الفصل التاسع عشر

الأنتروبولوجيا والأديان البدائية[1]

منذ نحو مئة عام كان يبحث الباحثون بكل اهتمام تساؤلات مثل: كيف توصل البشر إلى تصور الآلهة؟ وهل وجدت ثمة قبائل بدائية دونما أي ديانة؟ وإلى أي حد ترتبط معتقدات البدائيين وخرافاتهم بالديانات العالمية الكبرى؟

ولا يوجد اليوم إنسان يدرس الديانات البدائية ويهتم بالإجابة على مثل هذه التساؤلات، بل ولا يعتقد حتى بإمكانية وجود إجابات مقنعة لها. فلا دليل هناك لأي نظرية عن أصل الدين في الزمان أو في المكان، ولقد كفّ معظم علماء الأنثروبولوجيا عن تجشم العناء في دراسة الدين من خلال أي دين يمارسه الناس في مجتمعهم.

إن معظم القبائل تنقصها العقيدة الرسمية وليس لديها تنظيم ديني واضح كالكنيسة مثلاً ليدرس بمعزل عن أشكال التنظيمات الاجتماعية الأخرى. ولما جابهت هذه الصعوبات البروفسور «لوي» *R.H.Lowie* اقترح في كتابه (الديانة البدائية) (1925)، أن الدين في خاتمة المطاف يمكن تعريفه فقط بالإشارة إلى «الحالة الموضوعية للمصلين والمؤمنين». وإن من الواضح بكل جلاء أن هذه النظرة نابعة من تأثير كتاب «وليام جيمس» المشهور (أشكال الخبرة الدينية) الذي نشر في أوائل القرن العشرين. فلقد استبعد «جيمس» بعض مظاهر التعصب من الفكر

---

[1] هاري. ل. شابيرو: الإنسان والحضارة والمجتمع، ترجمة: عبد الكريم محفوض، وزارة الثقافة - دمشق 1978، ص567 - 600.

الديني والطقوس الدينية على أنها «مجرد ظواهر نفسية قبلية أو مشتركة»، لا يجب الخلط بينها (كما قال) وبين تلك «التجليات للحياة الباطنية الخالصة»، التي كانت موضع اهتمام على وجه الحصر. فلقد كان يبحث في تلك الدراسة عن أسس الظواهر الدينية بحالات معينة في ضمير الفرد، كما أنه فهم الدين على أنه أمر ذو طموحات مفيدة وأكثر من كونه واجباً رسمياً لا مناص منه.

ولقد أثرت هذه النظرة على عدد من الباحثين في الأديان البدائية، وكان هذا التأثير بديهياً لأن معظم أديان القبائل البدائية خالية من هذه العناصر المذهبية والعقائدية التي فضل «جيمس» أن يهملها، ولذلك فإن البحث في أي دين بدائي يجب أن يعتمد بشكل رئيسي على ما يقوله أصحابه عنه وعلى ما يعتقدونه وما يشعرون به. وبالنظر إلى الدين على أنه قائم في المظاهر النفسية المشتركة فقد ظن بعض الباحثين أنهم يستطيعون أن يأخذوا بالحسبان بعض المعتقدات والممارسات الدينية الخاصة بإرجاعها كلها إلى عواطف وجدوها داخل أنفسهم هم. فلقد حاولوا بذلك أن يتجاوزوا (بطريقة ما) عقبة خاصة بدراسة الدين والسحر في المجتمعات القبلية، والتي يجب بحثها إذا أردنا فهم التوازن بين الحقيقة والتأويل في معظم الدراسات الإنسانية عن الدين.

ويمكن توضيح هذه العقبة على الشكل التالي: - إن من السهل على زائر أن يشارك في العواطف السياسية أو المصالح الاقتصادية لأفراد مجتمع قبلي لأنه يدرك بشكل مباشر طبيعة الحقيقة التي تقوم عليها هذه العواطف والمصالح، فإذا قال رجل قبلي أن عدواً هاجم قبيلته، أو أن الطيور قد خربت محاصيلهم، فإن إدراكنا لهذه المواقف لا يختلف بشكل رئيسي عن إدراكه لها، لأننا لا نشك بحقيقة الأعداء أو الطيور. ولكن تختلف الحالة إذا قال لنا أن الأرواح قد قتلت شعبه، أو أن الطيور التي خربت المحاصيل قد أرسلها السحر، لأن الأرواح والسحر ليست معروفة لنا بشكل مباشر كما هي الطيور أو الأعداء، ومع أننا نلمس طبعاً آثار ذلك (الناس المرضى والحبوب المخرّبة) فإننا لا نعزوها للأسباب نفسها التي يؤمن بها القبلي. نصل عندئذٍ إلى أن نسأل أنفسنا عما يمكن أن تمثل الأرواح أو السحر بالنسبة لنا وبالنسبة للقبلي الذي يؤمن بها.

وتبرز أشد الاختلافات وأعتاها بين الباحثين في الديانات البدائية حول دراسة هذه الحالة بالذات وتأويلها. فالقديس أوغسطين (وربما بعض البعثات التبشيرية في أيامنا هذه) يجيبون على هذا السؤال بطريقتهم الخاصة وذلك لقدرتهم على اعتبار الآلهة الغريبة والأرواح عبارة عن شياطين أو قوى أخرى غير الإله الحقيقي، ولكن على الرغم من ذلك فهي قوى حقيقية يمكن تصورها وتعمل في العالم بشكل مستقل، وتفعل فعلها من الخارج على الخيال والإرادة البشريين، وليست مجرد قوى تخلقها هذه الملكات البشرية. وإن هذا القول لا ينكر على هذه الآلهة الغريبة على الأقل نوعاً خاصاً من الوجود الحقيقي، كما أن الشعوب البدائية تتصور آلهتها فعلاً على أنها قوى حقيقية موجودة بمعزل عن البشر، وليست تلفيقات ناتجة عن الفكر والشعور البشريين.

وعلى كل حال، فإن معظم علماء الأنثروبولوجيا لا يؤمنون بالشياطين أكثر مما يؤمنون بالآلهة الغريبة أو الأرواح أو السحر التي يحاولون أخذها بالحسبان، ومع ذلك فإنهم يرغبون في إحضار فكر الرجل البدائي وتجربته أخيراً في عالم واحد مع عالمهم. إذا كنا لا نستطيع أن نؤمن بالآلهة التي تقبلها شعوب أخرى كأساس لدياناتها، فإننا نبحث عن أساسها في شيء آخر مختلف عن تلك الآلهة - في شيء نؤمن به نحن أنفسنا. فما هو ذلك الشيء يا ترى؟

ويمكن تصنيف الأجوبة التي أعطيت على هذا السؤال في ثلاث مجموعات رئيسية: الجواب الديني، والجواب النفسي، والجواب الفلسفي أو السيسيولوجي.

إن جواب القديس أوغسطين آنفاً ليس إلا مثالاً واحداً للجواب الديني، إذ ثمة أجوبة أخرى ناتجة عن وجهات نظر دينية أقل تحديداً، وأقرب لدراساتنا الحالية عن الدين. وأما «ماكس مولر» *Max Müller* أستاذ الدراسات الدينية المقارنة في نهاية القرن التاسع عشر، فقد أجاب عن السؤال من وجهة نظر دينية عقلية، إذ كتب يقول: «مهما كان تصور الإله ناقصاً وطفولياً فإنه يمثل دائماً نموذج الكمال المثالي الذي يمكن للروح البشرية أن تصل إليه في الوقت الراهن وتتشبث به...». وهكذا نجده هنا وقد أدخل آلهة الوثنيين في معتقداته بالذات، ليس باعتبارها شياطين، بل فقط على أنها «أسماء خادعة أو ناقصة للإله» - أي لإله كان هو بنفسه يؤمن به.

ولقد امتدحت بعثة تبشيرية الأستاذ «مولر» لأنه بيَّن أن الديانات الوثنية ليست من صنع الشيطان، وبعمله هذا فقد جعل تلك الآلهة تبدو على غير ما كانت تبدو عليه للشعوب البدائية نفسها. لقد كان تصور «مولر» للإله تصور المثال المجرد للكمال الأخلاقي بشكل رئيسي. ولا يوجد الآن أي شك بأن آلهة العديد من الشعوب البدائية كانت من طبيعة مختلفة تماماً، وكان يعتقد بها الناس على أنها قوى فعالة، خيرة، ذكية، متقلبة، حسودة، بل وأحياناً شرهة. وبما أن الإله كان بالنسبة إلى «مولر» فكرة أكثر منه قوة فعالة، فلقد أذهلته مزايا الديانة البدائية التي لاحظها بذكاء وهي تفضيلها للمجرد وارتباطها بالرموز المادية، إذ قال: «يلاحظ اتجاهان منفصلان لنشوء الديانة القديمة: من ناحية أولى صراع العقل ضد الطبيعة المادية للغة ومحاولة دائمة لتجريد الكلمات من دلالاتها المحدودة وملاءمتها بشكل رئيسي لأغراض الفكر المجرد. ولكن، من ناحية أخرى، انحدار دائم من الروحي إلى المادي، ومن غريب القول، نزوع نحو المعنى المادي بدلاً من المعنى الروحي».

وإننا نجد في الواقع في الديانات البدائية تفضيلاً للإدراك الخاص المحدد للألوهية أكثر من الإدراك العام المجرد والنظري. وبما أن «مولر» قد جعل إلهه المجرد هو الأساس الحقيقي لكل الديانات، فقد تأولت كافة التصورات الأخرى عن آلهة أخرى على أنها تصورات متواضعة لذلك الإله نفسه. كما أوَّل «مولر» آلهة عديدة على أنها تشخيص للظواهر الطبيعية كالسماء وخلافها، وإن ما كان يعتقده أولئك الذين عبدوا تلك الآلهة على أنها وسطاء للبشر قال عنها «مولر» إنها كانت قوى عامة في الأصل وغير شخصية، وهو نفسه يؤمن بها.

وإن من أبرز الأمثلة على التفسير النفسي للديانات البدائية هي تلك الأمثلة التي تدعى أحياناً بالمدرسة «الإنكليزية» لعلماء الأنثروبولوجيا الذين كان من أبرزهم في القرن التاسع عشر «سير إدوارد تايلور» و «سير جيمس فريزر»، ويمكننا أن نضيف إليهما أيضاً «مالينوفسكي» الذي كان من أوائل العلماء الذين حاولوا أن يدرسوا شعباً بدائياً من خلال لغته بشكل مفصل، هذه الطريقة التي تعتبر أساسية في هذه الأيام.

فلقد قدم «تايلور» نظرية عن الديانة البدائية كانت مقبولة بشكل واسع في عصره وكانت ذات تأثير كبير على دراسة هذا الموضوع حتى العصر الحاضر. فلقد ادّعى أن ما يكمن خلف الديانات البدائية كان إيماناً بوجود كائنات روحية، وأرواح شخصية، كان من المعتقد بأنها تنشط الطبيعة، وسمى «تايلور» هذا الإيمان البدائي «بالإحيائية» *Animism*.

واقترح «تايلور» أن الإنسان البدائي بينما كان يتأمل خبراته في الأحلام والرؤى، ويتأمل الفرق ما بين الإنسان الحي والإنسان الميت، فقد استنتج أن للإنسان روحاً نظيرة للجسد. إن تصور الروح البشرية عند «تايلور» يبدو كأنه كان بمثابة «النموذج أو القالب الذي بنى عليه الإنسان البدائي ليس أفكاره عن الأرواح الأخرى ذات المرتبة الأدنى فحسب، وإنما أيضاً أفكاره عن الكائنات الروحية بشكل عام، بدءاً من أصغر جنيّ يلهو في الحشائش، وصعوداً إلى الخالق السماوي وحاكم العالم، الروح الأسمى».

ومهما حاولت أمثال هذه النظريات أن تدعي بأنها تعتمد على التاريخ فإننا نعلم أنها غير خاضعة للبرهان: ومهما حاولت أن تزعم أيضاً بأنها تصف الطريقة التي تفكر بها كل الشعوب القبلية هذه الأيام، إلا أنها مضللة على الرغم من أنها لا تخلو من إشارة إلى الحقيقة، فلنتأمل عنصر الحقيقة فيها أولاً.

إن من المعروف أن الأشياء المادية (كحزم العصي، والبذور، أو تماثيل الكائنات الحية المنقوشة) تعامل بمهابة خاصة لدى العديد من القبائل التي تعتقد أنها ذات ميزات دينية معينة. هذه الأشياء ذات القيمة الدينية والسحرية تصنف كلها على أنها تعاويذ أو رموز، وتعامل بقدسية كبيرة لأنها أشياء تسكن فيها الآلهة أو تتجلى فيها. وعلى أي حال، فيمكن اعتبارها على أنها لا تتضمن في الواقع أكثر من المواد المصنوعة منها، كما عندما يقال في الترنيمة أن:

«الكافر في جهله

يسجد للأخشاب والحجارة».

ولقد رأى «تايلور» هذا الفهم فهماً مغلوطاً، وأنه ما كان هنالك شعب عبد

الأشياء المادية لمجرد كونها مادية وكما تبدو لنا، واتخذ موقفاً بذلك موقف كل باحث جدي، وشجع الفصل ما بين الرموز المادية والكائنات المقدسة التي ترمز إليها هذه الأشياء.

وكان لنظريته تلك ميزة أخرى أيضاً. ففي زمن كانت فيه النظرة العامة غالباً ما تمثل المتوحشين على أنهم يتحركون بغرائز أدنى من الغرائز البشرية، ومسوقون بالعواطف الجامحة، وربما غير قادرين على التفكير، فقد نسب إليهم «تايلور» الاستدلال على أنه الأساس الوحيد لدياناتهم. إننا لا نستطيع طبعاً أن ننكر وجود عنصر عقلي في الديانات البدائية، وأنها تشتمل أحياناً على المحاكمة من النتيجة إلى السبب في بعض الحالات كمعالجة المرض عندما يستدعي العراف ليستعمل تبصره النفاذ لاستجلاء السبب الروحي للمعاناة. إن الأسباب والمعالجة التي يتوصلون إليها ليست كالتي نقبلها نحن اليوم، ولكن تصور السبب الذي يمكن اكتشافه من خلال بحث خاص، موجود بكل تأكيد. فلم يكن خطأ «تايلور» في أنه نسب احتمال الاستنتاج المنطقي للشعوب البدائية، بل في أنه زعم بأنهم توصلوا بواسطته إلى معتقداتهم الدينية. ولو تأمل «تايلور» دين مجتمعه تأملاً بسيطاً لاقتنع بأن العقل والحجة، على الرغم من أنهما قد يدعمان الإيمان إلا أنهما لا يخلقانه. وإن إظهار دين ما على أنه معقول شيء، واقتراح نشوئه نتيجة الاستدلال من مقدمات خاطئة شيء آخر. ومن الخطأ بالتأكيد أن نفترض أن الآلهة والأرواح البدائية يُعتقد بأنها ذات شخصية تشبه الشخصية البشرية في صفاتها الأساسية.

فقد يُعتقد بأن بعض الآلهة على صورة الإنسان، أو هي عبارة عن أشخاص مؤلهين، وسيكون من الأصح أن نقول على الغالب إن قوة الآلهة البدائية تعتمد في وجودها في الطبيعة على انفصالها التام عن الإنسان، وإن هذا الانفصال هو أساس الطقوس الدينية المقدمة إليها. وإن سفر الآباء في العهد القديم بتأكيده على سمو الإله عن المعرفة والبرهان البشريين، وسموه فعلاً عن المقاييس البشرية كلها، هو غالباً أقرب إلى نوعية فهم الألوهية التي نجدها لدى الشعوب البدائية من نوعية التجسيد البسيط المنسوب إليهم من قبل بعض علماء القرن التاسع عشر.

إن رأي «تايلور» عما يمكن أن نعتبره نحن أساس الديانة البدائية، والذي

يُدخل الدين في عمليات استدلالية، موجود بقدر متساوٍ لدى البدائيين ولدينا أيضاً. وإنه يستبدل آلهة البدائيين بشيء يعتبره هو أمراً مسلماً به - عمليات منطقية تلتقي بأخطاء البدائيين وجهلهم. فلا حاجة تدعو إذاً لافتراض آلهة البدائيين على أنها تشبه أي حقيقة لا بشرية، كما اعتقد بإمكانية ذلك كل من «القديس أوغسطين» و«تايلور». كل منهما بطريقة مختلفة، بل يمكن النظر إلى تلك الآلهة على أنها تشبه بعض العمليات العقلية البشرية الخاصة.

وهذا نوع من التأويلات النفسية القائمة على علم النفس العقلي، ولكن هناك تأويلات أخرى أكثر أهمية في هذه الأيام. وقبل أن نأخذ تلك التأويلات بالحسبان نرى أن نقوم ببعض المحاولات لتبسيط نظرية «تايلور». فلقد قامت اعتراضات عديدة حول آرائه عن عالم بدائي مليء بالكائنات الروحية الشخصية، وقامت هذه الاعتراضات على تقارير وافدة من ماليزيا، وبولونيزيا، وشمالي أمريكا، ومن كل مكان آخر، وتحمل تلك التقارير تصورات محلية لقوة غير شخصية، وفعالة في العالم. إن نظرية «تايلور» عن كائنات روحية شخصية لم تأخذ بحسبانها هذا التصور الذي كان أول من حاول استقصاءه خليفته (*Marett*).

إن الكلمة الماليزية والبولونيزية التي تعبّر عن ذلك التصور هي (*Mana*)، والتي أصبحت شائعة جداً في مفرداتنا أثناء بحثنا للديانات البدائية، شيوع كلمة هنود أمريكا الشمالية (*Totem*). والكلمة البولينيزية الأخرى (*Taboo*). وإن كلاً من هذه التعابير المحلية تجمل في كلمة واحدة سلسلة معقدة من التصورات التي كتب حولها العديد من الكتب بقصد شرحها وتفسيرها.

لقد أدّت دراسة «المانا» إلى نشوء عدة نظريات عامة عن الدين والسحر حتى أن من الممتع أن نرى كيف وصفت في الدراسات الأولية لأولئك الذين درسوها بمضمونها في الحياة البدائية. ولقد عرفت هذه الكلمة بشكل رئيسي من قبل «كودرنجتون» *R.H. Codrington* من خلال كتابه «*The Melanesians*» في عام 1891، ولكنني أورد نصاً عن معنى كلمة «مانا» في بولونيزيا من مصدر أقدم بقليل وهو كتاب «*Old New Zealand*» لكاتب يدعى «*Pākehā Māori*» وهو أوروبي عاش حياته مع قبيلة «*Māori*» يقول: «الطهارة، التبجيل، السلطة، الحظ الحسن،

التأثير، القدسية، كلها كلمات (في ظل ظروف خاصة) تؤدي معاني تقترب من معنى كلمة مانا... وهي تعني أحياناً أكثر من فضيلة أو قوة طبيعية تتصل بشخص أو شيء ما... إنها تختلف وتستقل عن الظروف الطبيعية العادية لكل من... كان عندي مرة خنزير أليف يتصرف قبل هطول المطر بحماقة عجيبة، ويصيء، ويركض كالمجنون... لقد قالت عنه كل القبيلة بأنه... خنزير به مس من مانا: لقد كانت له قوى غير طبيعية، وكان يتنبأ بسقوط المطر».

وأمثلة أخرى عن المواقف التي كان يظن بأن المانا فعالة فيها: «مانا الكاهن.. تبرهن عليها صحة تنبؤاته... إنها بمعنى آخر مرادفة للقوة ولكنها ليست القوة نفسها... هذه مانا الزعيم... مانا المحارب هي شيء أكثر من مجرد حظه الجيد»...إلخ.

إن من الواضح أن هذا التصور لا نظير له في لغتنا، وثمة طريقة واحدة لوصفه هي عن طريق شروح مطولة للمضامين التي يستعمل فيها. وإن النظريات العامة عن الدين القائم على مفهوم المانا قد تحذف الكثير مما هو خاص في معاني هذا الاصطلاح بمضمونه البدائي، وتحاول أن تعطي وصفاً عاماً فقط لما هو عليه. فمثلاً «*A.A.Goldenweiser*» يشرح المانا كما يلي:

«إنها تصورٌ أو إدراكٌ لما يمكن أن تكون عليه الرعشة الدينية من الناحية الذاتية، فالمانا هي التي تسبب تلك الرعشة الدينية. والآن، إذا ما كانت الرعشة الدينية مقبولة على أنها تشكل الجذور الانفعالية الأساسية للدين، عندئذٍ تكون المانا (المانا النفسية الرئيسية التي تكمن خلف أشكال الدين التاريخية) هي الفكرة الجوهرية للدين. وليست المانا أكثر من تعبير عن الانفعال، ويمكن تصورها على أنها «شيء ما في مجال ما وراء الطبيعة». هذا مثال واضح جداً عن النوع الانفعالي للتأويل النفسي للظواهر الدينية. فالمانا التي يتصورها الماليزيون والبولونيزيون على أنها حقيقة موضوعية، تتمثل فعلاً بالمشاعر أو الانفعالات الخاصة جداً، والتي من المفروض أن نقبلها على أنها انفعالات دينية بحتة. ولسوف يشك العديد من علماء الأنثروبولوجيا بوجود شيء لا يمكن تعريفه «كالرعشة» ويجب اعتباره أساس الدين، على الرغم من أننا يجب ألا نتغافل عن آراء «رودولف أوتو»

Rudolf otto الذي برهن عن حالة إدراك انفعالية وحسية مباشرة للإله من قبل البشر في كتابه (فكرة الإله) *The Idea of the Holy*. فلقد كتب «أوتو» كمن يؤكد وجود إله، ولم يكتف بأن يسمح للمشاعر الدينية أن تبقى مجرد مظاهر للنفسية البشرية، وإنما اعتبرها كوسيلة لإدراك الإله. لقد كان الإله (وليس العقل البشري) أساس الدين بالنسبة إلى «أوتو» والهدف الأخير لدراسته، لقد كتب كعالم لاهوت وليس كعالم نفس.

وثمة محاولات أخرى لتقديم وصف لأسس الظواهر الدينية تؤكد على الوظائف النفسية للاعتقاد والممارسة الدينيتين، كما تشاهد هذه الطريقة (أفضل ما تشاهد) في كتابات «مالينوفسكي» الذي بنى آراءه جزئياً على نظريتي سلفيه الإنكليزيين «تايلور» و«فريزر»، ولكنه أضاف الكثير على آرائهما من خلال فهمه العميق والمباشر لبعض القبائل المالينيزية. لقد بدا وكأنه يعتقد بأن أهم وظائف الدين توجد خلال أزمات الحياة، وبخاصة في موقف الموت، إذ كتب يقول:

«تنبثق الدعوة إلى الدين من خلال أزمة فردية - الموت الذي يهدد جميع بني البشر. إن الفرد لا يشعر بالحاجة أبداً لطمأنينة الإيمان والطقوس أكثر من حاجته لهما في القربان المقدس أثناء الموت، الطمأنينة الأخيرة التي يتزود بها في المرحلة الأخيرة من رحلة حياته - وهي إجراءات متقاربة في كل أنحاء العالم وفي كل الديانات البدائية. وتتوجه هذه الإجراءات ضد الخوف الرهيب وضد الشك القاتل، الذي ليس الإنسان البدائي متحرراً منه أكثر من الإنسان المتحضر. إن هذه الإجراءات تدعم أمله بوجود حياة لاحقة فيما بعد، وأنها ليست أسوأ من الحياة الدنيا وأفضل منها فعلاً».

ولكن علماء الأنثروبولوجيا اليوم يتساءلون عن معنى هذا التعميم الواسع، إذ ليس مؤكداً بحال من الأحوال وجود ما يشبه القربان المقدس للإنسان المتحضر «بشكل عام»، كما أن العديد من البدائيين يواجهون الموت دونما خوف منه عملياً، ودون أي أمل أو اهتمام بحياة ثانية فيما بعد. لقد كان «مالينوفسكي» نفسه هو من رأى الدين كقوة للتكامل الاجتماعي والنفسي، وليس الشعوب البدائية، كما أنه فتش عن أسس الديانات البدائية في حاجة النفس البشرية للطمأنينة والسلام.

وهكذا فإن الأموات طبقاً لرأي مالينوفسكي: «يلقى بهم في جحيم عقلي خطير... يمزقهم الخوف والطاعة، والمهابة والرعب، والحب والكراهية، ويصبحون في حالة عقلية قد تؤدي بهم إلى ضياع عقلي. ومن بين كل هذا ينقذ الدين الفرد».

في صفحات كهذه يوضح «مالينوفسكي» أنه يعتبر حاجات الأفراد الانفعالية، وحاجتهم للتكامل الاجتماعي هي أساس الدين (لأغراض الدراسة)، إذا لم يكن لآلهة أو طواطم الشعوب البدائية وجود فعلي بالنسبة لنا، فيمكننا أن نميّز قوة عامة في الرغبة البشرية لراحة الفرد العقلية والنظام الاجتماعي، وهذا ما يجب علينا أن نحله محل الآلهة والطواطم كأساس للديانة البدائية.

وهكذا يقف «مالينوفسكي» بين التأويل النفسي للظواهر الدينية، وبين التأويل الفلسفي (الذي التفت إليه الآن) أو السيسيولوجي. فبينما كان «مالينوفسكي» يفتش عن أسس الدين في تكامل الفرد الانفعالي، وكان يرى تكامل المجتمع كنتيجة لتكامل أعضائه الأفراد، فإن أولئك، الذين تبنوا الطريقة الفلسفية كانوا يقصدون قلب المناقشة رأساً على عقب، لقد فتشوا عن أسس الدين في تكامل المجتمع الذي تنتج منه، كما يبدو، المعتقدات الدينية الفردية والممارسات الدينية.

ويرتبط التأويل الفلسفي والتأويل السيسيولوجي للدين بشكل رئيسي بمجموعة من الكتاب الفرنسيين في نهاية القرن العشرين، ومن أشهرهم: ***Émile Durkheim***، و***H. Hubert***، و***Marcel Mauss***، و***Lévy-Bruhl***. ولقد رفض هؤلاء نظريتي عالمي الأنثروبولوجيا الإنكليزيين «تايلور» و«فريزر» لأنهما كانتا تفترضان أن لكل الشعوب المقولات والعمليات الفكرية نفسها، وحاول «ليفي بريل» أن يبرهن أن الأمر ليس كذلك، وأكد أن هناك اختلافاً نوعياً ما بين خبرة الحياة الدنيا التي تطبع الشعوب البدائية وتلك التي تميّز حضارة عصره هو. ولقد كان فكر الشعوب البدائية - برأيه وكما دعاه (صوفياً - أي كان يتم بالاستنتاج المنطقي والتحقيق التجريبي أقل مما كان يتم بتداعي الأفكار الخيالية والرمزية وبالخبرات، كل ذلك بطريقة يمكننا أن نعتبرها شعرية. لم يكن فكرهم تحليلياً، بل تركيبياً في مقاصده.

وعلاوة على ذلك، فلقد قبل الأفراد المقولات نفسها التي كانوا يفكرون بها بما في ذلك مقولات التفكير والخبرة الدينية وذلك من المجتمعات التي كانوا يتربون فيها. إنهم لم يختاروا معتقداتهم وممارساتهم الدينية، بل كانت ثمرة الحياة الاجتماعية وليست استدلالاً شخصياً. ولقد كان يعتقد «دوركهايم» بما أن المجتمع يجب اعتباره شيئاً غير مجموعة من الأفراد الذين يعيشون بعضهم مع بعض، فكذلك ديانة هذا المجتمع يجب دراستها على أنها شيء غير المظهر النفسي لأفراده. والدين عندئذٍ يفرض نفسه على الأفراد من الخارج، من المجتمع الذين تربوا فيه، والذي كانت المعتقدات والممارسات الدينية فيه أموراً مسلماً بها.

فما هو الفرق إذاً بين هذا الأسلوب الفلسفي والأسلوب النفسي المذكور آنفاً؟ إن التأويل النفسي للدين يتطلّب تجريد عواطف كالخوف والشعور بالذنب، والرغبة، والخشوع، واليأس، أو يستلزم عمليات استدلالية خاصة من شعور الفرد، ثم يربط ما بين هذه العواطف بطريقة منظمة تقريباً، ومن ثم ليربطها بالمعتقدات والمواقف الدينية. بينما يتطلّب التأويل الفلسفي، من ناحية أخرى، تجريد بعض التصورات الدينية من فكرنا. ومثل هذه التصورات كالقدسية، والألوهية، والعبادة، والأضحية، والحقيقة، وتصورات أخرى عديدة. وإنها مصطلحات من فكرنا نحن، وليست كلمات للتعبير عن العواطف والمشاعر، ومهما كانت العواطف التي من المفترض أن ترافقها، فإن هذه التصورات تبقى هي نفسها. فمثلاً يمكن دراسة الأضحية في مجتمعات عدة بمعزل عن المشاعر التي من المفترض أن تسبقها أو تليها. كما يمكن من ناحية ثانية دراسة تصورات القدسية (كالمانا) مثلاً في مضمون اجتماعي وأخلاقي، دون افتراض أي عواطف خاصة أو خبرات انفعالية على أنها أساس لها.

إن معظم البحوث التي قام بها أولئك الذين جربوا التأويلات الفلسفية للديانات البدائية كانت لدراسة الانسجام بين أشكال معينة للدين وبين بنية وقيم المجتمعات التي وجدت فيها تلك الأشكال الدينية الخاصة. فبحوث «دوركهايم» عن ديانة الأستراليين البدائيين ومجتمعهم في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية)، تعتبر أكثر الدراسات طموحاً في هذا المجال. ولقد أكد «دوركهايم» أن الدين أمر

اجتماعي بشكل خاص وليس أمراً شخصياً، وأن الحيوانات الطوطمية كانت مبجلة لدى أولئك الأستراليين لأنها كانت رموزاً لتجمعاتهم الاجتماعية (لعشائرهم). ولقد كانوا بتقديسهم لطواطمهم يقدسون عشائرهم أيضاً، كما كانوا في احترامهم لحيواناتهم الطوطمية يعبرون في الحقيقة عن علاقة أفراد المجتمع بالمجتمع نفسه، على أنه مصدر تقاليدهم الأخلاقية ومصدر رزقهم. ولذلك فقد تُمثل آلهة القبائل بالنسبة لنا، نظام المجتمع القبلي نفسه. وثمة اتجاهات أخرى تناولها البحث الفلسفي انتهت إلى دراسة موقع التصورات الدينية في مضامين أشمل للفلسفة والرمزية البدائيتين. وهناك مثالان مختلفان غاية الاختلاف هما: دراسة البروفسور «رادكليف براون» *A.Radcliffe-Brown* عن الأهمية الاجتماعية لمعتقدات وطقوس سكان جزر (أندمان)، وكتاب أحدث من هذا بكثير للبروفسور «هنري فرانكفورت» *Henri Frankfort* ويدعى (الملكية والآلهة) وفيه تفسير للدين والفلسفة والفن في مصر القديمة وفي بلاد ما بين النهرين. وإن القول بأن مصدر الدين بشكل أساسي هو الإله الذي نعتقد به نحن، أو الحاجات النفسية، أو المجتمع نفسه، فإننا نستبدل بذلك اعتقاد البدائيين بآلهتهم بشيء آخر نعتبره نحن أمراً مسلماً به - سواء كان إلهنا، أو علم النفس، أو المجتمع - وأساساً كافياً للدين. وإن أي نظرية عامة عن الدين هي، من ناحية، بديل لأي دين معين، أو طريقة بديلة لوصف تلك المواقف التي تصفها الديانات القبلية بشكل مختلف.

ويمكن أن نرى الآن إلى أي حدّ تستطيع النظريات التي بحثت آنفاً مساعدتنا على إدراك موقف محدد. يقدم لنا «ليفينغ ستون» في كتابه «رحلات تبشيرية» وصفاً لمحادثة نموذجية بينه كطبيب حقيقي وبين (طبيب المطر) أو صانع المطر الإفريقي. وجزء من المحادثة كما يلي:

الطبيب: إذاً أنت تعتقد فعلاً بأنك تتحكم بالغيوم؟.. إنني أعتقد أن هذا من صنع الإله وحده.

صانع المطر: نحن الاثنان نعتقد الشيء نفسه. إن الله هو من يصنع المطر، ولكني أصلّي إليه بواسطة هذه الأدوية، وعندما ينزل المطر فإنه مني طبعاً... وإذا لم ينزل المطر، فلن تتوافر المراعي للقطعان، ولن يدر البقر حليباً، وبذلك يهزل أطفالنا

ويموتون، كما أن نساءنا تهرب منا إلى قبائل أخرى تستطيع إنزال المطر.. وعندها سوف تتفرق القبيلة، وتخمد نارنا.

الطبيب: ... إنك لن تستطيع أن تسحر الغيوم بأدويتك هذه، وإنك تنتظر حتى ترى الغيوم قادمة، ثم تستعمل أدويتك وتنال الثقة التي تخص الله وحده.

صانع المطر: أستعمل أنا أدويتي، واستعمل أنت أدويتك، نحن الاثنان طبيبان، والأطباء ليسوا مخادعين. واعط دواءك لمريض، فأحياناً يستجيب الله ليشفيه بوساطة دوائك، وأحياناً لا، فيموت المريض. وعندما يشفى تنال أنت الثقة عما فعل الله له. وأنا أفعل الشيء نفسه. فأحياناً يمنحنا الله المطر وأحياناً يحجبه عنا. وعندما يمنحنا المطر نأخذ نحن الثقة من السحر. وعندما يموت مريضك فإنك لا تلغي ثقتك بدوائك، ولا أنا أيضاً عندما لا ينزل المطر. فإذا كنت تريدني أن أتخلى عن أدويتي، فلماذا تثابر أنت على استعمال أدويتك؟

الطبيب: إنني أعطي الدواء لكائنات حية في متناول يدي، ويمكن أن أرى تأثير هذا الدواء حتى ولو لم يتم الشفاء... ولكن الله وحده هو الذي يأمر الغيوم. جرب أنت فقط وانتظر واصبر قليلاً، فإن الله سيعطينا المطر من دون أدويتك.

صانع المطر: ***Mahala - ma- kappa - a-a*** حسناً، لقد كنت أعتقد أن البيض عقلاء حتى هذا الصباح. من فكر بأن يجرب الجوع؟ الموت شيء جميل إذاً؟

إن كل النظريات تقريباً عن الديانة البدائية تعتمد على هذه المناقشة (كما يجب أن نتوقع) إذا كان في كل منها بعض عناصر الحقيقة، كما تعتمد التأويلات الدينية عليها أيضاً بما أن كلاً من «ليفينغ ستون» وصانع المطر يشيران إلى إله واحد، على الرغم من أن كلاً منهما يتصوره بطريقة مختلفة. وإن رأي «فريزر» من أن الموقف المميّز للدين هو موقف الابتهال من قبل الكائنات البشرية لحصولها على منافع لمصلحتها خارج نطاق سيطرتها ومعرفتها. هو رأي مدعوم بموقف صانع المطر. وإذا أردنا أن نؤول هذه المحادثة نفسياً فإنها قد تتيح لنا القول بأن صانع المطر باستعماله لأدويته وطقوسه إنما يعبّر عن رغبته بالمطر كما يعبّر عن قلقه خوفاً من عدم نزوله، ولذلك فإن استعمال الأدوية والصلوات يطلق عقال التوتر الذي بنته الرغبة والقلق. وأما أولئك الذين يعتمدون تأويلات علم النفس العقلي فقد يرون في

هذه المناقشة شكلاً من أشكال الاستدلال عن أسباب المطر، ومحاولة لتبرير عقلي لاستخدام الأدوية من قبل إنسان جاهل بالسببية الطبيعية. كما أن من الواضح أن الأدوية المقدسة تستعمل في مواقف تؤثر بشكل أساسي على مصلحة المجتمع برمته، فحتى صانع المطر له رأي بأن القبيلة سوف تتفكك إذا ما تخلى عن استعمال أدويته. وإن أي تأويل - دينياً كان أو نفسياً، أو فلسفياً، أو سوسيولوجياً - يمكنه أن يعتمد على المحادثة الآنفة الذكر، وعلى الرغم من ذلك فلا تأويل منها يمكنه أن يتوصل إلى كل ما يقوله صانع المطر. وإن موقف صانع المطر من أدويته ومن أدوية الطبيب مزيج من الإيمان والتشاؤم، بل ومن السخرية. وإنه يبدي تفهماً للفرق بين ما يستطيع الناس أن يعرفوه وبين ما نشؤوا على الاعتقاد به، وعن العلاقات ما بين الخبرة والاعتقاد، كما أنه يميز أن الخبرة أحياناً تناقض الاعتقاد، وأنه يحاول أن يحل ذلك التناقض. وإن من الواضح أن صانع المطر ليس صوفياً كلية كما يريدنا «ليفي بريل» أن نتصوره، كما أنه ليس المتوحش ذا المنطق المشتت الذي عند «تايلور». وإن الأمر متروك للباحثين الجدد في الديانة البدائية أن يبيّنوا أن المعتقدات ليست ببساطة نتاج تجاهل الخبرة التي تناقضها أحياناً، كما أن التوصل إلى تلك المعتقدات لا يتم بنوع من الاستدلال، على الرغم من أنها يمكن الدفاع عنها بنوع من الاستدلال، وأنها ليست مقتبسة - دونما تفكير - من التقاليد الاجتماعية. وفي الحقيقة فإن المعتقدات تقوم على هذه العناصر الثلاثة مجتمعة الإرادة، والعقل، والتعاليم التقليدية. كما أننا نجد في تلك المحادثة مظاهر أخرى للديانات البدائية: احتراماً لجدية الاهتمامات التي يعالجها الدين بطريقته والذي يستبعد التجربة المتعمدة لوضع الإيمان موضع الاختبار، واهتماماً بالحقيقة مع أنها قد لا تترسخ من خلال طرائق التأكد العلمية.

وثمة دراستان حديثتان حول هذا الموضوع لم تنشرا بعد على شكل كتاب (***Nupe Religion***) للبروفسور «نادل» و(دراسات في ديانة النوير **Nuer**) للبروفسور «إيفان - بريتشارد»، تدلان على أننا اقتربنا من فهم تعقيدات الديانات القبلية أكثر من العديد من أسلافنا. ويعود السبب أولاً إلى أن أولئك الذين يدرسون الديانات البدائية اليوم يجب أن تكون معلوماتهم وفيرة عن لغات القبائل التي يدرسونها لئلا

يخطئوا فهم الوقائع المجازية أو الرمزية ويظنوها حقائق لغوية. فعندما نتغلب على صعوبة الترجمة الكاملة الرائعة، يظهر الدين لنا كما يظهر لأولئك الذين يمارسونه. ولا يكون علينا عندئذٍ أن نستبدل صورتنا عن دينهم أو شرحنا له بالصورة التي يتجلى لهم فيها. وأما تلك المرحلة - مرحلة تقديم شروحنا لدين الآخرين - تأتي لاحقة فيما بعد، وبعد أن نفهم ماذا تعني القرابين مثلاً في مضامينها الحقيقية. وماذا تعني الصلوات للشعب نفسه، وبعدها من مقارنة تصوراتهم بتصوراتنا، وبتصورات شعوب أخرى، يتعمق فهمنا لتصوراتنا عن القرابين أو الصلوات، أو كل ما نرغب في تجريده بقصد الدراسة المقارنة.

القربان مثال جيد، إذ نجد لدى العديد من القبائل أن تقديم الأضاحي هو العصب الرئيسي في الدين، ولقد درس هذه الأضاحي بشكل مقارن اثنان من أقدر ممثلي التأويل الفلسفي: «هوبير» و«موس». لقد كانا يعتقدان مثل «دوركهايم» بأن المقولتين الرئيسيتين لفكرتنا عن الدين هما فكرة المقدس وغير المقدس أو الرجس. فكل الأديان تعتمد بطريقة ما على الفصل بين الأشياء، أو الأشخاص، أو المواقف، على أنها ذات علاقة خاصة بالمقدس، ويشكل بعضها مع بعض مقولة المقدس كشيء منفصل عن الأشياء والأشخاص والمواقف الملوثة التي ليس لها أي اعتبار ديني. ولقد ذكرنا سابقاً أن هؤلاء السيسيولوجيين الفرنسيين قد وازنوا ما بين مقولة المقدس هذه والعالم الاجتماعي، ولكننا لم نتطرق لبحث هذا المضمون الواسع لنظريتهم هنا.

ولدى تفحص عدة مواقف للقربان، استنتج «هوبير» و«موس» أن الشيء المشترك بين طقوس تقديم الذبائح كان محاولة توطيد الصلة بين المقدس والرجس من خلال أضحية تنذر وتذبح لهذه الغاية وتقدم للآلهة التي كان المعتقد أنها تقبلها إما على شكل طعام أو بأشكال أخرى.

فمن خلال هدية (الأضحية) تتوطد الصلة مع المقدس ويحصل الذين قدموها بالمقابل على منافع روحية وأخلاقية وحسية لا تتوافر لهم عن طريق أخرى.

ويلائم هذا التحليل حقائق الأضاحي كما هي معروفة بين العديد من شعوب العالم. ولكن إذا قارنا أضاحي الشعوب الإفريقية مع دين الهنود الأمريكيين

«الكرو» *Crow* فإننا لن نكتشف شبهاً مباشراً بينهما. ويكتب البروفسور «لوي» *R. H. Lowie* في الفصل الذي يبحث فيه ديانة (الكرو) من كتابه فيقول: «عندما يعاني الزنجي الإفريقي من أزمة ما فإنه يستدعي عرافاً يلقي بنرده المقدس ويفسره بمعلوماته الغامضة قائلاً: «جدك الفلاني أو الفلاني غاضب منك». وهكذا يجب ذبح عدة رؤوس من الماشية لاتقاء غضبه. بينما ليس لهنود (الكرو) نظام التنبؤ، كما أنهم لم يعبدوا أجدادهم ولم يقدموا الأضاحي. وإذا ما واجهت الهندي أزمة ما فإنه يحاول أن يلتقي بالإله وجهاً لوجه.

ولكي يفعل ذلك يمضي الهندي لتطهير نفسه بطرق شتى لكي يتلقى الرؤيا أو وحياً من روح حارس له يرشده ويخرجه من مأزقه. وإن أكثر الأشكال شيوعاً لتطهير النفس هو جزُّ سلامية من الإصبع.

ويمضي الهندي على الغالب إلى قمة جبل منعزل ليصوم عن الطعام والشراب وليندب هناك... وينهض مع طلوع النهار ويتوجه إلى الشرق. وعندما تطلع الشمس يضع سبابة يده اليسرى على عصا ويقتطع منها سلامية يضعها على جلد جاموس ويرفعها بوجه الشمس مخاطباً إياها: «يا عم (واحد من عشيرة أبيه) أنت تراني، إنني بحالة يرثى لها، هذا جزء من جسدي أقدمه إليك كله، وأعطني شيئاً مفيداً...».

وبعد ذلك وبعد أن يكون الرجل قد عانى بما يكفي، فإن الرؤيا المساعدة تأتيه في نومه لتشد من عزيمته وترشده في حياته.

وهكذا على الرغم من أن هنود (الكرو) لا يقدمون الأضاحي الحيوانية كالعديد من الشعوب الإفريقية، إلا أنهم يقدمون أجزاء من أجسادهم بدلاً عنها. وإن تقديم النفس كأضحية ملائم لتحليل «هوبير» و«موس» للهدف الرئيسي لفعل الأضحية. وإن وجود تشابه بين عمل الهنود وبين بعض الأضاحي الحيوانية لا يقلل من شأن الفروق الكبيرة القائمة بين ديانة هنود (الكرو) وديانات العديد من القبائل الإفريقية. وتجدر الملاحظة إلى أننا من وجهة نظر خاصة نعالج موقفاً واحداً وليس موقفين، يقدم فيه الهندي سلامية إصبعه كأضحية في حين يقدم الإفريقي خروفاً أو بقرة. وعلاوة على ذلك، فقد أوضحت البحوث الحديثة عن أضحيات الحيوانات في إفريقيا، أن ما يكمن خلف تقديم الأضحية للآلهة هو بمثابة تقديم جزء منها، لأن

الأضحية تخصص للشخص الذي تقدم إليه. ويمكن النظر إلى الحالتين في ضوء تأويل واحد لفعل الأضحية، مع أن البحث عن الرؤيا الفردية الذي هو عنصر بارز جداً في ديانة الهنود أقل بروزاً في معظم أنحاء إفريقيا.

وحتى بهذا الخصوص فهناك أوجه تشابه أخرى تستلزم بحثاً واستقصاء أوفى، إذ تؤكد الدراسات الحديثة في إفريقيا على أن تفسخ المجتمعات القبلية في ظل الحكم الأجنبي قد رافقه تكاثر عدد «الأرواح» الفردية الخاصة وتزايد القادة الدينيين خارج الإطار الديني التقليدي، على الأقل إلى درجة ما. فلقد أدّت التبدلات الحديثة في إفريقيا إلى نوع من الاكتفاء الذاتي الفردي الذي كان مستحيلاً سابقاً، ومما يلائم هذا الاتجاه أيضاً تزايد الإلهام الخاص والخبرات الدينية. ويقدم لنا كتاب لمبشر لوثري هو «*B. Sundkler*» يحمل عنوان: (أنبياء البانتو في جنوبي إفريقيا) *Bantu prophets in South Africa* وصفاً للطريقة التي انشقت فيها الكنائس المسيحية إلى مئات من الشيع النصف وثنية ولكل منها قادتها. كما يصف كيف أن الوحدة القبلية لقبائل (*Nilotic*) في السودان قد بدأت تتفسخ من خلال ظهور (أرواح) حديثة نسبياً أصبحت تستقطب أتباعاً لها وأصبحت معروفة بواسطتهم في المجتمع. هذه الأرواح ليست الوصية كما هي عليه لدى هنود (الكرو)، ولكنها تمثل عملياً تطور نوع من الخبرة الشخصية الدينية المنحرفة التي يعتقد أصحابها أنها في طريق التكاثر. وبين هنود (الكرو) الذين أصبحت عبادتهم للوحي الفردي بارزة جداً الآن حتى لتبدو كأنها تمثل نوعاً منفصلاً من الديانة القبلية، يقال أيضاً بأن التركيز كان يختلف من حين إلى حين، إذ يكتب البروفسور «لوي»: «إن تزايد الرؤى الفردية يمثل طبقة دينية جديدة مما دفع بالمعتقدات الأخرى إلى الظل، وانتهكت بذلك حتى عبادة الشمس التي كانت واسعة الانتشار لدى الهنود الأمريكيين. ومما لا شك فيه أن هذه الرؤى نفسها قديمة جداً، ولكن التأكيد من جانب واحد على هذه الرؤى الفردية على أنها مصدر القوة هو تطور حديث نسبياً أعاد صياغة الأساس المنطقي لديانة هنود (الكرو) إلى حدّ كبير. ولن يؤكد وجود علاقة عامة بين اضطراب الحياة القبلية بسبب غزو طاغ وتزايد التأكيد على الاكتفاء الذاتي الفردي في كل مواقف الحياة الدينية

والأخلاقية والاقتصادية، إلا البحث العميق، وليست هذه إلا بعضاً من الأسئلة التي يجب على الباحث المعاصر في الديانات القبلية أن يطرحها على نفسه.

ولقد ذكرنا سابقاً أن الدراسات الأنثروبولوجية للديانات القبلية تتطلّب أسلوباً مختلفاً عن الأسلوب الذي اعتمده باحثو الديانة المقارنة الذين يعتمدون على الكتابات المقدسة لمعرفة مكنوناتها. فنحن ندرس المعتقدات والممارسات الدينية فيما يتعلق بمواقف اجتماعية خاصة، وإن ما يفعله الناس في مواقف خاصة لا يتفق دائماً مع ما هم مستعدون (بعد تفكير) أن يقولوا بأنهم يعتقدون به.

ونجد مثالاً صغيراً عن هذا تقرير المبشر «جون روسكو» ***John Roscoe*** عن مملكة «باكيتارا أو بانيورو» ***Bakitara or Banyoro*** في أوغندا. فلقد كتب «روسكو» عدة تقارير أنثروبولوجية وصفية (***ethnographic***) عن القبائل في «أوغندا» دون محاولة منه أن ينمق التأويلات النظرية للحقائق لأنه كان مقتنعاً أن يتكلم عنها كما رآها. إن أمانة تقريره تمكننا أن نرى فيه مثالاً للتناقض بين النظرية الدينية وتطبيقها، ذلك التناقض الذي غفل عنه الكاتب نفسه. لقد توصل «روسكو» إلى حقائق محلية عن آلهة (بانيورو)، ومن بينها وصف الإله يدعى «روهانغا» ***Ruhanga*** الذي قالت له تلك القبيلة عنه:

«... إنه خالق الأشياء.. لا يلتمس الناس منه المساعدة لأنه أدّى واجبه ولم تعد هنالك حاجة لطلب معروف آخر منه. ثمة آلهة أخرى قد تساعد على تكاثر الناس والقطعان والمحاصيل...».

ومثل هذه الحقائق عن خالق لا يهتم بمخلوقاته بعد خلقها إلا قليلاً، شائعة جداً لدى قبائل أخرى أيضاً. فقبيلة «أنواك» ***Anuak*** في السودان مثلاً تقول إن الإنسان بعد خلقه (وفقاً لتعليمات الخالق) يجب أن يلقى به بعيداً. فهذه الوقائع يبدو أنها ترسم خالقاً مختلفاً عن الإله المسيحي مثلاً. وفي كتابات عديدة عن الديانات الإفريقية وضعت مثل تلك الآلهة (التي لا يبدو لها مهمات واضحة في الكون) على أنها عقيمة.

ولكن هذه الحقيقة عن (روهانغا) يبدو أنها لا تمثل إلا جزءاً يسيراً من الحقيقة، إذ بعد أن كتب «روسكو» صفحات قليلة عن هذه الحقيقة، يصف

طقوس الاستسقاء بقوله: «... جلبوا بعد ذلك إناء مليئاً بالماء من نبع قريب، ورفع صانع المطر يديه مبتهلاً إلى (روهانغا): يا (روهانغا)، باركنا. أنت يا ملك كل الأرض، أصغ إلينا. إن الناس تموت من الجوع...».

وإن وصفاً لمثل هذه الفروق بين الأفكار المعلنة والممارسة الفعلية أمر ذو أهمية كبيرة لفهمنا للديانات القبلية. فبينما نرى أحياناً - في الممارسة - أن قبيلة (بانيورو) تطلب النجدة والبركة من الخالق، نرى أن ديانتهم لا تختلف عملياً كثيراً عن ديانتنا بالقدر الذي توحي به الفروق بين معتقداتهم ومعتقداتنا. وإن العناصر المشتركة، في سلوك الناس هي أكبر مما هي عليه في تصوراتهم عن الآلهة.

لقد كان على الدراسات التي تناولت الديانات القبلية أن تعالج الموضوع من خلال تجريدات في غاية البساطة. ويبدو وكأننا لم نلاحظ بعد ماذا يمكن أن تكون العناصر (في مركبات مختلفة) التي تعاود الظهور أينما تعرفنا على (الدين). فنحن نكتب عن (عبادة الأجداد)، وعن (الدين السماوي)، وعن (الطوطمية) وهكذا، مع أننا ندرك جيداً أن هذه الكلمات قد توصف بها أديان عديدة على الرغم من اختلافها في نواح مهمة جداً، كما أنها ليست أكثر من عبارات مركبة بسيطة. وهذا القول الصحيح أيضاً من عبارات مثل «الشرك» و«التوحيد»، والتي هي عبارات عامة جداً ولا يمكن استخلاص وصف دقيق منها عما يوجد عملياً في أي دين. ومن ناحية ثانية، فإن التعريفات التي نطلقها تميل إلى الغموض حتى في لغتنا نحن. فعندما نتأمّل مثلاً التعريف الموجز للدين عند «تايلور» على أنه (إيمان بكائنات روحية) فإننا متأكدون بأننا نحن أنفسنا لا يوجد لدينا فكرة واضحة عما تكون عليه هذه الكائنات. وإذا قلنا بأن الدين هو عبادة الآلهة نواجه ثانية صعوبة معرفة ما هي الآلهة. لأن الشعوب البدائية لا يمكنها أن تقول لنا شيئاً عن طبيعة هذه الآلهة بحد ذاتها. وإن ما بإمكانهم أن يقولوه هو أن يسمّوا تلك الآلهة فقط ويشيروا إلى النتائج التي تعزى لها. ويبدو أن «دوركهايم» قد تنبه إلى هذه الصعوبة عندما كتب:

«الإله، هو قوة إنتاج مظاهر معينة تنسب إلى موضوع خاص محدد. وليس الأمر بذي بال فيما إذا كانت هذه القوة التي يتصورها الناس على أنها روح خالص، أو أنها ملتصقة بأساس مادي، وإنما الشيء الجوهري هو أنها يجب أن تحدد».

إن تعريفاً من هذا النوع مفيد لأنه يجنبنا طرح الأسئلة عن طبيعة الآلهة القبلية بحد ذاتها وهي أسئلة ليس لدى القبائل أجوبة عليها. وإن أسئلة مثل «هل الإله خير؟» لا يمكن أن يكون لها المعنى نفسه في لغة قبلية كما هي في لغتنا، لأن الآلهة تكون «خيرة» عندما تقدم نتائج تعتبرها الكائنات البشرية خيرة، ولكن في مواقف أخرى، عندما تعزى الآلام والأمراض أو الموت للآلهة، يمكن القول عنها بأنها سيئة بكل بساطة. وليس هذا القول تعليقاً حول طبيعتها، وإنما الطرق التي تؤثر بها على المخلوقات البشرية.

ونحن نتحدث أيضاً عن «المعتقدات» الدينية حتى أصبح لهذه الكلمة بالنسبة لنا معنى التأكيد على شيء نعترف بأنه غير مؤكد نهائياً. ولكن بالنسبة للأقوام البدائية فإن وجود الآلهة أمر ليس موضع شك أبداً، إذ لا يمكنهم أن يشكوا بوجود الآلهة في الوقت الذي يرون فيه في كل مكان نتائج يعزونها إليها. إن إيمانهم بأعمال قوى: طبيعتها وطرائقها غير قابلة للإدراك بشكل مطلق أمر يرقى إلى مستوى الحقيقة التي لا جدال حولها، وليست فكرة قابلة للمعرفة وتدور حول كائنات يمكن لوجودها أن يوضع دائماً موضع الشك. وغالباً ما نخفي هذه الحقيقة عندما نتحدث عن «الإيمان» الديني، حيث من الأفضل (في حالات عديدة) لنا أن ندعوه بالمعرفة الدينية، لأن الدين - كما سأقترح في النهاية - هو طريقة لمعرفة مواقف خاصة من الحياة البشرية والتعامل معها. فالمعرفة والممارسة هما طريقتان يدرك بهما البشر بعض الحقائق ويكيفون أنفسهم وفق شروطها على ضوء هذا الإدراك.

إن الاهتمام بمعرفة الحقيقة عنصر نجده بين معظم الشعوب البدائية، وعنصر قائم في ديانات عديدة. فلنتأمل مظهراً عاماً للديانات الإفريقية، كالأضحية من أجل شخص مريض مثلاً. إن أقارب المريض يدعون العراف ليحاول تشخيص السبب الحقيقي للمرض، وهو أمر يؤهله نفاذ بصيرته أن يقوم به. فقد يعزى المرض إلى روح خاصة أو إلى إثم خاص ارتكبه المريض أو أحد أجداده. ويجب تقديم كفارة لشفاء المريض من مرضه، وربما يستدعون كاهناً ليصلّي لشفاء المريض وليقدم القربان، وقد تكون الصلاة بكل بساطة هي حقيقة ما سوف يجري. وإليكم مثالاً من قبيلة «الدنكا»:

«... وأنت أيها الثور، ليس بلا هدف أطلنا لك الحبل في شمس الظهيرة، بل بسبب المرض، ولكي تستبدل حياتك بحياة الشخص المريض. وأنت أيها الإله أصغ لكلماتي، وأنت يا روح الطوطمي اسمع كلماتي. وأنت يا روح المرض قد عزلتك عن هذا الشخص. إنني أقول هذا: اترك هذا الشخص وشأنه... أنت يا روح أبي الطوطمي لا تجعلني أنطق بالكذب».

إن المضمون أن كلمات هذا الكاهن يجب أن تكون صحيحة وهكذا فهي تخلق الموقف الذي تعنيه هذه الكلمات. وهكذا فإن السبب الحقيقي للمرض قد تشخص، والكاهن الذي ينطق بالحقيقة يصلّي وكأن المرغوب قد تحقق فعلاً، وتُقدَّم الأضحية في ضوء هذا التمثيل لحقيقة الموقف ككل.

ولقد روي عن القوة الروحية «المانا» أن (مانا) الكاهن قد تجلت في صدق تنبؤاته، كما اتضح من أجزاء أخرى من العالم أن النبوءة وتمثيل الحقيقة كدليل عمل هي جزء من مهمات الدين. وبين هنود (الكرو) الذين تنعدم لديهم أي أشكال إفريقية للتنبؤات، يبحث الأفراد رؤى الحقيقة التي من الضروري والمفيد لهم أن يعرفوها، وقد تشمل الحقيقة غالباً على عناصر تافهة واعتباطية من وجهة نظرنا نحن - «المحرمات المتقلبة ذات طبيعة طقوسية أو مقدسة»، هذا ما تكشف عنه الأرواح لهنود (الكرو)، طبقاً لرأي البروفسور «لوي»، وقد يقال إنها في تفاهتها واعتباطيتها إنما يكمن الإيمان الراسخ، كما يظهر فعلاً للإنسان وليس بمجرد التفكير بها. وإن طبيعتها الخاصة والغريبة تضمن لها أصلها المقدس. وإن أفضل ما يدل على العلاقة بين الممارسات الدينية البدائية وبين معرفة الحقيقة هو هذا السحر الذي ينطق به عراف من قبيلة «الماوري» ***Maori*** الذي يريد أن يكتشف أسباب المرض، فيقول:

- أين تفتش؟

لتفتش الأرض، لتبحث عن الأصل،

لتفتش الأساس، لتبحث في المجهول،

لتفتش عن «أتوا» (روح)،

لعلها تكون ناجعة وفعالة.

ويمكن لنا أن نفكر بحالات أخرى للعلاقة ما بين الممارسة الدينية وتعريف الحقيقة، كالأيْمان. والهياكل، حيث يُستحضر المقدس في الأيْمان ليكفل صدق كلمات الإنسان، وفي الهياكل تتجلى الحقيقة للإنسان من خلال أعمال لا يستطيع التحكم بها كما يظن.

فالديانات القبلية تتضمن إذن، من ناحية أولى، إحساساً بالجهل والضعف البشريين، ومن ناحية ثانية، وسيلة لضمان الافتراضات التي تركز عليها وسيلة الناس الوحيدة لمعالجة العجز الناجم عن الجهل والضعف البشريين. فإذا لم تكن ثمة ضمانة مثلاً لمنح العراف تبصراً في الأسباب الحقيقية لمرض ما فلن تكون هناك وسيلة لمعالجته. وكما نعرف من حضارتنا نفسها، إذ لا يجب البحث عن ضمانة بذاك القدر من الحقيقة في الدين فقط، كما أن ما يبدو للشعوب البدائية كحقيقة، يبدو لنا ضرباً من الوهم القائم على الجهل. ولكن الاهتمام بالحقيقة كما يرونها هو الذي يمنعهم غالباً من قبول الافتراضات التي تقوم عليها أفكارنا نحن عن الحقيقة، تماماً كما يمنعنا اهتمامنا بالحقيقة من قبول ما نراه كأخطاء لهم.

إنني لا أزعم أن الشعوب البدائية ترى العالم وحياتها فيه كأحجية يبحثون لها، بكل قلق، عن حل ما، بل مثلنا تماماً، يشعرون بأن الحياة الإنسانية، وديانتهم هي: أولاً: نظريات عما تكون عليه فعلاً الشروط الأخلاقية والحسية، وثانياً: وسائل تكيّف أنفسهم بأفضل شكل يستطيعونه مع هذه الشروط، وإذا ما كانت نظرياتهم عن تلك الشروط أحياناً خادعة ومضللة من وجهة نظرنا، فإنهم يقاسموننا الاهتمام بالبحث عن حقيقتها.