



Sacred Kingship in Mesopotamia and Ancient India: A Comparative Study between the Ur III Dynasty and the Mauryan Empire

Instr. Ahmed Abbas Fadhal (PhD)

Wasit University, College of Education for Human Sciences, History Department

aafadhil@uowasit.edu.iq

Asst. Instr. Sahar Khalif Sakhi

Wasit University, College of Education for Human Sciences, History Department

Sahar.kh@uowasit.edu.iq

Received. May. 31, 2026

Revised Jul. 10, 2026

Accepted Jul.28, 2026

Online October1, 2026

ABSTRACT

This study presents a comparative analysis of the concept of sacred kingship in early Mesopotamia (Ur III Dynasty) and early ancient India, with a focus on the political, ideological, and institutional foundations through which royal authority was sacralised. The study argues that divine or sacred kingship emerged as a strategic response to the pressures of early state formation, particularly the need to centralise authority, integrate diverse populations, and legitimise expanding territorial control. In the Ur III context, the deification of the king—especially King Šulgi—functioned as a clearly defined political instrument embedded within integrated administrative, ritual, and textual systems. Royal divinity was actively constructed through inscriptions, hymnic literature (royal praise compositions), ritual practices, and state-sponsored festivals, which reinforced centralised rule while remaining structurally vulnerable to political instability.

In contrast, early Indian political traditions did not generally adopt the deification of the ruler. Instead, kingship was embedded within a normative and cosmological framework based on the concept of *Dharma*, which defined royal legitimacy in ethical rather than ontological or metaphysical terms. This system led to the distribution of sacred authority across ritual specialists and broader ideological structures, rather than concentrating it exclusively in the person of the king. As a result, Indian models of kingship demonstrated greater ideological flexibility and longer historical continuity. By comparing these two civilizational trajectories, the study demonstrates that sacred kingship was not a uniform phenomenon but a context-dependent political response shaped by local religious traditions and differing state structures. The Mesopotamian model highlights the centralisation of sacral authority and its integration with administrative power, whereas the Indian model emphasises moral governance and institutional adaptability. Together, these models provide a broader theoretical framework for understanding the relationship between political authority and the sacred in early complex societies.

Keywords:

Kingship, Sacredness, Dharma, Ur III, Mauryan Empire..

الملكية المقدسة في بلاد الرافدين والهند القديمة: دراسة مقارنة بين سلالة أور الثالثة والإمبراطورية الماورية

¹م.د. احمد عباس فاضل

جامعة واسط كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم التاريخ

aafadhil@uowasit.edu.iq

²م.م. سحر خليل صخي

جامعة واسط كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم التاريخ

Sahar.kh@uowasit.edu.iq

07723869651



المخلص

تقدّم هذه الدراسة تحليلاً مقارناً لمفهوم الملكية المقدّسة في بلاد الرافدين المبكرة (سلالة أور الثالثة) والهند القديمة المبكرة، مع التركيز على الأسس السياسية والأيدولوجية والمؤسسية التي جرى بها إضفاء الطابع القدسي على السلطة الملكية، وتفترض الدراسة أن الملكية الإلهية أو المقدّسة ظهرت بوصفها استجابة استراتيجية لضغوط تشكّل الدولة في المراحل المبكرة، ولا سيما الحاجة إلى مركزية السلطة، ودمج السكان المتنوعين، وإضفاء الشرعية على التوسع الإقليمي المتنامي، وفي سياق أور الثالثة، شكّلت ألوهية الملك ولا سيما الملك شولكي أداة سياسية واضحة المعالم ضمن أنظمة إدارية وطقسية ونصية متكاملة، وقد تم بناء القداسة الملكية فعلياً من طريق النقوش، والأدب التراتيلي (المدائح الملكية)، والممارسات الطقسية، والمهرجانات الرسمية التي ترعاها الدولة، الأمر الذي عزز الحكم المركزي، لكنه بقي في الوقت نفسه هشاً من الناحية البنوية أمام الاضطرابات السياسية. في المقابل، لم تعتمد التقاليد السياسية في الهند القديمة المبكرة، بصورة عامة، تأليه الحاكم. بل جرى إدراج الملكية ضمن إطار معياري وكوني يقوم على مفهوم Dharma (الدارما)، الذي يحدد شرعية الحكم الملكي وفق أسس أخلاقية أكثر من كونها وجودية أو ميتافيزيقية، وقد أدى هذا النظام إلى توزيع السلطة المقدسة بين المختصين الطقسيين والبُنى الأيدولوجية، بدلاً من تركيزها حصراً في شخص الملك، ونتيجة لذلك، أظهرت النماذج الهندية للملكية مرونة أيدولوجية أكبر واستمرارية تاريخية أطول، ومن المقارنة بين هذين المسارين الحضاريين، تُظهر الدراسة أن الملكية المقدسة لم تكن ظاهرة موحدة، بل كانت استجابة سياسية مشروطة بالسياق، تشكّلت وفق التقاليد الدينية المحلية وبُنى الدولة المختلفة. إذ يبرز النموذج الرافديني الطابع المركزي لتقديس السلطة واندماجها مع الإدارة، في حين يبرز النموذج الهندي مركزية الحكم الأخلاقي والمرونة المؤسسية، وبذلك يقدّم النموذجان إطاراً نظرياً أوسع لفهم العلاقة بين السلطة السياسية والمقدّس في المجتمعات المعقدة المبكرة.

الملكية، القداسة، الدارما، أور الثالثة، موريا.

الكلمات المفتاحية:

المقدمة

في سياق تشكّل الدول القديمة وتطورها، شكّلت مؤسسة الملكية المقدّسة أو الملكية الإلهية آلية مركزية في إرساء الشرعية السياسية وتعزيز التماسك الاجتماعي (Trigger, 2003, p. 79؛ عبد الواحد، 2002، ص 85-98). ويتجلى هذا النمط بوضوح في حضارات بلاد الرافدين القديمة والهند المبكرة، إذ تم إدماج السلطة الملكية ضمن أطر كوني ودينية أوسع. غير أن طبيعة الملكية المقدسة وأشكال تعبيرها في هاتين المنطقتين اتبعت مسارات تاريخية متباينة، تعكس اختلاف الأسس الثقافية والدينية والسياسية لكل منهما.

وتمثل سلالة أور الثالثة في بلاد الرافدين (نحو 2112-2004 ق.م) إحدى أكثر الدول مركزية وتعتيذاً من الناحية البيروقراطية في الشرق الأدنى القديم، وهي تقدم مثلاً واضحاً على تأليه الملك بوصفه أداة سياسية وأيدولوجية. فقد كان الملوك، مثل شولكي (باقر، 2016، ص. ص. 417-422)، يُنظر إليهم ليس فقط كحكام مفوضين إلهياً، بل جرى تأليهم فعلياً أثناء حياتهم، وهو ما مثّل تطوراً مهماً في تاريخ الملكية الرافدينية (Brisch, 2013, p. 38; Cooper, 2008, pp. 261-70). وقد ارتبط هذا الشكل من الملكية الإلهية ارتباطاً وثيقاً بالمركزية الإدارية، والسيطرة الاقتصادية، والتجسيد الرمزي للسلطة.

في المقابل، طوّرت التقاليد السياسية في الهند القديمة في العصر الماوري (نحو القرن الرابع-الثاني ق.م) نموذجاً مختلفاً للملكية المقدسة. فلم يُؤلّه الملك فيها بالشكل الصريح الموجود في بلاد الرافدين، بل تم تصويره بوصفه حارساً لمفهوم الدارما (dharma)، أي النظام الكوني والأخلاقي الذي يحكم المجتمع والكون معاً (Heesterman, 1985; Olivelle, 2013). ومن ثم، لم تُستمد شرعية السلطة الملكية من التجسد الإلهي، بل من الالتزام بالقانون الديني، والأداء الطقسي، والتعاون مع طبقة البراهمة الكهنوتية. كما أسهمت الطقوس مثل Rājasūya وĀśvamedha في تعزيز القداسة الرمزية للملكية دون الوصول إلى مستوى الألوهية الكاملة للملك.

ويطرح هذا التباين الأساسي مجموعة من الأسئلة المقارنة المهمة: لماذا تبنّت بعض الحضارات المبكرة، مثل بلاد الرافدين، تأليه الملك بشكل صريح، في حين طوّرت حضارات أخرى، مثل الهند، نماذج ملكية مقدسة دون ألوهية مباشرة؟ وكيف أسهمت البنى الدينية والكونية المختلفة في تشكيل السلطة السياسية؟ وإلى أي مدى كانت هذه النماذج استجابةً لضغوط متشابهة مرتبطة بتشكيل الدولة المبكرة؟

لقد تناولت الدراسات الحديثة الملكية في بلاد الرافدين من زوايا متعددة، تشمل فقه اللغة، واللاهوت السياسي، والتاريخ الإداري. ويجمع الباحثون عمومًا على أن الملكية الإلهية كانت أداة استراتيجية لتعزيز المركزية السياسية، رغم أنها كانت ظاهرة تاريخية محدودة زمنيًا وغير مستقرة في الغالب (Brisch, 2013; Cooper, 2008؛ الصالحي، 2017، ص.ص. 210-2016). وفي حالة سلالة أور الثالثة، ركزت الدراسات بشكل خاص على عهد شولغي وتأسيس عبادته الملكية (رشيد، 1991، ص.ص. 112-125؛ Vacin, 2015; Pitts, 2015)، إلا أن المقاربات المقارنة الأوسع لا تزال محدودة.

وبالمثل، ركزت الدراسات على الملكية في الهند القديمة على العلاقة بين السلطة السياسية والأيدولوجيا الدينية، وخاصة مفهوم الدارما ودور السيادة الطقسية. وتُظهر نصوص الفيدا و *Arthaśāstra* نموذجًا معقدًا للملكية بوصفها سلطة مقدسة ولكنها مفيدة ضمن نظام أخلاقي وكوني أوسع (Olivelle, 2013; Thapar, 2002). ومع ذلك، غالبًا ما تبقى هذه الدراسات محصورة ضمن إطارها الإقليمي ولا تُدمج بشكل كافٍ في أطر مقارنة عابرة للحضارات.

أما الدراسات المقارنة للحضارات القديمة فقد سعت عادة إلى استنتاج أنماط عامة لتشكيل الدولة المبكرة، وغالبًا ما كان ذلك على حساب العمق التحليلي والدقة التاريخية (Trigger, 2003). ونتيجة لذلك، لا تزال هناك فجوة واضحة في الدراسات المقارنة المتخصصة بين بلاد الرافدين والهند، ولا سيما فيما يتعلق بطبيعة الملكية المقدسة ودلالاتها السياسية.

وتهدف هذه الدراسة إلى سد هذه الفجوة من إجراء مقارنة منهجية بين الملكية الإلهية في سلالة أور الثالثة والملكية المقدسة في الهند القديمة المبكرة، وذلك من الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. إلى أي مدى تشكل تقديس السلطة الملكية في كلتا المنطقتين نتيجة لضغوط بنيوية مشتركة مرتبطة بتشكيل الدولة المبكرة؟
2. كيف أثّرت الأطر الدينية المختلفة في تمثيل السلطة الملكية وإضفاء الشرعية عليها؟
3. لماذا اتسمت الملكية الإلهية في بلاد الرافدين بالهشاشة والزوال النسبي، على حين تطورت الملكية المقدسة في الهند إلى نظام أيديولوجي أكثر استدامة واستمرارية؟

وتفترض هذه الدراسة أن تأليه الملك في سلالة أور الثالثة كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالمركزية الإدارية وبناء الدولة الرمزي، لكنه ظل هشًا بسبب ضعف اندماجه مع التقاليد الدينية الأوسع. في المقابل، حققت الملكية في الهند المبكرة، المرتكزة على مفهوم الدارما، استمرارية أطول من دمج السلطة السياسية ضمن إطار كوني مرن ومتجذر بعمق. وبذلك تسهم هذه المقارنة في تعميق فهم اللاهوت السياسي في المجتمعات القديمة، وتقديم رؤى جديدة حول تنوع استراتيجيات الشرعية في تشكيل الدول المبكرة.

وتقتصر هذه الدراسة على سلالة أور الثالثة لما تمثله من ذروة في بلورة مفهوم "تأليه الملك" في بلاد الرافدين، ولا سيما في عهد شولكي، في حين تم اختيار الإمبراطورية الماورية بوصفها نموذجًا مغايرًا يعكس انتقال السلطة الملكية إلى إطار أخلاقي كوني قائم على مفهوم "الدارما"، بما يتيح إجراء مقارنة بنيوية بين نموذجين متميزين في تأطير القداسة السياسية.

وعلى الرغم من الفجوة الزمنية الواضحة بين سلالة أور الثالثة (نحو 2112-2004 ق.م) والإمبراطورية الماورية (نحو القرن الرابع-الثاني ق.م)، فإن هذه الدراسة لا تقوم على المقارنة الزمنية المباشرة، بل على المقارنة البنيوية للأنساق الأيديولوجية للسلطة،

حيث يتم التعامل مع كل نموذج بوصفه تعبيراً مكتملاً عن نمط معين من الملكية المقدسة ضمن سياقه الحضاري، وهو ما يبرر المقارنة عبر إطار تحليلي يتجاوز التسلسل الزمني إلى البنية الفكرية.

1. المتطلبات المسبقة والدوافع وراء تقديس السلطة الملكية

دوافع تأليه ملوك سلالة أور الثالثة

تمثل سلالة أور الثالثة ذروة الازدهار الأخير للحضارة السومرية، وهي المرحلة التي بلغت فيها الأسس الأيديولوجية والسياسية للملكية مستوى متقدماً من النضج والتعقيد. ولم يكن اكتساب الملوك في هذه السلالة للصفة الإلهية ابتكاراً مفاجئاً، بل هو نتيجة تطور طويل الأمد متجذر في التقاليد الدينية السومرية، ومتأثر بشكل واضح بممارسات الإمبراطورية الأكادية السابقة (سليمان، 2001، ص. 112).

منذ العصر السلالي المبكر (نحو 2900-2350 ق.م) وحتى مدة أور الثالثة، شهد التنظيم السياسي في بلاد الرافدين تحولاً جذرياً من نظام المدن-الدول المتعددة والمجزأة إلى دولة إقليمية مركزية موحدة. وقد ترافق هذا التحول مع إعادة تشكيل تدريجية لمفهوم الملكية، بحيث انتقل من وظيفة بشرية ذات طابع مقدس إلى إمكانية التماثل مع الألوهية. ففي المدن السومرية الصغيرة نسبياً، كان الملك شخصية مرئية ومباشرة التفاعل مع السكان عبر الطقوس العامة والاحتفالات الدينية، وهو ما جعل من الصعب تصور رفعه إلى مرتبة الإله، إذ كانت صفاته الإنسانية واضحة ومكتشفة (رشيد، 1991، ص.ص. 85-86، 125-112، Trigger, 2003, pp. 100-3).

علاوة على ذلك، كانت الملكية في بلاد الرافدين المبكرة مدمجة ضمن إطار ديني يجعل الملك وسيطاً بين الآلهة والمجتمع. وعلى الرغم من أن الملك كان مختاراً من قبل الآلهة ويشغل منصباً مقدساً، فإنه لم يكن إلهاً في حد ذاته، بل كان يؤدي وظيفة خدمة الإله الحامي للمدينة، والحفاظ على النظام الطقسي وضمان الرضا الإلهي (سليمان، 2001، ص. 95)، وقد أسهم هذا التمييز بين "المقام المقدس" و"الهوية البشرية" في وضع حاجز مفاهيمي أمام فكرة التأليه الكامل، وهو حاجز ظل صعب التجاوز.

وعلى الرغم من أن التقاليد السومرية منحت الشرعية الأيديولوجية للملكية، فإنها في الوقت نفسه فرضت قيوداً بنبوية عليها. وقد شكّل قيام الإمبراطورية الأكادية في عهد سرجون نقطة تحول حاسمة، إذ تطلّب تأسيس دولة إقليمية واسعة أنماطاً جديدة من التكامل السياسي والأيديولوجي (Trigger, 2003, pp. 110-13). إلا أن قوة تقليد المدن-الدول سرعان ما ظهرت مجدداً بعد انهيار الحكم الأكدي، حين استعادت الكيانات المحلية استقلالها (Yoffee, 1995, pp. 290-92). وقد خلق هذا التوتر بين المركزية والتجزئة بيئة سياسية معقدة استلزمت تطوير استراتيجيات جديدة للشرعية.

في هذا السياق، يُعد عهد الملك شولغي لحظة محورية في تاريخ الملكية الرافدينية. فعلى عكس الملوك السابقين، سعى شولغي إلى ترسيخ دولة إقليمية موحدة، متجاوزاً التقاليد السياسية السومرية الراسخة. ويبدو أن استراتيجيته اعتمدت على دمج فكري بين المفاهيم الدينية السومرية ونماذج السلطة الإمبراطورية الأكادية (باقر، 2016، ص.ص. 417-422؛ Michalowski, 1991, p. 53، ومن ثم، يمكن فهم تأليه الملك بوصفه استجابة استراتيجية لتحديات التكامل السياسي، إذ مكّن الملك من تجاوز حدود الملكية التقليدية وبسط سلطته على عدد من المدن-الدول.

ومن المهم الإشارة إلى أن تأليه شولغي اختلف عن تأليه نارام-سين من حيث الشكل والهدف؛ إذ يبدو أن تأليه الأخير كان أكثر مباشرة وارتجالاً، في حين اتسم تأليه شولغي بالتدرج والتخطيط السياسي الواعي (Pitts, 2015, p. 20). وقد استفادت سلالته من أسس رمزية قوية، بما في ذلك ارتباطها بالمراكز السومرية الكبرى مثل أور وأوروك، فضلاً عن دور الإله إنليل في نيبور في إضفاء الشرعية على حكم أور-نمو. وفي الوقت ذاته، كان شولغي مدرّكاً للمخاطر الأيديولوجية المرتبطة بتأليه الملوك، كما يتضح في النصوص الأدبية مثل *لعنة أكد* التي تربط الغرور الإلهي بانهيار الدول (عبد الواحد، 2002، ص.ص. 85-98).

و يشير توقيت تأليه شولغي إلى ارتباطه الوثيق بالأزمة الأيديولوجية والتحول السياسي. فقد أدى الموت المبكر لأور-نمو إلى اضطراب في النظام الرمزي للدولة، ما استدعى مدة طويلة من إعادة البناء والاستقرار. وقد خُصصت المرحلة الأولى من حكم شولغي للإصلاحات الدينية والإدارية والاقتصادية بهدف تثبيت السلطة الداخلية، ولم يتم تبني الصفة الإلهية إلا بعد ترسيخ هذه الأسس، مما يدل على أن التأليه كان تنويجاً لاستراتيجية بناء الدولة (Michalowski, 2008, pp. 35–36؛ باقر، 2016، ص.ص. 417-422).

كما ارتبط هذا التحول بإعادة ترتيب الأولويات السياسية. فقد تزامن الانتقال من التثبيت الداخلي إلى التوسع العسكري الخارجي مع إدخال العلامة الإلهية (*dingir*) في الألقاب الملكية خلال السنة الحادية والعشرين من حكمه. ويشير ذلك إلى أن التأليه لم يكن مجرد أداة أيديولوجية، بل أيضاً وسيلة لتبرير الحرب وتوسيع السلطة. فبوصفه ملكاً مؤلهاً، لم يعد شولغي يقاتل نيابة عن إله مدينة، بل أصبح هو ذاته تجسيداً للسلطة الإلهية، مما منح غزواته بعداً قانونياً ورمزياً أقوى (Michalowski, 2008, pp. 36–39؛ الصالحي، 2017، ص.ص. 210-2016).

وأدت العوامل الاقتصادية دوراً محورياً في هذا التحول، خاصة من إعادة تنظيم أراضي المعابد ومواردها، ولا سيما في مدينة نيبور، وهو ما مثل إعادة تأكيد واضحة لسيطرة الدولة على المؤسسات الدينية التقليدية (Sharlach, 2017, p. 218; Dahl, 2021, pp. 39–51). ومن الاستحواذ على ثروات المعابد تحت غطاء الشرعية الإلهية، تم دمج السلطة الدينية والاقتصادية ضمن جهاز الدولة، مما أضعف سلطة الكهنة ووقّر الموارد اللازمة للحملات العسكرية المستمرة.

وبناءً على ذلك، يمكن فهم تأليه شولغي بوصفه نتيجة لتفاعل معقد بين العوامل الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية. فلم يكن ظاهرة دينية خالصة، بل استراتيجية محسوبة تهدف إلى تجاوز القيود البنيوية، وتعزيز السلطة، وإعادة تعريف مفهوم الملكية داخل دولة إقليمية في طور التشكل. وهكذا، برز تقديس الملك كاستجابة للأزمة وأداة للتوسع في آن واحد، مما يعكس الديناميكيات العامة لتشكّل الدولة المبكرة في بلاد الرافدين.

ويبدو أن تراجع نموذج تأليه الملك بعد سلالة أور الثالثة، وعودة الصيغة التي تؤكد على الملك بوصفه ممثلاً مفوضاً من الآلهة، يرتبط بتحولات سياسية وإدارية، فضلاً عن الحاجة إلى إعادة ضبط العلاقة بين السلطة والشرعية الدينية، وهو ما تجلّى بوضوح في العصر البابلي القديم.

المحددات البنيوية للملكية المقدسة في النظم السياسية الهندية

على النقيض من النموذج الرافدي (بلاد الرافدين) الذي اتسم بالتصور الصريح لتأليه الملوك، تطورت الملكية في الهند القديمة ضمن إطار أيديولوجي مختلف جذرياً، حيث لم يُنظر إلى الحاكم بوصفه إلهاً، بل كفاعل مقدّس مسؤول عن الحفاظ على *الدارما* (*dharma*)، أي النظام الكوني والأخلاقي والاجتماعي. ومن ثم فإن قداسة الملكية في السياق الهندي لم تكن نتيجة حدث تاريخي

واحد أو فعل واعٍ لتأليه الذات، بل كانت عملية تدريجية ومتجذرة بعمق، تشكلت عبر التقاليد الدينية والممارسات الطقسية والبنى الاجتماعية-السياسية.

يمكن تتبع أصول الملكية المقدسة في الهند إلى المدة الفيديّة (نحو 1500-500 ق.م)، حيث كانت السلطة السياسية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسلطة الطقسية. وعلى خلاف بلاد الرافدين، حيث كان يمكن للملك أن يتجاوز إنسانيته ليصبح إلهًا، ظل الحاكم الهندي المبكر إنساناً، لكنه ارتفع مكانته عبر دوره المحوري في حفظ النظام الكوني. ومن ثم فإن شرعية الحكم لم تُستمد من التجلي الإلهي، بل من الالتزام بمبدأ *الدارما*. وقد أسس هذا التمييز مساراً خاصاً للتصور السياسي-الديني في الهند القديمة.

وقد أدّى الانتقال من الكيانات القبلية شبه المتفرقة إلى كيانات إقليمية أكثر مركزية إلى تعزيز الحاجة إلى أطر أيديولوجية قادرة على دمج السكان المتنوعين. ومع توسع البنى السياسية، اعتمد الملوك بشكل متزايد على الكهنة البراهميين لإضفاء الشرعية على سلطتهم. وقد أنتج هذا علاقة سلطة مزدوجة: يمارس الملك السلطة العسكرية والإدارية، بينما يحتفظ رجال الدين بالسلطة التأويلية للمعرفة المقدسة. ولعبت الطقوس مثل *راجاسويا* (Rājasūya) الخاصة بالتتويج الملكي و*أشفاميد* (Aśvamedha) أو "تضحية الحصان" دوراً محورياً في تعزيز المكانة المقدسة للملك، حيث ربطت حكمه رمزياً بالسيادة الكونية دون اعتباره إلهاً فعلياً (Heesterman, 1985؛ الندوي، 2000، ص.ص. 64-72).

كما ارتبطت عملية "تقديس" الملكية ارتباطاً وثيقاً بمفهوم النظام الاجتماعي. ففي الفكر البراهمني، كان المجتمع منظماً وفق نظام هرمي (فارنا *varna*)، يحتل فيه الملك موقعاً مركزياً لكنه مقيد وظيفياً. وكانت وظيفته الأساسية لا تتمثل في السيطرة على الكون، بل في الحفاظ على *الدارما* من خلال تحقيق العدالة، وحماية الرعايا، وضمان النظام الطقسي. وقد يؤدي الإخفاق في أداء هذه الواجبات إلى فقدان الشرعية، مما يدل على أن الملكية في الهند كانت مشروطة ومقيدة أخلاقياً بطبيعتها.

ويُظهر ظهور الكيانات الإمبراطورية الكبرى، وخاصة في عصر إمبراطورية الماوريين، حيث تمثل شخصية جاندرაკوبتا نقطة التحول في تأسيس الدولة المركزية، في حين يعكس عهد أشوكا تحولاً أيديولوجياً عميقاً في مفهوم السلطة، إذ انتقل من نموذج الفتح العسكري إلى نموذج الحكم الأخلاقي القائم على "الدارما"، وهو ما تجلّى في نقوشه الصخرية التي تؤكد على العدالة واللاعنف والتنظيم الأخلاقي للمجتمع (Thapar, 2002; Singh, 2008). إذ تقدم نصوص مثل *الأرثاشاسترا* (Arthasāstra) تصوراً متقدماً للملكية باعتبارها سلطة عملية ومؤسسة على الأسس الأخلاقية. فالحاكم يُصوّر بوصفه حارس النظام، وتُبرّر سلطته من خلال الحكم الفعال والإدارة الاقتصادية والالتزام بالقانون الأخلاقي (Olivelle, 2013; Thapar, 2002). وحتى في هذا السياق الأكثر مركزية، لا توجد أدلة واضحة على تأليه الملوك على غرار ما حدث في بلاد الرافدين، إذ ظل البعد المقدس للملكية مدمجاً في الممارسات المؤسسية والمعايير الأيديولوجية.

كما لعب التعدد الديني دوراً مهماً في تشكيل نموذج الملكية في الهند. فقد أدى التعايش بين التقاليد البراهمنية والبوذية وغيرها إلى منع احتكار السلطة الإلهية من قبل الحاكم. اعتمد الحكام الهنود على وسطاء دينيين وأنظمة عقائدية مستقلة نسبياً عن الدولة. وقد حدّ هذا التوزيع للسلطة الدينية من إمكانية التأليه المباشر للملك، وفي الوقت ذاته عزز الطابع المقدس للسلطة الملكية (توبار، 2018).

كما أسهمت العوامل الجغرافية والاجتماعية في ترسيخ هذا النموذج المميز. فقد فرض اتساع وتنوع شبه القارة الهندية الحاجة إلى أنظمة حكم مرنة تعتمد غالباً على السيطرة غير المباشرة والوسطاء المحليين. وفي هذا السياق، لم تُبنَ سلطة الملك على التجلي الإلهي، بل على الحفاظ على النظام وتنفيذ الطقوس المعترف بها اجتماعياً. وقد عززت المسافة الرمزية بين الحاكم والرعية الإحساس بقداية السلطة رغم غياب التأليه الصريح (توبار، 2018، ص. 102).

وأخيراً، دعمت الاعتبارات الاقتصادية عملية "تقديس" الملكية. فقد وضع التحكم في الأرض والضرائب وأنظمة إعادة التوزيع الملك في مركز النظام الاجتماعي-الاقتصادي. غير أن هذه السلطة الاقتصادية، على عكس النموذج الرافدي الذي قام على استحواذ مباشر على موارد المعابد، كانت غالباً وسيطة عبر المؤسسات الدينية والمعايير الاجتماعية (آل تاندر، 2011، ص. 198). وبذلك كان دور الملك تكاملياً لا استحواذياً، حيث اندمجت السلطة السياسية ضمن البنى الدينية والاجتماعية القائمة.

وخلاصة القول، فإن الدوافع وراء الملكية المقدسة في الهند القديمة ارتبطت بالحاجة إلى الحفاظ على النظام الكوني، ودمج الأنظمة السياسية المتوسعة، وتحقيق توازن بين السلطة الزمنية والشرعية الدينية. وبدلاً من ادعاء الألوهية، أسس الحكام الهنود نموذجاً مستداماً للملكية المقدسة يقوم على *الدارما*، والممارسة الطقسية، والمسؤولية الأخلاقية (توبار، 2018، ص. 240). وقد أثبت هذا النموذج مرونة واستمرارية أكبر من نموذج التآليه الملكي المتقطع في بلاد الرافدين، مما يعكس اختلافاً جوهرياً في تصور العلاقة بين السلطة والمقدس.

2. مظاهر الملكية الإلهية

الملكية الإلهية في سلالة أور الثالثة: الأدلة النصية والمؤسسية

إن المكانة الإلهية لملوك سلالة أور الثالثة لا تُستنتج استنتاجاً ضمنياً فحسب، بل إنها موثقة بشكل صريح ومتسق عبر مجموعة واسعة من المصادر النصية والمادية. واستناداً إلى الإطار التحليلي الذي قدمه سآلابرغر (رشيد، 1991، ص.ص. 112-125؛ Sallaberger, 1999). يمكن تحديد عدة مؤشرات أساسية تؤكد الطابع المؤسسي للملكية الإلهية، أبرزها: استخدام المَحْدَد الإلهي (*dingir*) قبل اسم الملك، ووجود تماثيل ملكية تتلقى القرابين بشكل منتظم، وبناء معابد مخصصة للحكام الأحياء، وتسمية الأعياد والشهور بأسماء الملوك، وإدخال أسماء الملوك ضمن الأسماء الشخصية ذات الطابع اللاهوتي (*theophoric names*) (Sallaberger, 1999, p. 153). كما تُضاف إلى ذلك أدلة أخرى، مثل وجود كهنوت متخصص مرتبط بالعبادات الملكية، وسرديات تشير إلى صعود الملك إلى السماء بعد موته، وهي عناصر تعزز فهم الطابع الإلهي للملكية (Wilcke, 1988, p. 180). ويُعد استخدام المَحْدَد الإلهي (*dingir*) قبل الأسماء الملكية أحد أوضح العلامات على التآليه، إذ كان هذا الرمز يُستخدم تقليدياً حصراً مع الآلهة. ويعكس هذا التحول الكتابي تغييراً عميقاً في التصور الأيديولوجي للملكية (Cooper, 2008, pp. 261–270). ويؤكد هذا التحول تطور الألقاب الملكية؛ إذ استخدم ملوك مثل أور-نمو ألقاباً سياسية مثل "ملك أور" و"ملك سومر وأكد"، بينما اتخذ شولغي لاحقاً أبعاداً إلهية صريحة مثل "إله أرضه" و"ملك الجهات الأربع"، وهو لقب يوحي بالسيادة الكونية (Brisch, 2013, p. 38؛ Michalowski, 2008, pp. 36–39). كما قام أمار-سين بتعزيز هذا الاتجاه عبر استخدام ألقاب مثل "الإله الحقيقي لأرضه"، بما يعكس مساعي واضحة لإزالة أي فصل بين الملكية والبُعد الإلهي (الصالح، 2017، ص.ص. 210-216). (Steinkeller, 2017, p. 152؛ 2016).

وتُعد النصوص الشعرية الملكية (التراتيل) مصدراً محورياً آخر لفهم أيديولوجية الملك الإله. إذ تركز تراتيل شولغي، على وجه الخصوص، على ثلاث ثيمات رئيسية: القدرات فوق البشرية، والنسب الإلهي، والعلاقة الوثيقة مع الآلهة الكبرى (Flückiger, 1999, pp. 42–58). فشولغي يُصور بوصفه متفوقاً في مجالات العلم والإدارة والعسكرية، متجاوزاً بذلك القدرات الإنسانية العادية (Michalowski, 1988, p. 21). كما تُنسب إليه أصول إلهية عبر ارتباطه بالآلهة ننسون وبالأبطال الأسطوريين

مثل لوغال بندا، مما يبعده عن النسب البشري المباشر (Hallo, 1963, pp. 111–118). كذلك تؤكد النصوص علاقته الوثيقة بالآلهة الكبرى، حيث يُقدّم بوصفه محاطاً بالآلهة ومؤيداً منهم، مما يعزز موقعه ضمن المجال الإلهي (Flückiger-Hawker, 1999).

ومن الناحية المؤسسية، تشير السجلات الإدارية إلى تصنيع تماثيل ملكية باستخدام مواد ثمينة مثل الذهب والفضة واللازورد، وكانت تُعامل كأيقونات عبادة تتلقى القرابين بشكل منتظم (Reichel, 2008, pp. 228–229)، وقد وُضعت هذه التماثيل داخل المعابد، وغالباً في المراكز الدينية الكبرى، حيث تحولت إلى محور للعبادة الرسمية. كما تكشف النصوص عن وجود كهنوت متخصص بخدمة العبادة الملكية، مما يدل على إدماج الملك ضمن النظام الديني الرسمي للدولة (Steinkeller, 1999, pp. 121–129)، وفي بعض الحالات، لعبت المعابد المخصصة للملوك المؤهلين دوراً اقتصادياً أيضاً من خلال إدارة الأراضي والموارد (Maekawa, 1996, p. 122).

وتُظهر الطقوس المرتبطة بهذه التماثيل أن الملكية الإلهية لم تكن مفهوماً رمزياً فحسب، بل ممارسة طقسية فعلية. فقد كانت التماثيل تُنقل في الموكب والاحتفالات الدينية بين المدن، مما يعزز حضور الملك الإلهي في مختلف أنحاء الدولة (Cohen, 1993, pp. 110–111). كما تم تسمية بعض الأعياد وحتى شهور التقويم باسم الملك، وهو ما يعكس دمج الملك في البنية الزمنية والطقسية للمجتمع (Widell, 2004, pp. 1–7).

أما على المستوى الاجتماعي، فإن إدخال اسم الملك ضمن الأسماء الشخصية ذات الطابع الإلهي (*theophoric naming*) يشير إلى مدى انتشار قبول فكرة الملك الإله. فقد استخدم أكثر من 267 اسماً في نصوص أور الثالثة يتضمن اسم الملك كعنصر لاهوتي (Pitts 2015, pp. 230–242). وفي بعض الحالات كان الملك يُستدعى كإله حاج، بينما في حالات أخرى يُنظر إليه بوصفه "إله الأرض"، مما يعكس اندماجاً عميقاً في أيديولوجية السلطة المقدسة (Vacin, 2011, p. 220؛ عبد الواحد، 2002).

وأخيراً، تشير الأدلة إلى بُعد ما بعد الموت في الملكية الإلهية، حيث تُظهر نصوص متعلقة بشولغي فكرة "صعوده إلى السماء"، بما يشير إلى نوع من التآليه السماوي أو التحول النجمي (*catasterism*) (Wilcke, 1988, pp. 245–255؛ باقر، 2016، ص. ص. 417–422). وهذا يعني أن الملك الإله لم يكن مقيداً بالحياة الدنيوية، بل استمر وجوده في المجال الكوني بعد الوفاة.

وبذلك يتضح أن الملكية الإلهية في سلالة أور الثالثة لم تكن مجرد خطاب رمزي أو مجاز ديني، بل كانت نظاماً مؤسسياً متكاملًا يجمع بين النصوص والطقوس والبنية الإدارية. فقد لم يكن الملك مجرد حاكم مؤيد من الآلهة، بل كان إلهًا فعليًا يُمارس ويُعبد ضمن نظام ديني رسمي متكامل.

التمثيلات البصرية للملكية الإلهية في سلالة أور الثالثة

تُعدّ التمثيلات البصرية للملكية في مدة أور الثالثة عنصرًا تفسيريًا حاسماً يُكمل الأدلة النصية، إذ تكشف عن صياغة أكثر تعقيداً وتوازنًا لمفهوم الألوهية الملكية. فعلى خلاف التراتيل الملكية التي تميل إلى رفع الملك صراحةً إلى مرتبة إلهية، تُظهر الوسائط البصرية درجة أوضح من التمييز بين الملك والآلهة، مما يشير إلى أن مفهوم الملكية الإلهية لم يكن موحّدًا في جميع أشكال التعبير، بل كان يُعاد تشكيله بصورة استراتيجية تبعاً للجمهور والسياق الوظيفي (Winter, 2009, pp. 266–269؛ الصالحي، 2017، ص. ص. 210–2016)، وبسبب الطابع الجزئي لبقاء المنحوتات الملكية الكبيرة، فإن انطباعات الأختام الأسطوانية (*cylinder seals*) التي تعود غالباً إلى مسؤولين إداريين تشكل المصدر البصري الرئيس لفهم تمثيلات الملك الإله. وتتميز هذه

الأختام بدرجة عالية من النمطية، إذ تُصوّر عادةً مشاهد "التقديم"، حيث يُقدّم صاحب الختم بواسطة الإلهة الحامية (لاما Lamma) إلى شخصية مركزية جالسة. وفي التقاليد الأقدم، كانت هذه الشخصية المركزية إلهًا دائمًا، إلا أنه بعد تأليه الملك شولغي (Šulgi)، أصبح الملك يشغل هذا الموقع بشكل متزايد (باقر، 2016، ص. ص. 422-417؛ Franke, 1977, pp. 61-65).

وعلى الرغم من هذا التحول في البنية التركيبية للمشهد، فإن العلامات البصرية المستخدمة لتمثيل الملك تظل حريصة على تمييزه عن الآلهة التقليديين. فقد حدّد الباحثون عدة سمات مميزة للتمثيل الملكي، من بينها القبعة الملكية المستديرة، وحمل الإناء في اليد الممدودة، والوضعية الجالسة على العرش، والرداء المهدّب (Winter, 1986, p. 255). إلا أن أهم عنصرين دلاليين هما القبعة المستديرة والإناء، لأنهما يحلّان محل عناصر كانت مرتبطة تقليدياً بالتصوير الإلهي.

وعلى الرغم من أن أمار-سين تبنّى خطاباً يميل إلى تقليص المسافة الرمزية بين الملك والبعد الإلهي، فإن ذلك لم يصل إلى حد التماثل الكامل مع الألوهية كما تجلّى في الرموز الملكية، حيث ظل غياب "التاج المقرن" مؤشراً على استمرار حدود فاصلة – ولو جزئياً – بين السلطة الملكية والمجال الإلهي، وهو ما يعكس توازناً دقيقاً بين التأليه الرمزي والانضباط اللاهوتي (Cooper, 2008, pp. 261-270)، فإن ملوك أور الثالثة لا يظهرون به مطلقاً. ويُفسّر هذا الاستبعاد على أنه قرار بصري واعٍ يهدف إلى الحفاظ على حدود رمزية بين الملك والإله، حتى في سياق التأليه السياسي.

ويؤدي الإناء الذي يحمله الملك وظيفة رمزية موازية. فهو لا يُفهم كعلامة على الطبيعة الإلهية، بل بوصفه رمزاً للسلطة والرعاية والمشاركة في نظام الهبات الطقسية (Michalowski, 1994, pp. 36-37) (*ritualized gift exchange*). وبهذا يُصوّر الملك ليس كإله متعالٍ، بل كفاعل مركزي داخل النظام الاجتماعي السياسي والاقتصادي.

ولا يُعد هذا التمييز البصري تقويضاً لفكرة ألوهية الملك، بل يعكس استراتيجية مزدوجة في تمثيل السلطة. فبينما تؤكد النصوص، وخاصة التراثيل الملكية، على الطابع الإلهي للملك وتسعى إلى طمس الحدود بين البشري والإلهي (Halla 1963, pp. 111-118)، تركز الوسائط البصرية على الوظيفة العملية للملك بوصفه حاكماً داخل العالم الإنساني. ومن ثم فإن التعايش بين هذين النمطين من التمثيل يكشف عن بناء أيديولوجي مركّب يجمع بين الشرعية الإلهية والوظيفة الإدارية. وتكتسب ما يُعرف بـ"أختام الهبات الملكية" (*royal gift seals*) أهمية خاصة في هذا السياق، إذ كان الملك يمنحها مباشرة إلى كبار المسؤولين. وتُظهر هذه الأختام تنوعاً أيقونياً أكبر، مثل تصوير الملك واقفاً بدلاً من جالس، أو غياب الإلهات الوسيطة، أو إدخال رموز شخصية مميزة (Mayr & Owen, 2004, p. 155)، ويُحتمل أن هذه التمثيلات تعكس الصورة التي فضّل الملك تقديمها عن نفسه في سياقات القرب السياسي مع النخبة الإدارية.

إن التباين بين النصوص والصور يثير نقاشاً مهماً حول طبيعة الأيديولوجيا الملكية. فبينما يرى بعض الباحثين أن الوسائط البصرية أكثر محافظة وتقيّداً بالتقاليد، يؤكد آخرون أن هناك انسجاماً أيديولوجياً كاملاً بين النص والصورة (Suter, 2010, pp. 347-349)، ويعتمد هذا التحليل موقفاً وسطاً يرى أن الاختلافات ليست تناقضاً، بل هي تمايز وظيفي مقصود يخدم استراتيجيات خطابية مختلفة داخل النظام السياسي نفسه.

وفي المحصلة، تكشف التمثيلات البصرية لملوك أور الثالثة عن توازن دقيق بين البعد الإلهي والبشري. فمن خلال الامتناع عن الاندماج الكامل في الأيقونية الإلهية، احتفظ الملك بقدرته على العمل داخل المجال الإنساني، وممارسة وظائف الحكم والإدارة والعدالة. وفي الوقت نفسه، عزز موقعه داخل المشاهد الطقسية بوصفه شخصية تقع على الحد الفاصل بين العالمين الإلهي والبشري.

وتُعد هذه الثنائية المؤكدة نصياً والمُدارة بصرياً إحدى السمات الجوهرية للملكية الإلهية في أور الثالثة، إذ مكّنت الملك من الجمع بين الشرعية المقدسة والفعالية السياسية، دون التخلي عن موقعه كحاكم فعلي داخل الدولة.

الملكية المقدسة في الهند القديمة: الأدلة النصية والطقسية

على عكس نموذج الملكية الإلهية الصريح والمؤسسي في سلالة أور الثالثة، تتجلى الملكية المقدسة في الهند القديمة بصورة رئيسية من خلال التقاليد النصية، والممارسات الطقسية، والأطر المعيارية، بدلاً من الادعاءات المباشرة بالوهية الملك. ويقوم النموذج الهندي على تصور الملك بوصفه منظماً أخلاقياً وكوسمولوجياً للنظام الكوني والاجتماعي، وليس إلهاً متجسداً، مما أنتج شكلاً مميزاً من السلطة المقدسة المدمجة داخل الخطاب الديني والفلسفي (عبد الواحد، 2002، ص. 98؛ Olivelle, 2013؛ Thapar, 2002).

تتسم تجليات الملكية المقدسة في المصادر الهندية المبكرة بعدة خصائص أساسية: (1) صياغة السلطة الملكية ضمن نصوص معيارية مثل *الدارماشاسترا* (*Dharmashastra*) والمصنفات السياسية؛ (2) مركزية طقوس التنصيب والتقييد الملكي؛ (3) إدماج الملكية ضمن إطار *الدَرْمَا* (*dharma*) بوصفه النظام الكوني والأخلاقي؛ (4) اعتماد شرعية الملك على المصادقة البراهمنية (البراهمة)؛ (5) غياب التآليه الصريح للملك في السياقات النصية والطقسية (Heesterman, 1985؛ Olivelle, 2013).

وعلى خلاف ملوك أور استندت سلطتهم إلى أصل إلهي أو ادعاء مباشر بالألوهية، استمد الملوك في الهند شرعيتهم من الالتزام بمبدأ *الدَرْمَا*، وهو القانون الكوني الذي ينظم النظامين الكوني والاجتماعي معاً (Thapar, 2002)، وتصف النصوص الملك باستمرار لا بوصفه إلهاً، بل بوصفه حامياً لهذا النظام؛ ومن ثم فإن سلطته ليست مطلقة ولا متأصلة في الطبيعة الإلهية، بل مشروطة وأخلاقية وتقوم على الأداء والالتزام (Olivelle, 2013).

ومع ذلك، فإن مفهوم السيادة الكونية حاضر بقوة في الفكر السياسي الهندي. فمصطلح *تشاكرافارتين* (*chakravartin*) يشير إلى نموذج الملك العالمي الذي يحكم العالم المعروف. غير أن هذا المفهوم، بخلاف فكرة "ملك الجهات الأربع" في بلاد الرافدين، لا يقوم على الهيمنة الإلهية، بل على الحكم القائم على الفضيلة وإقامة النظام العادل عبر الأقاليم المختلفة (أبو عبيد، 2014، ص. 88-95؛ Heesterman, 1985)، ومن ثم فإن السيادة هنا ذات طابع أخلاقي وكوسمولوجي، وليس وجودياً أو إلهياً.

وتلعب الطقوس دوراً مركزياً في التعبير عن السلطة الملكية وتثبيتها. فطقوس مثل *راجاسويا* (*Rājasūya*) الخاصة بالنتويج، و*أشفا ميدها* (*Asvamedha*) الخاصة بتضحية الحصان، ترفع مكانة الملك رمزياً عبر ربطه بالقوى الكونية (Heesterman, 1985). إلا أن هذا الارتقاء يظل رمزياً ومؤقتاً، ولا يؤدي إلى تآليه دائم للملك، بل يعزز دوره كوسيط بين العالمين الإنساني والكوني دون إلغاء الفاصل بينهما.

كما يبرز الدور المحوري للبراهمة في تشكيل بنية الملكية المقدسة. فهؤلاء بوصفهم حُماة المعرفة الدينية، يحتكرون تفسير *الدَرْمَا* وإدارة الطقوس، مما يجعل شرعية الملك معتمدة على سلطة دينية مستقلة عنه (Thapar, 2002). احتكر فيه الملك عملية العرافة والتواصل مع الأسلاف، ظلت السلطة الدينية في الهند موزعة بين مؤسسات مستقلة، الأمر الذي حال دون تركيز الألوهية في شخص الملك.

وتؤكد النصوص السياسية، مثل *الأرثاشاسترا* (*Arthasāstra*)، الطابع العملي والأخلاقي للملكية. فالملك يُصوّر بوصفه مديراً للدولة مسؤولاً عن الإدارة والاقتصاد والحرب، ولكن ضمن إطار أخلاقي صارم يربط شرعيته بالعدالة وحسن الحكم (Thapar, 2002).

(Olivelle, 2013؛ 2002)، ومن ثم فإن فقدان الالتزام الأخلاقي يؤدي إلى فقدان الشرعية، مما يعكس الطبيعة المشروطة للسلطة الملكية.

ومن الجوانب المهمة أيضًا غياب عبادة الملوك الأحياء. فلا توجد أدلة على إقامة معابد لتأليه الملوك أو تقديم القرابين لهم بوصفهم آلهة، على النحو الذي نجده في أور الثالثة. وبدلاً من ذلك، تتجسد القداسة الملكية عبر الأداء الطقسي والدور المؤسسي داخل النظام الديني العام، وليس عبر التبجيل المباشر للشخص الملكي.

كما أن غياب مركزية السلالة الأسلافية كمصدر مباشر للسلطة، أدى إلى تعزيز الطابع المؤسسي للشرعية في الهند. إذ وفرت النصوص التقليدية والطقوس النظامية أساساً أكثر تجريداً واستمرارية للسلطة، مما قلل من الطابع الشخصي للقداسة السياسية (رشيد، 1991، ص.ص. 112-125؛ Heesterman, 1985).

وفي المحصلة، تتسم الملكية المقدسة في الهند القديمة بطابع غير مباشر ومؤسسي، حيث لا تعتمد على الادعاء بالألوهية، بل على الأداء الطقسي، والسلطة النصية، والمسؤولية الأخلاقية. ويحافظ هذا النموذج على فصل واضح بين الإلهي والبشري، مع إضفاء معنى ديني عميق على السلطة السياسية في الوقت نفسه. وهكذا تمثل الملكية المقدسة في الهند نموذجاً متميزاً للعلاقة بين السلطة السياسية والمقدس، يقوم على النظام والواجب والشرعية أكثر من قيامه على الهوية الإلهية للملك.

الملكية المقدسة في الأدلة الأثرية والمادية: بلاد الرافدين والهند القديمة

توفر الأدلة الأثرية والمادية بعداً حاسماً لفهم تجليات الملكية المقدسة، إذ تكشف كيفية تجسد السلطة السياسية والارتباط الإلهي داخل الفضاء المادي، والعمارة، والإنتاج الفني. ويُظهر التحليل المقارن بين سلالة أور الثالثة في بلاد الرافدين والهند القديمة نموذجين مختلفين جذرياً في التعبير عن القداسة الملكية عبر الثقافة المادية (Trigger, 2003؛ Michalowski, 1991؛ رشيد، 1991، ص.ص. 112-125).

في سلالة أور الثالثة، كانت العمارة والإنتاج الفني أدوات مباشرة لتجسيد الألوهية الملكية. فالمباني الضخمة مثل المعابد، والزقورات، والتمائيل الملكية لم تكن مجرد رموز سياسية، بل عناصر فاعلة في ترسيخ المكانة الإلهية للملك. وقد مثلت الزقورة بوصفها بنية دينية شاهقة رمزاً للاتصال بين السماء والأرض، مما وضع الملك في موقع الوسيط داخل كون ذي بنية عمودية هرمية (Brisch, 2013؛ Cooper, 2008). كما ارتبطت نقوش البناء الملكية ارتباطاً مباشراً بالشرعية الإلهية، مؤكدة أن الملك يعمل بوصفه المختار من قبل الآلهة.

وتُعد التماثيل الملكية من أهم التعبيرات المادية عن الملكية الإلهية في بلاد الرافدين. فقد وُضعت هذه التماثيل داخل المعابد لتكون ممثلاً دائماً للملك أمام الآلهة، بحيث تتلقى القرابين والممارسات الطقسية اليومية. وبذلك امتد حضور الملك إلى المجال الإلهي نفسه، مما عزز مكانته بوصفه كائناً نصف إلهي أو إلهاً متجسداً ضمن النظام الطقسي (Reichel, 2008). وقد أسهم هذا الاستخدام في طمس الحدود بين الإنساني والإلهي، وإدماج الملك داخل منظومة العبادة.

كما تعكس الثقافة المادية في أور الثالثة درجة عالية من المركزية الاقتصادية والرمزية. فقد ارتبط إنتاج الأدوات الفاخرة، مثل التماثيل النثرية والأدوات الاحتفالية، بالرعاية الملكية المباشرة، حيث لم تكن هذه القطع تعبيراً عن الثروة فحسب، بل أدوات داخل السياق الديني تعزز السلطة المزدوجة للملك بوصفه حاكماً وإلهاً في آن واحد (Dahl, 2021؛ Sharlach, 2017).

في المقابل، تكشف الأدلة الأثرية في الهند القديمة عن علاقة مختلفة تمامًا بين الملكية والمقدس. فعلى الرغم من أهمية العمارة والمواد الطقسية، إلا أنها لم تُستخدم لتأليه الملك بشكل مباشر، بل لتجسيد دوره ضمن نظام كوني وأخلاقي أوسع تحكمه فكرة *الذَرْمَا* (dharma) (Thapar, 2002؛ الندوي، 2000، ص.ص. 64-72).

ترتبط الأشكال المعمارية في الهند القديمة، ولا سيما المرتبطة بالممارسات الطقسية، أساسًا بالطقوس التضحية أكثر من ارتباطها بعبادة الملوك. فالمواقع المستخدمة في طقوس *راجاسويا* (Rajasuya) و*أشفا ميدها* (Asvamedha) غالبًا ما كانت مؤقتة ورمزية، مما يعكس طبيعة الأداء الطقسي بدل الثبات المؤسسي (Heesterman, 1985)، وعلى عكس المعابد والزقورات الدائمة في بلاد الرافدين، تعكس هذه الفضاءات فهمًا ديناميكيًا للسلطة المقدسة بوصفها ممارسة تُنجز ولا تُجسد ماديًا بشكل دائم.

ويُعد غياب التماثيل الملكية بوصفها موضوعًا للعبادة نقطة اختلاف جوهرية. فلم يُصوّر الملوك في الهند القديمة كآلهة ضمن السياقات الطقسية، ولم يكونوا متلقين للقرابين كما في النموذج الرافديني. وبدلًا من ذلك، تركز الثقافة المادية على أدوات الطقوس، والمذابح، والقرابين، التي تُستخدم كوسائط للتواصل مع المقدس دون أن يتمحور العبادة حول شخص الملك (Olivelle, 2013).

كما تتسم التعبيرات الفنية في الهند القديمة بطابع رمزي وتجريدي أكثر منه تمثيليًا سياسيًا. فبدلًا من إبراز صور أنثروبومورفية للملوك أو الآلهة ضمن سياق السلطة، ركزت الثقافة المادية على تمثيل المبادئ الكونية، مما يعزز فكرة أن الملك ليس مصدرًا للقداسة بل مشاركًا في الحفاظ على النظام الكوني (Thapar, 2002).

ومن الفوارق المهمة أيضًا تنظيم الفضاء المقدس. ففي بلاد الرافدين، كان هناك اندماج وثيق بين العمارة الدينية والسياسية، حيث شكّلت المعابد والقصور مراكز للسلطة الكونية والسياسية معًا (Trigger, 2003). أما في الهند القديمة، فقد كان الفضاء المقدس موزعًا بين النصوص، والطقوس، والمتخصصين الدينيين، مما حدّ من احتكار الملك للسلطة المقدسة عبر الوسائل المادية.

كما أن السيطرة على الموارد في الهند القديمة، رغم أهميتها السياسية، لم تتحول إلى احتكار ديني. فقد ارتبطت شرعية الملك بشكل أساسي بالأداء الطقسي الصحيح تحت إشراف البراهمة، وليس بامتلاك رموز مادية للقداسة. وهذا يقلل من أهمية الثقافة المادية بوصفها وسيلة لتجسيد الألوهية الملكية مقارنة بالنموذج الرافديني.

وفي المحصلة، تؤكد الأدلة الأثرية والمادية وجود تباين جوهري بين النموذجين الحضاريين. ففي سلالة أور الثالثة، ساهمت الثقافة المادية في بناء وتعزيز الهوية الإلهية للملك عبر المعابد، والتماثيل، والمركزية الطقسية للفضاء المقدس. أما في الهند القديمة، فقد اندمجت التعبيرات المادية للسلطة ضمن إطار طقسي وأخلاقي يركز على الأداء والرمزية والنظام الكوني دون رفع الملك إلى مرتبة الألوهية (انظر الجدول 1). ويعكس هذا الاختلاف جذورًا عميقة في كيفية تصور العلاقة بين السلطة السياسية والمقدس في العالم القديم (Trigger, 2003؛ Heesterman, 1985؛ رشيد، 1991، ص.ص. 112-125).

الجدول 1: الخصائص المقارنة للملكية المقدسة في بلاد الرافدين والهند القديمة

الغرض	بلاد الرافدين (أور الثالثة)	الهند القديمة
طبيعة الملك	ملك مؤله (Divine King)	ملك مقدّس وظيفيًا (Sacred but human)
مصدر الشرعية	التفويض الإلهي المباشر	Dharma (النظام الأخلاقي الكوني)

العلاقة بالدين	اندماج كامل بين السياسة والدين	توازن بين السلطة والدين
موقع الملك	كائن شبه إلهي	حاكم أخلاقي/كوني
شكل السلطة	مركزية مطلقة	مركزية مرنة
الاستمرارية التاريخية	قصيرة وهشة	طويلة ومستقرة

3. الآثار والتأثيرات المترتبة على الملكية المقدسة

تأثير الملكية المقدسة في بلاد الرافدين والهند القديمة

تختلف الآثار والتأثيرات التاريخية للملكية المقدسة بشكل ملحوظ بين سلالة أور الثالثة في بلاد الرافدين والهند القديمة، بما يعكس نموذجين متباينين للعلاقة بين السلطة السياسية والمقدس. ففي حين أدت الملكية الإلهية في بلاد الرافدين إلى تحولات مؤسسية وأيديولوجية وطقسية مباشرة وسريعة، أنتج النموذج الهندي تأثيراً أكثر تدرجاً وامتداداً عبر الزمن، تمثل في تطور منظومات أخلاقية ونصية وطقسية طويلة الأمد (Trigger, 2003؛ الندوي، 2000، ص.ص. 64-72؛ Brisch, 2013).

في سلالة أور الثالثة، ارتبط تأليه الملك بأهداف سياسية وظروف تاريخية محددة. فقد شكّل رفع الملك إلى مرتبة إله، خصوصاً في عهد شولغي (Šulgi)، أداة أيديولوجية فعّالة لتعزيز السلطة وإعادة هيكلة الدولة. ومن خلال تقديم الملك بوصفه إلهًا، تمكن النظام السياسي من تجاوز الولاءات المحلية المرتبطة بالمدن والمعابد والنخب الإقليمية، مما أسهم في بناء دولة أكثر مركزية وتماسكاً (Michalowski, 1991؛ Cooper, 2008؛ رشيد، 1991، ص.ص. 112-125).

ومن أبرز النتائج المباشرة لهذا التحول إنشاء طقوس عبادة ملكية خلال حياة الحاكم نفسه. فقد شُيّدت المعابد للملك المؤله، ونُصبت التماثيل، وأقيمت القرابين الدورية على نحو مماثل لعبادة الآلهة التقليدية (Reichel, 2008)، وقد أسهمت هذه الممارسات في ترسيخ الهوية الإلهية للملك، وفي الوقت نفسه دمجت سلطته داخل الحياة الدينية اليومية للسكان، مما يعكس مدى تغلغل الملكية الإلهية في البنية الاجتماعية لبلاد الرافدين.

كما كان لتأليه الملك آثار اقتصادية وإدارية مهمة. فقد أدى الاستيلاء على ممتلكات المعابد باسم الملك الإله إلى إعادة تنظيم توزيع الموارد وربط النخب المحلية بالنظام السياسي المركزي (Sharlach, 2017؛ الصالحي، 2017، ص.ص. 210-216؛ Dahl, 2021)، وأسهمت الطقوس والمواكب والتعديلات في التقويم الرسمي في نشر أيديولوجية الملك الإله، مما جعلها جزءاً من البنية الزمنية والثقافية للمجتمع. كما يعكس انتشار أسماء الملوك ضمن الأسماء الشخصية مدى استبطان هذه الأيديولوجية على المستويات الاجتماعية المختلفة (Pitts, 2015).

وقد تجاوز تأثير الملكية الإلهية في أور الثالثة حدود السلالة نفسها، إذ قام حكام معاصرون وأقاليم طرفية بمحاكاة هذا النموذج عبر تبني ألقاب إلهية، مما يدل على فعاليته كأداة للشرعية السياسية (Steinkeller, 2017). غير أن هذا الانتشار أدى في الوقت ذاته إلى تراجع حصريّة النموذج، حيث استمر لمدة قصيرة فقط في سلالة إيسين (Isin) قبل أن يختفي تدريجياً، ومع ظهور دول موحدة لاحقة، لم يعد الادعاء بالآلهية ضرورياً، إذ أمكن تعزيز السلطة عبر أطر أيديولوجية بديلة (رشيد، 1991، ص.ص. 112-125؛ Frayne, 1990).

في المقابل، لم تُنتج الملكية المقدسة في الهند القديمة نظامًا مؤسسيًا مشابهًا لعبادة الملوك أو ادعاءات مباشرة بالألوهية. بل تمثل تأثيرها في تطور طويل الأمد للفكر السياسي والممارسة الدينية. فقد أنتج مفهوم *الذَرْمَا* (*dharma*) نموذجًا للحكم يقوم على المسؤولية الأخلاقية والعدالة والنظام الكوني، بدلًا من الهوية الإلهية للملك (ديورانت، 1988، ص.ص. 142-149؛ Olivelle، 2013؛ Thapar، 2002).

ومن أهم نتائج هذا النموذج الدور المستمر للنصوص المعيارية في تشكيل السلطة السياسية. فقد قَدِّمت نصوص مثل *الدارماشاسترا* (*Dharmashastra*) و*الأرثاشاسترا* (*Arthasāstra*) أطراً منهجية للحكم، محددة واجبات الملك وحدوده، مما أسهم في بناء مفهوم مستقر وقابل للنقل للملكية بعيداً عن شخصية الحاكم (Olivelle، 2013).

كما لعبت الطقوس دوراً مركزياً في تعزيز الشرعية الملكية. فقد أكدت طقوس مثل *رَاجاسُويا* (*Rājasūya*) و*أشفا ميدها* (*Āśvamedha*) السيادة الملكية وارتباطها بالنظام الكوني، لكنها لم تؤسس نظام عبادة دائم يتمحور حول الملك، بل بقي تأثيرها رمزياً ومناسباتياً (Heesterman، 1985).

ومن النتائج المهمة أيضاً استمرار سلطة البراهمة بوصفها سلطة تفسيرية دينية مستقلة. فقد حافظ البراهمة على احتكار المعرفة الطقسية وتفسير *الذَرْمَا*، مما منع احتكار القداسة من قبل الملك وأسهم في توزيع السلطة الدينية بشكل أوسع (Thapar، 2002). وهذا التوازن حدّ من إمكانية ظهور ملكية إلهية على النمط الراجديني.

كما اتسم النموذج الهندي بقدر أكبر من المرونة والاستمرارية التاريخية. فبدلاً من الارتباط بسلالات محددة، استمر نموذج "الملك العادل" في التأثير على الفكر السياسي والديني عبر قرون طويلة، مما جعله أكثر قابلية للتكيف مع التحولات التاريخية دون الحاجة إلى إطار تأليه مؤسسي (Olivelle، 2013؛ أبو عبيد، 2014، ص.ص. 88-95).

وفي المحصلة، تكشف آثار الملكية المقدسة في بلاد الرافدين والهند القديمة عن مسارين متباينين: ففي بلاد الرافدين، شكّلت الملكية الإلهية استراتيجية قوية لكنها مؤقتة للتمركز السياسي والسيطرة الأيديولوجية؛ بينما في الهند القديمة، شكّلت الملكية المقدسة إطاراً مفاهيمياً وطقسياً طويل الأمد، حافظ على السلطة السياسية دون تحويل الملك إلى كائن إلهي. ويعكس هذا التباين تنوعاً عميقاً في طرق توظيف المقدس لتبرير السلطة في العالم القديم (Trigger، 2003؛ Heesterman، 1985).

الامتدادات الأيديولوجية للملكية المقدسة: من السلطة المؤسسية إلى الإرث الفكري

يكشف التأثير الأوسع للملكية المقدسة عن تباين أساسي بين التقاليد الراجدينية والتقليد الهندي المبكر، خصوصاً فيما يتعلق بالتطور السياسي، والاندماج الاجتماعي، والتحول الأيديولوجي طويل الأمد. ففي حين أنتج نموذج أور الثالثة تأثيرات مباشرة وملموسة على بنية الدولة ونظام الحكم، قدّم النموذج الهندي إرثاً فكرياً ومعياريّاً ممتدّاً أسهم في تشكيل الفكر السياسي عبر قرون طويلة (Trigger، 2003؛ ديورانت، 1988، ص.ص. 142-149؛ Brisch، 2013).

في بلاد الرافدين، أسهم إضفاء الطابع المؤسسي على الملكية الإلهية خلال سلالة أور الثالثة في تأسيس نظام سياسي مركزي ومستقر نسبياً. فقد مكّن الوضع الإلهي للملك من تعبئة الموارد والعمال والهياكل الإدارية بكفاءة عالية عبر إقليم جغرافي متنوع. وكانت عمليات إعادة توزيع الموارد، والضرائب، والمشاريع التي ترعاها الدولة تُصاغ غالباً ضمن إطار ديني، مما عزز التصور بأن السلطة السياسية مستمدة من الإله ومُفَوَّضة منه (Reichel، 2008؛ Michalowski، 1991).

كما ساعدت الملكية الإلهية على دمج المناطق المفتوحة أو المحتلة ضمن الدولة الراجدينية. فمن خلال تقديم نفسه بوصفه حاكماً كونياً ذا سلطة إلهية، استطاع الملك إدماج النخب المحلية داخل إطار إمبراطوري أوسع. وغالباً ما ترافقت هذه العملية مع تكييف

الممارسات الدينية المحلية ضمن أيديولوجيا الدولة، مما أسهم في تعزيز تماسك النظام السياسي (Cooper, 2008؛ الصالحي، 2017، ص.ص. 210-2016). إلا أن هذا التماسك ظل مرهوناً باستمرار تأكيد السلطة الإلهية وقوة الإدارة المركزية.

ورغم فعاليته، أظهر النموذج الراجديني قبولاً بنبوية واضحة. إذ إن اعتماد النظام على الهوية الإلهية للملك جعله عرضة لعدم الاستقرار السياسي، خاصة خلال فترات الانتقال السلالي أو الضغوط الخارجية. ومع تراجع الإطار الأيديولوجي والمؤسسي للملكية الإلهية، شهد النظام انهياراً سريعاً نسبياً، مما يعكس محدودية هذا النموذج على المدى الطويل (Yoffee, 1995). كما أن التخلي التدريجي عن تأليه الملوك في الفترات اللاحقة يعكس تحولاً نحو أنماط أكثر استدامة من الشرعية السياسية.

في المقابل، مارست الملكية المقدسة في الهند القديمة تأثيرها بشكل أساسي عبر التحول الأيديولوجي والثقافي بدلاً من السيطرة المؤسسية المباشرة. فقد وُفّر مفهوم *الدرما* (*dharma*) إطاراً موحداً ينظم ليس فقط سلطة الملك، بل النظام الاجتماعي بأكمله، مما أتاح درجة عالية من المرونة والتكيف بين الكيانات السياسية المختلفة دون الحاجة إلى دولة مركزية موحدة (الندوي، 2000، ص.ص. 64-72؛ Olivelle, 2013؛ Thapar, 2002).

ومن أبرز التأثيرات طويلة الأمد للنموذج الهندي تطور مفهوم أخلاقي للسلطة السياسية. فقد ارتبطت شرعية الملك بقدرته على تحقيق العدالة، وحماية الرعية، والحفاظ على التوازن الكوني. وقد أسهم هذا التصور في تشكيل تقاليد سياسية واسعة النطاق، وظل محورياً في الفكر السياسي الهندي حتى بعد الفترات المبكرة من التاريخ (Heesterman, 1985؛ ديورانت، 1988، ص.ص. 142-149).

كما تحققت عملية دمج المجتمعات المتنوعة في السياق الهندي ليس عبر فرض سلطة مركزية مقدسة، بل من خلال قبول مشترك للممارسات الطقسية والقيم المعيارية. فقد وُفّرت الطقوس والتقاليد الدينية إطاراً ثقافياً موحداً، مع السماح في الوقت نفسه بالتنوع الإقليمي والاستقلال المحلي، مما عزز مرونة النظام وقدرته على الاستمرار.

ومن الجوانب المهمة أيضاً الدور المستمر للنخب الفكرية والدينية في تشكيل السلطة السياسية. فقد حافظ البراهمة على السيطرة التفسيرية للمعرفة المقدسة، مما منع احتكار السلطة الدينية من قبل الملك، وأدى إلى توزيع أكثر توازناً بين المؤسسات السياسية والدينية (Thapar, 2002؛ أبو عبيد، 2014، ص.ص. 88-95)، وأسهم هذا التوازن في استقرار النظام ومنع تحوله إلى ملكية إلهية مطلقة.

كما أتاح النموذج الهندي استمرارية سياسية عبر التحولات السلالية. إذ إن شرعية الحكم لم تكن مرتبطة بهوية إلهية لفرد بعينه، بل بمبادئ مجردة مثل *الدرما* والنظام الأخلاقي، مما سمح بانتقال السلطة ضمن إطار أيديولوجي ثابت نسبياً. وهذا يتناقض مع التجربة الراجدينية التي غالباً ما ارتبط فيها انهيار السلالة بانهيار النظام الأيديولوجي المصاحب لها.

وفي المحصلة، يُظهر التأثير الأوسع للملكية المقدسة في بلاد الراجدين والهند القديمة مسارين متباينين للتطور السياسي. فقد حقق النموذج الراجديني مركزية قوية وسلطة إلهية صريحة، لكنه بقي هشاً تاريخياً؛ في حين أسس النموذج الهندي لاستمرارية طويلة الأمد تقوم على المبادئ الأخلاقية والطقسية دون الحاجة إلى تأليه الملك (انظر الجدول 2). ويعكس هذا التباين تنوع الطرق التي وُظّفت بها الحضارات القديمة المقدّسة لتبرير السلطة وتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية (Olivelle, 2013؛ Trigger, 2003).

الجدول 2: آليات إضفاء الشرعية السياسية في بلاد الراجدين والهند القديمة

الآلية	أور الثالثة	الهند القديمة
--------	-------------	---------------

الطقوس	عبادة الملك كإله	طقوس تأكيد الشرعية
النصوص	ترانيم ملكية وتمجيد	نصوص Arthaśāstra و dharma
الدين	ملك = إله	ملك = حارس النظام
المؤسسة الدينية	خاضعة للملك	مستقلة (البراهمة)

5. الاستنتاجات

تمثل كلٌّ من التجريبتين السياسيتين في بلاد الرافدين القديمة والهند القديمة نموذجين متميزين من تشكّل الدولة المبكرة، حيث تميزت كل منهما ببنية إدارية هرمية، وميل واضح نحو المركزية الاقتصادية، واندماج وثيق بين السلطة السياسية والنظام المقدس. وقد ظهرت فكرة الملكية المقدسة أو المشرعنة دينياً بوصفها استجابة تاريخية بنيوية للتحديات التي رافقت نشوء الدولة، وعلى رأسها ضرورة تثبيت الشرعية السياسية، وتوحيد الجماعات المتنوعة، وضبط التوسع الجغرافي والإداري المتزايد.

في السياق الرافديني، ولا سيما خلال سلالة أور الثالثة، اتخذت الملكية المقدسة شكلاً أكثر مباشرة ووضوحاً وصل إلى حدّ تأليه الحاكم. وقد ارتبط هذا التحول بمشروع سياسي واسع النطاق هدف إلى بناء دولة مركزية قادرة على إخضاع المدن الدول المختلفة ضمن إطار إداري واحد. في هذا النموذج، لم تكن القداسة مجرد بعد رمزي للسلطة، بل أصبحت جزءاً من البنية السياسية نفسها، حيث جرى تقديم الملك باعتباره كياناً يتجاوز البشر ويشترك في المجال الإلهي. وقد أسهم ذلك في تعزيز السيطرة على الموارد، وتوسيع نطاق السلطة العسكرية، وتثبيت النظام الإداري.

إلا أن هذا النموذج حمل في داخله عناصر هشاشته. فارتباط الشرعية السياسية بشخص الملك ومكانته المقدسة جعل النظام عرضة للتفكك في حال ضعف السلطة المركزية أو حدوث انتقال سياسي. ومع تغير الظروف التاريخية، لم يتمكن هذا النموذج من الاستمرار بوصفه صيغة دائمة للحكم، مما يكشف طبيعته الظرفية المرتبطة بسياق سياسي محدد أكثر من كونه بنية فكرية مستقرة طويلة الأمد.

في المقابل، طوّرت التجربة الهندية المبكرة تصوراً مختلفاً جذرياً للملكية المقدسة. فلم يُنظر إلى الملك بوصفه كائنًا إلهيًا، بل بوصفه فاعلاً سياسياً وأخلاقياً يقع ضمن نظام كوني وأخلاقي شامل يقوم على مفهوم النظام والواجب. وبذلك، لم تُبنَ شرعية الحكم على أساس التفويض الإلهي المباشر أو التجسيد الإلهي، بل على مدى التزام الحاكم بالمعايير الأخلاقية والوظيفية التي تنظم المجتمع والكون في آن واحد.

وقد منح هذا النموذج السلطة السياسية طابعاً أكثر مرونة واستمرارية، إذ لم تكن الشرعية مرتبطة بشخص الحاكم ذاته، بل بالمبادئ التي تحكم ممارسته للسلطة. كما سمح بوجود توازن نسبي بين السلطة السياسية والمؤسسات الدينية والمعرفية، مما حدّ من إمكانية احتكار المقدس داخل يد الحاكم، وخلق بنية أكثر توزيعاً للسلطة الرمزية.

ويكشف هذا التباين بين النموذجين عن اختلاف جوهري في تصور العلاقة بين السلطة والمقدس. ففي النموذج الرافديني، يتم "تجسيد" المقدس داخل شخصية الحاكم، مما يؤدي إلى مركزية عالية لكنها غير مستقرة. أما في النموذج الهندي، فيتم "تفكيك" المقدس وتوزيعه داخل منظومة أخلاقية وطقسية أوسع، مما ينتج عنه نظام أكثر مرونة واستدامة.

ومع ذلك، ورغم هذا الاختلاف، فإن كلا النموذجين ينطلق من منطق مشترك يتمثل في توظيف البعد الديني والرمزي كأداة أساسية لتثبيت السلطة السياسية وإدارة التعددية الاجتماعية. فالسلطة في كلا السياقين لم تكن مجرد ممارسة سياسية مجردة، بل كانت جزءاً من تصور كوني شامل يحدد موقع الإنسان، والمجتمع، والحاكم ضمن نظام أكبر من المعاني والرموز.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن دراسة الملكية المقدسة في الحضارات القديمة تكشف أن تشكّل الدولة لم يكن عملية سياسية إدارية فقط، بل كان أيضاً عملية فكرية وثقافية عميقة أعادت صياغة مفهوم السلطة نفسه. كما تُظهر هذه المقارنة أن طرق إضفاء الشرعية على الحكم لم تتبع مساراً واحداً أو نموذجاً عالمياً، بل تعددت بتعدد السياقات الحضارية، وتباينت وفقاً لطبيعة البنى الدينية والاجتماعية والسياسية في كل مجتمع.

وبذلك، يقدّم هذا التحليل فهماً أوسع للعلاقة بين السلطة والمقدس في العالم القديم، ويُبرز أن قوة الدولة لم تكن تعتمد فقط على أدوات القهر والإدارة، بل أيضاً على قدرتها على إنتاج معنى رمزي يبرر وجودها ويمنحها الاستمرارية داخل الوعي الجمعي للمجتمع.

المصادر

المصادر العربية

- أبو عبيد، يوسف. (2014). الأساطير والفكر السياسي في الهند القديمة. دار الفكر للنشر.
- آل تاندر، هيرمان. (2011). تاريخ الهند (ترجمة: مصطفى فهمي، ط. 2). دار الشروق.
- باقر، طه. (2016). مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (ط. 2). دار الوراق للنشر والتوزيع.
- توبار، رومان. (2018). الملكية المقدسة والطقوس في الهند القديمة (ترجمة: أحمد محمود). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ديورانت، ويل. (1988). قصة الحضارة: الشرق القديم والهند والصين (ترجمة محمد بدران، المجلد الثالث). المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- رشيد، فوزي. (1991). تأليه الملوك في العصور التاريخية القديمة. وزارة الثقافة والإعلام.
- سليمان، عامر. (2001). العراق القديم: دراسة في التاريخ والحضارة. دار المعرفة الجامعية.
- الصالح، صلاح رشيد. (2017). بلاد الرافدين: دراسة في تاريخ وحضارة العراق القديم (الجزء الأول). دار الشؤون الثقافية العامة.
- عبد الواحد، فاضل علي. (2002). عشتار وتأليه الملوك في العراقي القديم. دار الشؤون الثقافية العامة.
- الندوي، محمد إسماعيل. (2000). الهند القديمة: حضارتها وديانيتها. دار الأفاق العربية.

ترجمة المصادر العربية

- Abdul Wahid, F. A. (2002). Ishtar and the deification of kings in ancient Iraq. General Directorate of Cultural Affairs.
- Abu Ubaid, Y. (2014). Mythology and political thought in ancient India. Dar Al-Fikr for Publishing.
- Al-Nadwi, M. I. (2000). Ancient India: Its civilization and religion. Dar Al-Afaq Al-Arabia.

Al-Salihi, S. R. (2017). Mesopotamia: A study in the history and civilization of ancient Iraq (Vol. 1). General Directorate of Cultural Affairs.

Altander, H. (2011). History of India (M. Fahmi, Trans., 2nd ed.). Dar Al-Shorouk.

Baqir, T. (2016). Introduction to the history of ancient civilizations (2nd ed.). Dar Al-Warraq for Publishing and Distribution.

Suleiman, A. (2001). Ancient Iraq: A study in history and civilization. Dar Al-Ma‘rifah Al-Jami‘iyyah.

Topar, R. (2018). Sacred kingship and rituals in ancient India (A. Mahmoud, Trans.). Egyptian General Book Authority.

المصادر الأجنبية

Brisch, N. (2013). Of gods and kings: divine kingship in Ancient Mesopotamia. Religion Compass, 7(2).

Cohen, M. (1993). The cultic calendars of the ancient Near East. Bethesda, MD: CDL Press.

Cooper, J. S. (2008). Divine kingship in Mesopotamia. In Religion and power in the ancient Near East (pp. 261–270).

Dahl, J. L. (2021). The Ur III period (2112–2004 BCE). Boston: American Schools of Oriental Research.

Durant, W. (1988). The story of civilization: The ancient East, India, and China (M. Badran, Trans., Vol. 3). Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization.

Flückiger-Hawker, E. (1999). Urnamma of Ur in Sumerian literary tradition. Fribourg: University Press.

Franke, S. (1977). Royal ideology and ancient governance. Journal of Ancient History, 12, 61–65.

Frayne, D. (1990). Old Babylonian period (2003–1595 BC). Toronto: University of Toronto Press.

Hallo, W. W. (1963). Early Mesopotamian royal inscriptions and historiography. New Haven, CT: Yale University Press.

Heesterman, J. C. (1985). The inner conflict of tradition: Essays in Indian ritual, kingship, and society. Chicago: University of Chicago Press.

Maekawa, K. (1996). The development of the “Ur III state”. Acta Sumerologica, 18, 121–132.

- Mayr, R., & Owen, D. (2004). Sacred authority in early states. *Comparative Studies in Society and History*, 46(2), 155–170.
- Michalowski, P. (1988). Memory and power in Ur III. *Journal of Cuneiform Studies*, 40, 1–22.
- Michalowski, P. (1991). Charisma and control: On Šulgi of Ur. *Journal of Cuneiform Studies*, 43(1), 53–66.
- Michalowski, P. (1994). Literature as politics in Sumer. In S. N. Kramer (Ed.), *Studies in Sumerian civilization* (pp. 36–37).
- Michalowski, P. (2008). The mortal kings of Ur: Memory and ideology. In *Mesopotamian history and culture* (pp. 35–56).
- Olivelle, P. (2013). *King, governance, and law in ancient India: Kautilya's Arthashastra*. Oxford: Oxford University Press.
- Pitts, A. (2015). *Royal ideology and administration in the Ur III period*. Leiden: Brill.
- Rashid, F. (1991). *The deification of kings in ancient historical periods*. Ministry of Culture and Information.
- Reichel, C. (2008). Royal statues and divine presence in Mesopotamia. In *Ancient Near Eastern art and archaeology* (pp. 228–240).
- Sallaberger, W. (1999). Ur III time and history. In *Mesopotamian history revisited*. Berlin: Reimer.
- Sharlach, T. (2017). *An ox of one's own: Royal wives and religion at the court of the Third Dynasty of Ur*. Berlin: De Gruyter.
- Steinkeller, P. (1991). The administrative and economic organization of the Ur III state. In *From the Euphrates to the Tigris*.
- Steinkeller, P. (1999). Land tenure and economy in Ur III. *Journal of Near Eastern Studies*, 58, 121–132.
- Steinkeller, P. (2017). *History, texts and art in early Babylonia*. Berlin: De Gruyter.
- Suter, C. (2010). Divine kingship and ideology in Mesopotamia. *Orientalia*, 79, 347–349.
- Singh, U. (2009). *A History of ancient and Early medieval India: From the stone age to the 12th century* (PB). Pearson Education India.
- Thapar, R. (2002). *Early India: From the origins to AD 1300*. Berkeley: University of California Press.

Trigger, B. G. (2003). *Understanding early civilizations: A comparative study*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vacin, L. (2011). Theophoric names and royal ideology in Ur III. *Zeitschrift für Assyriologie*, 101, 220–235.

Vacin, L. (2015). *Kingship and cult in Ur III Mesopotamia*. Leiden: Brill.

Wilcke, C. (1988). Royal ideology in Sumerian literature. *AfO Beiheft*, 21, 180–255.

Winter, I. (1986). Royal imagery and ideology in Mesopotamia. *American Journal of Archaeology*, 90(1), 25–40.

Winter, I. (2009). Symbols of kingship in ancient Mesopotamia. In *Art and empire* (pp. 266–286).

Yoffee, N. (1995). *Political economy of ancient Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press.