

أصل الدين: المشكل المقصود للأنثروبولوجيا الدينية

The origin of religion: the intended problem of religious anthropology

د. بن معمر عبدالله^{1*}

¹جامعة تلمسان - الجزائر

amrou20@yahoo.fr

د. شويبي أمينة²

²جامعة مستغانم - الجزائر

amrou20@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/09/12.

تاريخ الاستلام: 2019/12/26

ملخص:

شكل الدين موضوعا مفضلا بالنسبة للأنثروبولوجيا فتشكل حقل خاص هو الأنثروبولوجيا الدينية . وقد عالج هذا الحقل أولا مشكل أصل الدين، الذي اعتبره بعض الأنثروبولوجيين المشكل الخطأ بالنسبة لهذا الحقل. ولكن من منظورنا لم يكن المشكل الخطأ إذا اعتبرنا كلمة خطأ أن الأنثروبولوجيين كانوا يعلمون المصاعب المنهجية التي تعترضهم ومع ذلك تصدوا للمشكل وذلك لأن هدفا واحدا كان يحركهم ألا وهو تبيان موقفهم من الدين عموما وهذا ما أحاول أم أبرهن عليه في مقالي هذا ولذلك أعطيته عنوان أصل الدين: المشكل المقصود للأنثروبولوجيا الدينية. فهؤلاء الأنثروبولوجيون كانوا يهدفون إلى تبيان أن أصل الدين وهم ولذلك يجب رفضه وإقصاؤه من مجال حياة الإنسان التي غزاها العلم

الكلمات المفتاحية: أصل الدين، الأنثروبولوجيا الدينية، التطورية، الطبيعية.

Abstract:

Religion has been a preferred subject for anthropology, and it has a special field, religious anthropology. Has been This field first addressed the problem of the origin of religion, which some anthropologists considered to be the wrong problem for this field. But from our perspective, the wrong problem was not, as we considered the word wrong, that the anthropologists knew the methodological difficulties facing them, and yet they addressed the problem, because one goal was driving them, which is to clarify their position on religion in general, and this is what I am trying or demonstrated in my article, and therefore I gave him the title of the origin of the religion The intended problem of religious anthropology. These

* المؤلف المرسل: د. بن معمر عبدالله ، الإيميل: amrou20@yahoo.fr

anthropologists were aiming to show that the origin of religion is an illusion and therefore must be rejected and excluded from the sphere of human life conquered by science

Keywords: Origin of Religion; Religious Anthropology; Evolutionary; Naturalism.

1- تمهيد:

الدين واقعة عالمية، فلدى جميع الشعوب هناك مراسيم، وطقوس، وعبادة، وأشياء وكائنات وأمثلة وأزمنة مقدسة. الإنسان حيوان ديني ويمكن القول أنه حيثما يوجد بشر هناك أيضا إله أو آلهة. وقد شكل موضوعا مفضلا للأنثروبولوجيين منذ تبلور الأنثروبولوجيا كعلم قائم الذات. والمتبع للدراسات الأنثروبولوجية يرى أن الدراسات المتمحورة حول ظاهرة الدين قد امتدت من دراسات الشعوب البسيطة إلى دراسات الشعوب الأكثر تعقيدا مثل دراسة المعتقدات الشعبية في المجتمعات المسيحية في الشرق الأوسط، والمجتمعات المسلمة في إيران وباكستان والهند وجنوب شرق آسيا وشمال إفريقيا وغيرها.

وهكذا فقد تعددت الدراسات الأنثروبولوجية التي تناولت الدين موضوعا لها، فهي تضم دراسات حول المجتمع الهندوسي، والمجتمعات البوذية والمجتمعات المسيحية والإسلامية، وهناك دراسات على مستويات أقل حجما مثل مجتمع (البابوا) بغينيا الجديدة ومجتمع (التروبرياندا) في بولينيزيا، ومجتمعات (البيجمي) بجنوب إفريقيا، ومجتمعات (النوير) بالسودان، ومجتمعات سكان أستراليا الأصليين (الأبوريجان). وهناك دراسات حول شعوب بدائية في شمال الصين وفي منغوليا حول الشعوب التي تؤمن بالشامانية. وهناك دراسات حول المجتمعات التي تؤمن بالأساطير مثل المجتمع المصري القديم والمجتمعات القديمة في العراق، وكذلك المجتمعات اليونانية القديمة. كما أن هناك دراسات حول الديانة الزرادشتية في المجتمع الإيراني، والمجتمعات التي تؤمن بالأرواحية في المجتمعات الميلانيزية (جنوب شرق أستراليا)، والمجتمعات التي تؤمن بالسحر كما في المجتمعات الإفريقية وفي بولينيزيا (جنوب شرق آسيا) ومجتمعات الهنود الحمر بأمريكا الشمالية والجنوبية، كما أن هناك دراسات حول المجتمعات التي تدين بالديانات السماوية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام.

ولكن اللافت للانتباه أن الأنثروبولوجيا الدينية تناولت في البداية مشكلة أصل الدين أي البحث عن البدايات والأصول البدائية للمعتقد الديني، وقد اعتبر بعض الدارسين أن هذا البحث كان المشكل الخطأ للأنثروبولوجيا الدينية. وليس من فهم لكلمة خطأ هنا سوى أن البحث عن الأصول الأولى للمعتقد

الديني لا جدوى منه ولا يفضي بنا إلى نتائج مرضية في غياب المصادر التاريخية الموثوقة. ولكننا نعتقد أن الأنثروبولوجيين الذين عالجوا مشكل أصل الدين كانوا واعين تماما بالصعوبات المنهجية التي تعترض سبيلهم ومع ذلك خاضوا غمار البحث، لقد قصدوا الخوض في الموضوع عن دراية ووعي بالأهداف التي كانوا يبتغون الوصول إليها وهي البرهنة على سخر الدين وزيفه إذا تمكنا من إرجاعه إلى الوهم والخيال والاضطراب، ومن ثم يسهل الدعوة إلى نبذه خاصة في ذلك العصر الذي كان يموج بالدعوات المناهضة للدين والتي كانت الماركسية من أبرز ممثليها. ولذلك نتساءل ما هي تلك النظريات التي تقدم بما الأنثروبولوجيون من أجل تفسير أصل الدين؟ وهل تمتعت تفسيراتها بقدر من الموضوعية والعلمية يكفي للبرهنة فعلا على سخر الدين؟ أم أنها مجرد تفسيرات بأسباب عرضية، وبشطحات بعض الخيالات، وبواسطة تضليل بعض الإرادات؟

1- الأنثروبولوجيا الدينية: لمحة تاريخية:

عندما يتعلق الأمر برد أنثروبولوجيا الأديان إلى تاريخها وإلى تطوراتها، فإن هناك روايتين مختلفتين يمكن أن توصفا سواء بخلط دون تمييز إسهامات الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرخين وعلماء الأساطير بإسهامات الإثنولوجيين. هذه طريقة بريان موريس Brian Morris في رسم الصورة التاريخية للدراسات الأنثروبولوجية حول الدين من هيجل إلى ليفي-ستروس مرورًا بعلماء الاجتماع ماكس فيبر وكارل ماركس ودوركايم، وعلماء النفس فرويد ويونغ. أو في منظور آخر، فإن حقل أنثروبولوجيا الأديان يتكشف أكثر تحديدا ويرتبط بتقليد أكاديمي أكثر خصوصية، وهو الدراسة المقارنة للمجتمعات غير الغربية وأنظمة المعتقدات لديها. بين الرواية الجامعة والموحدة والرواية المحددة الحصرية تتوقف المسألة على المنظور. والثانية هي التي ينبغي أن نأخذ بها لأنه لا يمكن أن تكون هناك أنثروبولوجيا للأديان إذا لم تكن هناك أولا وقبل كل شيء أنثروبولوجيا.

أنثروبولوجيا الأديان تتضمن كل عمل يتكلم عن علاقات الإنسان بالدين. إنها حقل من الدراسات العلمية ولدت في القرن التاسع عشر. ثم غموض اصطلاحيا أحاط بالهوية المعرفية لأنثروبولوجيا الأديان وموضوعها. فلفترة طويلة اعتبرت (في فرنسا) كفرع من علم الاجتماع العام المقارن. ولكن الإثنولوجيا الفرنسية ستستقل عن علم الاجتماع بدءًا من النصف الأول من القرن العشرين (20) ومعها ستتنضم إثنولوجيا الوقائع الدينية إلى التقاليد الأخرى (البريطانية والأمريكية) حيث ستستعيد فيما بعد تسمية أنثروبولوجيا الأديان.

من خلال المفاهيم التطورية للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ستفرض نفسها أنثروبولوجيا الأديان أو أنثروبولوجيا دينية، تسمى علم الدين لدى البدائيين أو الوقائع الدينية الملاحظة لدى الشعوب البدائية حتى وهي متخلصة من الفرضيات التطورية، كما هو الحال لدى الوظيفيين الذين بفضلهم أصبحت أنثروبولوجيا الأديان، فإن موضوعها ظل هو دراسة الدين وأشكاله في المجتمعات البدائية.

التقسيم الثلاثي الذي يميز بين الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا والإثنوغرافيا الذي تم رسمه من قبل ليفي-ستروس كتلاثة مستويات لتوضيح المنهج الأنثروبولوجي تم استعادته من قبل روجي باستيد في مقاله المكرس للأنثروبولوجيا الدينية في موسوعة *Universalis*، فقد أكدت هذه المقالة أن الأنثروبولوجيا الدينية تعنى بشكل خاص بتنوع المعتقدات أو الممارسات الدينية للإثنيات في علاقاتها بعضها ببعض ولكن المعرفة التي تنتجها تبقى محصورة بمنطقة ثقافية معينة، بنمط من الدين، إحيائي مثلا أو متعدد الآلهة. على العكس الأنثروبولوجيا الدينية تعني بالإنسان أكثر من الإثنية وتهدف إلى استخلاص القوانين العامة للإنسان الديني *L'homo religiosus*. كأى أنثروبولوجيا، هذه الأنثروبولوجيا تدعي الحق في تجاوز الخاص للحديث عن الكوني، وإذا كان تفكيرها يتضمن معالجة للمواد الإمبريقية فإنها تقارب هذا التأمل البعدي حول الكوني لدى الإنسان وفي الدين إلى مستوى من التجريد مثلما تسمح به صياغة النماذج النظرية (متجاوزة الوصف الحصري للإثنوغرافيا وحدود الدراسة الإثنولوجية) مفترضة إضاءة الطبيعة الإنسانية من خلال الطبيعة الدينية للإنسان.

ولكن إذا كانت أنثروبولوجيا الأديان أولا إثنولوجيا ألا تسائل إذن هوية بعض الأديان فقط؟ كيف تتأسس كأنثروبولوجيا قادرة على الحديث عن الدين بشكل عام؟ إذا كان منظور هذه الأنثروبولوجيا علميا، فإن التطورات الأكاديمية تبين على العكس حصر ميادينها وموضوعاتها لبعض المجتمعات ولبعض الأديان وهي الخاصة بالبدائيين.

إن الأنثروبولوجيا الدينية في مراحل تأسيسها اندرجت ضمن التيار التطوري. فقد أدرج دراسة الدين كل من تايلور وفريزر ضمن تحليلاتهما، ولذلك يمكن القول أنهما يعتبران المؤسسان للأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الدينية.

بعد عصر ذهبي، ينحصر بين الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فإن الدراسات الإثنولوجية أو الأنثروبولوجية حول الدين عرفت تراجعا واضحا في الحجم والذي طال أيضا

التيار التطوري. مدرسة علم الاجتماع بفرنسا ستعطي في النصف الأول من القرن العشرين مشروعية ظاهرة تحت تأثير دوركايم وخاصة تأثير موس.

الوظيفية البريطانية (مالينوفسكي، راد كليف براون، إيفانز- برتشارد) ستطبع الحقل بعمق (بين سنوات 1920 و 1960) بإعطاء قاعدة من المعطيات التحريية الموثوقة أكثر من تلك التي قدمتها التطورية، مؤسسة من خلال تحقيقات ميدانية صارمة ومنظمة. فليس منذ الآن أصل الدين هو الذي يبحث ولكن وظائفه الاجتماعية، ردا على مورغان أكد راد كليف براون أن "الوظيفة الاجتماعية للدين مستقلة عن صحته أو خطأه، وأن الأديان التي نجد لها خاطفة، أو حتى غير معقولة ومنفرة، كذلك التي لدى القبائل المهمجية، يمكنها أن تلعب دورًا مهما وفعالًا في الأولية الاجتماعية" (Lionel Obadia, 2012 : p. 11).

محتفظة بهذه المعرفة الوظيفية، بنيوية ليفي-ستروس أعادت بعد الحرب العالمية الثانية الطموحات السامية للتطورية، محولة المسألة الدينية إلى ميدان الأوجه السيكولوجية والاجتماعية للرمزية الإنسانية.

--تكون الحقل:

منذ ولادتها، أنثروبولوجيا الأديان تقع في مفترق طرق علوم الإنسان التي تستلهم منها: كالتاريخ الفينومينولوجي (فان دار لو Van der Leew، ميرسيا إلياد M. Eliade) السوسولوجيا الدينية المقارنة (دوركايم وماكس فيبر) علم النفس سابرا أعماق لاشعور مسكون بالرموز الدينية (فرويد، يونغ) والدراسات الفولكلورية المعاصرة للإنتولوجيا الغربية وأخيرا الاستشراق العالم، المتخصص في التقاليد المختصة بالكتاب المقدس التي تمتد من العالم العربي الإسلامي إلى الشرق الأقصى.

الجدور: أنثروبولوجيا الأديان مثلها مثل علوم الإنسان الأخرى، تأخذ جذورها من الفكر الأوربي القديم وأنها تأسست رسميا في القرن التاسع عشر (19). إنها لم تظهر إذن من العدم. لقد وجدت نفسها في مقابل تأثيرات مختلفة قادمة من فلسفات التاريخ الكبرى (مثل بوسوي، كوندورسيه، هيجل وفيكو) وفلسفات الدين (مونتسكيو، دافيد هيوم، كانط) ولكن قدر أنثروبولوجيا الأديان ومسارها يظان متفردين. إنهما من جهة أخرى مرتبطان باكتشاف عوالم غير أوروبية باكتشافها أولا وتمسيحها ثم استعمارها.

الروابط التي تجمع الأنثروبولوجيا والدين واضحة تماما. في الأدبيات السابقة على تأسيس الأنثروبولوجيا الأكاديمية (نهاية القرن 19) كما في الأعمال الأنثروبولوجية العلمية المؤرخة منذ هذا التاريخ

إلى غاية سنوات 1950-1960. وصف وتحليل ما كان يحلو تسميته الأخلاق والأعراف تضمن دوما بابا أو أكثر مخصصا للمعتقدات والممارسات الدينية. منذ ملاحظات الشهود الكبار على العالم، الجغرافيون اليونان (هيرودوت، ميغاستان Mègasthènes، سترايون) المستكشفون العرب (ابن خلدون) أو المسيحيون (بلان كاريان plan carpin، ريبوك Rubrouck، ماركو بولو M. polo بوردينون Pordenone) المبشرون الأوروبيون (مونتيكورفينو Montecorveno، مارينولي Marignolli) إلى غاية البعثات العلمية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حضور المعتقدات والممارسات الثقافية في حقل الملاحظة لهؤلاء الرحالة إلى غاية اكتشاف بقاع بعيدة كانت دائما ثابتة.

يوجد ارتباط وثيق أيضا بين ميلاد الأنثروبولوجيا والتبشير المسيحي. باحتكاكهم المباشر مع الشعوب المحلية (المسماة بدائية) كان المبشرون السباقين إلى إتنوغرافيا وصفية وأنثروبولوجيا دينية بشكل خاص.

يعتبر لافيتو Lafitau أب الأنثروبولوجيا الدينية، فهو أحد هؤلاء الرحالة الذين ساهموا في ميلاد الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الدينية. رحل إلى كندا عام 1712 وبقي فيها أكثر من خمسة عشر سنة. كأمثاله المبشرين بحس ثاقب على الملاحظة الإتنوغرافية، كان إسهامه مهما على المستوى المنهجي. فقد كان السباق إلى النزعة المقارنة التطورية التي استندت عليها الأعمال الكبرى المؤسسة لأنثروبولوجيا الأديان مثل أعمال فريزر وتايلور كما يدل على ذلك عنوان كتابه (Mœurs des sauvages américains compareés au mœurs de premiers temps). لافيتو كان يرغب في رؤية الأعراف (المعاصرة) للهنود آثار بقايا العصور القديمة (اليونان أو الرومان) بمعنى ما سيسميه تايلور فيما بعد بالرواسب أو البقايا.

4-الحوارات المؤسسة:

الأسئلة الثلاثة التي تؤسس ميلاد أنثروبولوجيا الأديان هي على التوالي أسئلة عن الأصول والطبيعة وتطور الدين. هذه السبل الأولية فيما يؤكد جيليار A. Julliard هي "مشكلات خاطئة أعاققت التفكير العلمي". (Lionel Obadia, 2012 : p. 18-19).

بعضهم مثل لوسيان سكوليا L. Sculba اعتبر أن السؤال عن الأصل يستحق أن يعاد طرحه في الأنثروبولوجيا، ليس السؤال عن أصل الدين أو الأديان ولكن السؤال عن الأصل الديني للثقافة والمجتمعات الإنسانية.

يذهب جوليان ريس إلى أن المحاولة الأولى للأنثروبولوجيا الدينية المتطورة بواسطة إميل دوركايم وتلامذته تورطت في مأزق. لقد انطلقت من فرضية الطوطمية كشكل أولي للحياة الدينية، ورغبت في إيجاد في الاجتماعي القلم، بمعنى في المجتمعات الأولية ذات التقاليد الشفوية مصدر وطبيعة الدين.

في بداية عشرية القرن العشرين ناتان سودربلوم N. Soderblom ورودولف أوتو R. Otto ثارا ضد هذه الأنثروبولوجيا الدينية الأفقية التي تختزل الديني في الاجتماعي. إن كتاب أوتو "فكرة المقدس" هو ما ينبغي اعتباره كمؤلف مؤسس للأنثروبولوجيا الدينية المعاصرة. في الواقع، بالعمل المتظاهر للتاريخ المقارن للأديان، والفلسفة وعلم النفس الديني، حقق أوتو أول محاولة لفهم الإنسان الديني وتجربته عن المقدس. لقد بين تجربة المقدس كتجربة إنسانية للمتعالي والفائق الوصف: (Julien Ries, 1992 .p. 17)

5- علوم الدين:

ثمة علوم كثيرة تهتم بالديني:

1- علم اجتماع الدين: يُعالج تحديداً بيانات الكتاب في الحضارات الكبرى، مع البحث الكمي في بعض الأديان للمعتقدات والممارسات وأشكال التنظيم الديني في المجتمعات المركبة والحضرية.

2- تاريخ الأديان: دشن مع تطوير القرن التاسع عشر، يدرس ويقارن المؤسسات والمعتقدات والعبادات خلال الزمن والمكان. إنه يقارب التطور التاريخي للأفكار والبنى الدينية.

3- علم نفس الدين: يتضمن التأويلات التحليل نفسية. يعالج الوقائع الدينية في الوجود كأنماط التعبير عن المقدس لدى الإنسان حسب العمر، أو الجنس أو الشخصية القاعدية، وتنوع الانخراط والمعيش العاطفي للطقس.

4- فينومينولوجيا الأديان: تنطلق من مبدأ أن المقدس يعاش من قبل الإنسان بوصفه منبع التحولات الداخلية ليس فقط كإسقاط لمقدس خارجي عن الإنسان، ولكن باعتباره شهادة على علاقة مع بعض القوى المتعالية التي تحيط بالشعور والتي تنذر لها الحب والخوف والاحترام.

5- فلسفة الدين: تختبر التماسك المنطقي لمختلف النظم الدينية وتتأمل في النظريات التفسيرية مثل معنى الألفاظ الرئيسية، والموضوعات المتكررة، وقوالب التفكير، وتأثيرات طريقة الفكر على المتدين والجماعة التي تحيط به.

6- علم اللاهوت: يأتي لديانات التوحيد كعلم معياري، يحكمه الإيمان في حقيقته كما أنزلها الإله، فهو علم شامل يجيب عن السؤال التالي: فيما يتعين علينا الاعتقاد؟ وفي وقت سادت هذه التفسيرات دينا ما، كان نتيجة ذلك إصدار أحكام تخص اللعان وتناهض الهرطقة، وفقا لمعايير الدين (كلودر ريفيير، 2015: 20-21).

6- تأملات فلسفية ونفسية:

لقد كان كل من الفلسفة وعلم النفس مهدا للتفكير حول الأديان، وغالبا لتقييم أصله وجوهره. ولقد ساد تيار نفسي وترابطي في البداية على الجانب الآخر من نهر الراين والجانب الآخر من بحر المانش داخل تاريخ الأديان عند مولر، على سبيل المثال، وداخل فلسفة الأديان عند ماركس فيبر وكراولي وداخل علم نفس يخطو خطواته الأولى عند واندت ووليام جيمس.

اهتم اللغوي ماكس مولر في أسطوريته المقارنة (1856) بألهة الهند والعالم القديم وتساءل عن أصل الدين ومن خلال تخمينات لغوية وليس بوقائع تاريخية أعلن عن الأطروحة التي من خلالها الآلهة ليست إلا تشخيصا للظواهر الطبيعية. ففكرة اللاهوائي يتم التعبير عنها أولا عن طريق استعارات تكتسب شيئا فشيئا استقلاليتها وتتحول إلى جوهر. فالدين بدا لمولر كمرض في اللغة.

لدى هربرت سبنسر (1820-1903) توجد فكرة تكون اللامرئي انطلاقا من المرئي. الأحلام تقدم للإنسان فكرة ازدواجية الجسد- الروح. تبقى أرواح الموتى باعتبارها مانوية أي روحا مقدسا. ويصبح الأسلاف ممن تقدم الذبائح على قبورهم في مقام الآلهة. لذلك أكد سبنسر أن عبادة الأسلاف هي أصل الدين.

في نفس العشرية التي ظهر فيها مبادئ في علم الاجتماع لسبنسر، كرس تايلور الجزء الثاني من كتابه الثقافة البدائية (1871) لتطور الدين. مثل سبنسر رأى الدين كإعتقاد في كائنات روحية يشتق من تفكير عقلائي أولي في بعض الحالات السيكولوجية المحسوسة كاليقظة والنوم، الحياة والموت، والرؤية والمرض التي انطلقا منها يستنتج البدائيون وجود أنا آخر: قرين، روح، شبح. كما بالنسبة لمولر، عدم قابلية الأشياء المذهلة للتفسير ساهمت في تكوين فكرة المبدأ الحيوي المسهم في التوحيد بعد مراحل مختلفة

من تطور الأرواحية. ييقين مثل تايلور وبدون تقديم براهين إضافية عليه وضع لانغ A. lang (صناعة الدين 1898) متبوعا بالأب شميدت W. Schmidt على العكس من تايلور في بداية الإنسانية فكرة التوحيد لآله خالق. ماركس عمق آراءه النقدية عن أصل الدين، فهذا الأخير ليس فقط الانعكاس التخيلي لصدى الطبيعة التي تحكم العالم اليومي للإنسان (قوى طبيعية مقدسة) بل له سلطة اغتراب أساسية باعتباره أيديولوجيا مبررة للمهيمنة واللامساواة الاجتماعية، الأديان المهيمنة في التاريخ كانت أديان طبقة معينة، أو أمة أو حضارة مهيمنة. باعتباره أفيون الشعوب يجب على الدين أن يستبدل بالإلحاد المادي. البراجماتي وليام جيمس في كتابه The Varieties of religions experience (1902) اعتبر أن التجارب الدينية تولد من اللاوعي وتصدر عن الحساسية. إنها ذات نظام عاطفي ولها قيمة نفعية بالنسبة للإنسان وذلك لأنها تمنحه العزاء والأمان والثقة والسلوان.

حسب كراولي Crawley "The idea of The Soul" (1909) فإن الدين باعتباره تقديسا للحياة والصحة والقوة ليس سوى نتاج للخوف والجهل وقلة خبرة البدائيين. وبالنسبة لفوندرت wundt الذي طبع "عناصر علم نفس الشعوب" في عام 1912، كل فكرة عقلية يرفضها البدائي الذي مثله مثل الطفل يمنح روحا للأشياء التي يجهل آلياتها. ويمكن للخيال الجمعي والخلاق للغة الأساطير بواسطة التصعيد تحويل فكرة روح ذائعة عالميا إلى فكرة البطل ثم فكرة الآله.

الغصن الذهبي: بعد ظهور الجزء الأول من الغصن الذهبي عام 1890 من تأليف جيمس فريزر بداية أنثروبولوجيا الأديان، أو على الأقل بداية لبعض الموضوعات المتعلقة بأنثروبولوجيا الأديان كموضوع السحر.

7- آفاق اجتماعية:

مدرسة دوركايم: ستتجه الأنثروبولوجيا مع تايلور وفريزر نحو تفسيرات لا تعتمد على علم النفس، ولا تستند على معطيات وصفية بالرغم من استمرار تألفها مع كل ما يتعلق بالدين. التحليلات المتعلقة بالظواهر الدينية المنحزة من قبل علماء الاجتماع يمكن أن نقسمها إلى ثلاث اتجاهات رئيسية: الأول دوركايمي بشكل خاص، يهدف إلى الكشف عن المحتوى المفترض بشكل دائم لكل دين، والثاني فيبيري ينطلق من الأشكال التاريخية المخلفة للواقعة الدينية، ويهدف إلى استخلاص التفاعلات التي أقيمت مع سياقات اجتماعية محددة. هذان الاتجاهان لهما سمة مشتركة تتمثل في منح

خاصية عقلية للعقل الديني الذي يتعارض مع لاهوت معين ومع المادية الماركسية. والتوجه الثالث يضع أسس الدراسة الكمية للممارسات الدينية.

وقبل دوركايم كان أوغست كونت قد اقترح في الجزء الرابع من كتابه "دروس في الفلسفة الوضعية" (1839) رؤية عن علاقات الإنسان بالمقدس متمحورة حول أهمية الوقائع الاجتماعية، والقواعد المنظمة للمجتمع المفترض وجودها في جوهر الدين. رغم أنه رسم المرور من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الميتافيزيقية ثم الحالة الوضعية فإنه قال في أواخر حياته بديانة وضعية للإنسانية. بعد كونت كاتبان كرسا قسما مهما من أعمالهما لدراسة الأسس الاجتماعية للدين، يتعلق الأمر بروبوتسون سميت وإميل دوركايم.

حدوس سميت كان لها تأثير على دوركايم وفرويد، فحسب سميت " لا يوجد الدين من أجل إنقاذ الأرواح ولكن يوجد من أجل حفظ رفاة المجتمع (...)", إنه ليس علاقة تحكيمية بين الفرد وسلطة عليا، وإنما هو علاقة كل أعضاء المجتمع بسلطة تعمل من أجل المجتمع وتحمي قوانينه ونظامه الأخلاقي " (

Claude Rivière, 1997 : 41)

استعار دوركايم من سميت فكرة أن الدين الأكثر أولية وبدائية، من حيث أنه لا يستعير شيئا من ديانة سابقة، هو العبادة الطوطمية للعشيرة ويذهب إلى أبعد من ذلك عندما يبين أن كل عبادة دينية ليست شيئا آخر غير العبادة التي يتخذها المجتمع لذاته والتي تظهر وقت الاضطراب الاجتماعي لتبرز الخروج عن اليومي الديني من أجل تحديد زمن التضامن المشترك. بوصفه واقعا اجتماعيا موضوعيا خارجا عن الأفراد، وعماما في إطار اجتماعي ومن خلال تعدد الثقافات، وواجبا يتمتع بسلطة جبرية، فإن "الدين هو نظام موحد من المعتقدات والممارسات تتعلق بالأشياء المقدسة، بمعنى الأشياء التي توضع جانبا وتحظر، معتقدات وممارسات توحد في جماعة أخلاقية واحدة تسمى كنيسة، كل من ينتمون إليها" (

.Emil Durkheim, 2003 : 65)

إن كل ما هو واجب حتى ولو كان لاشعوريا لأنه نتاج تشعب بواسطة قيم تغمزنا، فهو ذو أصل اجتماعي، والمجتمع هو الذي يقرر ما هي الأشياء المقدسة.

والمؤمن في الواقع ينحني أمام القوى الاجتماعية. والدين أصله الحالات النفسية الجماعية التي تمنح ليس فقط شعورا بالانتماء أثناء ممارسة الطقوس المثيرة، ولكن علاوة على ذلك تنتج مقولاتنا المعرفية مثل: الزمان والمكان، والسببية والنوع والعدد.

هكذا بدا الدين لدوركايم كتأليه للمجتمع من خلال التنشئة الاجتماعية لقيمه وأحاسيسه، ورؤى العالم، والمبادئ والمقولات. وبذلك يرتبط الدين والأخلاق ارتباطا جوهريا لأنهما معا يعبران عن قوة الاجتماعي.

8- الرموز والوظائف:

التحليل النفسي والرموز: فرويد معاصر لما ركس غير أنه لم يكن أنثروبولوجيا ولا عالم اجتماع ومع ذلك ينبغي الإشارة إليه لما أحدثته مؤلفاته: "الطوطم والتابو"، "مستقبل وهم"، "موسى والتوحيد"، من تأثير. ففيها نجد مفاهيمه الأساسية عن الدين كنسق إسقاطي لكبت وعصاب استحواذي للإنسانية. الأيروس والليبيدو يكونان الطاقات التي تدخل في تشكيل العاطفة الدينية. فالسحر والدين يعودان لحالات نفسية.

الوظيفية الأنجلوسكسونية: انطلاقا من ثلاثينيات القرن الماضي تقريبا، جيل كامل من الأنثروبولوجيين الميدانيين الأنجلوسكسونيين سيتخلى عن التأمل في جوهر وأساس وأصل الأديان وينكب على البحث في وظائف الأديان المختلفة انطلاقا من دراسات الحالات المحددة بدقة.

" سحر الحدائق" (1935) و "الأساطير" (1948) التروبريانديين بميلانيزيا بالنسبة لمالينوفسكي، "مشعوذو الدويو" (1932) و"ديانة الماني" (1935) بالنسبة لفورتين R. Fortune، "طقوس واحتفالات سكان جزء الأندمان بأوقيانوسيا" (1931) بالنسبة لراد كليف براون، "السحر والشعوذة لدى الأزاندي بالسودان" (1937) و"ديانة النوير" (1962) بالنسبة لإيفانز- بريتشارد. في 1944 كلوكوهون قدم دراسة عن الشعوذة لدى النافافو نظر فيها للعلاقات بين المعتقدات في الشعوذة وممارسات أخرى لمجتمع النافافو. في سنة 1952 سبيرو M. Spiro فسر تعايش البوذية في بورما مع ديانة شعبية بكونه يخدم الاحتياجات العاطفية والاجتماعية للشعوب، ويحد من الصراعات المستندة إلى العالم الآخر الحارق. في 1961 لينهاردت G. Lirenhardt "بين الإله والتجربة بخصوص دين دنكا في السودان". وفي سنة 1965 نشر ميدلتون J. Middleton، "دين لوجابرا" يتحدث عن ديانة جماعية عرقية في أوغندا. في سنة 1966 قدم والاس A. Wallace في دراسة متقنة بعنوان "دين. وجهة نظر عن الأنثروبولوجيا":

-تصنيفا للنظم الدينية.

-نظرية عن الحركات الدينية.

-تحليلا لوظائف الدين من زاوية الاندماج الشخصي والثقافي.

-نظرية العلاقات بين الطقوس والدين.

أمريكيون آخرون أمثال هاريس ورابابورت استعملوا المادية الثقافية من أجل تفسير المحددات الأيكولوجية والثقافية للمعتقدات والسلوكيات الدينية، آخذين أمثلة عن الهنود أو اليهود فيما يتعلق بالبقر والخنزير، والحروب والسحرة، ومبينين كيف أن عبادة الأجداد في غينيا الجديدة تنظم توازن النظام البيئي.

2-تحديد حقل الأنثروبولوجيا الدينية: لا ترضى الأنثروبولوجيا الدينية أن تصف وتحصي

وتصنف الوقائع الدينية، إنها ترى الدين كجزء من الثقافة وتبحث في تفسير التشابكات والاختلافات بين الظواهر الدينية في المجتمعات المختلفة من غير تفضيل للمؤسسة التوحيدية. إنها لا تنغلق في القدم ولا في العالم الثالث، فهي تعنى كذلك بالطقوس النيبالية مثل أساطير البابو، وبالشامانيين السيبريين. لقد ركزت طويلا على مجتمعات صغيرة، وأممية، وأحيانا قديمة يختلط فيها غالبا القبلي بالديني. إنها تقوم بتبادل المعلومات ووجهات النظر والمناهج مع علوم مجاورة تبحث جميعها في فهم الأمور الديني (Claude Rivièrè, 1997 : 7).

باعتبارها جزءًا من الأنثروبولوجيا الرمزية التي تغطي كل أوجه الرمز في اللغة، في الفنون، والثقافة، تدرس الأنثروبولوجيا الدينية الإنسان كخالق ومهيمن على الرموز، في علاقته بما يعتبره المافوق طبيعي أو المقدس، لكن في ديانات المجتمعات الصغيرة، بينما الديانات الكبرى فقد تركتها لعلم الاجتماع. حقلها يمتد إلى ميادين متنوعة كالعقلية البدائية، السحر والشعوذة وأشكال التنظيم الديني، ويمكن أن نحدد هذا الحقل فيما يلي:

1-موضوع الدين: القوى: الإله، الجن، المانا، الفيتيش، الأسلاف، والشياطين من جهة، ومن

جهة أخرى الأماكن المقدسة الحاوية للقوى: كالحجارة والشجر والماء والنار والحيوانات.

2-موضوع الدين بلا شك هو الإنسان المقدس (الملك، القس، القديس، الساحر....) ولكن

أيضا الجماعة الثقافية (القبيلة، الكنيسة، الطائفة، الجماعة السرية) وكذلك العناصر الروحانية في الإنسان (الروح، القرين).

3-تعبيرات التجربة الدينية هي في الوقت ذاته خيالية/ فكرية (معتقدات، أساطير، مذاهب) وعملية

(العبادات، الطقوس، الأعياد، الأفعال السحرية) واجتماعية (أنماط الروابط الاجتماعية ضمن منظمة دينية) صناعية (متغيرة حسب المناطق الثقافية والأشكال الاقتصادية المهيمنة: ديانة المحارب والتاجر،

والمزارع) وتاريخية باعتبار حدوث تغيرات في الحياة الدينية خلال الحقب. ربما من الجائز التشديد أيضا على الأوجه الخيالية والانفعالية التي أكد عليها جيرتر في تعريفه للدين قائلا: "الدين نسق من الرموز تعمل بطريقة تثير لدى الإنسان حوافز وحالات قوية عميقة ودائمة، بتكوين مفاهيم عامة حول الوجود وإعطاء هذه المفاهيم مظهرها من الواقع. بحيث تبدو هذه الحوافز والحالات متكئة فقط على الواقع" (Clande Riviere, 2013 : 122).

ويحدد جون كوبانس Jean copans ثلاثة حقول كبيرة تحرك الأنثروبولوجيا الدينية: الحقل الأول يتعلق بتفسيرات العالم، وبمجموع العوالم الإنسانية، الطبيعية والفوق طبيعية (خيالية، لاعقلانية) هذا الحقل يتضمن بعدا للمعرفة تجريبي وعملي. وتفسيرا ميتولوجيا وسحريا وعلميا وأخيرا تربية وفلسفة أخلاقية أو حتى اجتماعية.

الحقل الثاني الذي أعطاه دوركايم ومن ثم التقاليد الأنثروبولوجية الكبرى أهمية يتعلق بالدين كأيدولوجيا، كثقافة نظرية وممارسة للنظام أو الرقابة الاجتماعية، كعنصر من السياسي. والحقل الثالث يتعلق بالطقوس وقد كان ميدان الدراسات التجريبية بامتياز (Jean Copans, 2005 : 79)

3-الدين حسب الأنثروبولوجيا: تعريفات:

إذا كانت العشريات المؤسسة لأنثروبولوجيا الأديان غنية بالنظريات، فمن الوهم الاعتقاد بأن مجموع الأنثروبولوجيين كانوا في أي فترة من تاريخ علمهم يتقاسمون نفس النظرة حول تعريف الدين وحول مناهج التحليل الخاصة به. فعلى العكس هناك وجهات نظر متقاربة. ولكن هذا ما يعطي الأنثروبولوجيا قوتها. وارثين مفاهيم فلسفية وسوسيولوجية أو سيكولوجية أو ملهمين منها، تبنى الأنثروبولوجيون مع ذلك فكرة أن الدين يقوم على ميل عميق لدى الإنسان وأن له فائدة (أو وظيفة) على المستوى النفسي أو على المستوى الاجتماعي (التعبير عن الاجتماعي، تعديل السلوكيات الجمعية).

مثلما لا توجد مقارنة واحدة للدين لدى الإثنولوجيين فكذلك لا يوجد تعريف يحوز على إجماع مجموع الجماعة العلمية. من أجل تلخيص التوجهات الكبرى لدى الأنثروبولوجيين يمكننا أن نميز بين تعريفين كبيرين للدين أعلنهما على التوالي تايلور ودوركايم. في "الثقافة البدائية" طرح تايلور كمعيار رئيس لتعريف الدين وجود جواهر مشخصة تتمثل في الأرواح esprits انتهت إلى شكل معقد هو الإله. وسيتابعه في هذا الطريق مجموعة من الأنثروبولوجيين وبشكل خاص المدارس الأنجلوسكسونية. مع دوركايم

وإلى جانبه أسماء كبيرة في الفلسفة أو تاريخ الأديان (مثل أوتو وكايوا وإلياد) فإن مفهوم المقدس هو الذي سيطر مركزيا في تعريف الدين وهو الذي سيبقى مفضلا في الأنثروبولوجيا. دوركايم طرح على النقيض من تعريف تايلور ديانة كبيرة هي البوذية التي هي ديانة من غير إله.

لكن هذا لا يمنع من وجود تعريفات أخرى قامت على مفاهيم أخرى. مثل جون سارفييه التي قدم تعريف الدين على أساس مفهوم اللامرئي *l'invisible*. كما أن مفهوم "فوق طبيعي" راجع في التقليد الأنثروبولوجية الأنجلوسكسونية منذ فريزر. هناك تعريف إدوارد ساير: "الدين هو الجهود الدائم للإنسان من أجل اكتشاف، من خلال مشاكل ومخاطر الحياة اليومية، الطريق نحو السكنية الروحية" (Edward Sapir, 1967 : 106). ويضيف ساير أن محتوى هذه السكنية الروحية يختلف حسب الثقافات والمجتمعات وحتى كل فرد.

تعريف تايلور: يقول تايلور: "إذا فهمنا من كلمة دين الاعتقاد في إله أعلى، ومحاسبة بعد الموت أو عبادة الأصنام وممارسة القرابين، أو أي طقوس أخرى، أو مذاهب منتشرة هنا وهناك، فمن غير شك عدد من القبائل تبقى خارج عالم الدين. ولكن يمكن تعريف الدين كحد أدنى بأنه الاعتقاد في كائنات روحية" (Edward Tylor, 1920 : 487-488).

تعريف فريزر: "الدين هو التزلف والتقرب إلى القوى العليا التي تفوق الإنسان والتي يعتقد أنها توجه سير الطبيعة والحياة البشرية وتتحكم فيها" (سير جيمس فريزر، 1971: 217-218).

تعريف دوركايم: قدم دوركايم تعريفا يقترب من الدقة لأنه ميز لأول مرة بين عالمين الأول مقدس والثاني دنيوي، وهذا هو أساس كل دين وكل نزعة دينية يقول: "الدين نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تتعلق بأشياء مقدسة بمعنى منفصلة ومحظورة، هذه المعتقدات والممارسات توحد في جماعة أخلاقية تسمى كنيسة كل ما ينتمون إليها" (Emile Durkheim, 2005 : 65).

يقول كاميل تارو C. Tarot عن تعريف دوركايم بأنه يبقى أساسا لكل دراسة علمية للديني، فالأشياء المقدسة هي الأشياء المعزولة، مطبوعة بحدود معينة تحد بين مجموعتين متناقضتين. حدود بين فضاء مغلق داخل المعبد وفضاء يمتد حوله، بين أيام العمل وأيام العطلة، بين الأنشطة المفتوحة للكل وبين تلك المخصصة للمعلمين، فالمقدس يصبح هكذا مثله مثل أي موضوع علمي آخر، من دون أن يفتقد خصوصيته كظاهرة قابلة للملاحظة في المكان والزمان (Camille Tarot, 2008 : 17).

تعريف جيوم شميدت **Guillaume Schmidt**: الدين هو التعرف على كائن شخصي أو كائنات ترتفع فوق الشروط الأرضية والزمنية، والشعور بالتبعية لها. ونقول كائنات شخصية وليس كائنات روحية كما يجري القول غالبا لأنه بهذا نتخلص من أشكال وفترات لم تكن فكرة الروحانية قد تطورت بعد. بهذا التعريف يرفض شميدت تعريف تايلور لأنه يرفض فكرة تطور الدين من الأرواحية إلى أشكال أخرى (Guillaume Schmidt, 1910 : 4)

تعريف ميرسيا إلياد: تحت تأثير دوركايم يقدم ميرسيا إلياد تعريفا للدين يقول فيه: "لا يتوافر بين أدينا، للأسف، كلمة أدق من كلمة دين لكي نعر بها عن تجربة أو اختبار المقدس. فهذا المصطلح يحمل في طياته تاريخا طويلا جدا، على محدوديته النسبية على صعيد الثقافة، ما يجعل المرء، يتساءل كيف يمكن تطبيقه، بالجملة ومن دون تمييز على كل الحضارات المعروفة: من الشرق الأدنى القديم إلى اليهودية والمسيحية والإسلام، ومن الهندوسية والبوذية والكونفوشوسية إلى الشعوب المسماة بدائية. ولعله فات الأوان للبحث عن كلمة أخرى. بل ربما كان مصطلح "دين" لا يزال صالحا شرط أن نتذكر أنه لا ينطوي بالضرورة على إيمان بالله، أو على اعتقاد بألهة أو بأرواح، وإنما هو يميلنا بالضبط إلى تجربة "المقدس" ما يجعله يرتبط بالتالي بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقة" (ميرتشيا إلياده، 2007: 39).

اعتمادا على دراسة وفرد كونتوال سميت W. Cantwell- Smth نستخلص خمسة معاني رئيسية لكلمة دين.

-معنى عام، قريب من المفهوم القديم **religio**: الدين يعرف كنسق من المعتقدات والممارسات. فعندما نتكلم عن الدين المسيحي أو الدين الإسلامي، نشير إلى نسق منظم من المعتقدات والطقوس تكون تجربة دينية جمعية مندرجة ضمن زمان ومكان معينين.

-معنى ثان مكمل للأول: الدين لا يعرف أبدا كتجربة دينية تاريخية ضمن تجارب أخرى، ولكنه يشير إلى القيمة المثالية التي يكونها بالنسبة للمؤمنين الدين الحقيقي، وهو الذي يمارسونه.

-معنى ثالث سوسولوجي: الدين هو كل مركب من النشاطات الإنسانية المشكلة بواسطة إيمان ما. الدين يعطي إذن وظيفة الشرعية التي تمكن من ربط العالم والمجتمع المكون من قبل الإنسان والذي يكون اليومي الحقيقي له بحقيقة أخرى، عالمية ومقدسة.

-معنى رابع هو أكثر شخصية ويشير إلى تقوى تقتضي ليس فقط أفعال العبادة تجاه الله ولكن أيضا أفعالا تجاه الناس الآخرين.

-معنى خامس أخيرا ذو طابع وجودي يبرر مواقف وأفعال حياة الإنسان. فالدين هو انطباعات عواطف وأفعال الفرد المستسلم للعزلة، بقدر ما يعتبر نفسه في علاقة بما يبدو له إلهيا. يقول وليام جيمس، وهو ما يؤكد ويتهدد: "الدين هو ما يفعله الفرد بعزلته الخاصة"-43 : Michel Meslin, 1988 (44).

يلحق ميشال ميسلان على هذه المعاني قائلا هذه المعاني الخمسة المعاصرة لكلمة دين تبرز إلى مستويات مختلفة العلاقة الضيقة التي توجد بين إيمان ديني وسلوكيات إنسان مؤمن. إنها تكشف أيضا كم أن الحقل الدلالي لهذه الكلمة يتذبذب دون توقف بين تفضيلات خاصة، تشير إلى أشكال تاريخية للدين وبين فكرة جوهر مشترك يحدد أفعالا مختلفة عن أنشطة إنسانية أخرى.

بكلام دقيق نقول هذا التحليل يبقى ناقصا والذي لا يجهد في تعريف هذا الجوهر المشترك ومبادئه العامة التي يتضمنها مفهوم الدين. ما يذهل الملاحظ، هو أنه كل تجربة دينية جمعية تظهر علاقة متينة بين الرسالة الروحية، والممارسات الثقافية الخاصة بجماعة من المخلصين وبين الإحساس بامتلاك تقليد مشترك. إنه من الممكن تعريف دين ما في الوقت ذاته كقانون يعتبر مقدسا لأنه يعطي باسم الإرادة الإلهية، القواعد الأخلاقية للحياة، وجماعة توحد المخلصين، وكطريق تمكن الإنسان من تجاوز شرطه الخاص، ككائن مطبوع بالمحدودية، متوحد بربه. هذه الخصائص الثلاث توجد دوما حتى في حال عدم وجود كلمة دين من أجل تعريف هذه التجربة (44 : Michel Meslin, 1988).

ويذهب تاستو L. Testot ودورتبي J. F. Dortier إلى أنه من المهم دراسة الدين في مختلف مكوناته: المعتقدات، الطقوس، الممارسات، الإكليروس. ومن وجهة النظر هذه فالدين هو دائما بشكل عام نسق من المعتقدات، عن الآلهة، وكوسمولوجية وأساطير الأصل، الأخلاق مع محظوراتها وأوامرها، قيمها وتابوهاها، الشعائر والاحتفالات مع صلواتها وموضوعات عبادتها. وأيضا أشخاص متخصصون في الوساطة مع الأرواح. (Laurent Testot et Jeu- François Dortier, 2005 : 8-9)

ويذهب مارتن إلى أن هناك صعوبة من أجل الكلام عن أنثروبولوجيا الأديان تأتي من التنوع الكبير للواقعة الدينية. هذا التنوع يحيل في المحل الأول إلى تباين الاشتقاق اللاتيني الممكن لكلمة دين والذي غالبا ما أهملته الأنثروبولوجيا. نميز بشكل رئيس ثلاثة معاني:

-من جهة Religio يمكن أن تنتج عن الفعل Ligare (يربط) وفي هذا المعنى الشائع، الدين يعبر عن فكرة الربط، هذا الاشتقاق يستلزم إذن مفهوم رابط فعال أفقي تارة، بين الناس، وعمودي بين الناس وشيء آخر. ولكن هذا "الفعال" يمكن أن يتحول كما يقول باستيد في رمشة عين إلى عاطفي.

-من جهة أخرى بعض الكتاب القدامى كشيرون يربطون Religio بالفعل Legere: جمع. هذا الاشتقاق يسمح باستخلاص معنيين ممكنين ليس متناقضين بالضرورة. هناك أولاً فكرة جمع الناس فيما بينهم والتي لا تعني نفس مفهوم الربط. الرابط ليس من نمط معنوي كما يتضمنه الاشتقاق الأول. ثم هناك فكرة ثانية يعبر عنها الفعل جمع (J. B. Martin, 1991 : 29).

وتلخص المدرسة التكاملية لدراسة النظم الدينية والتجربة الدينية بشكل عام، العناصر التي ينطوي عليها النظام الديني بالنقاط التالية:

- 1- الاعتقاد بوجود مجال أو نطاق مقدس يمتاز عن النطاق العلماني الكوني العادي.
 - 2- الاعتقاد بوجود نظام كوني يقابل المجال القدسي، ويكون مسرحاً لنشاط الآلهة أو الإله، مما يستوجب ضرورة الخضوع لقانون عام أو ناموس أو لوغوس تسيير وفقه الظواهر الطبيعية والأحداث الاجتماعية.
 - 3- الاعتقاد بوجود تجاوب وتأثير متبادل بين النطاق القدسي والعلماني. وينعكس ذلك في اختيار الآلهة والمعبودات والكائنات المقدسة وتصويرها على هيئة الكائنات الأرضية العلمانية كالطوطمية أو تأليه الحيوان أو الإنسان.
 - 4- القيام بمجموعة من الأعمال والطقوس بقصد التقريب بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة القدسية، ومن ضمنها التصوف والزهد.
 - 5- ارتكاز الأعمال والطقوس على مجموعة من الأفكار والآراء النظرية التي تعرف باسم العقائد وهي التي تحدد الأسس الفلسفية واللاهوتية والأسطورية للديانة.
 - 6- انطواؤها على مجموعة النواهي الإلزامية التي تستمد سلطانها من قداسة مصدرها.
 - 7- تقديم القرابين والأضاحي للملكة القدسية (خزعل الماجدي، 1998: 77-78).
- والدين يتبدى بثلاثة أشكال يؤدي أحدها إلى الآخر وتدرج من واحد إلى آخر وأول هذه الأشكال هو الدين الفردي الذي هو الحس الفردي أو الخبرة الفردية الدينية، وهو أمر ذاتي لا يختص بفرد دون آخر بل يتعرض له الجميع بدرجات متفاوتة. والشكل الثاني هو الدين الجمعي حيث يأخذ الأفراد

بنقل خبراتهم المنعزلة عن بعضهم إلى بعض، في محاولة تحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة.

أما الشكل الثالث للدين فهو المؤسسة الدينية التي ظهرت مع ظهور المدينة بعد أن كان الدين يمارس جماعيا في المجتمعات القروية الزراعية الأولى. فمع ظهور المدينة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية ظهرت المؤسسة الدينية ممثلة بالمعابد والكهنة المتخصصين ورجال الدين (خزعل الماجدي، 1998: 78-79).

وللدين مكونات أساسية وثانوية. فأما الأساسية فهي ثلاثة: المعتقد والطقس والأسطورة. وأما الثانوية فهي مشروطة بالسياقات التاريخية والاجتماعية وهي الأخلاق والشرائع. فالمعتقد يتألف من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة التي تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات وتوضيح الصلة بينه وبين عالم الإنسان وغالبا ما تصاغ هذه الأفكار على شكل صلوات وتراتيل.

أما الطقس فهو الجانب الانفعالي والعملية من الدين، وعن طريق الطقس يظهر المعتقد من كوامنه الذهنية والنفسية إلى عالم الفعل.

وأما الأسطورة فهي امتداد طبيعي للمعتقد الديني، فهي تعمل على توضيحه وإغنائه وتنبيته في صيغة تساعد على حفظه وتداوله بين الأجيال، كما أنها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه بالعواطف والانفعالات الإنسانية التي تفرض فكرة الألوهية وترسم صورها في مخيلة الناس وتخلع عليها صفاتها وأسمائها، إن الأسطورة تقوم بترميز الدين وتلعب دور المرشد والمنظم للخبرة الدينية، ومن ثم تلعب دور المظهر للانفعالات الدينية العميقة (شحاتة صيام، 2010: 42).

قادت السوسولوجيا التاريخية والمقارنة إيفز لومبار إلى تحديد خمسة أنماط رئيسة من الأديان تتطابق مع خمس مراحل مهمة في تاريخ الإنسانية. ديانات شعوب الصيد واللقاط، الديانات الشفوية الزراعية الرعوية، ديانات الشرك القديمة، ديانات الخلاص والتحويلات المرتبطة بالحدثة. الديانة الأولى تمثلها الشامانية، الديانة الثانية ديانة الدوغون بمالي، النمط الثالث تمثله الديانة الكلدانية والديانة الأثينية في الفترة الكلاسيكية، والفيدا (ديانة سابقة على الهندوسية) مثال عن النمط الرابع، وأخيرا فيما يتعلق بديانات الخلاص فتمثلها الهندوسية، البوذية، الديانة العبرية، الكاثوليكية والإسلام.

4- أصل الدين:

الأنثروبولوجيون فهموا وفسروا المعتقدات والممارسات للشعوب البدائية. يصرح بيريتشارد في كتابه ديانة البدائيين في نظريات الأنثروبولوجيين أنه لن يعالج سوى النظريات التي تعنى بديانات الشعوب البدائية. ولذلك فإن النقاشات العامة حول الدين تبقى خارج اهتمامه.

وإذا تساءلنا ما هي الفائدة التي يمكن أن تقدمها لنا ديانات الشعوب البسيطة، يجيب أولاً أن الفلاسفة والأخلاقيين البارزين منذ هوبز، لوك، روبرو، إلى غاية هربرت سبينسر ودوكايم وبرغسون اعتبروا أن وقائع الحياة البدائية كانت لها دلالة كبيرة، وهي تمكن من فهم الحياة الاجتماعية بشكل عام. وزيادة على ذلك لاحظ أن الرجال الذين غيروا التيارات الفكرية لحضارتنا خلال القرن الماضي، مبدعو الأساطير الكبرى داروين، ماركس وإنجلز، فرويد، فريزر وكونت اظهروا كلهم اهتماما عظيما بالشعوب البدائية واستعملوا ما عرضه عنها من أجل أن يبينوا لنا أنه إذا كان الأمر الذي كان يوفر لنا في الماضي تشجيعا وسلونا لم يعد بوسعه توفيره اليوم، فحسارتنا له رغم ذلك ليست كلية.

يجيب إيفانز-بيريتشارد ثانياً أن الديانات البدائية تشكل جزءاً لا يتجزأ من الظاهرة الدينية وأن كل من يهتم بالدين يعترف أن دراسة الأفكار والممارسات الدينية للشعوب البدائية، والتي تتميز بالتنوع الشديد، تساعدنا على استخلاص بعض النتائج عن طبيعة الدين بشكل عام، وبالتالي أيضاً عن الديانات الأرفع مستوى، عن الديانات التاريخية والوضعية وعن الديانات السماوية، بما فيها الديانة المسيحية. على خلاف الديانات الأكثر تطوراً، التي لها منشأ مشترك، اليهودية والمسيحية والإسلام، الهندوسية، والبوذية والجنسية، الديانات البدائية في هذه المناطق المعزولة من العالم لا يمكن أن يكون لها سوى تطور مستقل، من غير صلة تاريخية ببعضها البعض، لذا فهي تشكل معطيات للتحليل المقارن الذي يمكننا من تعيين الخصائص الأساسية للظواهر الدينية ويساعدنا على أن نطلق عليها أحكاماً تتصف بالعمومية والشمول. من أجل أن نفهم تماماً طابع الدين المنزل يجب أن نفهم الديانات المسماة طبيعية، إذ لم يكن من الممكن تنزيل أي وحي كان لولا أن البشر كانوا قد كونوا في مبتدأ أمرهم فكرة غامضة عن الوحي. بل الأولى بنا أن نقول أن التمييز بين ديانة طبيعية وديانة منزلة بالوحي تمييز مغلوط ومدعاة للالتباس. إذ أن الديانات جميعاً، بمعنى من المعاني ديانات وحي. فالعالم الخارجي والعقل قد أوحى للبشر، أينما كانوا بوجود الشأن الإلهي، وجعلهم يعون طبيعتهم الخاصة وقدرهم.

والنظريات حول الدين يمكن تصنيفها إلى نظريات نفسانية واجتماعية. والنظريات النفسانية تنقسم حسب وليها لم شيدت إلى نظريات ذات نزعة ثقافية ونظريات ذات نزعة انفعالية. إذا بدت النظريات التي عاجلت الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية سخيفة، فيجب أن نبقي حاضرا في الذهن أن الأنثروبولوجيين كانوا لا يزالون في مرحلة طفولة الأنثروبولوجيا. وهؤلاء الأنثروبولوجيون زيادة على ذلك لم يقربوا شعبا بدائيا على الإطلاق. لقد كانوا يعتمدون على تقارير المستكشفين والبعثات الدينية (المبشرين) والإداريين والتجار، "وأنا حريص على الإطلاق. لقد كانوا يعتمدون على تقارير المستكشفين والبعثات عليها (هؤلاء الأنثروبولوجيون) عرضة للشك" (8 : Evans Pritchard, 1965) يقول إيفانز-بريتشارد، ويضيف "التقارير التي يستخدمها العلماء من أجل تثبيت نظرياتهم لم تكن مغلوطة وحسب بل كانت انتقائية تماما. فالرحالة كانوا يدونون في ملاحظاتهم ما كانوا يجدونه غريبا وبرا، فاقعا" (Evans Pritchard, 1965 : 110). والتقميش والتجميع الذي اتبعه علماء قابعون في مكاتبهم زيادة على ذلك كان يؤدي إلى تحريفات وتشويهات لحقائق الأشياء. هؤلاء العلماء كانوا يجهلون النقد التاريخي الذي يمكن من تمحيص الوثائق التاريخية.

ولكن ثمة سؤال ينطرح هو لماذا لم يبدأ هؤلاء الأنثروبولوجيون بدراسة الديانات الكبرى التي كان تاريخها ولا هويتها وطقوسها معروفة جيدا وأفضل بكثير من ديانات الشعوب البدائية. لقد كان بوسعهم أن يتدرجوا مما هو معروف جيدا إلى ما هو أقل معرفة. ولكن ربما تركوا الديانات الكبرى جانبا تحاشيا منهم للنقاشات المرحجة التي كان من الممكن أن يضطروا إليها من تلك الظروف الدقيقة التي شهدها ذلك العصر.

أ- النظريات النفسانية:

1- المدرسة الطبيعية: بالنسبة لمولر إن البشر كان لديهم دائما حدس بالشأن الديني، بفكرة اللاهائي، اللاهائي والله هما نفس الشيء، هذا الحدس معطى لديهم بواسطة التجارب الحسية. وعليه فإنه من غير المفيد البحث عن الأصل في وحي بدائي أو في غريزة دينية، مثلما يفعل بعض الأشخاص. كل المعارف الإنسانية تأتي من الحواس، كما يقول الحسيون في الفلسفة، كل استدلال يقوم على الإحساسات وكذلك الأمر بالنسبة للدين. اعتمادا على المقولة العزيزة على الحسيين: "لا يوجد شيء في القول لم يسبق وجوده في الحس Nihil infide quod non aute fuerit insensu .

مدرسة الأساطير الطبيعية هي مدرسة ألمانية تحتم بشكل أساسي بالديانات الهندوأوروبية. الأطروحة التي تتبناها هي أن آلهة الزمان القديم والآلهة في كل مكان وزمان، لم تكن سوى ظواهر طبيعية مشخصة - الشمس، القمر، النجوم، الفجر وعودة الربيع، الأنهار الكبرى إلخ... الممثل البارز لهذه المدرسة هو ماكس مولر ابن ويلهلم مولر الشاعر الرومانسي، عالم ألماني ينتمي إلى فرع الأسطورة الشمسية لهذه المدرسة. لغوي فذ، متخصص في السنسكريتية. اهتم مولر خاصة بآلهة الهند والعالم الكلاسيكي. ولكنه حاول أيضا أن يفسر بعض المعطيات البدائية وهو على قناعة بأن لهذه التفسيرات دلالة عامة. لقد تبنى أن فكرة اللاهائي لا يمكن التعبير عنها إلا بواسطة الرموز أو الاستعارات، تستوحى من بعض المشاهد العظيمة في العالم المعروف كالكواكب، أو بالأحرى صفاتها. لكن هذه الصفات كانت معناها المجازي، وتكتسب دلالة خاصة واستقلالها باعتبارها آلهة. وهكذا أدى هذا النحو من التفكير إلى القول بأن الأديان كانت مرضا في اللغة.

اللغة تمارس نوعا من التسلط على الفكر وهذا الأخير يسعى دوما إلى التحرر من سلطتها، ولكنه عبثا يحاول.

2- هيربرت سبينسر: الأنثروبولوجيا تدين له ببعض المفاهيم المنهجية ولكنها نسيت ذلك. كرس قسما كبيرا من مؤله "مبادئ علم الاجتماع" للمعتقدات البدائية ورغم أن تفسيره مشابه لتفسيرات تايلور وأنه طبع بعد كتاب الثقافة البدائية، فقد صاغ آراءه قبل ظهور هذا الكتاب لفترة طويلة، الإنسان البدائي فيما يؤكد سبنسر إنسان عاقل، فإذا أخذنا في الاعتبار تلك المعارف البسيطة التي لم يكن يملك غيرها، فإن تفكيره واستنتاجاته سليمان.

من خلال رؤيته للشمس والقمر والغيوم والنجوم التي تذهب وتجيء، اكتسب الإنسان مفهوم الثنائية، المرئي واللامرئي وتعزز هذا المفهوم بملاحظات أخرى كالأحافير، والصوف والبيضة، والشرنقة والفراشة، ذلك أن سبنسر وضع في ذهنه أن الشعوب البدائية لم تكن لديها أية فكرة عن تفسير الطبيعة. وإذا وجدت ثنائية: أي عنصران من طبيعة مختلفة في الأشياء فلماذا لا يكون الأمر كذلك لدى الإنسان؟ ظله، وحياله في الماء، يحضران أيضا ويغيبان. ولكنها الأحلام المغامرات الحقيقية للشعوب البدائية هي التي أعطت للإنسان فكرة ثنائيته الخاصة، فماهى بين الأنا-الحلم الذي يهيم ليلا، وبين الأنا-الظل الذي يظهر نهارا. الأشكال المختلفة للإحساس المؤقت، بالنوم، والإغماء والأخذة إلخ، جاءت لتعزيز فكرة

الثنائية، بحيث صار الموت يعتبر شكلا من أشكال انعدام الحس. وإذا كان للإنسان قرين ثان، هو النفس، فلاستدلال نفسه يقود إلى القول بوجود النفس لدى الحيوانات والنباتات وفي الأشياء المادية. غير أن البحث في أصل الدين ينبغي أن ينصب على الاعتقاد بالأرواح أكثر من الاعتقاد بالنفس. فالافتراض بأن للنفس حياة أخرى مؤقتة، بعد حياتها هذه ينشأ عن ظهور الأموات في الأحلام، طالما أنهم لم يصبحوا منسيين. وأول ما يسعنا أن نتصور الكائن الغيبي على صورته هو الشيخ. فهذا التصور يجب أن يكون سابقا على الوثن الذي ينطوي على وجود روح تسكن داخل الشيء المعين. فكرة وجود أرواح توجد في كل مكان، في حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للأوثان التي ليست خاصة ملازمة للشعوب البدائية. الأرواح لا بد أن تتحول إلى آلهة كما يقول سبينسر، أرواح الآباء الأولين وأرواح الأشخاص الأفاضل إلى مؤلمات (عقيدة البشر المؤلمين بعد موتهم) كما تتحول الأطعمة والأشربة الموضوعية على قبور الأموات إلى مهاريق وأضاحي من أجل الحصول على رضوان الآلهة. وهكذا يستتج سبينسر أن عبادة الأسلاف هي أصل كل دين.

إن الحجج التي اعتمدها سبينسر فيما يرى إيفانز - بريتشارد واهية. وليس هناك ما يثبت ما يذهب إليه سبينسر. يقول إيفانز - بريتشارد. " إذا كان المرء لا يستطيع دحض هذه النظريات التذهنية جميعا، فهو من ناحية أخرى لا يستطيع الدفاع عنها، لسبب بسيط هو أنه لا توجد أية وثيقة مقنعة حول أصل المعتقدات الدينية" (إيفانز - بريتشارد، 1986: 186).

3- فريزر: رأى فريزر أن مسيرة الفكر البشري تطورت من السحر إلى العلم عبر الدين. لقد اعتقد الإنسان الممجى في قدرته على التحكم في سير الطبيعة بواسطة طقوسه وتعاويذه السحرية، ولكنه لم يلبث أن اكتشف زيف السحر، وكان ذلك من طرف أصحاب العقول الثاقبة أو الفلاسفة البدائيين كما يسميهم فريزر، وانتهى الأمر بهم بعد شك وحيرة واضطراب إلى الإيمان بكائنات روحية إليها عزي الإنسان البدائي ما يحدث في الطبيعة وما يتعرض له من مصائب ومرض وكوارث ومجاعة... غير أن أصحاب العقول الثاقبة أدركوا أنهم فريسة لوهم جديد، وتوصلوا إلى أن الطبيعة خاضعة لنظام صارم، بعكس النظرية الدينية التي هي عرضة للتغير بسبب تدخل الآلهة التي يسترضيها البشر بالصلوات والقربات. فكان اكتشاف زيف الدين إيذانا ببدء مرحلة العلم الذي " خلع الدين عن عرشه" فيما يقول فريزر (James George Frazer, 1915: 365).

وهكذا فإن الدين لم يكن سوى وهم من الأوهام مثله مثل السحر تخلى الإنسان أو يجب أن يتخلى عنه بمجرد أن يعتلي العلم العرش. والواقع أن فكرة الحالات الثلاث التي قال بها فريزر فكرة موجودة لدى سابقه من العلماء الاجتماعيين والأنثروبولوجيين ومن أبرزهم أوغست كونت الذي قال بقانون الحالات الثلاث: الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية والحالة الوضعية.

ولكن الحجج التي اعتمدها فريزر لدعم أطروحته، فيما يقول إيفانز - بريتشارد - أقل ما يقال فيها إنها كانت في غاية السطحية. وإنما من وجهة النظر الأنثروبولوجية لا تصمد أبدا أمام النقاش. فالخلاصات المبنية على المعطيات الاسترالية بشكل خاص، كانت بعيدة عن الهدف كل البعد، وما دام فريزر، يستشهد بالاستراليين لكي يبين أنه كلما كانت الثقافة أبسط، كلما كان السحر أهم وكان الدين أقل أهمية، ينبغي الإشارة إلى أن الشعوب التي كانت تعيش من القنص أو في جماعات تضم عدداً من القبائل الاسترالية، كانت ذات معتقدات وديانات إحيائية وإلهية (إيفانز - بريتشارد، 1986: 184).

4-ماريت: كان هو وأندرو لانغ من تلامذة تايلور ولكنهما وجها انتقادات عنيفة لنظرية تايلور. لقد كانت أطروحة ماريت مختلفة تماما، ليس فقط لأنه دافع عن فرضية وجود مرحلة سابقة على الأرواحية، ولكنه اعترض على عملية التفكير التي اعتمدت في تفسير الدين. معتمدا على الميتودولوجيا، الإنسان البدائي عنده لا يشبه أبدا الفيلسوف "الخائب" التي تم تصويره بها، على حد قوله. لدى البشر الأوائل ليس الأفكار هي التي تحدث الأفعال، ولكن الأفعال هي التي تولد الأفكار. إن ديانة الممحي ليست ديانة متبصرة، مدبرة ولكنها ديانة مرقوسة (Evans Pritchard, 1965) dansée (27). الحركة هي التي لها دلالة في الديانة البدائية، وليس التفكير. والفعل ينتج عن الحالات الانفعالية. لقد استخلص ماريت النتيجة التالية: في العصر الأكثر قدما، السابق للأرواحية، لا يمكن التمييز بين الدين والسحر، مثلما يمكن فعل ذلك فيما بعد عندما تنظم الدين وأدان السحر الذي اتخذ معنى سيئا وسلبيا. ويرى أن من الأفضل، في صدد الحديث عن الشعوب البدائية، استعمال عبارة السحري-الديني. وهذا تعبير غير موفق في رأي إيفانز - بريتشارد. تبناه عدد من الأنثروبولوجيين بشكل خاص من قبل ريفرز وسليغمان. ولكن ماريت نفسه كان يفضل كلمة مانا. حسب الشعوب البدائية كان لديهم الشعور أن بعض الأشخاص وبعض الأشياء تمتلك قوة خفية وأن حضور أو غياب هذا الشعور هو الذي يفصل المقدس عن الدنيوي، وعالم الخوارق عن عالم العاديات، والطابوهات كانت وظيفتها الفصل

بين هاذين العالمين أحدهما عن الآخر. وأن هذا الشعور هو شعور بالخوف وبالسرية، ومزيج من الإعجاب والذهول والاهتمام والاحترام، وربما من المحبة أيضا. فكل ما يستثير هذا الشعور وكل ما يعتبر بمثابة الخفي والسري هو دين.

"لقد كان ماريت كاتيا لامعا- يقول إيفانز- بريتشارد، لكن هذا الفيلسوف العبقري الذي ترأس المدرسة ما قبل الإحيائية بعد أول مقال كتبه، لم يقدم شيئا من الأدلة اللازمة لتأييد نظرياتها" (إيفنز- بريتشارد، 1986: 193).

5- كراولي: أرنست كراولي كان مدير مدرسة ومؤلفاته ظهرت في نفس الفترة التي ظهرت فيها مؤلفات ماريت تقريبا. في دراسته عن الدين بعنوان فكرة الروح يفترض في أعقاب تايلور أن فكرة الروح قد انبثقت من فكرة النفس، وولدت فكرة الله في مرحلة متقدمة من الثقافة. لكن كراولي لا يتفق مع تايلور حول أصل مقولة النفس. فهو يقول أن رأي تايلور حول هذه المسألة لا يقودنا بعيدا عن رأي هوبز وأرسطو ومن المستحيل من الناحية النفسانية أن تكون مقولة النفس قد استمدت نشأتها من الأحلام، بل إنهما على الأرجح قد نشأت عن الأحاسيس. إن الإنسان البدائي بإمكانه أن يستدعي صورة أشخاص لغائبين، وعن هذه الثنائية، تولدت مقولتي النفس والروح. مما يعني أن كل ما من شأنه أن يخضع للشعور الذهني هو ذو نفس، رغم أن تصور نفس الأشياء الجماد لا تكون على نحو يمددها بالحركة كما كان يعتقد تايلور. " فالوجود الروحي إذن هو وجود ذهني، وعالم الأرواح ما هو إلا عالم ذهني" (Evans) (Pritchard, 1965 : 29). أما الله أو الآلهة فليست إلا مجتمعات من الأرواح، أو أرواحا لأشخاص بارزين، وهذا ما كان سبينسر يقول به. فالدين إذن وهم من الأوهام.

وفي كتاب آخر له هو " الوردة الصوفية" الذي يقدم فيه نظرية أعم حول الدين، ينتهي كراولي إلى أن كل المفاهيم الدينية تنشأ عن أصول وظيفية جسمانية ونفسانية على درجات متفاوتة من الثبات. وثمة موضوعة ملازمة لجميع كتبه، هي أن الدين ليس في نهاية الأمر سوى نتاج من نواتج الخوف والحذر وانعدام المبادرة والجهل وفقدان الخبرة، وهي كلها صفات نجدها في الإنسان البدائي. وهكذا يقول كراولي: "كلما كانت هناك أخطار كلما كان هناك دين" (إيفنز- بريتشارد، 1986: 126).

ولذا نجد أن الشعوب التي ما زالت في أولى مراحل الثقافة أكثر لدينا من شعوب الحضارات المتقدمة، وأن النساء أكثر لدينا من الرجال. كما ينجم أيضا عن أن الله نتاج من نواتج العمليات النفسانية الحياتية.

6- تايلور والأرواحية:

في دراسته للأديان البدائية سيغدو تايلور باستمرار تطوريا، مكونا مفهوم الأرواحية animisme الذي سيُعتبر واحدا من إسهاماته الأساسية في الإثنولوجيا. فحسب تايلور لم تعرف المجتمعات الأكثر بدائية الألوهية المتعالية. لقد دافع عن أن الآلهة الكبرى لم تكن قادرة على الظهور إلا بعد تطور طويل انطلاقا من الاعتقاد البدائي في الأرواح. نجد هنا التأثير التطوري على تايلور، ذلك أن ما يهمه في المقام الأول هو بناء نظرية في أصل وتطور الدين. حسب تايلور تعريف أدنى للدين يمكن من توحيد على خط متصل واحد الممحي الفيتيشي مع المسيحي المتحضر. في الواقع، بتعريف الدين كاعتقاد في كائنات روحانية، اعتبر تايلور أن الأمر يتعلق بظاهرة عالمية موجودة في كل المجتمعات. ما يسميه أرواحية (من اللاتينية anima = النفس، الروح، الحياة) هو العامل المشترك لكل الأديان، ولكن أيضا النقطة الصفر للدين. الشكل الأولي للحياة الدينية الأرواحية ميزت فجر الإنسانية. ومفهوم الأرواحية لا زال مستعملا اليوم للإشارة إلى أديان المجتمعات البدائية.

حسب تايلور، أصل الدين هو ذو نظام عقلي، في معنى أن الممارسات والمذاهب الدينية هي ظواهر ثقافية نتاج العقل الإنساني وليست اختراعات فوق طبيعية. إنه انطلاقا من التساؤل حول ذاته سيدرك البدائي الأرواح. "يبدو أن الإنسان المفكر، عندما كان يعيش في ثقافة متطورة قليلا، تأثر بنمطين من المشكالات البيولوجية. في المحل الأول، ما الذي يصنع الفارق بين جسدي وجسد الميت؟ ما هي أسباب العمل، النوم، الرعب، المرض والموت؟ وفي المحل الثاني، ما هي هذه الأشكال الإنسانية التي تظهر في أحلامنا ورؤانا؟ بملاحظة هاتين المجموعتين من الظواهر الفلاسفة القدماء الممججون قاموا ربما بأولى خطواتهم نحو الاستنتاج البديهي أن كل إنسان يمتلك شيئين حياة وشبحا" (Robert Delière, 2006 : 34)

قصد تايلور من هذا أن مفهوم روح إنسانية أو نفس esprit هو شيء عالمي في الثقافات الإنسانية، لقد لاحظ زيادة على ذلك أنه توجد غالبا علاقة لغوية بين بعض الأفكار مثلا، الظل، الحياة، الرياح والنفس والمفاهيم الدينية الروح والنفس. هكذا يقول تايلور في المجتمعات البدائية، الحيوانات، والنباتات والأشياء الجامدة تحمل روحا.

إن الشكل الأكثر بساطة للدين يتأتى إذن من تفكير الإنسان البدائي في تجربة الحلم وتساؤله أمام الفرق بين إنسان حي وجثته. الإنسان البدائي آخذا في الاعتبار هذه العجائب وراغبا في إيجاد حل لها،

استدار إذن نحو مفهوم روح إنسانية كحقيقة لامادية مفصولة عن الجسد، الاعتقاد في وجود روح تستطيع في الواقع تفسير بعض الأحلام أو عرض ما يحدث في موت إنسان. بعبارة أخرى توصل الإنسان البدائي إلى حل للغز العقلي لموت الكائن (أين أكون عندما أحلم، أو أكون نائما أو ميت؟) بالتسليم بوجود كائنات تسمى أرواحا esprits لها وجود منفصل عن الجسد. هذا الاعتقاد أدخل حالات من الخوف والاحترام تجاه هذه الكائنات الروحانية واللامادية وهذه الحالات كونت صلب الأديان الأولى. فحسب تايلور الإنسان البدائي مد هذا الاعتقاد إلى كل الظواهر الطبيعية وأدرك بنظرة مزدوجة للكون ثنائية الإنسان التي تتجلى في أحلامه التي خلالها تجول الروح، وفي صورته التي تنعكس في الماء أو أيضا في ظله. ولكن ليس الإنسان وحده من ينقسم، ذلك أن المخلوقات كلها- الحية والجامدة- متماثلة في تكوينها من جسد وروح. أكد تايلور إذن أن الإنسان البدائي لم يعرف آلهة حقيقية. ولكنه رضي بالاعتقاد في أرواح انتهى بإجلالها. الكائنات الروحانية تفلت من مراقبة الإنسان، لذلك ينبغي كسب ثقتها من أجل منعها من الإضرار به. بهذا ستتطور طبيعيا عبادة الأجداد كأحد الأشكال الأكثر بدائية للدين. تايلور اعتبر أن هذه الأرواح تم تجسيدها. ستتجسد أولا في الأحجار أو عناصر أخرى من الطبيعة لتتقلد فيما بعد الحيوانات.

وشينا فشيئا تجسدت الأرواح في كائنات حية والأرواحية ستتحول إلى فيثيشية. المهمجي وضع الروح في جسد غريب يستطيع استدعاءه والتحكم فيه. التماثل تعمل كآلهة نحترمها من أجل المصالح. الفيتيشية قادت بسهولة إلى عبادة الأوثان. الوثن اكتسب شخصية، بعبارة أخرى تشخصن. وهكذا بالتدريج ولدت الآلهة من هذه الآلية لينطلق تعدد الآلهة (هذه الأرواح ثم تأليهها). الآلهة تمثل أولا أنواعا طبيعية استندت إليها آلهة الشمس، والقمر والماء والأرض. فيما بعد، خطوة سيتم قطعها نحو التجريد والتعالى باختراع آلهة السلام، والخصوبة، والغنى، والتوحيد سيكون نهاية هذه العملية الطويلة التي تجد جذورها لدى المهمجي: الاعتقاد العظيم للشعوب المتحضرة. تعدد الآلهة ستتطور خاصة عندما تمر من المهمجية إلى العصر البربري، حسب تايلور البرابرة يعيشون من الزراعة، لقد عرفوا المدينة والكتابة. ولكن أيضا تقسيم العمل وتنظيمهم الاجتماعي كان معقدا. تعدد الآلهة تطور لديهم والأرواح العظيمة وجدت مع الآلهة الأكثر بدائية التي تتحكم فيها. فالهة الوديان لا تقدر على شيء من غير رضا إله الشمس. مجمع الأرباب يعكس بمعنى من المعاني النظام الاجتماعي، مع أرواح تابعة مطبوعة لآلهة حاكمة- اليهودية والمسيحية تمثل المرحلة الأعلى للأرواحية. المعتقدات الدينية إذن تطورت من الأشكال الأولية نحو

الأشكال الأكثر تعقيدا، وهناك تطور من مرحلة إلى أخرى. تايلور لاحظ أن التطور يلاحظ بشكل أساسي في تطور الأخلاقية. الأديان البدائية ليست في الواقع أخلاقية باعتبار أن الأرواح لا تهتم أبدا بالأفعال الإنسانية وحيث أن حياة الروح بعد الموت لا تتوقف على الأفعال خلال فترة الحياة. في المرحلة التالية المعتقدات الدينية تصبح أخلاقية ويتم الاعتقاد أن الأفعال خلال الحياة سيجازى عليها أو يعاقب عليها في الآخرة. هذه الأخلاق تأخذ أكثر فأكثر مكانا في الدين حيث تنتهي بتمكين ضمان وضع مرتب في الآخرة.

مثل بعض المحللين للدين في الماضي، تايلور اعتقد أن الدين يقوم على أفكار خاطئة. والأرواحية ليست إلا خطأ جسيما. فحجارة أو شجرة أو تمثال لا يمكنهم أن يحتوا على روح وأنه ليس الأرواح هي التي تصنع نمو النبات. العقل هو في الأصل الذي قاد الإنسان نحو الأرواحية، ولكن هو أيضا ما ينبغي إبعاده في العصر الحالي. خطأ الخرافة ينبغي بالتدريج أن يخلي مكانه للحقيقة العلمية وينبغي أن نتحرر من قبضة الأرواحية، بمعنى من الدين. فهو يعتبر الدين شيئا خاطئا أساسا، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه أنه نابع من تأمل الإنسان من عمل العقل في رغبته في تفسير العالم وعجائبه. فليس إلا في مرحلة من التطور يصبح فيها الدين غير مقبول وعندئذ يكون مدعوا للاختفاء-33 (Robert Delière, 2006) (36).

نظرية تايلور تدافع عن الإنسان البدائي الذي كان كائنا عقلايا أو فيلسوف علم. وبالتالي فإن مفهوم الروح لم يكن ثمرة اعتقادات غير عقلانية. بالنتيجة المعتقدات الدينية الأصلية لم تكن مثيرة للسخرية، لقد كانت بناءات متماسكة ومنطقية، مستندة على فكر عقلائي، وملاحظة ومعرفة تجريبية. نقد هذه النظرية كان حادا. دوركايم اعتبر أن الإنسان البدائي لم يكن فيلسوفا ليبي بشكل منظم نظريات حول الظواهر المحيطة به. حسب دوركايم الحالم كان دائما واثقا من أنه نهب للوهم، لظاهرة نفسية من غير أسباب خارجية. إيفانز-بريتشارد انتقد تايلور في نفس المعنى ملاحظا أن هذه النظرية تخمينية، وأن الأشياء لم تحدث كما اعتقد تايلور، ولكن كان من المقدر أن تمر بشكل آخر. بعض البناءات تجعلنا نفكر في القصص التي تحكي كيف أن الفهود لها نقاط على جلدتها. صحيح أن الأهالي يفسرون غالبا معتقداتهم بالأرواح بالرجوع إلى الحلم. ولكن لا شيء يقول لنا أن هذا هو نقطة الانطلاق لكل دين. أضف إلى ذلك، وعلى المستوى التجريبي هذه المرة، المجتمعات الأكثر بدائية بعيدة عن جهلها. عبادة الآلهة وأن الاعتقاد في إله متعال كان منتشرا جدا، بما في ذلك في الشعوب الأكثر بدائية.

بناء تايلور له إذن حدوده. ولكن مع ذلك لا ينبغي أن نغفل عن قيمته. ذلك أن تايلور بحث أولا عن عامل مشترك لكل الأديان وتعريفه حتى لو لم يكن كاملا يمكن أن يكون مفيدا. بالنسبة له الأرواحية ليست فقط نقطة الانطلاق لتطور ما، إنما أيضا نوعا من الشكل الأولي لكل حياة دينية. بهذا المعنى، لقد لاحظ جيدا أن الإنسان هو إنسان ديني *Homo religiosus* وأن الاعتقاد في الأرواح عنصر يتخلل كل الأديان. باختصار تايلور من دون شك كان خاطئا في الاعتقاد أن الأرواحية كانت أصل كل حياة دينية، ولكن كان صائبا في البحث في كل حياة دينية عن عناصر أرواحية (Robert Deliège, 2006 : 38).

في عام 1898 أصدر أندرو لانغ A. lang كتابا بعنوان "صناعة الدين" نقض فيه طرح تايلور الذي يرى أن الدين قائم في الأرواحية. وقد كان لانغ قد بنى حجته من وجود إيمان بألهة كبرى لدى بعض الشعوب المغرقة في البدائية، كالأستراليين والأندمانيين. وهكذا فقد تم تقديم افتراض معاد للتطورية يذهب إلى القول أن الإله الكبير قد لا يكون في آخر التاريخ الديني بل في بداياته. وبذلك نكون أمام مرحلة من مراحل الدين أقدم من تلك المسماة بالأرواحية. وفي عام 1955 نشر كتاب "في أصل فكرة الآلهة" لمؤلفه فلهلم شميدت بعد عام على وفاته. كان عدد صفاته يتجاوز 11000 صفحة. في هذا الكتاب عرض المؤلف نظريته حول أصل الدين وتطوره.

تأثر شميدت تأثرا قويا باكتشاف أندرو لانغ للآلهة الكبار لدى أقدم الشعوب بدائية. لقد أدرك شميدت أنه ليس من الممكن الإجابة عن سؤال حاسم وجذري مثل سؤال أصل فكرة الإله من دون أن نستخدم قبل كل شيء منهجا تاريخيا شديدا التماسك، يجعلنا قادرين على تمييز التراصفت الثقافية في المجتمعات البدائية وعلى توضيح أمرها. يعترض شميدت اعتراضا شديدا على المقاربات غير التاريخية التي يعتمد عليها تايلور وفريزر ودوركاهم ومعظم الأنثروبولوجيين. وهو كان واحداً من أوائل الذين أدركوا أهمية الإثنولوجيا التاريخية التي اعتمدها غرايبنر، لا سيما مقولته حول الحقل الثقافي أو الدورة الثقافية. إذ ساعده التراصف التاريخي على تمييز التقاليد الغائرة بل الأولية عن التطورات والتأثيرات اللاحقة. فقد حاول شميدت في حالة أستراليا مثلا أن يبرهن على أن الإيمان بإله أكبر كان أمرا مشهورا منذ أقدم الأزمنة، في حين أن الطوطمية ميزت العشائر الأحداث عهداً من الناحية الثقافية. والإثنولوجيا التاريخية تعتبر أن عشائر جنوب شرق أستراليا البيجمة، وبعض عشائر شمال آسيا وأمريكا فضلا عن الفويجيين هي بقايا من

بقايا أقدم الحضارات في العالم. وكان شميديت يعتقد أن الانطلاق من هذه الأحافير الحية يمكننا من إعادة تكوين الديانة الأولية. وهذه الديانة كانت تقوم برأيه، على الإيمان بإله أكبر أزلي، عليم، رحمان رحيم، وافترض أنه يعيش في السماء. وقد توصل شميديت إلى نتيجة مفادها أنه كان هناك منذ البداية، وفي كل الأمكنة، توحيد أولاني، ولكن التطورات اللاحقة التي أحاقت بالمجتمعات البشرية شوهدت المعتقدات الأصلية، بل محت آثارها في كثير من الحالات (ميرتشيا إلياده، 2007: 86).

وقد اعترف روبرت لووي وبول رادن وغيرهما من الإثنولوجيين بوجود إيمان بكائنات كليا لدى أقدم الشعوب. وقد كان شميديت يزعم أن الإنسان البدائي في بحثه المنطقي عن علة مسببة للأشياء اكتشف فكرة الله. وهذه مقارنة عقلية بحتة وفقها اعتقد شميديت أن كل العناصر اللاعقلانية تمثل تدهورا طرا على الدين الأولاني.

وهكذا فإن شميديت الانتشاري قد عارض النظريات التطورية بقوة، ولم يقبل فكرة أن تاريخ الإنسانية هو مرور من البسيط إلى المعقد. تطور من اللفظ والناقص نحو الكمال والحضارة. على المستوى الديني ما يرفضه هو الفكرة القائلة أن الشعوب الأكثر بدائية فيتيشية، أو سحرية أو أرواحية وأنها تطورت شيئا فشيئا نحو الدين أو العلم. شميديت دافع في المقابل عن أن الشعوب الأكثر بدائية كان لها معرفة إضافية وخاصة عن فكرة الله. وعليه فإن التوحيد أسبق من تعدد الآلهة حسب نظرية شميديت. وليس الإنسان البدائي هو من اخترع الإله ولكن الإله على العكس، هو من علم الناس ما ينبغي اعتقاده والطريقة التي يعبدونه بها. وفي النهاية "ليس الإنسان هو من اخترع الإله ولكن على العكس الإله هو من اخترع الإنسان" (Robert Delière, 2006 : 39).

لكن مقارنة شميديت وجد من يعترض عليها. فميرسيا إلياد يقول: "والحق أننا لا نملك سبيلا أو وسيلة لدراسة ذلك الدين الأولاني فأقدم الوثائق التي نملكها تعود إلى حقبات قريبة نسبيا، إذ لا تعود بنا إلى ما هو أبعد من العصر الباليوليتي، ما يجعلنا نجعل جهلا مطبقا كل ما يتعلق بالإنسان ما قبل العصر الحجري وبما كان يفكر فيه طيلة مئات الألوف من السنوات التي انقضت على وجوده" (ميرتشيا إلياده، 2007: 87). ويضيف إلياد أن الإيمان بكائنات عليا ربما كان معروفا عند أقدم الثقافات، لكننا نجد في هذه الثقافات عناصر دينية أخرى. وعلى ذلك ينتهي إلى التأكيد بأن الحياة الدينية كانت منذ بدايتها شديدة التعقيد، وأن التصورات الرفيعة المقام كانت تتعايش جنباً إلى جنب مع أشكال دنيا من العبادة والإيمان.

والأرواحية مثلها مثل الطبيعية كلاهما نظرتان تأملتان كلياً، مبنيتان على معطيات ناقصة وغالبا مغلوطة، يكفي أن نلاحظ أن الأفكار التي تمثل نقطة انطلاق بالنسبة لمولر وتاييلور ليست مؤسسة تجريبيا. فقط في لغات وميثولوجيات الهندوأوربية أسماء وصفات الآلهة أحيانا نجدها مجتمعة مع ظواهر طبيعية. أما عن إسناد روح إلى الظواهر الطبيعية فليس مؤكداً إلا في بعض المجتمعات التي درسها الإثنولوجيون. ويبدو من المهم إعادة وضع هاتين النظريتين في سياقهما التاريخي ونستنتج أنهما يقدمان سمات مشتركة:

-بمقتضى القالب التطوري الذي يقارن البدائي بالطفل، يبدو له الدين كمحاولة غير موفقة لفكر تافه من أجل فهم العالم.

-البعد الاجتماعي للدين غائب تماما من التحليل. هاتان النقطتان تقعان في قلب البرهنة التي يعتمد عليها دوركايم من أجل دراسة أطروحتي مولر وتاييلور. فالبدائي فيما يعترض دوركايم ليس طفلا، وقدراته العقلية ليست أقل من قدرات الإنسان المعاصر. وأطروحة تاييلور التي حسنها يعطي البدائي روحا للأشياء بالطريقة نفسها التي يشبه بها الطفل ألعابه، تبدو غير معقولة. ذلك أنه حتى الحيوان يميز بين الكائنات الحية وبين الأشياء الجامدة، وعندما تتكلم طفلة صغيرة مع دميته فإنها تعي تماما أنها لعبة وليست حقيقية. الدين فيما يؤكد دوركايم ليس لا حلما منظما ومعاشا كما تفترض النظرية الأرواحية ولا هو استعارة هائلة من غير قيمة موضوعية كما تفترض النظرية الطبيعية. إنه لا يعتبر كنظام تأويل مغلوطة للعالم المادي، ذلك أن غائيته ليست التحكم في قوى الطبيعة، وإلا فإن الإخفاقات التي تكبدها بواسطة التجربة تكفي لجعله يختفي، في وجه معارف منافسة أكثر فعالية (معارف تقنية ثم معارف علمية). إذا كان الدين قد استمر، يعتقد دوركايم، فإنه في الواقع الإيمان الديني لم يولد من أجل جعل الإنسان في تناغم مع العالم المادي، ولكنه يتغذى من مصدر آخر، هذا المصدر سيضعه في مستوى عمليات نفسية واجتماعية تعمل على الدوام في كل مجتمع (Marie-Odile Geraud et ali., 1988 : 279-280).

7-أندرو لانغ: ذكرنا سابقا أندرو لانغ ولكن من المهم أن نبسط نظريته بشكل أحسن. لقد كان لانغ منظرا تطوريا وتلميذا لتاييلور لكنه انتقده، إذ لم يكن يوافق على أن الآلهة تستمد أصول نشأتها من الأنفس والأرواح. لقد كان يعتبر أن الأرواحية كانت في أصل الدين، وظل كل ما قاله عن الديانة البدائية مهملا إلى أن أعاد له الاعتبار فلهم شمدت بدفاعه عنه. لقد كان إحيائيا بمعنى أنه مثل تاييلور كان يرى

بأن الإيمان بالأنفس والأرواح قد تولد عن ظاهرات (كالأحلام) لكنه رفض التسليم بأن فكرة الله كانت امتدادًا متأخرًا لمقولات مثل الأنفس والأطياف والأرواح، بل إنه لفت الأنظار إلى أن مفهوم الإله الخالق الفاضل، الكلي القدرة، الموجود في كل مكان، يوجد لدى أكثر الشعوب بدائية، وربما كان وجوده يتفسر بما كان يسمى في ذلك الحين ببرهان العلل النهائية، وهو عبارة عن استنتاج عقلائي لدى الإنسان البدائي الذي وفقه يعتقد أنه لا بد أن يكون العالم المحيط به مخلوقا من قبل كائن أعظم. وقد ذهب لانغ إلى أن فكرة الله لم تنشأ عن مقولات الروح والأنفس ولا عن أية مقولة أخرى. ثم هو يؤكد على أن الأقوام لا تذهب في كثير من الحالات إلى اعتبار الكائن الأعظم بمثابة الروح على نحو ما نعني بالروح الإلهية على الأقل - الله روح، وعلى الذين يقدسونه أن يقدسوه بما هو روح وحق، بل إلى اعتباره بمثابة شخص. لذا ينتهي لانغ إلى القول بأنه من العبث التفتيش عن فكرة الله في التأملات حول الأحلام والأنفس. فالروح- النفس والله ينشآن في أصلين مختلفين كل الاختلاف، بل من الجائز أن تكون الديانة التوحيدية قد وجدت قبل الأرواحية، رغم أنه يستحيل من الوجهة التاريخية تحديد أسبقيتها في الزمن. لكن لانغ رغم تصريحه المتعقل هذا، كان يعتقد بالفعل أن التوحيد سابق في الوجود، وأنه مالبث أن انحرف عن أصله بالأفكار الأرواحية، وأن تيار الفكر الديني هذين، التوحيد والأرواحية قد التقيا أخيرا في الديانة المسيحية. وفي كتابه أصل فكرة الله يتبنى شميدت نظرية لانغ ويدافع عنها ضد منتقديها. فهذه النظرية ما قبل الأرواحية التوحيدية اعتقد صاحبها في تأسيسها على مواد إثنوغرافية استمدتها من عدة مناطق، ففي أستراليا تطورت الأرواحية بشكل أقل مما تطورت في مناطق أخرى. هنا نجد في كامل هذه المنطقة علامات واضحة للاعتقاد في كائن أعلى، اعتقاد يجب اعتباره كنوع من التوحيد. هذا الكائن الأعلى هو في الوقت ذاته المشرع والحارس والمعاقب على السلوك الأخلاقي للناس ليس في هذه الحياة بل أيضا في الحياة الأخرى، إنه الرحيم الخير، كان ذات مرة يسكن الأرض ولكنه الآن يعيش في السماء، في عالم آخر حيث يرى كل ما يجري على الأرض. ليس له معابد أو أماكن مكرسة خصيصا لعبادته. لهذا الكائن أسماء عديدة في القبائل الأسترالية منها: نورينديري Nurrundéré، مارتيميري، نوريلي، دارامولوم، بابونغ (الآب)، ييامبان (السيد)، بالامي...

كما استند لانغ على الأندمان الذين لا يعرفون عبادة الأسلاف ولا يقدمون أي أضاحي لأرواح أجدادهم، وعبادة قوى طبيعية وكائنات تمثل الطبيعة غريبة عنهم. على العكس يعترفون بكائن أعلى يعطونه اسم بولوغا. إنه كالنار ولكنه لامرئي، لم يولد أبدا، وهو الخالق. باستثناء قوى الشر كل شيء

صنع من طرفه، العالم كله وكل الكائنات الجامدة والحية وحتى البشر. إنه حكم الأرواح. الروح والجسد يتحدان ليعيشا حياة سعيدة في الحياة بعد البعث. بولونغا تزوج من امرأة صنعها هو نفسه بنفسه. واستند كذلك على البوشمن بإفريقيا. فلديهم أفكار مماثلة لأفكار الأستراليين عن هذا الكائن الأعلى.

وأبضا على الهوتانتو واليونتوس وسود السودان الغربي، وكذلك هنود شمال أمريكا، حيث أن هذا الكائن هو الذي خلق العالم كله وخلق الشمس والقمر والكواكب، وهو يسمى آهون. وأبضا على هنود أمريكا الجنوبية.

يتساءل لانغ: هل الشعوب البدائية تلك تعتبر الكائن الأعلى روحا؟ لا يجب لانغ. هذه الشعوب لا تنفي الطبيعة الروحية لله، ولكنها لا تؤكد لها. إنها لم تطرح هذا السؤال الميتافيزيقي بعد. الله بالنسبة لهم كائن يوجد حقيقة. لامرئية هذا الكائن لا تتأتى من طبيعته الروحية ولكن من بعده عن الأرض لأنه يسكن في السماء. ولانغ هنا ومن ورائه شميدت ينتقدان الأرواحية. إن الفكرة الأساسية لها التي تذهب إلى القول بأن أسبقية مفهوم الروح هي التي تقود إلى فكرة الله تخطئ هدفها. فليس من الضروري أن فكرة الله تتطور انطلاقا من فكرة الروح. إذن ما هو أصل الأشكال الدينية العليا التي صادفناها لدى تلك الشعوب إذا لم تكن قد تطورت عن الأرواحية ولا عن عبادة الأسلاف؟ لانغ رفض إعطاء جواب صريح. معلوماتنا -يقول- لا تكفي من أجل بناء نظرية علمية عن أصل الدين، وربما أنها لا تكفي أبدا.

ولكن مع ذلك نجد لانغ يعتقد بأن الأفكار الدينية جاءت من وحي ما فوق طبيعي (ينظر

Guillaume Schmidt : 1910)

وهكذا فإن الأشكال الدينية التي تبعت الشكل الأول القائم على التوحيد هي انحراف وانحراف عن ذلك التوحيد الأولاني. إذن الأمر بالنسبة للانغ وشميدت لا يتعلق بالتطور وإنما هو انحطاط.

8-مالينوفسكي: أقام مالينوفسكي تمييزا بين المقدس والديني وأعلن أن المقدس يمتاز بكون الأفعال المتعلقة به تفعل دائما بشيء من التبجيل والحشية المشوبة بالاحترام. ويختلف السحر عن الدين باعتبار أن الطقوس الدينية ليس لها أهداف تستتبعها، نظرا لأن بلوغ الهدف يتم بإنجاز الطقوس بالذات كمراسيم الولادة والبلوغ والموت، في حين أن السحر يدعي الوصول إلى غاياته بفضل الطقوس، فليست هي بحد ذاتها غايات. هكذا فإن الطقوس مثلا تبارك في الصيد أو في الزراعة. مع ذلك، من وجهة النظر

السيكولوجية، السحر والدين متماثلان، فكلاهما يلعب دورا مهدئا. وفي الفترات الحرجة من الحياة، لا سيما أمام الموت، يجد الناس القلقون والمذعورون راحة واطمئنانا في إتمام الطقوس الدينية. إن السحر مثل الدين، يفعل فعله في حالات الاضطراب والقلق. والناس ليس لهم المعارف الكافية لتجاوز صعوباتهم بواسطة وسائل تجريبية ولذلك يلجؤون إلى استعمال السحر. فالسحر يولد نفس النتائج الذاتية التي يولدها الفعل التجريبي، بأن يعث الثقة والطمأنينة بحيث يستطيع الناس أن يستمروا بمتابعة الطريق التي سلوكها، بغض النظر عن طبيعة هذه الطريق أو قيمتها" (Evans Pritchard, 1965 : 31).

9- سيغموند فرويد: يذهب فرويد إلى القول أن الشعوب البدائية لا تدرك التناقضات التي هي في أساس أفكارها لأن "هناك حاجة انفعالية ماسة تمنعها من رؤية الحقيقة" إنهم يرون إلا ما يريدون رؤيته، وهذه هي بشكل خاص حالة السحر. عندما يجد المرء نفسه في مأزق مسدود فعليه أن يختار بين أمرين: إما أن يخرج منه بوسائله الخاصة، وإما أن يتغلق على نفسه ويتغلب على العقبة بأن سيترسل في خياله الجامح. إن عليه أن يتجه إلى الخارج أو إلى الداخل. والاتجاه نحو الداخل هو طريقة السحر. أو هو باستعمال تعبير سيكولوجي الانطوائية. فالسحرة يعتقدون أنهم يستطيعون تغيير العالم بالتعاون والرقى، فهم ينتمون بالتالي إلى تلك الفئة النبيلة من الناس التي تعلق على الفكر أهمية قصوى كالأطفال والنساء والشعراء والفنانين والمجرمين والمجانين. فكلهم يحاولون مقارنة الواقع عبر إوالية نفسانية واحدة.

هذه الأولوية المعطاة للفكر، والاعتقاد بالتالي أن بإمكان الفكر أن يحطم جدار الواقع هو ما نبيننا فرويد بأنه وجد الدليل عليه لدى مرضاه العصائيين وهو ما يطلق عليه فرويد اسم "قدرة الفكر الخارقة"، إن الطقوس السحرية والتعاويد التي يتوسلها الإنسان البدائي تتطابق من الناحية السيكولوجية مع الأفعال الوسواسية والتعابير التي يتلفظ بها المرضى العصائيين حماية لأنفسهم. فالعصابي مثل البدائي يعتقد أن بواسطة فكره يمكنه تغيير العالم. وهنا أيضا نجد أنفسنا أمام موازنة بين ما ينطبق على نمو الفرد وما ينطبق على نمو الجماعة فالفرد يمر بثلاث مراحل من الليبدو: المرحلة النرجسية ومرحلة اكتشاف الموضوع أي اكتشاف المرء أنه لا زال تابعا لوالديه، ومرحلة البلوغ حيث يسلم الفرد بالواقع ويتكيف معه. هذه المراحل الثلاث تتطابق نفسيا مع المراحل الثلاث للتطور للإنسان: المرحلة الأرواحية وهي التي يسميها البعض مرحلة السحر، المرحلة الدينية، والمرحلة العلمية. في المرحلة النرجسية الموافقة لمرحلة السحر، يكون الطفل عاجزا عن تحقيق رغباته بواسطة حركاته الخاصة، ويستعاض باللجوء إلى الخيال وللحلم بدل الفعل. وهو في هذه الحالة يخضع لنفس الشروط النفسية المماثلة للساحر. كما أن العصابي بدوره يشبه الساحر،

فكلاهما يستعظم قدرة الفكر. بعبارة أخرى إن الشعور أو الحس الحاد بالكبت يولد الطقس السحري الذي يهدف إلى التخفيف من هذا التوتر. فالسحر ينفذ بالتالي رغبة من يتحقق لديه الإشباع عبر إوالية الهلوسة والتوهم. والدين هو الآخر وهم من الأوهام. فهو ينشأ ثم يستقر عن الشعور بالإثم (Evans-Pritchard, 1965 : 32-33). هذا الإثم الذي انجر عن الجريمة الأولى، جريمة قتل الأب. هذا الأب المتسلط الذي كان يجوز حسبما يحلو له سلطانا لا يحده حد. وكانت النساء جميعا ملك يده. نساء وبنات العشيرة والنساء المسييات من عشائر أخرى. وكان قدر الأبناء قاسيا، فقد كانوا يقتلون أو يخلصون أو يطردون إذا ما أثاروا ذات يوم غيرة الأب، وكانوا يجدون أنفسهم مكرهين على العيش في جماعات صغيرة، ولا يعرفون من سبيل إلى اقتناء النساء.

أعقب هذه المرحلة من التنظيم الاجتماعي مرحلة أخرى تعاضد فيها، في أرجح الظن، الأشقاء المطرودون والمجتمعون في جماعات صغيرة، على قهر والدهم، وعلى افتراسه كما جرت العادة في تلك الأزمنة. ولا داعي -فيما يقول فريد- لأن تقشعر أبدانا اشمزازا من هذه النزعة إلى أكل لحم البشر، فقد استمرت هذه النزعة إلى أزمنة متأخرة فعلا. أما النقطة الجوهرية فهي أننا ننسب إلى أولئك الرجال البدائيين مشاعر وانفعالات تضارع تلك التي أتاحت لنا الأبحاث التحليلية النفسية أن نكتشفها لدى البدائيين المعاصرين لنا ولدى أولادنا. لنخلص إلى القول بأنهم كانوا يجلون أباهم ويتخذونه قدوة وهذا في الوقت نفسه الذي كانوا يخشونه فيه ويكرهونه. وبالفعل كان كل واحد منهم يتمنى لو يحل مكانه. وعليه، ينبغي أن نعد أكل لحم البشر محاولة للتشبه بالأب من خلال التمثيل الجسدي لقطعة منه.

ويعتقد فرويد أن الإخوة صاروا أعداء وتخاصموا على خلافة أبيهم المقتول، لحرص واحد منهم على الاستئثار بالميراث كله. وكان لا بد أن ينتهي بهم المطاف إلى إدراك خطورة الصراعات وعدم جدواها. وقادتهم ذكرى التحرر الذي حققوه سووية، والروابط العاطفية التي عقدوها فيما بينهم خلال فترة نفيهم، إلى نوع من التفاهم أو نوع من العقد الاجتماعي، ونجم عن ذلك شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي يقوم على نكران الغرائز وعلى القبول بالتزامات متبادلة، وعلى إنشاء بعض المؤسسات التي يتم الإعلان عن عدم جواز انتهاكها وعن طابعها الحريمي. وباختصار لقد نجم عن ذلك ابتداء الأخلاق والحقوق. وقد تخلى كل امرئ عن الحلم في أن يحتل مكان والده أو أن يمتلك أمه أو أخته. وهكذا جرى حظر زواج المحارم وسن قانون الزواج الخارجي. وانتقل قسم لا بأس به من السلطة المطلقة إلى النساء وبذلك قام نظام الأمومة. وطوال هذه المرحلة التي يمكن أن نسميها بمرحلة عشيرة الإخوة لبثت ذكرى

الأب ثابتة راسخة، ووقع الاختيار على حيوان مفعم قوة، كان هو الآخر على الأرجح مهاب الجانب ليقوم مقام الأب وليكون بديلا عنه. وهذا هو الحيوان الطوطمي الذي يمثل سلفا متجسدا، وروحا حامية للعشيرة يتم إجلاله ومن جهة أخرى صار يحتفل بعيد يلاقي فيه هذا الحيوان مصيرا مشابها لذلك الذي لاقاه الأب ويجري أكله في الوليمة الطوطمية. ولكن أين موقع الدين من كل هذه الوقائع؟ إن الطوطمية بتوفيرها بديل الأب وبازدواجية دلالتها كما تشهد على ذلك الوليمة الطوطمية، وبإقامتها أعيادا تذكارية، وبفرضها محرمات يكون الموت عاقبة من يخترقها، إن الطوطمية هذه يمكن أن تعد فعلا صيغة أولى للدين في تاريخ البشرية، وهذا ما تؤكدته الرابطة الوثيقة التي تجمع من البداية بين القواعد الاجتماعية والفرائض الأخلاقية.

وقد حدث تطور مع تقدم الحضارة، فتقدمت الطوطمية باتجاه أنسنة الكائن المعبود. فقد حلت محل الحيوان آلهة إنسانية لا يخفى أصلها الطوطمي. وفي مرحلة من هذا التطور ظهرت الآلهة الأمومية الكبرى التي سبقت في الظهور الآلهة المذكورة، ثم أطاح نظام الأبوة بنظام الأمومة. وانتهى الأمر إلى العودة إلى إله أب، واحد، أوحد، كلي القدرة. (سيغموند فرويد، 2004: 112-117)

إن نظرية الدين عند فرويد متضمنة في هذه الحكاية المجازية، إذ أن الأب المفترس هو أيضا الإله، والدين هو وهم من الأوهام.

هذه أمثال عن التفسيرات الانفعالية للدين فما الذي يمكن استخلاصه منها؟ يعلق إيفانز - بريتشارد قائلا: "إن هذه النظريات في معظمها، لا تعدو كونها تخمينات من نوع "لو كنت حصانا". مع الفارق التالي: فبدلا من القول "لو كنت حصانا لكنت فعلت ما تفعله الأحصنة لسبب أو لآخر" يقال: "لكنت فعلت ما تفعله الأحصنة بناء على هذا الشعور أو ذاك الذي يفترض أن بوسعنا أن نعزوه للأحصنة". فإذا كان علينا أن نقوم بنفس الطقوس التي يقوم بها البدائيون، كان لنا أن نفترض أننا نكون عندئذ في حالة من التوتر الانفعالي، وإلا كان لا بد لعقلنا أن يبينها إلى أن الطقوس عديمة الجدوى من الناحية الموضوعية" (إيفانز - بريتشارد، 1986: 204). إن هذه النظريات حتى بالنسبة للذين قاموا بدراسات ميدانية لا تقوم إلا على القليل من الأدلة لتبرير استنتاجاتها. وإذا كان الدين يرتد عند أصحاب هذه النظريات إلى الانفعال فإننا نجد الحالات الانفعالية نفسها تتخذ أشكالا من السلوك مختلفة تمام الاختلاف، بل قد تكون متضادة كسلوك المسالم مثلا والمقاتل. لذلك فإن القول أن الدين يتصف بمشاعر الخوف، فإنه يكون بوسعنا القول إن الشخص الذي يندفع هاربا من جاموس يهاجمه، إنما يقوم بفعل

ديني. ثم إن هناك اعتبارات أخرى يجب أن نلتفت إليها. فهناك عدد كبير من الطقوس التي يطيعها الجميع بالطابع الديني كالأضحيان مثلا، تتم في حالات لا علاقة لها البتة بالاضطراب الانفعالي ولا بمشاعر السرية والخشية. إنها طقوس روتينية، إلزامية، مقننة. ومن ناحية أخرى إذا كانت بعض التعابير الانفعالية مرافقة للطقوس، فمن الممكن جدا أن لا يكون الانفعال مولدا للطقس، بل متولدا عنه. بالإضافة إلى ذلك، فإن اكتساب الطقوس من جانب الفرد يسبق الانفعالات التي يزعم أنها ترافقها لاحقا في سن الرشد. فالطفل يتعلم الاشتراك فيها قبل أن يشعر بأي انفعال تجاهها. فالحالة الانفعالية، مهما كان أمرها، في حال وجودها، لا يمكن أن تكون إذن في أصل الطقوس ولا تقدم تفسيراً لها.

إن الطقوس تشكل جزءاً من الثقافة التي يولد فيها الفرد، وهي تفرض نفسها عليه من الخارج، شأنها شأن سائر الأمور في ثقافته. إنها من إيجاد المجتمع وإبداعه، لا من فعل التفكير أو الانفعال الفردي، وإن يكن بمقدورها أن تستجيب لهما وترضيتهما معا. ولهذا السبب كان دوركايم يقول أن أي تفسير نفساني لواقعة من الوقائع المجتمعية – والدين واقعة من هذا القبيل – لا بد أن يكون تفسيراً مغلوفاً.

وهذه النظريات النفسانية مفعمة بالذرائعية. فمهما بدت المعتقدات والطقوس البدائية سخيفة فإنها من وجهة النظر البراجماتية تساعد أناسا فقراء محرومين على مواجهة مشكلاتهم وتحمل مصاعبهم. إن النظريات النفسانية ظهرت في وقت لاقت فيه النظرية الذرائعية رواجاً كبيراً، والتي تذهب إلى القول بأن الدين حق لأنه يوفر الراحة والطمأنينة والثقة والعزاء أي أنه مفيد للحياة. فالمنفعة التي نلجئها من الدين هي التي تجعله فكرة صحيحة وهذا تماشياً مع المبدأ البراجماتي كل فكرة مفيدة هي صحيحة.

ب- النظريات الاجتماعية:

- دوركايم: الدين واقعة اجتماعية ونظام من التمثلات:

إميل دوركايم (1858-1917) سليل عائلة يهودية وملحدة، تكون في الفلسفة التي أخذها عن بوترو وهو فيلسوف كانطي محدث، وفي التاريخ وفي علم نفس المدرسة الألمانية لفونددت. كان دوركايم متأثراً بأراء روبرتسون سميت الذي قدم نظرية بنيانية للدين حيث ينشأ الدين في رأيه عن طبيعة المجتمع البدائي نفسها. وهذه كانت وجهة نظر دوركايم.

منذ الأسطر الأولى من الصور الأولية للحياة الدينية، يقطع دوركايم مع الإشكالية التطورية محذراً قارئه أن مشروعه أو إعادة طرق المشكل القديم المتعلق بأصل الدين سيكون ضمن شروط جديدة. يجب أن نفهم فيما يؤكد لا بداية أولى مجردة، ذلك أنه لا توجد لحظة جذرية بدأ خلالها الدين. لكن الأسباب

دائما حاضرة التي تتوقف عليها الأشكال الأكثر أساسية للفكر والممارسة الدينية. بعبارة أخرى، الأمر يتعلق بالنسبة له باكتشاف ليس كيف أن الدين ظهر، ولكن بماذا يتميز الديني في المجتمعات الإنسانية. بالطريقة نفسها مثلا التي يميزان بها السياسي أو الاقتصادي. لهذا، فإن الأطروحة التي يعرضها دوركايم في كتابه المذكور توجد في نقطة انطلاق كل أنثروبولوجيا دينية.

في الغالب لا يؤخذ من هذا الكتاب سوى التعريف الذي يقدمه للدين. ما يميز حسبه الفكر الديني، هو أنه يصنف الأشياء إلى مقولتين متميزتين تحددان على التوالي ميدان المقدس والديني، والدين له غاية أخلاقية أو غيرية ويتمأسس دائما في النهاية في شكل كنيسة.

يبدو أنه إذا كان بإمكاننا الوصول إلى اكتشاف الأشكال البدائية والأولية للحياة الدينية، يمكننا أن ندرك الطريقة التي تكونت بها العبادات والمعتقدات، ونعرف الأسباب التي أدت إلى ذلك. ولذلك ينبغي أن نبحث عن هذه الحياة الدينية الأولية لدى شعب يمثل الحالة البدائية للإنسانية، حيث التطور الحضاري لم يؤثر فيه بعد. وهذا الشعب هو الممجيون. ودوركايم يؤكد أن مثل هذا الشعب لا زال موجوداً، وهو قبائل وسط استراليا. هذه القبائل ليس لها منازل ولا أكواخ، تقنياً بدائية، وتنظيمها الاجتماعي هو الأكثر بساطة لحد الآن.

مجموع الدين للقبائل الأسترالية كما يمكن استخلاصه من كتاب دوركايم هو الطوطم، الشورنغا، المانا، أرواح الأسلاف والإله الأعلى. الشورنغا هي قطع من الخشب أو قطع من الحجارة المصقولة، بأشكال مختلفة، ولكن بيضية أو مستطيلة، بعضها يكون مثقوبا، في أحد أطرافها، ثقب يمر منه خيط مصنوع من الشعر الإنساني أو من شعر الأبوسوم (حيوان)، بواسطة هذا الخيط، في الاحتفالات الهامة، تدار الشورنغا دورانا سريعا يحدث صوتا. هذا الصوت له دلالة دينية. كل قبيلة طوطمية تمتلك مجموعة غنية إلى حد ما من هذه الشورنغا. هذه الشورنغا يتم تقديسها. ولذلك يتم عزلها. إنها تمثل الكنز الديني للقبيلة. وخاصيتها المقدسة تتصل بالمكان الذي توضع فيه الشورنغا لها فضائل سحرية عديدة. إنها تشفي الجروح والأمراض، وتطيل للحية، وتعطي القوة والشجاعة.

هذه الشعوب إضافة إلى إيمانها بالمانا وأرواح الأسلاف، فإنها تعتقد في وجود إله عظيم، تعطيه عدة أسماء Altjira، Daramulum، Bunjil، Baime. هذا الإله يتميز بقوة أعلى من الأسلاف، هو الخالق وصانع البشر، سلطته تمتد على العديد من القبائل، هو سيد القوى الطبيعية، فهو الذي يرسل الصواعق والأمطار، ويعلم أفعال البشر، ويحكم عليها ويحكم الموتى، يعاقبهم أو يجازيهم.

من خلال الوقائع المتعلقة بهذه الأشياء والكائنات، وصل دوركايم إلى تفسيرها واستخلاص نظرية في الدين هذه النظرية تقوم على بعض الفرضيات:

-الدين أساسا يتكون حالما يكون هناك فصل بين المقدس والدينيوي. الطوطمية تقيم انفصالا بينهما، وهي إذن دين من الأديان، دين من غير إله، ذلك أن الطوطم ليس إلهًا. فيما بعد فقط تخيل الإنسان كائنات متعالية خصها بالعبادة. عبادة الأسلاف، عبادة الطبيعة. الأرواحية والطبيعانية ليست أشكالًا بدائية للدين. إنها ليست حالات سيكولوجية فردية تدفع الإنسان إلى تخيل الآلهة. الإنسان متدين لأنه اجتماعي. الحياة في المجتمع هي التي تفرض على الإنسان بعض المحرمات من غير هدف آني، في الظروف التي يجتمع فيها الجماعة الاجتماعية، وتشارك في حركات، وطقوس وعواطف جماعية يشعر الفرد بالحماس والهيجان. إنه يحس بأنه فوق ذاته بواسطة قوة عليا، إنه يجد التأثير المقوي للمجتمع، وبما أنه لا يأخذ في الاعتبار أن هذه القوة تأتيه من الجماعة، والتجمع والاشترك مع أمثاله فقد عزاها إلى كائنات فوق طبيعية. الآلهة ليست سوى المجتمع وقد صار أقنوما، ومؤلفها، وأن الإله الأعلى والأوحد ما هو سوى المجتمع الإنساني العالمي، صار أقنوما ومؤلفها أيضا. دوركايم بدأ إذن بالنظر إلى الطوطمية على أنها دين. بهذه النقطة ينفصل عن أغلب الإثنوغرافيين. إنه بحاجة إلى تعريف خاص للدين.

والنتيجة النهائية التي يصل إليها دوركايم هي "أن الحياة الاجتماعية في كل صورها وفي كل فترات تاريخها، ليست ممكنة إلا برمزية شاسعة" (281 : Marie- Odile et ali, 1988). هذا المبدأ الذي يعلن عن التطورات اللاحقة للبنىوية يبدو أنه افترض منطقيا أن الرمزية هي أصل الحياة الاجتماعية فيما هو إنساني بنوع خاص. لكن دوركايم يدافع على العكس على أن تكون مثال ما هو نتاج طبيعي للحياة الاجتماعية، مثله مثل مقولات الفكر والمفاهيم الأخلاقية التي تمكن الناس من التواصل. المجتمع يصبح إذن بالنسبة إليه كائن في ذاته، إنه يجد أصله في ذاته، ذلك أنه يفرز الرمزية عفويا والتي هو بحاجة إليها من أجل أن يدوم.

والدين عند دوركايم واقعة مجتمعية أي موضوعية. هذه الخاصية الأخيرة تتأتى من كونها تنتقل من جيل إلى جيل، فهي وإن كانت فردية فهي تقع خارج الأفراد، توجد قبل ولادتهم وتستمر بعد مماتهم. ثم إن الأفراد يكسبون تلك الواقعة من المجتمع مثلما يكسبون اللغة، وثانيا إنها عامة حيث يؤمن الجميع بنفس المجتمعات ويقومون بنفس الممارسات الدينية على الأقل في المجتمع المغلق. وثالثا إنها إلزامية، إذ أن الفرد يسلم بما يسلم به المجتمع.

وثمة نقطة أخرى إلى جانب موضوعية الظاهرة الدينية هي استقلاليتها، فالدين ينشأ عن طبيعة الحياة المجتمعية نفسها بعيدا عن إرادة الأفراد.

في نظر دوركايم هناك دين كلما كان هناك انفصال بين المقدس والديني. ولكن ما هو المقدس؟ كلما وجدت مؤسسات تضع بعض الكائنات على حدة، بعض الأفعال، بعض الصيغ، بعض الأمكنة وتحرم استعمالها أو ولوجها، يمكن القول أن كل ما هو محل تحريم يمثل المقدس والباقي كله دنيوي. الإثنولوجيون يشيرون إلى المقدس بكلمة تابو. دوركايم رأى شيئا آخر. بالنسبة له المقدس ليس فقط تابو، محرم إنه متصدر أيضا على أنه خزان من القوى. إنه لا يستخدم فقط كحاجز للقوة الدنيوية. يمكنه أيضا أن يستخدم لإثارته وزيادتها. المؤسسات الدينية ليست فقط نظاما من الإكراهات والقيود، إنها أيضا خالقة للطاقة، إنها أنظمة دفع، تصلح كمحرك.

إذن بهذا ينظر إلى الطوطم على أنه مقدس. من جهة، إنه في العادة محرم قتله وأكله، ومن جهة أخرى، حفظه وتكاثره يرتبط بقوة العشيرة ذاتها. ولهذا رأى دوركايم أن الطوطمية دين. هناك دين رغم أنه ليس هناك اعتقاد في إله أو آلهة ومفهوم الدين لا يرتبط أبدا بمفهوم الألوهية.

لقد ذكر جيمس لوبا James Lenba أن هناك ثمانية وأربعين تعريفا للدين كلها مأخوذة عن كتاب، ولا واحد من هذه التعريفات يفصل فكرة الدين عن فكرة الألوهية. تعريف دوركايم إذن لا يتمتع بأي مشروعية علمية. لأنه مرفوض من قبل كل المختصين الأكفاء تقريبا. ولكن هناك زيادة على ذلك؟ أسباب داخلية تمنع من قبول تصور دوركايم للدين، ذلك أن تعريفه يمكن أن ينطبق على قواعد لم ينظر إليها أحد أبدا على أنها دينية. إن تعريف دوركايم خاطئ لسببين: أولا إنه ينطبق على أشياء لا يراها أحد على أنها دينية، ذلك أنه إذا كانت التحريمات الاجتماعية تكفي لإعطاء شيء ما خاصية مقدسة، يمكننا القول أنه في مصنع كهربائي، قاعة عاكسي التيار، ومخزن الذخيرة يجب أن ينظر إليهما على أنهما أماكن مقدسة. لا أحد يعتقد ذلك ومشاعر الخوف التي توحى بها هذه الأمكنة ليس لها أي علاقة بالمشاعر الدينية.

لقد شعر دوركايم بهذه الصعوبة ونبه إليها. فهو يميز في الواقع بين نوعين من التحريمات. التحريمات التي لها فائدة آنية فردية أو جماعية مثل تلك التي تمنع من الدخول إلى مخزن الذخيرة مثلا أو قاعة عاكسي التيار، هذه التحريمات ليس لها أي شيء من الديني. والتحريمات التي ليس لها غاية نفعية، هذه التحريمات هي التي تكون مقدسة ودينية. ولكن الصعوبة تم تأجيلها فقط. فليس صحيحا أن التحريمات الدينية ليس

لها فائدة. ممنوع على الاسترالي أن يصطاد ويقتل ويأكل طوطمه، لأن في فعل عكس ذلك فإنه يحدث شر للأفراد ولكل العشيرة. ويكون من الخطر أيضا حرق هذا التحريم مثلما يكون خطرا الدخول بحرية إلى مخزن ذخيرة. ليس بهذا إذن يوجد الاختلاف. هل يقال أن ما يميز المنع المقدس هو أنه بدون هدف؟ يجب أن نحذف من قائمة التابوهات المقدسة كل ما لا تسببه المراقبة من شرور أو عقاب. يجب أن ينظر إلى الاحترام الذي يوحى به المقدس كشيء غير عقلائي أساسا وعجيب. قيمته تأتي إذن من لاعقلانيته، من العجيب الذي يعطيه. دوركلم يريد أن يثبت أن الخاصية المقدسة توجد في الأصل في الضغط الذي تمارسه على أفراد الجماعة الاجتماعية، لكن هذا الضغط يمارس بطريقتين بواسطة الشرطة والدين. الشرطة في الواقع تفرض تحريمات مثل الدين تماما. تحريمات الشرطة دينوية لأنها مفيدة، قابلة للتفسير، عقلانية، وإذا كانت الأخرى مقدسة فالأخرى دون شك غير نافعة، غير قابلة للتفسير، غير عقلانية، وعجيبية. هكذا إذن من شيعين يريد دوركلم أن يعطي أحدهما كأصل للمقدس فقط الضغط الاجتماعي، وإذن لا يمكن أن يميز تحريم الشرطة من التحريم الديني، أو أنه يريد أن يخفي التمييز بين الشرطة والدين. ويجب عندئذ الاعتراف أن ما يميز الديني اعتبار من نظام خاص يكسب الضغط الاجتماعي. فهذا الضغط إذن لا يتكسر من ذاته.

إن الطوطمية ليست دينيا. وهذا ما يقوله فريزر ولانغ بل "وليس - يقول لانغ - حتى عنصرا مكونا للأصول الدينية، إنها بالأحرى ميدان غزاه الدين لاحقا. في مراحلها القديمة جدا الطوطم لم تكن لها سوى علاقات ضئيلة مع الدين، وفي الأصل ربما لم يكن لها شيء من الديني" (Gustave Belot, 42 : 1913). ولا يكفي ملاحظة التحريمات لكي تبدو هذه التحريمات مقدسة. الفكرة الدينية هي التي تجعل الكائنات مقدسة وليس فكرة المقدس هي التي خلقت الفكرة الدينية.

لقد انتقد دوركلم الطبعانية (مولر) والأرواحية (تايلور، لوبوك). هاتان النظريتان بدلا من أن تفسرا الواقعة الدينية فإنهما يحطمانها، ذلك أنهما لا ينظران إلى المعتقدات الدينية كلها إلا على أنها أوهام إنهما تجعلان من الدين نتاجا لنوع من الهذيان، هذيان لفظي في النظرية الطبعانية، وتحليلي في النظرية الأرواحية. ليس للدين إذن أي أساس، إنه لا يقوم على أي شيء، إنه لا يمكن أن يكون سوى خطأ.

إذا كانت النظرية الطبعانية كما النظرية الأرواحية قد حطمتا الواقعة الدينية بالقول إن الدين يرجع إلى الهذيان، فهل دوركلم فعل شيئا آخر؟ وكل نظرية تريد أن تقدم تفسيرا عقلانيا للواقعة الدينية فهل بإمكانها أن تفعل شيئا آخر؟ ذلك أن دوركلم بين لنا أن الاستراليين يمنحون لآلهة خيالية قوى تأتيهم من

المجتمع. كل معتقداتهم هي إذن خاطئة، فليست سوى نظام وهمي. دوركايم اعترف أن هذه المعتقدات ذاتها تتكون في أعقاب هديان. لكنه يقول أن هذا الهديان مؤسس لأنه يقوم على واقعة حقيقية، هي التأثير المقوي للجماعة الاجتماعية.

إننا لا نفسر الدين أي دين بشكل كامل وعقلاني إلا بدمه، ودوركايم لا يفلت مثله مثل غيره من هذا القانون.

ثمة اعتراضات أخرى تقدم ضد النظرية الاجتماعية لدوركايم من بينما أن الطوطمية الأسترالية التي اعتمد عليها هي طوطمية من نوع خاص جداً، والنتائج التي استخلصها من دراسته لا تصلح حتى لو كانت دقيقة، على الطوطمية بوجه عام. ثم إن الظواهر الطوطمية ليست واحدة في جميع أنحاء أستراليا. وهكذا فطوطمية الأقوام الأخرى تفتقد للخصائص التي يشدد عليها دوركايم المتمثلة في التمرکز، والمراسم، والأمور المقدسة، والغايات إلخ... (إيفانز - بريتشارد، 1986: 231). يضاف إلى ذلك أن بعض الأقوام التي تتميز بثقافة بسيطة وتقوم حياتها على القنص واللقاط لا توجد لديها طواطم ورغم ذلك نجد لديها معتقدات وطقوسا، ثم إن دوركايم يعتبر الطوطمية ديانة عشائرية، إذ حيث تكون هناك عشائر تتكون هناك طوطمية. وهذا خلط فيما يقول إيفانز - بريتشارد إذ أننا نجد أقواما عشائرية لا طواطم لديها، كما نجد أقواما ذات طواطم دون أن تكون عشائرية (إيفانز - بريتشارد، 1986: 232).

5-الدين والتوحيد: تطور أم انحطاط:

عندما تكون التاريخ المقارن للأديان وأنثروبولوجيا الأديان كعلمين اجتماعيين في أوروبا في السنوات 1870-1880، أطروحتان اثنتان تجاهتا: الأطروحة التي تذهب إلى القول بالتوحيد الأصلي الذي فقد ثم أعيد اكتشافه من خلال الوحي الإلهي، والأطروحة التي تقول بالتطور التدريجي منذ الديانات البدائية إلى الديانات التوحيدية. من أجل فهم هذا النقاش يجب أن نرجع إلى الوراء بعض الشيء. الأطروحة التي لا زالت مهيمنة خلال القرن الثامن عشر هي تصور مسيحي الأصل حسية الإنسانية كانت في البداية موحدة، ثم نبعا لانحطاط أصلي نذرت عبادات للحيوانات، ولقوى الطبيعة، للأوثان والآلهة المتعددة، قبل أن تنزل المسيحية. أصل الإنسانية إذن يبدأ قبل أربعة آلاف سنة قبل ميلاد المسيح، وأحد الأسئلة التي نوقشت هو السؤال عن ما إذا كان هذا الانحطاط الأصلي نتج قبل أو بعد الطوفان العالمي. ديانات الكفر نظر إليها كاعتراض على عالمية الشعور الديني ولكن أيضا على ضلاله إذا لم يستتر بالوحي. المسيحية هي الدين الصحيح وحده، بدت كمنتهى التاريخ الديني للإنسانية. الديانات التوحيدية الأخرى

(اليهودية والإسلام) اعتبرت غير آمنة على الوحي الكامل. الشعوب الممحصية المكتشفة في إفريقيا وأمريكا وآسيا تم النظر إليها على أنها ظلت قريبة من الانحطاط الأصلي. (George Fousegrive, 1915)

هذه النظرية التي تقول بالتوحيد الأولاني هي التي قال بها أندرو لانغ ودافع عنها ولها م شميدت بعده كما رأينا سابقا.

دافيد هيوم في كتابه التاريخ الطبيعي للدين قلب هذه الأطروحة. بدلا من نظرية التوحيد البدائي وضع نظرية في الشرك الأصلي، بالإضافة إلى ذلك قابل تسامح الديانات الوثنية بلا تسامح الديانات التوحيدية. فلاسفة الأنوار تبنا هذه الأطروحة التي زيادة على ذلك تتوافق مع فكرة تقدم يمضي من الشرك نحو التوحيد. حسب هؤلاء، هذا التقدم يتوافق مع دور العقل المتزايد من الممحصية (الشعوب البدائية) إلى البربرية (الشعوب البربرية) لنصل إلى الحضارة. وبالموازاة الديانات مرت من الديانات البدائية إلى الديانات الوثنية لتصل إلى الديانات التوحيدية. وإلى الفلسفة خلال القرن التاسع عشر الرومانسية أخذت بعكس هذه الفلسفة، وفي داخلها، تيارات قالت بأن الإنسانية البدائية كان لديها معرفة بالحكمة انتقلت في جزء منها، حسب البعض، بواسطة التقاليد الباطنية، وحسب البعض الآخر بواسطة ديانات الهند أو عبر ديانات مصر والشرق الأوسط، أو أيضا حسب الجميع بين الثلاثة. المسيح كان هو ذاته مسار كبير أديان للحكمة البدائية.

لكن التصور الذي أصبح مهيمنا خلال القرن التاسع عشر هو التصور الذي عممه بنيامين كونستون Benjamin constant بتقسيمه للتاريخ الديني للإنسانية إلى ثلاثة عصور: الفيتيشية، الشرك، والألوهية، حسب التقدم يذهب من الأشكال الأكثر فظاظة نحو الأشكال العليا. في إطار التطورية خلال القرن التاسع عشر أوغست كونت أي الوضعية، ميز بين ثلاث مراحل في تاريخ الإنسانية. الحالة اللاهوتية أو الخيالية، الحالة الميتافيزيقية أو المجردة، والحالة العلمية أو الوصفية. في الحالة الأولى الإنسان يبحث عن أسباب الظواهر في القوى المافوق طبيعية. وفي الثانية في المفاهيم المجردة (فكرة الطبيعة، العلل الأولى). وفي الحالة الثالثة في عمليات ملموسة. ويقسم كونت الحالة اللاهوتية بواسطة التحقيب الثلاثي لبنيامين كونستون مع تعميقها بالطريقة التالية. الفيتيشية تؤله الأشياء، الكائنات الحية والنجوم، ولكنها تمكن من فهم أول للعالم. متجهة ما وراء هؤلاء الفاعلين، الشرك أله قوى توجه الظواهر (الخصوية، الحرب) ما يمكن من التقدم خطوة أخرى في الفهم. متجهة أبعد من الشرك، الألوهية وصلت

إلى قوى ما فوق طبيعية وحيدة في الحالة الثالثة العلم الوضعي ينتهي إلى خروج الدين أو بالأحرى إلى واقعة أن الإنسانية ذاتها تصبح دين الإنسان.

داخل المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية ستكون التطورية العلمية، إدوارد تابور أحد ممثليها، اعتقد أن الدين الأولاني كان هو الأرواحية، واعتقد بتطور يتجه من الأرواحية نحو الفيتيشية ثم الطبيعية، ثم الشرك وأخيرا التوحيد.

6- موقف الأنثروبولوجيين من الدين:

من المهم مناقشة موقف علماء الاجتماع وبشكل خاص الأنثروبولوجيين الاجتماعيين من الإيمان والممارسة الدينية، ومعرفة هذا الموقف يجعلنا ندرك مغزى نظرياتهم حول أصل الدين. إن النظريات النفسانية ومعها النظريات الاجتماعية تقدم تفسيراً براغمانياً للدين. فالدين وهم ولكنه مفيد للحياة، فهو يوفر الراحة والطمأنينة والثقة والمؤاساة، وهو يساهم في تلاحم المجتمع واستمراره وهنا تكمن قيمته. وهذه الذرائعية في النظر إلى الدين كانت موجودة قبل أن تتكسر الذرائعية في مذهب فلسفي بزمان طويل. فمونتسكيو مثلاً يقول لنا أنه حتى لو سلمنا بأن الدين مبني على أكذوبة، فمن الممكن أن تكون له وظيفة مجتمعية مفيدة كل الفائدة، وإنه يتقيد بنمط من الحكم الذي يتصل به، إذ أن دين كل شعب من الشعوب يكون متناسباً، بشكل عام، مع أسلوب حياة (إيفنز - برتشارد، 1986: 210). مما يجعل من الصعب نقل ديانة من بلد إلى آخر. وإذن، فلا ينبغي الخلط بين الوظيفة والحقيقة. كما أن أشد العقلايين تطرفاً في عصر الأنوار مثل كوندورسييه، يعترفون بأن الدين على خطئه، كان فيما مضى ذو وظيفة مجتمعية مفيدة، وإنه لعب دوراً هاماً في نمو الحضارة.

في عام 1877 كتب ماكس مولر يقول: "إن أكثر الصحف انتشاراً تتنافس فيما بينهما يومياً وأسبوعياً وشهرياً لتقول لنا أن زمن الدين قد ولى، وأن الإيمان وهم أو مرض طفولي، وأنه قد تم اكتشافه أخيراً بأن الآلهة لم تكن إلا من اختراع البشر وأنها فقدت من ثم رصيدها" (إيفنز - برتشارد، 1986: 172)

لقد لعب الأنثروبولوجيون دوراً في الحملة الشعواء على الدين، فقد رأوا أن الدين ليس إلا أثراً من مخلفات عصر بدائي كانت تبتدع فيه الأساطير، وأن زواله ليس إلا مسألة وقت.

يتحدث إيفانز - برتشارد عن بعض علماء الاجتماع أمثال تيرغو، مونتسكيو كوندورسييه، هذا الأخير أكد أن الظواهر الاجتماعية هي أيضاً طبيعية مثلها مثل ظواهر العلوم اللاعضوية والعضوية، وعليه

يمكن بل ويجب أن تدرس بنفس المناهج وأن تتبع نفس الغايات التي تتبعها العلوم مثل الفيزياء والبيولوجيا. توجد قوانين قاسية للحياة الاجتماعية والتطور الاجتماعي يمكن أن تكشف وتصاغ بنوع من الرياضيات الاجتماعية، في ضوءها يمكن أن يبنى عالم اجتماعي جديد. الدين لن يكون له أي مكان ولن يكون له أي قساوسة بكل تأكيد الذين إذا كانوا من دون شك يشكلون مشعوذين ضروريين خلال المراحل الأولى من التطور، فإنهم يظلون مشعوذين. إنهم يشكلون بهذا العقبة الكأداء أمام طريق التحسن الإنساني (Evans- Frit chard, 1974 : 30).

دوركاي رأى ضرورة تفسير الدين بعبارات الوظيفة الاجتماعية. الدين ليس وهما كما افترض الأنثروبولوجيون الإنجليز في تلك الفترة. الأوهام لا تعيش قرونا ولا يشكل الرحم التي تكونت فيها القانون، والعلوم والفنون. إن له أساسا موضوعيا، المجتمع ذاته، البشر يجلبون في الآلهة رموز جماعاتهم الخاصة. ودوركاي تصور مثل سان سيمون وكونت قبله، دنيا لائكية : (Evans- Frit chard, 1974 : 33).

بالنسبة للإنجليز تياران اثنان يمكن الحديث عنهما في إطار الموقف من الدين: التيار النفعي ومن أنصاره أدام سميت، بنتام وجون ستيوارت مل. هذا التيار لا يرحم أي دين مهما كان شكله. فبنتام يقول بأن كل القساوسة كانوا دجالين. التيار الأخر هو التيار التطوري (بوفون، لامارك، إراسموس داروين وهربرت سبنسر الذي يعتبر أبرز ممثل للتطورية، وهو أيضا مؤسس العلم الاجتماعي خلال التاسع عشر بإنجلترا. إنه يمثل كونت الإنجليز. بالنسبة للدين هو عنده خاطئ وبدون نفع، ومن الأفضل البحث عن أساس للأخلاق في دراسة علمية للحياة الاجتماعية. الله إذا كان موجودا فهو غير قابل للمعرفة وزيادة على ذلك هو غير ضروري (Evans- Frit chard, 1974 : 34).

كل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين المعاصرين لفريرز أو جاؤوا بعده كانوا لأدريين ووضعيين (واستمارك هوهاوس، هادون، ريفرز، سيلغمان، رادكليف براون ومالينوفسكي مثلا)، إذا كانوا قد ناقشوا الدين، فإنهم عاجلوه باعتباره خرافة قابلة للتفسير علميا. يقول إيفانز-بريتشارد: "اعتقد أن كل الأنثروبولوجيين الكبار المنتمين إلى جيلي يحكمون أن الإيمان ينتج كله عن الوهم، وأنه ظاهرة غريبة ستلاشى قريبا، وأنها يجب أن تفسر بعبارات "التعويض" و"الانعكاس" أو تفسر اجتماعيا على أنها تصون التضامن الاجتماعي" (Evans- Frit chard, 1974 : 37). ويضيف "الشيء نفسه حدث ولا زال يحدث في أمريكا، مورغان، مؤسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية في هذه البلاد، رفض

الاهتمام بالدين وكرهه بشكل خاص الطقوسية. من بين الجيل الأخير من الأنثروبولوجيين الأمريكيين، لا واحد على حسب معرفتي قبل اعتقادا ما، إلا إذا كانت اللاأدرية واحدا منها، أو أنها تعتبر الإيمان الديني شيئا آخر مثل الوهم. من بين الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع البارزين اليوم، لا أعرف واحدا أعطى موافقته لدين ما. الدين هو خرافة يجب أن تفسر بواسطة الأنثروبولوجيين، وليس كشيء جدير بالإيمان بالنسبة للأنثروبولوجي أو بالنسبة لفرد عقلائي" (Evans- Frit chard, 1974 : 37-38) .. ويضيف إيفانز-بريتشارد "ويمكن أن نلاحظ أن الكتابات السوسولوجية للبلدان الأخرى التي تركت آثارها على فكرنا تتميز أساسا بفكر معاد للدين. بالنسبة لماركس، كما يعرف كل واحد، الدين كان خرافة أيديولوجية سخيفة، تحافظ على مصالح طبقة ممتازة" (Evans- Frit chard, 1974 : 38) . فالدين يقول إنجلز كان أحد الوسائل المستعملة من قبل البورجوازية من أجل إبقاء الطبقات الكادحة في مكانها. " يجب المحافظة على الدين حيا من أجل الشعب" (Evans- Frit chard, 1974 : 38) ولكنه يضيف "لا اعتقا ديني يكفي لتدعيم مجتمع متزعزع" (Evans- Pritchard, 1974 : 38).

ماركس وإنجلز يتقاسمان نفس الترسيمية التطورية، فهما يفتقدان أن الدين يكون له مستقبل طالما ظلت الرأسمالية بواسطة وظائف الغراء والطغيان التي يليها لدى المستقلين (الدين هو أفيون الشعوب)، ولكن بتحريضهم تجعل الشيوعية الدين غير ذي نفع. فكرة أن تقدم العلم يجب أن يقود إلى إزالة تدريجية للدين سيكون له تأثير هام، بشكل خاص في فرنسا، بينما سيغيب تقريبا في أمريكا. بالنسبة ل فرويد كان ممثلا لعصاب وسواسي، ناتجا عن تلبية الرغبات وعقدة الأب، ألم يعنون كتابه عن الدين مستقبل وهم؟ بالنسبة ليونغ، لم يكن الدين بالنسبة له سوى قيمة علاجية. عالم الاجتماع المعروف جدا الإيطالي فيلفريدو باريتو، لم يتوقف في كتابه بحث في علم الاجتماع العام (1916) من السخرية من كل المعتقدات اللاهوتية. ماكس فيبر كان موقفه من الدين سلبيا. "بشكل عام يمكن القول إن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين كانوا إما لامبالين، أو وهو الغالب، معادين للدين، رغم أن معاداتهم اتخذت أشكالا مختلفة. اللاأدرية الكاثوليكية، إذا كان في الإمكان تسميتها هكذا، لرجال أمثال سان سيمون وكونت كانت تحت علاقات مختلفة عن معاداة رجال نشؤوا في أحضان البروتستانتية، مثل سبينسر وتاييلور، أو عن اللاأدرية اليهودية لدوركايم وليفي برون" (Evans- Frit chard, 1974 : 38-39).

خاتمة: إن التعرف على النظريات الأنثروبولوجية حول أصل الدين والتي قسمناها إلى نظريات نفسانية وأخرى اجتماعية، ثم تبين موقف الأنثروبولوجيين عموماً من الدين، يسمح لنا بالجزم إن معالجة الأنثروبولوجيا الدينية لتلك المشكلة لم يكن خطأ بل كان مقصوداً. لقد قصد الأنثروبولوجيون قصداً الخوض في البحث عن أصل الدين، والنتائج التي توصل إليها أصحاب تلك النظريات والتي لا تخرج في مجموعها عن التأكيد بأن الدين وهم من الأوهام. لقد فسر الدين بالوهم والاضطراب بل وبالمرض، ولذلك يكون من المشروع الدعوة إلى نبذه. ولكن كما سبق أن بينا في الانتقادات التي قدمناها ضد تلك النظريات فإن تلك التفسيرات لأصل الدين لم ترق إلى مستوى العلم وكانت بعضها في حاجة إلى تفسير، لقد كانت مجرد تخمينات وشطحات خيال. ثم إن محاولة إثبات فكرة تطور الدين من الأشكال البسيطة إلى الأشكال المعقدة لا يستند إلى أساس علمي وإنما هي نتاج الخيال فقط. إن الدراسات التي أجراها أنثروبولوجيون كبار أمثال أندرو لانغ وولها لم شيدت - كما رأينا - بينت أن الدين لم يتطور أبداً وإنما أصابه الانحراف مع مرور الوقت، انحراف عن التوحيد الأولاني. وختام القول إن الدين، هذه الظاهرة الكونية التي تسمح بتحديد الإنسان بأنه إنسان ديني، لا يمكن أن تفسر بأسباب عرضية وبتخمينات يعوزها الدليل العلمي.

قائمة المراجع

- 1-إلياده ميرتشيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر. سعود الموسى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2007.
- 2-إيفنز- برينشارد، الأناسين الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة ط1، 1986.
- 3-ريفير كلودر، الأنثروبولوجيا- الاجتماعية للأديان، أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة- القاهرة، ط1، 2015.
- 4-صيام شحاتة، الولي والمقدس، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.
- 5-فريرز سير جيمس، الغصن الذهبي، تر. أحمد أبو زيد وآخرون، ج1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
- 6-فرويد سيغموند، موسى والتوحيد، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط5، 2004.
- 7-الماجدي خزعل، بخور الآلهة، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1998.
- 8-Belot Gustave, Une théorie nouvelle de la religion, Revue philosophique de la France et de l'étranger, Paris, avril 1913.
- 9-Copans Jean, Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Armond colin, paris, 2005.
- 10-Deliège Robert, Une histoire de l'anthropologie, Seuil, paris, 2006.

- 11-Durkheim Emil, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, PUF, paris, 2003.
- 12-Evans -Pritchard, **La religion des primitifs à travers les Théories des anthropologues**, petite Bibliothèque Payot, paris, 1965.
- 13-Evans- Pritchard, **Les Anthropologie Face a l'histoire et a la religion**, PUF , paris 1974.
- 14-Frazer James George, **Le rameau d'or**, Paul Genthner, paris , 1915.
- 15-Fousegrive George, **L'origine de la religion**, Le Correspondant, paris, 1915.
- 16-Geraud Marie-Odile et al., **Les notions clés de l'ethnologie**, Armand Colin, Paris, 1988 .
- 17-Martin J. B., **Corps, religion, Société**, Presses universitaires de lyon, 1991.
- 18-Meslin Michel, **L'expérience Humaine du divin**, Les éditions du CERF, paris, 1988.
- 19-Obadia Lionel, **L'anThropologie des religions**, La Découverte, Paris, 2012.
- 20-Ries Julien (Sous dir.), **Traité d'anthropologie du sacré, v.1. Les origines et le Problème de l'homo religieuse**, GEPIT, PARIS, 1992.
- 21-Rivière Claude, **Socio- anthropologie des religions**, Armond colin, paris, 1997.
- 22-Rivière Claude, **Introduction à l'anthropologie**, hachette, paris, 2013.
- 23-Sapir Edward, **Anthropologie**, Tome1, Editions de Minuit, paris, 1967.
- 24- Schmidt Guillaume, **L'origine de l'idée de dieu. Etude historico-critique et positive**, Librairie Alphonse Picard et Fils, Paris, 1910.
- 25-Tarot Camille, **Le Symbolisme et le sacré. Théories de la religion**, Editions la découverte, Paris, 2008.
- 26-Testot Laurent et Jean- François Dortier, (sous dir.), **La religion. Unité et diversité**, Editions Science Humaines, 2005.
- 27-Tylor Edward, **Civilisation primitive**, Alfred cortés Editeur, paris, 1920.