Akhenaten and the Monotheism Doctrine Contemporary social frameworks

Dr. Nidal Issa Karif
Al-Mustansiriya University / College of Arts
mailto:nidal.eesa.1975@gmail.com

DOI: 10.31973/aj.v1i136.1183

Abstract:

Akhenaten's monotheistic doctrine represented a unique social and intellectual stage in the history of the Egyptian Pharaonic society, which came for the first time with a strange and unique idea, which is the belief in one God, and some considered him a religious revolution, and a popular hero who led the struggle against the tyranny of the Amun priests who extended their political and religious influence significantly until they overthrew their worship and closed Others considered him the first unifying philosopher, and others went to several of the prophets carrying a reformist and humanitarian message.

His ideology took all his intellectual and spiritual effort, which subsequently produced new social functions of monotheism that intersected with the old religious heritage.

Akhenaten tried to form a social memory and build a social identity based on the belief in the living Aten, which is symbolized by the disk of the sun and whose rays hang over the world to carry for them the key to life, energy, goodness and blessings. The new one who will publish and install it.

Many researchers believe that Akhenaten's call was ahead of his time, so the Egyptian society did not understand its significance or recognize its essence. So, it happened that the Egyptian Pharaonic culture, with all its traditional loads, swallowed his new call, and people returned to worshiping Amun as soon as Akhenaten died, and his idea of the one God was forgotten.

Keywords: (Akhenaten - monotheism - religious revolution - social function)

أخناتون وعقيدة التوحيد: تأطيرات اجتماعية معاصرة

أ.م.د. نضال عيسى كريف
الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب
mailto:nidal.eesa.1975@gmail.com

(مُلَخَّصُ البَحث)

مثلت عقيدة أخناتون التوحيدية مرحلة اجتماعية وفكرية فريدة في تاريخ المجتمع الفرعوني المصري الذي جاء ولأول مرة بفكرة غريبة وفريدة هي الإيمان بإله واحد، وقد عدّه البعض ثائراً دينياً، وبطلاً شعبياً قاد النضال ضد طغيان كهنة آمون الذين امتد نفوذهم السياسي والديني بشكل كبير حتى أطاح بعبادتهم وأغلق معابدهم وصادر ممتلكاتهم، وعده آخرون أول فيلسوف موحد وذهب آخرون إلى عده نبيًّا من الأنبياء يحمل رسالة إصلاحية وإنسانية. وقد استغرقت عقيدته هذه كل جهده الفكري والروحي والتي انتجت فيما بعد وظائفية اجتماعية جديدة للتوحيد تقاطعت مع الإرث الديني القديم.

وقد حاول أخناتون تشكيل ذاكرة اجتماعية وبناء هوية اجتماعية تستند إلى الاعتقاد بآتون الحي الذي رمز له بقرص الشمس والذي تتدلى أشعته للعالم لتحمل لهم مفتاح الحياة والطاقة والخير والنعم، وقد اتّخذ من مدينة (آخيتاتون) التي انتقل إليها من طيبة ليشرع بتأسيس عقيدته التوحيدية ويتخذها عاصمة الدين الجديد الذي سيتولى نشره وتثبيته.

ويرى الكثير من الباحثين أن دعوة أخناتون كانت متقدمة عن عصره لذلك لم يفهم المجتمع المصري مغزاها أو يتعرف على كنهها فحدث أن ابتلعت الثقافة المصرية الفرعونية بكل حمولاتها التقليدية دعوته الجديدة وعاد الناس إلى عبادة آمون بمجرد موت أخناتون لتموت فكرته عن الإله الواحد ويطويها النسيان.

الكلمات المفتاحية: (أخناتون – التوحيد – الثورة الدينية – الوظيفة الاجتماعية)

المبحث الأول

الأصول الأولى للدين وفكرة التوحيد/ الإله الواحد

مدخل اجتماعي:

يعدّ الدين من أهم النظم الأساسية المكونة للنظام الاجتماعي سواء في المجتمعات القديمة أم المتحضرة، فالدين ظاهرة إنسانية محضة لذا فقد حظيت مسألة الإله الواحد/ التوحيد والتعددية/ تعدد الآلهة باهتمام الكثير من المختصين والباحثين في مجال السوسيولوجيا الدينية وأنثروبولوجيا الدين.

ان تحديد كون الشكل الأولي أو البدائي للدين كان يتجه نحو التوحيد أو التعددية أمر يختلف عليه الكثيرون ولاسيما علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إذ اختلفوا في الاتفاق على أصل الدين، هل هو توحيدي أم تعددي أم غير ذلك وهذا يعود إلى طبيعة الاتجاه الثقافي الذي ينتمي إليه الباحثون وتوجههم العلمي والمعرفي.

أن أشهر من كتب في هذا الشأن هو ماكس مولر Max Muller إذ أكد أن أصل الأديان وأقدمها جاء من عبادة الطبيعة – كعبادة الشمس أو العواصف– وبيّن أن هذا الدين بدأ بعبادة آلهة متعددة ثم اتجه بصورة تدريجية نحو التوحيد وعبادة إله واحد (القصير، ١٩٨١، ص٤٢٨). في حين ارتأى اوكست كونت Auguste Comte أن تشكيل الدين أولاً كان بصورة الديانة الفيتيشية/ الوثنية، إذ تؤله جميع الأشياء كالأشجار والحصى والمنابع بأن تنسب لها قوى غيبية، ثم مهدت – عبادة النجوم– التي تعد حلقة متوسطة لقيام ثورة دينية انتقلت بالإنسانية من عبادة الأصنام إلى القول بتعدد الآلهة، ويرى كونت أن هذا الانتقال كان ثورة لا مجرد تطور، ثم أدى كلّ من تقدم الملاحظة والرغبة إلى تفسير وحيد للعالم إلى ظهور التوحيد (باستيد، د.ت، ص١١٥). وتبعاً لذلك تكون فكرة التوحيد والاعتقاد بالوحدانية قد جاءت متأخرة بالنسبة إلى المعتقدات الدينية الأخرى عند هؤلاء السوسيولوجيين.

أما دوركايم Emile Durkheim فقد سلك طريقاً مختلف للكشف عن حقيقة الشكل الأول للدين بصيغة أكثر بدائية وبساطة ذلك أنه عدّ الأديان الطوطمية بمثابة الجهاز الأكثر بساطة والذي يمكن انطلاقاً منه الكشف عن منطق الأنساق الدينية الأشد تركيباً، إذ كانت الديانة الطوطمية تطابق الصيغة الأولى زمنياً للتنظيم الديني، وقد ذهب كل من مكلنان وفريزر إلى ما ذهب إليه دوركايم من عدّ الطوطمية الحلقة الأولى في سلسلة التطور الديني (هيرفيوليجيه، ٢٠١٨، ص٢٤٨)، وأنها الشكل الأول للحياة الدينية في المجتمعات القديمة وبشكل عام فإن دوركايم لم يهتم بأصل الدين كاهتمامه بوظائف الدين في المجتمع (النوري، ١٩٧٠، ص٢١١). وهناك رأي آخر مفاده أن وحدة الإله هي ليست من اكتشاف التوحيدية وإنما كانت قبل ذلك موضوعاً مركزياً للأديان المتعددة الآلهة وهذه الفرضية جاء بها رالف كودروث في القرن ١٧ مستنداً إلى نصوص مئات الترنيمات الإلهية (اسمان، ٢٠٠٦، ص٤٣). ومن ناحية أخرى رفض لانج (Lang) المذهب السابق للكثير من السوسيولوجيين في تفسير نشوء الدين (وأصله) المستند على أساس فكرة التطور من التعدد إلى التوحيد مشيراً إلى أنها تتناقض مع عقيدة (الوحي البدائي) فالإنسانية بالنسبة له تطورت وانتهت إلى التوحيد.

بمعنى أن الديانة الأولى كانت تؤمن بالإله الواحد إذ إن فكرة الإله الأعلى الأوحد فطرية ومغروسة في عقل الإنسان إذ إن الإنسان يعتقد أن لكل شيء سبباً ولكل مخلوق خالقاً فإن هناك إلها غير الإنسان هو الذي خلق العالم وهو يمثل قوة غير طبيعية عليا قادرة على الخير والشر وبمرور الزمن وبعمل الخطيئة البشرية أخفيت حقيقة التوحيد فظهرت فكرة تعدد الآلهة وبقيت هذه الحالة إلى أن عادت فكرة التوحيد وظهرت في الأديان السماوية السامية (القصير، ١٩٨١، ص٤٣٣).

وقد اتفق مع لانج بعض الباحثين منهم Leopold Schroder إذ توصل هذا الباحث إلى وجود فكرة الإله الأسمى عند الآريين، وكذلك كروبر A.L. Krober الذي أجرى أبحاثاً متعددة عن هنود كاليفورنيا، أثبت فيها وجود فكرة إله خير أسمى، وأكد بأن هؤلاء الهنود عرفوا فكرة الخلق بواسطة موجود سامٍ بيده كل القوى وينسب إليه كل القدر (النشار، ١٩٤٩، ص١٩٤). كما قام ديكسون Dixon عند دراسته لقبيلة Maidu بإثبات هذه الفكرة أيضاً وهو وجود إله سام عام خالق وفكرة الخلق عندهم تشبه فكرة التوراة، وكذلك أثبت علماء الأجناس في أمريكا وجود إله خالق عند البدائيين (النشار، ١٩٤٩، ص١٩٥).

إن مجمل هذه البحوث أثبتت بشكل واضح أسبقية فكرة الإله المتسامي الخالق وبالوقت نفسه تعطينا تصور للعلاقة الواضحة بين الفطرة والاعتقاد بإله واحد. وفي السياق نفسه نجد (الأب شميت) وهو من أبرز ممثلي نظرية التوحيد البدائي يؤكد الفكرة القائلة بوجود إله أكبر وخالق أعظم يفصل بين الخير والشر كعقيدة انتشرت بالحضارات البدائية وهي الإيمان بموجود أعظم، إذ يقول: إن هذه الحضارات تحيط أولاً بالنصف الجنوبي للعالم القديم إحاطة السور بالمعصم ذلك السور الذي امتد إلى العالم الجديد، وتدل العزلة الراهنة لهذه الحضارات في الجزر وفي أقصى القارات وفي أعماق السلاسل الجبلية وفي داخل الغابات على أنها قد انتشرت فيما مضى على نحو أشد ما يكون كثافة واتصالاً .... وإن الإيمان بوجود إله أعظم قد ظهر في كل مكان وبأن هذا الإيمان يعد جزءاً جوهرياً في أقدم الحضارات الإنسانية (باستيد، د.ت، ص٢٣٠-٢٣١). ويعتقد شمت أن التدهور الذي أصاب النظم الدينية كان سبباً إلى التحول من فكرة الإله الواحد إلى فكرة عبادة الأرواح والأشباح والنباتات والحيوانات وتعدد الآلهة (النوري، ١٩٧٠، ص٢١٢).

وعلى الرغم من أن بعض علماء الاجتماع يرفضون فكرة (التوحيد البدائي) وذلك تبعاً لتميزيهم بين ما يتعلق بإله أعظم وبإله لا شريك له (باستيد، د.ت، ص٢٣١)، إلا أنه يجب ألا يفوتنا هنا أن فكرة الإله الأعظم تدل في معناها ورمزياتها على فكرة التوحيد ضمناً ولاسيما أنها تحمل في طياتها فكرة التفريد والتمييز والتي قد تقود نحو الوحدانية المنافية للشراكة في معناها ومضمونها ورمزيتها.

ولعل هذا الأمر يتوافق مع ما طرحه خزعل الماجدي حول مرحلة التفريد والحلقة المفقودة التي تجمع بين أديان التعدد وأديان التوحيد، إذ يرى أن منطقة الشرق الأدنى كانت غارقة في الأديان المتعددة الآلهة التي نشأت وتطورت منذ زمن بعيد فكل دين يتكون من آلهة بعضها أكثر أهمية وتداولاً من الآخر وبعضها ارتقى إلى مرحلة التفريد التي هي أقل من التوحيد إذ يبرز إله رئيسي يصبح مركز المنظومة الإلهية وتدور حوله بقية الآلهة، وقد ظهرت محاولات توحيدية هنا وهناك مثل محاولة أخناتون في مصر ونبونائيوخي في بابل وزرادشت في فارس لكنها لم تتحول إلى نظام شامل أو عالمي أو حتى إقليمي (الماجدي، ٢٠١٤، ص١٢).

ووفقاً لما جاء آنفاً نفهم أن هناك ثمة فكرة أساسية مفادها أن هناك مرحلة حاسمة تم فيها التحول الكبير من الأديان المتعددة الآلهة إلى الأديان الموحدة وأن هذا تم بفعل وتأثير الحلقة المفقودة والتي مثلتها التيارات الدينية الغنوصية (العرفانية) أو ما يسمى بـ التوحيد الباطني العرفاني الذي كان السبب الأول والرئيسي لانبثاق الديانة التوحيدية ومن ثم حضورها في التوحيدية العالمية (اليهودية، المسيحية، الإسلام). إلا أن هذه الحلقة المفقودة التي بدأت بالتوحيد الباطني العرفاني الخالي من الوحي تحملت الاصطدام مع كتلتين كبيرتين هما:

١- كتلة الماضي الصلد للأديان التعددية.

٢- كتلة الأديان ذات التوحيد الظاهري الناشئة حديثاً والمؤمنة بالوحي. (الماجدي، ٢٠١٤، ص١٣)

إذ إن ثمة صراعا حدث فيما بعد بين التوحيد الباطني والعرفاني والتوحيدي الظاهري المتمثل بالأديان التوحيدية/ الرسمية/ غير العرفانية انتهى بقتل التوحيد الباطني العرفاني لصالح التوحيد الظاهري. وبذلك نتوصل إلى فكرة مفادها أن ظهور التوحيد الباطني العرفاني قد سبق التوحيد السماوي أو الإلهي، وهذا الأمر يجعلنا في قبالة ما بدأه أخناتون في رحلته البحثية عن التوحيد الباطني كما أشار لذلك بعض الباحثين، وفضلاً عن ذلك يمكن عد التوحيد الباطني مرحلة قديمة مثلت الشكل الديني البدائي أو القديم.

وتتضح بعض ملامح هذه الفكرة فيما ذهب إليه هوسرلانج في كتابه "المدينة القديمة" (باستيد، د.ت، ص١٧٤)، فضلاً عن عالم الأجناس البشرية أيفار لسنر إذ إننا نجد "فكرة التوحيد" مثلت الشكل الأولي لدين البشرية ولكن السحرة الذين طالبوا بقرابين للشياطين كانوا سبباً في انحراف البشرية نحو التعددية والوثنية، ذلك أن الإنسانية منذ بدايتها كونت فكرة عن وجود الإله الواحد تمثل بما أسماه بعض علماء الاجتماع بـ "التوحيد البدائي" (باستيد، د.ت، ص٢٢٦).

وبناءاً على ما جاء يتضح لنا أن هناك احتمالا وإمكانية في أن يكون الشكل الأولي للاعتقاد الديني في الأصل كان مبنياً على فكرة التوحيد بغض النظر عن ماهية وشكل هذا الدين التوحيدي، على الرغم من أن هناك كثيرا من السوسيولوجيين من عارضوا هذه الفكرة (باستيد، د.ت، ص٢٢٧).

إن احتمالية وجود الديانة التوحيدية أو التوحيد البدائي الذي عرفته الشعوب والمجتمعات القديمة يخدم توجه بحثنا الحالي من حيث تأكيد أصل وأساس منشأ الاعتقاد الإيماني التوحيدي لكونه أرجع التفكير الاجتماعي إلى مراحله التأسيسية الأولى للعبادة والتي هي بطبيعة الحال دين الفطرة والإنسانية، ورغم إننا حاولنا الابتعاد عن تبيان التصور القرآني/ الإسلامي لأصل الدين على وفق ما طرحه الفكر الإسلامي إلا أن ما يجب عدم إغفاله هنا هو أن الكثير من الباحثين الإسلاميين يعدّون أخناتون نبياً مثل باقي الأنبياء الذين حملوا لقومهم مبدأ دينيا توحيديا يرى فيه خلاصهم (مسعود، ٢٠٠٩، ص١٥٠).

ويرى بعض الباحثين أن فكرة التوحيد مؤذنة بموت وتلاشي سائر أشكال الأديان والعبادات في داخل النظام الاجتماعي ولعلنا نجد ذلك في توحيدية سقراط الذي تبنى فكرة التوحيد بوصفه أصلا للدين الحقيقي وأدخل هذه الفكرة التي لم تكن موجودة آنذاك في مجتمعه، وهكذا كان أخناتون الذي توصل بتفكيره وحسن تدبيره وفلسفته إلى فكرة الإله الواحد، تماماً مثل سقراط الذي توصل إلى الوحدانية بفلسفيته، وفي الفلسفة موت الآلهة (هنا، ٢٠٠٠، ص٨٧).

وبناءاً على ما تقدم نجد أنفسنا قبالة تساؤل جوهري ومهم وهو: ما طبيعة التوحيد الآتوني؟ وما الطريقة التي أتبعها أخناتون لتأسيس ونشر دينه التوحيدي هذا؟

الإجابة عن هذا التساؤل يتلخص في طريقتين مختلفتين، فكلتا الطريقتين تؤدي إلى التوحيدية ولا يمكن الوصول إليها إلا بهما وهما:

أولاً: الطريق التدريجي الذي يؤدي إلى توحيدية صافية لا تشكل سوى مرحلة النضوج لمذهب تعدد الآلهة، وثانياً: هو الطريق الثوري والذي يؤدي إلى توحيدية انعزالية والتي لا تصل إلى هدفها بخطوات تدريجية وإنما بالانقطاع الثوري الكامل عما كان قبلها (اسمان، ٢٠٠٦، ص٤٨). وسنحاول في المبحث القادم الوقوف على آلية الطريقة التي ظهر بها الدين التوحيدي الآتوني على يد أخناتون.

المبحث الثاني

أخناتون ومذهب التوحيد/ بين التأسيس والأزمة الدينية

قام الفرعون (أمنحوتب الرابع) خلال مدّة حكمه التي امتدت حوالي ست عشرة سنة (١٣٦٩-١٣٥٣ ق.م) بتحويل الارهاصات التوحيدية في الديانة المصرية التقليدية إلى عقيدة توحيدية صافية تدور حول إله خاف يتجسد في العالم من خلال قرص الشمس آتون، وقد ولي عرش مصر وهو لم يتجاوز الثانية عشر من عمره ويبدو أن الفرعون الفتى قد مرّ بتجربة روحية خاصة قادته إلى إيمان جديد يتعارض ودين القوم السائد في مصر وقد بدأ بالإعلان عن معتقده بعد السنة السادسة من حكمه وبنى أول معبد لالهة آتون في العاصمة طيبة (السواح، ٢٠٠٦، ص٣٣٣).

يعدّ البعض أخناتون ثائراً دينياً وأول من نادى بالتوحيد، وعدّه البعض الآخر نبي لديانة جديدة كما وصفه آخرون بالفيلسوف ورائد المثاليين، وإنه بمثابة البطل الشعبي الذي قاد النضال ضد طغيان الكهنوت، وقد قاده تفكيره إلى نظرة سامية في أصل الكون أساسها وجود الله الواحد العظيم الذي تطل سماؤه الصافية من عليائها فوق جسم الأرض وأطلق على إلهه الجديد اسم "آتون"[*] (مسعود، ٢٠٠٩، ص٢٠١)

ورغم الأعمال المتخصصة التي تناولت شخصية أخناتون فإن الحقيقة الأكيدة هي المعرفة القليلة عنه وهذا القليل يبقى مثاراً للنقاش والجدل الواسعين في صفوف المختصين ويبقى أخناتون لغزاً محيراً (سينويه، ٢٠١١، ص٧).

وقد اختار (أمنحوتب الرابع) اسماً يرتبط بعقيدة الشمس أكثر مما يرتبط بعقيدة آمون (الإله القديم) فأطلق على نفسه لقب أخناتون والذي يعني المخلص إلى الآله آتون، وتدل جميع الشواهد التاريخية على أنه لم يشطط في أوائل دعوته ولم يبادئ كهنة آمون بالعدوان بل كل ما فعله هو دعوته إلى عبادة آتون (مسعود، ٢٠٠٩، ص١٢٢).

إن الأمر المميز والفريد في شخصية أخناتون هو امتلاكه لأبعاد معرفية وروحانية أثبتتها عزلته المستمرة وتفكيره الدائم إذ انطوى على نفسه يفكر بدينه ويطيل التفكير والتدبر حتى تم صياغتها بدين الاله الواحد الجديد. وكان يان أسمان المتخصص بهذا الشأن قد أشار إلى أن أخناتون بصفته مؤسساً لدين جديد كان متنوراً ومتفتحاً للتصورات القديمة، وبالوقت نفسه يرى أنه امتلك لأمرين مهمين هما (المعرفة والحقيقة) اللتان امتلك أخناتون بموجبهما "الاختراق العرفاني" وقد وضع أخناتون بهذه المعرفة سلسلة من المعارف لم تستمر إلا بعد ٧٩٩ عام من الفلاسفة الأيونيين (اسمان، ٢٠٠٥، ص٢٤٧).

---

[*] آتون: وهو اسم من أسماء (رع إله الشمس) وهو بحسب رؤية أخناتون ليس قرص الشمس لكنه القوى الخفية خلف قرص الشمس التي تهب الحياة والحركة وقد طالب الناس بعبادته وحده دون شريك.

وبذلك تكون توحيدية أخناتون هي توحيدية المعرفة والعرفان، يتضح ذلك في ترنيمته الكبيرة والتي يبدو أن الملك أخناتون كتبها بنفسه، إذ إنها تحوي نصوص ذات بُعد روحي وعرفاني تفصح عن إيمان عالٍ ومتسامٍ كما جاء في الترتيلة الطويلة له: "كم هو جميل شروقك في أفق السماء أي آتون الحي مبتدأ الحياة.... أنت فاتن وعظيم ومطل من عليائك على كل أرض". (السواح، ٢٠٠٦، ص٢١١) وكذلك ما جاء في الترتيلة القصيرة له نلمس توجهاً روحياً غني بالمعاني والصور العرفانية "أنك تشرق بجلال يا آتون الحيّ رب الأبدية....".

- كم حبك واسع وعظيم...
- أن نورك المتعدد يسحر كلّ الوجوه...
- أنت تملأ أرض القطرين بحبك...
- كل القلوب تخفق لمرآك وأنت تصعد رباً لها (السواح، ٢٠٠٦، ص١٣٦)

إن مراجعة نصوص التراتيل هذهِ تحوي نوعا جديدا من النظرة للإله المعبود وبشكل يتنافى مع الخوف والطاعة أو العبادة التقليدية الشائعة، ولعل هذا ما حدي بالبعض على القول إن دعوة أخناتون تمثل قمة التطور في الأفكار الدينية قبل عصر أنبياء اليهود (مسعود، ٢٠٠٩، ص٢١١).

ولعلنا لا نبتعد كثيراً عن دائرة النبوة وما يُلحق بها إذ إن عالم النفس الشهير سيغموند فرويد استنتج أن دعوة أخناتون قد أثرت في موسى/ نبي اليهود، فضلاً عن كون موسى من متعلقي آتون الذي بحث بعد فشل ثورة أخناتون عن شعب جديد يصلح لهذه العبادة فوجدها في اليهود (باستيد، د.ت، ص١٨٦). وفي ذلك إشارة واضحة على التقدم الزمني للتوحيد الأخناتوني على التوحيد اليهودي، فضلاً عن تأثر الزعماء والقادة والأنبياء بدعوة أخناتون الدينية وارتباطها بالدائرة الدينية المقدسة، وهنا تصدق مقولة: إن الديانات يستعير بعضها من بعض شيئاً كثيراً (اسمان، ٢٠٠٦، ص١٩١-١٩٢) وعلى صعيد آخر مثلت عقيدة أخناتون حالة من السبق العقلي والفكري، إذ يرى بعض الباحثين أن دينه كان متقدماً عن زمنه وعن عصور مستقبلية عدة إذ عُرف عن أخناتون بأنه الملك المفكر ذو التوجه العقلاني والمتبصر والمتأمل في عالم الطبيعة ومسألة أحادية التأليه.

ولعل ذلك يقترب بنا من دائرة الزعامة الدينية الرشيدة التي طرحها عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weber كنمط وظائفي من أنماط الزعامة والقيادة والتي تتولى (عملية الترشيد) وتتم هذه العملية بحسب رأي فيبر عبر الابتعاد والتخلص من الخيال والعناصر الأسطورية (الهواري، ٢٠٠٠، ص٦٦) كما أن هذه العملية تقود إلى ترشيد الفكر الديني وما يرتبط به من شعائر وطقوس وأخلاقيات رشيدة تقوم على المضامين العملية للتجربة الدينية ذاتها، وفي

ذلك يقول فيبر: إن التطور الكامل لكل من عملية الميتافيزيقية والأخلاق الدينية يتطلب نوعاً من الكهنوتية المستقلة والمدربة مهنياً المشتغلة بصفة دائمة بالشعائر الدينية وبالمشاكل العملية المتضمنة في شفاء الأرواح (الهواري، ٢٠٠٠، ص٦٦).

إن الوقوف على عملية الترشيد هذهِ تجد مصاديقها في توحيدية أخناتون الآتونية إذ تكاد تختفي الخرافات والأساطير في دعوة أخناتون فلا توجد صور أسطورية ولا توجد تماثيل للآلهة آمون كما كانت سابقاً، فقد تم القضاء على جميع أنواع الدجل والشعوذة اللذين كان يمارسها الكهان في الديانة القديمة (مسعود، ٢٠٠٩، ص٢٤٧)، وهذا ما ذهب إليه الباحث فراس السواح، إذ إنه يرى ابتعاد المعتقد الآتوني عن التعبير عن نفسه من خلال المثيولوجيا وخلوه من الأساطير والخرافة من خلال ابتعاد دعوة أخناتون عن الإشارة إلى أساطير تتعلق بالموت والعالم الآخر ومصير الروح مما كان معروف في غيرها من نصوص القبور المصرية، أما إله أخناتون فعلى الرغم من نعته بالواحد مجازاً فإن كل طرائق التعبير عن وجوده وطبيعته تشير إلى كونه طاقة صافية غير مشخصة ومبدأ كامن عند جذور عالم الطبيعة ومثل هذه الألوهية تستبعد بطبيعتها أي نظام مثيولوجي لأنها تتطلب التشخيص والتمثيل (السواح، ٢٠٠٦، ص٣٣٩).

وهنا نصل إلى التساؤل الآتي: هل أن أخناتون تبنى مشروع "التوحيدية الثورية" لنشر وتأسيس دعوته الجديدة أم إنه انتهج سبيل آخر يميل إلى التسلسل والتدرج المرحلي لنشر وتثبيت التوحيد.

– وهل استخدم سلطته السياسية والدينية للإطاحة بدين آمون الذي كان مهيمناً ومتولياً على الساحة الاجتماعية والدينية وحتى السياسية آنذاك أم استخدم آلية أخرى؟

للإجابة عن هذين التساؤلين يتطلب معرفة طبيعة الديانة الآتونية الجديدة من جهة وطبيعة العلاقة بين الفرعون وسدنة معبد آمون من جهة أخرى. كما يتطلب معرفة الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية التي واجهها الفرعون الشاب الذي وصف من قبل الكثيرين بـ "الفرعون الثائر". وتجدر الإشارة هنا إلى العديد من علماء الاجتماع استخدموا مفهوم الثورة للدلالة على مفهوم التغير الاجتماعي أو مرادف له فالثورة تطلق على التغيرات الجذرية والسريعة في النظم والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية (مدكور، ١٩٧٥، ص٢٠٥) وبذلك يكون أخناتون ثائراً بالوقت الذي أجرى فيه تغيرات جذرية في النظام الديني آنذاك.

أن طبيعة التوحيد الأخناتوني كان في بادئ الأمر (توحيد شمسي)، وفي الواقع أنه ليس في عبادة إله الشمس الجديد (آتون) ما يناهض آمون لأنه ومنذ تحوله إلى (آمون – رع) لم يكن في واقع الأمر سوى صورة جديدة لإله الشمس القديم ومنذ عهد الأسرة الخامسة بدأ عدّ فرعون ابناً لإله الشمس (رع) (توكاريف، ١٩٩٨، ص٣٢٢).

وبذلك يتضح مدى التداخل الرمزي لأمون وراع من حيث المظهر العام، إلا أن الانتصارات التي حققها تحتمس الثالث جدّ أخناتون قد أرست دعائم تفوق آمون ودوره الجديد واستئثاره بالثروة والقرابين وحتى المناصب السياسية إذ عزا هذا الفرعون الانتصار الذي حققه على الهكسوس للاله آمون مما رفع ذلك آمون إلى مرتبة الإله الأعظم وهي مرتبة لم يبلغها معبود قبله حتى إن منصب كبير الوزراء قد سعى الكهنة لبلوغه حتى نالوه، وبذلك توسعت سلطتهم في توجيه الحياة السياسية للبلاد (مسعود، ٢٠٠٩، ص١٢٥).

فضلاً عن تدخلهم في أمور القصر الفرعوني واتساع مطالبهم بشكل واضح وقد ظهرت بوادر الخلاف مع هؤلاء الكهنة في عهد والد أخناتون أمنحوتب الثالث، وبعد تداخل هذه العوامل مع بعضها وجد أخناتون في دينه التوحيدي الجديد محاولة للإصلاح تحمل بعدين ووجهين في آن واحد.

أولاً– تأسيس ونشر دينه التوحيدي الجديد/ الآتوني.

ثانياً– الإطاحة بخصومه وألد اعدائه والذين قاوموا دعوته وتذمروا منها منذ اللحظات الأولى لتأسيسها.

ثم قام أخناتون بعدد هائل من الإجراءات الجذرية الهادفة إلى محو ذكرى العبادات القديمة فأغلق معابد الإله الاعلى آمون وسرح كهنته كما أغلق معابد بقية الآلهة وحطم تماثيلها ومحا أسماءها وصورها أنى وجدت وبلغ به الحماس حداً دفعه إلى فتح قبر أبيه أمنحوتب الثالث إذ محا اسم الإله آمون رع من هناك وأزال صوره وغيّر اسم أبيه في منقوشات القبر (السواح، ٢٠٠٤، ص٩٤).

وأمام هذا الوضع السياسي والديني المتأزم لم يكن أمام أخناتون من وسيلة للإطاحة بأعدائه ونشر دينه التوحيدي غير طريق الثورة، وكان بقرار سياسي صادر من الجهة السياسية العليا للبلاد ولم يكن اختيار شعبوي وهو بهذا لم ينتهج أسلوب التدرج المرحلي وذلك لصعوبة تحقيق ذلك ولتوافره على السلطة والقوة اللازمتين لتحقيق هدفه فضلاً عن طبيعة العلاقة المتأزمة بين أخناتون وكهنة آمون بما لا يدع مجال لإمكانية إقناع هؤلاء بمبادئ الدين الجديد لتقاطع المصالح والرؤى والتوجيهات بينها.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن كهنة آمون هم الذين بادروا الملك العداء عندما رأوا انصرافه للديانة الشمسية، وقد أدى عداؤهم إلى اضطراره إلى مغادرة مدينة طيبة (معقل آمون) منتقلاً بمقر إقامته إلى المدينة الجديدة آخيتاتون (أفق آتون) في تل العمارنة (توكاريف، ١٩٩٨، ص٣٢٢).

إن هذا الانتقال المكاني له دلالات اجتماعية وثقافية وسياسية كثيرة، لعل أبرزها أن هذا الفرعون الموحد لم يكن ظالماً أو دكتاتوراً باطشاً، فتغير مكان الإقامة والتعبد يشير إلى ميله للسلام والاستقرار بعيداً عن التصادم الديني والفكري، فضلاً عما ستوفره له الجغرافية الجديدة من آفاق لتثبيت معتقدات جديدة ذات أبعاد إنسانية وأخلاقية جديدة، ناهيك عما مثلته مدينة آخيتاتون من موقع روحي للتأمل والعبادة بعزلة روحية بعيداً عن مناوئيه وأعدائه.

وهكذا فقد كان من الطبيعي أن الذين صحبوا أخناتون إلى مدينته الجديدة كانوا من مؤيدي ثورته الدينية وهم كانوا إما من رجال البلاط المخلصين له، ولهم مثل تفكيره، وإما كانوا من المتملقين المتزلفين ولم يكن من بينهم جميعاً من يعارض أفكاره الثورية (مسعود، ٢٠٠٩، ص١٤٠).

وفيما بعد أعطى أخناتون أوامر إلى جميع شعوب الامبراطورية المصرية بما في ذلك آسيا وأفريقيا ليعبدوا إله واحد اسماه آتون، وهكذا فقد شهدت مصر في عهد أخناتون ما يمكن أن نطلق عليه – ظاهرة الدين الشامل العالمي– وتعد ظاهرة الديانات الشاملة على وفق ما يراه فراس السواح ظاهرة جديدة في تاريخ الدين، فالدين الشمولي هو في منشئه عبادة كغيرها من العبادات، ولكنها لا تقنع بوضعها المحدود من ضمن الصورة العامة لدين القوم وإنما تأخذ بفرض نفسها على بقية العبادات في حركة دائرية طموحة هدفها الاستيلاء على الحياة الدينية للثقافة التي تنتمي اليها وإلى تعميم تجربتها الروحية على الثقافات الأخرى، وتتسم الديانة الشمولية تبعاً لذلك بما يأتي:

١– تحمل هذه العبادة طابع التجربة الدينية لشخص بعينه ويكون العنصر الفاعل فيها شخصية إنسانية فذة.

٢– يعتقد مؤسس العبادة التي تطمح إلى الشمول بامتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية من دون بقية العبادات.

٣– ترفض هذه العبادات سواء في حياة مؤسسها أم بعده التعايش مع بقية العبادات لأن من يمتلك الحقيقة وحده لا يساوم عليها وقد يتخذ هذا الرفض شكل الحرب المعلنة.

٤– تقوم بالتبشير الدائم الذي يعتمد وجودها وانتشارها عليه. (السواح، ٢٠٠٤، ص٩٠–٩١)

وبذلك وجدنا أخناتون يفرض عقيدته الدينية ديناً للقوم، ومستولياً على بقية المعتقدات الأخرى بوصفها أنموذجا فريدا ومتميز للعبادة.

المبحث الثالث

الوظائف الاجتماعية للديانة التوحيدية الأخناتونية

يرى ماكس فيبر أن وظيفة الدين الرئيسية هي إرضاء الحاجة الإنسانية العميقة لإضفاء بعض المعاني على الكون باعتبار هذهِ المعاني أو ما يسمى بالعقلانية الدينية نتيجة تصنعها جهود طبقة المفكرين (روزي، ١٩٨٨، ص٨٥). علماً ان هنالك جدلاً محتدماً بين علماء اجتماع الدين حول التعريفات المادية للدين والتعريفات الوظيفية له ولكننا وبحسب سياقات بحثنا ركزنا على السياقات الوظيفية تحديداً وذلك لأهميتها في تبيان الوظائف المتعددة لعقيدة التوحيد (*).

وفي السياق نفسه قدم دوركايم تصوراً عن الوظيفة الاجتماعية للدين والتي يمكن تلخيصها بالتماسك الاجتماعي وما ينتجه الدين من عقل جمعي ومن صورة للتماثل والشعور المشترك عبر الاعتقاد بإله مشترك وممارسة طقوس مشتركة، وبالوقت نفسه تكون للممارسات الدينية والمعتقدات التي تُعقلن لاهوتياً ضرورتها الاجتماعية، وظيفة التنشيط المنتظم لـ "عاطفة الأعماق" واستدامتها فهي تعيد إطلاق دينامية الحياة الجمعية ذاتها وتتولى الصيانة الأخلاقية للأفراد (هيرفيوليجيه، ٢٠١٨، ص ٢٥٧).

ومن جانب آخر فإن دوركايم يتفق مع الكثير من السوسيولوجيين في تأكيد دور السلطة في التنظيم الاجتماعي بعد أن ربطها بالمعايير الأخلاقية، إذ إنه ربط بين النظام والسلطة والحياة الخلقية (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١١٩). وقد ذهب ابن خلدون بالاتجاه نفسه مؤكداً دور الدين المتمثل بشخصية النبي أو الولي في عملية التضامن والتنظيم الاجتماعي وفي توجيه وتنظيم سلوك الأفراد وفي هذا الصدد يقول: فإن كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة فيهم فسهل انقيادهم واهتمامهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة (ابن خلدون، ١٩٨٨، ص١٧٤).

وبشكل عام يرى علماء الاجتماع أن هناك ترابطاً وتداخلاً بين الظاهرة الدينية والظاهرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع، وتبعاً لذلك يكون دين أخناتون التوحيدي قد ارتبط بوظائف اجتماعية وسياسية واقتصادية عدّة، وهنا يتبادر إلى الذهن التساؤل الآتي: ما الذي حققه أخناتون بدينه الجديد لو أردنا أن نقرأه من الناحية الوظائفية؟ بمعنى آخر كيف أسهم أخناتون في تقديم مشروع وظائفي للتوحيد آنذاك؟

(*) لتفاصيل أكثر حول هذا الجدل ينظر كتاب الأديان في علم الاجتماع لجان بول ويليم، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والترجمة، بيروت، لبنان، ٢٠٠١، ص١٧٣-١٩٠.

أن الدين بشكل عام يمثل حجر الزاوية الرئيس لتنظيم المجتمع دينياً، وسياسياً، واقتصادياً، لأن هناك علاقة بين السلطة الدينية والسياسية على وفق ما طرحه دوركايم فضلاً عن امتلاكه للكثير من المعاني الروحية التي تنظم علاقة الفرد مع مجتمعه ومع المقدس كما أشار لذلك فيبر وغيره من علماء الاجتماع.

تتلخص الإجابة عن هذا التساؤل في أن أخناتون ابتدأ بفكرة الوحدانية ليعيد رسم صورة العالم في مصر عبر الإله الواحد آتون، فدينه يضم الإنسان إلى العالم ويندمج معه (أسمان، ٢٠٠٦، ص٢٤٩)، ومعنى هذا أنه استطاع إنتاج وظيفة عالمية للدين بشكل غير مجسد وغير مرئي (وهذا الامر لم يكن مألوفا سابقاً) على أرض الواقع بنحوٍ غير ملموس وإنما من خلال إبراز مظاهر القدرة الكليّة مستعيناً بذكائه ليقرب الذاكرة الجمعية لدائرة آتون (الشمس) باعتبارها مظهراً من مظاهر القدرة الكلية للإله الواحد، فمعتقد أخناتون يقوم على الإيمان بإله واحد للبشرية جمعاء وهو طاقة صافية لا تتخذ شكلاً ما ولكنها تتبدى في عالم الظواهر بقرص الشمس الذي يعطي الحياة والحركة للجميع (السواح، ٢٠٠٤، ص٩٤)، وفي هذا السياق يرى فراس السواح أن معتقد التوحيد الأخناتوني الذي يقوم على وحدة الخالق وأبوته للكون لا يمكن أن تبقى في إطار العبادة الإقليمية بل لابد من التبشر به في كل مكان لكي يبقى صاحبه في انسجام مع طروحاته العالمية (السواح، ٢٠٠٤، ص٩٥) فمنظومة القيم الذي يحمله هذا النمط من التوحيد يتحمل ويتسع للعالم إذ إنه يمتلك قيماً إنسانية تشمل الجميع، وهذا ما يصعب إيجاده في أديان تعدد الالهة ذلك أنها تمتلك تصورات وقيما متباينة تحصر كل فئة بضمن مجالها المقدس فقط.

وفي هذا الصدد نجد المفكر المعروف يان أسمان يطرح فكرته والتي بين من خلالها الفرق بين (توحيدية أخناتون الكونية) التي اهتمت بتعليل الكون من جديد وبين (توحيدية موسى السياسية) والتي اهتمت بإيجاد نظام سياسي جديد، فالتوحيدية الأولى تقول –ليس هناك إله آخر غيري– والتوحيدية الثانية تقول – ليس لك أي إله آخر – فالأولى تحمل طبيعة معرفية والثانية تحمل طبيعة سياسية ترابطية (اسمان، ٢٠٠٦، ص٥١)

أما الوظيفة السياسية لتوحيدية أخناتون فاتجهت تلقاء حسم النزاع السياسي/ الديني بين أخناتون وكهنة معبد آمون فأراد أن يقضي على هيمنتهم سياسياً ودينياً، ولاسيما بعد أن ازداد نفوذهم وثرواتهم وتدخلهم في القصر الفرعوني.

كما أن للتوحيدية معنى سياسياً آخر فليس بالإمكان إطاعة سلطانين في آن واحد كما لا يمكن للمرء أن يحظى برحمة إلهه المحبوب بتقديم القرابين إلى إله آخر (اسمان، ٢٠٠٦، ص٥١) ويرى جيمس هنري باستيد أن السياسية الاستعمارية للتحتمسيين قد غيرت صورة العالم المصري تغييراً واسعاً فمصر لم تعدّ نفسها الدولة الشاملة الوحيدة وإنما أصبحت جزءًا

من عالم يحوي عدة شعوب ودول وهذا يعني أن هناك أزمة في صورة العالم متعدد الالهة (اسمان، ٢٠٠٥، ص) ولذلك فالتوحيد قد يعيد تنظيم الشعوب والدول سياسياً استناداً إلى جوهر فكرة الوحدة ومبدأ الوحدانية، ولقد كان المخطط السياسي لأخناتون هو توحيد رعايا الامبراطورية المصرية، وإحلال عقيدة مقبولة من الجميع تستند إلى قوة الشمس بالإضافة إلى إقامة روابط جديدة مع حلفاء مصر وجيرانها بعد أن ضعفت روابط المصاهرة عبر تبني الدين الآتوني (مسعود، ٢٠٠٩، ص١٧٥).

وتتجلى الوظيفة الاقتصادية للتوحيد في انتزاع الثروات المستلبة والمكدسة لكهنة آمون فقد نال معبد آمون نتيجة لحملات تحوتمس الأسيوية ثلاثاً من مدن جنوب لبنان ملحقاً إياها بأملاكه الخاصة وفوق هذا مساحات شاسعة من الأرض في مصر وبلغ ازدياد جبروت الكهنوت في عهد أمنحوتب الثالث – أب أخناتون– درجة بدأ الملوك معها يحسبون لها حساب (توكاريف، ١٩٩٨، ص٣٣٢)

وتتضح الوظيفة الاجتماعية للدين عبر المنظومة الأخلاقية والقيمية التي رافقت التوحيد الأخناتوني هذا فضلاً عن معاني المساواة والعدل والمحبة التي حفل بها هذا الدين، فالشعوب والامم جميعاً تتساوى أمام آتون، فيقول أخناتون في إحدى ترتيلتيه: "في جميع الأصقاع، في سوريا والحبشة وأرض مصر أعطيت لكل مكانه"، وهذه أول مرة تذكر البلدان الأجنبية مثل مصر في النصوص الفرعونية، الأمر الذي يشير إلى غياب فكرة التعصبية للأمة من معتقد أخناتون والدعوة الصريحة إلى أخوة البشر وذلك لأول مرة في التاريخ، وقد وضع الفرعون الشاب أفكاره الإنسانية هذه موضع التطبيق العملي عندما رفض التدخل لصالح الحكام الموالين لمصر في بلاد الشام في صراعهم مع الدويلات الأخرى المناهضة للنفوذ المصري مفضلاً خسران الامبراطورية التي بناها أسلافه على الدخول في حرب ظالمة (السواح، ٢٠٠٥، ص٩٥)

وكذلك عمل أخناتون كل ما في وسعه من أجل إظهار إلهه في صورة الاله الرحيم لجميع مخلوقاته وشجّع روابط العطف والمحبة ومقت الجبروت والبطش وأعلن أن ربه عظيم المحبة تفيض آلاؤه على العالم بأسره (مسعود، ٢٠٠٩، ص١٧٨)، وفي هذا إشارة إلى أن الدين الذي أسسه أخناتون كان ديناً شعبياً يقيم اواصر التعاون والرحمة والعطف للجميع.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن دين آمون السابق لم يكن ديناً شعبياً بقدر ما كان ديناً ارستقراطياً وطبقياً، فهو دين غريب عن غالبية الشعب وهو دين الملك والدولة ولم يكن ديناً شعبياً لأن الرجل من العامة لم يستطع دخول المعابد التي ما زالت تبهرنا حتى الآن، بل ولم يكن من العبث أن توضع تماثيل الإله آمون التي تستجيب للدعوات على أبواب المعابد،

وهناك كان الرجل من العامة يتقدم بسؤاله إلى الإله، ورغم العظمة المحيطة بآمون فإنه لم يكن إلهاً شعبياً (مسعود، ٢٠٠٩، ص٢٩٠).

وبهذا تتضح معالم الحدود الفاصلة والتقاطع والاختلاف بين ديانة آمون الارستقراطية وديانة آتون التوحيدية الشعبية، ويذهب أدولف أرمان إلى القول بأن الرجل في الحياة اليومية كان يفكر عن طيب خاطر في إله الشمس/ آتون أكثر من تفكيره في آمون (مسعود، ٢٠٠٩، ص١٥٥) وفي ذلك دلالة واضحة عن مدى البساطة والعدالة في هذا الدين التوحيدي، فضلاً عن مدى تقارب الطبقات الاجتماعية في المجتمع المؤمن بهذا الإله.

ومن جهة أخرى فإننا نجد أن هناك وظيفة ثقافية لدين أخناتون تمثلت في صناعة هوية مستمدة من الذاكرة الدينية الجديدة أسهمت في إعادة بناء الثقافة المصرية في مدة حكم أخناتون الذي امتد إلى ما يقارب السبعة عشر عام، هذه الذاكرة تقاطعت كلياً مع الإرث القديم وهذه مسألة مهمة جداً أشار إليها عالم الاجتماع موريس هاليبواش (Maurice Halbwashs) ذلك أن الذاكرة الدينية تسهم في إعادة إنتاج وظائفية الدين بشكل جديد لأن الدين إذا تغير إلى شكل جديد ومختلف يستخدم وظائف مغايرة لما في السابق، إذ إن دينامية العلاقات الاجتماعية وتطور المعارف والتقنيات والعلاقات التي يقيمها المجتمع مع محيطه ومصالح الشرائح المهيمنة بضمنه تغيّر المعتقدات القديمة وتظهر أفكار دينية جديدة (هيرفيو ليجيه، ٢٠١٨، ص٢٩٩)

المبحث الرابع

سقوط أخناتون ونهاية الدين التوحيدي

لكي يتسم البحث بالموضوعية لابد لنا من التطرق إلى المآخذ والعلل التي لحقت بأخناتون وبدينه التوحيدي، حتى إن كان بعضها خارج سيطرة أخناتون نفسه وخارج حدود مقدرته. بطبيعة الحال لابد أن تكون هنالك جملة أسباب وعوامل أدت إلى فشل الديانة الآتونية التي نادت بوحدة الإله وهذا يمهد لنا السبيل لطرح التساؤل الأخير وهو: كيف ولماذا انتهت وتداعت ديانة التوحيد الأخناتونية؟

وهل أن ثقافة المجتمع المصري الفرعونية والايكولوجيا الاجتماعية لهذا المجتمع كانت تتحمل موضوع التوحيد آنذاك.

يرى المختصون بالشأن الديني أن الديانات الشمولية (ومن ضمنها الآتونية) تواجه بالفشل لسببين: أولهما أن الإيمان لا يفرض من أعلى بقرار سياسي بل ينبع من الأسفل عبر القاعدة الشعبية الواسعة، وثانيهما أن الإيمان الشمولي الذي لا يفلح باكتساب قاعدة شعبية سوف يتعرض لهجوم المعاكس والحاسم من الخصوم الذين تم خلقهم وتغذية روح العداء لديهم (السواح، ٢٠٠٤، ص٩٧).

وبما إنه تم نشر التوحيد الآتوني بالقوة والقسر بقرار أخناتوني بعد أن أغلق معابدهم ودمّر تماثيلهم وسلبهم امتيازاتهم السابقة فالأمر الطبيعي إذن، أن يواجه بردة فعل معاكسة، إذ اتهمه كهنة آمون بالكفر والالحاد وتم وصف دينه بالهرطقة التي لا طائل منها.

في الوقت نفسه فإن الطبقات الشعبية لم تستطع إدراك أفكار الوحدانية المجردة التي دعا لها أخناتون وبما أن دعوته وصفت بأنها سابقة لعصرها فلا غرابة أن لا تتفهم الطبقات الشعبية مغزاها أو تستطيع التعرف على كنهها، لذلك يمكننا الاستنتاج بأن عقيدة أخناتون تداولتها الصفوة الممتازة من المثقفين دون أن يعرف عنها الشعب شيئاً (مسعود، ٢٠٠٩، ص٢٥٦) ومن ناحية أخرى فقد عزا المصريون إلى الدين الجديد أسباب كل المصائب التي حلت بهم بعد انتقالهم إلى آخيتاتون العمارنة بصحبة الإله الجديد فالأزمات التي حلت بهم والأمراض التي انتشرت (هناك دلائل تشير إلى انتشار مرض الطاعون في أواخر حكم أخناتون) قد انتجت معرفة اجتماعية مفادها أن ابتعاد الآلهة عن مصر كان نتيجة جريمة فضيعة اقترفها المصريون، وهذه المعرفة المتولدة من بيئة اعتادت وتشبعت بأفكار مثيولوجية تؤمن بأساطير الآلهة القديمة لا يمكن لها أن تكسر ما ألفته من عملية طويلة للتنميط الاجتماعي والضاربة بجذورها في البيئة الثقافية المصرية، وهذه كانت تصورات معظم المصريين لزمن العمارنة الذي عدّوه زمن الانحلال والاضطهاد والظلم وعدمية الآلهة أو "الظلام وسط النهار" والظلام وسط النهار هي التي تعبر عن ابتعاد الآلهة عن الناس، فالآلهة قد تجنبوا مصر بحسب الانطباع السائد عند المصريين آنذاك (اسمان، ٢٠٠٥، ص٢٥٤) وهكذا نجد أن الدين التوحيدي أصبح مطارداً بعد موت مؤسسه وما لبث أن طواه النسيان ولفظته الذاكرة الاجتماعية التي ظلت تحن –كما يبدو– إلى إرثها القديم، فالمجتمع تبعاً لذلك لم يذهب إلى البحث في أعماق ذاكرته عن نتف باقية من الأديان القديمة ليحييها من جديد لكنه يلجأ إلى إعادة الاستعمال موظفاً موارد دينية محفوظة لدى مجموعات بقيت أكثر من سواها على ما كانت عليه قديماً أي أنها تجد نفسها ما تزال منخرطة جزئياً في بقايا الماضي (هيرفينو ليجيه، ٢٠١٨، ص٣٠١).

ويجب ألا يفوتنا أن الذاكرة الاجتماعية التي تكونت أبان حكم أخناتون كانت مرتهنة بالمدّة الزمنية القصيرة التي عاشها الفرعون والذي مات وهو لم يبلغ الثلاثين من عمره، وتبعاً لذلك يرى البعض أن التكهن بمصير دين التوحيد الآتوني سيكون مختلف لو قدر له البقاء والتطور (أسمان، ٢٠٠٥، ص٢٥٦). الأمر المهم الآخر الذي عجّل بفشل دعوة أخناتون والمرتبط بالسبب السابق هو أن أخناتون نشر معتقده التوحيدي بضربة واحدة وأجرى تحولاً عقائدياً سريعً وجذرياً دون أن يسلك سبل أخرى تأخذ صيغ مرحلية متدرجة أو مراحل متسلسلة، لذا جاء دفعة واحدة بشكل حاسم وهذا بالتالي واجه رفضاً اجتماعياً، فعامة الناس

لم تكن مهيئة لمثل هذا الانقلاب المفاجئ على دين تضرب جذوره عميقاً في التاريخ المصري (السواح، ٢٠٠٤، ص).

ومن جانب آخر مثّل العامل السياسي أحد أسباب اندحار التوحيد إذ تشير المصادر إلى أن انشغال أخناتون بثورته الدينية، ومن ثم انعزاله في مدينته – آخيتاتون– متعبداً متأملاً أهمل معها شؤون مملكته وكانت النتيجة انهيار السيادة المصرية في آسيا، إذ فقد نفوذه السياسي في سوريا وفي الولايات التابعة للنفوذ المصري إضافة إلى عدم استقرار قطاعات أخرى في آسيا (مسعود، ٢٠٠٩، ص٢٠٤). علماً أن هناك من يسوغ لأخناتون انصرافه عن شؤون الحرب بسبب طبيعة أخناتون المسالمة وعقيدته الراسخة في المحبة والإخاء وكراهيته للقتل والحرب.

وبذلك لم يغفر العسكريون والأمراء للفرعون قط ضياع أراضي الإمبراطورية في الخارج ويبدو أن هؤلاء قد تحالفوا مع الكهنة وأخذوا يدبرون خطة لإقصاء أخناتون والقضاء على دينه الذي كان سبباً لضياع هيبة مصر وتآلب أعدائها عليها في مناطق النفوذ القديمة، وقد أفلح المتحالفون أخيراً في إحكام الطوق على أخناتون الذي أخذ يشعر بالعزلة بعد تفرق الاتباع والمؤيدين تدريجياً (السواح، ٢٠٠٤، ص٩٦).

وهكذا نجد أن المصريين بعد وفاة أخناتون تركوا الدين الجديد وكانت نتيجته النهائية هو العودة إلى الآلهة القديمة وعودة الديانة التعددية التي شن ضدها أخناتون حرباً شرسة وحاول طمس كل معالمها وآثارها، ولعلنا نجد آثار هذا الفشل النفسية تنعكس على مؤسس التوحيدية ذاته في الصور التي تمثله وقد أقبل على سن الثلاثين وهو في هيئة مكدودة متعبة، عليه سيماء من أحبط كلّ مسعى له في الحياة، بعد أن رأيناه في صوره الأولى التي تمثله مع عائلته إبان السنوات الأولى لانتقاله إلى العاصمة الجديدة وكله تفاؤل وأمل بالمستقبل (أسمان، ٢٠٠٥، ص٦٣).

ولعل هذا الانكسار متأتٍ من نظرته الفاحصة لما حوله من بيئة اجتماعية لم تتمثل لدعوته بروح إيمانية صادقة وجادة فعامة الشعب صعب عليهم احتواء مغزى دعوته إما خاصة القوم من المقربين إلى البلاط فهم لم يتحولوا إلى دينه إلا طلباً للمكاسب أو حفاظاً عليها ولم يكونوا على استعداد حقيقي للتضحية من أجل الفرعون، وقد انتهى النزاع بموافقة أخناتون على التنازل عن صلاحيته لزوج ابنته الكبرى[*] ثم اعتكف في بيته الصيفي إذ وافته المنية سريعاً ولم يتجاوز التاسعة والعشرين من عمره، وبعد وفاته مباشرة شن الخصوم حملة واسعة على كل آثار الديانة الآتونية فدمرت العاصمة في تل العمارنة حتى أساساتها وتم محو اسم أخناتون عن كل جدار وعمود في طول البلاد وعرضها كما مُحي اسمه عن تابوته

[*] كان لأخناتون ست بنات ولم ينجب ولد.

وعن الصحيفة الذهبية التي تحيط بجسده المحنط لكي تظل روحه هائمة محرومة من الراحة الأبدية (السواح، ٢٠٠٤، ص٩٦).

وعلى وفق ما جاء نرى بجلاء ووضوح تام أن الثقافة المصرية الفرعونية كانت أقوى من الخطوط الدينية التوحيدية التي جاء بها أخناتون وأن بيئة المجتمع الفرعوني المرتكزة على مذهب تعدد الالهة قد ابتلعت الدين الآتوني الجديد، وفي هذا الصدد نجد بعض علماء الاجتماع والانثروبولوجيا ممن يؤكدون هذا الرأي ويذهبون إلى إمكانية أن تبتلع الثقافة دين المجتمع، ولعل هذا ما حدث مع مؤسس الدين التوحيدي/ الآتوني أخناتون الذي لم تتحمل ثقافة مجتمعه (الفرعوني/ الارستقراطي/ التراتبي) ديانته الجديدة فرفضته كلياً فاندثر تماماً عن الذاكرة الاجتماعية المصرية آنذاك.

نتائج البحث

خرج البحث بجملة من النتائج نوجزها بالشكل الآتي:

١- أن التوحيد ديانة قديمة قدم البشرية وقد اختلف الباحثون وعلماء الاجتماع والانثروبولوجيا في تحديد الشكل الأولي للديانة الإنسانية وهل هي ديانة توحيدية أم تعددية.

٢- مثلت ديانة أخناتون في التوحيد نقلة معرفية فريدة وإنه نشر أفكاراً كانت تفوق قدرة عصره على الفهم.

٣- امتلك أخناتون مؤهلات وإمكانيات سياسية ودينية وروحية ساعدته على القيام بثورة دينية غيرت شكل الدين نحو إله واحد هو -آتون- المتجسد بقرص الشمس الذي يرمز إلى قوة الإله الخافية وتملكه وسلطته المطلقة على العالم.

٤- حقق دين أخناتون التوحيدي وظائف اجتماعية متنوعة للمجتمع المصري آنذاك تنوعت بين عالمية وسياسية واقتصادية وثقافية وبشكل وصيغة قد تكون متقاطعة مع الإرث القديم للمجتمع.

٥- سقطت الديانة التوحيدية بعد موت مؤسسها أخناتون وتم طمس كل معالمها وآثارها من أعداء الآتونية التوحيدية وعادت عبادة (آمون) إله مصر القديمة مع بقية الآلهة التي كانت تُقدس آنذاك.

٦- لم تتحمل الثقافة الفرعونية المصرية والبيئة الاجتماعية عبء وأفكار الديانة التوحيدية مما أدى إلى نسيانها تمامًا وطواها الزمن لقرون طوال، وهذا يعني أن الذاكرة الدينية الفتية التي أنتجها أخناتون لم تصمد طويلاً أمام الذاكرة الاجتماعية التقليدية التي ضربت جذورها في أعماق الحضارة الفرعونية القديمة.

المصادر:

١. ابن خلدون (١٩٨٨)، مقدمة تاريخ ابن خلدون، ج١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط٢.
٢. اسمان، يان (٢٠٠٥)، مصر القديمة في ضوء علم الدلالة الحديث، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا.
٣. اسمان، يان (٢٠٠٦)، التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، ت: حسام الحيدري، منشورات الجمل، لبنان.
٤. باستيد، روجيه (د.ت)، مبادئ علم الاجتماع الديني، ت: د. محمود قاسم، مكتبة الإنجلو المصرية.
٥. توكاريف، سيرغي (١٩٩٨)، الاديان في تاريخ شعوب العالم، ت: احمد م. فاضل، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط١.
٦. روزي، أينو (١٩٨٨)، جدلية علم الاجتماع بين الرمز والإشارة، ت: قيس النوري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١.
٧. السواح، فراس (٢٠٠٤)، دين الانسانية بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، سوريا، ط٤.
٨. السواح، فراس (٢٠٠٦)، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط.
٩. سينويه، جليبرت (٢٠١١)، أخناتون الإله العظيم، ت: عبد السلام المودني، منشورات الجمل، لبنان، ط١.
١٠. عبد الرحمن، عبد الله محمد (١٩٨٨)، علم اجتماع التنظيم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
١١. القصير، مليحة عوني، وعمر، معن خليل (١٩٨١)، مدخل إلى علم الاجتماع، بغداد، ط١.
١٢. الماجدي، خزعل (٢٠١٤)، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
١٣. مدكور، ابراهيم (١٩٧٥)، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ط١،
١٤. مسعود، شباحي (٢٠٠٩)، حركة اخناتون الدينية (١٣٦٧-١٣٥٠ ق.م)، دراسة تحليلية، رسالة دكتوراه منشورة، قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية، جامعة الجزائر.
١٥. النشار، علي سامي (١٩٧٩)، نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة، دار نشر الثقافة، الاسكندرية.
١٦. النوري، قيس (١٩٧٠)، طبيعة المجتمع البشري في ضوء الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ج١، مطبعة اسعد، بغداد.
١٧. هنا، غانم (٢٠٠٠)، من الأسطورة إلى الدين، مجموعة باحثين، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط٢.
١٨. الهواري، عادل مختار (٢٠٠٠)، الاصول الاجتماعية التاريخية للظاهرة الدينية، مجموعة باحثين، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط٢.
١٩. هيرفيوليجيه، دانيال، ويلام، جان بول (٢٠١٨)، سوسيولوجيا الدين مقاربات كلاسيكية، ت: يوسف طاهر صديق، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، ط١.
٢٠. ويلام، جان بول (٢٠٠١)، الأديان في علم الاجتماع، ت: بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١.

Sources:

1. Abdel-Rahman, Abdullah Muhammad (1988), Sociology of Organization, University Knowledge House, Alexandria.
2. Al-Hawari, Adel Mukhtar (2000), The Socio-Historical Origins of the Religious Phenomenon, A Group of Researchers, Religion in the Arab Society, Centre for Arab Unity Studies, Lebanon, ed.
3. Al-Majidi, Khazal (2014), uncovering the missing link between the religions of pluralism and monotheism, Arab Cultural Centre, Casablanca, Morocco.
4. Al-Nashar, Ali Sami (1979), The Origin of Religion, Evolutionary and Deifying Theories, House of Culture Publishing, Alexandria.
5. Al-Nouri, Qais (1970), The Nature of Human Society in the Light of Social Anthropology, Part 1, Asaad Press, Baghdad.
6. Al-Qusayr, Maliha Awni, and Omar, Maan Khalil (1981), Introduction to Sociology, Baghdad, 1st Edition.
7. Al-Sawah, Firas (2004), The Religion of Humanity: A Study of the Essence of Religion and the Origin of the Religious Motivation, Alaeddin House Publications, Syria, 4th Edition.
8. Al-Sawah, Firas (2006), An Introduction to the Texts of the Ancient East, Dar Ala al-Din, Damascus, Syria, ed.
9. Asmaan, Jan (2006), The Mousavi Discrimination or the Price of Monotheism, T: Hussam Al-Haidari, Al-Jamal Publications, Lebanon.
10. Asman, Jan (2005), Ancient Egypt in the Light of Modern Semantics, El-Gamal Publications, Cologne, Germany.
11. Bastide, Roger (dt), Principles of Religious Sociology, T: Dr. Mahmoud Kassem, the Anglo-Egyptian Library.
12. Hana, Ghanem (2000), From Myth to Religion, a group of researchers, Religion in the Arab Society, Centre for Arab Unity Studies, Lebanon, 2nd Edition.
13. Herviolije, Daniel, Willam, Jean Paul (2018), Sociology of Religion, Classical Approaches, T: Yusef Taher Siddiq, Bahrain Authority for Culture and Antiquities, Bahrain, Edition 1.
14. Ibn Khaldun (1988), Introduction to the History of ibn Khaldun, Part 1, Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, Beirut, Lebanon, Edition 2.
15. Madkour, Ibrahim (1975), Dictionary of Social Sciences, General Book Authority, Egypt, 1st Edition.
16. Masoud, Shabhi (2009), Akhenaten Religious Movement (1367-1350 BC), an analytical study, published Ph.D., Department of History, Faculty of Social Sciences and Human Sciences, University of Algiers.
17. Rosi, Aino (1988), Dialectic Sociology between Symbolism and Sign, T: Qais Al-Nouri, House of General Cultural Affairs, Baghdad, 1st Edition.
18. Sinoye, Gilbert (2011), Akhenaten, the Great God, T: Abd al-Salam al-Mawdani, al-Jamal Publications, Lebanon, ed.
19. Tokarev, Sergey (1998), Religions in the history of the peoples of the world, T: Ahmed M. Fadel, Al-Ahali for Printing, Publishing and Distribution, Syria, 1st Edition.
20. Willam, Jean Paul (2001), Religions in Sociology, T: Basma Badran, University Studies and Publishing Foundation, Beirut, Lebanon, 1st Edition.