الرضا حسين الطعان - كان تاريخاً يجد

الإنسان نفسه ملزماً ليس فقط بمعرفته، ولكن بإعادته من وقت لآخر. لقد كان أمراً ضرورياً بالنسبة للإنسان القديم أن يعيد ما حدث في البدء عن طريق إقامة الطقوس، وذلك لأن معرفة الإنسان القديم بالأساطير، أي بتاريخه المقدس كان أمراً ضرورياً، ليس فقط لأنها تعطيه تفسيراً لأسرار الكون وعن كيفية وجوده بالذات في هذا المكان، وإنما لأنه يستطيع من خلال استذكاره الأساطير ومن خلال إعادة دقائقها، أن يستعيد ما صنعتها الآلهة والأبطال والأجداد في الماضي»⁽¹⁰¹⁾. هذا في حين نلاحظ إن معطيات تجربة الحضارة الثانية تبلورت من خلال «اندماج الأشكال المختلفة للدين أو تصادمها، انبثقت آراء جديدة عن الإله وعن الصلة بينه وبين الإنسان. وهذا ما يتضح للباحث من دراسة عبادة أوزيريس وطقوسها، فإنها أهم العقائد الدينية المصرية لانتمائها إلى جميع فئات المجتمع المصري وطبقاته. كما نجد منحها الفكري في كثير من البلاد الأخرى ومداهما الإله المتجسد في إنسان. وغالباً ما تلازمها طقوس مصرع هذا الإنسان الإلهي الذي يختاره القدر لتأدية هذا الدور. وهو في جميع الأحوال ملك، وفيه تكمن روح الإله فيصبح متجسداً. وتغدو روح الإله الكامنة في الجسد الإنساني المختار، هو روح الخالق مانح الحياة. وللإنسان الذي تجسد فيه الإله قدرة إضفاء الخصوبة على الأرض، وهاهنا يغدو الملك في أعين رعاياه هو الإله ينتصب في دنيا الناس وحباً لهم. وإذا كان البدن ليس خالداً والروح ليست خالدة، فالكائن الإلهي نفسه ليس خالداً، وإذا كانت حياة شعبه ورخاؤه يرتبطان به، فإن تعرضه للموت يعرض شعبه للدمار»⁽¹⁰²⁾. ولأننا سنستثني العصور التاريخية القديمة لمجتمعات العالم الشرقي الأخرى، التي كانت تبني التصورات الخرافية وتتغذى على المعتقدات الأسطورية، من احتسابها ضمن أنماط المجتمعات السياسية ذات الصبغة الكاريزمية، على أساس أن علاقاتها الاجتماعية

وتصوراتها الدينية وهرميتها السلطوية، كانت تجهل مثل هكذا أنماط من التعاطي السياسي الهيراركي (التراتبى) التي عرفت أشكالها ومارست ضروبها لاحقاً. ولهذا سنتجه مباشرة إلى فترات تاريخها اللاحقة التي شهدت خلالها عمليات التهجين الاجتماعي والتلاقح الحضاري والتناضح الثقافي؛ سواء عبر الحروب السياسية والصراعات الدينية، أو من خلال التبادلات التجارية والعلاقات الاقتصادية، أو بواسطة الرحلات الاستكشافية والدراسات الجغرافية، أو بفعل المؤثرات العلمية والصلات الثقافية. وهو ما جسدت حقيقته وخاضت تجربته الغالبية العظمى من المجتمعات المسماة بالعالم الثالث أو النامي، على أوضح ما يكون من الحراك الدائم والتفاعل المستمر، كما تخبرنا عنه المصادر التاريخية والاثنوغرافية والاثروبولوجية، التي نمت وترعرعت على ضفاف الاستشراق بشقيه السياسي / الاستعماري والمعرفي / الحضاري.

ثانياً نماذج تاريخية في المدونة الإسلامية:

لما كان من طبيعة ظاهرة الزعامة الكاريزمية أنها تتحلل من الدين كل مقدساته وتتطفل على التاريخ لتجتاف كل رموزه، فإن الجماعات القبلية التي كانت تسكن بطاح الجزيرة العربية قبل بزوغ فجر الإسلام، لم تكن تعرف زعامة تدين لها بالولاء والطاعة سوى زعامة شيخ القبيلة، الذي كان يحرص من جانبه على وحدة إجماعها وتقوية شوكتها وتعظيم هيبتها. وعلى الرغم من المكانة السامقة التي كان يحتلها هذا الأخير في النسق الاجتماعي للقبيلة، فضلاً عن الدور المحوري الذي كان يشغله في بنية وعيها الجمعي، بحيث تضيفان عليه هالة من الاعتبار الذاتي والتقدير الشخصي. بيد أن مصادر السلطة / الزعامة التي كان يتمتع بها ويمارسها على أفراد قبيلته، لم تكن متأية من اعتقادات أسطورية

أو دينية مسبقة، بقدر ما كانت نابعة من متطلبات واقعية وضرورات معاشية. ولذلك فقد لاحظ المفكر اللبناني والأكاديمي (خليل أحمد خليل) انه «في دولة القبلية يتلاقى مفهوم الملك والسلطة، ويتمحوران حول شخص سيد القبلية. فهو المسود؛ والرّب والملك، الشريف، الفاضل الكريم، الحليم، المقدم. إن سيد القبيلة يعبر عن ملكية القبيلة، ويمثل سيادتها أو رئيسها. انه الرئيس والزعيم. (إذن) من مفهوم الزعامة: الشرف (مفهوم الملك والرئاسة السلطة على القوم)»⁽¹⁰³⁾. ولهذا لا يسجل لنا التاريخ ولا تحفظ لنا الذاكرة؛ إن مجتمعات العالم العربي القديمة كانت قد شهدت حالات بزوغ زعامات أو قيادات تمتعت بالخصائص الكاريزمية قبل ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، بخلاف مجتمعات العالم الغربي التي سوغت لها الديانة المسيحية قبول مثل هذا النمط من الزعامات المتشحة بالقداسة والمحاظة بالتأليه. ولعل السبب في ذلك يعود - في رأينا المتواضع - إلى إن الظاهرة المعنية لا تتجسد في الواقع ولا تتوطد في المجتمع، إلا بوجود المعطى الديني وحضور الشعور القدسي - كما أسلفنا من قبل - من منطلق واقعة أن «الكاريزما جزء أساسي من المقدس»⁽¹⁰⁴⁾. وهكذا فاعتباراً من اللحظة التي خلط فيها المجتمع العربي مقومات الدين بمكونات السياسة، وربطه عناصر المدنس البشري بمظاهر المقدس الإلهي⁽¹⁰⁵⁾، شرعت صفات الكاريزما بالتسلل إلى أروقة السلطة بكل عناوينها ومسمياتها (الخليفة / الأميرية، أو السلطانية / الملكية، أو الزعامية / الجمهورية)، بحيث أصبحت ظاهرة يألفها التاريخ دون تحرج، وتهضمها الثقافة دون ممانعة، وتتعاظها السياسة دون اعتراض. وعليه «يمكن القول أنه تم استخدام الدين بما هو (قوة فوق طبيعية) لإضفاء الشرعية على سلطة الحكم وتوجيه الناس إلى طاعة قوة السيطرة والاستبداد. وفي ذلك قد تم استخدام سلاح الفكر إلى جانب

سلاح القهر / الجبر لتسويغ التحكم بالسلطة. ولننظر إلى مقولة جعفر بن المنصور في خطبة يوم عرفات، إذ يقول: أيها الناس إنما أنا سلطان الله على أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه»⁽¹⁰⁶⁾. والحقيقة إن شيوع ظاهرة إضفاء الصفات الكاريزمية على الملوك والأمراء من العرب والمسلمين، ابتدأت منذ أيام الخلافة الأموية حين تحول الحكم إلى ملك عضوض من قبل خلفاء بني أمية، الذين استطاعوا - وبنجاح - توظيف العامل الديني في الحقل السياسي، وزجّ الشأن المحرم في الواقع المؤتم، لأغراض تتصل بتثبيت سلطتهم السياسية، وتعزيز مصالحهم الاقتصادية، وتقوية شوكتهم القبلية، لاسيما وان تجربتهم في الحكم كانت قريبة زمنياً من عصر الرسالة الإسلامية، فضلاً عن صلات القرابة الرحمية وروابط الانتماء القبلي التي كانت تشدهم إلى مجتمع قريش ورموزه الزعامية. ولعل الأمر ذاته ينسحب على تجربة الحكم في العصور العباسية اللاحقة، بصرف النظر عن الأسماء والألقاب التي منحها الخلفاء والسلاطين لأنفسهم، للدلالة على مظاهر الجلال والعظمة التي أسبغت عليهم وأشيعت حولهم، وهو الأمر الذي أشار إليه الباحث المصري المعروف (محمد حسنين هيكل) في كتابه الموسوم؛ الحكومة الإسلامية قائلاً «فالحكومات الأموية والعباسية هي أنظمة طغيان، حيث لم يكن للشعب حقّ الحدّ من سلطة الحاكم، لأنه غير مسؤول أمام أحد. وكانت نظرية الحق الإلهي أو الحق المقدس للملوك نظرية معترف بها منذ العصر العباسي، كما اعترف بها بعد ذلك في أمم أوروبا المسيحية»⁽¹⁰⁷⁾. وعلى المنوال ذاته تصرفت أنظمة الحكم الخليفية / السلطانية، التي تعاقبت على سدة السلطة في العالم العربي والإسلامي إبان الفترة العثمانية، لاسيما في عهودها المبكرة التي لم يفتأ صدى التجربة العباسية يتردد بين جنباتها. ولهذا فقد ذكر

الباحث التركي (طاشكبري زادة) في مقدمة مؤلفه؛ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، يقول: «وقد وقع هذا الجمع والتأليف في ظل دولة من خصه الله تعالى بالألطف السبحانية من سلاطين الدولة القاهرة العثمانية.. خلاصة أرباب الخلافة في العالمين شرف الإسلام ملاذ المسلمين أخص الخواقين العظام وقطب السلاطين الكرام مطامع الملوك والسلاطين الكرام مطامع الملوك والسلاطين مطيع أحكام الشريعة والدين»⁽¹⁰⁸⁾. وإذا كانت المنظومة الإسلامية قد تشظت إلى فرق عدة وانقسمت إلى مذاهب شتى، وفقاً لأنماط التدين الشعبي الذي تروّج منطلقاته وتسوّق توجهاته، بحيث تنوعت مواقفها وتباينت تصوراتها حيال المزايا والمناقب التي تخلع على صاحب السلطة السياسية، فإن تجربة الجماعة الشيعية بكل تياراتها تعتبر الرائدة في مجال تبني المنظور الكاريزمي لزعيم الدولة الدينية (= الإمام) - كما سنناقش ذلك في النموذج الإيراني المعاصر - لاسيما وإنها تضع (الإمامة) في مرتبة أعلى وأقدس من مرتبة (النبوة). ولذلك «نفهم لماذا يشدد الشيعة على ضرورة وجود الإمام، بل إن الإمامة عند الباطنية أهم من الرسالة، لأن الرسول قبل أن يكون رسولاً كان إماماً. فالأمة قطيع مشتت؛ مجموعة من الأفراد المتفرقين تفرقهم أهوائهم، ولا سبيل إلى توحيدهم وجمعهم إلا بواسطة الراعي الذي إن غاب تشتت الأمة وانقسمت»⁽¹⁰⁹⁾. وتوخياً للاختصار ورغبة في الإيجاز، فقد آثرنا استعراض نماذج الكاريزما السياسية في بلدان المشرق والمغرب العربيين ضمن فقرة واحدة، والعروج، من ثم، للإشارة باقتضاب إلى أنماط نظيرها لدى بعض الشعوب التي عاشت التجربة، تاركين أشكال تجليها وأنواع مظهرها في بقية المجتمعات لمساهمة أخرى لاحقة.

ثالثاً- نماذج كاريزمية من التجارب العربية:

من جملة علل ومشاكل المجتمعات المنظوية تحت مسمى هذا العالم (الثالث أو النامي) وبضمنه مجتمعات العالم العربي؛ هي تصدع اجتماعها والتباس تاريخها وتشوّه وعيها وانمساخ ثقافاتنا وتقهر حضاراتنا، وهو ما يعني صعوبة الوصول إلى حقائق تعاطيها مع الدولة والاهتداء إلى وقائع تعاملها مع السلطة، لاسيما الكشف عن أنماط تجاربها حيال ظاهرة الكاريزما السياسية التي خضعت لها وعانت منها الغالبية العظمى من تلك المجتمعات. ولكن إن حدث وتطرقت الحكومات المعنية - تحت الضرورة - في أدبياتها عن معطيات تلك الظاهرة وما تمخض عنها وترتب عليها؛ فهو إما لطمس بعض الحقائق السياسية أو لتزييف بعض الوقائع الاجتماعية أو لتحريف بعض الأحداث التاريخية. وهو الأمر الذي وسم على الدوام تاريخها السياسي وخطابها السلطوي بالطابع الانتقائي بالنسبة للأول والدافع الإيديولوجي بالنسبة للثاني، هذا مع العلم بان تعاطيها للنشاط السياسي بشكل عام وتعاملها مع الظاهرة الكاريزمية بصورة خاصة، لا يتعدى فترة العقود الأولى من القرن الماضي التي شهدت استقلالها عن المتروبول الاستعماري، حيث خبرتها مع السلطة حديثة العهد وممارستها لشؤون الدولة طرية العود. ولهذا فان تحرينا ورصدنا للظاهرة المعنية لدى هذه المجتمعات ستتخلله العديد من الانقطاعات والكثير من الثغرات، بحيث سنضطر إلى الاقتصار على الحالات والشواهد التي تواتر ذكرها في المصادر ذات العلاقة، والتي أصبحت مادة تاريخية وسياسية خاضعة لإجراءات البحث والتحليل. وعلى أية حال فان شعوب المشرق العربي تعتبر من المجتمعات الخصبة في إنتاج الزعامات الكاريزمية، بالمقارنة بنظيرتها شعوب المغرب العربي لأسباب ذاتية وموضوعية - ستكون موضوع المبحث الرابع - بحيث

يمكن في البلد المشرقي الواحد رصد وتشخيص أكثر من حالة تنطبق عليها خصائص ومواصفات الظاهرة موضوع البحث، لاسيما وان هناك من يصف مجتمعات الشرق بكونها موطن (الاستبداد الشرقي)⁽¹¹⁰⁾ وحاضنة لأنماطه وخبيرة بممارساته.

(1). تجربة العراق: فيما يتعلق بتجربة المجتمع العراقي في هذا المضمار، نجد إن أول لقاء له مع هذه الظاهرة كان عبر شخصية الزعيم (عبد الكريم قاسم) الذي قاد ثورة 14 تموز عام 1985 ضد النظام الملكي الذي كان قائماً حتى ذلك الحين، حيث «ظل عبد الكريم قاسم طيلة سنوات حكمه يوصف بكونه (زعيم ملهم) من قبل أتباعه ومريديه»⁽¹¹¹⁾. ومن الطريف إن هناك من قام بإحصاء خمساً وخمسين اسماً ولقباً حظي بهما الزعيم (عبد الكريم)، خلال فترة حكمه التي امتدت من 14 تموز 1958 حتى 8 شباط 1968، للحد الذي بات يوصف «بالزعيم الأوحد، الزعيم العبقري، الزعيم الحبيب، الزعيم الغالي، الزعيم الذي لا ينام، الزعيم المعجزة، الزعيم القديس، الزعيم البطل، الزعيم الأمين، الزعيم الديمقراطي، الزعيم المقدم، الزعيم الشريف، زعيم العراق الأوحد، الزعيم الغضنفر، الزعيم الفذ، الزعيم الذي يهابه الموت، زعيم الملايين، الزعيم معجزة السماء، الزعيم اللوذعي، الزعيم الألمعي، الزعيم الأوحد والأوحد، زعيمنا المنقذ، زعيم العالم كله، بطل الثورة، بطل 14 تموز، مفجر ثورة 14 تموز، قائد الدنيا الجديدة، الأسد الهصور، زعيمنا العظيم، المهدي المنتظر، الرجل الرجل، الرجل المعجزة، عملاق العالم الجديد، أمل الشعوب الخيرة والمحبة للسلام، القائد الملهم، حامل مشعل راية تموز، صانع التاريخ، البطل المغوار أبو الأحرار، رجل أقوى من الموت، القائد إلى كل نصر، عملاق تموز، ابن الآلهة، ابن الفقراء، نصير الفقراء، ابن الشعب البار، ابن تموز، المعلم الأول، نصير العمال

والفلاحين، نصير السلام، حبيب الملايين، رسول السلام، مهندس ثورة 14 تموز، البطل الحر الشجاع، مفجر الثورات»⁽¹¹²⁾. هذا بالإضافة إلى مجموعة من الخرافات التي نسجت حول شخصيته والأساطير التي أشيعت عن صفاته، حيث أسهمت العديد من المؤسسات الرسمية والقطاعات الشعبية بترويج ما كان يتردد بين العامة والخاصة من الناس، حول ظهور صورة الزعيم على صفحة القمر أو على بيض الدجاج أو حبات القمح... الخ. ناهيك عن كون «إن عبد الكريم قاسم كان يعتقد بأن العناية الإلهية هي التي حفظته وجعلته على قيد الحياة أثر محاولة الاغتيال التي تعرض لها في شارع الرشيد عام 1959، ولذلك وضع بدلته العسكرية الملطخة بالدماء في حافظة زجاجية، وكان أي وفد أو شخص يزوره يطلعه على هذه البدلة بعد أن يقول له بأن الله قد خلقه لينقذ هذا الشعب وليحكمه»⁽¹¹³⁾. وهكذا «عوضاً عن التحرك صوب تمكين الثورة مؤسساتياً، اعتمد قاسم في النهاية، مثل صدام حسين عقبه، على مبدأ عبادة الشخصية»⁽¹¹⁴⁾، حيث أضحى هذا المبدأ المدمر سمة فارقة من سمات الأنظمة السياسية اللاحقة، التي تعاقبت على سلطة هذا البلد لتقود المجتمع من كارثة إلى أخرى. تنتقل الآن إلى تجربة أخرى من تجارب المجتمع العراقي مع ظاهرة الكاريزما السياسية، التي يحتاج تصنيفها وتوثيقها إلى مجلدات خاصة تحصي كل ما قيل وكتب عن شخصية الرئيس السابق (صدام حسين)، الذي حكم العراق منذ عام 1979 ولغاية عام 2003 وهو تاريخ سقوط نظامه واحتلال العراق من قبل الغزاة الأمريكان، حيث شكل طيلة تلك الفترة مادة دسمة للعديد من الكتابات والدراسات التي تناولت شخصيته؛ سواء بالتحليل والتأويل، أو بالتهويل والتضليل. إذ «بحلول أواخر سبعينات القرن العشرين، كان العراق يمضي بخطى متسارعة نحو أن يصبح دولة شمولية... فقد ترسخت (عقيدة عبادة القائد) في

العراق، وأصبح صدام بوضوح هو الشخصية الأهم في النظام بعد أن خلف في عام 1979 أحمد حسن البكر، الذي حمل على التقاعد⁽¹¹⁵⁾. ولعل ما تخلل تلك الفترة التاريخية الصاخبة من صراعات سياسية عاصفة، وتحولات اجتماعية عميقة، واستقطابات إيديولوجية حادة، ساهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة في صنع أسطورة (الرجل العظيم) وترسيخ أنماطه الكاريزمية، لا في الأطر الاجتماعية المفككة والبنى الفكرية المتصدعة فحسب، وإنما في الذاكرة التاريخية الملتبسة والمخيال الجمعي المشوش أيضاً. ففي «ظل قادسية صدام، انجذب الإنتاج الثقافي صوب اتساق موحد مضجر صمم لتغذية الكراهية تجاه إيران، وتوفير دعم أكبر لصدام الذي بات يصور على نحو متزايد وكأنه شبه إله يعود إليه الفضل في كل خير قد يصيب المجتمع العراقي»⁽¹¹⁶⁾. والواقع إن ما أحيط به صدام حسين من مظاهر كاريزمية صارخة، لا يمكن تفسيرها فقط بتلك المعطيات الموضوعية المتعلقة بظروف الثورة التي قادها حزب البعث في السابع عشر من تموز عام 1968، فضلاً عن تداعيات الحروب الإقليمية التي خاضها النظام تحت قيادة صدام حسين فحسب، إنما لا بد من مراعاة ما آلت إليه طبيعة الإيديولوجية البعثية بعد استلام السلطة في العراق، إضافة إلى خصائص الثقافة الحزبية التي دأب النظام على إشاعتها بين أنصاره وجماهيره خلال تلك الفترة. ولهذا فقد لاحظ الباحث (فرهاد إبراهيم) إن «فكرة ضرورة تواجد زعيم / قائد سبق أن صاغها ميشيل عفلق في إحدى مقالاته في عام 1941: (الشعب - في كل مكان - غير قادر على الفهم الصحيح والسريع لأي فكرة. لذلك تكون الحاجة إلى أناس نشطين يجسمون هذه الفكرة، إن قيمة أفكار هؤلاء الأشخاص تقاس بهم شخصياً وبقيمهم والقدرة الأخلاقية لأعمالهم ونشاطاتهم. وعندما تتعاون مجموعة من الرجال الشباب المتعلمين النشطين الأقوياء خلقياً و(سلوكياً)،

واضعين لأنفسهم لائحة و(نظاماً) صارماً متدرجاً، فانه لابد أن تضمن تأثيرها على الشعب. إن القدسية التي يمنحها هؤلاء الناس لزعيمهم، تجعلهم في الواقع في خدمة الفكرة التي يردون نشرها»⁽¹¹⁷⁾. وبالمقابل، وفي محاولة لإمطة اللثام عن الجذور الدينية والتاريخية والاجتماعية والسياسية لوجود هذه الظاهرة في المجتمع العراقي، فقد اعتبر الباحث العراقي (زهير الجزائري) انه «ومن الخطأ القول إن تقاليد عبادة القائد هي صناعة بعثية خالصة. فقد استمدها البعث من تقاليد عريقة تمتد من الدين، حيث يحيل الإنسان العاجز عن مواجهة الطبيعة وجور المجتمع إرادته لإمام معصوم يكون وسيطاً بينه وبين الخالق، وكذلك من تقاليد القبيلة التي تقوم على تعاقد أبدي بين الأفراد والشيخ الذي يتصرف نيابة عن الجماعة، كما تجد امتدادها في الحياة السياسية المعاصرة حيث تلعب شخصية القائد الحزبي دوراً يفوق دور الأفكار في ضمان لحمة القاعدة. ويأخذ القائد مكان الأب في العائلة، وله ينبغي أن يقدم الأبناء فروض الولاء والطاعة»⁽¹¹⁸⁾. ولتكريس فكرة كونه إنسان يتفرد بقدرات خارقة ومواصفات فائقة في الوجدان الشعبي، فان الرئيس صدام حسين لم يعمد فقط إلى استنفار التاريخ واستحضار الذاكرة لتضخيم ذاته وتعظيم شأنه فحسب، وإنما عمل وبفاعلية على تسييس الدين وتأسيس المقدس لأمثله سيرته وأسطرة تاريخه، لابل حتى إن صورته الشخصية تحولت إلى إيقونات محرمة يعاقب بشدة من يسئ إليها، مثلما إن الأماكن التي زارها استحالت إلى مواقع رمزية ينبغي الاحتفال بها سنوياً. يذكر الباحث العراقي (فالح عبد الجبار) واقعة إن (صدام حسين) أعلن خلال «مقابلة طويلة مع عدد من قادة الفرق العراقية في الكويت، انه كان: في كل قراراته السابقة كان يتخذ القرار ثم يتوكل على الله، إلا في هذا القرار - قرار احتلال الكويت - فهو يكاد يأخذه جاهزاً من الله»⁽¹¹⁹⁾. وهكذا فقد سعى جاهداً

ليس فقط على أسلمة خطابه السياسي التعبوي، الذي عادة ما كانت ديباجاته تفتح بنصوص قرآنية مختارة بعناية، فضلاً عن تطعيم عقيدة الحزب بنكهة دينية صريحة وتثريث مخزونها النظري فحسب، وإنما عمد وبصورة محمومة على الإكثار من بناء المساجد والجوامع، التي طالما دفع المعماريون للتنافس على سعة مساحاتها وغرابة عمارتها وزخرفة فضاءاتها، مختتماً بذلك ابتكاره الأكثر غرابة لشجرة النسب الأسطورية، التي زعم من خلالها امتداد أصوله السلالية إلى عترة آل البيت وطلعتهم الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(2). تجربة سوريا: من الشائع عن سمات الأنظمة السياسية ذات الحزب الواحد؛ أنها مرشحة أكثر من سواها لإنتاج الزعامات الدكتاتورية، وأشدّها ميلاً لإضفاء الخصائص الكاريزمية عليها، بناء على طابع الهرمية المركزية التي تتبناها والهيمنة الإيديولوجية التي تمارسها. ولعل النظام السياسي في سوريا جسّد على نحو واضح هذا النمط من الأنظمة الواحدية، التي تجعل من الكاريزما السياسية للقائد / الحاكم المعادل الموضوعي للشرعية الوطنية والمشروعية الدستورية. ولذلك فقد كانت «ظاهرة تقديس الأسد هي إستراتيجية للسيطرة قائمة على المطاوعة بدلاً من الشرعية. ويتج النظام المطاوعة من خلال المشاركة الإجبارية في أشكال الامتثال الزائفة الجليلة، سواء لأولئك الذين يخترعون هذه المظاهر ولأولئك الذين يستهلكونها. تعمل ظاهرة تقديس الأسد كأداة ضبط، تفرز سياسة الخداع العام التي من خلالها يتصرف المواطنون كما لو أنهم يحترمون قائدهم»⁽¹²⁰⁾. وكما هو الشأن مع جميع الأنظمة السياسية ذات الزعامات الكاريزمية، حيث تحتل الممارسات الاستعراضية والخطابات الرمزية رأس القائمة في مضمار أنشطتها السياسية والاجتماعية والثقافية، فقد كان نظام حافظ الأسد حريص كل الحرص في المواظبة على استمرار تلك الممارسات الاحتفالية

وإدانة زخم تلك الخطابات التعبوية، وذلك لضمان اجتياف أيديولوجيا النظام / السلطة وضبط بندوق الولاء للزعيم / الرئيس. ولهذا «فان تحليل المظاهر الرمزية للسلطة يعامل الاستعراضات على أنها أنظمة للمعاني، أي أنها تمثل النظام العام للتحكم وللمجتمع، وعلى أنها استراتيجيات وظيفية لفرض التحكم وبناء المجتمع. ويكلمات أخرى، فان الاستعراضات تعامل بنفس الوقت على أنها تمثل التحكم وتعمل كوسيلة من وسائل التحكم»⁽¹²¹⁾. وعلى الرغم من شبه إجماع الباحثين في حقل علوم القيادة، إزاء الاحتمال العالي لحصول أزمة سياسية بعد غياب / موت الزعيم الكاريزمي، على خلفية تفكك الهرمية الحزبية وتشظي المنظومة الرمزية اللتان كانتا من دعائم المدماك الكاريزمي، فان واقعة موت (الأسد) أعطت الاستثناء لتلك القاعدة المزعومة. وكما لاحظ أستاذ العلوم السياسية في جامعة جورجيتاون الأمريكية (ستيفن هايدمان)، فان عدم حصول تلك الأزمة يعود إلى كون الأسد «عمد إلى شخصية القيادة إلى حد بعيد جداً في سورية بحيث إن موته طرح، على نطاق واسع، أسئلة أساسية حول الاستقرار السياسي والصراع الاجتماعي واستمرارية حزب البعث في السلطة. فعبادة الشخصية التي بنيت حول حافظ الأسد على مدى عقود كانت، بحلول أجله، قد كسفت تماماً الشخصيات الأخرى في السياسة السورية، بحيث تمت ترجمة موته على أنها مؤشر احتمالي إلى انحلال نظام الحكم بأكمله في سورية. مع ذلك لم تحدث تلك الاحتمالات المتنبأ بها، إذ لم يمض سوى أيام قليلة على وفاة حافظ الأسد حتى تحركت النواة الداخلية للنظام لاصطناع مشهد مهيب للخلافة، بغرض تكريس بشار رئيساً على طراز يتماشى مع النظام الملكي أكثر منه مع النظام الجمهوري»⁽¹²²⁾. وفي محاولة للمقارنة بين الرئيسين (صدام حسين) و(حافظ الأسد)، لجهة حيازة خصائص الزعامة الكاريزمية وأيهما أكثر

توظيفاً لها واعتماداً عليها وتلبساً بها، فقد وجدت الباحثة ليزا وادين «إن ظاهرة تقديس صدام حسين، كشخصية، فيها الكثير من البالغة الجرأة. فعند صدام أكثر من 40 قصراً؛ وهو دائماً شاب وحيوي، بينما يفتقر منظر الأسد إلى الكاريزمية، ولا تبدو عليه مظاهر النشاط. فخطاباته محددة وبطيئة، وجسده واقف، وصوته فيه بحة، وحركاته بطيئة. فالأسد حذر، وهو سياسي معروف بحذقه، بدلاً من جسارته. وهكذا فإن صفاته الخارقة لا تثير ذاك الإلهام والخيال الذي تبعثه صفات صدام حسين»⁽¹²³⁾. ولعل من اللافت للنظر إن الأنظمة السياسية التي لا يسجل على زعاماتها ميلاً واضحاً صوب الدين، أنها تضاعف من تعاطيها مع (الرموز) التاريخية والأسطورية لزيادة رصيدها الكاريزمي لدى الجمهور المستقطب إيديولوجياً. ونظراً لندرة الشواهد التي تؤيد اعتماد (حافظ الأسد) على العامل الديني في زيادة منسوب كاريزميته بين قطاعات المجتمع السوري، فقد اعتمد الرموز سبيلاً لتحقيق ذلك المطمح معتبراً «إن اللغة والرموز أساسية سياسياً في غياب القناعة والولاء»⁽¹²⁴⁾. وهو ما سوف تنتهجه تجربتي كل من مصر وتونس، عبر التوظيف المدروس للمناسبات الرسمية والاحتفالات الشعبية، مع التأكيد على عدم التخلي نهائياً عن العزف الناعم على أوتار الشعور الديني لدى العامة من الناس، بحيث تحقق الإيحاءات النفسية الموجهة أوكلها، وتأتي الاستجابات السلوكية كما خطط لها وعول عليها من قبل.

(3). تجربة مصر: لقد كانت مصر من البلدان السباقّة في محيط العالم العربي، ليس فقط في مجال الشروع بالثورة السياسية ضد نظام الحكم الملكي عام 1952 فحسب، وإنما أيضاً في مضمّار وضع الأسس النظرية لظاهرة الزعامة الكاريزمية على محك الواقع. وذلك من خلال صعود نجم الزعيم جمال عبد الناصر كقائد سياسي، وتخطي شعبيته حدود الإقليم المصري باتجاه شعوب

العالم العربي قاطبة، على خلفية مواقفه الجريئة المناوئة للمصالح الغربية من جهة، وتبنيه سياسات قومية واضحة تستهدف التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جهة أخرى، لاسيما وان الجماهير العربية كان يؤرقها الشعور بهزيمة الجيوش العربية أمام دولة إسرائيل عام 1948. حيث «تنشأ الحاجة للقيادة الكاريزمية في ظروف يسود فيها الشعور بجمود المجتمع أو بالهزيمة أو بالكارثة أو التخلف الاقتصادي والاجتماعي مع الفقر والظلم والصراع الاجتماعي وعدم الاستقرار»⁽¹²⁵⁾. ورغم كل ما كتب حول شخصية هذا الزعيم العربي لجهة مدحه على انجازاته وايجابياته أو قدحه لإخفاقاته وسلبياته، فقد ساعدت الظروف المحلية والعربية من جهة، والأوضاع الإقليمية والدولية من جهة أخرى في تلك الحقبة على جعله يتمتع بتلك الهالة الكاريزمية، التي عمل هو شخصياً ليس فقط على إبقائها في حالة من الاتقاد على مستوى الشعوب العربية فحسب، بل وفي توسيع نطاقها وزيادة وهجها على صعيد مجتمعات العالم الثالث أيضاً، باعتباره نموذجاً للقيادة الوطنيين الذين يقارعون قوى الاستعمار والحركة الصهيونية. حيث «تصدى جمال عبد الناصر لأمر بالغة الخطورة مصرياً وعربياً، ومن زاوية السياسة الدولية، رفعت من شأنه إلى القمة. كان ألعياً بمعنى الكلمة، فهو ذو هبة طبيعية بقامته المديدة، وسمرة المحببة، ووسامته الملحوظة، يزينها صوت مخملي انسيابي يعبر عن قدرة خطابية آسرة تتراد ميادين حساسة في السياسة المصرية والعربية والدولية، وكان قوي التأثير، ذكياً في إثارة العواطف»⁽¹²⁶⁾. وفي محاولة لإيجاد خلفية تاريخية لنمط الكاريزما الناصرية، فقد استعانت الباحثة العراقية (بثينة عبد الرحمن) بحشد من المصادر والمراجع التي تؤكد الخصائص الفريدة لشخصية الزعيم جمال عبد الناصر، بحيث أن ما آل إليه من مظاهر القيادة الفذة والبطولة النادرة لم تكن إلا تحصيل حاصل لتلك الخصائص. ومن جملة

تلك المزايا والمناقب - بحسب المؤلفة - التي كان جمال عبد الناصر يمتلك مقوماتها؛ شغفه بقراءة سير وملاحم كبار القادة السياسيين والعسكريين الذين خلدهم التاريخ ومجدتهم الأمم، وكانت لهم بصمات مضيئة على سيرورات الأول وانجازات شامخة على ديناميات الثانية. وهكذا فقد «كانت لقراءاته التاريخية - السياسية دورها البالغ في تحفيز ملكاته القيادية. فقد اتجه إلى قراءة سير العظماء ورواد وحدة شعوبهم، وبخاصة سيرة بسمارك رجل الوحدة الألمانية، وسيرة غارibaldi رجل الوحدة الإيطالية، ووقف طويلاً عند سير رواد الفلسفة الغربية في عصر النهضة وما بعده، وتعمق في دراسة التاريخ العربي وسير رجاله العظام، وظل يتأمل واقع الأمة العربية ويتدارس تراثها ويفهم ويستوعب روحها، من خلال رحلته الفكرية - الثقافية الطويلة، والأجواء النضالية التي عاشها... (كما) استهوته فكرة الزعيم الشعبي المنقذ، البطل الظافر العادل المعبود، أو حسبما يصفه توفيق الحكيم في الرواية (الكل في واحد)، وهيمنت على مشاعره، وقربت توفيق الحكيم من نفسه، باعتباره مبدع الفكرة التي سيحاول جمال تحقيقها فيما بعد، وعند انتصار الثورة. وللمزيد من التدقيق والتوثيق نشير إلى ما كتبه زميل جمال القديم، حسن النشار، بخصوص زمانتهما الثقافية في مشروع التثقيف الذاتي، فقد قال: كان جمال يضع خطوطاً تحت العبارات التي تثير في نفسه كوامن معينة، أو تلك التي تستحق وقفة التأمل والتفكير، ومن الحوادث التي استوقفته، ووضع خطوطاً غليظة تحتها، ذلك الحوار الذي يطرح فكرة البطل المنقذ، والذي دار بين عالم الآثار الفرنسي السيد فوكيه ومهندس الري الانكليزي السيد بلاك»⁽¹²⁷⁾.

(4). تجربة تونس: نظراً لاهتمام هذا المبحث بإعطاء أمثلة موجزة عن

ظاهرة الكاريزما السياسية، دون الاحتفاء برصد كل الحالات المماثلة وتتبع جميع

الوضعيات المتشابهة، التي تمخضت عن تلك الظاهرة في السياسة العربية المعاصرة، فإننا سنكتفي بإيراد نموذج واحد من بلدان المغرب العربي، يمكن تصنيفه ضمن أنماط تلك الزعامات التي كانت مجتمعات العالم العربي بيئة لاستنباتها ومسرحاً لسياساتها. وعلى الرغم من وجهة الملاحظة التي أسداها الباحث المغربي (محمد عبد الباقي الهرماسي)، حيال الطبيعة المتماثلة للأنظمة السياسية في بلدان المغرب العربي، التي «تتضمن على اختلاف أنظمتها الدستورية وتوجهاتها الإيديولوجية، جملة من السمات تضيضي على حياتها السياسية نسقاً خاصاً. ففي كل حالة، نجد الزعيم أو الحاكم الفردي يحتل مكاناً فريداً، سواء أكان رئيساً أو ملكاً. فالحكم أوتوقراطي في كل البلاد المغربية، وكل شيء - النخب، التمثيل، الفعالية - مرتبطة بهذه الظاهرة»⁽¹²⁸⁾. بيد أن تجربة المجتمع التونسي مع ظاهرة الكاريزما السياسية، تتمتع بخصوصية متميزة مقارنة بتجليات مثيلاتها لدى بقية البلدان المغاربية الأخرى (المغرب وليبيا)⁽¹²⁹⁾، ليس فقط بكونها الأقدم في مضمار التكوين والضرورة فحسب، بل ولأنها الأشمل على صعيد الواقع والأعمق على مستوى التمثل أيضاً. لاسيما وأن صاحب هذه الكاريزما كان يمتلك امتياز تاريخه النضالي ضد الاحتلال الفرنسي، فضلاً عن كونه أول رئيس للجمهورية التونسية بعد الاستقلال عام 1959، حيث توفر على خبرة غنية في ممارسة السلطة تمتد على مدى (28) عام لحين تم عزلة من قبل (زين العابدين بن علي). ولهذا فقد أوضح عالم الاجتماع التونسي (منصف ونّاس) أنه «إذا كان الخطاب البورقيبي أكثر الخطب العربية نكيباً بالمؤثرات الشخصية والنوازع النفسية الذاتية، وامتلاء بالذات المنفردة والمتفردة، فانه أكثرها منطقية وعلمانية وانسجاماً»⁽¹³⁰⁾. وخلال تلك الفترة كانت حياة بورقيبة السياسية مشار جدل في الأوساط العربية والإقليمية على أكثر من صعيد، نظراً

للمواقف التي تبناها والسياسات التي مارسها داخلياً وخارجياً. وعليه «فحين وُحد بورقية التعليم النظامي والقوانين المعمول بها وألغى تعدد مصادر القضاء والتشريع، وهدم البنية العشائرية والقبلية فهو بذلك دفع بتونس دفعا إلى الحداثة. ولكنه (قتل) الذاكرة الجماعية حين أخضعها إلى نسق الحداثة وطمس مستوياتها الأسطورية، مستبدلاً أسطورة التاريخ بأسطورة التنمية والحداثة. إن هذا الاختزال (العجيب) للظواهر أوجد حالة من الاندماج الكلي بين شخص الرئيس والنظام السياسي والاجتماعي من جهة، وخلق فراغاً نظرياً بارزاً من جهة أخرى تولد منه عنف وتطرف»⁽¹³¹⁾. وبصرف النظر عن كل ما أشيع عن مواقفه (الحداثية) وسياساته (العلمانية)، إلا أن ذلك لم يمنع استثماره للدين واستغلاله للمقدس، ليس لتعاطفه وتناغمه مع الأشكال التقليدية للتدين الشعبي التي كانت شائعة بين شرائح المجتمع التونسي، وإنما لتكريس زعامته المطلقة وتأسيس كاريزمته المتعالية. ولذلك «فلئن كان الخطاب السياسي يستعمل الرموز الدينية المتعارفة، فهو، بحكم تمرسه بالصراع السياسي والتكتيك، يكون أقدر على أن يعطيها مفاهيم وتصورات جديدة متلائمة مع توجهاته الخاصة»⁽¹³²⁾. واستجابة لنوازع استحواذه على مقومات السلطة ومصادر الهيبة بالكامل، إضافة لخلق هالة من التمجيد لشخصه والتخليد لذكوره، فان بورقية - أسوة بجميع الزعماء الذين استشعروا الذة المظاهر الكاريزمية - كان بارعاً في توظيف المناسبات واستثمار الاحتفالات، لاستمالة الرأي العام الوطني والاستئثار بتعاطف قطاعاته المختلفة، لصالح توجهاته في الشخصية وتطلعاته في التسامي. وهكذا فبالاستناد إلى ما أورده الباحث المغربي (محمد الحداد) حول المظاهر الكاريزمية التي تتمخض عن مناسبة ميلاد، حيث كتب يقول «كان شهر يستغرق كله في الحملات الدعائية المكثفة للإشادة بالبطل الفذ والزعيم الأوحده الذي لم يشهد له التاريخ

مثيلاً، وكانت الوفود تتقاطر من كل حذب وصوب لتقديم آيات الولاء، والشعراء يستنفرون لنظم قصائد المديح والتمجيد، والمثقفون العضويون تتفتق قرائحهم للتحليل والدراسات التي تنتهي كلها إلى نفس النتيجة، وتزدان الأحياء بكل مظاهر الزينة وتتعدد المناسبات الموسومة بالثقافية، وتقام مآدب الأكل المجاني في كل مكان. لقد استعاد بورقيبة كل الهالة التي كان ملوك تونس يحيطون بها أنفسهم قبل قيام الجمهورية، وواصل تقليداً قديماً في الحضارة العربية يقوم على الخلط بين الحاكم والبلد واعتماد لغة التمجيد لغة وحيدة في التخاطب مع المحكومين» (133).

رابعاً - نماذج كاريزمية من التجارب العالمية:

يتعذر علينا - ونحن نتوخى الإيجاز والاختصار في سوق الأمثلة - التوثيق لجميع الحالات والنماذج الكاريزمية التي شهدت أنماطها شعوب العالم وأمه على مرّ تاريخها السياسي، وذلك إما لندرة المصادر وقلة الدراسات التي تهتم برصد وتشخيص مثل هذه الظاهرة، وإما لصعوبة الوصول إلى تلك المصادر والدراسات المعنية وبالتالي انعدام الاستفادة من معلوماتها. لا سيما وان هناك الكثير من الإشارات المتفرقة والمبثوثة في قسم من المصادر، التي ضمنها أصحابها معلومات مقتضبة؛ إما لإغراض المديح أو التجريح ببعض القادة السياسيين الذين لعبوا أدوراً استثنائية في تواريخ شعوبهم. ولعل محاولة الأديب الفرنسي (اندرية مالرو) تصب في هذا الاتجاه، حيث «يتفق معظم النقاد على أن الصفحات التي تحدث فيها (مالرو) عن هؤلاء العظماء الثلاثة: (ديجول) و(نهر) و(ماوتسي تونج) - هي أروع صفحات (اللامذكرات)؛ ولا يجد القارئ مندوحة عن الاتفاق مع هؤلاء النقاد في الرأي. ويقول أنطوني هارتلي في دراسته

(إن عبادة البطولة عند مالرو تتحول إلى عبادة الإنسان العظيم، وقد ظهر في (اللامذكرات) ثلاثة من هؤلاء العظماء هم (نهررو) و(ديجول) و(ماوتسي تونج)، وقد تناول كلاً منهم بنفس الطريقة وبصورة تؤكد التفرد والقوة والغموض. ووراء كل محادثة معهم يقوم قطاع من التاريخ هم تجسيد له، وهم الذين يستطيعون تحقيق هذا التاريخ، فهم أولاً وقبل كل شيء صانعو الأساطير، وخالقوا السحر الذي ينشده (مالرو) في بحثه عن الانجاز الإنساني⁽¹³⁴⁾. ولذلك فقد آثرنا إيراد بعض من تلك النماذج التي تيسر لنا الاطلاع على خصائصها والتعرف على معطياتها، مؤثرين في الوقت ذاته الاكتفاء بالقليل من المعلومات والإعراض عن الإكثار من التفاصيل، من منطلق إن الغاية هي توضيح الفكرة لا التوسع في عرضها والتعمق في تحليلها. وهنا ننوه إلى إن النماذج التي نستعرضها لم تكن مقصودة لذاتها تحديداً، وإنما لأنها تعكس الصورة النموذجية للظاهرة موضوعة البحث، إضافة إلى كونها موثقة ومتاحة لكل مهتم وراغب في الاستزادة.

(1). تجربة آسيوية (إيران): قد تبدو إيران المعاصرة من الدول التي تخطت حاجز المعايير التي جعلها ضمن جغرافية بلدان العالم الثالث، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار حجم ونوع الانجازات التي حققتها على صعيد بناء الدولة وضبط المجتمع. إلا إن وضعها ضمن هذا التصنيف لا يعدو أن يكون من باب التمييز لها عما تم وصفه أعلاه، هذا بالإضافة إلى كونها لم تبرح تجسد الظاهرة الكاريزمية على أوضح ما يكون، في الوقت الذي تبدو فيه الظاهرة المعنية - على مستوى العالم - تمر في المراحل النهائية لأطوار التراجع والانحسار. وعلاوة على ذلك فإن للمجتمع الإيراني تراث زاخر بالمعطيات التي تشي بترسخ المظاهر الكاريزمية، والتي حملت بعض الدراسات التاريخية والسياسية على اعتبارها المصدر الذي استقى منه قسم من المجتمعات؛ ليس

فقط أصول الظاهرة وقيمها فحسب، وإنما أيضاً شيوع التعاطي مع أنماطها وأساليبها. لاسيما وأن «الأفكار السياسية - كما لاحظ الباحث الفرنسي (موريس روبن) - للإمبراطوريات الفارسية المتعاقبة لعبت دوراً أساسياً في تشكيل المفاهيم السياسية الهلنستية والرومانية، قبل أن تباشر تأثيرها وهيمتها العميقة على المؤسسات الإسلامية»⁽¹³⁵⁾. وإذا ما أضفنا الخلفية التاريخية للمجتمع الإيراني المتعلقة بتقديس ملوكهم وتأليه أباطرتهم، حيث إن «في الملكية الإيرانية القديمة، كانت كاريزما الملك في بعض الأحيان متجسدة بوضوح لرعيته كالنور»⁽¹³⁶⁾ - راجع الفصل الثاني، المبحث الثالث، الفقرة (3) - إلى واقعة تبني الدولة الإيرانية الصفوية لعقيدة التشيع وفرضها على المجتمع في القرن السادس عشر الميلادي، حيث «أعلن الشاه إسماعيل الصفوي، مؤسس الدولة الصفوية في إيران (1501 - 1736) المذهب الشيعي كمذهب رسمي لدولته الفتية وجعل من نفسه داعياً وحامياً لهذا المذهب. وكانت الأغلبية الساحقة من الإيرانيين على المذهب السني، بعكس ما هو شائع بأن إيران هي الوطن الأصلي الذي انبثق منه التشيع»⁽¹³⁷⁾، هذه العقيدة التي تجعل من (الإمام) شخصية تتخطى في قيمتها وقداستها شخصية (النبي)، فضلاً عن تجاوزها في رمزية بعدها الغيبي وطابعها الإلهي. فان الظاهرة الكاريزمية ستبدو كما لو أنها جزء أساسي من بنية العقل السياسي الإيراني وخاصة مكونة من خصائص السيكلوجيا الاجتماعية. ولهذا نجد إن «الزعيم هو الرمز الحاوي لكل أفراد الجماعة، وهو المتمثل لدى الشيعة في الإمام، فالإمام هو التجلي الواضح للدمج ما بين الهوية الاجتماعية المتمثلة في الزعامة السياسية، والهوية الدينية والمتمثلة في كونه امتداداً للنبوة أي السلطة الدينية. فهو تأكيد على وجودهم بشكل مستمر، لاحتواء فكرة الإمامة قداسة تسمح لها بالسلطة. فالأئمة في الخطاب الشيعي - كما يقول محمد

أركون - يبدون شخصيات تاريخية حيّة تماماً كالأنبياء، وذلك ناتج عن الخلط ما بين التاريخ الواقعي والتقدیس الضخم، إلى حدّ يصعب فيه الفصل بينهما. وهكذا نلاحظ علماً مثلاً كشخص تاريخي وكمال مقدس - أسطوري - كبير، يمثلان شيئاً واحداً بالنسبة للشیعة حتى أن الجانب التاريخي يستمد عظمتة من تركيبة أسطورية ضخمة⁽¹³⁸⁾. وهكذا تظهر الخصائص الكاريزمية للزعيم السياسي في التجربة الإيرانية، كما لو أنها مكون (أصلي) وامتداد (طبيعي) لنمط العقيدة الدينية التي يدين بها المجتمع، وليس كإجراء طارئ أو ممارسة (دخيلة) من ممارسات تطفل السياسة على حقول الدين، أو تدخل المدنس في شؤون المقدس، أو اندساس المجرّم بين ثنايا المحرّم. مثلما يمكن رصده وتشخيصه في بقية التجارب التي أتينا على ذكرها سابقاً، ذلك لأن الإمام هو الزعيم الأعلى والمطلق لا في حقل الدين / المقدس فحسب بل وفي مجال السياسة / السلطة، وفقاً «للتصور الفارسي للسلطة، الذي يندرج ضمن المنظور الأوتوقراطي الذي يسلم بأن الملك هو ظل الله على الأرض؛ انه يمتلك الأرض كما يمتلك الله العالم بأسره، وهو الأمر الناهي، مدبر السلم والحرب»⁽¹³⁹⁾.

(2). تجربة أفريقية (غانا): ليس من دون سبب اعتبار الشعوب الإفريقية من بين الأمم الأشدّ تمسكاً بالتقاليد القبلية والأكثر إيغالاً في العادات البدائية، لاسيما تلك التي تتعلق بإيثار الزعامات السياسية ومراعاة حقوقها الاعتبارية، على خلفية رواسب وعيها الأسطوري المتمثلة بعبادة الأجداد المؤسسين وتقديس رموزهم، حيث «نجد الكثير من السمات الثقافية رائجة على نطاق واسع في غرب أفريقيا، نذكر منها الاعتقاد بقدسية الملك والآراء المتوارثة عن أصل الإنسان والنشأة الأولى للسلالة التي تحكيها الأساطير»⁽¹⁴⁰⁾. وهو الأمر الذي لم تفتأ زعامات ما بعد الاستقلال من الاشتغال عليه والاستفادة منه بنجاح.

ولهذا نجد إن القارة السوداء تعج بالكثير من الزعامات السياسية التي أرغمت شعوبها - تحت وطأة إجراءات التجويع أو الترويع - على إبداء مظاهر التعظيم لمقامهم والإجلال لرموزهم، تساعدهم على ذلك مطاوعة الذهنية السائدة في الأوساط الشعبية وبساطة بنيتها المعرفية، حيث مستوى الوعي الأسطوري عال فيها ورابطة الانتماء القبلي شديدة الوثوق لديها. ولعل ما نقله (فراس السواح) عن أحد المتخصصين بتاريخ الأديان الإفريقية يوضح لنا بعضاً من مضامين هذه المسألة قائلاً «إننا لنجد الأسطورة بصورة أساسية لدى الشعوب التي ليس لها كتابة ولا تاريخ، وهي تلخص معارف القبيلة وتسعى لأن تفسر فتقود - تبعاً لذلك - إلى أبنية خيالية والى أبنية موافقة وسليمة أيضاً. وتكمن فائدة الأساطير تماماً في التشابه الذي يشعر به الناس ويريدونه بين الأسطورة والمجتمع، ذلك لأنها توضح وتفسر بعض المسائل التي يطرحها الناس على أنفسهم (كوجود الشر، والموت، والغريزة الجنسية)، مسوغة البنى الاجتماعية وداعمة سلطة الرؤساء والكهنة، ومؤكدة الصفة الإلهية لدورهم السياسي والاجتماعي»⁽¹⁴¹⁾. وعلى وفق هذه الخلفية الطافحة بالأخيلة والتصورات الميثولوجية، لم يتردد البعض من زعماء إفريقيا السياسيين من استثمار تلك الأرصدة الرمزية المخزونة في اللاوعي الجمعي؛ لشرعنة سلطاتهم ومثلنة (= جعلها مثالية) شخصياتهم. لاسيما وان غالبيتهم كان يحتكم إلى تاريخ نضالي يرتبط بتزعمهم حركات تحرر وطني وقومي إبان فترة مقارعة الهيمنة الاستعمارية، حيث كانوا يحتلون مواقع قيادية في هزيمة علاقاتهم القبلية وتنظيمات أحزابهم السياسية، التي استحوطت في نهاية المطاف إلى أحزاب شخصية وقبلية أكثر منها وطنية وقومية⁽¹⁴²⁾. فعلى سبيل المثال رصد العالم الاجتماعي العراقي الراحل (صادق الأسود) حالة من هذا النمط كتب عنها يقول «فقد استطاع نكروما ومن خلال حزبه أن يكون

شخصية أسطورية لدى أبناء شعبه، فقد منح عدداً من الألقاب (كالشعلة) و(المخلص) و(المسيح).. الخ، وكان هو أيضاً يحاكي أبناء شعبه في نظرهم له، إذ كان يتوجه صباحاً عند الفجر إلى الإذاعة ليوجه خطاباً لمواطنيه، وذلك انسجاماً مع تقاليد قبائل (الاشانتي) الغانية والتي ترى إن الرجل المقدس يخاطب البشر عند الفجر عندما تبدأ الشمس بإرسال ومضاتها الأولى»⁽¹⁴³⁾. والحقيقة إن هذا النمط الزعامي الكاريزمي لا يشكل حالة فريدة أو نموذج مميز ضمن التجربة السياسية الإفريقية، إنما هو معطى يميل لأن يغدو عاماً لدى غالبية أنظمة الحكم السائدة هناك. ولهذا فقد جاء في تحليلات علماء السياسة قولهم إن «من الملامح السائدة للنظام السياسي الإفريقي أيضاً، الدور البارز للحاكم، ففي النظام السلطوي، تبقى السلطة النهائية في يد الحاكم نفسه. وقد جادل روبرت جاكسون وكارل روزنبرغ بأن أفضل وصف للأنظمة السياسية الإفريقية المعاصرة هو الحكم الفردي»⁽¹⁴⁴⁾. وبصرف النظر عن المؤثرات الحداثية التي تعرض لها نظام الحكم الغاني - وهذا ينطبق على الغالبية العظمى من أنظمة بلدان العالم الثالث بطبيعة الحال - بعد أن حظي بامتياز استقلاله السياسي، فإن ذلك لم يمنع من بقاء نمط الخضوع وآلية السيطرة سائدة في هذا البلد. لا بل إن النظام السياسي لما بعد الاستقلال عمد إلى استثمار وتوظيف كل ما له علاقة بالايجابيات التي طرحتها تلك الحداثة، لاسيما رموزها وقيمها ذات المنزع الغربي / الليبرالي لتكريس سلطته وترسيخ دولته. وهذا ما لاحظته الباحثة في الشؤون الإفريقية (ب. س. لويد) حين كتبت يقول «وبالمثل فإن استبدال الرموز والاحتفالات الغانية بالرموز والاحتفالات البرلمانية الانجليزية، كان محاولة موفقة استهدفت توحيد عديد الحوافز المشتركة من كل أنحاء البلاد»⁽¹⁴⁵⁾.

المبحث الرابع -

أسباب شيوع الزعامات الكاريزمية في بلدان العالم الثالث

«إن الزعيم الملهم لا يظهر إلا استجابة
 لانتظار منتشر وقلق محسوس -
 بول بوريل»⁽¹⁴⁶⁾.

مفهوم العالم الثالث⁽¹⁴⁷⁾ مفهوم مصطنع فبركته أجهزة إعلام الدوائر الاستعمارية في العالم الغربي، إبان حقبة الحرب الباردة التي كان أوارها مستعراً على جبهات الايديولوجيا بين المنظومتين الشيوعية والرأسمالية، وذلك للتمويه على جرائم نهبها لثرواته وتكبيها لإرادته وتعطيلها لنهضته. وهو الأمر الذي عزز من فرص ظهور أنظمة سياسية شمولية (توتاليتارية)، تحت مزاعم القضاء على مظاهر التخلف الاجتماعي والتأخر الاقتصادي والتردي الثقافي من جهة، والشروع بانجاز مشاريع التنمية الإنسانية والحضارية من جهة أخرى، بحيث إن عوامل تبلور الزعامات الكاريزمية في تلك الأنظمة لم تكن إلا مسألة وقت ليس إلا. لاسيما وان طبيعة الظروف الداخلية والخارجية التي أحاطت ببلدان ذلك العالم في تلك الفترة، كانت من الأسباب الرئيسية التي شجعت وساعدت على ذلك، جاعلة من ظاهرة الكاريزما في الحياة السياسية لهذه المجتمعات ضرورة ينبغي القبول بها والتعاطي معها كما لو أنها قدر محتوم. وهكذا بعد أن تتبعنا

مسار ظاهرة الكاريزما السياسية عبر محطات الأزمنة ومفازات الأمكنة، بات من الضروري البحث عن الأسباب التي تجعل من تلك الظاهرة لصيقة بمجتمعات العالم الثالث أكثر من نظيرها المجتمعات المتقدمة، لاسيما وأن التاريخ السياسي لهذه الأخيرة كان بمثابة حاضنة لأجنتها والمبشر بقيمها والسباق بتعاطيها. لقد مر علينا ونحن نقنفي أثر هذه الظاهرة في المجتمعات القديمة والحديثة على حدّ سواء، إن هناك جملة من العوامل النوعية؛ الاجتماعية والدينية والحضارية والتاريخية والثقافية، يمكن اعتبارها بمثابة محفزات موضوعية لتكوين وتنشيط الزعامات الكاريزمية، التي تسم المجتمع المعني بميسمها الفريد وتطبع تاريخه بطابعها الاستثنائي. ولما كانت تلك العوامل تعد القاسم المشترك بين غالبية المجتمعات البشرية - حتى وإن تفاوتت على صعيد التحقيب التاريخي وتباينت على مستوى التمرحل الحضاري - فإن هناك سؤال يطرح نفسه مفاده: لماذا يا ترى والحالة هذه إن تلك المجتمعات تختلف فيما بينها ليس فقط لجهة إنتاج الظاهرة واستيلاد أنماطها فحسب، وإنما أيضاً لجهة توطنها في وعي جماعاتها وتحكمها في واقع ممارساتها؟! وبالعودة إلى ما أوضحته في (المبحث الأول) من هذا الفصل، بخصوص (المرجعية) التي يعتمد عليها مفهوم (الكاريزما)؛ لجهة عوامل التكوين النفسي والتشكل الاجتماعي والتبلور السياسي، نكرر القول هنا ونعيد بان كل أزمة بنيوية عميقة تضرب أسس الواقع، أو كل كبوة حضارية شاملة تطال كيان المجتمع، هي بمثابة مقدمات أولية ودعوات ضرورية ليس فقط لانبثاق الشخصية الكاريزمية فحسب، بل وكذلك محفزات تاريخية ومطالبات مصيرية لغزوها السلطة وتزعمها الدولة. ولهذا فإن إمكانية ظهور الزعامات الكاريزمية عادة ما تكون مشروطة «في الدول والمجتمعات التي تتعرض للكوارث والأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ كالتجزئة والهزيمة

العسكرية والإفلاس السياسي والتضخم النقدي والكساد الاقتصادي والبطالة والتفكك الاجتماعي والصراع الطبقي والتخلف الحضاري والتفسخ القيمي.. الخ، في خضم هذه الظروف والأحداث المربكة والقاهرة يبرز القائد الكاريزمي⁽¹⁴⁸⁾. وفيما يلي أبرز العوامل الأساسية التي ساهمت بشكل مباشر وبصورة فاعلة في صناعة الزعامات الكاريزمية، والتي أطرت مسارات وحددت خيارات وخلفت ممارسات، لم تبرح مجتمعات العالم الثالث تعاني تركبات آثارها ومخلفات إفرازاتها:

المطلب الأول- التصدعات الاجتماعية والصراعات السياسية:

في عالمي الاجتماع والسياسة ليس هناك مجتمع بشري لا يعاني من المشاكل السياسية ولا ينجو من الإشكالات الاجتماعية، طالما وجد تنوع في الأصوليات القومية / الاثنية، واختلاف في الانتماءات الدينية / المذهبية، وتباين في الثقافات الفرعية / التحتية. وإذا كانت هذه الظواهر الإنسانية توحد ما بين الجماعات وتفرض عليها نوع من التشابه والمماثلة، فإن ما يفرق بينها ويجعلها تتمتع بخصوصية معينة هي الطريقة التي تتبعها، أو الأسلوب الذي تعتمده في معالجة تلك المشاكل وتسوية تلك الإشكالات؛ إما لجهة تصعيد الخلافات اليبينية وتأجيج النزاعات المتقابلة، عن طريق إقامة أنظمة سياسية شمولية تمارس الوصاية على مختلف تيارات المجتمع وتفرض الهيمنة على شتى توجهاته الفكرية، وإما لجهة إيجاد أنظمة سياسية عقلانية ترعى مصالح الوطن وتضمن حقوق المواطن، وذلك من خلال تأييم كل شكل من أشكال العنف في العلاقات وتجريم كل نوع من أنواع التطرف في الذهنيات. ولما كانت الظاهرة الكاريزمية في أغلب الحالات، هي وليدة الظروف السياسية الطارئة ونتاج الأوضاع

الاجتماعية الشاذة - كما يجمع أغلب الباحثين - فان تكاثر وجودها وتواتر ممارستها في بلدان العالم الثالث يكاد يكون شيء طبيعي ومن الأمور المألوفة، لاسيما وأن القاسم المشترك بين جميع تلك البلدان هو العنف في علاقاتها السياسية، والتخلف في بناها الاجتماعية، والتطرف في اعتقاداتها الدينية. وهو الأمر الذي يجعل من إنسان هذا العالم بمثابة قشة تتقاذفها مشاعر الخوف من حاضر لا يأمن النجاة من شره، والقلق من مستقبل لا يضمن الإفلات من غدره، بحيث يغدو عاجزاً أمام لفيائان السلطة المتشكك، طغيان المجتمع المتفكك، وحرمان الاقتصاد المتهالك، وارتهان الوعي المتهتك. كما لم يعد أمامه من سبيل سوى انتظار (زعيم منقذ) أو (بطل مخلص)، لا ينتشله فقط من دوامات الفوضى ويحميه من وهاد الضياع فحسب، وإنما كذلك يجسد أحلامه في الأمن المتضعف، ويحقق طموحاته في الاستقرار المتزعزع، ويبلور تطلعاته في العدالة المفقودة. وعلى هذا فليس من الغرابة في شيء أن يلاحظ أحد علماء النفس إن «علاقة الإنسان المقهور بالزعيم المنقذ سحرية وهوائية على حد سواء؛ فهي سحرية لأنه يمثل الأمل في الخلاص السحري من وضعية مأزقيه يشعر أن لا خلاص منها بجهد الشخصي. انه يأمل أن يستيقظ يوماً ما فإذا بالأمور قد انقلبت بصورة مفاجئة، وإذا ببطل الخلاص قد برز إلى الوجود، وإذا بالواقع قد تحول. ذلك هو الأمل الذي تعلقه شعوب العالم الثالث على الانقلابات العسكرية. الزعيم المنقذ يظهر كأمل أخير حين تسد جميع أبواب الأمل، وتتضخم مشاعر العجز (...). مشكلة هذه الوضعية هي إن الإنسان المقهور يراهن على خلاصه على يد الزعيم المنقذ، دون أن يعطي لنفسه دوراً في السعي لهذا الخلاص، سوى دور التابع المعجب المؤيد دون تحفظ، والمنتظر للمعجزة. وهو يشترط في ذلك حتى يصل به الأمر إلى ازدياد إمكانات العطاء عند الجماهير،

تلك هي المشكلة الحقيقية. يزول الإعجاب بعد فترة تطول أو تقصر، حاملة له خلالها خيبة الأمل، كي يحل محله الكفر بهذا الزعيم»⁽¹⁴⁹⁾. وإذا ما علمنا إن رصيد مجتمعات العالم الثالث في مضمار التعاطي بالشؤون السياسية هزيل، وباعها في حقل قيادة الدولة وممارسة السلطة ضعيف، على خلفية حداثة عهدا بحيازة الاستقلال الشكلي عن القوى الاستعمارية، واتكال معظمها على الخبرات الخارجية في وضع وصياغة أنظمتها التشريعية والقضائية، وهيكله وتنظيم مؤسساتها الحكومية والإدارية، أي أنها منقولة أو متحلة عن تجارب وممارسات أخرى مختلفة، تبلورت في إطار اجتماعي غير إطارها ومضمار حضاري غير مضمارها. جاز لنا الاستنتاج بان مجتمعات هذا النمط المخترق في سيادته والمتلاعب بإرادته، ستكون مقبلة على تصدعات اجتماعية عميقة وصراعات سياسية عنيفة، لا تفتأ تتناسل وتتوالد بمتواليات هندسية متصاعدة. وهو الأمر الذي سيستتبع أن تعاني دولها شحة القدرة، واقتصادياتها أزمة الندرة، وإيديولوجياتها لوثة الفكرة، بحيث تفضي هذه الأوضاع وتلك الظروف إلى اتساع رقعة الفقر المادي والروحي على المستوى الأفقي، وزيادة نسب انتشار الأمية الأبجدية والمعرفية على الصعيد العمودي، وتشيع، من ثم، ثقافة الانتظار (البطل المخلص) وتعمق نفسية التطلع إلى (الزعيم المنقذ).

المطلب الثاني- اتساع رقعة الفقر وارتفاع نسبة الأمية:

مما لاشك فيه إن علاقة السياسة بالاقتصاد وعلاقة كليهما بالثقافة علاقة ارتباط عضوي وتفاعل جدلي، لا يمكن بأي حال من الأحوال تناول احدهما دون الأخرى أو بمعزل عنها، وإلا استحال البحث - وفق هذا التوجه المبتسر - إلى ضرب من ضروب التضليل الفكري والتعمية الإيديولوجية. ولهذا فان تعثر

عمل السلطة السياسية وإخفاؤها في إدارة مصالح الشأن العام، بما يحقق العدالة في توزيع الثروة الوطنية ومحاربة ظواهر الفقر والحرمان بين مكونات المجتمع من جهة، وضمان حقوقها في الحصول على تربية لائقة وتعليم منصف، فضلاً عن رفع حصة أفرادها من ثمار الثقافة ومظاهر التمدن من جهة أخرى، سيقود لا محالة إلى فواجع اقتصادية وزواجع اجتماعية وفضائع أخلاقية لها أول وليس لها آخر، بحيث تتحول إلى مرجل بشري يغلي بالتناقضات الاجتماعية وينذر بالتفجرات السياسية. ولعل تاريخ تلك المجتمعات خلال فترة ما قبل الاستقلال وما بعده، تعكس لنا طبيعة التحولات الدراماتيكية التي شهدتها في ظل حكومات كثيراً ما زعم أنها (وطنية) ونابعة من صميم الواقع القومي. إذ بقدر ما توطدت أركان دولها حتى بدأت بالتغول، وبقدر ما تمددت أذرع سلطاتها حتى شرعت بالتحوش، وازدادت، تبعاً لذلك، شعوبها انتهاكاً في مضمار حرياتها، فقراً في مصادر ثروتها، وحرماناً من حقوق تعلمها، وتكرست بالتالي مظاهر تخلفها الحضاري وتأخرها العلمي وتصدها الاجتماعي وتخلعها القيمي. والأنكى من ذلك انه كلما اكتشف مصدر جديد من مصادر الثروات الطبيعية في بلد من تلك البلدان؛ كلما زادت قيود تبعيته إقليمياً وعمقت مستويات ارتهانه دولياً من جهة، ارتفعت معدلات البطالة بين أفرادها، وتضاعفت مستويات الفقر بين جماعاته، وتفاقت حدة الفساد بين مؤسساته، وانتشرت مظاهر الجريمة بين مكوناته من جهة أخرى. ولعل مظاهر الفقر الاقتصادي والفساد المؤسسي والجريمة الاجتماعية، ليست هي الوحيدة - على قدر خطورتها - ما يخشى شيوعه بين أعضاء المجتمع ويشكل بالنسبة لهم قيم عامة وأعراف مقبولة فحسب، وإنما ما ينجم عنها ويترتب عليها من تفكك الكيان الاجتماعي إلى وحداته البدائية (قبائل وعشائر)، ونكوص المدماك الحضاري إلى عناصره التحتية (ثقافات

وقيم)، وارتداد المعمار الرمزي إلى مكوناته الفرعية (مذاهب وطوائف). بعد أن تكون الدولة قد تخلت عن مبدأ المواطنة لصالح صيغة الرعية، وتنازل القانون عن سلطة الحق لصالح سطوة القوة، وأعرضت المؤسسة عن انتهاج النظام لصالح نزعة الفوضى. وحين ذاك يفقد الإنسان كل أمل في ضمان سلامته أو رجاء في تحقيق طموحاته، بحيث لم يعد أمامه سوى أن يشرأب بتطلعاته صوب عالم افتراضي (متخيل)، لا بأس أن يكون تحت أمره زعيم منقذ أو بطل مخلص ينأى به عن مصائب الواقع ونوائب المجتمع. لا بل إن الأمر يستوي عنده سواء أكان الحاكم من النمط الدكتاتوري أو الديمقراطي، الملكي أو الجمهوري، الديني أو العلماني، فالأمر سيان بالنسبة له. إذ أنه لا يملك مكسباً يخشى ضياعه، ولا يحتكم على امتيازاً يتجنب فقدانه، فهو على أية حال مفلساً في جميع القوافل / الحكومات التي تجيء وتروح، دون أن يبايه منها شيئاً سوى الطغيان في حكمه، والحرمان في عيشه، والخسران في حريته، والبهتان في ثقافته، والامتهان في كرامته.

المطلب الثالث - انتشار الفوضى وانحسار المعنى:

لا ريب في أن كبح نوازع الإنسان وضبط تصرفاته وتنظيم علاقاته عبر مختلف القوانين والتشريعات، قمين بإضفاء معنى على حياته وإسباغ دلالة على تصوراتته، بحيث سرعان ما يدرك إن كل عمل يقوم به أو فعل يقدم عليه، لا بد أن تكون له مردودات سلبية أو ايجابية - بحسب الحالة - ستنعكس عاجلاً أو آجلاً، ليس فقط على حقوقه الذاتية ومصالحه الشخصية فحسب، وإنما ستطال حقوق ومصالح الآخرين بالتبعية. ولهذا غالباً ما تسعى الدول إلى سن أنظمة وضعية وتبني أعراف رمزية، الغاية منها تقليص كل ما من شأنه جعل الفرد يشعر بعبثية

المجتمع الذي يتمي إليه وانحسار المعنى عن الواقع الذي يعيش فيه؛ ليس فقط عن طريق الاستعانة بمؤسسات الدولة التربوية والتعليمية والإيديولوجية فحسب، وإنما عبر الممارسات السياسية والفعاليات الاجتماعية التي تجعل من الفرد ليس مجرد عضو غفل لا دور له ولا وظيفة، وإنما فاعل اجتماعي يحرص على قيمة الانتماء للمجتمع ويقدر ضرورة الولاء للدولة. بيد إن هذه الإجراءات الرسمية والأنشطة المدنية، التي قد تبدو للبعض قضية روتينية ومسألة بديهية، لا تحظى بما تستحق من اهتمام ولا تنال حصتها من الرعاية بنفس الدرجة من لدن جميع الحكومات، إذ إن ذلك متعلق بطبيعة النظام السياسي المهيمن ونمط السلطة المسيطرة. ولأن معظم الحكومات في بلدان العالم الثالث تعاني خللاً بنيوياً يصعب إصلاحه، متأت عن ضعف المقومات الشرعية والدستورية التي تقوم عليها تلك الحكومات، لاسيما وإنها جاءت عن طريق الثورات الفوقية والانقلابات العسكرية، التي غالباً ما كان للمستعمرين القدامى بدأطولى ورأياً نافذ؛ لا في اختيار توقيتات حدوثها وترشيح شخصيات قادتها فحسب، وإنما كذلك في تحديد خياراتها السياسية، وتقنين إجراءاتها الاقتصادية، وتأطير توجهاتها الإيديولوجية، التي ينبغي عليها اعتمادها وانتهاجها في المستقبل. ولهذا فقد أبدى أحد المتخصص في الشؤون الإفريقية ملاحظة ينطبق مضمونها على جميع حكومات بلدان العالم الثالث تقريباً مفادها إن «فترة الاستعمار قد تركت تراثاً للحكم الاستبدادي والذي أحست الحكومات الإفريقية بعده أنها مجبرة على إتباعه. وأحست كذلك أن الحزب الذي لعب دوراً أساسياً في نيل الاستقلال أخرى به أن يواصل قيادته للبلاد لدفعها في طريق التنمية الاجتماعية والاقتصادية»⁽¹⁵⁰⁾. وعلى هذا الأساس فقد اتجهت تلك الحكومات المستتبعة إلى تغليب مقومات أنظمتها وتعزيز أركان سلطتها وتقوية عناصر قوتها، على

حساب حلولها الشاملة للظروف الاجتماعية الصعبة، ومعالجاتها الفورية للأوضاع الاقتصادية القاسية، واستئصالها الجذري للعوامل الثقافية المزرية التي تعاني منها شعوبها، بعد أن سحقتها عقود من تفشي مظاهر الفقر والمرض والجهل والكبت والتخلف. أي إنها وظفت كل ما تحتكم عليه أوطانها من ثروات طبيعية وامتيازات إستراتيجية، لصالح بناء دول مترهلة ومتوحشة ولكنها ضعيفة لأنها تعمل وفق نزعة الشخصية بدلاً من مبدأ المواطنة، وإنشاء أنظمة شمولية وبوليسية ولكنها مخترقة لأنها تعمل وفق مبدأ خصوصية الانتماء السياسي بدلاً من عمومية الولاء المؤسسي، وتبني منظومات إيديولوجية طوبائية وخلصية ولكنها متعصبة لأنها تروج للأفكار العنصرية أو الدينية أو المذهبية. ولعل رصد الباحث العربي للحالة العربية في هذا المجال يجسد لنا فداحة هذه المعضلة بالقول «مع إن معظم الدول العربية دول (صلبة)، والكثير منها في واقع الحال دول (ضارية)، فإن قلة قليلة منها هي دول (قوية) حقاً. وعلى الرغم من أنها تمتلك بيروقراطيات ضخمة وجيوشاً قوية وسجوناً قاسية، فإنها ضعيفة على نحو يدعو إلى الأسى حينما تواجه مسائل من قبيل جباية الضرائب، أو كسب الحروب، أو تشكيل قوة (هيمنة) فعلاً، أو إيديولوجيا تستطيع أن تمضي بالدولة إلى أبعد من المستوى القسري و(التشاركي) ومنه إلى الميدان المناقبي والفكري»⁽¹⁵¹⁾. وفي ظل مثل هذه الاختلالات الاجتماعية والانحرافات السياسية والضعف النفساني، يبدو مصير الإنسان كما لو أنه وضع على كف عفريت، بحيث لن يستطيع معرفة أصول ماضيه، لم يعد قادراً على توجيه دفة حاضره، ناهيك عن فقدانه بوصلة مستقبله، أي بصريح العبارة أضحى كما القشة في مهب الريح. وعلى خلفية هذه المعطيات من الارتباك في العلاقات، والتشوش في التصورات، والتشكيك في اليقينيات، يبدأ المرء بالعيش في حالة من فقدان المعنى لوجوده الاجتماعي، وانعدام

الجدوى لمصيره الإنساني. وبالتالي يسعى للجوء إلى تنظيمات خلاصية (في الغالب ذات طابع ديني متطرف أو قومي متعصب)، وذلك للاحتماء بعلاقاتها الأخوية والتعلق بزعاماتها الكاريزمية، حيث الشعور بالأمان الاجتماعي بعدما كان يعاني القلق الوجودي، والإحساس بالاطمئنان النفسي بعدما كان يعاني الاغتراب الذاتي. والخلاصة انه كلما أمعنت الدولة في طغيانها، وأسرفت السلطة في قمعها، وتمادت الايديولوجيا في تدجينها، كلما اشربت مظاهر الفوضى في الواقع الاجتماعي من جهة، وتصدعت وحدة المعنى في النظام القيمي من جهة أخرى، وكلما بالتالي ازداد ميل الإنسان للتوصل من انتمائه الجمعي لصالح الجماعات الفرعية، والتخلي عن ولائه الوطني لصالح ثقافته الفرعية، والتبرؤ من هويته المعيارية لصالح هوياته الهامشية. وحينذاك لا مناص له من التوغل في شعاب الأساطير الدينية والمتخيل التاريخي، حيث تكون الآمال بظهور (الزعيم المنقذ) عالية، والتطلعات بقدوم (البطل المخلص) مرتفعة.

المطلب الرابع- تجذر التدين الشعبي وتوطن الثقافات الفولكلورية:

لا يوجد مجتمع بشري معاصر يستطيع الاستغناء عن الدين ويتخلى عن الثقافة بالمطلق، وإذا كان هناك من يعتقد بغير ذلك فلا بد أن تكون معلوماته خاطئة ومعارفه شحيحة ومنهجياته قاصرة، وبالتالي يتوجب عليه التصحيح في الحالة الأولى والتوضيح في الحالة الثانية والتنقيح في الحالة الثالثة. ولما كان كل من الدين والثقافة من الظواهر الاجتماعية بامتياز، فإن النظرة إليهما والتعاطي معهما تختلف من مجتمع لآخر وتباين من مرحلة تاريخية لأخرى، لا بل انك واجد التنوع في تلك النظرة حتى ضمن المجتمع الواحد والمرحلة التاريخية الواحدة، بحسب تنوع الأقسام واختلاف الأجناس وتعدد الأديان وتباين الطوائف

في المجتمع المعني والمرحلة المقصودة. وهو ما يفسّر لنا أسباب شيوع ظواهر (التدين الشعبي)⁽¹⁵²⁾ و(الثقافات الفولكلورية)⁽¹⁵³⁾ بين تلك المكونات، حيث التمسك بالمعتقدات الأسطورية والتصورات الخرافية والتفسيرات السحرية، يتناسب ومستوى الطور الحضاري الذي يبلغه المجتمع ومدى الدرجة التي يعتليها في سلم التمدن. إذ كلما طال مكوث المجتمع في الأطوار الأولى من التحضر والمستويات الدنيا من التمدن، كلما كان أميل إلى التعاطي مع التدين (المأول) أكثر من التعامل مع الدين (المرسل) وبالعكس، وكلما كان أشد تمسكاً بالثقافات (الفولكلورية) أكثر منه اهتماماً بالثقافات (العقلانية) وبالعكس. إذ إن «لكل شكل من الأنماط الاجتماعية شكلاً فكرياً أو معرفياً يرافقه ويلائمه. والمعتقدات الشعبية والخرافات والمزعمات سادت، وما يزال بعضها سائداً، في مجتمعنا التقليدي المقفل، المقهور، المتخلف. (ولهذا) تبقى المعتقدات المتعلقة بقدرة القوى الشريرة والتمايم والعين، وبسلطة اللفظة في تغيير القدر وتنظيم المصير، ما دامت باقية مشاعر العجز والفشل والانتقار أمام الطبيعة والمجتمع والسلطة»⁽¹⁵⁴⁾. أي بمعنى آخر انه بقدر ما يتلكأ المجتمع في مضمار التطور الحضاري ويتعثر في ميدان التقدم الاجتماعي، بقدر ما يكون مهياً سيكولوجياً للانخراط بطقوس الميثولوجيا (الأساطير) أكثر منه التزاماً بشعائر الثيولوجيا (اللاهوت). وحيث أن من خصائص هذا النمط من التدين الشعبي والثقافة الفولكلورية، إنهما يروجان لدعاوى ظهور الزعيم المنقذ ويشران بقدمو البطل المخلص، حيث تشيع أسطورة تحلي «بطل القصص الشعبي بكل الفضائل النفسية والخلقية، ويتمتع بكل قيم الرجولة والشهامة والكرم. وهو إلى ذلك البطل القوي العادل يتصدى لكل معتد، وكل ظالم، وكل عدو داخلي أو أجنبي، مدافعاً عن جماعته وأهله المعرضين، دونه لأشد الأخطار الحياتية. أنه البطل

المنقذ، مبعوث العناية الإلهية، كي يرفع التهديد عن الإنسان الضعيف، أنه رمز العدل والأمن الوجودي»⁽¹⁸⁵⁾. ولهذا فالملاحظ على مجتمعات بلدان العالم الثالث أنها في حالة شبه دائمة من الخصوبة السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية؛ لتجذير التدين الشعبي وتوطين الثقافات الفولكلورية؛ لا في بنى الوعي الجمعي وأنظمة التمثلات الرمزية فحسب، بل وكذلك في أنماط العلاقات وأشكال السلوكيات. هذا بالإضافة إلى اعتياد مكوناتها السوسولوجية على التعاطي مع شتى ضروب الممارسات السحرية وأنماط العبادات الوثنية، طالما أنها لم تبرح تلتحف بشرائق تخلفها الاجتماعي، وتأخرها الحضاري، وركودها الاقتصادي، ونكوصها الثقافي، وتوترها السياسي، واحتقانها النفسي. وهو ما يستتبع - إن عاجلاً أم آجلاً - ظهور زعامات كاريزماتية لتتصدر سيرورات الواقع الاجتماعي؛ سواء أكان عبر الثورات السياسية، أو بواسطة الانقلابات العسكري، أو من خلال الانتخابات الديمقراطية، فالأمر في كل الأحوال لا يعدو أن يكون تعدد في الوسائل لبلوغ غاية واحدة. والمصيبة إن يريق أي شخصية كاريزمية لا يسطع وسحرها لا يشع، إلا بالاعتماد على ما يضيفه (التدين) الشعبي من وقار، وما تسبغه (الثقافة) الفولكلورية من اعتبار. ولهذا السبب - كم يقول العالم النفسي (غوستاف لوبون) - «نجد أن رجالات الدولة الكبار في كل العصور وفي كل البلدان، بما فيها الأكثر استبداداً، قد اعتبروا الخيال الشعبي بمثابة أكبر دعم لسلطتهم. فهم لم يحاولوا أبداً أن يحكموا ضده. قال نابليون بهذا الصدد الكلام العميق التالي في مجلس الدولة الفرنسي: لم أستطع إنهاء حرب الفاندي إلا بعد أن تظاهرت بأني كاثوليكي حقيقي. ولم أستطع الاستقرار في مصر إلا بعد أن تظاهرت بأني مسلم تقي. وعندما تظاهرت بأني بابوي متطرف استطعت من أكسب ثقة الكهنة في إيطاليا. ولو أنه أتيح لي أحكم شعباً

من اليهود لأعدت من جديد معبد سليمان!»⁽¹⁵⁶⁾. وبرغم إن المفكر اللبناني (خليل أحمد خليل) لم يضع فاصلاً بين الدين (كعقيدة) وبين التدين (كاعتقاد)، مثلما لم يشر إلى الفارق ما بين الثقافة (كنمط معرفي) وبين نظيرها الشعبية (كتصور سحري)، بيد إن تشخيصه لطبيعة وعلاقة كل منهما بالآخر يرقى إلى مرتبة الحقيقة عندما يقول «الظاهرة الدينية ذات قرابة وثقى بالظاهرة الثقافية، فهي مثلها تستوعب الميت من الطقوس والثقافات والعادات، فتجعله حياً في سياق آخر»⁽¹⁵⁷⁾. ومن جملة الخصائص الأخرى للتدين الشعبي والثقافة الفولكلورية، هي أنها تضع المنخرطين في هذا الضرب من النشاط الطقوسي والشعائري في حالة من الإيمان الروحي والانفعال النفسي بالقدرات الخارقة والطاقات الخلاقة، التي يمكن أن تتمخض عن كرامات الأولياء ومعجزات الزعماء على حد سواء. ولهذا فقد اعتبر العالم النفسي (علي زيعور) إن «الفكر الكرامي فكر أسطوري، يمثل قطاعاً أو ذهنية معينة. انه تفسير غير عقلاني للتاريخ والظواهر؛ وهو نمط فكري، واجتماعي أيضاً، شمولي النظرة. ثم هو يأخذ ويعلل كل شيء، باللجوء للخيال، وأواليات الدفاع عن الذات، والاشباعات النفسية الوهمية. كما هو يرضي الوعي تجاه كل التحديات والحواجز ترضية سعة، ومن النوع الطفولي والبدائي حيث لا اعتراف للنفس بقصورها؛ وذاك ما يدفع إلى الحيل اللواعية أو الخداع الذاتي: إبدال، وتعويض، وتغطية، ونكوص، وخلفة، وانهزامية، واجترار، وتبرير. في اقتضاب، تنظم الكرامة الصوفية كل شيء؛ وتعلله - سحرياً ووفق ما توده هي أن يكون - كي تضعه في خدمة البطل. وتبرر، من الوجهة العقلية، محاولات لبناء عالم خاص، وهمي، وسهل، وقريب من التخيلات المنسوجة في أحلام يقظوية. فلا صعوبات أبداً، ولا قوانين غير إرادة البطل المطلقة والمفترض أنها أخلاقية»⁽¹⁵⁸⁾.

المبحث الخامس -

الزعامة الكاريزمية وسيكولوجيا الجمهور المدجن

«الصفة الكاريزمية تحدث واقعاً خاصاً في الذهن الشعبي المستمع، فيتمثل المتخيل الشعبي قوة غيبية حولت أضعف العباد إلى بطل زعيم رئيس محصن بالإرادة والفعل، يحقق النصر رغم كل المعوقات - مصطفى الكيلاني»⁽¹⁵⁹⁾.

نحاول من خلال هذا المبحث الوصول بهذه الدراسة إلى تخومها القصوى والوقوف عند مشارفها النهائية. وذلك عبر مطالب ثلاث؛ يسعى الأول لإعطاء لمحة خاطفة عن طبيعة سيكولوجيا الجمهور كمفهوم وكظاهرة، مع مقارنتها بمفهوم السيكولوجيا الاجتماعية، ومن ثم الإشارة إلى علاقة كل من هذه وتلك بنمط الوعي الجمعي. هذا في حين يتعرض الثاني لتوضيح ظاهرة تماهي الجمهور المدجن بالشخصية الزعامية عموماً والكاريزمية على وجه الخصوص، مع التطرق باقتضاب إلى الآليات والعلاقات التي تقوم عليها عملية التماهي، من خلال عملية إسقاط كينونة الذات (الأننا) على كينونة الآخر (الهو)، وإدغام الأولى بالثانية على نحو يفقد هذه الأخيرة استقلالها الشخصي ويعلب وعلبها. أما مهمة رصد وتشخيص المظاهر المتعلقة بإسباغ صفات الإلهية على الزعيم

السياسي، باعتبارها مستوى أقصى أو مرحلة عليا من مراحل بلوغ الخاصية الكاريزمية، فقد أنيطت إلى المطلب الثالث. آخذين بنظر الاعتبار الطبيعة الجدلية للعلاقة القائمة بين تلك المستويات، فضلاً عن طابعها النسبي في السيرة الاجتماعية ودورها الانتقالي ما بين مرحلة تاريخية وأخرى. إذ إن «المهم في هذه الحالة، ليس الاستقرار بل الحركة وحتى البلبلة، على صورة القائد الذي هو تجسيد المثال وليس القانون أو النظام، إن المفهوم الكاريزمي يرفض كل تمثيل (بالمعنى السياسي)؛ فهو في كل لحظة كل ما هو، أو (عيد ظهوره) ذاته حسب تعبير فيير نفسه»⁽¹⁶⁰⁾. ذلك لأن أصول الظاهرة الكاريزمية ليست متغلغلة فقط في أعماق الانثروبولوجيا، وإن جذورها ممتدة في حقول السوسولوجيا، وأن دينامياتها مستمدة من قيعان السيكلوجيا فحسب، وإنما لكون صيرورتها مقترنة يتأزم العلاقات السياسية، وتفاقم التصدعات الاجتماعية، وتراكم الاحتقانات النفسية كذلك. بحيث إذا ما توفرت عوامل الانفراج في الحالة الأولى، والتماسك في الحالة الثانية، والاستقرار في الحالة الثالثة، فإن ذلك كفيل بانتفاء الدوافع الذاتية والمبررات الموضوعية التي تستدعي وجود مثل هذا النمط من الزعامات الاستثنائية (كاريزمية). ولهذا فقد لاحظ العلماء الاجتماعيين انه «في أوقات المحن الشاملة والانقلابات الاجتماعية والاقتصادية، يكون الناس مهئين لقبول قائد مهيمن (الأب) يأخذ بيدهم و (يخلصهم) مما هم فيه من محنة. كذلك يمهد الحرمان والقلق الشاملان طريق حكم الطغيان. وبنبّه (بيشوفسكي) في دراسته؛ تاريخ الطغيان، إلى أن الطاعة العمياء والانصياع لسلطة فرضت نفسها بنفسها، هما نتيجة ما يشعر به الناس من ضعف أيتهم ونزولهم عما بلغوا إليه من قدرة على النقد واستقلال ذاتي»⁽¹⁶¹⁾. وقبل أن نمضي بتتبع العلاقة ما بين صيرورة الزعيم الكاريزمي وسيكولوجيا الجمهور المدجن، حري

بنا أن نقدم نبذة موجزة عن مفهوم وطبيعة هذه الأخيرة بالقياس إلى ماهية بنية الوعي الجمعي، فضلاً عن تحديد دورها ووظيفتها في إطار تلك البنية، لاسيما في إطار مطاوعتها وعدم ممانعتها حيال تسلسل ظاهرة الكاريزما إلى رحاب الوعي السياسي للمجتمع.

المطلب الأول- طبيعة سيكولوجيا الجمهور ونمط بنية الوعي الجمعي:

يعتبر العالم النفسي الفرنسي (غوستاف لوبون) بمثابة مرجع من أهم المراجع التي يركن إلى تحليلاتها ويستفاد من تأويلاتها، في كل دراسة أو بحث يتعلق بطبيعة السيكولوجيا الاجتماعية بشكل عام وسيكولوجيا الجمهور على وجه الخصوص، لاسيما وأنه -بحسب الباحث هاشم صالح- «أولاً وقبل كل شيء مؤسس علم نفسية الجماهير»⁽¹⁶²⁾. حيث شكل كتابه الموسوم (سيكولوجيا الجماهير) المعين الذي نهل منه الكثير من الفلاسفة والمفكرين ممن شغلتهم طبيعة الشخصية الإنسانية وبحثوا في أنماطها السلوكية، بما فيهم رائد مدرسة التحليل النفسي (سيغموند فرويد) الذي يمكن عدّ كتابه (علم نفس الجماهير وتحليل الأنا) كشكل من أشكال التناص الفكري والمنهجي لكتاب لوبون وطروحاته. ولذلك نجد أنه يصرح - وهو يستعرض ماهية هذا العلم وطبيعة الظواهر التي يدرسها- قائلاً «ولعل هذا الهدف المزدوج سيشق طريقه إلى التحقيق على خير وجه إذا ما اتخذنا دليلاً لنا كتاب السيد غوستاف لوبون، الذي بات شهيراً: علم نفس الجماهير»⁽¹⁶³⁾. ولأهمية المدخل السيكولوجي في إطار بحثنا عن الكيفيات والديناميات والمخاضات، التي تشكل من خلالها شخصية الزعيم الكاريزمي في المجتمع السياسي، فقد توجب علينا الشروع باستعراض مقتضب لأبرز

ما قاله (لوبون) و(فرويد) بصدد مفهوم سيكولوجيا الجمهور / الحشد، قبل الماضي بدراسة الطبيعة النوعية لذلك المفهوم، فضلاً عن تتبع علاقاته وتقصي ارتباطاته سواء أكان بماهية السيكولوجيا الاجتماعية أو بأنماط بنية الوعي الجمعي، باعتباره يشكل القاعدة الأساسية التي تشاد عليها نظريات وفرضيات علوم النفس بكل مسمياتها وتخصصاتها. حيث أن «علم النفس الاجتماعي أو الجماهيري - كما لاحظ الباحث هاشم صالح - كان أول من اهتم بمسألة هامة جداً: هي مسألة تلك الجاذبية الساحرة التي يمارسها بعض القادة أو الدكتاتوريين على الجماهير والشعوب»⁽¹⁸⁴⁾. فعلى الرغم من وثوق صلة القرابة السوسيولوجية ما بين علم النفس الاجتماعي وبين علم نفس الجماهير من جهة، وشدة تماثل الاهتمامات الاستمولوجية بين كلا العلمين من جهة أخرى، فإن ذلك لا يعفينا من الإشارة إلى أن هناك فروق جوهرية لا ينبغي إهمالها أو تجاهلها، عند الشروع بدراسة مضامين وخصائص الظواهر النفسية المتعلقة سواء بالفرد أو الجماعة أو المجتمع، على خلفية الاطمئنان لوجود تلك الصلات والاهتمامات المسبقة. ولتجنب الدخول في متاهات التفصيل النظري التي ترهق البحث وتزهق القارئ، فقد اعتمادنا على ما توصل إليه مؤسس سيكولوجيا الجمهور (غوستاف لوبون) حيال المعنى النفسي والمغزى السياسي للمفهوم، والذي اعتبر ضمن كتابه المشار إليه «إن الجمهور النفسي هو عبارة عن كائن مؤقت مؤلف من عناصر متنافرة لكنهم متراصوا الصفوف للحظة من الزمن. إنهم يشبهون بالضبط خلايا الجسد الحي التي تشكل عن طريق تجمعها وتوحدتها كائناً جديداً يتحلى بخصائص جديدة مختلفة جداً عن الخصائص التي تمتلكها كل خلية»⁽¹⁸⁵⁾. ومن منظور أكثر تحديداً ولكنه يطرح ذات الفكرة، أشار العالم

النفسي (سيغموند فرويد)، بخصوص سيكولوجيا الجمهور، ضمن كتابه أنف الذكر قائلاً «يتناول علم النفس الجماهيري الفرد بوصفه عضواً في قبيلة، في شعب، في طائفة، في طبقة اجتماعية، في مؤسسة، أو بوصفه عنصراً في جمع بشري انتظم، في ساعة محددة وبرسم هدف محدد، في جمهور أو جماعة»⁽¹⁶⁶⁾. ومن خلال هذين المقطعين يمكننا استخلاص بعض السمات النوعية التي تمتاز بها سيكولوجية الجمهور؛ أولها أنها تتشكل من أفراد مختلفي المشارب والمضارب تجمعهم المصلحة، وليس من جماعات متجانسة نسبياً توافقوا حول فكرة معينة كما في حالة (السيكولوجيا الاجتماعية)⁽¹⁶⁷⁾. وثانيها طابعها النسبي في الزمان وخصوصيتها العابرة في المكان، خلافاً لما تمتاز به السيكولوجيا الاجتماعية من استمرارية في الحالة الأولى واستقرارية في الحالة الثانية. وثالثها أنها تكتسب طبيعة جماعية جديدة تختلف نوعياً عما كانت عليه في صيغتها السابقة الفردية، بمعنى أنها تتغير بتغير الجماعات الحاملة لها والمعبرة عنها والمنخرطة فيها، وذلك على عكس السيكولوجية الاجتماعية التي لا تكاد طبيعتها تكتسب خاصية جديدة إلا عبر تحولات شاملة وانزياحات كلية تطال المجتمع برمته. الأمر الذي يضيف عليها طبيعة (البنية) بدلاً صيغة (الظاهرة) التي هي من نصيب سيكولوجيا الجمهور. ولهذا يتوقف «سلوك الجمهور - كما لاحظ عالم النفس الروسي (ي. نوجين) - على تجانسه، أي على درجة توعيته وتركيبه، ووحدة مواقفه وأمزجته. فجمهور الخطب العامة والاحتفالات الجماهيرية يمكن أن يكون متنوعاً جداً، سواء من الناحية الاجتماعية، أو حيث الانتماء المهني، أو من حيث درجة التعلم والعمر، ومن حيث الاهتمامات والمصالح والأمزجة أيضاً. ورغم ذلك، فإن أية

فئات تشكل جمهوراً تحوز، مهماً اختلفت، على وحدة دنيا من المواقف على الأقل (وإلا لما شكلوا فئات فيما بينهم ولما اجتمعوا)، غير أن الاختلاف في درجة الوحدة يحدد، إلى حد كبير، سلوك الجمهور⁽¹⁶⁸⁾. وبقدر ما تختلف سيكولوجيا الجمهور / الحشد عن السيكولوجيا الاجتماعية لجهة الطبيعة والخصائص والأهداف، فإن ما يتخلل دينامياتها من عوامل المدّ والجزر يتوقف على نمط بنية الوعي الجمعي السائدة في المجتمع. إذ بقدر ما تشكل السيكولوجيا الاجتماعية عتبة أولية للوعي الجمعي - حيث الانتقال من طور الانفعال إلى طور التعقل - فإن سيكولوجيا الجمهور تعتبر بمثابة بنية تحتية لذلك الوعي، أي خزان لأساطيره وخرافاته، ومشجب لأوهامه وتهيوءاته، ومصدر لشططه ولانحرافاته. وبهذا الاعتبار «تكون السيكولوجيا الاجتماعية مركز السيكولوجيا وعقدتها، بدلاً من أن تكون تنمة ولاحقة لها فحسب»⁽¹⁶⁹⁾. فكلما كانت بنية (الوعي الجمعي) صلبة إزاء التحولات المفاجئة و متماسكة حيال الانقلابات الجذرية، كلما كانت (السيكولوجيا الاجتماعية) أكثر مرونة لامتصاص الصدمات التي تضرب مدماك القيم، واشد مطاوعة لاستيعاب الانزياحات التي تطال منظومة التصورات، وكلما كانت، بالتالي، (سيكولوجيا الجمهور) أقرب إلى مظاهر الانحسار منها إلى الانتشار، وأن الدوافع تحرك جماعاتها أدنى إلى العقلنة منها إلى الزعرنة، والعكس صحيح أيضاً بطبيعة الحال. وعلى ذلك يؤكد (سيغموند فرويد) هذه المسألة فيقول «والحق أنه ينبغي علينا أن نسلم بأن السيكولوجيا الفردية قديمة بالأحرى قدم السيكولوجيا الجمعية، إذ لا بد أن يكون قد وجد من البداية سيكولوجيتان: سيكولوجيا الأفراد المؤلفين للجمهور، وسيكولوجيا الأب، الزعيم، القائد»⁽¹⁷⁰⁾. ولأن مقومات هذا النمط

من السيكولوجيا لا تخضع فقط في (وجودها) لبقايا سرديات التدين الشعبي والثقافات الفولكلورية فحسب، وإنما كذلك تنصاع في مصادر (حيويتها) لتلك البقايا والمخلفات، التي غالباً ما تبقى شغالة في الذهنية السائدة وفعالة في المخيال المسيطر. لاسيما وإنها لا تعفي فقط الإنسان المسحوق من التفكير في الأسباب التي جعلت من حياته سلسلة من المعاناة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية فحسب، بل وكذلك تقدم له الأمل بالخلاص من تلك الحالة المزرية؛ سواء من قبل قوى غيبية (العناية الإلهية) لدى البعض، أو على يد مبعوث خارق (البطل المنقذ) و(الزعيم المخلص) لدى البعض الآخر. ولهذا نلاحظ إن في الجماعات التي تنتعش فيها مظاهر السيكولوجية الجماهيرية، شيوع قيم الاتكال على الغير وانتشار تقاليد التبعية للآخر، بصرف النظر عن طبيعة هذا الغير وماهية ذاك الآخر، بعد أن تكون ظواهر الاغتراب الاجتماعي والنفسي قد تفتت بين جميع أفراد تلك الجماعة. ولهذا فقد شبّه العالم النفسي الفرنسي (ديديه انزيو) هذه الحالة / الوضعية بالنكوص الطفولي موضحاً إن «التبعية هي حالة نكوص إلى ظرف الطفولة الأولى، حيث تلقى تبعات الرضيع على أهله ويكون من شأنهم هم أن يؤثروا على الواقع وليس من شأن الطفل. ترد التبعية على حلم أبدي للجماعات؛ حلم زعيم ذكي طيب وقوي يضطلع بالمسؤوليات بدلاً عنها»⁽¹⁷¹⁾. وهكذا فإن المعطيات التي تتمخض عن سيكولوجيا الجمهور / الحشد، هي بمثابة المقومات الأساسية لصيرورة ظاهرة الزعامة الكاريزمية، باعتبار إن أجنة الأولى تولد من رحم الثانية وفي بيئتها ترعرع. فحيثما طغت مظاهر سيكولوجيا الجمهور يغدو من السهولة بمكان توقع انبثاق زعامة كاريزمية إن عاجلاً أم آجلاً وبالعكس، على اعتبار «أن التوحيد بين

الأعضاء وبالقائد هو جوهر الجماعة. وللمرء أن يرفض هذا التفسير التحليلي، ولكن لا مفر من التسليم بأنه ما من تفسير آخر ينطبق على الواقع بمثل هذه الدقة»⁽¹⁷²⁾.

المطلب الثاني - ظاهرة التماهي بالزعيم: من الذات (الأنا) الى الآخر (الهو):

«فالجماعة هي تماثل للأعضاء مع الزعيم،
وتماثلهم فيما بينهم - فرويد»⁽¹⁷³⁾.

لكي تبلور ما نسميها بـ«سيكولوجيا الجمهور» وتغدو ناشطة في العلاقات ومؤثرة في الذهنيات، عبر توحد وتحشد مجموعة من الأفراد حول هدف معين أو غاية مقصودة، لابد أن يكون أولئك الأفراد قد مروا بحالة مأزقية؛ وجودياً (فقدان المعنى)، وكيانياً (فقدان الانتماء)، ونفسياً (فقدان الأمان)، ورمزياً (فقدان القيم). بحيث إن الأمور باتت تتطلب وجود من تتوسم فيه صفات (المنقذ) أو (المخلص)، لكي يقوم بدور البطل في اقتحام وضعية اللاجدوى تلك واختراق أطرها وكسر أنساقها وتفكيك شبكاتها وقلب تواضعاتها. وهنا تتجه العيون وتشرب النفوس نحو (قائد / زعيم) مميز يتحلى بخصائص الإلهام والقدرة على فعل المعجزات، لا يسقطون عليه فقط آلامهم ومعاناتهم المتركمة فحسب، بل وكذلك آمالهم وتطلعاتهم المتقدمة. بمعنى آخر انه لكي يتخلص أعضاء الجماعة السيكولوجية (الجماهيرية) من حالة الاغتراب عن المجتمع والانسلاخ عن الواقع، حيث مرارة الضياع الاجتماعي والانسحاق النفسي والانمساخ الشخصي، ويستعيدوا بالتالي وضعية الأمان الوجودي المفقودة، ويستردوا الإحساس بالهوية الذاتية الموهودة، لابد أن يكونوا قد بلغوا مرحلة من (التماهي)

مع من يعتبروه زعيمهم المختار ورمزهم المبجل، قبل أن يدلّفوا طور التماهي الذاتي فيما بينهم. باعتبار إن «صورة الزعيم المنقذ الذي يشكل المثل الأعلى، ضرورة حيوية للجماعة، أي جماعة. فهو عنصر تماسك بين أفرادها. فمن خلال التماهي بالزعيم، يتم التماهي بين أعضاء الجماعة، وبالتالي تتوثق العرى بينهم، وينشأ الشعور بالانتماء. وصورة الزعيم القدوة ضرورة حيوية للجماعة، كي يفجر طاقاتها ويحرك إمكاناتها على الفعل والخلق، ويقود مسيرتها، معطياً إياها المثل وموضحاً الطريق. هذا الزعيم هو عنصر حاسم لدفع الجماعة إلى النهوض بأعباء التغيير، شريطة أن بلعب دور القائد المحرك والموجه، وشريطة أن يكيف دوره باستمرار تبعاً لمسيرة الجماعة، والمراحل التطورية التي قطعها وما تطرحه هذه المراحل من مهمات جديدة وتحديات جديدة، وما تتطلبه من أدوار قيادية جديدة»⁽¹⁷⁴⁾. والحقيقة إن ظاهرة التماهي ليست بالأساس وليدة حاجة الجمهور / الحشد إلى وجود قائد يلتحم بكيانه أو زعيم يتوله بشخصيته - كما قد يتبادر إلى أذهاننا لأول وهلة - بقدر ما هي نتيجة حتمية لخواء وانكفاء ذوات العناصر التي يتشكل منها ذلك الجمهور، على خلفية إحساسهم الممض بشلل الإرادة الذاتية، وعطل الرابطة الاجتماعية، وفشل المقدرة الإنسانية، وبالتالي فقدان المعنى من الحياة وانعدام الجدوى من الوجود. بحيث إن ما يتوقعه الجمهور من القائد / الزعيم هو ليس فقط مجرد تصديه لقيادة حشودهم وتنظيم صفوفهم وضبط انفعالاتهم وتركيز حماسهم، بل وكذلك انتشارهم من وهدة الانقطاع الاجتماعي، وإبعادهم عن حالة الانخلاع النفسي، وتخليصهم من وضعية الضياع الإنساني. وهو الأمر الذي يفسر لنا اقتران شخصية الزعيم الكاريزمي بصفة (الإنقاذ) و(الخلاص) المشحونتين بالطابع الديني، ذلك لأن «الحاجة إلى الإحساس بالهوية تنشأ من الشرط الصميمي لوجودنا الإنساني، وهي مصدر

أشد مجاهداتنا. ومادمت لا أستطيع أن أظل سوياً من دون الإحساس (بالأنا)، فأنا مدفوع إلى القيام بأي شيء تقريباً لنيل هذا الإحساس. وخلف الشغف الشديد بالمكانة والتماثل تكمن هذه الحاجة الصميمة، وهي في بعض الأحيان أقوى حتى من الحاجة إلى البقاء المادي. وماذا يمكن أن يكون أوضح من أن الناس يرغبون في المجازفة بحيواتهم، وفي التخلي عما يحبونه، وأن يتنازلوا عن حريتهم، وأن يضحوا بأفكارهم، من أجل أن يتحدوا في القطيع، ويتطابقوا، فينالوا بذلك الإحساس بالهوية، ولو أنه إحساس وهمي»⁽¹⁷⁵⁾. والملاحظ إن من عواقب هذه الوضعية المأزقية انه لكي يتحقق شرط التماهي بالزعيم الكاريزمي، لا بد لأفراد المجموعة السيكولوجية أن يكونوا في أشد حالات الانساخ الذاتي والانسوخ الإرادي، بحيث لم يعودوا قادرين على إتيان أي فعل أو اتخاذ أي موقف، إلا بمعونة وتحت إشراف من يتزعم جموعهم ويمسك بيده صولجان سلطتهم. ولهذا نجد إن الصفة الغالبة على أفراد تلك المجاميع المنمطة والمؤطرة، هي تنصلها عن أي واجب يمكن أن تكلف به وتخليها عن أية مسؤولية يمكن أن تناط إليها، وذلك لكونها عاجزة لوحدها عن التصدي للواقع بغير موجه ومتردة بذاتها عن مواجهة المجتمع بغير مرشد، لا بل حتى أنها تنكر لقدراتها وتستهن بطاقتها وتستخف بدورها، واضعة كل ما يتصل بمصالحها ويتعلق بمصيرها بيد الزعيم وتحت تصرفه المطلق. وفي إطار توضيح طبيعة هذا النمط من الشخصية المستلبة والمخصية في السيكولوجية الجماهيرية، يشير العالم النفسي (أريك فروم) إلى أنه «وكما هو الحال في الوثنية الدينية، فهو يسقط كل ثرائه على الشخص الآخر، ولا يعود يخبر هذا الثراء على أنه ثراؤه، بل على أنه شيء غريب عنه، مودع في شخص غيره، لا يمكن أن يتواصل معه إلا بالخضوع التبديلي لزعيم سياسي، أو للدولة. والزعيم والدولة يكونان

بالفعل ما هما عليه بموافقة المحكومين. ولكنهما يتحولان إلى وثن عندما يسقط الفرد عليهما كل قدراته ويعبدهما، أملاً أن يسترد بعض قدراته بالخضوع والعبادة⁽¹⁷⁶⁾. وفي سياق رصد طبيعة العلاقة العضوية ما بين سيكولوجيا الجمهور المدجن وبين الزعيم السياسي الكاريزمي، والتي غالباً ما تفضي إلى تبلور ظاهرة تماهي الأول مع صيرورة الثاني، فقد لاحظ الباحث (مصطفى حجازي) إن «العلاقة مع الزعيم المنقذ هوائية، لأنها ليست علاقة مع إنسان فعلي له قدراته وطاقاته وحدوده وعيوبه. أنها من نوع التماهي الاسقاطي، بمعنى إن الإنسان المقهور يسبغ على شخص الزعيم كل تصورات الطفلية بالقوة والقدرة وكل مثله العليا، ويجعل منه باختصار الصورة النقيض تماماً لصورته عن نفسه، والتي يجهد في الهروب منها لأنها نموذج النقص والمهانة. إن الإنسان المقهور لا يعيش في علاقته بالزعيم، علاقة فعلية بين إنسان وآخر (على اختلاف المقامات)، بل بين إنسان وتصور خرافي يسقط على الزعيم⁽¹⁷⁷⁾. وإذا ما دعت الحاجة أو الضرورة - كما في حالات انهيار الدول وسقط الأنظمة بفعل غزو أو تدخل خارجي - لاعتلاء الجماهير المستقطبة صهوة السلطة وإدارة دفة النظام، فإن مظاهر الاضطراب السياسي والاختراب الاجتماعي والاستقطاب الطائفي، ستكون هي الخيارات الوحيدة المطروحة أمام مجتمع تصدعت بناه وتخلعت أطره وتمزق نسجه واندثرت هويته، وهو الأمر الذي لا يعدم الزعماء السياسيين بكل أنواعهم وإشكاليهم وخلفياتهم، من وسيلة دون تبنيتها والانخراط فيها لأجل ركوب موجة السعار الجماهيري التي تكتسح كل من يحاول لجمها أو ترويضها. والجدير بالملاحظة انه بقدر ما ينجح الزعيم السياسي في توظيف مخزون الذاكرة الأسطورية والدينية واستثمار الموروث التاريخي والمخالي لى لدى الجماعة المعنية، بقدر ما يرفع من مستوى هيئته فيها ويضاعف رصيد كاريزميته

لديها، ويزيد بالتالي من معدلات اندغام ذلك الجمهور في كيانه والتماهي مع شخصيته. وكما علق أحد الباحثين فانه «وفي كل مرة تنزع الذاكرات الفردية داخل جماعات ضيقة من جهة، إلى أن يفتح بعضها بسهولة على بعضها الآخر - في الحالات التي يوجد خلالها (إصغاء مشترك) - وتميل من جهة أخرى إلى أن تنشئ الموضوعات ذاتها (مثال ذلك الأوابد، إحياء الذكريات، أماكن لها دور في (أن تكون نقطة ارتكاز)، وان تكون (بذور تذكرو)، ويكون ثمة، في الواقع، تركيز ثقافي وإصغاء تجانس جزئي على تصورات الماضي، وتلك سيرورة تتيح أن نفترض اشتراكاً في الذاكرة بنسب كبيرة قليلاً أو كثيراً»⁽¹⁷⁸⁾. واللافت انه ما أن يندس الفرد وسط الجمهور / الحشد ويندمج في كينونته ويتموضع في هرميته ويجتاف سيكولوجيته، حتى لا يتنازل فقط عن استقلاله الذاتي ويفقد (أناه) الشخصي فحسب، وإنما كذلك يغامر في شروط عقده الاجتماعي، ومعايير ولاته القيمي، ومقومات انتمائه الإنساني، ليغدو بالتالي كائن صلصالي بلا ملامح شخصية، يتشكل على وفق ما تفرضه سيكولوجيا الجماعة من خضوع وما يريده زعيمها الكاريزمي من انصياع. ولهذا تجد دائماً إن الفرد في الجماعة السيكولوجية واقع بين شقي رحي؛ مطرقة (التعصب) لكل ما يتصل بجماعته من مواقف وسلوكيات سواء كان حقاً أو باطلاً من جهة، وبين سندان (الخوف) من فقدان الإحساس بالأمان في وسطها وخسارة الشعور بالانتماء لكيانها من جهة أخرى. وهكذا «فالجماعة هنا تلعب دوراً سلبياً في نكوص الوعي الفردي المتنور، وتدفع الفرد الواحد إلى تغيير اعتقاداته ما دامت الجماعة التي تحيط به قد غيرت رأيها قبله. ويدفعه الخوف من العزلة إلى تنحية شكوكه جانباً ليندمج في هذا العصاب الذي يستحوذ على الكتلة الجماهيرية، فيهتف معهم بصوت متصاعد: (بالروح بالدم). ويكون التبديل سهلاً وربما حتمياً مادام وجود جماعات

أخرى معدوم تقريباً. فغياب البدائل يكرس الوحدةانية والعصمة للحزب أو القائد الذي جاءوا للتهافت باسمه»⁽¹⁷⁹⁾. ولعل اعتقاد الباحث العربي (رفيق بوشلاكة) بأن المظاهر السيكولوجية للجماهير المجيشة (الحماسية والانفعالية)، يمكن تصنفها في باب الدفاع عن (الذات) أكثر من كونها مظاهر الانصياع (للآخر) (دولة، زعيم). على اعتبار انه «ليست المشاهد الحماسية والصاخبة من الجماهير، التي تهتف بحياة الزعيم والمتفانية في إبداء الولاء والطاعة في حقيقة الأمر، إلا محاولة للتحايل على الطاقة العنيفة للدولة العربية عبر المراسيم الشكلية والنفاقية، أي هي عند التدقيق ولاء ودفاع عن الذات، أكثر مما هي ولاء ودفاع عن الحاكم»⁽¹⁸⁰⁾، هو اعتقاد خاطئ وتصور يجانب الصواب، لاسيما في إطار تجربة المجتمعات العربية مع أنظمة الحكم السياسية، التي توالى على إدارة دفة السلطة في عهود ما بعد الاستقلال، حيث السيادة المطلقة للإيديولوجيات الراديكالية والزعامات الكاريزمية. وهنا يحسن بنا أن نختم هذا المطلب بما قاله الشاعر والمفكر السوري علي أحمد سعيد (أدونيس)، الذي وجد «إن الشخصية العربية منذ القدم لديها حنين غامر إلى البطولة، تحلم بالبطل الفرد، وتصنعه أحياناً. لا أعرف إذا كان هذا من مزايا الشخصية العربية أو مساوئها، فهذا موضوع يمكن طرحه للنقاش»⁽¹⁸¹⁾. وهو الأمر الذي يجعلها في حالة شبه دائمة من الاستعداد الذهني والتهيؤ النفسي، ليس فقط للتماهي مع أي مغتصب يستهدف السلطة السياسية فحسب، بل وكذلك يحملها على تعظيم مقامه وتضخيم كيانه وتصنيم رموزه، بحيث يستحيل إلى معبود لا يقل ندية عن الأرباب في عظمتها والآلهة في قداستها، وحينذاك يشرع في الدخول إلى أطوار التزيه والتأليه كأعلى مرحلة من مراحل السيرورة الكاريزمية للزعيم السياسي.

المطلب الثالث - مظاهر تأليه الزعيم السياسي كأعلى مراحل الكاريزما:

إذا ما استعرضنا بشكل سريع فصول هذه الدراسة المتواضعة، للوقوف على الخلفيات الأسطورية / الدينية، والسياقات التاريخية / الحضارية، والعلاقات الاجتماعية / النفسية، والمواصفات الشخصية / الذاتية، التي افترضنا أنها تسهم في خلق وتهيئة الأجواء المناسبة لصيرورة الزعامة الكاريزمية، فإننا سنلاحظ إن هذه الظاهرة الإنسانية من ندرة الحدوث وصعوبة التكوين لا تنبع من الفراغ ولا تظهر من العدم، بقدر ما هي مشروطة - أكثر من بقية الظواهر الأخرى - بظروف خاصة وأوضاع استثنائية ومناخات معقدة. فهي والحالة هذه ظاهرة خارجة عن مألوف المجتمع ومتخطية لقيمه وعابرة لثقافته، بحيث أن حصولها / حدوثها ينبئ باعتلال علاقات ذلك المجتمع واختلال توازناته وانحلال أخلاقياته. وبما أنها (الظاهرة الكاريزمية) تشترط وجود جماعات مستقطبة شرعت باكتساب هوية الجمهور وتمثل سيكولوجيته، فإنها بهذا المعنى تعبير عن أزمة وجودية تجتاح مجموعة من الأفراد أو حتى الجماعات، الذين وحدتهم مشاعر الإحباط من المجتمع واستقطبتهم هواجس الخوف من الواقع. إذ «لا تستطيع جماعة أن تحمي ذاتها وأن تستخدم تأثيرات خارجية ونزوات موظفة عليها من قبل أفرادها، إلا إذا شيدت ما يسميه (ر. قاييس) الجهاز النفسي الجماعي»⁽¹⁶²⁾، ومن هذا المنظور لا يمكن لمجتمع بشري أن يتحول بالكامل إلى جمهور قطيعي منفعل، وإلا استحال عليه العيش وتعذر عليه البقاء، على خلفية غلبة النوازع الحيوانية على الدوافع الإنسانية. بمعنى إن (ظاهرة الكاريزما) تفقد مبررات وجودها ومسوغات قبولها، طالما لا تجد جماعات مستقطبة أو جماهير مجبشته تحتضن مقوماتها وتماهى مع رموزها وتتوله بزعامتها، فهي والحالة هذه صنعة سيكولوجيا الجمهور المأزوم وليست نتاج وعي المجتمع

المتوازن. وهو الأمر الذي يستتبع «أن نزعة تمجيد الأشخاص تكشف عن عدم القدرة على إدراك أن المبادئ والقيم يمكن أن تتحقق في المجتمع وفي نظمه ومؤسساته ولا تقتصر على الأشخاص، بحيث تكون مؤسسات المجتمع ضامنة لصالح الأفراد. فمع عجز المجتمع المتحلل عن تحقيق العدل مثلاً يتم إلحاق العدل بشخص عادل يستطيع وحده تحقيق العدل بأفعاله الفردية، في حين أن العدل قيمة يجب أن تتجسد في المجتمع ونظمه، ومع عجز المجتمع عن تحقيق الفضيلة تصبح الفضيلة صفة لشخص يستطيع نقلها لغيره، ويتم تمجيد وتقديس الفضلاء في ذاكرة الناس كتعويض عن افتقاد المجتمع للفضيلة وعجزه عن تحقيقها»⁽¹⁸³⁾. وعلى ذلك فليس كل جماعة بالمطلق تمتلك الاستعداد السوسولوجي وبالتالي السيكولوجي، لأن تحول - في طور من أطوارها - إلى (جمهور مدجن) يستبطن خصائص الخنوع والانصياع، أو أن جميعها مجبولة على الانخراط في سلوكيات نكوصية كما لو أنها محكومة بمورثات رابضة في تكوينها البيولوجي. إنما الأمر منوط بجماعة التثم شمل أعضائها تحت وطأة الأزمة بفقدان معايير الانتماء وتبلد الإحساس بالهوية الجمعية من جهة، وتصدع الوعي الفردي وتقطع الذاكرة التاريخية من جهة أخرى. ولذلك فقد اعتبر (جويل كاندو) إن قوة الذاكرات - كما يقول (جويل كاندو) - «ستوقف، في كل مرة، سواء كان المقصود فرداً واحداً أو كل جماعة من الجماعات، على التماسك العام لميدان الجدير بالتذكير، أعني البنية المتجانسة قليلاً أو كثيراً لمجموع الذكريات انطلاقاً من اللحظة الأصل ومن تعاقب الأحداث. وسيكون عمل إنتاج ميدان من ميادين الجدير بالتذكير، كما بين هالبوكس، مؤكداً بمقدار ما يلقي صدى فيما نسميه الفكر الجمعي وليس هذا الصدى، في الواقع، إلا درجة معينة من التقارب بين التصورات التي يصون كل فرد اشتراكه فيها مع الأعضاء

الأخريين من جماعة الانتماء أو يبذل جهده للاشتراك فيها»⁽¹⁸⁴⁾. وهكذا فلكي يجتاز (الجمهور المدجن) حاجز التماهي مع شخصية (الزعيم الكاريزمي)، ويذهب باتجاه وضع هذا الأخير في مستوى التنزيه من العيوب البشرية والأخطاء الإنسانية، ورفع من ثم إلى مرتبة القداسة والتسامي به إلى مصاف الإلوهية، لا بد أن يمر بسلسلة من المراحل الانتقالية والمحطات التحويلية التي تستهدف الأسس المادية التي يبنى عليها علاقاته وتواضعاته، فضلاً عن شمولها للمنطلقات الروحية التي تنبثق منها تصوراتها واعتقاداتها، تلك التي تقوم عليها حياة الجمهور ويستمد منها أسباب وجوده واستمراره. حيث «تتم داخل الجماعة سيرورة تماهي الأفراد وتغاير شعورهم النحني (الانتماء إلى الجماعة)، أما بفعل التنادد / أو تجاذب الأنداد، وإما بفعل الأنوية الاجتماعية أي تعلق الأعضاء بجماعتهم (النحن) فقط»⁽¹⁸⁵⁾. والواقع إن أخطر ما يواجه جماعة من الجماعات المتممة لمجتمع ما، بحيث يحيلها من (كيان سوسيولوجي) متفاعل ومتواصل إلى (كتلة سيكولوجية) قلقلة ومتوترة أهو حصول انخلاع على مستوى ارتباطها بالهوية الجمعية، وحدث انقطاع على صعيد انتمائها للمنظومة الرمزية، للحد الذي يزلزل كيانها الذاتي ويخلخل (أناها) الجمعي، بحيث تبدو كما لو أنها فقدت بوصلة اتجاهها، وعجزت عن بلوغ خيارها، وحرمت من وسيلة تعيين موقعها. وعن أهمية البنية الرمزية للإنسان يقول الباحث المصري (عبد الهادي عبد الرحمن) «إن البنية الإنسانية في عمقها هي بنية رمزية، ومن هنا القول بأن الرمز هو خالق الإنسان وليس الإنسان خالق الرمز، أو كما يقول (لاكان) إن اللغة هي خالقة الإنسان، باعتبار أنها تشكل المحتوى الأساسي في المنظومة الرمزية، وبمعنى أنه بدون هذه البيئة لا يعود الإنسان إنساناً، وإنما يبقى في مرحلته (ما قبل الإنسانية)»⁽¹⁸⁶⁾. وهكذا فمجرد أن يشعر المرء أن المنظومة الرمزية التي

كانت تمنحه - حتى ذلك الوقت - دفء الشعور بالانتماء للواقع ويقين الاحتماء بالمجتمع، قد انهيار مدامها في وعيه وبدأت عناصرها بالتآكل والانذار تدريجياً في شخصيته، حتى ينهار عالم المعاني الذي كانت تحمله ويتداعي نظام الدلالات الذي كانت تمثله. ويشرع من ثم ينشد ما بات يكتوي بفقدانه من علاقات ويعاني خسارته من مرجعيات، عبر البحث عن (وسط اجتماعي) مناسب يتيح له الاندماج بمكوناته ويصبح واحداً من عناصره. بحيث لا يتوفر فقط (ذلك الوسط) على تلك المقومات الجوهرية التي كان قد فقدتها سابقاً فحسب، وإنما يتمتع بمواصفات تتيح له التحلل من أي التزام قانوني والتفلت من أي انضباط مؤسسي، قد يجبر الجماعة على تعديل سلوكها أو تغيير مواقفها على وفق ما تشرعه الدولة وتفرضه السلطة، باستثناء تلك التي يدينون بها لشخصية القائد / الزعيم الذي يشكل محور الجماعة وأساس وجودها. ولذلك فقد لاحظ (غوستاف لوبون) بثاقب نظرة واقعة «إن نفسية الجماهير تبين لنا إلى أي مدى يكون تأثير القوانين والمؤسسات ضعيفاً على طبيعتها الغرائزية العنيفة. كما وتبين لنا إلى أي مدى تبدو عاجزة عن تشكيل أي رأي شخصي ما عدا الآراء التي لقت لها أو أوحيت إليها من قبل الآخرين. ولا يمكن للقواعد المشتقة من العدالة النظرية الصرفة أن تقودها. وحدها الانطباعات التي يمكن توليدها في روحها يمكنها أن تجذبها»⁽¹⁸⁷⁾. ولأن من طبيعة الجمهور المدجن غلبة الطابع الانفعالي على سيكولوجيته وطغيان النزعة العدوانية على سلوكيته، فهو لا يفتقد فقط لأي مظهر من مظاهر العقلانية في التفكير والمنطقية في الحكم فحسب، وإنما يبقى خالي الوفاض من كل ما له علاقة باليقين المعاش ومصداقية باللمس، لاسيما وأنه تحت تأثير حالة دائمة من فقدان المعنى من الواقع وغياب المغزى من الوجود. ولذلك فهو شديد التأثر بالإيحاءات، وسريع

الانفعال بالتغييرات، وكثير التطير بالتوقعات، بحيث يكون لمشاعر الخوف من الحاضر وهو اجس الهلع من المستقبل اليد الطولى في تحنيط وعيه وتمييط شخصيته، الأمر الذي يعمق إحساسه بالحاجة الدائمة والمتعاطمة إلى وجود جماعة تشاطره تلك المخاوف وتقاسمه تلك الهموم، والتي لا تلبث هي الأخرى أن تلوذ بقوة الزعيم الرمزية وتحتمي ببأس سلطته الساحرة، حيث تبقى العيون شاخصة نحو شخصيته والمنفوس مشرئبة إلى توجيهاته، طالما كان لها بمثابة المصدر الوحيد للشعور بالأمان والإحساس بالرعاية. وفي هذا الإطار فقد اعتبر الباحث (مصطفى الحجازي) إن «الاحتماء بالزعيم المنقذ، التعلق بالأبطال، كاللجوء إلى الأولياء، تحمل جميعاً الدلالة ذاتها من الناحية اللاواعية. أنها عملية إيجاد نوع من التوازن مع صورة الأب القاسي المسيطر المهدد، من خلال خلق صورة الأب العطوف الحامي والمنقذ الذي يتعلق به. صورة الأب الإيجابية هذه تحدّ من قلق الخضاء، وحالة التهديد الدائم التي تصاحبه (...) ومن هنا نفهم مدى تعلق الإنسان المسحوق بأبطال التاريخ الشعبي ومدى اهتمامه بسيرهم، التي تدور دائماً حول إنقاذ الضعيف وحماية وإنصاف المظلوم. ومن هنا نفهم ندى الاتكالية التي تظهرها الجماهير المسحوقة في تعلقها الإنقاذي بالزعيم المنقذ»⁽¹⁸⁸⁾. ومن منظور محاولة أخرى نحت باتجاه مغاير لوجهة نظر هذه الدراسة المتواضعة، حيث فسرت ظهور الشخصية الكاريزمية بناءً على لواعج ميتافيزيقية يحملها الكائن الإنساني، كما كان قدر سيزيف أن يحمل صخرته الأبدية. فبدلاً من اعتبار إن عملية تماهي الجمهور مع الزعيم الكاريزمي كمرحلة تمهيدية، ومن ثم السعي لإيجاد مختلف التبريرات التي من شأنها جعله يضاوي الآلهة في قداسها كمرحلة قصوى، متأت عن طريق ثلاث عوامل وان اختلفت في الوسيلة إلا إنها تصب في نفس الغاية، كما ويستدعي كل منها الآخر

مثلاً السبب يستدعي النتيجة وبالعكس؛ الأول (موضوعي) ويتمثل بطبيعة (السلطة) السياسية ذاتها، من حيث كونها مصدر لا يشح للهبة ومنبع لا ينضب للسحر. والثاني (ذاتي) ويتصل بنمط (الزعامة) الكاريزمية من حيث كونها أداة تلك السلطة وتجسيدها الإرادي في آن واحد من جهة، كما ويقترن بالخاصية السيكولوجية (للجمهور) المدجن، من حيث كونه الداينمو الذي يشحن تلك الهبة بالطاقة ويفعل ذلك السحر بالتأثير من جهة أخرى. نقول بدلاً من أن تتمخض عن تلك العوامل السوسولوجية والسيكولوجية والرمزية المترابطة عضويًا والمتفاعلة جدليًا، فقد اعتبر الباحث والأكاديمي المغربي (محمد سيلا) إن العامل الميتافيزيقي هو المسؤول عن خلق وانبثاق الظاهرة الكاريزمية في المجتمع، حيث كتب يقول «سأغامر بتقديم فرضية تفسيرية ميتافيزيقية لهذه الظاهرة: ظاهرة الميل العظامي في كل سلطة. ومؤداها أن الكائن البشري كائن ضعيف وهش ومتناه. وهذا الشعور ينهش قلب كل كائن فتراه يتحایل عليه استجابة أو إخفاء بألف وسيلة ووسيلة: بكسب المال أو مراكمة الممتلكات والخيرات، أو بتحصيل مظاهر الحظوة الرمزية والمعنوية في مختلف المجالات الثقافية والرمزية. وربما كان احتياز منصب سلطة من بين أكثر الترقيات قوة واشفاء لهذا الشعور الانطولوجي السلبي. فالسلطة تمنح لحاملها أو لصاحبها هذا الدواء السحري الذي يطفى لظاه ويستجيب لتعطشه عن طريق التشبه اللاواعي بالذات الإلهية. السلطة ترفع صاحبها فوق مستوى البشر العاديين، الفانين، المحتاجين، وتجعلهم هم (أي البشر) في حاجة إليه، وتشعره بأنهم أدنى منه من حيث المرتبة الانطولوجية ذاتها. إن مكانة السلطة (وبخاصة السلطة السياسية التي هي جماع وعصارة كل السلط الأخرى) هي مكانة فوق بشرية في أعين أصحابها وحملتها أولًا ثن في أعين مستهلكيها ورعاياها ثانياً. في كل سلطة

إذن قدر من التشبه بالذات المتعالية»⁽¹⁸⁹⁾. والحقيقة أن مسألة تضمين كينونة الإنسان عنصر (التوق الذاتي) الميتافيزيقي، لبسط سيطرته على الآخر وفرض هيمنته على الغير، فضلاً عن السعي للتمتع بمظاهر الهيبة الكاريزماتية فكرة مغرية بقدر ما هي مقبولة منطقياً، سيما وأن تحكّم الغرائز البدائية والدوافع الأولية بمستوى تفكيره ونمط سلوكه واقعة لا يختلف عليها اثنان، بعد أن جرى إقرارها في الكثير من العلوم الاجتماعية والنفسية والأخلاقية. بيد أن هذه الحقيقية لا ينبغي لها أن تحجب عنا حقيقة أخرى موازية فحواها؛ لعل هذا الأمر ينطبق على كل كائن حي يعيش في بيئة تعج بالمعارضين بالمنافسين، سواء أكان من صنفه أو من أصناف أخرى تشاركه الفضاء الايكولوجي ذاته، للدفاع عما نسميه (مجاله الحيوي) إضافة لتأمين حصته من الموارد المتاحة. وعليه فإذا كان هذا الواقع التنافسي يشمل الكائنات الحية بأنواعها، فانه يكون من باب أولى أن يتصدر الإنسان الجميع في ممارسة هذا الضرب من السلوك التملكي / الاستحواذي، خصوصاً وأنه معني بمجال حيازة مقومات (السلطة) والاستئثار بمزاياها العديدة؛ من ثروة وقوة وجاه ونفوذ. لحد هنا لا نملك إلا أن نمحض موافقتنا لما جاء بأطروحة الأستاذ (سييلا)، من منطلق «إن الصراع السياسي في المجتمع - كما لاحظ ماكس فيبر- يدور حول امتلاك السلطة، وانتزاعها لا يكون، إلا بطرد المنافسين أو المعارضين»⁽¹⁹⁰⁾. أما محاولة سحب هذا الاستنتاج الواقعي إلى خارج حدوده المنطقية، ومن ثم منحه صلاحية تخطي تلك الحدود ليشمل الخاصية (الكاريزمية) التي يتمتع بها بعض الزعماء السياسيين، فتلك مسألة أخرى تبدو أكثر تعقيداً وتحتاج إلى معالجة خاصة. فالظاهرة الكاريزمية ليست من سهولة الصيرورة أو بساطة التكوين بحيث يمكن استخلاصها مباشرة من واقعة السلطة، للحد الذي يمكن لأي قائد أو زعيم

سياسي أن تسبغ عليه تلك الهالة الرمزية الساحرة. ذلك لأنه دون الأخذ بنظر الاعتبار توفر العوامل الأساسية (حصول أزمة بنيوية / وجودية حادة - وجود جماعة مدججة تتصف سيكولوجيتها باللامعيارية - بروز شخصية زعامية تتحلى بسمات الهيبة والإبهار)، التي يتعذر من دونها توقع ظهور زعامة تحمل خصائصها وتعكس صفاتها. «فالسماة الأسطورية للزعيم الملهم - كما لاحظ المفكر (خليل أحمد خليل) - تتبدى من خلال أمرين متلازمين: أولهما طبيعة وصوله إلى السلطة (سحر الجماهير بشخصيته وأفكاره)، وثانيهما التخيل الجماهيري الذي يضفي القداسة الأسطورية على شخصية الزعيم»⁽¹⁹¹⁾. وبقدر تعلق الأمر بالخاصية (الكاريزمية) التي هي مدار هذا النقاش، فإن الزعيم الذي تفتقر شخصيته إلى تأثير عناصر الهيبة وسحر الجاذبية، يمكن له أن يستلم سلطة ويحكم نظام ويقود شعب ويشخصن وطن، إلا أنه لن يصبح زعيماً (كاريزمياً) تهاوى هامات الرجال أمامه خشوعاً لرهبة سلطانه وبهاء هيئته، مهما حاول أن يستعرض مخزونه من القدرات المادية أو الطاقات الروحية. ولهذا فقد اعتبر لوبون «إن الهيبة هي عبارة عن نوع من الجاذبية التي يمارسها فرد ما على روحنا، أو يمارسها عمل أدبي ما أو عقيدة ما. وهذه الجاذبية الساحرة تشمل كل ملكاتنا النقدية وتملاً روحنا بالدهشة والاحترام. والعواطف المشاركة على هذا النحو لا يمكن تفسيرها ككل العواطف. ولكن ربما كانت من نوع التحريض الذي يصيب شخصاً ممغظاً (أي مصاباً بالمغناطيس). إن الهيبة هي أساس كل هيمنة. فالآلهة والملوك والنساء ما كان ممكناً أن تسيطر لولاها»⁽¹⁹²⁾. ومن المهم، في هذا الجانب، أن نؤكد على حقيقة قد لا تبدو واضحة للجميع وهي إن طبيعة (الكاريزما) لم تكن لتحظى بهذا القدر من السحر النفسي والتأثير الإيحائي، لولا كونها مقترنة بحقيقة أخرى موازية تتمثل بوجود قناعات مسبقة لدى أفراد

الجمهور المدجن، تفيد بأن سحر تلك الهيبة وجاذبيتها المغناطيسية قائم على أساس موروث أسطوري - ديني مؤمّل، غالباً ما كان يغذي حين الفئات المسحوقة والمقهورة إلى زمن (الأبطال) المنقذين و(الزعماء) المخلصين، الذين استمر صدى أعمالهم الخالدة ومنجزاتهم الفريدة يتردد بين أروقة الذاكرة التاريخية والمخيال الجمعي. هذا بالإضافة إلى وجود ترسانة ضخمة من القيم والتقاليد والعادات والتواضعات، التي تكتنز بها الثقافات الفولكلورية وتخزنها الاعتقادات الشعبية حيال هذا النمط من الشخصيات الملحمية، التي غالباً ما تكتسي في الوعي الاجتماعي طابعاً فانتازياً لا يبلى. بحيث إن الأمر لا يحتاج سوى ظهور شخصية زعامية تتحلى ببعض الخصائص الكاريزمية، حتى تنطلق موجة من السعار الجماهيري نحو تلك الشخصية للاحتفاء بها والتماهي معها، ومنحها من ثم تفويض الولوج إلى حرم المقدس والارتقاء إلى مصاف الإلهية. ولذلك فالظاهرة الكاريزمية «تعتمد في تثبيت شرعيتها على ربط نفسها بالأفكار والرموز البطولية والعاطفية والمقدسة في مجتمعها، وإثارة الذكريات المرتبطة بها ومحاولة إظهار تمثيلها بالطرق المباشرة وغير مباشرة. فالكاريزما تتأثر بالبيئة الثقافية التي تنمو فيها، فمن أهم شروط نجاحها أن تنشأ في مجتمع يؤمن بالقيادة الفردية القوية ولا يتناسب وجودها مع النظم الديمقراطية والمستقرة والعريقة في المؤسسة»⁽¹⁹³⁾. ومن منظور التجربة العربية والإسلامية فقد قدم لنا المفكر (خليل أحمد خليل) تحليلاً سوسولوجياً لوضعية الجمهور العربي في إطار هذه المسألة، لا يكاد يخرج عن السياق العام للفكرة الجوهرية التي نروم إيصالها للقارئ الكريم حين كتب يقول «رمزياً، تقدم صورة السلطة والسلطان والفقير على أنها نصمة (يقونة) أو صورة مكرّمة، يعني مقدسة، تعبد ولا تنقد. هكذا، يقع الجمهور في فخ عبادة أوهامه أو التوهيمات التي قدمت له عبر تكونه

الاجتماعي، كإطار مرجعي، إيديولوجي بامتياز: لصورته الوهمية، صورته هو، في السلطة. مما يجعله يتماهى بسهولة غالباً مع رجل السياسة تارة، ومع رجل الدين تارة. وكما يعيش الجمهور حياة اجتماعية مزدوجة، فإنه لا يستطيع الحسم في مسألة شكل السلطة، التي صارت هويته، وان كانت تحمل هوية العائلة أو المؤسسة أو الحزب الحاكم. فهو بطبيعته العلمانية، الدنيوية هنا، العادية، اليومية، المادية التاريخية المباشرة، يتخيل دولة علمانية (وطنية، للجميع) غير خاضعة لسلطة رجال دين سياسيين؛ وهو في الوقت نفسه، وعبر عبادته، يعيش في مجتمع متدين، بضبطه رجال دين، بإشراف الدولة، أو بشراكة مع رجال السياسة. فالدولة التي يخالها الجمهور دولته، هي بذاتها، دولة آخرين. وبهذه الرمزية السياسية - الدينية، يعيش الجمهور السياسي - الديني في مجتمع خيالي، يزين له إيديولوجياً أنه أكمل وأفضل، فيما هو غارق في واقع متخلف، بائس تاريخياً، مقهور، مظلوم ومغلوب. هذا الواقع بالذات هو ما يجمع السياسي ورجل الدين في (حربهما) الدائمة لامتلاك الجمهور المقهور، المبهور بقهره السياسي وبتفوقه الاعتقادي (كتتم خير أمة أخرجت للناس) مثلاً. ولا يكتشف هذا الجمهور ما يعرف سوسيولوجياً باسم (خصي الجماهير) إلا متأخراً، عندما يجد نفسه، وحده، وجهاً لوجه مع عصر التدمير الأمريكي - البريطاني - الصهيوني، لحضارته وثقافته ودولته (فلسطين، العراق، مثلاً) (194). ولأن الزعامة الكاريزمية زعامة استثنائية بكل ما في الكلمة من معنى، أي أنها وليدة ظروف طارئة وأوضاع شاذة وأحداث غريبة، فهي مهددة على الدوام بالانقلاب إلى ضدها والاستحالة إلى غيرها؛ إما أن تتحول إلى سلطة استبدادية قائمة على سياسة الارتداد بدلاً من لغة الإقناع، واعتماد لغة الإجبار بدلاً من لغة الحوار، وإما أن تتلاشى كما المومياء لحظة مواجهتها العوامل الطبيعية، مخلفة ورائها سيول من مظاهر

الأزمات السياسية والتصدعات الاجتماعية والاحتقانات النفسية والحساسيات الدينية، التي كانت حتى ذلك الحين تغلي تحت غطاء من الاستقرار الكاذب والتجانس المفبرك. ولهذا فليس من دون سبب تأكيد العالم الاجتماعي (جوليان فروند) الرامي إلى أن «كل سياسة كاريزمية هي إذا مغامرة، ليس فقط لأنها تجازف بالفشل، إنما لأنها مجبرة باستمرار على استعادة حمية جديدة وتقديم حوافز أخرى لتأكيد قوتها»⁽¹⁹⁸⁾. ولأجل أن يستمر زخم الهبة راسخاً في الوجدان ويبقى أثر السحر فاعلاً في النفوس، فإن الزعامة الكاريزمية لا تعيش إلا في وسط اجتماعي / سياسي مشحون بالطقوس التي تغترف من الأساطير حيويتها، وملئ بالرموز التي تجتاف من الدين قداستها، وطافح بالإيقونات التي نلقف من المخيال سلطتها. بحيث يبقى الجمهور المدجن في حالة سيكولوجية لا يحسد عليها؛ فهو يعيش في دوامة من الانخزال الإرادي والانفعال النفسي والاتكال السياسي والانفصال الاجتماعي، لاسيما «وان للرموز الأسطورية سلطة على الجماهير قد تتفوق على أية سلطة أخرى؛ وسواء أكان المجتمع متحضراً (علمانياً ومتقدماً) أم كان يحث الخطى على الانتقال من التخلف إلى المدنية؛ فإن سطوة الرموز تظل قادرة على الاحتفاظ بقوة زخمها، ومن دون أي تبديل تقريباً»⁽¹⁹⁸⁾. ولكي يبقى الجمهور المحيط بالزعيم متماسك من حيث العلاقات ومتناغم من حيث التصورات ومتجانس من حيث السلوكيات، فليس كالتنظيمات الحزبية أو الروابط الدينية من تشد أزره وتقوي لحمته وتؤجج حماسه. ولهذا فلما توجد زعامة كاريزمية لا ترتفع على عرش حزب سياسي أو جماعة دينية أو منظمة أصولية، بحيث تمسك بأعنته وتقود دفته وتضمن طاعته وتفوز بولائه، للحد الذي «تتم شخصية المجتمع بكامله في قائده، الذي يتماهى مع الحزب ومع الدولة ومع المجتمع ومع التاريخ، فالقائد هو عقل المجتمع، وإرادته هي

إرادة المجتمع، كلامه حكمة، ورأيه قانون، هو الذي يهب الحياة وينفث الموت» (1977). ومع كل خطوة يخطوها الجمهور المدجن باتجاه تخطي عتبة الشخصية للزعيم، ومع كل مرحلة من مراحل عبور حاجز التماهي مع شخصيته، كلما ارتفعت معدلات الظاهرة الكاريزمية في الشخصية الزعامية، وازدادت - تبعاً لذلك - مؤشرات تعاليها على الواقع وانسلاخها عن المجتمع من جهة، وباتت تشجع على الممارسات الطقوسية والفعاليات الرمزية التي من شأنها تمجيد شخصه وتخليد ذكره وتأييد سلطته من جهة أخرى. وهكذا لا تلبث تداعيات هذه الظاهرة أن تتسلل - من الآن وصاعداً - إلى هرمية التنظيم الحزبي ليصبح أكثر مركزية، وإلى مؤسسات الدولة لتغدو أكثر توتاليتارية (شمولية)، وإلى أجهزة السلطة لتستحيل أكثر دكتاتورية (استبدادية). ولعل «هذا شعور حقيقي بالنسبة للأفراد الذين ينظرون إلى الحزب بوصفه قوة حماية لوجودهم المهدد دوماً، وفي هذه البيئة تنبثق قوة الشخص الذي يخضع شخصاً آخر لحمايته، فيغدو الأول مقدساً أو إلهاً متطلباً. بينما تتدهور حالة الشخص الخاضع إلى مستوى العبد. ولكن ما دام الفرد الخاضع يسعى من خلال الوحدة التكافلية مع الجماعة لأن يكون جزءاً من عظمتها وقوتها وحتى من يقينها، فانه سيغدو متقبلاً لطقوسية القوة بما تتضمنه من عبادة وثنية. هذه العبادة ستقوده إلى إفناء نفسه في سبيل الإله الدنيوي الذي أخرجته من انفصاله وعزلته وقدم له الحماية، إنها الحالة التي يصبح فيها الفرد دكتاتوراً تنصبه الجماعة الخاضعة؛ جماعة الأفراد والخاضعين في إطار الوحدة التكافلية السلبية ويكون عليها أن تهب دمها فداءً له» (198). وهنا نشير - ونحن نشارف على نهاية هذه الدراسة المتواضعة والمبتسرة - إلى أننا توصلنا إلى استخلاص نتيجة / حصيلة هامة مفادها؛ إن من بين جميع العوامل الأساسية التي أتينا على ذكرها، والتي اعتبرناها هي المسؤول المباشر عن

صيرورة وتكوين ظاهرة (الزعامة الكاريزمية)، فان خصائص سيكولوجية (الجمهور المدجن) تبقى هي العامل المحوري في خضم تلك الصيرورة وذلك التكوين، ليس فقط بواقع إن وجود الزعيم الكاريزمي مرهون بنمط تلك التشكيلة الاجتماعية القلقة والانفعالية فحسب، بل وكذلك لأنها تعتبر الحامل لكل الموارث الأسطورية والدينية والتاريخية التي تنهل من معينها الظاهرة الكاريزمية جميع خصائصها الفائقة والخارقة، حيث الكائن الاجتماعي يتعالى على شرطه التاريخي حتى يتشح بالقداسة، ويتسامى فوق نوعه البشري حتى يتماهى مع الإلهية. ولعل ما لاحظته الباحث التونسي (محمد الجويلي)، وهو برصد ويحلل تجربة العالم العربي الإسلامي في مضمار إنتاج هذه الظاهرة، قد يعكس بعضاً من شجون ولواعج هذه الدراسة حين كتب يقول: «إن المخيال العربي الإسلامي المعاصر، لا يزال بصفة عامة يشتغل بنفس الآليات القديمة التي يطغى عليها الحلم، وانتظار الزعيم الأب الذي يعيد إلى الجماعة تجانسها، ويحميها من الأخطار المحدقة بها. وبمجرد أن يلوّح الزعيم الأب بعلامات التحدي، التي يعيد إلى الجماعة العربية المحرومة الأمل في استشراف مستقبل أفضل، منمياً فيها الإحساس بهويتها حتى يجد المخيال فضاء خصباً للتخليق، وإنتاج الأساطير التي تحول الزعيم من كائن تاريخي، يتحرك وفقاً لشروط الواقع الموضوعي ومعيقاته، إلى بشر لا زمني مفارق للتاريخ»⁽¹⁹⁹⁾. وحينذاك تبدأ آليات السيكولوجيا الجماهيرية بالاشتغال على تنزيه الزعيم السياسي من كل العيوب والأخطاء الناجمة عن مواقفه وممارساته، ومن ثم إلقاء تبعات كل ما جنته سياساته من فواجع على (كبش فداء) داخلي أو خارجي من جهة، وتضخيم شخصيته وتعظيم شأنه وتكريم رموزه من جهة أخرى، حتى ليخال إليك انه بات بمنزلة مفارقة لعالم الواقع ومتخطية لشرط المجتمع، حيث ينعم بهالة القداسة ويغتم مزايا التأليه.

الإحالات والملاحظات:

1. حنة آرندت؛ أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقى، 1993)، ص 57.
2. المصدر ذاته، ص 64.
3. ديديه أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، ترجمة الدكتورة سعاد حرب، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1990)، ص 85. ويضيف (أنزيو) ضمن نفس المصدر قوله «تكمّل سيرورة الجماعة هذه التماثل مع الزعيم، الذي اكتشفه فرويد عام 1921، بكونه مثالاً لنا المشترك»، ص 180.
4. سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي، ترجمة الدكتور سامي محمود علي، (القاهرة، دار المعارف، 1970)، ص 28.
5. المصدر ذاته، ص 33.
6. المصدر ذاته، ص 193.
7. نيقولو ماكيافللي؛ مطارحات ماكيافللي، ترجمة خيرى حماد، (بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، 1979)، ط 2، ص 364.
8. جان جاك شوفاليه؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور محمد عرب صاصيلا، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1986)، ص 342.
9. الدكتور خليل أحمد خليل؛ العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، (بيروت دار الحدائق، 1981)، ص 23.
10. الدكتور عبد الإله بلقزيز؛ تكوين المجال السياسي الإسلامي، ج 1، النبوة والسياسة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 197. ويضيف (بلقزيز) تعريف آخر ضمن نفس المصدر قائلاً «الكاريزما تلك الهيئة المطلقة والتبجيل الذي يقابلها ويرتفع إلى مرتبة المقدس». الصفحة ذاتها.
11. الدكتور خلدون حسن النقيب؛ الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ط 2، ص 17.
12. الدكتور خليل أحمد خليل؛ العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، مصدر سابق، ص 26.
13. ياكوب باريون؛ ماهي الإيديولوجية؟ دراسة لمفهوم الإيديولوجية ومعضلاتها، ترجمة الدكتور أسعد رزوق، (بيروت، الدار العلمية، 1971)، ص 118.
14. الدكتور بشير محمد الخضراء؛ النمط النبوي - الخلفي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 90.
15. المستشار قصي محبوب؛ القيادة بين السياسة والسلطة والنفوذ: صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، (عمان، الأهلية، 2010)، ص 77 و ص 78.

16. برتران بادي وبيار بيرنوم؛ سوسيولوجيا السياسة، ترجمة جوزيف عبد الله وجورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ت)، ص 17.
17. الدكتور موسى محمد آل طويرش؛ القائد السياسي في التاريخ المعاصر: دراسة سياسية تاريخية في الزعامة وعوامل ظهورها، (دمشق، دار صفحات للدراسات، 2011)، ص 95 وص 96.
18. جوليان فروند؛ سوسيولوجا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ت)، ص 113. وفي إطار تعريفه (للسلطة) الكاريزمية يستشهد الأكاديمي المصري الدكتور (محمد أحمد بيومي) بوجهة نظر (ماكس فيبر) قائلاً «تقوم السلطة الكاريزمية، كما يذكر فيبر على صفة خاصة لشخصية الفرد، وبفضلها يتميز عن أقرانه العاديين. ولهذا يعامل على أنه يملك قوى فوق طبيعية أو فوق إنسانية، أو على الأقل قوى خاصة محددة أو صفات معينة؛ مثل هذه القوى أو الصفات ليست في متناول الشخص العادي، ولكن ينظر إليها على أنها مقدسة أو قدوة، وعلى أساس هذه الصفات أو القوى، فإن الشخص المتمتع بها يعامل أو ينظر إليه على أنه قائد». راجع كتابه؛ علم الاجتماع الديني، (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 1985)، ط 2، ص 363.
19. الدكتور علي ليلة؛ النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، سلسلة علم الاجتماع المعاصر (39)، (القاهرة، دار المعارف، 1981)، ص 551.
20. الدكتور محمد أحمد بيومي؛ علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص 383 وص 384. هذا بينما أوضح المفكر الألماني (ثيودور فان أدرنو) بخصوص هذه الجزئية قائلاً «السلطة الكاريزمية هي عبارة عن نوع من السلطة التي تفسر إمكانية بعض الرموز، إمكانية بعض الناس من إرساء سلطتهم وبشكل من الأشكال من الأعلى، وبشكل لا عقلاني تكتسب هذه السلطة شرعيتها» راجع مؤلفه؛ محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة الدكتور جورج كتورة، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ت)، ص 103.
21. الدكتور بشير محمد الخضرا؛ النمط النبوي - الخلفي في السياسة العربية، مصدر سابق، ص 92.
22. حنه آرندت؛ أسس التوتاليتارية، مصدر سابق، ص 307.
23. زيدان عبد الباقي؛ علم الاجتماع الديني، (القاهرة، مكتبة غريب، 1981)، منقول عن بحث الدكتور حميد الهاشمي بعنوان (العراق ومقولة الكاريزما) المنشور على الموقع الإلكتروني www.rezgar.com
24. ماكس هرקהايمر وثيرودور. ف. أدرنو؛ جدل التنوير.. شذرات فلسفية، ترجمة الدكتور جورج كتورة، (ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 186.
25. الدكتور عبد الإله بلقزيز؛ تكوين المجال السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص 197. ويضيف (بلقزيز) إلى ذلك قوله «كانت السياسة حاملة الكاريزما وأداة تأسيسها وإعادة إنتاجها لأنها، ببساطة، هي مجال الكاريزما»، المصدر ذاته والصفحة نفسها. وقد لخص الباحث التونسي الدكتور (المولدي الأحمر) هذه المسألة قائلاً «إن الظاهرة السياسية هي قبل كل شيء بناء زعامي». راجع كتابه؛ الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في ليبيا: الفرد والمجموعة والبناء

- الزعامي للظاهرة السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (78)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 15.
26. الدكتور بشير محمد الخضراء؛ النمط النبوي - الخلفي في القيادة العربية، مصدر سابق، ص 92.
27. الدكتور عبد الإله بلقزيز؛ تكوين المجال السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص 198. ولزيادة توضيح هذه الحقيقة التاريخية والسياسية، يضيف المؤلف ضمن نفس المصدر قوله لقد «استهلك نصف زمن بعثته أو يزيد في مكة (= أكثر من عقد) داعياً إياهم إلى الدين الجديد؛ ولم يستجيب له إلا بضع عشرات من الناس. ولكن، ما أن تحولت الدعوة إلى دولة وجيش وسلطان سياسي في المدينة، وما أن بدأت انتصاراتها العسكرية تبدو سريعة ولاحقة لا تقاومها قوة، حتى بدأت العرب - وأولهم قريش - في الامتثال لسلطان النبي، بوصفه بات سلطاناً سياسياً لا يقهر، والدخول أفواجا في دينه ودولته»، ص 189 و 190.
28. فالح مهدي؛ البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثمانين ديانات، (بيروت، دار ابن رشد، 1981)، ص 67. وفي الاتجاه ذاته يذهب الباحث (بوب بوريل) حين يكتب «إن إحدى ميزات الزعيم (الملمه) هي مقدرته على قلب أسطورة مهيمنة لتبرير العلاقات الاجتماعية والسياسية الجديدة». راجع كتابه؛ ثورات النمو الثلاث، ترجمة أديب العاقل، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1970)، ص 180.
29. المستشار قصي محبوب؛ القيادة بين السياسة والسلطة والنفوذ، مصدر سابق، ص 299.
30. الدكتور محمد أحمد بيومي؛ علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص 386.
31. الدكتور عبد الإله بلقزيز؛ تكوين المجال السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص 186. ويضيف على ذلك بلقزيز على ذلك قائلاً «بدأت شخصية النبي (صلم) للمؤمنين مثالا للقوة والهيبة، تدعو إلى الامتثال والافتداء. وليس مرة ذلك - دائماً - إلى كونه نبياً، وإنما إلى جاذبية في شخصه صنعتها له فيهم خصال وسجايا حسبها المسلمون آنذاك - وما فتشوا يحسبونها حتى اليوم - مما ليست تضارعها خصال أو سجايا في شخص غيره»، ص 192 و 193. من جانبه فقد أكد الباحث اللبناني الدكتور (غان سلامة) على إن «المكون الشخصي للشرعية لا يقوم فقط على الكاريزما العجائبية المؤدية إلى نوع من التقديس فحسب، بل هو يقوم أيضاً على المسلك اليومي للملوك والأمراء والرؤساء». راجع مؤلفه؛ نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية (10)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 16.
32. الدكتور أشرف منصور؛ الرمز والوعي الجمعي: دراسة في سوسولوجيا الأديان، (القاهرة، رؤية، 2010)، ص 35.
33. مقتبس عن بحث (ما هي الكاريزما) منشور على الموقع الإلكتروني لجامعة النجاح الوطنية career.najah.edu/node/2207.
34. المستشار قصي محبوب؛ القيادة بين السياسة والسلطة والنفوذ: صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، (عمان، الأهلية، 2010)، ص 300.

35. الدكتور يوسف مراد؛ مبادئ علم النفس العام، (القاهرة، دار المعارف، 1969)، ط6، ص47.
36. الدكتور قاسم حسين صالح؛ الإنسان.. من هو؟، (بغداد، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، 1984)، ص159.
37. بيير رينوفان وجان باتيست دوروزيل؛ مدخل إلى تاريخ العلاقات الدولية، ترجمة فايز كم نقش، (بيروت، منشورات عويدات، 1967)، ص383 وص384.
38. سدني هوك؛ البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، (بيروت، المؤسسة الأهلية للطباعة، 1959)، ص53. وأضاف (وود) يقول «إن السجايا العقلية تتوارث بنفس الطريقة وبنفس الدرجة التي تتوارث بها الصفات البدنية»، نفس المصدر، ص54.
39. محمد أبو النصر؛ ثورات النمو الثلاث، مقتبس عن الدكتور موسى محمد آل طويرش؛ القائد السياسي في التاريخ المعاصر، مصدر سابق، ص100.
40. الدكتور عاطف فؤاد؛ الزعامة السياسية في مصر، مقتبس عن المصدر ذاته، ص31. لقد علق بتهم الفيلسوف الأمريكي (سدني هوك) على هذه الخاصية قائلاً «إذا كان الناس قد صنعوا التاريخ بفضل قوتهم البدنية فقط فانه يجدر بأقوياء البنية في عصرنا أن يكونوا أبطالاً قوميين بدلاً من أن يكونوا شخصيات مسرحية جذابة تسلي الجماهير». راجع مؤلفه؛ البطل في التاريخ، مصدر سابق، ص36 وص37.
41. الدكتور موسى محمد آل طويرش؛ المصدر ذاته، ص18.
42. بيير رينوفان وجان باتيست دوروزيل؛ تاريخ العلاقات الدولية، مصدر سابق، ص383.
43. برتراند رسل؛ السلطة والفرد، ترجمة الدكتور نوري جعفر، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2005)، ص26. هذا في حين اعتبر العالم النفسي (ماك دوجال) إن «العقل الإنساني مزود ببعض هذه (الميول القطرية أو المتوارثة) التي تسير السلوك والتي يصدر عنها الطابع الفردي والقومي». ذكره (سول شيدلنجر) في مؤلفه؛ التحليل النفسي والسلوك الاجتماعي، ترجمة الدكتور سامي محمود علي، (القاهرة، دار المعارف، 1970)، ط2، ص17.
44. الدكتور صادق الأسود؛ علم الاجتماع السياسي.. أسسه وأبعاده، (بغداد، دار الحكمة، 1991)، ص156.
45. سيغموند فرويد؛ قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت، دار الطليعة، 1977)، ص52. ويضيف قوله «فالمرة يحصل على أساس هذا التصعيد على أكمل نتيجة حين يجعل هدفه أن يستمد من الكدح العقلي ومن النشاط الفكري مقداراً رقيقاً من اللذة»، ص27.
46. برتراند رسل؛ السلطة والفرد، مصدر سابق، ص60.
47. أرنست كاسير؛ الدولة والأسطورة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص355. وفي السياق ذاته يكتب العالم النفس الفرنسي (ديديه أنزيو) قائلاً «إن سلطة نفسانية صرف لهي أقوى من كل السلطات الجسمانية والاجتماعية». راجع مؤلفه؛ الجماعة واللاوعي، مصدر سابق، ص170.

48. الدكتور بشير محمد الخضراء؛ النمط النبوي - الخليفي في القيادة السياسية العربية، مصدر سابق، ص20. هذا في حين يؤكد العالم الاجتماعي الفرنسي (جوليان فروند) هذه الحقيقة قائلاً «مبدئياً، لا يعرف القائد الكاريزمي حدوداً له، أقله ما دام الأنصار مخلصين له وما دام عددهم مستمراً في الازدياد، لأنه يسقط حالما يغزو الشك نفوس الذين يتبعونه». راجع مؤلفه؛ سوسولوجيا ماكس فيبر، مصدر سابق، ص118. من جانبه يفصح أستاذ علم الاجتماع العراقي الراحل (صادق الأسود) عن حقيقة أن «الزعيم الملهم هو ملهم فقط بالنسبة إلى الأفراد الذين يتأثرون به ويسيروا على خطاه». راجع مؤلفه القيم؛ علم الاجتماع السياسي.. أسسه وأبعاده، مصدر سابق، ص140.
49. الدكتور بشير محمد الخضراء؛ النمط النبوي - الخليفي في القيادة السياسية العربية، مصدر سابق، ص110.
50. الدكتور مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، (بيروت، معهد الإنماء القومي، 1976)، ص1818 و ص182.
51. الدكتور خليل أحمد خليل؛ العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، مصدر سابق، ص30. من جانبه فقد أشار (جوليان فروند) إلى أنه «ليس السلوك الكاريزمي وفقاً على النشاط السياسي، لأننا يمكن أن نلاحظه أيضاً في الميادين الأخرى؛ كالدين والفن والأخلاق وحتى الاقتصاد، مع إن إحدى سمات الكاريزما، حسب فيبر، هي البقاء خارج اللعبة الاقتصادية العادية، إن لم يكن معاداتها. في السياسة، ترتدي هذه الهيمنة وجوهاً عدة: وجه الديماغوجي، والدكتاتور الاجتماعي، والبطل الاجتماعي أو الثوري». راجع كتابه؛ سوسولوجيا ماكس فيبر، مصدر سابق، ص118.
52. جورج بالاندييه؛ الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986)، ص83. ويضيف (بالاندييه) ضمن نفس المصدر والصفحة قوله «وتأكد قداسة السلطة أيضاً في العلاقة التي تجمع التابع والملك: إجلال أو خضوع تام لا يبرره العقل، وخوف من العصيان له طابع انتهاك القدسيات».
53. الدكتور صادق الأسود؛ علم الاجتماع السياسي.. أسسه وأبعاده، مصدر سابق، ص140.
54. جورج غوروفتش؛ الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1981)، ص190. مضيفاً إلى قوله إن الزعيم «كما يقول موريس لينهارت، ليس هو الزعيم الحزبي، بل هو رأس أسطورة. وليس له وظيفة الحاكم وهو لا يأمر، انه الابن الوارث للأسلاف، وهو الكفيل لاستمرار أعمالهم الخيرة، وهو يشرف على توزيع الخيرات الكبرى، ويشجع كل تضحية متبادلة ويتقبل القرابين»، ص170.
55. الدكتورة إكرام عدني؛ سوسولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، (بيروت، منتدى المعارف، 2013)، ص165.
56. توماس كارليل؛ الأبطال، مصدر سابق، ص.

57. الدكتور علي حرب؛ النص والحقيقة (1) نقد النص، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995)، ط2، ص15.
58. أرنست باركر؛ النظرية السياسية عند اليونان، بجزأين، ترجمة لويس اسكندر، سلسلة الألف كتاب (566)، (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1966)، ج1، ص265. ولهذا يرى (أفلاطون) «إن الدول لا تنشأ من الصخور أو من أشجار البلوط، بل من شخصيات الرجال الذين يعيشون فيها. ولهذا يجدر بمن يريد دراسة شخصيات الرجال أن يدرس الدول التي يتسمون إليها. لأن جميع نظم الإنسان لا تعدو أن تكون تعبيرات من عمل عقله؛ نظمه هي آراؤه، والقانون هو جزء من تفكيره، والعدالة عي عادة من عادات عقله». المصدر نفسه، ص262.
59. أفلاطون؛ جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة الدكتور فؤاد زكريا، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، ص299. وفي السياق ذاته فقد أشار المؤرخ (جان توشار) وجماعته إلى أن «أفلاطون يضع ثقته بطاغية من أجل أن يطبق سياسته؛ وهو ذا الاهتمام بتأهيل رجل الدولة الكامل أو رجال الدولة الكاملين: يصبح شغل الجميع الشاغل وتشق فكرة السلطة الشخصية طريقها في بعض الأوساط». راجع كتابه؛ تاريخ الأفكار السياسية: من اليونان إلى العصر الوسيط، ج1، ترجمة الدكتور ناجي الدراوشة، (دمشق، دار التكوين، 2010)، ص44. وفي قراءة أخرى فقد لاحظ مؤرخ الأفكار (جورج سباين) أن تقسيم أفلاطون للمجتمع افترض «إن الطبقات الثلاث تركز على وجود ثلاثة أنواع من الناس: أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم، وأخيراً أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، كالفصل النهائي في رسم الوسائل وتحيدي الأهداف». راجع كتابه؛ تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، (القاهرة، دار المعارف، 1971)، ط4، ص65.
60. أرنست باركر؛ النظرية السياسية عند اليونان، مصدر سابق، ج2، ص171.
61. جورج سباين؛ تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، مصدر سابق، ص218. وفي محاولة لإظهار عدم اقتناع الاسكندر بهذا التأليه، فقد أشار (ديورانت) إلى «إن الاسكندر قد اعتقد بحق انه اله بأكثر من المعنى المجازي لهذا اللفظ فأمر بعيد الاحتمال. نعم انه بعد أن اله نفسه أصبح سريع الغضب متغطر ساء، وان سرعة غضبه وخطرسته تزدادان على مر الأيام. ولستنا ننكر أيضاً أنه جلس على عرش من الذهب، وارتدى ثياباً كهنوتية، وزين رأسه بعض الأحيان بقرني أمون. ولكنه حين لم يكن يظهر إلهيته لأغراضه الدنيوية كان يسخر من هذه العظمة التي يدعيها لنفسه، ولما أن جرحه سهم قال لبعض أصدقائه: (ها أنتم ترون هذا دم لا غذيذة كالتي تسيل من جراح الآلهة المخلدين)». راجع موسوعته قصة الحضارة، ج7 و8، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، (بيروت، دار الجيل وجامعة الدول العربية، د.ت)، ص533 و534.
62. ول ديورانت؛ قصة الحضارة، الأجزاء 7 و8، حياة اليونان، مصدر سابق، ص533. ويواصل (ديورانت) قوله «لما زار أغسطس آسية اليونانية في عام 21 ق.م وجد أن عبادته قد انتشرت فيها

انتشاراً سريعاً، وكانت النذور تقدم إليه والخطب ترحب به بوصفه (المنقذ) و (ناقل الأنبياء السارة) و «الإله ابن الإله». وقال بعض الناس أنه هو المسيح الذي طال انتظاره أقبل يحمل السلام والسعادة لني البشر». نفسه، ص 36.

63. ول ديورانت؛ قصة الحضارة، الأجزاء 9 و10، ص 14.
64. المصدر نفسه، ص 35.
65. المصدر نفسه، ص 108 و ص 112.
66. موريس كروزيه؛ تاريخ الحضارات العام، ج 2، روما وإمبراطوريتها، ترجمة فريدم. داغر وفؤاد ج. أبو ريحان، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ط 2، ص 292 و ص 293.
67. جورج هولاند سباين؛ تطور الفكر السياسي، مصدر سابق، الكتاب الثاني، ص 265.
68. جان توشار؛ تاريخ الأفكار السياسية، ج 1، مصدر سابق، ص 162. ومن جانبه يضيف (سباين) قوله «لقد جرى الكتاب الكنسيون بعد ذلك على تصوير الملك بأنه إنما تبرع على عرشه بحكم السيد المسيح قد مسح له بالزيت المقدس. وبصفة عامة يمكن القول بأن التصوير المسيحي للملكية قد أخذ دائماً بنظرية الحق الإلهي للتدليل على أن الملك هو مبعوث الله»، نفس المصدر، ص 266.
69. جورج هولاند سباين؛ المصدر ذاته، الكتاب الثالث، ص 508.
70. جان توشار وآخرين؛ تاريخ الأفكار السياسية، مصدر سابق، ص 185.
71. المصدر ذاته؛ ص 250. وتعقياً على ذلك وتأكيداً لهذه القدرة الاشفاقية للملك، يضيف (توشار) إلى ذلك قوله «كانت صفة المعجزات هذه للسلطة الملكية توظف أصداء عميقة في الجماهير الشعبية؛ إذ أن التعلق الذي كانت تكنه هذه الجماهير لشخص الملك كان يقع على هذا المستوى، أكثر مما يقع على مستوى الموافقة والإخلاص الحقيقين»، الصفحة نفسها.
72. المصدر ذاته، ص 199. هنا يتبغي أن ننبه إلى أن لهذا المؤلف طبعة أخرى مؤلفة من جزء واحد صادرة في بيروت عن الدار العالمية للطباعة عام 1981، وقام بترجمتها الدكتور علي مقلد، حيث أوردنا هذا المقطع.
73. جان جاك شوفالييه؛ تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص 343. لا بل إن (بوسيه) ذهب شوطاً أبعد من ذلك حين ذكر «إن الموت، كما يقال، يأخذ الجسم الحي، أما الملك فلا يموت أبداً»، ص 342.
- (*) لقد ذكر المؤرخ توشار وجماعته إن «الحديث كثر عن الكلمة المعزوة إلى لويس الرابع عشر - المشكوك في صحتها - وهي: الدولة هي أنا. والواقع انه من العيب تماماً مقارنة هذه الكلمة بالكلمة المنسوبة إلى (فرديك الثاني): أنا الدولة». راجع كتابه؛ تاريخ الأفكار السياسية، مصدر سابق، ص 274. ومما يزيد الالتباس بصدد صحة هذه المقولة، فإن المؤرخ (ول ديورانت) أشار إلى أن (نابليون) اعترف لأحد القادة المقربين إليه (لاكاس) بعبارة «أنا الدولة». راجع حول هذا المعلومة موسوعته؛ قصة الحضارة، عصر نابليون، الأجزاء 43 و 44، مصدر سابق، ص 170.

74. الدكتور نديم البيطار؛ من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحودية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1983)، ط3، ص292.
75. ليزا وادين؛ السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب، والرموز في سوريا المعاصرة، ترجمة نجيب الغضبان، (بيروت، رياض الريس، 2010)، ص95 و ص96. ولعل ما أشار إليه الكاردينال (هوميرت) يبدو أقرب دلالة إلى مضمون الفكرة عندما كتب يقول «يجب على ذلك الذي يريد أن يقارن على نحو مفيد وصحيح المنصب الكهنوتي والمنصب الملكي، أن يقول بأن الكهنوتي في الكنيسة مشابه للنفس وأن المملكة مشابهة للجسد، ولأنهما، الكهنوت والمملكة، يتبادلان المساعدة، وأن كلا منهما بحاجة للآخر وكلاهما يقدم لصاحبه العون». راجع جان توشار؛ تاريخ الأفكار السياسية، ج1، مصدر سابق، ص228.
76. جان جاك شوفاليه؛ تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق، ص533. لقد تردد صدى هذا الخطاب في أكثر من مصدر وعلى مختلف الفترات التاريخية، مع الأخذ بنظر الاعتبار إحداث تغييرات طفيف في بعض الصياغات التي ارتأى الباحثين أنها تتفق وروح الخطاب المذكور. راجع على سبيل المقارنة مؤلف فيلكس روكان (الروح الشوري قبل الثورة)، أورده الباحث الروسي ف. فولغين؛ فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي، (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ص17.
77. الدكتور نديم البيطار؛ من التجزئة... إلى الوحدة، مصدر سابق، ص267 و ص268. وفي هذا السياق فقد أضاف العالم النفسي (غوستاف لوبون) واقعة تأليه نابليون قائلاً «وبعد أن أصبح نابليون رجلاً عظيماً فإن هيئته زادت بسبب قوة مجده ووصل إلى حدّ الإلوهية بالنسبة للمتشيعين والأنصار. وكان الجنرال فاندام، المرتزق الشوري، أكثر فظاظه وقوة من الجنرال أوغيرو. وقد قال عن نابليون للجنرال دورنانو في يوم من أيام (1815) وكانا يصعدان سوية درج قصر التويلري: يا عزيزي، إن هذا الشيطان الصغير يمارس عليّ سحراً وجزايبه لا أستطيع أن أفهم سرهما. فأنا الذي لا يخشى الإله ولا الشيطان يصل بي الأمر إلى حد أنني أرتجف كقطفل عندما أقترب منه. ويستطيع أن يسلكني في ثقب الإبرة ويرميني في النار دون أن أحرك ساكناً». راجع كتابه؛ سيكولوجية الجماهير، ترجمة هاشم صالح، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقي، 1997)، ص140. ومن جانبه فقد رصد العالم النفسي العراقي (فخري الدباغ) واقعة أخرى طريفة مفادها انه «يروى أن قائداً من قواد نابليون أسلم الروح وهو يصرخ من آلام مبرحة بسبب جروح أصيب بها. فلما علم نابليون نبأ موته، سأل: ماذا كان يقول وهو على فراش الموت؟ فقيل له ما حدث بالضبط. إلا أنه التفت إلى من حوالبه وقال: اكتبوا انه مات وهو يردد: أموت.. وليحيا الإمبراطور». راجع كتابه الممتع؛ غسل الدماغ، (بيروت، دار الطليعة، 1982)، ص176.
78. المصدر نفسه، ص261 و ص262.
79. أرنست كاسيرر؛ الدولة والأسطورة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص188 و ص189. وحول ظاهرة تأليه الإمبراطور (فردريك

الثاني) فقد كتب مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) يقول انه «من أجل الوقوف قليلاً عند الهالة الميثولوجية التي أحاطت بشخصية فردريك الثاني، نسوق بعض أقوال المستشار الإمبراطوري (بيترو ديلافينيا)، التي قدم بها معلمه فردريك جاء فيها أن العالم بأسره كان بانتظار حاكم كوني من أمثاله. عند مجيئه انطفأت شعلة الشر، وتحولت السيوف إلى محارث، وبأفضاله أقيمت، على أسس راسخة، دعائم السلام والعدالة والأمن. وقد ذهب بيترو إلى أبعد من ذلك فقال: يمتلك فردريك مقدرة لا تضاهي على ربط عناصر الكون إلى بعضها البعض، مما أتاح له أن يوفق بين الحار والبارد، وبين الصلب والمائع، وأمكنه جمع كل الأضداد إلى بعضها البعض. قدومه إلى العالم كان من فعل العناية الإلهية، لأن العالم كان على طريقه إلى الزوال والاضمحلال. كانت الدينونة الأخيرة وشيكة، عندما منح الله بعظيم رحمته، مهلة إضافية للعالم، فأرجأ حساب البشر ثم أرسل إليهم ذلك العاهل العريق، ليقم عهداً من السلام والنظام والانسجام يدوم إلى آخر الأيام... فردريك هو، بلا ريب، الوحيد بين ملوك العصر الوسيط، الذي رأى فيه الناس إلهاً، لا بفضل المكانة التي شغلها، وإنما بالنظر إلى طبيعته ذاتها. فهي، حسب هذا الزعم، لا أكثر ولا أقل من طبيعة اله متجسد». للمزيد راجع مؤلفه؛ ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات اجتماعية (20)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995)، ص 209 و ص 210.

80. الدكتور نديم البيطار، من التجزئة... إلى الوحدة، مصدر سابق، ص 234. هذا في حين عبر أحد الرؤساء الأمريكيين اللاحقين (جون آدمز) عن امتعاضه من هذه الظاهرة فخطب أعضاء الكونغرس قائلاً «لقد أمني أن أرى بعض أعضاء هذا المجلس يعبدون صورة من صنع أيديهم. إنني أتكلم عن التقديس الأسطوري الذي يوجه في بعض الأحيان إلى جورج واشنطن. ثم كتب في مناسبة أخرى، معلقاً على الألقاب التي تعطى له: (أب البلاد)، (مؤسس الجمهورية)، (المخلص)، الخ... بأن هذه الأوصاف لا تصح أن تعطى لفرد، ولا حتى إلى عشرين فرداً، ولا إلى مائة فرد، ولا إلى ألف فرد... إن فضائل واشنطن ليست سيباً ومصدراً لفضائل أمريكا، بل فضائل أمريكا هي سبب فضائل واشنطن، وإن عظمة الأخير الفريدة تعود، في الواقع، إلى قدرة التعبير عن فضائل أمريكا وتمثيلها ولكن ليس إلى خلقها وصنعها»، ص 241 و ص 242.

81. المصدر ذاته، ص 235 و ص 236. هذا وقد أضاف المؤلف يقول «وقد بلغت هذه الأشكال من (العبادة) والتقديس درجة من الانتشار جعلت عدداً كبيراً من رجال الدين يحذرون من الأمر وينبهون الشعب إلى أن ذلك يعني عبادة واشنطن بدلاً من الله، الذي أرسله كي يخلص شعبه من العبودية»، ص 241.

82. المصدر ذاته، ص 279. الحقيقة أن أمر هذه الكاريزما لم تقتصر على (سان سيمون)، إنما تلقفها مواطنه (شارل فوريه) أيضاً حين كتب يقول «تنفسوا بحرية، وانسوا التعاسة السابقة، أعطوا أنفسكم للسعادة... فأنا وحدي سوف أنهي عشرين قرناً من الحماقات السياسية، ولي وحدي ستدين الأجيال الحاضرة والمستقبل بسعادة غير محدودة. فقبل مجيئي خسرت الإنسانية عدة آلاف من السنين، وهي تكافح بجنون ضد الطبيعة. إنني أول إنسان تركت الطبيعة بالابتسام له.

أنها أعطتني كل أسرارها. لقد جئت من أجل أن ألقي كل ظلام سياسي وأخلاقي، وكبي أبني على بقايا العلوم المزورة نظرية الانسجام العام. وكان فورييه يلمح في بعض الأحيان إلى إلهيته. فهو الفيلسوف المخلص الذي كان الله يحتفظ به وكانت الإنسانية المعذبة ترقب مجيئه»، ص 283 و ص 284.

83. دانيال غران؛ حول الفاشية، بحث ورد ضمن مؤلف جماعي بعنوان (دراسات في الفاشية)، ترجمة جوزيف سماحة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1973)، ص 136 و ص 139.

84. المصدر ذاته، ص 139. هذا وقد أشار الباحث (ريك ولفورد) في دراساته حو (الفاشية) إلى انه «في ألمانيا النازية قدست صورة القيادة الفردية بوصفها صورة الزعيم الأول، وقد تجسدت في ايطاليا بعبادة الدوتشي، وباختصار الدكتاتورية». بحث منشور ضمن كتاب؛ الإيديولوجيات السياسية، ترجمة عباس عباس، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، ص 195.

85. حنة أرندت؛ أسس التوتاليتارية؛ مصدر سابق، ص 303. وتضيف ضمن نفس المصدر قولها «إن هتلر صرح إبان الحرب: إن أنا لآعاشق ينقل خطوة في ثرى الأمة الألمانية مستخرجاً منها الصلب. ولطالما قلت أن يوماً سيأتي يكون فيه كل الألمان ذوي الشأن في معسكري. على أية حال، فإن كل الذين لا يشاؤون الانضمام إلى معسكري يكونون عديمي القيمة». ص 306

86. الدكتور نديم البيطار؛ من التجزئة... إلى الوحدة، مصدر سابق، ص 210 و ص 211.

87. المصدر ذاته، ص 211 و ص 212.

88. المصدر ذاته، ص 213.

89. الدكتور فاضل الريمي؛ كبش المحرقة.. نموذج لمجتمع القوميين العرب، (لندن، رياض الريس، 1999)، ص 216. ويضيف الباحث مستشهداً بأحد أعضاء الحزب الشيوعي السوري (ميشيل كيلو) قوله «انه بالفعل أسمى كائن وأقدس كائن في برده وشعبه بما أنه أسمى كائن في الحزب، وهو لذلك يستحق أن يضحى من أجله، أن يهتف له وينفخ بصوته في البوق كاسرافيل». ص 216.

90. المصدر ذاته، ص 226 إلى ص 229.

91. المصدر ذاته، ص 230 و ص 231.

92. نود هنا أن نلفت انتباه القارئ الكريم إلى أننا نستخدم ضمن هذه الفقرة تعبير (العالم الشرقي) ليس بالمعنى (الطبيعي / الجغرافي)، وإنما بالمعنى (السياسي / الاثروبولوجي) الذي شاع استعماله في أدب الاستشراق التقليدي، مثلما جرى تبني تصنيف (عالم الشمال) مقابل (عالم الجنوب) في آداب العولمة الرأسمالية، للتمييز ما بين البلدان الغنية والفقيرة أو المتقدمة والمتخلفة. ولهذا ينبغي ألا نفاجئ حين نستشهد بنموذج كاريزمي لا يقع ضمن الحيز الشرقي (جغرافياً)، ولكنه يعامل (سياسياً) ضمن الفضاء المذكور. لاسيما وان «الشرق ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة. فهو مجرد وجود ثمة، بالضبط كما أن الغرب نفسه ليس مجرد وجود ثمة... إن مواضع وأقاليم وأقساماً جغرافية كالشرق والغرب، من حيث هي كيانات جغرافية

- ثقافية - دون أن نقول شيئاً عن كونها كيانات تاريخية - هي من صنع الإنسان. ومن ثم، فالشرق، بقدر الغرب نفسه تماماً، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر، والصور، والمفردات التي أسبغت عليه حقيقة أو حضوراً في الغرب ومن أجل الغرب». للمزيد حول هذا الموضوع راجع المفكر الفلسطيني (إدوارد سعيد)؛ الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981)، ص 40.
93. كتب الفيلسوف الانكليزي (توماس كارليل) بهذا الصدد يقول «إننا سنرى أن العظيم في كل العصور كان منقذاً لا غنى عنه لعصره، فهو أشبه بالشرارة وبغيره ما كان الوجود ليتقدم». أوردته (أرنست كاسيرر) ضمن مؤلفه؛ الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 371.
94. الدكتور خليل أحمد خليل؛ جدلية القرآن، (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ط2، ص 57 و ص 58. وضمن نفس المصدر يضيف (خليل) انه «إذا كان الدين، عند العرب، سياسة، فهو أيضاً شأن وعادة. فمن الدين أبرزوا مفهوم الديان، الحاكم، القاضي، القهار. ومن الواضح إن مثل هذا المفهوم إنما يغلب عليه الطابع السياسي»، ص 43.
95. ايف شميل؛ السياسة في الشرق القديم، ترجمة مصطفى كامل، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 444. ويضيف المؤلف قوله «يعتبر الملك، إذ يعمل دون هوادة على صون التماسك الاجتماعي، الموحد الأعلى للمقدسات والمعتقدات»، ص 446.
96. الدكتور نحمد أحمد بيومي؛ علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص 384. وليس بعيداً عن ذلك يضيف (المؤلف) قائلاً «ورسالة الكاريزما، على أية حال، دائماً قوة ثورية. ذلك نظراً لانشغالها برفض القيم التقليدية والثورة على الروتين الثابت. وبهذا فإن الكاريزما تحدث ثورة داخلية، وذلك بإثارة الناس من الداخل وتشكيل الأشياء طبقاً للإرادة الثورية الكاريزمية... والكاريزما في أجل صورها - كما يرى فيبر - عندما تكون دعوة إلى الالتزام بقيم جديدة، وتحديث النسق الاجتماعي من خلال القيم. وهذا يفسر لنا لماذا أعطى (فيبر) أهمية كبرى للواجبات الأخلاقية عند النبي كداعية لتفسير جديد للحياة من خلال القيم»، ص 386 و ص 387.
97. ينبغي لنا أن ننوه إلى أننا نتعاطى مع مفهوم (التدين الشعبي) باعتباره «يشمل بالضرورة كل المعتقدات والطقوس التي يعتقد الناس أنها دينية ويتعاملون معها على هذا الأساس». للمزيد راجع الدكتور عبد الغني منديب؛ الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، (المغرب، أفريقيا الشرق، 2006)، ص 9. أو كما اعتبره العالم الانثروبولوجي (إدوارد فسترمارك) بمثابة «دراسة الأشكال الشعبية للممارسات الدينية التي غالباً ما تتوقف خارج دائرة الإسلام الفقهي، كالاتقاد في الجن والبركة والعين الشريرة وعبادة الأولياء والسحر»، المصدر نفسه، ص 18.
98. الدكتور محمد الجوليبي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، دار سراس، 1992)، ص 139. وضمن نفس المصدر يضيف المؤلف قوله «وسواء كان الزعيم السياسي الرئيسي يجب أن يكون بالاختيار والإجماع، كما هو عند الستة، أو متصوفاً

- عليه في علي بن أبي طالب وذريته، كما هو عند الشيعة، فإن المحكومين يظلون دائماً أشبه ما يكونون بالقطيع الحيواني»، ص 78.
99. بيار كلاستر؛ مجتمع اللادولة، تعريب وتقديم الدكتور محمد حسين دكروب، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجلد، 1981)، ص 208. ولعل ما أشار إليه الأكاديمي العراقي (عبد الرضا حسين الطعان) يصب في هذا الاتجاه، حين كتب يقول «قمتى ما كان يتم الانتهاء من مواجهة الأزمة الطارئة، كانت تنتهي مهمة (الملك)، كما أن سلطة هذا (الملك) كانت تتميز بأنها لم تكن شخصية، فإذا كان الأفراد يمثلون راعين أمام الملك، فليس لشخصه بالذات، وإنما لأنه يمثل ذلك المشترك الأعلى (الدولة)». راجع مؤلفه؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 228.
100. المستشار قصي محبوبة؛ القائد بين السياسة والسلطة والنفوذ، مصدر سابق، ص 39.
101. الدكتور عبد الرضا حسين الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات (282)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981)، ص 225. وتعزيزاً لهذه الفكرة يضيف (الطعان) قوله «وهكذا نلاحظ إن الفكر السياسي العراقي القديم، كان قد ذهب إلى الاعتقاد بأن الملك كان يولد وهو يحمل معه مهمة الهية محددة، من شأنها أن تضفي على كل أعماله في المستقبل، وكل أفكاره، معنى الامتداد لأعمال وأفكار كانت قد قامت في الأصل، في السماء»، ص 399.
102. الدكتور فؤاد محمد شبل؛ دور مصر في تكوين الحضارة، المكتبة الثقافية (270)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة، 1971)، ص 43 و ص 44. هذا وكان قد أوضح المؤلف انه قد «ظهرت في كتابات الحكماء المصريين أولى بوادر عقيدة المخلص (العقيدة المسيانية) ومدارها الإيمان بظهور شخصية قدسية على الأرض، تعيد إلى الأرض السلام وتقر العدالة بعد أن ملئت جوراً وفساداً وقرأ»، نفس المصدر، ص 21.
103. الدكتور خليل أحمد خليل؛ جدلية القرآن، (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ط 2، ص 52 و ص 53. وفي مكان آخر أشار (خليل) إلى أن «السبب البعيد لتكوين هذا النوع الانفرادي، فمرده إلى النظام القبلي القديم، القائم على احترام شيخ القبيلة، كما يمكن عزوه إلى المنظومة الدينية، لا سيما ظهور العنصر السياسي الإسلامي مع النبوة، ثم مع الخلافة والإمامة، عتصر فاعل ومحدد لمسار السلطة». راجع مؤله؛ العرب والقيادة: بحث اجتماعي لمعنى السلطة ودور القائد، مصدر سابق، ص 112.
104. الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن؛ لعبة الترميز: دراسات في الرموز واللغة والأسطورة، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008)، ص 62. وكذلك انظر للمؤلف نفسه؛ عرش المقدس: الدين في الثقافة والثقافة في الدين، (بيروت، دار الطليعة، 2000)، ص 64.
105. من المفيد الإشارة إلى أن أغلب المصادر العربية والإسلامية تتحدث عن تأثير التجربة الفارسية والبيزنطية على نظيرتها العربية حيال مسألة تسييس الدين وتدين السياسة، وبالتالي تقديس الملوك وتأييده السلاطين، كما لو أنها السبب في تبني واعتناق العالم العربي والإسلامي لهذه

الظاهرة (الطائفة) و(الغريبة) على البيئة العربية، دون أن يصار إلى ربطها بالعوامل الفعلية التي تفضي بكل واقعة سياسية إلى انتهاج مثل هذا الضرب الذي يؤمّل الشخصيات ويشخصن المؤسسات، طالما أنها تحتضن الدين على مستوى الدولة وتشجع التدين على مستوى المجتمع. هذا وقد ألمح المفكر (خليل أحمد خليل) إلى أن «الدين التاريخي هو الذي وظف نفسه في سياسة المجتمع، عبر جمهور عبادي، وهو الذي تسلح بالعبادة لامتهان القيادة». للمزيد حول هذا الموضوع راجع مؤلفه؛ سوسولوجيا الجمهور السياسي - الديني في الشرق الأوسط المعاصر، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005)، ص 59.

106. مؤلف جماعي؛ الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 17. وفي السياق ذاته فقد ذكر الجاحظ عن (زياد بن أبيه) في خطبته المسماة (البتراء) مخاطباً فيها أهل العراق قائلاً «أنا أصبحنا لكم ساسة وعنكن ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفي الله الذي فوضنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا». مقتبس عن الدكتور إبراهيم بدران والدكتورة سلوى الخماش؛ دراسات في العقلية العربية (1) الخرافة، (بيروت دار الحقيقة، 1979)، ط 2، ص 97.

107. مأخوذ عن المصدر ذاته، ص 321 و ص 322. والملاحظ أننا لا نشاطر الكاتب رأيه حيال زعمه باقتباس الأمم الأوروبية لظاهرة تأليه الحاكم من تجربة الخلافة العباسية، وليس العكس كما نعتقد نحن في هذه الدراسة.

108. مقتبس عن الدكتور وجيه كوثراني؛ السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، سلسلة أطروحات الدكتوراه (13)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 41.

109. الدكتور محمد الجولي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المدنس والمقدس، مصدر سابق، ص 79. وفي السياق ذاته فقد لاحظ مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) انه «وحسب الإسماعيلية المعدلة، فإن شخص الإمام له حق التقدم على شخص النبي، وكما يقول (هنري كوربان) فالإمام بصفته الإنسان الكامل أو (وجه الله) فإن معرفة الإمام هي معرفة الله الوحيدة الممكنة للإنسان... فالأنبياء يعبرون ويتغيرون». راجع كتابه؛ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 3، ترجمة عبد الهادي عباس، (دمشق، دار دمشق، 1986)، ص 135. من جانبه فقد لاحظ الباحث المصري (أحمد لاشين) إن دور الولاية للإمام «هو التأكيد على القيمة المطلقة للشخصية وتفوقها على القيمة الزائلة للتاريخي، خاصة في صنع حالة جدلية ما بين الدور الإلهي والتاريخي للشخصية». للمزيد راجع كتابه؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ: دراسة في الوعي الشيعي الإيراني، (القاهرة، رؤية، 2009)، ص 419.

110. هذا ما عبر عنه رهط من فلاسفة التاريخ الغربيين أمثال الفرنسيان (برنيه) و(مونتسكيو)، إضافة إلى الألمانيان (هيجل) و(فيتوفل). ولذلك فقد كتب (مونتسكيو) يقول «في آسيا... حيث تسود روح من الخنوع لم تفارقها أبداً، وفي تاريخ القارة بأسره، من المستحيل العثور على سجية

واحدة من سجايا النفوس الحرة: ولا نجد هناك إلا بطولة الرقيق». للمزيد حول هذا الموضوع راجع بييري أندرسون؛ دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع عمر نظمي، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1983)، ص 48.

111. ليث عبد الحسن الزبيدي؛ ثورة 14 تموز 1958 في العراق، سلسلة دراسات (184)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1979)، ص 388. لقد أورد الباحث الغربي (جاريث ستانسفيلد) رأياً مفاده إن العراق «اعتبر في نظر العديد من المراقبين مرادفاً للدكتاتورية؛ فقد ارتبط العراق بحق ارتباطاً قوياً بالأساليب السلطوية والشمولية في الحكم، حتى إن بعض المعلقين اعتبر أن هناك خاصية متأصلة في المجتمع العراقي تحتّم أن يحكمه (رجل قوي) على رأس دولة طاغية الانتشار والسيطرة في جميع أرجاء البلاد ومختلف أوجه الحياة فيها». للمزيد راجع كتابه؛ العراق: الشعب والتاريخ والسياسية، سلسلة دراسات مترجمة (31)، (أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2009)، ص 83.

112. أحمد فوزي عبد الجبار؛ قصة عبد الكريم قاسم كاملة، منقول عن ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سابق، ص 392. هذا في حين كان العقيد فاضل عباس المهدي في إحدى جلسات المحكمة التي كان يترأسها قائلاً «من الذي يؤثر على أفكار عبد الكريم قاسم، هل يوجد بشر يؤثر على أفكاره، هذا العبقرى العظيم كلنا نتلقى الأفكار منه وحتى المتهم»، ص 393.

113. المصدر ذاته، ص 394. ومن طريف ما يذكر عنه قوله لأحد مرافقيه «أنا أعرف كل شيء»، أنا عندي حاسة سادسة تستطيع أن تتنبأ بالغيّب». المصدر نفسه، ص 386.

114. اريك دافيس؛ مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ترجمة حاتم عبد الهادي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2008)، ص 232.

115. المصدر ذاته، ص 306. والى ذلك يضيف (المؤلف) قوله انه «بفعل العدد المتزايد باستمرار للنصوص المكتوبة والنصب وأشكال الإنتاج الثقافي الأخرى، التي عزت إليه صفات من هو أشبه بالآلهة، لم يعد صدام على معرفة بحجم قدراته الشخصية، مما أدى به ذلك إلى الاعتقاد بأنه قادر على متابعة الحرب مع إيران لوحده. ولم يعد مسموحاً أن يخاطب من قبل المسؤولين الحكوميين أو الزوار بعبارة (السيد الرئيس)، إذ بات يصر على أن يخاطب بعبارة (الرئيس البطل) أو (الأستاذ). ومع أن مساعي صدام لربط نسب عائلته بالنبي محمد وادعاءه بأنه حفيد علي لا أساس لها من الصحة على الإطلاق، إلا أنه قد أخذها على محمل الجد». ص 310.

116. جاريث ستانسفيلد؛ العراق: الشعب والتاريخ والسياسة، مصدر سابق، ص 105. هذا وكان (المؤلف) قد أشار إلى «أن نظام صدام لم يكن وضعاً شاذاً في تاريخ العراق، وإنما كان - في الواقع - نتاجاً، وأن العراق لا يزال - من الناحية المنطقية - يعيش تحت ظروف تساعد على استمرار حكمه من قبل أنظمة سلطوية / شمولية في المستقبل». ص 14.

117. الدكتور فرهاد إبراهيم؛ الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج شيعة العراق، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ص 344 و ص 345. وفي السياق ذاته ذهب المفكر العراقي (فاضل

الريعي) عندما لاحظ «إن هذا الجذر الخاص والمحلي الطابع، يكمن في إيديولوجية البعث التي كانت ولا تزال وثيقة الصلة بثقافة مستمدة من التاريخ العربي، تمت قراءتها في ضوء الحلم التاريخي المؤسس على قاعدة انبثاق قائد مخلص يقود الأمة نحو مجدها. وفي سبيل هذا القائد كان على الجماعة أن تحرث الأرض أماء بالتضحيات الجماعية». للمزيد راجع مؤلفه؛ كبش المحرقة: نموذج لمجتمع القوميين العرب، (لندن، رياض الريس، 1999)، ص 109.

118. زهير الجزائري؛ المستبد... صناعة قائد صناعة شعب، (بيروت، معهد الدراسات الإستراتيجية، 2006)، ص 308. وضمن نفس المصدر يضيف (الجزائري) قوله «ولم تكن فكرة القائد الضرورية من ابتكار الساعة، إنما هي موجودة في الآليات الدينية والقومية في فكر عفاق في (عصر البطولة، والبعث والانقلاب، في ذكرى الرسول العربي)». ص 104. هذا ويعتقد الأكاديمي والباحث المغربي الدكتور (محمد الحداد) إن العراق «بلد أنهكه الزعامات والبطولات منذ بداية تاريخه الحديث. الزعامة المرتجلة لا تترك مجالاً لبروز زعامة جادة، لذلك تستمر الأزمة». راجع كتابه؛ مواقف من أجل التنوير، (بيروت، دار الطليعة - رابطة العقلايين العرب، 2005)، ص 157.

119. الدكتور فالح عبد الجبار؛ معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي، سلسلة بحوث اجتماعية (16)، (بيروت، دار الساقي، 1992)، ص 87. هذا ويروى عن بعض الضباط الذين كرموا من قبل صدام حسين خلال الحرب العراقية - الإيرانية، إن الإجراءات التي كان يقتضي المرور بعد عملية التفتيش وقبل فترة تقليد الأنواط، هي ضرورة إلقاء التحية العسكرية أمام الكرسي الرئاسي الذي يجلس عليه صدام حتى ولو كان خالي، لكونه يرمز إلى شخصية صدام الكاريزمية!!!.

120. ليزا وادين؛ السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب، والموز في سورية المعاصرة، مصدر سابق، ص 45. هذا وقد سبق (للمؤلفة) الإشارة إلى «إن ظاهرة تعظيم الشخصية من قبل النظام في عهد الرئيس حافظ الأسد لم تنتج (شرعية) بأي معنى للمصطلح، مع أنها أدت مهام انضباطية مهمة. فظاهرة (تعظيم الحاكم) كانت فعالة في فرض الطاعة، والحض على المشاركة، وأنتجت خطوطاً عامة للسلوك العام المقبول، وشكلت الشروط التي أفرزت المقاومة، وعزلت المواطنين عن بعضهم البعض، ومللت الناس، وسخفت المبادئ التي كانت تحمل معاني سياسية هامة»، ص 26.

121. المصدر ذاته، ص 54.

122. ستيفن هايدمان؛ التسلطية في سورية: صراع المجتمع والدولة، ترجمة عباس عباس، (لندن، رياض الريس، 2011)، ص 14.

123. ليزا وادين؛ السيطرة الغامضة، مصدر سابق، ص 75 و ص 76.

124. المصدر ذاته؛ ص 316. وتضيف (المؤلفة) ضمن نفس الصفحة قائلة «تدل التجربة السورية على الأهمية السياسية المحورية للآليات الرمزية للتحكم الاجتماعي».

125. الدكتور بشير محمد الخضراء؛ النمط النبوي - الخلفي...، مصدر سابق، ص 93.
126. الدكتورورة بثينة عبد الرحمن التكريتي؛ جمال عبد الناصر.. نشأة وتطور الفكر الناصري، وقفية جمال عبد الناصر الثقافية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 351. هذا وقد أشار المؤلفة في مفتح الفصل الثاني من كتابها قائلة «لم يستأثر قائد عربي في تاريخ الأمة العربية الحديث بالاهتمام مثلما استأثر به جمال عبد الناصر. فمنذ عهد صلاح الدين الأيوبي، رمز البطولة العربية - الإسلامية في الحروب الصليبية، لم تنجب الأمة قائداً واجه التحديات الأجنبية والامبريالية والصهيونية والرجعية بشجاعة استثنائية مثلما واجهها جمال عبد الناصر، ابن الصعيد المصري والمرحلة المعاصرة من الثورة العربية. فهو يستحق، وبمتهى الجدارة، أن نسماه بطل الثورة العربية ورمزها في العصر الراهن، وعلى وجه الدقة في الخمسينات والستينات من قرننا العشرين»، ص 57.
127. المصدر ذاته، ص 74 إلى ص 77. ولهذا فإن «شخص (الزعيم) الذي حقق نجاحات عظيمة بقرارات (علوية) صادرة منه هو، فتزايد حجم زعامته محلياً وعربياً ودولياً إلى الحد الذي تضاءلت إلى جواره أدوار الآخرين، فلم يشعر أحد منهم بكيانه رغم أنه كانت فيهم عناصر ذات كفاءة عالية، وحتى لو استشعر أحدهم لنفسه كياناً متميزاً فإن (الزعيم) الشديد الحذر، السريع الشك، الراغب دوماً في الإمساك بجميع الخيوط، الراض دوماً لأية زعامات أخرى ولو (ثانوية) ولو (مساعدة) كان قادراً باستمرار على البطش به ودفعه دعفاً إلى زوايا النسيان.. أو إجباره على (تصغير) حجمه. هكذا لعبت شخصية الفرد دوراً هاماً في تكوين هذه الصورة، ولقد كانت لشخصية عبد الناصر جوانب ايجابية عظيمة، لكنه كان يرغب ويصمم على الانفراد وحده ودون أي شريك آخر بالسلطة كاملة». للمزيد راجع مؤلف الدكتور رفعت السعيد؛ تأملات في الناصرية، (بيروت، دار الطليعة، 1979)، ط 2، ص 123.
128. الدكتور محمد عبد الباقي الهرماسي؛ المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور (المجتمع والدولة)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 43.
129. فيما يخص الحالة المغربية فقد ذكر الباحث التونسي (المولدي الأحمر) عن شخصية السلطان المغربي السابق قائلاً «فقد تعززت زعامته المادية والرمزية أكثر من أي وقت مضى، فقد غذى التيار السلفي بفكره السني المحافظ صفة الإمامة التي يذّعبها، وجعل منه زعماء حركة التحرير مناضلاً وطنياً فذاً. أما سلطة الحماية التي حافظت على الحكم في أيدي أعضاء السلالة العلوية (صورياً على الأقل)، فقد ساعدت السلطان على الاحتفاظ بالقيمة الرمزية لأصوله الشريفة، وهي قيمة ظلت تحظى باحترام كبير بسبب تفشيها في تاريخ المجموعات الطرقية ذات الانتشار الواسع». راجع كتابه؛ الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في ليبيا: الفرد والمجموعة والبناء الزعامي للظاهرة السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (78)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 407.

- 130 . الدكتور المنصف وناس؛ الدين والدولة في تونس: (1956 - 1987)، بحث منشور ضمن كتاب؛ الدين في المجتمع العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية / الجمعية العربية لعلم الاجتماع، 1990)، ص 479. هذا في حين أشار مواطنه الأستاذ (عبد القادر الزغل) إلى أن تونس كانت «تحت قيادة بورقوية أكثر أقطار الوطن العربي راديكالية في إدارة تحديث الحياة الثقافية، حتى ولو كان ذلك أحياناً دون رضا قسم واسع من الرأي العام الذي بقي متشبهاً بتقاليد» الخاصة، المصدر ذاته، ص 341.
- 131 . المصدر ذاته؛ ص 476.
- 132 . المصدر ذاته؛ ص 483. وهذا ما يؤكد الباحث التونسي (صلاح الدين الجورشي) قائلاً «لم يجعل الدين فوق الدولة أو متقدماً عليها، ولم يعط صلاحيات مرجعية للإسلام أو لمؤسساته القائمة يومها أي سلطة فوق سلطة الدولة والحكومة والبرلمان، لكنه أخضع الدين للدولة التي أصبحت هي المتحكمة فيه مؤسسياً وثقافياً، وهي المسؤولة عن وضع السياسات الخاصة بإدارة المجال الديني والمحافظة على الجوانب التعبدي والاحتفالية». راجع بحثه؛ الدين والدولة في تونس بعد الثورة، ضمن كتاب؛ الدين والدولة في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 524.
- 133 . الدكتور محمد الحداد؛ مواقف من أجل التنوير، (بيروت، دار الطليعة / رابطة العقلايين العرب، 2005)، ص 226.
- 134 . فؤاد كامل؛ اندريه مالرو شاعر الغربة والنضال، (القاهرة، دار المعارف، 1971)، ص 270.
- 135 . مقتبس عن الدكتور كمال عبد اللطيف؛ في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، (بيروت، دار الطليعة، 1999)، ص 72. هذا ويضيف (عبد اللطيف) إلى ذلك قوله «إن هناك اتفاقاً بين الباحثين على هيمنة المرجعية الفارسية وغلبيتها على مجمل الإنتاج السياسي في هذا المجال»، المصدر نفسه، ص 77.
- 136 . الدكتور عزيز العظمة؛ الملكية الإسلامية: السلطة والمقدس في أنظمة الحكم الإسلامية والمسيحية والوثنية، ترجمة عدنان حسن، (دمشق، دار قدمس للنشر، 2008)، ص 43.
- 137 . الدكتور إبراهيم الحيدري؛ تراجم كربلاء: سوسولوجيا الخطاب الشيعي، (بيروت، دار الساقى، 1999)، ص 45 و ص 46.
- 138 . أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ: دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، (القاهرة، رؤية، 2009)، ص 190. وفي هذا السياق فقد كتب الباحث (توفيق السيف) بقوله «تستند نظرية رئاسة الإمام المعصوم إلى أن الإمام رئيس للناس بتعيين الخالق، لا باختيار المخلوقين، وإن هذا المنصب لا يستند - بالضرورة - إلى مصالح يدركها البشر، أو أن إدارتهم ليس حجة فيها، بل لمصالح يعلمها الله، وهذا الأمر موضع اتفاق أبرز فرق الشيعة من الامامية وغيرهم». راجع مؤلفه؛ نظرية السلطة في الفقه الشيعي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2002)، ص 202. هذا في حين ذكر الدكتور هاشم صالح «إن أحد المسؤولين المقربين من المرشد الأعلى الإيراني آية

- الله علي خامنئي قال ما نصه حرفياً: لا يمكن إقالة خامنئي لأن شرعيته تأتي من الله... كما قال ممثل خامنئي في حرس الثورة الإيراني، أمام حشد بمدينة قم: يستمد منصب المرشد الأعلى في النظام الإسلامي مشروعيته من الله والنبى والأئمة الشيعة. وليس الأشخاص هم من يمنحون الزعيم الأعلى الشرعية. ولذا فلا يمكنهم إقالته متى شاؤوا. مضيفاً إن المرشد الأعلى يجب أن يكون مقبولاً لدى الناس. فشرعية المرشد الأعلى تكون من السماء وقبوله يكون من الناس».
- راجع مؤلفه؛ الإسلام والانفلاق اللاهوتي، (بيروت، دار الطليعة، 2010)، ص 366.
139. الدكتور كمال عبد اللطيف؛ في تشريح أصول الاستبداد، مصدر سابق، ص 149 و ص 150.
140. ب. س. لويد؛ إفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (28)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980)، ص 33.
141. فراس السواح؛ موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الأول الشعوب البدائية والعصر الحجري، (دمشق، منشورات دار علاء الدين، 2003)، ص 230. ومن طرافة ما ذكره الباحث المصري الدكتور (محمد عبد الغني سعودي) «إن الإفريقيين كانوا ينظرون إلى البيض الغرباء نظرتهم إلى الآلهة، وكانوا يطلقون عليهم الآلهة التي تأكل الذرة». راجع كتابه؛ قضايا افريقية، سلسلة عالم المعرفة (34)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980)، ص 197.
142. ولهذا فقد اعتبر الرئيس الغاني (كوامي نكروما) إن «غانا هي حزب الميثاق الشعبي، وحزب الميثاق الشعبي هو نكروما». راجع الدكتور محمد عبد الغني سعودي، مصدر سابق، ص 299.
143. الدكتور صادق الأسود؛ الزعامة الملهمة في العالم الثالث، نقلاً عن الدكتور موسى محمد آل طويرش؛ القائد السياسي في التاريخ المعاصر، مصدر سابق، ص 73 و ص 74.
144. جابرييل إيه. أكموند وجي. بنجهام باويل الابن؛ السياسيات المقارنة في وقتنا الحاضر.. نظرة عالمية، ترجمة هشام عبد الله، (عمان، الأهلية، 1998)، ص 694.
145. ب. س. لويد؛ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، مصدر سابق، ص 330.
146. بول بوريل؛ ثورات النمو الثلاث، ترجمة أديب العاقل، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1970)، ص 195.
147. لقد اعتبر الباحث الاجتماعي الفرنسي (غي دي بوشير) إن مفهوم العالم الثالث «مصطلح جديد أحدثه قلم ألفريد سوفي، وقد ولد في حينه لكي يسد ثغرة في معجمنا الذي يضرب المثل ببطئه في تجسيد كل مفهوم جديد. غير أن واضع هذا المصطلح قد يميل إلى نبذ، بدعوى انه لم يعد يطابق ما آلت إليه صورته». للمزيد راجع مؤلفه؛ مفاتيح من أجل العالم الثالث، ترجمة فؤاد راجي المراد، مكتبة العالم الثالث، (بيروت، دار الحقيقة، 1970)، ص 8.
148. الدكتور إحسان محمد الحسن؛ أثر العوامل الاجتماعية في النظم السياسية في العالم الثالث، بحث منشور ضمن كتاب؛ النظم السياسية في العالم الثالث، (بغداد، الجامعة المستنصرية، 1987)، ص 13. وفي السياق ذاته فقد أشار العالم الاجتماعي (بول بوريل) إلى «إن الأنبياء والأبطال ومن يقومون بالأعمال البطولية كثيرون إبان الأزمات، فيحصل إن الجمهور يصبح

- أحياناً متعطشاً لأحد الرجال وأحياناً لرجل آخر، ولكن دون أن يثبت على أحد». راجع مؤلفه؛ ثورات النمو الثلاث، ترجمة أديب العاقل، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1970)، ص195.
149. الدكتور مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1976)، ص179 و ص180.
150. س. ب. لويد؛ إفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (28)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980)، ص253.
151. الدكتور نضال نزيه الأيوبي؛ تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص25.
152. تميز الباحثة التونسية (زهية جويرو) بين «دين شعبي» يمثل في الممارسات والتصورات الدينية الراجعة إلى فئات اجتماعية اعتبرت ممثلة للشعب، والمثيرة بأوضاع هذه الفئات ويقاعها الثقافي، و«دين رسمي» يمثل في جملة العقائد والطقوس والشعائر المنظمة والمقننة بواسطة جهاز ديني رسمي». راجع كتابها؛ الإسلام الشعبي، (بيروت، دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2007)، ص7. من جانبه فقد اعتبر المفكر (خليل أحمد خليل) إن «الفولكلور الوطني ظاهرة من ظواهر الثقافات الفرعية في الأرياف. وكلمة فولكلور ذات أصل انكليزي، ومعناها الحرفي علم الشعب. والفولكلور يتناول، عموماً، مجمل التقاليد والخرافات والأعراف الشعبية في بلد ما». راجع كتابه؛ العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، (بيروت، دار الحدائق، 1981)، ص168.
153. يرى الدكتور محمد الجوهري «إن علم الفولكلور إنما هو علم ثقافي، يختص بقطاع معين من الثقافة (هو الثقافة التقليدية الشعبية) يحاول إلقاء الضوء عليها من زوايا تاريخية، وجغرافية، واجتماعية، نفسية». للمزيد حول هذا الموضوع تراجع موسوعته القيمة الموسومة؛ علم الفولكلور: دراسة في الاثروبولوجيا الثقافية، الجزء الأول، (القاهرة، دار المعارف، 1978)، ط3، ص19.
154. الدكتور علي زيمور؛ مذاهب علم النفس: مدخل إلى علم النفس مع قراءات ونصوص، (بيروت، دار الأندلس، 1984)، ط5، ص76.
155. الدكتور مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، مصدر سابق، ص164.
156. غوستاف لوبون؛ سيكولوجية الجماهير، مصدر سابق، ص88.
157. الدكتور خليل أحمد خليل؛ جدلية القرآن، (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ط2، ص29.
158. الدكتور علي زيمور؛ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللاواعي في الذات العربية، (بيروت، دار الطليعة، ؟)، ص83 و ص84.
159. مصطفى الكيلاني؛ التاريخ والوجود: في المتبقي والمندثر، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص89.

160. جوليان فروند؛ سوسولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، دت)، ص 114. وفي السياق ذاته فقد لاحظ الباحث العراقي (قصي محبوبة) إن السلطة الكاريزماتية «لا تحتاج إلى قوانين لأن سلطتهم تأتي من الكاريزما التي تشع على أتباعهم، فكل شيء يقولونه يصبح قانوناً دون أن يأخذوا تشريعاتهم من قانون؛ لأنهم هم المؤسسون للحالة التي وصلوا إليها، وبهذا فهم يؤسسون لكل شيء من الصفر». راجع مؤلفه؛ القائد بين السياسة والسلطة والثقوة، مصدر سابق، ص 94.
161. سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي، ترجمة الدكتور سامي محمود علي، (القاهرة، دار المعارف، 1970)، ص 87.
162. غوستاف لويون؛ سيكولوجيا الجماهير، مصدر سابق، ص 18.
163. سيغموند فرويد؛ علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، 2006)، ص 25.
164. غوستاف لويون؛ سيكولوجيا الجماهير، مصدر سابق، ص 8.
165. المصدر ذاته، ص 56.
166. سيغموند فرويد؛ علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، مصدر سابق، ص 22.
167. كتب الفيلسوف الماركسي الروسي (ا. ك. أوليدوف) موضعاً طبيعة السيكلوجية الاجتماعية في علاقتها بالوعي قائلاً «السيكولوجية الاجتماعية هي جملة المشاعر، والأمزجة، والعواطف، والمهارات، والاتجاهات الإرادية والعادات وسواها من السمات التي تنشأ لدى مجموعة كبيرة من البشر على أساس الاشتراك في شروط الحياة الاقتصادية - الاجتماعية». للمزيد راجع كتابه؛ الوعي الاجتماعي، ترجمة ميشيل كيلو، (بيروت، دار ابن خلدون، 1978)، ص 135.
168. ي. نوجين؛ الحديث الجماهيري المباشر وسيلة إعلامية، بحث منشور ضمن كتاب؛ علم النفس الاجتماعي وقضايا الإعلام والدعاية، ترجمة نزار عيون السود، (دمشق، دار دمشق، 1978)، ص 206 و ص 209. لقد أضاف العالم النفسي المصري (لويس كامل مليكة) بعداً إضافياً لأبعاد هذه السيكلوجية حين كتب يقول «كل الحركات الاجتماعية لها بعض المضمون الأيديولوجي، بينما تكون اهتمامات الحشد بالأيديولوجية أقل نسبياً، والحركة تسعى إلى حلول للمشكلات الاجتماعية، بينما يسعى الحشد إلى التعبير الحماسي والى المقاومة». راجع كتابه؛ سيكولوجية الجماعات والقيادة، ج 2، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989)، ص 251.
169. الدكتور شارل بلوندل؛ المدخل إلى علم النفس الجماعي، ترجمة الدكتور حكمة هاشم، (القاهرة، دار المعارف، 1962)، ط 2، ص 7. بالمقابل يرى عالم النفس الاجتماعي (تارد) إن «السيكولوجيا الجماعية (سوا فيما يمس الجماهير أو النقابات أو الجماعات أو الأمم)، إذا طمعت أن تكون شيئاً آخر غير استظالة للسيكولوجيا الفردية أو انعكاس متعدد لها، فليست غير وهم انتولوجي». راجع كتاب الدكتور شارل بلوندل؛ المدخل إلى علم النفس الجماعي، مصدر سابق، ص 72.

170. سيغ蒙德 فرويد؛ علم نفس الجماهير تحليل الأنا، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت، دار الطليعة، 2006)، ص 109.
171. ديديه أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، ترجمة الدكتورة سعاد حرب، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1990)، ص 36.
172. ج. و. كلابمان؛ الجماعة السيكلوجية: النظرية والممارسة، نقلاً عن سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي، مصدر سابق، ص 193.
173. ديديه أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، مصدر سابق، ص 28. هذا وقد اعتبر (فرويد) في مكان آخر إن التماهي «يمثل الشكل الأكثر بدائية من التعلق العاطفي». راجع كتابه؛ علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، مصدر سابق، ص 82.
174. الدكتور مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي: سيكولوجيا الإنسان المقهور، مصدر سابق، ص 181.
175. أريك فروم؛ المجتمع السوي، ترجمة محمود متقذ الهاشمي، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2009)، ص 171.
176. المصدر ذاته، ص 234 و ص 235. وهذا ما يؤكد العالم النفسي (إي. هوفر) بصيغة أخرى مغايرة فيقول «إن الانغماس والاختفاء في الكتل البشرية يزيل حدود الذات ويرفع عنها المسؤوليات الفردية. فالمسؤولية تقع حينذاك على المجموع - على الكتلة نفسها». مقتبس عن الدكتور فخري الدباغ؛ غسل الدماغ، (بيروت، دار الطليعة، 1980)، ط 2، ص 127.
177. الدكتور مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي / سيكولوجيا الإنسان المقهور، مصدر سابق، ص 180 و ص 181.
178. جويل كاندو؛ الذاكرة والهوية، مصدر سابق، ص 60. وضمن نفس المصدر يشير (كاندو) إلى انه «في مؤلفة معقدة من التاريخ المحفوظ في الذاكرة، المكتشف والمخترع، ثمة ذاكرة يفترض أنها مشتركة) هي التي، في كل مرة، تصطفى، ذاكرة يجري استحضارها وتوسلها واقتراحها على الاحتفال في مشروع من قصد التوحيد، ذي علاقة بالهدف الذي مفاده أن يجعل الجماعة موحدة وكأنها شخص واحد: وحدانية متخيلة للحدث الذي يحتفل بذكراه و وحدانية متخيلة للجماعة التي تحتفل بذكراه». ص 195.
179. زهير الجزائري؛ المستبد... صناعة قائد صناعة شعب، مصدر سابق، ص 312.
180. رفيق عبد السلام بوشلاكة؛ الجذور الحديثة للاستبداد: الاستبداد الحدائني العربي - التجربة التونسية نموذجاً، بحث منشور ضمن كتاب: الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 97.
181. علي أحمد سعيد (أدونيس)؛ محاضرات الإسكندرية، (دمشق، التكوين، 2008)، ص 171. وللمفكر العراقي (فاضل الربيعي) رأي موضوعي في هذه المسألة حينما كتب عن علاقة الجماهير بالزعيم الكاريزمي يقول «إنها تخضع لزعيمها المحبوب وتتعبّد صورته الساحرة، كما

- فعل الروس والصينيون مع ستالين وماو؛ لا لأنه يمثل تطلعاتهم، بل بدرجة أكبر لأنه يمثل تصوراتهم عن المخلص الأسطوري والزعيم المنتظر». للمزيد حول هذا الموضوع راجع مؤلفه النقدي؛ الجماهيريات العنيفة ونهاية الدولة الكاريزمية في العراق: دراسة في العلاقة بين السياسة والمعرفة والجماهير، (دمشق، الأهالي، 2005)، ص 40.
162. ديبدي أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، مصدر سابق، ص 8. ويضيف (أنزيو) ضمن نفس المصدر قوله «يعاش ظرف الجماعة إذن وبالحدة نفسها، كمصدر للقلق وتحقق خيالي للرغبة. وهذا يؤكد أن الجماعة في كل مرحلة من مراحلها، شأنها في ذلك شأن الحلم وشأن العارض، هي ترابط لرغبة ولدفاع». ص 60.
163. جويل كاندو؛ الذاكرة والهوية، ترجمة وجيه أسعد، (دمشق، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، 2009)، ص 130.
164. الدكتور أشرف منصور؛ الرمز والوعي الجمعي: دراسات في سوسولوجيا الأديان، (القاهرة، رؤية، 2010)، ص 119. من جانبه فقد أكد المفكر العراقي (فاضل الربيعي) هذه الخاصية بالقول «إن الجماعة المؤمنة المؤلفة من أفراد خاضعين والتي تنتج الوثن، هي بلا ريب جماعة مأزومة من أفراد خاضعين لم تتحقق وحدتها الاندماجية إلا في نطاق خضوع الفرد لفرد آخر، وبحيث لا يجد أي منهما نفسه خارج وجود الوثن... في إطار هذه الجماعة المأزومة يتوجب على الفرد أن لا يفكر لأن التفكير من صلب الآلهة لا الأفراد». راجع كتابه: كبش المحرقة، مصدر سابق، ص 217.
165. الدكتور أحمد خليل أحمد؛ العرب والقيادة بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، مصدر سابق، ص 33.
166. الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن؛ لعبة الترميز: دراسات في الرمز واللغة والأسطورة، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008)، ص 51. ويذهب الفيلسوف الألماني (أرنست كاسيرر) إلى «إن الأشكال الرمزية ليست محاكاة للواقع، بل هي الأعضاء المكونة له، ما دام بفضلها وحدها، ومن طريقها، يصير أي شيء واقعي موضوعاً للفهم العقلي، وهكذا يصبح مرئياً لنا في ذاته». راجع كتابه: اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، (أبو ظبي، كلمة، 2009)، ص 30.
167. غوستاف لوبون؛ سيكولوجية الجماهير، مصدر سابق، ص 48.
168. الدكتور مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، مصدر سابق، ص 135 و 136. وفي السياق ذاته فقد كتب (غوستاف لوبون) يقول «الكثرة تصغي دائماً للإنسان المزودة بإرادة قوية. وبما أن الأفراد المجتمعين في الجمهور يفقدون كل إرادة فإنهم يتجهون غرائزياً نحو ذلك الشخص الذي يمتلكها». راجع كتابه؛ سيكولوجية الجماهير، مصدر سابق، ص 128.
169. الدكتور محمد سييلا؛ للسياسة، بالسياسة.. في التشريح السياسي، (المغرب، أفريقيا الشرق، 2000)، ص 137. ولتعزيز هذه الفكرة يضيف (سييلا) ضمن نفس المصدر قوله «فحيازة السلطة

تمكن الفرد الذي امتلكها من التغلب على هذا القلق الميتافيزيقي، وتجعله يشعر بالامتلاء والتفوق على الآخرين، وكأنه أصبح من طينة أخرى، من عالم آخر تنتفي فيه الحاجة والمحدودية والانتهاؤ. وقد التقط أحد الفلاسفة هذه العلاقة السرية الرهيبة بين السلطة والموت حيث قال (إن البحث عن السلطة يمكن أن يكون مجرد وسيلة رمزية - سحرية لمقاومة القلق الناتج عن شعور المرء بأنه سيموت. فتهاقت الناس من أجل الحصول على ذرة من السلطة المالية أو السياسية لا يفسر فقط بهمهم من أجل الحصول على المتع والخيرات أو برغبتهم في الحصول على الهيبة الناتجة عن الجاه والمكانة المتميزة، بل لن هذا التهاقت ناتج عن الحاجة الملحة إلى مراكمة الحياة، وبالتالي إلى إبعاد الموت). أكيد أن السلطة في حد ذاتها لذة مركبة أي محصلة للذات أخرى جزئية: لذة المال، ولذة الاستمتاع بكل خيرات الطبيعة وبكل الخيرات البشرية؛ لكن أعظم لذتها هي اللذة الميتافيزيقية العظمى المتمثلة في الشعور بالتفوق والارتقاء فوق مصاف البشر وفي التثبيت والتشبه بعالم الخلود. ص 140.

190. الدكتور خليل أحمد خليل؛ العرب والقيادة: بحث اجتماعي حول معنى السلطة ودور القائد، مصدر سابق، ص 20.

191. المصدر ذاته، ص 22.

192. غوستاف لويون؛ سيكولوجية الجماهير، مصدر سابق، 137. هذا ويضيف ضمن نفس المصدر مميّزاً مهماً بين أنماط الهيبة فيقول «والآن، بعد كل ما قلته سابقاً، أصل إلى الهيبة الشخصية. فهي من طبيعة مختلفة جداً عن الهيبة الاصطناعية أو المكتسبة، وتشكل ملكة مستقلة عن كل لقب أو كل سلطة. والعدد القليل من الأشخاص الذين يمتلكونها يمارسون سحراً مغناطيسياً حقيقياً على أولئك الذين يحيطون بهم بمن فيهم أندادهم. فهم يطعمونهم طاعة عمياء كما تطيع الدابة المتوحشة مروضها على الرغم من أنها تستطيع أن تقتسه بكل سهولة». ص 138.

193. الدكتور بشير محمد الخضراء؛ النمط النبوي - الخلفي في القيادة السياسية العربية، مصدر سابق، ص 92 و ص 93. من جانبه فقد أشار (قرويد) إلى أن «الجماهير تحتفظ، مثلها مثل الفرد، بانطباعات الماضي في شكل بقايا وأثار ذاكرية لا شعورية». راجع كتابه؛ موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ط 4، ص 131.

194. الدكتور خليل أحمد خليل؛ سوسيولوجيا الجمهور السياسي - الديني في الشرق الأوسط المعاصر، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005)، ص 79. هذا في حين اعتبر الباحث العراقي (شاكر شاهين) إن «أي رئيس أو صحاب سلطة ومنزلة - عندما يتوجه بخطابه إلى جمهوره لا بد أن يكون محصناً بثقافتين: تاريخية وعشائرية. الأولى للأبطال المحاربين الذين فتحوا البلدان وكانوا سيياً في توسيع جغرافية الحضارات القديمة والإسلام منها على وجه الخصوص، والثانية تحافظ على نظام القيم وتأصيلها كالكرم والشجاعة والنخوة والمروءة. ولم ينج من سلطة العشيرة حتى المحدثين من ساسة البلاد، فهي (درع ثقافي) مؤيد، تزول الدولة ولا تزول العشيرة، وقوة الدولة بمدى قدرتها على جذب واصطفاف العشائر معها». راجع كتابه؛

- الاستبداد الرمزي: الدين والدولة في التأويل السيميائي، (لندن، مومنت للكتب الرقمية، 2013)، ص121.
195. جوليان فروند؛ سوسولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ت)، ص113. من جانبه فقد اعتبر الاثروبولوجي الفرنسي (روجيه كايو) انه «عندما يجري اختصار حياة الجماعة والطبيعة في شخص الملك المقدس، فان ساعة موت هذا الأخير هي التي تحدد اللحظة الحاسمة وتطلق أعمال الفجور الطقسية التي تتخذ حينذاك وجهاً يتناسب تماماً مع الكارثة الطارئة». راجع كتابه؛ الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص165. وفي الاتجاه ذاته ذهب الباحث العراقي (قصي محبوبة) حين اعتبر «إن أكبر تحد يواجه القيادة الكاريزمية هو التحول إلى الحكم البيروقراطي أو الحكم الرشيد، حيث إن الفراغ يكون كبيراً جداً بعد اختفاء القائد، ويكون من الصعب أن يوجد من يحل محله، فينشأ الصراع أحياناً والتوافق أحياناً أخرى». راجع كتابه؛ القيادة بين السياسة والسلطة والنفوذ - صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، مصدر سابق، ص77.
196. الدكتور فاضل الربيعي وتركي علي الربيعو؛ الأسطورة والسياسة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق، دار الفكر، 2007)، ص136 وص137. ومن واقع التجربة العراقية فقد أشار الباحث العراقي (زهير الجزائري) إن الرئيس السابق (صدام حسين) قد أدرك «هذه الحقيقة بقوله: العراق يحتاج إلى الرمز أكثر مما يحتاجه موسكو، لأن حالة التكوين جديدة وحالة التخلف عميقة، ولأن في العراق طوائف وأديان مختلفة.. إذن ينبغي أن يكون صدام حسين حصة لكل هؤلاء». راجع كتابه؛ المستبد.. صناعة قائد صناعة شعب، مصدر سابق، ص316.
197. الدكتور محمد سيلا؛ للسياسة، بالسياسة.. في التشريع السياسي، مصدر سابق، ص134. بالمقابل يعزو (فرويد) حالة تماسك الجمهور إلى ما يسميه قوة (ايروس) حيث يقول «فحتى يحافظ الجمهور، أولاً، على تماسكه، فلا بد أن تمسكه قوة ما. وماذا يمكن أن تكون هذه القوة إن لم تكن ايروس الذي يضمن وحدة كل ما هو موجود في العالم وتلاحمه؟». انظر كتابه؛ علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، مصدر سابق، ص57.
198. الدكتور فاضل الربيعي؛ كبش المحرقة: نموذج لمجتمع القوميين العرب، مصدر سابق، ص168. من جانبه فقد اعتبر الباحث (محمد سيلا) إن «الحزب السياسي مؤسسة سياسية أخرى يعيش فيها أفراد الحزب علاقة وجدانية ايجابية أو سلبية مع الرئيس الزعيم، حيث تختلط في لا وعيهم أو في مخيلتهم اللاواعية صورة الرئيس بصورة الأب». راجع كتابه؛ للسياسة، بالسياسة: في التشريع السياسي، مصدر سابق، ص155.
199. الدكتور محمد الجويلي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، دار سراس للنشر، 1992)، ص199.

البيليوغرافيا

1. الكتاب المقدس؛ سفر التثنية، الفصل 26، (18-19)، (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 1992).
2. آن شينغ؛ تاريخ الفكر الصيني، ترجمة الدكتور محمد محمود، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012).
3. أحمد لاشين؛ كربلاء بين الأسطورة والتاريخ: دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، (القاهرة، رؤية، 2009).
4. ألكسي لوسيف؛ فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، (دمشق، دار الحوار، 2005).
5. أسامة العيسة؛ ظله على الأرض: ألقاب حكام المسلمين في رقوم مقدسية، (دمشق، قدمس، 2004).
6. أرنست كاسيرر؛ اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، (الإمارات، كلمة، 2009).
7. _____؛ الدولة والأسطورة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975).
8. أحمد كمال زكي؛ الأساطير: دراسة حضارية مقارنة، (بيروت، دار العودة، 1979).
9. ألان تورين؛ نقد الحداثة، ج1، ح2، ترجمة صباح الجهيم، دراسات فكرية (39)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1998).
10. أريك فروم؛ اللغة المنسية / مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة الدكتور حسن قبيسي، (بيروت المركز الثقافي العربي، 1995).

11. _____؛ المجتمع السوي؛ ترجمة محمود منقذ الهاشمي، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2009).
12. _____؛ الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، (القاهرة، مكتبة غريب، 1977).
13. آدم كروبر؛ الثقافة - التفسير الانثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة (349)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008).
14. أحمد شمس الدين الحجاجي؛ مولد البطل في السيرة الشعبية، سلسلة العلوم الاجتماعية، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).
15. أنطونيو دامسيو؛ الشعور بما يحدث: دور الجسد والعاطفة في صنع الوعي، ترجمة رفيف كامل غدار، (بيروت، الدار العربية للعلوم / ناشرون، 2010).
16. أحمد عثمان؛ هرقل: بحث في مغزى وأسطورة التأليه وأصولها الشرقية، بحث منشور في مجلة آفاق العراقية، العدد / 5 السنة / 1978.
17. ايف شميل؛ السياسة في الشرق القديم، ترجمة مصطفى كامل، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005).
18. ادوارد جفري بارندر؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ط2.
19. ألبرت اشفيتسر؛ فلسفة الحضارة، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، (بيروت، دار الأندلس، 1983)، ط3.
20. أنطوان بلتيه وجان جاك غويلو؛ المادية التاريخية وتاريخ الحضارات، ترجمة الدكتور الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980).
21. إبراهيم الحيدري؛ الشخصية العراقية (1) البحث عن هوية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2013).
22. _____؛ تراجيدا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، (بيروت، دار الساقي، 1999).
23. آرثر كورتل؛ قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، (بيروت المؤسسة العربية للدراسات، 1993).

24. آرثر كريسنسن؛ إيران غي عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1957).
25. أ. س. ميغولنسكي؛ أسرار الديانات القديمة، ترجمة الدكتور حسان ميخائيل أسحق (دمشق، منشورات علاء الدين، 2012).
26. الميلودي شغوم؛ المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، (دمشق، دار الحوار، 2011).
27. أدوين ريشاور؛ تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما، ترجمة يوسف شلب الشام، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2008).
28. أحمد محمود صبحي؛ في فلسفة الحضارة (1) الحضارة الإغريقية، (القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت).
29. —؛ نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: تحليل فلسفي للعقيدة، (القاهرة، دار المعارف، 1969).
30. أ. ك. أوليدوف؛ الوعي الاجتماعي، ترجمة ميشيل كيلو، (بيروت دار ابن خلدون، 1978).
31. آين دي لابوسيه؛ مقال في العبودية المختارة، ترجمة مصطفى صفوان، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2005).
32. أشرف منصور؛ الرمز والوعي الجمعي: دراسات في سوسيولوجيا الأديان، (القاهرة، رؤية، 2010).
33. أشلي متاغيو؛ طبيعة الإنسان البيولوجية والاجتماعية، ترجمة أحمد حسن الرحيم، (النجف، مطبعة الآداب، 1965).
34. أحمد الكاتب؛ تطور الفكر السياسي الشيعي / من الشورى الى ولاية الفقيه، (لندن، دار الشورى، 1997).
35. المولدي الأحمر؛ الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في ليبيا: الفرد والمجموعة والبناء الزعامي للظاهرة السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (78)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

36. إحسان سرقيس؛ التأويل التاريخي ودور الفرد، (دمشق، دار دمشق د. ت).
37. ادوارد براون؛ تاريخ الأدب في إيران، ج1، ترجمة أحمد كمال الدين حلمي، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2005).
38. ادوارد كار؛ ما هو التاريخ؟، ترجمة ماهر الكيالي وبيار عقل، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980)، ط2.
39. أسحق عبيد؛ معرفة الماضي: من هيرودوت إلى يوينبي، (القاهرة، دار المعارف، 1981).
40. ألبان ج. ويدجري؛ التاريخ وكيف يفسرونه: من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972).
41. ايف لاكوست؛ العلامة ابن خلدون، ترجمة الدكتور ميشال سليمان، (بيروت، دار ابن خلدون، 1974).
42. إمام عبد الفتاح إمام؛ سرن كير جورود - رائد الوجودية: حياته وأعماله، سلسلة الفكر المعاصر (2)، (بيروت، دار التنوير، 1983)، ط2.
43. _____؛ الطاغية: دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة (183)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ط2.
44. (أودنيس)؛ محاضرات الإسكندرية، (دمشق، التكوين، 2008).
45. ارنست بلوخ؛ فلسفة عصر النهضة، ترجمة الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980).
46. أحمد صادق سعد (محرر)؛ ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج، سلسلة الثقافة المعاصرة، (بيروت، دار الطليعة، 1979).
47. اسوالد اشبنلغر؛ تدهور الحضارة الغربية، ترجمة الدكتور أحمد الشيباني، (بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت).
48. ارنولد توينبي؛ مختصر دراسة التاريخ، (4 أجزاء)، ترجمة فؤاد محمد شبل، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2001).

49. أحمد عبد الحليم عطية (محرر)؛ ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، سلسلة أوراق فلسفية، (بيروت، دار الفارابي، 2011).
50. أريك دافيس؛ مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ترجمة حاتم عبد الهادي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2008).
51. إكرام عدنني؛ سوسولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيسر، (بيروت، منتدى المعارف، 2013).
52. ارنست باركر؛ النظرية السياسية عند اليونان، (2) جزء، ترجمة لويس اسكندر، سلسل اللف كتاب (566)، (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1966).
53. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة الدكتور فؤاد زكريا، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974).
54. ادوارد سعيد؛ الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).
55. إبراهيم بدران؛ سلوى الخماش؛ دراسات في العقلية العربية (1) الخرافة، (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، ط2.
56. المنصف وناس؛ الدين والدولة في تونس (1956 - 1987)، بحث منشور ضمن كتاب الدين في المجتمع العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990).
57. إحسان محمد الحسن؛ أثر العوامل الاجتماعية في النظم السياسية في بلدان العالم الثالث، بحث منشور ضمن كتاب النظم السياسية في بلدان العالم الثالث، (بغداد، الجامعة المستنصرية، 1987).
58. بول ريكور؛ الزمان والسرد (3) أجزاء، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006).
59. _____؛ صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة سعيد الغانمي، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005).
60. _____؛ بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد هليت، (بيروت، الدار العربية للعلوم / ناشرون، 2006).

61. _____؛ نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003).
62. _____؛ التاريخ، الذاكرة، النسيان، ترجمة الدكتور جورج كتورة، (ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009).
63. بيار غريمال؛ الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، سلسلة زدني علماً / (بيروت منشورات عويدات، 1982).
64. برونو بتلهاييم؛ التحليل النفسي للحكاية الشعبية، ترجمة طلال حرب، (بيروت، دار المروج، 1085).
65. بول آرون ودينيس سان - جاك؛ معجم المصطلحات الأدبية، ترجمة الدكتور محمد حمود، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 2012).
66. ب. بورشنيف؛ علم النفس الاجتماعي والتاريخ، ترجمة هشام الدجاني، (بيروت، دار الفارابي، د. ت).
67. بول بوريل؛ ثورات النمو الثلاث، ترجمة أديب العاقل، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1970).
68. بيتر جي. كاترنشتاين (محرر) الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية، ترجمة فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة (385)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012).
69. ب. س. لويد؛ إفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (28)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980).
70. بسام الجمل؛ من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، (القاهرة، رؤية، 2011).
71. بشير محمد الخضرا؛ النمط النبوي - الخلفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
72. بيار كلاستر؛ مجتمع اللادولة، ترجمة الدكتور محمد حسين دكروب، (بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1981).

73. برهان غليون؛ اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004)، ط3.
74. _____؛ نقد السياسة: الدين والدولة، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004)، ط3.
75. بنسالم حميش؛ الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006).
76. بيتر بيرك؛ علم الاجتماع والتاريخ، ترجمة داوود صالح رحمة، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2007).
77. بروس مازليش؛ الحضارة ومضامينها، ترجمة الدكتور عبد النور خرافي، سلسلة عالم المعرفة (412)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2014).
78. بول هازار؛ أزمة الوعي الأوروبي (1680 - 1715)، ترجمة الدكتور يوسف عاصي، (بيروت المنظمة العربية للترجمة، 2009).
79. بيار ماشيري؛ كونت الفلسفة والعلم، ترجمة الدكتور سامي أدهم، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجلد، 1994).
80. باتريك هيلي؛ صور المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة، ترجمة الدكتور نور الدين شيخ عبيد، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008).
81. برتران بادوي وبيار بيرنباوم؛ سوسيولوجيا السياسة، ترجمة جوزيف عبد الله وجورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د. ت).
82. بيسر رينوفان وجان باتيست دوروزيل؛ مدخل إلى تاريخ العلاقات الدولية، ترجمة فايز كم نقش، (بيروت، منشورات عويدات، 1976).
83. برتراند رسل؛ الإنسان والسلطة، ترجمة الدكتور نوري جعفر، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2005).
84. بيري اندرسون؛ دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع عمر نظمي، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1983).
85. بثينة عبد الرحمن التكريتي؛ جمال عبد الناصر: نشأة وتطور الفكر الناصري، وقفة جمال عبد الناصر الثقافية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).

86. بليماك، فولودين؛ كيف يتطور المجتمع، ترجمة سليم توما، مكتبة المعارف السياسية (1)، (موسكو دار التقدم، 1083).
87. تزفيتان تودوروف؛ نظريات الرمز، ترجمة محمد الزكرواي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012).
88. —؛ روح الأنوار، ترجمة حافظ قويعه، (تونس، دار محمد علي للنشر، 2007).
89. توماس كارليل؛ الأبطال، ترجمة محمد السباعي، (بيروت، دار الرائد العربي، 1982)، ط4.
90. نوم. ب. بوتومور؛ الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة الدكتور محمد الجوهري وآخرين، (القاهرة، دار المعارف، 1987)، ط2.
91. توماس هايلان ايركسون وفين سيفرت نيلسيون؛ تاريخ النظرية الانثروبولوجية، ترجمة الدكتورة لاهاي عبد الحسين، (الجزائر، منشورات الاختلاف - الضفاف، 2013).
92. توفيق سيف؛ نظرية السلطة في الفقه الشيعي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2002).
93. ثيودور أدرنو؛ محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة الدكتور جورج كتورة، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د. ت).
94. ثامر عباس؛ تراث العقل وتوريث الجهل، مقال منشور في صحيفة الصباح اليومية، العدد (2434) بتاريخ 10 كانون الثاني 2012.
95. جورج هيغل؛ محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، العقل في التاريخ، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت، دار التنوير، 1981)، ط2.
96. جورج بالاندييه؛ الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986).
97. جفري بارندر؛ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ط2.
98. جورج غوروفيتش؛ الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجلد، 1981).

99. جورج تومسون؛ استخيلوس وأثينا: دراسة في الأصول الاجتماعي للدراما، ترجمة الدكتور صالح جواد كاظم، سلسلة الكتب المترجمة (28)، (بغداد، منشورات وزارة الإعلام، 1975).
100. جورج برناردشو؛ المسيح ليس مسيحياً، ترجمة جورج فتاح، (بيروت، دار الطليعة، 1979)، ط2.
101. جورج روى؛ العراق القديم؛ ترجمة حسين علوان حسين، سلسلة الكتب المترجمة (127)، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة 1984).
102. جورج فرم؛ المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الفارابي، 2007).
103. جورج بليخانوف؛ دور الفرد في التاريخ، ترجمة إحسان سركيس، (دمشق، دار دمشق، 1974).
104. _____؛ تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، (بيروت، دار الطليعة، 1975)، ط2.
105. جورج سباين؛ تاريخ الفكر السياسي، (4 أجزاء)، ترجمة حسن جلال العبروسي، (القاهرة، دار المعارف، 1969)، ط2.
106. جورج لوكاش؛ تحطيم العقل، (4 أجزاء)، ترجمة الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقية، 1982).
107. جان - بيار فرنان؛ الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012).
108. _____؛ وبيار فيدال - ناكيه؛ أوديب وأساطيره، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009).
109. جان بودرياز؛ المصطنع والاصطناع، ترجمة الدكتور جوزيف عبد الله، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008).
110. جان توشار؛ تاريخ الأفكار السياسية، (3 أجزاء)، ترجمة الدكتور ناجي الدراوشة، (دمشق، التكوين، 2010).

111. جان توشار وآخرين؛ تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة الدكتور علي مقلد، (بيروت، الدار العالمية للطباعة، 1981).
112. جان جاك شوفاليه؛ المؤلفات السياسية الكبرى من ماكيافل إلى أيامنا، ترجمة الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1980).
113. —؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور محمد عرب صاصيلا، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1986).
114. جان بوتيرو؛ الديانة عن البابليين، ترجمة الدكتور وليد الجادر، (دمشق، مركز الإنماء الحضاري، 2005).
115. جان ميشال روكونت؛ الديمقراطية، ترجمة حسين عيسى، (دمشق، بترا - رابطة العقلانيين العرب، 2009).
116. جان وليم لايبهار؛ السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، سلسلة زدني علماً، (بيروت، منشورات عويدات، 1974).
117. جان لاكروا؛ أوغست كونت، ترجمة منى النجار الرفاعي، إعلام الفكر العالمي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1977).
118. جان سوريه كانال؛ حول نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرايشي، سلسلة الثقافة المعاصرة، (بيروت، دار الطليعة، 1089).
119. جوزابارويس؛ فلسفة الولاء، ترجمة أحمد الأنصاري، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2002).
120. جيمس فريزر؛ الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ج1، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971).
121. جوزيف فيزهوفر؛ فارس القديمة: التاريخ - الحضارة - العبادات - الإدارة - المجتمع - الاقتصاد - الجيش، ترجمة محمد حديد، (دمشق، دار قدس، 2009).
122. جواهر لال نهرو؛ اكتشاف الهند، (2) أجزاء، ترجمة فاضل جتكر، سلسلة تاريخ العرب والعالم (2)، (دمشق، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، 2011).

123. جون كولر؛ الفلسفات الآسيوية، ترجمة نصير فليخ، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013).
124. جاك مندلسون؛ الرب والله وجودو: الأديان في إفريقيا المعاصرة، ترجمة إبراهيم أسعد محمد، (القاهرة، دار المعارف، 1971).
125. جون ليتشه؛ خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من النبوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة الدكتورة فاتن البستاني، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008).
126. جواد علي؛ المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية، ترجمة أبو العبد دودو، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2005).
127. جون ستوارت مل؛ الحرية، (2) أجزاء، ترجمة عبد الكريم أحمد، سلسلة الألف كتاب (581)، (القاهرة مؤسسة سجل العرب، 1966).
128. جاك لوغوف؛ التاريخ الجديد، ترجمة الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007).
129. جوزيف هورس؛ قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، سلسلة زدني علماء، (بيروت، منشورات عويدات، 1974).
130. جوليان فروند؛ سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د. ت).
131. —؛ بارتو، ترجمة منى النجار، سلسلة إعلام الفكر العالمي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980).
132. جون هرمان راندال؛ تكوين العقل الحديث، (2) أجزاء، ترجمة الدكتور جورج طعمة، (بيروت، دار الثقافة، 1966)، ط 2.
133. جاك أومون؛ الصورة، ترجمة ريتا الخوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013).
134. جاريت ستانسفيلد؛ العراق: الشعب والتاريخ والسياسة، سلسلة دراسات مترجمة (31)، (أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، 2009).
135. جويل كاندو؛ الذاكرة والهوية، ترجمة وجيه أسعد، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2009).

136. جابرييل ايه. آلموند وجي. بنجهام باويل الابن؛ السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر - نظرة عالمية، ترجمة هشام عبد الله، (عمان، الأهلية، 1998).
137. جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية في البحرين؛ الأسطورة - توثيق حضاري، (دمشق، دار كيوان، 2009).
138. جامعة النجاح الوطنية؛ ما هي الكاريزما، مقال منشور على الموقع الالكتروني career.najah.edu/nodel2207.
139. حنة أرندت؛ أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقي، 1993).
140. _____؛ في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقي، 1992).
141. حنا بطاطو؛ العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، (3 أجزاء)، ترجمة عفيف الرزاز، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1990).
142. حسن قبيسي؛ رودنسون ونبي الإسلام: مقدمة حول التفسير المادي التاريخي لنشأة الإسلام، (بيروت، دار الطليعة، 1981).
143. حسين مؤنس؛ الحضارة، سلسلة عالم المعرفة (1)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978).
144. حيدر سعيد؛ سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2009).
145. حميد الهاشمي؛ العراق ومقولة الكاريزما، بحث منشور على الموقع الالكتروني www.rezgar.com.
146. خليل أحمد خليل؛ مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (بيروت، دار الطليعة، 1980).
147. _____؛ جدلية القرآن، (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ط2.
148. _____؛ العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، (بيروت، دار الحدائق، 1981).

149. _____؛ نقد العقل السحري: قراءة في تراث الثقافة الشعبية العربية، (بيروت، دار الطليعة، 1988).
150. _____؛ سوسولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005).
151. خلدون حسن النقيب؛ الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ط2.
152. داريوش شايفان؛ أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، سلسلة بحوث اجتماعية (18)، (بيروت، دار الساقى، 1998).
153. _____؛ الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة حيدر نجف، (بيروت، دار الهادي، 2007).
154. ديديه أنزيو؛ الجماعة واللاوعي، ترجمة الدكتور سعاد حرب، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجد، 1990).
155. دانيال باسوك؛ أساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم وأثرها في المسيحية، ترجمة سعد رستم، منشور على الموقع الإلكتروني: www.ebnmaryam.com
156. دانيال غران؛ حول الفاشية، بحث ضمن كتاب؛ دراسات في الفاشية، ترجمة جوزيف سماحة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1973).
157. دنيس بولم؛ الحضارات الأفريقية، ترجمة علي شاهين، (بيروت، منشورات مكتبة الحياة، 1974).
158. دينكن ميشيل (محرر)؛ معجم علم الاجتماع، ترجمة الدكتور إحسان محمد الحسن، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1980).
159. روبرت م. ماكيفر؛ تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، (بيروت، دار العلم للملايين، 1966).
160. رولان بارت؛ الأسطورة اليوم، ترجمة حسن الغرني، سلسلة الموسوعة الصغيرة (345)، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1990).
161. روبرت سميث؛ محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة الدكتور عبد الوهاب علوب، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 1997).

162. روجيه كايو؛ المقدس والإنسان؛ ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010).
163. رينيه جيرار؛ العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009).
164. ريمون كاربانتييه؛ معرفة الغير، ترجمة نسيم نصر، سلسلة زدني علماً، (بيروت، منشورات عويدات، 1975).
165. رالف لتون؛ شجرة الحضارة: قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، (3 أجزاء)، ترجمة أحمد فخري، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2010).
166. رشتون كولبورن؛ أصل المجتمعات البشرية، ترجمة لمعي المطيعي، سلسلة من الشرق والغرب (99)، (القاهرة، الدار القومية للطباعة، د. ت).
167. ريتشارد فولتز؛ الروحانيات في أرض النبلاء: كيف أثرت إيران في أديان العالم، ترجمة بسام شيا، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007).
168. ريتشارد تارناس؛ آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، (السعودية، العبيكان، 2010).
169. رشيد الخيون؛ الأديان والمذاهب بالعراق، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2007)، ط2.
170. ر. س. زهينير؛ الزرادشتية: الفجر - الغروب، ترجمة الدكتور سهيل زكار، (دمشق، التكوين، د. ت).
171. ريمون آرون؛ فلسفة التاريخ النقدية: بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة حافظ الجمالي، دراسات فكرية (54)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1999).
172. ريجيس دوبريه؛ علم الإعلام العام - الميديولوجيا -، ترجمة الدكتور فؤاد شاهين والدكتورة جورجيت الحداد، (بيروت، دار الطليعة، 1996).
173. زهير الجزائري؛ المستبد: صناعة قائد صناعة شعب، (بيروت، معد الدراسات الإستراتيجية، 2006).
174. زاهية جويرو؛ الإسلام الشعبي، (بيروت، دار الطليعة - رابطة العقلايين العرب، 2007).

175. سيغموند فرويد؛ موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ط4.
176. _____؛ الطوالم والحرام، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1983).
177. _____؛ إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1980).
178. _____؛ مستقبل وهم، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1974).
179. _____؛ علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 2006).
180. _____؛ قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، 1977).
181. سيرغي أ. توكاريف؛ الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة الدكتور أحمد م. فاضل (دمشق، دار الأهالي، 1989).
182. سيد القمني؛ الأسطورة والتراث، (القاهرة، المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999)، ط3.
183. سدني هوك؛ البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، (بيروت، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر 1959).
184. سعيد الغانمي؛ أترا - حسيس: ملحمة الخلق والطوفان، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008).
185. سامية مصطفى الخشاب؛ دراسات في الاجتماع الديني، الكتاب الأول، علم الاجتماع الديني، (القاهرة، دار المعارف 1988).
186. سيد عويس؛ رسائل إلى الإمام الشافعي: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي - دراسة سوسيولوجية -، (القاهرة، دار الشايح للنشر، 1987)، ط2.
187. سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي: دراسات سيكولوجية الجماعات من وجهة نظر التحليل النفسي، ترجمة الدكتور سامي محمود علي، (القاهرة، دار المعارف، 1970)، ط2

188. ستيفن هايمان؛ التسلطية في سوريا: صراع المجتمع والدولة، ترجمة عباس عباس، (لندن، رياض الريس، 2011).
189. سامي عبد الوهاب بطة؛ مولد البطل في الحكاية الشعبية، بحث منشور على الموقع الإلكتروني: <http://kenaonline.com>.
190. شفيق مقار؛ قراءة سياسية للتوراة، (لندن، رياض الريس، 1987).
191. شاخت وبوزورث؛ تراث الإسلام، (3 أجزاء، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة (12)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978).
192. شارل زاركا؛ السياسة والخيال، ترجمة الحسن اللحية، (المغرب، إفريقيا الشرق، 2008).
193. شاكرا ليمبي؛ تصاوير الإمام علي: مراجعها ودلالاتها التشكيلية، (لندن، رياض الريس، 2011).
194. شاكرا شاهين؛ الاستبداد الرمزي: الدولة والدين في التأويل السيميائي، (لندن، مومنت، 2013).
195. شارل بلوندل؛ المدخل إلى علم النفس الجماعي، ترجمة الدكتور حكمة هاشم، (القاهرة، دار المعارف، 1962).
196. صموئيل هنتنغتون؛ صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة الدكتور مالك عبيد أبو شهيوه ومحمود محمد خلف، (ليبيا، الدار الجماهيرية، 1999).
197. صموئيل نوح كيرمر؛ السومريون: تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم، ترجمة الدكتور فيصل الوائلي، (الكويت، وكالة المطبوعات، د. ت).
198. صادق الأسود؛ علم الاجتماع السياسي: أسسه وأبعاده، (بغداد، دار الحكمة، 1991).
199. طه باقر؛ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الأول، الوجيز في تاريخ حضارة وادي الرافدين، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986).
200. ظباء الكعبي؛ السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005).

201. علي حرب؛ خطاب الهوية: سيرة فكرية، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، ط2.
202. _____؛ الأختام الأصولية والشعائر التقديمية: مصائر المشروع الثقافي العربي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001).
203. علي زيمور؛ قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية: المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، (بيروت، دار الطليعة، 1982).
204. _____؛ التحليل النفسي للخرافة والتمثيل والرمز، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / مجلد، 2008).
205. _____؛ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: قطاع اللاوعي في الذات العربية، (بيروت، دار الطليعة، 1977).
206. _____؛ مذاهب علم النفس: مدخل إلى علم النفس مع قراءات ونصوص، (بيروت، دار الأندلس، 1984)، ط5.
207. عبد الجليل الطاهر؛ أصنام المجتمع: بحث في التحيز والتعصب والنفاق الاجتماعي، (بغداد، مطبعة الرابطة، 1956).
208. _____؛ مسيرة المجتمع: بحث في نظرية التقدم الاجتماعي، (بيروت، المكتبة العصرية، 1966).
209. عبد الرضا حسين الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات (104)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981).
210. _____؛ تاريخ الفكر السياسي الحديث، (بغداد، دار الحكمة 1992).
211. فرناند برودويل؛ قواعد لغة الحضارات، ترجمة الدكتور الهادي التيمومي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009).
212. عبد الوهاب حميد رشيد؛ حضارة وادي الرافدين (ميزوبوتاميا): العقيدة الدينية، الحياة الاجتماعية، الأفكار الفلسفية، (دمشق، دار المدى، 2004).
213. _____؛ التحول الديمقراطي في العراق: الموارد التاريخية والأسس الثقافية والمحددات الخارجية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).

214. عبد الهادي عبد الرحمن؛ لعبة الترميز: دراسات في الرموز واللغة والأسطورة، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008).
215. _____؛ عرش المقدس: الدين في الثقافة والثقافة في الدين، (بيروت، دار الطليعة، 2000).
216. عبد الله العروي؛ مفهوم الايديولوجيا، (بيروت، دار التنوير - المركز الثقافي العربي، 1983).
217. _____؛ مفهوم التاريخ، (2) أجزاء، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992).
218. _____؛ الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، (بيروت، دار الحقيقة، 1970).
219. _____؛ ابن خلدون وماكيافللي، بحوث اجتماعية، (بيروت، دار الساقى، 1990).
220. عزمي بشارة؛ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
221. عبد الله جتوف؛ حياة محمد قبل البعثة: التاريخ والبشارة والأسطورة، (بيروت، دار الطليعة، 2012).
222. عبد الغني مندوب؛ الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب، (المغرب، إفريقيا الشرق، 2006).
223. عصام الدين حفني ناصيف؛ المسيح في مفهوم معاصر، (بيروت، دار الطليعة، 1979).
224. علي عبد الواحد وافي؛ الطوطمية أشهر الديانات البدائية، سلسلة اقرأ (194)، (القاهرة، دار المعارف، 1959).
225. عبد الله إبراهيم؛ موسوعة السرد العربي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005).
226. عزيز العظمة؛ الملكية الإسلامية: السلطة والمقدس في أنظمة الحكم الإسلامية والمسيحية والوثنية، ترجمة عدنان حسن، (دمشق، دار قدس، 2008).
227. عز الدين العلام؛ الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، سلسلة عالم المعرفة (324)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006).

- 228 . عبد السميع الهواري؛ الصهيونية بين الدين والسياسة، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977).
- 229 . عدنان حبّ الله؛ العنف الأهلي: دراسة نفسية تحليلية، (بيروت، دار العلم للطباعة، 2003).
- 230 . عبد العزيز الدوري؛ أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في علم التاريخ، الأعمال الكاملة (8)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- 231 . عماد الدين خليل؛ التفسير الإسلامي للتاريخ، (بغداد، مكتبة دار الأنوار - دار الترية، 1987)، ط 2
- 232 . عطيات محمد أبو السعود؛ فلسفة التاريخ عند جانبا تيستا فيكو، (بيروت، دار التنوير، 2006).
- 233 . عاطف وصفي؛ كوندورسيه، نوايغ الفكر الغربي (18)، (القاهرة، دار المعارف، د. ت)
- 234 . عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت؛ الأبيستمولوجيا أو نظرية المعرفة، مشروع النشر المشترك، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، ط 2.
- 235 . علي عبد الرازق؛ الإسلام وأصول الحكم، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2000).
- 236 . عبد الإله بلقزيز؛ تكوين المجال السياسي الإسلامي (ج 1) النبوة والسياسة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
- 237 . علي ليلة؛ النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، سلسلة علم الاجتماع المعاصر (39)، (القاهرة، دار المعارف، 1981).
- 238 . غوستاف لويون؛ سيكولوجية الجماهير، ترجمة الدكتور هاشم صالح، سلسلة الفكر الغربي الحديث، (بيروت، دار الساقى، 1997)، ط 2.
- 239 . _____؛ السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتر، (القاهرة، دار المعارف، 1957)، ط 2.
- 240 . غاستون باشلار؛ الماء والأحلام: دراسة عن الخيال والمادة، ترجمة الدكتور علي نجيب إبراهيم، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007).

241. ———؛ تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات / معجد، 1981).
242. غسان سلامة؛ نحو عقد اجتماعي عربي جديد: لبحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية (10)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).
243. غي دي بوشير؛ مفاتيح لأجل العالم الثالث، ترجمة فؤاد راجي المراد، مكتبة العالم الثالث، (بيروت، دار الحقيقة، 1970).
244. فاضل عبد الواحد علي؛ من سومر إلى التوراة، (القاهرة، دار سينا، 1996).
245. ———؛ عشتار ومأساة تموز، (بغداد، منشورات وزارة الإعلام العراقية، 1973).
246. ———؛ وعامر سليمان؛ عادات وتقاليد الشعوب القديمة، (الموصل، مؤسسة دار الكتب، 1979).
247. فراس السواح؛ موسوعة تاريخ الأديان، (5 أجزاء، دمشق، منشورات علاء الدين، 2006).
248. ———؛ مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، (بيروت، دار الكلمة، 1981).
249. ———؛ الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2001).
250. ———؛ دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2002)، ط2
251. فاروق خورشيد؛ أديب الأسطورة عند العرب: جذور التفكير وأصالة الإبداع، سلسلة عالم المعرفة (284)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002).
252. فردريك نيتشه؛ مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، (دمشق، دار الحوار، 2008).
253. ———؛ هذا هو الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، سلسلة تراث الفكر الإنساني (1)، (بيروت، دار التنوير، 2005).
254. فردريك فون دير لاين؛ الحكاية الخرافية، ترجمة الدكتورة نبيلة إبراهيم، (القاهرة، نهضة مصر، 1965).

255. فاروق إسماعيل؛ تأثير الإسلام على الوثنية: دراسة انثروبولوجية، (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 1987).
256. فالح مهدي؛ البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثمانيني ديانا، (بيروت، دار ابن رشد، 1981).
257. فرانسوا دوماس؛ آلهة مصر، ترجمة زكي سوس، سلسلة الألف كتاب (10)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986).
258. فؤاد محمد شبل؛ دور مصر في تكوين الحضارة، المكتبة الثقافية (270)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971).
259. فالح شبيب العجمي؛ تحت القشرة: دراسات في الثقافة والموروث، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008).
260. فؤاد أسحق الخوري؛ إمامة الشهيد وإمامة البطل: التنظيم الديني والأقليات في العالم العربي، (بيروت، مركز دار الجامعة، 1989)، ط2.
261. فاضل الربيعي أبطال بلا تاريخ: الميثولوجيا الإغريقية والأساطير العربية، (دمشق، دار قدس، 2003).
262. —؛ كبش المحرقة: نموذج لمجتمع القوميين العرب، (لندن، رياض الريس، 1999).
263. —؛ وتركي علي الربيعي؛ الأسطورة والسياسة، حوارات لقرن جديد، (دمشق، دار الفكر، 2007).
264. فرحان الدين؛ الأساس الديني في الشخصية العربية، بحث منشور ضمن كتاب (ندوة) الدين في المجتمع العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
265. فرانسوا دوس؛ التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009).
266. ف. فولغين؛ فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي، (بيروت، دار الطليعة، 1981).
267. فخري الدباغ؛ غسل الدماغ، (بيروت، دار الطليعة، 1982).

268. فرهاد إبراهيم؛ الطائفية السياسية في العالم العربي: نموذج شيعة العراق، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996).
269. فالح عبد الجبار؛ معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي، سلسلة بحوث اجتماعية (16)، (بيروت، دار الساقي، 1992).
270. فؤاد كامل؛ اندريه جيد شاعر الغربة والنضال، (القاهرة، دار المعارف، 1971).
271. قصي محبوبة؛ القيادة بين السياسة والسلطة والنفوذ: صراع المفاهيم والشخصيات في الأمم والدول والمؤسسات، (عمان، الأهلية، 2010).
272. قاسم حسين صالح؛ الإنسان... من هو؟، (بغداد، دائرة الشؤون الثقافية العامة، 1984).
273. كلود ليفي ستروس؛ الاثروبولوجيا البنوية، (2) أجزاء، ترجمة الدكتور مصطفى صالح، (دمشق، منشورات
274. _____؛ مقالات في الاناسة، ترجمة الدكتور حسن قبيسي، سلسلة الفكر المعاصر (9)، (بيروت، دار التنوير، 1983).
275. _____؛ الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم الدكتور شاكر عبد الحميد، سلسلة المائة كتاب، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986).
276. كارل ماركس وفردريك انجلس؛ الايديولوجيا الألمانية، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، (دمشق، دار دمشق، 1976).
277. _____؛ المختارات (4) أجزاء، (موسكو، دار التقدم، د. ت).
278. كارين أرمسترونغ؛ تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008).
279. كارل ياسبرس؛ عظمة الفلسفة، ترجمة الدكتور عادل العوا، سلسلة زدني علماً، (بيروت، منشورات عويدات، 1980)، ط2.
280. كليفوردي غيرتز؛ تأويل الثقافات، ترجمة الدكتور محمد بدوي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009).
281. كارل غوستاف يونغ؛ الإنسان ورموزه، ترجمة سمير علي، سلسلة دراسات مترجمة (130)، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1984).

282. كليبر لالوت؛ الفراعنة في مملكة مصر زمن الملوك الآلهة، ترجمة ماهر جويحاني، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2010).
283. كمال عبد اللطيف؛ في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، (بيروت، دار الطليعة، 1999).
284. كارل مانهايم؛ الايديولوجيا والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة الدكتور عبد الجليل الطاهر، (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1968).
285. كليفورد لونجلي؛ الشعب المختار: الأسطورة التي شكلت انجلترا وأمريكا، (4 أجزاء، ترجمة الدكتور قاسم عبده قاسم، (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2003).
286. لاو - سو؛ كتاب التاو (تي - تشينغ): إنجيل الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق فراس السواح، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2000).
287. لاوزو؛ التاو نصوص من الفلسفة الصينية القديمة، ترجمة هادي العلوي، (بيروت، دار ابن رشد، 1981).
288. ليزا وادين؛ السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب، والرموز في سوريا المعاصرة، (لندن، رياض الريس، 2010).
289. ليث عبيد الحسن الزبيدي؛ ثورة 14 تموز 1958 في العراق، سلسلة دراسات (1984)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1979).
290. لويس كامل مليكة؛ سيكولوجية الجماعات والقيادة (2 أجزاء)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989).
291. لين ماكينزي؛ فكرة الايديولوجيا، بحث منشور ضمن كتاب؛ الايديولوجيات السياسية، ترجمة عباس عباس، (دمشق، الهيئة السورية العامة للكتاب، 2009).
292. مرسيا اليا؛ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، (3 أجزاء، ترجمة عبد الهادي عباس، (دمشق، دار دمشق، 1986).
293. _____؛ المقدس والعادي، ترجمة الدكتور عادل العوا، (بيروت، دار التنوير، 2009).
294. _____؛ ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات اجتماعية (20)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995).

295. _____؛ مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، دار كنعان للدراسات، 1991).
296. _____؛ صور ورموز، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات فكرية (36)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1998).
297. _____؛ أسطورة العودة الأبدية، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات فكرية (6)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1990).
298. _____؛ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعد المولى، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007).
299. _____؛ الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، دراسات فكرية (79)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2004).
300. محمد أركون؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة الدكتور هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1998)، ط3.
301. _____؛ نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة الدكتور هاشم صالح، (بيروت، دار الطليعة، 2009).
302. _____؛ حوار ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد/ 47 - 48 صيف وخريف 1983.
303. محمد سبيلا؛ الايديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992).
304. _____؛ بالسياسة، للسياسة: في التشريح السياسي، (المغرب، إفريقيا الشرق، 2008).
305. محمد عابد الجابري؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، سلسلة نقد العقل العربي (3)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ط4.
306. محمد عبد المعين خان؛ الأساطير والخرافات عند العرب، سلسلة العلوم الاجتماعية، (بيروت، دار الحدائق، 1981).
307. مازن مرسول محمد؛ مشكلة الوعي ووعي المشكلة: قراءة سوسيو - إبستمولوجية في خطاب الوعي المتأزم، (بيروت دار الفارابي، 2012).
308. مارسيل روبي؛ تاريخ التفكير بالإله، ترجمة سعيد الباكير، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2010).

309. م. روزنتال وب. يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، (بيروت، دار الطليعة، 1980)، ط2.
310. محمد عجينة؛ موسوعة أساطير العرب: عن الجاهلية ودلالاتها (2 أجزاء)، (بيروت، دار الفارابي، د. ت).
311. ميشيل مسلان؛ علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عزّ الدين عناية، (الإمارات، كلمة، 2009).
312. مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1976).
313. محمد الجويلي؛ الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: بين المقدس والمدنس، (تونس، دار سراس، 1992).
314. ماري آنج فونيم وآني فوجو؛ الفرعون وأسرار السلطة، ترجمة فاطمة عبد الله محمود، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2007).
315. موريس كروزيه (محرر) تاريخ الحضارات العام (7 أجزاء)، ترجمة فريدم. داغر وفؤاد ج. أبو ريحان، (بيروت، منشورات عويدات، 1986).
316. ماجد عبد الله الشمس؛ الحضارة والميثولوجيا في العراق القديم، (دمشق، منشورات علاء الدين، 2003).
317. مصطفى الكيلاني؛ التاريخ والوجود: المتبقي والمندثر، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف، 2010).
318. محمد متولي؛ طفلة التاريخ، بحث منشور ضمن كتاب؛ الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
319. محمد أعفيف؛ أصول التحديث في اليابان (1568 - 1868)، سلسلة أطروحات الدكتوراه (87)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).
320. موتوهيزا ياماكا هي؛ جوهر ديانة الشنتو: قلب اليابان الروحي، ترجمة أمال الحلبي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001).

321. محمد إبراهيم سرتي؛ الأثني وصراع الحضارات: المرأة والتاريخ منذ البدايات، (دمشق، الأوائل، 2008).
322. مفيد رثيف العابد؛ دراسات في تاريخ الإغريق، (دمشق، المطبعة الجديدة، 1980).
323. محمد عبد الغني سعودي؛ قضايا افريقية، سلسلة عالم المعرفة (34)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980).
324. محمد أحمد بيومي؛ علم الاجتماع الديني، (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 1985)، ط2.
325. مالوري ناي؛ الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009).
326. مارك أوجيه؛ مهنة الانثروبولوجي، ترجمة محمد الجولي، (المدار العربية للعلوم ناشرون، 2010).
327. محمود شمال حسن؛ مرجعيات الجماعات: المرجعيات وأثرها في تقرير توجهات الأفراد، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2010).
328. محمد الجوهرى؛ علم الفولوكور: دراسة المعتقدات الشعبية (2 أجزاء)، (القاهرة، دار المعارف، 1980).
329. محمد حداد؛ مواقف من أجل التنوير، (بيروت، دار الطليعة - رابطة العقلايين العرب، 2005).
330. ميشيل تومبسون وآخرين؛ نظرية الثقافة، ترجمة الدكتور علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة (223)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997).
331. مارسيل موس؛ بحث في الهبة: شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة، ترجمة الدكتور المولدي الأحمر، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011).
332. محمد عباس نور الدين؛ التمويه في المجتمع العربي السلطوي: قراءة نفسية اجتماعية للعلاقات بالذات والآخر، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000).
333. مارسيل غوشيه وبيار كلاستر؛ أصل العنف والدولة، ترجمة الدكتور علي حرب، (بيروت، دار الحدائق، 1985).

334. ميريام ريفولت دالون؛ سلطان البدايات: بحث في السلطة، ترجمة الدكتور سايد مطر، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012).
335. مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت؛ الدين والسياسة في الولايات المتحدة الأمريكية (2) أجزاء، ترجمة الدكتور عصام فايز والدكتور ناهد وصفي، (القاهرة، مكتبة الشروق، 2002).
336. محمد عثمان الخشت؛ المجتمع المدني: جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية، بحث منشور في مجلة التسامح العمانية، العدد / 14، لسنة 2014.
337. محمد شوقي الزين؛ فلسفة التاريخ وتكوين البشرية: من نظام المعرفة الى نظام الحقيقة، (الجزائر، مؤسسة الدراسات والأبحاث، د. ت).
338. م. بطوقة؛ لويس هنري مورجان (1818 - 1881)، بحث منشور على الموقع الالكتروني (انثروبوس): www.aranthropos.com
339. موسى محمد آل طويرش؛ القائد السياسي في التاريخ المعاصر: دراسة سياسية تاريخية في الزعامة وعوامل ظهورها، (دمشق، دار صفحات، 2001).
340. ماكس هوركهaimer ونيودور أدرنو؛ جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة الدكتور جورج كتورة (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006).
341. محمد عبد الباقي الهرماسي؛ المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).
342. نيكولا ماكيافللي؛ مطارحات ماكيافللي، ترجمة خيرى حماد، (بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1979)، ط2.
343. نصر حامد أبو زيد؛ التجديد والتحرير والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2010).
344. نبيلة إبراهيم؛ الأسطورة، سلسلة الموسوعة الصغيرة (54)، (بغداد منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979).
345. نور دالين أفاية؛ المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، (بيروت، دار المنتخب العربي، 1998).

346. نوال خماش؛ الأساطير والأحلام المؤسسة للعقل العربي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2013).
347. ناصر يوسف؛ دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة، دورية عالم الفكر الكويتية، العدد / 1 مجلد / 38، يوليو - سبتمبر 2009.
348. نور الدين الزاهي؛ المقدس الإسلامي، (المغرب، دار توبقال، 2005).
349. نور الدين طرابلسي؛ في إشكالية المقدس أو تحولات التغيير الاجتماعي السيكولوجية، ترجمة وجيه البعيني، (بيروت، منشورات عويدات، 1988).
350. ناجي علوش؛ في سبيل الحركة العربية الثورية الشاملة، سلسلة المفكر العربي، (بيروت، دار الطليعة، 1963).
351. نور الدين حقيقي؛ الخلدونية: العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية، ترجمة الياس خليل، سلسلة زمني علماء، (بيروت، منشورات عويدات، 1983).
352. نديم البيطار؛ من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1983)، ط 3.
353. نضال نزيه الأيوبي؛ تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010).
354. هنري فرانكفورت وآخرين؛ ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980)، ط 2.
355. هربرت ريد؛ الفن والمجتمع، ترجمة فارس ميري ظاهر، (بيروت، دار القلم، د.ت).
356. هاري ل. شايبرو؛ الإنسان والحضارة والمجتمع، ترجمة عبد الكريم محفوظ، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1978).
357. ه.ج. روز؛ الديانة اليونانية القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجيس، سلسلة الألف كتاب (569)، (القاهرة، دار نهضة مصر، 1965).
358. هوير ديشان؛ الديانات في إفريقيا السوداء، ترجمة أحمد صادق حمدي، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2001).

359. هاملتون جب؛ وعادل العوا؛ علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، سلسلة زدني علماء، (بيروت، منشورات عويدات، 1977).
360. هنري كوريان؛ في الإسلام الإيراني: جوانب روحية وفلسفية - الشيعة الاثنى عشرية، ترجمة ذوقان قرقوط، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1993).
361. هانز - جورج غادامير؛ الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة الدكتور حسن ناظم وعلي حاكم صالح، (ليبيا، دار أوبا، 2007).
362. هـ. أ ز ديل ميديكو؛ التوراة الكنعانية من خلال النصوص المكتشفة في رأس شمرة، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس، (دمشق، دار دمشق، 1988).
363. هـ هرنشو؛ علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، (بيروت، دار الحدائث، 1982).
364. هاشم صالح؛ مخاضات الحدائث التنويرية: القطيعة الاستمولوجية في الفكر والحياة، (بيروت، دار الطليعة، 2008).
365. _____؛ الإسلام والانغلاق اللاهوتي، (بيروت، دار الطليعة، 2010).
366. ول ديورانت؛ قصة الحضارة (42 أجزاء، ج 1، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، (بيروت، دار الجيل، د.ت).
367. والترج. أونج؛ الشفاهية والكتابية، ترجمة الدكتور حسن البناء الدين، سلسلة عالم المعرفة (182)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994).
368. ووين؛ الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقاً من الماضي، (2 أجزاء، ترجمة الدكتور عبد العزيز حمدي، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996).
369. وجيه كوثراني؛ التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب: مدخل إلى علم التاريخ، (بيروت، الأحوال والأزمة، 2001).
370. _____؛ السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في الشام، سلسلة أطروحات الدكتوراه (13)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).
371. يوسف شلحت؛ بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الطليعة، 2004).

372. يوسف الحوراني؛ البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم، (بيروت، دار النهار، 1978).
373. يان ريشار؛ الإسلام الشيعي: عقائد وإيديولوجيات، ترجمة حافظ الجبالي، (بيروت، دار عطية للنشر، 1996).
374. ياكوب بايرون؛ ماهي الأيديولوجية؟ دراسة لمفهوم الأيديولوجيا ومعضلاتها، ترجمة أسعد رزوق، (بيروت، الدار العلمية، 1971).
375. يوسف مراد؛ مبادئ علم النفس العام، (القاهرة، دار المعارف، 1969)، ط6.
376. ي. توجين؛ الحديث الجماهيري المباشر وسيلة إعلامية، بحث منشور ضمن كتاب؛ علم النفس الاجتماعي وقضايا الإعلام والداعية، ترجمة نزار عيون السود، (دمشق، دار دمشق، 1978).

المحتويات

7.....	الإهداء
9.....	المقدمة

القسم الأول الخلفيات الأسطورية والدينية

17.....	الفصل الأول الموروث الأسطوري لإلهوية الزعيم / البطل
19.....	المبحث الأول: مفهوم الأسطورة وفائض المعنى
25.....	المبحث الثاني: جوهر الأسطورة: ميتافيزيقا السرد وانطولوجيا الدلالة
32.....	المبحث الثالث: البنية الأسطورة للمجتمعات القديمة / البدائية
39.....	المبحث الرابع: فكرة البطولة بين الأسطورة والخرافة
42.....	المطلب الأول - الأسطورة والخرافة توافق أم تفارق؟
53.....	المطلب الثاني - الأسطورة وصيرورة الوعي بمعاني البطولة
62.....	المبحث الخامس: الأسطورة ونزعة التقديس؛ من عبادة الأسلاف إلى تأليه الأبطال
65.....	المطلب الأول - عبادة الأسلاف في الديانات البدائية (الارواحية و الطوطمية)
72.....	المطلب الثاني - الولادة الاستثنائية والخصائص العجائبية للبطل

101	الفصل الثاني سلالات الأرباب أساطير التآليه في الحضارات القديمة.....
103	المبحث الأول - الخصائص الحضارية للبنى الأسطورية.....
112	المبحث الثاني - الوعي الأسطوري والنزوع نحو المماثلة.....
120	المبحث الثالث - أنماط التقديس في أساطير التأسيس.....
124	المطلب الأول - أساطير التقديس في الحضارة الراقدينية.....
129	المطلب الثاني - أساطير التقديس في حضارة وادي النيل.....
136	المطلب الثالث - أساطير التقديس في الحضارة الفارسية.....
142	المطلب الرابع - أساطير التقديس في الحضارة الهندية.....
150	المطلب الخامس - أساطير التقديس في الحضارة الصينية.....
157	المطلب السادس - أساطير التقديس في الحضارة اليابانية.....
162	المطلب السابع - أساطير التقديس في الحضارة الإغريقية.....
172	المطلب الثامن - أساطير التقديس في الحضارة الأفريقية.....
201	الفصل الثالث فكرة التقديس من اللاهوت إلى الناسوت.....
203	المبحث الأول - مظاهر تجليات المقدس.....
207	المطلب الأول - المدنس: الضد النوعي للمقدس.....
212	المطلب الثاني - الدين: الذروة القصوى للمقدس.....
217	المطلب الثالث - الطقوس: الممارسة العظمى للمقدس.....
223	المطلب الرابع - الرموز: اللغة المثلى للمقدس.....
229	المبحث الثاني - القداسة والسياسة: منعطف الانزياح الوظيفي والتماهي النبوي.....
245	المبحث الثالث - البحث عن منقذ / مخلص: شقاء الوعي واغتراب الذات.....

القسم الثاني المخاضات الاجتماعية والتاريخية

- الفصل الرابع بواكير سيكولوجيا النزوع للتفرد: المعايير الوظيفية لظاهرة التزعم 283
- المبحث الأول - المعيار الديني / الأسطوري (الأصل الإلهي والنسب القدسي) 289
- المبحث الثاني - المعيار الطقوسي / الرمزي (الوساطة الشعائرية بين الجماعة وألهتها) 299
- المبحث الثالث - المعيار الاجتماعي / الانتقاعي (مبدأ التخاذم بين الزعيم والأتباع) 305
- المبحث الرابع - المعيار الاقتصادي / التنافسي (المدلول الاعتباري لاحتفالات البوتلاتش) 312
- المبحث الخامس - المعيار السياسي / السلطوي (صفات القدرة والشجاعة والحكمة والقيادة) 319
- المبحث السادس - المعيار النفسي / التزعمي (الطموح الشخصي والنظام القيمي الجمعي) 326
- الفصل الخامس الزعيم السياسي وصناعة التاريخ: بين الإرادة الفردية والضرورة الاجتماعية 345
- المبحث الأول - السوسيولوجيا والايديولوجيا؛ من يؤطر من، ومن يؤثر في من؟! 347
- المبحث الثاني - جدليات الذاتي والموضوعي في صيرورة التاريخ 355
- المطلب الأول - الاتجاه الميتافيزيقي / الغيبي 359
- المطلب الثاني - الاتجاه الطبيعي / الوضعي 367
- المطلب الثالث - الاتجاه السيكولوجي / الإرادي 373
- المطلب الرابع - الاتجاه السوسيولوجي / العقلاني 378
- الفصل السادس الأطر الحضارية للشخصيات الزعامية عوامل ظهور الرجل الاستثنائي 411
- المبحث الأول - الافتراضات النظرية للمرحل الحضاري 413
- المطلب الأول - (جانبا تيستا فيكو) 414
- المطلب الثاني - (آدم فرغسون) 417

- 419.....المطلب الثالث - (ماري جان دي كوندورسيه)
- 421.....المطلب الرابع - (يوهان غوتفريد هردر)
- 423.....المطلب الخامس - (شارل فوريه)
- 424.....المطلب السادس - (اوغست كونت)
- 426.....المطلب السابع - (لويس هنري مورغان)
- 428.....المطلب الثامن - (كارل ماركس)
- 430.....المطلب التاسع - (جيمس فريزر)
- 432.....المطلب العاشر - (أوزوالد شبنغلر)
- 434.....المطلب الحادي عشر - (غاستون باشلار)
- 436.....المطلب الثاني عشر - (أرنولد توينبي)
- 438.....المطلب الثالث عشر - (جان ليوتار)
- 440.....المطلب الرابع عشر - (صمويل هنتنغتون)
- 442.....المطلب الخامس عشر - (ريجيس دوبريه)
- 445.....المبحث الثاني - الواقع الحضاري والدافع النفسي
- 454.....المبحث الثالث - سطوع الزعيم في المجتمع القطيبي: حكمة الراعي وخرافة الرعية
- 463.....المبحث الرابع - زعيم للوطن أم وطن للزعيم: تأويل الرمز وتبجيل الإيقونة
- 463.....الفصل السابع تأليه الزعيم السياسي في سيكولوجيا الجمهور من التماهي إلى التقديس
- 485.....المبحث الأول - مفهوم (الكاريزما): المعنى، الخاصية، المرجعية
- 486.....المطلب الأول - المعنى
- 490.....المطلب الثاني - الخاصية
- 493.....المطلب الثالث - المرجعية

497.....	المبحث الثاني - الشخصية (الكاريزمية) بين الطبع والتطبيع:
499.....	المطلب الأول - العامل البيولوجي (الوراثي)
501.....	المطلب الثاني - العامل السيكولوجي (الفردى)
503.....	المطلب الثالث - العامل السوسولوجي (الاجتماعي)
506.....	المبحث الثالث - جوهر الظاهرة الكاريزمية: من القيادة إلى العبادة
510.....	المطلب الأول - المظاهر الكاريزمية في التاريخ الغربي
528.....	المطلب الثاني - المظاهر الكاريزمية في التاريخ الشرقى
556.....	المبحث الرابع - أسباب شيوع الزعامات الكاريزمية في بلدان العالم الثالث
558.....	المطلب الأول - التصدعات الاجتماعية والصراعات السياسية
560.....	المطلب الثاني - اتساع رقعة الفقر وارتفاع نسبة الأمية
562.....	المطلب الثالث - انتشار الفوضى وانحسار المعنى
565.....	المطلب الرابع - تجذر التدين الشعبى وتوطن الثقافات القولكلورية
569.....	المبحث الخامس - الزعامة الكاريزمية وسيكولوجيا الجمهور المدجن
571.....	المطلب الأول - طبيعة سيكولوجيا الجمهور ونمط بنية الوعي الجمعي
576.....	المطلب الثاني - ظاهرة التماهي بالزعيم: من الذات (الأنا) الى الآخر (الهو)
582.....	المطلب الثالث - مظاهر تأليه الزعيم السياسى كأعلى مراحل الكاريزما
619.....	البيليوغرافيا