

I. تحديد مفهوم المعتقد الديني؛

1. تأصيل الاهتمام بالظاهرة الدينية؛

طالما أنه لا توجد وثائق مكتوبة ولا وجاعات بدائية تتعلق بعصر الباليوت، يضطر الدارس إلى التعامل والاعتماد على الشواهد المادية الصامتة، مثل الأعمال التشكيلية من منحوتات ورسوم جدارية، وبقايا الدفن وتشكيلات يدوية لا تبني عن قيم استعماليه واضحة. ورغم أن هذه المادة صماء، إلا أنها تحمل رسالة على درجة كبيرة من الأهمية والوضوح. فالصورة التي ينقلها إنسان هذا العصر انطباع رمزي، ونسخة خيالية عن الواقع، تحمل طابع اجتهاديا ورؤية منقحة لهذا الواقع.

وفي الواقع كما يرى فراس السواح نجد أنه من غير المجدي التفيتش عن دلائل وآثار الحياة الدينية لبشر الزمن الباليوليتي الأدنى⁽¹⁾، بسبب غموض الوثائق وتبعثرها، وصعوبة الربط بينها، فإذا أردنا البقاء في حدود ما تسمح الوثيقة المادية من تفسير، يتوجب علينا القول بأن إنسان الباليوليت الأدنى لم يتمتع بحياة دينية من أي نوع، لأن ذلك يلزمنا بافتراض امتلاكه للحياة الروحية التي لم تكن من الواضح بحيث تعلن عن نفسها من خلال الآثار التي اقتصرت على الأدوات. وهي فرضية لا يمكن الدفاع عنها.⁽²⁾ وما يمكن قوله هو أن الحياة الروحية المتطورة نسبيا لإنسان النياندرتال⁽³⁾ اللاحق لا يمكن أن تكون قد انبثقت فجأة ومن العدم، بل لا بد من وجود جذور لها في تلك الأزمنة السحيقة للثقافة الإنسانية.

نستطيع البحث عن ملامح الثقافة الغير مادية في مدافن الإنسان النياندرتالي التي تم اكتشافها حتى الآن، لقد كان أول نوع بشري عني بدفن موته في القبور، وتدل تقاليد الدفن على تمتعه بحياة روحية لم يتمتع بها سابقوه، وتكرار هذه التقاليد عبر المناطق الواسعة التي انتشرت فيها ثقافة النياندرتال، يوحي بشعائر دفن قائمة على موقف إيديولوجي متماسك من مسألة الموت، ساد من شواطئ الأطلسي إلى أواسط آسيا.

هناك معتقد واضح بأن الكائن الحي يتألف من جسد مادي وروح لطيفة، وأن هذه الروح تستقل عن جسد الميت لترحل إلى عالم آخر مواز لعالم الأحياء. ويدعو أن الروح في اعتقاد النياندرتالي

1 تشكل حقبة العصر الحجري ما يزيد عن 99% من تاريخ الإنسان، ويؤلف معظم هذه الحقبة، العصر الذي يدعى بالعصر الحجري القديم أو الباليوليتي PALAEOLITHIC. يقسم إلى ثلاثة مراحل: الباليوليت الأدنى، الباليوليت الأوسط، والباليوليت الأعلى. يمتد الباليوليت الأدنى من البدايات الأولى لظهور الهيئة البشرية بين الرئيسيات العليا، وإلى ما قبل مائة ألف عام من يومنا هذا. وتمتد فترة الباليوليت الأوسط من 100 ألف إلى حوالي 40 ألف عام قبل عصرنا، وقد ساد في هذه الفترة في أوروبا وآسيا وإفريقيا الكائن البشري المعروف بالنياندرتال.

2 فراس السواح: دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، سنة 1998، ص 125.

3 نسبة إلى نياندر بألمانيا قرب دوسلدورف.

كانت تكتسب عند استقلالها قوة غير عادية، تتخذ شكلا نافعا أو ضارا وفقا لموقف الأحياء منها. وهذا هو التفسير الذي يقود إليه إجراء ثني ركيبي الميت في حيزه الضيق القصير، لأن هذا الوضع من شأنه منع الجسد من التمدد والخروج إلى عالم الأحياء، إذا عاودته الروح التي غدت بانفصالها غريبة عن عالم الأحياء ومحملة بالقوى المؤذية. ويتخذ الرأس أهمية خاصة في معتقد الروح المفارقة والعالم الموازي، ويدلنا على ذلك حماية الرأس بالألواح الحجرية، وكذلك توجيهه نحو الشرق الذي يرمز إلى البعث، لأنه بوابة أكبر الأجرام السماوية وهما الشمس والقمر. ويبدو أن نثر الأزهار في قبر المتوفى، يؤدي معنى البعث الذي يؤديه توجيه الرأس نحو الشرق، فالأزهار رمز لانبعاث الحياة في الشجر كما هو الشرق رمز لانبعاث الجرمين العظمين... (4)

لقد قام فريزر بمقارنة مختلف الأديان والممارسات السحرية في مستويات ثقافية في أجزاء مختلفة من العالم، وترتبط كلمة (الدين) عند الشعوب البدائية بوجود أرواح قديمة ومتعددة، أو في الاعتقاد بالسحر. ويهتم الأنثروبولوجيون بدراسة الأديان في المجتمعات البدائية باعتبارها تمثل عنصرا هاما من عناصر حياتهم. فقد رأى الأنثروبولوجيون الأوائل أن الرجل البدائي يعتقد فيما يطلق عليه المبدأ الحيوي Animisme. وهو يقوم على أساس أن كل الأشياء حية، وبذلك نجد أن السحر والطقوس بهذا المعنى إنما هي تفسير للمبدأ الحيوي.

يعتقد الرجل البدائي بأن الأجداد والأسلاف يتمتعون بنوع من الوجود، والفرد بعد موته تظل روحه باقية، ولذلك فهم يتحدثون إلى الجثة، ويحاولون تحريكها من مكانها، ويطعمونها، كما يعتقدون أن روح الميت قد ابتعدت عن الجسد، لكنها موجودة ويمكن مشاهدتها، وعلى الأخص في الأحلام.

ماذا يفترض البدائيون عن الروح بعد الموت؟ إنهم يعتقدون أنها تزور الأحياء خاصة بعد منتصف الليل، ويتقد بعض البدائيين أن الروح تحاصر المكان الذي مات فيه الفرد، وهي ترفرف قرب المدافن وفي إقليم ينتعد عن أهل الميت، لذلك تقام المدافن أو المقابر في أماكن بعيدة، في الغابات البعيدة وفي قمم الجبال.

لم يترك فلاسفة الإغريق شأنًا من شؤون الإنسان لم يعرضوه على محك العقل، بما في ذلك الشأن الديني. وأقدم فيلسوف أجال النظر في هذا الموضوع وقدم فيه آراء طريفة هو أكسانوفانس [Xenophanes 570 - 475 ق م] الذي كانت له تأملات في اختلاف المعتقدات الدينية بين الشعوب وتصوراتهم عن الآلهة. يقول أكسانوفانس إن الآلهة من اختراع البشر يصورونها على هيئاتهم ويلبسونها مشاعرهم، لذا فالحباش يصورون آلهتهم سودا فطس الأنوف، والتراقيون يصورون آلهتهم شقرا زرق العيون. وقد سلط سخريته على تلك العقائد

4 للتوسع انظر فراس السواح: دين الإنسان، ص 128-131.

التجسيدية التي تجسد الآلهة وتصورهم على هيئة البشر. وانتقد معتنقها بطريقة لاذعة قائلا: «لو كان للثيران والخيول والأسود أياد مثلنا وكان في وسعها أن ترسم وتصنع صوراً وتمثيل كما يفعل البشر لرسمت لآلهتها صوراً على شاكلتها وصنعت لها تماثيل على صورتها هي»⁽⁵⁾. ووجه نقدا لاذعا لشعراء اليونان مثل هوميروس *Homer* وهوزيود *Hesiod* الذين صوروا الآلهة في صور هزيلة مضحكة يبدون من خلالها وكأنهم أخس من البشر وذلك بأن عزوا لهم أعمالاً فاحشة لا تليق بمقامهم وتكلمهم بالعار مثل السرقة والزنى والغش والأعمال الدنيئة التي تخط من قدر الآدميين فما بالك بالآلهة....

أما أول من استخدم ما يمكن تسميته بالطريقة المقارنة في دراسة الأديان فهو المؤرخ هيرودوتس *Herodotus* [425 – 484 ق م] الذي لاحظ أن الآلهة عند بعض الشعوب بالرغم من اختلاف أسائها فإنها تؤدي نفس الوظائف وتقوم بنفس الدور، مما يدل على أن الشعوب تستعير دياناتها وآلهتها من بعضها بعضاً وكل ما تقوم به لا يتعدى تغيير الأسماء. وقد فسر السوفسطائيون من أمثال كريتياس *Critias* [403 – 460 ق م] الدين تفسيراً اجتماعياً مفادها أن الآلهة من اختراع البشر ليخيفوا بها من يجردون عن جادة الصواب. أما بروتاغوراس *Protagoras* [410 – 485 ق م] أهم الفلاسفة السفسطائيين، اشتهر عنه قوله عن الآلهة: «ليس بوسعي أن أجزم إذا كان الآلهة موجودين أو غير موجودين، فهناك مصاعب جمة تحول بيني وبين معرفة ذلك، أخصها غموض المسألة من جهة وقصر العمر من جهة أخرى»⁽⁶⁾. لكن بروديكوس *Prodicus* أحد المعاصرين لبروتاغوراس، لم يرقه أن تبقى المسألة معلقة هكذا وجزم بأن نشأة الدين بدأت بعبادة الإنسان للأشياء المفيدة له ومظاهر الطبيعة مثل الشمس والقمر والأنهار ومنها تحول تأليه الملوك والأبطال القوميين. وقريب منه في هذا الاعتقاد هوميروس *Euhemerus* الذي كان أراد أن يبدد ما يحيط بالإعتقاد بالآلهة من فزع وخوف بالقول إن الآلهة كانوا في الأصل ملوكاً وأبطالاً وأفراداً أفضاذاً متميزين خلد الناس ذكراهم ومجدوهم حتى العبادة. وهذا هو التفسير الذي تبناه لاحقاً هربرت سبنسر *Herbert Spencer* [1820–1903] حينما فسر نشأة الدين بأنها تعود إلى عبادة الأسلاف والزعماء والمحاربين والسحرة مرهوبي الجانب الذين كان الناس يخشونهم في الحياة فاستمرت خشيتهم لهم حتى بعد مماتهم وصاروا يقيمون لهم الطقوس لاسترضاء أرواحهم والتضرع لها.

بعد انتشار المسيحية لم يعد أحد يجزؤ على البحث في أمور الدين وتناوله كموضوع فلسفي بحث قابل للبحث العلمي المجرد. واستمر الوضع على هذه الحال طيلة العصور الوسطى ولعدة قرون حتى حل عصر النهضة وبدأت ترتخي قبضة الكنيسة. مع التقدم الذي أحرزته الأبحاث العلمية في مجالات الفلك والطبيعة والأحياء واكتشاف قوانين الطبيعة التي تسير الكون بدأت فكرة الناس تتغير عن الله وعلاقته بالكون، حيث لم يعد بالإمكان النظر إليه كمجرد خالق أو صانع، إذ لا بد أن تشمل عنايته الكون كله بكل ما فيه من البشر والحياة

5 نفس المرجع، ص 424.

6 المرجع السابق، ملحة التطور البشري، الطبعة الأولى، ص 425.

وأن تشمل قدرته القوانين التي تحكم الطبيعة وتسير هذا الكون الكبير المعقد دون التدخل في نوااميسه. وكان فلاسفة العقد الاجتماعي هم أول الفلاسفة الاجتماعيين الذين بدءوا يهتمون بقضايا الإنسان على الأرض وشؤون المعاشية وأصول النظم والمؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك المؤسسة الدينية. ومن أوائل من أولوا عنايتهم لهذه المسألة هو الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبس (1588-1679) *Thomas Hobbes*. استبعد هوبس أن يكون الدين حافظاً نفسياً من الحوافز الأولية، كحاجة الإنسان للماء والغذاء والنوم والجنس مثلاً. ومادامت مشاعر الخوف والقلق والرغبة تكون أكثر في حالة جمل الأسباب فإن الإنسان حسب هوبس تصور أن هنالك قوى خفية تتحكم في هذا الكون ومصائر البشر، وكانت تلك بداية الشعور الديني.

منذ ذلك الحين أصبح الدين من مواضيع البحث المفضلة عند الفلاسفة خصوصاً منهم العقلانيين والشكاك الذين هالتهم الحروب الدينية الطاحنة في أوروبا مما دعاهم إلى التبشير بدين فطري طبيعي مبني على العقل لا على الوحي. فبما أن الإنسان كائن عاقل فلا بد أن يكون الدين الذي هو منبثق عن الفكر الإنساني شيئاً معقولاً ومقبولاً، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار مفهوم النسبية الثقافية، بمعنى أنه لا يوجد تفاضل بين الديانات فكل ثقافة تختار المعتقد الديني الذي يناسبها، على أساس أن طبيعة الدين وتفاصيله وطوقسه تحددها عوامل تختلف من ثقافة إلى أخرى. بما في ذلك السياق التاريخي والجغرافي لكل أمة ومراحل التطور الحضاري التي مرت بها. هذا المفهوم العقلاني للدين أثار فضول الباحثين والمفكرين ودفعهم إلى التدبر في شأن الظاهرة الدينية والبحث عن أصلها ونشأتها ومراحل تطورها، مثلها مثل أي ظاهرة أخرى من ظواهر الطبيعة والمجتمع.

ومع عصر النهضة بدأت تتبلور مفاهيم جديدة صارت تتصارع مع المفاهيم السائدة. ومن أهم هذه المفاهيم الجديدة ثلاثة مفاهيم مترابطة هي: **مفهوم العلم، مفهوم التقدم والتطور، ومفهوم النسبية الثقافية**. بل إن مفهوم التقدم والتطور ذاته لا يتنافى فقط مع المفهوم الديني، بل حتى مع مفاهيم النهضة ذاتها والتي كانت ترى في إنجازات الأولين من المصريين والسومريين والإغريق والرومان روائع أدبية وفنية ومعمارية يصعب على المتأخرين مجاراتها. لكن الاكتشافات الأثرية شيئاً فشيئاً كشفت النقاب عن حضارات بدائية تعول على الأدوات الحجرية في تحصيل معاشها. وقبل ذلك أتاحت الكشوف الجغرافية في أمريكا وأستراليا التعرف على جماعات لا زالوا يعيشون في العصور الحجرية البدائية، وصار العلماء ينظرون إلى هذه الجماعات البدائية على أساس أنها تمثل القاعدة الأساسية التي انطلقت منها البشرية عبر مراحل متتالية من التطور والتقدم. وكان من الطبيعي أن يقود هذا التفكير إلى فكرة أخرى مؤداها أن الشعوب الأوروبية المتحضرة ربما وصلت إلى ما وصلت إليه من التحضر بعد مرورها بمراحل من التطور ابتدأت من مرحلة بدائية كانت فيها ديارها ديانة وثنية وكانت ثقافتها وأساليب معيشتها لا تختلف في شيء عن الشعوب البدائية المعاصرة. ومن هنا بدأ الأوروبيون يتقبون ويبحثون عن تلك المرحلة البدائية إما على شكل لُقى أثرية ومستحثات وعاديات مطمورة في باطن الأرض، أو على شكل ممارسات شعبية ومعتقدات متحجرة لا تزال آثارها موجودة عند أهل الريف بعدما فقدت وظيفتها ومعناها.

ومن أهم فلاسفة النهضة الذين بلوروا مفهوم التطور العلمي والثقافي وروجوا له بيرنارد فونتينييل (1657-1757) *Bernard le Bouvier de Fontenelle* الذي أكد في كتابه الشهير الذي نشره عام 1688 تحت عنوان «استطراد عن المتقدمين والمتأخرين» *Digression on the Ancients and the Moderns* أن المتأخرين تراكت لديهم مع مرور الزمن تجارب وخبرات ومعارف لم تكن متوفرة للأوائل. وفي نفس الفترة جاء المفكر الإيطالي جيام باتيستا فيكو (1668-1744) *Giovanni Battista Vico* ليؤكد بدوره في كتابه «العلم الجديد» *La Scienza Nuova* الذي نشره عام 1725 والذي حاول فيه أن يبرهن على أن الإنسان هو الذي صنع نفسه بنفسه وأن دراسة التاريخ ما هي إلا توثيق لإنجازات البشر أنفسهم من منطلق علمي وواقعي بعيدا عن أي اعتبار لمسائل العناية الإلهية والأمور الغيبية التي ليست في متناول البحث العلمي. أم ما نلاحظه من اختلاف بين الثقافات والشعوب، فهذا مرده أيضا، في نظر فيكو إلى الإنسان وإلى جمده وإرادته وعقله. من هنا يصبح الإنسان وتاريخ البشرية منذ بدء الخليقة موضوعا قابلا للبحث العلمي وتتبع مراحل التطورية عبر القرون. وبذلك انتفت الفكرة الدينية التي كانت قد سيطرت على أوروبا طيلة العصور الوسطى والتي تقول إن تاريخ البشرية منذ سقوط آدم في انحطاط مستمر *Dégénération* وأنه يسير في تحله وتفسخه من سيء إلى أسوأ.

هذه الأطروحات مهدت الأرضية الفكرية لبحث المسألة الدينية بشكل علمي موضوعي محايد وبدأ الاهتمام بدراسة ديانة الجماعات البدائية. وكانت أول دراسة من هذا النوع تلك الدراسة التي أجراها جوزيف لافيتو (1681-1746) *Joseph Francois Lafitou* على ديانة الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، خصوصا قبيلة الإيروكوا *Iroquois* ونشرها عام 1724. كما حظيت المسألة الدينية باهتمام الفلاسفة ابتداء من الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم (1711-1776) *David Hume* والكاتب الفرنسي الساخر فولتير *Francois Marie Arouet de Voltaire* (1694-1778) بدا سلوك الإنسان البدائي لهؤلاء الفلاسفة وكأنه يفتقر إلى العقلانية وتحكمه ردود الفعل العاطفية مما يجعله أقرب إلى رد الفعل الغريزي منه إلى التدبر والتفكير والتروي. ومن هنا جاء تفسير هيوم وفولتير لبداية الشعور الديني عند الإنسان وأن أساسه الخوف من المجهول وليس الدوافع الأخلاقية.

لعل من أهم وظائف الدين بالنسبة للإنسان هو تقديم تفسيرات لما يخفى عليه ولا يستطيع فهمه من أسرار الكون والحياة، خصوصا تلك الأمور الغامضة أو التي لا تتوافق مع الأحداث والتجارب التي يعايشها البشر في حياتهم اليومية. لذلك فإنه مع تقدم المعرفة الإنسانية في القرن التاسع عشر انبهر العلماء والمفكرون بمكتشفات العلم الحديثة مما حدى بهم إلى الاعتقاد بأن التقدم التقني وتزايد المكتشفات العلمية والاختراعات سوف تضعف من دور الدين في المجتمع وأن الناس سوف يجدون في المعرفة العلمية ما يغنيهم عن المعتقدات الدينية ويثبت لهم بطلانها. لكن ما حدث هو العكس من ذلك، فمهما تقدم العلم فإنه لن يتمكن من الإجابة عن كل التساؤلات، بل

إن كل اكتشاف علمي يثير في ذهن الإنسان تساؤلات أعمق وأكثر تعقيدا مما يزيد من قلقه ويضعف حيرته وبلبله فكره فيرتقي في أحضان الدين بحثا عن الطمأنينة وعن العزاء. ففي كل قفزة من قفزات التطور العلمي والإنجاز التقني يحس الإنسان أنه يقف على مفترق الطرق لا يدري أين يتوجه وأنه بدلا من ان يحل مشاكله المستعصية خلق لنفسه مشاكل أفظع وفتح الباب أمام كوارث محتملة لم يحسب لها حساب، فهناك التوجس من السلاح النووي والبيولوجي ومن تلوث البيئة والمعضلات الأخلاقية المتعلقة بالاستنساخ والهندسة الجينية وبنوك الإخصاب، وهلم جرا. لقد تلاشى ذلك الزهو الذي أخذ به الإنسان مع بداية عصر النهضة وعصر التنوير وذلك الاعتداد بقدرة العقل البشري التي كان يظن أنها غير محدودة واقتنع أخيرا أن الكثير من أسرار هذا الكون ستظل مغيبة عنه مهما اجتهد وحاول أن يهتك حجبها ويكشف أسرارها.

ومع تقدم الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية بدأ يتنامى اهتمام العلماء والمفكرين بالظاهرة الدينية نظرا

لما لاحظوه للدين من دور فعال في المجتمع حيث لا يكاد يخلو مجتمع من المجتمعات الإنسانية، مهما كان موعلا في الوحشية أو مغرقا في التحضر، من مظاهر الدين، فالدين يؤدي وظائف أساسية ومتنوعة في المجتمع لا غنى للإنسان عنها. الدين يساعد البشر على مواجهة مختلف القضايا التي تهمهم وتقض مضاجعهم، بما في ذلك حتمية الموت والفناء ومصير الإنسان ووحشية القبر. الدين يعطي معنى لهذه الحياة التي بدونه تبدو أحيانا عبثية وغير مفهومة ومحملة بالشقاء والعذاب، ويعطي تفسيرات مقبولة ومريحة لأسرار الوجود وغوامض الكون. وطوال وجود الإنسان على هذه الأرض أعانتها الديانات على تحمل ضغوط الحياة ومواجهة المجهول وأمدته بالقيم والمبادئ الأخلاقية التي استطاع بواسطتها أن ينظم حياته الاجتماعية ويحافظ على استقامة السلوك وتوازن العلاقات بين الأفراد والجماعات.

وقد لاحظ الأنثروبولوجيون من خلال البحث الميداني والدراسات المقارنة أن من ضمن وظائف الدين الاجتماعية توافق مضامينه وتعاليمه وطقوسه ومعتقداته مع واقع المجتمع ومتطلباته، لذلك تختلف الديانات باختلاف طبيعة المجتمعات لكنها جميعها تعكس الواقع الاجتماعي والثقافي الذي نشأت فيه وانبثقت منه. وعالم الغيب الذي تصوره الديانة ما هو إلا انعكاس لعالم الشهادة الذي ترعرعت فيه بل إنها هي التي تعطي تسويغا وشرعية للمبادئ التي يفرضها الواقع الاجتماعي. ففي المجتمعات البدائية البسيطة التي تقوم علاقاتها على مبدأ المساواة والندية بين كافة أفراد المجتمع لا نجد عندهم تراتبية في عالم الآلهة ولا كهنوت. أما في المجتمعات التي ينقسم فيها الناس إلى طبقات وإلى سادة ومسودين فإن تعاليم الدين تبرر مثل هذا الوضع بواسطة حث الطبقات المغلوبة على أمرها بالاحتساب وتقبل الوضع على أساس أنه تدبير إلهي وأن الصابرين منهم سيلقون جزاءهم في الحياة الآخرة. وفي المجتمعات التي فيها النساء بأدوار مهمة وتمتع بمكانة عالية مثلا، كما في المجتمعات التي يقوم إنتاجها على الزراعة البسيطة، نجد أجناس الآلهة عندهم مختلطة ما بين الإناث والذكور أو من الإناث فقط نظرا لارتباط الأنوثة بالخصب والإنجاب، على خلاف مجتمعات الصيد والمجتمعات الرعوية التي تعتمد على قوة الرجال في طلب العيش وفي الدفاع عن النفس.

الديانة البدائية (المعتقدات والطقوس):

مما يجعل من الصعب تلمس بدايات الشعور الديني لدى الإنسان في مراحل ما قبل التاريخ واختراع الكتابة أن المعتقدات والطقوس والممارسات والرموز الدينية لا تترك أثرا يمكن أن يعثر عليه علماء الآثار. إلا أن الشواهد الأثرية التي عثر عليها المنقبون قد تشير إلى أن جماعة النياندرتال *Neanderthal* مارسوا شعائر الدفن بطريقة تتم عن شعورهم تجاه الموت والموتى. كانوا يوارون الميت في التراب بعدما يدهنون جسده بطلاء أحمر ويدفنونه بكامل حليه وملابسه ويدفنون معه أشياء أخرى من متاع الدنيا مثل الأدوات والأسلحة والطعام التي كانوا يعتقدون أنه سينتفع بها في مماته كما انتفع بها في حياته ويستعين بها في رحلة الموت. إلا أنهم لم يمارسوا عزل الأموات عن الأحياء ودفنهم في مقابر بل كانوا يدفنونهم معهم في داخل الكهوف حيثما يسكنون⁽⁷⁾. كل ذلك يوحي بنوع من الإحساس الديني والاعتقاد بحياة أخرى بعد الموت⁽⁸⁾ ومن الأدلة على ذلك المقبرة العائلية التي وجدها المنقبون في مغارة *La T Ferrassie* جنوب فرنسا والتي تضم ستة قبور لأبوين وأطفالها الأربعة⁽⁹⁾ وفي مغارة شاندير *Shanidar* في العراق عثر على حثث دفنت بطريقة توحي بأن عملية الدفن تمت بعناية ومصحوبة بنوع من المراسيم والطقوس الشعائرية. وفي الطبقات العليا من المغارة عثر على جثة مسجاة وضعت معها باقة من الزهور⁽¹⁰⁾ كما وضعت على القبور ألواح حجرية ثقيلة لحماية الجثث من الحيوانات المفترسة. وكانت الجثث تجهز بطريقة معينة وتدفن وقد يمت وجوهها نحو مغيب الشمس، ربما اعتقادا منهم أن أرواح الموتى في رحلتها إلى العالم الآخر تذهب حيث ما تغرب الشمس. كل ذلك يدل على إحاطة الموت والدفن بطقوس وشعائر تتم عن قدر من الشعور الديني، هذا إذا سمحنا لأنفسنا أن نعطي للدين معنى وتعريفاً أوسع وأشمل مما اعتدنا عليه في عالمنا المعاصر وما تمليه الديانات السماوية.

كما تدل رسومات العصر الحجري التي عثر عليها المنقبون في الكهوف، والتي تعود إلى ما يزيد على 20000 سنة، على تغلغل الطقوس السحرية المرتبطة بالشعائر الدينية. فالكثير من العلماء يرون أن تلك الرسومات كانت توظف لأغراض سحرية تتعلق بالصيد وتعبّر عن أمل الصيادين في أن تكلل جهودهم بالنجاح. تقتصر تلك الرسومات على حيوانات الصيد مثل الدب والماموث والرنة ووحيد القرن والحصان الوحشي والثور الوحشي التي ترسم وقد وقعت في الشراك والفخاخ، بعضها صوبت إليه الرماح والنبال، وبعضها يتخبط في دمه وبعضها الآخر يترنح من جراحه. وهناك بعض الرسومات التي تصور الصياد وهو يترص بالطريدة ويتنكر في زي الحيوان حت لا ينفّر منه قطيع الصيد. كما نقش الصيادون على أسلحتهم المفضلة خطوطاً وأشكالاً هندسية ورسومات للحيوانات التي يصطادونها. كما أن التأكيد على مظاهر الخصوبة والأعضاء التناسلية في بعض

7CLAEK AND PIGGOTT 1965 : 60-84, WIMER 1982 : 232-254.

8WENKE 1980 : 184

9HAWEL1965 : 128-130.

10RALPH SOLECKI 1963, 1971 : 250.

الرسومات يعبر عن أمل الصيادين في أن تتكاثر حيوانات الصيد. وبعد مرحلة اكتشاف الزراعة وتدجين الحبوب واستئناس الحيوانات يزداد التركيز على مظاهر الخصب. فقد عثر المنقبون على تماثيل من العاج أو الصلصال معظمها لنساء عاريات مكتنزات الأكتاف والأرداف وبعضهن حوامل أئداءهن ممثلة يكاد يتصبب منها الحليب. ويركز الفنان في هذه التماثيل التي يرمز معظمها لآلهة الخصب على مظاهر الخصب والأثوثة والعطاء، أما الأطراف والرأس فيكاد يغفلها تماما.

ولتعزيز استنتاجاتهم حول هذه الشواهد يلجأ علماء الأنثروبولوجيا، كعادتهم، إلى الطريقة المقارنة وذلك بدراسة ما يمكن اعتباره من مظاهر الشعور الديني لدى الجماعات البدائية قناعة منهم أن مثل هذه المظاهر الأكثر بدائية هي التي تساعدنا في فهم وتفسير المخلفات الأثرية للشعوب المنقرضة مما قد يلقي الضوء على الأصل الذي منه انبثقت الديانات الأكثر تطورا وتفيدنا فيما إذا كانت الظاهرة الدينية ظاهرة إنسانية عامة متأصلة، مثلها مثل اللغة والفن والاقتصاد وغير ذلك من الظواهر الثقافية التي يختص بها البشر دون بقية الكائنات. ويدرجون تحت الظاهرة الدينية الإيمان بقوى غيبية عليا غير محسوسة وأي معتقدات أو ممارسات تتعلق مثلا بأصل الخليقة ومكان الإنسان في هذا الكون ومصيره بعد الموت، وربما بعض الطقوس التي تحدد طرق تواصل البشر مع القوى الروحية وكيفية التضرع لها لإنجاح المقاصد، بما في ذلك جلب الخير واثقاء الشر. وقد لاحظ الأنثروبولوجيون أنه لا يخلو مجتمع من المجتمعات البشرية، مهما كان بدائيا وبسيطا، من الاعتقاد بالأرواح والقوى فوق الطبيعية، وإن كانت مثل هذه المعتقدات تنسم في معظمها بالسذاجة والغموض وتختلط فيها مظاهر الدين بممارسات السحر والكهانة.

ولعل أصعب إشكالية واجهت الأنثروبولوجيين في دراسة المجتمعات البدائية هي إشكالية التمييز بين السحر والدين وأعتيم الحيلة في الوصول إلى رأي موحد بهذا الشأن نظرا لتداخل مظاهر السحر ولأن ما تعده هذه الثقافة دينا تعده تلك من أعمال السحر والشعوذة، كما أن المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره قد يتبنى دينا جديدا ينظر إلى كل ما سبقه من ممارسات دينية على أنها من أعمال السحر المحرمة والكهانة والكفر الصراح. ومن الآراء التي ساقها الأنثروبولوجيون بهذا الشأن القول بأن السحر ذرائعي ووسائلي *Instrumental* يمكن تسخيرها لجلب المنافع أو لإحداث المضار، وهو لا يشتمل على أي بعد روحي أو أخلاقي، بينما الدين تغلب عليه النزعة الأخلاقية ويتعلق بأمور الآخرة أكثر منه بأمور الدنيا. يرى جيمس فريزر *James Frazer* في كتابه «الغصن الذهبي *Golden Bough*» أن السحر، مثله مثل العلم والتكنولوجيا ما هو إلا وسيلة الرجل البدائي للسيطرة على قوى الطبيعة وتسخير قوانينها لمصلحته من خلال إجراءات معينة، فهو علم البدائيين. فالساحر، مثله مثل العالم، يحاول التأثير على قوى الطبيعة وتسخيرها لمنفعته، بينما المؤمن يتضرع ويبتهل لربه ليحصل على ما يريد ويخضع لمشيئته. إلا أن الفرق بين العلم والسحر أن السحر يقوم على فرضيات مغلوطة عن الكون وقوانين الطبيعة وفهم خاطئ لقانون السببية، ولذلك يسميه فريزر "علم زائف". ومع ذلك يتفق السحر مع العلم في أن

طرقه وإجراءاته لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، على عكس الديانات التي تتنوع وتتعدد بتعدد الشعوب وتنوعها. ومع أن السحر، على خلاف العلم في أغلب الأحيان لا يؤدي إلى النتائج المطلوبة فإن ذلك لا يقود بالضرورة إلى عدم الإيمان به وعدم الإعتماد عليه وتخلي الناس عن ممارسته.

ويميز برونيسلاو مالينوفسكي *Bronislaw Malinowski* بين السحر والدين بالقول أن ممارسة السحر يرمى منها منفعة عاجلة أما الدعاء والصلاة في الدين فهي هدف في حد ذاته لجلب العزاء والسكينة وطمأنينة القلب، فهي مجرد إعلان عن القناعة والانتفاء (11). ويميز دركام بين السحر والدين قائلاً بأن الدين شأن اجتماعي صرف غالباً ما تكون مظاهره مصحوبة بالمشاعر الجياشة من الخوف والرجاء والتوجس والتقرب، وهدفه هو الخير العام للمجتمع برمته وعادة ما تمارس طقوسه بشكل جماعي وفي مواسم محددة وربما أماكن محددة ودور للعبادة خصصت لهذا الغرض، بينما السحر ليس مؤسسة اجتماعية وإنما مسألة فردية يلجأ لها الفرد لمنفعته الشخصية الراهنة والتي تخصه دون غيره. ومن يمارسونه أو يلجأون له حالهم كحال المرضى الذين يقصدون الأطباء أو أولئك الذين يقصدون الميكانيكي لإصلاح سياراتهم، فهم لا يحسون بأي رابط يربطهم ويوحد فيما بينهم كأمة أو جماعة كما هو الحال بالنسبة لمن يؤمنون بدين واحد (12).

وأهم مبدأ تقوم عليه فرضية السحر، في نظر فريزر، هو مبدأ التأثير Sympathie الذي يمكن أن يتم



إميل دوركهايم
EMILE DURKHEIM



جيمس فريزر
JAMES FRAZER



سيغموند فرويد
SIGMUND FREUD

بين شيئين إما عن طريق التلامس Contact، وهذا ما يسميه السحر بالعدوى *Magie homéopathique*، وهذا ما يؤكد في نظر فريزر أن الساحر على خلاف العالم يبني ممارساته على فرضيات مغلوطة عن نوااميس الكون وقوانين الطبيعة. فالشخص الذي يحاول الحصول على قلامة ظفر غريمه أو قصاصة شعره لحرقها وإلحاق الضرر به يعول على مبدأ التلامس، لأن شعر الشخص أو ظفره سبق وأن كان جزءاً منه ملامساً له. أما لو رسم صورة لغريمه في الرمل وطعنها بالرمح لحلب الضرر له فإنه يعول على مبدأ التجانس لأن الصورة تشبه الشخص، أي تتجانس معه. تعتمد هذه الفرضية على مبدأ أن الشبيه يؤثر في شبيهه وعلى أن أي شيئين سبق لهما التلامس لا يفقدان هذه الصلة بينهما حتى لو انفصلا وتباعدوا ويستمران في التأثير أحدهما على الآخر. ولهذا

11 MALINOWSKI 1954 : 30-31.

12 DURKHEIM 1961 : 60

السبب يحرص الناس على دفن ما يسقط من شعرهم أو أظافرهم أو أسنانهم، بل حتى البصاق...بعيدا عن أعين الآخرين حتى لا يحاول أحد أن يؤذيهم من خلال حرق هذه البقايا أو العبث بها. ومن أمثلة السحر القائم على مبدأ التجانس ذهاب المزارعين في (جاوا) لممارسة الجنس في حقول الأرز حينما تتفتح السنابل طمعا في زيادة الإنتاج. ومن أمثلة السحر القائم على مبدأ التلامس الاعتقاد بأن من يأكل قلب الذئب يصبح شجاعا ومن يأكل عين الصقر يصبح حديد البصر ومن يأكل مخ العصفور يفقد الذكاء. وكذلك الاعتقاد بأن الماء الذي ينفخ فيه من أصاب شخصا آخر بالعين يمكن أن يشفي المصاب إذا شربه، أو إذا تمكن من الحصول على شيء لامس من أصابه بالعين، كأن يحصل على كأس شرب به أو نوى تمر أكله أو قطعة ملابسه فغسلها وشرب ماءها. وانطلاقا من هذه الفرضيات فسر الأنثروبولوجيون رسومات الكهوف التي تعود إلى العصر الحجري بأنها ممارسات سحرية كما ذكرنا أعلاه.

وكما سبقت الإشارة، فقد كان بعض الفلاسفة والمفكرين يرون أن الدين بدأ بعبادة الأسلاف. وتنتشر عبادة الأسلاف عند الكثير من الشعوب البدائية، خصوصا في إفريقيا وشرق آسيا والصين. وتعتقد هذه الشعوب أن أرواح الأسلاف تبقى بعد موتهم تعيش بين الأحياء، بل إنها ربما تعرضت لمحنة ثانية إذا تعرضت للحريق أو الغرق، وهي تتألم وتشتهي مثلما يشتهون ولها مشاعر وأحاسيس وقد تضر إذا غضبت وتنفع إذا رضية. وعند عبادة اليونان القدماء لأسلافهم يقول فوستال دي كولانج (1830-1899) *Fustel de Coulanges* في كتابه «المدن العتيقة *The Ancient City*» إنهم لا يعتبرون الموت فناً وإنما مجرد انتقال إلى حياة أخرى في العالم السفلي ومن هنا نشأت مراسيم الدفن والطقوس الجنائزية وتقديم القرابين للموتى الذين يحتاجون إلى الأكل والشرب مثلهم مثل الأحياء. ويدفن الأسلاف عند مدخل المنزل حيث يوجد مذبح *Alter* عنده موقد للنار لا يطفأ أبداً يتعبد عنده أفراد الأسرة. ويحرص الأحياء استرضاء أرواح الأسلاف وكسب عطفهم بحرق البخور لهم وتقديم الهدايا والقرابين، خصوصا في مناسبات الزواج والولادة والوفاة أو بناء كوخ جديد، كما تفعل قبائل السوازي *Swazi* في جنوب إفريقيا وقبائل الداھومي *Dahomey*⁽¹³⁾. وفي حفلات الزفاف وغيره تنصب كراسي خاصة للأسلاف يعتقد أحفادهم أنهم يحضرون ويجلسون عليها ويتعاملون معهم باحترام بالغ. وحينما يولد مولود جديد يتفحصه أهله فقد يكون أحد الأسلاف ولد مرة أخرى. وفي الريف الصيني والياباني يدفن أسلاف العائلة عند مدخل المنزل حيث يقام لهم معبد ويحفر اسم كل واحد منهم على لوح خشبي ويزورهم أفراد الأسرة كل يوم ويتحدثون إليهم ويقدمون لهم الأكل والشرب ويخبرونهم بكل ما يستجد من أمور العائلة ويستأذنونهم ويطلبون مشورتهم في شؤون الأسرة.

13HERSKOVITS 1938, CH. 11, KUPER 1963 : 60.

واعتبر الفرنسي تشارلز بروسية (1709-1777) *Charles de Brosses* في كتاب له عن الديانات البدائية نشر عام 1760 أن التفتيشية⁽¹⁴⁾ *Fétichisme* تمثل أدنى أنواع الديانات وأكثرها بدائية، وبالتالي الأصل الذي انبثقت منه بقية الديانات. وتعد المانا *Mana* والطوطمية *Totémisme* والشامانية⁽¹⁵⁾ *Shamanisme* من أهم المظاهر التي وثقها الأنثروبولوجيون وأدرجوها ضمن المظاهر الدينية لدى المجتمعات البدائية التي درسوها حينما كان البعض منها لم يتجاوز بعد مرحلة الصيد والالتقاط أو مرحلة الزراعة البدائية والبعض الآخر ما زال يعتمد في تحصيل معاشه على الأدوات الحجرية.



من مهام الشامان معالجة الأمراض النفسية والجسمية

ولم يحظ أي موضوع من مواضيع الديانة البدائية باهتمام مثلما حظيت به الطوطمية التي لقيت اهتماما بالغاً من عدد من قادة الفكر الأنثروبولوجي على رأسهم سيغموند فرويد *Sigmund Freud* وإميل دوركايم *Emile Durkheim* وراذكليف براون *A R Radcliffe-Brown* وكلود ليفي ستروس *Claude Levi-Strauss* وغيرهم.

ولقد حظيت المانا *Mana* بمثل ما حظيت به الطوطمية من اهتمام بالغ لدى الأنثروبولوجيين. وينتشر الاعتقاد بالمانا في جزر الملاوي *Malayo-Polynesian*، من ساموا *Samoa* إلى هوائي *Hawai* إلى مدغشقر

¹⁴ التفتيشية **FÉTICHISME**: كلمة برتغالية الأصل، أطلقها البرتغاليون الذين غزو غرب إفريقيا في القرن الخامس لتعني التعويذة أو التهمة أو الحجاب. وقد أضيف عليها الكثير من المعاني منها: أن التفتيشية من الناحية الدينية عبادة الأشياء المادية، وهي تختلف عن عبادة الأصنام، من حيث أن الأخيرة تقوم على اتخاذ صنم وسيلة للتقرب إلى الله، على حين أن الأولى تقوم على عبادة الأشياء المادية ذاتها، فالصنم ليس إلهاً، وإنما هو صورة ترمز إلى الإله.

¹⁵ الشامانية **SHAMANISME**: مأخوذة من الشامان وهو شخص يشغل بالتطبيب والكهانة والسحر عند الشعوب البدائية. والكلمة ذاتها تعني "ذلك الذي يعرف". أما الشامانية فهي معتقد ديني عند الشعوب البدائية، يعتمد على الشامان الذي يقال إن لديه قوة خارقة لشفاء المرضى، والاتصال بالعالم العلوي، ينتشر عند قبائل آسيا.

Madagascar واللواء كوك *James Cook* هو أول من تعرف على هذه الجزر من الأوروبيين ووصف عوائد أهلها. بما في ذلك اعتقاداتهم بالمانا.

2. مفهوم المعتقد الديني؛

المعتقد شيء يرى الإنسان سموه و قدسيته عن غيره من الأمور الأخرى و هو محدد له بالنسبة للصواب و الخطأ. فالمعتقد هو إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يكره الإنسان على تصديق فكر، أو رأي، أو تأويل، أو مذهب جزافاً، وسوف نرى أن العقل غريب عن تكوين المعتقد، ولا يأخذ العقل في تبرير المعتقد إلا بعد أن يتم تكوينه. يجب أن نصف بالمعتقد كل ما هو من عمل الإيمان، ومتى استعان المرء في تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يظل المعتقد معتقداً بل يصبح معرفة، فالمعتقد والمعرفة أمران نفسيان يختلفان من حيث المصدر اختلافاً تاماً؛ إذ المعتقد كناية عن إلهام لا شعوري ناشئ عن علل بعيدة من إرادتنا، والمعرفة عبارة عن اقتباس شعوري عقلي قائم على الاختبار والتأمل. وما اكتشف الإنسان الغائص في بحر المعتقد أمر المعرفة إلا في زمن ضرب فيه بسهم وافر من الرقي، وكلما تقدم في عالم المعرفة ظهر له أن الحوادث التي عزا الناس ظهورها إلى موجودات علوية لم تحدث إلا بتأثير نواميس القاهرة. وقد تغيرت صورة فهم الكون في الإنسان منذ اقتراب من دائرة المعرفة، ولكنه يصعب الخوض في هذه الدائرة الجديدة كثيراً؛ لأن العلم يرى على الدوام شيئاً من المجهول متخلاً في مكتشفاته، فأكثر الحقائق وضوحاً تُبطن شيئاً من الأسرار.¹⁶

هو أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الإنفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني. ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد، هو حاجة سيكولوجية ماسة، لأن المعتقد هو الذي يعطي الخبرة الدينية شكلها المعقول، الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها. فبعد تلك المواجهة الإنفعالية مع القدسي في أعماق النفس، يدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي، وموضعة القدسي هناك.¹⁷

والمعتقد الديني هو شأن جمعي بالضرورة، فعقول الجماعة هي التي تعمل على صياغته، كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقله وتطويره. وهو شأن جمعي لأكثر من سبب؛ فأولاً، من غير الممكن أن يقوم كل فرد من أفراد الجماعة بصياغة معتقد خاص به، بما يستدعي ذلك من سلوك وأفعال سوف تتضارب حتماً مع ما يبادر به الآخرون. وثانياً، أن دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به وإلا اندثر وفقد تأثيره حتى في نفس صاحبه.

16 غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة مصر، ب س ن، ص 18.

17 فراس السواح: دين الإنسان، ص 37.

يتألف المعتقد عادة من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان. وغالبا ما تصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات وتراتيل. فضمن هذا الشكل من الأدب الديني نستطيع البحث عن المعتقدات الأصلية والمباشرة للجماعة من الجماعات. 18

يختلف المعتقد من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى مجتمع مختلف، هذا الاختلاف ناتج عن اختلاف وضع الإنسان المادي والاجتماعي ومدى تطوره الثقافي والتكنولوجي، فكل زمن وكل مجتمع له معتقده، لان إنسان القرن العشرين لن يستطيع الإيمان بمعتقد إنسان القرن الخامس قبل الميلاد، لأن وضعها ومستوى تطورها مختلف اختلاف شبه جذري، فتفسير الإنسان لمشاعر معينة التي منها هذه التجربة التي هي أصيلة في الإنسان، أقول أن تفسير الإنسان لهذه المشاعر تخلف باختلاف عوامل كثيرة ذكرت جزء منها هنا، إذن كل عقيدة صحيحة لأن العقائد كلها في الأخير هي مجرد محاولة تفسير.

3. محاولة تعريف الدين:

من الضروري أن يتطرق الباحث الذي أخذ على عاتقه دراسة الظاهرة الدينية، إلى تعريف الدين، لأنه بدون هذه الخطوة المبدئية قد يجد الباحث نفسه يلاحق ظواهر بعيدة عن الدين، أو يتابع جوانب ثانوية من الدين على حساب جوانبه الرئيسية. غير أننا هنا سنضع تعريفا أوليا لا علاقة له بالإطار العام لهذه المحاضرة حتى لا يفهم منه الشمول والإطلاق. فالتعريف الأولي ضروري لتحديد مجال الدراسة، لكن الفهم الحقيقي سيظهر عند التعرض بتأني لمختلف تجليات الظاهرة الدينية عبر التاريخ. يقول وليم جيمس [1842-1910 William James]: «رغم أنه من غير الحكمة وضع تعريف للدين ثم المضي في الدفاع عنه في وجه كل الاعتراضات، فإن هذا لن يقف حائلا دون قيامي بتقديم وجهة نظر محددة بغرض وأهداف هذا الكتاب. فمن بين المعاني المتعددة للكلمة سوف أختار معنى محددا تدور حوله هذه المحاضرات... فالدين الذي أعنيه هنا، هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات. وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهيا». (19)

تقوم فكرة "فوق الطبيعي" Supernaturel أساسا لعدد من التعريفات. والتعبير هنا يشير إلى كل ما يتجاوز حدود المعارف الإنسانية ويقع في نطاق السر والمجهول. يقول هربرت سبنسر [H. Spencer 1820-1903]: «إن الأديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة، تتفق ضمنا في إيمانها

18 بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الإثنولوجيا والنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 2006، ص 861.

19 فراس السواح: دين الإنسان، ص 22.

بأن وجود الكون هو سر يتطلب التفسير»⁽²⁰⁾ وهناك تعريفات أخرى تقوم على فكرة (الألوهية واللاهائي) مثل التعريف الذي قدمه شلر ماخر [Schleiermacher] والذي يقول فيه: «إن الدين هو شعور باللاهائي واختبار له. وما نعينه باللاهائي هنا، هو وحدة وتكامل العالم المدرك. وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضع، وإنما تنبئ عن نفسها للمشاعر الداخلية، وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات، فإنها تخلف في الذهن فكرة الله. وإن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير مشخص للألوهية يتسم بوحدة الوجود»⁽²¹⁾

لكن حسب بعض الباحثين، إن فكرة (الألوهية) إذا أخذت بمدلولها الضيق فإنها تترك كثيرا من الأديان خارج دائرة التعريف، وهي الأديان التي تضع في بؤرة معتقدها كائنات روحية من مختلف الأنواع، كأرواح الموتى والأرواح الحالة في مظاهر الطبيعة المختلفة، والتي لا تنضوي تحت مفهوم الآلهة المعتاد. هنا يرى إدوارد تيلور [1832 - 1917 E. B. Tylor] وهو مؤسس الأنثروبولوجيا في بريطانيا، أن التعريف الأشمل ينبغي أن يستبدل مفهوم الآلهة بمفهوم "الكائنات الروحية" الأكثر عمومية. يقول في كتابه "Primitive culture": «إن المتطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية، هو وضع تعريف بدائي للدين. ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائن أعلى، من شأنه أن يخرج المعتقدات البدائية من دائرة الدين، لأن مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطورة من الحياة الدينية. من هنا، فإن الأفضل أن نضع حدا أدنى لتعريف يقتصر على الإيمان بكائنات روحية»⁽²²⁾ ويعرفه فريزر بقوله: «الدين هو الاعتقاد في وجود قوى عليا تعلو قوى الإنسان. وتستطيع أن توجه العالم الطبيعي، وحياة الإنسان وتضبطها، وعلى ذلك يقوم الإنسان باستعطافها واسترضائها»⁽²³⁾

ويوجه إميل دوركايم نقدا شديدا للتعريف الذي قدمه فريزر، تحت حجة أنه يقصر الدين على الممارسات التي تتضمن توسلا لكائنات ماورائية تسمو على الإنسان. فمثل هذا التعريف حسب دوركايم لا ينطبق إلا على الديانة المسيحية، ولا ينطبق على أديان أخرى واسعة الانتشار. فدوركايم يرى أن أي تعريف للدين يجب أن ينطبق على جميع الديانات، من أكثرها بدائية إلى أكثرها تطورا وتعقيدا. ولكي نستطيع صياغة مثل هذا التعريف، ينبغي لنا أن نبحث عما هو مشترك بين الديانات المعروفة جميعا، ونسقط من حسابنا تلك الأفكار والمعتقدات التي يختص بها دين دون آخر. إن كل المعتقدات الدينية، بسيطها ومركبها، تنضوي على خصيصة عامة مشتركة، فهي تفترض تقسيما لكل الأشياء المنظور منها والغيبى، يضعها في زميرتين؛ زمرة المقدس وزمرة المندس (الديوي Sacré et

20 نفس المرجع، ص 23.

21 نور الدين طوالي: الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، سنة 1988، ص 35.

22 فراس السواح: دين الإنسان، ص 24.

23 حسين عبد الحميد أحمد رشوان: الأنثروبولوجيا في المجالين النظري والتطبيقي، ص 157.

(Profane). فالتقسيم إلى عالمين يحتوي كل واحد منها على كل ما هو مقدس، ويحتوي الآخر على كل ما هو مدنس، هو السمة الأساسية المميزة للفكر الديني، وأن كل التمثيلات الدينية ما هي إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها أو علاقتها بالأشياء الدنيوية.

إن تعريف دوركايم يؤكد على ناحية أخرى ضرورية، وهي الطابع المجتمعي للدين. فالمعتقد الحقيقي هو على الدوام معتقد لجماعة معينة من الناس، يقتصر عليها ويميزها عن غيرها من الجماعات. وبناء على ذلك يصوغ دوركايم التعريف التالي: «الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدس يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة»⁽²⁴⁾.

لقد تأثر ميرسيا إلياد بأفكار دوركايم عن المقدس والمدنس كعناصر تساعد على التعرف على الظاهرة الدينية، فحاول من خلال كتابه «المقدس والمدنس» دراسة الظاهرة الدينية استناداً إلى التمييز بين زمركي المقدسات والدنيويات، وهو يقول: «يتجلى القدسي دائماً كحقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق الطبيعية... ويعلم الإنسان بالقدسي لأنه يتجلى، يظهر نفسه شيئاً مختلفاً كل الاختلاف عن الدنيوي. ويمكننا القول إن تاريخ الأديان من أكثرها بدائية إلى أكثرها إرتقاء، عبارة عن تراكم من تجليات الحقائق القدسية؛ ليس ثمة انقطاع لاستمرار الظهورات الإلهية، بدءاً من تجلي القدسي في شيء ما كحجر أو شجر، وانتهاء بالتجلي الأعلى الذي يمثل لدى المسيحي بتجلي الله في يسوع المسيح؛ إنه الفعل الخفي نفسه: تجلي شيء مختلف تمام، أي حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا، في أشياء تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي»⁽²⁵⁾.

ولا بد لأي حديث في تعريف الدين من الوقوف عند رودولف أوتو Rudolf Otto⁽²⁶⁾ ذلك أنه تحدث في كتابه «فكرة المقدس» عن وجود وعي بالقدسي مغروس في النفس الإنسانية. وهو يبدأ القول بأن القدسي قد فقد معناه الأولي وتحول إلى جملة من التشريعات الأخلاقية والتقوى السلوكية. أما الحالة الأصلية للوعي بالقدسي فتجربة انفعالية غير عقلية هي أساس الدين. وتنضوي هذه التجربة على مجاهدة مع قوى لا تنتمي إلى هذا العالم، تعطي إحساساً مزدوجاً بالخوف والانجذاب في آن معاً، إنها تجربة مع الآخر المختلف كلياً، تأتي على الوصف بالمصطلحات والتعابير المعتادة في وصف التجارب الأخرى. وإن الإنقياد إيجابياً لهذه التجربة فكراً وعملاً هو الذي يكون الدين.

24 DURKHEIM EMILE, « LES FORMES ELEMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE », PARIS : PUF, 1968 (1912), PP. 50-63.

25 ميرسيا إلياد: "المقدس والمدنس"، ص 10.

26 رودولف أوتو RUDOLF OTTO 1869 – 1937 لاهوتي ألماني وباحث في تاريخ وفينومولوجيا الدين.

4. المعتقدات الوثنية القديمة:

أ. المرحلة الطبيعية.

تعتبر ظاهرة تقديس الحجارة وتبجيلها ظاهرة عالمية، وقد تعددت الآراء حول دوافع الإنسان في العصور القديمة لعبادة الحجارة. فمنها من يرى أن لها أسباب مشتركة في الديانات القديمة البدائية، ومنها من يرى أن الحجارة تستطيع أن تحتوي الحياة كالحیوان والنبات، أو لأنها سكن الأرواح والآلهة. (27) وترجع أقدم الأدلة على انتشار عبادة الحجارة بشمال إفريقيا إلى عصر الحجارة المشذوبة العائدة إلى العصر الحجري القديم الأوسط، وقد وجدت الحجارة ذات الشكل الكروي في المعبد الفينيقي، ويرد اختيار الشكل الكروي للحصى لكونه يربط بمعتقدات الشعوب في عصرها الأول بالرجم الذي علقت ذكراه بلاوعي الكائن البشري، الذي يبقى من خلال ذلك مرتبطا وبإخلاص بكل تجاربه الأولى. واللافت للانتباه أنه إلى جانب الشكل الكروي فإن ألوان ووزن ونقاء الحجارة تعتبر أساسية كخصائص تميز الحجارة التي حظيت بالتقديس، لأنها تجلب النظر والمقدس. وفي هذا ترى الكثير من الدراسات في هذا المجال أنه بالاتصال مع الحجارة يتجند قسم من المقدس الذي تحتويه، وينتظر الإنسان منها تأثيرات خيرة، كالشفاء من الأمراض والخصوبة عند النساء. (28)

وحتى أيامنا هذه إستمّر تبجيل الحجارة من خلال وضع كرات حجرية وتكديسها على مصطبة في المزارات بالأرياف، بجانب أعطيات أخرى كالمصاييح ومجمرات البخور وعادة ما يتم مد عمود بشكل أفقي إلى أعلى من المصطبة تعقد فيه قطع وخرق القماش. وقد أفاض الإثنوغرافيون في وصف المزارات وطرق التداوي بالحجارة بالمزارات أو اتخاذ أنواع منها كتائم. (29)

تمثل الجبال إلى جانب الكهوف العبادة الطبيعية الأولى بالمغرب القديم، وقد يعود تبجيل الجبال لنظرتهم لها على أنها مساكن الآلهة، فشكلها كما يرى «كامب Cams» (30) هو الذي يجلب لها القداسة، أو قد يذكر ارتفاعها الإنسان بالسماء مقر كل إله قوي. وقد ذكر «القديس أوغسطين Saint Augustin» بأنه يتم ارتقاء الجبال لأداء العبادات لأن ذلك يعني لدى العباد بأنهم أقرب إلى الإله. (31)

وقد عبد القدماء الأشجار لأنها في اعتقادهم تعتبر سكنا للمقدس، فقد كانوا يربطون خيوطا وخرقا إلى بعض الأشجار وكان الهدف عندهم من وراء ذلك هو ممارسة ذلك الطقس التعبدية الذي يتمثل في طرد الأرواح الشريرة. ويلاحظ أن أنواع الأشجار التي تم تقديسها متنوعة فمنها: شجرة الزيتون والكرمة ثم النخلة والسدره وغيرها. وقد

27 CLAUDE RIVIERE, « SOCIO-ANTHROPOLOGIE DES RELIGIONS », ARMAND COLIN, PARIS 2003, P26.

28 محمد الصغير غانم: "الملاحم الباكورة للفكر الديني الوثني في شمال إفريقيا"، دار الهدى، عين مليلة- الجزائر، سنة 2005، ص 66.

29 نفس المرجع، ص 67.

30 صاحب كتاب "البربر على هامش التاريخ" LES BERBERES AUX MAGES DE L'HISTOIRE.

31 محمد الصغير غانم: "الملاحم الباكورة للفكر الديني الوثني في شمال إفريقيا"، ص 68.

يعود ذلك لخصائص تتوفر فيها، أو لأن الإنسان يدين ببعض الأغذية التي يستهلكها من هذه الأشجار المشار إليها. ويمكن انطلاقاً من هذا المفهوم تعليل اختلاف أنواع الأشجار المقدسة باختلاف المناطق الجغرافية، أو لأن الأشجار تمثل شكلاً من أشكال الحياة تسمح بتجدها، فارتبطت من خلال ذلك بفكرة الخصوبة، لذلك نجدها قرابة من آلهة الأرض - أي الإلهة الأم - آلهة الإنبات مثل الإله "تموز Temuz" في بلاد ما بين النهرين، و"أتيس Attis" و"أدونيس Adonis" في الحضارة الإغريقية...⁽³²⁾

ب. المبدأ الطوطمي:

جاءت الكلمة أصلاً من كلمة *Ototeman* المأخوذة من لغة هنود الأوجبوا *Ojibwa* في أمريكا الشمالية، وهي تعني في لغة الأجبوا ما معناه "هذا من أقربائي"، وقد دخلت اللغة الإنجليزية عام 1797 على يد جون لونج⁽³³⁾ *John Long*. وتنتشر الطوطمية خصوصاً بين قبائل الهنود المحمر في أمريكا الشمالية وبين سكان أستراليا الأصليين. والطوطم غالباً ما يكون حيواناً أو نباتاً ولكن يمكن أن يكون جماداً أو مظهرًا من المظاهر التضاريسية أو الطبوغرافية كجبل أو نهر أو بحيرة أو قوة من قوى الطبيعة أو مظهرًا من مظاهرها مثل الماء أو المطر أو الرياح. وغالباً ما تتخذ العشيرة البدائية طوطماً يميزها عن غيرها من العشائر فتسمى باسمه وتتخذ رمزاً لها وتقده لاعتقادها بأنه يتكفل بحمايتها ورعايتها وأنه يرتبط بها برباط سري، وإذا وجدوه ميتاً، في حالة الحيوان، دفنوه في جنازة مهينة كما يفعلون بموتاهم. ويصل احتفائهم بالطوطم إلى درجة نقش صورته الخرافية على أجسادهم بطريقة الوشم وينقشون صورته على معظم أدواتهم وملابسهم، وفي أمريكا الشمالية يصنعون له أعمدة ضخمة من خشب الأرز يحفرون عليها صورته ومشاهد درامية ورموز تؤكد على العلاقة الخفية بين الوثيقة بين التي تربطهم به.

وكانت العشائر الأسترالية يحفرون صورة طوطمهم على أجسادهم، وأحياناً ينقشون له صوراً دقيقة على ألواح مصطحة ملساء وصغيرة من الحجر أو الخشب تكون يضاوية أو مستطيلة الشكل ورقيقة يتقبنها من أحد الجوانب وينظمون بها خيوطاً من الشعر الآدي، وتسمى هذه تشورينغا *Churinga*. ويحرم على الأشخاص المدنسين مثل النساء والأطفال الاقتراب من التشورينغا أو حتى مجرد النظر إليه. ويقدسون هذا النقش ويعدونه بمثابة الراية للعشيرة أو الشارة التي ترمز لها ولطوطمها الذي تعبد به ويميزها عن غيرها من العشائر. ولا تختلف التشورينغا عن أي قطعة حجر أو خشب أخرى لكنها بحكم نقش الطوطم عليها تكتسب قدسية خاصة عندهم وأهمية بالغة في طقوسهم الاحتفالية حيث يسكنون بها من طرف الخيط المشدود فيها ويلوحون بها في حركة دائرية وسريعة لتحدث طنيناً يشبه العويل.

³² نفس المرجع، ص 71.

³³ بيار بونت وميشال إيزار، معجم الإثنولوجيا والنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت - لبنان، سنة 2006، ص 635.

وتدور طقوس العشيرة ومراسمها ومعتقداتها حول تقديس طوطمها. كما يروون حكايات خرافية وأساطير عن هذا الطوطم وعلاقته بهم وبأسلافهم وكيف تناسلوا منه، على أساس أنهم ينتمون له بصلة القرى. من هذه الخرافات ما يحكى عن عشيرة الأروناتا *Arunta*، وهي من عشائر أستراليا الأصليين، أن حيوانهم الطوطمي من فصيلة الكنغر أقذ جد العشيرة الأول من هلاك محقق. ولكي يرد الجميل لذلك الحيوان الذي أقذ حياته أوصى الجد أبناءه وأحفاده بأن لا يمسه بسوء. وبالمقابل تعهد الحيوان أن تظل روحه تحرس سلالة ذلك الجد أبد الدهر. وتوطن عشيرة الأروناتا في منطقة تخصها دون غيرها يستثمرون خيراتها ويتغذون على نباتاتها وحيواناتها. وتوجد في المنطقة عدد من البقع المقدسة كل منها تخص طوطما معينا يعتقدون أنه مدفون فيها. وتتميز هذه البقعة بعلامة بارزة من الشجر أو الحجر أو غير ذلك من العلامات المميزة والتي تسكنها نصف روح الطوطم بينما يحوم النصف الآخر حولها مترصا حتى تمر بالقرب منه امرأة حامل ليحل في جنينها الذي يولد وقد تلبس بهذه الروح الطوطمية⁽³⁴⁾. ويتحدد طوطم الجنين الذي في بطن أمه بحسب الظروف التي كانت تمر بها حينما أحست لأول مرة بأعراض الحلم كأن تحس بالجنين يتحرك داخل رحمها أو تحس بالغثيان أو تتوحم بنوع معين من الطعام. ما يصادفها في تلك اللحظة وفي تلك البقعة من طائر أو حيوان أو نبات أو حتى منظر طبيعي غير مألوف لها يكون في نظرهم، هو المأوى الذي انسلت منه الروح لتلج روح الطوطم في رحمها وتحل بها لتتمصص جنينها. وعلى هذا يكون منشأ الطوطمية نابع من حمل الأقوام البدائية بحقيقة عملية التخصيب والأسباب الطبيعية للحمل.

وتحرم العشيرة إيذاء طوطمها أو أكله إلا في مواسم معينة، هي بمثابة الأعياد عندهم، يأكلون فيها لحم طوطمهم نينا وفق طقوس جماعية يلتم فيها كافة أفراد العشيرة وفي مراسم احتفالية بهيجة يشارك فيها الجميع وتستمر لبضعة أيام يقصد بها تجديد القوة الخفية غير المجسدة التي اكتسبها من الطوطم فخلت بهم وصارت تسري في عروقهم وتمتج بدمائهم وتقوي وشائج القرى الخاصة التي تربطهم بطوطمهم وبعضهم البعض. وفي هذه المناسبات الاحتفالية يطلقون العنان لغرائزهم ويتحللون من كل القيود والمحرمات، يغنون ويرقصون على قرع الطبول وقد صبغوا أجسادهم بالطلاء وتزينوا بأزياء يتشبهون بها بطوطمهم ويطلقون صيحات كصيحاته وحركات كحركاته. وهناك من النثروبولوجيين من يعتقد بأن هذه الطقوس الاحتفالية التي يتم فيها أكل الطوطم الذي يمثل إله العشيرة من أجل استدخال قواه وخصائصه الإلهية كانت هي البدايات الأولى لتقديم القرابين والأضاحي للآلهة كما وردت في الديانات اللاحقة، بما فيها القرابين البشرية، وكذلك عشاء الرب أو القربان المقدس عند المسيحيين الذي يأكلون فيه فتاتا من الخبز يرمز لدم السيد المسيح وخمرا يرمز لدمه. كما أن هناك من الأنثروبولوجيين من يعتقد بأن الشعور غير المبرر تجاه بعض الحيوانات أو النباتات بأنها نافعة أو ضارة أو مسكونة بالأرواح، وكذلك تسمية بعض الأشخاص بأسماء نباتات وطيور ووحوش وحيوانات أخرى هو بقايا من الطوطمية.

34 FREUD 1946 : 148.

ومن أهم خصائص الطوطمية أن العشائر التي تؤمن بها تمارس الزواج الخارجي، بمعنى أن من ينتمون لنفس الطوطم ويتسمون باسمه لا يحق لهم التزاوج من بعضهم البعض لأنهم ينتمون إلى نفس العشيرة ولا بد أن يبحثوا لهم عن أزواج وزوجات من عشيرة أخرى تتسمى باسم طوطم مختلف. ومن هنا تتقاطع مباحث الطوطمية مع النسق الديني ومع النسق القرابي.

إن الإستخدامات المختلفة لصورة الطوطم لدى مختلف القبائل والشعوب البدائية، تبين لنا أن الطوطم بالنسبة للعشيرة ليس مجرد اسم أو شعار، بل هو في الوقت نفسه شارة ذات بعد روحي وديني، وهيئة الطوطم تشير إلى جوهر العالم القدسي. وإننا نجد في طقس «التشورينغا»⁽³⁵⁾ صورة لهذه القداسة⁽³⁶⁾، إذ تضيء على المكان الذي يحفظ فيه هالة من القداسة، وتشكل الدائرة المحيطة به مكانا حراما لا يجوز فيه الإقتتال أو الصيد، ومن دخله صار آمنا من أعدائه، أما النساء وغير البالغين من الفتيان فيحظر عليهم الإقترب من المكان كما يحظر عليهم حتى النظر إلى الأدوات الطقسية عندما يتم إخراجها لإقامة الطقوس.

إن صورة الطوطم المحفورة أو المرسومة على هذه الأدوات الخشبية أو الحجرية هي التي تعطيها صفة القداسة، فصورة الحيوان هنا، ليست مقصودة لذاتها بل لما وراءها من أفكار تنتمي إلى مستوى آخر غير منظور، والطوطم الممثل في هيئة مادية ليس إلا رداء لقوة غير مادية. وهناك تمييز بين الحيوان الطوطمي وشارته المقدسة، فالشارة الطوطمية تحاط بشتى أنواع تابو اللمس والنظر وحتى الإقترب، وتخفي بعيدا عن جو العالم الدنيوي، ويتم الاجتماع أمام شارة الطوطم في المناسبات الدينية، فيرقص حولها ويتعبد لها، ويتم تلقين الفتيان أسرار الحياة الدينية في الحرم المقدس حيث تحفظ صور الطوطم... ومن هنا فإن الإعتقاد الساذج بأن الطوطمية هي نوع من عبادة الحيوان، هو اعتقاد بعيد عن واقع الأمور، وقد جاء نتيجة الكتابات المتعجلة التي قدمت إلى الجمهور لتعريفه بالطوطمية خلال الفترات المبكرة لكشفها.⁽³⁷⁾

إن الشيء المقدس من وراء شارة الطوطم هو بالدرجة الأولى (قوة غفلة) غير مشخصة، بلا اسم وبلا شخصية وبلا تاريخ حياة تسري في مظاهر الكون المادي جميعا، لا في هذا المظهر أو ذاك ولا في هذه الفصيلة الحيوانية أو تلك. تجسد هذه القوة الغفلة من خلال موضوع مرئي مأخوذ من عالم النبات أو الحيوان، وهذا هو الطوطم الذي يعبر من خلال شكله المادي عن الجوهر غير المادي، عن تلك الطاقة المنبثقة في كل شيء والجديرة وحدها بالعبادة والتقديس، فهذه القوة فعلية لا غيبية، تعبر عن نفسها بقوة ووضوح من خلال سيلانها في

³⁵ «التشورينغا»: عبارة عن قطع من الخشب أو الحجر المصقول يغلب عليها الشكل البيضي أو المستطيل. ولكل جماعة عدد من هذه الأدوات، تحفر عليها صورة طوطمها وتنتظر إليها بعين القداسة.

³⁶ فراس السواح: دين الإنسان، ص 181.

³⁷ المرجع نفسه، ص 182.

الموضوعات المادية، ويخشى من التعامل معها بطريقة مخالفة للأصول، كيلا تصيب الإنسان بنوع من الصدمة التي تشبه ما نعرفه عن الصدمات الكهربائية.

ج. الروح الكبرى:

غير أن المجتمعات الطوطمية في طورها المتقدم خاصة في أمريكا الشمالية⁽³⁸⁾، قد سارت بمفهوم المبدأ الطوطمي نحو شكل أكثر شمولية ونقاء، إذ توجد فوق الكائنات قوة شمولية غير مشخصة تستمد منها الكائنات الإلهية وجودها وفعاليتها. وتعتبر مظاهر الطبيعة كالأرض والرياح والشمس والقمر والنجوم، إلا تظاهرات لهذه القوة المحركة الشمولية المتخللة في كل شيء، والتي تشبه أحيان نسمة الهواء التي تتمفصل مع الكون عند الجهات الأربعة وتتسبب في تحريك كل متحرك. إن خصائص «الواكان»⁽³⁹⁾ لا تتبدى في مقدرته على إتيان هذا الفعل أو ذاك، ولكنه القوة بالإطلاق، والمبدأ الذي به يقوم كل شيء؛ الطاقة التي تغذي كل قدرة متبدية في هذا العالم. ففي الأساس من كل ظاهرة، هناك مقادير من هذه الطاقة غير متكافئة، وليس الإستقرار الكوني إلا نتاج تقابل هذه القوى غير المتكافئة وتحيدها لبعضها بعضا.

ونجد الاعتقاد نفسه لدى جماعات الهنود الحمر بتسميات مختلفة، إذ يقوم المعتقد الديني عندها على الإيمان بقوة شمولية كلية السلطان وكلية الحضور يدعونها «مانتو». يتجلى حضور هذه القوة من خلال دورة الأيام والفصول وخصب الأرض وطاقة الحركة في الأحياء وأفعال الأرواح غير المرئية، وهو حضور لا يمكن حصر آثاره لأنه أساس كل التحولات الجارية في العالم. وإضافة إلى هذا التجلي على المستوى الطبيعي، فإن له تجليا آخر على المستوى الاجتماعي؛ فعن طريق الأحلام يتلقى القادة عون القوة على اتخاذ القرارات، ومنها يتم استلهم أغان ورقصات جديدة، وما إلى ذلك من فنون وطقوس تعيد شحن الحياة الثقافية للجماعة، فهي مصدر الوحي والحياة الفكرية والروحية والجمالية للإنسان.

استنادا إلى ما تقدم، يمكن القول بأن الطوطمية الأسترالية قد رأت إلى الألوهية في قوتها السارية فقط، ولم تتأمل في المجال القدسي الذي صدرت عنه هذه القوة. أم الطوطمية في أمريكا الشمالية فقد رأت فيما دعونه تجاوزا بالروح الكبرى، مجالا قدسيا وقوة سارية في الآن نفسه.⁽⁴⁰⁾

د. المانا:

38 المرجع نفسه، ص 183.

39 "الواكان": هو السر المحرك للكون لدى القبائل الهندية في أمريكا الشمالية (الوماها، والبونكا، وكنسساس ودونكا)

40 فراس السواح: دين الإنسان، ص 185.

من ميلانيزيا جاءنا مصطلح «المانا» الذي تم استخدامه منذ التعرف عليه، للدلالة على معتقد القوة أينما تم التعرف عليه لدى بقية الثقافات البدائية.⁽⁴¹⁾ وقد قدم مصطلح «المانا» لأول مرة إلى الحلقات الأنثروبولوجية للمبشر «كوردنغتون Cordington» في كتابه عن جزر ميلانيزيا وثقافتها. وانطلاقاً من ملاحظات كوردنغتون عن الديانة الميلانيزية، توسع باحثون آخرون في دراسة مفهوم «المانا» في ديانات جزر المحيط الهادي، وأهم هؤلاء الفيلسوف والأنثروبولوجي البريطاني «ماريت R. Maritt» الذي يرى أن الميلانيزي يحس بحضور عالم فوق طبيعي يتجلى كشيء خارق وغير مفهوم، يستثير الإحساس بالروع، ويجد الإنسان نفسه في علاقة غير اختيارية ولا يمكن دفعها. وهو يميز بين حالين للمواجهة مع العالم فوق الطبيعي؛ حال إيجابي وحال سلبي، فيدعو الأول بالمانا، وهو الإحساس بفعالية ذلك العالم وآثاره في الإنسان ومظاهر الطبيعة، ويدعو الثاني بالتابو، وهو الإحساس بالجوانب الخطرة لتلك الفعالية واحتمالات الأذى الكامن فيها، وضرورة مراقبتها بحذر.⁽⁴²⁾

والمانا *Mana* مفهوم قريب من مفهوم البركة أو الحظ، بمعنى أنها طاقة خفية وقوة غير مشخصة يمكن أن تحل في الأشياء مثلما تحل في الأشخاص. وكل شيء يبدو للملاويين خارقاً للعادة أو في حكم المعجزات يعزون ذلك إلى قوة المانا فيه، كأن يكون قارباً سريعاً أو سنارة لا تخفق في صيد السمك أو عقيد غزوات مظفر أو مغنيا صوته جميل. يقول رالف لنتون *Ralph Linton* إن قوة المانا قوة خفية لا ندركها ولا نعرف بوجودها إلا من آثارها وما يترتب على مخالفة قواعد التعامل معها من أضرار، ويشبهها بالطاقة الكهربائية التي لا تشعر بها حتى تلامس يدك سلكاً عارياً موصولاً بتيار كهربائي. وأي شخص أو شيء تحل به المانا يصبح محرماً لا يسمح لأحد بالاقتراب منه أو مسه، ولذا يلزم وضع علامات تحذيرية تشير إلى أن ذلك الشيء أو المكان أو الشخص محرم، أو كما يقولون بلغة الملاوي "تابو Taboo"، وهي كلمة يستخدمونها في هذا السياق تحديداً، وتعطي المانا صاحبها قدسية مصحوبة بقوة سحرية وقدرات فوق عادية، خصوصاً إذا كان من أفراد العائلة الحاكمة أو شخص متنفذ دينياً أو سياسياً، بحيث يصبح مجرد الاقتراب منه أو من الأرض التي يطأ عليها نذير خطير ومصدر هلاك محقق لأن المانا سريعة العدوى والانتشار وبالغة التأثير، فهي تشع وتتفشى في الأجواء المحيطة كما يشع النور ويتفشى الصوت أو الروائح. وتعتمد قوة المانا على قوة الشخص نفسه ومكانته في العشيرة. أما رئيس العشيرة فإنه يتحول إلى كتلة مشحونة بطاقة المانا بحيث يلزم التخلص من كل شيء يمسه أو يستعمله من آنية أو ملابس، حتى أن ظله أو مجرد نظرة منه لو وقعت على شخص لأهلكته. وحينما يضطر للخروج ينتظر حتى يحل المساء ويخلي الناس الطرقات حتى لا يناولهم بسوء ثم يحمله أتباعه على أكتافهم حتى لا تطأ قدماه الأرض فيصبح الدرب الذي مر به مشحوناً بطاقة المانا الخطرة. ولتفادي هذا الخطر يقوم على خدمة الرئيس أعوانه من الأغراب الذين يفدون إلى الجزيرة من جزر أخرى لخدمته، لأن المانا لا يطال تأثيرها إلا من ينتمون إلى نفس العشيرة...

41 بيار بونت وميشال إيزار: "معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا"، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 01، سنة 2006، ص 802.

42 فراس السواح: دين الإنسان، ص 186.

نستطيع أن نعثر في أساس كل الديانات الإفريقية على معتقد جوهري تقوم عليه بنية الدين الإفريقي المعقدة والمتشابكة الفروع والأغصان، وهذا المعتقد يتماشى والمصطلحات التي ركزنا عليها مثل: «القدسي، القوة السارية». ففي جميع هذه الديانات التقليدية، هناك اعتقاد بوجود عنصر غير مادي يسكن في الأشياء والكائنات مرئية كانت أم غير مرئية، هو نوع من القوة الحيوية التي تتوزع بهذا المقدار أو ذاك على كل عنصر من عناصر العالم. وهذه المقادير من القوى هي أجزاء متفرقة من قوة كونية عظمى تنبث فيما لا يحصى من الموضوعات. وعند اضطراب التوازن الموجود في العالم، خصوصا على يد الإنسان عندما يرتكب خطيئة أو رجس طقسي، يمكن إصلاح الخلل عن طريق التحكم الطقسي بمقدار الطاقة المنوزعة، وذلك بالأضاحي الدموية التي تحرر القوى الحيوية من الضحية.

إن كل عنصر في العالم هو متلق ومخزن ومرسل للقوة، ويمتلك السحرة بشكل خاص مقدارا عاليا من هذه القوة، وذلك بسبب إمكانياتهم الفطرية أو المكتسبة على اجتذاب القوة واستخدامها في سبيل الخير أو الشر. ومثل السحرة أيضا الملوك والزعماء وبعض الشخصيات الاستثنائية.

5. الرمز، الطقس والشعيرة؛

أ- الرمز؛

الرَّمْزُ: تصويت خفي باللسان كالهَمْس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: الرَّمْزُ إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم. والرَّمْزُ في اللغة كل ما أشرت إليه مما يُبَيَّنُّ بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين، و رَمَزَ يَرْمُزُ وَيَرْمُزُ رَمْزًا⁴³. وفي التنزيل العزيز في قصة زكريا: (أَلَا تَكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا)⁴⁴.

لم يخضع مصطلح أو كلمة مثلما خضعت كلمة «رمز» لاستخدامات متنوعة ومتعددة دون تحديد أو تعريف لها، ولم يخضع تصور أو مصطلح مثلما خضع «الرمز» لتعريفات شتى متضاربة ومتناقضة ليس فقط في العلوم المختلفة بل داخل العلم الواحد مثل الأنثروبولوجيا. والمشكلة الجوهرية في تعريفات الرمز لا ترجع فقط إلى اختلاف العلوم وفروضها ونظرياتها، بل إلى خلط المعاني المرتبطة بالرمز من خلال إطلاق كلمة رمز على قضية عامة وتطبيقها في الوقت نفسه على الفروع التي تندرج تحت ما هو عام. فعلى سبيل المثال تستخدم كلمة إشارة

43 ابن منظور، "لسان العرب"، المجلد الثالث، ص 119.

44 سورة آل عمران، الآية 41.

بنفس معنى كلمة رمز عند بعض الباحثين، بينما يضع البعض الآخر تمييزاً بينهما، وقد وضع البعض الرمز على أنه أحد أنواع الإشارة مثل ما فعل «بيرس CHARLES SANDERS PEIRCE»⁴⁵.

كما أسلفنا اختلفت مدلولات الرمز من حقل معرفي إلى آخر، بل كثيراً ما تعددت معانيه داخل الحقل المعرفي الواحد، لذلك كان لزاماً علينا الأخذ بالمفاهيم التي تخدم موضوع دراستنا، فعند علماء النفس يرى فرويد أن الرمز أداة في يد اللا شعور أو المكبوت الجنسي « فأغلب الرموز في الحلم رموز جنسية»⁴⁶، وقد أورد « فرويد Sigmund Freud [1856-1939] بعض الأمثلة على هذا النوع من الرموز قائلاً: « إن البيت يرمز لشخص الإنسان في مجمله، الأبوان يرمز لهما بالإمبراطور والإمبراطورة، العضو الجنسي الذكري يرمز له بالعصي، جذوع الأشجار والأسلحة والسكاكين والخناجر والسيوف ... أما عضو الأنوثة فيرمز بكل الأشياء التي فيها تجويف، والتي يمكن بالتالي أن تكون أوعية ومستودعات كالمناجم والحفر والكهوف»⁴⁷

فالإبداع الفني في نظر فرويد أشبه ما يكون بالحلم حين يفلت من الرقابة، فتكون فيه الصورة رمزية لها باطن وظاهر، ويصرح فرويد بأن «الرمزية ليست خاصية من خواص الأحلام فحسب، بل من خواص التفكير اللا شعوري»⁴⁸، فالرمز بمعناه الواسع في التحليل النفسي يمثل تصويراً غير مباشر للأفكار والرغبات اللا شعورية. وقد عده فرويد أحد ميكانيزمات تفسير الأحلام فأفرد له بحثاً مطولاً في كتابه تفسير الأحلام بعنوان « التصوير بواسطة الرموز في الأحلام»، فأشار إلى العلاقة الثابتة بين عنصر الحلم وتأويله فسمّاها العلاقة الرمزية (La relation symbolique)، فتأويل الأحلام من وجهة نظر نفسانية تستند إلى دعامتين أساسيتين «أولاهما تداعيات الحالم وثانيهما يتعلق بتأويل الرموز»⁴⁹، كما أكد فرويد على ثبات العلاقة الموجودة بين الرمز والفكرة المرموز إليها، وهذا الثبات لا يلاحظ في الأحلام وحدها بل أيضاً في أعراض اللاوعي الأخرى من مثل الأساطير والفلكلور والدين...

أما «كارل يونغ» Karl Gustav Young [1875-1961] فقد تناول الرمز من جانب مستوى اللا شعور الجمعي، الذي هو المخزون الشامل لذكريات شخصية وصور بدائية موروثية من أجيال عديدة عن السلف « فكل فنان يملك ذكريات شخصية لبعض الأشياء ترتبط غالباً بمجالات وجدانية ارتباطاً لا يمكن تحليله، ووراءها تقبع انطباعات قديمة أو صور أولية...هذه الصور تلوح من بعيد غامضة وراء التجربة الحاضرة وتؤثر تأثيراً خفياً في النفس »⁵⁰ فاللا شعور الجمعي الذي هو مكن الموروث من تاريخ البنية العقلية البشرية بكل ما

45 عشتار داود محمد: " الإشارة الجمالية في المثل القرآني " دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق - سوريا، سنة 2005، ص 20، تم تحميله من الموقع: WWW.AWU-DAM.ORG/BOOK يوم: 2007/02/27.

46 سيقموند فرويد: " نظرية الأحلام"، تر جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 1980، ص 92.

47 المرجع السابق، ص 92.

48 سيقموند فرويد: " تفسير الأحلام"، ترجمة مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة- مصر، 1981، ص 358.

49 جان لابلانش، ب بوتاليس: معجم التحليل النفسي، تر مصطفى حمادي، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، 1987، ص 271.

50 نعيم اليافي: تطور الصورة الفنية في الشعر الحديث، ط 1، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق- سوريا، 1983، ص 285.

يمثله هذا الموروث من الأساطير البدائية والمكونات الدينية والخرافية، يتكون من وحدات يسميها «يونغ» بالأنماط الأولى (Arche types) وهي عبارة عن «صور كونية توجد منذ أزمنة بعيدة الغور، وتعود إلى حين كان الشعور الإنساني مرتبطاً بالكون متوحداً فيه، عن طريق الترميز والأسطورة، وهذه الصور النمطية هي التي تصل الإنسان بجذوره الأولى فيظل مرتبطاً بأرضه وجنسه وأسلافه»⁵¹ إن هذه الأنماط الأولى المكونة للاشعور الجمعي، هي مجموع الأساطير التي تركها الإنسان البدائي وتبقى مخزونة في ذهن الإنسان، في عصور مختلفة وبين شعوب مختلفة مما ارتقى الإنسان في سلام التقدم والمدنية. فالإنسان حسب هذا الطرح يجد نفسه مرغماً على إعادة إنتاج هذه الصور البدائية بصيغ متشابهة، وهذا التشابه في الرموز الأسطورية والأحلام، كما يبدو في عصور وبين شعوب متباعدة، هو أكبر دليل عند يونغ على وجود اللاشعور الجمعي.

وقد شكل مفهوم اللاشعور الجمعي والأنماط العليا الأساس الذي قامت عليه الكثير من الدراسات النقدية والأنثروبولوجية التي راحت تلتبس في البحث عن الأنماط الأولى مقياساً لتحديد قيمة الأعمال الإبداعية وخلودها، لكون هذه الأنماط نتاج الفطرة الخالصة، وهكذا يبدو الفارق واضحاً بين كل من فرويد ويونغ في تحديدهما لماهية الرمز، فإذا كان الأول ينسب إليه محتوى يتعلق بالجنس الطفولي المحرم وإلى المكبوت المكتسب في حياة الفرد، فإن الثاني ينسب الرمز إلى الذكريات الشخصية التي تعود بالفرد إلى العهود الغابرة مما يضيف على طروحاته طابعاً له علاقة وطيدة بالأنثروبولوجيا أو تاريخ الأديان.

هذا في مجال التحليل النفسي، أما في مجال السيمياء فقد حاولت الفلسفة الرمزية التي تزعمها «أرنست كاسيرر» Ernest Cassirer [1874 - 1945] في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية» أن تجد في الرمز مفتاحاً لفهم طبيعة الإنسان من خلال اهتمامها بالأشكال اللغوية والفنية والميثولوجية التي تمثل وسيطاً رمزياً يواجه به الإنسان الكون وما حوله، لتضحى هذه الأشكال عبر السنين نتاج تفاعل بين عالم الإنسان وعالم الواقع.

لقد أورد «كاسيرر» مبادئ أساسية تبرز اللغة في صورة أوسع من أنها مجرد أداة للتواصل، فاللغة خاصة الشفوية منها، تتقاسم مع سلسلة من الأنظمة التي تشكل في مجموعها أجزاء هامة من كون الإنسان. وهذه الأنظمة تتمثل في الخرافة والدين والعلم والتاريخ؛ فهذه الوحدات استطاع الإنسان التعبير عن الواقع الطبيعي المادي بلغة الواقع الاجتماعي البشري ومن ثم صرح «كاسيرر» (أن الإنسان حيوان رمزي في لغاته وأساطيره وديانته وعلومه وفنونه).

أشار «فيرديناند دي سوسير» Ferdinand de Saussure [1857 - 1913] ولو بشكل عرضي في كتابه «محاضرات في اللسانيات العامة» إلى مفهوم الرمز في محاولته لتعريف الدليل اللغوي، فتحدث عن العلاقة الاعتبارية التي تربط الدال بالمدلول، كأن لا يحمل الدال "شجرة" على سبيل المثال أي صفة تحيل على

51 عبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ط 1، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1987، ص 84.

مدلولها، وأن ما يبرر هذه التسمية هو مجرد الاصطلاح. ثم أشار «سوسير» إلى نوع آخر من الدلائل سماها الدلائل الطبيعية، أي تلك التي يحيل مدلولها على مدلول ثان بشكل طبيعي كدلالة الميزان على العدل. فالمدلول اللغوي هنا يضطلع بالوظيفة الرمزية ويؤكد «سوسير» على هذه الخاصية قائلا: « فالرمز يتميز بكونه ليس دائما اعتباريا تماما، فهو ليس خاويا، بل نجد فيه شيئا طفيفا من الربط بين الدال والمدلول، فلا يمكن أن نعوض رمز العدالة بما اتفق من الأشياء الأخرى كاللدابة مثلا»⁵².

أما «تودوروف» Tzvetan Todorov [1939-] فقد منح الرمز مدلولاً شاملاً يتضمن كل أشكال المجاز بحيث يكون للكلمة مدلول آخر غير معناها المعجمي، فكل كلمة لهيب مثلا إذا وظفت توظيفا استعاريا قد ترمز إلى الحب، ثم يعلل تودوروف بأن العلاقة في صلب الرمز بين الرامز والمرموز ليست ضرورية، إذ أن الرامز وأحيانا المرموز (المدلولان لهيب وحب) يوجد أحدهما مستقلا عن الآخر، ولهذا السبب « فإن العلاقة لا يمكنها إلا أن تكون سببية، وإلا فليس هناك ما يبرر »⁵³ وقد استدلل «تودوروف» على عدم وجود علاقة مشابهة واضحة بين الرامز والمرموز أحيانا في دراسة قام بها عن الرمز عند الرومانسيين، ومن جهة أخرى يرى «تودوروف» أن الدراسات عن الرمز، تندرج ضمن إطار واسع يشمل اختصاصات مختلفة كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتحليل النفسي والألسنية والسمياء. إلى درجة أن الأدب في حقل الدراسات السيميائية، لم يبق بمعزل عما يجري من نقاش حول الرمزية حتى أن سمياء الأدب أصبحت تعتبر الخطابات بمختلف أنواعها كأنظمة رمزية تصوغ عالم الثقافة وتمنحه أشكاله المختلفة.

أما « بيرس » CHARLES SANDERS PEIRCE [1839- 1914] أحد رواد علم السمياء فهو ينفي صفة التعميم عن الرمز ويميز العلامة الرمزية عن أنماط العلامات الأخرى كالأيقونة (Icône) والمؤشر (Indice)، وفي نفس الوقت نجد بيرس يميز بين ثلاثة أنماط وأنواع من العلامات، فهناك العلامة الأيقونة التي تدل على موضوعها من حيث أنها ترسمه أو تحاكيه بفضل صفات تملكها مثل الصور الفوتوغرافية، وهناك العلامة الإشارة التي تدل على الشيء الذي تشير إليه بفضل ارتباط سببيتها بمرجعيتها مثل الدخان الذي يشير إلى الحريق. أما العلامة الرمزية فهي تحيل إلى الشيء الذي تشير إليه بفضل قانون غالبا ما يعتمد على التداعي بين أفكار عامة، فهي حسب «بيرس» أكثر العلامات تجريدا كون العلاقة بين الدال والمدلول غير عرفية وغير معللة. فالعلامة الرمزية عند «بيرس» أرقى فنيا من الأيقونة والمؤشر ذلك أن الرمز « دليل يحيل على الموضوع الذي

52 فرديناند دي سوسير: "دروس في الألسنية العامة"، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش، الدار العربية للكتاب، طرابلس- ليبيا، 1998، ص 113.

53 OSWALD DUCROT, TZVETAN TODOROV: "Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage", Edition du Seuil, 1972, Page 135.

يعينه بفضل وجود قانون يحدد تأويل الرمز بالإحالة إلى هذا الموضوع ... فالرمز إذن، دليل وقانون، فكل كلمة وكل دليل تعاقدية عبارة عن رمز».⁵⁴

ب- الطقس:

بادئ ذي بدء نحاول ضبط مفهوم الطقس، حتى تتمكن من تأسيس قاعدة تؤهلنا لفهم فضاء الحيمة الملية بالممارسات الطقوسية، التي لازالت المعتقدات الشعبية تحافظ على حويتها. فالطقوس كما يعرفها علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي: «مجموعة حركات سلوكية متكررة يتفق عليها أبناء المجتمع وتكون على أنواع وأشكال مختلفة تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعة للقيام بها».⁵⁵

إن كلمة طقس « Rite » مشتقة من الكلمة اللاتينية « Ritus » وهي عبارة تعني عادات و تقاليد مجتمع معين كما تعني أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي⁵⁶، تكمن دعوة الطقس في إثبات استمرارية الحدث التاريخي الشهير فهو يميل إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي أو الأسطوري الذي أوجده فهو استنادا إلى ذلك إعادة خلق و تحيين لماض غامض غالبا لكنه يأخذ معناه عند الدين يستخدمونه على أنه فعل ديني⁵⁷ يشير « فان درلو VAN DERLew » عندما يتحدث عن الطقس بأنه إحياء و تحيين لتجربة مقدسة و يضيف بأن الطقوس أساطير تتحرك لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس فهي تسبقه و تضمن بقاءه⁵⁸، وعليه إن ممارسة الطقس التقليدي تبدو قريبة في الوسط الريفي إلى المعتقد الديني أكثر منه في الوسط المدني ، و من جهته يرى « نور الدين طوالي » أن التطبيق الشامل للطقوس العامة ليس قبل كل شيء سوى برهان إضافي على التعلق الشعبي بالدين فهو في ذلك مقبول شرعا باعتباره إرادة جماعية تسعى نحو إعادة الاعتبار للتقاليد و على الأخص للإسلام.

لكن لاصطلاح (طقوس) ثلاثة استعمالات مختلفة، الاستعمال الأول أن يؤكدان على الطبيعة الرمزية للطقوس، أما الاستعمال الأخير فيعرف الطقوس بالنسبة للعلاقة بين الواسطة والغاية التي تكمن في السلوك الاجتماعي. وتبعاً للمعايير الطقوسية فإننا نشاهد استعمال الطقوس في التصرفات السحرية والدينية وفي بقية أنواع التصرفات التي تقرها العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع. ويمتنع «رادكف براون Radcliffe-Brown» [1955-1881] في كتاباته الأنثروبولوجية عن استعمال مصطلحي سحر ودين كما استعملها «فريزر James Frazer» [1941-1854] ويمتنع أيضاً عن استعمال مصطلحي مقدس وشرير كما استعملها

54 مبارك حنون: "دروس في السيميائيات"، ط 1، دار توفال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1987، ص 56.

55 MARTINE SEGALEN : « Rites et Rituels Contemporains », Éditions Nathan, Paris, 1998, P 8.

56 طوالي نور الدين : "الدين، الطقوس، التغيرات"، منشورات عويدات و ديوان المطبوعات الجامعية 1988 ص 147.

57 المرجع نفسه، ص 34.

58 المرجع نفسه، ص 35.

«اميل دوركهايم Emile Durkheim» [1858-1917]، ويستعمل بدلاً عن هذه المصطلحات اصطلاح القيم الطقوسية الذي استعمله لأول مرة في العلم الانثروبولوجي.⁵⁹

وفرضيته حول الطقوس تنص بأن القاعدة الأساسية للطقوس هي تطبيق القيم الطقوسية على الأشياء والحوادث والمناسبات التي يمكن اعتبارها بمثابة الأهداف ذات المصالح المشتركة التي تربط أعضاء المجتمع الواحد أو تمثل تمثيلاً رمزياً لجميع الأشياء التي تستند على تأثير السلوك الرمزي بأنواعه المتعددة. إذن يمكن اعتبار فرضيته حول الطقوس بأنها فرضية عامة للرموز لها تأثيراتها الاجتماعية المهمة. والطقوس حسب آراء «رادكلف براون» هي حدث رمزي يعبر عن قيم اجتماعية مهمة.

أما العالم الانثروبولوجي الاسكتلندي «وليم روبرتسن سمث William Robertson» [1846-1894] فإنه يعتقد بأن الطقوس الدينية هي أشياء تعبر عن آراء يمكن تمريرها من شخص لآخر ومن عصر لآخر دون إحداث أي تغيير فيها. كما يمكن التعبير عن جميع الآراء التي لا تدخل في إطار الخرافة أو العقيدة المتحيزة بالتصرفات الطقوسية، ويعتقد العالم «إدموند رونالد ليج Sir Edmund Ronald Leach» [1910-1989] بأن الطقوس هي نوع من أنواع السلوك الاجتماعي له صفة رمزية تنعكس في الشعائر والممارسات الدينية وأحياناً يعبر عنها في سياق العادات والتقاليد، كما توضح الطقوس حسب آراء العالم «ليج» معالم التركيب الاجتماعي إذ تحدد أنماط العلاقات الاجتماعية المتناسقة بين الأفراد والجماعات. الطقوس إذن ليست نوعاً من أنواع الحدث وإنما هي وسيلة إعلامية تعبر عن أنواع الأحداث والتصرفات الاجتماعية وذلك لخاصيتها الإعلامية البارزة.

الطقس يهدف -كما جاء في معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا- إلى تأدية مهمة وإعطاء نتيجة عبر تلاعبه ببعض الممارسات لاجتذاب العقول وجعلها تؤمن به قبل التفكير في تحليل المعنى. ولا يلامس الطقس دائرة الميدان الديني أبداً، ولكن هذه الدائرة هي التي تبقى متمسكة به لكونها تظهر من خلاله وتمتلك حصريّة تفعيله.⁶⁰ وكما يرى فراس السواح: «أن الطقس والمعتقد يتبادلان الإعتماد على بعضهما بعضاً، فرغم أن الطقس يأتي كنتاج لمعتقد معين فيعمل على خدمته، إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسي للأفراد».⁶¹

يندرج الطقس في الحياة الاجتماعية بعودة الظروف التي تستدعي إعادة القيام به. وهو يتسم بأوليات يفترض تفعيلها لكي يفرض طابعه على الإطار الذي يساهم تدخله في تحديده. كما تتسم الأوليات الطقوسية بالمفارقة أكثر من التعبير، وذلك لكون الطقس يهدف إلى تأدية مهمة وإعطاء نتيجة عبر تلاعبه ببعض الممارسات لاجتذاب

59MARTINE SEGALEN : « Rites et Rituels Contemporains », P 10.

60 بيار بونت وميشال إيزار: "معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا"، ص 631.

61 فراس السواح: "دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني"، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، ط4، سنة 2002، ص55.

العقول وجعلها تؤمن به قبل التفكير بتحليل المعنى. الطقس لا يلامس دائرة الميدان الديني أبداً، ولكن هذه الدائرة هي التي تبقى متمسكة به لكونها تظهر من خلاله وتمتلك حصريّة تفعيله.⁶²

تولد الخبرة الدينية المباشرة حالة انفعالية، قد تصل في شدتها حدا يستدعي القيام بسلوك ما، من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيرت التجربة من حالتها الاعتيادية. ولعل الإيقاع الموسيقي والرقص الحركاني أول أشكال هذا السلوك الاندفاعي الذي تحول تدريجياً إلى طقس مقنن. ويترافق تقنين الطقس وتنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم التجربة الدينية وضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع، ويرون فيها تعبيراً عن تجاربهم الفردية الخاصة. وبذلك يتحول الطقس من أداء فردي حر إلى أداء جمعي ذي قواعد وأصول مرسومة بدقة، ويتم ربط الطقس بالمعتقد بدل ارتباطه بالخبرة الدينية المباشرة.⁶³

إذا كان المعتقد حالة ذهنية، فإن الطقس حالة فعل من شأنها إحداث رابطة. وإذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم، إنه اقتحام على المقدس وفتح قنوات اتصال دائمة معه.

إن الطقس ليس فقط نظاماً من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضاً مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري. ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الإعتماد على بعضهما بعضاً. فرغم أن الطقس يأتي كنتائج لمعتقد معين فيعمل على خدمته، إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد. وهذا الطابع هو الذي يجدد حماس الأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقدهم. فالطقس، رغم قيامه على مجموعة من الإجراءات المرتبة والمنسقة مسبقاً، والتي تم القيام بها مراراً وتكراراً، إلا أنه يبدو جديداً كلما أكدت الجماعة على الأداء المشترك له. لهذه الأسباب يظهر الطقس للمراقب باعتباره أكثر عناصر الظاهرة الدينية بروزاً، ويقدم نفسه كأول معيار لفرق بواسطته الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر، لأن الدين لا يبدو للوهلة الأولى نظاماً من الأفكار، بل نظاماً من الأفعال والسلوكات، والمؤمن ليس إنساناً قد أضاف إلى معارفه مجموعة من الأفكار الجديدة، بل هو إنسان يسلك ويعمل بتوجيه من هذه الأفكار.⁶⁴

ت- الشعيرة:

⁶² بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الإثنولوجيا والنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 2006، ص 631.

⁶³ فراس السواح: دين الإنسان، ص 53.

⁶⁴ فراس السواح: دين الإنسان، ص 55.

الشَّعِيرَةُ لغة : ما ندب الشرعُ إليه، وأمر بالقيام به. 65 وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾. 66 والشَّعِيرَةُ البدنة ونحوها مما يهدى لبيت الله. وفي التنزيل العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾. 67 والشَّعِيرَةُ العلامة. والجمع: شعائر.

وإجمالاً الشعيرة عبارة عن مجموعة من الأفعال المتكررة، والمقننة التي تكون غالباً وقورة، ولها نظام تأدية شفهي أو حركي ومحملة بالرمزية، وقائمة على الإيمان بالقوة الفعالة للقدرة العليا، التي يحاول الإنسان أن يتصل بها بغرض الحصول على نتيجة مرجوة. وهناك بعض الممارسات الروحانية التي تعطي انطبعا عن فورية العلاقة بين قوى ما وراء الطبيعة وبين البشر كالوسطاء الروحانيين وكالمس. وهناك طقوس غريبة قائمة على بعض القيم المرتبطة بخيارات اجتماعية محممة، ولا تكشف فعاليتها المرجوة عن منطق اختياري بحت. وبالنظر إلى العالم الحيواني، المصطلح يعبر كل ما هو سلوك نمطي، متكرر والزاي (كطقوس الإغواء، والخضوع أو رسم حدود الأراضي).⁶⁸

والتصنيفات غالباً ما تكون مقسمة بطريقة ثنائية: شعيرة احتفالية أو منزلية، دينية أو سحرية، حركية أو شفوية، عرضية أو دورية. ويفرق مارسال موس Marcel Mauss [1872-1950] بين الشعائر الإيجابية ذات الأفعال التي تتطلب المشاركة كالصلاة والقربان والتضحية، وبين الشعائر السلبية كحظر الجماع والغذاء، كالصيام أو التقشف، التي تنهي عن الصلاة بأي وقت خطيرة. وأضاف إميل دوركايم David Émile Durkheim [1858-1917] إلى تلك الطقوس الشعائر المكفرة القائمة على الاستغفار والتطهير التي تهدف إلى التحرر من الآثام المعدية أو طردها، وكذلك الشعائر المتعلقة بأعداد التعاويذ التي هي عبارة عن ممارسات تحمي من الأرواح الشريرة.

ويميز كلوكمان Max Herman Gluckman [1911-1975] 69 بين الشعائر الإنعكاسية (كزواج المحارم بين الملوك وهو ما يعد انتهاكاً مسموحاً به بصفة مؤقتة) وبين الشعائر التحويلية كالبعد عن الفساد الأخلاقي أو كإقطاع أحد المخلصين لخدمة القوى المقدسة. ويقابل تيرنر Victor Witter Turner [1920-1983] 70

65 معنى شعيرة في قاموس المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصر. قاموس عربي عربي: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B4%D8%B9%D9%8A%D8%B1%D8%A9>

66 سورة الحج، الآية 32.

67 سورة المائدة، الآية 2.

68 كلود ليفيغور، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة وتقديم أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة-مصر، سنة 2015، ص 150.

69 ماكس هيرمان جلوكمان (1911-1975) عالم أنثروبولوجيا بريطاني ولد في جوهانسبرغ (جنوب أفريقيا). أسس مدرسة مانشتستر في عام 1947، والتي تقوم على دراسات الحالة وحل النزاعات الاجتماعية. بعد حصوله على شهادة في القانون، حصل على منحة دراسية في كلية إكسستر في أكسفورد حيث تعرف على النظريات البنوية الوظيفية. في عام 1941 عين مديراً لمعهد رودس ليفينغستون، الذي أنشئ لدراسة الثقافات المحلية في روديسيا الشمالية (الآن زامبيا). وفي عام 1947 دعي إلى جامعة أكسفورد وفي عام 1949 عين أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة مانشتستر. تعتبر مؤتمراته الإذاعية حول العرف والصراع في إفريقيا نجاحاً عالمياً وسيتم نشرها لاحقاً.

70 فيكتور ويتنر، المولود في غلاسكو، 28 مايو 1920، في 18 ديسمبر 1983، وهو عالم أنثروبولوجيا بريطاني، اشتهر بعمله في دراسة الرموز والطقوس وطقوس المرور والدراما. مثل كليفورد غرتز CLIFFORD GEERTZ، غالباً ما يكون مرتبطاً بمدرسة الأنثروبولوجيا الرمزية. قاده دراسته من طقوس المرور إلى

بين الشعائر المتعلقة بالكوارث حين يصاب الناس بالنكبات (كالجفاف، والحروب، المرض، الجذب) وبين شعائر الأزمات الحياتية Life-crisis التي تحدد مراحل الحياة (الميلاد، المسارة⁷¹، الزواج، الوفاة، التأين). وهناك شعائر متشابهة نسبياً قد تهدف إلى غايات مختلفة: كطلب الغيث أو الخصوبة، والتضرع إلى الله (المفارق⁷²) كلباً للتنبؤات، وأفعال الشكر بعد ميلاد طفل أو بعد انتصار ما، أو (كالنديس) لتحويل شيء خاص بالعبادة إلى شيء آخر لغرض دينوي مثل الانتقام والاستغفار والتناسل.

إن كانت الشعائر المتعلقة بالسحر قائمة على قوانين المحاكاة، والتقليد كما يدعى (فريزر Frazer)، أو على قانون المشاركة الخاصة بالعقل البدائي، كما يؤكد (ليني برويل Lévy-Bruhl)؛ وإن كانت الشعائر الدينية عبارة عن قواعد سلوكية محددة لكيفية التصرف تجاه ما هو مقدس، وقد يكون هذا المقدس ركوداً للقوة الجماعية لجسد المجتمع، كما يظن (دوركاييم Durkheim)، وإن كانت شعائر سكان غينيا الجديدة، كما وصفها (مالينوفسكي Malinowski)، تستدعي انفعالات قوية، ورغبات جامحة، وصعبة التحقق؛ وإن كان الدور الشعائري، حسب (جوفمان Goffman)، يضم قناعاً يمنع بشكل مسرحي الرفقاء عن فقدان الثقة؛ أو إن كنا نعتقد، كما يعتقد (تيرنر Turner)، أن الشعيرة عبارة عن دراما معبرة عن نهاية أزمة ماء ونتيجة آلية للتغيرات والصراعات، فإن وجهات نظر عديدة أكثر دقة من الفكرة التي تعتبر أن الشعيرة تفترض وجود غيرية ما أدت إلى تبادل رسائل مشفرة، كما يؤكد ليش Leach، حتى وإن فرق (فان جنيب Van Gennep) بين ثلاث لحظات حاسمة في فقرات الشعائر العابرة وخاصة التي تتعلق بالمسارة، فلا نستطيع تطبيق هذا المقطع بدقة على كل الفقرات الشعائرية.

وحول المنشئ الأصلي للشعيرة، لا يستطيع أحد تعريفه عن يقين؛ فحسب فريزر Frazer تعتبر الشعائر الدينية منشقة من الشعوذة. ويعتبر الأخلاقيون أن الشعائر متأصلة في الطبيعة الحيوانية. أما بالنسبة لرونيه جيرار René Girard فالعنف مكون أساسي؛ منشق من آلية كبش الفداء، وقد يسمو وينصرف هذا العنف مع التضحية. ويؤكد فرويد مع جامعي عصره أن التضحية هي النموذج الأول للشعيرة، وكذلك يحكم روبرتسون سميث Robertson Smith بأن هناك تسلسلاً بدءاً بالحيوان الطوطمي ونهايةً بالقرابان المقدس. أما بالنسبة إلى المحللين النفسانيين، فهم يفسرون الشعيرة على أنها آلية تصعيدية قاعدتها عقدة ليبيدو Libido وأنها، قريبة من داء الجهاز العصبي الاستحواذي. وإن كان من الخطأ أن نقول إن الشعائر تعيد إحياء زمن العهد القديم، ففي

مزيد من التفصيل في أعمال أرنولد فان غينيب ARNOLD VAN GENNEP، مع التأكيد على الجانب الهامشي الذي يتعلق بموضوع الطقوس. لم يعد عضواً في المجتمع، وليس بعد جزء من المجتمع. بعد تلقيه درجة البكالوريوس في الأنثروبولوجيا في سن 29، غادر تيرنر لندن للانضمام إلى قسم الأنثروبولوجيا في جامعة مانشستر UNIVERSITY OF MANCHESTER التي أنشأها ماكس جلوكان MAX GLUCKMAN. بفضل معهد رودس ليفينغستون، يقوم تيرنر بإعداد حقله البحثي في ندمبو في زامبيا NDEMBU DE ZAMBIE (ثم روديسيا الشمالية RHODÉSIE DU NORD). بدأ من خلال دراسة القضايا الديموغرافية والاقتصادية للقبيلة ولكن سرعان ما أصبحت مهتمة في الطقوس.

71 المسارة: احتفالات كانت تقام لإيقاف عضو جديد على أسرار الديانات القديمة والجمعيات السرية الحديثة.

72 مفارق: وصف يطلق للدلالة على سمو الله على المخلوقات ومفارقة لها، استعماله كإفظ بمعنى السمو من حيث الوجود ومن حيث المعرفة حين تطلق الصور الفكرية إلى ما بعد التجربة).

المقابل يصح القول كما يؤكد، ليفي ستروس Lévi-Strauss في نهاية كتابه (الرجل العاري)، أن الشعيرة تستحوذ على الفكر، وتحت على الإيمان أكثر مما تحت على دراسة المعاني.⁷³

6. الحلم في الأديان:

أ- شيء من التاريخ:

عرفت ثقافة العالم القديم الأحلام كنوع من التجليات الرمزية، تساءل من خلالها البشر عن الوجود الغيبي، وتشابكت تفسيراتها مع القيم الثقافية والمعرفية التي نسجت سردها من المعتقدات المتوارثة والعادات السائدة. إن عمر الأحلام هو بعمر الإنسانية تمامًا، فحيثما وجد الإنسان وجد معه الحلم، حتى أنه يمكننا أن نقول عن الإنسان إنه «حيوان حلم». والحلم من هذه الناحية يشبه «الدين»، وكذلك يشبهه من ناحية أخرى، وهي الاختلاف والتباين في تفسير الظاهرة، وفي تبين أصولها وجذورها وأسبابها. وفي التاريخ، أصبحت جنساً أدبياً خاصاً، واستخدمت في أدوار سياسية ودينية، ومجالاً للمواعظ الأخلاقية. ودراستها اليوم قد تكون باباً للتعلم في فهم التركيبة النفسية والفكرية لشعوب استنطقت في أحلامها نبوءات الآلهة عن المستقبل، وتوجيهات لمجرى حياتهم واختياراتها.

منذ خمسة آلاف عام، قدم السومريون في بلاد ما بين النهرين أقدم دليل على الأحلام، يعود لعام 3100 قبل الميلاد. منها نعرف أن الملوك وشعوبهم آمنوا بقدرة الأحلام على التأثير في مصير الناس. فكانوا يعتقدون أن الروح أو جزءاً منها أثناء النوم، تترك الجسد وتتنقل بحرية لتزور أماكن وأشخاصاً، وأن هنالك إلهاً يحمل الروح في تجوالها.

وفي أقدم ملحمة من الشرق القديم، يرى جلجامش سلسلة من الأحلام، تساعد والدته على تفسيرها. هي نبوءات عن مستقبله، فكان يتضرع للآلهة لتمنحه رؤيا في أحلامه. فهو يصلي لإله الشمس ليعرف مخبأاً خمبابا، وتضرع لإله القمر ليصل إلى الحكيم إوتنابشتيم.

قسم البابليون والآشوريون الأحلام إلى ثلاثة أنواع: خيرة آتية من الآلهة، سيئة مرسله من الشيطان، ونبوءات لأحداث المستقبل. أما في معتقدات المصريين القدماء، فتعتبر الأحلام رسائل من الآلهة، وكان المصريون يزورون المعابد وينامون في أسرة مخصصة للأحلام، على أمل أن تصلهم رسائل الآلهة. ومع استمرارية تأثير ثقافة الشرق القديم، اشتركت الأديان السابوية الثلاث باعتبار الرؤيا جزءاً من النبوءة. فتتكرر النبوءات في سفر التكوين، وكثال عليها ماتجلى ليعقوب عليه السلام في رؤياه لسلم امتد من الأرض إلى السماوات.

73 كلود ريفير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ص 154.

تأثر تطور تعامل الإسلام مع الأحلام بداية بالثقافة اليونانية، التي قدمت نظريات مختلفة للأحلام. وكان العمل الأهم لتفسير الأحلام، الذي بقي من الثقافة اليونانية الرومانية، هو مخطوطة بعنوان "تعبير الرؤيا" لكتابه الإغريقي أرطيميدورس⁷⁴ أو أرتميدورس الأفي (الذي عاش في القرن الثاني الميلادي).

وقد تحدثت الباحثة السورية (خنس إيناس)⁷⁵ عن أرطيميدورس الذي اهتم بالبحث في ماهية الأحلام، فجمع كل المخطوطات المتوفرة في زمنه، واستشار المنجمين والمفسرين، وتوصل إلى تعريف للحلم قسمه إلى خمسة أنواع: الرمزي، التكهني (ذو المصدر الإلهي)، الخيالي (الذي ينبع مما تتوق له)، أحلام اليقظة، والكوابيس.

ما يميز الكتاب أن أرطيميدورس ربط تفسير الأحلام بحالة الشخص نفسه، وبيئته ووضعه. ولعل الفكرة الأشهر التي لا تزال تتداول حتى اليوم في العالم العربي، التي يذكرها أرطيميدورس، هي تفسير الرموز بعكسها. فالمرت في الأحلام هو إشارة للحياة، وقد اعتقد به المصريون القدماء، فالمل والذهب هما نذير بالفقر، والفرح يفسر بمصائب آتية.⁷⁶

ب- الحلم عند علماء النفس:

في كتابه «اللغة المنسية»، تناول عالم النفس الألماني «إريك فروم» مسألة الأحلام، وأورد خلاله أيضًا آراء عالم النفس النمساوي سيجموند فرويد، كذلك عالم النفس السويسري كارل يونغ. ويشير إلى أن الأحلام تُنظر إليها قديمًا على أنها آتية من قوة إلهية عليا، فهي رسائل ترسلها لهم تلك القوى فوق الطبيعية، ولذلك كان يجتهد الإنسان في معرفة ما ترمي إليه تلك الرسائل وما تخبره به. بل أن هناك من كان يرى أن الأحلام هي خبرة فعلية من خبرات النفس.⁷⁷

الأحلام عند فرويد:

إن المبدأ الذي يحكم تفسير فرويد للأحلام ينبع من فهمه للنفسانيات بشكل عام. هذا المبدأ ينص على أننا ننطوي في دواخلنا على قوى ومشاعر ورغبات هي التي تملي علينا أفعالنا، رغم أننا لا نعي منها شيئًا. القوى المذكورة تشكل في رأي فرويد ما يسميه بـ «اللاوعي»، مما يعني أمرين متلازمين: أولهما، أننا لا نعي وجود هذه القوى، وثانيهما، أن هناك «رقابة» شديدة تحول بيننا وبين وعينا لها. هذه القوى المكبوتة لا تنعدم وجوديًا، ولكنها

74 إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ترجمة حسن قيسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، سنة 1995، ص 113.

75 إيناس خنس: باحثة سورية مختصة بشؤون العالم العربي. عملت كأكاديمية ودبلوماسية في عاصمة الولايات المتحدة واشنطن. حاصلة على شهادة دكتوراه من جامعة جورج تاون وعلى منحة زمالة ميلون من جامعة هارفارد. إيناس تكتب بشكل مستمر لرصيف22.

76 إيناس خنس، المناومات والرؤيا عند العرب، رصيف 22، [/HTTPS://RASEEF22.COM/CULTURE/2016/07/02/](https://raseef22.com/culture/2016/07/02/)

77 أنظر: إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ترجمة حسن قيسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، سنة 1995، ص 49.

تختفي عن أنظار الوعي وتظهر أحياناً متنكرة في زي الأعراض العصابية، التي اكتشف فرويد أنها تتحدد بعوامل داخلية.

وتشكل الأحلام فسحة كبيرة لهذه الدوافع المكبوتة لتظهر من خلالها، وحتى هنا، يرى فرويد، أن الرقابة تكون موجودة بحيث يكون التركيز في الحلم على أتفه الأمور بينما الدوافع الأساسية تكون فيه ثانوية ومهمشة. وكما استطاع فرويد أن يرى بفضل فهمه لعمليات اللاوعي تفسير بعض الهفوات، مثل النسيان وفلتات اللسان، وذلك بردها إلى دوافع لا عقلانية. فنسيان اسم معين مثلاً مرتبط بالخوف أو بالغضب أو بشعور آخر من مثل هذه المشاعر، ولأن رغبتنا في استبقاء هذه الحالة المزجة يجعلنا ننسى الاسم المرتبط بها. ويتم فهم هذه الرغبات المعبر عنها في الحلم من خلال ما يسميه فرويد بـ «التداعي الحر للأفكار» وهي عملية رجوع بالذكريات إلى الماضي لمعرفة الدوافع المكبوتة. ويربط فرويد بين نظرية الأحلام ووظيفة النوم. حيث يقول: «ما الذي ينبغي لنا أن نقوم به عندئذ لكي نظل نائمين سوى أن نتخيل أن رغباتنا قد لُبت وأُشبعَت؟ وهكذا فإننا نتذوق حلاوة الانسراح والإشباع بدلاً من أن نعاني وطأة الكبت والقمع».⁷⁸

وهكذا يصل فرويد إلى الجزم بأن جوهر الحلم هو تلبية الرغبات اللاعقلانية تلبية خيالية، وإن وظيفته هي المحافظة على النوم. ثم يصل فرويد إلى نتيجة أخرى متعلقة بطبيعة الأحلام، فالرغبات اللاعقلانية التي يعبر الحلم عن تلبيتها تعود في أصولها إلى فترة الطفولة من حياتنا؛ وأن هذه الرغبات كانت قد ظهرت ذات مرة عندما كنا صغاراً، ثم استمرت موجودة فينا بصورة مستترة ودفينة. لذا فهي تعود وتحيا من جديد في حياة أحلامنا.

قلنا إن فرويد يرى أن الـ «رقابة» تظل موجودة حتى في حالة الحلم، لذا فهو يذهب إلى أن العملية الأساسية في لغة الحلم هي عملية تقنيع الرغبات اللاعقلانية وتحريفها، وأن هذه العملية هي التي تمكننا من الاستمرار في النوم دون أن ينتابنا الانزعاج، وفرويد يعتقد أن وظيفة الرمز الرئيسية هي أن يعمل على تقنيع الرغبة الدفينة وتخوير شكلها. إنه يعتبر اللغة الرمزية كناية عن «كود سري» كما يعتبر تفسير الحلم كناية عن عمل يرمي إلى كشف سرية هذا الكود.

والكلام الرمزي عند فرويد لا يعتبر كلاماً للتعبير بصورة أو بأخرى عن جميع أنواع المشاعر والأفكار، بل هو كلام يعبر عن الرغبات الغريزية البدائية وحدها، فمعظم الرموز،⁷⁹ في رأيه، هي من طبيعة جنسية. ويشير فرويد إلى عاملين آخرين يجعلان فهم الحلم أمراً عويصاً، ويزيدان من أهمية الوظيفة «التحويرية» في عمل

78 سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، تبسيط وتلخيص نظمي لوقا، سلسلة دار الهلال، العدد 137 أوت 1962، ص 38.

79 فمثلاً لدى قبائل الأشنتي إحدى القبائل البدائية، كانت تعتبر مثلاً أن على الرجل، إذا حلم بأنه أقام علاقة جنسية مع زوجة رجل آخر، أن يدفع الغرامة التي تتوجب عادة على من يرتكب فعل الزنا. إذ إن روحه وروح المرأة الآتمة قد أقاما علاقة جنسية وجد هناك أيضاً التفسير الرمزي، حيث يكون لكل رمز يظهر في الحلم دلالة معينة فيتم تفسير الحلم من خلال تفسير الرموز الواردة فيه.

الحلم. العامل الأول هو أن عناصر الحلم كثيرًا ما يكون معناها مضادًا لها بحد ذاتها. أما العمل الثاني، فهو أن مختلف العناصر لا تتسلسل في الحلم الظاهر تسلسلاً منطقيًا.

إن تشديد فرويد على الطبيعة الطفولية للحلم لا يعني أنه لا يسلم بوجود صلة انفعالية بين الحلم والزمن الحاضر. فهو يعتقد أن الحافز على الحلم هو دائمًا حدث متعلق بالحاضر، وهو حدث يحصل عادة في النهار نفسه أو المساء نفسه الذي يسبق الحلم. لكن الحلم لا يمكن أن يتولد إلا عن أحداث على علاقة بمبول تعود إلى الطفولة الأولى. فالطاقة اللازمة إنما تنجم عن زخم التجربة الطفولية. لكن هذا الزخم لا يبرز أبدًا إلى حيز الوجود ما لم يحصل للحالم حدث قريب العهد من شأنه أن يحيي تلك التجربة القديمة، مما يجعل حصول الحلم في الوقت الذي حصل فيه بالذات أمرًا ممكنًا.

الأحلام عند يونغ:

رأى كارل يونغ، وهو من أبرز تلامذة فرويد، تلك العيوب التي تشكو منها نظرية أستاذه، فخط لنفسه طريقًا، خاصة في تفسير الأحلام. فتخلّى عن نظرية «التداعي الحر»، وسعى إلى تفسير الحلم بوصفه تعبيرًا عن حكمة اللاوعي، فهو يرى أن الفكر اللاوعي قد يكون في بعض الأحيان قادرًا على الإعراب عن ذكاء وإرادة أرفع بكثير من طاقتنا الواعية والمعتمدة في مواجهة الأمور.

ويونغ لا يتوقف عند هذا الحد، بل يدافع عن وجهة النظر التي ترى أن هذه الظاهرة بالأساس هي ظاهرة دينية، والتي ترى أيضًا أن الصوت الذي يتكلم في أحلامنا ما هو بصوتنا، بل هو صوت يأتينا من مصدر فوقاني. وهو يرفض رأي أستاذه في أن الحلم يعمل على تقنيع وإخفاء حقيقة دوافعه، فيقول: «إنني أشك في مقدرتنا على القول بأن الحلم هو شيء آخر غير ما يبدو عليه، لهذه الأسباب جميعًا أعتقد أن الحلم، عندما يتكلم عن الدين، فهو بالفعل يتكلم عنه. إذ مادام الحلم نتاجًا متبلورًا ومتناسكًا، فبأي حق نسمح لأنفسنا أن تأبى تحليله بشيء من المنطق، أو أن تكون له غاية من الغايات؟ بتعبير آخر، لماذا نأبى عليه أن يكون محددًا من قبل أحد بواعث اللاوعي الذي يجد التعبير عنه تعبيرًا مباشرًا في مضمون الحلم؟»⁸⁰

الأحلام عند إيريك فروم:

الحلم عند فروم هو من إبداع الحالم، حيث يقول: «وكأننا ما كان الدور الذي يقوم به الحالم أثناء حلمه، فإنه هو الذي يبتدع هذا الحلم. إنه حلمه هو، وهو الذي ابتدع حبكته ولا أحد سواه، وبالرغم من أن الأحلام لها صفات عجيبة، فهي لا تخضع لقوانين المنطق التي تحكم فكرنا أثناء اليقظة. كما أنها تجهل مقولتي الزمان والمكان

⁸⁰ كارل غوستاف يونغ، علم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، الطبعة الثانية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية-سورية، سنة 1997، ص 37.

جهلاً مطبقاً، ويتصف الحلم أيضاً بأنه يبعث في ذهن أحداثاً وأشخاصاً لم يسبق لها أن خطرت للحالم ببال منذ سنوات طويلة، ولم يكن له أن يتذكر وقائعها في حالة اليقظة أدنى تذكر».⁸¹

رغم هذا، تظل الأحلام، بنظر فروم، أموراً فعلية بالنسبة لمن يحلم بها، طالما أنه يحلم بها. وهي لا تقل فعالية عن أي خبرة من الخبرات التي تحصل لنا في حياة اليقظة. واللغة الرمزية عند فروم هي اللغة الأجنبية الوحيدة التي ينبغي لكل منا أن يتعلمها. إذ إن فهمها يجعلنا نضع أيدينا على مصدر من أغنى مصادر الحكمة، كما أن هذا الفهم يضعنا على صلة بأعمق الركائز التي تقوم عليها شخصيتنا.

ولنلاحظ هنا أن فروم يستخدم تعبير «فهم» بدلاً من «تفسير»، فالكلام الرمزي كلام من نوعية خاصة، وإذا كان يشكل في جوهره اللغة الجامعة الوحيدة التي قيض للجنس البشري أن يبتدعها، فإن فهم هذه اللغة يصبح بالنسبة لنا واجب بكثير من تفسيرها كما لو كنا حيال كود سري مصطنع. واللغة الرمزية لغة تتعبّر بواسطتها الخبرات الحميمة والمشاعر والأفكار كما لو كانت خبرات معيوشة في العالم الخارجي أو أحداث من هذا العالم.

يُميّز فروم بين ثلاثة أنواع من الرموز: الرمز الاصطلاحي، الرمز العرضي، والرمز الجامع. الرمز الاصطلاحي هو المعروف لدينا والمستخدم بشكل شائع في كلامنا اليومي. مثلاً، دلالة كلمة «طاولة» على الشيء نفسه المسمى بهذا الاسم، حيث لا علاقة فعلية بين أحرف كلمة «طاولة» وبين الشيء الذي نسميه بها. وكما تكون الكلمات رموزاً اصطلاحية فقد تكون الصور أيضاً كذلك. مثل أعلام الدول.

أما الرمز العرضي فهو لا يكون شائعاً ومعروفاً، مثلاً هناك شخص عاش فترة بائسة في مدينة معينة فإن اسمها يصبح رمزاً للبؤس والشقاء بالنسبة لذلك الشخص. يشترك كل من الرمزين، الاصطلاحي والعرضي، في أنهما لا يحملان علاقة جوانية مع ما يرمزان إليه. أما الرمز الجامع فهو يتصف بوجود مثل هذه العلاقة الجوانية. مثل إشارة النار إلى الحيوية والدفء والنشاط والماء إلى الحياة والاستمرارية والحيوية.

يشير فروم إلى الترابط بين نمط النشاط الذي نقوم به وبين عملية التفكير الملازمة لهذا النشاط، فيقول: «إن الفرق بين الوظائف الحيوية أثناء اليقظة وأثناء النوم هو الفرق الذي يميز، في الواقع، صيغتين من صيغ الوجود، فإن مهمة الإنسان المستيقظ تتلخص في الحفاظ على بقاءه. ولذا فهو يخضع للقوانين التي تحكم الواقع، في

81 إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، سنة 1995، ص103.

حين أن الإنسان النائم لا يهتم أدنى اهتمام بإخضاع العالم الخارجي لغاياته ومآربه. إنه يصبح عاجزاً، ولذا سُمي النوم بحق شقيق الموت».⁸²

ويضيف: «رغم ذلك فنحن نكون أحراراً خلال النوم، بل أكثر حرية مما نكون عليه خلال اليقظة، بل إننا نشبه الملائكة من حيث عدم خضوعنا لقوانين الواقع. خلال النوم يتراجع ملكوت الضرورة ويخلي مكانه لملكوت الحرية وتغدو كينونة الأنا مرجعية الأفكار والمشاعر الوحيدة. من هنا كان النشاط الذهني يخضع خلال النوم لمنطق مختلف تماماً عن منطق اليقظة. فالتجربة التي يعيشها النائم لا شأن لها البتة بخصائص الأشياء التي لا تهمنا إلا عندما نواجه الواقع».⁸³

من هنا يقف فروم موقفاً وسطاً بين فرويد وبين يونغ في النظر لطبيعة اللاوعي، فلا هو ذلك الملكوت الأسطوري المشبع بخبرة متأصلة موروثه عن الجماعة العرقية، كما يقول يونغ، ولا هو ملكوت القوى اللاعقلانية الناجمة عن الليبيدو «الغريزة الجنسية»، كما يقول فرويد. بل ينبغي أن يفهم بناءً على المبدأ التالي: «إن ما نشعر به وما نفكر فيه خاضع لما نقوم به». فالوعي هو النشاط الذهني الذي هو نشاطنا نحن في انصرافنا إلى مواجهة العالم الخارجي، أي بتعبير آخر، عندما نكون قادرين على الفعل، أما اللاوعي فهو الخبرة الذهنية التي هي خبرتنا عندما نعيش تلك الصيغة من الوجود التي ينقطع خلالها كل اتصال لنا مع العالم الخارجي.

هكذا يخلص فروم إلى أن للنوم «وظيفة متعددة الأبعاد، به يتجه غياب صلتنا بالحضارة إلى استخراج أفضل ما في دواخلنا وأسوأها في آن معاً. وبالتالي، فنحن قد نكون أثناء الحلم أقل ذكاءً وحكمةً وحياءً مما نحن في حالة اليقظة، لكننا قد نكون أيضاً أفضل حالاً وأشد حكمة».⁸⁴

من هنا يرى فروم أن بعض الأحلام لها القدرة على التكهّن بالمستقبل، كما أن هناك أحلاماً قد تعبر أيضاً عن حكم أخلاقي، وقد يقوم الحلم أيضاً بعمليات ذهنية أرقى من أفعال الذهن المستيقظ، مع أن الأحلام، كما يرى في الوقت نفسه، قد تكون تعبيراً عن الوظائف الذهنية في أدنى درجاتها وأشدّها لا عقلانية.

تجلي الأنبياء ورؤية الملائكة في المنام:

في ورود الأنبياء في الأحلام انعكاس لفكرة قديمة تفترض قوى عليا كمصدر لهذه الرؤى، ولذلك تعتقد بقدسيّتها وصدقها. من أهم الفلاسفة الذين كرسوا لهذا الفهم للأحلام أفلاطون، الذي خالفه أرسطو وأرجع الأحلام لحالة الإنسان واستبعد أصلها الإلهي.

82 إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ترجمة حسن قبسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، سنة 1995، ص 127.

83 إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ص 128.

84 المرجع نفسه، ص 131.

وردت في القرآن الكريم آيات عدة تشير إلى ألفاظ الرؤيا وصورها، لعل أشهرها قصة يوسف عليه السلام، وبهذا احتفظت رؤيا الأنبياء بقدسيتها في الإسلام. يقول ابن سيرين أن رؤيا الأنبياء أحد شيئين، إما بشارة وإما إنذار، فمن يرى آدم في حلم قد يقع في مصيدة مكيديه، وأما نوح فرؤيته في الحلم تعني طولة العمر، والنبي هود في الحلم يعني فترة اختبار وخسارة يليها فرج، ورؤية إبراهيم تعني أن صاحب الحلم سيذهب إلى الحج (وهذا لأنه من بنى الكعبة في معتقدات المسلمين)، ومن رأى أيوب "ابتلى في نفسه وماله وأهله وولده ثم يعوضه الله من كل ذلك ويضاعف له لقوله تعالى "ووهبنا له أهله ومثلهم".⁸⁵

لكن التجليات في الأحلام وظفت في كتب التاريخ والأدب لتخدم أهدافاً كثيرة، سياسية وأخلاقية. من أشهر تجليات الأنبياء في الأحلام قصة وصول العرب إلى الأندلس: في غمرة الغزو والتخطيط الحربي، قرر طارق بن زياد أن يركب آخر سفينة تنقل جنوده من المغرب شمالاً، وأثناء اجتياز المضيق، غفا غفوة قصيرة ارتتا له فيها النبي وحوله المهاجرون والأنصار، وقد "تقلدوا السيوف" و"تنكبوا القسي". فقال له الرسول: "يا طارق تقدم لشأنك!"، ونظر طارق إليه وإلى أصحابه، وقد دخلوا الأندلس، فهت من نومه مستبشراً وبشّر أصحابه وثابت نفسه ببشراه ولم يشك في الظفر". وهذه هي القصة كما يرويها المقرئ من كتابه "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" في القرن الحادي عشر هجري، أي قرابة عشرة قرون بعد طارق بن زياد، وبعد نهاية الحكم الإسلامي في الأندلس. الحلم يتلبس سرداً خاصاً ويضفي قداسة على دخول الأندلس، وكأنها نبوءة كان لابد أن تتحقق، مباركة لأنها تعكس صورة النبي والصحابه.

من المنجمين والعرافين الذين يقرؤون المستقبل في أحلام الناس، وصولاً للاعتقادات الشعبية بمعاني الرموز المبشرة بثروة أو سفر أو لقاء، والمنذرة بموت أو كارثة، إلى ما وصلت إليه تفسيرات الأحلام اليوم، وأرائك أطباء النفس الذين يعتبرونها عينة عما يجول في خواطرنا ومجالاً لعلاج مشاكلنا وتنغيصاتنا. تنامي الأحلام مع قيم ومفاهيم عصرها، وتأخذ أبعاداً معرفية وفكرية، فيها نظرة ليس للمستقبل، بل لمجتمعاتنا ومعتقداتنا، ومن خلالها كل ما يجول في خواطرنا من هواجس ومخاوف وأمنيات. كانت الأحلام، وما زالت، مجالاً خصباً خصوصاً للفن بكل صوره وأجناسه، ومجالاً غنياً للكشف عن الرغبات الحقيقية للأفراد ومعتقداتهم، ومجالاً خصباً أيضاً للباحثين، والعلماء، والمشعوذين.

تفسير الأحلام في الأديان السماوية:

يعتقد البعض أن الأحلام بعيدة كل البعد عن الدين وتعاليمه ولكن الكثير من الأحلام نجد تفسيرها في الكتب والأديان السماوية الثلاثة التي جاء بها موسى وعيسى ومحمد عليه السلام في التوراه والإنجيل والقرآن

85 إيناس خنسه، المنامات والرؤيا عند العرب، رصيف 22، 22/07/2016/HTTPS://RASEEF22.COM/CULTURE/

الكريم ففي هذه الكتب ستجد رؤيا يوحنا (النبي يحيى عليه السلام ابن خالة المسيح عليه السلام) وهذه الرؤيا مروية بنصوص مقدسه في الكتاب المقدس، وستجد في القرآن سورة يوسف نستطيع أن نقول: إنها سورة الرؤى، فقد ورد في القرآن ذكر سبع رؤى في ستة مواضع؛ ثلاثة مواضع اشتملت على أربعة رؤى جاءت في سورة يوسف، وهي قول الله - تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ﴾⁸⁶ وذكر رؤياه وفيه رؤيتي صاحبي السجن الذين ذكرا له ما رأيا، وكل واحد منهم رأى رؤيا غير التي رآها صاحبه، ثم جاءت الرؤيا الرابعة، وهي رؤيا الملك وتلك رؤية عظيمة جداً، فهذه ثلاثة مواضع اشتملت على أربعة رؤى كلها في سورة يوسف.

وفي بقية القرآن نجد في سورة الأنفال ذكر الرؤيا في قول الله - تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَلْتُمْ وَتَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأُمْرِ﴾⁸⁷ ثم في الصافات في قصة إبراهيم مع إسماعيل - عليهما السلام - قال الله - عز وجل: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾⁸⁸.

ورؤيا النبي - صلى الله عليه وسلم - التي أخبر الله - جل وعز - عنها في سورة الفتح، فقال - سبحانه -: ﴿لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ﴾⁸⁹.

هذه سبعة رؤى في القرآن، وقد يتساءل متسائل فيقول: أين رؤيا سورة الإسراء التي قال الله - جل وعلا فيها -: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾⁹⁰ والجواب: إن هذه الرؤيا رؤية عين، وليست رؤيا منامية على الصحيح، وكذلك فسرهما ابن عباس - رضي الله تعالى عنه - كما في البخاري. أما ما ذكره بعض المفسرين من أنها رؤيا في بني أمية فضعيف لا يثبت، بل ربما كان من أكاذيب الرافضة وما أدخلوه في التفسير من أخبار.

7. التصوف:

إن جوهر التصوف يقود إلى حقيقة ومعنى التصوف بأن يتنزه الإنسان عن حب الذات والتوجه وحث النفس للبحث والسعي وراء الحقيقة بالمحبة والإخلاص المتفاني، وهو ما يدعى بالطريقة التي تعتبر طريقاً روحانياً إلى الله، فالشخص المتصوف يعتبر إنساناً مُحباً للحق ويسعى من خلال المحبة والتقوى لبلوغ التمام الذي يبحث عنه كل إنسان، وتعد الصوفية مدرسة باحثة عن القيم السامية وتنقيف النفس ليس بالإثبات العقلاني وإنما عن طريق الوحي والإقرار بذلك بحيث لا يستند على منطق معين.

86 سورة يوسف، الآية 04.

87 سورة الأنفال، الآية 43.

88 سورة الصافات، الآية 102.

89 سورة الفتح، الآية 27.

90 سورة الاسراء، الآية 60.

أ- التصوف (المصطلح والمفهوم):

نبدأ هذا من رأي القدماء، حيث سئل الشبلي⁹¹ رضي الله عنه- لم سميت الصوفية بهذا الاسم؟ فقال: «هذا الاسم الذي أطلق عليهم، اختلف في أصله وفي مصدر اشتقاقه، ولم ينته الرأي فيه إلى نتيجة حاسمة بعد».⁹² ومن أقدم الآراء التي قيلت ما ذكره البيروني⁹³: من أن هذا اللفظ إنما هو تحريف لكلمة سوف اليونانية التي تعني الحكمة. يقول البيروني: «إن من اليونانيين من كان يري الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره؛ فوجده كالخيال غير حق. والحق هو الواحد الأول فقط وهذا رأي السوفية وهم الحكماء، فإن "سوف" باليونانية الحكمة و بها سمي الفيلسوف: فيلا سوفيا، أي محب الحكمة».⁹⁴

أما المحدثون فقد اختلف في ذلك اختلافا كبيرا ووضعت فروض متعددة، وليس بعضها أولى من بعض، وكلها غير مقبولة. «إنها في الحقيقة تسمية رمزية، وإذا أردنا تفسيرها ينبغي لنا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها وأنه لمن الرائع أن نلاحظ: أن القيمة العددية لحروف صوفي تماثل القيمة العددية لحروف: الحكيم الإلهي، فيكون الصوفي الحقيقي إذن، هو الرجل الذي وصل إلى الحكمة الإلهية، إنه العارف بالله، إذ أن الله لا يعرف إلا به، و تلك هي الدرجة العظمى فيما يتعلق بمعرفة الحقيقية».⁹⁵ وقد انفرد الشيخ عبد الواحد يحى- فيما نعلم بهذا الرأي- وهو رأي لا يمكن أن ينقض بالأدلة المنطقية، ولكنه لا يمكن أيضا أن يؤيد بالأدلة المنطقية، قد يقبله قوم دون برهان، وقد ينكره قوم آخرون من غير ما حجة ولا دليل. وإذا تركنا الشيخ عبد الواحد؛ لننظر إلى الباحثين في هذه اللفظة فإننا نجدهم ينقسمون إلى فريقين لا ثالث لهما، يجاري فريق منهم أبا الريحان البيروني في أنها مأخوذة عن أصل يوناني، هي كلمة سوفيا اليونانية. وقد ذهب إلى هذا الرأي "فون هامر"⁹⁶ من المستشرقين - واعتنقه كثير من الأساتذة الباحثين، وأيده في حرارة محمد لطفي جمعة - بقوله: «أما السبب الذي جعلهم ينصرفون عن نسبة الكلمة إلى الصوف فهو أنهم يعتقدون أن نسبتها إلى الصوف يبعد الصوفية عن الحكمة الإلهية؛ وينسبها إلى الظاهر والشكل على حد تعبير محمد لطفي جمعة " : يجرد هذه الفرقة المنتمية إلى الإسلام من صفة الحكمة والفضيلة».⁹⁷

الغالبية العظمى من الباحثين الحديثين إن - لفظة التصوف تنتسب إلى الصوف، وكما أنه يقال: تنمض إذا لبس القميص، كذلك يقال تصوف إذا لبس الصوف، ومن أبرز القائلين بهذا الرأي: المرحوم

91 هو الشيخ الزاهد أبو بكر بن جعفر بن يونس الشبلي، ولد في سامراء عام 247هـ، الموافق 861م، توفي ليلة السبت 27 من ذي الحجة عام 334هـ، الموافق 945م.

92 القشيري، الرسالة القشيرية، مكتبة صبيح واولاده، القاهرة - مصر، سنة 1965، ص 4.

93 أبو الريحان محمد بن أحمد بيروني عالم مسلم ولد في ضاحية عاصمة خوارزم أوزبكستان في شهر سبتمبر حوالي سنة، 326هـ ، 973م رحل إلى جرجان في سن ال 25 حوالي 388هـ 962م حيث التحق ببلاط السلطان أبو الحسن قابوس بن شمس المعالي ونشر هناك أولى كتبه وهو الآثار الباقية عن القرون الخالية و حين عاد إلى موطنه الحق بخاشية الأمير أبي العباس مأمون بن مأمون خوارزمشاه الذي عهد إليه ببعض المهام السياسية نظرا لطلاقة لسانه و عند سقوط الامارة بيد محمود بن سبكتكين حاكم غزنة عام 407هـ الحقه مع طائفة من العلماء إلى بلاطه و نشر ثاني مؤلفته الكبرى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة كما كتب مؤلفين اخرين كبرين هما القانون المسعودي التفهيم لوائل صناعة التنجيم توفي سنة، 440هـ (1048م و اطلق عليه المستشرقون تسمية بطليموس العرب / انظر تاريخ التصوف الاسلامي . د / بدوي.

94 جميل محمد ابو العلا، التصوف الاسلامي نشأته واطواره، مطبعة النهضة، القاهرة - مصر، سنة 1894، ص 15.

95 عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، سنة 1985، ص 156.

96 مستشرق الماني ولد عام 1749م، كتب مقدمة ترجمة القرآن، من اقواله: القرآن ليس دستور الاسلام فحسب بل هم ذروة بيان العرب.

97 عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، سنة 1985، ص 156.

الأستاذ مصطفى عبد الرزاق، والمرحوم الدكتور زكي مبارك، والمستشرق "مرجليوت". وإذا كانت الكلمة تنتسب إلى الملبس - وهو مظهر وشكل ورسم - فليس معنى ذلك أن التصوف مظاهر أو أشكال. ليس من المحتم دائما أن يكون المعنى الأصلي للاسم هو المراد مما وضع الاسم له، إذ المعنى الأصلي قد يتطور ويتغير و يختلف؛ وقد يقصد عكسه، ومن أجل ذلك فإنه لا مجال لتخوف هؤلاء الذين لا يريدون أن ينسبوا التصوف إلى الصوف بحجة أن انتسابه إلى المظاهر يحط من شأنه.

ب- إله المتصوفة:

التصوف كسلوك زهدي بدأ في الثقافة الإسلامية منذ البدايات الأولى للاحتكاك مع الثقافة المسيحية في مصر وبلاد الشام، ومع الثقافات المشرقية الأخرى فيما بين فارس وحدود الصين. أما المعتقد الصوفي، فرغم أن ملامحه الأولى قد تشكلت على يد متصوفة من أمثال الجنيد منذ أواخر القرن الثالث الهجري، إلا أن صياغته النظرية المتأسكة لم تكتمل حتى القرن السادس الهجري، وذلك على يد الغزالي ومحي الدين ابن عربي، ومن بعدهما عبد الكريم الجيلي في القرن السابع.

يجري الفكر الصوفي لقاء كاملا بين مفهومين للألوهية ساريين في كتاب الله وسنة رسوله، المفهوم الأول يأتي من آيات مثل: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾⁹⁸ و ﴿مَكْرُوا وَمَكْرَ اللَّهِ، وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾⁹⁹ والمفهوم الثاني يأتي من آيات مثل: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْكُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ﴾¹⁰⁰ و ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾¹⁰¹ ومن أحاديث قدسية مثل: و «ما وسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن» الذي يذكرنا بقول الأوبانيشاد: «هو رب اليوم ورب الغد، ولكن القلب الذي بحجم إصبع الإبهام مقر له ومكان»¹⁰² واللقاء بين هذين المفهومين في الفكر الصوفي يأتي من وحدتهما الضمنية، واختلافهما في الظهور والتجلي، وذلك أن الأصل في الألوهية الكمون والغنى، وما درجات التشخيص التي تتجلى بها سوى أمر اقتضاه ظهور الكون عنها؛ فالموجودات هي التي تتطلب من الألوهية الصفات والأسماء، وبغير الموجودات تبقى الألوهية ذاتا مستغرقة في نفسها. لقد أورد فراس السواح قولاً لعبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل يعبر عن ذلك حيث يقول: «إن ذات الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود، لأنه قائم بنفسه... فالذات لا تدرك بمفهوم عبارة، ولا تفهم بمعلوم إشارة؛ لأن الشيء إنما يفهم بما يناسبه فيطابقه، أو بما ينافيه فيضاده. وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا مناف ولا مضاد. فارتفع من حيث الإصطلاح إذن معناه في الكلام، وانتفى بذلك أن يدرك للأنام. المتكلم في ذات الله صامت، والناظر باهت. عز أن تدركه العقول والأفهام، وجل أن تجول فيه الفهم والأفكار، لا يتعلق بكنهه حديث العلم ولا قديمه... وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لإسم أو نعت أو اسم أو إضافة، ولا لغير ذلك»¹⁰³.

المرتبة الأولى في خروج الألوهية عن كونها وغناها، يؤشر إليها ظهور الممكنات فيها جميعا، ولكن بحكم البطون لا بحكم البطون لا بحكم الظهور. فكل ما سيظهر للوجود فيما بعد، كان في حيز الممكن الثابت في الإلهية

98 سورة الفتح، الآية 10.

99 سورة آل عمران، الآية 45.

100 سورة الواقعة، الآية 75.

101 سورة العنكبوت، الآية 06.

102 فراس السواح: دين الإنسان، ص 293.

103 المرجع نفسه، ص 294.

الغنية. فهنا يتجلى المطلق في نفسه ولنفسه، وتتأمل الألوهية نفسها دون أن تلحقها الاعتبارات والإضافات. ويدعى هذا التجلي الأول للذات بالأحادية.

والتخصيص هو أن تدبر الألوهية وجهها نحو الخارج وتخرج عن بطونها وكونها، فتنقل بذلك إلى التجلي الثاني المدعو بالألوهية، وهو الذي يظهره نشوء الشائيات ضمن الأحادية وهنا يظهر الإسم "الله"، وهو الإسم الذي يبصر الحق به نفسه، ويتوصل الخلق به إلى معرفة الألوهية.

فالألوهية والحالة هذه هي برزخ بين الذات الكامنة والخلق الذي يصدر عنها، إنها مرتبة الذات من حيث كونها إلها يعبد ويقدر، من خلالها يتوصل العقل إلى معرفة الألوهية. وعندما تدخل الألوهية طور الخلق، نأتي إلى تجلي الرحمانية؛ وهنا تتجلى الألوهية كقدرة خالقة لكل مظاهر الكون. إلا أن الخلق هنا ليس خلق صانع ماهر يشكل العالم بيديه، وإنما خلق ألوهة تنقسم إلى حق وخلق. دون أن تفقد وحدتها وتكاملها. وهذان المصطلحان اللذان يتكرران في الأدبيات الصوفية كلها، يشيران إلى المظهر المزدوج للحقيقة الواحدة؛ فالوجود خلق من حيث مظهره، وحق أو ألوهة مولدة من حيث جوهره. ويتطلب الخلق عند الجليي أولا، أن تظهر الألوهية بحقائق أسمائها وصفاتها، فتظهر أولا بالأسماء الذاتية المقتصرة على الحق؛ مثل الصمد والقيوم وما إليها، ثم تظهر بأوصافها العامة التي تشترك بها مع الخلق مثل السميع والبصير وما إليها.¹⁰⁴

فانقسام الألوهة إلى حق وخلق، وصدور المخلوقات عنها دون أن تفقد وحدتها وتكاملها، يشبه الجليد أو الثلج الذي يتكون على أطراف البحيرة أو سطحها؛ فهذا الثلج إذا نظر إليه من حيث ظاهره بدا شيئا مختلفا عن الماء، وإذا نظر إليه من حيث جوهره بدا عين الماء؛ فاسم الثلج والحالة هذه هو اسم مؤقت لطور عابر يصير إليه الماء فإذا ذاب الثلج عاد إلى أصله واسمه.

آخر مجالي الألوهية هو الربوبية؛ وهو المجلى الخارجي المختص حصرا بعالم الخلق، والرب اسم لهذه المرتبة. ويقع تحت هذا الإسم كل الأسماء التي يتطلبها وجود المخلوقات مثل؛ المريد والملك والقهار والمحيب والمعز والمذل... فإذا كانت الذات تمثل بطون الألوهية المطلق وغناها الكامل عن العالمين، فإن الربوبية هي ظاهر الألوهة. الذي يتجه نحو عالم الخلق ويتطلبه. إن وحدة هذين التجليين للربوبية تظهر ذوقا لمن يناجيهم الحق، فيسمع المناجي خطابا لا يصدر عن جهة ولا عن جرح: «أنت خلاصة الأكوان والمقصود بالوجود والحدثان، تقرب إلى شهودي فقد تقربت إليك بوجود، لا تبتعد فيني إنا الذي قلت ونحن أقرب إليه من حبل الوريد. لا تنقيد باسم العبد فلولا العبد ما كان الرب؛ أنت أظهرتني كما أنا أظهرتك، فلولا عبوديتك لم تظهر لي ربوبية، أنت أوجتني كما أنا أوجدتك، فلولا وجودك ما كان وجودي موجودا».¹⁰⁵

ج- مراتب الصوفية:

مراتب الصوفية، التي وضعوها لبيان طبقات المتصوفة ومكانتهم، وقدرتهم واختيارهم على الخلق، وأعدادهم، وهم حسب كلام لسان الدين بن الخطيب: «خواص الله في أرضه، ورحمة الله في بلاده على عباده: الأبدال، والأقطاب، والأوتاد، والعرفاء، والنجباء، والنقباء، وسيدهم الغوث».¹⁰⁶ ولدى الهجويري هم: «أهل الحل والعقد، وقادة حضرة الحق جل جلاله، فثلاثمائة يدعون الأخيار، وأربعون آخرون يسمون الأبدال، وسبعة آخرون يقال

104 المرجع نفسه، ص 296.

105 فراس السواح: دين الإنسان، ص 297-298.

106 لسان الدين ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق محمد الكنافي، دار الثقافة، الطبعة الأولى، سنة 1970، بيروت - لبنان، ص 432.

لهم: الأبرار، وأربعة يسمون الأوتاد، وثلاثة آخرون يقال لهم: النقباء، وواحد يسمى القطب والغوث. وهؤلاء جميعاً يعرفون أحدهم الآخر، ويحتاجون في الأمور لإذن بعضهم البعض».¹⁰⁷

✓ **مرتبة القطبية:** ولا يكون فيها أبداً إلا واحد بعد واحد، ويسمى غوثاً، لكونه مغيثاً للخلق في أحوالهم.

✓ **ثم مرتبة الإمامين:** وهما كالوزيرين للسلطان. أحدهما صاحب اليمين، وهو المتصرف بإذن القطب في عالم الملكوت والغيب، وثانيهما صاحب اليسار، وهو المتصرف في عالم الملك والشهادة. وعند إرتحال القطب إلى الآخرة، لا يقوم مقامه، منها وإلا صاحب اليسار، لكونه أكمل في السير من صاحب اليمين: لأنه، بعد، ما نزل في السير من عالم الملكوت إلى عالم الملك، وصاحب اليسار نزل إليه، وكملت دابته في السير والوجود.

✓ **ثم مرتبة الأربعة:** كالأربعة من الصحابة، رضي الله عنهم أجمعين!

✓ **ثم مرتبة البدلاء السبعة:** الحافظين للأقاليم السبعة. وكل منهم قطب للإقليم الخاص به.

✓ **ثم مراتب الأولياء العشرة:** كالعشرة المبشرة.

✓ **ثم مراتب الاثني عشر:** الحاكمين على البروج الاثني عشر، وما يتعلق بها ويلزمها من حوادث الأكوان.

✓ **ثم العشرين والأربعين والتسعة والتسعين،** مظاهر الأسماء الحسنى، إلى الثلاثمائة والستين.

✓ **وهؤلاء قائمون في العالم على سبيل البديل، في كل زمان، ولا يزيد عددهم ولا ينقص إلى يوم القيامة.** وغيرهم من الأولياء يزيدون وينقصون، بحسب ظهور التجلي الإلهي وخفائه.

✓ **وبعدهم:** مرتبة الزهاد والعباد والعلماء من المؤمنين، الكائنين في كل زمان إلى يوم الدين. وجميع هؤلاء المذكورين، داخلون في حكم القطب.

والأفراد الكمل، الذين تعادل مرتبتهم مرتبة القطب إلا في الخلافة، هم الخارجون من حكمه. فإنهم يأخذون من الله، سبحانه، ما يأخذون من المعاني والأسرار الإلهية بخلاف الداخلون في حكمه، فإنهم لا يأخذون شيئاً إلا منه.

107 الهجوري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة وتقديم بدیع جمعة، الجزء الثاني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، سنة 2007، ص ص 447-448.