

السحر والعلم والدين
ومقالات أخرى



رئيس مجلس الإدارة
الدكتورة لبانة مشوح
وزيرة الثقافة

المشرف العام
د. نايف الياسين
المدير العام للهيئة العامة السورية للكتاب

رئيس التحرير
د. باسل المسائلة

الإشراف الطباعي
أنس الحسن

تصميم الغلاف
عبد الله القصير

السحر والعلم والدين ومقالات أخرى

تأليف : برونيسلاف مالينوفسكي

ترجمة : عمران أحمد

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٢٢م

العنوان الأصلي للكتاب:

Magic, Science and Religion and Other Essays

الكاتب : Bronislaw Malinowski

الناشر : THE FREE PRESS: GLENCOE, ILLINOIS, 1948

المترجم: عمران أحمد

الآراء والمواقف الواردة في الكتاب هي آراء المؤلف ومواقفه ولا تعبر
(بالضرورة) عن آراء الهيئة العامة السورية للكتاب ومواقفها.

كلمة المترجم

ثمّة كتب لا تموت مهما طال عليها الزمن؛ وأخرى تولد ميتة، يعاف حتى كاتبها قراءتها من جديد؛ وبين هذه وتلك، تختلف الكتب الأخرى في مدّة حياتها، وتتباين في قدرتها على جذب القراء وتجديدهم جيلاً بعد آخر. ولما كان كتاب "السحر والعلم والدين" لـ برونيسلاف مالينوفسكي قادراً حتى الآن - وسيبقى، كما يبدو، لمدّة زمنية طويلة - على لفت انتباه القراء الجادّين، وجذبهم للدخول في عالمه والغوص في تفاصيله، ولا يدعهم قبل أن ينقلوا جميع لوحاته المنقوشة كلمات إلى مخيلاتهم، فهو من دون شك كتاب من الكتب القيّمة، التي توفر زاداً معرفياً لمقتنيها ومتعة علمية لمبتغيها؛ وما اختياره ضمن خطة الهيئة العامة السورية للكتاب السنوية للترجمة، على الرغم من مضي أكثر من سبعين عاماً على صدوره، إلا دليل واضح على أهميته، وبينه جليلة على استمرار نبضه بالحياة.

السحر والعلم والدين، ليست مصطلحات عابرة في تاريخ البشرية؛ إنها الثالوث الذي أسهم في مدّ الإنسان بأسباب البقاء ووسائل الصمود وأدوات التطور في هذا العالم، وفي تمييزه عن غيره من الكائنات الحية. ولكن الدخول في متاهة البحث عن الأقدم والأحدث بينها، لا يمكن أن يوصل

إلى نتيجة حاسمة طالما أن المصطلحات الثلاثة، بحد ذاتها، ما تزال بعيدة عن الخضوع لتعاريف موحدة، جامعة مانعة، تحظى بموافقة وإجماع عالميين؛ إلا أن ذلك لا يمنع، أيّاً كان، من الإدلاء برأي، في أسبقية أحدها على الآخر، يستند إلى المنطق ويملك مقومات الصحة والسداد.

يمكن القول إن العلم بمعناه الواسع سابق للسحر والدين، لأن كلاً منهما يحتاج إليه، إلى حد ما، في حين لا يحتاج العلم إلى أيّ منهما؛ وكون العلم يتطور على نحو أكبر بكثير من السحر والدين، ليس دليلاً على أنه أحدث منهما نشأة، بل يعني أنه أكثر تقبلاً للإضافة والمراكمة والحدثة. وعلى هذا المنوال، فإن حادثة الدين مقارنة مع السحر قد لا تعني أن السحر سابق للدين، إلا أن الفارق هنا يكمن في أن الاختلاف بين السحر والدين ليس بجلاء الاختلاف بين أيّ منهما والعلم؛ وفي هذا الصدد، يرى الباحث السوري فراس السواح أن السحر والدين بدأ كشيء واحد ثم انفصلا نتيجة لظهور الآلهة المشخصة في تاريخ الدين^(١). لا يوجد متسع هنا لعرض الآراء المختلفة بشأن ترتيب العلم والسحر والدين حسب الأسبقية في الوجود، ولا سيّما أن أيّاً منها لا يُعدّ رأياً حاسماً، ولا يبدو أن الوصول إلى رأي كهذا سيكون قريباً، فالاتفاق على التعريف شرط لازم للاتفاق على الترتيب.

(١) فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢، ص. ١٩٤.

من ناحية أخرى، قد يكون العلم والتقانة والابتكار، في عالم اليوم، هو المرادف الطبيعي للعلم والسحر والدين عند الشعوب البدائية. فالعلم هو العلم في كل زمان ومكان، وإن اختلف فيختلف في درجة التطور والتقدم فقط لا غير؛ والسحر عند الإنسان البدائي يُعدّ بمنزلة التقانة، فهو تقانة الخداع المُقنّع المؤيّد بقوة شخصية الساحر، وقدرته على السيطرة على عقول الناس، وإخضاعها لتأثيره وسطوته عبر تقانات السحر المتنوعة؛ أما الدين فهو ابتكار لجأ إليه الإنسان حين أعيته الحيلة في الحصول على مراده وأسقط في يده، فلا العلم أسعفه ولا السحر أنجده، وبقي في حيرة من أمره، شاعراً بالضعف ومقراً بالعجز وباحثاً عن ملجأ. ولما كان الدين هو الملاذ الأخير للإنسان - نجد هذه الحالة حتى في عالم اليوم المتقدم، وتبرز في حال الظروف الخائفة والرغبات المستحيلة - فقد حرص على إضفاء القدرة المطلقة والكمال التام على آلهته، مع أن بعضها من صنع يديه؛ وغالباً ما يعزو عدم إنجاز الآلهة لمطالبه، وعدم تحقيقها لدعواته وأمنيته وتوسلاته، إلى خلل فيه أو مشكلة لديه أو إثم ارتكبه، لا إلى عجز فيها أو ضعف لديها أو غفلة منها.

ينفرد الدين بأداء وظيفة أساسية خاصة به، هي إيجاد حلٍّ لمسألة الموت أو الفناء المادي، الذي يصعب على العقل البشري تقبله. إذ كان الشغل الشاغل للإنسان هو التغلب على الموت، والبحث عن سبيل الخلود، وتكثر الأساطير عن هذا الموضوع في تراث الشعوب (السومرية، والبابلية،

والإغريقية،...؛ وقد "بلغ الانتصار على الموت قمته في المسيحية التي أعطت الإنسان بعثاً كاملاً غير منقوص، حيث يعود الجسد سيرته الأولى بكل تفاصيله وأجزائه"^(١). وقد أضاء مالينوفسكي على هذه الوظيفة الفريدة للدين، التي منحت الإنسان راحة نفسية وأزاحت عن كاهله عبء التفكير بالموت، ولو إلى حد ما. وينبثق عن حل مسألة الموت حل لمسألة أخرى، وإن كانت أقل أهمية، لم يشر إليها الكاتب، وهي عقدة الشعور بالذنب وعذاب الضمير، التي قد تؤرق الإنسان لأنه يعتمد إلى إنجاب أطفال وهو يعرف مصيرهم النهائي سلفاً. لقد استطاع الإنسان عبر الدين، واختراع الآلهة، أن يحصل على راحة نفسية لا تُقدَّر بثمن؛ فما أعظمها من راحة، في لحظات اليأس والضعف والعجز، حينما يُقنع الإنسان نفسه بوجود قدرة كلية عظمى، لا تدانيها قدرة أخرى، تستجيب لدعواته، وتخط مسير حياته، وترسم حاضره ومستقبله، وإليها المصير.

يُعدّ تقديم السيد روبرت ردفيلد للكتاب كافياً، ولا حاجة إلى تقديم جديد أو إضافة إليه، إلا أن اللافت للنظر في هذا الكتاب، هو مقدار المديح الذي كاله مالينوفسكي إلى السير جيمس فريزر وغصنه الذهبي، الذي ورد في أماكن عدة، مع أنهما ينتميان إلى مدرستين مختلفتين في الأنثروبولوجيا. إذ كان فريزر من أتباع المدرسة التطورية، في حين أن مالينوفسكي من أهم

(١) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الحادية عشر، ١٩٩٦، ص. ٣٦٦.

أنصار المدرسة الوظيفية، التي تعارض المدرسة التطورية معارضة شديدة، بل قامت في الأصل لهدم آراء هذه المدرسة، التي تعتمد اعتماداً كبيراً على التاريخ الظني والتخميني في نظرياتها حين يعوزها الدليل القاطع على صدق ما تذهب إليه^(١). وقد كان مالىنوفسكي من الداعين إلى العمل الميداني والاختلاط بالناس، والابتعاد عن عمل الشرفات (الجلوس في شرفة المنزل، بعيداً عن مكان البحث، والاعتماد على الرواة والأخبار المنقولة). وإنه من القلائل جداً الذين ينظرون بعين الرضا إلى أعمال فريزر، بل حتى إن معظم الأنثروبولوجيين لا يعدونه منهم، ويستهجنون مؤلفاته.

أخيراً، تجدر الإشارة إلى أن المكتبة العربية تفتقر إلى هذا النوع من الكتب، أصيلة كانت أم مترجمة (لا يزيد عدد الكتب المترجمة في مجال الأنثروبولوجيا حتى نهاية عام ١٩٩٥ عن مئة وعشرة كتب)^(٢). ولا يزال الكتاب والباحثون يحجمون عن هذا المجال، أو على الأقل، ليس لديهم حماسة كبيرة للولوج فيه عميقاً. وقد يكون من أسباب ذلك، شعورهم بأن حريتهم ستكون محدودة جداً عند معالجة موضوعات تتعلق بعلم الإنسان وتتطرق إلى دقائقه؛ إضافة إلى أن المجتمع العربي عموماً، بل حتى بعض

(١) مقدمة أحمد أبو زيد لترجمة كتاب "الغصن الذهبي"، تأليف السير جيمس فريزر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص. ٣٥-٣٦.

(٢) "موسوعة علم الإنسان"، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، تأليف شارلوت سيمور - سميث، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩، ص. ٣٤.

المختصين فيه، لا يتقبل هذا النوع من الكتب برحابة صدر وسعة أفق، كونه من المجتمعات التي لا تكن مودة كبيرة للقراءة، ولا سيّما ما خالف منها الأفكار السائدة، التي تربي عليها وتشرّبها وآمن بها.

إن إتاحة كتب كهذه للجمهور العربي، بأسعار مناسبة، قد تكون وسيلة ناجعة لجسر الهوة بين الواقع والمأمول، ورأب الصدع في هذا الحقل المعرفي المهم؛ ومن ثمّ، تحفيز الكتاب والمفكرين والباحثين على الغوص فيه، وإشباعه دراسة وبحثاً وتمحيصاً وتحليلاً؛ وتالياً، تكوين أساس صلب يستند إليه الخلف في إتمام ما بدأه السلف، لما فيه خير المجتمع وتطوره.

عمران محمود أحمد

٢٠٢١/٨/٨

تقديم

لم يفعل كاتب في عصرنا أكثر مما فعله برونيسلاف مالمينوفسكي، في جمع الواقع الدافئ للحياة البشرية مع التجريدات الرصينة للعلم في إطار شامل موحد. لقد أصبحت صفحاته رابطاً، لا غنى عنه تقريباً، بين معرفة الأشخاص الغريبين والبعيدون كما نعرف جيراننا وإخواننا، وبين المعرفة المفاهيمية والنظرية عن الجنس البشري. إن مؤلف روايات المواهب يُعرِّفنا مباشرة برجال ونساء معينين، لكنه لا يحول هذه المعرفة السريعة والحميمة إلى تعميمات رسمية للعلم. من ناحية أخرى، فإن العديد من الطلاب العلميين في المجتمع يعرضون صياغات عامة كهذه، لكن من دون تقديم ذلك التعارف المباشر مع أناس حقيقيين - ذلك الشعور بأن المرء موجود هناك في أثناء القيام بالعمل أو أداء التعويذة - الذي يجعل التعميم التجريدي مقنعاً وذا معنى بحق. كانت هدية مالمينوفسكي مزدوجة: وهي تكمن في العبقرية التي تُعطى عادةً للفنانين، وفي قدرة العالم على الرؤية الشاملة والإعلان عنها على وجه الخصوص. يُزوّد قارئ مالمينوفسكي بمجموعة من المفاهيم المتعلقة بالدين والسحر والعلم والطقوس والأساطير في سياق تكوين انطباعات ومعارف حيوية عن التروبرياندين - سكان جزر التروبرياندا^(١)، إذ ينجذب القارئ بافتتان إلى حياتهم.

(١) جزر التروبرياندا: هي أرخبيل مرجاني يقع إلى الشمال الشرقي من غينيا الجديدة. يوجد تعريف بها في هامش الصفحة ٦٠. / المترجم /

"سأدعو قرائي،" - هكذا يكتب مالمينوفسكي - "إلى أن يخرجوا من الدراسة المغلقة، التي يقوم بها المنظرّون، إلى الفضاء الرحب للحقل الأنثروبولوجي"^(١)... "الحقل الأنثروبولوجي" هو غالباً جزر التروبريانند. وبتابع مالمينوفسكي، سرعان ما نكون "نجدف في البحيرة، ونشاهد السكان الأصليين وهم تحت أشعة الشمس الحارقة يقومون بأعمال البستنة، ونتابعهم عبر مناطق الأدغال؛ و... على الشواطئ والشعاب المرجانية المتعرجة، وسوف نتعلم عن حياتهم." إن الحياة التي نتعلمها هي الحياة في التروبريانند والحياة الإنسانية العامة. يفقد النقد الموجّه إلى مالمينوفسكي مراراً، ومفاده أنه يعتمد على التعميم من حالة واحدة، كثيراً من قوته في حال جرى الاعتراف بفرضية وجود طبيعة إنسانية مشتركة ونمط ثقافة عالمي. لم يبرر أيّ كاتب هذا الافتراض تبريراً أفضل على الإطلاق. فقد نتعلم الكثير عن المجتمعات كلها من مجتمع واحد، وعن كل البشر من عدد قليل من البشر، إذا جُمع بين بصيرة غير عادية وصبرٍ ودراسة مطولة لما كتبه الطلاب الآخرون عن مجتمعات أخرى.

(١) الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان (Anthropology): تقسم كلمة الأنثروبولوجيا إلى كلمتين يونانيتين هما: Anthropos وتعني "إنسان"، و Logos وتعني "علم"؛ ويدرس هذا العلم الإنسان في مختلف أشكال ارتقائه وتطوره وانتظامه على مختلف الأصعدة، من الفسيولوجي السلاي إلى الأيديولوجي مروراً بالاقتصادي والسياسي والقراي وصولاً إلى الرمزي والأسطوري والمعتدي والديني. /المترجم/.

ينظر مالمينوفسكي إلى الناس، ثم يعود بنظره إلى الكتب، ثم ينظر مرة أخرى إلى الناس. لا ينظر إلى الناس، كما فعل بعضهم (هذا إن نظروا أصلاً)، للعثور عندهم على ما ورد في الكتب بأنه يجب أن يجده. إن الانتقائية في نظرية مالمينوفسكي مدفوعة بحقيقة أن الواقع البشري الذي يعود إليه دائماً، لا يمكن توضيحه بالكامل بأي تأكيد نظري وحيد. انظر كيف أخذ في الحسبان في مقالاته التنويرية "السحر والعلم والدين" وجهات النظر المتنوعة كافة حول الدين، التي قدمها كل من تايلور وفريزر وماريت ودوركهيم على التوالي، وكيف ظهر الدين في تلك الصفحات بشكل متعدد الأبعاد أكثر مما ظهر في أي وصف وحيد لأي من هؤلاء الأنثروبولوجيين الآخرين. فالدين ليس مجرد أشخاص يشرحون ويعرضون أحلامهم، وليس مجرد نوع من الكهرباء الروحانية - مانا، وليس مجرد اعتراف بوجوده في التواصل الاجتماعي، إن الدين والسحر سبيلان يجب أن يكونا لدى البشر، كونهم بشراً، من أجل جعل العالم مقبولاً وطبيعاً وسليماً. ونرى حقيقة وجهة النظر المتعددة الجوانب في منعطفات وثنايا الطقس والأسطورة، العمل والعبادة، في عالم الجزيرة المعروف جيداً في هذا الوقت في غينيا الجديدة.

ربما يعود السبب في ذلك إلى أنه كان دائماً أميناً جداً لواقع المثال الواحد المدروس جيداً والمعروف بشكل جوهري، وطريقته تلك لا تصل إلى مستوى تحقيق متطلبات كتاب القواعد الرسمية للعالم. وإذا أُجريت مقارنات بين سكان جزر التروبريان ومجموعات أخرى، تكون في غالب الأحيان مقارنات ضمنية. والمواد من جزر التروبريان، على الرغم من كثرة وفرتها وغناها، هي غير معروضة لنا في أي مكان ليتم تقييمها بشكل كامل

أو تقديرها. كما أن دفاتر الملاحظات غير مفتوحة لنا للطلب والاختيار.
ولا يوجد دليل، بأيّ معنى رسمي.

لقد وصف كلايد كلوكهون^(١) الطريقة بأنها "حكاية موثقة جيداً
وُضعت بشكل راسخ في سياق متشعب". وهو قول حسن. سنرى في الأوراق
التالية كم مرة جرى فيها إنشاء صياغة عن المجتمع ونظرة ثاقبة نحو السلوك
البشري، من خلال التذكر الواضح لبعض التجارب البسيطة في هذه الجزر. إن
وصف السكان الأصليين الذين يصطادون على البحيرة يجعل كامل المقال عن
اللغة؛ وإن المقطع الذي يدور حول التروبرياندين السائرين برتل إفرادي
المهتمين بسماع شبح في بستان اليا^(٢)م، ولكن غير المرعوبين منه، والعديد من
القصص المشابهة الأخرى، يشكل أساس المناقشة حول أرواح الموتى
وجوانبها المتشعبة. نحن مقتنعون، ليس بإثبات رسمي، ولكن من خلال اتباع
مالينوفسكي في عرضه لمعنى ووظيفة المعتقد والطقس في مجتمع ما، الذي
رغم أنه غريب علينا، نشعر أنه مجتمعنا في شكل آخر.

إن العلم الأنثروبولوجي، كما نخبرنا في الواقع، هو أيضاً فن. إنه فن
رؤية الوضع الإنساني والاجتماعي بشكل فطن. إنه فن أخذ اهتمام شديد في
الخاص في حين يجري البحث فيه عن العام.

(١) كلايد كلوكهون، "برونيسلاف مالينوفسكي، ١٨٨٤ - ١٩٤٢"، جور. عامر.
فولكلور، المجلد ٥٦، تموز - أيلول، ١٩٤٣، رقم ٢٢١، ص. ٢١٤.

(٢) اليا^(yam): هو نبات استوائي، له درنات تشبه درنات البطاطا، ويعتمد عليه
سكان جزر التروبرياند كمصدر غذاء رئيس. / المترجم /.

إنه يخبرنا بشكل متساوٍ أن فن التبصر الإثنوغرافي^(١)، كاملاً حتى أداء مهمته، يجب أن يصبح علماً. في الصفحات الأخيرة من الورقة البحثية عن أرواح الموتى، يرفض "عبادة (الحقيقة الخالصة)" لأنها خاطئة. "يوجد شكل من أشكال تفسير الوقائع الذي لا يمكن إدارة أي ملاحظة علمية من دونه - أقصد التفسير الذي يرى في التنوع اللانهائي للحقائق قوانين عامة - والذي يصنف الظواهر ويرتبها، ويضعها في علاقة متبادلة".

إن محاولات مالينوفسكي اللاحقة والأكثر تفصيلاً لترتيب الوقائع في النظم النظرية، ولا سيما الكتابين اللذين نُشرا بعد وفاته^(٢)، عرضته للنقد بسبب الضعف في النظام. ولكن في الأوراق البحثية التي جُمعت في هذا الكتاب، النظرية بسيطة: فهي تتألف في المقام الأول من توضيح الفروق فيما يتعلق ببعض الأنواع الرئيسة المتكررة والشاملة للسلوك الاجتماعي

(١) الإثنوغرافيا (Ethnography): هو علم دراسة أصول الأعراق والثقافات، ووصف حضارة شعب معين من خلال رسم صورة دقيقة لأساليب معيشته ونظمه وعلاقاته الاجتماعية. / المترجم /.

(٢) لقد نُشرت للكاتب بعد وفاته كتب عدة، تعادل تقريباً الكتب التي نُشرت له في أثناء حياته، بل حتى إن الكتاب الحالي قد نُشر عام ١٩٤٨ وذلك بعد وفاته بست سنين، لكن الكتابين اللذين يقصدهما روبرت ردفيلد، لا بد أن يكونا قد صدرا بعد وفاته وقبل نشر هذا الكتاب، وهما: الكتاب الأول، "النظرية العلمية للثقافة ومقالات أخرى" عام ١٩٤٤، والثاني هو إما "رئيس الوزراء كابري، محرر. ديناميات التغيير الثقافي: استفسار في العلاقات العرقية في أفريقيا" عام ١٩٤٦، وإما "الحرية والحضارة" عام ١٩٤٧. / المترجم /.

البشري، ومن تحفيز تحليل الطرائق التي يسد فيها كل فرق من الفروق احتياجات الإنسان ويحافظ على المجتمع.

تحتوي الأوراق البحثية التي أعيدت طباعتها هنا، فيما يتعلق بزواج واحد على الأقل من الموضوعات ذات الصلة الوثيقة الدين والأسطورة -، على صيغ مالمينوفسكي الأوضح والأفضل. لا يتناول أي من كتبه الكاملة موضوع الدين بشكل مركزي، (نشرت محاضرة ريدل حول "أسس الإيمان والأخلاق" في كُراس عام ١٩٣٦)، وإن ثلاثاً من الأوراق البحثية في الكتاب الحالي تتناول أو تتطرق إلى هذا الموضوع. تناقش الورقة الأولى أوجه الشبه والاختلاف بين "الدين والسحر والعلم" بشكل أكثر توضيحاً من أيّ كتابات أخرى لمالمينوفسكي - أو ربما من أيّ كتابات أخرى عموماً. ويؤدي قلمه الموهوب للإقناع وفهم العديد من الأمور التي غالباً ما تكون غير واضحة. وعلى حد تعبيره، "يقوم العلم على الاقتناع بصحة وسلامة التجربة والجهد والعقل - بينما يقوم السحر على الاعتقاد بأن الأمل لا يمكن أن يخيب، وأن الرغبة لا يمكن أن تخدع". وإن الجمل المقارنة والمقابلة بين الدين والسحر هي بهذه الجودة.

سوف يجري الترحيب، في هذه المجموعة، بالكتاب الصغير عن "الأسطورة في علم النفس البدائي"، الذي لم يكن متاحاً لفترة طويلة، من قبل أولئك الذين يعرفونه ووجدوا فيه أول، وما زال أفضل، عمل يخترق مجموعة متشابكة من الصعوبات التي وُضعت في طريق فهم الأسطورة والخرافة والحكاية الشعبية من قبل الكثيرين الذين كتبوا عن هذه الأشياء

من معرفة نصية بها فقط. إن مقال مالىنوفسكي يجعل الأسطورة والحكاية أجزاء من معنى ووظيفة حياة الأشخاص الذين نخبرنا عنهم.

إن الورقة البحثية "أرواح الموتى في جزر التروبرياندا" تمثل كتابات مالىنوفسكي الموجهة إلى القراء المهتمين أكثر بالناحية التقنية، إذ تضمنت نصوصاً أصلية وموادَّ مصدرية أخرى أكثر مما تضمنته الأوراق الأخرى المدرجة هنا. توضح الورقة أيضاً الطريقة التي يأخذ بها موضوع ما - هنا أرواح الموتى - مالىنوفسكي في العديد من جوانب حياة المواطن الأصلي إضافة إلى الدين والسحر. إن القارئ المهتم بمسألة الفهم البدائي للأبوة سيتوق إلى مقارنة ما يكتبه مالىنوفسكي هنا حول هذا الموضوع مع العرض اللاحق والمعدل بشكل كبير، الذي قدمه في عمله "الحياة الجنسية للمتوحشين"^(١). وإن المقال الصغير حول طريقة العمل الميداني الأنثروبولوجي الذي يهتم به الورقة البحثية، هو ذو قيمة لكل عالم أنثروبولوجي.

تُظهر الورقة البحثية حول "اللغة" وتلك المتعلقة بـ "الحرب"، أن مالىنوفسكي يجلب منهجه وتروبرياندييه ليقدم مواضيع خاصة تُوحى له.

(١) متوحش أو همجي (Savage): مصطلح مستخدم كثيراً في الأدبيات الأنثروبولوجية القديمة إبّان القرن التاسع عشر؛ إذ سادت النظرية التطورية في دراسة الأنماط الاجتماعية التي تبدأ بمرحلة التوحش ثم البربرية، وأخيراً مرحلة الحضارة، وقد تراجع استعماله حديثاً لدى علماء الأنثروبولوجيا لصالح مصطلح (Primitive) أي بدائي، لما انطوى عليه من دلالات تحقيرية، إلا أن هذا المصطلح الجديد لم يلق أيضاً القبول المطلوب. / المترجم /.

ويربط من خلال خبرته في استخدام اللغة = ليس التركيب اللغوي الرسمي بل اللغة التي يعبر بها الأشخاص ويتواصلون بها - بين بعض أفكار أوغدن وريتشاردز، وينتج مقالاً تنويرياً مميزاً. إن الورقة البحثية عن الحرب ما تزال تسترعي اهتمامنا اليوم، عندما طغت الآثار الهدامة للحرب على إبداعاتها، التي يعترف بها. هنا يجري توفير بعض الأساس الأنثروبولوجي لمثالية وسياسة الاستقلال الثقافي واستخدام القوة فقط بموجب القانون العالمي.

روبرت ردفيلد

جامعة شيكاغو

شكر وتقدير

إلى شركة ماكميلان لإعطاء الإذن باستخدام "السحر والعلم والدين" من "العلم والدين والواقع" الذي حرره جيمس نيدهام؛ ١٩٢٥.

إلى دبليو. دبليو. نورتون وشركة إنك. لإعطاء الإذن باستخدام "الأسطورة في علم النفس البدائي" الذي جرى إصداره في الأصل كمجلد وحيد في عام ١٩٢٦.

إلى مجلة المعهد الملكي للأنثروبولوجيا في بريطانيا العظمى وإيرلندا، لإعطاء الإذن بإدراج "بالوما، أرواح الموتى في جزر التروبرياندا"، التي جرى إصدارها في الأصل في المجلد ٤٦، من المجلة، ١٩١٦.

إلى كيغان باول وترنش وتروبنر والشركة المصدرة، لإعطاء الإذن باستخدام "مشكلة المعنى في اللغات البدائية"، الذي جرى إصداره كملحق لـ "معنى المعنى"، بقلم سي. ك. أوغدن وآي. أ. ريتشاردز، ١٩٢٣.

إلى مطبعة جامعة شيكاغو والمجلة الأمريكية لعلم الاجتماع، لإعطاء الإذن باستخدام "تحليل أنثروبولوجي للحرب"، المأخوذ من المجلد السادس والأربعين، رقم ٤، من المجلة، ١٩٤١.

إلى متحف شيكاغو للتاريخ الطبيعي، لإعطاء الإذن بإعادة إنتاج -
من مجموعة صورهِ - القناع الميلانيزي المستخدم في هذا الكتاب
كواجهة رئيسة.

إلى ج. براين ألين، لإعداد فهرس هذا الكتاب.

فري برس

بيكون برس

الفصل الأول

الإنسان البدائي ودينه

لا توجد شعوب مهما كانت بدائية من دون دين وسحر، ولا توجد - يجب الإضافة في الحال - أيّ أعراق متوحشة تفتقر إلى الاتجاه العلمي أو العلم، على الرغم من أن كثيراً ما يُنسب إليها هذا الأمر. ففي كل مجتمع محلي بدائي، درسه مراقبون أكفاء وجديرون بالثقة، جرى العثور على مجالين مميزين بشكل واضح، المقدس والديني؛ وبكلمات أخرى، مجال السحر والدين ومجال العلم.

من ناحية، توجد الأعمال والشعائر التقليدية، التي يعدّها السكان الأصليون مقدسة، وتُنفَّذ بإجلال ورهبة، وتُحاط بمحظورات وقواعد سلوك خاصة، وترتبط مثل هذه الأعمال والشعائر دائماً مع معتقدات بوجود قوى خارقة للطبيعة، ولا سيّما تلك القوى السحرية، أو مع أفكار حول كائنات أو أرواح أو أشباح أو أسلاف متوفين أو آلهة. ومن الناحية الأخرى، تكفي لحظة تأمل لإظهار أنه لا يمكن اختراع أو الحفاظ على أيّ فن أو حرفة مهما تكن بدائية، ولا يمكن إجراء أيّ شكل منظم من أشكال الصيد البري أو صيد السمك أو الفلاحة والزراعة أو البحث عن

الطعام من دون ملاحظة دقيقة للعملية الطبيعية وإيمان راسخ في انتظامها، ومن دون قوة التفكير ومن دون الثقة في قوة العقل؛ يعني، من دون مبادئ العلم.

يعود الفضل في وضع أسس الدراسة الأنثروبولوجية للدين إلى إدوارد ب. تايلور، الذي يؤكد في نظريته المشهورة أن جوهر الدين البدائي هو الأرواحية^(١)، الإيمان بالكائنات الروحية، ويبيّن كيف نشأ هذا الاعتقاد من تفسير خاطئ ولكنه متماسك للأحلام والرؤى والهلوسات وحالات الإغماء التخشبي والظواهر المماثلة. كان التفكير والتأمل في هذه الأمور يقود الفيلسوف أو اللاهوتي المتوحش إلى تمييز الروح البشرية من الجسد. ومن الواضح الآن أن الروح تستمر في قيادة كينونة ما بعد الموت، لأنها تظهر في الأحلام، وتطارد الباقيين على قيد الحياة في الذكريات والرؤى، ويبدو أنها تؤثر في مصائر البشر. وهكذا نشأ الاعتقاد بالأشباح وأرواح الموتى والخلود والعالم السفلي. لكن الإنسان بوجه عام، والإنسان البدائي بوجه خاص، لديه ميل إلى تصور العالم الخارجي وفق صورته أو مفهومه الخاص. وبما أن الحيوانات والنباتات والأشياء تتحرك أو تفعل أو تتصرف أو تساعد الإنسان أو تعوقه، فيجب أن تكون متمتعة أيضاً بنفوس أو أرواح. وهكذا تم بناء أرواحية وفلسفة ودين الإنسان البدائي من الملاحظات وعن طريق

(١) الأرواحية أو المذهب الحيوي (Animism): هو مذهب نادى به تايلور، ويقضي بأن جميع الكائنات في العالم الطبيعي (حيوانات ونباتات ومعالِم جيولوجية ...) حية وتمتلك روحاً. / المترجم /.

الاستدلالات، الخاطئة ولكن التي يمكن للعقول الفطرية وغير الناضجة أن تدركها.

كانت نظرة تايلور للدين البدائي، وهي مهمة كما كانت، مستندة إلى مجموعة ضيقة جداً من الوقائع، وجعلت الإنسان البدائي تأمليّ النزعة وعقلانياً إلى حد بعيد. ويُظهر لنا العمل الميداني الحديث، الذي أنجزه متخصصون، اهتمام المتوحش بصيده للسّمك وبساتينه، وبالمناسبات والاحتفالات القبلية أكثر من اهتمامه بالتأمل في الأحلام والرؤى، أو شرح "الأقران" ونوبات الإغماء التخشبي، ويكشف أيضاً عن جوانب كثيرة جداً من جوانب الدين البدائي، الذي لا يمكن بأيّ حال وضعه في مخطط تايلور للأرواحية.

إن النظرة الموسّعة والمعمّقة للأنثروبولوجيا الحديثة تجد تعبيرها الأكثر ملاءمة في المؤلفات العلمية والملمهة للسير جيمس فريزر. وقد بيّن في هذه المؤلفات المسائل الثلاث الرئيسة للديانات البدائية التي تشغل الأنثروبولوجيا في الوقت الحاضر: السحر وعلاقته بالدين والعلم؛ الطوطمية والجانب الاجتماعي للإيمان البدائي؛ عبادات الخصوبة والحياة النباتية. وسيكون من الأفضل مناقشة هذه المواضيع على التوالي.

إن "الغصن الذهبي" لـ فريزر، وهو مجلد مخطوطات عظيم حول السحر البدائي، يُظهر بوضوح أن الأرواحية ليست الوحيدة، ولا حتى العقيدة المهيمنة في الثقافة البدائية. إذ يسعى الإنسان البدائي قبل كل شيء إلى السيطرة على مسار الطبيعة من أجل تحقيق غايات مفيدة، وهو يفعل

ذلك بشكل مباشر، عن طريق الطقوس والتعاويذ، ليجعل الرياح والطقس والحيوانات والمحاصيل تخضع لإرادته. ولكن بعد ذلك بوقت طويل، عند اكتشاف حدود قوته السحرية، قد يلجأ - في حالة الخوف أو الأمل، التوسل أو التحدي - إلى كائنات عليا؛ أي إلى الشياطين أو أرواح الأسلاف أو الآلهة. وفي هذا الفارق بين السيطرة المباشرة من ناحية واسترضاء القوى العليا من ناحية أخرى، يرى السير جيمس فريزر الاختلاف بين السحر والدين. إذ يستند السحر إلى ثقة الإنسان في قدرته على السيطرة على الطبيعة سيطرة مباشرة؛ وإذا كان يعرف فقط القوانين التي تحكمها بطريقة سحرية، يكون بذلك قريباً من العلم. أما بالنظر إلى الدين، الذي هو اعتراف الجنس البشري بالعجز في بعض الأمور، فهو يرفع الإنسان فوق مستوى السحر، ويحتفظ فيما بعد باستقلاله جنباً إلى جنب مع العلم، الذي يجب أن يخضع له السحر.

وقد كانت نظرية السحر والدين هذه، هي نقطة الانطلاق لمعظم الدراسات الحديثة عن الموضوعين التوأمين. وإن كلاً من الأستاذ بروس في ألمانيا، والدكتور ماريت في إنكلترا، ومم. هويرت وموس في فرنسا قد قدم وجهات نظر معينة بشكل مستقل؛ كانت تنتقد فريزر إلى حد ما، وتتعقب خطوط تحقيقه إلى حد ما. ويشير هؤلاء الكتاب إلى أن العلم والسحر يكونان متشابهين عند ظهورهما، ولكنهما يختلفان بشكل جذري في النهاية. لقد ولد العلم من التجربة، أما السحر فقد أوجده التقليد. يسترشد العلم بالعقل ويُصحح بالملاحظة، أما السحر فلا يتأثر بأيّ منهما، ويعيش في جو

من اللاعقلانية. إن العلم مفتوح أمام الجميع وهو مصلحة عامة للمجتمع المحلي بأسره، أما السحر فهو محجوب ويتم تعليمه من خلال عمليات تأهيل سرية، وينتقل بشكل وراثي أو على الأقل ضمن نطاق قرابة حصرية للغاية. وبينما يستند العلم إلى مفهوم القوى الطبيعية، ينبع السحر من فكرة وجود قدرة خفية معينة غير مشخصة، تعتقد بها معظم الشعوب البدائية. إن هذه القدرة، التي يسميها بعض الميلاينزيين مانا^(١)، والتي تُعرف عند بعض القبائل الأسترالية بـ أرونغكويلثا، ويدعوها واکان، أورندا، مانيتو العديد من الهنود الأمريكيين، وليس لها مسمى في أماكن أخرى، تُعدّ فكرة عالمية تقريباً وتوجد حيثما يزدهر السحر. وبحسب الكتاب الذين جرى ذكرهم للتو، يمكننا أن نجد بين أكثر الشعوب بدائية وعند الطبقات المتوحشة الدنيا كافة اعتقاداً بقوة خارقة للطبيعة غير مشخصة، ناقلاً كل تلك القوى ذات الصلة بالمتوحش والمسببة لجميع الأحداث المهمة حقاً إلى المجال المقدس. ومن ثمّ، فإن مانا، وليس الأرواحية، هي جوهر "دين ما قبل الأرواحية"، وهي أيضاً جوهر السحر الذي يختلف جذرياً عن العلم.

ومع ذلك، يبقى السؤال: ما هي مانا، هذه القوة السحرية غير المشخصة المفترض أنها تهيمن على جميع أشكال المعتقدات البدائية؟ هل هي فكرة أساسية، مقولة متأصلة في العقل البدائي، أو هل يمكن تفسيرها من

(١) أينما وردت كلمة مكتوبة بالخط المائل في هذا الكتاب فهي اللفظ العربي للكلمة الأصلية كما ينطقها المتكلمون بها. / المترجم /.

خلال عناصر أبسط وأكثر جوهرية من علم النفس البشري أو من الواقع الذي يعيش فيه الإنسان البدائي؟ إن الإسهام الأكثر أصالة وأهمية في هذه المسائل قد قدمه الأستاذ الراحل دوركهيم، وهو يمسّ الموضوع الآخر، الذي افتتحه السير جيمس فريزر: المتعلق بالطوطمية والجانب الاجتماعي للدين.

الطوطمية، حسب التعريف الكلاسيكي لـ فريزر، هي "علاقة حميمة يُفترض وجودها بين أفراد عشيرة من جانب ونوع من الكائنات الطبيعية أو الاصطناعية من الجانب الآخر، وتُدعى تلك الكائنات بطواطم المجموعة البشرية (العشيرة)". ومن ثَمَّ، فإن الطوطم له جانبان: إنه أسلوب تجمع اجتماعي، ونظام ديني من المعتقدات والممارسات. فهو كدين، يعبر عن اهتمامات الإنسان البدائي بمحيطه، والرغبة في المطالبة بعلاقة نسب مع أهم الكائنات والسيطرة عليها: تأتي الأنواع الحيوانية أو النباتية في المقام الأول، وبشكل أقل الجملادات المفيدة، وبشكل نادر أشياء من صنع الإنسان. وعادة ما يتم الاحتفاظ بأنواع من الحيوانات والنباتات المستخدمة في الأغذية الأساسية، أو على أي حال حيوانات صالحة للأكل أو مفيدة أو مزركشة، احتفاظاً في شكل خاص من "التبجيل الطوطمي" وتكون محرمة على أفراد العشيرة المرتبطة بهذه الأنواع (أي الطواطم) التي تؤدي أحياناً طقوساً وشعائر من أجل مضاعفتها. ويكمن الجانب الاجتماعي للطوطم في تقسيم القبيلة إلى وحدات ثانوية، تسمى في الأنثروبولوجيا: عشائر أو جماعات أو أنساب أو بطون.

لا نرى في الطوطمية إذن نتيجة صادرة عن تأملات الإنسان البدائي في الظواهر الغامضة، بل مزيجاً من القلق المنفعي حول أكثر الأشياء الضرورية في محيطه، مع بعض الانشغال في تلك التي تثير خياله وتجذب انتباهه، مثل الطيور الجميلة والزواحف والحيوانات الخطرة. ويُنظر إلى الدين البدائي، من خلال معرفتنا بما يمكن تسميته بموقف العقل الطوطمي، بأنه أقرب إلى الواقع وإلى المصالح المباشرة للحياة العملية للمتوحش، مما بدا في جانبه "الأرواحي" الذي أكد عليه تايلور وعلماء الأنثروبولوجيا السابقون.

لقد علمت الطوطمية الأنثروبولوجيا حتى الآن درساً آخر نتيجة لارتباطها الغريب مع شكل إشكالي من أشكال التقسيمات الاجتماعية، أعني نظام العشيرة، إذ كشفت عن أهمية الجانب الاجتماعي في جميع أشكال العبادات القديمة، حيث يعتمد المتوحش على المجموعة، التي يكون على اتصال مباشر بها، من أجل التعاون العملي والتضامن العقلي إلى مدى أبعد بكثير مما يفعله الإنسان المتحضر. ونظراً لأن - كما يمكن المشاهدة في الطوطمية والسحر والعديد من الممارسات الأخرى - العبادات والطقوس والشعائر القديمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاهتمامات العملية وكذلك بالاحتياجات العقلية، فيجب أن يوجد اتصال وثيق بين التنظيم الاجتماعي والمعتقد الديني. لقد كان هذا مفهوماً بالفعل من قبل رائد الأنثروبولوجيا الدينية، روبرتسون سميث، الذي أصبح مبدؤه القائل إن الدين البدائي

"كان في الأساس شأنًا مجتمعيًا أكثر من كونه شأنًا فرديًا" فكرة مهيمنة متكررة في البحوث الحديثة. وبحسب الأستاذ دوركهيم، الذي وضع هذه الآراء بشكل أكثر قوة، فإن "الديني" مطابق لـ "الاجتماعي". لأنه "بوجه عام... المجتمع لديه كل ما هو ضروري لإثارة الشعور الديني في العقول، بواسطة القوة التي يملكها عليها ليس غير، لأن المجتمع بالنظر إلى أعضائه يمثل ما يمثله الله بالنظر إلى عباده"^(١). وقد وصل الأستاذ دوركهيم إلى هذا الاستنتاج من خلال دراسة الطوطمية، التي يعتقد أنها أكثر أشكال الدين بدائية. وبذلك فإن "مبدأ الطوطم" الذي يتطابق مع مانا ومع "إله العشيرة... لا يمكن أن يكون شيئاً غير العشيرة نفسها"^(٢).

سوف تُنتقد هذه الاستنتاجات الغربية والغامضة إلى حد ما في وقت لاحق، وسوف يجري إظهارها مع ما تحتويه - بلا شك - من مقدار ضئيل من الحقيقة وكيف يمكن أن تكون مثمرة. لقد أثمرت في الواقع، في التأثير على بعض من أهم الكتابات المختلطة من الأنثروبولوجيا والعلم التقليدي، نذكر فقط مؤلفات الأنسة جين هاريسون والسيد كورنفورد، كمثال على هذا الأمر.

الموضوع العظيم الثالث الذي أدخله السير جيمس فريزر في علوم الدين، هو موضوع العبادات الخاصة بالحياة النباتية والخصوبة. يتم توجيهنا

(١) الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص. ٢٠٦.

(٢) المرجع نفسه.

في "الغصن الذهبي"^(١)، بدءاً من الطقوس الفظيعة والغامضة للاهوتيات خميلة نيمي^(٢)، من خلال مجموعة متنوعة مذهلة من العبادات السحرية والدينية، التي ابتكرها الإنسان لتحفيز العمل المخضب الذي تقوم به السماوات والأرض والشمس والمطر والسيطرة عليه، ونترك مع الانطباع بأن الدين القديم يعجّ بالقوى الموجودة في حياة المتوحش، بجهاها الغض وفجاعتها، بحماسها وقوتها العنيفة لدرجة أنها تؤدي بين الحين والآخر إلى أعمال انتحارية من قبيل التضحية بالنفس. تبين لنا دراسة "الغصن الذهبي" أن الموت كما يراه الإنسان البدائي يعني بشكل رئيس خطوة إلى القيامة، واضمحلالاً كمرحلة لولادة جديدة، ووفرة الخريف وأفول الشتاء تمهيداً لإحياء الربيع. وقد طور عدد من الكتّاب، ما يمكن تسميته بالنظرة الحيوية

(١) يُعدّ كتاب الغصن الذهبي (The Golden Bough)، صدرت طبعته الأولى عام ١٨٩٠، الذي يشير إليه الكاتب في مواطن عدة من هذا الكتاب، أضخم كتب السير جيمس فريزر وأشهرها على الإطلاق، إذ يتألف من اثني عشر مجلداً، ويحوي قدراً هائلاً من المعلومات، إلا أن نظرة الأنثروبولوجيين إليه لم تكن متشابهة، وكانت تتراوح بين الإعجاب والتقدير (يصفه مالينوفسكي بأنه إحدى الملاحم الإنسانية العظيمة) والاستخفاف والسخرية (ينعته إليوت سميث بأنه مجرد هراء علمي). / المترجم /.

(٢) توجد أسطورة مفادها أن كاهن الإلهة ديانا يعيش في نيمي، وهو في الوقت نفسه ملك الغابة التي تسكنها الإلهة، ولا يصل إلى مكانته السامية إلا إذا تمكن من قتل الكاهن الملك، الذي كان يحتل تلك المكانة، وانتزع منه سلطة الملك وسلطة الكهنوت عنوة، وقبل أن يفعل ذلك لا بد أن يقطع غصناً معيناً من شجرة معينة، يُعتقد أنه الغصن الذهبي. / المترجم /.

للدين، مستوحين ذلك من هذه المقاطع من "الغصن الذهبي"، وغالباً ما تم ذلك بدقة أكبر وتحليل أكمل من فريزر نفسه. وهكذا قدم السيد كراولي في عمله "شجرة الحياة"، والسيد فان غينيب في عمله "طقوس العبور"، والآنسة جين هاريسون في العديد من الأعمال، دليلاً على أن الإيمان والعبادة ينبعان من أزمات الوجود الإنساني، "أي الأحداث الرئيسة الخاصة بالحياة: الولادة والمراهقة والزواج والموت... إذ إن الدين يركز إلى حد بعيد على هذه الأحداث"^(١). يؤدي ضغط الحاجة الغريزية، والتجارب العاطفية القوية، بشكل أو بآخر إلى العبادة والمعتقد. "الفن والدين على حد سواء ينبعان من رغبة غير مشبعة"^(٢). فما مدى الصحة الموجودة في هذا التعبير الغامض إلى حد ما، وكم مدى المبالغة التي سوف نكون قادرين على تقييمها لاحقاً.

توجد مساهمتان مهمتان لنظرية الدين البدائي أذكرهما هنا ذكراً فقط، لأنهما بقيتا بطريقة ما خارج التيار الرئيس للاهتمامات الأنثروبولوجية. إنهما تبحثان في الفكرة البدائية للإله الواحد وفي مكان الأخلاق في الدين البدائي، على التوالي. ومن اللافت للنظر أنه قد جرى إهمالهما وما زالتا مهمشتين، أليست هاتان المسألتان أولاً وقبل كل شيء في ذهن أي شخص يدرس الدين، مهما كان بسيطاً وبدائياً؟ ربما يكون التفسير في الفكرة المكونة سلفاً التي مفادها أن "الأصول" يجب أن تكون فجأة وبسيطة جداً ومختلفة

(١) ج. هاريسون، ثيميس، ص. ٤٢.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٤٤.

عن "الأشكال المتقدمة"، أو بطريقة أخرى، في الفكرة العامة التي مفادها أن "المتوحش" أو "البداي" هو من غير ريب متوحش وبدائي!

أشار الراحل أندرو لانغ إلى وجود اعتقاد بين بعض سكان أستراليا الأصليين بـ الأب القبلي، وقد قدم القس باتر فيلهلم شميدت أدلة كثيرة تثبت أن هذا الاعتقاد عالمي وموجود بين جميع الشعوب ذات الثقافات البسيطة، ولا يمكن تجاهله كونه جزءاً لا صلة له بالأساطير، عدا عن أن يكون كصدي للتدريس التبشيري. ويبدو أنه، بحسب باتر شميدت، بمنزلة إشارة إلى شكل بسيط ونقي من التوحيد المبكر.

جرى أيضاً ترك مسألة الأخلاق كوظيفة دينية مبكرة في جانب واحد، إلى أن تلقت معالجة شاملة، ليس فقط في كتابات باتر شميدت بل أيضاً وبشكل خاص في عملين فائقي الأهمية: "أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها" للأستاذ إي. فيشر مارك، و"الأخلاق في التطور" للأستاذ ل. ت. هوبهاوس.

ليس من السهل تلخيص اتجاه الدراسات الأنثروبولوجية بإيجاز في موضوعنا، وقد كان هذا الاتجاه ينحو على وجه العموم إلى رؤية مرنة وشاملة للدين بشكل متزايد. وكان على تايلور دحض الفكرة الخاطئة التي تقول بوجود شعوب بدائية من دون دين. إننا اليوم في حيرة إلى حد ما نتيجة لاكتشاف أن بالنظر إلى المتوحش كل شيء هو دين، وأنه يعيش بشكل دائم في عالم من التصوف والتعلق بالطقوس. فإذا كان الدين، فضلاً عن ذلك، متساوياً في الامتداد مع "الحياة" ومع "الموت"، وإذا كان ينشأ عن كل

الأعمال "الجماعية" وعن كل "الأزمات في حياة الفرد"، وإذا كان يشتمل على كل نظريات "المتوحش" ويغطي كل "اهتماماته العملية" - فإن ذلك يقودنا إلى التساؤل بدهشة: ما الذي بقي خارجه، ما هو العالم "الديني" في الحياة البدائية؟ تكمن هنا أول مسألة ألفت بعض الالتباس في الأنثروبولوجيا الحديثة، من خلال عدد من وجهات النظر المتناقضة، كما يتضح حتى من المقطع القصير السابق. وسوف نكون قادرين على الإسهام في حلّها في القسم التالي.

لقد صنّع الدين البدائي، كما صاغته الأنثروبولوجيا الحديثة، لإيواء جميع أنواع الأشياء غريبة المنشأ. ففي البداية جرى الاحتفاظ به في أرواحية المظاهر المقدسة لأرواح الأسلاف والأشباح والأنفس، بالإضافة إلى عدد قليل من الأفتاش^(١)، وبعد ذلك كان عليه تدريجياً أن يقبل *المانا* المتفرقة والمائعة والموجودة في كل مكان؛ ثم أصبح مثل سفينة نوح مع إدخال الطوطمية محملة بالبهائم، ليس في أزواج، بل في قطعان وأنواع، وانضمت إليهم النباتات والأشياء، وحتى المواد المصنعة؛ ومن ثمّ جاءت الأنشطة والاهتمامات الإنسانية وشبح الروح الجماعية العملاق، وتدين المجتمع. هل يمكن أن يوجد أيّ ترتيب أو نظام موضوع لهذا الخليط من الأشياء والمبادئ

(١) الفتش (Fetish): شيء طبيعي أو اصطناعي، حي أو جماد، كانت الشعوب البدائية تعتقد أنه يحوز قوة فوق طبيعية نتيجة لارتباطه بكائن روحي بشكل أو بآخر، والكلمة من أصل برتغالي Feitigo يقصد بها التعويذة التي تجلب الحظ. وقد استخدمت كلمة الفتشية Fetishism في الكتابات الأنثروبولوجية في القرن الثامن عشر للإشارة إلى أبسط العبادات البدائية. / المترجم /.

التي لا يوجد علاقة فيما بينها على ما يبدو؟ سوف يشغلنا هذا السؤال في القسم الثالث.

أحد إنجازات الأنثروبولوجيا الحديثة الذي يجب ألا نرتاب فيه هو: الاعتراف بأن السحر والدين ليسا مجرد مذهب أو فلسفة، وليس مجرد مجموعة فكرية من الآراء، بل أسلوب سلوك خاص، وموقف براغماتي مبني على العقل والشعور والإرادة المتماثلة. إنه أسلوب عمل إضافة إلى كونه نظام معتقدات، وظاهرة اجتماعية إضافة إلى كونه تجربة شخصية. ولكن مع كل هذا، فإن العلاقة الدقيقة بين الإسهامات الاجتماعية والفردية في الدين ليست واضحة، كما رأينا من المبالغات المرتكبة في كلا الجانبين. كما أنه ليس من الواضح ما هي الحصة الخاصة بكل من العاطفة والعقل. يجب أن تعالج الأنثروبولوجيا في المستقبل كل هذه الأسئلة، وسيكون من الممكن فقط اقتراح حلول والإشارة إلى مسارات الجدل والمناقشة في هذا المقال القصير.

الفصل الثاني

السيادة العقلية للإنسان على محيطه

لقد تجاهلت الأنثروبولوجيا مسألة المعرفة البدائية على نحو غريب، وكانت دراسات علم النفس الخاص بالمتوحش مقتصرة بشكل حصري على الحالات المبكرة للدين والسحر والأساطير. وفي الآونة الأخيرة فقط، أعطت أعمال ومؤلفات العديد من الكتاب الإنكليز والألمان والفرنسيين، ولا سيّما التخمينات الجريئة والرائعة للأستاذ ليفي بروهل، قوة دافعة لاهتمام الطالب بما يفعله المتوحش في حالاته النفسية الأكثر رزانة. كانت النتائج مذهلة حقاً: يخبرنا الأستاذ ليفي بروهل باختصار، أن الإنسان البدائي ليس لديه حالات نفسية متزنة على الإطلاق، إذ إنه غارق في إطار ذهني باطني بشكل ميؤوس منه تماماً، وهو غير قادر على الملاحظة الموضوعية والمتسقة، ومفتقر إلى قوة التجريد، ومكبوح بـ "كره شديد واضح تجاه التفكير والاستنتاج"، فهو غير قادر على اكتساب أيّ فائدة من التجربة، وغير قادر على بناء أو فهم حتى أكثر قوانين الطبيعة بساطة. "بالنسبة لعقول موجهة كهذه لا توجد حقيقة مادية بحتة." ولا يمكن أن يوجد بالنسبة لها أيّ فكرة واضحة عن الجوهر والصفة، السبب والنتيجة،

التطابق والتناقض. طريقتهما في النظر إلى الأشياء هي طريقة مشوبة بالخرافات، "ما قبل التفكير المنطقي"، مكونة من "مشاركات" و"استبعادات" غامضة. لقد لخصت هنا مجموعة من الآراء، التي يُعدّ عالم الاجتماع الفرنسي اللامع هو المتحدث الرسمي الأكثر وضوحاً وكفاءة فيها، الذي جمع إلى جانبه العديد من علماء الأنثروبولوجيا والفلاسفة ذائعي الصيت.

ولكن توجد أيضاً أصوات معارضة؛ فعندما يقوم باحث وعالم أنثروبولوجي من مقاس الأستاذ ج. ل. مايرز بكتابة مقال في مجلة "ملاحظات واستفسارات"^(١) بعنوان "العلم الطبيعي"، وعندما نقرأ فيه أن "معرفة المتوحش القائمة على الملاحظة هي معرفة متميزة ودقيقة"، يجب أن نتأني بالتأكيد قبل قبول لا عقلانية الإنسان البدائي كمبدأ مسلّم به. كما أن كلام كاتب آخر ذي كفاءة عالية، هو الدكتور أ. أ. غولدن فايزر، عن "اكتشافات واختراعات وتحسينات" قام بها البدائي - من الصعوبة بمكان أن تعزى إلى أيّ عقل من المرحلة ما قبل التجريبية أو ما قبل التفكير المنطقي -، يؤكد أنه "لن يكون من الحكمة أن نعزو إلى الحرفي البدائي دوراً سلبياً فقط في نشأة الاختراعات. فمن المؤكد أن الكثير من الأفكار السديدة قد خطرت بباله، ولم يكن جاهلاً تماماً بالإثارة التي تنتج عن فاعلية فكرة في

(١) ملاحظات واستفسارات (Notes and Queries): مجلة علمية فصلية تأسست في لندن عام ١٨٤٩، كانت تنشر مقالات قصيرة تتعلق باللغة الإنكليزية وآدابها، والتاريخ، والآثار العلمية؛ وأصبحت الآن مجلة أكاديمية، تنشر مقالات أطول بكثير مما كانت تنشر في سنيها الأولى. / المترجم /.

العمل". نرى هنا أن المتوحش الموهوب يتمتع بموقف عقلي مشابه تماماً لموقف رجل العلم المعاصر!

ومن أجل سد الفجوة الواسعة بين الرأيين المتطرفين المتداولين حول موضوع عقل الإنسان البدائي، سيكون من الأفضل أن نفكك المسألة إلى سؤالين.

السؤال الأول: هل لدى المتوحش أيّ نظرة عقلانية، أو أيّ سيادة عقلية على محيطه، أم هو، كما يقول م. ليفي بروهل ومدرسته المحافظة، "صوفي" تماماً؟ والجواب هو أن كل مجتمع محلي بدائي لديه مخزون كبير من المعرفة، المستندة إلى التجربة والمصوغة بواسطة العقل.

ومن ثمّ يأتي السؤال الثاني: هل يمكن عدّ هذه المعرفة البدائية شكلاً بدائياً من العلم أم إنها، على العكس من ذلك، مختلفة جذرياً، تجريبية غير مصقولة، بمنزلة مجموعة من القدرات العملية والتقنية، وقواعد مبنية على التجربة العملية لا على المعرفة العلمية، وقواعد فنية ليس لها أيّ قيمة نظرية؟ إن هذا السؤال الثاني، الذي ينتمي إلى حقل النظرية المعرفية أكثر من انتمائه إلى دراسة الإنسان، سيتم التطرق إليه في نهاية هذا الفصل، وسيجري فقط تقديم إجابة مؤقتة غير نهائية عنه.

يجب علينا عند التعامل مع السؤال الأول، أن نفحص الجانب "الدينيوي" من الحياة، الفنون والحرف والأنشطة الاقتصادية، وسوف نحاول أن نجلو في هذا الجانب نوع السلوك، المتميز بوضوح عن السحر

والدين، استناداً إلى المعرفة التجريبية والثقة في المنطق. وسنحاول معرفة ما إذا كانت خطوط مثل هذا السلوك محددة من خلال قواعد تقليدية معروفة، وربما مدروسة أحياناً ومختبرة. وسيتعين علينا أن نقوم بالتحقيق والبحث عما إذا كانت الخلفية الاجتماعية للسلوك العقلاني والتجريبي مختلفة عن تلك الخاصة بالطقوس والعبادة. وإضافة إلى ذلك، سوف نسأل: هل يميز السكان الأصليون بين المجالين وبيقوهما منفصلين، أم إن حقل المعرفة مغمور باستمرار بالخرافات أو الطقوس أو السحر أو الدين؟

نظراً لوجود نقص حاد في الملاحظات ذات الصلة والموثوقة في المسألة قيد المناقشة، سيتعين عليّ بشكل كبير أن أعتمد على موادي الخاصة، غير المنشورة في معظمها، التي جمعتها في عمل ميداني استمر بضع سنين بين القبائل الميلانيزية والبابيو ميلانيزية في الجانب الشرقي من غينيا الجديدة ومجموعة الجزر المحيطة بها. ونظراً لسمعة الميلانيزيين بأنهم منشغلون بالسحر بشكل خاص، فإنهم سيوفرون الأرضية المناسبة لاختبار حاسم حول وجود المعرفة التجريبية والعقلانية بين المتوحشين، الذين يعيشون في عصر الحجر المصقول^(١).

إن هؤلاء السكان الأصليين، وأنا أتحدث بشكل رئيس عن الميلانيزيين الذين يسكنون الجزر المرجانية إلى الشمال الشرقي من الجزيرة

(١) عصر الحجر المصقول (the age of polished stone): هو العصر الحجري الحديث، يبدأ من عام ١٠٠٠٠ ويستمر إلى عام ٤٠٠٠ قبل الميلاد؛ وقد استقر فيه الإنسان، ودجن الحيوانات، وعمل في الزراعة، واستعمل أدوات من الحجر المصقول. /المترجم/.

الرئيسة وأرخبيل التروبريانند والمجموعات المتاخمة، هم صيادو سمك ذوو خبرة وصنّاع وتجّار مُجَدِّون، لكنهم يعتمدون بشكل أساسي على البستنة من أجل كسب قوتهم. وقد كانوا قادرين بفضل أدوات بدائية للغاية، عصا حفر مدببة وفأس صغير، على زراعة محاصيل كافية لجميع السكان، بل حتى تحقيق إنتاج فائض، كان يُترك في الأيام الغابرة ليتعفن من دون استهلاك، أما في الوقت الحالي فهو يُصدَّر ليُطعم الأيدي العاملة في أنشطة أخرى. ويعتمد نجاحهم في الزراعة - إلى جانب الظروف الطبيعية الممتازة التي ينعمون بها - على معرفتهم الواسعة بأنصاف التربة ومختلف النباتات المزروعة والتكيف المتبادل لهذين العاملين، وأخيراً وليس آخراً، على معرفتهم بأهمية العمل الدقيق والجاد؛ إذ يجب عليهم اختيار التربة والبذور والنباتات، وعليهم تحديد الأوقات المناسبة لإزالة الشجيرات الرديئة وإحراقها والزراعة وإزالة الأعشاب الضارة وتعريش سيقان نباتات اليوم. وفي كل هذه الأمور، يسترشدون بمعرفة واضحة بالطقس والفصول والنباتات والآفات والتربة والدرنات، مع قناعة بأن هذه المعرفة صحيحة وموثوقة، ويمكن الاعتماد عليها ويجب التزامها بدقة.

ومع ذلك، فإن جميع أنشطتهم مختلطة بالسحر، إذ يجري القيام كل عام بسلسلة من الطقوس على البساتين في تسلسل وترتيب صارمين. ولأن القيادة في أعمال البستنة موجودة في يدي الساحر، وبما أن العمل الطقسي والعمل مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، فقد يؤدي ذلك بالمراقب السطحي إلى افتراض أن السلوك الصوفي الغامض والعقلاني مختلطان، وأن السكان

الأصليين لا يميزون بين آثارهما كما لا يمكن تمييزهما في التحليل العلمي.
فهل هذا صحيح حقاً؟

ينظر السكان الأصليون من دون ريب إلى السحر بأنه أمر لا غنى عنه على الإطلاق من أجل إزدهار البساتين، ولا يمكن لأحد أن يقول بالضبط ما الذي يمكن أن يحدث من دونه، لأنه لم يجر إنشاء أيّ بستان محلي من دون الطقس الخاص به، على الرغم مما يقارب الثلاثين عاماً من الحكم الأوروبي والنفوذ التبشيري وأكثر من قرن من الاتصال مع التجار البيض. لكن من المؤكد أن أنواعاً مختلفة من الكوارث والآفات وحالات الجفاف والأمطار في غير أوانها وخنازير الأدغال والجراد، من شأنها أن تدمر البستان غير المبارك، الذي يُنشأ من دون سحر.

ولكن، هل يعني هذا أن السكان الأصليين يعززون كل النتائج الجيدة إلى السحر؟ بالتأكيد لا. وإذا اقترحت على أحد السكان الأصليين أن يُنشئ بستانه عن طريق السحر بشكل أساسي ويستغني عن عمله، فسوف يبتسم ببساطة على سذاجتك. إنه يعرف جيداً كما تعرف أنت أن هناك ظروفاً وأسباباً طبيعية، ومن خلال ملاحظاته يعرف أيضاً أنه يستطيع السيطرة على هذه القوى الطبيعية عن طريق الجهد العقلي والبدني. إنّ معرفته محدودة بلا شك، ولكن بقدر ما هي كذلك هي أيضاً صحيحة ومنيعة على اللاعقلانية. وإذا تحطم السياج أو أُتلفت البذور أو تعرضت للجفاف أو الانجراف، فإنه سوف يلجأ إلى العمل وليس إلى السحر، مسترشداً بالمعرفة والعقل. ومن ناحية أخرى، فقد علمته تجربته أيضاً، أنّ على الرغم من كل ما لديه من

تدبير وفوق كل ما لديه من جهود، ثمّة وسائط وقوى تمنح في عام خصوبة غير عادية من دون جهد مستحق، جاعلة كل شيء يسير بشكل سلس وبصورة جيدة، إذ يظهر المطر والشمس في الوقت المناسب، وتبقى الحشرات الضارة من دون تأثير، وتكون غلة الحصاد محصولاً وفيراً؛ وفي عام آخر، تجلب نفس القوى الحظ العاثر والفرص السيئة، وتتابعه من البداية وحتى النهاية وتحبط كل جهوده المضيئة ومعرفته الراسخة. وهنا يستخدم السحر للسيطرة على هذه التأثيرات وهذه فقط.

يوجد إذن تقسيم واضح: توجد أولاً مجموعة من الظروف المعروفة جيداً، المسار الطبيعي للنمو، إضافة إلى الآفات والمخاطر العادية التي يجب تفاديها عن طريق إقامة سياج وإزالة الأعشاب الضارة. ومن الناحية الثانية، ثمّة مجال من التأثيرات المعاكسة وغير القابلة للتعليل، إضافة إلى الزيادة الكبيرة غير المستحقة في الصدف السعيدة. يجري التعامل مع الظروف الأولى عن طريق المعرفة والعمل، أما الثانية فتجري مواجهتها عن طريق السحر.

ويمكن أيضاً تتبع هذا الخط من التقسيم في الإطار الاجتماعي للعمل والطقوس على التوالي. وعلى الرغم من أن ساحر البستان^(١)، في أغلب الأحيان، هو أيضاً القائد في الأنشطة العملية، إن هاتين الوظيفتين منفصلتان

(١) ساحر البستان أو ساحر الحديقة (The garden magician)، هو الساحر المسؤول عن أداء الطقوس والشعائر السحرية كلها ذات الصلة بالزراعة وتحسين الإنتاج الزراعي في المجتمعات البدائية. / المترجم /.

على نحو كامل. كل طقس سحري له اسمه المميز ووقته المناسب ومكانه في مخطط العمل، ويتميز تماماً عن المجرى الطبيعي للأنشطة المعتادة. يكون بعضها احتفالياً ويجب أن يحضره المجتمع المحلي بأسره، وتكون جميعها علنية ومعروفاً وقت حدوثها، ويمكن لأي شخص حضورها، وتجري إقامتها على قطع أرض منتقاة داخل البساتين وفي زاوية خاصة من قطعة الأرض هذه. ودائماً ما يكون العمل محرماً في مثل هذه المناسبات، أحياناً في أثناء فترة الطقس فقط، وأحياناً أخرى لمدة يوم أو يومين. يقوم القائد والساحر، في شخصيته العادية، بتوجيه العمل ويحدد تواريخ البدء، ويوبخ البستانيين الكسالى أو المهملين ويحذرهم. لكن هذين الدورين لا يتداخلان أبداً ولا يتعارضان: إنهما دائماً واضحان، وسيخبرك أي مواطن أصلي، من دون تردد، ما إذا كان الرجل يتصرف كساحر أم كقائد في أعمال البستنة.

إن ما قيل عن البساتين يمكن القياس عليه في أي من الأنشطة الكثيرة الأخرى، التي يجري فيها القيام بالعمل والسحر جنباً إلى جنب من دون اختلاط أبداً. فمثلاً في صناعة الزوارق، إن المعرفة التجريبية بالمواد والتكنولوجيا وبعض مبادئ الاستقرار وعلم قوة الموائع، تعمل بشراكة وارتباط وثيق مع السحر، ومع ذلك كل منهما منفصل عن الآخر وغير مشوب به.

في سبيل المثال، إنهم يفهمون بشكل جيد أنه كلما كان باع ذراع الامتداد أعرض كان الاستقرار أكبر، وكانت المقاومة أصغر ضد الشد. ويمكنهم أن يشرحوا بوضوح سبب اضطرابهم إلى إعطاء هذا الباع عرضاً تقليدياً معيناً، مقاساً بأجزاء من طول الزورق الشجري (زورق يُصنع

بتجوييف جذع شجرة). كما يمكنهم أيضاً أن يشرحوا، بمصطلحات بدائية لكنها ميكانيكية لا لبس فيها، كيف يتعين عليهم التصرف في أثناء هبوب عاصفة مفاجئة، ولماذا يجب أن تكون ذراع الامتداد دائماً في جهة العاصفة، ولماذا يستطيع نوع من الزوارق أن يفعل ما لا يستطيع فعله نوع آخر. في الواقع، إن لديهم نظاماً كاملاً من مبادئ الإبحار متجسداً في مصطلحات معقدة وغنية، يتم نقلها بشكل تقليدي وإطاعتها بطريقة عقلانية وثابتة كما هو الحال مع العلم الحديث من قبل البحارة الحديثين. وإلا فكيف يمكن للسكان الأصليين أن يبحروا في ظل ظروف خطيرة للغاية في مركبهم البدائي الصغير والضعيف؟

لكنهم لا يزالون، على الرغم من كل معرفتهم النظامية والمطبقة بشكل منهجي، تحت رحمة تيارات المد والجزر العاتية، التي لا يمكن التنبؤ بها، وتحت رحمة العواصف المفاجئة في أثناء موسم الرياح الموسمية، وسلاسل الصخور المرجانية غير المعروفة. وهنا يأتي دور سحرهم، الذي يتم أدائه على الزورق في أثناء صناعته، ويجري تنفيذه في البداية وفي أثناء الرحلات ويلجؤون إليه في لحظات الخطر الحقيقي. إذا كان البحار الحديث، المتحصن بالعلم والعقل، والمزود بجميع أنواع أجهزة السلامة، والمبحر على البواخر المصنوعة من الفولاذ، إذا كان رغم كل ذلك لديه ميل صغير إلى المعتقد الخرافي - الذي لا يخرج من معرفته أو عقله، ولا يجعله في حالة سابقة للتفكير المنطقي تماماً - هل يحق لنا أن نتعجب من أن زميله المتوحش، في ظل ظروف أكثر خطورة، يتمسك بالأمان والراحة اللذين يوفرهما السحر؟

ثمة اختبار مثير للاهتمام وحاسم يُلاحظ من خلال صيد السمك في جزر التروبريانند والسحر الخاص به. فبينما يجري صيد السمك في القرى الواقعة على البحيرة الداخلية بأسلوب سهل وموثوق تماماً بطريقة التسميم، التي تؤدي إلى نتائج وفيرة من دون خطر أو شك في ذلك، تجري على الشواطئ وفي عرض البحر أنماط صيد خطيرة وكذلك أنواع معينة تكون الغلة فيها متباينة بشكل كبير بحسب ما إذا ظهرت أفواج السمك قبل الموعد المحدد أم لا. وإن الأهم في هذا الأمر أن في حالة الصيد في البحيرة، حيث يمكن للإنسان أن يعتمد كلياً على معرفته ومهارته، لا يكون للسحر وجود، في حين أن في حالة الصيد في عرض البحر، الملائن بالمخاطر والشكوك، توجد طقوس سحرية واسعة لتأمين السلامة والنتائج الجيدة.

من ناحية ثانية، يدرك السكان الأصليون أن القوة والشجاعة وخفة الحركة وسرعة البديهة تلعب دوراً حاسماً في الحرب، ومع ذلك، يمارسون هنا أيضاً السحر للسيطرة على عناصر الحظ والفرصة.

لا توجد في أيّ مكان ازدواجية بين الأسباب الطبيعية والخارقة للطبيعة المقسومة بواسطة خط رفيع ومعقد جداً، كما توجد، إذا تمت متابعتها بعناية، بهذه الدرجة الواضحة والحاسمة والمنيرة، في أكثر قوتين محتومتين في مصير الإنسان: الصحة والموت. إن الصحة بالنظر إلى الميلانيزيين هي مسألة حالة طبيعية، وما لم يجر العبث بها، سيبقى جسم الإنسان في حالة مثالية. لكن السكان الأصليين يعرفون جيداً أن هناك وسائل طبيعية لا يمكنها أن تؤثر في الصحة فحسب، بل يمكنها حتى تدمير

الجسد. ومعلوم لديهم أن السموم والجروح والحروق والسقوط، تسبب إعاقة أو موتاً بطريقة طبيعية. وهذه ليست مسألة رأي خاص بهذا الفرد أو ذاك، بل إنها موجودة في المعرفة التقليدية، بل حتى في المعتقد، لأن في هذه المسألة طرقاً مختلفة إلى العالم السفلي بالنسبة لأولئك الذين ماتوا بواسطة الشعوذة والذين ماتوا بطريقة طبيعية. وفضلاً عن ذلك، من المسلم به أن البرد والحرارة والإجهاد الزائد والشمس الحادة والإفراط في تناول الطعام، يمكن أن تؤدي جميعها إلى اعتلالات بسيطة، تُعالج باستخدام علاجات طبيعية مثل التدليك والتعرض للبخار والتدفئة بالقرب من النار وجرعات دوائية معينة. ومن المعروف أن الشيوخوخة تؤدي إلى الوهن الجسدي، ويفسر السكان الأصليون هذا الأمر بأن كبار السن يصبحون ضعفاء، ويغلق المريء لديهم، ومن ثمَّ يجب أن يموتوا.

لكن ثمة مجال هائل من الشعوذة، إلى جانب هذه الأسباب الطبيعية، يُعزى إليه بشكل كبير معظم حالات المرض والموت. إن الحد الفاصل بين الأسباب المتعلقة بالشعوذة والأسباب الأخرى واضح من الناحية النظرية وفي معظم حالات التطبيق العملي، ولكن يجب إدراك أن ذلك يخضع لما يمكن تسميته بالمنظور الشخصي. أي إنه كلما كانت القضية وثيقة الصلة بالشخص الذي ينظر إليها، كانت أقل قرباً إلى "الطبيعية" وأكثر قرباً إلى "السحرية". ومن ثمَّ، فإن رجلاً عجوزاً جداً يعدّ بقية أفراد المجتمع أن موته الوشيك سيكون طبيعياً، يخاف من الشعوذة فقط ولا يفكر أبداً في مصيره الطبيعي. كما يشخص إنسان مُعتل بعض الشيء حالته الخاصة

بتعرضه للشعوذة، في حين أن الآخرين جميعاً قد يتحدثون عن قيامه بتناول الكثير من جوز التنبول^(١) أو الإفراط في تناول الطعام أو الانغماس في بعض الشهوات الأخرى.

لكن من منا يعتقد حقاً أن حالات وهنه الجسدي وموته الذي يقترب منه هو أمر طبيعي الحدوث تماماً، وهو مجرد حدث تافه في سلسلة الأحداث غير المتناهية؟ تعوم الصحة والمرض وخطر الموت بالنسبة لأكثر الناس المتحضرين عقلانية، في سديم عاطفي غامض، والذي يبدو أنه يصبح أكثر كثافة ومنعة على الاختراق مع اقتراب أشكال المصير المحتومة. إنه لأمر مدهش حقاً أن يتمكن "المتوحشون" من تحقيق هذه النظرة الواقعية والموضوعية في هذه الأمور كما يفعلون بالفعل.

وهكذا يتعرف الإنسان البدائي في علاقته مع الطبيعة والمصير، سواء حاول استغلال الأولى أم تفادي الثاني، على كل من الوسائط والقوى الطبيعية والفوق طبيعية، ويحاول استخدامها على حد سواء لمصلحته. وكلما تعلم نتيجة للتجربة أن الجهد الذي يسترشد بالمعرفة يكون مفيداً، فإنه لا يدخر جهداً أو يتجاهل معرفة. إنه يعلم أن النبات لا يمكن أن ينمو بالسحر وحده، كما لا يمكن أن يبحر الزورق أو يطفو من دون أن يتم صنعه

(١) جوز التنبول (betel nut): يُدعى أيضاً جوز الأريكا. يوجد في معظم المناطق الإستوائية، ويعد مضغه تقليداً يعود إلى آلاف السنين في مناطق عدة من العالم وليس في غينيا الجديدة فقط. وتبين حديثاً أنه يسبب العديد من الأمراض الخطيرة، بما فيها سرطان الفم والمريء. / المترجم /

وإدارته بشكل صحيح، ولا يمكن كسب معركة من دون مهارة وجرأة. إنه لا يعتمد أبداً على السحر وحده، بل على العكس من ذلك، فإنه ينصرف عنه كلياً في بعض الأحيان، كما هو الحال في إضرام النار وفي عدد من الحرف والأنشطة. لكنه يتشبث به، متى أدرك عجز معرفته وأسلوبه العقلاني.

لقد قدمت الأسباب التي اضطررتني، في هذه المناقشة، إلى الاعتماد بشكل أساسي على المواد التي جمعتها من أرض السحر التقليدية، ميلانيزيا. ولكن الحقائق التي جرت مناقشتها أساسية للغاية، والاستنتاجات المستخلصة من طبيعة عامة كهذه سيكون من السهل التحقق منها في أي سجل إثنوغرافي مفصل حديث. ويمكن بسهولة إثبات الصحة الكلية لما تم إنشاؤه هنا، من مقارنة العمل الزراعي والسحري، وصناعة الزوارق، وفن الشفاء بالسحر وبالعلاجات الطبيعية، والأفكار المتعلقة بأسباب الوفاة، مع مناطق أخرى. ونظراً لأنه لم يتم إجراء أي ملاحظات بشكل منهجي فيما يتعلق بمسألة المعرفة البدائية، يمكن جمع البيانات من الكتاب الآخرين شيئاً فشيئاً فقط، وستكون شهاداتهم غير مباشرة على الرغم من وضوحها.

لقد اخترت مواجهة مسألة المعرفة العقلانية للإنسان البدائي مباشرة: مراقبته في مهنة الرئيسة، ورؤيته وهو ينتقل من العمل إلى السحر والعودة مرة أخرى، والدخول في ذهنه، والاستماع إلى آرائه. ربما جرى تناول المسألة برمتها عن طريق اللغة، ولكن هذا من شأنه أن يقودنا بعيداً إلى أسئلة المنطق، وعلم الألفاظ، ونظرية اللغات البدائية. إن الكلمات التي تُستخدم من أجل التعبير عن الأفكار العامة مثل الوجود والجوهر والسمة، والسبب

والأثر، والأساسي والثانوي؛ والكلمات والعبارات المستخدمة في الأنشطة المعقدة مثل الإبحار والبناء والقياس والتحقق؛ والأرقام والأوصاف الكمية والتصنيفات الصحيحة المفصلة للظواهر الطبيعية والنباتات والحيوانات - كل هذا من شأنه أن يقودنا إلى الاستنتاج نفسه: أنَّ الإنسان البدائي يستطيع أن يراقب ويفكر، وأنه يمتلك، ويتجسد ذلك في لغته، أنظمة منهجية على الرغم من المعرفة البدائية.

يمكن استخلاص استنتاجات مماثلة من فحص تلك المخططات العقلية والاختراعات المادية التي يمكن أن تُصوّر كمخططات أو صيغ. إن طرائق الإشارة إلى النقاط الرئيسة للبوصل، وترتيبات النجوم في كوكبات وتناسقها مع الفصول، وتسمية الأقمار في السنة، ومنازل القمر - جميع هذه الأمور معروفة لأبسط المتوحشين. كما أنهم جميعاً قادرون على رسم خرائط توضيحية في الرمال أو الغبار، والإشارة إلى الترتيبات بوضع حجارة صغيرة أو أصداف أو عصي على الأرض، والتخطيط للحملات أو الغزوات على هذه المخططات البدائية. ويمكنهم، من خلال تنسيق المكان والزمان، ترتيب تجمعات قبلية كبيرة وتوحيد حركات قبلية ضخمة في مناطق شاسعة^(١). وإن استخدام أوراق النباتات والعصي المسننة والأدوات المماثلة، المساعدة في التذكر، شائع جداً ويبدو أن استخدامها عالمي تقريباً. كل هذه "المخططات" هي وسائل لاختزال جزء معقد وصعب الأخذ -

(١) راجع عمل الكاتب "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي"، الفصل السادس عشر.

لضخامته أو ثقله - من الواقع إلى شكل بسيط وفي متناول اليد، كما أنها تمنح الإنسان سيطرة عقلية سهلة نسبياً عليه. على هذا النحو، فهل هذه المخططات - في شكل بدائي للغاية بلا شك - البعيدة أصلاً عن الصيغ و"النماذج" العلمية المتطورة، التي هي أيضاً إعادة صياغة بسيطة وسهلة الاستخدام لواقع معقد أو مجرد، تعطي الفيزيائي المتحضر سيطرة عقلية على هذا الواقع؟

يقودنا هذا إلى السؤال الثاني: هل يمكننا عد المعرفة البدائية، التي وجدنا أنها تجريبية وعقلانية على حد سواء، بمنزلة مرحلة بدائية للعلم، أم إنها ليست مرتبطة به على الإطلاق؟ إذا كان المقصود بالعلم مجموعة من القواعد والمفاهيم المستندة إلى التجربة والمشتقة منها عن طريق الاستنتاج المنطقي، والمجسدة في إنجازات مادية وفي شكل ثابت من التقاليد، والمتواصلة عن طريق بعض من أنواع التنظيم الاجتماعي - فعندئذ لا يوجد شك أنه حتى أدنى المجتمعات المحلية المتوحشة لديها بدايات علم، مهما كانت بدائية.

ومع ذلك، فإن معظم المختصين في نظرية المعرفة لن يكونوا راضين عن هذا "الحد الأدنى من التعريف" للعلم، لأنه قد ينطبق على قواعد الفن أو الحرفة أيضاً. وسيؤكدون أنه يجب وضع قواعد العلم بشكل واضح ومنفتح للتحقق منها عن طريق التجربة والنقد عن طريق العقل. ويجب ألا تكون قواعد للسلوك العملي فقط، بل قوانين نظرية للمعرفة. ومع ذلك، حتى مع قبول هذا القيد، لا يكاد يكون هناك أي شك في أن الكثير من

مبادئ المعرفة عند المتوحش هي علمية في هذا الإطار. إن الذي يعمل في صناعة السفن من السكان الأصليين، لا يعرف عن قابلية الطفو على سطح الماء وفعل الرافعة والتوازن معرفة عملية فحسب، بل عليه أن يلتزم هذه القوانين ليس فقط على الماء، بل يجب أن تكون لديه المبادئ في ذهنه في أثناء صنع الزورق. كما يعطي التعليمات لمساعديه في هذه الأمور، فهو يعطيهم القواعد التقليدية بأسلوب فج وبسيط، مستخدماً يديه وقطع من الخشب ومفردات تقنية محدودة، يشرح بعض القوانين العامة لعلم قوة الموائع والتوازن. إن العلم لا ينفصل عن الحرفة، هذا صحيح بالتأكيد، فهو مجرد وسيلة لتحقيق غاية، إنه فج وبدائي وناقص، ولكن مع كل ذلك، هو بالضرورة المصفوفة التي انطلقت منها التطورات العليا.

ولكن، إذا طبقنا معياراً آخر، ألا وهو الاتجاه العلمي الحق والبحث النزيه عن المعرفة وفهم الأسباب والمسببات، فلن تكون الإجابة باتجاه سلبي بالتأكيد. بطبيعة الحال، لا يوجد تعطش واسع النطاق للمعرفة في مجتمع محلي متوحش، والأشياء الجديدة مثل تلك التي تقدمها الموضوعات الأوروبية بصراحة، وفائدتها بالكامل مشمولة إلى حد بعيد في الشؤون الدنيوية التقليدية لثقافتهم. ولكن في داخل هذا، ثمة عقل قديم يهتم بشغف بالأساطير والقصص وتفاصيل العادات وشجرة النسب والأحداث القديمة، كما يمكن العثور أيضاً على عالم الطبيعة الصبور والمجتهد في ملاحظاته والقادر على التعميم وربط سلاسل طويلة من الأحداث في حياة الحيوانات أو في العالم البحري أو في الأدغال. ويكفي أن

ندرك مقدار ما تعلمه علماء الطبيعة الأوروبيون من زملائهم المتوحشين لتقدير هذا الاهتمام بالطبيعة الموجود عند السكان الأصليين. أخيراً، يوجد بين البدائيين، كما يعرف جيداً كل عامل ميداني، عالم الاجتماع، الإخباري^(١) المثالي، القادر بدقة وبصيرة مدهشتين على إعطاء مبرر الوجود، والوظيفة، والتنظيم للعديد من العادات والمؤسسات الأكثر بساطة في قبيلته.

بالطبع، لا يوجد علم كقوة دافعة، ناقداً ومجدداً وبانياً في أي مجتمع محلي غير متحضر. العلم لا يصنع بشكل واع أبداً. لكن بناءً على هذا المعيار، لا يوجد قانون ولا دين ولا حكومة بين المتوحشين.

ومع ذلك، فإن مسألة ما إذا كان ينبغي لنا أن نسميه علماً أم معرفة تجريبية وعقلانية فقط، ليست ذات أهمية أساسية في هذا السياق. لقد حاولنا أن نحصل على فكرة واضحة حول ما إذا كان للمتوحش مجال واقعي واحد فقط أم مجالان، ووجدنا أن لديه عالمه الدنيوي من النشاطات العملية ووجهات النظر العقلانية إلى جانب الميدان المقدس من العبادة والمعتقد. لقد استطعنا تحديد النطاقين وتقديم وصف أكثر تفصيلاً للنطاق الأول. يجب أن نتقل الآن إلى النطاق الثاني.

(١) الإخباري (Informant): هو أحد السكان الأصليين، الذي يمد الباحث الأنثروبولوجي بالمعلومات في أثناء القيام بدراسة ميدانية، وعادة ما يختاره الأنثروبولوجي من الأشخاص ذوي الخبرة والدراية الواسعة بكل العادات والمعارف والعلوم التقليدية. / المترجم /.

الفصل الثالث

الحياة والموت والمصير في الأديان والعبادات المبكرة

ننتقل الآن إلى المجال المقدس، إلى المعتقدات والشعائر الدينية والسحرية. إن المسح التاريخي للنظريات، الذي أجريناه، قد تركنا في حيرة إلى حد ما من فوضى الآراء وخليط الظواهر. بينما كان من الصعب عدم الاعتراف بالمحتوى الديني للأرواح والأشباح، والطواطم والأحداث الاجتماعية والموت والحياة، واحدة تلو الأخرى، بدا الدين في هذه العملية أنه أصبح شيئاً مربكاً أكثر فأكثر، فهو كل شيء وهو لا شيء في الوقت نفسه. بالتأكيد لا يمكن تعريفه من خلال موضوعه بالمعنى الضيق، مثل "عبادة الروح" أو "عبادة السلف" أو "عبادة الطبيعة". إنه يشمل الأرواحية والحيوية والطوطمية والفتشية، ولكنه ليس واحداً منها على وجه الحصر. يجب التخلي عن التعريف النظامي للدين في أصوله، إلى دين لا يتشبه بأي شيء واحد أو فئة من الأشياء، على الرغم من أنه يمكن عرضياً أن يمس الجميع ويقدهم. وكما رأينا، لا يوجد دين متطابق مع المجتمع أو الاجتماعي، ولا يمكننا أن نظل راضين عن تلميح غامض بأنه يتمسك بالحياة فقط، لأن الموت ربما يفتح الرؤية الأوسع نحو العالم الآخر.

ولا يمكن تمييز الدين عن السحر إلا بالنظر إليه كـ "مناشدة للقوى العليا"، ولا يتم تعريفه بوجه عام، ولكن حتى هذا الرأي ينبغي أن يُعدّل قليلاً ويُكمل.

إذن، المشكلة التي تواجهنا هي محاولة إضفاء بعض الترتيب على الوقائع. سيسمح لنا ذلك، إلى حد ما، بتحديد سمة المجال المقدس وتمييزه عن المجال الدنيوي، كما أنه سيتيح لنا فرصة تحديد العلاقة بين السحر والدين.

١ - أعمال الدين الإبداعية

سيكون من الأفضل مواجهة الوقائع أولاً، وكيلا يضيق نطاق المسح، ينبغي أن نتخذ كشعار لنا المؤشر الأكثر غموضاً والأكثر عمومية: "الحياة". في الواقع، إن معرفة ولو كانت بسيطة بالأدبيات الإثنولوجية كافية لإقناع أي شخص أن المراحل الفسيولوجية للحياة الإنسانية، والأهم من ذلك كله، أزوماتها مثل الحبل والحمل والولادة والبلوغ والزواج والموت، تشكل نوى العديد من الطقوس والمعتقدات. وهكذا، فإن المعتقدات حول الحبل، مثل تلك المتعلقة بالتناسخ ودخول الروح والتلقيح السحري، موجودة بشكل أو بآخر في كل قبيلة تقريباً، وغالباً ما ترتبط بطقوس وشعائر. إذ يجب على المرأة المنتظرة مولوداً أن تتجنب بعض المحرمات، وأن تمارس بعض الشعائر، ويشارك زوجها من حين لآخر في كليهما. وعند الولادة، وقبلها وبعدها، ثمة العديد من الطقوس السحرية لمنع الأخطار وإبطال الشعوذة، إضافة إلى شعائر التطهير والفرح العام وأعمال تقديم المولود الجديد إلى القوى العليا أو إلى المجتمع المحلي. ويجب على الفتيان، في وقت

لاحق في الحياة، والفتيات بصورة أقل تواتراً بكثير، الخضوع لشعائر التكريس التي غالباً ما يطول أمدّها، وعادة ما يكتنفها الغموض وتشوبها المحن والاختبارات القاسية والكريهة.

يمكننا أن نرى، من دون أن نذهب أبعد من ذلك، أن البدايات الأولى من حياة الإنسان نفسها محاطة بخليط مشوش من المعتقدات والطقوس لا سبيل إلى الخلاص منه. ويبدو أنها تنجذب بشدة لأيّ حدث مهم في الحياة، تتبلور حوله وتحيطه بغلاف صلب من الشكليات والطقوس - ولكن لأيّ غرض؟ نظراً لأننا لا نستطيع تعريف العبادة والعقيدة من خلال أغراضهما، ربما سيكون من الممكن إدراك وظيفتهما.

يسمح لنا الفحص الدقيق للوقائع بإجراء تصنيف أولي منذ البدء إلى مجموعتين رئيسيتين. قارن بين الطقس الذي يُجرى للحيلولة دون الوفاة في أثناء المخاض مع عادة تقليدية أنموذجية أخرى، وهي شعيرة الاحتفال بالولادة. إذ يُنفذ الطقس الأول كوسيلة لتحقيق غاية، ويكون له غرض عملي محدد يعرفه كل من يمارسه، ويمكن استنباطه بسهولة من أيّ إخباري محلي. أما شعيرة احتفال ما بعد الولادة، مثلاً تقديم مولود جديد أو عيد الفرح في هذا الحدث، لا يكون لها أيّ غرض: إنها ليست وسيلة لتحقيق غاية، بل هي غاية في حد ذاتها، إنها تعبر عن مشاعر الأم والأب والأقارب والمجتمع المحلي بأسره، ولكنها لا تلمح إلى وجود أيّ حدث في المستقبل، ترمي إلى إحداثه أو منعه. سيكون هذا الاختلاف من وجهة نظرنا بمنزلة تمييز كافٍ بين السحر والدين. فبينما تكون الفكرة الكامنة في الفعل

السحري والهدف منه واضحين ومباشرين ومحددتين دائماً، لا يوجد في الشعيرة الدينية غرض موجه نحو حدث لاحق. ويكون من الممكن لعالم الاجتماع أن يحدد فقط الوظيفة ومبرر الوجود الاجتماعي للفعل. يستطيع المواطن الأصلي دائماً تحديد نهاية الطقس السحري، لكنه سيقول عن الشعيرة الدينية إنه جرى القيام بها لأن هذا هو العرف، أو لأنه قد جرى الاتفاق على ذلك، أو سيروي أسطورة توضيحية.

دعونا نحلل شعائر التكريس، من أجل فهم طبيعة الشعائر الدينية البدائية ووظيفتها على نحو أفضل. إنها تمثل مباشرة، من خلال مجموعة واسعة من أحداثها، بعضاً من أوجه التشابه اللافتة للنظر. ويجب على المبتدئين، في هذه العملية، الخضوع لفترة طويلة نوعاً ما من العزلة والإعداد. ثم يأتي طقس التكريس، الذي يمر الشاب الخاضع له عبر سلسلة من المحن إلى عملية تشويه جسدي: تكون بشكلها الألف عبارة عن جرح سطحي أو اقتلاع سن؛ أو بشكل أكثر شدة عبارة عن ختان مثلاً؛ أو تكون بالفعل قاسية وخطيرة كإجراء عملية جراحية مثل الجرح الغائر الذي يمارس في بعض القبائل الأسترالية. وعادةً ما ترتبط المحنة بفكرة الوفاة والولادة من جديد للشخص المكرس، التي تحدث أحياناً بأداء يتسم بالمحاكاة. لكن إلى جانب هذه المحنة، فإن الجانب الأقل قساوة وإثارة، ولكنه في الواقع أكثر أهمية، هو الجانب الرئيس الثاني من شعائر التكريس: تعليم الشباب بشكل منهجي الأساطير والتقاليد المقدسة، والكشف التدريجي عن الأسرار القبلية المقدسة، وإظهار الأشياء المقدسة.

يُعتقد عادة أن المحنة والكشف عن الأسرار القبلية المقدسة قد أسسهما واحد أو أكثر من الأسلاف الأسطوريين أو أبطال الثقافة، أو كائن علوي ذو طبيعة فوق مستوى البشر. يقال في بعض الأحيان إنه يتلع الشباب أو يقتلهم، ثم يعيدهم مرة أخرى كرجال مكرّسين بشكل كامل. ويُقلّد صوته بواسطة همهمة خطيب ذي صوت عال لإيقاع الرهبة في نفوس النساء والأطفال غير المكرّسين. تُدخل شعائر التكريس، عبر هذه الأفكار، الشخصَ المبتدئ في علاقة مع القوى والشخصيات العليا، مثل الأرواح الحارسة والآلهة الحافظة لهنود أمريكا الشمالية، والأب القبلي لبعض السكان الأستراليين الأصليين، والأبطال الأسطوريين في ميلانيزيا وأجزاء أخرى من العالم. هذا هو العنصر الأساسي الثالث، إلى جانب المحنة وتعليم التقاليد، في طقوس العبور إلى الرجولة.

الآن، ما الوظيفة الاجتماعية لهذه العادات، وما هو الدور الذي تؤديه في الحفاظ على الحضارة وتطويرها؟ كما رأينا، يجري تعليم الشبان التقاليد المقدسة في ظل أكثر ظروف التحضير والمحنة إثارة للعاطفة وتحت وازع من كائنات خارقة للطبيعة - ينبعث فوقهم ضوء الوحي القبلي من بين ظلال الخوف والحرمان والألم الجسدي.

دعونا ندرك أن التقاليد في الظروف البدائية هي من القيم العليا في المجتمع المحلي، ولا يوجد ما يهم بقدر الخضوع لها والمحافظة عليها من قبل أفرادها. ولا يمكن الحفاظ على النظام والحضارة إلا بالالتزام الصارم بالعلم التقليدي والمعرفة المتلقين من الأجيال السابقة، وأيّ تراخٍ في هذا يضعف

تماسك المجموعة، ويعرض الزي الثقافي للخطر إلى درجة تهدد وجوده بالذات. لم يتكر الإنسان حتى الآن أدوات متطورة جداً في العلم الحديث تمكّنه، في الوقت الحاضر، من تحويل نتائج التجربة والخبرة إلى أنماط ثابتة، واختبارها من جديد، وصياغتها تدريجياً في أشكال أكثر ملاءمة وإغنائها بشكل مستمر من خلال إضافات جديدة. إن حصة الإنسان البدائي من المعرفة، ونسيجه الاجتماعي، وعاداته ومعتقداته، هي الحصيلة التي لا تقدر بثمن للتجربة البعيدة لأسلافه، التي تُشترى بسعر باهظ، ويجب الحفاظ عليها بأي ثمن. ومن ثمّ، فإن الإخلاص للتقاليد هو الأكثر أهمية من بين كل صفاته، والمجتمع الذي يجعل تقاليده مقدسة يكسب من خلالها ميزة لا تقدر بثمن من القوة والدوام. ولذلك إن مثل هذه المعتقدات والممارسات، التي وضعت هالة من القداسة حول التقاليد وطابعاً مميزاً خارقاً للطبيعة فوقها، سيكون لها "قيمة بقاء" لنوع الحضارة التي قد نشأت فيها.

لذلك، يمكننا أن نحدد الوظيفة الرئيسة لشعائر التكريس بأنها: تعبير طقوسي ودراماتيكي عن القوة العليا وقيمة التقاليد في المجتمعات البدائية؛ كما أنها تعمل على طبع هذه القوة والقيمة في عقول كل جيل، وهي في الوقت نفسه وسائل فاعلة للغاية لنقل مجموعة المعارف القبلية، لضمان الاستمرارية في التقاليد والحفاظ على التماسك القبلي.

لا يزال يجب علينا أن نسأل: ما العلاقة بين الواقع الفسيولوجي البحت للنضج الجسدي الذي تُظهره هذه الشعائر وبين جوانبها الاجتماعية والدينية؟ نرى في الحال أن الدين يفعل شيئاً أكثر، أكثر بلا حدود، من مجرد

"تقديس أزمة الحياة". فهو يصنع من حدث طبيعي انتقالاً اجتماعياً، ويضيف إلى واقع النضج الجسدي المفهوم الواسع للدخول في مرحلة الرجولة بواجباتها وامتيازاتها ومسؤولياتها، وفوق كل ذلك، بمعرفتها بالتقاليد والتواصل مع الأشياء والكائنات المقدسة. ومن ثمّ، ثمة عنصر إبداعي في الطقوس ذات الطبيعة الدينية، ولا يؤسس هذا الفعل لحدث اجتماعي في حياة الفرد فحسب بل يؤسس أيضاً لتحول روحي، وكلاهما مرتبط بالحدث البيولوجي ولكن يتجاوزاه في الأهمية والمغزى.

إن التكريس هو فعل ديني إلى حد أنموذجي، ويمكننا أن نرى هنا بوضوح كيف تكون الشعيرة والغرض منها واحداً، وكيف تتحقق الغاية بمجرد إكمال الفعل. وفي الوقت نفسه، يمكننا أن نرى وظيفة مثل هذه الأفعال في المجتمع من حيث إنها تخلق عادات عقلية واستخدامات اجتماعية ذات قيمة لا تقدر بثمن للمجموعة وحضارتها.

ويوجد نوع آخر من الشعائر الدينية، هو طقس الزواج، وهو أيضاً غاية في حد ذاته، فهو يخلق رابطاً مجازاً من القوى الخارقة للطبيعة، ويضاف إلى الواقع البيولوجي الأساسي: الاتحاد بين رجل وامرأة من أجل شراكة مدى الحياة في المودة، والجانب المادي، والإنجاب وتربية الأطفال. هذا الاتحاد، أحادي الزواج، كان موجوداً دائماً في المجتمعات البشرية، لذلك تعلم الأنثروبولوجيا الحديثة هذا الواقع في مواجهة الفرضيات القديمة غير الواقعية لـ "الإباحية" و"الزواج الجماعي". ويقدم الدين هدية أخرى للثقافة الإنسانية، بإعطائه الزواج الأحادي صبغة من القيمة

والقدسية. وهذا يقودنا إلى التفكير في اثنين من احتياجات الإنسان الأساسية في التكاثر والتغذية.

٢ - العناية الإلهية في الحياة البدائية

يحتل التكاثر والتغذية المرتبة الأولى بين اهتمامات الإنسان الأساسية. وغالباً ما تم الإقرار بعلاقتها بالمعتقد والممارسة الدينية، بل حتى المغالاة في تأكيد ذلك. وقد جرى النظر مراراً إلى الجنس على وجه الخصوص، من بعض الكتاب القدماء وصولاً إلى مدرسة التحليل النفسي، بأنه المصدر الرئيس للدين. ومع ذلك، ففي الواقع، إنه يلعب دوراً ثانوياً جداً في الدين، مع الأخذ في الحسبان قوته وإغوائه في الحياة البشرية بوجه عام. إلى جانب سحر الحب واستخدام الجنس في بعض العروض السحرية - ظواهر لا تنتمي إلى مجال الدين - يبقى فقط مما ينبغي ذكره هنا أفعال الفسق في احتفالات الحصاد أو التجمعات العامة الأخرى، ووقائع دعاة المعابد، وعبادة الآلهة القضائية على المستوى البربري والحضارة الدنيا. وعلى عكس ما يتوقعه المرء، فإن العبادات ذات الصبغة الجنسية في المجتمعات المتوحشة تلعب دوراً ضئيلاً. ويجب التذكر أيضاً أن أعمال الفسق الاحتفالية ليست مجرد انغماس في الرغبات والشهوات، بل هي تعبير عن موقف تبجيلي تجاه قوى التوليد والخصوبة في الإنسان والطبيعة، وهي قوى يعتمد عليها وجود المجتمع والثقافة فعلياً. يجب على الدين، الذي هو المصدر الدائم للانضباط الأخلاقي، والذي يغير مدى تأثيره لكنه يظل متيقظاً إلى الأبد، أن يحول

انتباهه إلى هذه القوى، يجذبها في البداية إلى فضائه فحسب، ثم يخضعها للكتب، وفي النهاية ينشئ المثل الأعلى للعفة وتقديس الطهارة.

عندما نتقل إلى التغذية، فإن أول شيء ينبغي ملاحظته هو أن الأكل بالنظر إلى الإنسان البدائي هو فعل محاط بآداب سلوك، وعادات ومحظورات خاصة، وتوتر عاطفي عام إلى درجة غير معروفة لنا. وإلى جانب سحر الطعام، المصمم لجعله يستمر طويلاً، أو لمنع ندرته بوجه عام - وهنا لا نتحدث على الإطلاق عن الأشكال التي لا تُعدّ ولا تحصى من السحر المرتبط بالحصول على الطعام - فإن للطعام أيضاً دوراً بارزاً في شعائر عدة ذات طابع ديني واضح. إذ إن عروض بواكير الفاكهة ذات الطابع الطقسي والمراسم الاحتفالية للحصاد والأعياد الدينية الموسمية الكبيرة، التي تتجمع فيها المحاصيل ويجري عرضها وتقديسها بطريقة أو بأخرى، تلعب دوراً مهماً بين المزارعين. يحتفل الصيادون، أيضاً، أو صيادو السمك بصيد كبير أو بافتتاح موسم نشاطهم عن طريق الولائم والمراسم الاحتفالية، التي يجري فيها التعامل مع الطعام بشكل طقسي واسترضاء الحيوانات أو عبادتها. كل هذه الأفعال تعبر عن فرحة المجتمع المحلي، وإحساسه بالقيمة الكبيرة للطعام، ويكرّس الدين عبرها الموقف التبجيلي للإنسان تجاه خبزه اليومي.

لم يكن الإنسان البدائي أبداً، حتى في ظل أفضل الظروف، متحرراً تماماً من تهديد المجاعة، وكان توفر الطعام هو الشرط الأساسي للحياة الطبيعية. إن وفرته تعني إمكانية النظر إلى ما وراء الهموم اليومية، وإيلاء

المزيد من الاهتمام بالجوانب الروحية الأبعد للحضارة. لذا، إذا نظرنا إلى الطعام كرابط رئيس بين الإنسان ومحيطه، وأن تلقيه يُشعر الإنسان بقوى المصير والعناية الإلهية، يمكننا أن نرى الأهمية الثقافية لا البيولوجية للدين البدائي في تقديس الطعام. كما يمكننا أن نرى فيه البذور التي ستتطور في الأنواع العليا من الدين إلى شعور بالاتكال على العناية الإلهية، والامتنان لها، والثقة فيها.

إن تقديم الأضاحي والتشاركية، الشكليات الرئيسيين اللذين يجري فيهما تقديم الطعام بشكل طقسي، يمكن الآن مشاهدتهما في حُلّة جديدة على خلفية الموقف المبكر للإنسان من الخشوع الديني تجاه وفرة الطعام بفضل العناية الإلهية. إن فكرة العطاء، أو أهمية تبادل الهدايا في جميع مراحل التواصل الاجتماعي، تلعب دوراً كبيراً في عملية تقديم الأضاحي - على الرغم من عدم شعبية هذه النظرية في الوقت الحاضر - التي يبدو لا شك فيها في ضوء المعرفة الجديدة بعلم النفس الاقتصادي البدائي^(١). ولما كان تقديم الهدايا هو المرافق الطبيعي لجميع أشكال التواصل الاجتماعي بين البدائيين، كانت الأرواح التي تزور القرية أو الشياطين التي تسكن بعض

(١) راجع عمل الكاتب "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي"، ١٩٢٣، والمقال حول "الاقتصاد البدائي" في المجلة الاقتصادية، ١٩٢١؛ وكذلك الأستاذ ريتش. مذكرات ثورنولد حول "تصميم التنمية الاقتصادية منذ بدايتها" في ذكرى ماكس فيبر، ١٩٢٣.

الأماكن المقدسة أو الآلهة، يجري منحها عند اقترابها ما يجب إعطاؤه لها، وتكون حصصها من الأضاحي من الوفرة العامة، كما سيكون الحال مع أي زائر أو شخص آخر يأتي إلى المكان. لكن لا يزال يوجد عنصر ديني أعمق وراء هذه العادة. بما أن الطعام بالنظر إلى المتوحش هو رمز لإحسان العالم، ونظراً لأن الوفرة تعطيه التلميح الأول والأكثر أولية إلى العناية الإلهية، فعن طريق المشاركة في الطعام القرباني مع أرواحه أو آلهته، يتشارك المتوحش معهم في القوى المفيدة لعنايته الإلهية التي قد شعر بها من قبل ولكن لم يفهمها بعد. وهكذا، نجد في المجتمعات البدائية جذور القرايين التي ينبغي العثور عليها في علم النفس الخاص بالهدية، والتي هي المشاركة في الوفرة المفيدة.

تُعدّ وجبة الطعام المقدسة مجرد تعبير آخر عن الموقف العقلي نفسه، تُنفَّذ بالأسلوب الأنسب عن طريق الفعل الذي يجري فيه الحفاظ على الحياة وتجديدها - فعل الأكل. ولكن يبدو أن هذا الطقس نادر للغاية بين المتوحشين الأوائل، وتقديس التشاركية، سائد على مستوى من الثقافة عندما لم يكن علم النفس البدائي للأكل قد اكتسب بعد معنى رمزياً وصوفياً مختلفاً. ولعل الحالة الوحيدة للطعام المقدس، المشهود بصحتها والمعروفة جيداً مع بعض التفاصيل، هي ما يسمى "الأسرار الطوطمية المقدسة" للقبائل في وسط أستراليا، ويبدو أن هذا يتطلب إلى حد ما تفسيراً أكثر خصوصية.

٣ - اهتمامات الإنسان الانتقائية في الطبيعة

يقودنا هذا إلى موضوع الطوطمية، المعرفة بشكل موجز في القسم الأول. وكما رأينا، يجب طرح الأسئلة التالية حول الطوطمية: أولاً، لماذا تختار القبيلة البدائية لطواطمها عدداً محدوداً من الأنواع، وبشكل أساسي من الحيوانات والنباتات؛ وما هي المبادئ التي يجري على أساسها هذا الاختيار؟ ثانياً، لماذا يجري التعبير عن هذا الموقف الانتقائي في معتقدات القرابة، وفي عبادات المضاعفة، وقبل كل شيء في الأوامر التحذيرية السلبية فيما يتعلق بالمحرمات الطوطمية، وأيضاً في الأوامر التحذيرية بشأن الطعام الطقسي، كما في "الأسرار الطوطمية المقدسة" الأسترالية؟ ثالثاً وأخيراً، لماذا، مع تقسيم الطبيعة إلى عدد محدود من الأنواع المختارة، يجري هناك بشكل موازٍ تقسيم فرعي للقبيلة إلى عشائر مرتبطة بهذه الأنواع؟

إن ما ورد سابقاً من بحث نفسي موجز حول الموقف البدائي تجاه الطعام ووفرته، ومبدؤنا من النظرة العملية والواقعية للإنسان، يقودنا مباشرة إلى إجابة. لقد رأينا أن الطعام هو الرابط الأولي بين البدائية والعناية الإلهية، وقد قادت الحاجة إليه والرغبة في وفرته الإنسان إلى أنشطة اقتصادية، كالجمع، والصيد، وصيد السمك، وتمنح هذه الأنشطة عواطف متنوعة ومشدودة. ثمّة عدد من الأنواع الحيوانية والنباتية، التي تشكل الغذاء الأساسي للقبيلة، تهيمن على اهتمامات رجال القبائل. وتمثل الطبيعة للإنسان البدائي مؤونة معيشته، التي عليه - خاصة في المراحل الثقافية الدنيا - أن يتوجه نحوها مباشرة من أجل الجمع والطهي والأكل عند

الجوع. إن الطريق من البرية إلى بطن المتوحش ومن ثمَّ إلى عقله قصير جداً، ويُمثِّل العالم له خلفية غير متجانسة تبرز في مقابلها الأنواع المفيدة، وبشكل أساسي الصالحة للأكل، من حيوانات أو نباتات. إن أولئك الذين عاشوا في الغابة مع المتوحشين وشاركوا معهم في حملات الجمع أو الصيد، أو الذين أبحروا معهم على طول البحيرات وعرضها، أو أمضوا ليالي مقمرة على الضفاف الرملية في انتظار أفواج السمك أو ظهور السلاحف، يعرفون مدى شدة وانتقائية اهتمامات المتوحش، وكيف تلتصق بعلامات ومسارات وعادات وخصائص طريدته، ولكنها، مع ذلك، تظل حيادية تماماً تجاه أيِّ محفزات أخرى. يشكل كل نوع أحيائي من هذا القبيل، والذي يجري تعقبه بشكل اعتيادي، مركز دائرة تتجه جميع اهتمامات ودوافع وعواطف القبيلة لتتبلور حولها. يُبنى وجدان الطبيعة الاجتماعية حول كل نوع، وهو وجدان يجري التعبير عنه بشكل طبيعي في الفولكلور والمعتقد والطقس.

يجب التذكر أيضاً أن نوع الدافع نفسه، الذي يجعل الأطفال الصغار يبتهجون بالطيور، ويهتمون بشدة بالحيوانات، وينكمشون من الزواحف، هو الذي يضع الحيوانات في مرتبة الصدارة في الطبيعة للإنسان البدائي. فمن خلال تقاربها العام مع الإنسان - فهي تتحرك وتطلق أصواتاً وتُظهر انفعالاتها العاطفية ولها أجسام وأوجه مثله - ونتيجة لقدراتها المتفوقة - تطير الطيور في الفضاء، وتسبح الأسماك تحت سطح الماء، وتجدد الزواحف جلودها وحياتها، ويمكن أن تختفي في الأرض - نتيجة لهذا كله فإن الحيوان، وهو الرابط الوسيط بين الإنسان والطبيعة، والمتفوق غالباً في قوته

وخفة حركته ومكره، والطريدة التي لا غنى عنها عادة، يتخذ مكاناً استثنائياً في نظرة المتوحش إلى العالم.

إن البدائي مهتم بشدة بمظهر وخصائص البهائم، وهو يرغب في امتلاكها، ومن ثمَّ السيطرة عليها كأشياء مفيدة وقابلة للأكل، وفي بعض الأحيان يعجب بها ويخاف منها. تلتقي كل هذه الاهتمامات وتقوّي بعضها بعضاً وتنتج الأثر نفسه: ضمن انشغالات الإنسان الرئيسة في الاختيار من عدد محدود من الأنواع، يأتي الحيوان أولاً، والنبات في المرتبة الثانية، في حين أن الأشياء الجامدة أو التي من صنع الإنسان هي من غير ريب مجرد شكل ثانوي، مقدّمة عن طريق التشابه على الأشياء التي لا علاقة لها بجوهر الطوطمية.

إن طبيعة اهتمام الإنسان بالأنواع الأحيائية الطوطمية تشير أيضاً، بشكل واضح، إلى نوع المعتقد والعبادة المتوقع وجودهما. نظراً لأنها تدل على الرغبة في التحكم في الأنواع، الخطرة أو المفيدة أو الصالحة للأكل، ويجب أن تؤدي هذه الرغبة إلى الاعتقاد بقوة غير اعتيادية فوق النوع، على صلة به، وهو جوهر مشترك بين الإنسان والحيوان أو النبات. ينطوي مثل هذا الاعتقاد، من ناحية أولى، على بعض الاعتبارات والقيود - وأوضحها حظر القتل والأكل؛ ومن ناحية أخرى، فإنه يمنح الإنسان ملكة فوق طبيعية من الإسهام بشكل طقسي في وفرة الأنواع وتكاثرها وقدرتها على الحياة والنماء.

يؤدي هذا الطقس إلى أفعال ذات طبيعة سحرية، يجري بواسطتها تحقيق الوفرة. إن السحر، كما سنرى في الوقت الحاضر، يميل بكل مظاهره إلى أن يصبح متخصصاً وحصرياً ومقسماً إلى فروع ووراثياً داخل عائلة أو عشيرة. في الطوطمية، تصبح المضاعفة السحرية لكل نوع، بطبيعة الحال، واجباً وامتيازاً لمتخصص، بمساعدة عائلته. وتصبح العائلات بمرور الوقت عشائر، ولدى كل منها زعيمها كساحر رئيس لطوطمها. إن الطوطمية في أبسط أشكالها، كما هو موجود في وسط أستراليا، هي نظام للتعاون السحري، وعدد من العبادات العملية، لكل منها أساسه الاجتماعي الخاص به، ولكنها جميعاً ذات غاية مشتركة واحدة: تزويد القبيلة بالوفرة. وهكذا يمكن توضيح الطوطمية في جانبها الاجتماعي عن طريق مبادئ علم الاجتماع السحري البدائي بوجه عام. إن وجود العشائر الطوطمية وعلاقتها بالعبادة والمعتقد ليس سوى مثال على السحر المقسم إلى فروع، والنزعة إلى وراثة الطقس السحري من جانب عائلة واحدة. يحاول هذا التوضيح، الموجز في الواقع إلى حد ما، إظهار أن الطوطمية في تنظيمها الاجتماعي ومعتقداتها وعبادتها، ليست ثمرة غريبة، وليست نتيجة تصادفية لبعض الأنماط أو الحوادث الخاصة، ولكنها الحصيلة الطبيعية للظروف الطبيعية.

وهكذا نجد أنه تمت الإجابة عن أسئلتنا: إن اهتمام الإنسان الانتقائي بعدد محدود من الحيوانات والنباتات، والطريقة التي يُعبر بها عن هذا الاهتمام بشكل طقسي وبحالة اجتماعية معينة، يظهران كنتيجة طبيعية للوجود البدائي، ولواقف المتوحش العفوية تجاه الأشياء الطبيعية ومهنة

السائدة. من وجهة نظر البقاء على قيد الحياة، من الأهمية بمكان ألا يضعف اهتمام الإنسان بالأنواع التي لا غنى عنها من الناحية العملية، وإن اعتقاده بقدرته على السيطرة عليها يجب أن يمنحه القوة والتحمل في الأنشطة التي يقوم بها، ويحفز ملاحظته ومعرفته بعادات وطبائع الحيوانات والنباتات. وعلى هذا النحو، تبدو الطوطمية بمنزلة نعمة أسبغها الدين على جهود الإنسان البدائي في التعامل مع محيطه النافع، عند "كفاحه من أجل البقاء". وفي الوقت نفسه، إن هذا الاهتمام زاد من إجلال الإنسان البدائي لتلك الحيوانات والنباتات التي يعتمد عليها، والتي يشعر نحوها بحالة امتنان، ومع ذلك فإن القضاء عليها أمر ضروري بالنسبة له. وهذا كله ينبع من الاعتقاد بقرابة الإنسان مع هذه القوى الطبيعية، التي يعتمد عليها بشكل أساسي. وهكذا نجد قيمة أخلاقية وأهمية بيولوجية في الطوطمية، في نظام من المعتقدات والممارسات والترتيبات الاجتماعية، التي تبدو للوهلة الأولى مجرد ولع صبياني وغير ذي صلة ومخزٍ من المتوحش.

٤ - الموت وإعادة تكامل المجموعة

إننا نجد، من بين جميع مصادر الدين، أن الأزمة الأهم والأخيرة في الحياة - الموت - لها الأهمية القصوى؛ فالموت هو المدخل إلى العالم الآخر بأكثر من المعنى الحرفي للكلمة. ووفقاً لمعظم نظريات الدين المبكر، فإن الكثير من الإلهام الديني، إن لم يكن كله، قد استمد من الموت، وفي هذا تكون وجهات النظر المألوفة صحيحة بالمجمل. على الإنسان أن يعيش

حياته في ظلال الموت، وعلى من يتشبث بالحياة ويتمتع باكتمالها أن يهرب خطر نهايتها. ومن يواجه الموت يلجأ إلى الأمل بالحياة. لقد شكل الموت ونكرانه - الخلود - دائماً، كما يشكلان اليوم، الموضوع الأكثر حدة في توجسات الإنسان. إن التعقيد الشديد لردود فعل الإنسان العاطفية تجاه الحياة يلقي بالضرورة نظيره في موقفه من الموت. فقط ما قد تم نشره في الحياة على مساحة طويلة، تجلى في سلسلة متتالية من التجارب والأحداث، يجري هنا في نهايتها تكثيفه في أزمة واحدة تثير جيشاناً عنيفاً ومعقداً من المظاهر الدينية.

ونجد، حتى بين أكثر الشعوب بدائية، أن الموقف عند الموت معقد بشكل غير محدود، ويمكنني أن أضيف، أنه أكثر شبهاً بموقفنا نحن، مما يفترض عادة أن يكون. وكثيراً ما ذكر علماء الأنثروبولوجيا أن الشعور السائد لدى الباقين على قيد الحياة هو شعور رعب عند الجثة وخوف من الشبح (روح الميت). إن هذا الموقف التوهم يتم حتى بواسطة سلطة لا تقل عن سلطة فيلهلم فوندت النواة الفعلية لكل المعتقدات والممارسات الدينية. ومع ذلك، فإن هذا التأكيد ليس سوى نصف الحقيقة، وهذا يعني عدم وجود حقيقة كاملة على الإطلاق. إن العواطف معقدة للغاية، بل حتى متعارضة؛ العنصران السائدان، حب الميت والاشمئزاز من الجثة، هما نتيجة لارتباط عاطفي بالشخصية، التي ما زالت باقية حول الجسد، وخوف مرهق للأعصاب من الشيء الرهيب المتبقي، ويبدو أن هذين العنصرين يختلطان ويتداخلان بعضهما في بعض. وينعكس هذا في السلوك العفوي، وفي الطقوس المتبعة عند الموت. في أثناء العناية بالجثة وفي أنماط التخلص

منها وفي شعائر ما بعد الدفن والشعائر التذكارية، يُظهر أقرب الأقارب، كالأم التي تتفجع على ولدها والأرملة على زوجها والطفل على والديه، دائماً بعض الرعب والخوف مختلطين مع الحب الورع، لكن لا تظهر العناصر السلبية أبداً بمفردها ولا هي حتى مهيمنة.

تُظهر الإجراءات المتبعة عند الموت تشابهاً لافتاً في جميع أنحاء العالم. فمع اقتراب الموت، يجتمع أقرب الأقرباء على أيّ حال، وأحياناً المجتمع المحلي بأسره، بجانب الرجل المحتضر، ويتحول الموت، وهو أكثر فعل شخصي يمكن أن يقوم به الإنسان، إلى حدث قبلي عام. وفي أغلب الأحيان، يحدث تمايز معيّن في الحال، إذ يسهر بعض الأقارب قرب الجثة، في حين يقوم البعض الآخر باستعدادات للنهاية الوشيكة وعواقبها، في هذه الأثناء قد يؤدي آخرون، إضافة إلى ذلك، بعض الأعمال الدينية في مكان مقدس. وهكذا، في أجزاء معينة من ميلانيزيا، يجب على الأقرباء الحقيقيين أن يبقوا مبتعدين بعض الشيء والأقرباء بالزواج فقط هم الذين يؤدون الخدمات الجنائزية، في حين يُلاحظ حدوث حالة عكسية في بعض قبائل أستراليا.

بمجرد حدوث الموت، يجري غسل الجسد ومسحه بالزيت وتزيينه؛ وفي بعض الأحيان، يجري سدّ الفتحات الجسدية، ويُربط الذراعان والساقان بعضهما ببعض. ثم يُعرض على مرأى من الجميع، وتبدأ مباشرة المرحلة الأكثر أهمية وهي مرحلة الحداد. أولئك الذين شهدوا الموت وما يجري بعده بين المتوحشين، الذين يستطيعون مقارنة هذه الأحداث مع

نظائرها لدى الشعوب الأخرى غير المتحضرة، يجب أن يذهلهم التشابه الجوهري في الإجراءات المتبعة. يوجد دائماً جيشان مألوف ومسرّحي بعض الشيء من الحزن والبكاء في البليّة، والذي غالباً ما يتحول بين المتوحشين إلى جروح جسدية ونتف للشعر. يتم فعل ذلك دائماً في عرض علني مترافق بإشارات مرئية إلى الحداد، مثل لطخات سوداء أو بيضاء على الجسم، شعر مخلوق أو أشعث، ملابس غريبة أو ممزقة.

يجري الحداد الفوري حول الجثمان. هذا، بعيداً عن كونه مجتنباً أو مؤقّعاً الرهبة في النفوس، عادة ما يكون مركز الاهتمام الورع. ثمة، في كثير من الأحيان، أشكال طقسية من التريبت عليه أو دلائل من التوقير. يُحفظ الجسد، في بعض الأحيان، على ركبتَي الأشخاص الجالسين، وتجري مُعانقته والتمسيد عليه. في الوقت نفسه، عادة ما تُعدّ هذه الأفعال خطرة وبغيضة على حد سواء، وهي واجبات يتعين على من يؤديها إتمامها ببعض الكلفة. يجب التخلص من الجثة بعد وقت محدد، والطرائق المعتادة للتخلص منها هي: الدفن بمقبرة مفتوحة أو مغلقة؛ الترك في الكهوف أو في قلب الأشجار المجوفة أو على الأرض في بعض المناطق الصحراوية البرية؛ الحرق أو الوضع في زوارق طافية في مهب الريح من غير رسالة.

يقودنا هذا ربما إلى النقطة الأكثر أهمية، الغرض المكون من شقين متناقضين، من ناحية وقاية الجسد والحفاظ على شكله سليماً، أو الاحتفاظ بأجزاء منه؛ ومن ناحية أخرى الرغبة في التخلص منه، وتجشم عناء إزالته

ومحقه تماماً. إن التحنيط والحرق هما التعبيران المتطرفان عن هذا الغرض ثنائي الحد. ومن المستحيل النظر إلى التحنيط أو الحرق أو أي شكل متوسط بينهما بأنه محدد من خلال مجرد مصادفة في المعتقد، كسمة تاريخية لبعض الثقافات أو غيرها، التي اكتسبت عالميتها من خلال آلية الانتشار والاتصال فقط؛ لأنه في هذه العادات يجري التعبير بوضوح عن الموقف الأساسي لعقل الباقي على قيد الحياة سواء كان قريباً أم صديقاً أم حبيباً، التوق لجثمان الشخص الميت والاشمئزاز والخوف من التحول الرهيب الذي يحدثه الموت.

أحد الأنواع المتطرفة والمثيرة للاهتمام التي يُعبرُ فيها عن هذا الموقف ثنائي الحد بطريقة شنيعة هي أكل لحوم البشر المقدس، وهي عادةٌ تناول لحم الشخص الميت في تقوى وورع. يجري القيام بهذا الأمر بمقت وروع شديدين للغاية، وعادة ما يتبع ذلك نوبة من الإقياء الشديد؛ وفي الوقت نفسه، ثمة شعور بأن ذلك هو فعل سام من التوقير والحب والإخلاص. في الواقع، يُعدّ هذا واجباً مقدساً بين الملاينيزيين في غينيا الجديدة، إذ درستُ ذلك وشاهدته بأم عيني، ولا يزال ينفذ في الخفاء، على الرغم من معاقبة الحكومة البيضاء بشدة لهذا الأمر. ربما يكون تلطيخ الجسم بدهن الموتى السائد في أستراليا وبابواسيا مجرد نوع من هذه العادة.

في كل طقوس من هذا القبيل، ثمة رغبة في الحفاظ على الرابطة والميل الموازي لكسر الالتزام. لذا، يُنظر إلى الطقوس الجنائزية بأنها غير نظيفة وملوثة، ويُنظر إلى الاحتكاك مع الجثة بأنه مدّس وخطر، ويتعين على من قاموا بالعمل غسل أجسامهم وتنظيفها، وإزالة جميع آثار الاحتكاك، وأداء

طقوس الطهارة. ومع ذلك، فإن الطقس الجنائزي يجبر الإنسان على التغلب على الاشمئزاز، والانتصار على مخاوفه، ويجعل التقوى والمودة منتصرين، ومعهما الاعتقاد بحياة مستقبلية، وبقاء الروح على قيد الحياة.

وهنا نلمس واحدة من أهم وظائف العبادة الدينية. لقد عمدت، في التحليل السابق، إلى التشديد على القوى العاطفية المباشرة التي تولدت نتيجة الاحتكاك مع الموت ومع الجثمان، لأنها التي تحدد بشكل أولي وأكثر فاعلية سلوك الباقين على قيد الحياة. إلا أن وجود الفكرة عن الروح والاعتقاد بالحياة الجديدة التي دخل إليها الميت، مرتبط بهذه العواطف ومتولد عنها. وهنا نعود إلى مسألة الأرواحية التي بدأنا بها استقصاءنا للوقائع الدينية البدائية. ما هو جوهر الروح، وما هو الأصل النفسي لهذا الاعتقاد؟

يخاف المتوحش بشدة من الموت، ربما كنتيجة لبعض الغرائز الراسخة المشتركة بين الإنسان والحيوان. إنه لا يريد أن يظهر ذلك بأنه نهاية، ولا يستطيع مواجهة فكرة الانقطاع التام والفناء. إن فكرة الروح والوجود الروحي قريبة من متناول اليد، ومزودة بتجارب كما اكتشفها ووصفها تايلور. وبالتمسك بهذه الفكرة، يصل الإنسان إلى الاعتقاد المريح بالاستمرارية الروحية وبالحياة بعد الموت. ومع ذلك، لا يبقى هذا الاعتقاد بلا منازع في لعبة الأمل والخوف المعقدة ذات الحدين، التي تقف دائماً في مواجهة الموت. إذ توجد هواجس قوية ورهيبة مقابلة لصوت الأمل المريح، والرغبة الشديدة في الخلود، والصعوبة التي تصل حد الاستحالة تقريباً، في

حالة المرء الذاتية، في مواجهة الفناء. يبدو أن البيانات المحسوسة، كالتحليل الشنيع للجثة والاختفاء المرئي للشخصية وبعض الإيحاءات الغريزية الظاهرة بوضوح عن الخوف والرعب، مع بعض الأفكار عن الفناء وبعض المخاوف والهواجس المكتومة، تهدد الإنسان في جميع مراحل الثقافة. وهنا، في هذا المجال للقوى العاطفية، وفي هذه المعضلة العليا للحياة والموت النهائي، يتدخل الدين مختاراً العقيدة الإيجابية، ووجهة النظر المريحة، والاعتقاد النفيس، من الناحية الثقافية، بالخلود وبالروح المستقلة عن الجسد وباستمرار الحياة بعد الموت. في الشعائر المتنوعة عند الموت، وفي إحياء الذكرى والتواصل مع الميت، وعبادة أرواح الأسلاف، يدفع الدين الجسد والهيئة إلى معتقدات الخلاص.

وهكذا، فإن الاعتقاد بالخلود هو نتيجة لإلهام عاطفي عميق، مُعَاير عن طريق الدين، أكثر من كونه مذهباً فلسفياً بدائياً. إن اقتناع الإنسان بالحياة المستمرة هو أحد الهبات العليا للدين، الذي يُقدر ويختار أفضل البديلين اللذين أوحى بهما حفظ الذات - الأمل بالحياة المستمرة والخشية من الفناء. إن الاعتقاد بالأرواح هو نتيجة للاعتقاد بالخلود. والجوهر الذي صنعت منه الأرواح هو الشغف والرغبة القوية في الحياة، بدلاً من الأشياء القائمة التي تطارد أحلام الإنسان وأوهامه. إن الدين ينقذ الإنسان من الاستسلام للموت والهلاك، وفي القيام بذلك فإنه يستفيد من ملاحظات الأحلام والظلال والرؤى ليس غير. تكمن النواة الحقيقية للأرواحية في أعمق واقعة عاطفية للطبيعة البشرية، وهي الرغبة في الحياة.

بناء على ذلك، يمكن اتخاذ طقوس الحداد، وهي السلوك الطقسي بعد الموت مباشرة، كأنموذج للعمل الديني، في حين يمكن اتخاذ الاعتقاد بالخلود واستمرارية الحياة في العالم السفلي، كأنموذج أولي لعمل الإيمان. وهنا، كما هو الحال في الشعائر الدينية، التي جرى وصفها سابقاً، نجد أعمالاً تامة ومستقلة بذاتها، يتحقق هدفها بمجرد أدائها. إن طقوس اليأس والمآتم وأعمال الحداد، تعبر عن مشاعر الحرمان والفقدان للمجموعة بأكملها. إنها تُظهر وتضاعف المشاعر الطبيعية للباقين على قيد الحياة، كما أنها تخلق حدثاً اجتماعياً انطلاقاً من واقعة طبيعية. ومع ذلك، على الرغم من أنه في أعمال الحداد وفي اليأس المحاكي للنحيب وفي معالجة الجثة وفي التخلص منها، لا يتحقق أي شيء تالٍ، فإن هذه الأعمال تؤدي وظيفة مهمة وتمتلك قيمة كبيرة للثقافة البدائية.

ما هي هذه الوظيفة؟ لقد وجدنا أن شعائر التكريس تؤدي وظيفتها بتقديس تقاليدها؛ عبادات الطعام، سر القربان المقدس والأضحية، تدخل الإنسان بشراكة مع العناية الإلهية، مع قوى الوفرة المفيدة؛ والطوطمية توحد الموقف العملي والمفيد للإنسان من الاهتمام الانتقائي بمحيطه. إذا كان الرأي المتخذ هنا حول الوظيفة البيولوجية للدين صحيحاً، فيجب أيضاً أن يكون ثمة دور مماثل تقوم به جميع الطقوس الجنائزية.

إن وفاة رجل أو امرأة في مجموعة بدائية، تتألف من عدد محدود من الأفراد، هو حدث ليس قليل الأهمية. إذ يضطرب أقرب الأقارب والأصدقاء إلى عمق حياتهم العاطفية. وتكون المصيبة كبيرة في مجتمع محلي

صغير فقد أحد أفرادہ، ولا سیمًا إذا كان مہمًا. یکسر الحدث بتمامہ المسار الطبیعی للحیة ویہزّ الأسس الأخلاقیة للمجتمع. الميل القوی الذی أصررنا علیہ فی الوصف السابق: لإفساح المجال أمام الخوف والرعب، والتخلي عن الجثة، والهرب من القرية، وإتلاف جميع أمتعة الشخص المیت - کل هذه الدوافع موجودة، وإذا أفسح المجال لها ستكون خطرة للغاية، وتؤدي إلى تفکیک المجموعة وتدمير الأسس المادیة للثقافة البدائیة. إذن، الموت فی مجتمع بدائي هو أكثر بكثير من مجرد فقدان عضو. فهو، عبر تحرك جزء من القوى العميقة لغریزة الحفاظ على الذات، یهدد تماسك المجموعة وتضامنها بالذات، التي یعتمد علیها تنظيم ذلك المجتمع وتقاليده وأخيراً الثقافة بأكملها. لأنه إذا استسلم الإنسان البدائي دائماً لدوافعه التفکیکیة المتعلقة برد فعله على الموت، سوف یصبح من المستحيل استمرار التقالید ووجود حضارة مادیة.

لقد رأينا سابقاً كيف یُغدق الدین على الإنسان هبة السلامة العقلیة، عبر إضفاء طابع القداسة، ومن ثمّ توحید المنظومة الأخرى من الدوافع، ویؤدي أيضاً بالضبط الوظیفة نفسها فیما یثقل بالمجموعة بأكملها. إذ یقاوم الدین القوى النابذة المتمثلة فی الخوف والذعر والإحباط، ویوفر الوسيلة الأقوى لإعادة توحید تضامن المجموعة المهتز وإعادة ترسیخ معنویاتها، وذلك من خلال شعائر الموت التي تربط الباقین على قید الحیة إلى الجسد وتُسَمِّرهم إلى مكان الموت، ومن خلال الاعتقادات بوجود الروح، بتأثیراتها المفیده أو نواياها المؤذیة، فی المهام التي تؤدیها سلسلة من الشعائر

التذكارية أو القربانية. باختصار، يؤكد الدين هنا انتصار التقاليد والثقافة على الاستجابة السلبية المجردة للغريزة المحبطة.

مع طقوس الموت، نكون قد انتهينا من معاينة الأنواع الرئيسة من الأعمال الدينية. لقد تابعنا أزمات الحياة بوصفها الشعاع الهادي الرئيس في تقديرنا، ولكننا عاجلنا أيضاً القضايا الجانية التي قدمت نفسها، مثل الطوطمية، وعبادات الطعام والتكاثر، والأضحية وسر القربان المقدس، والعبادات التذكارية للأسلاف وعبادات الأرواح. ولا يزال يتعين علينا العودة لنوع واحد سبق ذكره - أقصد، الأعياد والشعائر الموسمية ذات الطابع الجماعي أو القبلي - ولمناقشة هذا الموضوع نكمل الآن.

الفصل الرابع

الطابع العام والقبلي للعبادات البدائية

الطابع العيدي والعام لشعائر العبادة هو سمة جليلة للدين بوجه عام. إذ تحدث معظم الأعمال المقدسة في تجمعات شعبية؛ في الواقع، إن الاجتماع السري الديني الطابع للمؤمنين المتحدين في الصلاة أو تقديم الأضحية أو التضرع أو صلاة الشكر، هو أنموذج أولي واضح للشعيرة الدينية. يحتاج الدين إلى المجتمع المحلي ككل حتى يتمكن أعضاؤه من عبادة أشياءه المقدسة وآلهته عبادة مشتركة، ويحتاج المجتمع إلى الدين للحفاظ على القانون والنظام الأخلاقيين.

الطابع العام للعبادة في المجتمعات البدائية، الأخذ والرد بين الإيمان الديني والتنظيم الاجتماعي، هو على الأقل واضح كوضوحه في الثقافات العليا. يكفي أن نلقي نظرة سريعة على مسحنا السابق للظواهر الدينية لنرى أن الشعائر عند الولادة، وشعائر التكريس، والاهتمامات الجنائزية بالأموات، والدفن، وأعمال الحداد وإحياء الذكرى، وتقديم الأضاحي والطقوس الطوطمية، هي كلها عامة وجماعية، تؤثر في كثير من الأحيان في القبيلة ككل وتستنزف كل طاقاتها بشكل مؤقت. هذا الطابع العام، جمع

أعداد كبيرة بعضها مع بعض، يتضح بشكل خاص في الأعياد السنوية أو الدورية التي تقام في أوقات الوفرة، في موسم الحصاد أو في ذروة موسم الصيد أو صيد السمك. تتيح هذه الأعياد للناس الانغماس في مزاجهم المولع بالمتعة الاجتماعية، والتمتع بوفرة المحاصيل والطرائد، ومقابلة أصدقائهم وأقاربهم، وحشد المجتمع المحلي بأسره بكامل قوته، والقيام بكل هذا في حالة من السعادة والانسجام. تحدث في بعض الأحيان زيارات للمتوفين إبان أعياد كهذه: إذ تعود أرواح الأسلاف والأقارب المتوفين، وتتلقى القرابين والإراقات^(١) القربانية، وتختلط مع الباقين على قيد الحياة في أعمال العبادة وفي أفراح العيد. أو يتم إحياء ذكرى الموتى، حتى لو لم يعيدوا فعلياً زيارة الباقين على قيد الحياة، عادةً في شكل عبادة الأسلاف. من ناحية ثانية، كون هذه الأعياد تقام بشكل متكرر، فهي تجسد طقوس المحاصيل المجمعة وغيرها من عبادات النباتات. ولكن بصرف النظر عن القضايا الأخرى المتعلقة بهذه الأعياد، لا يمكن أن يوجد شك في أن الدين يتطلب وجود الأعياد الموسمية الدورية المترافقة مع حشد من الناس، والأفراح والمظاهر العيادية، ووفرة الطعام، والتخفيف من القواعد والمحرمات. يجتمع أعضاء القبيلة معاً، ويخففون القيود المعتادة، ولا سيما حواجز التحفظات التقليدية في العلاقات الاجتماعية والجنسية. يجري إشباع الشهوات بالفعل، وتحدث مشاركة عامة في الملذات، وعرض كل ما هو

(١) الإراقة هي سكب سائل ما، كالخمر مثلاً، على الأرض أو على جسد الضحية تكريماً للأرواح. / المترجم /.

جيد للجميع، ومشاركتهم فيه في حالة من السخاء الكلي. لقد اجتمع الاهتمام بوفرة البضائع المادية مع الاهتمام باحتشاد عدد كبير من الناس، في القبيلة، كجسم واحد.

مع هذه الوقائع الخاصة بالتجمع العيدي الدوري، يوجد عدد من العناصر الاجتماعية الواضحة الأخرى يجب أن تُصنّف: الطابع القبلي لجميع الشعائر الدينية تقريباً، والعمومية الاجتماعية للقواعد الأخلاقية، وعدوى الخطيئة، وأهمية الأعراف والتقاليد الصرفة في الأخلاق والدين البدائي، والأهم من ذلك كله تطابق القبيلة بأكملها كوحدة اجتماعية مع دينها؛ أي غياب أيّ طائفية أو شقاق أو هرطقة دينية في العقيدة البدائية.

١ - المجتمع كمادة الله

تُظهر كل هذه الوقائع، ولا سيّما آخرها، أن الدين شأن قبلي، ويتم تذكيرنا بالقول الشهير لـ روبرتسون سميث، إن الدين البدائي هو أمر يخص المجتمع أكثر مما يخص الفرد. تحتوي وجهة النظر المبالغ فيها هذه على قدر كبير من الحقيقة، لكن في العلم، لإدراك أين تكمن الحقيقة من ناحية، ومن أجل الكشف عنها وإلقاء الضوء عليها بالكامل من الناحية الأخرى، أمران سيّان على أيّ حال. روبرتسون سميث لم يفعل الكثير في هذا الشأن، في الواقع، لم يفعل أكثر من طرح المسألة المهمة: لماذا يؤدي ذلك الإنسان البدائي شعائره علانية؟ وما هي العلاقة بين المجتمع والحقيقة التي يكشف عنها الدين وتجري عبادتها فيه؟

بالنظر إلى هاتين المسألتين، يقدم بعض علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين، كما نعلم، إجابة واضحة ومقنعة ظاهرياً وبسيطة للغاية. يؤكد الأستاذ دوركهائم وأتباعه بالدليل أن الدين اجتماعي لجميع كياناته، وإلهه أو آلهته والمادة التي تصنع منها كل الأشياء الدينية ليسوا أكثر ولا أقل من مجتمع مقدس.

يبدو أن هذه النظرية تفسر بشكل جيد الطبيعة العامة للعبادة، والإلهام والراحة اللتين يحصل عليهما الإنسان - الحيوان الاجتماعي - من التجمعات الشعبية، والتعصب الذي يظهره الدين، ولا سيما في تجلياته المبكرة، وقوة حجة الأخلاق، وغير ذلك من الوقائع المماثلة. كما أنها ترضي اتجاهنا الديمقراطي الحديث، الذي يظهر في العلوم الاجتماعية كميل إلى شرح الكل عن طريق "الجماعي" بدلاً من "القوى الفردية". هذه النظرية التي تجعل صوت الشعب هو صوت الله تظهر كحقيقة علمية واقعية، يجب أن تكون بالتأكيد ملائمة للإنسان الحديث.

ومع ذلك، تنشأ عند التفكير هواجس خطيرة وجدية للغاية. ويعرف كل من جرب الدين بعمق وإخلاص أن أقوى اللحظات الدينية تأتي في العزلة، وفي الابتعاد عن العالم، وفي التركيز، وفي التجرد العقلي، وليس في جلبة الجموع الغفيرة من الناس. هل يمكن أن يكون الدين البدائي خالياً تماماً من إلهام العزلة؟ لن يكون لدى أي شخص يعرف المتوحشين بشكل مباشر أو عن طريق دراسة دقيقة للأدبيات أي شكوك. إن وقائع مثل عزل المبتدئين عند شعائر التكريس، وكفاحاتهم الفردية والشخصية في أثناء

المحنة، والتواصل مع الأرواح والكائنات الإلهية والآلهة في أماكن موحشة، كلها تبين لنا أن الدين البدائي يُمارَس في كثير من الأحيان في عزلة. وفضلاً عن ذلك، كما رأينا من قبل، لا يمكن تفسير الاعتقاد بالخلود من دون النظر إلى الإطار الديني لعقل الفرد الذي يواجه وفاته المرتقبة في خوف وحزن. لا يفتقر الدين البدائي كلياً إلى الأنبياء والعرافين والمتكهنين ومفكري المعتقدات. كل هذه الوقائع، على الرغم من أنها، بالتأكيد، لا تُثبت أن الدين فردي بشكل حصري، تجعل من الصعب فهم كيف يمكن عدّه اجتماعياً صرفاً وبسيطاً.

ومن ناحية ثانية، فإن جوهر الأخلاق، كمقابل للقواعد القانونية أو العرفية، هو فرضها عن طريق الضمير. فالتوحش لا يتجنب ما هو محرم عليه خوفاً من العقاب الاجتماعي أو الرأي العام، إنه يمتنع عن انتهاك المحرمات، جزئياً لأنه يخشى العواقب الوخيمة المباشرة التي تنبعث من الإرادة الإلهية، أو من القوى المقدسة، ولكنه يمتنع عن ذلك بشكل أساسي لأن مسؤوليته الشخصية وضميره يمنعه من القيام بذلك. إن حيوان الطوطم المحظور، وغشيان المحارم أو العلاقات الجنسية الممنوعة، والفعل أو الطعام المحرم، كلها أمور مقبولة مباشرة. لقد رأيت وشعرت بأن المتوحشين ينفرون من العمل غير المشروع بنفس الرعب والاشمئزاز الذي سينفر به المسيحي المتدين من ارتكاب ما يعدّه خطيئة. الآن لا شك أن هذا الموقف العقلي يرجع جزئياً إلى تأثير المجتمع، بقدر ما يُوسم الحظر الخاص بأنه مروع ومثير للاشمئزاز من قبل التقاليد، ولكنه يعمل في الفرد ومن

خلال قوى عقل الفرد. وبناء عليه، فالأمر ليس على وجه الحصر اجتماعياً ولا فردياً، ولكنه مزيج منهما معاً.

يحاول الأستاذ دوركهائم أن يُثبت نظريته اللافتة للنظر القائلة إن المجتمع هو المادة الخام للألوهية، عن طريق تحليل الأعياد القبلية البدائية، وهو يدرس بشكل خاص الشعائر الموسمية لقبائل أواسط أستراليا، ففيها يؤدي "الهيجان الجماعي العظيم إبان فترات التجمع والاحتشاد" إلى نشوء جميع ظواهر دينهم، و"لقد ولدت الفكرة الدينية من هيجانهم". وهكذا يشدد الأستاذ دوركهائم على الفوران العاطفي، والانتشاء الروحي، والقوة المتزايدة التي يشعر بها كل فرد عندما يكون جزءاً من تجمع كهذا. ومع ذلك فمجرد تفكير بسيط كافٍ لإظهار أن حتى في المجتمعات البدائية، لا يقتصر تصاعد المشاعر العاطفية وارتفاع الفرد عن حالته السوية على التجمعات ومظاهر التحشد إطلاقاً. فإن العاشق بالقرب من حبيبته، والمغامر الجريء المتغلب على مخاوفه في مواجهة خطر حقيقي، والصياد في الصراع مع حيوان بري، والحرفي الذي يعمل على إنجاز تحفة، سواء كان متوحشاً أم متحضراً، سوف يشعر في ظل هذه الظروف بأنه قد تبدل وارتقى ومُنح قوى عليا. ولا يمكن أن يكون ثمة شك في أنه من خلال العديد من هذه التجارب المنفردة، التي يشعر فيها الإنسان بنذر الموت وضغوط القلق ونشوة النعيم، يوجد فيض كبير من الإلهام الديني. وعلى الرغم من أن معظم الشعائر تجري علانية، فإن الكثير من الوحي الديني يحدث في العزلة.

من الناحية الأخرى، توجد في المجتمعات البدائية أعمال جماعية تتمتع بقدر كبير من الهيجان والعاطفة، التي يمكن أن تحويها أيّ شعيرة دينية، ومع ذلك لا تكون لها أدنى صبغة دينية. إن العمل الجماعي في البساتين، كما رأيته في ميلانيزيا، عندما ينجرف الرجال بالمنافسة والاستمتاع الشديد بالعمل، ويغنون الأغاني الإيقاعية، ويطلقون صيحات الفرح وشعارات التحدي التنافسي، يكون مملوءاً بهذا "الهيجان الجماعي"، لكنه دنيوي تماماً، والمجتمع الذي "يكشف عن نفسه" في هذا الأمر، كما هو الحال في أيّ أداء عام آخر لا يفترض وجود عظمة إلهية أو مظهر إلهي. إن معركة سباق الزوارق، وهي واحدة من التجمعات القبلية الكبيرة التي تجري لأغراض تجارية، أو كربري^(١) أسترالي عادي، أو برولة^(٢) قروية، كلها من وجهة النظر الاجتماعية والنفسية أمثلة أساسية على الهيجان الجماعي الحاشد. ومع ذلك، لا ينشأ أيّ دين في أيّ من هذه المناسبات. وهكذا، فإن الجماعة والدينية، على الرغم من تأثير إحداهما في الأخرى، غير متلازمتين بأيّ شكل من الأشكال، وفي حين أن الكثير من الاعتقاد والإلهام الديني يجب أن يكون

(١) الكربري (corrobboree): هو مهرجان ليلي يشتمل على أغنيات ورقصات رمزية يحتفل فيه سكان أستراليا الأصليون، وكان يمارسها التسمانيون (سكان جزيرة تسمانيا التي تبعد نحو ١٠٠ ميل عن البر الرئيس الأسترالي)، فيتجمع عدد من القبائل، ويحتفلون ويرقصون كل مساء لنحو ستة أسابيع. ويقام عادة لتوثيق السلم بين القبائل، أو قبل دخول معركة، أو ما يشبه ذلك من الأحداث القبلية المهمة. / المترجم /.

(٢) البرولة (brawl): هي رقصة جماعية قديمة ذات أصل فرنسي. / المترجم /.

مرده إلى تجارب إنسان منغل، يوجد الكثير من الاحتشادات والهيجانات التي ليس لها معنى ديني أو نتيجة دينية.

إذا وسّعنا تعريف "المجتمع" إلى حد أبعد، ونظرنا إليه بأنه كيان دائم ومستمر عن طريق التقاليد والثقافة، وكل جيل ترعرع في كنف سلفه، وجرت قلوبته على شاكلته عن طريق التراث الاجتماعي للحضارة، هل يمكننا في هذه الحالة ألا ننظر إلى المجتمع بأنه الأنموذج الأولي للربوبية؟ حتى مع ذلك، ستبقى وقائع الحياة البدائية مستعصية على هذه النظرية. بالنظر إلى التقاليد، فهي تشمل مجموع قواعد السلوك والأعراف الاجتماعية، وقواعد الفن والمعرفة، والوصايا والمبادئ والخرافات والأساطير، وجزء منها فقط ديني، في حين أن الباقي دينوي بشكل أساسي. وكما رأينا في الفصل الثاني من هذا المقال، إن معرفة الإنسان البدائي التجريبية والعقلانية بالطبيعة، التي هي أساس فنونه ومهنته ومشاريعه الاقتصادية وقدراته البناءة، تشكل مجالاً مستقلاً للتقاليد الاجتماعية. لا يمكن للمجتمع كحافظ للتقاليد العلمانية الدنيوية أن يكون هو المصدر الديني أو اللاهوتي، لأن مكان هذا الأخير يقع في مجال المقدس فقط. إضافة إلى ذلك، فقد وجدنا أن إحدى المهام الرئيسة للدين البدائي، ولا سيّما في أداء شعائر التكريس والطقوس السرية القبلية، تتمثل في تقديس الجزء الديني من التقاليد. إذن، من الواضح أن الدين لا يمكن أن يستمد كل قدسيته من ذلك المصدر الذي هو نفسه قد عمد الدين إلى جعله مقدساً.

في الواقع، إنه فقط عن طريق لعب ذكي على الكلمات وبتحريف ثنائي الحد للنقاش، يمكن مطابقة "المجتمع" مع الإلهي والمقدس. وإذا حقاً ساوينا المجتمع مع الأخلاقي ووسعنا هذا المفهوم بحيث يشمل جميع المعتقدات وقواعد التصرف، وكل ما يمليه الضمير؛ وإضافة إلى ذلك، إذا شخصنا القوة الأخلاقية، ونظرنا إليها بأنها روح جماعية، فإن مطابقة المجتمع بالربوبية لا تحتاج إلى مهارة جدلية كبيرة للدفاع عنها. ولكن، بما أن القواعد الأخلاقية ليست سوى جزء واحد من التراث التقليدي للإنسان، وبما أن الأخلاق لا تتطابق مع الإله أو الله الذي يُعتقد أنها تنبع منه، وأخيراً، بما أن المفهوم الميتافيزيقي^(١) لـ "الروح الجماعية" عقيم في الأثروبولوجيا، يجب علينا أن نرفض النظرية الاجتماعية للدين.

باختصار، لا يمكن قبول وجهات نظر دوركهيم ومدرسته. فبادئ ذي بدء، ينشأ الدين في المجتمعات البدائية إلى حد بعيد من مصادر فردية صرفة. ثانياً، دائماً ما يكون المجتمع كجمع من الناس ميالاً، بأي حال من الأحوال، إلى إنتاج معتقدات دينية أو حتى حالات عقلية دينية، في حين أن الهيجان الجماعي يكون في كثير من الأحيان ذا طبيعة غير دينية بكل معنى

(١) يعود أصل كلمة ميتافيزيقيا (Metaphysics) إلى الكلمتين الإغريقيتين: Meta وتعني "ما وراء" أو "ما بعد"، و Physika وتعني "الطبيعة". ويشير هذا المصطلح إلى فرع من فروع الفلسفة، يبحث في المبادئ الأولية للعالم وحقيقة العلوم. تهتم الميتافيزيقيا بدراسة طبيعة الوجود، وتفسير الظواهر الأساسية في الطبيعة ومستويات الوجود وأنواع الكيانات الموجودة في العالم والعلاقة بينها، إضافة إلى دراسة الكون ونشأته ومكوناته. / المترجم /.

الكلمة. ثالثاً، إن التقاليد، وهي المجموع الكلي لقواعد وإنجازات ثقافية ومعتقدات معينة، تظل في المجتمعات البدائية في قبضة محكمة، سواء كانت مقدسة أم دنيوية. أخيراً، إن تشخيص المجتمع، مفهوم "الروح الجماعية"، هو بلا أساس في الواقع، وهو لا يتفق مع المناهج السليمة للعلوم الاجتماعية.

٢ - الكفاءة الأخلاقية لمعتقدات المتوحش

علينا أن نعترف، مع كل هذا، من أجل إنصاف روبرتسون سميث ودوركهيم ومدرستهما، بأنهم قد قدموا عدداً من المعالم ذات الصلة بالدين البدائي. والأهم من ذلك كله، لقد طرحوا، نتيجة للمبالغة الشديدة في الجانب الاجتماعي للإيمان البدائي، عدداً من الأسئلة الأكثر أهمية: لماذا يتم أداء معظم الأعمال الدينية في المجتمعات البدائية بشكل جماعي وعلني؟ ما هو دور المجتمع في وضع قواعد السلوك الأخلاقي؟ لماذا ليست الأخلاق وحدها، بل أيضاً المعتقدات والأساطير وكل التقاليد المقدسة، إلزامية لكافة أفراد القبيلة البدائية؟ بمعنى آخر، لماذا لا يوجد سوى جسم واحد من المعتقدات الدينية في كل قبيلة، ولماذا لا يوجد اختلاف محتمل في الرأي على الإطلاق؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، علينا أن نعود إلى المسح الذي أجريناه للظواهر الدينية، وأن نتذكر بعضاً من استنتاجاتنا التي توصلنا إليها، ولا سيما لتركيز انتباهنا على الأسلوب الذي يُعبّر به عن المعتقد وتُرْسَخ الأخلاق في الدين البدائي بوساطته.

لنبدأ بالعمل الديني الذي ليس له منازع، وهو شعائر الموت. حيث تنشأ هنا الدعوة إلى الدين من أزمة فردية، هي الموت الذي يهدد الرجل أو المرأة. لا يحتاج الفرد، أبداً، إلى الراحة التي توفرها المعتقدات والطقوس بقدر ما يحتاج إليها في سرّ القربان المقدس للموت، في المواساة الأخيرة الممنوحة له في المرحلة الأخيرة من أعمال مسيرة حياته، التي هي عالمية تقريباً في جميع الديانات البدائية. هذه الأعمال موجهة ضد الخوف الغامر والشكوك المتلفة للأعصاب، التي لا يكون المتوحش بعيداً عنها أكثر من الإنسان المحتضر. تؤكد هذه الأفعال أمله في أن يكون هناك حياة آخرة، وألا تكون أسوأ من الحياة الحالية؛ بل في الواقع، أفضل منها. كل الطقوس تعبر عن ذلك الاعتقاد، ذلك الموقف العاطفي الذي يحتاج إليه الإنسان المحتضر، والذي هو أعظم راحة يمكن أن يحظى بها في صراعه الأشد خطورة. وهذا التأكيد يوجد وراءه ثقل من الأعداد وأبهة الطقوس المهيبة؛ لأنه في جميع المجتمعات المتوحشة، كما رأينا، يجبر الموت المجتمع المحلي بأسره على أن يسامح المحتضر، ويحضر إلى جواره، ويقوم بالواجبات تجاهه. لا تؤدي هذه الواجبات، بالطبع، إلى أيّ تعاطف انفعالي مع المحتضر = هذا من شأنه أن يؤدي إلى مجرد هلع بسيط. بل على العكس من ذلك، فإن مسار أداء الطقوس يتعارض ويتناقض مع بعضٍ من أقوى الانفعالات التي قد يصبح الإنسان المحتضر عرضة لها. في الواقع، إن سلوك الجماعة برمته، يعبر عن أمل الخلاص والخلود، أي إنه يعبر عن واحدة فقط من بين العواطف المتضاربة للفرد.

بعد الموت، على الرغم من خروج الممثل الرئيس من المشهد، لم تنته
المأساة بعد. إذ يوجد الثواكل، وهؤلاء، سواء كانوا متوحشين أم
متحضرين، يكابدون المعاناة نفسها، ويصابون بتشوش عقلي خطير. لقد
قدمنا سابقاً تحليلاً لهذا الأمر، ووجدنا أن التشتت بين الخوف والتقوى،
والخشوع والرعب، والحب والاشمئزاز، يجعلهم في حالة ذهنية قد تؤدي
بهم إلى اضطراب عقلي. ومن هذه الحالة، يرفع الدين الفرد بما يمكن تسميته
التعاون الروحي في الطقوس الجنائزية المقدسة. لقد رأينا أنه يجري التعبير في
هذه الطقوس عن عقيدة الاستمرارية بعد الموت، وكذلك عن الموقف
الأخلاقي تجاه الميت؛ وأن الجثة، ومعها الشخص الميت، هي شيء محتمل
لبث الرعب وأيضاً للحب الحنون. يؤكد الدين الجزء الثاني من هذا الموقف
المزدوج عن طريق تحويل الجثة إلى شيء من الواجبات المقدسة. يجري
الحفاظ على رابطة الاتحاد بين المتوفى حديثاً والباقيين على قيد الحياة، وهي
حقيقة ذات أهمية كبيرة لاستمرارية الثقافة والحفاظ على التقاليد بشكل
آمن. في كل هذا، نرى أن المجتمع المحلي بأسره ينفذ أوامر التقاليد الدينية،
ولكن يجري إصدارها أيضاً لصالح عدد قليل من الأفراد فقط، وهم
الأشخاص الثواكل، إنها تنشأ من نزاع شخصي وهي حل لهذا النزاع.
يجب أيضاً أن نتذكر أن ما يمر به الباقي على قيد الحياة في مثل هذه
المناسبة، يجعله مستعداً لموته الشخصي ومحضراً له. إن الإيمان بالخلود،
الذي عاشه ومارسه في حالة والدته أو والده، يجعله يدرك بشكل أوضح
حياته المستقبلية.

في كل هذا، علينا أن نميز بشكل واضح بين المعتقد وأخلاقيات الطقوس من ناحية، ووسيلة إنفاذها من الناحية الأخرى، وهي الأسلوب الذي يتم به تكوين الفرد لتلقي راحته الدينية. إن اعتقاد الخلاص بالاستمرارية الروحية بعد الموت موجود بالفعل في العقل الفردي، ولم يخلقه المجتمع. والمجموع الكلي للنزعات الفطرية، والمعروفة عادة باسم "غريزة الحفاظ على الذات"، هي في أصل هذا الاعتقاد. وإن الإيمان بالخلود، كما رأينا، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بصعوبة مواجهة المرء لفنائه أو فناء شخص قريب منه ومحبوب لديه. هذا الاتجاه يجعل فكرة الاختفاء النهائي لشخصية الإنسان كريهة، ولا يمكن احتمالها، وهدامة اجتماعياً، ومع ذلك، فإن هذه الفكرة والخوف منها يكمنان دائماً في التجربة الفردية، والدين لا يستطيع إزالتها إلا من خلال إنكارها في الطقوس.

سواء تحقق ذلك نتيجة للعناية الإلهية التي تقود تاريخ البشرية مباشرة، أم عن طريق عملية الانتقاء الطبيعي التي ستعيش وتنتشر فيها الثقافة التي تنشئ معتقد الخلود وطقوسه، فهذه مشكلة في علم اللاهوت أو الميتافيزيقيا. لقد قام عالم الأنثروبولوجيا بما يكفي عندما أظهر قيمة ظاهرة معينة من أجل السلامة الاجتماعية واستمرارية الثقافة. على أي حال، نرى أن ما يفعله الدين في هذا الشأن هو اختيار واحد من البديلين اللذين يخطران على بال الإنسان من خلال موهبته الغريزية.

ومع ذلك، في أي وقت يتم هذا الاختيار، لا غنى عن المجتمع لتشريع. إن العضو الثاكل من الجماعة، الذي غمره الحزن والخوف، غير

قادر على الاعتماد على قواه الذاتية، ولن يكون قادراً بجهد وحده على تطبيق العقيدة على حالته الشخصية. وهنا تتدخل الجماعة، إذ يمكن للأعضاء الآخرين، الذين لم تسهم الفاجعة، والذين لم تمزقهم المعضلة الميتافيزيقية، الاستجابة للأزمة على طول الحدود التي يملئها النظام الديني. وهكذا يجلبون العزاء للشخص المبتلى، ويقودونه من خلال التجارب المريحة للشعيرة الدينية. من السهل دائماً تحمل مصائب الآخرين؛ والجماعة بأكملها، التي لم تُمس غالبيتها بآثار الخوف والرعب، يمكنها من ثمّ مساعدة الأقلية المحزونة. يظهر الثاقل، عن طريق القيام بالشعائر الدينية، متغيراً نتيجة للكشف عن الخلود، والتواصل مع الحبيب، وترتيب العالم القادم. إن الدين يأمر في أعمال العبادة، والجماعة تنفذ الأمر.

لكن كما رأينا، إن الراحة الناجمة عن الطقوس ليست اصطناعية أو زائفة، ولم تُصنع لهذه المناسبة. إنها مجرد نتيجة لاتجاهين متعارضين يوجدان في رد الفعل العاطفي الفطري للإنسان تجاه الموت: يكمن الموقف الديني فقط في الاختيار والتأكيد الطقسي لأحد هذين البديلين - الأمل في حياة مستقبلية. وهنا يعطي الاحتشاد العام للناس تأكيداً على الإقرار القوي بالمعتقد. يسري مفعول الشعيرة والأبهة العامة من خلال انتشار الإيمان، ومن خلال جلال القبول الإجماعي، وتأثير السلوك الجماعي. إن الجمهور الذي يقوم كشخص واحد بأداء شعيرة جادة وجليلة، يجعل حتى المراقب غير المهتم تحرفه العاطفة، وبشكل أكثر المشاركون المتأثر.

لكن يجب الإشارة بشكل قاطع إلى الفارق بين التعاون الاجتماعي بوصفه الأسلوب الوحيد الضروري لتشريع المعتقد من جهة، وخلق المعتقد

أو البوح به ذاتياً من المجتمع من جهة أخرى. إذ يُظهر المجتمع المحلي عدداً من الحقائق المؤكدة، ويعطي راحة معنوية لأفراده، لكنه لا يمنحهم تأكيداً غامضاً وفارغاً على ألوهيته الذاتية.

وقد وجدنا في نوع آخر من الطقوس الدينية، في شعائر التكريس، أن الطقوس تؤسس لوجود بعض القوة أو الشخصية التي يُستمد منها القانون القبلي، الذي يُعدّ مسؤولاً عن القواعد الأخلاقية التي يتم نقلها إلى المبتدئ. ومن أجل جعل المعتقد مؤثراً وقوياً ومهيّياً، تكون أبهة الشعائر ومصاعب الإعداد والمحنة أموراً ضرورية. إذ جرى خلق تجربة لا تنسى وفريدة من نوعها في حياة الفرد، ونتيجة لذلك يتعلم مذاهب التقاليد القبلية وقواعد أخلاقيتها. تجري تعبئة القبيلة بأكملها، وتتحرك كل سلطتها لتشهد على قوة وحقيقة الأشياء التي تم الكشف عنها.

يجب علينا هنا، مرة أخرى، كما هو الحال عند الموت، أن نتعامل مع أزمة في حياة الفرد، ونزاع عقلي مرتبط بها. ففي سن البلوغ، يتعين على الشاب اختبار قوته البدنية، للتعامل مع نضجه الجنسي، وتولي مكانه في القبيلة. هذا يجلب له الوعود والامتيازات والإغراءات، وفي الوقت نفسه يفرض عليه أعباء جساماً. ويكمن الحل المناسب لهذا النزاع في امتثال الفرد للتقاليد، وفي خضوعه للأخلاقية الجنسية للقبيلة ولأعباء الرجولة، ويتحقق ذلك في شعائر التكريس.

يُفيد الطابع العام لهذه الشعائر في ترسيخ عظمة المشرّع النهائي، وتحقيق التجانس والانتظام في تدريس الأخلاق، ومن ثمّ يصبحان شكلاً

من أشكال التعليم المكثف ذي الطابع الديني. وكما هو الحال في جميع أنواع التعليم المدرسي، يجري ببساطة اختيار المبادئ المنقولة، وتثبيتها، والتركيز على ما هو موجود في الموهبة الطبيعية الفردية. وهنا، مرة أخرى، تُعدّ العلنية مسألة تقنية، في حين أن محتويات ما يتم تدريسه ليس مخترعاً من المجتمع، ولكنه موجود في الفرد.

في العبادات الأخرى، من ناحية ثانية، مثل احتفالات الحصاد والتجمعات الطوطمية وعروض بواكير الفاكهة والعرض الشعائري للطعام، نجد أن الدين يقدس الوفرة والأمان، ويرسخ موقف الإجلال تجاه القوى النافعة من دونه. تُعدّ هنا، مرة أخرى، علنية العبادة ضرورية بوصفها الأسلوب الوحيد المناسب لترسيخ قيمة الطعام والادّخار والوفرة. إن الوسيلة التي يتم بها خلق القيمة تكون عن طريق العرض للجميع، والإعجاب من الجميع، والتنافس بين أيّ منتجين. يجب أن يكون لكل قيمة، دينية واقتصادية، رواج عالمي. لكن هنا، مرة أخرى، نجد فقط اختيار أحد ردي الفعل الفرديين الممكنين وتأكيدهما، إذ يمكن إما الإسراف في الطعام المُكَدَّس وإما حفظه. ويمكن أن يكون إما حافزاً على الاستهلاك الفوري الطائش والجذل واللامبالاة حول المستقبل، وإما محفزاً للإنسان على ابتكار وسائل لادخار الثروة واستخدامها لأغراض ثقافية أعلى. يضع الدين طابعه على الموقف القيم من الناحية الثقافية ويفرضه بالقوة عن طريق التشريع العام.

إن الطابع العام لمثل هذه الأعياد يساعد وظيفة أخرى مهمة اجتماعياً، إذ يجب أن يتواصل أعضاء كل جماعة تشكل وحدة ثقافية بعضها مع بعض

من وقت لآخر، ولكن إلى جانب إمكانيته المفيدة في تعزيز العلاقات الاجتماعية، فإن هذا التواصل مخوف أيضاً بخطر الاحتكاك. ويكون الخطر أكبر عندما يجتمع الناس في أوقات التوتر والقلق والمجاعة، إذ تكون شهواتهم غير مشبعة ورغباتهم الجنسية متأهبة للتفجر. أما التجمع القبلي الاحتفالي في أوقات الوفرة، عندما يكون الجميع في مزاج من الانسجام مع الطبيعة، ومن ثمَّ بعضهم مع بعض، يتخذ بناءً لذلك طابع لقاء في جو أخلاقي، أعني جواً من الانسجام العام والنزعة إلى فعل الخير. إن حدوث أعمال الفسق العَرَضية في تجمعات كهذه، والتحرر من القواعد الجنسية وبعض قيود آداب المعاشرة، قد يكون ناجماً عن السياق نفسه. يجب إزالة جميع الدوافع التي يمكن أن تؤدي إلى شجار واختلاف، وإلا فلا يمكن أن يصل التجمع القبلي الكبير بسلام إلى النهاية. وهكذا يظهر أن القيمة الأخلاقية للانسجام والنوايا الحسنة أعلى من المحرمات السلبية الصرفة التي تكبح الغرائز الإنسانية الرئيسة. لا توجد فضيلة أعلى من عمل الخير، وهو في الأديان البدائية، وكذلك في الأديان الأسمى، يغطي العديد من الخطايا؛ لا بل إنه يفوقها.

ليس من الضروري، ربما، الغوص في تفاصيل جميع أنواع الأعمال الدينية الأخرى. إن الطوطمية، أو دين العشيرة، الذي يؤكد الانحدار المشترك من الحيوان الطوطمي أو القرابة منه، ويطالب قوة العشيرة الجماعية بالسيطرة على المؤونة ويفرض على جميع أفراد العشيرة محرماً طوطمياً مشتركاً وموقفاً إجلالياً تجاه الأنواع الطوطمية، يجب أن يتوج بشكل واضح

في الشعائر العامة، وأن يمتلك طابعاً اجتماعياً مميزاً. وعبادة الأسلاف، التي تهدف إلى توحيد العائلة أو الأقرباء أو القبيلة في فرقة من المتعبدين، يجب أن تجمعهم في شعائر عامة بطبيعتها الذاتية، وإلا فإنها سوف تفشل في أداء وظيفتها. والأرواح الحارسة للجماعات المحلية أو القبائل أو المدن؛ والأرباب الفرعية؛ والآلهة المهنية أو المحلية يجب أن تُعبد كافةً - بتعريفها بالذات - من قبل كل قرية أو قبيلة أو بلدة أو مهنة أو هيئة سياسية.

تكون الحاجة إلى الأداء العلني واضحة في العبادات التي تقف على الحد الفاصل بين السحر والدين، مثل شعائر الأنتيجيوما^(١) وطقوس البساتين العامة، وشعائر صيد السمك والصيد البري، وذلك من أجل إمكانية تمييز هذه الشعائر بوضوح عن أي أنشطة عملية تفتتحها أو ترافقها، وتكون حتى نسخة مطابقة لها. ومن أجل التعاون في المشاريع العملية تتطابق هناك الشعيرة المشتركة. ويؤدي العاملون وظيفتهم الثقافية، فقط عن طريق توحيدهم في عمل من أعمال العبادة.

في الواقع، بدلاً من الدخول بشكل مادي في جميع أنواع الشعائر الدينية، ربما أنشأنا فرضيتنا في حجة مجردة: بما أن الدين يتمحور حول أفعال حيوية، وبما أن كل هذه الأفعال تحظى باهتمام عام من الجماعات التعاونية المتشاركة، فكل شعيرة دينية يجب أن تكون علنية، وتُنفذ بواسطة مجموعات.

(١) الأنتيجيوما (Intichuma): حفلة يقيمها سكان وسط أستراليا الأصليون، تجهز في أثنائها الجماعات الطوطمية، وتوزع بينها المواد الغذائية والمواد الضرورية الأخرى، وتصاحبها فعاليات سحرية. / المترجم /.

جميع أزمات الحياة، وجميع المشاريع المهمة، تثير المصلحة العامة للمجتمعات المحلية البدائية وكلها لديها شعائرها السحرية أو الدينية. نفس الهيئة الاجتماعية من البشر، التي تتحد من أجل المشروع أو تجتمع نتيجة لحدث خطير، تؤدي أيضاً عملاً شعائرياً. مثل هذه الحجة المجردة، على الرغم من كونها صحيحة، ما كانت لتسمح لنا بالحصول على تبصر حقيقي بآلية التشريع العام للأفعال الدينية كما وصلنا إليها من خلال وصفنا المتناسك.

٣- الإسهامات الاجتماعية والفردية في الدين البدائي

نحن مرغمون بسبب ذلك على الاستنتاج بأن العلنية هو الأسلوب الذي لا غنى عنه للكشف الديني في المجتمعات البدائية، ولكن ذلك المجتمع ليس هو مؤلف الحقائق الدينية، عدا عن أن يكون موضوعه المكشوف ذاتياً. يرجع السبب وراء ضرورة وجود مكان علني للعقيدة وإعلان جماعي عن الحقائق الأخلاقية إلى أسباب عدة، دعونا نلخصها.

بادئ ذي بدء، ثمة حاجة إلى تعاون اجتماعي لإحاطة الكشف عن الأشياء المقدسة وعن الكائنات الخارقة للطبيعة بالعظمة المهيبة. إن المجتمع المنخرط بشكل صادق في أداء الطقوس المتنوعة يخلق فضاءً من معتقد متجانس. في هذا العمل الجماعي، يقوم أولئك الذين يحتاجون في الوقت الحالي إلى الحد الأدنى من راحة الإيمان، أي تأكيد الحقيقة، بمساعدة أولئك المحتاجين إليه. ومن ثم، فإن الشر، أي قوى تفكيك المصير، يتم توزيعها من قبل نظام للتأمين المتبادل في البلية والتوتر النفسي. يقوم الدين بتحديد الطريقة الصحيحة في التفكير والتصرف في حالة الفجيرة، وفي أزمة البلوغ،

وفي أثناء الخطر والشر الوشيكين، وفي الأوقات التي يمكن فيها استخدام الرخاء بشكل جيد أو سيئ؛ ويتبنى المجتمع الحكم ويكرره في انسجام تام.

في المقام الثاني، لا غنى عن الأداء العلني للعقيدة الدينية في سبيل الحفاظ على الأخلاق في المجتمعات البدائية. كل مادة من الإيمان، كما رأينا، تستخدم النفوذ الأخلاقي بنجاح. والآن، لكي تكون الأخلاق فاعلة بأي حال، يجب أن تكون شاملة. إن صمود الروابط الاجتماعية، وتبادلية الخدمات والالتزامات، وإمكانية التعاون، يعتمد في أي مجتمع على واقع أن كل عضو يعرف ما هو متوقع منه؛ أي، باختصار، يوجد معيار شامل للسلوك. ولا يمكن لأي قاعدة أخلاقية أن تعمل ما لم تكن متوقعة، وما لم يكن الاعتماد عليها ممكناً. في المجتمعات البدائية، حيث يكون القانون - كقانون مطبق بالأحكام والعقوبات - غائباً تماماً تقريباً، فالقاعدة الأخلاقية التلقائية التي تعمل ذاتياً هي ذات أهمية قصوى لتشكيل الأسس الفعلية للتنظيم والثقافة البدائية. وهذا ممكن فقط في مجتمع لا يوجد فيه تعليم خاص للأخلاق، ولا قواعد سلوك واحترام شخصية، ولا مدارس أخلاقية، ولا اختلافات في الرأي الأخلاقي. يجب أن يكون تعليم الأخلاق مفتوحاً وعاماً وشاملاً.

ثالثاً وأخيراً، يستلزم نقل التقاليد المقدسة والحفاظ عليها، أن تكون علنية، أو على الأقل جماعية في الأداء. ومن الأمور الأساسية لكل دين أن يُنظر إلى عقيدته وتُعامل بأنها غير قابلة للتبديل ومنيعة عن الانتهاك. يجب أن يكون المؤمن مقتنعاً بشكل راسخ بأن ما تم توجيهه لقبوله كحقيقة محفوظ بأمان، ومُسلم تماماً كما قد ورد، ومُوضوع فوق أي إمكانية للتزوير

أو التبديل. يجب أن يكون لكل دين إجراءاته الوقائية الملموسة والموثوقة التي تضمن أصالة تقاليده. إننا نعلم الأهمية القصوى لأصالة الكتابات المقدسة، في الأديان العليا، والاهتمام الأبرز بشأن نقاء النص وحقيقة التفسير. وعلى الأجناس البشرية الأصلية أن تعتمد على الذاكرة البشرية، ومع ذلك، من دون كتب أو كلام منقوش، ومن دون هيئات لاهوتية، فإن هذه الأجناس ليست أقل اهتماماً بشأن نقاء نصوصها، كما أنها ليست أقل مهارة في صونها من أيّ تبديل أو تحريف. ثمّة عامل واحد فقط يمكن أن يمنع الانقطاع الدائم للطابع المقدس، وهو مشاركة عدد من الأشخاص في حفظ التقاليد بشكل آمن. إن التشريع العام للأسطورة بين قبائل معينة، والروايات الرسمية للقصص المقدسة في مناسبات معينة، وتجسيد أجزاء من المعتقدات في شعائر مقدسة، وصون أجزاء من التقاليد الممنوحة لمجموعات خاصة من البشر: مجتمعات سرية، عشائر طوطمية، مراحل عمرية عليا - كل هذه بمنزلة وسائل لحماية تعاليم الديانات البدائية. نرى أنه حيثما لا تكون هذه التعاليم علنية تماماً في القبيلة، يوجد نوع خاص من التنظيم الاجتماعي يؤدي غرض الحفاظ عليها.

توضح هذه الاعتبارات أيضاً استقامة الديانات البدائية، وتعدّر المتعصبين لها. ففي المجتمع المحلي البدائي، ليس فقط الأخلاق، وإنما العقائد أيضاً يجب أن تكون متطابقة بالنسبة لجميع الأعضاء. وما دام أنه قد تم النظر إلى عقائد المتوحشين بأنها خرافات تافهة، أو بأنها زائفة، أو بأنها خيال طفولي أو سقيم، أو في أفضل الأحوال بأنها تكهنات فلسفية غير

ناضجة، كان من الصعب أن نفهم لماذا يتمسك المتوحش بها بهذا العناد والشدة والإخلاص. ولكن بمجرد أن نرى أن كل قاعدة من معتقد المتوحش هي قوة حية له، وأن عقيدته هي الرابطة الفعلية للنسيج الاجتماعي - لأن كل أخلاقيته مستمدة منها، وكل تماسكه الاجتماعي وهدوئه الذهني - يصبح من السهل فهم لماذا لا يقدر أن يكون متسامحاً. ومن الواضح أيضاً أنه بمجرد أن تبدأ في تبديد "خرافات"، فإنك تهدم كل أخلاقيته، من دون فرصة كبيرة لمنحه أخرى بديلة.

وهكذا نرى بوضوح الحاجة إلى الطبيعة العلنية والجماعية الجلية للأعمال الدينية وإلى شمولية المبادئ الأخلاقية، كما ندرك بوضوح سبب كون هذا الأمر في الأديان البدائية أكثر بروزاً بكثير منه في الأديان المتحضرة. إن المشاركة العامة والاهتمام الاجتماعي بالأمور الدينية يمكن من ثم تفسيرهما من خلال أسباب واضحة وملموسة وتجريبية، ولا يوجد مجال لكيان إلهي، يكشف عن نفسه في قناع فني لعباديه، أن يكون محيراً ومضلاً في فعل الوحي بالذات. والواقع هو أن المساهمة الاجتماعية في التشريع الديني شرط ضروري ولكنه غير كافٍ، وأنه من دون تحليل العقل الفردي، لا يمكننا أن نخطو خطوة واحدة في فهم الدين.

في بداية مسحننا للظواهر الدينية، في الفصل الثالث، عمدنا إلى التمييز بين السحر والدين؛ ولاحقاً في التفسير، غير أننا تركنا الطقوس السحرية تماماً في جانب واحد، وإلى هذا المجال المهم من الحياة البدائية، علينا العودة الآن.

الفصل الخامس

فن السحر وقوة الإيمان

السحر - يبدو أن الكلمة بحد ذاتها تكشف عن عالم من الاحتمالات الغامضة وغير المتوقعة! حتى لأولئك الذين لا يشاركون في ذلك التوق الشديد إلى "الحقيقة الباطنية" وراء الغيبات ووراء المختصرات، إن هذا الاهتمام الشديد، الذي يُدار بحرية كبيرة في الوقت الحاضر عن طريق إحياء مبتذل للعقائد والعبادات القديمة المفهومة إلى حد ما، تجري صياغته تحت أسماء "الثيوصوفية"، "المذهب الروحي" أو "الروحانية"، ومختلف العلوم "الزائفة"، - بل حتى بالنظر إلى العقل العلمي الصافي، فإن موضوع السحر له جاذبية خاصة. ربما يعود ذلك جزئياً إلى أننا نأمل أن نجد فيه خلاصة رغبات الإنسان البدائي وحكمته - وإن ذلك، مهما كان الأمر، يستحق المعرفة. ويرجع السبب، إلى حد ما، إلى أن "السحر" يبدو وكأنه يثير بعض القوى الذهنية الخفية لدى كل شخص، وبعض الآمال العالقة في عالم المعجزات، وبعض المعتقدات الراقدة في الاحتمالات الغامضة للإنسان. وإن القوة التي تمتلكها كلمات: سحر، وتعويذة، ورقية، ويخلب اللب، ويسحر، عند استخدامها في الشعر، تشهد على ذلك. إذ إن القيمة الداخلية

للكلمات والقوى العاطفية التي لا تزال تطلقها، تظل الأطول بقاء ويجري الكشف عنها بالشكل الأوضح.

ومع ذلك، عندما يقترب عالم الاجتماع من دراسة السحر، في المكان الذي لا يزال يسود فيه ويسمو، حيث، حتى الآن، يمكن العثور عليه متطوراً تماماً - أي، بين متوحشي العصر الحجري في العصر الحاضر - يجد إضافة إلى خيبة أمله فناً عادياً وغير ممتع وغير متقن الصنع كلياً، وقد حدث لأسباب عملية بحثية، محكوماً بمعتقدات ضحلة وغير ناضجة، ومنفذاً بأسلوب بسيط ورتيب. لقد جرت الإشارة إلى ذلك سابقاً في تعريف السحر المذكور سابقاً، ومن أجل تمييزه من الدين وصفناه بأنه مجموعة من الأفعال العملية البحثية، يجري القيام بها كوسيلة لتحقيق غاية. هكذا وجدناه أيضاً عندما حاولنا فصله عن المعرفة وعن الفنون العملية، والذي يجري الوقوع في شراكه بشكل قوي جداً، وهو متماثل ظاهرياً لدرجة أنه يتطلب بعض الجهد لتمييز الاتجاه العقلي المختلف اختلافاً جوهرياً والطبيعة الطقسية على وجه التحديد لأعماله. إن السحر البدائي - كل عالم أنثروبولوجيا ميداني يعرفه من جانبه - رتيب للغاية وغير مثير، ومحدود بشكل صارم في أسلوب أدائه، ومطوق بمعتقداته، ومتقزم في افتراضاته الأساسية. اتبع طقساً واحداً، وادرس تعويذة واحدة، واستوعب مبادئ الاعتقاد السحري والفن وعلم الاجتماع في حالة واحدة، ولن تعرف فقط جميع أعمال القبيلة، ولكن، بإضافة متغير هنا وهناك، سوف تكون قادراً على الاستقرار كممارس للسحر في أي جزء من العالم لا يزال محظوظاً بما فيه الكفاية للإيمان بهذا الفن المرغوب فيه.

١ - الطقس والتعويدة

دعونا نلق نظرة على عمل سحري أنموذجي، واختيار واحد معروف جيداً ويُعدّ بوجه عام أداءً قياسيًّا، عملاً من أعمال السحر الأسود. من بين الأنواع العديدة التي نصادفها في مرحلة التوحش، ربما يكون السحر الضار بواسطة تسديد السهام السحرية هو الأكثر انتشاراً على الإطلاق. حيث يجري، بشكل طقسي وبأسلوب محالٍّ، غرز أو رمي أو تسديد عظم أو عصا مدببة أو سهم أو عمود فقري من بعض الحيوانات، باتجاه الإنسان ليتم قتله بواسطة الشعوذة. لدينا وصفات لا حصر لها في كتب السحر الشرقية والقديمة، وفي الصور الإثنوغرافية وحكايات المسافرين، حول كيفية أداء طقوس كهذه. لكن الإطار العاطفي وإيحاءات وتعبيرات المشعوذ في أثناء الأداء، نادراً ما تم وصفها. ومع ذلك، فهي ذات أهمية كبرى. إذا نُقل أحد المشاهدين فجأة إلى جزء من ميلانيزيا وكان بإمكانه مراقبة المشعوذ في العمل، وربما لم يكن يعرف بالضبط ما الذي كان ينظر إليه، فقد يعتقد أنه إما كان يتعامل مع مجنون وإما كان ثمة إنسان يتصرف تحت تأثير الغضب غير المنضبط؛ لأن المشعوذ، كجزء أساسي من أداء الطقوس، ليس عليه فقط تسديد السهم العظمي إلى ضحيته، بل يجب عليه أن يدفعه بعنف في الهواء مع تعبير قوي عن الغضب والكراهية، وتحريكه وقتله كما لو أنه يحفر في الجرح، ثم يسحبه برجة مفاجئة. إذن، لا يجري استنساخ فعل العنف أو الطعن فحسب، بل يجب أن يتم تمثيل دور الانفعال العنيف.

وهكذا نرى أن التعبير الدراماتيكي عن الانفعال العاطفي هو جوهر هذا الفعل، فمن أجل ماذا يحدث وما الذي يُقدم ثانية فيه؟ إن الانفعال

العاطفي ليس نهاية الأمر، لأن الساحر سوف يتعين عليه في تلك الحالة أن يقوم بتقليد وفاة الضحية، حالة الانفعال العاطفي فحسب للمؤدي، وهي حالة تنسجم إلى حد بعيد مع الظرف الذي نجدها فيه والذي ينبغي أن يكون مؤدّى بأسلوب يتسم بالمحاكاة.

يمكن أن أقدم عدداً من الطقوس المماثلة من تجربتي الخاصة، وكثيراً غيرها، بالطبع، من سجلات أخرى. وهكذا، عندما يعمد المشعوذ في أنواع أخرى من السحر الأسود إلى جرح أو تشويه أو تدمير شكل أو كائن يرمز إلى الضحية، فإن هذه الطقوس هي قبل كل شيء تعبير واضح عن الكراهية والغضب. أو عندما يكون على المؤدي في سحر الحب أن يعانق أو يمسد أو يربت على المحبوبة أو على شيء معين يمثلها، بشكل حقيقي أو رمزي، فهو يعيد تمثيل سلوك عاشق محزون الفؤاد فقد الحس السليم ومغمور بالعاطفة.

في سحر الحرب، يجري التعبير بشكل متكرر عن الغضب، وضراوة الهجوم، ومشاعر الروع بالقتال، بأسلوب مباشر تقريباً؛ وفي سحر الرعب، في الرقية الموجهة ضد قوى الظلام والشر، يتصرف الساحر كما لو كان هو نفسه قد تغلبت عليه مشاعر الخوف، أو على الأقل يكافح بعنف في مواجهتها، وإن الصيحات والتلويح بالأسلحة واستخدام المشاعل المضاءة تشكل في معظم الأحيان جوهر هذا الطقس. وإلا ففي عمل مخصص - سجلته بنفسي - لأجل درء قوى الظلام الشريرة، على الإنسان أن يقوم بشكل طقسي بالارتعاش ولفظ تعويذة ببطء كما لو كان مشلولاً نتيجة للخوف. وهذا الخوف يصد أيضاً المشعوذ المقرب ويرده.

كل أفعال من هذا القبيل، عادة ما تسوّغ وتفسّر من خلال بعض مبادئ السحر، هي تعابير ظاهرية عن العواطف، ويكون للمواد والأدوات المستخدمة فيها غالباً نفس الأهمية. تُستخدم الخناجر في السحر الأسود، والأشياء الجارحة الحادة الثاقبة، والروائح الكريهة أو المواد السامة؛ أما في سحر الحب فتُستخدم العطور، والأزهار، والمشروبات الكحولية المسكرة؛ وفي السحر الاقتصادي تُستخدم المواد الثمينة - ترتبط كل هذه الأشياء في المقام الأول، من خلال العواطف وليس من خلال الأفكار، مع الغاية من السحر المعني.

توجد، إلى جانب مثل هذه الطقوس، على الرغم من أن فيها عنصراً مهيمناً يقوم بالتعبير عن العواطف، طقوس أخرى يتنبأ الفعل فيها بنتيجته، أو لنستخدم تعبير السير جيمس فريزر، الطقوس تحاكي غايتها. فمثلاً، في السحر الأسود للميلانيزيين الذي سجلته بنفسه، توجد طريقة طقسية مميزة لإنهاء التعويذة، هي أن يقوم المشعوذ بتخفيض صوته ولفظ ما يشبه حشرة الموت والسقوط في محاكاة لقشعريرة الموت. ومع ذلك، فليس من الضروري تقديم أي أمثلة أخرى، لأن هذا الجانب من السحر والسحر الشقيق من السحر الاتصالي قد جرى وصفه ببراعة وتوثيقه بشكل شامل من قبل فريزر. لقد أظهر السير جيمس أيضاً وجود معرفة تقليدية خاصة بالمواد السحرية القائمة على القربان والعلاقات وعلى أفكار التشابه والاتصال، طُورت باستخدام علم زائف سحري.

ولكن توجد أيضاً إجراءات طقسية ليس فيها محاكاة ولا تنبؤ ولا تعبير عن أي فكرة أو عاطفة خاصة. كما توجد طقوس بسيطة للغاية بحيث لا يمكن وصفها إلا بأنها تطبيق فوري للفاعلية السحرية، كما هو الحال عندما يقف المؤدي ويناشد الريح مباشرة، ما يؤدي إلى هبوبها. أو من ناحية ثانية، كما هو الحال عندما ينقل إنسان التعويذة إلى بعض المواد المادية التي ستطبق بعد ذلك على الشيء أو الشخص المراد رقيته أو سحره. الأشياء المادية المستخدمة في مثل هذه الطقوس هي أيضاً من مواد ذات سمة مناسبة تماماً وملائمة لتلقي واستبقاء ونقل الفاعلية السحرية، وتُصمَّم أغطية لاحتوائها وحبسها والحفاظ عليها إلى أن يتم تطبيقها على الشيء المطلوب.

ولكن ما هي الفاعلية السحرية التي لا تكمن فقط في آخر نوع من العمل جرى ذكره ولكن في كل طقس سحري؟ سواء كان ذلك عملاً يعبر عن مشاعر معينة أم طقساً محاكياً ومنذراً بحدوث شيء ما أم اختباراً بسيطاً، فلديهم دوماً سمة مشتركة: قوة السحر، أو بتعبير آخر فاعلية السحر، التي يجب دائماً نقلها إلى الشيء المراد رقيته أو سحره. ما هي؟ باختصار، إنها دائماً القدرة الموجودة في التعويذة، لأن العنصر الأكثر أهمية في السحر هو التعويذة، وهذا لم يتم التأكيد عليه بشكل كافٍ. إن التعويذة هي ذلك الجزء الخفي من السحر الذي يجري تسليمه في صورة سحرية، لا يعرفها إلا الممارس. بالنظر إلى السكان الأصليين، إن المعرفة بالسحر تعني معرفة التعويذة، وفي تحليل أي فعل من أعمال السحر الضار، سوف يُكتشف

دوماً أن الطقوس يتمحور حول النطق بالتعويذة. الصيغة هي دائماً جوهر الأداء السحري.

تكشف دراسة النصوص والصيغ السحرية البدائية عن وجود ثلاثة عناصر أنموذجية مرتبطة بالاعتقاد بالكفاءة السحرية. يوجد، أولاً، التأثيرات الصوتية، محاكاة الأصوات الطبيعية، مثل صفير الريح، وهزيم الرعد، وهدير البحر، وأصوات الحيوانات المختلفة. ترمز هذه الأصوات إلى ظواهر معينة، ومن ثم يُعتقد أنها تنتجها بطريقة سحرية، أو أنها تعبر عن حالات عاطفية معينة مرتبطة بالرغبة التي يجب تحقيقها عن طريق السحر.

إن العنصر الثاني، الواضح للغاية في التعاويذ البدائية، هو استخدام الكلمات التي تناشد أو تحدد أو تأمر الهدف المنشود. وهكذا فإن المشعوذ سوف يذكر كل أعراض المرض الذي يُصيب به، أو سوف يصف نهاية صحته في الصيغة المميّنة. وفي السحر العلاجي، سوف يقدم الساحر صوراً لكلمات الصحة المثالية والقوة الجسدية. وفي السحر الاقتصادي يصور نمو النباتات، واقتراب الحيوانات، ووصول السمك في أفواج. أو فضلاً عن ذلك، يستخدم الساحر الكلمات والجمل التي تعبر عن الانفعال العاطفي تحت الضغط الذي يعمل به سحره، والأداء الذي يعبر عن هذا الانفعال العاطفي. وسيتعين على المشعوذ في نبرات الغضب والحنق أن يكرر أفعالاً مثل "أكسر، ألوي، أحرق، أدمر"، يعدد مع كل منها الأجزاء المختلفة من الجسد والأعضاء الداخلية لصحته. وفي كل هذا نرى أن التعاويذ مبنية إلى حد بعيد على النمط نفسه لأن الطقوس والكلمات يجري اختيارها من أجل الأسباب نفسها كمواضع للسحر.

ثالثاً، يوجد عنصر في كل تعويذة تقريباً لا يوجد له نظير في الطقوس؛ أقصد التلميحَات الأسطورية والإشارات إلى الأسلاف وأبطال الثقافة الذين جرى تلقي هذا السحر منهم. وهذا يقودنا ربما إلى النقطة الأكثر أهمية في الموضوع، إلى الوضع التقليدي للسحر.

٢ - تقاليد السحر

التقاليد التي تسود في الحضارة البدائية، كما أصرنا مرات عدة، تتجمع بوفرة كبيرة حول العبادة والطقس السحري. وفي حال أيّ سحر مهم، نجد بشكل دائم القصة المفسرة لوجوده. تروي مثل هذه القصة متى استحوذ الإنسان على هذا السحر وأين، وكيف أصبح ملكاً لجماعة محلية أو عائلة أو عشيرة. ولكن قصة كهذه ليست قصة منابعه وأصوله، فالسحر لم "ينشأ" قط، ولم يجر صنعه أو اختراعه. كل السحر ببساطة "كان" من البداية ملحقاً أساسياً لكل هذه الأشياء والعمليات التي تهتم الإنسان بشكل حيوي ولكنها مع ذلك بعيدة المنال عن جهوده العقلانية الطبيعية. إن التعويذة والطقس والشيء الذي يحكمانه متعاضدون.

وهكذا، في وسط أستراليا، وُجد وُورث كل السحر من العصور القديمة، عندما حدث مثل كل شيء آخر. في ميلانيزيا، يأتي كل السحر من الفترة التي كانت فيها البشرية تعيش تحت الأرض وعندما كان السحر معرفة طبيعية للإنسان السلفي. ويُستمد السحر، في المجتمعات العليا، غالباً من الأرواح والشياطين، ولكن حتى هؤلاء، تلقوه عادة بشكله الأصلي ولم يخترعوه. ومن ثمَّ فإن الاعتقاد في الوجود الطبيعي البدائي للسحر هو

اعتقاد عام. وكمتمم لذلك، نجد اقتناعاً بأنه فقط عن طريق نقل دقيق من دون أيّ تعديل، فإن السحر يحتفظ بكفاءته، وسيكون أدنى تعديل في النمط الأصلي مبطلاً له. توجد إذن فكرة أن ثمة صلة أساسية بين الشيء وسحره. السحر هو نوعية الشيء، أو بالأحرى، هو نوعية العلاقة بين الإنسان والشيء، ولذلك فإن الإنسان لم يصنعه قطّ، بل هو صنّع دوماً من أجل الإنسان. في كل التقاليد، وفي كل الأساطير، يوجد السحر دائماً في حوزة الإنسان بمعرفة الإنسان أو الكائن الذي يشبهه. إن ذلك يقتضي أن يكون الساحر المؤدي هو فعلاً بكثرة الشيء الذي يجب سحره ووسائل السحر. إنه جزء من الموهبة الأصلية للبشرية البدائية، من المورا مورا أو الشيرينغا الأسترالية، من البشرية الميلانيزية تحت أرضية، من شعب العصر الذهبي السحري في جميع أنحاء العالم.

السحر ليس بشرياً في تجسيده فحسب، بل أيضاً في موضوعه: إنه يشير بشكل أساسي إلى الأنشطة والحالات البشرية، كالصيد، والبستنة، وصيد السمك، والتجارة، وإحداث الحب، والمرض، والموت. إنه ليس موجهاً إلى الطبيعة بقدر ما هو موجه إلى علاقة الإنسان بالطبيعة والأنشطة البشرية التي تؤثر فيها. إضافة إلى ذلك، فإن تأثيرات السحر لا تُصوّر عادةً بأنها نتاج لطبيعة متأثرة بالسحر، بل كشيء سحري على نحو خاص، شيء لا تستطيع الطبيعة إنتاجه، بل قوة السحر فقط. إن الأشكال الأكثر خطورة من المرض، الحب في مراحلها العاطفية المتقدمة، والتوق إلى تبادل شعائري وغير ذلك من مظاهر مماثلة في الكائن البشري والعقل البشري، هي نتاج مباشر للتعويزة والطقس. وهكذا، فإن السحر لا يُشتق من مراقبة الطبيعة

أو المعرفة بقوانينها، بل هو ملكية بدائية للإنسان، وتتم معرفته فقط عن طريق التقاليد، ويؤكد قدرة الإنسان المستقلة على خلق الغايات المرجوة.

ومن ثَمَّ، فإن قوة السحر ليست قوة عالمية تقيم في كل مكان، وتتدفق حيث تريد أو حيث أرادت. السحر هو القوة الخاصة الوحيدة والوحيدة فقط، قوة فريدة من نوعها، تقيم بشكل حصري في الإنسان، وتحرر وتنطلق فقط عبر فنه السحري، وتتدفق مع صوته، منقولة عن طريق المطروح خارجاً من الطقس.

تنبغي الإشارة هنا إلى أن الجسم البشري، كونه وعاء السحر وقناة تدفقه، يجب أن يخضع لشروط متنوعة. فمثلاً، على الساحر أن يتجنب جميع أنواع المحرمات، وإلا فقد تتعرض التعويذة للأذى، ولا سيما في أجزاء معينة من العالم، في ميلانيزيا على سبيل المثال، تكمن التعويذة في بطن الساحر، وهو مقر الذاكرة إضافة إلى الطعام. وعند الضرورة يجري استدعاؤها إلى الحنجرة، وهي مقر الذكاء، ومن ثَمَّ يجري إرسالها خارجاً بواسطة الصوت، العضو الرئيس للعقل الإنساني. وهكذا، فإن السحر ليس امتلاكاً بشرياً أساسياً فحسب، بل حرفياً وفعالاً مودعاً في الإنسان ولا يمكن تسليمه إلا من إنسان إلى إنسان، وفقاً لقواعد صارمة جداً من التأهيل والتكريس والتعليم السحري. وهو إذن، لا يفهم أبداً كقوة من قوى الطبيعة، يُقيم في الأشياء، ويتصرف بشكل مستقل عن الإنسان، ليتم اكتشافه وتعلمه من قبله، من خلال أيّ من تلك الإجراءات التي يكتسب بها معرفته العادية بالطبيعة.

٣- مانا والفاعلية السحرية

النتيجة الواضحة لذلك هي أن جميع النظريات، التي تضع مانا والمفاهيم المماثلة على أساس السحر، تتجه كلها في الاتجاه الخاطئ. لأن إذا كانت فاعلية السحر تتمركز بشكل حصري في الإنسان، ولا يمكن أن يستخدمها إلا في ظل ظروف خاصة جداً وبطريقة محددة بشكل تقليدي، وهي بالتأكيد ليست قوة مثل تلك التي وصفها الدكتور كودرينغتون: "هذه ال مانا ليست ثابتة أو مثبتة في أي شيء، ويمكن أن يتم نقلها في أي شيء تقريباً." وال مانا أيضاً "تعمل بكل الطرائق من أجل الخير والشر... تُظهر نفسها في قوة بدنية أو في أي نوع من القوى والامتيازات التي يمتلكها الإنسان." والآن أصبح من الواضح أن هذه القوة كما وصفها كودرينغتون هي تقريباً معاكسة تماماً للفاعلية السحرية كما وجدت مجسدة في أساطير المتوحشين، وفي سلوكهم، وفي بنية صيغهم السحرية. لأن الفاعلية الحقيقية للسحر، كما أعرفها من ميلانيزيا، ثابتة فقط في التعويذة وفي طقسها، ولا يمكن "نقلها" في أي شيء، بل يمكن نقلها فقط بإجراءات محددة بدقة. ولا تعمل أبداً "بكل الطرائق"، ولكن فقط بالطرائق المحددة من قبل التقاليد. إنها لا تظهر نفسها أبداً في قوة بدنية، في حين أن تأثيرها في قوى وامتيازات الإنسان مقيد ومحدد بدقة.

وفضلاً عن ذلك، فإن المفهوم المماثل الموجود بين هنود أمريكا الشمالية (واكان) لا يمكن أن يكون له أي علاقة بالفاعلية الملموسة المتخصصة

للسحر. بالنسبة لد واكان في داكوتا نقرأ "كل الحياة واكان. ومن ثمَّ كل شيء يُظهر قوة، سواء في الفعل مثل الرياح والغيوم المتحركة، أم في التحمل الكامن مثل الجلمود على جانب الطريق.... يحتضن كل طقوس المهنة، وكل القوة السرية، وكل الألوهية". من ال أوريندا، وهي كلمة مأخوذة من الإيروكوا^(١)، قيل لنا: "جرى الاحتفاظ بهذه الفاعلية لتكون ملكاً لكل الأشياء... الصخور، والمياه، والمد والجزر، والنباتات والأشجار، والحيوانات والإنسان، والرياح والعواصف، والغيوم والرعود والبروق... بواسطة العقلية البدائية للإنسان، ويُنظر إليها بأنها السبب الفاعل لجميع الظواهر، وجميع الأنشطة في بيئته".

بعد ما تم ترسيخه حول ماهية القوة السحرية، فإنه لا يكاد يحتاج إلى تأكيد أن هناك القليل من القواسم المشتركة بين مفاهيم أنموذج ال مانا والفاعلية الخاصة للتعويذة والطقس السحري. لقد رأينا أن الفكرة الأساسية لكل الاعتقادات السحرية هي الاختلاف الحاد بين القوة التقليدية للسحر من جهة والقوى والقدرات الأخرى التي يتمتع بها الإنسان والطبيعة. تُعدّ مفاهيم فئة ال واكان، وال أوريندا، وال مانا التي تتضمن جميع أنواع القوى والقدرات، إلى جانب أنواع السحر، مجرد مثال على تعميم مبكر لمفهوم ميتافيزيقي خام مثل ما هو موجود أيضاً في العديد

(١) الإيروكوا (Iroquois): مجموعة من سكان أمريكا الأصليين، تضم خمس قبائل من الهنود الحمر، عاشت بالقرب من بحيرة أونتاريو، على طول نهر موهوك في ولاية نيويورك. / المترجم /.

من كلمات المتوحش الأخرى، مهم للغاية من أجل معرفتنا بالعقلية البدائية، لكن بقدر ما تفضي بياناتنا الحالية، لا تفتح إلا مسألة تتعلق بالصلة بين المفاهيم المبكرة لـ "القوة" و"الخارقة للطبيعة" و"فاعلية السحر". من المستحيل أن نحسم أو نقرر، مع المعلومات القليلة التي تحت تصرفنا، ما هو المعنى الأولي لهذه المفاهيم المركبة: القوة البدنية والفاعلية الخارقة للطبيعة. في المفاهيم الأمريكية، يبدو أن التركيز على الأول، وفي الأوقيانوسية على الثاني. ما أريد أن أوضحه هو أن في كل المحاولات لفهم عقلية السكان الأصليين، من الضروري دراسة ووصف أنواع السلوك أولاً وشرح مفرداتهم بواسطة عاداتهم وحياتهم. لا يوجد دليل مضلل للمعرفة أكثر من اللغة، وفي الأنثروبولوجيا، يُعدّ "الجلد الأنطولوجي"^(١) خطراً على نحو خاص.

كان من الضروري الدخول في هذه المسألة بالتفصيل، لأن نظرية الـ *مانا* باعتبارها جوهر السحر والدين البدائيين قد جرى الدفاع عنها بشكل رائع جداً وجرى التعامل معها بشكل لا مبالٍ، بحيث يجب إدراك أن معرفتنا بالـ *مانا*، ولا سيما في ميلانيزيا، هو متناقض إلى حد ما، ولا سيما أن لا يكاد يكون لدينا أيّ بيانات على الإطلاق، تبين تماماً كيف أن هذا المفهوم يدخل في عبادة واعتقاد ديني أو سحري.

(١) الأنطولوجيا (Ontology): هو مصطلح من أصل يوناني مكوّن من كلمتين: onto وتعني "الوجود"؛ و logie وتعني "علم". ويشير مصطلح الأنطولوجيا (علم الوجود)، كأحد أهم مباحث الفلسفة، إلى العلم الذي يدرس الوجود بذاته، الوجود بما هو موجود، مستقلاً عن أشكاله وأقسامه الخاصة؛ فهو لا يُعنى بماهية الكائنات، بل يُعنى بوجودها فقط. / المترجم /.

ثمّة شيء واحد مؤكد: السحر لا يولد من مفهوم مجرد لقوة شاملة،
ويطبق لاحقاً على حالات ملموسة. ما لا شك فيه أنه قد نشأ بشكل مستقل
في عدد من الظروف الفعلية. كل نوع من السحر، مولود من ظرفه الخاص
ومن ذلك التوتر العاطفي، يرجع إلى التدفق التلقائي للأفكار ورد الفعل
التلقائي من جانب الإنسان. إنه توحيد للعملية العقلية في كل حالة، ما أدى
إلى بعض السمات العالمية للسحر وإلى المفاهيم العامة التي نجدها في أساس
الفكر والسلوك السحري للإنسان. سيكون من الضروري الآن تقديم
تحليل لظروف السحر والتجارب التي تثيرها.

٤ - السحر والتجربة

نتعامل، حتى الآن، على نحو أساسي مع أفكار المواطن الأصلي ومع
وجهات نظره حول السحر، وقد قادنا هذا إلى نقطة يؤكد فيها المتوحش
ببساطة أن السحر يمنح الإنسان القدرة على التحكم بأشياء معينة. يجب علينا
الآن تحليل هذا الاعتقاد من وجهة نظر المراقب الاجتماعي. دعونا نفهم
بوضوح مرة أخرى نوع الظرف الذي نجد فيه السحر. إنسان، منخرط في
سلسلة من الأنشطة العملية، يصل إلى ثغرة، مثلاً: يشعر الصياد بخيبة أمل
بسبب طريدته، أو يفتقد البحار الرياح الملائمة، أو يتعين على صانع الزوارق
أن يتعامل مع بعض المواد التي ليس متأكداً على الإطلاق من أنها ستتحمل
الإجهاد، أو يشعر الشخص السليم فجأة بضعف قوته. ماذا يفعل الإنسان
عادة في ظل ظروف كهذه، مع وضع كل السحر والمعتقدات والطقوس
جانباً؟ إنه يدرك عجزه وقد تخلت عنه معرفته وخذله علمه، وكافح عبثاً من

غير جدوى مستخدماً خبرته السابقة ومهارته الفنية. وفوق ذلك، فإن رغبته تستحوذ عليه في آخر الأمر بقوة أكبر؛ إن قلقه ومخاوفه وآماله تُحدث توتراً في كيانه العضوي ما يدفعه إلى نوع من النشاط. سواء كان متوحشاً أم متحضراً، سواء كان بحوزته سحر أم جاهلاً تماماً بوجوده، فإن التقاعس السلبي، وهو الشيء الوحيد الذي يمليه العقل، هو آخر شيء يمكن أن يرضخ له. إن نظامه العصبي وكيانه العضوي بالكامل يدفعانه إلى نشاط بديل. موسوس بفكرة الغاية المرجوة، يراها ويشعر بها. يولّد كيانه العضوي الأفعال التي توحى بها توقعات الأمل، والتي تملئها العاطفة الانفعالية المحسوسة بقوة.

إن الإنسان تحت تأثير الغضب الشديد العاجز أو المحكوم بالكراهية المحبطة يُطبق قبضته عفويّاً، وينفذ طعنات تخيلية على عدوه، متمتماً باللعنات، مطلقاً كلمات الكراهية والغضب ضده. والعاشق المتألم لأنه لا يستطيع الوصول إلى حسنائه أو لأنها لا تستجيب له، يراها في خياله ويستعطفها ويطلب وصاها، شاعراً نفسه مقبولاً عندها، وضاماً إليها إلى حضنه في أحلامه. وصياد السمك أو صياد البر القلق يرى في مخيلته الطريدة تقع في الشباك، والحيوان قد وصل إليه الرمح؛ ينطق بأسمائهم، ويصف بالكلمات تخيلاته لمقدار الصيد الكبير الذي حققه، حتى إنه يشرع فجأة في التعبير بإيماءات من التمثيل المحاكي لما يرغبه. والإنسان التائه ليلاً في الغابة أو في الأدغال، والمحدق به خطر خرافي، يرى من حوله مأوى الشياطين، ويخاطبهم، ويحاول أن يصدّهم، وأن يخيفهم، أو ينكمش منهم في خوف، مثل حيوان يحاول إنقاذ نفسه عن طريق التظاهر الموت.

إن ردود الفعل هذه، على العاطفة الغامرة أو رغبة الاستحواذ، هي استجابات طبيعية للإنسان على ظرف كهذا، بناءً على آلية نفسية - فسيولوجية عامة. إنها تولد ما يمكن تسميته تعابير ممتدة للانفعالات العاطفية في الفعل والكلمة، وإيحاءات التهديد للغضب العاجز ولعناته، والتشريع التلقائي للنهاية المرغوبة في مأزق فعلي، والإيحاءات العاطفية المحببة للعاشق، وما إلى ذلك. كل هذه الأفعال التلقائية والأعمال العنوية تجعل الإنسان يتنبأ بصور النتائج المرغوبة، أو يعبر عن شغفه في الإيحاءات التي لا يمكن السيطرة عليها، أو يشرع فجأة في ترديد كلمات تعطي متنفساً للرغبة وتتوقع غايتها.

وما هي العملية الفكرية البحتة، القناعة المشككة في مثل هذا الانفجار العاطفي الحر في الأقوال والأفعال؟ أولاً، تندفع هناك صورة واضحة عن النهاية المرغوبة، أو عن الشخص المكروه، أو عن الخطر أو الشبح المخيف؛ وتكون كل صورة ممتزجة مع عاطفتها الخاصة، ما يدفع الإنسان إلى اتخاذ موقف نشط تجاه تلك الصورة. وعندما تصل العاطفة إلى حد الانهيار، الذي يفقد فيه الإنسان السيطرة على نفسه، فإن الكلمات التي ينطق بها، وسلوكه الأعمى، يسمحان للتوتر الفسيولوجي المكبوت بالتبدد. ولكن فوق كل ذلك، إن هذا الانفجار العاطفي يوجه الصورة نحو الغاية. إنه يوفر قوة محفزة على رد الفعل، فهو يقوم بوضوح بتنظيم وتوجيه الكلمات والأفعال نحو غرض محدد. إن الإجراء البديل الذي تجد فيه العاطفة متنفسها، والذي مرده هو العجز، له قيمة ذاتية كقيمة الإجراء الفعلي، الذي ستؤدي إليه العاطفة عادة، إن لم تتم إعاقته.

بما أن التوتر يتبدد بهذه الكلمات والإيماءات، تتلاشى الرؤى المسببة للوساوس، وتبدو النهاية المرغوبة أقرب إلى التحقق، فنستعيد توازننا، ونعود مرة أخرى في تناغم مع الحياة. ونبقى في قناعة بأن كلمات اللعن وإيماءات الغضب الشديد قد توجهت نحو الشخص المكروه وأصابنا هدفها؛ وأن التماس الحب والعناقات التخيلية، لا يمكن أن يظلا بلا إجابة، وأن بلوغ النجاح التخيلي في مسعانا لا يمكن أن يكون من دون تأثير مفيد على القضية المعلقة. في حالة الخوف، مع الخمود التدريجي للانفعال العاطفي، الذي أدى بنا إلى السلوك المحموم، نشعر أن هذا السلوك هو الذي دفع الرعب بعيداً. باختصار، إن تجربة انفعال عاطفي قوي تبدد نفسها في تدفق ذاتي بحث من الصور والكلمات والتصرفات، تترك اقتناعاً عميقاً بحقيقتها، كما لو كان هناك بعض الإنجازات العملية والإيجابية، وكما لو أن شيئاً ما قامت به قدرة كُشفت للإنسان. هذه القدرة، المولودة من هاجس عقلي وفسيولوجي، يبدو أنها تمسك بنا من الخارج، وبالنظر إلى الإنسان البدائي أو إلى العقل الساذج الفطري في كل العصور، إن التعويذة العفوية، الطقس العفوي، والاعتقاد العفوي بكفاءتها يجب أن يظهر كوشي مباشر من بعض المصادر الخارجية وغير المشخصة من دون شك.

عندما نقارن هذا الطقس العفوي والتعبير عن الانفعال العاطفي أو الرغبة الغامرين مع الطقس السحري الثابت تقليدياً ومع المبادئ المجسدة في تعاويد ومواد سحرية، فإن التشابه المذهل بين المنتجين يُظهر أنهما غير مستقلين بعضهما عن بعض. لقد كُشف للإنسان عن الطقس السحري،

ومعظم مبادئ السحر، ومعظم تعاويذه ومواده، في تلك التجارب العاطفية التي تهاجمه بعنف في مآزق حياته الغريزية ومساعيه العملية، في تلك الثغرات والصدوع التي خلفتها في جدار الثقافة المنقوص دوماً، الذي يبينه بين نفسه وبين الإغراءات المستمرة والمخاطر المحدقة بمصيره. في هذا، أعتقد أنه يتعين علينا أن نتعرف ليس فقط على أحد المصادر ولكن أيضاً على المصدر الرئيس الفعلي للاعتقاد السحري.

إذن، ينسجم الطقس العفوي مع التعبير العاطفي أو التنبؤ عن النهاية المرغوبة بالنظر إلى معظم أنواع الطقوس السحرية. وبالنسبة لمعظم سمات التعويذة السحرية، في الأوامر والمناشدات والتعابير المجازية، فإنها تنسجم مع التدفق الطبيعي للكلمات، في اللعن والتوسل والرقية وفي أوصاف الرغبات غير المحققة. يمكن لكل اعتقاد بالكفاءة السحرية، بالتوازي، وضع أحد تلك الأوهام من التجربة الذاتية، العابرة في ذهن العقلاني المتحضر، على الرغم من أنها حتى هناك ليست أبداً غائبة عنه تماماً، بل قوية ومقنعة بالنظر إلى الإنسان البسيط في كل ثقافة، وقبل كل شيء، بالنظر إلى عقل المتوحش البدائي.

بناء على ذلك، فإن أسس الاعتقاد والممارسة السحرية لم تؤخذ من فراغ، ولكنها ترجع إلى عدد من التجارب التي عاشها الإنسان فعلياً، والتي تلقى فيها كشافاً عن قدرته للوصول إلى الغاية المرغوبة. يجب أن نسأل الآن: ما هي العلاقة بين الوعود الواردة في تجربة كهذه وتحقيقها في الحياة الفعلية؟ على الرغم من معقولية الادعاءات المضللة للسحر بالنظر إلى الإنسان البدائي، فكيف بقيت طويلاً من دون أن يتخلى عنها؟

الجواب على ذلك هو، أولاً، ثمة حقيقة مشهورة مفادها أن شهادة الحالة الإيجابية في الذاكرة البشرية دائماً ما تحجب شهادة الحالة السلبية، فإن الربح الواحد يطغى بسهولة على العديد من الخسائر. وهكذا، فإن الشواهد التي تؤكد السحر دائماً ما تلوح في الأفق بشكل أكثر وضوحاً بكثير من تلك التي تنكره. ولكن ثمة حقائق أخرى تؤيد، بشهادة حقيقية أو واضحة، ادعاءات السحر. لقد رأينا أن الطقس السحري يجب أن يكون قد نشأ من وحي في تجربة حقيقية. لكن الإنسان الذي، من تجربة كهذه، تصور وصاغ وأعطى رجال قبيلته نواة أداء سحري جديد - أداءً يجري تذكره بحسن نية تامة - يجب أن يكون إنساناً عبقرياً. ويجب أن يكون الرجال الذين ورثوا واستخدموا سحره من بعده براءة، ولا شك في أنهم يزدون عليه دائماً ويطورونه في حين يعتقدون أنهم كانوا ببساطة يتبعون التقاليد، رجالاً يتمتعون بذكاء عظيم وطاقة وروح المبادرة. وسوف يكونون رجالاً ناجحين في جميع الحالات الطارئة. إنها واقعة تجريبية مفادها أن السحر والشخصية المتميزة في كل المجتمعات المتوحشة مترافقان. وهكذا يتوافق السحر أيضاً مع النجاح الشخصي والمهارة والشجاعة والقدرة العقلية. ولا عجب أنه يُعدّ مصدر نجاح.

هذه الشهرة الشخصية للساحر وأهميته في تعزيز الاعتقاد بكفاءة السحر هما سبب لظاهرة مثيرة للاهتمام: ما يمكن تسميتها بالأسطورة الشائعة للسحر. إذ ينشأ حول كل ساحر كبير هالة مكونة من قصص عن لعنته العجيبة أو عدد قتلاه، وعن مقدار صيده، وعن انتصاراته، وعن انتزاعاته للحب. تشكل مثل هذه القصص، في كل مجتمع متوحش، العمود الفقري للاعتقاد بالسحر، مدعمة كما هي بالتجارب العاطفية التي مر بها الجميع، لأن السرد المتواصل

للمعجزات السحرية يُرسخ ادعاءاته متجاوزاً أيّ شك أو اعتراض. إن كل ممارس بارز، إلى جانب ادعائه التقليدي، وإلى جانب صلة النسب مع أسلافه، يقوم بصنع برهانه الشخصي من عمل مذهل.

وهكذا، فإن الأسطورة ليست نتاجاً كاسداً من العصور الماضية، أو باقية فقط كحكاية لا قيمة لها، بل هي قوة حية، تنتج ظواهر جديدة على نحو متواصل، وتحيط بالسحر باستمرار من خلال شهادات جديدة. يتحرك السحر في مجد تقاليد الماضي، لكنه يخلق أيضاً فضاءً من الأساطير الناشئة دوماً. ونظراً لوجود مجموعة من الخرافات الثابتة والموحدة الإطار، التي تشكل الحكايات الشعبية للقبيلة، فإن هناك على الدوام سيلاً من الحكايات المماثلة لتلك الموجودة في العصر الأسطوري. السحر هو الجسر بين العصر الذهبي للحرف البدائية والقدرة العجيبة العاملة في عصرنا الحالي. ولهذا السبب، فإن الصيغ مليئة بالتلميحات الأسطورية التي، عندما يتم نطقها، تحرر قوى الماضي، وتبعث بها إلى الحاضر.

مع هذا الأمر، نرى أيضاً دور الأساطير ومعناها في مظهر جديد، فالأسطورة ليست تكهنات للمتوحش حول أصول الأشياء متولدة من اهتمام فلسفي، ولا هي نتيجة للتأمل في الطبيعة كنوع من تمثيل رمزي لقوانينها. بل إنها البيان والرواية التاريخية لحدث من الأحداث التي تضمن بشكل نهائي وعلى نحو حاسم حقيقة وصدق شكل معين من السحر. وتكون في بعض الأحيان التدوين الفعلي لوحي سحري قادم مباشرة من الإنسان الأول، الذي كُشف له السحر في بعض الحوادث الدرامية. وتقدم نفسها في كثير من الأحيان على أنها مجرد بيان لكيفية دخول السحر إلى حياة

عشيرة أو مجتمع محلي أو قبيلة، وفي جميع الحالات، تُعدّ برهاناً على حقيقته، أصل نسبه، صكاً بصحة ادعاءاته. وكما رأينا، فإن الأسطورة هي النتيجة الطبيعية للإيمان البشري، لأنه يتعين على كل قدرة أن تعطي علامات على كفاءتها، ويجب أن تفعل ويكون معروفاً أنها تفعل، إذا ما أريد للناس أن يؤمنوا بفاعليتها. كل عقيدة تولد أسطورتها، لأنه لا يوجد إيمان من دون معجزات، والأسطورة الرئيسة تروي ببساطة المعجزة البدائية للسحر.

إن الأسطورة، يجب الإضافة فوراً، لا تستطيع أن تربط نفسها بالسحر فحسب، بل بأي شكل من أشكال القدرة الاجتماعية أو الادعاء الاجتماعي. وتُستخدم دوماً لإعطاء تعليل عن الامتيازات أو المهتمات الاستثنائية، وعن التفاوت الاجتماعي الكبير، وعن الأعباء الجسام للمرتبة الاجتماعية، سواء كانت عالية جداً أم منخفضة جداً. كما يجري تتبع معتقدات وقدرات الدين حتى مصادرها عن طريق الروايات الأسطورية. وعلى الرغم من أن الأسطورة الدينية هي أقرب ما تكون إلى عقيدة واضحة، إلى حد ما، فإن الاعتقاد بالعالم السفلي والخلق وطبيعة الكيانات الإلهية، يجري نسجه إلى قصة. ومن ناحية أخرى، فالأسطورة الاجتماعية، ولا سيما في الثقافات البدائية، عادة ما تُمزج مع خرافات حول مصادر القدرة السحرية. ويمكن القول من دون مبالغة إن أكثر الأساطير أنموذجية وأعلها تطوراً في المجتمعات البدائية هي أساطير السحر، وإن وظيفة الأسطورة ليست التفسير بل الضمان والتأكيد، وليست إشباع الفضول بل إعطاء الثقة في القدرة، وليست غزل الخيوط بل ترسيخ المنساب بحرية من الحوادث المعاصرة، التي كثيراً ما تكون مماثلة للاعتقاد في صلاحيتها. العلاقة العميقة بين الأسطورة والعبادة، والوظيفة البراغماتية للأسطورة في فرض

المعتقد، جرى التفاوضي عنهما بإصرار لصالح النظرية السببية أو التفسيرية
للأسطورة لدرجة أنه كان من الضروري التركيز على هذه النقطة.

٥ - السحر والعلم

لقد اضطررنا إلى إجراء استطراد على موضوع الأساطير بعد أن
اكتشفنا أن الأسطورة ناجمة عن النجاح الحقيقي أو التخلي للسحر الضار.
ولكن ماذا عن إخفاقاته؟ مع كل القوة التي يستمدّها السحر من الاعتقاد
العفوي والطقس التلقائي للرغبة الشديدة أو العاطفة المحبّطة، مع كل القوة
الممنوحة له من المكانة الشخصية والقدرة الاجتماعية والنجاح العام للساحر
والممارس - لا تزال هناك إخفاقات وانهيارات، ونكون قد استخفنا إلى حد
بعيد بذكاء المتوحش ومنطقه وإدراكه للخبرة إذا افترضنا أنه ليس على دراية
بذلك أو أنه فشل في تعليل ذلك.

بادئ ذي بدء، إن السحر محاط بشروط صارمة: تذكّر دقيق للتعويذة،
وأداء موثوق للطقس وخالف من الخطأ، والتزام ثابت بالمحرمات والشعائر
التي تقيد الساحر. وإذا جرى إهمال أيّ منها، فسيؤدي ذلك إلى فشل
السحر. وإضافة إلى ذلك، حتى لو أُجري السحر بالطريقة المثالية، فيمكن
أيضاً أن يفشل في إحداث أيّ أثر: لأنّ مقابل كل سحر يمكن أيضاً أن
يكون هناك سحر مضاد. إذا كان السحر، كما أوضحنا، قد تولّد من اتحاد
رغبة الإنسان الثابتة مع النزوة المتقلبة للحظ، فعندئذ كل رغبة، إيجابية كانت
أم سلبية، ربما - بل، يجب أن يكون - لها سحرها. إن الإنسان الآن في كل
طموحاته الاجتماعية والدينية، وفي جميع مساعيه لينال نصيباً جيداً ويقنص

حظاً مؤاتياً، يتحرك في جو من المنافسة والحسد والحقد. لأن الحظ والممتلكات، بل حتى الصحة، هي قضايا متعلقة بالدرجة والمقارنة، فإذا كان جارك يمتلك ماشية أكثر وزوجات أكثر وصحة أفضل وقدرة أكثر منك أنت، فستشعر بضالة كل ما تملك وكل ما أنت عليه. هكذا هي الطبيعة البشرية، إذ تكون رغبة الإنسان مشبعة عن طريق إعاقة الآخرين بنفس قدر الإشباع الناجم عن تقدمه هو. وبالنظر إلى هذا المشهد السوسيولوجي من الرغبة والرغبة المضادة، ومن الطموح والحقد، ومن النجاح والحسد، يتطابق هناك المشهد من السحر والسحر المضاد، أو من السحر الأبيض والأسود.

في ميلانيزيا، حيث درست هذه المسألة في مصدرها الأصلي، لا يوجد فعل سحري واحد من دون اعتقاد راسخ أن له في المقابل فعلاً مضاداً، والذي عندما يكون أقوى، يمكنه إبطال آثاره تماماً. في أنواع معينة من السحر، كما هو الحال على سبيل المثال في السحر المتعلق بالصحة والمرض، فإن الصيغ تجري في الواقع أزواجاً. إن المشعوذ الذي يتعلم أداءً يسبب بواسطته مرضاً محدداً، سيتعلم في الوقت نفسه الصيغة والطقس اللذين يمكن أن يُبطلا آثار سحره الشرير تماماً. وفي الحب، من ناحية أخرى، لا يوجد فقط اعتقاد بأن عندما يتم تنفيذ صيغتين للفوز بنفس القلب، فإن الأقوى ستتغلب على الأضعف، بل ثمة اعتقاد أيضاً بوجود تعاويد يجري لفظها لتؤدي مباشرة إلى تحويل العواطف عن الحبيبة أو عن زوجة شخص آخر. من الصعب الجزم فيما إذا كانت ازدواجية السحر هذه تنفذ بشكل منسجم في جميع أنحاء العالم كما هو الحال في جزر التروبرياندا، ولكن القوى المزدوجة من السحر الأبيض والأسود، الإيجابي والسلبي،

موجودة في كل مكان من دون شك. ومن ثمّ، يمكن دائماً تفسير إخفاقات السحر بالإشارة إلى حصول هفوة في الذاكرة، أو إهمال في الأداء أو في مراعاة أحد المحرمات، وأخيراً وليس آخراً، بواقع أن شخصاً آخر قد قام بعمل سحر مضاد له.

نحن الآن في وضع يتيح لنا أن نبين العلاقة بين السحر والعلم على نحو أكمل، التي جرى سابقاً عرض خطوطها العامة. إن السحر شبيه بالعلم في كونه يحتوي دائماً على هدف محدد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالغرائز والاحتياجات والمسااعي البشرية. ويجري توجيه الفن السحري نحو تحقيق الأهداف العملية. وهو مثل الفنون والحرف الأخرى، محكوم أيضاً بجانب نظري، بمنظومة من المبادئ التي تملي الأسلوب الذي يجب أن يؤدي فيه الفعل ليكون فعالاً. وقد وجدنا في تحليل التعاويذ والطقوس والمواد السحرية أن هناك عدداً من المبادئ العامة التي تحكمها. إن كلاً من العلم والسحر يطور تقنية خاصة؛ ففي السحر، كما هو الحال في الفنون الأخرى، يستطيع الإنسان التراجع عن كل ما قام به أو إصلاح الضرر الذي تسبب فيه. في الواقع، يبدو في السحر، أن المكافئ الكمي للسحر الأسود والأبيض أكثر دقة بكثير، وأن آثار السحر الضار يتم محوها تماماً بشكل كبير عن طريق السحر الضار المضاد أكثر مما هو ممكن في أي فن أو حرفة عملية. وهكذا يُظهر كل من السحر والعلم أوجه تشابه معينة، ومع السير جيمس فريزر، يمكننا أن نسمي السحر بأنه علم زائف.

وليس من الصعب اكتشاف الطابع الكاذب لهذا العلم الزائف. إن العلم، حتى على النحو المتمثل فيه بالمعرفة البدائية للإنسان المتوحش، يستند

إلى الخبرة العامة للحياة اليومية، الخبرة المكتسبة في صراع الإنسان مع الطبيعة من أجل بقائه على قيد الحياة وأمانه، المبنية على المراقبة، والمرسخة عن طريق العقل. أما السحر فيستند إلى تجارب محددة من الحالات العاطفية التي لا يراقب فيها الإنسان الطبيعة بل يراقب نفسه، والتي لا يتم فيها الكشف عن الحقيقة عن طريق العقل بل عن طريق إطلاق العنان للانفعالات العاطفية للكيان العضوي البشري. يقوم العلم على الاقتناع بصحة وسلامة التجربة والجهد والعقل؛ ويقوم السحر على الاعتقاد بأن الأمل لا يمكن أن يخيب، وأن الرغبة لا يمكن أن تخدع. نظريات المعرفة يملئها المنطق، أما نظريات السحر فتُملئ من خلال تداعي الأفكار تحت تأثير الرغبة. على سبيل الواقع العملي، يُدمج كل من مجموعة المعارف العقلانية ومجموعة المعارف السحرية في تقليد مختلف، وفي وضع اجتماعي مختلف، وفي نوع مختلف من النشاط، ويستطيع المتوحشون التعرف على جميع هذه الاختلافات بوضوح. مجموعة منهما تشكل المجال الديني؛ أما الأخرى، المحاطة بالشعائر والطقوس السرية والمحرمات، فتشكل نصف المجال المقدس.

٦ - السحر والدين

ينشأ كل من السحر والدين، ويؤدي وظيفته، في حالات التوتر العاطفي مثل: أزمات الحياة، والتعثر في المساعي المهمة، والموت والتكريس والشروع في الطقوس السرية القبلية، وشقاء الحب، والكره الذي لا يشفي الغليل. يفتح كل من السحر والدين مجالاً للهروب من مثل هذه المواقف

وتلك المآزق، التي لا يوجد مخرج عملي منها إلا من خلال الطقوس والإيمان بمجال فوق طبيعي. يشتمل هذا المجال، في الدين، على الاعتقاد بالأشباح والأرواح والهواجس البدائية للعناية الإلهية وحماة الأسرار القبلية؛ وفي السحر، يشتمل على القوة البدائية وفاعلية السحر. يستند كل من السحر والدين على نحو كامل إلى التقاليد الأسطورية، ويوجد كل منهما أيضاً في جو من المعجزات، وفي إظهار مطّرد لقدرتهما العاملة العجيبة. وكلاهما محاط بالمحرّمات والشعائر التي تميز أعمالهما عن أعمال العالم الدنيوي.

الآن، ما الذي يميز السحر عن الدين؟ لقد اتخذنا كنقطة انطلاق لنا أكثر الفروق وضوحاً وقابلية للمسّ: لقد عرّفنا، في مجال المقدس، السحر بأنه فن عملي يتكون من أفعال، وهي مجرد وسيلة للوصول إلى غاية محددة يُتوقع متابعتها لاحقاً؛ وعرّفنا الدين بأنه مجموعة من الأفعال التامة بذاتها كونها نفسها هي الإنجاز لغرضها أيّ هي الغرض المراد تحقيقه. يمكننا الآن متابعة هذا الاختلاف في طبقاته الأعمق. إن الفن العملي للسحر لديه تقنيته المحدودة والمحددة: التعويذة، والطقس، وتشكل حالة المؤدي دائماً الركن الثالث. أما الدين، مع جوانبه وأغراضه المعقدة، ليس لديه مثل هذه التقنية البسيطة، ولا يمكن رؤية وحدته، لا في شكل أعماله ولا حتى في تجانس موضوعه، بل في الوظيفة التي يؤديها وفي قيمة معتقده وطقسه. وفضلاً عن ذلك، إن الاعتقاد بالسحر، المتوافق مع طبيعته العملية السهلة، بسيط للغاية. إنه يمثل دائماً تأكيد قدرة الإنسان على إحداث تأثيرات معينة بواسطة تعاويذ وطقوس محددة. وفي الدين، من الناحية الأخرى، لدينا عالم

فوق طبيعي كامل من الإيمان: إن بانثيون^(١) الأرواح والشياطين، والقدرات الخيرة للطوغم، والروح الحارسة، والأب القبلي، ورؤية الحياة المستقبلية، يخلقون واقعاً ثانياً فوق طبيعي للإنسان البدائي. كما أن أساطير الدين هي أيضاً أكثر تنوعاً وتعقيداً وكذلك أكثر إبداعاً، وعادة ما تتمحور حول مختلف مبادئ المعتقدات وتطورها إلى نظريات تحاول تفسير نشأة الكون، وحول حكايات عن أبطال الثقافة وروايات عن تصرفات الآلهة وأنصاف الآلهة. أما في السحر، فإن المهم في الواقع، هو أن الأساطير هي تفاخر متكرر دوماً عن إنجازات الإنسان البدائية.

إن السحر، الفن المحدد لغايات محددة، قد دخل في كل شكل من أشكاله، ذات مرة، في حوزة الإنسان، وكان لا بد من تسليمه في صورة مباشرة من جيل إلى جيل. ومن هنا ظل من الأزمنة الأولى في أيدي المتخصصين، وكانت المهنة الأولى للجنس البشري هي ساحر أو ساحرة. أما الدين، على الجهة الأخرى، فقد كان في الظروف البدائية شأنًا من شؤون الجميع، إذ يسهم فيه كل فرد بدور نشط ومتكافئ. فيجب على كل عضو من أعضاء القبيلة أن يمر بطقوس التكريس، ومن ثمَّ يقوم هو بتكريس آخرين. ويشارك كل فرد في النحيب والحداد وحفر القبور وإحياء الذكرى، وفي الوقت المناسب يكون لكل فرد دوره في الحداد عليه وإحياء ذكراه. فالأرواح للجميع، وكل شخص يصبح روحاً. التخصص الوحيد في الدين

(١) البانثيون (Pantheon): كلمة يونانية تعني معبد الآلهة كلها، وهو مبنى في روما كان مشاداً في الأصل كمعبد لجميع آلهة روما القديمة. / المترجم /.

- أي الوساطة الروحانية المبكرة - ليس مهنة بل موهبة شخصية. أحد الفروق الأخرى بين السحر والدين هو الأداء الأسود والأبيض في السحر الضار، في حين أن الدين في مراحله البدائية لا يحتوي إلا على القليل من التباين بين الخير والشر، وبين القوى النافعة والضارة. ويعود ذلك أيضاً إلى الطابع العملي للسحر، الذي يسعى إلى تحقيق نتائج كمية مباشرة، في حين أن الدين المبكر، على الرغم من كونه أخلاقياً في الأساس، يتعين عليه أن يتعامل مع الأحداث المحتومة، التي لا سبيل إلى معالجتها، ومع القوى والكائنات الخارقة للطبيعة، ومن ثمَّ فإنَّ إبطال الأشياء التي يقوم بها الإنسان لا يدخل في مجاله. إن القول الشائع بأنَّ الخوف كان أول من صنع الآلهة في الكون، ليس صحيحاً بالتأكيد في ضوء الأنثروبولوجيا.

من أجل إدراك الفرق بين الدين والسحر واكتساب رؤية واضحة للكونية الثلاثية المكونة من السحر والدين والعلم، دعونا بإيجاز نفهم بوضوح الوظيفة الثقافية لكل منهم. لقد تم مسبقاً تقسيم وظيفة المعرفة البدائية وقيمتها، وفي الواقع ليس من الصعب فهمها. إن العلم يُعرِّف الإنسان بمحيطه، عن طريق إتاحة استخدام قوى الطبيعة له؛ وهكذا فإنَّ العلم، المعرفة البدائية، يُضفي على الإنسان مزية بيولوجية كبيرة جداً، واضعاً آياه بعيداً جداً فوق بقية الخلق كافة. وقد عملنا على فهم وظيفة الدين وقيمتها في المسح المقدم سابقاً الذي أجريناه على عقائد المتوحشين وعباداتهم. لقد أظهرنا هناك أن الإيمان الديني يؤسس ويرسخ ويعزز جميع الاتجاهات العقلية القيِّمة، مثل إجلال التقاليد، والانسجام مع البيئة، والشجاعة والثقة في مواجهة الصعاب وفي مشهد الموت. إن هذا الاعتقاد، الذي يتم تجسيده

والمحافظة عليه عن طريق العبادة والشعائر، له قيمة بيولوجية كبيرة جداً، وكذلك يوحى للإنسان البدائي بالحقيقة، بالمعنى الواسع والعملي للكلمة.

ما هي الوظيفة الثقافية للسحر؟ لقد رأينا أن كل الغرائز والعواطف، وجميع الأنشطة العملية، تقود الإنسان إلى طريق مسدود إذ إن الفجوات في معرفته والحدود في قدرته البدائية على الملاحظة والتفسير تخونه في اللحظة الحاسمة. يتفاعل الكائن العضوي البشري مع هذا بجيشان عفوي، تتولد فيه أنماط سلوك ومعتقدات بدائية في فعاليتها. يختار السحر هذه المعتقدات والطقوس البدائية ويوحدها في أشكال تقليدية دائمة. وهكذا فإن السحر يمدّ الإنسان البدائي بعدد من الأفعال الطقسية والمعتقدات الجاهزة، مع تقنية ذهنية وعملية محددة تعمل على سد الفجوات الخطيرة في كل نشاط مهم أو موقف حرج. وهو يملك الإنسان من أداء واجباته المهمة بثقة، والمحافظة على اتزانه وسلامته عقله في نوبات الغضب والكرهية، وفي حالة الحب غير المتبادل واليأس والقلق. إن وظيفة السحر هي إضفاء الطابع الطقسي على تفاؤل الإنسان، وتعزيز إيمانه بانتصار الأمل على الخوف. ويعبر السحر عن القيمة الأكبر، من أجل الإنسان، للثقة على الشك، والثبات على التردد، والتفاؤل على التشاؤم.

إذا نظرنا من بعيد وأعلى، من أماكننا العالية الآمنة في الحضارة المتقدمة، فمن السهل أن نرى كل تلك الفجاجة واللاعلاقة للسحر. ولكن من دون قدرة السحر وتوجيهه، لم يكن الإنسان البدائي يستطيع أن يتغلب على صعوباته العملية كما قد فعل، ولا كان الإنسان ليتقدم إلى المراحل العليا من الثقافة. من هنا كان حدوث السحر العالمي في المجتمعات البدائية ونفوذه الهائل؛ ومن هنا نجد السحر بمنزلة مساعد ثابت في جميع

الأنشطة المهمة. أعتقد أننا يجب أن نرى في ذلك تجسيدا لحماقة الأمل السامية، التي كانت حتى الآن أفضل مدرسة لشخصية الإنسان^(١).

(١) حاشية مرجعية؛ إن أهم المؤلفات المتعلقة بالدين والسحر والمعرفة البدائيين، المشار إليها في النص، بشكل مباشر أو ضمني، هي:

E. B. Tylor, Primitive Culture, 4th ed., 2 vols., 1903;

J. F. McLennan, Studies in Ancient History, 1886;

W. Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889;

A. Lang, The Making of Religion, 1889, and Magic and Religion, 1901. These, though out of date as regards material and some of their conclusions, are still inspiring and deserve study.

هذه المراجع، على الرغم من قدم مادتها وبعض من استنتاجاتها، لا تزال ملهمة وتستحق الدراسة.

Entirely fresh and representing the most modern points of view are the classical works of

المؤلفات الكلاسيكية للسير جيمس فريزر الجديدة تماماً وتمثل وجهات النظر الأحدث؛

J. G. Frazer, The Golden Bough, 3rd ed., in 12 vols., 1911-14 (also abridged edition, 1 vol.) Totemism and Exogamy, 4 vols., 1910; Folk-Lore in the Old Testament, 3 vols., 1919; The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, so far 3 vols., 1913-24. With Frazer's works should be read the two excellent contributions of

وينبغي، إضافة إلى مؤلفات فريزر، قراءة المساهمتين الممتازتين لـ إي. كراولي؛

E. Crawley, The Mystic Rose, 1902 (out of print, new edition forthcoming), and The Tree of Life, 1905. Also on the subject of the history of morals, the two extremely important works:

وأيضاً حول موضوع تاريخ الأخلاق، ينبغي قراءة المؤلفين المهمين للغاية؛

E. Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, 2 vols., 1905, and L. T. Hobhouse, Morals in Evolution, 2nd ed., 1915. Further:

وأيضاً؛

D. G. Brinton, Religions of Primitive Peoples, 1899;

K. Th. Preuss, Der Ursprung der Religion und Kunst, 1904 (in "Globus," serially);

R. R. Marett, The Threshold of Religion, 1909;

H. Hubert et M. Mauss, Mélanges d'histoire des religions, 1909;

= = A. van Gennep, *Les Rites de passage*, 1909;

J. Harrison, *Themis* (1910);

= =

I. King, *The Development of Religion*, 1910;

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1912;

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 1912 (also English translation);

P. Ehrenreich, *Die Allgemeine Mythologie*, 1910;

R. H. Lowie, *Primitive Religion*, 1925.

An encyclopedic survey of facts and opinions will be found in

يمكن الاطلاع على مسح شامل للوقائع والآراء في؛

Wilh. Wundt's voluminous *Volker psychologie*, 1904 ff.;

J. Hastings' *Encyclopedia of Religion and Ethics* is excellent and indispensable to the serious student.

موسوعة الدين والأخلاق لـ ج. هاستينغ، ممتازة ولا غنى عنها للطالب الجاد.

Primitive Knowledge in particular is discussed by

المعرفة البدائية على وجه الخصوص، ناقشها؛

Lévy-Bruhl in *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910;

F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, 1910;

R. Thurnwald, *Psychologie des Primitiven Menschen*, in the *Handbuch der vergl. Psychol.*,
edited by G. Kafka, 1922;

A. A. Goldenwasser, *Early Civilization*, 1923.

Cf. also R. H. Lowie, *Primitive Society*, 1920; and A. L. Kroeber, *Anthropology*, 1923. For fuller
information upon the natives of Melanesia, who loom largely in the foregoing descriptions, cf.

من أجل معلومات أغنى حول السكان الأصليين في ميلانيزيا، الذين يظهرون بشكل
كبير في الأوصاف السابقة، راجع؛

R. H. Codrington, *The Melanesians*, 1891;

C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, 1910;

R. Thurnwald, *Forschungen auf den Solominseln und Bismarckarchipel*, 2 vols.,
1912, and *Die Gemeinde der Bánaro*, 1921;

B. Malinowski, *The Natives of Mailu*, 1915 (in *Trans. of the R. Soc. of S. Australia*, vol. xxxix); Boloma,
article in the *Journ. of the R. Anthropol. Institute*, 1916; *Argonauts of the Western Pacific*, 1922;
and three articles in *Psyche*, III., 2; IV., 4; V., 3, 1923-5.

الأسطورة

في علم النفس البدائي

إهداء إلى السير جيمس فريزر

لو كانت لدي القدرة على استحضار الماضي، لوددت أن أعود بكم نحو ٢٠ عاماً إلى الورا إلى المدينة الجامعية السلافية القديمة - أقصد مدينة كراكوف، العاصمة القديمة لـ بولندا ومقر أقدم جامعة في أوروبا الشرقية. ولكن قد استطعت حينئذ أن أريكم طالباً يغادر مباني كلية العصور الوسطى، في حالة من الكرب الذهني الواضح، ومع ذلك، يتأبط تحت ذراعه، باعتباره السلوان الوحيد لمشكلاته، ثلاثة مجلدات خضراء تحمل بصمة ذهبية مشهورة، رسم تقليدي جميل للهدال - رمز "الغصن الذهبي".

آنذاك، كنت قد تلقيت للتو أوامر بالتخلي عن أبحاثي الفيزيائية والكيميائية لبعض الوقت بسبب اعتلال الصحة، لكن سُمح لي بمتابعة نشاط دراسي جانبي مفضل، فقررت القيام بمحاولتي الأولى لقراءة تحفة إنكليزية بلغتها الأصلية. ربما كان قد خفّ كربّي الذهني، لو أتيح لي النظر إلى المستقبل والتنبؤ بالمناسبة الحالية، التي يشرفني أن أقدم فيها خطاباً على شرف السير جيمس فريزر إلى جمهور متميز، باللغة نفسها التي كُتب بها "الغصن الذهبي".

لم تكن قد مضت فترة طويلة على بدء قراءة هذا العمل العظيم، حتى أصبحت غارقاً فيه ومستعبداً له. أدركت عندئذ أن الأنثروبولوجيا، كما قدمها السير جيمس فريزر، هي علم عظيم، تستحق الكثير من التفاني مثل أي علم آخر أقدم وأكثر دقة، وأصبحت مصمماً على خدمة الأنثروبولوجيا الفريزرية.

نحن مجتمعون هنا للاحتفال بالمهرجان الطوطمي السنوي للـ "الغصن الذهبي"؛ لإحياء وتعزيز روابط الاتحاد الأنثروبولوجي؛ وللتواصل مع مصدر ورمز اهتمامنا وميلنا الأنثروبولوجي. أنا مجرد متحدث متواضع باسمكم، في الإعراب عن إعجابنا المشترك بالكاتب العظيم وأعماله الكلاسيكية: "الغصن الذهبي"، "الطوطمية والزواج الاغترابي"، "الفولكلور في العهد القديم"، "مهمة النفس"، "الاعتقاد في الخلود". وكما يتعين على الساحر الحقيقي المؤدي لمهمة في قبيلة متوحشة أن يعمل، يجب عليّ أن أسرد القائمة بأكملها، ومن ثمّ فإن روح الأعمال (المانا الخاصة بها)؛ قد تقيم بيننا.

في كل هذا، إن مهمتي ممتعة وتجري بطريقة سهلة، لأن في كل ما قد أقوله يكمن تقدير له، عدّدته دائماً "المعلم". من ناحية أخرى، هذا الظرف بالذات يجعل مهمتي صعبة، لأنني تلقيت الكثير، وأخشى أنني قد لا أملك ما يكفي لأقدمه في المقابل. لذلك قررت أن أحافظ على صمتي حتى عندما أخطبكم - للسماح لشخص آخر أن يتحدث بكمي، شخص آخر كان بالنسبة للسير جيمس فريزر مصدر إلهام وصديق مدى الحياة، كما كان السير

جيمس بالنسبة لنا. هذا الشخص الآخر، الذي لا أكاد أحتاج إلى أن أخبركم به، هو الممثل الحديث للإنسان البدائي، المتوحش المعاصر، الذي تعم أفكاره ومشاعره وأنفاسه الحية كل ما قد كتبه فريزر.

بمعنى آخر، لن أحاول تقديم أيّ نظريات خاصة بي، بل سأضع أمامكم بدلاً من ذلك بعضاً من نتائج عملي الميداني الأنثروبولوجي، الذي أجرته في شمال غربي ميلانيزيا. وإضافة إلى ذلك، سأقيد نفسي بموضوع لم يركز السير جيمس فريزر اهتمامه عليه بشكل مباشر، ولكن في هذا الموضوع، كما سأحاول أن أبين لكم، يكون تأثيره مثمراً كما هو الحال في العديد من المواضيع التي قام بها بنفسه.

(شكلت أعلاه الفقرات الافتتاحية لكلمة ألقيت على شرف السير جيمس فريزر في جامعة ليفربول، في تشرين الثاني، ١٩٢٥).

الفصل الأول

دور الأسطورة في الحياة

أنوي، عن طريق فحص ثقافة ميلانيزية أنموذجية واستقصاء آراء السكان الأصليين وتقاليدهم وسلوكهم، أن أظهر مدى عمق تغلغل التقاليد المقدسة، الأسطورة، في أعمالهم، ومدى قوتها في التحكم بسلوكهم الأخلاقي والاجتماعي. بمعنى آخر، إن فرضية العمل الحالي هي: وجود علاقة وثيقة بين الكلمة والأساطير والحكايات المقدسة لقبيلة ما، من ناحية، وبين أعمالهم (أعمال أعضاء القبيلة) الطقسية وأفعالهم الأخلاقية وتنظيمهم الاجتماعي وحتى أنشطتهم العملية، من ناحية أخرى.

سألخص بإيجاز الوضع الراهن لعلم الأساطير، من أجل الحصول على خلفية لوصفنا للوقائع الميلانيزية. فحتى مسح سطحي للأدبيات سيكشف أنه لا يوجد رتبة يمكن التذمر منها نظراً لتنوع الآراء أو حدة الجدل. ومن أجل أخذ النظريات الحديثة المعاصرة فقط، المتقدمة في تفسير طبيعة الأسطورة^(١) والخرافة وحكايات الجن، يجب أن نضع في صدارة القائمة،

(١) يمكن الاطلاع على دراسة متميزة لموضوع الأسطورة في بعض من مؤلفات الباحث السوري فراس السواح، وهو أحد الباحثين البارزين الذين تناولوا هذا الموضوع، ولا سيما في "مغامرة العقل الأولى" ١٩٧٦، و"غز عشتار" ١٩٨٥، و"الأسطورة والمعنى" ١٩٩٧. / المترجم /.

على الأقل فيما يتعلق بالإنتاج وتأكيد الذات، ما يسمى بـ مدرسة علم أساطير الطبيعة، التي تزدهر بشكل رئيس في ألمانيا. يؤكد كتاب هذه المدرسة أن الإنسان البدائي مهتم للغاية بالظواهر الطبيعية، وأن اهتمامه في الغالب ذو طبيعة نظرية وتأملية وشاعرية. ففي محاولة التعبير عن أطوار القمر وتفسيرها، أو التعبير عن المسار النظامي والمتغير للشمس عبر السماء وتفسيره، يقوم الإنسان البدائي بنظم قصائد ملحمية مشخصة رمزية. فمن وجهة نظر كتاب هذه المدرسة، تمتلك كل أسطورة، كنواة أو حقيقة مطلقة، بعض الظواهر الطبيعية أو غيرها، منسوجة بشكل متقن في قصة ممتدة إلى نطاق يكاد يخفيها ويطمسها في بعض الأحيان. لا يوجد اتفاق كبير بين هؤلاء الطلاب على نوع الظاهرة الطبيعية التي تكمن في أساس معظم المنتجات الأسطورية. إذ يوجد علماء أساطير قمريون متطرفون وشاردون تماماً مع فكرتهم إلى درجة أنهم لن يعترفوا بوجود أي ظاهرة أخرى يمكن أن تكون ملائمة للتفسير العاطفي للمتوحش باستثناء القمر الليلي للأرض. قامت جمعية الدراسات المقارنة للأساطير، التي تأسست في برلين عام ١٩٠٦، والتي من بين أنصارها باحثون مشهورون مثل إيرينريش، وسيكي، وفينكلر، والعديد غيرهم، بمواصلة أعمالها تحت علامة القمر. بينما آخرون، مثل فروينبوس على سبيل المثال، ينظرون إلى الشمس بأنها الموضوع الوحيد الذي نسج حوله الإنسان البدائي حكاياته الرمزية. وتوجد أيضاً مدرسة متنبئي الأرصاد الجوية، الذين ينظرون إلى الرياح والطقس وألوان السماء بأنها جوهر الأسطورة، وينتمي إلى هذه المدرسة كتاب مشهورون من الجيل

الأقدم مثل ماكس مولر، وكون. يقاتل بعض من علماء الأساطير المتخصصين هؤلاء بشدة من أجل جرمهم السماوي أو من أجل مبدئهم؛ وآخرون لديهم نكهة كونية أكبر، ويحضرون للاتفاق على أن الإنسان البدائي قد صنع مشروبه المختمر الأسطوري من كل الأجرام السماوية مجتمعة.

لقد حاولت أن أعرض هذا التفسير الطبيعي للأساطير بشكل ملائم ومعقول، لكن، في الواقع، يبدو لي أن هذه النظرية هي واحدة من أكثر وجهات النظر المقدمة من عالم أنثروبولوجيا أو عالم إنسانيات تطرفاً على الإطلاق - وهذا يعني أنها غير محددة. لقد تلقت انتقادات غير بناءة مطلقاً من عالم النفس العظيم فوندت، ويبدو أنه لا سبيل للدفاع عنها على الإطلاق في ضوء أي من مؤلفات السير جيمس فريزر. وينبغي أن أقول نتيجة لدراستي الخاصة للأساطير الحية بين المتوحشين، إن مدى اهتمام الإنسان البدائي الفني أو العلمي بالبحث بالطبيعة محدود جداً؛ ولا يوجد سوى مجال صغير للرمزية في أفكاره وحكاياته؛ والأسطورة، في الواقع، ليست جزءاً من قصيدة ملحمية تافهة، وليست سيلاً شارداً من التخيلات الفارغة، بل هي قوة ثقافية كادّة ومهمة للغاية. إلى جانب تجاهل الوظيفة الثقافية للأسطورة، فإن هذه النظرية تنسب إلى الإنسان البدائي عدداً من الاهتمامات التخيلية، كما أنها تخلط بين العديد من أنواع القصص والحكايات الخيالية والخرافات والقصص الزاخرة بالأعمال البطولية - التي يمكن تمييزها بوضوح - وبين الحكاية المقدسة أو الأسطورة.

تقف النظرية التي تُعدّ الحكاية المقدسة بمنزلة سجل تاريخي حقيقي للماضي في تناقض قوي مع هذه النظرية، التي تجعل من الأسطورة شيئاً طبيعياً ورمزياً وتخيلاً. هذا الرأي، الذي دعمته مؤخراً ما تسمى بـ "المدرسة التاريخية في ألمانيا وأمريكا"، والمثلة في إنكلترا بالدكتور ريفرز، لا يغطي سوى جزء من الحقيقة. لا يمكن إنكار أن التاريخ، وكذلك البيئة الطبيعية، قد تركا بالضرورة بصمة عميقة على جميع الإنجازات الثقافية، ومن ثمّ على الأساطير، لكن اتخاذ كل الأساطير وكأنها سجل تاريخي محض، هو خطأ يماثل خطأ النظر إليها بأنها تأملات عالم الطبيعة البدائي. إنها تمنح أيضاً الإنسان البدائي نوعاً من الدافع العلمي والرغبة في المعرفة. مع أن المتوحش لديه في تكوينه شيء من عالم الآثار وكذلك من عالم الطبيعة، والأهم من ذلك كله أنه يشارك بنشاط في عدد من المساعي العملية، وعليه أن يواجه صعوبات مختلفة؛ إن كل اهتماماته يتم ضبطها وفقاً لهذه النظرة البراغمية العامة. إن الأساطير، أي مجموعة المعارف المقدسة للقبيلة، هي كما سنرى، وسيلة قوية في مساعدة الإنسان البدائي، وفي السماح له بجعل طرفي إرثه الثقافي يلتقيان. وسنرى، إضافة إلى ذلك، أن الخدمات الهائلة التي أدتها الأسطورة للثقافة البدائية حصلت فيما يتعلق بالطقس الديني والتأثير الأخلاقي والمبدأ الاجتماعي. يعتمد الدين والأخلاق الآن إلى مدى محدود جداً على الاهتمام بالعلم أو بتاريخ الماضي، وعلى هذا النحو، تستند الأسطورة إلى اتجاه عقلي مختلف تماماً.

لقد أغفل العديد من الطلاب العلاقة الوثيقة بين الدين والأسطورة، في حين اعترف بها آخرون. وقد فهم علماء نفس مثل فوندت، وعلماء اجتماع مثل دوركهائم، وهوبرت، وموس، وعلماء أنثروبولوجيا مثل كراولي، وعلماء تقليديون مثل الأنسة جين هاريسون، العلاقة الوثيقة بين الأسطورة والطقس، بين التقليد المقدس ومعايير التركيب الاجتماعي. كل هؤلاء الكتاب قد تأثروا بعمل السير جيمس فريزر بشكل أو بآخر. وعلى الرغم من حقيقة أن عالم الأنثروبولوجيا البريطاني العظيم، وكذلك معظم أتباعه، لديهم رؤية واضحة للأهمية الاجتماعية والطقسية للأسطورة، فإن الوقائع التي سأقدمها ستمكننا من توضيح وصياغة المبادئ الأساسية للنظرية الاجتماعية للأسطورة بدقة أكبر.

قد أقدم مسحاً أكثر شمولاً لآراء علماء الأساطير وانقساماتهم وخلافاتهم. لقد كان علم الأساطير نقطة التقاء لعلوم متنوعة: يجب على عالم الإنسانيات الكلاسيكي أن يقرر بنفسه مسائل مثل ما إذا كان زيوس^(١)

(١) زيوس عند الإغريق هو جوبيتر عند الرومان؛ وتقول الأساطير الإغريقية إنه كبير الآلهة الذي خاض مع أشقائه بمساعدة العملاقة ذوي المئة ذراع صراعاً ضد والده "كرونوس" وانتصر عليه، وكان بدوره قد قضى على والده أورانوس "السماء" بتحريض من أمه جايا "الأرض"، وبعد أن استولى زيوس على عرش كبير الإلهة قسّم المهام على الذين ساعدوه في صراعه مع والده، وبقي هو كبير الآلهة (عدد الآلهة العظمى في مملكة الأوليمبوس ١٢) وحاكماً للسماء. تزوج شقيقته "هيرا"، وأنجب منها "آريس" إله الحرب و"هيفايستوس" إله النار والحدادة و"هيبى" ربة الشباب والنضارة، وولد من رأسه الربة "أثينا" ربة الحكمة بعد أن ابتلع معشوقته "ميتس" وجنينها. وكان سلاحه الصواعق والبروق، وطائرته المفضل الغراب. / المترجم /.

هو القمر أم الشمس أم شخصية تاريخية بحثة؛ وما إذا كانت زوجته التي لها عين كعين الثور هي نجمة الصباح، أم بقرة، أم ربحاً مشخصة - كون ثرثرة الزوجات مضروباً بها المثل. ثمَّ يجب إعادة مناقشة كل هذه الأسئلة عند مرحلة الأساطير من مختلف قبائل علماء الآثار، الكلدانية والمصرية، الهندية والصينية، وأيضاً قبائل البيرو والمايا. حيث تناقش وتبادل الآراء فيما بينها كل زمرة صغيرة من المؤرخين وعلماء الاجتماع، وطلاب الأدب والنحويين، والألمان والرومان والسلتيك والسلاف. وليست الأساطير بمنأى تماماً عن علماء المنطق وعلماء النفس، وعن علماء الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا^(١) - هذا عدا عن هؤلاء الزائرين مثل الثيوصوفيين^(٢) وعلماء الفلك والتنجيم المعاصرين والعلماء المسيحيين. ولدينا أخيراً المحلل النفسي الذي أتى بدوره ليعلمنا أن الأسطورة هي أحلام اليقظة للأجناس البشرية، وأنه لا يمكننا تفسيرها إلا من خلال إدارة ظهرنا للطبيعة والتاريخ والثقافة والغوص في البرك المظلمة من اللاوعي، إذ يوجد في الأسفل الأدوات المعتادة

(١) الإبستمولوجيا (Epistemology) أو نظرية المعرفة: هو مصطلح من أصل يوناني مكوّن من كلمتين: Episteme وتعني "المعرفة"؛ و Logos وتعني "علم". وهو أحد فروع الفلسفة الذي يدرس طبيعة ومنظور المعرفة؛ ويشير المصطلح حالياً إلى الدراسة النقدية للمعرفة العلمية. / المترجم /.

(٢) الثيوصوفيا (Theosophia) أو الحكمة الإلهية: مصطلح من أصل يوناني، وهو مصطلح ديني فلسفي ظهر في جذوره الأولى كممارسات روحية في الشرق الأقصى القديم، وكان يدل على الجمع بين المعرفة الإلهية والفلسفات العقلية والرؤى الروحية والحدسية والإلهام. ويؤكد الثيوصوفيون أن ما تحتويه عقيدتهم من أفكار وقيم ومعتقدات متعارضة في الظاهر ما هي إلا وجه من وجوه الحقيقة الإلهية. / المترجم /.

ورموز التفسير النفسي. بل حتى إن، في نهاية المطاف، عندما يأتي عالم الأنثروبولوجيا ودارس الفولكلور المسكينان إلى الحفلة، لا يكادان يجدان أي فتات بقي لهم!

إذا كنت قد نقلت انطباعاتاً عن الفوضى والبلبل، وإذا كنت قد أثرت شعوراً نافداً نحو الجدل الأسطوري المذهل مع كل الغبار والجلبة اللذين يثيرهما، فأكون قد حققت ما أردت بالضبط. لأنني سأدعو قُرَّائي إلى الخروج من الدراسة المغلقة التي يقوم بها المنظرون، والتوجه إلى الفضاء الرحب للحقل الأنثروبولوجي، وأن يتبعوني في رحلتي الذهنية عائداً إلى السنين التي أمضيتها بين قبيلة ميلانيزية في غينيا الجديدة. هناك، من خلال التجديف في البحيرة، ومشاهدة السكان الأصليين وهم تحت أشعة الشمس الحارقة يقومون بأعمال البستنة، ومتابعتهم عبر مناطق الأدغال، وعلى الشواطئ والشعاب المرجانية المتعرجة؛ سوف نتعلم عن حياتهم. ومن ناحية ثانية، سوف نكون قادرين على الاستماع إلى قصصهم من خلال مراقبة شعائرهم في هدوء ما بعد الظهر أو في عتمة المساء، والمشاركة في طعامهم حول نيرانهم المشتعلة.

إن لدى عالم الأنثروبولوجيا - وهو الوحيد من بين العديد من المشاركين في السياق الأسطوري - ميزة فريدة تتمثل في كونه قادراً على التراجع وراء المتوحش كلما شعر أن نظرياته قد أصبحت مشوشة، وأن تدفق بلاغته الجدلية بدأ بالنضوب. إن عالم الأنثروبولوجيا ليس مرتبطاً بالبقايا الهزيلة من الثقافة أو الألواح المكسورة أو النصوص المشوهة أو

النقوش المتشظية؛ وهو ليس بحاجة إلى سد الثغرات الهائلة بالمجلدات، بتعقيبات حدسية فحسب. إضافة إلى أن صانع الأسطورة هو في متناول عالم الأنثروبولوجيا، الذي لا يستطيع فقط تدوين كامل النص كما هو موجود، بكل تنوعاته، والتحكم فيه مراراً وتكراراً؛ بل لديه أيضاً مجموعة من المعلقين الموثوقين يمكنه الاعتماد عليهم؛ ولا يزال لديه أيضاً كامل الحياة نفسها التي قد ولدت منها الأسطورة. وكما سنرى، في هذا السياق الحي، يوجد الكثير لتتعلمه بشأن الأسطورة بقدر ما في القصة نفسها.

الأسطورة بالشكل الذي تكون عليه في مجتمع محلي متوحش، أي في شكلها البدائي الحي، ليست مجرد قصة تُروى، بل حقيقة مَعيشة. وهي ليست من طبيعة تخيلية، كمثل ما نقرأ اليوم في رواية، بل هي حقيقة حية، يُعتقد أنها حدثت ذات مرة في العصور البدائية، وتستمر منذ ذلك الحين في التأثير في العالم والمصائر البشرية. وتمثل هذه الأسطورة بالنظر إلى المتوحش مثل ما تمثل قصة الكتاب المقدس في الخلق والسقوط والخلاص عبر تضحية **[السيد]** المسيح على الصليب بالنظر إلى المسيحي كامل الإيمان. إذ إن قصتنا المقدسة تعيش في طقوسنا، وفي أخلاقنا، لأنها تحكم إيماننا وتتحكم في سلوكنا، كما تفعل أساطير المتوحش بالنظر إليه.

إن اقتصار دراسة الأسطورة على مجرد فحص النصوص كان عقبة كأداء في سبيل الفهم الصحيح لطبيعتها. وإن صيغ الأساطير التي وصلتنا من العصور الكلاسيكية القديمة ومن الكتب المقدسة القديمة في الشرق، وغيرها من المصادر المشابهة، قد تحدت إلينا من دون سياق الإيمان الحي،

ومن دون إمكانية الحصول على تعليقات من المؤمنين الحقيقيين، ومن دون المعرفة المصاحبة لها عن التنظيم الاجتماعي والأخلاق الممارسة والعادات الشعبية - على الأقل من دون المعلومات الكاملة التي يمكن للعامل الميداني المعاصر الحصول عليها بسهولة. إضافة إلى ذلك، لا يوجد شك في أن هذه الحكايات في شكلها الأدبي الحالي قد عانت من تحول كبير على أيدي الكتبة والمعلقين والكهنة المثقفين واللاهوتيين. ومن الضروري العودة إلى الأساطير البدائية من أجل معرفة سر حياتها، في دراسة أسطورة لا تزال حية، قبل الاحتفاظ بها، محنطة في حكمة كهنوتية، في مستودع الأديان الميتة غير القابل للتدمير، ولكنه بلا حياة.

الأسطورة الحية المدروسة، كما سنرى، ليست رمزية، بل تعبير مباشر عن موضوعها، إنها ليست تفسيراً من أجل إشباع اهتمام علمي، بل هي إحياء سردي عبر حكايات وقصص لواقع بدائي، تُروى من أجل تلبية الاحتياجات الدينية العميقة، والرغبة الأخلاقية الملحة، والإذعان والتأكيدات، بل حتى المتطلبات العملية الاجتماعية. تؤدي الأسطورة في الثقافة البدائية وظيفة لا غنى عنها: فهي تعبر عن المعتقد وتعززه وتنظمه، وتحرس الأخلاق وتفرضها، وهي تضمن كفاءة الطقس وتحتوي على قواعد عملية لإرشاد الإنسان. وتُعدّ الأسطورة، إذن، مكوناً حيويًا للحضارة الإنسانية، فهي ليست حكاية تافهة، بل قوة فاعلة مجتهدة، وهي ليست تفسيراً فكرياً أو صورة فنية، بل ميثاقاً براغماتياً للإيمان البدائي والحكمة الأخلاقية.

سأحاول إثبات هذه الادعاءات كلها عن طريق دراسة أساطير متنوعة، ولكن من أجل جعل تحليلنا قاطعاً، سيكون من الضروري أولاً تقديم وصف، ليس عن الأسطورة فحسب، بل أيضاً، عن القصص الخيالية والخرافات والسجل التاريخي.

دعونا إذن نبحر بالروح إلى شواطئ بحيرة تروبريانند^(١)، ونتغلغل في حياة السكان الأصليين - ونراقبهم في العمل واللهو، ونستمع إلى قصصهم. في أواخر شهر تشرين الثاني، يبدأ الطقس الماطر، وعندها لا يوجد الكثير مما يمكن فعله في الحقول والبساتين، وموسم صيد السمك لما يبدأ زخه الكامل بعد، والملاحة عبر البحار تلوح في أفق المستقبل، في حين أن المزاج الاحتفالي لا يزال قائماً بعد مهرجان ورقصات الحصاد، وتكون الألفة الاجتماعية شائعة، والوقت يمر ببطء، في حين أن الطقس السيئ يبقى

(١) جزر التروبريانند هي أرخبيل مرجاني يقع إلى الشمال الشرقي من غينيا الجديدة، حيث ينتمي السكان الأصليون إلى العرق البايو - ميلانيزي، وهم في مظهرهم الجسدي ومؤهلاتهم العقلية وتنظيمهم الاجتماعي يُظهرون مجموعة من الخصائص الأوقيانوسية الممتزجة مع بعض سمات الثقافة البايوية الأكثر تخلفاً من البر الرئيس لغينيا الجديدة.

للحصول على وصف كامل للكتلة الشمالية التي يشكل التروبريانديون جزءاً منها، راجع البحث الكلاسيكي للبروفيسور سي. غ. سليغمان، "الميلانيزيون في غينيا الجديدة البريطانية" (كامبريدج، ١٩١٠). يُبين هذا الكتاب أيضاً علاقة التروبرياندين بالأعراق والثقافات الأخرى في غينيا الجديدة وما حولها. كما يوجد أيضاً وصف مختصر في كتاب "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي" للمؤلف (لندن، ١٩٢٢).

السكان في المنزل في كثير من الأحيان. دعونا نخطو عبر شفق الغروب لمساء وشيك إلى إحدى قراهم ونجلس بجوار موقد النار، حيث يجذب بصيص الضوء المزيد والمزيد من الناس مع حلول المساء وبدء الحديث. عاجلاً أم آجلاً، سيطلب من أحدهم أن يروي قصة، لأن هذا هو موسم "القصص الخيالية". وإذا كان الراوي جيداً، فسرعان ما يثير الضحك والردود والمقاطعات في أثناء الكلام، وستتطور حكايته إلى أداء منتظم.

في هذا الوقت من العام، عادة ما تُروى في القرى حكايات شعبية من نوع خاص يدعى كوكوانبو. ثمة اعتقاد غامض، لا يؤخذ على محمل الجد تماماً، مفاده أن رواية هذه الحكايات لها تأثير مفيد في المحاصيل الجديدة المزروعة حديثاً في البساتين. ومن أجل تحقيق هذا الأثر، يجب دائماً، في النهاية، أن تُلقى قصيدة الكازينا القصيرة التي يُلمح فيها إلى بعض النباتات البرية الخصبة جداً.

كل قصة هي "مملوكة" لأحد أفراد المجتمع المحلي، وعلى الرغم من أنها معروفة لكثيرين، فهي مرويّة من "المالك" فقط، غير أنه يمكن أن يقدمها إلى شخص آخر بتعليمه إيّاها وتحويله بإعادة روايتها. لكن ليس كل "المالكين" يعرفون كيفية إحداث التشويق وإثارة الضحك من أعماق القلب، وهو أحد الغايات الرئيسة لمثل هذه القصص. يجب على الراوي الجيد أن يغير من صوته في الحوار، ويغني أغاني قصيرة بمزاج مناسب وإيماءات ملائمة، وعموماً يقوم بالتمثيل للجمهور. يكون بعض من هذه الحكايات، بالتأكيد، قصصاً "ماجنة"، أما بعضها الآخر فسأقدم مثلاً أو مثالين عنه.

مثلاً، توجد قصة العذراء في محنة والإنقاذ البطولي: خرجت امرأتان بحثاً عن بيض الطيور، فاكشفت إحدهما عشاً تحت شجرة، وحذرتها الأخرى: "هذه بيوض أفعى، لا تلمسيها"، فأجابت الأولى: "أوه، لا! إنها بيوض طائر"، ثم حملت البيض معها. تعود الأفعى الأم، وتبدأ البحث عن البيض بعد أن وجدت العش فارغاً، ثم تدخل أقرب قرية، وتغني فيها أغنية قصيرة:

"أمضي في طريقي وأنا أتلى للأمام،

بيض الطائر مباح أكله، وبيض الصديق ممنوع لمسه".

تستغرق هذه الرحلة مدة طويلة، لأن الأفعى تقتفي الأثر من قرية إلى أخرى، وفي كل مكان عليها أن تغني أغنياتها القصيرة. وأخيراً، عند دخولها إلى قرية المرأتين، ترى الجانية وهي تقلي البيض، فتلتف حولها، وتدخل جسدها. فتستلقي الضحية يائسة ومتألّة. لكن البطل قريب، رجل من قرية مجاورة يحلم بهذا الوضع المأساوي، ويصل إلى المكان، ويسحب الأفعى، ويقطعها إلى أشلاء، ويتزوج كلتا المرأتين، وهكذا، يحصل على جائزة مزدوجة مكافأة على براعته الفائقة وشجاعته.

في قصة أخرى، نتعرف عائلة سعيدة، أب وابنتان، يبحرون من منزلهم في الأرخبيل المرجاني الشمالي، ويتجهون إلى الجنوب الغربي إلى أن يصلوا إلى المنحدرات غير المأهولة والشديدة الانحدار في جزيرة غوماسيلا الصخرية. يستلقي الأب على مصطبة ويغفو، ويخرج عندئذ غول من الأدغال، يأكل الأب ويقبض على إحدى البنتين ويغتصبها، في حين تنجح

الأخرى في الفرار. تزود الأخت من الغابة أختها الأسيرة بقطعة من الخيزران، وعندما يستلقي الغول ويغفو، تقومان بقطعه نصفين وتنجوان.

تعيش امرأة في قرية أوكوبوكوبو في رأس خليج صغير مع أطفالها الخمسة. تتحرك سمكة وحشية عملاقة باتجاه أعلى الخليج ضاربة بذيلها ذات اليمين وذات الشمال عابرة القرية، وتدخل إلى الكوخ، وعلى نغمة أغنية قصيرة تقطع إصبع المرأة. ويحاول أحد الأبناء قتل السمكة الوحشية لكنه يفشل، وتكرر المحاولة كل يوم وتبوء بالفشل، إلى أن يأتي اليوم الخامس الذي ينجح فيه الابن الأصغر في قتل السمكة العملاقة.

قملة وفراشة تشرعان في الطيران، القملة كراكب مسافر، والفراشة كطائرة وطيّار. وفي منتصف الرحلة، في أثناء الطيران عبر البحار بين شاطئ واويلا وجزيرة كيتافا، تطلق القملة صرخة عالية، فتهتز الفراشة، وتسقط القملة وتغرق.

رجل لديه حماة من آكلي لحوم البشر، وهو لا مبال إلى حد كاف لجعله يذهب بعيداً ويتركها تتولى مسؤولية رعاية أطفاله الثلاثة. فمن الطبيعي أن تحاول أكلهم، لكنهم يهربون في الوقت المناسب، ويصعدون شجرة نخيل ويثبتونها في وضع حرج (من خلال قصة طويلة إلى حد ما)، إلى أن يصل الأب ويقتلها. وثمة قصة أخرى عن زيارة الشمس، وأخرى عن غول يتلف البساتين، وأخرى عن امرأة كانت جشعة للغاية لدرجة أنها سرقت كل الطعام الذي يجري توزيعه في الجنازة، والعديد من القصص المشابهة.

لكننا في هذا الموضع، على الرغم من أننا لا نركز اهتمامنا على النص القصصي، بقدر ما نركزه على مرجعيته الاجتماعية، النص بطبيعة الحال هو في غاية الأهمية، ولكن من دون السياق الذي يجري فيه يبقى من دون روح. وكما رأينا، يتم تعزيز الاهتمام بالقصة إلى حد بعيد ويتم إعطاؤها طابعها الملائم من خلال الأسلوب الذي تُروى به، وإن شكل الأداء بالكامل، الصوت وحركات الجسد إضافة إلى الحافز واستجابة الجمهور، يعني السكان الأصليين بقدر ما يعنيههم النص، وينبغي لعالم الاجتماع أن يأخذ توجيهه وما يتعين عليه فعله من السكان الأصليين. من ناحية ثانية، يجب القيام بالأداء في الوقت المناسب - الساعة واليوم والفصل، على خلفية تبرعم نباتات البساتين بانتظار العمل فيها عما قريب، وتأثرها قليلاً بالسحر في القصص الخيالية. يجب علينا أيضاً أن نضع في أذهاننا السياق الاجتماعي للملكية الخاصة، والوظيفة الاجتماعية والدور الثقافي للقصة المسلية. كل هذه العناصر لها القدر نفسه من الأهمية، كل شيء يجب أن تتم دراسته إضافة إلى النص. تعيش القصص في حياة المواطن الأصلي وليس على الورق، وعندما يقوم أحد الباحثين بتدوينها من دون أن يتمكن من استحضار الأجواء التي تزدهر فيها، يكون قد قدم لنا مجرد قطعة صغيرة مشوهة من الواقع.

أنتقل الآن إلى فئة أخرى من القصص، فئة ليس لها موسم خاص، ولا توجد طريقة نمطية لروايتها، ولا يوجد طابع أداء مميز لسردها وليس له أي تأثير سحري. ومع ذلك، فإن هذه الحكايات أهم من الفئة السابقة، نتيجة

الاعتقاد بأنها صحيحة، والمعلومات التي تحتوي عليها هي أكثر قيمة وأكثر أهمية من تلك التي تحويها حكايات الكوكوانبو. عندما تقوم مجموعة ما بزيارة بعيدة أو تبحر في رحلة استكشافية، فإن الأعضاء الأصغر سناً، المشغوفين بالمنظر الطبيعية والمجتمعات المحلية الجديدة والأشخاص الجدد، وربما حتى بالعادات الجديدة، سيعبرون عن دهشتهم ويقومون بطرح الاستفسارات. وسوف يقوم كبار السن والأكثر خبرة بتزويدهم بالمعلومات والتعقيبات، وهذا دائماً يأخذ شكل حكاية واقعية. فقد يقوم رجل عجوز بذكر تجاربه الخاصة عن المعارك والحملات، وعن أعمال السحر المشهورة والإنجازات الاقتصادية غير العادية. مع هذا، قد يخلط بين الذكريات المتبقية من والده وحكايات الأفاويل (أي قال فلان...) والخرافات، التي انتقلت عبر أجيال عدة. ومن ثمّ يتم الاحتفاظ، لسنين عدة، بذكرات الجفاف الشديد والمجاعات المهلكة، جنباً إلى جنب مع أوصاف المصاعب والكفاحات وجرائم السكان الساخطين.

يجري تذكر عدد من القصص عن بحارة ضلّوا عن مسارهم، وحطوا بين أكلة لحوم البشر والقبائل المعادية، وبعض من هذه القصص يجري تلحينه للغناء، وبعضها الآخر يتخذ شكل قصص خرافية تاريخية. وإن السحر والمهارة وأداء الراقصين المشهورين هي مواضيع مشهورة للأغاني والقصص. وثمة حكايات عن جزر بركانية بعيدة؛ وعن ينابيع حارة جرى في أحدها ذات مرة تعرض فريق من السباحين المتهورين للسلق حتى الموت؛ وعن بلدان غامضة مأهولة برجال أو نساء مختلفين تماماً؛ وعن

المغامرة الغريبة التي حدثت للبحارة في البحار البعيدة؛ وعن الأسماك والأخطبوطات الرهيبة التي تقفز فوق الصخور والمشعوذين المقنعين. إن القصص التي تُروى أيضاً، بعضها حديث وبعضها قديم، عن العرافين والزوار إلى أرض الموتى، تُعد أهم أعمالهم البطولية وأضخمها. توجد أيضاً قصص مرتبطة بالظواهر الطبيعية، مثل الزورق المتحجر؛ والرجل الذي تحول إلى صخرة؛ والبقعة الحمراء على الصخر المرجاني التي خلفتها مجموعة أكلت كثيراً من جوز التنبول.

لدينا هنا مجموعة متنوعة من الحكايات التي يمكن تقسيمها إلى: "روايات تاريخية"، شهدها الراوي مباشرة، أو مضمونة على الأقل نتيجة لوجودها داخل الذاكرة الحية لأحد الأشخاص؛ و"خرافات"، يكون فيها انقطاع في استمرارية الشهادة، ولكنها تقع ضمن نطاق الأشياء التي قد خبرها عادة رجال القبائل؛ و"حكايات الأقاويل"، عن البلدان البعيدة والأحداث القديمة في فترات زمنية تقع خارج نطاق الثقافة الحالية. ومع ذلك، فإن كل فئة من هذه الحكايات، بالنظر إلى السكان الأصليين، تلقي بظلالها بعضها على بعض بشكل غير محسوس، ويُطلق عليها نفس الاسم، ليووغو، ويُنظر إليها كلها بأنها صحيحة؛ إذ لا تُتلى على شكل أداء تمثيلي، ولا تُروى بغرض التسلية في موسم خاص. ويُظهر موضوعها أيضاً انسجاماً كبيراً، فكل تلك الحكايات تشير إلى مواضيع تحفز السكان الأصليين بقوة؛ إنها جميعاً متصلة بأنشطة محددة مثل الأنشطة الاقتصادية والحرب والمغامرة والنجاح في الرقص والتبادل الشعائري.

إضافة إلى ذلك، ونظراً لأن السكان الأصليين يسجلون الإنجازات العظيمة في جميع هذه الأنشطة بشكل فردي، فإن الفضل فيها يعود إلى بعض الأفراد ونسلهم أو إلى مجتمع محلي بأسره؛ ومن ثمّ، يتم الحفاظ عليها حية نتيجة لافتخار الأشخاص الممجّد أسلافهم فيها. وغالباً ما يكون للقصص التي تُروى كتفسير لخصوصية المعالم الطبيعية سياق اجتماعي، أي إنها تُعدد العشائر أو العائلات التي قامت بالمآثر. وعندما لا يكون الحال على هذا الشكل، تصبح القصص عبارة عن تعقيبات معزولة مجزأة على بعض المعالم الطبيعية، ملتصقة بها كذكرى باقية واضحة.

في كل هذا، أصبح من الواضح مرة أخرى أنه لا يمكننا فهم معنى النص كاملاً، ولا الطبيعة الاجتماعية للقصة، ولا موقف السكان الأصليين تجاهها واهتمامهم بها، إذا درسنا القصة على الورق فقط. إذ تعيش هذه الحكايات في ذاكرة الإنسان، بالطريقة التي تُروى بها، بل حتى أكثر من ذلك، في الاهتمام المركّب الذي يبقّيها حية، والذي يجعل الراوي يقصّها بفخر أو تحسّر، ما يجعل المستمع يتابع بشغف أو حزن، مع آمال وطموحات مثارة. وهكذا فإن جوهر الخرافة، وحتى أكثر من جوهر الحكاية الخيالية، لا يمكن أن يُدرَك من مجرد التمعّن في القصة، بل في الدراسة المشتركة للرواية وسياقها في الحياة الاجتماعية والثقافية للسكان الأصليين.

لكن طبيعة الفئات الثلاث تتوضح فقط عندما نتقل إلى الفئة الثالثة والأكثر أهمية من فئات الحكايات، الحكايات المقدسة أو الأساطير، ونقارنها مع الخرافات. يطلق السكان الأصليون على هذه الفئة الثالثة ليليو، وأريد أن

أؤكد أنني أنسخ مبدئياً تصنيف السكان الأصليين ومصطلحاتهم، وأقصر عملي على بعض التعليقات حول دقتها. تقف الفئة الثالثة من القصص بعيداً جداً عن الفئتين الآخرين. فإذا كانت الفئة الأولى تُروى من أجل التسلية، والثانية من أجل التعبير عن أمور جدية وإرضاء الطموح الاجتماعي، فإن الثالثة لا يُنظر إليها بأنها صحيحة فحسب، بل أيضاً بأنها جليلة ومقدسة، وتلعب دوراً ثقافياً مهماً للغاية. الحكاية الشعبية، كما نعلم، هي أداء موسمي وفعل للألفة الاجتماعية؛ والخرافة، التي تنجم عن الاتصال مع واقعة غير عادية، تكشف المشاهد التاريخية الماضية؛ أما الأسطورة، فتدخل إلى المشهد عندما يتطلب طقس أو شعيرة أو قاعدة اجتماعية أو أخلاقية تبريراً وبينه من العصور القديمة وواقعية وقدسية.

سوف نفحص في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب عدداً من الأساطير بالتفصيل، ولكن في الوقت الحالي، دعونا نلق نظرة على مواضيع بعض الأساطير الأنموذجية. خذ على سبيل المثال العيد السنوي لعودة الموتى، الذي تُوضع ترتيبات مفصلة له، ولا سيما العرض الهائل للطعام. فعندما يقترب هذا العيد، تُروى القصص عن الكيفية التي بدأ فيها الموت بمعاقة الإنسان، وكيفية فقدان القدرة على تجديد الشباب الأبدي. كما تروى لبيان سبب اضطراب الأرواح إلى مغادرة القرية وعدم البقاء عند مواعد النيران، وأخيراً لبيان سبب عودتها مرة واحدة في السنة. من ناحية ثانية، في مواسم معينة في أثناء التحضير لحملة بحرية، يتم إصلاح الزوارق وصنع أخرى جديدة بمرافقة سحر خاص. في هذا، ثمة تلميحات

أسطورية في التعاويد، بل حتى الأفعال المقدسة تحتوي على عناصر لا يمكن فهمها إلا عندما تُروى قصة الزورق الطائر وطقسه وسحره. وفيما يتعلق بطقوس التجارة، ترتبط القواعد والسحر، بل حتى الطرق الجغرافية، بأساطير مماثلة. لا يوجد سحر مهم، ولا شعيرة، ولا طقس من دون معتقد، والمعتقد يكون منسوجاً في روايات سابقة محددة. إن الاتحاد وثيق للغاية، لأنه لا يُنظر إلى الأسطورة بأنها تعقيب أو تفسير لمعلومات إضافية فقط، بل بأنها أيضاً برهان وميثاق، وغالباً ما تكون دليلاً عملياً للأنشطة التي ترتبط بها. من ناحية أخرى، تحتوي الطقوس والشعائر والعادات والتنظيم الاجتماعي، في بعض الأحيان، على إشارات مباشرة إلى الأسطورة، وتعد بمنزلة نتائج لحدث أسطوري. الواقع الثقافي هو معلم تتجسد فيه الأسطورة؛ في حين يُعتقد أن الأسطورة هي السبب الحقيقي الذي أدى إلى إظهار القواعد الأخلاقية، أو التصنيف الاجتماعي، أو الطقوس، أو العادات. ومن ثم، تشكل هذه القصص جزءاً لا يتجزأ من الثقافة، وإن وجودها وتأثيرها لا يتجاوز رواية القصة فحسب، ولا يقتصر على استخلاص مضمونها من الحياة واهتماماتها فقط، بل إن هذه القصص تحكم العديد من السمات الثقافية وتتحكم بها، وتشكل الأساس الدوغماتي^(١) للحضارة البدائية.

(١) الدوغماتية (Dogmatism) هي حالة من الجمود الفكري، التي يتعصب فيه الشخص لأفكاره الخاصة. وتستخدم غالباً للإشارة إلى عقيدة أو مبدأ يزعم بامتلاك الحقيقة المطلقة، ومن سماتها الجزم برأي أو معتقد بصرف النظر عن الحقائق أو الوقائع. / المترجم /.

ربما تكون هذه هي أهم نقطة في الفرضية التي أتابعها: أؤكد أن هناك فئة خاصة من القصص، التي يُنظر إليها بأنها مقدسة، متجسدة في الطقوس والأخلاق والتنظيم الاجتماعي، والتي تشكل جزءاً فاعلاً ومتمماً للثقافة البدائية. لا تعيش هذه القصص عن طريق اهتمام سطحي، ولا كما لو كانت حكايات وهمية أو حتى حقيقية؛ بل هي بالنظر إلى السكان الأصليين عرض لواقع بدائي أعظم وأكثر ملاءمة، ويتم عن طريقها تحديد الحياة الحالية والمصائر والأنشطة البشرية، وإن معرفتها تزود الإنسان بالدافع من أجل القيام بالأعمال الطقسية والأخلاقية، إضافة إلى تزويده بمؤشرات عن كيفية تأديتها.

من أجل جعل النقطة محل النقاش واضحة تماماً، دعونا نقارن مرة أخرى استنتاجاتنا بالآراء الحالية للأنثروبولوجيا الحديثة، ليس من أجل انتقاد الآراء الأخرى من دون مبرر، بل حتى نتمكن من ربط نتائجنا بالحالة الراهنة للمعرفة، وتقديم واجب العرفان لما قد تلقيناه، وتحديد أين يتعين علينا أن نختلف بوضوح وبدقة.

سيكون من الأفضل اقتباس تعبير مكثف وموثوق، وسأختار لهذا الغرض عبارة من التعريف والتحليل الوارد في كتاب "ملاحظات واستفسارات في الأنثروبولوجيا"، بقلم الأنسة الراحلة سي. إس. بورن والأستاذ ج. ل. مايرز. تحت عنوان "قصص وأقوال وأغنيات"، إذ جرى إبلاغنا إن "هذا القسم يتضمن العديد من الجهود الفكرية للشعوب..." التي "تمثل المحاولات المبكرة لاستعمال العقل والخيال والذاكرة." وهنا

نسأل، مع بعض القلق، أين تُركت العواطف، والاهتمام، والطموح، والدور الاجتماعي لجميع القصص، والعلاقة العميقة بالقيم الثقافية للقصص الأكثر جدية؟ بعد تصنيف موجز للقصص بالطريقة المعتادة نقرأ عن الحكايات المقدسة: "الأساطير هي قصص رغم أنها عجيبة وغير ممكنة من وجهة نظرنا، إلا أنها مع ذلك مروية بكل نية حسنة، لأن الراوي يهدف أو يقصد من ورائها أن يشرح عن طريق شيء ملموس وواضح فكرة مجردة أو تصورات غامضة وصعبة من قبيل الخلق، والموت، والفروق بين الأعراق أو الأنواع الحيوانية، والأعمال المختلفة للرجال والنساء؛ وأصول الطقوس والعادات أو الأشياء الطبيعية المدهشة أو آثار ما قبل التاريخ؛ ومعنى أسماء الأشخاص أو الأماكن. تُوصف مثل هذه القصص أحياناً بأنها سببية، لأن الغرض منها هو شرح سبب وجود أو حدوث شيء ما"^(١).

لدينا هنا بكلمات قليلة كل ما ينبغي للعلم الحديث، في أفضل، حالاته أن يقوله حول الموضوع. لكن، هل سيتفق الميلاينزيون مع هذا الرأي؟ بالتأكيد لا. فهم لا يريدون "تفسير"، و"توضيح" أي شيء يحدث في أساطيرهم - والأهم من ذلك كله، لا يريدون تناول فكرة مجردة. وفيما يتعلق بهذا الأمر، لا يمكن العثور، على حد علمي، على مثال، لا في ميلانيزيا ولا في أي مجتمع محلي متوحش آخر. والأفكار المجردة القليلة التي يجوزها السكان الأصليون تحمل تفسيرها الملموس في نفس الكلمات التي

(١) مقتبس من كتاب "ملاحظات واستفسارات في الأنثروبولوجيا"، ص ٢١٠ - ٢١١.

تعبر عنها. عندما يُوصف كائن بأفعال يكذب، يجلس، يقف؛ وعندما يجري التعبير عن السبب والنتيجة من خلال كلمات تشير إلى الأساس والماضي المتوقف عليه؛ وعندما تميل مختلف الأسماء الملموسة نحو معنى الحيز والمكان؛ فإن الكلمة والعلاقة بالواقع الملموس تجعلان الفكرة المجردة "واضحة" بما فيه الكفاية. ولن يوافق التروبرياندي أو أي شخص آخر من السكان الأصليين مع الرأي القائل إن "الخلق، والموت، والفروق بين الأعراق أو الأنواع الحيوانية، والأعمال المختلفة للرجال والنساء" هي "تصورات غامضة وصعبة". ولا يوجد ما هو مألوف لدى السكان الأصليين أكثر من الأعمال المختلفة للجنس الذكري والأنثوي؛ ولا يوجد شيء يحتاج إلى شرح حول هذا الموضوع. ولكن على الرغم من أن هذه الاختلافات مألوفة، فهي مزعجة في بعض الأحيان، أو كريهة، أو على الأقل مقيدة، وتوجد حاجة لتبريرها، وضمان قدمها وحقيقتها؛ باختصار توجد حاجة لدعم صحتها. الموت، للأسف، ليس غامضاً أو مجرداً، أو صعباً على الفهم لأي كائن بشري. إنه فقط واقع ملازم إلى حد بعيد، وملمس إلى حد بعيد، ومن السهل فهمه لأي شخص كانت لديه تجربة تماس أقاربه القريبين أو منذرة له شخصياً. ولو كان غامضاً أو غير حقيقي، لما كانت هذه الرغبة الشديدة للإنسان في ذكره؛ لكن فكرة الموت ملأى بالرعب، مع رغبة في إزالة تهديده، والأمل الغامض في أنه قد يكون، ليس موضحاً، بل بالأحرى موضحاً أسلوب إبعاده، وجعله غير حقيقي، وإنكاره فعلياً. وإن الأسطورة، الضامنة للاعتقاد في الخلود، وفي الشباب الأبدي، وفي حياة ما بعد القبر، ليست رد فعل فكرياً على لغز، بل هي فعل صريح للإيمان المولود

من رد الفعل الغريزي والعاطفي العميق للفكرة الأكثر رعباً وإقلاقاً. ولا تُروى القصص حول "أصول الطقوس والعادات" كمجرد تفسير لها، وهي لا تشرح أبداً بأي معنى للكلمة، بل تحدد دائماً سابقة تشكل مثلاً وضامناً لاستمرارها، وفي بعض الأحيان توجيهات عملية من أجل الإجراءات التقليدية المتبعة في إنجاز شيء ما.

لذلك، علينا أن نختلف على كل نقطة من هذا التعبير الممتاز، على الرغم من إيجازه للرأي الحالي في مجال الأسطورة. ومن شأن هذا التعريف أن يخلق فئة تحيلية غير موجودة من الحكايات، الأساطير السببية، التي تتوافق مع رغبة غير موجودة للتوضيح، مؤدية إلى وجود عبثي كمجهود فكري، والبقاء خارج الثقافة الوطنية والتنظيم الاجتماعي مع اهتماماته البراغمية. يبدو من وجهة نظرنا أن المعالجة مخطئة بكاملها، لأنه جرى التعامل مع الأساطير وكأنها مجرد قصص؛ ولأنه جرى النظر إليها وكأنها عمل فكري نظري بدائي، ولأنه جرى انتزاعها من سياقها الحي ودراستها من الشكل الذي تبدو عليه على الورق وليس مما تفعله في الحياة. مثل هذا التعريف سيجعل من المستحيل رؤية طبيعة الأسطورة بوضوح أو الوصول إلى تصنيف مرضٍ للحكايات الشعبية. وفي الواقع، سيكون علينا أن نختلف أيضاً مع تعريف الخرافة والحكاية الخيالية التي قدمها لاحقاً المؤلفان في كتاب "ملاحظات واستفسارات في الأنثروبولوجيا".

ولكن الأهم من ذلك كله، ستكون وجهة النظر هذه قاتلة للعمل الميداني الكفاء، لأنها ستجعل المراقب راضياً بمجرد كتابة الروايات. إن

الطبيعة الفكرية للقصة تُستنفد بنصها، لكن الجانب الوظيفي والثقافي والنفعي لأيّ حكاية أصلية يتجلى في تشريعها وتجسيدها وعلاقاتها السياقية بقدر ما يتجلى في النص. فمن الأسهل تدوين القصة بدلاً من مراقبة طرائق انتشارها المعقدة، التي تدخل عبرها في الحياة، أو دراسة وظيفتها عن طريق مراقبة الحقائق الاجتماعية والثقافية الواسعة التي تدخل فيها. وهذا هو السبب الذي يفسر وجود الكثير من النصوص لدينا، من جهة، ومعرفتنا الضحلة بالطبيعة الحقيقية للأسطورة، من جهة ثانية.

لذلك، قد نتعلم درساً مهماً من التروبرياندين، ودعونا نعود إليهم الآن. سنقوم بتفحص بعض أساطيرهم بالتفصيل، حتى نتمكن من تأكيد استنتاجاتنا بشكل استقرائي، ولكن بدقة.

الفصل الثاني

أساطير النشوء

قد يكون من الأفضل أن ننطلق من بداية الأشياء، ونتفحص بعضاً من أساطير النشوء. يقول السكان الأصليون إن العالم كان في الأصل مأهولاً من تحت الأرض، وكان للبشرية هناك وجود مماثل للحياة الحالية على الأرض في جميع النواحي، حيث كان البشر تحت الأرض ينتظمون في قرى وعشائر ومقاطعات، كما كانت لديهم مراتب مختلفة، عرفوا الامتيازات وكانت لديهم ادعاءات، وامتلكوا ملكيات خاصة، وكانوا على دراية ومعرفة بالسحر. ظهروا موهوبين بكل هذا، وأنشؤوا بموجب هذا الفعل بالذات حقوقاً معينة في الأرض والمواطنة، وفي الامتيازات الاقتصادية وممارسة السحر. أحضروا معهم كل ثقافتهم لمواصلتها والاستمرار بها على هذه الأرض.

ثمّة عدد من الأماكن الخاصة - مغاور وكهوف، وأجمات أشجار، وأكوام حجرية، ونتوءات مرجانية، ونباتات، وخنادق ضيقة - يطلق عليها السكان الأصليون اسم "فتحات" أو "منازل". ومن مثل هذه "الفتحات"، جاء الأزواج الأوائل (أخت ك رب للأسرة وأخ ك حارس

للأخت) واستولوا على الأراضي، وأعطوا الطابع الطومني والصناعي والسحري والاجتماعي للمجتمعات المحلية التي بدأت على هذا النحو.

جرى حل مسألة المرتبة، التي تلعب دوراً كبيراً في مفهومهم الاجتماعي، وذلك بالظهور من فتحة خاصة واحدة، تدعى أوبوكولا، بالقرب من قرية لابائي. كان هذا الحدث بارزاً في أن، على عكس المسار المعتاد (الذي هو: من كل "فتحة" أصلية واحدة، تظهر سلالة واحدة)، من هذه الفتحة في لابائي، ظهر ممثلو العشائر الرئيسة الأربع واحداً تلو الآخر. إضافة إلى ذلك، تبع وصولهم حدث تافه ظاهرياً، لكن في الواقع الأسطوري حدث مهم للغاية. فقد أتى من ذلك المكان أولاً الكيلفازي (إيغوانا)، وهو حيوان عشيرة اللوكولابوتا، الذي حفر طريقه عبر الأرض كما تفعل الإيغوانا، ثم تسلق شجرة، وبقي هناك متتبعاً الأحداث اللاحقة كمتفرج فحسب. وسرعان ما خرج من ذلك المكان الكلب، طوطم عشيرة لوكوبا، الذي كان له في الأصل المرتبة الأعلى. وأتى الخنزير ثالثاً، وهو ممثل عشيرة مالاسي، التي تحتل الآن المرتبة الأولى. وجاء أخيراً طوطم عشيرة لوكواسيسينغا، الذي يمثله التمساح في بعض الروايات، وفي روايات أخرى يمثله الثعبان، وفي أخرى الأبوسوم، ويجري تجاهله تماماً في بعض الأحيان. تجول الكلب والخنزير في المكان، وعند رؤية الكلب لثمرة نبات النوكو، شمّها ثم أكلها. فقال له الخنزير: "أنت تأكل النوكو، أنت تأكل الأوساخ؛ أنت قليل المربي وعامّي، وسأكون أنا الرئيس، الـ غوياو". ومنذ ذلك الحين، أصبح أفراد العشيرة الفرعية، الـ تابالو، من عشيرة المالاسي هم الرؤساء الحقيقيون.

من أجل فهم هذه الأسطورة، لا يكفي تتبع الحوار بين الكلب والخنزير، الذي قد يبدو بلا معنى أو حتى حواراً تافهاً. لكن بمجرد أن تُدرك المفهوم الاجتماعي المحلي، والأهمية القصوى للمرتبة، وواقع أن الطعام وقيوده (المحرمات على المرتبة والعشيرة) هي المؤشر الرئيس للطبيعة الاجتماعية للإنسان، وأخيراً سيكولوجيا تحديد الهوية الطوطمية؛ تبدأ في فهم كيف أن هذا الحادث، بالشكل الذي حدث فيه عندما كانت البشرية في مرحلة الولادة، رسّخ نهائياً وعلى نحو حاسم العلاقة بين العشيرتين المتنافستين. ولفهم هذه الأسطورة، يجب أن تكون لديك معرفة جيدة بمفهومهم الاجتماعي ودينهم وعاداتهم وطريقتهم في النظر إلى الأشياء. وعندئذ فقط، يمكنك تقدير ماذا تعني هذه القصة للسكان الأصليين وكيف يمكن أن تعيش في تفاصيل حياتهم. وإذا أقمت بينهم وتعلمت لغتهم، فسوف تجدوها فاعلة دوماً في النقاش والشجار بشأن التفوق النسبي للعشائر المختلفة، وفي المناقشات حول مختلف محرمات الطعام، التي كثيراً ما تثير مسائل خلافية دقيقة. والأهم من ذلك كله، لو كنت قد واكبت الاتصال المباشر مع المجتمعات المحلية في أثناء نشوء وتقدم العملية التاريخية لانتشار نفوذ عشيرة المالاسي، لكنت وجهاً لوجه مع هذه الأسطورة كقوة فاعلة.

من المثير للاهتمام بما فيه الكفاية أن الحيوانين الأول والأخير اللذين ظهرا، وهما الإيغوانا وطوطم اللوكواسيسيجا، كانا قد تُركا منذ البداية في العراق: وهكذا، لم يُراع المبدأ العددي ومنطق الأحداث بدقة شديدة في تعليل الأسطورة.

إذا كان التلميح إلى الأسطورة الرئيسة لـ لا بائي حول التفوق النسبي للعشائر الأربع، يجري في جميع أرجاء القبيلة في أحيان كثيرة، فإن الأساطير المحلية الثانوية ليست أقل حيوية وفاعلية، كل منها في مجتمعها المحلي الخاص. عندما تصل جماعة إلى قرية بعيدة إلى حد ما، سيجري إخبارها بالحكايات التاريخية الخرافية، ولكن الأهم من ذلك كله، سيتم إخبارها بالميثاق الأسطوري لذلك المجتمع المحلي، ومهاراته السحرية، وطبيعته المهنية، ومرتبته ومكانته في التنظيم الطوطمي. وإذا نشأ نزاع على الأرض، أو اعتداء على الأمور السحرية، أو حقوق صيد السمك، أو أي امتيازات أخرى، فسوف يُستعان ببيانات وأدلة من الأسطورة.

واسمحوا لي أن أوضح بشكل ملموس الطريقة التي سَروى بها أسطورة أنموذجية من أصول محلية في المجرى الطبيعي للحياة الأصلية. دعونا نراقب جماعة من الزوار الذين يصلون إلى قرية من القرى التروبريانية. إنهم سوف يجلسون أمام منزل الزعيم، في الموضع المركزي من المحلة، ومن المرجح أن تكون بقعة النشوء قريبة من ذلك الموضع، وموسومة بعلامة نتوء مرجاني أو كومة من الحجارة. سوف تجري الإشارة إلى هذه البقعة، وذكر اسمي الأخ والأخت السلفين، وربما يقال إن الرجل بنى منزله على البقعة التي يقع عليها منزل الزعيم الحالي. وبالطبع، سيعرف المستمعون من السكان الأصليين أن الأخت كانت تعيش في منزل مختلف بالقرب من البقعة، لأنه من غير الممكن مطلقاً أن تقطن مع أخيها في البيت نفسه.

وكمعلومات إضافية، قد يجري إخبار الزوار بأن الأسلاف قد أحضروا معهم المواد والأدوات وطرائق الصناعة المحلية. ففي قرية يالاكا، على سبيل المثال، تجري عمليات الحصول على الكلس من الأصداق والقواقع، وفي قرى أوكوبوبو وأوبويريا وأوبووادا، جلب الأسلاف المعرفة والأدوات اللازمة لصقل الحجر الصلب، وفي قرية بوويتالو، خرجت من تحت الأرض بصحبة الأسلاف الأصليين أداة النحات، سن سمك القرش ذات المقبض، ومعرفة الفن. وهكذا، فإن الابتكارات الاقتصادية في معظم الأماكن ترجع إلى النشوء الأصلي. وفي قرى المراتب العليا جُلبت شارات الكرامة الوراثية، وفي قرى أخرى جاءت بعض الحيوانات المرتبطة بالعشيرة الفرعية المحلية. وبدأت بعض المجتمعات المحلية في مسيرتها السياسية المتمثلة في معاداة بعضها لبعض منذ البداية الأولى. إن الهدية الأكثر أهمية لهذا العالم، التي جُلبت من العالم الموجود تحت الأرض هي دائماً السحر، ولكن سيتعين معالجة هذا في وقت لاحق بشكل كامل.

إذا كان أحد المتفرجين الأوروبيين هناك ولم يسمع أي شيء سوى المعلومات المقدمة من أحد السكان الأصليين إلى آخر، فإنها لن تعني له الشيء الكثير، وفي الواقع، قد تؤدي به إلى سوء فهم خطير. فإن ظهور الأخ والأخت في وقت واحد قد يجعله يشك مثلاً في أنه تلميح أسطوري لغشيان المحارم، أو قد يجعله يبحث عن القرين الأصلي ويستفسر عن زوج الأخت. سيكون الشك الأول خاطئاً تماماً، وقد يسلط ضوءاً زائفاً على العلاقة المحددة بين الأخ والأخت، التي يكون فيها الأول (أي الأخ) هو الحارس

الذي لا غنى عنه، والثانية (أي الأخت)، لا غنى عنها على حد سواء، هي المسؤولة عن انتقال سلسلة النسب. فقط المعرفة الكاملة بعبادات وأفكار السلالة الأمومية هي التي تعطي جسداً ومعنى للإشارة المجردة لاسمي السلفين، وهو أمر بالغ الأهمية للمستمتع من السكان الأصليين. وإذا سأل الأوروبي من كان زوج الأخت وكيف أنجبت أطفالاً، فسرعان ما سيجد نفسه مرة أخرى مجاهداً بمجموعة من الأفكار الغريبة تماماً، ك: عدم الأهلية الاجتماعية للأب (بمعنى آخر لا يوجد شيء اسمه أب)، وغياب أي فكرة حول الإنجاب الفسيولوجي، والنظام الغريب والمعقد للزواج، تكون سلالة النسب أمومية والسكن أبوياً في الوقت نفسه^(١).

سوف تصبح الصلة الاجتماعية لهذه الروايات عن الأصول واضحة فقط للمستفسر الأوروبي عندما يستوعب الأفكار الشرعية للمواطن الأصلي حول المواطنة المحلية، والحقوق الوراثية في أراضي المقاطعة ومناطق صيد السمك والأنشطة المحلية. لأنه وفقاً للمبادئ القانونية للقبيلة، فإن كل هذه الحقوق هي احتكارات للمجتمع المحلي؛ والأشخاص المتحدرون من سلالة النسب الأنثوي من الأسلاف الأصليين هم وحدهم المخولون

(١) للحصول على بيان كامل عن سيكولوجيا وسيكولوجيا القرابة والنسب انظر المقالات حول "سيكولوجيا الجنس وأسس القرابة في المجتمعات البدائية"، "التحليل النفسي والأنثروبولوجيا"، "التعقيد والأسطورة في حق الأم"، والمقالات الثلاث في المجلة النفسية، *Psyche*، تشرين الأول ١٩٢٣، نيسان ١٩٢٤، كانون الأول ١٩٢٥. تم تضمين المقالة الأولى في "الأب في علم النفس البدائي" (*Psyche Miniature*، 1926).

بامتلاكها. إذا أُخبر الأوروبي إضافة إلى ذلك أن، إلى جانب المكان الأول للظهور، يوجد العديد من "الفتحات" الأخرى في القرية ذاتها، فإنه سيصبح أكثر حيرة إلى أن يتعرف، من خلال دراسة دقيقة للتفاصيل الملموسة ومبادئ علم الاجتماع المحلي، على فكرة المجتمعات المحلية القروية المركبة، أي المجتمعات المحلية التي اندمجت فيها عشائر فرعية عدة.

من الواضح إذن أن الأسطورة تنقل إلى المواطن الأصلي أكثر بكثير مما هو وارد في القصة الصرفة؛ لأن القصة لا تعطي سوى الاختلافات المحلية الملموسة ذات الصلة حقاً؛ ولأن المعنى الحقيقي، في الواقع كامل الرواية، متضمن في الأسس التقليدية للتنظيم الاجتماعي؛ ولأن المواطن الأصلي لا يتعلم عن طريق الاستماع إلى القصص الأسطورية المجزأة، بل عن طريق العيش داخل النسيج الاجتماعي لقبيلته. بعبارة أخرى، إن سياق الحياة الاجتماعية، والإدراك التدريجي للمواطن الأصلي لكيف أن كل ما قيل له أن يفعله، له سابقته ونمطه في الأزمنة الغابرة، هو ما يبين له حقيقة الرواية الكاملة والمعنى الكامل لأساطيره عن النشوء.

ولذلك من الضروري أن يصبح المراقب على دراية تامة بالتنظيم الاجتماعي للسكان الأصليين إذا أراد حقاً أن يفهم جانبه التقليدي. وعندئذ ستصبح الروايات القصيرة، مثل تلك التي تُروى عن الأصول المحلية، بسيطة وواضحة تماماً له، وسوف يرى بوضوح أيضاً أن كل واحدة منها ليست سوى جزء، وهو جزء قليل الأهمية إلى حد ما، من قصة أكبر بكثير، لا يمكن قراءتها إلا من خلال الحياة الفطرية. ما يهم حقاً في مثل هذه القصة

هو وظيفتها الاجتماعية، فهي تنقل الواقع الأساسي للوحدة المحلية ووحدة القرابة إلى مجموعة من الناس المتحدرين من جدّة سلفية مشتركة، وتعبّر عنه وتعزّزه. إلى جانب الاقتناع بأن التحدار والظهور المشترك من الأرض هما فقط اللذان يمنحان الحقوق الكاملة للناس، وإن قصة النشوء تحتوي حرفياً على الميثاق القانوني للمجتمع المحلي. ومن ثمّ حتى حين يطرّد سكان مجتمع محلي مهزوم من أراضيهم جارّ معادٍ، تظل أراضيهم دائماً سليمة لأجلهم ولا تُمس؛ وهم دائماً، بعد مضي فترة من الزمن، وعندما تقام شعائر السلام، يسمح لهم بالعودة إلى موقعهم الأصلي وإعادة بناء قريتهم وزراعة بساينهم مرة أخرى^(١). إن الشعور التقليدي بعلاقة حقيقية ووثيقة بالأرض؛ والواقع الملموس لرؤية بقعة الظهور الفعلية في وسط مشاهد الحياة اليومية؛ والاستمرارية التاريخية للامتيازات والمهن والشخصيات المميزة التي تعود إلى البدايات الأسطورية الأولى - كل هذا يحدث على نحو بين من أجل التلاحم وحب الوطن والشعور بالاتحاد والقرابة في المجتمع المحلي. ولكن على الرغم من أن الحكاية عن الظهور الأصلي تكامل وتوائم بين التقاليد التاريخية والمبادئ القانونية والعادات المختلفة، يجب أيضاً أن نضع في حسابنا بوضوح أن الأسطورة الأصلية ليست سوى جزء صغير من المركّب الكلي للأفكار التقليدية. وهكذا، فمن ناحية، تكمن حقيقة الأسطورة في وظيفتها الاجتماعية؛ ومن الناحية الأخرى، بمجرد أن نبدأ في

(١) راجع الرواية المقدمة عن هذه الوقائع في المقال حول "الحرب والأسلحة بين سكان جزر التروبرياندا"، مان، كانون الثاني ١٩١٨؛ وفي كتاب الأستاذ سليغمان "الميلانيزيون" ص. ٦٦٣ - ٦٦٨.

دراسة الوظيفة الاجتماعية للأسطورة، ومن ثمَّ إعادة بناء معناها الكامل، فإننا نتجه تدريجياً إلى بناء النظرية الكاملة للتنظيم الاجتماعي الأصلي.

إن واحدة من أكثر الظواهر المرتبطة بالميثاق والسابقة التقليدية إثارة للاهتمام هي تعديل الأسطورة والمبدأ الأسطوري من أجل التوافق مع حالات جرى فيها انتهاك أساس هذه الأساطير بشكل صارخ. يحصل هذا الانتهاك دائماً عندما تهيمن العشائر المهاجرة على الادعاءات المحلية لعشيرة أصلية، بمعنى عشيرة ظهرت من البقعة. ومن ثمَّ ينشأ تعارض في المبادئ، لأن من الواضح أن المبدأ الذي مفاده أن الأرض والسلطة ينتميان إلى هؤلاء الذين خرجوا من البقعة بالمعنى الحرفي لا يترك مجالاً لأيّ قادم جديد. ومن ناحية أخرى، لا يمكن لعشيرة أصلية مقاومة أفراد من عشيرة فرعية تنتمي إلى مرتبة عليا أرادوا الاستيطان في منطقة جديدة، عن طريق استخدام المبدأ السابق أيضاً بالمعنى الأسطوري الأصلي الفعلي. والنتيجة هي خلق فئة خاصة من القصص الأسطورية تبرر الوضع الشاذ لهذه الأمور وتفسره. وتتجلى قوة المبادئ الأسطورية والقانونية المتنوعة في أن أساطير التبرير لا تزال تحتوي على وقائع ووجهات نظر متضاربة ومتناقضة منطقياً، ولا تحاول هذه الأساطير سوى تغطيتها بحدث توفيقى سطحي، جرت فبركته بشكل مرتجل على نحو واضح. إن دراسة مثل هذه القصص ممتع للغاية، لأنها تعطينا تبصراً عميقاً في السيكولوجيا الأصلية للتقاليد، ولأنها تغرينا وتحثنا على إعادة بناء تاريخ القبيلة الماضي، ومع ذلك يجب أن نستسلم للإغراء مع توخي الحذر والشك الواجبين.

في جزر التروبريانند نجد أن كلما ارتفعت مرتبة العشيرة الفرعية الطوطمية، ازدادت قدرتها على التوسع. دعونا أولاً نعرض الوقائع ثم نتقل إلى تفسيرها. وُجدت الآن العشيرة الفرعية الـتابالو التي تنتمي إلى عشيرة الـمالاسي ذات المرتبة الأعلى حاكمة في عدد من القرى: أوماراكانا، وهي العاصمة الرئيسة لهذه القرى؛ وكاساناي، القرية التوعم للعاصمة؛ وأوليفيليفي، وهي قرية تأسست قبل نحو ثلاثة عهود بعد هزيمة العاصمة. وهناك قريتا: أوملاموالوا، انقرضت الآن؛ وداياغيلا، التي لم تعد تحكمها الـتابالو، كانتا ذات يوم تنتميان إليها أيضاً. وعُثر على العشيرة الفرعية نفسها، التي تحمل الاسم نفسه وتدعي النسب نفسه، ولكنها لا تحافظ على جميع محرمات التمييز ولا تتمتع بكل شارات السلطة، حاكمة في قرى: أويويووا، وغوميلابابا، وكافاتاريا، وكاداواغا، وكلها في الجزء الغربي من الأرخبيل المذكورة أخيراً تقع في جزيرة كايولا الصغيرة. أما قرية توكوا يوكوا لم تخضع لحكم الـتابالو إلا منذ نحو خمسة عهود تقريباً. أخيراً، ثمة عشيرة فرعية تحمل الاسم نفسه وادعاء القرابة نفسها، تحكم المجتمعين المحليين الكيرين والقويين في الجنوب، سيناكيتا وفاكوتا.

والواقعة الثانية ذات الأهمية التي تتصل بهذه القرى وحكامها، هي أن العشيرة الحاكمة لا تتظاهر بأنها ظهرت محلياً في أيّ من تلك المجتمعات المحلية التي يمتلك أفرادها أراضٍ، ويمارسون السحر المحلي، ويستخدمون السلطة. تزعم العشائر الحاكمة جميعها أنها ظهرت، برفقة الخنزير الأصلي، من الفتحة التاريخية التي تدعى أوبوكولا على الشاطئ الشمالي الغربي

للجزيرة بالقرب من قرية لا بائي. ومن هناك، بحسب تقاليدها، قد انتشرت في جميع أنحاء المنطقة^(١).

يوجد في تقاليد هذه العشيرة وقائع تاريخية محددة عدة يجب تفكيكها وتسجيلها بشكل واضح؛ تأسيس قرية أوليفيليفي منذ ثلاثة "عهود"، استيطان التابالو في قرية توكوا يوكوا منذ خمسة "عهود"، الاستيلاء على فاكوتا منذ نحو سبعة أو ثمانية "عهود". وأقصد بـ "العهد" مدة حكم زعيم واحد. إذ إنه في جزر التروبرياندا، كما هو الحال من دون شك في معظم القبائل الأمومية، من يخلف الرجل هو شقيقه الأصغر، ومن الواضح أن متوسط "العهد" أقصر بكثير من مدة حياة جيل، وهو أيضاً أقل موثوقية كمقياس للوقت، بما أنه في كثير من الحالات ليس من الضروري أن يكون أقصر. هذه الحكايات التاريخية الخاصة، التي تقدم رواية كاملة عن كيفية حدوث الاستيطان، وزمانه، ومن قام به، وطريقته، هي بيانات عملية واقعية. وهكذا، يكون من الممكن الحصول على روايات مفصلة من إخباريين مستقلين عن الكيفية التي اضطربها بوغوا بواغا رئيس أوماراكانا بعد حرب فاشلة، في زمن آبائهم أو أجدادهم على التوالي، إلى الفرار مع كل أفراد مجتمعه المحلي إلى أقصى الجنوب، إلى البقعة المألوفة حيث أشيدت فيها قرية مؤقتة. وعاد بعد عامين لأداء مراسم صنع السلام وإعادة بناء أوماراكانا. لكن شقيقه

(١) يتعين على القارئ الذي يريد فهم هذه التفاصيل التاريخية والجغرافية الاستئناس بالخرائطة المقابلة للصفحة ٥١ من عمل الكاتب "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي".

الأصغر لم يرجع معه، بل أشاد قرية دائمة، أوليفيلفي، وبقي هناك. إن الرواية التي يمكن تأكيدها بأدق التفاصيل من أي شخص بالغ ذكي من سكان المنطقة، تُعدّ بشكل واضح بمنزلة بيان تاريخي يمكن الاعتماد عليه بقدر ما يمكن للمرء الحصول عليه في أي مجتمع محلي متوحش. والبيانات حول توكوا يوكوا وفاكوتا وهلمّ جرّاً، ذات طبيعة متشابهة.

ما يرفع مصداقية مثل هذه الروايات فوق أي شك هو أساسها الاجتماعي. فالفرار بعد الهزيمة هو قاعدة عامة عند القبائل؛ والطريقة التي تصبح بها القرى الأخرى مقراً للأشخاص ذوي المرتبة الأعلى، أي الزواج المختلط بين نساء التابالو وزعماء القرى الأخرى، هي أيضاً سمة من سمات حياتهم الاجتماعية، والآلية التي تحصل بها هذه الإجراءات ذات أهمية كبيرة ويجب وصفها بالتفصيل. إن الزواج في جزر التروبرياند أبوي السكن، بحيث تنتقل المرأة دائماً إلى مجتمع زوجها. ومن الناحية الاقتصادية، يقتضي الزواج مبادلة دائمة للطعام الذي تقدمه عائلة الزوجة بأشياء ثمينة يقدمها الزوج. الطعام وفير بشكل خاص في السهول الوسطى لـ كيريويينا، التي يحكمها زعماء من أعلى مرتبة من أوماراكانا. يجري إنتاج الحلي الصدفية القيّمة، التي يطمع بها الزعماء، في المناطق الساحلية إلى الغرب والجنوب. ولذلك، من الناحية الاقتصادية، كانت النزعة دائماً ولا تزال أن تتزوج النساء ذوات المراتب العالية من زعماء مؤثرين في قرى مثل غوميلا بابا وكافاتاريا وتوكوا يوكوا وسيناكيتا وفاكوتا.

حتى الآن، يحدث كل شيء وفقاً للنص الصارم للقانون القبلي، ولكن بمجرد أن تستقر امرأة من عشيرة الـتابالو في قرية زوجها، فإنها تفوقه بالمرتبة، وفي كثير من الأحيان بالنفوذ أيضاً، وإذا كان لديها ابن أو أبناء، فإنهم يكونون أعضاء قانونيين في مجتمع والدهم حتى سن البلوغ، وهم أهم الذكور فيه. والأب، كما هو الحال في جزر التروبرياندا، يرغب دائماً في الاحتفاظ بهم حتى بعد سن البلوغ لأسباب تتعلق بالعاطفة الشخصية؛ ويشعر المجتمع المحلي بأن وضعهم بالكامل يرتفع بهذه الطريقة. ترغب الأغلبية في ذلك، أما الأقلية، الورثة الشرعيون للزعماء، إخوانه وأبناء أخواته، فلا يجزؤون على الاعتراض. لذلك، إذا لم يكن لدى أبناء المراتب العليا أسباب خاصة للعودة إلى قريتهم الشرعية، أي قرية أمهم، فإنهم يبقون في مجتمع الأب ويحكمونه. وإذا كان لديهم أخوات، فقد يبقين أيضاً ويتزوجن داخل القرية، ومن ثمَّ يبدأن سلالة حاكمة جديدة. إنهم ينجحون تدريجياً، وإن لم يكن فوراً، في الحصول على كل الامتيازات والكرامات والوظائف المناطة حتى ذلك الحين بالزعيم المحلي. ويدعون "أسياد" القرية وأراضيها، ويتراأسون المجالس الرسمية، ويقررون جميع المسائل المجتمعية حين يلزم اتخاذ قرار، والأهم من ذلك كله، يتولون السيطرة على الاحتكارات المحلية والسحر المحلي.

كل الوقائع التي استعرضتها للتو هي ملاحظات تجريبية تماماً؛ دعونا الآن نلق نظرة على الخرافات المقدمة لتغطيتها. وفقاً لإحدى القصص، خرجت شقيقتان، بوتابالو وبونوماكالا، من الفتحة الأصلية بالقرب من لابائي، وذهبتا على الفور إلى منطقة كيرويونا المركزية، واستقرتا في

أوماراكانا. وهنا رحبت بهما السيدة المحلية المسؤولة عن السحر وجميع الحقوق، ومن ثم جرى تأسيس الجواز الاجتماعي الأسطوري لمطالباتها بحاضرة المكان. (سيتعين علينا أن نعود مرة أخرى إلى هذه النقطة). بعد فترة من الزمن، كان قد حصل بينهما شجار حول بعض أوراق الموز، التي تحوي ألياف جميلة تستخدم في صناعة الملابس النسائية. عندئذ أمرت الأخت الكبرى أختها الأصغر بالرحيل، وهو ما يمثل إهانة كبرى بين السكان الأصليين. قالت لها: "سأبقى هنا وألتزم جميع المحرمات الصارمة، اذهبي أنت وكلي خنزير الأدغال وسمكة كاتاكيلوفا". وهذا هو السبب في أن زعماء المناطق الساحلية، على الرغم من أنهم في الواقع من نفس المرتبة، لا يلتزمون المحرمات نفسها. لكن القصة نفسها يرويها السكان الأصليون في القرى الساحلية على نحو مختلف، إذ يقولون إن الشقيقة الصغرى هي التي طلبت من أختها الكبيرة البقاء في أوماراكانا والتزام جميع المحرمات، في حين تذهب هي إلى الغرب.

وبحسب رواية من سيناكيتا، كانت توجد ثلاث نساء أصليات من عشيرة الـ تابالو الفرعية، بقيت الكبرى في كيرويونا، واستقرت الثانية في كويوما، وجاءت الصغرى إلى سيناكيتا، وجلبت معها أقراصاً من صدفة الـ كالوما، التي بدأت بها الصناعة المحلية.

تشير كل هذه الملاحظات إلى عشيرة فرعية واحدة فقط من عشيرة الـ مالاسي، العشائر الفرعية الأخرى من هذه العشيرة، التي لديّ عشرات المدونات عنها، كلها من مرتبة منخفضة؛ كما أنها جميعها محلية، أي لم تهجر إلى أراضيها الحالية؛ وبعضها، ذلك الذي من بويتالو، ينتمي إلى ما يمكن أن

يطلق عليه اسم "المنبوذون" أو فئة خاصة بالأشخاص المحتقرين. وعلى الرغم من أن أفراد تلك العشائر يحملون جميعاً الاسم الجنسي نفسه، ولهم الطوتم المشترك نفسه، وفي المناسبات الاحتفالية سيجمعون أنفسهم جنباً إلى جنب مع الأشخاص ذوي المرتبة الأعلى، فإن السكان الأصليين ينظرون إليهم بأنهم ينتمون إلى طبقة مختلفة تماماً.

قبل أن أنتقل إلى إعادة التفسير أو إعادة البناء التاريخي لهذه الوقائع، سأعرض الوقائع العائدة إلى العشائر الأخرى. ربما تكون عشيرة لوكوبا هي التالية من حيث الأهمية. توجد من بين العشائر الفرعية اثنتان أو ثلاث تلي مباشرة في المرتبة عشيرة التابالو من أوماراكانا. ويطلق على أسلاف هذه العشائر الفرعية مواوري ومولوبويما وتودافا؛ وخرجوا جميعهم من الفتحة الرئيسة نفسها بالقرب من لابائي، التي ظهرت منها الحيوانات الطوطمية الأربعة. انتقلوا بعد ذلك إلى مراكز مهمة معينة في كيريويما وفي جزيرتي كيتافا وفاكوتا المجاورتين. وكما رأينا، وفقاً لأسطورة الظهور الرئيسة، احتلت عشيرة لوكوبا المرتبة الأولى في البداية، قبل أن تقلب حادثة الكلب والخنزير الترتيب. إضافة إلى ذلك، فإن معظم الشخصيات أو الحيوانات الأسطورية تنتمي إلى عشيرة لوكوبا. بطل الثقافة الأسطوري العظيم تودافا، الذي يُعدّ أيضاً سلفاً للعشيرة الفرعية التي تحمل هذا الاسم، هو أيضاً من عشيرة لوكوبا، كما تنتمي غالبية الأبطال الأسطوريين ذوي الصلة بالعلاقات بين القبائل والأشكال الشعائرية للتجارة إلى العشيرة نفسها أيضاً^(١). ينتمي أيضاً معظم السحر الاقتصادي للقبيلة إلى أفراد هذه

(١) راجع "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي"، ص ٣٢١.

العشيرة. في فاكوتا، إذ طغت عليهم عشيرة الـ تابالو مؤخراً، إن لم نقل أزعجتهم، لا يزالون قادرين على تأكيد أنفسهم؛ وما زالوا محتفظين باحتكارهم للسحر؛ وبالنظر إلى موقفهم من التقاليد الأسطورية، ما زالت عشيرة لوكوبا تؤكد تفوقها الحقيقي على الغاصبين. وعدد العشائر الفرعية فيها ذات المرتبة المنخفضة أقل بكثير من عدد العشائر الفرعية المماثلة فيما بين الـ مالاسي.

لا يوجد الكثير مما يمكن قوله حول القسم الطوطمي الكبير الثالث، الـ لوكواسيسغا، فيما يتعلق بالأساطير والدور الثقافي أو التاريخي. ففي أسطورة الظهور الرئيسة، إما جرى إهمالهم تماماً، أو جعل حيوانهم أو شخصهم السلفي يلعب دوراً هامشياً تماماً. إنهم لا يمتلكون أي أشكال سحرية ذات أهمية خاصة، وهم غائبون بشكل واضح عن أي مرجع أسطوري، والدور الوحيد المهم الذي يلعبونه هو في دورة تودافا العظيمة، التي جعل فيها الغول دوكونيكان ينتمي إلى طوطم الـ لوكواسيسغا. وينتمي إلى هذه العشيرة زعيم قرية كابواكو، الذي هو أيضاً رئيس مقاطعة تيلاتولا. وكانت هذه المقاطعة دائماً في علاقة عداوة محتملة مع مقاطعة كيريونا الأصلية، وكان زعماء عشيرة الـ تيلاتولا المنافسين السياسيين لزعماء عشيرة الـ تابالو التي يحتل أفرادها المرتبة الأعلى. ومن وقت لآخر قد يشن الاثنان حرباً بعضهما على بعض، وبصرف النظر عن الجانب الذي يهزم ويضطر إلى الفرار، كانت تتم استعادة السلام على الدوام من خلال مصالحة احتفالية، وتجري العودة إلى الوضع النسبي نفسه بين المقاطعتين مرة أخرى. يحتفظ زعماء أو ماراكانا دائماً بتفوقهم في المرتبة ونوع من السيطرة العامة على

المنطقة المعادية، حتى من بعد انتصار تلك المنطقة. كان زعماء كابواكو حازمين إلى حد ما في تنفيذ أوامرهم، وعلى وجه الخصوص إذا كان لا بد من تنفيذ عقوبة إعدام مباشرة في الأيام الغابرة فقد يفوض زعيم أو ماراكانا خصمه المحتمل لتنفيذها. كان التفوق الحقيقي لزعماء أو ماراكانا يرجع إلى مرتبتهم، ولكن قوتهم والذعر الذي يثرونه على جميع السكان الأصليين كانا مستمدين إلى حد بعيد من أهمية سحر الشمس والمطر الذي برعوا في استخدامه. وهكذا كان أفراد عشيرة فرعية من اللوكواسيسينغا هم الأعداء المحتملون والأتباع المنفذون، ولكن كانوا في الحرب أنداداً لأعلى الزعماء. لأنه، كما يظل تفوق التابالو بلا منازع في أوقات السلم، كذلك في الحرب كان التوليواغا من كابواكو يُعدّون عموماً أكثر كفاءة ومهابة. كان يُنظر أيضاً إلى عشيرة لوكواسيسينغا بالمجمل بأنها من سكان البر الجاهلين بشؤون البحر (كوليتا أوديل). واحدة أو اثنتان من العشائر الفرعية الأخرى من هذه العشيرة كانت من مرتبة عالية نوعاً ما، وكان أفرادها يتزاوجون، في كثير من الأحيان، مع التابالو من أو ماراكانا.

أما العشيرة الرابعة، وهي اللوكولابوتا، فتشمل فقط عشائر فرعية من مراتب منخفضة بين أفرادها. وهي أقل العشائر عدداً، والسحر الوحيد الذي ارتبطت به هو الشعوذة.

عندما نأتي إلى التفسير التاريخي لهذه الأساطير، يواجهنا في البداية سؤال أساسي: هل يجب أن ننظر إلى العشائر الفرعية التي تظهر في الخرافة والأسطورة بأنها تمثل مجرد فروع محلية لثقافة متجانسة، أو يمكننا أن ننسب إليها أهمية أكثر طموحاً وننظر إليها بأنها قائمة لتمثيل ثقافات متنوعة، أي

كوحداث من موجات الهجرة المختلفة. إذا جرى القبول بالبديل الأول، فإن كل الأساطير والبيانات التاريخية والوقائع الاجتماعية تشير ببساطة إلى حركات وتغيرات داخلية صغيرة، ولا يوجد ما يمكن إضافته إليها غير ما قلناه.

ولكن دعماً للفرضية الأكثر طموحاً، قد يكون من المملح أن تضع الأسطورة الرئيسة للظهور أصول العشائر الأربع في مكان موحٍ للغاية. إذ تقع لابائي على الشاطئ الشمالي الغربي، وهو المكان الوحيد المفتوح أمام البحارة الذين يأتون من اتجاه الرياح الموسمية السائدة. إضافة إلى ذلك، ففي كل الأساطير، إن نزعة الهجرة، واتجاه التأثير الثقافي، ورحلات أبطال الثقافة، تحصل جميعها من الشمال إلى الجنوب، وبوجه عام، على الرغم من كونها أقل انتظاماً، من الغرب إلى الشرق. هذا هو الاتجاه الذي يحصل في الدورة العظيمة لقصص تود/فا، وهذا هو الاتجاه الذي وجدناه في أساطير الهجرة، وهذا هو الاتجاه الذي يحصل في غالبية خرافات الكولا. وهكذا، فإن الافتراض المعقول ظاهرياً هو أن التأثير الثقافي ينتشر من الشواطئ الشمالية للأرخبيل، وهو تأثير يمكن تتبعه شرقاً حتى جزيرة وودلارك، وجنوباً حتى أرخبيل الدينتركاستو. يوحى بهذه الفرضية عنصر الصراع في بعض الأساطير، مثل ذلك الموجود بين الكلب والخنزير، وبين تود/فا ودوكونيكان، وبين آكل لحوم البشر وأخيه الذي لا يأكل لحوم البشر. إذا قبلنا هذه الفرضية لما تستحقه، فسوف يظهر المخطط التالي: سوف يجري تمثيل الطبقة الأقدم بعشيرتي لوكواسيسينغا ولوكولابوتا. العشيرة الأخيرة هي أول من خرج وفقاً للأسطورة؛ في حين أن كليهما أصلي نسبياً من حيث

إنهما ليستا من البحارة، وعادة ما يقع مجتمعهما المحليان في الداخل، وتكون مهنتهما هي الزراعة بشكل أساسي. إن الموقف العدائي عموماً لعشيرة توليو/اغما الفرعية من عشيرة لوكواسيسينغا الرئيسة تجاه عشيرة الـ تابالو، التي من الواضح أنها آخر المهاجرين، قد جرى صنعه أيضاً ليناسب هذه الفرضية. ومن المعقول ظاهرياً، من ناحية أخرى، أن الوحش أكل لحوم البشر، الذي قاتله المبدع والبطل الثقافي تود/فا، ينتمي إلى عشيرة لوكواسيسينغا.

لقد ذكرت صراحة أن العشائر الفرعية، وليس العشائر، هي التي يجب النظر إليها بأنها وحدات هجرة، نظراً لحقيقة لا جدال فيها وهي أن العشيرة الكبيرة، التي تشمل عدداً من العشائر الفرعية، ليست سوى وحدة اجتماعية فضفاضة، منقسمة بصدوع ثقافية كبيرة. تضم عشيرة الـ مالاسي، على سبيل المثال، العشيرة الفرعية الأعلى، وهي الـ تابالو، وتضم كذلك أكثر العشائر الفرعية احتقاراً، وهي وابوا وغومسوسوبا من بوويتالو. لا يزال يتعين على الفرضية التاريخية لوحدات الهجرة شرح العلاقة بين العشائر الفرعية والعشائر. ويبدو لي أن العشائر الفرعية الصغيرة يجب أن يكون وصولها سابقاً أيضاً، وأن يكون اندماجها الطوطمي نتيجة ثانوية لعملية عامة من إعادة التنظيم الاجتماعي التي حدثت بعد وصول المهاجرين الأقوياء وذوي النفوذ من أمثال الـ تود/فا والـ تابالو.

لذلك تتطلب عملية إعادة البناء التاريخي عدداً من الفرضيات المساعدة، ويجب عدّ كل فرضية منها معقولة ظاهرياً، ولكن يجب أن تظل

كيفية؛ ما دام كل افتراض يضيف عنصراً كبيراً من عدم اليقين. وإن عملية إعادة البناء برمتها هي لعبة ذهنية جذابة وتستحوذ على الانتباه، وغالباً ما تطغى تلقائياً على العامل الميداني، ولكنها تظل دائماً خارج مجال الملاحظة والاستنتاج السليم - أي، إذا كان العامل الميداني يحافظ على قدراته على الملاحظة وعلى حسه بالواقع تحت السيطرة. وإن المخطط الذي طورته هنا هو المخطط الذي تترتب فيه وقائع علم الاجتماع والأساطير والعادات في التروبرياند بشكل طبيعي. ومع ذلك، لا أعلق أي أهمية جدية عليه، ولا أعتقد أن حتى معرفة شاملة للغاية بمنطقة ما تحول العالم الإثنوغرافي بأي شيء سوى عمليات إعادة بناء تجريبية وحذرة. ربما يُظهر التفحص الأوسع نطاقاً لمثل هذه المخططات قيمتها، وإلا يثبت عقمها المطلق. وتملك مخططات كهذه أهمية ما أياً كانت، ربما فقط كفرضيات عمل تُحفّز على جمع الأساطير والتقاليد والاختلافات الاجتماعية جمعاً أكثر حرصاً ودقة.

بقدر ما تمتد النظرية الاجتماعية لهذه الأساطير فإن إعادة البناء التاريخي غير ذي صلة، وأياً كانت الحقيقة الخفية لماضيها غير المسجل، فإن الأساطير تعمل على تغطية بعض التناقضات الناتجة عن الأحداث التاريخية، بدلاً من تسجيل هذه الأحداث بدقة. إن الأساطير المترافقة مع انتشار العشائر الفرعية القوية تُظهر في بعض النقاط إخلاصاً لسيرة حياتها لأنها تسجل وقائع لا ينسجم بعضها مع بعض. ومن المرجح أن تكون الحوادث التي يتم فيها طمس هذا التناقض خيالية، إن لم يكن التناقض مخفياً، وقد رأينا أن بعض الأساطير تختلف باختلاف المكان الذي تُروى فيه. وفي حالات أخرى، تدعم الحوادث ادعاءات وحقوقاً غير موجودة.

لذلك، فإن الاعتبار التاريخي للأسطورة أمر مثير للاهتمام، لأنه يوضح أن الأسطورة ككل، لا يمكن أن تكون تاريخاً موضوعياً واقعياً، نظراً لأنها دائماً ما تُصنع خصيصاً للاضطلاع بوظيفة اجتماعية معينة، أو تمجيد جماعة معينة، أو تبرير وضع شاذ. تبين لنا هذه الاعتبارات أيضاً أن بالنظر إلى عقل المواطن الأصلي فإن التاريخ المباشر، والخرافة شبه التاريخية، والأسطورة غير المختلطة ينساب بعضها إلى بعض، وتشكل تسلسلاً مستمراً، وتؤدي فعلياً الوظيفة الاجتماعية نفسها.

وهذا يقودنا مرة أخرى إلى زعمنا الأصلي بأن الشيء المهم حقاً حول الأسطورة هو طابعها المتصف بواقع حي استذكاري وحاضر دائماً. إنها بالنظر إلى المواطن الأصلي ليست قصة خيالية ولا رواية عن ماضٍ ميت؛ إنها تعبير عن حقيقة أكبر، لا تزال حية إلى حد ما. إنها لا تزال حية في أن سابقتها وقانونها وأخلاقها ما زالوا يحكمون الحياة الاجتماعية للسكان الأصليين. ومن الواضح أن الأساطير توظف بشكل خاص عندما يوجد ضغط اجتماعي، كما هو الحال في شؤون الاختلاف الكبير في المرتبة والسلطة، وشؤون الأسبقية والتبعية، ومما لا شك فيه أنها توظف حيث تكون تغييرات تاريخية عميقة قد حدثت. وهكذا، فإن الكثير يمكن تأكيده كحقيقة، على الرغم من وجوب أن يبقى دائماً شك في المدى الذي يمكننا إليه تنفيذ إعادة البناء التاريخي من الأسطورة.

يمكننا بالتأكيد تجاهل جميع التفسيرات التوضيحية والرمزية لأساطير
النشوء هذه. وإن الشخصيات والكائنات التي نجدها فيها هي ما يبدو أن
يكون على السطح، وليست رموزاً لحقائق مخفية. وبالنظر إلى أيّ وظيفة
توضيحية لهذه الأساطير، فلا توجد مشكلة تغطيها، ولا فضول أو حب
استطلاع تشبعه، ولا نظرية تحتويها.

الفصل الثالث

أساطير الموت وأساطير دورة الحياة المتكررة

في روايات معينة من أساطير النشوء، تجري مقارنة وجود البشرية تحت الأرض مع وجود الأرواح البشرية بعد الموت في عالم الروح المعاصر. وهكذا، يتم إحداث مقارنة أسطورية بين الماضي البدائي والمصير الحالي لكل إنسان، والبعض الآخر منها يرتبط مع الحياة التي نجدها مهمة للغاية في فهم القيمة النفسية والثقافية للأسطورة.

ويمكن أن يُمدّ التوازي بين الوجود البدائي والروحي إلى مدى أبعد أيضاً. تنتقل أشباح الموتى بعد الموت إلى جزيرة توما، وهناك يدخلون الأرض من خلال فتحة خاصة - نوع من إجراء أو عملية معاكسة الأصلي. والأهم من ذلك هو الواقع الذي مفاده أن بعد فترة من الوجود الروحي في توما (العالم السفلي)، يصبح الفرد تدريجياً عجوزاً أشيب ومتجعداً، ومن ثمّ عليه أن يجدد شبابه عن طريق سلخ جلده. وهذا بالضبط ما فعلته الكائنات البشرية في العصور البدائية القديمة، عندما كانت تعيش تحت الأرض، وعندما وصلت إلى السطح لأول مرة، لم تكن قد فقدت هذه القدرة بعد، وكان يمكن للرجال والنساء أن يعيشوا شباباً إلى الأبد.

ومع ذلك فقد فقدوا هذه القدرة نتيجة لحدث تافه ظاهرياً ولكنه مهم ومصيري. إذ يُحكى أنه كانت تعيش في قرية بواديل، امرأة عجوز تسكن مع ابنتها وحفيدها؛ ثلاثة أجيال من نسب أمومي أصيل. خرجت الجدة وحفيدها ذات يوم للاستحمام في الخليج المجاور في أثناء موجات المد. بقيت الفتاة على الشاطئ، في حين ابتعدت المرأة العجوز وغابت عن البصر، ثم خلعت جلدها الذي حمله تيار المد، وطفأ به على طول الخليج حتى التصق على شجيرة. عادت المرأة إلى حفيدها بعد أن تحولت إلى فتاة صغيرة، لكن الحفيدة لم تتعرف عليها، وكانت خائفة منها، وأمرتها بالابتعاد. عادت المرأة العجوز مهانة وغاضبة إلى مكان الاستحمام، بحثت عن جلدها القديم ولبسته ثانية وعادت إلى حفيدها. تعرفت عليها الحفيدة هذه المرة ورحبت بها قائلة: "جاءت فتاة شابة إلى هنا، وكنت خائفة، وقد طردتها بعيداً"، فقالت الجدة: "لا، أنت لم تريدي أن تتعرفي علي، حسناً، أنت سوف تصبحين عجوزاً - وأنا سأموت". ثم ذهبتا إلى المنزل حيث كانت الابنة تحضر الطعام. تكلمت المرأة العجوز إلى ابنتها قائلة: "ذهبت للاستحمام، وأخذ موج المد جلدي بعيداً؛ لم تتعرف ابنتك علي وقد طردتني بعيداً. لن أسلخ جلدي بعد الآن، وسوف نهزم جميعاً. وسوف نموت جميعاً".

بعد ذلك، فقد الناس القدرة على تغيير جلدهم والبقاء شباباً، والحيوانات الوحيدة التي حافظت على قدرة تغيير الجلد هي "حيوانات الأرض الزاحفة" - الثعابين، والسرطانات، والإيغوانات، والسحالي؛ وذلك لأن الناس عاشوا ذات مرة أيضاً تحت الأرض، وخرجت هذه

الحيوانات من تحت الأرض وما زالت قادرة على تغيير جلدها. ولو كان الناس قد عاشوا في الجو، لكانت "حيوانات الجو" - الطيور، وخفافيش الفاكهة، والحشرات - قادرة أيضاً على تغيير جلدها وتجديد شبابها.

تنتهي هنا الأسطورة كما تُروى عادة. في بعض الأحيان، يضيف السكان الأصليون تعقيبات أخرى تقارن بين الأرواح والإنسانية البدائية، وأحياناً سوف يؤكدون دافع التجديد عند الزواحف، وأحياناً أخرى يروون فقط حادث الجلد المفقود من دون أي إضافة. إن القصة في حد ذاتها تافهة وغير مهمة، وقد تبدو كذلك لأي شخص لم يدرسها على خلفية الأفكار والعادات والطقوس المتنوعة المترافقة مع الموت والحياة المستقبلية. من الواضح أن هذه الأسطورة هي مجرد اعتقاد متطور ودرامي بالقدرة البشرية السابقة على التجديد، وفي خسارة هذه القدرة لاحقاً.

وهكذا، فمن خلال الصراع بين الحفيدة والجدّة، كان على البشر كافة الخضوع لعملية الضعف والوهن الناجمة عن تقدم العمر. ومع ذلك، لم يتضمن هذا الأمر الحدوث الكامل للمصير المحتوم، الذي هو حالياً قدر الإنسان، لأن الشيخوخة والضعف الجسدي والوهن، هي أمور لا تسبب الموت للسكان الأصليين. ومن أجل فهم الدورة الكاملة لمعتقداتهم، من الضروري دراسة عوامل المرض والضعف والموت. إن المواطن الأصلي في جزر التروبريانند هو بالتأكيد متفائل في موقفه من الصحة والمرض، وإن القوة والحيوية والكمال الجسدي هم بالنظر إليه الوضع الطبيعي الذي لا يمكن أن يتأثر أو يضطرب إلا نتيجة لحادث أو بسبب خارق للطبيعة، أما

الحوادث البسيطة مثل التعب المفرط أو ضربة الشمس أو الإفراط في تناول الطعام أو التعرض للعوامل الجوية فقد تتسبب بأمراض بسيطة ومؤقتة. ولكن يمكن أن يتم تشويه الإنسان أو قتله عن طريق رمح في معركة، أو بواسطة السم، أو نتيجة لسقوط عن صخرة أو شجرة. ويبقى ما إذا كانت هذه الحوادث وغيرها، مثل الغرق وهجوم تمساح أو سمكة قرش، خالية تماماً من الشعوذة، مسألة قابلة للنقاش بالنظر إلى المواطن الأصلي. ولكن لا يوجد أدنى شك، من جانبه، في أن كل الأمراض الخطرة، ولا سيما الأمراض المميتة، ترجع إلى أشكال وعوامل مختلفة من السحر الضار. والشكل الأكثر انتشاراً من هذا السحر الضار هو الشعوذة العادية التي يمارسها السحرة، الذين يمكنهم عن طريق تعاويذهم وطقوسهم إحداث عدد من الأمراض والعلل التي تشمل تقريباً كل مجال الأمراض العادية، باستثناء الأمراض والأوبئة التي تتفشى بسرعة كبيرة.

يجري البحث دوماً عن مصدر السحر الضار في بعض التأثيرات القادمة من الجنوب، إذ توجد نقطتان في أرخبيل التروبرياندي يُنسب إليهما نشوء الشعوذة، أو بالأحرى إحضارها من أرخبيل دينتريكاستو. إحدى هاتين النقطتين هي أيكه لاوايو بين قريتي باو وبويتالو، والأخرى هي جزيرة فاكوتا الجنوبية. ولا يزال يُنظر إلى هاتين المنطقتين بأنهما أكثر مراكز السحر الضار رهبة.

تحتل منطقة بويتالو موقعاً اجتماعياً متديناً على نحو خاص في الجزيرة، ويسكنها في الواقع أفضل نحاق الخشب، وأكبر خبراء جدل الألياف،

وأكلوا الأشياء البغيضة كسمك الراي اللساع وخنزير الأدغال. لقد كان هؤلاء السكان الأصليون يتزاوجون داخلياً لفترة طويلة، وربما يمثلون أقدم طبقة من الثقافة الفطرية في الجزيرة. وكانت الشعوذة قد أُحضرت إليهم من الأرخبيل الجنوبي بواسطة سرطان، ويصور هذا الحيوان بأنه خارج من فتحة في أيكة لاو/يو، أو بأنه مسافر عن طريق الهواء، ويهبط من الجو في المكان نفسه. خرج رجل وقلب قرب وقت وصوله، كان السرطان أحمر، لأنه كان يحتوي على الشعوذة في داخله. رآه الكلب وحاول أن يعضه، وعندها قتل السرطان الكلب، وبعد القيام بذلك، شرع في قتل الرجل، ولكن عند النظر إليه أصبح السرطان أسفأً، "وكانت قد تحركت مشاعره"، فأعاده إلى الحياة. عندئذ عرض الرجل على قاتله ومخلصه أجراً كبيراً، مقدار بوكالا، وطلب من ذلك الحيوان القشري أن يعطيه السحر، وعندما تم ذلك، استغل الرجل على الفور شعوذته لقتل مانحه إيّاها، السرطان. ثم شرع في قتل أقرب أقربائه من ناحية الأم، وفقاً لقاعدة جرى التقيد بها أو يُعتقد أنه جرى التقيد بها حتى الآن. وبعد ذلك صارت له الملكية الكاملة للسحر الضار. السرطانات في الوقت الحاضر سوداء، لأن الشعوذة فارقتها، ومع ذلك، فهي بطيئة في الموت لأنها كانت ذات مرة سادة الحياة والموت.

تُروى أسطورة من نوع مماثل في جزيرة فاكوتا الجنوبية، حيث يروون هناك كيف أن كائناً خبيثاً على شكل إنسان، ولكن ليس من طبيعة إنسانية، دخل في قطعة من الخيزران في مكان ما على الشاطئ الشمالي لجزيرة نورمانبي. انجرفت قطعة الخيزران نحو الشمال حتى وصلت إلى الشاطئ

بالقرب من نتوء يافا أو فاكوتا. سمع رجل من قرية كواداغيلا المجاورة صوتاً في قطعة الخيزران ففتحها، فخرج الشيطان منها وعلمه الشعوذة. وبحسب الإخباريين في الجنوب، كان هذا الأمر هو نقطة الانطلاق الحقيقية للسحر الأسود، وانتقل إلى مقاطعة باو في بوويتالو من فاكوتا وليس من الأرخبيل الجنوبي مباشرة. تؤكد رواية أخرى من التراث الثقافي لفاكوتا أن التوفافو (الكائن الخيث أو الشيطان) لم يأت إلى فاكوتا في قطعة خيزران بل بتدبير أعظم، إذ كانت تنتصب شجرة كبيرة في سيواتوبا على الشاطئ الشمالي لجزيرة نورمانبي، التي اعتاد كثير من الكائنات الخبيثة أن يقطن فيها. وقد وقعت هذه الشجرة، وهوت مباشرة فوق البحر، بحيث بقي أسفلها في جزيرة نورمانبي وامتد الجذع والفروع عبر البحر ولا مست قمتها جزيرة فاكوتا. ولذلك فإن الشعوذة أكثر انتشاراً في الأرخبيل الجنوبي، والبحر الذي يتخلله ممتلئ بالأسماك التي تعيش في فروع الشجرة وأغصانها، والمكان الذي جاءت منه الشعوذة إلى جزر التروبرياندهو الشاطئ الجنوبي لفاكوتا. لأنه كان في قمة الشجرة ثلاثة كائنات خبيثة، ذكرين وأنثى واحدة، وقد أعطوا بعض السحر لسكان الجزيرة.

لدينا في هذه القصص الأسطورية رابط واحد فقط في سلسلة المعتقدات التي تحيط بالمصير النهائي للكائنات البشرية. ولا يمكن فهم الحوادث الأسطورية وإدراك أهميتها إلا في إطار العلاقة مع الاعتقادات الكاملة بقدرة وطبيعة السحر الضار، ومع المشاعر والمخاوف المتعلقة به. إن القصص الصريحة حول مجيء السحر لا تعالج أو تفسر كل الأخطار الخارقة

للطبيعة، فالمرض والموت السريع والمفاجئ، في اعتقاد المواطن الأصلي، لا ينجم عن المشعوذين، بل عن المشعوذات الطائرات اللواتي يتصرفن بشكل مختلف ويمتلكن بالإجمال صفات خارقة للطبيعة أكثر من المشعوذين. ولم أتمكن من العثور على أي أسطورة أولية حول أصل هذا النوع من السحر الضار. من ناحية أخرى، فإن طبيعة هذه المشعوذات ومجمل إجراءات عملهن محاطة بدائرة من المعتقدات التي تشكل ما يمكن تسميته أسطورة قائمة أو سائدة. لن أعيدها بالتفصيل، لأنني قدمت وصفاً كاملاً عنها في كتابي، "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي"^(١). لكن من المهم أن ندرك أن هالة القدرة الخارقة للطبيعة المحيطة بالأفراد الذين يُعتقد أنهم مشعوذات تنشأ من سيل مستمر من القصص. ويمكن النظر إلى مثل هذه القصص بأنها أساطير ثانوية متولدة عن الاعتقاد القوي بالقدرات الخارقة للطبيعة، وتُروى أيضاً قصص مماثلة عن المشعوذين الذكور، البواغاو.

أخيراً، تُعزى الأوبئة إلى الفعل المباشر للأرواح الخبيثة، حيث يُنظر إلى التوفاء من الناحية الأسطورية، كما رأينا، في كثير من الأحيان بأنه مصدر كل السحر الضار. وهذه الكائنات الخبيثة لها مسكن دائم في الجنوب، وفي بعض الأحيان، تنتقل إلى أرخبيل التروبريانند وتمشي ليلاً عبر القرى، بشكل غير مرئي للكائنات البشرية العادية، تُصدر أصوات خشخشة وتقعقع بأغماذ سيوفها الخشبية. وأينما تُسمع هذه الأصوات، يصاب السكان بالذعر، لأن أولئك الذين يضربهم التوفاء بأسلحته الخشبية يموتون،

(١) الفصل العاشر، يرد الوصف في مواطن عدة فيه، ولا سيما ص ٢٣٦-٢٤٨، وأيضاً ص ٣٢٠، ٣٢١، ٣٩٣.

ودائماً ما يترافق هذا الغزو بموت أعداد كبيرة، حيث يحدث المرض الوبائي، ليريا، في القرى. يمكن أن تتحول الأرواح الخبيثة أحياناً إلى زواحف، وعندئذ تصبح مرئية للعيون البشرية. ليس من السهل دائماً التمييز بين هذه الزواحف والزواحف العادية، ولكن من المهم جداً القيام بذلك، لأن ال توفافو المصاب أو المتأذي، يثار لنفسه بالموت.

هنا، مرة أخرى، توجد مجموعة من القصص الواقعية التي لا حصر لها حول هذه الأسطورة القائمة، حول هذه القصة المحلية لحادثة لم تنته في الماضي بل ما زالت تحدث. حتى إن بعضاً منها حدث في أثناء وجودي في جزر التروبرياندا، حيث استشرى زحار حاد ذات مرة، وأول تفشٍ لما كان من المحتمل أنه إنفلونزا إسبانية عام ١٩١٨. وقد أفاد العديد من السكان الأصليين أنهم سمعوا ال توفافو. وكانت قد شوهدت سحلية عملاقة في ال واوليلا، والرجل الذي قتلها مات بعد فترة وجيزة، وتفشى الوباء في القرية. وفي أثناء وجودي في أوبوراكو، والمرض منتشر في القرية، شاهد طاقم القارب الذي كنت مبحراً فيه توفافو حقيقياً. ظهر ثعبان كبير متعدد الألوان على شجرة منغروف^(١)، لكنه اختفى بشكل غامض عندما اقتربنا. لم أتمكن من ملاحظة هذه المعجزة بنفسني نظراً لقصر بصري، وربما لجهلي أيضاً

(١) المنغروف (Mangrove): تتكون الكلمة الإنكليزية من كلمتين؛ الأولى برتغالية Manguie وتعني "شجرة"، والثانية إنكليزية Grove وتعني "مكان الأشجار". ومصطلح Mangrove هو مصطلح بيئي يستخدم ليشمل كلاً من الشجيرات والأشجار من ذوات الفلقتين والفلقة الواحدة، التي توجد في المناطق الإستوائية وتحت الإستوائية. وتتميز شجيرات المانغروف بأنها تنمو كمجموعة صغيرة ممتدة من الغابات الصغيرة، تشبه في شكلها شجرة كبيرة متشابكة.

بكيفية البحث عن التوفاء. يمكن الحصول على مثل هذه القصص وما يشبهها من خلال إفادات من السكان الأصليين في جميع المناطق المحلية. يجب وضع الزواحف من هذا النوع على منصة عالية وتوضع الأشياء الثمينة أمامها، وقد أكد لي السكان الأصليون الذين شهدوا فعلياً هذا الأمر أن هذا ليس نادر الحدوث، ومع ذلك فإنني لم أر هذا بنفسني مطلقاً. ومن ناحية أخرى، قيل إن عدداً من النسوة الساحرات قد جامعن التوفاء، وتؤكد صحة هذا الأمر واحدة منهن تعيش في الوقت الحاضر.

في حالة هذا الاعتقاد، نرى كيف تتولد الأساطير الصغيرة باستمرار عن طريق القصة المرجعية الكبيرة. ومن ثم، فيما يتعلق بجميع عوامل المرض والموت، يشكل الاعتقاد والحكايات الصريحة، التي تغطي جزءاً منه، والأحداث الصغيرة الملموسة الخارقة للطبيعة المسجلة باستمرار من قبل السكان الأصليين، كلاً عضوياً واحداً. ومن الواضح أن هذه الاعتقادات ليست نظرية ولا تفسيراً. فمن ناحية، إنها مُركَّب كامل من الممارسات الثقافية، لأن الشعوذة لا يعتقد فقط أنها تمارس، بل هي تمارس فعلياً، على الأقل في شكلها الذكوري. ومن الناحية الأخرى، يغطي المركب قيد المناقشة كامل رد الفعل البراغماتي للإنسان تجاه المرض والموت، إنه يعبر عن عواطفه وتوجساته، ويؤثر في سلوكه. تبدو لنا طبيعة الأسطورة، مرة أخرى، وكأنها شيء بعيد جداً عن أن يكون مجرد إيضاح فكري.

نحن الآن متمكنون بشكل كامل من الأفكار الأصلية [أفكار السكان الأصليين] حول العوامل التي أفقدت الإنسان في الماضي القدرة على تجديد الشباب، والتي في الوقت الحاضر تفقده وجوده ذاته. وبالمناسبة، إن العلاقة

بين الخسارتين هي علاقة غير مباشرة فقط. يعتقد السكان الأصليون أن على الرغم من أن أي شكل من أشكال الشعوذة يمكن أن يصيب الطفل أو الشاب أو الرجل في مقتبل العمر، إضافة إلى المسنين، إلا أن كبار السن يُصابون بسهولة أكثر. وهكذا فإن فقدان القدرة على تجديد الشباب على الأقل حُضر الأرضية للشعوذة.

ولكن على الرغم من أن كان هناك زمن، عندما يكبر الناس ويموتون، ومن ثمَّ يصبحون أرواحاً، يبقون مع ذلك في القرى مع الباقين على قيد الحياة - مثلما هو الحال الآن حيث يقيمون حول المساكن عندما يعودون إلى قريتهم في أثناء العيد السنوي للميلامالا. لكن ذات يوم، جثمت روح امرأة عجوز، كانت تعيش مع أهلها في المنزل، على الأرض تحت إحدى منصات هيكل السرير. وعمدت ابنتها، التي كانت توزع الطعام على أفراد الأسرة، إلى إراقة بعض الحساء من كوب جوز الهند وأحرقت الروح، التي احتجت وأبنت ابنتها بقسوة. ردت الأخيرة: "اعتقدت أنك ذهبت بعيداً، ظننت أنك تعودين مرة واحدة فقط في العام وذلك إبان الملامالا." جُرحت مشاعر الروح، وردت عليها: "سوف أذهب إلى توما وأعيش في الأسفل". ثم تناولت جوزة هند وقطعتها إلى نصفين، احتفظت بالنصف ذي العيون الثلاث، وأعطت ابنتها النصف الآخر. وقالت لها: "أعطيك النصف الأعمى، ولذلك لن تريني. وأنا آخذ النصف الذي يحوي العيون، وسوف أراك عندما أعود مع الأرواح الأخرى." وهذا هو السبب في أن الأرواح غير مرئية، ومع ذلك فهي أنفسها يمكنها رؤية الكائنات البشرية.

تحتوي هذه الأسطورة على إشارة إلى العيد الموسمي للميلامالا، وهي الفترة التي تعود فيها الأرواح إلى قراها في أثناء إجراء احتفالات الأعياد. وثمة أسطورة أكثر وضوحاً تروي الكيفية التي تم فيها إنشاء الميلامالا. تقول الأسطورة: توفيت امرأة من كيتافا تاركة وراءها ابنة حبلى، ثم وُلد الطفل، لكن والدته لم يكن لديها ما يكفي من الحليب لإطعامه، ولذلك عندما كان رجل من جزيرة مجاورة محتضر، طلبت منه أن ينقل رسالة إلى والدتها في أرض الأرواح، مفادها أن على الراحلة أن تُحضّر طعاماً إلى حفيدها. ملأت المرأة - الروح سلة طعامها بالطعام الروحي، وعادت وهي تتحب على النحو التالي: "لمن هذا الطعام الذي أحمله؟ إنه لحفيدي ولسوف أعطيه له، وإني ذاهبة لأقدم له طعامه". وعندما وصلت إلى شاطئ بوماغيا في جزيرة كيتافا وضعت الطعام، وخاطبت ابنتها: "أحضرت الطعام، فقد أخبرني الرجل أنه يتعين عليّ أن أحضره، لكنني ضعيفة، وأخشى أن يحسبني الناس ساحرة". ثم شوت إحدى درنات اليام وأعطاها لحفيدها، وذهبت إلى الأدغال وصنعت بستاناً لابنتها. لكن ابنتها ارتعبت منها عندما عادت، لأن الروح بدت كمشعوذة، وأمرتها أن تذهب بعيداً قائلة: "ارجعي إلى توما، إلى أرض الأرواح، سيقول الناس إنك ساحرة". اشتكت الأم - الروح: "لماذا تطرديني بعيداً؟ ظننت أنني سأبقى معك وأصنع بساتين لحفيدي". كان رد الابنة الوحيد: "اذهبي بعيداً، عودي إلى توما". عندئذ، تناولت المرأة العجوز جوزة هند وقسمتها إلى نصفين، أعطت النصف الأعمى (النصف الذي لا يحوي فتحات) لابنتها،

واحتفظت بالنصف الذي يحوي العيون، وأخبرتها أنها سوف تعود مع الأرواح الأخرى مرة واحدة في السنة في أثناء الـ ميلامالا، وتنظر إلى الناس في القرى، لكنها ستبقى غير مرئية بالنسبة لهم، وهكذا أصبح العيد السنوي على ما هو عليه.

من أجل فهم هذه القصص الأسطورية، لا بد من مقابلتها ومقارنتها مع معتقدات المواطن الأصلي حول عالم الروح، ومع الممارسات في أثناء موسم الـ ميلامالا، ومع الصلات بين عالم الأحياء وعالم الموتى، كما هو موجود في الأشكال الأصلية للروحانية^(١). بعد الموت، تذهب كل روح إلى العالم السفلي في توما، وعليها أن تمر عند المدخل بتوبيليت، حارس عالم الأرواح. يقدم الوافد الجديد بعض الهدايا القيّمة، الجزء الروحي من الأشياء القيمة التي كان قد زَيَّن بها وقت احتضاره. وعندما يصل بين الأرواح، يستقبله أصدقاؤه وأقاربه الذين لقوا حتفهم من قبل، وهو يأتيهم بالأخبار من عالم الأحياء، ثم يستقر بعد ذلك في الحياة الروحية، التي تشبه الوجود الأرضي، على الرغم من أن وصفها في بعض الأحيان يُلوّن بالآمال والرغبات، وتتحول إلى نوع من الفردوس الحقيقي. ولكن حتى أولئك السكان الأصليون الذين يصفونها بهذا الوصف لا يظهرون أبداً أيّ توقٍ للوصول إليها.

(١) لقد تم تقديم رواية لهذه الوقائع في مقال عن: "بالوما؛ أرواح الموتى في جزر التربيرياند" في مجلة المعهد الملكي للأنثروبولوجيا، ١٩١٦. راجع أدناه ص. ٨٩.

يجري التواصل بين الأرواح والأحياء بطرائق عدة، فقد شاهد كثير من الناس أرواح أقربائهم أو أصدقائهم الراحلين، ولا سيّما في جزيرة توما أو بالقرب منها. من ناحية أخرى، يوجد هناك الآن، وعلى ما يبدو أنه كان منذ زمن سحيق، رجال ونساء في غشوات، أو في بعض الأحيان نيام، يذهبون في رحلات طويلة إلى العالم السفلي. يشاركون في حياة الأرواح، ويحملون الأخبار وبعض المعلومات والرسائل المهمة ذهاباً وإياباً. والأهم من ذلك كله، أنهم على استعداد دائم لنقل هدايا من المواد الغذائية والأشياء الثمينة من الأحياء إلى الأرواح. ويجلب هؤلاء الناس معهم إلى رجال ونساء آخرين أخبار الواقع الحقيقي لعالم الأرواح، كما أنهم يمنحون قدراً كبيراً من الراحة للأحياء الذين يتلهفون إلى تلقي أخبار عن أعزائهم الراحلين.

تعود الأرواح من توما إلى قراها في العيد السنوي للميلامالا، حيث تُشاد منصة خاصة مرتفعة لتجلس عليها، ويمكنها من فوقها مشاهدة أفعال إخوانها وهوهم وتساليهم. يُعرض الطعام بكميات كبيرة لملء قلوبها بالبهجة، وكذلك ملء قلوب المواطنين الأحياء في المجتمع المحلي بالبهجة أيضاً. يتم خلال اليوم وضع الأشياء الثمينة على حصيرة أمام كوخ الزعيم وأكواخ الناس المهمين والأثرياء. ويجري التزام عدد من المحرمات في القرية لحماية الأرواح غير المرئية من الإصابة والأذى، حيث يُمنع سكب السوائل الساخنة، لأنها قد تؤدي إلى حرق الأرواح، كما حصل مع المرأة العجوز في الأسطورة. ولا يجوز لأيّ من السكان الأصليين الجلوس وقطع الخطب

داخل القرية، أو اللعب بالرماح أو العصي، أو رمي القذائف، خوفاً من إصابة بالوما (روح). إضافة إلى ذلك، فإن الأرواح تُفصح عن وجودها من خلال إشارات سارة وغير سارة، وتعبّر عن ارتياحها أو العكس. تُظهر أحياناً انزعاجها الطفيف بإطلاق روائح كريهة، أما الانزعاج الشديد فتبديه في الطقس السيئ والحوادث والأضرار التي تلحق بالمتلكات. في مثل هذه المناسبات - وكذلك عندما يُغشى على وسيط مهم، أو يكون شخص ما على وشك الموت - يبدو عالم الأرواح قريباً جداً وحقيقياً بالنظر إلى السكان الأصليين. ومن الواضح أن الأسطورة تتكيف مع هذه المعتقدات كجزء لا يتجزأ منها. وهناك تماثل قريب ومباشر، بين علاقات الإنسان والروح على النحو المعبر عنه في المعتقدات والتجارب الدينية الحالية، من جهة، وبين مختلف حوادث الأسطورة، من جهة أخرى. وهنا مرة أخرى، يمكن النظر إلى الأسطورة بأنها تشكل الخلفية الأبعد لمنظور مستمر، يتراوح بين الاهتمامات الشخصية للفرد ومخاوفه وأحزانه عند النهاية الوحيدة، من خلال الوضع الاعتيادي للمعتقد، ومن خلال العديد من الحالات الملموسة التي يجري سردها من التجربة الشخصية ومن ذاكرة الأجيال الماضية، والعودة إلى الحقبة التي يُتخيل أن واقعة مماثلة حصلت فيها لأول مرة.

لقد عرضت الوقائع ورويت الأساطير بأسلوب يدل ضمناً على وجود مخطط واسع ومتناسك من المعتقدات. وبالطبع، إن هذا المخطط غير موجود بأي شكل صريح في فولكلور المواطن الأصلي، لكنه يتوافق مع حقيقة ثقافية محددة، إذ تتشابه معاً كل المظاهر الملموسة لمعتقدات السكان

الأصليين ومشاعرهم وتوجساتهم ذات الصلة بالموت وما بعد الحياة وتشكل وحدة عضوية كبرى. وتُلقى القصص والأفكار المختلفة التي تم تلخيصها للتو ظلالاً بعضها على بعض، ويشير السكان الأصليون تلقائياً إلى أوجه التشابه ويظهرون الصلات بينها. إن الأساطير والمعتقدات الدينية والخبرات، فيما يتعلق بالأرواح وما فوق الطبيعي، هي كلها أجزاء من الموضوع نفسه، ويتم التعبير عن الموقف البراغماتي المقابل في السلوك الرامي إلى محاولة التواصل مع العالم السفلي. إن الأساطير ليست سوى جزء من الكل العضوي، وهي تطور واضح في سرد بعض النقاط الحاسمة في معتقد المواطن الأصلي. فعندما ندرس المواضيع التي يتم نسجها من ثم في قصص، نجد أنها كلها تشير إلى ما يمكن تسميته بالحقائق السلبية أو غير السارة على وجه الخصوص، ومنها فقدان القدرة على تجديد الشباب، وبداية المرض، وفقدان الحياة بواسطة الشعوذة، وتراجع الأرواح عن الاتصال الدائم مع البشر، وأخيراً التواصل الجزئي الذي أعيد تأسيسه معهم. ونرى أيضاً أن أساطير هذه الدورة أكثر درامية، وهي، إضافة إلى ذلك، تشكل رواية أكثر ترابطاً من الناحية المنطقية - مع أنها معقدة - مقارنة مع ما كان عليه الحال في أساطير النشوء. وأعتقد، من دون تفصيل مفرط، أن ذلك يرجع إلى مرجعية ميتافيزيقية أعمق، بمعنى آخر، إلى جاذبية عاطفية أقوى في القصص، التي تتناول المصير الإنساني، مقارنة مع البيانات أو المواثيق الاجتماعية.

على أي حال، نرى أن النقطة التي تدخل عندها الأسطورة في هذه المواضيع، لا يكون تفسيرها من خلال قدر أكبر من الفضول أو أي طبيعة

أكثر إشكالية، بل بالأحرى عن طريق الصبغة العاطفية والأهمية البراغمية. لقد وجدنا أن الأفكار التي توسعت في الأسطورة ونُسجت في حكاية هي أفكار مؤلمة على وجه الخصوص. في إحدى القصص، قصة تأسيس الـ ميلامالا والعودة الدورية للأرواح، يُعدّ السلوك الشعائري للإنسان، والمحرمات التي يجري التزامها فيما يتعلق بالأرواح، هما الأمران اللذان يجري بحثهما. إن المواضيع التي ظهرت في هذه الأساطير واضحة بما فيه الكفاية في حد ذاتها، ولا توجد حاجة إلى شرحها، والأسطورة لا تؤدي هذه الوظيفة ولو حتى بشكل جزئي. إن ما تعمله فعلاً هو تحويل التوجس العاطفي الغامر، الذي من وراءه، حتى بالنظر إلى المواطن الأصلي، تكمن فكرة الموت المحتوم والقاسي. تقدم الأسطورة في المقام الأول فهماً واضحاً لهذه الفكرة، وفي المقام الثاني، إنها تطرح خوفاً غامضاً ولكنه كبير بالنظر إلى حدود واقع محلي وإه. لقد تم فقدان قوة الشباب الأبدية وقدرة التجديد التي تعطي مناعة ضد الوهن والشيخوخة بسبب حادث صغير كان في مقدور طفلة وامرأة أن تمنعاه. ويُصوّر الانفصال عن الأحباب بعد الموت بأنه قد نجم عن إهمال في التعامل مع كوب من جوز الهند وعن مشاجرة صغيرة. ويُصوّر المرض أيضاً كشيء خرج من حيوان صغير، ونشأ عن طريق لقاء عرضي بين رجل وكلب وسرطان. يقع على عاتق عناصر الخطأ البشري والإثم وسوء الحظ قسط كبير من المسؤولية، وتنخفض عناصر القدر والمصير والحتمية، من ناحية أخرى، إلى مستوى الأخطاء البشرية.

ومن أجل فهم هذا الأمر، ربما يكون من الجيد أن ندرك أن المواطن الأصلي في موقفه العاطفي الفعلي تجاه الموت، سواء كان موته هو أم موت أحد من أحبائه، لا يسترشد تماماً بمعتقداته وأفكاره الأسطورية. إن خوفه الشديد من الموت، ورغبته القوية في تأجيله، وحزنه العميق على رحيل الأقارب المحبوبين، كل ذلك يُناقض العقيدة المتفائلة والوصول السهل إلى العالم الآخر المتأصل في عادات وأفكار وطقس المواطن الأصلي. بعد حدوث الموت، أو في الوقت الذي يهدد فيه الموت، لا يوجد مجال للشك في لحظ الجزء الباهت من الإيمان المهتز. في محادثات طويلة مع العديد من السكان الأصليين الذين يعانون أمراضاً خطيرة، ولا سيما مع صديقي المسلول باغيدوو، شعرت، رغم التعبير الجزئي والصياغة التقريبية، أنه لا يزال واضحاً فيهم جميعاً، الحزن الكئيب نفسه على سرعة زوال الحياة وكل أشياءها الجيدة، والفرع نفسه من النهاية الحتمية، والتساؤل عينه حول ما إذا كان يمكن درؤها إلى أجل غير مسمى أو على الأقل تأجيلها لبعض الوقت. لكن من ناحية أخرى، كان الناس أنفسهم يتشبثون بالأمل الممنوح لهم بواسطة معتقداتهم. كانوا يقومون، عن طريق النسيج الحيوي لأساطيرهم وقصصهم ومعتقداتهم حول عالم الأرواح، بحجب الفجوة العاطفية الهائلة التي تفوق قدرتهم على فهمها.

الفصل الرابع

أساطير السحر

دعوني أناقش بمزيد من التفصيل فئة أخرى من القصص الأسطورية، تلك المرتبطة بالسحر. إن السحر، من وجهات نظر عدة، هو الجانب الأكثر أهمية والأكثر غموضاً في الموقف البراغماتي للإنسان البدائي تجاه الواقع. إنه واحد من المسائل التي تشغل في الوقت الحاضر الاهتمامات الأكثر حيوية والأكثر إثارة للجدل بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا. لقد وضع أسس هذه الدراسة السير جيمس فريزر، الذي أشاد أيضاً صراحةً رائعاً عليها في نظريته الشهيرة عن السحر.

يلعب السحر دوراً كبيراً في شمال غربي ميلانيزيا، لدرجة أن حتى المراقب السطحي يجب أن يدرك سريعاً تأثيره الهائل. ومع ذلك فإن مدى تأثيره ليس واضحاً جداً للوهلة الأولى. وعلى الرغم من أنه يبدو بارزاً في كل مكان، هناك أنشطة مهمة للغاية وحيوية يغيب عنها السحر غياباً واضحاً.

لا يقوم أيّ مواطن أصلي مطلقاً بزراعة اليام أو القلقاس في بستان من دون سحر. ومع ذلك، فإن أنواع معينة من الزراعة المهمة، مثل زراعة جوز

الهند والموز والمانغو وأشجار الخبز، تتم من دون سحر وتخلو منه تماماً. وإن صيد السمك، وهو النشاط الاقتصادي الذي يحتل المرتبة الثانية في الأهمية بعد الزراعة، فیدخل فی بعض أشكاله سحر متطور للغاية. وهكذا، فإن خطورة عملية صيد القرش والسعي وراء أنواع غير محددة من الكلالا أو التوولام، تزول فی السحر. والطريقة المماثلة فی حیویتها، لكنها طريقة سهلة وموثوقة لصید السمك، وهي الصيد عن طریق السم، لا یدخل فیها السحر بأي شكل. وفی عملية صنع الزورق - وهو مشروع محاط بصعوبات تقنية، ویتطلب عمالة منظمة، ویؤدي إلى أنشطة خطيرة على الدوام - تكون الطقوس معقدة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعمل، وتعد لا غنى عنها على الإطلاق. وفی عملية بناء المنازل، ذات الأنشطة الصعبة تماماً من الناحية التقنية، ولكنها لا تنطوي على خطر ولا على حظ ولا حتى على أشكال معقدة من التعاون، كما هو الحال فی صنع الزورق، لا یوجد فیها أي شكل من أشكال السحر مترافق مع العمل. وفی عملية حفر الخشب، وهو نشاط صناعي ذو أهمية قصوى، يحدث فی مجتمعات محلية معينة كحرفة عامة، حیث یجری تعلمها فی مرحلة الطفولة ویمارسها الجميع، لا یوجد سحر لهذه العملية على الإطلاق. ولكن من ناحية أخرى، یوجد نوع مختلف من النحت الفني فی خشب الأبنوس والخشب الصلب، یمارسه فقط أشخاص یتمتعون بقدرات تقنية وفنية خاصة فی جميع أنحاء المنطقة، هذا النوع له سحره الذي یعدّ المصدر الرئيس للمهارة والإلهام. وفی عملية التجارة، یوجد شكل شعائري من أشكال التبادل یعرف باسم الكولا، یكون محاطاً

بطقس سحري مهم، في حين أن من ناحية أخرى، تحصل بعض الأشكال البسيطة من المقايضة ذات الطبيعة التجارية البحتة من دون أيّ سحر على الإطلاق. والأمور مثل الحرب والحب، وكذلك بعض قوى المصير والطبيعة مثل المرض والريح والطقس، كلها في اعتقاد المواطن الأصلي محكومة بالكامل بقوى سحرية.

حتى هذا الاستقصاء السريع يقودنا إلى تعميم مهم، سيكون بمنزلة نقطة انطلاق ملائمة. إننا نجد السحر في أيّ مكان يكون لعنصري الحظ والمصادفة وللمجال العاطفي بين الأمل والخوف مدى واسعاً وشاملاً؛ ولكننا لا نجد السحر حيثما يكون النشاط أكيداً وموثوقاً فيه وتتحكم به الطرائق المنطقية والعمليات التكنولوجية. وإضافة إلى ذلك، نجد السحر حيث يكون عنصر الخطر واضحاً، ولكننا لا نجده في أيّ مكان تقضي فيه السلامة المطلقة على أيّ من عناصر التوجس؛ وهذا هو العامل النفسي. لكن السحر ينفذ أيضاً وظيفة اجتماعية أخرى مهمة للغاية. فكما حاولت أن أظهر في مكان آخر، إن السحر عنصر فاعل في تنظيم العمل وفي ترتيبه المنهجي، وهو يوفر القدرة المسيطرة الرئيسة في مواصلة طريقة العمل. وبناء على ذلك، فإن الوظيفة الثقافية المتكاملة للسحر، تكمن في سد الثغرات وأوجه القصور في أنشطة بالغة الأهمية لم يتقنها الإنسان بعد. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يزود السحر الإنسان البدائي باعتقاد راسخ بقدرته على النجاح؛ ويوفر له أيضاً تقنية عقلية وبراغمية محددة كلما خذلته وسيلته العادية. وهو، من ثمّ، يمكّن الإنسان من تنفيذ مهماته الأكثر حيوية بثقة،

والحفاظ على رباطة جأشه وسلامة ذهنه في ظل ظروف من شأنها، لولا مساعدة السحر، أن تُضعف معنوياته وتثبط همته نتيجة لليأس والقلق، والخوف والكرهية، والحب غير المتبادل والمقت العاجز.

وهكذا يكون السحر شبيهاً بالعلم في أن له على الدوام هدفاً محدداً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالغرائز والاحتياجات والمسااعي البشرية. يجري توجيه الفن السحري نحو تحقيق غايات عملية، ومثله مثل أي فن أو حرفة أخرى، يخضع أيضاً للنظرية ومحكوم بها، ومحكوم أيضاً بمنظومة من المبادئ التي تملي الأسلوب الذي يجب أن يؤدي به الفعل من أجل أن يكون فعالاً. وهكذا يُظهر السحر والعلم عدداً من أوجه التشابه، ومع السير جيمس فريزر، يمكننا أن نسمي السحر علماً زائفاً.

دعونا ننظر عن كثب إلى طبيعة الفن السحري. يتكون السحر، بأشكاله كلها، من ثلاثة مكونات أساسية. ففي أدائه تدخل دائماً كلمات معينة، منطوقة أو مرنمة، وتُنفذ دائماً أفعال شعائرية معينة، ويوجد دائماً شخص مشرف على الشعائر. ولذلك يتعين علينا، في تحليل طبيعة السحر، أن نميز بين الصيغة والطقس وحالة المؤدي. وقد يقال على الفور إن في الجزء الذي نهتم به من ميلانيزيا، إن التعويذة هي إلى حد بعيد أهم مكونات السحر، فبالنسبة إلى السكان الأصليين، إن معرفة السحر تعني معرفة التعويذة، وفي أي عمل من أعمال السحر الضار، تتمحور الطقوس حول النطق بالتعويذة. إن الطقس وكفاءة المؤدي من عوامل التكييف التي تعمل على الحفاظ على التعويذة وإطلاقها بشكل مناسب. وهذا مهم للغاية من

وجهة نظر مناقشتنا الحالية، إذ إن التعويذة السحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة التقليدية والأساطير على وجه الخصوص^(١).

في جميع أنواع السحر تقريباً، نجد قصة مهمة مفسرة لوجوده. تحكي قصة كهذه متى وأين دخلت تلك الصيغة السحرية في حياة الإنسان، وكيف أصبحت ملكية خاصة لمجموعة محلية، وكيف انتقلت من واحدة إلى أخرى. ولكن هذه القصة ليست قصة نشوء السحر، فالسحر لم "ينشأ" قط، ولم يجر خلقه أو اختراعه. كان كل السحر ببساطة، منذ البداية، بمنزلة ملحق أساسي بكل تلك الأشياء والعمليات التي تهم الإنسان بشكل حيوي ومع ذلك تستعصي على جهوده المنطقية العقلانية العادية. إن التعويذة والطقس والشيء الذي يحكمه هي أمور متعاصرة.

ومن ثمّ، فإن جوهر كل السحر هو سلامة تحذاره، فالسحر لا يمكن أن يكون فاعلاً إلا إذا تم نقله من دون ضياع ومن دون خلل من جيل إلى آخر، منذ أن تحدّر من العصور البدائية إلى المؤدي الحالي. لذلك يتطلب السحر شجرة نسب، نوع من جواز سفر تحذاري في انتقاله عبر الزمن. يجري توفير هذا بواسطة أسطورة السحر، وسيكون أفضل توضيح للطريقة التي تمنح فيها الأسطورة أداء السحر قيمة وصلاحية، والتي تتمزج فيها الأسطورة مع المعتقد بالكفاءة السحرية، هو التوضيح بواسطة مثال ملموس.

(١) راجع "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي"، ص. ٣٢٩، ٤٠١، وص. ٦٩ - ٧٨ من "السحر والعلم والدين" في العلم والدين والواقع، مقالة لبضعة مؤلفين (١٩٢٥). في هذا الكتاب ص. ٤٤ - ٤٩.

كما نعلم، يلعب الحب وجاذبية الجنس الآخر دوراً مهماً في حياة هؤلاء الميلانيزيين، وهم مثل العديد من أعراق البحار الجنوبية يتمتع سلوكهم الجنسي بالحرية والسهولة المفرطة، ولا سيما قبل الزواج. ومع ذلك فإن الزنا جريمة يعاقب عليها، والعلاقات الجنسية مع أشخاص من نفس العشيرة الطوطمية محظورة بشكل صارم. ولكن أي شكل من أشكال سفاح القربى هو الجريمة الأعظم في أعين السكان الأصليين، وحتى الفكرة المجردة لخطيئة كهذه بين الأخ والأخت تملؤهم برعب عنيف. فالأخ والأخت المتحدان بأقرب رابطة قرابة في هذا المجتمع الأمومي، لا يجوز لهما حتى التحدث بحرية، ويجب ألا يمزحا أو يتسم أحدهما للآخر، وأي تلميح إلى أحدهما بحضور الآخر يُعدّ ذوقاً سيئاً للغاية. ولكن الحرية كبيرة خارج العشيرة، والسعي وراء الحب يتخذ أشكالاً متنوعة من الصور المثيرة للاهتمام، بل حتى الجذابة.

ويعتقد أن كل الجاذبية الجنسية وكل قوة الإغراء يكمنان في سحر الحب. وينظر السكان الأصليون إلى هذا السحر بأنه قد نشأ في حدث مأساوي في الماضي، وجرى الكشف عنه في أسطورة غريبة ومأساوية عن سفاح قربى لأخ وأخت، يمكنني أن أشير إليها هنا بإيجاز فقط^(١). لقد عاش شاب وفتاة في قرية مع أمهما، وعن طريق المصادفة استنشقت الفتاة بخار

(١) للحصول على رواية كاملة لهذه الأسطورة، راجع كتاب المؤلف "الجنس والكبت في المجتمع البدائي" (١٩٢٦)، حيث جرت مناقشة جوانبها الاجتماعية كلها بشكل كامل.

مادة مغلية تسبب حباً قوياً، كان شقيقها قد أعدها لصبية أخرى، ونتيجة لذلك طارده به بشغف جنوني وأغوته على شاطئ منعزل. فامتنع عن الطعام والشراب، مقهورين بالعار والندم وعذاب الضمير، وماتا معاً في مغارة. وقد نمت عشبة عطرية على رفات هيكليهما العظميين، وتشكل هذه العشبة أقوى مكون في المواد التي تُركّب معاً وتُستخدم في سحر الحب.

يمكن القول إن أسطورة السحر، بل حتى أكثر من أي نوع آخر من أساطير المتوحش، تبرر المزايم الاجتماعية للقائم بالأمر، وتشكل الطقوس، وتشهد على صحة المعتقد عن طريق تقديم أنموذج عن الإثبات الإعجازي اللاحق.

إن اكتشافنا لهذه الوظيفة الثقافية للأسطورة السحرية يؤيد تماماً النظرية الرائعة لأصول السلطة والملكية التي وضحتها السير جيمس فريزر في الأجزاء الأولى من كتابه "الغصن الذهبي". ووفقاً للسير جيمس، فإن بدايات التفوق الاجتماعي ترجع أساساً إلى السحر. وعن طريق إظهار مدى ارتباط فاعلية السحر بالادعاءات المحلية والاندماج الاجتماعي والنسب المباشر، فقد تمكّن من صياغة رابط آخر في سلسلة الأسباب التي تربط بين التقاليد والسحر والسلطة الاجتماعية.

الفصل الخامس

الخاتمة

لقد حاولت في هذا الكتاب إثبات أن الأسطورة هي قوة ثقافية قبل كل شيء، ولكنها ليست كذلك فقط؛ فمن الواضح أنها أيضاً حكاية، ومن ثمّ لها جانبها الأدبي - جانب جرى التأكيد عليه بشكل غير ملائم من معظم العلماء، ولكن، مع ذلك، لا ينبغي إهماله تماماً. تحتوي الأسطورة على أصول ملحمة ورومانسية ومأساة المستقبل، وقد استُخدمت في تلك المجالات من خلال العبقرية الإبداعية للشعوب والفن الواعي للحضارة. وقد رأينا أن بعض الأساطير ليس سوى تعابير جافة وموجزة ولا يكاد يكون لها أيّ صلة فضلاً عن أن تحوي أيّ حادثة درامية مثيرة، في حين أن أساطير أخرى، مثل أسطورة الحب أو أسطورة سحر الزورق والإبحار عبر البحار، هي قصص درامية مثيرة بشكل واضح. ولو كان هناك متسع، لأمكنني أن أكرر حكاية طويلة ومفصلة للبطل الثقافي تودافا، الذي يقتل غولاً، ويتنقم لوالدته، وينفذ عدداً من المهام الثقافية^(١). عند مقارنة قصص من هذا

(١) للاطلاع على واحدة من الحلقات الرئيسة لأسطورة تودافا، انظر ص. ٢٠٩ - ٢١٠ من كتاب المؤلف "المركب والأسطورة في حق الأم"، في مجلة النفس، المجلد الخامس، كانون الثاني ١٩٢٥.

القبيل، قد يكون من الممكن إظهار السبب الذي يجعل الأسطورة في بعض أشكالها ملائمة للتوسع الأدبي اللاحق، ولماذا تظل أشكال معينة أخرى جامدة من الناحية الفنية. إن مجرد الأسبقية الاجتماعية، واللقب الشرعي، وإثبات النسب، والادعاءات المحلية لا توصل بعيداً في عالم العواطف الإنسانية، ولذلك تفتقر إلى عناصر القيمة الأدبية. والاعتقاد، من ناحية أخرى، سواء كان في السحر أم في الدين، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأعمق رغبات الإنسان، بمخاوفه وآماله، بأهوائه ومشاعره. إن أساطير الحب والموت، وقصص فقدان الخلود، وانقضاء العصر الذهبي، والطرده من الجنة، وأساطير سفاح القربى والشعوذة، تشترك بالعناصر ذاتها التي تدخل في الأشكال الفنية للمأساة والقصيدة الغنائية والحكاية الرومانسية. إن نظريتنا، نظرية الوظيفة الثقافية للأسطورة، التي تفسر علاقة الأسطورة الوثيقة بالاعتقاد، والتي تُظهر العلاقة الوثيقة بين الطقوس والتقاليد، يمكنها مساعدتنا على تعميق فهمنا للإمكانات الأدبية لقصص المتوحش. ولكن هذا الموضوع، على الرغم من روعته، لا يمكن توضيحه هنا بتفصيل وتوسع أكثر.

في ملاحظتنا الافتتاحية، كان قد جرى التشكيك بنظريتين سائدتين للأسطورة والتخلي عنهما: وجهة النظر القائلة إن الأسطورة هي تجسيد أو ترجمة عاطفية للظواهر الطبيعية؛ ومذهب أندرو لانغ القائل إن الأسطورة في الأساس هي عملية تفسير، نوع من العلم البدائي. لقد أظهرت معالجتنا للموضوع أن أيّاً من هذين الاتجاهين العقليين لم يكن سائداً في الثقافة البدائية، إذ لا يمكن لأيّ منهما أن يفسر شكل القصص المقدسة البدائية، أو

سياقها الاجتماعي، أو وظيفتها الثقافية. ولكن بمجرد أن ندرك أن الأسطورة تعمل بشكل أساسي على إنشاء ميثاق اجتماعي، أو نمط أخلاقي ارتجاعي، أو المعجزة العليا البدائية للسحر - يصبح من الواضح أن عناصر كل من التفسير والاهتمام بالطبيعة يجب أن تكون موجودة في الحكايات الخرافية المقدسة (الأساطير). وبالنظر إلى الروايات السابقة عن الحالات اللاحقة، فهي تعمل على النحو المشار إليه عن طريق ترتيب أفكار مختلفة تماماً عن العلاقة العلمية بين السبب والنتيجة، والدوافع والعواقب. ومن ناحية ثانية، إن الاهتمام بالطبيعة واضح أيضاً إذا أدركنا مدى أهمية أساطير السحر، وكيف يتشبث السحر، بكل تأكيد، بالشواغل الاقتصادية للإنسان. ومع ذلك، فإن الأساطير في هذا الشأن بعيدة كل البعد عن التجرد وحماسة التأمل في الظواهر الطبيعية. يجب إدخال رابطتين بين الأسطورة والطبيعة: الاهتمام البراغماتي للإنسان بجوانب معينة من العالم الخارجي، وحاجته إلى استكمال السيطرة العقلية والتجريبية على ظواهر معينة عن طريق السحر.

اسمحوا لي أن أذكر مرة أخرى أنني تعاملت في هذا الكتاب مع أسطورة المتوحش، وليس مع أسطورة الثقافة. وأعتقد أن دراسة الأساطير على النحو الذي تؤدي فيه وظيفتها وعملها في المجتمعات البدائية يجب أن تستبق الاستنتاجات المستخلصة من مادة الحضارات العليا. قد وصل إلينا بعض من هذه المواد فقط في نصوص أدبية معزولة، من دون الخلفية أو الوضع الذي كانت عليه في الحياة الفعلية، ومن دون سياقها الاجتماعي. هكذا هي أساطير الشعوب الكلاسيكية القديمة والحضارات البائدة في

الشرق. ويجب على الباحث الكلاسيكي في أثناء دراسة الأسطورة أن يتعلم من عالم الأنثروبولوجيا.

إن علم الأساطير في الثقافات العليا الحية، مثل الحضارة الحالية للهند واليابان والصين، وأخيراً وليس آخراً، حضارتنا نحن، قد يكون ملهماً عند الدراسة المقارنة للتراث الشعبي البدائي؛ ويمكن للثقافة المتحضرة، بدورها، أن تقدم إضافات وتفسيرات مهمة لأساطير المتوحش. إن هذا الموضوع هو خارج نطاق الدراسة الحالية، ومع ذلك، أود أنؤكد حقيقة أن الأنثروبولوجيا يجب ألا تكون مجرد دراسة لعادات المتوحش في ضوء عقليتنا وثقافتنا، بل أيضاً دراسة عقليتنا في المنظور البعيد المستعار من إنسان العصر الحجري. فعن طريق المكوث عقلياً لبعض الوقت بين شعب ذي ثقافة أبسط بكثير من ثقافتنا، قد نكون قادرين على رؤية أنفسنا من مسافة بعيدة، وقد نتمكن من اكتساب شعور جديد بالنسبية فيما يتعلق بمؤسساتنا ومعتقداتنا وعاداتنا. إذا كان بإمكان الأنثروبولوجيا أن تلهمنا بشعور من النسبية، وتزودنا بشعور مرهف من الدعابة، فقد تدعي عندها باستحقاق أنها علم عظيم جداً.

إنني أكملت الآن مسح الوقائع ومجموعة الاستنتاجات، ويبقى فقط تلخيصها بإيجاز. لقد حاولت أن أبين أن قصص التراث الشعبي، هذه القصص التي يجري تداولها في المجتمع الأهلي، تعيش في السياق الثقافي للحياة القبلية وليس فقط في القصة أو الحكاية. أعني بذلك أن الأفكار والعواطف والرغبات المترافقة مع قصة معينة، لا تجري تجربتها فقط عند رواية القصة، بل أيضاً عندما يحدث شيء مشابه للقصة في بعض العادات أو

القواعد الأخلاقية أو الإجراءات الطقسية. وهنا، اكتشف اختلاف كبير بين عدة أنواع من القصص. فبينما يكون السياق الاجتماعي ضيقاً "للحكاية" البسيطة التي تُروى في البيت بجانب الموقد، فإن "الخرافة" تدخل بشكل أكثر عمقاً في الحياة القبلية للمجتمع، أما "الأسطورة" فتؤدي وظيفة بالغة الأهمية. إن الأسطورة، كتعبير عن الواقع البدائي الذي لا يزال يعيش في الحياة الحالية وكتبرير لسابقة ما، توفر أنموذجاً استذكاريّاً للقيم الأخلاقية والنظام الاجتماعي والمعتقد السحري. ومن ثمّ، فهي ليست مجرد رواية، ولا شكلاً من أشكال العلم، ولا فرعاً من الفن أو التاريخ، ولا حكاية توضيحية؛ بل إنها تقوم بوظيفة فذة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة التقاليد، واستمرارية الثقافة، والعلاقة بين الشيخوخة والشباب، والموقف الإنساني تجاه الماضي. تتمثل وظيفة الأسطورة باختصار، في تقوية التقاليد ومنحها قيمة ومقاماً أعظم عن طريق اقتفاء ماضيها وإرجاعها إلى واقع للأحداث الأولية، أعلى وأفضل وأكثر خرقاً للطبيعة.

وعلى هذا النحو، فإن الأسطورة تمثل عنصراً لا غنى عنه في كل الثقافات، فهي كما رأينا تتجدد باستمرار، وكل تغيير تاريخي يخلق أساطيره، التي هي، على الرغم من ذلك، مرتبطة فقط بشكل غير مباشر بالواقع التاريخي. إن الأسطورة هي نتيجة ثانوية ثابتة للإيمان الحي الذي يحتاج إلى معجزات، وللحالة الاجتماعية التي تتطلب سابقة، وللقواعد الأخلاقية التي تستوجب جزاءً.

ربما نكون قد قمنا بمحاولة طموح للغاية لتقديم تعريف جديد للأسطورة. تتضمن استنتاجاتنا طريقة جديدة للبحث في علم التراث

الشعبي، فقد بينّا أنه لا يمكن أن يكون مستقلاً عن الطقوس أو علم الاجتماع أو حتى عن الثقافة المادية. يجب أن يتم رفع الحكايات الشعبية والخرافات والأساطير من وجودها المسطح على الورق ووضعها في الواقع ثلاثي الأبعاد للحياة الكاملة. وفيما يتعلق بالعمل الأنثروبولوجي الميداني، من الواضح أننا نطالب بطريقة جديدة لجمع الأدلة، إذ يتعين على عالم الأنثروبولوجيا أن يتخلى عن موقعه المريح على الكرسي الطويل على شرفة المجمّع المهني أو المركز البحثي الحكومي أو بيت المزارع، حيث يكون مسلحاً بقلم رصاص ودفتر ملاحظات ومن حين لآخر يتناول مشروبات كحولية وغازية، وقد اعتاد جمع بيانات من الإخباريين، وكتابة القصص، وملء صحائف من الورق بنصوص متوحشة. يجب عليه الخروج إلى القرى، ورؤية السكان الأصليين في أثناء العمل في البساتين، وهم على الشاطئ، وهم في الغابة، ويجب عليه أن يبحر معهم إلى ضفاف رملية بعيدة وإلى قبائل أجنبية، وأن يراقبهم في صيد السمك والتجارة والرحلات البحرية الشعائرية. كما يجب أن تأتي إليه المعلومات كاملة النكهة مستمدة من ملاحظاته الشخصية عن حياة المواطن الأصلي، وألا تكون مستخلصة بالعصر من الإخباريين المترددين كحديث بالقطارة. ويمكن القيام بالعمل الميداني بشكل أولي أو ثانوي حتى بين المتوحشين، في وسط مساكن الوبر، وليس بعيداً عن آكلي لحوم البشر أو صيادي الرؤوس الحقيقيين. إن الأنثروبولوجيا في الهواء الطلق، على عكس تدوين الملاحظات السماعية، هو عمل شاق، لكنه أيضاً ممتع للغاية. ومثل هذه الأنثروبولوجيا فقط هي التي

يمكنها أن تعطينا رؤية شاملة للإنسان البدائي والثقافة البدائية، وتبين لنا، فيما يتعلق بالأسطورة، أنها بعيدة عن أن تكون مسعى ذهنياً خاملاً، فهي عنصر حيوي في العلاقة العملية بالبيئة.

ومع ذلك، فإن المزايا والفضائل لا تخصني، ولكنها تعود مرة أخرى إلى السير جيمس فريزر، إذ يحتوي الغصن الذهبي على نظرية الوظيفة الطقسية والاجتماعية للأسطورة، التي تمكنت من تقديم مجرد إسهام صغير لها، فقد استطعت أن أختبرها وأثبتها وأوثقها في عملي الميداني. إن هذه النظرية متضمنة في معالجة فريزر للسحر، في عرضه المتقن للأهمية الكبرى للطقوس الزراعية، وفي الموضع المركزي الذي تحتله العبادات النباتية والخصوبة في مجلدات "أدونيس"، و"أتيس"، و"أوزيريس"، وفي تلك الموجودة في "أرواح الذرة والبرية". في هذه الأعمال، كما في العديد من كتاباته الأخرى، أثبت السير جيمس فريزر العلاقة الوثيقة بين الكلمة والفعل في الإيمان البدائي، لقد بيّن أن كلمات القصة والتعويدة، والأعمال الطقسية والشعائرية هما وجهها المعتقد البدائي. إن التساؤل الفلسفي العميق الذي قدمته مسرحية فاوست^(١)، فيما يتعلق بأسبقية الكلمة أو الفعل، يبدو

(١) مسرحية فاوست (Faust): مسرحية من تأليف فون غوته، أنهى جزأها الأول عام ١٨٠٦، وأنهى الجزء الثاني عام ١٨٣١. وقد ركز في الجزء الأول على السعي إلى اكتشاف الجوهر الحقيقي للحياة؛ أما الجزء الثاني فقد اختلط فيه الأدب مع الفلسفة، إذ ركز فيه على الظواهر الاجتماعية، إضافة إلى موضوعات فلسفية وصوفية. / المترجم /

لنا أنه منظور على مغالطة. إن بداية الإنسان هي بداية التفكير الواضح وبداية التفكير المترجم في العمل. فمن دون كلمات، سواء كانت مؤطرة في محادثة عقلانية رصينة، أم منطلقة في تعاويد سحرية، أم مستخدمة لاستعطاف الآلهة العلوية، لما كان الإنسان قادراً على الشروع في أوديسيته^(١) العظيمة من المغامرة والإنجاز الثقافي.

(١) إشارة إلى الأوديسة، وهي ملحمة شعرية للشاعر الإغريقي "هوميروس"، وسميت كذلك نسبة إلى البطل الإغريقي "أوديسيوس" الذي شارك في حرب طروادة، إذ تروي هذه الملحمة قصته بعد سقوط طروادة واحتفال الإغريق بانتصارهم وعودتهم نحو أوطانهم، وتصف المغامرات والأخطار التي صادفها في طريقه إلى موطنه "إيثاكا"، ثم قتله لعشاق زوجته بعيد وصوله، بمساعدة ابنه والآلهة. / المترجم /.

بالوما؛

أرواح الموتى في جزر التروبرياند 1

I

يُعدّ الموت، بين السكان الأصليين في كيريوينا، نقطة الانطلاق لسلسلتين من الأحداث التي تدور بشكل مستقل تقريباً بعضها عن بعض. فالموت يؤثر في الشخص الميت، إذ تترك روحه (بالوما أو بالوم) الجسد وتذهب إلى عالم آخر، وهناك تبدأ وجوداً طيفياً. رحيله أيضاً هو أمر مقلق للمجتمع المحلي المحزون، فأفراده ينتحبون عليه، ويتفجعون عليه، ويقىمون سلسلة لا تنتهي من الأعياد الدينية. تقتصر هذه الأعياد الدينية، في أغلب الأحيان، على توزيع طعام غير مطبوخ، في حين تكون في مرات أقل تكراراً أعياداً فعلية يتم فيها تناول الأطعمة المطهية توأً. تتمحور هذه الأعياد حول جثة الإنسان الميت، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بواجبات الحداد والنحيب والحزن على الشخص الميت. ولكن - وهذه هي النقطة المهمة في الوصف الحالي - هذه الأنشطة الاجتماعية والشعائر ليس لها أي صلة بالروح، فهي لا تؤدي أي تصرف تجاهها، سواء لإرسال رسالة حب وندم إلى ال بالوما (الروح)، أم لردعها عن العودة، إنها لا تؤثر في رفايتها، ولا تؤثر في علاقتها بالباقيين على قيد الحياة.

ولذلك، فمن الممكن مناقشة معتقدات السكان الأصليين في الحياة الآخرة من دون التطرق إلى موضوع الحداد والشعائر الجنائزية. هذه الأخيرة معقدة للغاية، ولكي يتم وصفها بشكل صحيح، ستكون ثمة حاجة إلى معرفة شاملة بالنظام الاجتماعي الأهلي². سيتم في هذا المقال وصف المعتقدات المتعلقة بأرواح الموتى والحياة الآخرة.

يحدث شيء لافت للنظر للروح بعد خروجها من الجسد مباشرة، قد يوصف على وجه العموم بأنه نوع من الانشطار. في الواقع، يوجد اعتقادان، وعلى الرغم من أنهما متعارضان بوضوح، موجودان جنباً إلى جنب. أحدهما يقول إن الـ بالوما (التي هي الشكل الرئيس لروح الرجل الميت) تذهب "إلى توما، وهي جزيرة صغيرة تقع على بعد نحو عشرة أميال إلى الشمال الغربي من جزر التروبريان³". وهذه الجزيرة مأهولة أيضاً بأناس أحياء، يقطنون في قرية واحدة كبيرة، وتُدعى أيضاً توما، وغالباً ما يزورها السكان الأصليون من الجزيرة الرئيسة. أما الاعتقاد الآخر، فيؤكد أن الروح تعيش حياة قصيرة وغير مستقرة بعد الموت بالقرب من القرية، وحول الأماكن المعتادة للإنسان الميت، مثل بستانه، أو شاطئ البحر، أو بئر الماء. في هذا الشكل، تُدعى الروح كوسي (تُلفظ في بعض الأحيان كوس). والصلة بين الـ كوسي والـ بالوما ليست واضحة جداً، لكن السكان الأصليين لا يجدون صعوبة في التوفيق بين أي تناقض فيما يتعلق بهذا الأمر. ويمكن للإخباريين الأكثر ذكاءً توضيح التناقضات، لكن مثل هذه المحاولات "اللاهوتية" لا يوافق بعضها بعضاً، ولا يبدو أن هناك أي رواية قديمة في الغالب⁴.

ورغم أن هذين الاعتقادين موجودان جنباً إلى جنب بقوة دوغماتية، يُنظر إليهما بأنهما صحيحان، ويؤثران في أفعال البشر وينظمان سلوكهم، ومن ثمّ، فإن الناس يخشون حقيقة، ولكن ليس بعمق شديد، الكوسي؛ وبعض الإجراءات الملاحظة في الحداد، والتخلص من الموتى، تنطوي بداهة على الاعتقاد برحلة الروح إلى توما، مع بعض تفاصيلها.

يجري تزيين جسد الشخص الميت بكل حليّ الثمينة، وتوضع جميع مكونات ثروته التي يمتلكها إلى جانبه. يتم القيام بذلك لأنه قد يحمل "الجوهر" أو "الجزء الروحي" من ثروته إلى العالم الآخر، وتنطوي هذه الإجراءات على الإيمان بتوبيليتا، خارون^(١) الأصلي، الذي يتلقى "أجره" من الروح (انظر فيما يلي).

قد تجري مقابلة الكوسي، شبح الإنسان الميت، على طريق بالقرب من القرية، أو يمكن رؤيته في بستانه، أو سماعه وهو يطرق على منازل أصدقائه وأقاربه، وذلك لعدة أيام بعد الموت. يخشى الناس من غير ريب مقابلة الكوسي، ودائماً ما يحذرون منه، ولكنهم ليسوا في رعب حقيقي شديد منه. يبدو الكوسي على الدوام وكأنه في مزاج طائش، لكنه غير مؤذ، كالبعبع، يقوم بحيل صغيرة، ويجعل من نفسه مصدر إزعاج، ويُخيف الناس، كما قد يُخيف شخصاً شخصاً آخر في الظلام على سبيل المزاح ليس

(١) خارون (Charon)، يذكره المؤلف هنا لأنه المناظر لتوبيليتا عند الإغريق، فبحسب الأساطير الإغريقية، هو المسؤول عن نقل الموتى بقاربه العتيق من عالم الأحياء إلى عالم الموتى، عبر نهر ستوكس الذي يفصل بين العالمين. / المترجم /.

إلا. وقد يلقي حجارة صغيرة أو حصى على أيّ شخص مار في مكان وجوده في المساء، أو ينادي باسمه، أو قد تُسمع ضحكات منبعثة من الظلام. لكنه لن يقوم أبداً بفعل أيّ أذى حقيقي. إذ لم يُصب أحد بأذى مطلقاً، عدا عن أن يُقتل، على يد كوسي. كما لا يستعمل الكوسي أيّاً من تلك الأساليب المربعة التي توقف شعر الرأس في إخافة الناس، تلك الأساليب المشهورة للغاية في قصص الأشباح التي نسمعها.

أذكر جيداً أول مرة سمعت فيها بالكوسي هذا. كانت ليلة مظلمة، وكنت بصحبة ثلاثة من السكان الأصليين، عائدين من قرية مجاورة، حيث توفي رجل بعد ظهر ذلك اليوم ودُفن في حضورنا. كنا نسير في رتل أحدنا خلف الآخر، عندما توقف أحد السكان الأصليين فجأة، وبدؤوا جميعاً في الكلام، متطلعين حولهم بفضول واهتمام واضحين، لكن من دون أيّ أثر للرب. أوضح مترجمي أن الكوسي قد سُمع في بستان الياق الذي كنا نجتازه للتو. لقد صُدمت من الطريقة الطائشة التي تعامل بها السكان الأصليون مع هذا الحادث الرهيب، وحاولت أن أكتشف مدى جديتهم بشأن الظهور المزعوم، وبأيّ أسلوب تفاعلوا معه عاطفياً. وهناك بدا أنه لا يوجد أدنى شك حول حقيقة وقوع الحادث، وعلمت فيما بعد أنه على الرغم من أن الكوسي يُرى أو يُسمع على نحو عادي تماماً، إلا أن أحداً لا يخشى الذهاب بمفرده إلى البستان المظلم حيث سُمع الكوسي للتو، ولا يوجد أيّ شخص على الإطلاق يمكن أن يُصاب بالخوف الشديد المرهق

والصاعق تقريباً، المعروف للغاية لكل أولئك الذين خبروا أو درسوا الخوف من الأشباح، كما تخيلناها نحن في أوروبا. ليس لدى السكان الأصليين مطلقاً "قصص أشباح"، لروايتها حول الكوسي، تتجاوز المزاح البسيط، بل حتى الأطفال الصغار لا يبدو أنهم يخافون منه.

وبوجه عام، ثمة غياب ملحوظ للخوف الخرافي من الظلام، وعدم النفور من التجول المنفرد في الليل. لقد أرسلت صبياناً، لم يتجاوز عمرهم بالتأكيد عشر سنين، لمسافة بعيدة بمفردهم في الليل، لإحضار بعض الأشياء التي تركتها عمداً، ووجدت أنهم لم يكونوا خائفين البتة، وهم على استعداد تام للذهاب في مقابل قليل من التبغ. يمشي الرجال واليافعون وحدهم ليلاً من قرية إلى أخرى، في الغالب بضعة أميال، دون فرصة مقابلة أي شخص في الطريق. في الواقع، نظراً لأن رحلات كهذه تجري عادةً لأسباب تتعلق بمغامرة حب، غالباً ما تكون غير مشروعة، فإن الرجل يتجنب مقابلة أي شخص من خلال التنحي جانباً في الأدغال. أتذكر أنني التقيت كثيراً على الطريق في الغسق نسوة منفردات، وإن كن عجائز فقط. إن الطريق من أوماراكانا (وكامل سلسلة القرى الأخرى التي لا تبعد كثيراً عن الشاطئ الشرقي) إلى الشاطئ يمر عبر الـرايبواغ، وهي عبارة عن سلسلة من التلال المرجانية الحرجية، حيث يمر الطريق عبر الجلاميد والصخور، فوق الصدوع وقرب الكهوف، وفي الليل يكون المحيط من نوع غريب جداً. لكن السكان الأصليين غالباً ما يذهبون إلى هناك ويعودون في الليل

وحدهم، وبطبيعة الحال، يختلف الأفراد، فبعضهم يخاف أكثر من غيره، لكن بوجه عام لا يوجد سوى القليل جداً من السكان الأصليين في كيريوينا الذين أُفيد أنهم يخشون الظلام⁵.

ومع ذلك، عندما تحدث وفاة في قرية، يرافقها زيادة هائلة من الخوف الخرافي. ولكن هذا الخوف لا يُحدثه الكوسي بل تُحدثه كائنات أضعف بكثير من الكائنات الـ "خارقة للطبيعة"، أعني المشعوذات غير المرئيات اللواتي يدعين مولوكواوسي. وهنّ نسوة يعشن بشكل فعلي، وقد يكن معروفات وتم التحدث معهن في الحياة العادية، لكن، اللواتي يُفترض أن يمتلكن القدرة على جعل أنفسهن غير مرئيات، أو إرسال "مرسال" من أجسادهن، أو الانتقال لمسافات طويلة عبر الهواء. في هذا الشكل المتحرر من الجسد، هن شريرات وقويات للغاية، وأيضاً كليات الوجود⁶. وأي شخص يصدف أن يكون مُعرّضاً لهن فمن المؤكد أنه سيُهاجم.

إنهن خطرات على نحو خاص في البحر، وكلما حدثت عاصفة، وكان الزورق مهدداً، تكون الـ مولوكواوسيات موجودات هناك باحثات عن ضحية. لذلك، لا أحد يجرؤ على القيام بأي رحلة لمسافة بعيدة جنوباً، مثلاً إلى مجموعة دانتريكاستو، أو شرقاً إلى مارشال بينيتس، أو أبعد من ذلك، إلى جزيرة وودلارك، دون أن يكون على دراية بالـ كايفاو، السحر القوي المصمم لدفع أذى الـ مولوكواوسيات وإرباكهن. حتى عند صناعة واغا (زورق) من النوع الكبير العابر للقارات، الذي يُدعى ماساوا، يجب أن يتم النطق بـ تعاويذ للحد من خطر هؤلاء النسوة الرهيبات.

إنهن خطرات على اليابسة أيضاً، إذ يهاجمن الناس، ويأكلن الألسنة والعيون والرئات (اللوبولو، التي تترجم إلى "الرئات" تعني أيضاً "الأحشاء" بوجه عام)، لكن كل هذه المعطيات تنتمي فعلاً إلى الفصل الخاص بالشعوذة والسحر الشرير، وقد أُشير إليها هنا فقط حيثما تعيننا الـمولوكواوسيات، كأمر على صلة خاصة بالموت. لأنهن يمتلكن مقدرات الغولة حقاً. فكلما مات إنسان، احتشدن بكل بساطة وتغذين على أحشائه. إنهن يأكلن أحشائه ولسانه وعينه، وفي الواقع، يأكلن كل جسده، وبعد ذلك يصبحن خطرات على الأحياء أكثر من أي وقت مضى. يتجمعن حول المنزل الذي عاش فيه الإنسان الميت ويحاولن دخوله. في الماضي، عندما كانت الجثة توضع في وسط القرية في قبر نصف مغطى، اعتادت الـمولوكواوسيات على التجمع على الأشجار داخل القرية وحوها 7. وعندما تُنقل الجثة إلى القبر لدفنها، يُستخدم السحر لإبعاد الـمولوكواوسيات.

ترتبط الـمولوكواوسيات ارتباطاً وثيقاً برائحة الجيفة، وقد سمعت العديد من السكان الأصليين يؤكدون ذلك في البحر، ففي حال الخطر، كانوا يميزون بشكل واضح رائحة الجيفة، التي كانت علامة على وجود النسوة الشريرات هناك.

الـمولوكواوسيات هي كائنات مرعبة حقاً، ومن ثمَّ فإن الجوار القريب للقبر يكون بالتأكيد مهجوراً عندما يقترب الليل. إني مدين بالتعرف أول مرة على الـمولوكواوسيات إلى تجربة حقيقية، ففي بداية إقامتي في كيريويينا، كنت أراقب نحيباً حول قبر حديث النشأة، وبعد غروب الشمس، رجع جميع

المشيّعين إلى القرية، وعندما حاولوا إرجاعي معهم، أصررت على التخلف عنهم، معتقداً أنه قد يكون هناك بعض الشعائر التي يريدون القيام بها في غيابي. بعد أن حافظت على مراقبتي نحو عشر دقائق، عاد بعض الرجال مع مترجمي، الذي كان قد ذهب سابقاً إلى القرية، وأوضح الأمر لي، وكان بمنتهى الجدية بشأن الخطر الذي تمثله المولوكواوسيات، ومع ذلك لم يكن قلقاً جداً بشأني، لمعرفة بالرجال البيض وطرائقهم 8.

ويكون الخوف الأعظم من المولوكواوسيات في القرية التي حدثت فيها الوفاة، وما حولها. وفي الليل، يرفض السكان الأصليون التجول في القرية أو الدخول إلى البساتين والأيكة المحيطة. كثيراً ما سألت أهالي المنطقة عن الخطر الحقيقي في المشي وحيداً في الليل بعد وقت قصير من وفاة إنسان، ولم يكن هناك أدنى شك على الإطلاق في أن الكائنات الوحيدة التي يجب الخشية منها هي المولوكواوسيات.

II

بعد أن تعاملنا مع الكوسي، شبح الميت الطائش والخنوع، الذي يتلاشى بعد أيام قليلة من وجود غير ذي معنى، ومع المولوكواوسيات، النسوة الغوليات والخطرات، اللواتي يتغذين على الجيف ويهاجمن الأحياء، سوف ننتقل إلى الشكل الرئيس من أشكال الروح، الـ بالوما. أدعو هذا بالشكل الرئيس لأن الـ بالوما تحيا حياة إيجابية واضحة المعالم في توما؛ ولأنها تعود من وقت لآخر إلى قريتها؛ ولأنها قد تمت زيارتها ورؤيتها في توما من قبل أشخاص يقظين وأشخاص نيام، ومن قبل أشخاص كانوا على شفير

الموت ولكنهم عادوا إلى الحياة مجدداً؛ ولأنها تلعب دوراً بارزاً في السحر المحلي، بل حتى تتلقى قرابين ونوعاً من الكفارة؛ وأخيراً، لأنها تؤكد حقيقتها بأكثر الطرائق جذرية، وهي العودة إلى مسرح الحياة، عن طريق التناسخ؛ وعلى هذا النحو فهي تحيا حياة مستمرة.

تفارق الـ بالوما الجسم بعد حدوث الموت مباشرة وتذهب إلى توما، وتتخذ المسار نفسه وطريقة النقل نفسها التي يتخذها الشخص الحي للذهاب من قريته إلى توما. توما هي جزيرة، ومن ثمَّ يجب على المرء الإبحار في زورق للوصول إليها. سوف تركب الـ بالوما الزورق من القرية الساحلية وتعبّر إلى الجزيرة، أما من إحدى القرى الداخلية، فينبغي للروح أن تذهب أولاً إلى إحدى القرى الساحلية، التي منها عادة ما يجري الركوب في زورق إلى توما. وهكذا، فمن قرية أوماراكانا، وهي قرية تقع تقريباً في وسط الجزء الشمالي من بويوا (الجزيرة الرئيسة لمجموعة جزر التروبرياندا)، سوف تذهب الروح إلى كاييولا، وهي قرية على الساحل الشمالي، التي يسهل منها الإبحار إلى توما، ولا سيّما في موسم الرياح الجنوبية الشرقية، عندما تكون الرياح التجارية الجنوبية الشرقية مؤاتية تماماً، ويصل الزورق في غضون ساعات قليلة. في قرية أوليفيليفي، وهي قرية كبيرة على الساحل الشرقي، وقد زرتها في أثناء الـ ميلامالا (العيد السنوي للأرواح)، ومن المفترض أن الـ بالوما كانت مخيمة على الشاطئ، حيث وصلت في زوارقها، والكائنات الأخيرة من النوعية "الروحية" و"غير المادية" كانت مخيمة أيضاً، رغم أن هذه التعبيرات ربما تنطوي على أكثر مما يتصور السكان

الأصليون. ثمّة شيء واحد مؤكد، وهو أنه لا يوجد أيّ إنسان عادي في ظل ظروف عادية يمكن أن يرى زورقاً كهذا أو أيّ شيء ينتمي إلى الـ بالوما.

كما رأينا في البداية، عندما تغادر الـ بالوما القرية وتفارق الأشخاص الذين يتحبون عليها، فإن علاقتها بهم تنقطع، لفترة من الوقت على الأقل، لا يصلها نحيبهم أو يؤثر فيها بأيّ حال، ويكون قلبها متألماً وهي حزينة على من فارقتهم. يوجد على الشاطئ في توما حجر يُدعى مود/وسي، تجلس عليه الروح وتتنحب ناظرة خلفها نحو شواطئ كيويونا. وسرعان ما تسمعها بالومات الأخرى، حيث تأتي نحوها كل بالومات (أرواح) أقاربها وأصدقائها، وتجمّع معها، وتشاركها النواح. فقد تذكرت البالومات رحليها عن منازلها، وتشعر بالحزن عليها وعلى كل من تركت وراءها. بعض البالومات ينوح، وبعضها يغني أغنية رتيبة، كما يحدث تماماً في أثناء مراقبة المآتم الكبرى (إيوالي) بعد وفاة شخص. تذهب الـ بالوما بعد ذلك إلى بئر يُدعى غيلالا،^٩ وتغسل عينيها، الأمر الذي يجعلها غير مرئية 10. ومن هنا تتابع الروح تقدمها إلى دوكوبوالا، وهي بقعة في الـ رايبواغ حيث يوجد حجران يُدعيان ديكومايوي. تفرع الـ بالوما هذين الحجرين تبعاً. يستجيب الأول بصوت عالٍ (كاكوبوانا)، ولكن عندما تضرب الحجر الثاني ترتجّ الأرض (إيويو)، وتسمع البالومات هذا الصوت، وتتجمع جميعها حول الوافد الجديد وترحب به في توما 11.

يتعين على الروح في مكان ما في أثناء هذه الرحلة، أن تواجه توبيليتا، زعيم قرى الموتى. لكن لم يستطع أيّ من الإخباريين الذين أتعامل معهم

التحديد الدقيق للمرحلة التي تلتقي فيها الروح توبيليتا، لكن يجب أن يكون اللقاء في مكان ما في الجزء الأول من مغامراتها في توما، لأن توبيليتا لا يعيش بعيداً عن حجر مود/وسي، ويتصرف على غرار سيربيروس^(١) أو القديس بطرس في قبول الروح في العالم السفلي، وحتى من المفترض أن يكون قادراً على رفض قبولها. ومع ذلك، لا يعتمد قراره على أي نوع من أنواع الاعتبارات الأخلاقية، إنه مشروط ببساطة برضاه عما يدفعه الوافد الجديد. بعد الموت، يقوم أقارب الميت بتزيين الجثة بجميع الحلي المحلية التي كان المتوفى يمتلكها، ويضعون على جسده جميع أشياءه الثمينة الأخرى (فايغوا)،^٢ في المقام الأول، يضعون بلطته ذات الشفرتين (بيكو). ومن المفترض أن تنقل الروح هذه الأشياء معها إلى توما - من الناحية "الروحية" بالطبع. وكما يشرح السكان الأصليون ببساطة وبدقة: "كما تذهب بالوما الرجل بعيداً ويبقى جسده، كذلك تذهب بالوما الجواهر وشفرتا البلطة إلى توما، على الرغم من بقاء تلك الأشياء."^٣ تحمل الروح هذه الأشياء الثمينة في سلة صغيرة، وتقدم هدية مناسبة إلى توبيليتا، والهدف من هذه الهدية كما يُقال، هو إرشاد الروح إلى الطريق الصحيح الذي يوصل إلى توما. يسأل توبيليتا الوافد الجديد عن سبب وفاته، إذ توجد ثلاثة أصناف من الموت - الموت نتيجة للسحر الشرير، والموت بالسم، والموت في الحرب. وتوجد أيضاً ثلاثة طرق تؤدي إلى توما، ويشير

(١) سيربيروس (Cerberus): كلب ذو ثلاثة رؤوس يحرس باب العالم السفلي بحسب الأساطير الإغريقية. / المترجم /.

تحويلنا إلى الطريق الصحيح وفقاً لنوع الموت الحاصل. لا توجد مزية خاصة مرتبطة بأي من هذه الطرق، على الرغم من أن الإخباريين الذين تعامل معهم كانوا مجمعين على القول إن الموت في الحرب هو "موت جيد"، أما الموت بالسم فليس بهذه الجودة، بينما الموت بالشعوذة هو الأسوأ. تعني هذه التوصيفات أن الإنسان يفضل أن يموت ميتة معينة على أخرى، وعلى الرغم من أنها لا تنطوي على أي سمة أخلاقية مرتبطة بأي من هذه الأشكال، يبدو بالتأكيد أن سبب هذه التفضيلات هو الإعجاب المرتبط بالموت في الحرب، والرغبة من الشعوذة والمرض.

يصنف أحد أشكال الانتحار في صنف الموت في الحرب، وهو الذي يقوم فيه الإنسان بتسلق شجرة ثم رمي نفسه منها (الاسم الأصلي، لو'يو). هذا هو أحد نمطي الانتحار الموجودين في كيريوينا، ويمارسه كل من الرجال والنساء على حد سواء. ويبدو أن الانتحار شائع جداً.^{١٩} ويُنفذ كعمل من أعمال العدالة (عقاب)، ليس على الشخص المتحرق، بل على شخص من الأنساب القرييين ارتكب إثماً. على هذا النحو، فهو واحد من أهم الأسس القانونية بين هؤلاء السكان الأصليين. ولكن البحث النفسي في أساس هذا العمل ليس بهذه البساطة، ولا يمكن هنا مناقشة هذه المجموعة اللافتة للنظر من الوقائع بالتفصيل.

إلى جانب الـ لو'يو، يجري الانتحار أيضاً عن طريق تناول السم، ولهذا الغرض يُستخدم سم السمك (توفا).^{٢٠} هؤلاء الناس، جنباً إلى جنب مع أولئك الذين قتلوا بواسطة الحويصلة الصفراوية للسمك السام، سوكا،

يسلكون الطريق الثاني، الخاص بالسّم. والأشخاص الذين لقوا حتفهم بسبب الغرق يسلكون طريق الذين قتلوا في الحرب نفسه، وقد قيل أيضاً إن الموت غرقاً هو "موت جيد".

وتأتي، أخيراً، مجموعة جميع الذين قتلوا بواسطة الشعوذة الشريرة. يُقر السكان الأصليون بأنه قد يكون هناك مرض ناتج عن أسباب طبيعية، ويميزونه من الإصابة بالسحر الشرير. ولكن، وفقاً للرأي السائد، فإن الأخير فقط يمكن أن يكون قاتلاً. وعلى هذا النحو، فإن الطريق الثالث المؤدي إلى توما يشمل جميع حالات "الموت الطبيعي"، بالمعنى الذي نفهمه للكلمة، الموت الذي لا يتسبب به حادث واضح. وبوجه عام، تكون وفيات كهذه، من وجهة نظر السكان الأصليين، ناجمة عن الشعوذة.^{١٦} والأرواح الأنثوية تسير في الطرق الثلاثة نفسها التي يسلكها الرجل، وتدلها على الطريق زوجة توييليتا، التي تُدعى بوميامويا. ويكفي إلى هذا الحد الحديث عن أصناف الموت المتنوعة.

عند عدم قدرة روح رجل أو امرأة على دفع الأجر (البقشيش) اللازم لحارس بوابة العالم السفلي سوف تخفق في الدخول. ومثل هذه الروح المطرودة من توما، سوف تُنقى إلى البحر وتُحوّل إلى فايابا، وهي سمكة أسطورية تملك رأساً وذيلًا لسمكة قرش وجسم سمكة الراي اللساع. ومع ذلك، لا يبدو أن خطر التحول إلى فايابا يلوح في الأذهان بشكل واضح؛ بل على العكس من ذلك، عندما استفسرت، وجدت أن كارثة كهذه تحدث بشكل نادر، هذا إن حدثت أصلاً، ولم يكن الإخباريون الذين أتعامل معهم

قادرين على الاستشهاد بأيّ مثال. وعندما يُسألون من أين عرفوا مثل هذه الأشياء، يُجيبون بالإجابة المعتادة، "حديث القدماء" (توكونابوغو ليفالا). وعلى هذا النحو، لا توجد محاكمات قاسية بعد الموت، ولا يتعين إعطاء روايات عن حياة المرء لأيّ كان، ولا توجد اختبارات ينبغي الخضوع لها، وبوجه عام، لا توجد صعوبات من أيّ نوع على الطريق من هذه الحياة إلى الحياة الأخرى.

بالنظر إلى طبيعة توبيليتا، كتب الأستاذ سليغمان: "يشبه توبيليتا الرجل من النواحي كلها باستثناء أن لديه أذنين ضخمتين ترفرفان باستمرار، وهو من عشيرة المالاسي بحسب إحدى الروايات، ويبدو أنه يعيش حياة عادية كأبي تروبرياندي آخر على الجزيرة." جمعت هذه المعلومات من جزيرة كايولا المجاورة، (التي دعاها الأستاذ سليغمان باسم كاد/واغا)، لكنها متوافقة بالكامل مع ما قيل لي على كيريونا حول توبيليتا. كتب الأستاذ سليغمان إضافة إلى ذلك: "يتمتع (توبيليتا) بقدرات سحرية معينة، تؤدي إلى إحداث زلازل ساعة يشاء، وعندما يهرم، تمكنه تلك القدرات السحرية من صنع دواء يعيد الشباب له ولزوجته وأطفاله".

"يبقى الزعماء محتفظين بسلطتهم في توما، وعلى الرغم من أن توبيليتا هو الكائن الأهم في توما... فمن الواضح تماماً أنه يُنظر إليه بأنه مختلف عن جميع الزعماء الموتى في عدم قدرته، بالمعنى العادي للكلمة، على حكم الموتى. وفي الواقع، من الصعوبة بمكان اكتشاف أن توبيليتا يمارس أيّ سلطة في العالم الآخر" 17.

في الواقع، يُعدّ توبيليتا ملحقاً فعلياً لـ توما، ولكنه لا يتدخل بأيّ شكل من الأشكال في أعمال الأرواح، فيما عدا لقاءه الأول معها. يحتفظ الزعماء فعلياً بمرتبهم، مع أنه لم يكن واضحاً بالنسبة للإخباريين الذين أتعامل معهم ما إذا كان الزعماء يمارسون أيّ سلطة 18. وإضافة إلى ذلك، فإن توبيليتا هو المالك الحقيقي أو السيد على أرض الأرواح في توما وعلى القرى في العالم السفلي. ١٩ هناك ثلاث قرى في العالم السفلي - توما الأصلية، ووابوايما، وواليسيغا. إن توبيليتا هو الـ توليفالو (سيد القرية) للقرى الثلاث، ولكن لم يكن معروفاً لأيّ من الإخباريين ما إذا كان هذا مجرد لقب أو أنه كان يتدخل في الأمور المهمة. ولم يكن معروفاً لهم أيضاً ما إذا كانت هذه القرى الثلاث لها أيّ صلة بالطرق الثلاثة المؤدية إلى العالم السفلي.

تدخل الروح، بعد اجتيازها توبيليتا، إلى القرية التي ستقيم فيها من الآن فصاعداً، وتجد فيها دائماً بعض أقاربها، وقد تبقى معهم حتى يتم العثور على منزل أو بناء منزل لها. يتخيل السكان الأصليون هذا الأمر كما يحدث تماماً في عالم الأحياء عندما يتعين على الرجل الانتقال إلى قرية أخرى - وهو شيء نادر الحدوث على أيّ حال في جزر التروبرياندا. تكون هذه الروح، لبعض الوقت، حزينة للغاية وباكية، ومن ناحية ثانية، تكون هناك محاولات واضحة من جانب البالومات الأخرى، ولا سيّما من الجنس الآخر، لجعلها مرتاحة في حياتها الجديدة، وحثها على تكوين روابط وصداقات جديدة ونسيان القديمة منها. وقد كان الإخباريون الذين أتعامل معهم (الذين كانوا جميعاً من الرجال) مجمعين في تأكيد أن الرجل

القادم إلى توما يتضابق بشكل واضح من هذه المبادرات التي تقوم بها الحسناوات في ذلك العالم، إذ تريد روح الرجل في البداية أن تبكي على من فارقتهم. تقوم بالوما أقرباء الرجل بحمايته قائلة: "انتظروا، دعوه يحصل على تعويذة، دعوه يبكي". إذا كان الرجل سعيداً في زواجه، وترك أرملة يهتم بها، فهو يريد بطبيعة الحال أن يُترك لأحزانه فترة أطول بعض الشيء. كل ذلك من دون جدوى! إذ يبدو (هذا أيضاً هو رأي الرجال فقط) أن هناك عدداً من النساء في العالم الآخر أكثر بكثير من الرجال، وهن غير صبورات مطلقاً على إطالة فترة الحداد. وإذا لم ينجحن بطريقة أخرى فإنهن يجربن السحر، الوسيلة الفاعلة للغاية في كسب حب شخص آخر. إن النساء الأرواح في توما لا تقل خبرة، وليست أكثر ورعاً، في استخدام رُقى الحب من النساء الأحياء في كيريونيا. وسرعان ما يتم التغلب على حزن الوافد الجديد إلى توما، ويقبل العرض المسمى نابودايو - سلة مملوءة بـ بوا (جوز التنبول)، وموي (فلفل التنبول)، وأعشاب عطرية. ويُقدّم له هذا مع كلمتي "كام باكوا"، فإذا قبل، يسكن كلاهما معاً. وقد ينتظر الرجل أرملة للانضمام إليه في توما، لكن لم يبد أن الإخباريين يميلون إلى الاعتقاد بأن كثيرين سوف يفعلون هذا. بيد أن اللوم في هذا الأمر يقع بالكامل على حسناوات توما، اللواتي يستخدمن سحراً قوياً لا يمكن أن يقاومه حتى أقوى الرجال إخلاصاً ووفاء.

تستقر الروح، على أيّ حال، في حياة سعيدة في توما، حيث تقضي عمراً آخر، حتى تموت من جديد. لكن مرة أخرى، هذا الموت الجديد ليس فناً كاملاً، كما سنرى فيما بعد.

III

إلى أن يحدث هذا، فإن الـ بالوما لا تكون منقطعة تماماً عن الاتصال بعالم الأحياء خارج توما، فهي تزور قريتها الأصلية من وقت لآخر، كما أن أصدقاءها وأقاربها الباقين على قيد الحياة يزورونها أيضاً، فبعضهم يمتلك القدرة على التواصل مع عالم الأرواح الغامض، وآخرون يكونون قادرين على الحصول على لمحات فقط للـ بالوما، وسماعها ورؤيتها من مسافة بعيدة، بل حتى في الظلام - بشكل يكفي فقط للتعرف عليها، والتأكد تماماً من أنها بالوما.

توما - مكان الأحياء - هي قرية يذهب إليها سكان كيريويينا الأصليون من وقت لآخر. يكثر في هذه القرية وفي الجزر الملاصقة لها وجود دروع السلاحف وأصداف الكوري البيضاء الكبيرة (أوفولوم أو فوم). وفي الواقع، هذه الجزيرة الصغيرة هي المصدر الرئيس لأدوات الزخرفة والزينة المهمة لقرى كيريويينا الشمالية والشرقية.^{٢٢} لذلك غالباً ما يزور توما رجال من الجزيرة الرئيسة.

إن جميع الإخباريين الذين أتعامل معهم من أوماراكانا والقرى المجاورة يعرفون توما جيداً، ولا يكاد يوجد أي شخص لم تكن لديه بعض الخبرة في الـ بالوما. رأى أحد الرجال ظلاً وقت الشفق يتراجع عند اقترابه، وسمع آخر صوتاً معروفاً، وما إلى ذلك، إلخ. إن باغيدوو، وهو رجل ذكي للغاية من عشيرة التابالو الفرعية، وساحر البستان في أوماراكانا، وأفضل إخباري من الإخباريين الذين أتعامل معهم في جميع المسائل المتعلقة

بالمعارف والتقاليد القديمة، قد رأى عدداً من الأرواح، وليس لديه أدنى شك في أن الرجل المقيم في توما لبعض الوقت لا يجد صعوبة في رؤية أيّ من أصدقائه المتوفين. في أحد الأيام كان باغيدوو يُخرج المياه من بئر في الـ رايبواغ (غابة حرجية صخرية) في توما، عندما ضربته بالوما على ظهره، وعند التفاته للوراء رأى مجرد ظل يتراجع إلى الأدغال، وسمع صوتاً قوياً يشبه الصوت الذي يحدثه أحد السكان الأصليين بشفاهه إذا أراد جذب انتباه شخص ما. ومرة أخرى، عندما كان باغيدوو نائماً في إحدى الليالي في توما على سرير، وجد نفسه فجأة يُرفع عنه ويُوضع على الأرض.

ذهبت مجموعة كبيرة من الرجال مع توألوا، زعيم أوماراكانا، إلى توما، ورسوا بالقرب من حجر موداوسي، وقد رأوا رجلاً واقفاً هناك. لقد تعرفوا عليه فوراً، إنه غي إيوبولو، وهو محارب عظيم ورجل له قوة وشجاعة لا تقهر، وكان قد توفي مؤخراً في قرية لا تبعد أكثر من خمس دقائق عن أوماراكانا. وقد اختفى عندما اقتربوا منه، لكنهم سمعوا بوضوح "بو كوسيسوسي بالا" ("ابقوا أنتم، أنا سوف أذهب") - وهو الشكل المعتاد لقول "وداعاً". وكان إخباري آخر من الإخباريين الذين أتعامل معهم يشرب الماء من إحدى المغاور المائية الكبيرة في توما، الموجودة عادة في الـ رايبواغ، فسمع فتاة تدعى بوافا يو لاغيم تناديه بصوت عالٍ، وتدعوه باسمه من خارج مغارة المياه تلك.

لقد سمعت كثيراً عن حوادث مماثلة، وتجدر الإشارة إلى أن في جميع هذه الحالات، تكون الـ بالوما متميزة عن الـ كوسي، أي إن السكان

الأصليين على يقين من أنها بالوما وليس كوسي، يعني يمكن رؤيتها أو سماعها، على الرغم من أن سلوكها الطائش قليلاً (مثل إلقاء رجل محترم خارج سريره، أو ضربه على ظهره) لا يختلف عن سلوك الكوسي في أيّ ناحية أساسية. ومن ناحية ثانية، لا يبدو أن السكان الأصليين ينظرون إلى أيّ من تلك المظاهر أو المزاح من جانب الـ بالوما بأنه أمر خيف، ولا يبدو أنهم يخشونها - كما يخشى الأوروبيون الأشباح - بأكثر من خشيتهم الكوسي.

إلى جانب هذه اللحظات المتقطعة لحياة الروح، يتواصل الأحياء مع الـ بالوما بطريقة أكثر حميمية، وذلك بوساطة أولئك الأشخاص ذوي الخطوة الذين يزورون أرض الموتى بأنفسهم. كتب الأستاذ سليغمان: "ثمّة أفراد يقولون إنهم زاروا توما وعادوا إلى العالم الأرضي" 23. هؤلاء الأشخاص بأيّ حال من الأحوال نادرون، وهم من كلا الجنسين، رغم أنهم بالطبع يتباينون كثيراً في الشهرة. في أوماراكانا، القرية التي كنت أعيش فيها، كان أشهر شخص من هذا النوع امرأة تدعى بويلاغيسي، ابنة الزعيم الراحل نوماكالا، شقيق وسلف توألووا، الحاكم الحالي لأوماراكانا. لقد زارت توما، وعلى ما يبدو أنها مستمرة في زيارتها، إذ ترى الـ بالوما وتتحدث معها، كما أحضرت معها أغنية لد بالوما من توما، التي تغنيها نساء أوماراكانا في كثير من الأحيان.

يوجد أيضاً رجل يُدعى مونيغا يو، يذهب إلى توما من وقت لآخر ويأتي بالأخبار عن الأرواح. وعلى الرغم من أنني عرفت هذين الشخصين

جيداً، لم أتمكن من الحصول على أيّ معلومات مفصلة عن تجوالهما في توما. وكان كلاهما صعب المراس جداً بشأن هذا الموضوع، ويردان على أسئلتي بإجابات فاترة. وكان لدي انطباع قوي بأنها غير قادرين على إعطاء أيّ روايات مفصلة، وأن كل ما عرفاه قد أخبرا به الجميع، وأصبح من ثمّ ملكية عامة. ومن أمثال هذه الملكية العامة كانت الأغنية المذكورة سابقاً، وكذلك الرسائل الشخصية من مختلف الأرواح إلى عائلاتها. قالت بويلاغيسي - التي تحدثت معها في إحدى المرات حول هذا الموضوع بحضور ابنها توكولوباكيكي، وهو أحد أكثر السكان الأصليين الذين قابلتهم مودة واحتراماً وذكاء - بأنها لا تتذكر أبداً ما تراه، على الرغم من أنها تتذكر ما يُقال لها. وهي لا تمشي ولا تبصر إلى توما، بل تغفو ومن ثمّ تجد نفسها مباشرة بين البالومات. وكانت هي وابنها واثقين تماماً أن الأغنية قد أعطيت لها من الـ بالوما. ولكن كان من الواضح أن الموضوع مؤلم بالنسبة لـ توكولوباكيكي، ولا سيّما عندما أصررت على التفاصيل. لم أتمكن من العثور على أيّ مثال استفادت فيه إخباريتي (بويلاغيسي) بشكل اقتصادي مادي فعلي من رحلاتها إلى توما، ومع ذلك فقد تعززت مكانتها بشكل كبير، على الرغم من وجود شك متقطع، ولكنه واضح.

وقد أخبرني اثنان من الإخباريين الذين أتعامل معهم أن كل هذه المزاعم حول رؤية الـ بالوما هي أكاذيب صريحة. أخبرني أحدهما ويدعى غومايا، وهو فتى من سيناكيتا (قرية في النصف الجنوبي من الجزيرة)، أن أحد الرجال الأكثر شهرة الذين اعتادوا زيارة توما كان أحد الـ ميتاكاويين

من أوبوراكو، ولكن حتى هذا الشخص كان دجالاً، وقد اعتاد أن يتفاخر بأن في مقدوره الذهاب إلى توما لتناول الطعام. "أريد أن آكل الآن، سأذهب إلى توما، يوجد الكثير من الطعام هناك: موز ناضج ويام وقلقاس، جاهزين للأكل، إضافة إلى أسماك وخنازير، وهناك أيضاً وفرة من جوز الأريكا وفلفل التنبول؛ وكل مرة أذهب فيها إلى توما أتناول الطعام". قد يكون من السهل تخيل مدى قوة هذه الصور في جذب خيال السكان الأصليين، وكيف تعزز المكانة الشخصية للمتفاخر، وتثير الحسد لدى الأشخاص الأكثر طموحاً. والتفاخر بالطعام هو أكثر أشكال الخيلاء أو الطموح شيوعاً لدى السكان الأصليين. وقد يدفع الإنسان العادي حياته في سبيل الحصول على طعام وفير أو بستان رائع، ولا سيما إذا عرض هذا الأمر بتبجح كبير.

وعلى ما يبدو أن غومايا لم تعجبه مفاخرات ال ميتاكاويي، وحاول الوصول إلى الحقيقة، ومن أجل ذلك عرض قطعة نقدية (جنيهاً واحداً)، بقوله "سوف أعطيك قطعة نقدية إذا أخذتني إلى توما". لكن ال ميتاكاويي كان قانعاً بأقل من ذلك بكثير، وقال "إن أباك وأمك يكيان مطالين بك طوال الوقت، إنهما يريدان رؤيتك، أعطني لفافتي تبغ وسأذهب لرؤيتهما وإعطائهما التبغ. لقد رأي أبوك وقال لي: اجلب التبغ من غومايا". ولكن ال ميتاكاويي لم يكن في عجلة من أمره لأخذ غومايا إلى العالم الآخر. أعطاه غومايا اللفافتين، وعمد الساحر (ال ميتاكاويي) نفسه إلى تدخينهما. اكتشف غومايا الأمر واستشاط غيظاً، وأصر على الوصول إلى توما، ووعد بإعطائه القطعة النقدية

بمجرد عودته من هناك مرة أخرى. أعطاه الميتاكاوي ثلاثة أنواع من أوراق النباتات، وأمره أن يفرك بها جميع أنحاء جسمه، وأن يتلع قطعة أخرى صغيرة. فعل غوميا ذلك، واستلقى وغط في النوم - لكنه لم يصل مطلقاً إلى توما، وهذا ما جعله متشككاً، ولكن على الرغم من أن الميتاكاوي لم يحصل قط على القطعة النقدية الموعد بها، احتفظ بمكانته العامة.

قام الميتاكاوي نفسه بفضح أحد المدعين الصغار برؤية توما يدعى تومويا لأكوابولا، إذ كان يوجد خلاف مزمن بين الاثنين، وغالباً ما كان الميتاكاوي يعبر عن رأي طافح بالازدراء حول تومويا. أخيراً، كان لا بد من تسوية المسألة وحسمها عن طريق اختبار. وعد تومويا أن يذهب إلى توما ويجلب بعض العلامات من هناك. ولكنه، في الواقع، ذهب إلى الأدغال وسرق حفنة من جوز التنبول العائدة إلى مورادا، التوكاريواغا فالو (زعيم قرية) أوبوراكو. استهلك الكثير من الجوز بنفسه، ولكن بقي محتفظاً بواحدة لاستخدامها في المستقبل. وفي المساء، قال لزوجته: "أعدي وسادتي على الأريكة، إنني أسمع غناء ال بالوما، سأكون معها عما قريب، لا بد لي من الاستلقاء". ثم بدأ في الغناء في منزله. سمعه جميع الرجال في الخارج وقال بعضهم لبعض: "إن تومويا يغني بمفرده ولا أحد غيره". أخبروه بذلك في اليوم التالي، لكنه قال من غير الممكن أنهم قد سمعوه، فالعديد من البالومات كانت تغني، وقد انضم إليها.

عندما اقترب اليوم الموعد، وضع في فمه جوزة التنبول التي احتفظ بها لهذا الغرض، ونهض عند الفجر وخرج من منزله، وأخرج جوزة التنبول

من فمه صائحاً: "لقد كنت في توما، وقد أحضرت جوزة تنبول من هناك".
أعجب جميع الناس بالعلامة، لكن مورادا وال ميتاكيكايوي، اللذين كانا يراقبانه بعناية في اليوم السابق، عرفا أنه كان قد سرق حفنة من الجوز، وفضحاه. ومنذ ذلك اليوم لم يتحدث تومويا عن توما. لقد دونت هذه القصة كما سمعتها من غومايا تماماً، وأروياها بالأسلوب نفسه. لكن السكان الأصليين لا يحافظون في حكاياتهم على المنظور الصحيح في أغلب الأحيان، ويبدو لي أن من المحتمل أن يكون هذا الإخباري قد اختصر في روايته حوادث مختلفة، ولكن في هذا الموضع، فإن الحقيقة الرئيسة للموقف النفسي للسكان الأصليين تجاه "الروحانية" هو الأمر المثير للاهتمام، أقصد الشكوك الصريحة لدى بعض الأفراد حول هذا الموضوع وتماسك المعتقد بين الأغلبية. يتضح أيضاً من هذه القصص - وقد عبر عن ذلك صراحة أصدقائي الشكاكون - أن العنصر الأساسي في كل عمليات التجوال في توما هو الفائدة المادية المستمدة من ذلك، التي يحصل عليها مُدَّعو التجوال.

ثمّة شكل مختلف قليلاً من التواصل مع الأرواح يجري عن طريق الناس الذين لديهم نوبات مرض قصيرة، ويتحدثون إلى الـ بالوما في هذه النوبات. وإني لست قادراً على تحديد الأساس النفسي أو المرضي لهذه الظواهر، حتى ولو على وجه التقريب. ولسوء الحظ، لم يتم تعريفهم إلا عند اقتراب فترة إقامتي من نهايتها - في الواقع، قبل مغادرتي بنحو أسبوعين فقط، وقد جرى ذلك عن طريق المصادفة. ففي صباح أحد الأيام سمعت صوتاً عالياً، وبدا لي كما لو أنه صخب نزاعٍ آتٍ من الجانب الآخر من

القرية، وكوني في حالة تأهب دائم من أجل توثيق أيّ حدث اجتماعي، فقد استفسرت من السكان الأصليين في كوخني عن الأمر، فأجابوا أن غومغوياو - رجل محترم وهادئ - كان يتحدث إلى الـ بالوما. فهرعت إلى المكان، ولكن وصولي كان متأخراً جداً، إذ وجدت الرجل منهكاً على سريرته، ويبدو أنه نائم. لم يثر الحادث أيّ إثارة، لأنه كان معتاداً التحدث إلى الـ بالوما بحسب قولهم. كان غومغوياو يجري المحادثة بطريقة صوت مرتفعة وعالية النبرة، تبدو وكأنها مونولوج كلام بذيء، وقيل إن لها علاقة بسباق الزوارق الشعائري الكبير الذي كان قد حدث منذ يومين. ودائماً ما يقام سباق كهذا عند صنع زورق جديد، ومن واجب الزعيم، الذي ينظم السباق، أن يرتب ساغالياً كبيراً (توزيع شعائري للطعام) ذا صلة بهذه المهرجانات. تكون الـ بالوما في بعض أشكالها غير المشخصة والغامضة مهتمة دائماً بالمهرجانات، وتراقبها لضمان وفرة الطعام. فأنيّ قلة في الطعام، سواء كانت ناتجة عن إهمال من المنظم أم عن حظه السيئ، تؤدي إلى امتعاض الـ بالوما، التي تلومه على ذلك، سواء كان ذلك خطأه أم لا. وهكذا، في هذه الحالة، كانت الـ بالوما قد اقتربت من غومغوياو بقصد التعبير عن استهجانها الشديد للطابع الهزيل لـ ساغالي، الذي أُعد على الشاطئ منذ بضعة أيام. كان منظم المهرجان هو، بالطبع، توألوا زعيم أوماراكانا.

يبدو أن الأحلام تلعب أيضاً دوراً ما في الصلة بين الـ بالوما والأحياء. وربما تحدث الحالات التي تظهر فيها الـ بالوما للأحياء، في المقام الأول بعد الموت مباشرة، عندما تأتي الروح وتروي الأخبار لأيّ قريب أو

صديق حميم لا يكون موجوداً في المكان. ومن ناحية ثانية، غالباً ما تأتي الـ بالوما إلى النساء في الأحلام لتخبرهن أنهن سيصبحن حبالى.

في أثناء العيد السنوي، الـ ميلامالا، تجري زيارات متكررة للناس في الأحلام من قبل الأقارب الموتى. في أولى الحالات المشار إليها (أي عندما تأتي الأرواح بعد الموت إلى الأصدقاء أو الأقارب الغائبين) يوجد بعض من حرية التصرف وبعض "الترميز"، كما هو مفترض في تفسير الأحلام على امتداد العصور والحضارات كلها. مثلاً، ذهبت مجموعة كبيرة من صبيان أوماراكانا للعمل في مزرعة في خليج ميلن، في أقصى الطرف الشرقي للبر الرئيس لغينيا الجديدة. وكان من بينهم كالوغوسا ابن توألوا، الزعيم، وغوميغاويا وهو إنسان عادي من أوماراكانا. في إحدى الليالي، حلم كالوغوسا أن والدته، وهي امرأة عجوز وإحدى الزوجات الست عشرة لـ توألوا وتعيش الآن في أوماراكانا، جاءت إليه وأخبرته أنها قد توفيت. كان حزيناً جداً، وأظهر بوضوح حزنه عن طريق النحيب. (روى لي القصة واحد من المجموعة). عرف الآخرون جميعاً أن "شيئاً ما لا بد قد حدث في أوماراكانا". وعندما علموا وهم في طريقهم إلى المنزل أن والدته غوميغاويا قد ماتت، لم يندهشوا على الإطلاق، ووجدوا في هذا تفسيراً لحلم كالوغوسا.

يبدو أن هذا هو المكان المناسب لمناقشة طبيعة الـ بالوما وعلاقتها بالـ كوسي. فما هي الأشياء التي صُنِعوا منها؟ وهل هم من نفس المادة أم من مواد مختلفة، وهل هم ظلال أم أرواح أم يمكن استشعارهم مادياً؟ من

الممكن طرح كل هذه الأسئلة على السكان الأصليين، والأكثر ذكاءً منهم سيكون قادراً على استيعابها من دون صعوبة ومناقشتها مع الإثنوغرافي، مُظهراً قدراً كبيراً من البصيرة والاهتمام. لكن مناقشات كهذه أثبتت لي بوضوح أنه في التعامل مع هذه الأسئلة والأسئلة المماثلة، يترك المرء وراءه مجال صحة الاعتقاد ويقترّب من فئة مختلفة تماماً من أفكار السكان الأصليين. فهنا يخمن المواطن الأصلي ويتكهن بدلاً من الاعتقاد الأكيد، ولا تُعدّ تكهناته أمراً خطيراً جداً بالنسبة له، كما أنه لا يكثرث على الإطلاق فيما إذا كانت قديمة أم لا. فقط السكان الأصليون ذوو الذكاء الاستثنائي سوف يدخلون في مثل هذه المسائل بأيّ حال، وتعتبر أجوبتهم عن رأيهم الخاص أكثر مما تعبر عن مبادئ لا تقبل الجدل. لكن حتى هؤلاء الأذكياء جداً ليس لديهم أيّ شيء في مفرداتهم أو مخزن أفكارهم قد يتوافق، ولو على وجه التقريب، مع أفكارنا عن "الجوهر" أو "الطبيعة"، على الرغم من وجود كلمة وولا، التي تقابل تقريباً "السبب"، "الأصل".

قد تسأل: "ما هو شكل ال بالوما وكيف تبدو؟ هل جسمها مثل جسمنا، أو مختلف؟ وفي أيّ ناحية يختلف، إن كان مختلفاً؟" قد تستفسر من المواطن الأصلي أيضاً عن مسألة الجسد الباقي وال بالوما غير المجسدة التي ترحل. سيكون الرد على مثل هذه الأسئلة ثابتاً تقريباً وهو أن ال بالوما تشبه انعكاساً (ساريبو) في الماء (أو في المرآة للكيريويني العصري)، وأن الكوسي يشبه الظل (كايكوا بولا). هذا هو التمييز - الطبيعة الانعكاسية لل بالوما والطبيعة الظلية لل كوسي - المعتاد، ولكنه ليس رأياً قطعياً بأيّ حال من

الأحوال، ففي بعض الأحيان يقال عن الإثنين إنهما مثل الـ ساريو أو مثل الـ كايكو ابولا. كان لدي انطباع دائم بأن هذه الإجابات لم تكن تعريفاً أكثر من كونها تشبيهاً. أعني بذلك أن السكان الأصليين لم يكونوا متأكدين على الإطلاق من أن الـ بالوما مكونة من نفس المادة التي يتكون منها الانعكاس، فهم في الواقع يدركون أن الانعكاس هو "لا شيء"، إنه ساسوبا (كذبة)، فلا يوجد بالوما فيه، ولكن الـ بالوما هي مجرد "شيء مثل الانعكاس" (بالوما ماكاو الا ساريو). وعندما يُحشرون أمام جدار ميتافيزيقي من خلال أسئلة على شاكلة: "كيف يمكن للـ بالوما أن تنادي وتتناول الطعام وتمارس الحب إذا كانت مثل الـ ساريو؟ وكيف يمكن للـ كوسى الطرق على منزل أو رمي الحجارة أو ضرب إنسان إذا كان يشبه الظل؟" يجيب الأكثر ذكاءً عن هذه الأسئلة تقريباً بـ: "حسناً، إن الـ بالوما والـ كوسى يشبهان الانعكاس والظل، لكنهما أيضاً مثل البشر، ويتصرفان بالطريقة نفسها التي يتصرف بها البشر". ويصبح من الصعب متابعة النقاش معهم.^{٢٠} أما الأقل ذكاءً أو الأقل صبراً بين الإخباريين فيميلون إلى الاكتفاء بهز أكتافهم عند طرح أسئلة من هذا القبيل، ومن الواضح أيضاً أن هناك آخرين قد يصبحون مهتمين بالتخمينات والتكهنات، ويعطون آراء ارتجالية، ويسألونك عن وجهة نظرك، ويدخلون في نقاش ميتافيزيقي من نوع رديء. لكن مثل هذه الآراء المرتجلة لا ترقى أبداً إلى مستوى التخمينات والتكهنات بعيدة المدى، فهي تدور فقط حول وجهات النظر العامة المذكورة سابقاً.

يجب أن يكون مفهوماً بشكل واضح أن ثمة اعتقادات معينة سوف يوافق عليها الإخباريون كافة؛ فليس هناك أدنى شك في أن الـ بالوما تحتفظ بمظهر الشخص الذي تمثله، بحيث إذا رأيت الـ بالوما، فإنك تتعرف الشخص الذي كان. وتحيا الـ بالوما حياة البشر، إذ إنها تتقدم في السن وتأكل وتنام وتحب، وذلك سواء كان في أثناء وجودها في توما أم في الزيارات التي تقوم بها إلى قراها. كل هذه النقاط هي محل إجماع من السكان الأصليين وليس لديهم أدنى شك فيها. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الاعتقادات تشير إلى أفعال الـ بالوما، وتصف سلوكها، وكذلك نجد أن بعضها - مثل الاعتقاد في حاجة الـ بالوما إلى الطعام، على سبيل المثال - ينطوي على سلوك معين من جانب الناس (قارن ما سيأتي لاحقاً، وصف الـ ميلامالا). كان الاعتقاد الوحيد العام تقريباً المتعلق بالـ بالوما والكوسي هو أن الأولى تشبه الانعكاسات، والثاني يشبه الظلال. ومن الجدير بالذكر أن هذا التشبيه المزدوج يتوافق على التوالي مع الطبيعة المفتوحة المحددة الدائمة للـ بالوما والطابع الغامض غير المستقر الليلي للـ كوسي.

ولكن، حتى فيما يتعلق بالعلاقات الأساسية بين الـ بالوما والكوسي، توجد تباينات أساسية - تباينات لا تؤثر فقط في طبيعتها، بل حتى في وجودها النسبي. ووجهة النظر الأكثر شيوعاً حتى الآن، هي أن الـ بالوما تذهب مباشرة إلى توما وأن الروح الأخرى، أي الـ كوسي، تطوف حولها لبعض الوقت. تسمح وجهة النظر هذه بتفسيرين: إما توجد روحان في الشخص الحي، وكلتاهما تفارق الجسم عند الموت، وإما الـ كوسي هو نوع

من الروح الثانوية، يظهر فقط عند الموت ولا يوجد في الجسم الحي. وقد فهم السكان الأصليون هذا السؤال عندما طرحته بهذا الشكل: "هل توجد ال بالوما وال كوسي في الجسم طوال الوقت؟ أو على العكس، توجد ال بالوما وحدها في الجسم ولا يظهر ال كوسي إلا عند الموت؟" لكن الإجابات كانت متأرجحة ومتناقضة، حيث يقدم الشخص نفسه إجابات مختلفة في أوقات مختلفة، وهذا أفضل دليل على أن المرء كان في مجال التخمين والتكهن الارتجالي المحض.

وإلى جانب وجهة النظر هذه الأكثر عمومية، وجدت أشخاصاً كثيرين أكدوا مراراً وتكراراً أن ال كوسي هي المرحلة الأولى من التطور، وبعد ذلك، بعد بضعة أيام، يتحول ال كوسي إلى بالوما. وفي هذه الحالة، سوف يكون لدينا روح واحدة فقط، تلبث لفترة من الزمن بعد الموت حول المنزل وعلى مقربة منه ثم تغادر. على الرغم من البساطة الشديدة لهذا الاعتقاد ومعقوليته المنطقية، كان الأقل إبداءً، ومع ذلك، كان مستقلاً ومتطوراً بما يكفي لمنع الاعتقاد السابق من أن يكون قطعياً أو حتى قوياً.

يوجد تباين مثير للاهتمام في الرواية الأولى (التي تقول بوجود متواز لكل من ال بالوما وال كوسي) قدمه غومايا، أحد أفضل الإخباريين الذين أتعامل معهم. فقد كان جازماً بأن الأشخاص الذين كانوا مشعوذين (بووغاوا) إبان حياتهم، هم وحدهم، سوف ينجم عنهم كوسي بعد الموت. وعلى أي حال، فليس من الصعب جداً أن يكون المرء بووغاواً، فأَيُّ شخص يعرف شيئاً من ال سيلامي (تعاويد الشر)، ومعتاد ممارستها،

يكون بووغاوا. وبحسب غومايا، فإن الآخرين (الأشخاص العاديين) لا يصبحون كوسي، سوف يصبحون بالوما فقط، ويذهبون إلى توما. في جميع النقاط الأخرى - مثل طبيعة كل من ال بالوما وال كوسي، وسلوكهم بالإضافة إلى الوجود غير المستقر - يتفق غومايا مع وجهات النظر العامة. إن روايته جديرة بالذكر، لأنه من السكان الأصليين الأذكاء جداً وكان والده ساحراً عظيماً وبووغاوا، وخاله (كدالا) هو مشعوذ أيضاً. إضافة إلى ذلك، فإن هذه الرواية تتفق تماماً مع حقيقة أن ال بووغاوا يُتخيل دائماً أنه يطوف خلصة في الليل، وفي الواقع، باستثناء ال مولوكواوسي، فهو يمثل الرعب الجدي الوحيد في الليل. ومن ناحية ثانية، فإن ال مولوكواوسي وإن لم تكن بووغاوا (هي شكل لا يزال أكثر قسوة من كائن بشري ذي عقلية شريرة، وبارع في الشعوذة)، فلديها كما رأينا سابقاً "قرين" أو "مرسال" يدعى كاكولوا، يفارق جسدها وينتقل بشكل غير مرئي. هذا الاعتقاد في "القرين" أو "المرسال" مواز لاعتقاد آخر يؤكد أن ال مولوكواوسي تنتقل جسدياً.

توضح هذه الملاحظات، بوجه عام، أن المسألة المتعلقة بطبيعة ال بالوما وال كوسي وعلاقتها المتبادلة لم تتبلور إلى أيّ عقيدة قوية ومحددة.

لا تزال العلاقة بين ال بالوما وجسم الإنسان الحي أقل وضوحاً بالنسبة للسكان الأصليين، وهم غير قادرين على إعطاء أيّ إجابات محددة عن أسئلة على شاكلة: "هل توجد ال بالوما في أيّ جزء من الجسم (الرأس، البطن، الرئتان)؟ هل تستطيع أن تغادره في أثناء الحياة؟ هل ال بالوما هي

التي تسير في الأحلام؟ هل بالوما بعض الناس هي التي تذهب إلى توما؟" على الرغم من أن السؤالين الأخيرين يُجاب عنهما عادة بـ "نعم"، لا ينم تأكيدهم عن اقتناع بالمرّة، ومن الواضح أن هذه التكهّنات غير موجودة في المعتقدات التقليدية. إنهم يركزون الذكاء والذاكرة والحكمة في الجسم، ويعرفون مقر كل من هذه الملكات العقلية، لكنهم غير قادرين على تحديد موقع الـ بالوما، وفي الواقع، أعتقد أنهم يتخيلونها على أنها قرين يفصل نفسه عن الجسم عند الموت، وليست روحاً تقيم في الجسم في أثناء الحياة. ومع ذلك، أنا متأكد فقط من أن أفكارهم في شكل غير متبلور، ويمكن الشعور بها أكثر مما يمكن صياغتها، وتشير إلى أنشطة الـ بالوما أكثر من كونها مناقشة تحليلية لطبيعتها ومختلف ظروف وجودها.

وتوجد نقطة أخرى لا يبدو أن ثمة إجابة محددة دوغماتية عنها، وهي حول المثنى الفعلي للأرواح. هل تقيم على سطح الأرض على جزيرة توما، أو تعيش تحت الأرض أو في مكان آخر؟ يوجد العديد من الآراء، وكان مؤيدو كل منها واضحين تماماً في دعم وجهات نظرهم. وهكذا، فقد حصلت من عدد من الإخباريين، ومن بينهم باغيدوو الرجل الموثوق والجاد للغاية، على إجابة مفادها أن الـ بالوما تعيش على جزيرة توما، وأن قراها موجودة في مكان ما هناك، تماماً كما تحيّم الـ بالوما في مكان ما بجوار قرية في كيريويينا في عودتها السنوية في أثناء الـ ميلامالا. تتشاطر القرى الثلاث للموتى المشار إليها سابقاً سطح الجزيرة مع توما، قرية الأحياء. إن الـ بالوما غير مرئية، وكذلك كل ما يتعلق بها، وهذا هو السبب الذي يجعل قراها موجودة هناك من دون أن تكون في طريق أي شخص.

توجد وجهة نظر أخرى مفادها أن الـ بالوما تنزل تحت الأرض إلى "العالم السفلي" الحقيقي، وتعيش هناك في تومافياكا (توما العظمى). وقد تم التعبير عن وجهة النظر هذه بروايتين مختلفتين، تتحدث إحداهما عن نوع من عالم سفلي مكون من طابقين. فعندما تموت الـ بالوما، في ختام وجودها الروحي الأول، تهبط إلى الطابق أو الطبقة السفلى، والتي منها فقط تكون قادرة على العودة إلى العالم المادي (راجع ما سيأتي لاحقاً، VI، التناسخ). ترفض الأغلبية هذه النظرية، وتقول إن هناك طبقة واحدة فقط من العالم السفلي، والتي تتفق مع عبارة الأستاذ سليغمان: "إن أرواح الموتى لا تبقى في العالم العلوي مع الأحياء، بل تهبط إلى العالم الآخر تحت الأرض".^{٢١} من ناحية أخرى، يبدو أن وجهة النظر هذه، عن توما التحت أرضية، تنسجم بشكل أفضل مع الفكرة السائدة في كيريويينا وهي أن الكائنات البشرية الأولى قد خرجت من فتحات في الأرض. بل حتى إن الأستاذ سليغمان حصل على رواية مفادها أن "العالم في الأصل كان مستعمراً من توما، كون الرجال والنساء قد أرسلوا إلى العالم العلوي من قبل توبيليتا، الذي بقي مقيماً تحت الأرض".^{٢٢} إن عدم وقوعي على هذه المقولة ليس مستغرباً نظراً إلى التنوع الكبير في وجهات النظر حول مسائل معينة، وإن طبيعة توما وعلاقتها بعالم الأحياء هي واحدة من تلك المسائل. تؤيد عبارة سليغمان الرأي القائل بأن "توما التحت أرضية" هو أكثر الآراء استقامة، على الرغم من أن المسألة برمتها، كما ذكر سابقاً، لم تترسخ بشكل صلب في اعتقاد المواطن الأصلي.

IV

دعونا نعود إلى الاتصال بين البشر الأحياء والأرواح. يشير كل ما قيل سابقاً حول هذا الموضوع إلى ما يحدث في الأحلام أو الرؤى أو ما يحدث نتيجة اللمحات المختلطة القصيرة للأرواح، كما يراها البشر وهم يقظون وفي حالة ذهنية طبيعية. يمكن وصف كل أنواع الاتصال هذه بأنها خاصة وعَرَضية، ولا تحكمها قواعد العادات الجمعية، رغم أنها، بطبيعة الحال، تخضع لإطار عقلي معين، وعليها أن تتوافق مع نوع معين من الاعتقاد. وهي ليست عامة: أي لا يشارك المجتمع بأكمله في عملية الاتصال بشكل جماعي، ولا يوجد أي شعائر مرتبطة بها. ولكن توجد مناسبات تزور فيها بالوما القرية أو تشارك في مناسبات احتفالية عامة معينة يستقبلها فيها المجتمع بشكل جماعي، وإذ ذاك تحصل على معاملة لطيفة معينة، بشكل رسمي تماماً ومحكومة بالعرف، ومن ثم تتصرف وتلعب دورها في الأنشطة السحرية.

فمثلاً في كل عام، بعد أن يتم جني محاصيل البساتين، توجد فترة توقف ملحوظة في عمليات البستنة، لأن البساتين الجديدة غير مهيأة بعد للعمل الجدي، ويكون لدى السكان الأصليين وقت للرقص والاحتفال والبهجة العامة يطلق عليه اسم ميلامالا. وفي أثناء ال ميلامالا تكون ال بالوما حاضرة في القرية، فهي تعود عودة جماعية من توما إلى قريتها، حيث تتم الاستعدادات لاستقبالها، وتشاد منصات خاصة لاستضافتها، وحيث يجري تقديم الهدايا المعتادة إليها، ومن ثم، بعد انقضاء فترة اكتمال القمر، تُقصى وتُطرد بشكل شعائري فظ.

من ناحية ثانية، تلعب ال بالوما دوراً مهماً في السحر، إذ تُتلى أسماء أرواح الأسلاف في تعاويذ سحرية، وفي الواقع، قد تكون هذه التوسلات هي السمة الأكثر بروزاً ودواماً للتعاويذ السحرية. وإضافة إلى ذلك، يتم تقديم القرابين إلى ال بالوما في بعض الممارسات السحرية. وثمة آثار من الاعتقاد بأن أرواح الأسلاف تسهم بعض الشيء في تعزيز غايات الممارسات السحرية المؤداة. في الواقع، إن هذه القرابين المقدمة إلى ال بالوما هي العنصر الشعائري الوحيد (بالمعنى الضيق) الموجود في الممارسات السحرية الذي تمكنت من اكتشافه 28.

أود أن أضيف في هذا المكان أنه لا يوجد أي ارتباط بين بالوما وإنسان ميت وبقايا جسده، مثل جمجمته، وعظم فكّه، وعظام ذراعيه وساقيه، وشعره، التي يحملها الأقارب وتُستخدم على التوالي كوعاء كلسي، وقلادة، ومبسط أو مغرفة، لكن يوجد ارتباط كهذا بين بعض القبائل الأخرى في غينيا الجديدة 29.

يجب الآن أن يجري البحث بالتفصيل في الوقائع المتعلقة بال ميلامالا ودور الأرواح في السحر.

يُعدّ العيد السنوي، ميلامالا، ظاهرة اجتماعية ودينية - سحرية معقدة للغاية. قد يطلق عليه اسم "مهرجان الحصاد"، لأنه يقام بعد حصاد محاصيل اليوم وامتلاء مخازن الطعام. لكن، من اللافت للنظر بما فيه الكفاية، عدم وجود أي إشارة مباشرة، أو حتى غير مباشرة، إلى الأنشطة الحقلية في ال ميلامالا. ولا يوجد شيء في هذا العيد، الذي يقام بعد أن تكون البساتين

القديمة قد أعطت غلتها والبساتين الجديدة في انتظار مباشرة العمل فيها، يمكن أن ينطوي على أي إشارة استذكارية إلى أعمال البستنة في العام الماضي أو توقع لغلة الزراعة في السنة المقبلة. إن ال ميلامالا هو وقت الرقص، وعادة ما يستمر الرقص حتى نهاية قمر ال ميلامالا فقط، ولكن يمكن أن يمدد لقمر آخر، أو حتى اثنين، ويطلق على هذا التمديد اسم أوسيجولا، ولا يحدث طقس ديني راقص في أوقات أخرى من العام. يُفتح ال ميلامالا بفعاليات شعائرية معينة مرتبطة بالرقص والضربة الأولى على الطبول. وهذه الفترة السنوية للاحتفال والرقص تقترن بالطبع بنشاط واضح في الحياة الجنسية. ومن ناحية ثانية، هناك زيارات شعائرية معينة يقوم بها مجتمع قروي لآخر، ويرتبط رد الزيارات بالهدايا والصفقات التجارية مثل شراء وبيع الرقصات.

قبل الانتقال إلى الغرض الرئيس لهذا الفصل - وصف الدور الذي تلعبه ال بالوما في ال ميلامالا - يبدو من الضروري إعطاء صورة عن الجانب العام للفترة الاحتفالية، وإلا فقد تظهر التفاصيل حول ال بالوما وكأنها خارج السياق.

يأتي ال ميلامالا في أعقاب أنشطة الحصاد مباشرة، التي تمثل طابعاً احتفالياً مميزاً بحد ذاتها، رغم أنها تفتقر إلى عنصر المتعة الأساسي لأهالي كيريونا. ومع ذلك، يجد المواطن الأصلي قدراً هائلاً من الفرح والتسلية في إحضار ناتج الحصاد إلى المنزل. فهو يحب بستانه، ويشعر بفخر حقيقي بمحاصيله، ويستغل العديد من المناسبات لعرضها قبل أن يجري ادّخارها

في المخازن الخاصة، التي تُعدّ إلى حد بعيد أكثر المباني وضوحاً وروعة في القرية. وهكذا، عندما يتم اقتلاع درنات التايّو (نوع من الياّم) - وهو أهم محصول في ذلك الجزء من العالم - من الأرض، يجري تنظيفها كما ينبغي من كل الأتربة، وتُزال الجذور الشعرية التي تغطيها بواسطة صدفة، ومن ثمّ تُكدّس الدرنات في أكوام مخروطية كبيرة. يجري إنشاء أكواخ أو مظلات خاصة في البستان لحماية التايّو من الشمس، وتُعرض الدرنات تحت هذه المظلات على شكل كومة مخروطية كبيرة في الوسط، تمثل صفوة الغلة، وحولها عدة أكوام أصغر، تُكدّس فيها النوعية المتدنية من التايّو، وكذلك الدرنات التي سوف تستخدم في الزراعة. يقضي أهالي القرية أياماً وأسابيع في تنظيف الدرنات وتكديسها بشكل فني في أكوام، بحيث يكون الشكل الهندسي مثالياً ولا يظهر على السطح إلا أفضل الدرنات. يُنفذ العمل صاحب المحصول وزوجته، إذا كان متزوجاً، إذ تعتمد مجموعات من القرية إلى التجول في البساتين، تزور بعضها بعضاً، وتبدي إعجابها بدرنات الياّم. وتكون المقارنات والإطراءات هي موضوع الأحاديث.

قد تظل درنات الياّم على هذا النحو لمدة أسبوعين في البستان، وبعد ذلك يتم نقلها إلى القرية. تتميز هذه الإجراءات بطابع احتفالي واضح، إذ يزين الحمالون أنفسهم بأوراق شجر وأعشاب عطرية وطلاء وجه، لكن ليس مع "الزي الكامل" الذي يرتدونه وقت الرقص. عندما يتم إحضار التايّو إلى القرية تبدأ الجماعة ابتهاجاً بصوت مرتفع، شخص يقول الكلمات والآخرون يستجيبون في صرخة واحدة طنانة. عادة ما يأتون إلى القرى

جريباً، ومن ثمّ تنشغل الجماعة بأكملها في ترتيب التايو على شكل أكوام مخروطية مشابهة تماماً لتلك التي كانت عليها في البستان قبل نقلها. تُصنع هذه الأكوام في مساحة دائرية كبيرة كونها مشادة أمام مخزن اليام، حيث سيتم تخزين الدرنات أخيراً.

لكن قبل حدوث ذلك، سيتعين على درنات اليام قضاء أسبوعين آخرين أو نحو ذلك على الأرض، إذ يجري عدّها والإعجاب بها مرة أخرى. وتُغطى بسعف النخيل لحمايتها من أشعة الشمس. وفي نهاية المطاف، يوجد يوم احتفالي آخر في القرية، عندما تُوضع كل الأكوام في مخازن اليام. ويتم ذلك في يوم واحد، على الرغم من أن جلب درنات اليام إلى القرية يستغرق عدة أيام. قد يعطي هذا الوصف فكرة عن الارتفاع الكبير لمستوى النشاط في حياة القرية وقت الحصاد، لا سيما أن التايو يجري إحضاره غالباً من قرى أخرى، وفترة الحصاد هي وقت تعتمد فيه حتى المجتمعات المحلية البعيدة إلى زيارة بعضها بعضاً.^{٣٠}

توجد فترة توقف مؤقتة في أعمال البستنة عندما يصبح الطعام أخيراً في المخازن، ويُملاً هذا التوقف بالميلا مالا. مراسم الاحتفال التي تفتتح الفترة الاحتفالية بأكملها هي في الوقت نفسه "تكريس" للطبول، ولا يجوز ضرب الطبول علناً قبل ذلك. بعد الافتتاح، يمكن استخدام الطبول، ويبدأ الرقص. يتكون الاحتفال، مثل غالبية الاحتفالات في كيريويينا، من توزيع للطعام (ساغالي). يُوضع الطعام في أكوام، وفي هذا الاحتفال الخاص يتم طهيه ويوضع في أكوام على أطباق خشبية أو في سلال. ثم يأتي رجل وينادي

بصوت عالٍ على اسم، لا على التعيين، عند كل كومة^{٣١} تأخذ زوجة الرجل المُسمى أو إحدى قريباته الطعام وتحمله إلى منزله، حيث يجري تناوله. إن احتفالاً كهذا (الذي يطلق عليه اسم توزيع الـ ساغالي) لا يبدو لنا أنه ذو شبه كبير بالعيد، ولا سيّما أن الذروة - كما نفهم ذروة العيد (أو جوهره)، أي الأكل - لا يمكن الوصول إليها جماعياً مطلقاً، بل في دائرة الأسرة فقط. ولكن يكمن العنصر الاحتفالي في الاستعدادات، في جمع الأطعمة المحضّرة، وفي جعلها جميعها ملكية عامة (إذ يتعين على كل شخص أن يسهم بحصته في المجموع العام للأطعمة، الذي يجب أن يُقسم بالتساوي بين جميع المشاركين)، وأخيراً في التوزيع العام لهذه الأطعمة. وهذا التوزيع هو الطقس الافتتاحي للميلامالا. ويرتدي الرجال في فترة ما بعد الظهر الزي المعتاد لهذه المناسبة ويؤدون الرقصة الأولى.

تتغير الحياة الآن في القرية بشكل واضح، إذ لم يعد يذهب الناس إلى البساتين، ولم يعودوا يؤدون أيّ عمل اعتيادي آخر، مثل صيد السمك أو صنع الزوارق. وتكون القرية في الصباح مفعمة بالحياة مع جميع سكانها الذين لم يذهبوا إلى العمل، وغالباً مع زوار من قرى أخرى. لكن الاحتفالات الحقيقية تبدأ في وقت متأخر من اليوم، فعندما تمر الساعات الأكثر حرارة فيه، قرابة الساعة الثالثة إلى الرابعة من بعد الظهر، يضع الرجال على رؤوسهم العمرة، التي تتكون من عدد كبير من ريش الببغاء الأبيض الملتصق بشعر أسود كثيف يبرز منه في جميع الاتجاهات، مثل أشواك النيص (أو القنفذ)، مشكلاً هالات بيضاء كبيرة حول رؤوسهم. وتُعطى

درجة معينة من اللون ولمسة أخيرة إلى الكل بواسطة ريشة حمراء تعلو الهالة البيضاء. على العكس من التنوع الرائع في عمرات الرأس الريشية الموجودة في العديد من المناطق الأخرى في غينيا الجديدة، ليس لدى أهالي كيريويينا إلا هذا النوع من الزينة، الذي يتكرر من دون تغيير لدى جميع الأفراد وفي جميع أشكال الرقص. ومع ذلك، يكون المظهر العام للراقص ساحراً بروعته نظراً لاقتراحه مع قنزعة شبنم^(١) مزينة بالريش الأحمر ومدسوسة في حزام الخصر وإسواره المساعد. ويبدو الزي، في الحركة الإيقاعية المنتظمة للرقص، وكأنه يمتزج مع الراقص، وألوان القنزعات السوداء ذات الرؤوس الحمراء تتناغم جيداً مع لون الجلد البني. ويبدو أن العمرات البيضاء والشكل البني يتحولان إلى كيان متناغم ورائع، متوحش إلى حد ما، ولكنه غير متنافر بأي شكل من الأشكال، ويتحركان بشكل إيقاعي على خلفية غنائية وحيدة النغمة ورخيمة يطغى عليها قرع الطبول.

يستخدم درع رقص ملون في بعض الرقصات، وفي رقصات أخرى يحملون في أيديهم رايات مثلثة الشكل من أوراق الكاذي^(٢). هذه الرقصات الأخيرة، التي دائماً ما تكون ذات إيقاع أبطأ بكثير، يجري تشويهها (حسب الذوق الأوروبي) نتيجة لعادة ارتداء الرجال ملابس نسائية عشبية.

(١) الشبنم (cassowary): طائر ضخمة لا يطير، يشبه النعام، لكنه أصغر حجماً. رأسه وعنقه أجردان وزاهيا الألوان، ويوجد على رأسه شبه خوذة عظمية. وتُعد طيور الشبنم أخطر طيور العالم على الإطلاق. / المترجم /.

(٢) الكاذي (pandanus): نبات استوائي يشبه النخيل. / المترجم /.

تكون غالبية الرقصات دائرية، حيث يقف ضاربو الطبول والمغنون في الوسط، في حين يتحرك الراقصون حولهم في حلقة.

لا تُعقد الرقصات الشعائرية بالزينة الكاملة في الليل أبداً. فعندما تغرب الشمس، يتفرق الناس وينزعون ريشهم. تتوقف الطبول لمدة قصيرة - إنه الوقت الذي يتناول فيه السكان الأصليون وجبتهم الرئيسة في اليوم. وعند حلول الظلام، تدق الطبول مرة أخرى، ويدخل إلى حلبة الرقص المؤدون الذين لا يرتدون الآن أيّ زينة. يغنون في بعض الأحيان أغنية رقص حقيقية، ويصدرون نغمة رقص مناسبة، ومن ثمّ يقوم الناس بأداء رقصة منتظمة. لكن في العادة، ولا سيّما في وقت متأخر من الليل، يتوقف الغناء ويكف الرقص، ويبقى فقط قرع الطبول المتواصل يدوي طوال الليل. ينضم الناس الآن، رجالاً ونساءً وأطفالاً، بعضهم إلى بعض، ويسيرون بشائيات وثلاثيات حول المجموعة المركزية من قارعي الطبول. تسير النساء وفي أذرعهن أو على صدورهن أطفال صغار، ويقود كبار السن من الرجال والنساء أحفادهم بأيديهم، وكلهم يسير بدأب لا يكل، واحداً تلو الآخر، مفتونين بقرع الطبول الإيقاعي، ومشكلين دورة لا هدف لها ولا نهاية لها حول الحلبة. ومن وقت لآخر، يطلق الراقصون ترنيمة طويلة منهكة "آآ... ه، إي... ه"، مع نبرة حادة في النهاية، وفي الوقت نفسه يتوقف قرع الطبول، ويبدو للحظة أن الاحتفال الصاحب الذي لا يعرف التعب قد خلا من فتته، لكن من دون أن ينفُص أو يتوقف عن الحركة. وسرعان ما يعود قارعو الطبول لمتابعة موسيقاهم المتقطعة من أجل إفراح الراقصين من

دون شك، ولكن لتكون مصدر يأس للعالم الإثنوغرافي، الذي يرى أمامه ليلة كئيبة بلا نوم. يعطي هذا الـ كارييوم، كما يُسمى، الفرصة للأطفال الصغار للعب والقفز حول وعبر سلسلة الكبار المتحركة ببطء، كما يسمح لكبار السن والنساء أن يستمتعا بشكل فعلي، على الأقل، بنوع من محاكاة الرقص، إنه أيضاً الوقت المناسب للمبادرات الغرامية بين الشباب.

يتكرر الرقص والـ كارييوم يوماً بعد يوم وليلة بعد ليلة. مع نمو الهلال، يزداد الطابع الاحتفالي والتواتر والاهتمام بالرقصات كاملة الزينة، كما تطول مدتها، إذ تبدأ الرقصات في وقت أبكر، ويستمر الـ كارييوم طوال الليل. تتغير الحياة برمتها في القرى وترتفع وتيرتها. وتقوم مجموعات كبيرة من الشباب من كلا الجنسين بزيارة القرى المجاورة. يجري إحضار الهدايا المكونة من الطعام من أماكن بعيدة، ويمكن مقابلة الناس على الطريق وهم محملون بالموز وجوز الهند وجوز الأريكا والقلقاس. يجري القيام ببعض الزيارات الشعائرية المهمة، التي تزور فيها قرية بأكملها قرية أخرى بشكل رسمي، تحت قيادة الزعيم، وترتبط مثل هذه الزيارات في بعض الأحيان بصفقات تجارية هامة جداً، مثل شراء الرقصات، لأنها دائماً ذات طابع احتكاري، ويجب شراؤها بسعر مرتفع. مثل هذه الصفقة هي جزء من التاريخ المحلي، وسوف يجري التحدث عنها لسنين وأجيال. لقد كنت محظوظاً بما فيه الكفاية للمساعدة في إحدى الزيارات المرتبطة بصفقة كهذه، التي تتكون دائماً من عدة زيارات، يقوم في كل منها الطرف الزائر (وهو دائماً البائع) بأداء الرقصة رسمياً، ويتعلم المتفرجون الرقصة بهذه الطريقة، ويشترك بعضهم في الأداء.

يجري الاحتفاء بجميع الزيارات الرسمية الكبيرة بهدايا معتبرة، يُقدّمها دائماً إلى الضيوف المضيفون، والأخرون بدورهم سوف يزورون ضيوفهم السابقين ويحصلون على هدايا مقابلة.

قرب نهاية الـ ميلامالا، تحدث زيارات يومية تقريباً من قرى بعيدة جداً، ومثل هذه الزيارات في الأيام الغابرة كانت ذات طابع مركب للغاية. كانت زيارات ودية بلا شك، وكان المقصود منها أن تكون كذلك، ولكن كان هناك دائماً خطر كامن وراء المودة الرسمية. فقد كانت الأطراف الزائرة دائماً مسلحة، وفي مثل هذه المناسبات كانت تُعرض عدة كاملة من الأسلحة "الشعائرية". وفي الواقع، لم يتم منع حمل الأسلحة تماماً حتى الآن، على الرغم من أنها في الوقت الحالي ليست سوى أدوات زينة واستعراض، بسبب تأثير الرجل الأبيض. تنتمي إلى هذه الفئة من الأسلحة جميع مقابض السيوف الخشبية الكبيرة وبعضها منحوت بشكل جميل من الخشب الصلب، وعصي المشي المنحوتة، ورماح الزينة القصيرة، وكلها مشهورة من مجموعات غينيا الجديدة في المتاحف. وهي تفيد في أغراض الزهو والعمل على حد سواء. فالزهو وعرض الثروة المكونة من الأشياء الثمينة المزخرفة بروعة، من العادات السائدة التي يولع بها أهالي كيريويينا. وإن الاختيال بسيف خشبي كبير له سيماء سيف القتال الحقيقي، ولكنه منحوت بشكل جميل وملون بالأبيض والأحمر، يُعدّ عنصراً أساسياً من عناصر المتعة عند الشاب الكيرويني في صبغة احتفالية، مع أنف أبيض بارز من وجه مسود تماماً، أو "عين سوداء"، أو بعض المنحنيات المعقدة إلى حد ما المرسومة على

وجهه بالطول والعرض. في الأيام الغابرة، كان يُطلب منه في كثير من الأحيان استخدام أسلحة كهذه، بل حتى الآن قد يلجأ إليها في حالات الانفعال العاطفي الشديد، سواء أعجب فتاة أم أعجبتة واحدة، ومن المؤكد أن مبادرته ستكون موضع استياء ما لم تجر بمهارة عالية. النساء والشك في الممارسات السحرية هما السببان الرئيسان للنزاع والشجار في القرية، اللذان يكثران في ال ميلامالا نظراً للحياة القبلية في تلك الأوقات.

وقرب موعد اكتمال القمر، عندما يبدأ الحماس في الوصول إلى أوجه، تُزيّن القرى بأكبر قدر ممكن من الطعام. لا يجري إخراج التايو من مخازن اليوم، على الرغم من أنه مرئي هناك من خلال الفرجات الواسعة بين حزم الأغصان، التي تتكون منها جدران المخازن. ويُجهز الموز والقلقاس وجوز الهند وما إلى ذلك، بطريقة سوف تُوصف بالتفصيل فيما بعد، وهناك أيضاً عرض للفايغوا، الأدوات ذات القيمة الخاصة بالسكان الأصليين.

يُنهي ال ميلامالا في ليلة اكتمال القمر. لا يتوقف استخدام الطبول فوراً بعد ذلك، ولكن يتم بالتأكيد إيقاف جميع أنواع الرقص الحقيقي، إلا في حال تم تمديد ال ميلامالا إلى فترة خاصة من الرقص الإضافي، تسمى يوسينغولا. وعادة ما يجري أداء كارييوم رتيب باهت ليلة بعد ليلة، لأشهر بعد ال ميلامالا.

شهدت موسم ال ميلامالا مرتين: مرة في أوليفيليفي، القرية "الرئيسة" في لوبا، وهي مقاطعة تقع في الجزء الجنوبي من الجزيرة، حيث يجري ال ميلامالا قبل شهر من حدوثه الأصلي في كيريونينا. وقد شهدت

فيها الأيام الخمسة الأخيرة فقط من ال ميلامالا ، لكن في أوماراكانا، القرية الرئيسة في كيريويينا، شاهدت الإجراءات بأكملها من البداية إلى النهاية. إذ رأيت هذه المرة، من بين فعاليات أخرى، إحدى الزيارات الكبيرة، عندما ذهب توألوا مع جميع رجال أوماراكانا إلى قرية ليلوتا لأمر يتعلق بشراء رقصة رونغيوو التي يملكها مجتمع أوماراكانا.

دعونا الآن نتقل إلى ذلك الجانب من ال ميلامالا الذي يتعلق فعلاً بالموضوع الذي يتناوله هذا المقال، أعني الدور الذي تلعبه ال بالوما في الأعياد، التي تقوم في هذا الوقت بزيارتها السنوية المنتظمة إلى قراها الأصلية.

تعرف ال بالوما متى يقترب العيد، لأنه يقام دائماً في الوقت نفسه من كل عام، في النصف الأول من الشهر القمري، الذي يُطلق عليه أيضاً اسم ال ميلامالا. يُحدّد هذا الشهر القمري - حسب التقويم الخاص بهم بوجه عام - من خلال موضع النجوم. وفي كيريويينا، يقع القمر الكامل لل ميلامالا في النصف الثاني من شهر آب أو النصف الأول من شهر أيلول 32.

عندما يقترب الوقت، تبحر ال بالوما من توما إلى قراها الأصلية، مستفيدة من أيّ فترة تهب فيها رياح ملائمة. وليس من الواضح تماماً للسكان الأصليين أين تعيش ال بالوما في أثناء ال ميلامالا. من المحتمل أنها تنزل في بيوت فيولاها (أي أقاربها من جهة الأم)، ومن المحتمل أنها، أو بعضها، تخيم على الشاطئ بالقرب من زوارقها، إذا لم يكن الشاطئ بعيداً، تماماً كما تفعل مجموعة من الأقارب من قرية أخرى أو من جزيرة أخرى.

على أيّ حال، تجري الاستعدادات لأجلها في القرية. فمثلاً، في القرى التي ينتمي إليها الزعماء، تُشاد منصات خاصة عالية إلى حد ما، على الرغم من صغرها، تُسمى توكايكايا، من أجل بالوما الـ غوياو (الزعماء)، إذ من المفترض أن يكون الزعيم دائماً في موضع مادي أعلى من عامة الناس. ولم أستطع التأكد لماذا تكون المنصات الخاصة بأرواح الـ غوياو مرتفعة جداً (إذ يبلغ ارتفاعها من ٥ إلى ٧ أمتار).^{٣٣} وإضافة إلى هذه المنصات، تُجرى العديد من الترتيبات الأخرى التي تتعلق بعرض الأشياء الثمينة والطعام، والنية المعلنة لذلك هي إرضاء الـ بالوما 34.

يسمى عرض الأشياء الثمينة إيويوفا. وعادة ما يكون لزعيم كل قرية، أو لزعمائها - ففي بعض الأحيان يوجد أكثر من زعيم - منصة مسقوفة صغيرة في جوار منازلهم. تُسمى هذه المنصة بونيوفا، ويُعرض عليها الأشياء الثمينة للشخص، وتندرج هذه الأشياء الثمينة تحت الاسم المحلي فايغوا. إن شفرات الفؤوس الكبيرة المصقولة، والعقود المصنوعة من أقراص الأصداف الحمراء، وأغلفة الذراع الكبيرة المصنوعة من القواقع المخروطية، وأسنان الخنازير الدائرية أو أشباهها، هي الأشياء الوحيدة التي تشكل الـ فايغوا الحقيقي، حيث توضع جميعها على المنصة، وتُعلّق عقود الـ كابوما (أقراص الأصداف الحمراء) تحت سقف الـ بونيوفا، بحيث يمكن رؤيتها بسهولة. وقد رأيت منصات مسقوفة مؤقتة مشادة في القرية، عندما لا يكون هناك بونيوفا، حيث كانت تُعرض عليها الأشياء الثمينة. يحدث هذا العرض إبان الأيام الثلاثة الأخيرة من اكتمال القمر، ويتم وضع

الأدوات في الصباح وإزالتها في الليل. العمل الصحيح، عند زيارة قرية في أثناء الـ *إيو/يوبا*، هو التفرج على الأشياء المعروضة، بل حتى مسها باليد، والسؤال عن أسمائها (كل قطعة مفردة من الـ *فايغوا* لها اسم مميز)، وبطبيعة الحال، التعبير عن إعجاب كبير.

يوجد عرض كبير للطعام، إلى جانب عرض الأشياء الثمينة، وهذا يعطي مظهراً أكثر احتفاليةً وهرجة للقرى. وتشاد لهذا الأمر سقالات طويلة من الخشب، تسمى *لالوغوا*، وتتألف من أوتاد رأسية بارتفاع ٢ إلى ٣ أمتار تقريباً، مغروسة في الأرض، مع صف أو صفين من الرفوف الأفقية يتقاطعان مع الأوتاد الرأسية، ويعلق على الرفوف الأفقية أقراط موز، وقلقاس، ودرنات يام ذات حجم استثنائي، وجوز هند. تُقام هياكل كهذه حول الساحة المركزية (*باكوا*)، وهي مكان الرقص ومركز الحياة الشعائرية والاحتفالية في كل قرية. لقد كانت السنة التي قضيتها في *بوويوا* مجدبة بشكل استثنائي، ولم تصل الـ *لالوغوا* إلى أكثر من ٣٠ إلى ٦٠ متراً، محيطة بثلاث الـ *باكوا* فقط أو أقل من ذلك. ولكن إخباريين عدة قالوا لي إن في العام الجيد، قد تمتد هياكل الـ *لالوغوا* ليس فقط في كل أرجاء الساحة المركزية، ولكن أيضاً حول الشارع الدائري الذي يحيط بها، بل حتى خارج القرية إلى "الطريق الرئيس" الذي يؤدي إلى قرية أخرى. من المفترض أن الـ *لالوغوا* تسرّ الـ *بالوما*، التي تغضب كلما كان هناك عرض قليل من الطعام.

كل هذا هو مجرد عرض يجب أن يوفر متعة جمالية بحتة للـ *بالوما*، لكنها تتلقى أيضاً مزيداً من العلامات الأساسية الدالة على المودة، في شكل

قرايين مباشرة من الطعام. وتكون أول وجبة طعام مقدمة إليها في ال
كاتوكوالا، العيد الافتتاحي لل ميلامالا، الذي تبدأ معه فعلياً فترة
الاحتفال. يتكون ال كاتوكوالا من توزيع طعام مطبوخ، الذي يتم في ال
باكو (الساحة المركزية)، وفي سبيل ذلك يقوم جميع أفراد القرية بتوفير
الطعام الذي يُعاد توزيعه فيما بينهم.³⁰ يُعرض هذا الطعام على الأرواح عن
طريق وضعه في ال باكو. إنها تتناول "المادة الروحية" من الطعام بالطريقة
نفسها التي تأخذ بها بالوما الأشياء الثمينة، التي يتم تزيين الناس بها عند
الموت، إلى توما. من لحظة ال كاتوكوالا (المرتبطة بافتتاح الرقص) تبدأ
كذلك الفترة الاحتفالية لل بالوما، ويتم وضع منصاتها، أو ينبغي وضعها،
في ال باكو، ويقال إنها تُعجب بالرقص وتستمتع به، رغم أنه في الواقع، إن
الملاحظات المأخوذة عن وجودها قليلة إلى حد بعيد.

يُطهى الطعام باكراً في كل يوم، ويُقدّم في صحون خشبية كبيرة جميلة
(كابوما) في منزل كل رجل، من أجل ال بالوما. وبعد ساعة أو نحو ذلك،
يجري نقل الطعام وتقديمه إلى صديق أو قريب، الذي بدوره يقدم إلى المانح
صحناً مكافئاً. يتمتع زعماء القبائل بامتياز إعطاء ال توكي (عامّة الناس)
جوزة تنبول وخنزير وتلقي السمك والفواكه في المقابل³⁶. يُدعى الطعام
الذي يُقدم إلى ال بالوما، ويُمنح لاحقاً لصديق، باسم بوبوالوا. وعادة ما
يُوضع على هيكل السرير في المنزل، ويقول الشخص الذي يضع ال كابوما:
"بالوم' كام بوبوالوا." إنها سمة عامة لجميع القرايين والهدايا في كيريونا أن
تكون مصحوبة بإعلان شفهي.

سيلا كوتوفا هو اسم ل طبق من جوز الهند يُعرض على ال بالوما (مع كلمات "بالوم" كام سيلا كوتوفا)، ومن ثمَّ يُقدم أيضاً إلى شخص ما، لا على التعيين.

من الأمور المميزة أن طعام ال بالوما هذا لا يُؤكل أبداً من قبل الرجل الذي يعرضه، بل يُقدَّم دائماً إلى شخص آخر بعد أن تنتهي ال بالوما منه.

أخيراً، في فترة ما بعد الظهر قبل رحيل ال بالوما، يُحَضَّر بعض الطعام، ويُوضع بعض من جوز الهند والموز والقلقاس ودرنات الياقوت في المتناول، وتُوضع ال فايغوا (الأشياء الثمينة) في سلة. وعندما يسمع الشخص ضربات الطبول المميزة، التي تكون ال إيوبا أو صرف الأرواح، يمكنه وضع هذه الأشياء في الخارج، والفكرة من ذلك هي أن الروح قد تأخذ معها بالوما هذه الأشياء كهدية وداع (تالوي)، وتُدعى هذه العادة (كاتوبوكوني). إن وضع هذه الأشياء أمام المنزل (اوكاوكويدا) ليس ضرورياً جداً، لأن ال بالوما تستطيع أن تأخذها من داخل المنزل كما تستطيع أن تأخذها من خارجه على حد سواء. كان هذا هو التفسير الذي قُدم إلي عندما كنت أتأمل هدايا ال بالوما أمام المنازل، وشاهدت في مكان واحد فقط (أمام منزل الزعيم) بضعة فؤوس حجرية.

كما ذكرت سابقاً، إن وجود ال بالوما في القرية ليست مسألة على قدر كبير من الأهمية في عقل المواطن الأصلي، إذا ما قورنت بأشياء ممتعة وفاتنة مثل الرقص وتناول لذيذ الطعام والإباحة الجنسية، التي تستمر بشكل مكثف في أثناء ال ميلامالا. ولكن لا يجري تجاهل وجود ال بالوما تماماً، ولا يكون

دورها بأيّ حال من الأحوال سلبياً محضاً - أي يكمن في مجرد الإعجاب بما يحدث، أو في إشباع شهوتها بتناول الطعام الذي تحصل عليه.

تُظهر الـ بالوما وجودها بطرائق كثيرة، فمثلاً، في أثناء وجودها في القرية، يكون العدد الكبير المتساقط من جوز الهند ملفتاً للنظر، وهو لا يسقط من تلقاء نفسه، بل تقطفه الـ بالوما. بينما كان الـ ميلامالا جارياً في أوماراكانا، سقطت حفتان كبيرتان من جوز الهند بالقرب من خيمتي. ومن السمات الممتعة لنشاط الأرواح هذا، أن مثل هذا الجوز المتساقط يُعدّ ملكية عامة، ولذلك فإنني استمتعت بمشروب جوز الهند مجاناً، بفضل الـ بالوما.

حتى إن جوز الهند الصغير غير الناضج الذي يسقط قبل الأوان، يزداد تساقطه كثيراً في أثناء الـ ميلامالا، وهذا هو أحد الأشكال التي تعبر بها الـ بالوما عن استيائها، الذي يعود سببه غالباً إلى ندرة الطعام، فالـ بالوما تُصاب بالجوع (كاسي مولو، جوعها) وتظهره. كما أن الرعد والمطر والطقس السيئ في أثناء الـ ميلامالا، الذي يعيق الرقص وتناول الطعام، هو شكل آخر وأكثر فاعلية من الأشكال التي تُظهر فيها الأرواح مزاجها وانفعالها. وفي الواقع، في أثناء إقامتي، جاء البدر في شهري آب وأيلول، في أيام ماطرة وعاصفة. وقد تمكن الإخباريون الذين أتعامل معهم من أن يثبتوا لي بالتجربة الفعلية العلاقة بين ندرة الطعام والـ ميلامالا السيئ من ناحية، وغضب الأرواح والطقس السيئ من ناحية أخرى. وقد تذهب الأرواح حتى أبعد من ذلك وتسبب القحط، وتتلّف من ثمّ محاصيل العام المقبل. وهذا هو السبب الذي يؤدي في كثير من الأحيان إلى تتالي السنين

السيئة سنة بعد أخرى، لأن سنة قحط ومحاصيل قليلة يجعل من المستحيل على الناس إعداد ميلا مالا جيد، ما يثير غضب ال بالوما مرة أخرى، التي تتلف محاصيل العام المقبل، وهكذا دواليك في حلقة مفرغة.

من ناحية ثانية، تظهر ال بالوما للناس في الأحلام في أثناء ال ميلا مالا، في بعض الأحيان. وفي غالب الأحيان، يأتي في المنام أقرباء الأشخاص، ولا سيما أولئك المتوفين حديثاً، ويطلبون عادة طعاماً، وتُلبى رغبتهم في هدايا ال بوبوالوا أو سيلاكوتوفا. في بعض الأحيان، تكون لديهم بعض الرسائل التي يقومون بنقلها. في قرية أوليفيليفي، وهي القرية الرئيسة في لوبا (مقاطعة جنوبي كيريوينا)، كان ال ميلا مالا (الذي كنت حاضراً فيه) سيئاً للغاية، ولم يكذب هناك أيّ عرض طعام. وقد حلم الزعيم فانوي كيريوينا حلماً، رأى فيه أنه ذهب إلى الشاطئ (الذي يبعد نحو نصف ساعة من القرية)، وشاهد زورقاً كبيراً ممتلئاً بالأرواح يبحر نحو الشاطئ قادماً من توما. كانت الأرواح غاضبة، وقالت له: "ماذا تفعل في أوليفيليفي؟ لماذا لا تعطينا طعاماً للأكل، ومياه جوز هند للشرب؟ إننا نرسل هذا المطر المتواصل لأننا غاضبات. حُضر المزيد من الطعام غداً، سنأكله وسوف يصبح الطقس جيداً، وأنداك سوف ترقص". كان هذا الحلم صادقاً تماماً، وكان باستطاعة أيّ شخص في اليوم التالي أن يرى حفنة من الرمال البيضاء على عتبة (اوكاوكويدا) فانوي ليسيغا (منزل الزعيم). لكن لم يكن واضحاً لأيّ من الإخباريين الذين أتعامل معهم كيف كان هذا الرمل مرتبطاً بالحلم، سواء كان قد جرى إحضاره بواسطة الأرواح أم عن طريق فانوي

في وجوده وسيره في الحلم، ومن بينهم فانوي نفسه. ولكن كان من المؤكد أن الرمل كان دليلاً على غضب الـ بالوما وحقيقة الحلم. لسوء الحظ، لم تتحقق حالة الطقس الجيد إطلاقاً، ولم يكن هناك رقص في ذلك اليوم، إذ كان المطر منهمراً. ربما لم تكن الأرواح راضية تماماً عن كمية الطعام المقدمة في صباح ذلك اليوم!

لكن الـ بالوما ليست مادية تماماً، وهي لا تستاء فقط من ندرة الطعام والقرايين الهزيلة، بل تراقب أيضاً مراقبة صارمة التقيد بالأعراف، وهي تُعاقب - عن طريق إبداء سخطها - أي انتهاك للقواعد العرفية التقليدية، التي ينبغي التقيد بها في أثناء الـ ميلامالا. وقد قيل لي إن الأرواح تستهجن بشدة حالة التراخي والبطء اللذين يميزان الـ ميلامالا في الوقت الحالي. في السابق، لم يكن أحد يعمل في الحقول أو يقوم بأي نوع من العمل إبان فترة الأعياد، وكان الجميع حريصاً على المتعة والرقص والإباحة الجنسية من أجل إسعاد الـ بالوما. أما في هذه الأيام، يذهب الناس إلى بساتينهم ويعملون فيها، أو يواصلون العمل في تحضير الأخشاب لبناء المنازل أو صناعة الزوارق، والأرواح لا تحب هذا الأمر. ولذلك فإن غضبها الذي يؤدي إلى المطر والعواصف يُفسد الـ ميلامالا. هذا ما كان عليه الحال في أوليفيليفي، ولاحقاً في أوماراكانا. وقد كان في أوماراكانا سبب آخر لغضبها، مرتبط بحضور الإثنوغرافي في ذلك المكان، وكان علي أن أسمع ملاحظات وتلميحات تأنيبية مرات عدة من كبار السن ومن توألوا الزعيم نفسه. وكانت الحقيقة أنني قد اشتريت من قرى مختلفة نحو عشرين

درعاً للرقص (كايديو)، وأردت أن أرى كيف كانت تبدو رقصات الـ كايديو هذه. في أوماراكانا الآن، تجري رقصة واحدة فقط (الروغايو)، وهي رقصة تتم تأديتها بالبيسيلا (رايات من نبات يشبه النخيل). لقد وزعت الـ كايديو على نخبة من شباب أوماراكانا، وكون سحر التجديد قوياً للغاية (لم يكن لديهم عدد كاف من الـ كايديو للرقص على نحو صحيح على مدى السنين الخمس الأخيرة على الأقل)، فقد بدؤوا رقص الـ غوماغابو في الحال، وهي رقصة تؤدي بدروع الرقص. وقد كان هذا خرقاً خطيراً للقواعد العرفية (رغم أنني لم أكن أعرف ذلك حينئذ)، حيث يجب افتتاح كل شكل جديد من الرقص وفق شعائر معينة.^{٣٧} كانت الـ بالوما تستاء جداً من الإهمال وعدم التقيد بالأعراف، ولهذا السبب يحدث الطقس السيئ، ويسقط جوز الهند، إلخ. وقد أدى هذا إلى تأنيبي مرات عدة.

يتعين على الـ بالوما، بعد أن تكون قد استمتعت باستقبالها لمدة أسبوعين أو أربعة أسابيع (لدميلامالا نهاية ثابتة، في اليوم الثاني من اكتمال القمر، ولكن قد يبدأ في أي وقت بين اكتمال القمر السابق وظهور الهلال الجديد)، مغادرة قريتها الأصلية والعودة إلى توما 38. هذه العودة إلزامية، وتجري بواسطة الـ إيوبا، أو الطرد الشعائري للأرواح. في الليلة الثانية بعد اكتمال القمر، وقبل نحو ساعة من شروق الشمس، عندما يصبح الديك (ساكاو)، وتظهر نجمة الصباح (كوبوانا) في السماء، يتوقف الرقص الذي كان مستمراً طوال الليل، وتُقرع الطبول بضربات خاصة مميزة، هي ضربات الـ إيوبا.^{٣٩} تعرف الأرواح هذه الضربات، وتستعد لرحلة العودة. وهكذا

هي قوة هذه الضربات لدرجة أنه إذا قام شخص ما بضربها قبل ليلتين من الموعد، ستغادر جميع ال بالوما القرية، وتذهب إلى منازلها في العالم السفلي. لذلك تكون ضربات ال إيوبا محرمة بشكل قاطع في أثناء وجود الأرواح في القرية، ولم أتمكن من إقناع الأولاد في أوليفيليني بأن يقدموا لي أنموذجاً عن هذه الدقة في أثناء ال ميلامالا، أما في الوقت الذي لم تكن فيه أرواح في القرية (قبل بضعة أشهر من ال ميلامالا)، تمكنت من الحصول على أداء جيد من ال إيوبا في أوماراكانا. بينما تُسمع ضربة ال إيوبا على الطبول، تجري مخاطبة ال بالوما والتمني عليها أن تذهب، وتودّع بهذه الصيغة:

"بالوما، أو!"

بوكولوسي، أو!"

باكالوسي، غا

يوهو هو هو"

"أيتها الأرواح، ابتعدي، لن نذهب نحن (سوف نبقي)." ويبدو الصوت الأخير وكأنه نوع من الصراخ، لإنهاض ال بالوما الكسلى وتحفيزها على الرحيل.

هذا ال إيوبا الذي يحدث، على النحو المذكور سابقاً، قبل شروق الشمس في ليلة ال وولو، هو ال إيوبا الرئيس، والمقصود منه إقصاء الأرواح القوية، تلك التي يمكنها المشي. وثمة إيوبا آخر يحدث قبل ظهر اليوم التالي، يسمى بيم إيوبا، أو طرد الأعرج. وهو يهدف إلى تخليص القرية من أرواح

النساء والأطفال، الضعفاء والمقعدين، ويجري بالطريقة نفسها، وبضربة
الطبل نفسها، وبالكلّيات نفسها.

يبدأ الموكب في كلتا الحالتين في النهاية الأبعد للقرية، من المكان الذي
يلتقي فيه الطريق إلى توما مع أيكّة (ويكا) القرية، بحيث لا يبقى أيّ جزء
من القرية "غير مكنوس". يعبرون القرية، ويتوقفون لبعض الوقت في باكو
(الساحة المركزية) ثم يتابعون المسير إلى المكان الذي يغادر منه الطريق القرية
ويتجه إلى توما. هناك ينهون الـإيوباء، وينتهي المطاف دائماً بنوع مميز من
الرقص، يُدعى الكاساواغا 40.

هكذا ينتهي الـميامالا.

لقد جرى جمع وتدوين هذه المعلومات، كما وردت هنا، قبل أن تتاح
لي فرصة مشاهدة الـإيوباء في أوليفيليني، وهي صحيحة في جميع نقاطها، كما
أنها كاملة ومفصلة. بل حتى إن الإخباريين كانوا قد قالوا لي إن من يقرع
الطبول هم الصبية الصغار فقط، وإن الرجال الأكبر سناً لا يشاركون كثيراً
في الـإيوباء. وربما لم أكن، في أيّ حال من الأحوال خلال عملي الميداني،
مضطراً لمشاهدة مثل هذا العرض المذهل بنفسه، كما فعلت عندما قمت
بالتضحية والاستيقاظ في الثالثة صباحاً لمشاهدة هذه الشعيرة. وكنت على
استعداد لمشاهدة واحدة من أهم وأخطر اللحظات في مجمل الدورة
التقليدية للأحداث السنوية، وتوقعت بالتحديد الموقف النفسي للسكان
الأصليين تجاه الأرواح، ورهبتهم، وورعهم، إلخ. وظننت أن مثل هذه

الحالة، المرتبطة باعتقاد محدد جيداً، سوف تعبر عن نفسها في شكل خارجي، بطريقة أو بأخرى، وأنه سوف تكون هناك "لحظة مهمة" تخيم على القرية. عندما وصلت إلى باكو (الساحة المركزية)، قبل نصف ساعة من شروق الشمس، كان قرع الطبول لا يزال مستمراً، وكان لا يزال هناك عدد قليل من الراقصين يتحركون بنعاس حول قارعي الطبول، ليس في رقص نظامي بل في المشي الإيقاعي للـ كاريبوم. عندما سُمع الـ ساكاو، ابتعد الجميع بهدوء - الشباب في أزواج، وبقي هناك لتوديع الـ بالوما فقط خمسة أو ستة أولاد صغار مع الطبول، وأنا والإخباري الذي أتعامل معه. ذهبنا إلى كادومالاغالا فالو، وهي النقطة التي يترك فيها الطريق المستوطنة متابعاً إلى القرية المجاورة، وبدأنا في مطاردة الـ بالوما. أداء مهين إلى حد بعيد لا أستطيع أن أتخيله، بالأخذ في الحسبان أن أرواح الأسلاف هي التي كانت تُخاطَب! ظلت بعيداً إلى حد ما حتى لا أؤثر في الـ إيوبا - لكن لم يكن هناك سوى القليل مما يمكن أن يتأثر أو يُشوّه بحضور عالم إثنوغرافي! كان الأولاد الذين تتراوح أعمارهم بين ست سنين واثنتي عشرة سنة يقرعون الطبول، ومن ثمَّ بدأ الصغار فيهم بمخاطبة الأرواح بالكلمات التي سبق أن ذكرها لي الإخباريون. لقد تحدثوا بنفس المزيج المميز من الغطرسة والخجل، الذي اعتادوا مخاطبتي به لاستجداء بعض التبغ، أو إبداء بعض الملاحظات الطريفة، وفي الواقع، بالسلوك الأنموذجي للأولاد في الشارع، الذين يقومون ببعض الإزعاج الذي يقره العرف، مثل الأحداث التي تحصل في

يوم الفتى فاوكس^(١) أو في مناسبات مماثلة. وهكذا، ذهبوا عبر القرية، ولم يكذب من الممكن رؤية أي رجل بالغ. وكانت العلامة الأخرى الوحيدة لـ إيوبا بعض النحيب في منزل حدث فيه وفاة مؤخراً. لقد قيل لي إنه لمن الصواب النحيب في إيوبا في الوقت التي تكون فيه بالوما الأنسباء تغادر القرية. في اليوم التالي، كان الـ ييم إيوبا مسألة أكثر رداءة: يقوم الأولاد من جانبهم بالضحك والنكات، وينظر المسنون إليهم بابتسامات، ويسخرون من الأرواح العرجاء المسكينة، التي تتعثر في مشيتها. ومع ذلك، ليس هناك شك في أن الـ إيوبا كحدث، كنقطة حاسمة في الحياة القبلية، هو مسألة ذات أهمية، لن يجري إغفالها أبداً في أي حال من الأحوال 41. وكما تمت الإشارة سابقاً، لا يؤدي إلا في الوقت المناسب، ويجب عدم العبث أو المزاح بقرع طبل الـ إيوبا. ولكن في أدائه لا يوجد أي أثر من الورع أو حتى الجدية.

ثمة واقعة واحدة تتعلق بـ الـ إيوبا يجب ذكرها هنا، لأنها قد تبدو بطريقة أو بأخرى أنها تصادق على الرواية العامة المعروضة في بداية هذا المقال، وهي أنه لا توجد صلة بين الشعائر الجنائزية وقدر الروح التي غادرت. والحقيقة في هذا الأمر هي أن التوقف النهائي للحداد (يسمى

(١) يوم الفتى فاوكس (Guy Fawkes Day)، أو ليلة الفتى فاوكس أو ليلة الشعلة (Bonfire Night)، هي تسميات متعددة لاحتفال سنوي قوامه الألعاب النارية والمفرقات يُقام في ٥ تشرين الثاني، ويعود تاريخه إلى ١٦٠٥، إذ حدث ما يُعرف بـ "مؤامرة البارود". يجري بشكل أساسي في المملكة المتحدة، وكان يترافق مع بعض من أعمال الشغب وإحراق الدمى. / المترجم /.

"غسل الجلد"، إيويني وولا، تعني حرفياً "هو أو هي تغسل جلدها" يحدث دائماً بعد ال ميلامالا في اليوم التالي للـ/إيوبا. ويبدو أن الفكرة الكامنة في ذلك هي أن الحداد يتواصل في أثناء ال ميلامالا، لأن الروح موجودة هناك لرؤيته، وبمجرد أن تغادر هذه الروح، "يجري غسل الجلد". لكن من الغريب أنني لم أجد قط أن السكان الأصليين يقدمون هذا التفسير طوعاً أو يؤيدونه. وبالطبع، عندما تطرح السؤال، "لماذا تقوم بغسل الجلد مباشرة بعد ال/إيوبا؟" تتلقى الإجابة الثابتة، "توكوا بوغوا بوبوني/سي" = "عادتنا القديمة". يجب عليك التكهن بعد ذلك، وطرح السؤال الإيحائي أخيراً، وبالنظر إلى هذا (كما هو الحال مع جميع الأسئلة الإيحائية التي تحتوي على رواية غير صحيحة أو مشكوك فيها)، يجب السكان الأصليون سلباً على الدوام، أو يعدون وجهة نظرك أنها وجهة نظر جديدة، وتلقي بعض الضوء على المسألة، ولكن مثل هذا الاعتبار والقبول يمكن تمييزه في الحال عن الموافقة المباشرة على عبارة ما، ولم تكن هناك أدنى صعوبة في تقرير ما إذا كان الرأي الذي تم الحصول عليه رأياً أصلياً معتاداً وراسخاً وقوياً، أم كان بمنزلة فكرة جديدة بالنسبة لعقل المواطن الأصلي 42.

قد يلي هذه السرد من التفاصيل بعض الملاحظات العامة حول موقف السكان الأصليين من ال بالوما في أثناء ال ميلامالا، ويتميز هذا الموقف بالأسلوب الذي يتحدث به السكان الأصليون عنها، أو الطريقة التي يتصرفون بها في أثناء الفعاليات الشعائرية، ويصعب لمس هذا الموقف مقارنة بالعناصر المعتادة، كما أن وصفه أكثر صعوبة، ولكنه حقيقة واقعة، ولذا يجب ذكره.

لا تخيف ال بالوما، في أثناء إقامتها، السكان الأصليين مطلقاً، ولا يوجد أدنى شعور بالقلق تجاهها. والحيل الصغيرة التي تقوم بها لإظهار غضبها، وما إلى ذلك (انظر ما سبق)، تجري في وضح النهار ولا يوجد شيء منها "غريب" على الإطلاق.

لا يخشى السكان الأصليون على الإطلاق المشي بمفردهم من قرية إلى أخرى في الليل، في حين أنهم يخافون بشكل واضح من القيام بذلك لبعض الوقت بعد موت أحد الأشخاص (انظر ما سبق). في الواقع، هذه هي فترة العلاقات الغرامية، التي تنطوي على المشي المنفرد، والمشي في أزواج. وتزامن فترة ذروة الميلامالا مع اكتمال القمر، حيث يقل الخوف الخرافي من الليل بطبيعة الحال إلى الحد الأدنى. يكون البلد كله مبتهج بضوء القمر، والصوت المرتفع لقرع الطبول، والأغاني التي تصدح في كل مكان. وفي الوقت الذي يكون فيه الشخص خارج مجال إحدى القرى، يسمع الموسيقى من القرية التالية. لا يوجد أي شيء من جو الأشباح ثقيل الظل أو أي وجود مؤرق آخر، بل على العكس تماماً. يكون مزاج السكان الأصليين مزاج بهجة وسرور يصل إلى حد الطيش، والجو الذي يعيشون فيه ممتع ومشرق.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه على الرغم من وجود قدر معين من التواصل بين الأحياء والأرواح من خلال الأحلام، وما إلى ذلك، لا يُفترض أبداً أن تؤثر هذه الأخيرة بأي طريقة خطيرة في مجرى الشؤون القبلية. ولا يمكن اكتشاف أي أثر للكهانة، أو استحضر الأرواح للمشورة، أو أي شكل آخر من أشكال التواصل المألوفة في الأمور ذات الأهمية.

بصرف النظر عن عدم وجود خوف خرافي، لا توجد محرمات مرتبطة بسلوك الأحياء تجاه الأرواح، بل حتى يمكن التأكيد بثقة أنه لا يوجد الكثير من الاحترام لها. لا يوجد أي نوع من الحياء في الحديث عن الـ بالوما، أو ذكر الأسماء الشخصية لما هو محتمل وجوده في القرية. وكما ذكر فيما سبق، يسخر السكان الأصليون من الأرواح العرجاء، وفي الواقع تُطلق جميع أنواع النكات حول الـ بالوما وسلوكها.

وفضلاً عن ذلك، لا يوجد شعور شخصي كبير حيال الأرواح، باستثناء حالات الأشخاص المتوفين حديثاً. ولا توجد أحكام خاصة لاصطفاء بالوما فردية وإعداد حفل استقبال خاص لها، وربما الاستثناء الوحيد هو هدايا الطعام التي تلمسها بالوما فردية في الأحلام.

في الخلاصة: تعود الـ بالوما إلى قريتها الأصلية، كزوار من مكان آخر. تُترك لشأنها إلى حد بعيد، وتُعرض عليها الأشياء الثمينة والطعام. وبأي حال، يُعدّ وجودها حقيقة دائمة في عقل السكان الأصليين، أو في توقعاتهم ووجهات نظرهم حول الـ ميلامالا في المقام الأول. لا يوجد أدنى شك يمكن اكتشافه في أذهان أكثر السكان الأصليين تحضراً فيما يتعلق بالوجود الحقيقي للـ بالوما في الـ ميلامالا. ولكن هناك القليل من رد الفعل العاطفي المتصل بوجودها.

يكفي إلى هذا الحد الحديث عن الزيارة السنوية للـ بالوما في أثناء الـ ميلامالا. الشكل الآخر الذي تؤثر فيه الـ بالوما في الحياة القبلية هو من خلال الدور الذي تلعبه في السحر.

يلعب السحر دوراً كبيراً جداً في الحياة القبلية للكيريونيين (كما يفعل بلا شك مع غالبية الشعوب الأصلية)، إذ يتغلغل في جميع الأنشطة الاقتصادية المهمة، ولا سيّما تلك الأنشطة التي تنطوي بشكل واضح على عناصر حظ أو مغامرة أو خطر. البستنة محاطة تماماً بالسحر، والصيد الذي يجري القيام به له حُلته من التعاويذ، كما أن صيد السمك، ولا سيّما عندما يكون محفوفاً بالمخاطر وعندما تتوقف نتيجة على الحظ ولا تكون مضمونة تماماً، يُزود بأنظمة سحرية مُحكمة.

توجد قائمة طويلة من التعاويذ في عملية صنع الزورق، التي يجب أن تتلى في مختلف مراحل العمل: عند قطع الشجرة، وعند تجويف جذعها، وفي نهاية العمل، عند الطلاء والتشيت والانطلاق. ولكن هذا السحر يستخدم فقط في حالة الزوارق البحرية الكبيرة، أما الزوارق الصغيرة، التي تُستخدم في بحيرة هادئة أو بالقرب من الشاطئ، حيث لا يوجد خطر، يتجاهلها الساحر تماماً. وعلى الطقس - المطر والشمس والرياح - أن يمثل لعدد كبير من التعاويذ، وهو يخضع على نحو خاص لنداء بعض الخبراء البارزين، أو بالأحرى لعائلات الخبراء التي تمارس هذا الفن في خلافة وراثية. في أوقات الحرب - عندما كان القتال لا يزال قائماً، قبل حكم الرجل الأبيض - استفاد الكيريونيون من براعة أسر معينة من المحترفين الذين ورثوا سحر الحرب من أسلافهم. وبطبيعة الحال، يمكن تدمير أو استعادة سلامة الجسم (الصحة) بواسطة البراعة السحرية للمشعوذين، الذين هم دائماً مُداوون في

الوقت نفسه. وإذا تعرضت حياة إنسان للخطر بسبب محاولة من جانب ال مولوكواوسي اللواتي سبق الإشارة إليهن، فهناك تعاويذ لإبطال تأثيرها، على الرغم من أن الطريقة الآمنة الوحيدة للنجاة من الخطر تتمثل في اللجوء إلى امرأة تكون هي نفسها مولوكواوسي - وهناك دائماً مثل هذه المرأة في قرية بعيدة.

السحر واسع الانتشار جداً لدرجة أنني، عندما كنت أعيش بين السكان الأصليين، اعتدت أن أصادف عروضاً وممارسات سحرية، وغالباً بشكل غير متوقع تماماً، باستثناء الحالات التي رتبت فيها أن أكون حاضراً في إحدى الشعائر. لم يكن كوخ باغيدوو، ساحر البستان في أوماراكانا، يبعد أكثر من خمسين متراً عن خيمتي، وأتذكر أنني سمعت ترتيلته في أحد الأيام الأولى بعد وصولي، عندما كنت لا أكاد أعلم بوجود سحر البستان. كان مسموحاً لي، في وقت لاحق، بالمساعدة في تلاوة ترتيلته على الأعشاب السحرية، في الواقع، كنت قادراً على أن أنعم بهذا الامتياز متى أحببت، وقد استغلته مرات عدة. في العديد من شعائر البستان، يتم ترتيل جزء من المكونات في القرية، في منزل الساحر، وذلك قبل استخدامها في البستان. في صباح يوم كهذا، يذهب الساحر بمفرده إلى الأدغال، إلى مسافة بعيدة في بعض الأحيان، لجلب الأعشاب اللازمة.

يجب إحضار ما يصل إلى عشرة أنواع من المكونات لإجراء رقية واحدة، جميعها فعلياً من الأعشاب. ولا يمكن العثور على بعضها إلا على شاطئ البحر، ويجب جلب بعضها من ال رايبواغ (غابة المرجان الصخرية)،

ويجري إحضار بعضها الآخر من أوديللا، أرض ذات شجيرات منخفضة. ينبغي للساحر أن يبدأ مهمته قبل الفجر والحصول على جميع المواد قبل أن تشرق الشمس. تبقى الأعشاب في المنزل، وقرابة الظهر يشرع في الترتيل عليها. إذ تُمدُّ حصيرة على هيكل السرير، وتمد فوقها حصيرة أخرى. توضع الأعشاب على نصف الحصيرة الثانية، ويطوى النصف الآخر عليها. يُرتل الساحر تعويذته في فتحة الطية، ويكون فمه قريباً جداً من حافتي الحصيرة، بحيث لا يضل أو ينحرف شيء من صوته ويدخل كله في طية الحصيرة، حيث تكون الأعشاب موضوعة في انتظار أن تتشرب التعويذة. يحصل هذا الشكل من التعامل مع الصوت، الذي يحمل التعويذة، في جميع التلاوات السحرية. عندما يتعين القيام برقية كائن صغير، تطوى ورقة حتى تصبح على شكل أنبوب، ويوضع هذا الكائن على النهاية الضيقة للأنبوب، في حين يُرتل الساحر في النهاية العريضة. لنعد إلى باغيدورو وسحر البستان الذي يمارسه. قد يتلو رقيته لما يقرب من نصف ساعة، أو حتى أكثر، ويكرر التعويذة مراراً وتكراراً، مكرراً عبارات متنوعة فيها، وكلمات متنوعة مهمة في العبارة. تُنشد التعويذة بصوت منخفض، إذ يوجد أسلوب مميز من طراز نصف لحن من التلاوة، الذي يختلف قليلاً عن الأشكال المتعددة من السحر. إن تكرار الكلمات هو نوع من ذلك التعويذة في المادة المراد علاجها.

بعد أن ينهي ساحر البستان تعويذته، يلف الأوراق في الحصيرة ويضعها جانباً، كي تُستخدم عما قريب في الحقل، عادة في صباح اليوم التالي. تحدث في الحقل جميع الشعائر الفعلية لسحر البستان، وثمة العديد من

التعاويز التي تتم تلاوتها في البستان. يوجد نظام كامل من سحر البستان مكون من سلسلة من الطقوس المعقدة والمحكمة، يرافق كل منها تعويذة. يجب أن يسبق كل نشاط من أنشطة البستنة الطقس السحري المناسب. فمثلاً، يوجد طقس افتتاحي عام، يسبق أي عمل في البساتين مهما كان، ويُنفذ هذا الطقس في كل قطعة أرض من البستان على حدة. ويُقام طقس آخر لتقطيع الشجيرات. ويُعدّ حرق ناتج التقليم والشجيرات الجافة في حد ذاته طقساً سحرياً، وتأتي في أعقابه طقوس سحرية بسيطة تُجرى لكل قطعة أرض، ويمتد الأداء كله على مدى أربعة أيام. ومن ثمّ، عندما تبدأ عملية الزراعة، تجري سلسلة جديدة من الأفعال السحرية، تستمر لبضعة أيام. ويجري القيام أيضاً بممارسات سحرية لعملية التعشيب والحفر التمهيدي. كل هذه الطقوس، إذا جاز التعبير، هي إطار يتم فيه تهيئة كل أعمال البستنة. يأمر الساحر بفترات راحة يجب التقيد بها، وينظم عمله عمل المجتمع المحلي، ما يرغم جميع القرويين على أداء أعمال معينة في وقت واحد، وعدم التخلف عن الآخرين أو التقدم كثيراً عنهم.

إن إسهامات ساحر البستان هي محل تقدير كبير من قبل المجتمع المحلي، وفي الواقع، سوف يكون من الصعب تخيل أي عمل من أعمال البستنة من دون تعاون من التووسي (ساحر البستان).^{٤٣}

في إدارة البساتين، لدى التووسي الكثير ليقوله، وتحظى نصيحته باحترام كبير، وهذا الاحترام في الواقع هو شكلي بحت، لأن ثمة القليل جداً من المسائل الخلافية أو حتى المشكوك فيها حول البستنة. ومع ذلك، فإن السكان الأصليين يقدرّون هذا الاحترام الرسمي ويُقرّون بسلطته إلى

درجة مذهلة حقاً. يتلقى ساحر البستان أيضاً أجره، الذي يتألف من هدايا كبيرة من الأسماك المقدمة إليه من أفراد المجتمع المحلي القروي. يجب أن يُضاف، إن منزلة ساحر القرية عادةً ما تكون منوطة بشخص زعيم القرية، رغم أن هذا ليس هو الحال دائماً. لكن فقط الرجل الذي ينتمي بالولادة إلى قرية معينة، والذي كان أسلافه من جهة الأم دائماً أسياد تلك القرية وتلك الأرض، يمكنه "تهيئة الأرض" (يويي بوياغو).

على الرغم من أهميته الكبيرة، لا ينطوي سحر البستان الكيريويني على أيّ شعائر مقدسة فخمة، محاطة بمحرّمات صارمة، وممارسة بأكبر قدر يمكن للسكان الأصليين عرضه؛ بل على العكس من ذلك، إن أيّ شخص غير مطلع على طابع السحر الكيريويني قد يمر خلال الشعيرة الأكثر أهمية من دون أن يدرك أن هناك شيئاً مهماً جارياً، وقد يصادف مثل هذا الشخص رجلاً يحفر الأرض بعصا، أو يصنع كومة صغيرة من الفروع والسيقان الجافة، أو يزرع درنة قلقاس، وربما يتمم بعض الكلمات. أو قد يسير هذا المشاهد المفترض عبر حقل جديد في بستان كيريويني، تم تقليب تربته وتنظيفها حديثاً، مع غابته المصغرة من السيقان والعصي المغروسة في الأرض لتكون بمنزلة دعائم للتايّتو، وهو حقل سيبدو حالياً مثل بستان من حشيشة الدينار^(١). وفي مسير كهذا قد يلتقي أيضاً مجموعة من الرجال، يقفون هنا وهناك ويسوّون شيئاً ما في زاوية كل قطعة أرض من بستان.

(١) حشيشة الدينار (hop): هي نبتة معمرة متسلقة، تشبه الكرمة في شكلها، ويصل ارتفاعها إلى قرابة سبعة أمتار، في حين قد يصل عمرها إلى أكثر من ١٥ سنة، لها استعمالات طبية، وتدخل أيضاً في صناعة الجعة. / المترجم /

وفقط عندما تُتلى التعاويذ على الحقول بصوت عالٍ، سينجذب انتباه الزائر مباشرةً إلى الواقع السحري للأداء. يكتسب الفعل برمته، في مثل هذه الحالات، بعض الوقار والإعجاب، الذي يبدو تافهاً لولا ذلك. قد يُشاهد شخص واقف بمفرده، مع مجموعة صغيرة وراءه، يخاطب بصوت عالٍ بعض القوى غير المرئية، أو، بشكل أكثر صحة من وجهة نظر الكيريينيين، يلقي هذه القوة غير المرئية على الحقول: وهي قوة تكمن في التعويذة التي تكثفت هناك من خلال حكمة وتقوى الأجيال. أو قد تُسمع أصوات في جميع أنحاء الحقل تتلو التعويذة نفسها، فليس من النادر أن يستدعي الـ تووسي معاونيه لمساعدته، الذين يتألفون دائماً من إخوته أو من أقرباء آخرين من جهة الأم.

على سبيل المثال التوضيحي، دعونا ندقق في أحد الطقوس - طقس حرق ناتج التقليم والشجيرات الجافة. بعض الأعشاب، التي تُليت عليها التعاويذ سابقاً، يجب لفها، مع قطعة من ورقة موز، حول قمم وريقات مجففة من جوز الهند. وستكون الأوراق المعدة بهذا الشكل بمنزلة مشاعل لإضرام النار في الحقل. ذهب باغيدوو في الضحى (الطقس الذي شهدته في أوماراكانا جرى قرابة الساعة ١١ صباحاً)، كان باغيدوو الـ تووسي لتلك القرية، إلى البساتين برفقة توألووا، وهو خاله وزعيم القرية، مع بعض الناس الآخرين وقد كانت من بينهم بوكويوبا، إحدى زوجات الزعيم. كان ذلك اليوم حاراً وقليل النسمات، وكان الحقل جافاً، لذا كان إضرام النار فيه سهلاً. أخذ كل شخص من الحاضرين مشعلاً - حتى بوكويوبا. أشعلت المشاعل تماماً من دون شعائر (عن طريق أعواد ثقاب

شمعية، أنتجها الإثنوغرافي بمشقة)، ثم سار كل شخص على طول الحقل على الجانب المواجه للريح، وسرعان ما اشتعل الحقل بكامله. نظر بعض الأطفال إلى الحريق، ولم تكن توجد أيّ مسألة عن المحرمات، كما لم يكن يوجد الكثير من الإثارة في القرية حول الأداء، لأننا تركنا وراءنا عدداً من الأولاد والأطفال يلعبون في القرية وليس لديهم أيّ اهتمام أو ميل على الإطلاق للحضور ورؤية هذا الطقس. لقد ساعدت في بعض الطقوس الأخرى، إذ كنت أنا وباغيدوو بمفردنا، على الرغم من عدم وجود أيّ تحريم يمنع أيّ شخص من أن يكون حاضراً لو رغب في ذلك. بالطبع، لو كان أيّ شخص حاضراً، فسوف يجري التزام حد أدنى معين من اللياقة. إضافة إلى ذلك، تختلف مسألة المحرمات باختلاف القرية، ولكل منها نظامها الخاص بسحر البستان. لقد ساعدت في طقس آخر من طقوس إحراق البساتين (في اليوم الذي تلا الحريق الشامل عندما جرى إحراق كومة صغيرة من القمامة، مع بعض الأعشاب، في كل قطعة أرض) في قرية مجاورة، وهناك غضب التووسي بشدة لأن بعض الفتيات رأى هذا الأداء من مسافة غير بعيدة، وقد قيل لي إن هذه الشعائر كانت من المحرمات على النساء في تلك القرية. من ناحية ثانية، في حين يُنفذ التووسي بعض الشعائر بمفرده، عادة ما يقوم أشخاص عدة بالمساعدة في حالات أخرى، فضلاً عن أنه لا يزال هناك حالات أخرى يتعين فيها على المجتمع المحلي القروي بأكمله أن يقوم بالمشاركة. سوف توصف مثل هذه الشعيرة بالتفصيل فيما يلي، إذ إنها تركز على نحو خاص على مسألة مشاركة البالوما في السحر.

لقد تحدثت هنا عن سحر البستان فقط من أجل توضيح الطبيعة العامة للسحر الكيريويني، حيث يُعدّ سحر البستان، إلى حد بعيد، هو الأكثر وضوحاً بين جميع الأنشطة السحرية، والخطوط العريضة المتمثلة في هذه الحالة الخاصة تصح لجميع أنواع السحر الأخرى أيضاً. يهدف كل هذا ليكون فقط بمنزلة صورة عامة، يجب أن تؤخذ في الحسبان من أجل أن تظهر ملاحظاتي حول الدور الذي تلعبه الـ بالوما في السحر في المنظور الصحيح 44.

يتشكل العمود الفقري للسحر الكيريويني من تعاويذه، إذ تكمن الفاعلية الرئيسة لكل السحر في التعويذة. والطقس موجود فقط لإطلاق التعويذة، ليكون بمنزلة آلية ملائمة للإرسال. هذه هي وجهة النظر العامة لجميع الكيريوينيين، المؤهلين وكذلك غير المؤهلين، وتؤكد الدراسة الدقيقة للطقوس السحرية وجهة النظر هذه. ولذلك يمكن العثور على مفتاح الأفكار المتعلقة بالسحر في الصيغة، كما نجد فيها ورود ذكر متكرر لأسماء الأسلاف. إذ تبدأ العديد من الصيغ بقوائم طويلة من أسماء كهذه، والتي تكون إلى حد ما بمنزلة تعويذة.

السؤال حول ما إذا كانت هذه القوائم هي صلوات حقيقية، توجه فيها مناشدة فعلية إلى بالوما الأسلاف، التي من المفترض أن تأتي وتؤدي دوراً في السحر، أو ما إذا كانت أسماء الأسلاف توضع في الصيغ بوصفها مجرد مفردات من التقاليد - مقدسة وممتلئة بالفاعلية السحرية بسبب طبيعتها التقليدية العرفية فقط - لا يبدو أنه يمكن الحسم بقرار محدد في أيّ من الاتجاهين. في الواقع، كلا العنصرين موجودان بلا شك: المناشدة

المباشرة للـ *بالوما* والقيمة التقليدية العرفية لأسماء الأسلاف المجردة. سوف تسمح البيانات الواردة أدناه بتحديد أكثر دقة. ونظراً لأن العنصر التقليدي العرفي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بطريقة وراثية الصيغ السحرية، دعونا نبدأ بالسؤال الأخير.

تنتقل الصيغ السحرية من جيل إلى جيل، متوارثة من الأب إلى الابن في الخط الأبوي، أو من الكاد/لا (الخال) إلى ابن الأخت في الخط الأمومي، الذي، في رأي المواطن الأصلي، هو خط النسب الحقيقي (فيولا). وهذان النوعان من الوراثة ليسا متكافئين تماماً. ويوجد صنف من السحر يمكن تسميته بالمحلي، لأنه يرتبط بمنطقة محلية معينة. ويتنمي إلى هذا الصنف جميع أشكال سحر البستان 45، وكذلك جميع التعاويذ السحرية المرتبطة ببعض المواقع التي تتمتع بخصائص سحرية. هكذا كان سحر المطر الأقوى في الجزيرة، وهو كاساناي، الذي كان لا بد من تأديته في بئر ماء معين في أيكه (ويكا) كاساناي. وهكذا كان السحر الرسمي للحرب في كيويونا، الذي كان لا بد من أن يؤديه رجال ينتمون إلى كوايواغا، والذي كان مرتبطاً بكابوما (أيكة مقدسة) القريبة من تلك القرية. وأيضاً، إن الأنواع المحكمة من السحر التي كانت ضرورية لصيد أسماك القرش والكالالا، كان لا بد من أن ينفذ كل منها رجل ينتمي إلى قرية كاييولا أو لابائي على الترتيب. كل صيغة من أمثال هذه الصيغ كانت وراثية في الخط الأنثوي 46.

إن صنف السحر الذي لا يرتبط بمنطقة محلية، والذي يمكن أن ينتقل بسهولة من الأب إلى الابن، أو حتى من شخص غريب إلى شخص غريب،

بسعر مقبول، هو صنف أكثر محدودية. تنتمي إلى هذا الصنف، في المقام الأول، صيغ الطب الطبيعي، التي توجد دائماً في أزواج: سيلامي، وهي صيغة من السحر الشرير التي يكون الهدف منها إحداث المرض، وتكون مقترنة دائماً بـ فيفيسا، وهي صيغة لإبطال الـ سيلامي المقابلة، ومن ثمّ معالجة المرض. وينتمي إلى هذا الصنف أيضاً السحر الذي يؤهل الرجل لحرفة النحت والنقش، سحر التوكا بيتام (النحات)، وكذلك سحر صنع الزورق. وتوجد أيضاً سلسلة من الصيغ ذات الأهمية البسيطة، أو على الأقل ذات الطابع المقصور على فئة قليلة، مثل سحر الحب، والسحر لمعالجة لدغة الحشرات، والسحر لمواجهة المولوكواوسي (هذا الأخير مهم إلى حد ما)، والسحر لإزالة الآثار السيئة لسفاح المحارم،... إلخ. ولكن حتى هذه الصيغ، على الرغم من أنها لا تؤدي بالضرورة من قبل أشخاص من منطقة محلية واحدة، فهي عادة ما ترتبط بمنطقة محلية. غالباً ما تكون هناك أسطورة في أساس نظام معين من السحر، والأسطورة دائماً محلية 47.

وهكذا، فإن الأمثلة الأكثر عدداً، وبالتأكيد الصنف الأكثر أهمية من السحر (سحر "السلالي الأمومي")، هو محلي، سواء في طبيعته أم في طريقة انتقاله، في حين أن جزءاً فقط من الصنف الآخر واضح أنه محلي في طبيعته. ترتبط المحلية الآن في عقل الكيريونيين وتقاليدهم، في أكثر الأحيان، بعائلة أو عشيرة فرعية معينة⁴⁸. قد يكون من الطبيعي، في كل منطقة محلية، أن تلوح في أذهان السكان الأصليين بشكل واسع سلالة الرجال الذين تعاقبوا بعضهم وراء بعض كزعماء لها، الذين قاموا بدورهم بأداء هذه الأعمال

السحرية الضرورية لرفاهيتها (مثل سحر البستان). وهذا ما تؤكده الوقائع على الأرجح، لأن أسماء الأسلاف من الخط الأمومي تلعب دوراً كبيراً في السحر، كما ذكر فيها سبق.

يمكن إعطاء بعض الأمثلة لتأكيد هذه الرواية، على الرغم من أنه يجب إرجاء المناقشة الكاملة لهذه المسألة إلى مناسبة أخرى، فقد يكون من الضروري مقارنة هذه السمة مع العناصر الأخرى المتكررة في السحر، وتحقيقاً لهذه الغاية، قد يكون من الضروري الاستنساخ الكامل لكل الصيغ. دعونا نبدأ بسحر البستان. لقد سجلت نظامين لهذا السحر، أحدهما هو نظام قرية أوماراكانا الذي يطلق عليه اسم كايلوبيللا، الذي يُعدّ الأكثر قوة بوجه عام؛ والثاني هو نظام مومتيلاكايفا، المرتبط بالقرى الأربع الصغيرة، كوبواكوبولا، وتيلاكايفا، وإيوروتو، وواكيلوفا.

توجد عشر تعاويذ سحرية في نظام أوماراكانا لسحر البستان، يرتبط كل منها بفعل خاص: تُقال إحداها في أثناء تهيئة الأرض التي سيقام عليها بستان جديد، وأخرى في شعيرة بدء قطع الشجيرات، وأخرى في أثناء الحرق الشعائري للشجيرات الجافة المقطوعة، وهكذا دواليك. من بين هذه التعاويذ العشر، توجد ثلاث تشير إلى بالوما الأسلاف. إحدى تلك التعاويذ الثلاث هي الأكثر أهمية على الإطلاق، وتقال في أثناء أداء طقوس عدة، في شعيرة القطع، وفي شعيرة الزرع، إلخ.

هذا مطلعها:

"فاتوفي، فاتوفي، (تكرر مرات عدة)

فيتوماغا، إياغا،

فاتوفي، فاتوفي، (مرات عدة)

فيتولولا، إلولا،

توبوغو بولو، توبوغو كوليكو، توبوغو تاكيكيلا،

توبوغو مولا بوويتا، توبوغو كوايوديلا،

توبوغو كاتوبوالا، توبوغو بوغوا بواغا، توبوغو نوماكالا،

بيلومافاو بيلومام،

تابوغو مواكينوا، تاماغو إيووانا..."

تأتي بعد ذلك بقية الصيغة، وهي طويلة جداً، تصف بشكل أساسي حالة الأشياء التي تهدف الصيغة إلى إحداثها، أي إنها تصف نماء البستان، تخليص النباتات من جميع الحشرات الضارة والآفات، إلخ.

إن الترجمة الصحيحة لصيغ سحرية من هذا القبيل دونها صعوبات جمة، ففي هذه الصيغ توجد تعابير قديمة لم تعد مستعملة، يفهمها السكان الأصليون جزئياً فقط، وحتى في هذه الحالة من الصعب للغاية جعلهم يترجمون المعنى ترجمة صحيحة إلى اللغة الكيريونية الحديثة. يتكون الشكل الأنموذجي للتعويذة من ثلاثة أجزاء:

١ - المقدمة (تسمى وولا = الجزء الأسفل من جذر الكلمة، وتستخدم أيضاً

للدلالة على شيء قريب إلى مفهومنا عن السبب)؛

٢ - جسم التعويذة (يُسَمَّى تابوالا = الظهر، الجوانب، العُجْز)؛

٣ - الجزء الأخير (دوغينا = الطرف، النهاية، الذروة؛ متصل اشتقاقياً بـ دوغا، أي ناب، وهو سن طويلة حادة).

عادةً ما يكون التابوالا أكثر سهولة للفهم والترجمة مقارنة بالأجزاء الأخرى. إن التوسل للأسلاف، أو ربما بوجه أكثر صحة، قائمة أسمائهم، محتواة دائماً في الـوولا.

في وولا (مقدمة) التعويذة التي جرى اقتباسها للتو، لم يفهم الإخباري الذي أتعامل معه - باغيدوو، الدتووسي (ساحر البستان) في أوماراكانا - الكلمة الأولى (فاتوفي) أو على الأقل لم يتمكن من ترجمتها لي. وحسب ما أعتقد، يمكن ترجمتها على أساس قواعد اشتقاق اللغة، إلى "سبب" أو "اصنع" 49.

تتألف كلمتا فيتوماغا إيماغا من البادئات فيتو (يسبب)، وإ (ضمير الغائب، مفرد، بادئة لفظية)، ومن الجذر ماغا، الذي يتألف بدوره من ما، جذر كلمة يأتي، وغا، لاحقة تستخدم في كثير من الأحيان، ويكون استخدامها للتشديد فقط. كما أن الكلمتين فيتولولا وإلولا متناظرتان تماماً مع الكلمتين السابقتين، وفقط الجذر لا "يذهب" (جرى تكراره في إلولا)، يُعدّ بدلاً من ما (يأتي).

وتجدر الإشارة إلى نقطتين في قائمة الأسلاف: تكون الأسماء الأولى مرفقة بكلمة توبوغو، في حين أن الأخير فقط يُستخدم مع تابوغو. كلمة

توبوغو هي صيغة الجمع، وتعني "أجدادي" (غو لاحقة ضميرية للشخص الأول)؛ كلمة تابوغو تعني "جدي" (في المفرد). يرتبط استخدام صيغة الجمع في المجموعة الأولى بحقيقة أن في كل عشيرة فرعية توجد أسماء معينة، وهي ملكية خاصة لهذه العشيرة الفرعية، ويجب أن يمتلك كل عضو من هذه العشيرة الفرعية أحد أسماء الأسلاف تلك، على الرغم من أنه قد يُدعى أيضاً باسم آخر غير وراثي، يعرف به عادة أكثر من الاسم الآخر. وهكذا، في الجزء الأول من التعويذة، لا يُخاطب سلف واحد يحمل اسم بولو، بل يناشد الساحر "جميع أسلافي الذين يحملون اسم بولو، وكل أسلافي الذين يحملون اسم كوليكو"، إلخ.

السمة المميزة الثانية، هي عامة أيضاً في جميع قوائم الأسلاف من هذا القبيل، وهي أن الأسماء الأخيرة تكون مسبقة بكلمتي "بيلومافو بيلومان"، اللتين تعنيان على وجه العموم (دون الدخول في تحليل لغوي) "أنت بالوما جديدة"، ومن ثم تُسرد أسماء الأسلاف الأخيرة القليلة. هكذا يشير باغيدوو إلى جده، مواكينوفا، وإلى أبيه، إيوانا. وهذا أمر مهم، لأنه توصل مباشرة بالوما، "أوه أنت يا بالوما" (الم في "بيلوما" لاحقة تدل على المخاطب). في ضوء هذه الحقيقة، يبدو أن أسماء الأسلاف هي على الأرجح توسلات لـ بالوما الأسلاف أكثر من كونها مجرد سرد بسيط، حتى ولو أن أسماء الأسلاف تملك قوة جوهريّة فاعلة سحرية.

في ترجمة بتصرف، يمكن أن يصبح ذلك الجزء على النحو الآتي:

"اجعلوا! اصنعوا! كونوا فاعلين!

اجعلوه يأت!

اجعلوه يذهب!

يا أجدادي ذوي اسم بولو، إلخ...

وأنتن، أيتها البالومات الحديثة، جدي مواكينوفا،

وأبي إيوانا "

لا تزال هذه الترجمة بتصرف غامضة إلى حد بعيد، ولكن يجب القول بشكل مؤكد إن هذا الغموض موجود أيضاً في عقل الرجل الذي يلم بهذه الصيغة على أحسن وجه. ورداً على سؤال حول ما الذي كان يجب أن يذهب وما الذي يأتي، أعرب باغيدوو عن رأيه تخميناً. وأخبرني ذات مرة أن الإشارة كانت إلى النباتات التي يجب أن تدخل في التربة، وفي مناسبة أخرى، قال إن الحشرات الضارة في البستان هي التي يجب أن تذهب. ولم يكن واضحاً أيضاً فيما إذا كانت كلمتا "يأتي" و"يذهب" يُقصد بهما أن تكونا نقيضين أم لا. أعتقد أن التفسير الصحيح يجب أن يركز على المعنى الغامض جداً للـ وولا، التي هي مجرد نوع من التوسل. ومن المعتقد أن الكلمات تتضمن بعض الفاعلية الخفية، وهذه هي وظيفتها الرئيسة. تشرح التابولا، التي لا تُبدي أي غموض، الهدف الدقيق من التعويذة.

من الجدير بالذكر أيضاً أن وولا تحتوي على عناصر متوازنة في التناظر الذي وضعت فيه مجموعات الكلمات الأربع. ومن ناحية ثانية، على الرغم

من تباين عدد المرات التي تتكرر فيها كلمة فاتوفي (لقد سمعت بالفعل تلاوة الصيغة مرات عدة)، إلا أنها تُكرر بالعدد نفسه من التكرار في كلتا العبارتين. والجناس الاستهلاكي في هذه الصيغة هو أيضاً من دون شك ليس مصادفة، إذ إنه موجود في العديد من التعاويذ الأخرى.

لقد تناولت هذه الصيغة بإسهاب إلى حد ما، إذ تعاملت معها كأنموذج للصيغ الأخرى، التي ستورد من دون تحليل مفصل.

تُقال الصيغة الثانية التي يُشار فيها إلى أسماء الأسلاف في أول سلاسل الشعائر المتتالية في الـ /إيوتوتا، عندما يقوم الـ تووسي بتهيئة الأرض التي سوف تقام عليها البساتين. تبدأ هذه الصيغة بـ:

"تودافا، تو - تودافا،

ماليتا، ما - ماليتا،" إلخ

مشيرة هنا إلى اسمين لبطلين من الأسلاف الأبطال، اللذين توجد حولهما سلسلة من الحكايات الأسطورية. يُزعم أن تودافا كان بشكل ما الجد الأعلى لـ تابالو (أكثر العشائر الفرعية أرستقراطية، التي تحكم أوماراكانا)، على الرغم من أنه لا يوجد شك في انتمائه إلى عشيرة لوكوبا (في حين تنتمي التابالو إلى عشيرة الـ مالاسي).

يُنَاشد الاسمان نفسيهما في صيغة أخرى، تُقال فوق أعشاب معينة، وتستخدم في سحر زراعة البستان، وفوق بعض الهياكل الخشبية، المصنوعة لأغراض سحرية فقط، تسمى كاموكوكولا. تبدأ هذه الصيغة بـ:

"كايولا، لولا؛ كايولا، لولا؛

كايغولوغولو؛ كايغولوغولو؛

كايالولا تودافا،

كايغولوغولو ماليتا،

بيسييلا تودافا؛ بيسيلاي أوتوكايكايا، "إلخ

في ترجمة بتصرف، هذا يعني:

"انزلي إلى الأسفل [أوه أنت يا جذور]؛ اثقبي [في الأرض، أوه أنت
يا جذور].

[ساعدتها] في النزول، أوه يا تودافا؛ [ساعدتها] في الثقب [في
الأرض] أوه يا ماليتا؛ تودافا يتسلق [حرفياً: يتغير]؛ [تودافا] يستقر على الـ
توكايكايا (أي منصة الـ بالوما).

في نظام أوماراكانا لسحر البستان، لا توجد إشارات خاصة إلى أيّ
أماكن مقدسة قريبة من القرية.^{١٠} إن الفعل الطقسي الوحيد الذي يُنفَّذ فيما
يتعلق بالـ بالوما في أثناء الشعيرة هو فعل ذو طابع تافه للغاية. بعد تلاوة
التعويذة المناسبة على أول درنة قلقاس مزروعة في الـ باليكو (قطعة أرض
من بستان، الوحدة الاقتصادية والسحرية في البستنة)، يقوم الساحر ببناء
كوخ صغير وسياج من فروع جافة، يُسمى سي بوالا بالوما ("الـ بالوما،
منزلها"). لا تُقال أيّ تعاويند عليه، ولم أتمكن من اكتشاف أيّ تقاليد، أو
الحصول على أيّ تفسير إضافي فيما يتعلق بهذا الفعل الغريب.

إحدى الإشارات الأخرى إلى الـ بالوما، وهي إشارة أكثر أهمية بكثير، على الرغم من أنها لا تحدث في أثناء أداء شعيرة ما، هي العرض أو تقديم الـ ولا ولا إلى الأرواح، الأجر المدفوع مقابل السحر. يُحضر أفراد المجتمع المحلي الـ ولا ولا إلى الـ تووسي (ساحر البستان)، وعادة ما يتكون من السمك، ولكن قد يحوي جوز التنبول أو جوز الهند، أو تبغاً في الوقت الحاضر. ويُعرض هذا في المنزل، ويكون السمك فقط في شكل جزء صغير من كامل الهدية، وبحسب علمي يكون مطهياً. بينما يُرتل الساحر على الأوراق والأدوات السحرية في منزله، قبل إخراجها وأخذها إلى البستان، ينبغي أن يتم عرض الـ ولا ولا المقدم إلى الـ بالوما في مكان ما بالقرب من المادة المعالجة. إن تقديم الـ ولا ولا إلى الـ بالوما ليس سمة خاصة بسحر البستان في أوماراكانا، بل يحصل في جميع الأنظمة الأخرى.

يحتوي النظام الآخر (مومتيلاكافا)، الذي أُشير إليه سابقاً، على صيغة واحدة فقط، توجد فيها قائمة بأسماء الـ بالوما. وبما أن هذه الصيغة تشبه ما ورد سابقاً، ولا يوجد اختلاف إلا في الأسماء الخاصة، فقد أغفلتها هنا. ومع ذلك، إن الدور الذي تلعبه الـ بالوما في هذا النظام السحري أكثر وضوحاً بكثير، لأنه في إحدى الشعائر الرئيسة، شعيرة الـ كامكوكولا، يجري تقديم قربان إلى الـ بالوما. إن الـ كامكوكولا عبارة عن نُصبٍ كبيرة وضخمة، مكونة من أعمدة شاقولية يتراوح ارتفاعها بين ٣ و ٦ أمتار، وأعمدة مائلة بنفس الطول، مستندة إلى الأعمدة الشاقولية. ويجري دعم العمودين الجانبيين للـ كامكوكولا مقابل التفرع الجانبي للعمود المنتصب

المكون من جذع فرع ناتئ. بناءً على ما تقدم، تُشكل تلك البنى زاوية قائمة، أو شكل الحرف الإنكليزي إل (L)، مع العمود الشاقولي عند الزاوية. وتبدو من الجانب، إلى حد ما، على شكل الحرف اليوناني لامدا (λ). وليس لهذه الهياكل أي أهمية عملية على الإطلاق، كون وظيفتها الوحيدة هي وظيفة سحرية. إنها تشكل الأنموذج الأولي السحري، إذا جاز التعبير، للأعمدة الموضوعة في الأرض كدعامات ليتسلق عليها نبات التايو. إن ال كامكوكولا، رغم أنها تمثل عنصراً سحرياً فقط، تتطلب قدراً كبيراً من العمل لإشادتها. حيث يجب، في كثير من الأحيان، إحضار الأعمدة الثقيلة من مسافة بعيدة، لأنه لا يوجد سوى القليل منها بالقرب من القرى الواقعة في المنطقة ذات الشجيرات المنخفضة، التي يتم قطعها كل أربع أو خمس سنين. ويكون الرجال مشغولين لأسابيع عدة في البحث عن المواد الخاصة بال كامكوكولا وتقطيعها وإحضارها إلى بساتينهم، كما أنه من المعتاد حصول نزاعات حول سرقة الأعمدة.

تستغرق طقوس ال كامكوكولا يومين في جميع الأنظمة، وتحتاج إلى أربعة أيام إضافية أو أكثر بسبب الاستراحة الإلزامية من جميع الأعمال الحقلية، التي تسبق الأداء السحري. يُخصص اليوم الأول من السحر، في نظام ال مومتيلاكايها، للترتيل على الحقول. يمشي الساحر، ربما برفقة رجل أو اثنين، عبر موقع البستان بالكامل - كان امتداد البستان في الحالة التي شهدتها زهاء ثلاثة أرباع الميل عبر الريف - ويُرتل التعويذة في كل قطعة أرض من البستان، منحنيًا على أحد الأعمدة المائلة لل كامكوكولا. يواجه

قطعة الأرض ويرتل بصوت عالٍ يغطيها بالكامل. ولديه نحو ثلاثين أو أربعين تلاوة مثل هذه ليتلوها.

إن اليوم الثاني هو الذي يهمننا حقاً في هذا الصدد، لأنه يتم آنذاك أداء شعيرة في البساتين تشارك فيها جميع القرى، ويقال إن الـ بالوما تشارك فيها أيضاً. والغرض من هذه الشعيرة هو رقية بعض الأوراق التي ستوضع في الأرض عند أسفل الـ كامكوكولا وعند تقاطع الأعمدة الشاقولية مع المائلة. تكون القرية بأسرها مشغولة في صباح هذا اليوم بالأعمال التحضيرية. توضع القدور الفخارية الكبيرة المستخدمة في طهي الطعام في المناسبات الاحتفالية على الحجارة التي تدعّمها، وتبقى ويتصاعد منها البخار في حين تنتقل النسوة حولها وتراقبن عملية الطبخ. تشوي بعض النسوة الـ تايّو على الأرض بين طبقتين من الحجارة الساخنة الحمراء. وسوف يؤخذ جميع الـ تايّو المسلوق والمشوي إلى الحقل، وسوف يوزع هناك شعائرياً.

في غضون ذلك، يكون بعض الرجال قد ذهب إلى الأدغال، وبعضهم قد نزل مباشرة إلى شاطئ البحر، وآخرون قد ذهبوا إلى الـ رايبوغ (سلسلة التلال الصخرية الحرجية)، من أجل الحصول على الأعشاب اللازمة للسحر. إذ ينبغي إحضار رزم كبيرة، فبعد الشعيرة يجري توزيع الأعشاب المعالجة على جميع الرجال، كل منهم يأخذ حصته ويستخدمها في قطعة الأرض الخاصة به.

ذهبت إلى الحقل قرابة الساعة العاشرة صباحاً، برفقة ناسيبوواي، الـ تووسي (ساحر البستان) في تيلاكايها. كان لديه فأس حجرية شعائرية كبيرة

معلقة على كتفه، يستخدمها في الواقع في العديد من الشعائر، في حين أن باغيدوو من أوماراكانا لا يستخدم هذه الأداة أبداً. بعد فترة وجيزة من وصولنا وجلوسنا على الأرض، منتظرين حتى يحضر الجميع، بدأت النسوة في التجمع الواحدة تلو الأخرى. كانت كل واحدة منهن تحمل على رأسها طبقاً خشبياً فيه تايو، وتقود، غالباً، طفلاً بيدها وتحمل آخر مباعداً الساقين على خصرها. كانت قطعة الأرض التي ستؤدى فيها الشعيرة في النقطة التي يدخل فيها الطريق من أوماراكانا إلى بستان تيلاكايما. في هذا الجانب من السياج، كانت توجد شجيرات كثيفة عمرها عامان، وفي الجانب الآخر، كان البستان أجرد، والأرض عارية، والحافة المشجرة لدرابواغ والعديد من الأيكات في الحيز البعيد ظاهرة من خلال تكتل الأعمدة قليلة الكثافة المغروسة كدعامات ليتسلق عليها نبات التايو. يمتد صفان من الصفوف ذات الجمال الخاص على طول الطريق، مشكلين عريشة رائعة أمامي، ويتهيان في هذا الجانب مع اثنتين من الكاموكولا الجميلتين إلى حد بعيد، واللتين سيتم أداء الشعيرة عند قاعدتهما، ويقوم الساحر نفسه بتزويدهما بالأعشاب.

جلست النسوة على جانبي الممشى الممتد في الحقول، وقد استغرق الأمر نحو نصف ساعة ليجمعن، وبعد ذلك جعل الطعام الذي أحضرته في أكوام، كومة لكل رجل حاضر، وكانت كل كمية جلبتها إحدى النسوة تُقسم بين الأكوام. في هذا الوقت، كان قد وصل جميع الرجال والفتيان والفتيات والأطفال الصغار، وبحضور القرية بأسرها بدأت الإجراءات. استُهلّت الشعيرة بالساغالي العادي (توزيع الطعام)، حيث يمر رجل على

أكوام الطعام، وعند كل كومة يصيح باسم أحد الحاضرين، وبعد ذلك تقوم امرأة (على صلة بالرجل المنادى) بأخذ هذا الجزء (الذي يكون قد وضع على طبق خشبي) وتحمله إلى القرية. وهكذا تغادر النسوة إلى القرية، آخذات معهن الرضع والأطفال. قيل إن هذا الجزء من الشعيرة كان لصالح ال بالوما، ويسمى الطعام الذي يتم توزيعه على هذا النحو بـ بالوما كاسي (طعام ال بالوما)، ويقال إن الأرواح تشارك بعض الشيء في الإجراءات، حيث تكون حاضرة هناك وتُسَرُّ بالطعام. ومع ذلك، وبعيداً عن هذه العموميات، كان من المستحيل تماماً الحصول على معلومات أكثر تحديداً أو تفصيلاً من أي من السكان الأصليين، بما في ذلك من ناسييو واي نفسه.

بعد أن غادرت النسوة، أبعد كل الصبية الصغار الذين بقوا، لأن الشعيرة بمعناها المحدد كانت توشك أن تبدأ. حتى أنا و"صبياني" اضطررنا إلى الوقوف في الجانب الآخر من السياج. تكونت الشعيرة ببساطة من تلاوة تعويذة على الأوراق، حيث جرى وضع باقات كبيرة منها على الأرض فوق حصيرة، وجلس ناسييو واي القرفصاء أمامها، وتلا تعويذته مباشرة على الأعشاب. وحالما انتهى، انقض الرجال على الأوراق، آخذاً كل منهم قبضة وراكضاً نحو قطعة أرض في بستانه لوضعها تحت ال كامكوكولا وفوقها. وبهذا انتهت الشعيرة، التي استغرقت مع الانتظار أكثر من ساعة.

من ناحية ثانية، في سحر ال مومتيلاكايما، تشير إحدى التعاويذ إلى "أيكة مقدسة" (كابوما)، تسمى أوفافافيلي. ويقع هذا المكان (أجمة كبيرة

من الأشجار التي من الواضح أنها لم تُقطع لعدة أجيال) بالقرب من قريتي أوماراكانا وتيلاكايفا. وهو من المحرمات، ومن لا يلتزم أو يتقيد بالتحريم يُعاقب بتضخيم الأعضاء الجنسية (داء الفيل؟). لم أستكشف قطُّ هذا المكان من الداخل، ليس خوفاً من التحريم بقدر ما هو خوف من القراد الأحمر الصغير (الذي يسبب الحكمة)، وهي آفة حقيقية. من أجل أداء أحد الطقوس السحرية، يذهب تووسي قرية تيلاكايفا إلى هذه الأيكة المقدسة، ويضع درنة كبيرة من أحد أنواع الأيام يُسمى كاسي إينا على حجر، ويكون هذا بمنزلة قربان مقدم إلى الـ بالوما.

تجري التعويذة كما يلي:

وولا: "أفأيتاو إيكافاكافالا أوفافافالا؟

إياغولاي ناسييوواي،

أكافاكافالا أوفافافالا"

تابوالا: "بالا بايسي أكافاكافالا، أوفافافالا إياغولاي ناسييوواي

أكافاكافالا أوفافافالا، بالا بايسي،

أغوبيتاموانا، أولوبولو أوفافافالا، بالا بايسي

أكابيناغواي أولوبولو أوفافافالا."

لا يوجد دوغينا (قطعة أخيرة) في هذه الصيغة. والترجمة على النحو الآتي:

"من ينحني في أوفافافيلي؟" أنا، ناسييوواي (الاسم الشخصي للـ

تووسي الحالي) أنحني في أوفافافيلي! سوف أذهب إلى هناك وأنحني في

أوفافافيلي، أنا، ناسييوواي، سوف أنحني في أوفافافيلي، أنا سوف أذهب إلى هناك وأحمل العبء [هنا يعرف الساحر نفسه بالحجر الذي توضع عليه ال كاسي إينا] داخل كابوما أوفافافيلي. سوف أذهب إلى هناك وأنتفخ [يتكلم هنا باسم الدرنه المزروعة] داخل أيكه أوفافافيلي".

في هذا الشعيرة، الارتباط بين ال بالوما والسحر ضعيف جداً، لكنه موجود، وتمنح الصلة مع المنطقة المحلية رابطاً آخر بين تقاليد الأسلاف والسحر. يكفي إلى هذا الحد الحديث عن سحر البستان.

في النظامين الأكثر أهمية بين أنظمة سحر السمك في كيريوني - أي سحر سمك القرش في قرية كايولا وسحر ال كالالا (سمك البوري؟) في قرية لا بائي - تلعب الأرواح أيضاً دوراً في ذلك إلى حد ما. مثلاً، في كلا النظامين تتكون إحدى الشعائر من تقديم قربان لل بالوما، ويُطرح هذا القربان من الأجر (ال ولا ولا) المعطى للساحر من قبل أهل قريته. في سحر سمك القرش، يحدث أحد الطقوس في منزل الساحر، إذ يقوم بوضع قطع صغيرة من السمك المطبوخ (الذي تلقاه ك ولا ولا) وبعض من جوز التنبول على أحد الأحجار الثلاثة (كايلاغيل)، التي توضع حول الموقد وتكون بمنزلة دعائم لقدور الطبخ الكبيرة. ويقول الصيغة التالية:

وولا: " كامكوامسي كامي ولا ولا كوبوكوابويا، إيني، إبوايغانا إيوفالو، فييامولو، ولوبولو، بوواساي، بومواغويدا."

تاغوالا ودوغينا: " كوكوافيلاسي بولو، كومينوم كواي داسي بولو، أوكاوالا فيلايتاو، أوكاوالا أوبوابو، كولوسي كوفابواغيسي وادولا كواو

أوبواريتا، كولوسي كولوفابووداسي كواو أوبواريتا كويابويوفاسي
كوكابواغيغاسي كومايسي كولوفابووداسي ماتامي بوالالالا أوكوتاليل
فيناكي."

يمكن ترجمة الدولا على الشكل الآتي:

"تناولي ولا ولا الخاص بك (الهدية، أجرة السحر)، أيتها النسوة غير
المتزوجات، إينيني،" ... إلخ. (كل هذه أسماء شخصية لـ بالوما إناث).

توجد كلمات معينة في الد تابوالا لم أتمكن من ترجمتها، لكن المعنى
العام واضح: "أفسد صيدنا، واجلب الحظ السيئ إلى صيدنا" (التعويذة
حتى الآن سلبية، فهي تقترح في صيغة أمرية ما هو مرغوب في اجتنابه)،
(؟). - - - (؟). "اذهب، وافتح فم سمك القرش في البحر، اذهب،
واجعل سمك القرش ممكن مواجهته في البحر، ابق فاغراً (متائباً)، تعال،
واجعلهم يلتقون بسمك القرش، عيونكم (؟)، على شاطئ فيناكي".

تُظهر هذه الترجمة الناقصة، على أي حال، أن الد بيلي بالوما (وهي
صيغة الجمع لد بالوما، التي تُستخدم عند معاملتها كنوع من العوامل
الفاعلة في السحر) للإناث غير المتزوجات تُناشد مباشرة لتقديم يد
المساعدة في جعل صيد السمك ميموناً.

لقد شعرت أنا والإخباري بالحيرة تجاه سؤال مفاده لماذا يُفترض أن
تكون بالوما أنثى وليست ذكراً هي الفاعلة في هذا السحر. ولكن ذلك كان
حقيقة معروفة، ليس للساحر فقط، بل للجميع، إن بالوما الإناث هي الد
تولييولا "أسياد صيد السمك". افترض الساحر وبعض الرجال الآخرين

في المجلس بتردد أن بالوما الذكور تخرج إلى صيد السمك مع الرجال، وتتخلف بالوما الإناث عن الذهاب ويجب على الساحر أن يطعمها، خشية أن تغضب. وأشار رجل آخر إلى أن في الأسطورة التي تشرح وجود صيد سمك القرش في كاييولا، تلعب المرأة دوراً مهماً. ولكن كان واضحاً لجميع الإخباريين أن حقيقة كون المرأة تولييولا هو أمر طبيعي للغاية لدرجة أنه لم يحدث لهم مطلقاً أن تساءلوا عن هذا الأمر سابقاً.

يرتبط صيد الـ كلالا (سمك البوري) في قرية لابائي بالبطل الأسطوري تود/فا، المرتبط على نحو خاص بتلك القرية، الذي يُعدّ بطريقة ما سلف الزعماء الحاليين لـ لابائي. يرتبط السحر الذي يصحب هذا الصيد أساساً بالأعمال الأسطورية لـ تود/فا. فهو قد عاش على الشاطئ حيث يحدث الصيد وحيث تُقال الصيغ السحرية الأكثر أهمية، كما اعتاد أيضاً السير على الطريق المؤدي من الشاطئ إلى القرية، ويوجد بعض المواقع التقليدية المرتبطة بأفعاله على ذلك الطريق. ويمكن الإحساس بـ "الوجود التقليدي" - إذا جاز مثل هذا التعبير - للبطل في جميع أماكن صيد السمك. ويُعدّ الجوار بأكمله محاطاً أيضاً بالمحرّمات، التي يجري التشدد فيها على نحو خاص عندما يكون صيد السمك جارياً. تأتي فترات الصيد بشكل دوري، وتستمر لمدة ستة أيام تقريباً كل شهر قمري، تبدأ من الـ ياييلا (يوم اكتمال القمر)، عندما تأتي الأسماك في أفواج إلى المياه الضحلة بين سلسلة الصخور المرجانية والشاطئ. يقول التقليد الأصلي إن تود/فا أمر سمك الـ كلالا

بالعيش في "الأنهار الكبيرة" في أرخبيل دانتريكاستو، والوصول مرة واحدة في الشهر إلى شاطئ لابائي. لكن التعاويذ السحرية التي أمر بها تودافا السمك هي أيضاً أساسية، لأن الأسماك لن تأتي إذا تم إغفالها. ويبرز اسم تودافا، مقترناً بأسماء الأسلاف الآخرين، في تعويذة طويلة تُقال في بداية فترة صيد السمك على الشاطئ بالقرب من حجر محرم كبير يسمى بومليكوليكو 53. وتبدأ التعويذة كما يلي:

"تودافا كولوتودافا،

إبوا كولو، وإبوا،

كولوفيداغا، كولوباويوي، كولوبيتوتو،

مواغاي، كاريبيووا" إلخ.

تودافا ووايوا من الأسلاف الأسطوريين اللذين ينتميان إلى قرية لابائي، أولهما - كما نعلم من قبل - هو "بطل الثقافة" العظيم للجزيرة. تجدر الإشارة إلى أن اللعب على اسم وايوا، قد جرى بشكل واضح لأغراض الإيقاع والتناغم. من ناحية ثانية، لم يتمكن الإخباريون الذين أتعامل معهم من ترجمة كلمة كولو، التي أدرجت بين الاسمين الأولين (اسم تودافا وإبوا، وك بادئة للأسماء الثلاثة التالية)، كما أنني لم أستطع أن أجد أي حل اشتقاقي لفظي لهذه الكلمة. يأتي بعد الأسماء الشخصية المذكورة سابقاً، ثمانية أسماء من دون مصطلح القرابة وستة عشر اسماً مع

مصطلح القرابة توبوغو ("أجدادي") الذي يسبق كلاً منها. ثم يأتي اسم السلف المباشر للساحر الحالي. ولم يتمكن الإخباري، الذي كان معي، من توضيح سبب تزويد بعض الأسماء بمصطلح القرابة، في حين لم يُزود بعضها الآخر به. لكنه كان متأكداً جداً أن هاتين الفئتين غير متكافئتين أو قابلتين للتبادل.

تُقدم هدية إلى الـ بالوما يومياً في الأيام الستة التي يستمر فيها صيد السمك، إذ يضع الساحر على حجر الـ بومليكوليكو قطعاً صغيرة من السمك المطبوخ (بحجم حبة الجوز تقريباً) وقطعاً صغيرة من جوز التنبول (ويوضع أيضاً الآن تبغ)، مع الكلمات الآتية:

"كامكوامسي كامبي ولا ولا، نونوموايا،

إليكيلا لوف، إلبواليتا،

كوليسا سيساما،" 54

التي تعني:

"كُلا الـ ولا ولا الخاصة بكما (هدية من أجل أداء السحر)، أيتها العجوزتان:

إليكيلا لوف (اسم شخصي)، إلبواليتا (اسم شخصي)، افتحاهما."

تُكرر تعويذة صيد سمك القرش هذه يومياً مع كل هدية. كما تتلى تعويذة أخرى، تسمى غوفاغافا، يومياً لمدة ستة أيام على بعض الأوراق، لديها قوة جذب لسمك الـ كلالا. تبدأ التعويذة بقائمة من الأسلاف، وكلهم يلقبون بـ "سلف" أو "جد".

توجد تعويذة تؤدى مرة واحدة فقط، في بداية فترة صيد السمك، على الطريق المؤدى من قرية لا بائي إلى الشاطئ وتتلّى على نبات (ليبو) يُقتلع من التربة ويوضع في عرض الطريق. تحوي هذه التعويذة على العبارة الآتية:

"إياموانا إيايغولو، أومناليبو

تاي إيوكو، كوبوغو، تاغالا، ليكيا" 55

وهي أيضاً سرد لأسماء، يُقال إنها تنتمي جميعها إلى أسلاف الساحر الحالي. من الصيغ الأخرى التي توجد فيها أسماء الأسلاف، هي الصيغة التي تتلى في أثناء كنس الساحر لمنزله في بداية فترة صيد السمك. وتبدأ هذه التعويذة بـ:

"بوكيو، كالبو بوكيو، تامالا، كوري تامالا،

تاغيولو، كوريتاغيولو".

كل هذه هي أسماء أسلاف العشيرة الفرعية للساحر. والسمة المميزة لها هي تكرار الأسماء مع بادئة إضافية، "بوكيو كالبو بوكيو"، إلخ. ولكن لم يكن واضحاً تماماً للإخباريين ما إذا كان اسم الرجل الحقيقي ممثلاً بالكلمة الأولى، والثانية هي نسخة منمقة طبق الأصل، أو ما إذا كانت الكلمة الأولى هي مجرد أخذ المقطع الثاني من الاسم الحقيقي.

في نظام كالالا لسحر صيد السمك الذي تمت مناقشته للتو، إن عدد الصيغ التي ذُكرت فيها أسماء الأسلاف هو خمسة من أصل سبعة، والذي يُعدّ نسبة كبيرة.

إن المناقشة التفصيلية لجميع الصيغ السحرية المتبقية التي تم تسجيلها، سوف تحتاج إلى مساحة كبيرة. سيكون الجدول الإجمالي التالي كافياً، كأساس، من أجل مناقشة قصيرة 56.

كما ذكر سابقاً، يوجد صنفان من السحر، "الأمومي" و"الأبوي"، الأول مرتبط بمنطقة محلية، أما الثاني فغالباً ما يجري تسليمه ونقله من مكان إلى آخر. كما أن من الضروري أيضاً في السحر الكيرويني التمييز بين السحر الذي يشكل نظاماً، والسحر الذي يتكون بشكل طبيعي من صيغ غير مترابطة. ويمكن استخدام مصطلح "نظام" للدلالة على ذلك السحر الذي يشكل فيه عدد من الصيغ وحدة عضوية كاملة متتالية، وترتبط هذه الوحدة الكاملة عادة بأنشطة تُعدّ بدورها جزءاً من مجموع عضوي واسع - أنشطة تكون جميعها موجهة نحو نفس الغاية. وعلى هذا النحو، فمن الواضح تماماً أن سحر البستان يشكل نظاماً، كل صيغة فيه مرتبطة بنشاط ما، وكلها معاً تشكل سلسلة متتالية تتجه نحو غاية واحدة. وينطبق الأمر نفسه على السحر الذي يؤدي في مراحل مختلفة من فترة صيد السمك، أو على الصيغ السحرية التي تُقال خلال المراحل المتعاقبة في رحلة تجارية. وفي نظام كهذا، لا يكون للصيغة المنفردة أيّ فائدة، إذ يجب أن تتلى جميعها على التوالي، ويجب أن تنتمي جميعها إلى النظام نفسه، كما يجب على كل واحدة منها أن تحدد مرحلة ما من النشاط المعني. من ناحية أخرى، يتألف سحر الحب من عدد من التعاويذ (وهي كثيرة جداً في كيروينا)، كل واحدة منها تشكل وحدة مستقلة.

وصف السحر	العدد الإجمالي للصيف المسجلة	عدد الصيغ التي ذُكرت فيها أسماء الأسلاف	عدد الصيغ التي تُذكر فيها أسماء الأسلاف
١. سحر الطقوس	١٢	٦	٦
٢. سحر الحرب	٥	-	٥
٣. الكايتويوتابو (سحر جوز الهند)	٢	١	١
٤. الرعد	٢	١	١
٥. الشعوذة والطب	١٩	٤	١٥
٦. الزورق	٨	-	٨
٧. الدموسيل (التجارة، تبادل الثروة)	١١	-	١١
٨. الحب	٧	-	٧
٩. الكايبغاو (سحر المولوكواوسي)	٣	-	٣
١٠. كايتام (سحر النحت)	١	-	١
١١. سحر صيد السمك	٣	٢	١
١٢. صيد سمك الراي اللساع	١	-	١
١٣. الواغيفا (سحر الجمال)	٢	-	٢
١٤. سحر جوز الأريكا	١	-	١
١٥. السايكيلو (سحر الطفل)	١	-	١

يشكل سحر الحرب (رقم ٢) نظاماً، إذ يجب أن تتلى جميع التعاويذ، واحدة تلو الأخرى، حسب الأنشطة السحرية المتتالية. ويرتبط هذا النظام بمنطقة محلية معينة، وتوجد فيه إشارات إلى هذه المنطقة (وأماكن أخرى أيضاً)، ولكن لا تُذكر فيه أسماء الأسلاف.

سحر الطقس (رقم ١) - على نحو رئيس سحر المطر، وبدرجة أقل أهمية، سحر الطقس الجميل - هو سحر محلي ومرتبب بأسطورة. تنتمي كل التعاويذ الاثنتي عشرة إلى منطقة محلية واحدة، وتمثل سحر المطر الأكثر قوة في الجزيرة. وهذه التعاويذ هي احتكار لزعماء قرية كاساني (قرية صغيرة، تشكل عملياً وحدة واحدة مع قرية أوماراكانا)، وهو احتكار يجلب في أوقات الجفاف دخلاً هائلاً من الهدايا للساحر.

من ناحية أخرى، إن الصيغتين في سحر ال كاي توبوتا بو (رقم ٣) هما جزء من نظام، ويجب أن تقالا في مرحلتين مختلفتين لمدة معينة، يُحرم فيها جوز الهند، والغرض من السلسلة الكاملة من الشعائر والطقوس هو تعزيز نمو جوز الهند.

إن سحر الرعد (رقم ٤) مرتبط بتقليد، يبرز فيه سلف أسطوري، وهذا مشار إليه في التعويذة.

إن كلا من سحر الزورق (رقم ٦)، وسحر ال مو/سيلا (رقم ٧) المرتبب بمنظومة لافتة للنظر للتجارة وتبادل الأشياء الثمينة (تدعى كولا)، يشكل نظاماً سحرياً مهماً للغاية. لا توجد أسماء أسلاف مذكورة في الصيغ المسجلة. للأسف، لم أسجل أيّ نظام كامل لسحر ال مو/سيلا، وعلى الرغم من تسجيل نظام واحد من سحر الزورق، إلا أنه لم يكن من الممكن ترجمته بشكل صحيح. في كلا الشكليين من السحر هناك إشارات إلى المناطق المحلية، ولكن لا توجد أيّ إشارة إلى الأسلاف.

تنتمي تعاويذ سحر صيد السمك الثلاث (رقم ١١) إلى نظام واحد.

لا تشكل التعاويذ الأخرى (رقم ١٢-١٥) أنظمة. في تعاويذ الحب، لا يوجد بالطبع ذكر لأسماء الأسلاف، الصيغ الوحيدة التي تظهر فيها أسماء كهذه هي تلك التي تهدف إلى إصابة رجل بمرض أو تهدف إلى رقيته. ويرتبط بعض من هذه التعاويذ بأساطير معينة.

البيانات الواردة هنا فيما يتعلق بدور الأسلاف في السحر يجب أن تتحدث عن نفسها. لم يكن من الممكن الحصول على معلومات إضافية، أكثر من ذلك، من السكان الأصليين حول هذا الموضوع. تشكل الإشارات إلى الـ بالوما جزءاً جوهرياً وأساسياً من التعاويذ التي توجد فيها. ولن يكون مجدياً سؤال السكان الأصليين "ماذا سيحدث لو جرى إغفال مناشدة الـ بالوما؟" (هو نوع من الأسئلة التي تكشف أحياناً أفكار السكان الأصليين فيما يتعلق بجزء أو سبب ممارسة معينة)، لأن الصيغة السحرية هي جزء منيع مكمل للتقاليد، ويجب أن تكون معروفة بدقة وتكرر تماماً كما جرى تعلمها. فإذا حصل تلاعب أو تعديل بأيّ تفصيل من تفاصيل التعويذة أو الممارسة السحرية، ستفقد فاعليتها تماماً. لذا، لا يمكن تصور أن يجري إغفال سرد أسماء الأسلاف. ومن ناحية ثانية، فإن السؤال المباشر، "ماذا تقوم بذكر هذه الأسماء؟" يُرد عليه بطريقة ثابتة توكونابوغو بوبونياسى - "هي عاداتنا القديمة". وفي هذه المسألة لم أستفد كثيراً من مناقشة الأمور حتى مع أكثر السكان الأصليين ذكاءً.

ويتضح أن ذكر أسماء الأسلاف هو أكثر من مجرد سرد، من حقيقة أن الـ ولاولا تقدّم في جميع الأنظمة الأكثر أهمية، التي تم فحصها بدقة،

وكذلك من الهدايا والساغالي الموصوفة سابقاً. لكن حتى هذه الهدايا والمشاركة في الساغالي، وعلى الرغم من أنها تشير إلى وجود ال بالوما من دون شك، لا تعبر عن فكرة المشاركة الفعلية للأرواح في تعزيز الهدف من السحر، لكونها العوامل التي يعمل الساحر من خلالها، وإليها يتوجه بالمناشدة أو يُخضعها في التعويذة، والتي تؤدي تالياً المهمة المفروضة عليها.

يعبر السكان الأصليون في بعض الأحيان بخنوع عن فكرة أن السلوك الخيّر للروح مواتٍ جداً لصيد السمك أو البستنة، وأن إذا كانت الأرواح غاضبة فسوف تُحدث ضرراً. وهذه النظرة السلبية الأخيرة كانت بلا شك أكثر وضوحاً. تشارك ال بالوما بطريقة غامضة في شعائر كهذه لأنها تُقام لأجلها، ومن الأفضل الحفاظ على علاقة مناسبة معها، ولكن هذا الرأي لا يعني بأيّ حال من الأحوال فكرة أنها العوامل الرئيسة، أو حتى العوامل المساعدة، في أيّ نشاط.^{٥٧} إن الفاعلية السحرية تكمن في التعويذة نفسها.

قد يصبح الموقف العقلي للسكان الأصليين تجاه ال بالوما في السحر أكثر وضوحاً عند مقارنته مع الموقف الحاصل في أثناء ال ميلامالا، حيث تكون ال بالوما مشاركة ومتفرجة، وينبغي كسب تأييدها واحترام رغباتها بالطبع، وهي، إضافة إلى ذلك، لا تتوانى في إظهار سخطها وعدم رضاها، ويمكن أن تكون مصدر إزعاج لهم في حال لم تُعامل بشكل لائق، ومع ذلك فإن غضبها ليس فظيماً مثل الغضب الموجود لدى النوع العادي من الكائنات الخارقة للطبيعة، المتوحشة أو المتحضرة. إن ال بالوما في ال ميلامالا ليست عوامل حقيقية في أيّ شيء يحدث، ودورها سلبي بحت.

وبعيداً عن هذه السلبية، لا يمكن إثارتها إلا عن طريق تعكير مزاجها، عندما تبدأ في إظهار وجودها بطريقة سلبية، إذا جاز التعبير.

ثمّة جانب آخر لقوائم أسماء الأسلاف في السحر، والذي يجب تذكره هنا. تلعب الأساطير - والتقاليد بوجه عام - دوراً كبيراً في جميع أنواع السحر في كيريوينا، مُكونةً أساس نظام معين من السحر. لقد نوقش سابقاً مدى محلية هذا التقليد، ومن ثمّ المدى الذي يصبح فيه مركزاً على التقاليد العائلية لعشيرة فرعية معينة. ولذلك فإن أسماء الأسلاف المذكورة في العديد من الصيغ تشكل أحد العناصر التقليدية البارزة جداً بوجه عام. ومجرد قدسية تلك الأسماء، كونها في كثير من الأحيان تمثل سلسلة تربط المؤدي مع السلف الأسطوري والمنشئ، هي في أعين السكان الأصليين سبباً بديهاً كافياً تماماً لتلاوتها. في الواقع، أنا متأكد من أن أيّ مواطن أصلي سوف ينظر إليها بهذه الطريقة في المقام الأول، وأنه لا يرى فيها أيّ مناشدة للأرواح، أو أيّ دعوة إلى الـ بالوما كي تأتي وتساعد، وربما تكون التعاويذ التي تُقال في أثناء إعطاء الـ ولاولا استثناء. لكن حتى هذا الاستثناء لا يلوح أولاً وبشكل بارز في ذهن المواطن الأصلي، ولا يصبغ موقفه العام تجاه السحر 58.

VI

كل هذه البيانات المتصلة بالعلاقات بين الـ بالوما والأحياء هي بطريقة ما استطراد عن قصة الحياة الآخرة للـ بالوما في توما، وإلى هذا الأمر دعونا نعد الآن. تركنا الـ بالوما مستقرة في حياتها الجديدة في العالم السفلي، مرتاحة، إلى حد ما، فيما يتعلق بأولئك الذين فارقتهم، ومن المرجح جداً أنها

تزوجت مرة أخرى، وشكلت روابط وعلاقات جديدة. إذا مات الرجل صغيراً، تكون بالوماه أيضاً صغيرة، لكن مع مرور الوقت سوف تكبر، وأخيراً سوف تنتهي حياتها أيضاً في توما. وإذا كان الرجل متقدماً في السن عند وفاته، تكون بالوماه أيضاً متقدمة في السن، وبعد فترة من الزمن ستوقف حياتها أيضاً في توما.^٩ في جميع الحالات، إن نهاية حياة الـ بالوما في توما تجلب معها تحول مهم للغاية في دورة حياتها. وهذا هو السبب الذي جعلني أتجنب استخدام مصطلح الموت في وصف نهاية الـ بالوما.

سأقدم رواية بسيطة عن هذه الأحداث وأناقش التفاصيل فيما بعد. عندما تتقدم الـ بالوما في السن، وتتساقط أسنانها، ويتهدل جلد لها ويتجعد، تذهب إلى الشاطئ وتستحم في المياه المالحة، ثم تتخلص من جلد لها كما تفعل الأفعى وتصبح طفلاً صغيراً مرة ثانية، جنيناً بالفعل، وإيوايا - مصطلح يُستعمل للإشارة إلى الأطفال في أثناء وجودهم في الرحم، وأيضاً بعد الولادة مباشرة. ترى بالوما امرأة هذا الـ إيوايا فتأخذه وتضعه في سلة أو في ورقة جوز هند مطوية وملفوفة (بواتاي)، وتحمل الكائن الصغير إلى كيريونا، وتضعه في رحم إحدى النساء، مدخلة إيّاه عبر المهبل. وحينئذ تصبح تلك المرأة حاملاً (ناسوسوما).^{١٠}

هذه هي القصة كما حصلت عليها من أول إخباري ذكر لي هذا الموضوع. إنها تنطوي على حقيقتين نفسيّتين مهمتين: الإيمان بالتناسخ، والجهل بالأسباب الفسيولوجية للحمل. سأناقش الآن هذين الموضوعين في ضوء التفاصيل التي جرى الحصول عليها بعد مزيد من الاستفسار.

بادئ ذي بدء، يعرف الجميع في كيريوتا القضايا التالية، التي ليس لديهم أدنى شك فيها: إن السبب الحقيقي للحمل هو دائماً الـ بالوما التي يجري إدخالها أو تدخل في جسد المرأة، ومن دونها لا يمكن لامرأة أن تصبح حاملاً، ويُصنع جميع الأطفال أو يأتون إلى الوجود (إيبوبوليسي) في توما. تشكل هذه المبادئ الطبقة الرئيسة لما يمكن تسميته الاعتقاد الشائع أو العام. وإذا سألت أي رجل أو امرأة أو حتى طفل ذكي، فستحصل منه أو منها على هذه المعلومات. لكن معرفة أي تفاصيل إضافية ليس بهذه السهولة، إذ يحصل المرء على واقعة هنا وتفصيل هناك، وبعضها يتناقض مع بعضها الآخر، ولا يبدو أن أيّاً منها يلوح بتفصيل واضح في عقل المواطن الأصلي، ورغم ذلك فمن الواضح هنا وهناك أن بعضاً من هذه المعتقدات يؤثر في السلوك، ويرتبط مع بعض العادات والأعراف.

أولاً، فيما يتعلق بطبيعة هؤلاء "الأطفال الأرواح"، وايوايا،^٦ يجب أن يبقى في الذهن أن السكان الأصليين، كما هو معتاد في التأكيدات الدوغماتية، يأخذون الكثير من الأمور كمسلّمات، ولا يتعبون أنفسهم في إعطاء تعريفات واضحة أو تخيل تفاصيل محددة جداً وجليّة. وأكثر الافتراضات طبيعية - أعني افتراض أن "الطفل الروحي" هو طفل صغير غير متطور، جنين - هو أكثر الافتراضات مصادفة. المصطلح وايوايا، الذي يعني جنيناً، طفلاً في الرحم، ويعني أيضاً رضيعاً بعد الولادة مباشرة، يُستعمل أيضاً على الأطفال الأرواح غير المتجسدين. ومن ناحية ثانية، في نقاش حول هذا الموضوع شارك فيه عدة رجال، أكد بعضهم أن الرجل، بعد تحوله في توما،

يصبح مجرد نوع من الـ "دم" (بويائي). أما بأيّ طريقة يمكن نقله لاحقاً وهو في مثل هذا الشكل السائل، فهو أمر غير مؤكد. لكن يبدو أن مصطلح بويائي له دلالة أوسع قليلاً من مجرد دم مائع، وقد يعني شيئاً مثل اللحم في هذه الحالة.

تنطوي مجموعة أخرى من المعتقدات والأفكار حول التناسخ على وجود ارتباط واضح بين البحر والأطفال الأرواح. وقد قال لي العديد من الإخباريين: إن الروح بعد تحولها إلى وايوايا، تذهب إلى البحر. تتضمن الرواية الأولى التي حصلت عليها (المذكورة سابقاً) أن الروح، بعد أن تستحم على شاطئ البحر ويتجدد شبابها، تؤخذ فوراً بواسطة بالوما أنثى وتُنقل إلى كيريويينا. وتشير روايات أخرى إلى أن الروح، بعد تحولها، تدخل في البحر وتمكث هناك لفترة من الزمن. يوجد العديد من النتائج الطبيعية لهذه الرواية. فمثلاً، في جميع القرى الساحلية على الشاطئ الغربي (حيث جُمِعت هذه المعلومات)، تتخذ الفتيات البالغات غير المتزوجات احتياطات معينة عند الاستحمام. فقد يكون الأطفال الأرواح مخفين في الـ بويويو (زبد البحر العائم)، وأيضاً في بعض الحجارة المسماة دوكوبي؛ وهم يوجدون أيضاً على جذوع شجرة كبيرة (كاييلابالا)، ويمكن أن يلتصقوا على أوراق الشجر المتساقطة (ليوليويو) الطافية على السطح. وعلى هذا النحو، عندما تدفع الرياح وموجات المد، في بعض الأحيان، كثيراً من هذه الأشياء نحو الشاطئ، تخشى الفتيات الاستحمام في البحر، ولا سيّما عند وجود موجات المد العالي. ومن ناحية ثانية، إذا أرادت امرأة متزوجة أن تحمل، فيمكنها أن

تُرَبَّت على حجارة الـ دوکوبي من أجل تحريض واياوا مختفٍ فيها لدخول رحمها. لكن هذا ليس عملاً شعائرياً 62.

إن العلاقة بين الحبل والاستحمام معروفة أيضاً في القرى الداخلية. ويبدو أن الحصول على الـ واياوا في أثناء الوجود في الماء هي أكثر طريقة معتادة للحمل. في كثير من الأحيان، ستشعر المرأة في أثناء الاستحمام أن هناك شيئاً قد لمسها، أو حتى ألمها. وسوف تقول: "لقد عضتني سمكة". في الواقع، إن الـ واياوا كان يدخل أو يجري إدخاله فيها.

يُعبَّر عن صلة أخرى مهمة إلى حد ما، بين الاعتقاد بمكوث الـ واياوا في البحر وبين الحبل، في الشعيرة الوحيدة المهمة المتصلة بالحمل. وتبدأ المرأة في مراعاة محرمات معينة بعد نحو أربعة إلى خمسة أشهر من الأعراض الأولى للحمل، وفي الوقت نفسه تُصنع دوبي كبيرة وطويلة (ملابس نسائية عشبية) تسمى (ساكيولو)، التي سوف ترتديها بعد ولادة الطفل. وتُصنع هذه الملابس بواسطة بعض من قريباتها، اللواتي يؤدين أيضاً السحر عليها، من أجل منفعة الطفل. وتُصطحب المرأة إلى البحر، في اليوم نفسه، حيث تُحممها في المياه المالحة قريبات من فئة اللواتي صنعن الـ ساكيولو نفسها. ويلى هذه الإجراءات ساغالي (توزيع شعائري للطعام).

إن التفسير المعتاد لـ وولا (سبب) هذه الشعيرة هو أنها تجعل "جلد المرأة أبيض"، وأنها تجعل ولادة الطفل أسهل 63. ولكن في قرية كافاتاريا الساحلية، تم الإدلاء طوعاً برواية محددة للغاية، تتعلق بواقع أن شعيرة الـ كوكووا مرتبطة بتجسد الأطفال الأرواح. وكانت وجهة النظر التي تبناها

أحد الإخباريين الذين أتعامل معهم، هي أن في أثناء المرحلة الأولى من الحمل لا يدخل الـ *وايوايا* بشكل فعلي في جسد المرأة، بل يحصل مجرد نوع من الاستعداد لاستقباله. وبعد ذلك، في أثناء الاستحمام الشعائري، يدخل الطفل الروحي في جسد المرأة. لكن ليس معروفاً لي، ما إذا كان هذا التفسير الطوعي هو رأيه المحض فقط أم هو اعتقاد عام في القرى الساحلية، لكنني أميل إلى الاعتقاد بأنه يمثل جانباً من اعتقاد السكان الأصليين في المناطق الساحلية. ولكن يجب القول بشكل قاطع إن الإخباريين في القرى الداخلية كانوا يستخفون بهذا التفسير، بكل ما في الكلمة من معنى، والذين أشاروا أيضاً إلى التناقض الذي تُظهره هذه الشعيرة في وقت لاحق، في أثناء فترة الحمل، وأن الـ *وايوايا* قد تم تثبيته منذ فترة طويلة في رحم الأم. من الأمور المميزة، إن أيّ تضارب في وجهات النظر التي لا تخص الإخباري تجري ملاحظته، في حين يجري التغاضي عن التناقضات المماثلة في النظريات الخاصة بالإخباري. ومن الملاحظ بما فيه الكفاية، أن السكان الأصليين ليسوا، ولو بمثل ذرة، أكثر انسجاماً حول هذه النقطة، أو أكثر أمانة فكرية، من الأشخاص المتحضرين.

ونجد، إلى جانب الاعتقاد في التناسخ من خلال فعل البحر، أن وجهة النظر السائدة هي التي تقول إن الـ *بالوما* هي من يُدخل الـ *وايوايا*. تمتزج هاتان الفكرتان في الرواية التي تقول إن الـ *بالوما* التي تُدخل الـ *وايوايا* تقوم بذلك تحت الماء. وغالباً ما تظهر الـ *بالوما* في حلم للأم المحتملة، التي ستقول لزوجها: "حلمت أن والدتي (أو خالتي أو أختي

الكبرى أو جدتي) أدخلت فيّ طفلاً، ثدياي يتضخمان". وفي أغلب الأحيان، تكون الـ بالوما التي تظهر في الحلم وتجلب الـ وايوايا بالوما أنثى، وعلى الرغم من أنها قد تكون بالوما رجل، لكن يجب أن تكون الـ بالوما دائماً من الفيولا (النسب الأمومي) للمرأة. ويعرف كثيرون من الذي أحضرهم إلى أمهاتهم. فمثلاً، توألووا، زعيم أوماراكانا، تم إعطاؤه إلى والدته (بوماكاتا) من قبل بوغوا/بواغا، أحد الـ تابولا بالنسبة لها (أي "الأجداد" - في هذه الحالة شقيق والدته والدتها) 64. وأيضاً، بويلاغيسي، المرأة المذكورة في الصفحة ٢٣٥، التي تذهب إلى توما، حصلت على ابنها، توكولوباكيكي، من قبل تومنافابو، هو بالنسبة لها كادالا (أي شقيق الأم)، تعرف زوجة توكولوباكيكي، كوويغو، أن والدتها جاءت إليها وأعطتها الطفلة، وهي الآن تبلغ من العمر ١٢ شهراً. ومثل هذه المعرفة ممكنة فقط في الحالات التي تظهر فيها الـ بالوما للمرأة في المنام فعلياً وتخبرها أنها ستدخل وايوايا فيها. بطبيعة الحال، إن مثل هذه الإطلاقات ليست مطلقة للجميع، وفي الواقع، فإن غالبية الناس لا يعرفون إلى من يدينون بوجودهم.

ثمّة سمة من السمات المهمة للغاية للمعتقدات حول التناسخ، وعلى الرغم من اختلاف الآراء حول التفاصيل الأخرى، فإن هذه السمة جرى ذكرها وتأكيداها من قبل جميع الإخباريين، وهي أن التقسيم الاجتماعي، العشيرة والعشيرة الفرعية للفرد، يُحافظ عليه خلال جميع تحولاته. تنتمي الـ بالوما، في العالم السفلي، إلى العشيرة الفرعية نفسها التي كان ينتمي إليها الشخص قبل الموت، ويتحرك التناسخ أيضاً بدقة وصرامة داخل حدود

العشيرة الفرعية. ويجري نقل الـ واياوا بواسطة بالوما تنتمي إلى نفس العشيرة الفرعية مثل المرأة، وكما أُشير قبل قليل، بل حتى تتخذ كقاعدة، يكون الناقل في أغلب الأحيان أحد الـ فيولا القريبة. وقد أُفيد أن من المستحيل تماماً أن يحدث أيّ استثناء لهذه القاعدة، أو أن يتمكن أحد - سواء كان رجلاً أم أنثى - من أن يغير عشيرته الفرعية في دورة التناسخ 65.

يكفي إلى هنا الحديث عن الاعتقاد بالتناسخ. على الرغم من أنه اعتقاد عام وشائع، بمعنى أنه معروف للجميع، إلا أنه لا يلعب دوراً مهماً في الحياة الاجتماعية. آخر التفاصيل المذكورة فقط حول استمرار روابط القرابة طوال الدورة هو حتماً اعتقاد يوضح قوة التقسيم الاجتماعي، ونهاية الانتماء إلى مجموعة اجتماعية. وبشكل عكسي، يجب أن يعزز هذا الاعتقاد تلك الروابط.

VII

قد يبدو أنه يمكن القول بثقة إن الاعتقاد بالتناسخ، ووجهات النظر حول طفل روحي يجري إدخاله أو يدخل في رحم الأم، تدل على عدم وجود أيّ معرفة بعملية التلقيح الفسيولوجية. لكن أيّ استخلاص لاستنتاجات، أو حاجة بقانون التناقض المنطقي، لا جدوى منه على الإطلاق في عالم المعتقد، سواء كان متوحشاً أم متحضراً. فقد يوجد ويتعايش معتقدان، متناقضان تماماً من الناحية المنطقية بعضهما مع بعض، في حين يجري، بكل بساطة، تجاهل استدلال واضح تماماً من مبدأ راسخ

للغاية. ومن ثمَّ فإنَّ الطريقة الوحيدة الآمنة لباحث إثنولوجي هي التحقق من كل تفصيل من تفاصيل المعتقد الفطري، وعدم الثقة في أيِّ استنتاج تم الحصول عليه عن طريق الاستدلال فقط.

إنَّ الجزم المطلق بأنَّ السكان الأصليين يجهلون تماماً وجود التلقيح الفسيولوجي، يمكن إعلانه بثقة وصحة تامة. ولكن على الرغم من أنَّ الموضوع صعب بلا شك، فمن الضروري، بالتأكيد، الدخول في التفاصيل لتجنب أخطاء خطيرة.

يجب عمل تمييز واحد في البداية: التمييز بين التلقيح، أي فكرة أنَّ يكون للأب إسهام في بناء جسد الطفل من ناحية، وبين الفعل المادي البحث للاتصال الجنسي من ناحية أخرى. فيما يتعلق بالفعل الأخير، يمكن صياغة وجهة النظر التي يحملها السكان الأصليون على هذا النحو: من الضروري للمرأة أن تمر بالحياة الجنسية قبل أن تتمكن من الإنجاب.

لقد كنت مضطراً إلى عمل التمييز المذكور سابقاً تحت ضغط المعلومات التي كنت أجمعها، وذلك لشرح بعض التناقضات التي برزت خلال التحقيقات والاستفسارات. ومن ثمَّ يجب قبوله كتمييز "طبيعي"، كتمييز يتوافق مع وجهة نظر المواطن الأصلي ويعبر عنها. في الواقع، كان من المستحيل التنبؤ بكيفية نظر السكان الأصليين إلى هذه الأمور، ومن أيِّ جانب سيقاربون المعرفة الصحيحة للحقائق. ومع ذلك، بمجرد عمل التمييز، تكون أهميته النظرية جليّة. من الواضح أنَّ معرفة الحقيقة الأولى فقط (التمثلة في إسهام الأب في التلقيح) سيكون لها أيما تأثير في تشكيل

الأفكار المحلية حول القرابة. وطالما أن الأب لا يفعل شيئاً لتكوين جسد الطفل (في نظر الناس)، فلا يمكن أن يوجد مجال للقرابة في الخط الأبوي. وإن مجرد الإسهام الميكانيكي في فتح طريق الطفل في الرحم وخارجه، ليس له أهمية جوهرية. تتوقف حالة المعرفة في كيريونا عند النقطة التي توجد فيها فكرة غامضة فيما يتعلق ببعض الصلة بين الاتصال الجنسي والحمل، في حين أن لا توجد أدنى فكرة بخصوص إسهام الرجل في الحياة الجديدة التي تتكون في جسد الأم.

سألخص البيانات التي دفعتني إلى تقديم هذا العرض. ابتداءً من الجهل بإسهام الأب، وصولاً إلى الأسئلة المباشرة فيما يتعلق بالسبب (وولا) الذي يؤدي إلى خلق طفل، أو يجعل امرأة حاملاً، إذ كنت ألتقى إجابة ثابتة، بالوما بوغي إساكا "ال بالوما منحته" 66.

بالطبع، مثل كل الأسئلة المتعلقة بال وولا (السبب)، يجب طرح هذا السؤال بصبر وحصافة، وقد يبقى في بعض الأحيان من دون إجابة. لكن في الحالات الكثيرة التي طرحت فيها هذا السؤال بصراحة وبشكل مباشر، وعندما كان مفهوماً، تلقيت ذلك الجواب السابق، على الرغم من أنني يجب أن أضيف هنا على الفور أنه كان معقداً في بعض الأحيان بطريقة محيرة للغاية نتيجة لبعض التلميحات حول الاتصال الجنسي. بما أني كنت حائراً في ذلك، وحيث كنت حريصاً للغاية على توضيح هذه النقطة، فقد كنت أناقش الأمر كلما أمكن مقارنته كموضوع جانبي، وقد وضعته بصورة مجردة، وناقشته كثيراً في حالات ملموسة كلما كان موضوع المحادثة حالة حمل خاصة، في الماضي أو الحاضر.

كانت الحالات الحرجة والمثيرة للاهتمام على نحو خاص هي الحالات التي لم تكن فيها المرأة الحامل متزوجة 67.

عندما كنت أسأل من كان الأب لطفل غير شرعي، كان يوجد جواب واحد فقط، وهو أنه لم يكن هناك أب، لأن الفتاة لم تكن متزوجة. وإذا سألت بعد ذلك، بعبارات واضحة تماماً، من هو الأب الفسيولوجي، فإن السؤال لم يكن مفهوماً، وعندما كانت تجري مناقشة الموضوع إلى مدى أبعد من ذلك، ويُطرح السؤال على هذا الشكل: "هناك الكثير من الفتيات غير المتزوجات، لماذا حملت هذه الفتاة، ولم تحمل الأخريات"، سوف يكون الجواب: "إنها بالوما التي أعطتها هذا الطفل." وهنا مرة أخرى كنت في حيرة من أمري نتيجة لبعض الملاحظات التي تشير إلى وجهة النظر القائلة بأن الفتاة غير المتزوجة هي معرضة على نحو خاص لخطر أن تصل إليها بالوما، إذا كانت بعيدة جداً عن العفة. ومع ذلك فإن الفتيات يحسبن أن من الأفضل توخي الحذر لتجنب أيّ انكشاف مباشر على الـ بالوما عن طريق عدم الاستحمام في حال وجود موجات المد العالي، وما إلى ذلك، بدلاً من تجنب الخطر بشكل غير مباشر عن طريق الحرص الشديد على العفة.

ومع ذلك، لا يُنظر إلى الأطفال غير الشرعيين، أو الذين ليس لديهم آباء وفقاً لأفكار الكيريونيين، وأمهاتهم باستحسان كبير. أتذكر العديد من الحالات التي أُشيرَ إلي فيها نحو فتيات بأنهن غير مرغوب فيهن، "لسن جيدات"، لأن لديهن أطفالاً خارج نطاق الزوجية. إذا سألت عن سبب كون مثل هذه الحالة سيئة، فثمة إجابة نمطية "لأنه لا يوجد أب، لا يوجد

رجل يأخذه بين يديه" (غالا تايتالا سيكوبوي). فمثلاً كان لدى غومايا، مترجمي، علاقة غرامية، كما هو مألوف قبل الزواج، مع إيلامويريا، وهي فتاة من قرية مجاورة. وكان يريد في السابق أن يتزوجها، لكن أصبح لديها طفل فيما بعد، فتزوج غومايا من امرأة أخرى. وعندما سئل لماذا لم يتزوج من حبيبته السابقة، أجاب: "لقد أنجبت طفلاً، هذا أمر سيئ للغاية". ومع ذلك، فقد كان متأكداً من أنها لم تحنه قط خلال فترة "خطوبتهما" (الشباب الكيريونيون هم ضحية مثل هذه الأوهام). لم يكن لديه أدنى فكرة عن وجود مسألة الأبوة للطفل، ولو كان لديه لكان قد اعترف بأن الطفل ابنه، لأنه كان متأكداً من حصرية العلاقة الجنسية لأم الطفل معه. ولكن حقيقة أن الطفل جاء في وقت غير مناسب كانت كافية للتأثير فيه. وهذا لا ينطوي بأيّ حال على أن الفتاة التي تصبح أمّاً، تجد صعوبة كبيرة في الزواج بعد ذلك. ففي أثناء إقامتي في أوماراكانا، كانت هناك فتاتان على هذه الحال وقد تزوجتا من دون أيّ مشكلة. ولم تكن توجد نساء غير متزوجات فيما يمكن أن يطلق عليه "سن الزواج" (٢٥ - ٤٥ سنة)، وعندما سألت عما إذا كان ممكناً أن تظل الفتاة عانساً لأنها أنجبت طفلاً قبل الزواج، كان الجواب نفيّاً جازماً. كل ما قيل سابقاً حول إحضار البالوما للطفل، والحالات الملموسة الواردة، يجب أيضاً أن تبقى في الذهن في هذا الصدد.

عندما قدمت بشكل مباشر وجهة نظر علم الأجنة حول هذه المسألة، بدلاً من مجرد السؤال عن سبب الحمل، وجدت أن السكان الأصليين يجهلون هذه العملية تماماً. وقد ظلوا غير مستجيبين مطلقاً حتى عندما

جرى تشبيه الأمر بالبذور التي تزرع في التربة والنبات الذي ينمو من هذه البذور. لقد كانوا فضوليين بالفعل، وسألوا عما إذا كانت هذه هي "طريقة الرجل الأبيض في القيام بذلك"، لكنهم كانوا متأكدين تماماً من أن الأمر ليس على هذا النحو في كيريوينا. فالسائل المنوي (مومونا) يخدم فقط أغراض المتعة والتزليق، ومن المميزات أن كلمة مومونا تشير إلى إفرازات كل من الذكور والإناث، وليست لديهم أدنى فكرة عن أي خصائص أخرى له. ومن ثم فإن أي فكرة عن الصلة الوثيقة أو القرابة الأبوية، المعبر عنها كعلاقة جسدية بين الأب والطفل، هي غريبة تماماً عن عقل المواطن الأصلي.

يمكن أن يُضاف إلى الحالة المذكورة سابقاً، عن مواطن أصلي لا يستطيع أن يفهم السؤال؛ من هو والد طفل المرأة غير المتزوجة حاليان أخريان تتعلقان بنسوة متزوجات. فعندما سألت الإخباريين الذين أتعامل معهم عما سيحدث إذا أصبحت امرأة حاملاً في غياب زوجها، وافقوا بهدوء على أن حالات من هذا القبيل قد تحدث، وأنه لن توجد مشكلة على الإطلاق. أحدهم (لم أدون اسمه، ولا أتذكره)، تطوع بعرض حالته كمثال في صميم الموضوع، فقد ذهب إلى ساماراي 68 مع سيده الأبيض، وبقي هناك لمدة عام، كما قال، وخلال هذه الفترة أصبحت زوجته حاملاً وأنجبت طفلاً، وعاد من ساماراي ووجد الطفل، وكان كل شيء على ما يرام. ونتيجة لاستفهام إضافي، توصلت إلى استنتاج مفاده أن الرجل غاب لمدة (٨ - ١٠) أشهر، لذلك ليست هناك ضرورة عاجلة للشك في عفة زوجته، ولكن ذلك يدل على أن الزوج لم يكن لديه أدنى نزعة ليعد الأقهار في فترة غيابه، وأنه ذكر

بشكل واضح فترة تقارب السنة من دون أدنى قلق. وكان المواطن المعني رجلاً ذكياً، وكان قد قضى وقتاً طويلاً مع رجال بيض، كصبي "متعاقد"، ويبدو أنه لم يكن بأيّ حال من الأحوال من الرجال الجبناء أو الذين تسيطر عليهم زوجاتهم.

وفضلاً عن ذلك، عندما ذكرت هذه المسألة ذات مرة بحضور بعض الرجال البيض المقيمين في جزر التروبرياندا، أخبرني السيد كامرون، المزارع من منطقة كيتافا، عن حالة صدمته في ذلك الوقت، فلم يكن لديه أدنى فكرة عن جهل المواطن الأصلي بعملية التلقيح. كان مواطن من كيتافا غائباً لمدة عامين، متعاقداً مع رجل أبيض في جزيرة وودلارك. وبعد عودته، وجد طفلاً مولوداً قبل شهرين من عودته. لقد قبله بهجة كما لو أنه ابنه، ولم يفهم أيّ شيء من التهكمات أو التلميحات الساخرة التي صدرت عن بعض الرجال البيض، الذين سألوهم ألم يكن من الأفضل لو تبرأ منه، أو على الأقل أدمى زوجته من الضرب. وقد اكتشف السيد كامرون أن ذلك الرجل لم يكن لديه أدنى درجة من الشبهة أو الإيحاء بأن زوجته أصبحت حاملاً بعد عام من مغادرته. هذان مثالان صادمان وجدتهما في ملاحظاتي، لكن كان أمامي قدر كبير من الأدلة المؤيدة المستمدة من وقائع أقل دلالة، ومن حالات متخيلة، نوقشت مع إخباريين مستقلين.

وأخيراً، إن الأفكار ذات الصلة بالعلاقة بين الأب والطفل، كما يتصورها السكان الأصليون، تؤثر في هذا الموضوع. ف لديهم مصطلح عام واحد فقط للقرابة، وهو فيولا. ويعني هذا المصطلح الآن صلة القرابة في

الخط الأمومي، ولا يشمل العلاقة بين الأب وأبنائه، ولا بين أيّ أشخاص ذوي صلة قرابة من جهة الأب. في كثير من الأحيان، عند الاستفسار عن العادات وأسسها الاجتماعية، أتلقي الإجابة: "أوه، الأب لا يفعل ذلك، لأنه ليس فيولا للأطفال". الفكرة الكامنة وراء علاقة القرابة من ناحية الأم هي الجسد المشترك. تكون علاقة القرابة بين الإخوة هي الأوثق، في جميع الأمور الاجتماعية (القانونية والاقتصادية والشعائرية)، "لأنهم نموا من الجسد نفسه، وأنجبته المرأة نفسها". ومن ثمّ، فإن الحد الفاصل بين علاقة القرابة الأبوية من ناحية الأب (التي هي كمفهوم أو مصطلح عام بالنسبة للسكان الأصليين غير موجودة) وبين القرابة الأمومية، فيولا، يتوافق مع التقسيم بين أولئك الأشخاص الذين ينتمون إلى الجسد نفسه (مشابه تماماً، لا شك في قرابتنا)، وأولئك الذين لا ينتمون إلى الجسد نفسه.

ولكن على الرغم من ذلك، وبقدر ما هي جميع التفاصيل الدقيقة للحياة اليومية معنية، وإضافة إلى ذلك في مختلف الحقوق والامتيازات، يرتبط الأب في علاقة وثيقة للغاية مع الطفل. وهكذا يتمتع الأطفال بعضوية المجتمع المحلي لقرية الأب، رغم أن قريتهم الحقيقية هي قرية أمهم. ومن ناحية ثانية، لديهم في مسائل الميراث امتيازات مختلفة تُمنح لهم من قبل الأب، ويرتبط أهمها مع وراثة أثمن السلع، وهو السحر. وهكذا، في كثير من الأحيان، ولا سيّما في مثل تلك الحالات المذكورة سابقاً (في الفصل الخامس)، عندما يكون الأب قادراً على القيام بذلك بشكل شرعي، يترك سحره لابنه بدلاً من أخيه أو ابن أخته. من اللافت للنظر أن الأب

يميل دائماً بشكل عاطفي إلى أن يترك لأطفاله كل ما يستطيع تركه لهم، وهو يفعل ذلك كلما أمكنه ذلك.

تُظهر الآن، مثل هذه الوراثة للسحر من الأب إلى الابن، سمة واحدة: وهي أن السحر يُعطى ولا يُباع. وبالطبع، يجب تسليم السحر إبان حياة الرجل، لأنه يتعين عليه تعليم كل من الصيغ والممارسات. عندما يقوم الرجل بإعطاء السحر إلى أيّ من أقربائه من ناحية الأم، أي لأخيه الأصغر أو ابن أخته، فإنه يتلقى مبلغاً مادياً، يُدعى في هذه الحالة بوكالا، ويجب أن يكون مبلغاً كبيراً جداً. أما عندما يجري تعليم السحر للابن، لا يُستوفى منه أيّ مبلغ مهما كان صغيراً. إن هذا الأمر، مثل العديد من سمات العادات الأهلية، أمر محير للغاية، لأن الأقارب من ناحية الأم لهم الحق في السحر، وليس للابن فعلياً حق في أيّ شيء، وقد يكون في ظل ظروف معينة محروماً من الامتياز من قبل أولئك المخولين به، ومع ذلك فإنه يتلقى السحر مجاناً، بينما عليهم أن يدفعوا مقابله ثمناً باهظاً.

لن أعطي تفسيرات أخرى، وسأكتفي فقط بذكر إجابة السكان الأصليين عن هذا السؤال المحير (رأى الإخباريون الذين أتعامل معهم التناقض بوضوح تام، وفهموا جيداً سبب حيرتي). قالوا: "الرجل يعطيه لأطفال زوجته، لأنه يسكن ويعيش معها ويملكها، وهي تفعل له كل ما يجب على الزوجة فعله من أجل الرجل. وكل ما يفعله من أجل الطفل هو أجر (مابولا) لما حصل عليه منها". وهذه الإجابة بأيّ حال هي رأي إخباري واحد فقط، وتلخص الإجابات النمطية التي كانت تقدم لي كلما ناقشت

هذه المسألة. وعلى هذا النحو، في عقل المواطن الأصلي، إن السبب وراء كل ما يفعله الأب من أجل أولاده هو العلاقة الحميمة ما بين الزوج والزوجة، وليس أي فكرة، مهما كانت قريبة أو بعيدة، عن الأبوة الجسدية. يجب أن يكون مفهوماً بوضوح أن الأبوة الاجتماعية والنفسية (مجموع الروابط، العاطفية، والقانونية، والاقتصادية كلها) هي نتيجة للالتزامات الرجل تجاه زوجته، وأن الأبوة الفسيولوجية غير موجودة في ذهن السكان الأصليين.

دعونا الآن ننتقل إلى مناقشة النقطة الثانية في التمييز الذي أُجري سابقاً: الأفكار الغامضة حول بعض الروابط الموجودة بين الاتصال الجنسي والحمل. لقد ذكرت سابقاً، أن في الإجابات المقدمة حول سبب الحمل، كنت حائراً من تأكيد أن المعاشرة هي أيضاً سبب في قدوم الأطفال، وهو تأكيد كان يجري بشكل متوازٍ، إذا جاز التعبير، مع وجهة نظر أساسية مفادها أن الـ بالوما، أو تناسخ الـ واياوا، هو السبب الحقيقي.

كان هذا التأكيد المذكور أقل وضوحاً بكثير، وفي الواقع كان الرأي الرئيس يطغى عليه بشكل كبير، لدرجة أنني لم ألحظ في البداية سوى هذا الأخير، وكنت مقتنعاً بأنني حصلت على هذه المعلومات بسلاسة تامة وأن لم تعد توجد صعوبات ينبغي العمل على إزالتها. وعندما كنت راضياً تماماً بأنني قد سوّيت الأمر أخيراً وحسمته، وبمتابعة الاستعلام والبحث فيه، مدفوعاً فقط بغريزة الحذقة الصرفة، تلقيت صدمة قوية نتيجة لوجود خلل في أسس بنائي، الذي بدا أنه مهدد بالانهيار التام. أتذكر أنني أُخبرت عن سيدة شابة فاسقة جداً من كاساناي، معروفة باسم لكالوسا، "سيني

ناكاكايتا، كوغني إفالولو غوادي" (لعوب للغاية، أنجبت طفلة). عند الاستعلام الإضافي حول هذه الجملة المحيرة بالذات، اكتشفت يقيناً أن الفتاة ذات السلوك الخليع جداً سوف يكون احتمال إنجابها طفلاً احتمالاً أكبر، وأن إذا كان من الممكن العثور على فتاة لم يسبق لها الاتصال الجنسي مطلقاً، فمن المؤكد أنها لا تستطيع إنجاب أيّ طفل. وبدأت هنا المعرفة مكتملة كما كان يبدو الجهل سابقاً، وبدأ أن الرجال أنفسهم يتخذون بدورهم وجهتي نظر متناقضتين. لقد ناقشت الأمر بشكل مستفيض قدر استطاعتي، وبدأ لي كما لو أن السكان الأصليين سوف يقولون نعم أو لا، وفقاً لما إذا جرى تناول الموضوع من جانب المعرفة أو من جانب الجهل. وقد كانوا حائرين من مثابرتي، و(أعترف بخجل) بنفاد صبر، ولم أكن قادراً على أن أوضح لهم صعوبتي، على الرغم من أنني أشرت، كما بدا لي، مباشرة إلى التناقض.

حاولت أن أجعلهم يقارنون الحيوانات مع البشر، سائلاً عما إذا كان هناك أيضاً أيّ شيء مثل الـ بالوما ينقل خنازير صغيرة إلى أمهاتها. وقيل لي حول الخنازير: "إكايتاسي إكايتاسي ماكاتيكي يفالولو مينانا" (يتجامعون ويتجامعون، وعما قريب ستلد الأنثى). وهكذا، ظهر هنا أن الجماع هو سبب الحمل. ولبعض الوقت، بدا لي أن التناقضات والغموض في المعلومات أمر ميوؤوس من حله تماماً، وقد كنت في واحد من الأزقة المسدودة اليائسة، التي كثيراً ما تُصادف في العمل الإثنوغرافي الميداني، عندما يصل المرء إلى حد الشك بأن السكان الأصليين غير جديرين بالثقة،

وأنهم يروون حكايات مغرصة، أو أنه يجب على المرء أن يتعامل مع مجموعتين من المعلومات، إحداهما محرّفة أو مشوهة بسبب تأثير الرجل الأبيض. في الواقع، في هذه الحالة كما هو الوضع في معظم الحالات، لم يكن أي شيء من هذا القبيل سبب صعوبات.

الصدمة الأخيرة التي تلقتها وجهات نظري المبنية بثقة حول "جهل السكان الأصليين" جلبت أيضاً نظاماً إلى الفوضى. في دائرتي الأسطورية حول البطل تودافا، تبدأ القصة مع ولادته. كانت أمه، ميتيغيس أو بولوتوكوا، هي المرأة الوحيدة من بين جميع سكان قرية لابائي التي بقيت على الجزيرة. فقد فر الآخرون جميعاً خوفاً من الغول، دوكونيكان، الذي اعتاد أكل البشر، وكاد في الواقع يقضي على جميع سكان كيريونا تقريباً. عاشت بولوتوكوا، التي تركها إخوتها خلفهم، وحدها في مغارة في رايبوغ لابائي. في أحد الأيام، غالبها النعاس في المغارة، ووقعت المياه المقطرة من النوازل فوق فرجها وفضّت بكارتها. وبعد أن أصبحت حاملاً، أنجبت على التوالي: سمكة تسمى بولوغو، وخنزيراً، وشجيرة تسمى كويبيلا (لها أوراق عطرية وتقدير كبير من قبل السكان الأصليين كزينة)، وسمكة أخرى (ال كالالا، التي ذكرت سابقاً في v)، والبيغاء ذا العرف (كاتاكيلا)، والبيغاء (كاراغا)، والطير سيكوايكوا، وكلباً (كاوكوا)، وأخيراً أنجبت تودافا. في هذه القصة، كان الدافع وراء "التلقيح الاصطناعي" هو الأكثر إثارة للدهشة. كيف كان من الممكن العثور على ما بدا أنه رواسب لجهل سابق، بين الناس الذين بدا أن هذا الجهل لا يزال كاملاً معهم؟ ومن ناحية ثانية،

كيف جرى الأمر بأن المرأة في الأسطورة قد أنجبت أطفال عدة بالتتالي، مع أنها كانت لمرة واحدة فقط تحت النوازل المقطرة؟ كانت كل هذه الأسئلة محيرة بالنسبة إلي، وطرحتها على السكان الأصليين على أمل الحصول على بعض الضوء، ولكن مع أمل ضئيل في النجاح.

ولكنني قد كوفئت وحصلت على حل واضح ونهائي لصعوباتي، الحل الذي صمد أمام سلسلة من الاختبارات اللاحقة الأكثر تحذلقاً. لقد جربت أفضل الإخباريين الذين أتعامل معهم واحداً تلو الآخر، وهذه هي وجهات نظرهم حول المسألة: لا يمكن للمرأة العذراء (ناكاباتو: نا بادئة أنثى، كاباتو مغلقة) أن تنجب طفلاً، ولا يمكنها أن تحمل، لأن لا شيء يستطيع أن يدخل أو يخرج من فرجها. يجب أن تُزال بكارتها أو يتم ثقبها (إيباسي، تُستخدم هذه الكلمة لوصف حركة قطرات الماء على بولوتوكوا). ومن ثمَّ فإن مهبل المرأة التي لديها الكثير من العلاقات الجنسية سيكون أكثر انفتاحاً فيسهل دخول الطفل الروحي فيه. أما المرأة التي تبقى عفيفة إلى حد ما، ستكون فرصها في أن تصبح حاملاً أقل بكثير. لكن الجماع غير ضروري بالمرّة إلا من أجل عمله الميكانيكي (في توسيع المهبل)، وفي حال عدم وجوده، يمكن استخدام أي وسيلة أخرى لتوسيع الممر، وإذا أرادت الـ بالوما إدخال الـ واويوايا، أو إذا أراد أحد (من الـ واويوايا) الدخول، ستصبح المرأة حاملاً.

وقد جرى إثبات ذلك، من دون أدنى شك، بالنسبة للإخباريين في قضية تيلابوي، وهي امرأة تعيش في كابولولو، قرية قريبة من أوماراكانا.

إنها نصف عمياء، وبلهاء تقريباً، وغير جميلة أو جذابة مطلقاً، لدرجة أن لا أحد يمكن أن يفكر في إقامة علاقة جنسية معها. في الواقع، هي الموضوع المفضل لفئة معينة من النكات التي تدور جميعها حول افتراض أن شخصاً ما كان قد أقام علاقة معها: النكات التي دائماً ما يُستمع بها وتُكرر، بل حتى إن عبارة "كووي تيلابوي!" (لديك علاقة جنسية مع تيلابوي) أصبحت شكلاً من أشكال المزاح المسيء. مع ذلك، وعلى الرغم من واقع أن من المفترض عدم إقامتها لأيّ علاقة جنسية أبداً، فقد أنجبت ذات مرة طفلاً، وقد مات لاحقاً. وثمة مثال مشابه، مع أنه حتى أكثر غرابة، تقدمه امرأة أخرى في سيناكيثا، التي قيل لي إنها قبيحة لدرجة أن أيّ رجل سوف ينتحر، لو جرى الاشتباه بشكل جدي أنه أقام أيّ علاقة جنسية معها. ومع ذلك، فقد أنجبت هذه المرأة ما لا يقل عن خمسة أطفال. في كلتا الحالتين، جرى توضيح أن الحمل أصبح ممكناً بسبب توسع الفرج، نتيجة معالجته بأصابع اليد. وقد ركز الإخباريون على هذا الموضوع مع الكثير من الاستمتاع، موضحين لي بيانياً وتخطيطياً كل تفاصيل العملية. إن روايتهم لم تترك أدنى شك حول إيمانهم الصادق بإمكانية أن تصبح النساء حوامل من دون اتصال جنسي.

وهكذا، تعلّمت أن أميز بين فكرة الفعل الميكانيكي للجماع، الذي يشمل كل ما يعرفه السكان الأصليون عن الظروف الطبيعية للحمل، وبين معرفة التلقيح ومساهمة الرجل في خلق حياة جديدة في رحم الأم، وهي حقيقة لا يملك السكان الأصليون حتى أدنى معرفة بها. يفسر هذا التمييز

اللغز في أسطورة بولوتوكوا، إذ كان يتعين على المرأة أن تُفَض بكارتها، وبمجرد القيام بذلك، يمكنها أن تنجب مجموعة كاملة من الأطفال على التوالي، من دون الحاجة إلى أيِّ حادث فسيولوجي جديد. كما أنه يفسر أيضاً "المعرفة" حول تلقيح الحيوانات. في حالة الحيوانات - والحيوانات الأليفة مثل الخنزير والكلب سوف تلوح بشكل أكثر وضوحاً في انطباع المواطن عن الكون - لا يعرف السكان الأصليون شيئاً عن الحياة الآخرة أو الوجود الروحي. إذا سئل رجل بشكل مباشر فيما يتعلق بوجود بالوما حيوانية، فقد يجيب بـ "نعم" أو "لا"، ولكن هذا سوف يكون رأيه المرتجل وليس معرفة شعبية. وهكذا، في حال الحيوانات، يجري ببساطة تجاهل كامل المسألة حول التناسخ وتشكيل حياة جديدة، ومن ناحية أخرى، فالجانب الفسيولوجي معروف. ومن ثَمَّ، عندما تسأل عن الحيوانات، تحصل على إجابة مفادها أنه من الضروري وجود الشروط الفسيولوجية، لكن على القلب الآخر، يجري ببساطة تجاهل المسألة الحقيقية عن كيفية خلق الحياة في الرحم. وليس من المفيد البحث في هذه المسألة، لأن المواطن الأصلي لا يتجشم أبداً عناء ترحيل معتقداته بشكل متسق إلى مجالات لا تنتمي لها بشكل طبيعي. وهو لا يشغل باله بأسئلة تتعلق بالحياة الآخرة للحيوانات، وليس لديه أيّ وجهة نظر حول مجيئها إلى العالم. تُحل هذه المسائل فيما يتعلق بالإنسان، وهذا فقط هو مجالها المناسب، ولا ينبغي أن تُمدد إلى نطاق أبعد. وحتى في لاهوت غير المتوحشين، فإن مثل هذه الأسئلة (أي التي تتعلق بـ روح الحيوان والخلود الحيواني) محيرة للغاية، وغالباً ما تكون الإجابات عنها ليست أكثر اتساقاً من أجوبة بابواني (مواطن أصلي من جزر التروبرياندا).

وفي الختام، يمكن القول مرة ثانية إن معرفة كالتني لدى السكان الأصليين في هذه المسألة ليست ذات أهمية اجتماعية، ولا تؤثر في أفكار السكان الأصليين عن القرابة، ولا في سلوكهم في الأمور الجنسية.

يبدو من الضروري عمل استطراد أكثر عمومية إلى حد ما حول هذا الموضوع بعد أن تعاملنا مع مادة كيريونية. كما هو معروف، كان قد جرى اكتشاف جهل الأبوة الجسدية لأول مرة من قبل السير بالدوين سبنسر والسيد ف. غيلن بين قبيلة أرونوتا في وسط أستراليا. وبعد ذلك، اكتشفا الوضع ذاته بين عدد كبير من القبائل الأسترالية الأخرى، بمساعدة بعض الباحثين الآخرين، والمنطقة التي جرت تغطيتها هي عملياً كامل الجزء الأوسط والشمال الشرقي من القارة الأسترالية، بقدر ما كانت لا تزال مفتوحة أمام البحث الإثنولوجي.

كانت الأسئلة الخلافية الرئيسة المثارة فيما يتعلق بهذا الاكتشاف هي: أولاً، هل هذا الجهل سمة خاصة من سمات الثقافة الأسترالية، أو حتى ثقافة أرونوتا، أم إنه واقع عالمي موجود بين العديد من (أو بين جميع) الأعراق الدنيا؟ ثانياً، هل هذه الحالة من الجهل بدائية، هل هي ببساطة غياب المعرفة بسبب عدم كفاية الملاحظة والاستدلال، أو إنها ظاهرة ثانوية بسبب حجب المعرفة البدائية بأفكار أرواحية متراكبة؟⁶⁹

لن أنضم إلى هذا الجدل على الإطلاق، لذا فأنا أرغب في ذكر بعض الوقائع الإضافية، المستمدة جزئياً من عمل منجز خارج كيريونيا، والذي يتألف جزئياً من بعض الملاحظات العامة التي أخذت في الحقل والتي

تتصل مباشرة بهذه المسائل. لذلك، أمل أن أكون معذوراً لهذا الاستطراد، بسبب عدم وجود الكثير من التخمينات حول النقاط الخلافية، كمواد إضافية متصلة بهذه الأسئلة.

بادئ ذي بدء، أود أن أعرض بعض الملاحظات غير الكيريوينية التي يبدو أنها تُظهر أن ثمة حالة جهل مماثلة لتلك الموجودة في جزر التروبريانند تقع بين طبقة واسعة من البايو - ميلانيزيين في غينيا الجديدة. يكتب الأستاذ سليغمان عن كويتا: "قيل إن الفعل الجنسي وحده لا يكفي لإحداث الحمل، لضمان ذلك يجب استمرار المعاشرة بشكل متواصل لمدة شهر 70". لقد وجدت حالة مماثلة بين الـ مايلو على الساحل الجنوبي لغينيا الجديدة: "... يبدو أن العلاقة بين المعاشرة والحبل معروفة بين الـ مايلو، ولكنني لم أحصل على إجابات جازمة وأكيدة للاستفسارات المباشرة حول سبب الحمل. السكان الأصليون - في هذا الأمر أنا واثق إلى حد بعيد - لا يدركون بوضوح فكرة العلاقة بين الأمرين.... ومثل الأستاذ سليغمان بين الـ كويتا، وجدت اعتقاداً راسخاً بأنه فقط الجماع المستمر لمدة شهر أو أكثر يؤدي إلى الحمل، وأن الفعل الفردي وحده لا يكفي لتحقيق النتيجة." 71

لا يوجد رواية واحدة من هذه الروايات مؤكدة بشكل مطلق، وفي الواقع لا يبدو أنها تعني جهلاً كاملاً بالأبوة الجسدية. وبما أن حتى الآن لا يبدو أن أحداً من الباحثين قد دخل في التفاصيل، فقد يشته المرء سلفاً بأن هذه الروايات تسمح ببعض التحفظ الإضافي. في الواقع، لقد تمكنت من البحث في الموضوع إبان زيارتي الثانية لغينيا الجديدة، وأنا أعلم أن

روايتي حول ال مايلو غير مكتملة. في وقت زيارتي إلى مايلو كنت حائراً
بالنمط نفسه من الحيرة التي انتابتنى في كيريويينا. لقد كان معي في كيريويينا
شابان من منطقة مجاورة لمنطقة ال مايلو، وقد قدما لي المعلومات نفسها
بالضبط كتلك التي جُمعت في كيريويينا، أي إنها أكدا ضرورة الاتصال
الجنسي قبل الحمل، لكنهما كانا جاهلين تماماً فيما يتعلق بالتلقيح. من ناحية
ثانية، يتجلى من خلال ملاحظاتي المأخوذة في صيف عام ١٩١٤ في مايلو
ومن خلال بعض الملاحظات المأخوذة بين ال سيناوغولو، وهي قبيلة ذات
قراية وثيقة مع كويتا، أن روايات السكان الأصليين تنطوي فعلاً على مجرد
معرفة بحقيقة أن المرأة يجب أن تكون قد جربت الحياة الجنسية إلى حد ما
قبل الحمل. وبالنظر إلى جميع الأسئلة المباشرة، ما إذا كان يوجد أي شيء في
الجماع يحفز الحمل، فقد تلقيت إجابات سلبية. لسوء الحظ، لم أستفسر في أي
مكان، بشكل مباشر، عما إذا كان يوجد أي معتقدات حول "سبب خارق
للطبيعة يؤدي إلى الحمل". أخبرني الشابان من غادوغادوا (من المنطقة
القريبة من مايلو) أنه لا توجد معتقدات من هذا القبيل بينهم. غير أن
روايتهم لا يمكن عدها رواية نهائية، لأنها قضايا معظم وقتهم في خدمة
الرجل الأبيض وربما لم يعلموا الكثير من المعرفة التقليدية الخاصة بقبيلتيهما.
ولكن لا يمكن أن يكون ثمة شك في أن كلاً من رواية الأستاذ سليغمان
ومعلوماتي، التي حصلت عليها في مايلو، إذا جرى تطويرها بمساعدة
إخباريين من السكان الأصليين، سوف تسفر عن نتائج مماثلة للبيانات
الكيريوينية فيما يتعلق بالجهل بعملية التلقيح.

إن جميع هؤلاء السكان الأصليين، الكويتا، والماسيم الجنوبيين في غادوغادوا، والماسيم الشماليين في كيريويينا 72، هم ممثلون لسلالة ال بابوو - ميلانيزيين من السكان الأصليين، والكيريويينيون فرع متقدم جداً من هذه السلالة، وفي الواقع، بقدر ما تفضي معرفتنا الحالية، هو الفرع الأكثر تقدماً 73.

يبدو أن وجود جهل كامل، من النوع الذي اكتشفه سبنسر وغيلن، بين أكثر الناس ال بابوو - ميلانيزيين تطوراً، ووجوده المحتمل بين جميع ال بابوو - ميلانيزيين عموماً، يشير إلى نطاق انتشار أوسع بكثير ومدة دوام أكبر بكثير خلال المراحل العليا من التطور مما يمكن أن يُفترض حتى الآن. ولكن يجب أن نكرر بشكل قاطع أنه ما لم يتم البحث والاستعلام بالتفصيل، ولا سيما ما لم يجر الانتباه إلى التمييز المعمول سابقاً، فثمة دائماً احتمال قائم للفشل والرواية الخاطئة 74.

بالانتقال إلى النقطة الخلافية الثانية المذكورة سابقاً، ما إذا كان الجهل الذي نتكلم عليه ليس نتيجة ثانوية لبعض الأفكار الأرواحية الغامضة والمتراكبة. من المؤكد أن الطبيعة العامة للموقف العقلي الكيريوييني سوف تجيب عن هذا السؤال بنفي جازم. وإذا جرت قراءة الرواية المفصلة سابقاً من وجهة النظر هذه، فقد تكون مقنعة بشكل كافٍ، ولكن قد تضيف بعض الملاحظات الإضافية أهمية إضافية إلى الرواية. إن عقل المواطن الأصلي فارغ تماماً بشأن هذا الموضوع، وليس كما لو أن المرء قد وجد أفكاراً واضحة جداً حول التناسخ سائدة بالتوازي مع بعض المعرفة الغامضة. إن الأفكار

والمعتقدات حول التناسخ، على الرغم من وجودها المؤكد، ليست ذات أهمية اجتماعية بارزة، ولا تحتل مطلقاً مكان الصدارة في مخزون الأفكار الدوغماتية للمواطن الأصلي. إضافة إلى ذلك، من الممكن أن يكون معروفاً تماماً أن العملية الفسيولوجية والدور الذي تلعبه الـ بالوما موجودان جنباً إلى جنب، تماماً كما توجد جنباً إلى جنب أفكار حول ضرورة التوسيع الميكانيكي للفرج من جهة وعمل الروح من جهة أخرى، أو كما في أمور لا حصر لها، يأخذ المواطن الأصلي في الحسبان التسلسل الطبيعي والعقلاني (وفق إدراكنا نحن) للأحداث ويعرف ارتباطها السببي، على الرغم من أنها تجري بالتوازي في سياق وارتباط سحريين.

إن مسألة الجهل بالتلقيح ليست متعلقة بسيكولوجيا المعتقد، بل بسيكولوجيا المعرفة المستندة إلى الملاحظة. لا يمكن أن يحجب المعتقد أو يطغى عليه إلا معتقد آخر. ولكن بمجرد أن تحصل ملاحظة مادية، وبمجرد أن يدرك السكان الأصليون الارتباط السببي، لا يمكن لأي معتقد - أو "خرافة" - حجب هذه المعرفة، على الرغم من أنه قد يجري بالتوازي معها. فمثلاً، سحر البستان لا "يحجب" بأي حال من الأحوال المعرفة السببية للسكان الأصليين حول الارتباط بين إزالة الشجيرات بشكل ملائم، وتسميد الأرض بالرماد، والري،... إلخ وبين الحصول على غلة جيدة. إذ تجري مجموعتا الوقائع بشكل متواز في عقلهم، ولا يمكن بأي شكل لإحدهما أن "تحجب" الأخرى.

في مسألة الجهل بالأبوة الفسيولوجية، إننا لا نتعامل مع حالة ذهنية إيجابية، مع عقيدة تقود إلى ممارسات أو طقوس أو عادات، بل نتعامل فقط مع عنصر سلبي هو غياب المعرفة. ولا يمكن أن يحدث مثل هذا الغياب عن طريق الاعتقاد الإيجابي. فأي فجوة واسعة في المعرفة، وأي غياب شامل للمعلومات، وأي خلل عام في الملاحظة موجود بين أعراق السكان الأصليين، يجب أن يُعدّ بدائياً، في انتظار الأدلة المضادة. قد نحتاج أيضاً بأن الإنسانية كانت لديها ذات يوم معرفة بدائية بأعواد الثقاب، لكن هذه المعرفة قد حُجبت فيما بعد نتيجة لاستخدام أكثر تعقيداً وروعة لولاعة النار وغيرها من طرائق الاحتكاك.

مرة أخرى، يبدو أن شرح هذا الجهل عن طريق افتراض أن السكان الأصليين "يتظاهرون بأنهم لا يعرفون ذلك" وكأنه لعب ذكي بالكلمات أكثر منه محاولة جادة للوصول إلى أساس الأشياء. ومع ذلك، فإن الأمور بسيطة بقدر ما يمكن أن تكون لأي شخص يتوقف للحظة ليدرك الصعوبات التي لا يمكن التغلب عليها مطلقاً والتي سوف يتعين على "فيلسوف طبيعي" من السكان الأصليين التغلب عليها إذا كان عليه أن يصل إلى أي شيء مقارب لمعرفتنا الجينية. إذا أدرك المرء مدى تعقيد هذه المعرفة، وكيف توصلنا إليها حديثاً، فسوف يبدو من قبيل المحال أن نفترض حتى أدنى بارقة منها لدى السكان الأصليين. قد يبدو كل هذا معقولاً، حتى بالنسبة لشخص تناول الموضوع من وجهة نظر تخمينية فقط، ويحتاج انطلاقاً مما ربما يجب أن تكون عليه وجهة نظر السكان الأصليين في هذه

المسألة. وهنا، وبعد هذه الحالة الذهنية التي عُثر عليها بشكل أكيد بين السكان الأصليين، لدينا مؤلفون يتلقون الأخبار بنزعة تشككية، ويحاولون تعليل الحالة الذهنية الأصلية بأكثر الأساليب التواءً. إن الطريق من الجهل المطلق إلى المعرفة الدقيقة طريق طويل، ويجب عبوره بالتدريج. لا يوجد شك في أن الكيريونيين قد خطوا خطوة على الطريق من خلال الإقرار بضرورة الاتصال الجنسي كشرط أولي للحمل، كما قد حصل الإقرار في الواقع، على الرغم من كونه ربما في شكل أقل وضوحاً، من قبل الأرونتا في وسط أستراليا، الذين وجد بينهم سبنسر وغيلن الفكرة التي مفادها أن الاتصال الجنسي يعد المرأة لاستقبال طفل روحي.

ثمّة اعتبار آخر قدمه سابقاً بعض المؤلفين، ويبدو لي أنه وثيق الصلة بالموضوع كثيراً، وقد بدا كذلك أيضاً بالنسبة للعديد من الإخباريين المحليين. أعني حقيقة أن الحياة الجنسية في غالبية الأعراق المتوحشة تبدأ مبكراً جداً وتتواصل بشكل مكثف، بحيث لا تُعدّ العلاقة الجنسية بالنسبة لهم واقعة نادرة بارزة من شأنها أن تصيبهم بالذعر نتيجة لخصوصيتها، ومن ثمّ ترغمهم على النظر في عواقبها؛ بل على العكس من ذلك، إن الحياة الجنسية بالنسبة لهم هي حالة طبيعية. في كيريونا، من المتوقع عموماً أن تمارس الفتيات غير المتزوجات من عمر ست سنين فأكثر الجنس كل ليلة تقريباً. لا يهم ما إذا كان الأمر كذلك أم لا، المهم فقط أن الاتصال الجنسي بالنسبة للمواطن الكيريوني هو حدث عادي تقريباً مثل الأكل أو الشرب أو النوم. فما هو الموجود هناك لتوجيه ملاحظة المواطن الأصلي، ولفت

انتباهه إلى الصلة بين حدث يومي طبيعي تماماً، من ناحية، وحدث استثنائي فريد من ناحية أخرى؟ كيف يدرك أن الفعل ذاته الذي تؤديه المرأة تقريباً بعدد مرات الأكل أو الشرب، سوف يجعلها حاملاً بأدائه مرة أو مرتين أو ثلاث مرات في حياتها؟

من المؤكد أن مجرد حدثين بارزين فريدين يكشفان بسهولة عن وجود صلة. ومن أجل اكتشاف أن شيئاً غير عادي هو نتيجة لحدث عادي تماماً، يتطلب الأمر إلى جانب عقل وأسلوب علميين، القدرة على التحقق، وعزل الوقائع، واستبعاد الأمور غير الأساسية، وتجريب الحالات. بافتراض مثل هذه الظروف، ربما يكون السكان الأصليون قد اكتشفوا العلاقة السببية، لأن عقل المواطن الأصلي يعمل وفقاً للقواعد نفسها التي يعمل وفقها عقلنا: تكون قدراته على الملاحظة قوية، كلما كان مهتماً، وكان مفهوم السبب والنتيجة مجهولاً بالنسبة له⁷⁵. ولكن على الرغم من أن السبب والنتيجة في الشكل المطور لهذه المفاهيم هما من الفئة المنتظمة والقانونية والعادية، هما في أصلهما النفسي بلا شك من الفئة المخالفة للقانون وغير المنتظمة وغير العادية والفريدة.

أشار بعض الإخباريين من السكان الأصليين لي بوضوح شديد إلى عدم الاتساق في حجتي عندما ذكرت صراحة أن ليست بالوما من تُحدث الحمل، بل إنه ناجم عن شيء مثل بذرة تُلقى في التربة. أتذكر أنني كنت أواجه تحدياً مباشراً تقريباً لتفسير التعارض في كون السبب الذي يكرر يومياً، أو نحو ذلك تقريباً، يُحدث آثاراً نادرة جداً.

في الخلاصة، يبدو أنه لا يوجد شك في أن إذا كان لدينا مبرر في التحدث عن بعض الحالات "البداية" للعقل، فإن الجهل الذي نتكلم عنه هو مثل هذه الحالة البدائية، ويبدو أن انتشارها بين الميلانيزيين في غينيا الجديدة يشير إلى أنها حالة باقية إلى حد بعيد في مراحل تطور أعلى بكثير مما قد يبدو أن من الممكن افتراضه على أساس المادة الأسترالية فقط. إن بعض المعرفة بالآلية العقلية للمواطن الأصلي والظروف التي يتعين عليه فيها تنفيذ ملاحظاته حول هذا الموضوع، ينبغي أن تقنع أي شخص بأنه لا يمكن أن توجد حالة أخرى للأشياء، وأنه لا توجد تفسيرات أو نظريات بعيدة المنال ضرورية لتعليل ذلك.

VIII

توجد، إلى جانب البيانات الملموسة حول معتقدات المواطن الأصلي التي جرى تقديمها سابقاً، مجموعة أخرى من الوقائع التي لا تقل أهمية والتي يجب مناقشتها قبل عد الموضوع الحالي معالماً معالجة كاملة. أعني القوانين الاجتماعية العامة التي يجب فهمها وتأطيرها في الميدان، حتى يتسنى للمراقب فهم المادة، التي أتت بها الملاحظة في شكل غامض مشوش، وتسجيلها في صورة مفيدة علمياً. لقد وجدت أن الافتقار إلى الوضوح الفلسفي، فيما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالعمل الميداني الإثنوغرافي والاجتماعي، شكل عائقاً كبيراً في محاولاتي الأولى لمراقبة عادات المواطن الأصلي ووصفها، وأظن أن من الضروري للغاية تحديد الصعوبات التي واجهتها في عملي والطريقة التي اتبعتها للتعامل مع هذه الصعوبات.

ومن ثَمَّ، فإن إحدى القواعد الرئيسة التي شرعت بها في عملي الميداني كانت "جمع وقائع صرفة، والحفاظ على الوقائع بمعزل عن التفسيرات". وهذه القاعدة صحيحة تماماً إذا فهم أن تحت كلمة "تفسيرات" يوجد كل التخمينات الافتراضية حول الأصول و... إلخ. وجميع التعميمات المتسعة. ولكن يوجد شكل من أشكال تفسير الوقائع الذي من دونه لا يمكن ربما إجراء أي ملاحظة علمية - أقصد التفسير الذي يرى في التنوع اللانهائي للحقائق قوانيناً عامة، والذي يفصل الشيء الجوهرى عن الشيء غير المتصل بالموضوع، والذي يصنف ويرتب الظواهر ويضعها في علاقة متبادلة. ومن دون هذا التفسير، تتردى حكماً كل الأعمال العلمية الميدانية إلى شكل صرف من أشكال "تجميع" البيانات، وفي أفضل حالاتها قد تعطي متفرقات من دون اتصال داخلي فيما بينها. لكنها لن تكون قادرة أبداً على تحديد البنية الاجتماعية لشعب من الشعوب، أو تقديم سرد متناسق عن معتقداته، أو رسم صورة للعالم من منظور المواطن الأصلي. وفي كثير من الأحيان، تعود الطبيعة المجزأة وغير المتناسكة وغير المتناسقة لكثير من المواد الإثنولوجية الحالية إلى عبادة "الواقع المجرد". كما لو كان من الممكن لف عدد معين من "الوقائع كما تجدها" في بطانية وجلبها جميعها إلى الباحث المنزلي ليستخلص منها أفكاراً عامة، ويبني عليها تفسيراته النظرية.

ولكن الحقيقة أن إجراء كهذا مستحيل تماماً. حتى لو تنهب منطقة بعناصرها المادية كلها، وتأتي بها إلى المنزل من دون أن تكلف نفسك عناء الوصف الدقيق لاستخدامها - وهي طريقة جرى تنفيذها بشكل منهجي

في بعض الممتلكات غير البريطانية في المحيط الهادي - فإن مثل هذه المجموعة التي توجد في المتاحف لن يكون لها قيمة علمية كبيرة، وذلك ببساطة لأن الترتيب والتصنيف والتفسير يجب أن يحصل في الحقل فيما يتعلق بكامل الحياة الاجتماعية للمواطن الأصلي. فما هو مستحيل بالنسبة للظواهر الأكثر "تبلوراً" - الأشياء المادية - لا يزال أقل احتمالاً مع تلك التي تطفو على سطح سلوك المواطن الأصلي، أو تكمن في أعماق عقله، أو مدججة جزئياً فقط في عاداته وشعائره. في الحقل، يتعين على المرء أن يواجه خليطاً من الوقائع، بعضها صغير لدرجة أنه يبدو غير مهم، وبعضها الآخر يلوح في الأفق كبيراً جداً لدرجة يصعب معها إحاطته بلمحة جامعة واحدة. لكن في هذا الشكل الخام، لا تكون الوقائع وقائعاً علمية على الإطلاق، فهي محيرة بالتأكيد، ولا يمكن تحديدها إلا من خلال التفسير، ورؤيتها كمكونات فرعية، بإدراك ما هو أساسي فيها وتحديد ذلك. إن القوانين والمبادئ العامة هي الحقائق العلمية فقط، والعمل الميداني يكمن فقط، وعلى نحو حصري، في تفسير الواقع الاجتماعي المشوش، وفي إخضاعه للقواعد العامة.

إن جميع الإحصائيات، كل خطة لقرية أو لأرض مخصصة لغرض معين، وكل سلسلة نسب، وكل وصف لشعيرة - في الواقع، كل وثيقة إثنولوجية - هي في حد ذاتها مبدأ أو قاعدة عامة، تكون في بعض الأحيان صعبة للغاية، لأن على المرء، في كل حالة، أولاً اكتشاف وصياغة القواعد: ماذا نحصي وكيف نحصي؛ وكل خطة يجب رسمها للتعبير عن تدابير

اقتصادية أو اجتماعية معينة؛ وكل سلسلة نسب يجب أن تعبر عن روابط القرابة بين الناس، ويكون لذلك قيمة فقط إذا جُمعت البيانات ذات الصلة كافة حول الأشخاص أيضاً. في كل شعيرة، يجب أن يُفصل العرضي عن الأساسي، والعناصر الثانوية عن السمات الأساسية، وتلك التي تتغير مع كل أداء عن تلك المعتادة. قد يبدو كل هذا حقيقة بديهية تقريباً، إلا أن الضغط غير المناسب للالتزام بـ "الواقع المجرد فقط" يستخدم باستمرار كمبدأ توجيهي في جميع تعليقات العمل الميداني.

بالعودة من هذا الاستطراد إلى الموضوع الرئيس، أريد أن أقدم بعض القواعد الاجتماعية العامة التي تعيّن علي صياغتها من أجل التعامل مع بعض الصعوبات والتناقضات في المعلومات، ومن أجل إنصاف الوقائع المعقدة، وفي الوقت نفسه تبسيطها من أجل تقديم موجز واضح. وما سيقال في هذا المكان ينطبق على كيريويينا، ولكن لا ينطبق بالضرورة على أي منطقة أخرى أو أوسع. ومن ناحية ثانية، ستجري هنا مناقشة تلك المبادئ العامة الاجتماعية فقط، التي تؤثر بشكل مباشر في المعتقد، ولا سيما، في المعتقدات الموضحة في هذا المقال.

إن أهم مبدأ عام متعلق بالاعتقاد، الذي أرغمت على احترامه ومراعاته في أثناء دراساتي الميدانية، هو: إن أيّ اعتقاد أو أيّ عنصر من الفولكلور هو ليس مجرد معلومة بسيطة يجري التقاطها من أيّ مصدر كيفما اتفق أو من أيّ إخباري طارئ، ووضعها كحقيقة معترف بها ومرسومة بخط كفاف واحد. بل على النقيض من ذلك، يظهر كل اعتقاد في العقول

كافة في مجتمع معين، ويُعبّر عنه في العديد من الظواهر الاجتماعية؛ لذلك فهو معقد، وفي الحقيقة، هو موجود في الواقع الاجتماعي في تنوع كبير، وغالباً ما يكون مربكاً ومشوشاً ومحيراً. بكلمات أخرى، ثمّة "بعد اجتماعي" لكل اعتقاد، وهذا يجب دراسته بعناية، يجب دراسة الاعتقاد وهو ينشط على طول هذا البعد الاجتماعي، ويجب فحصه في ضوء أنواع العقول المختلفة والعادات المتنوعة التي يمكن اقتفاء أثره فيها. وإن تجاهل هذا البعد الاجتماعي، وتجاوز التنوع الذي من خلاله يكون أيّ عنصر معين من الفولكلور موجوداً في مجموعة اجتماعية، هو أمر غير علمي. ومن غير العلمي، على حد سواء، الإقرار بهذه الصعوبة وحلها ببساطة بافتراض أن التباينات غير جوهرية، لأن فقط الشيء غير الجوهرية في العلم لا يمكن صياغته في قوانين عامة.

إن الطريقة التي تصاغ بها عادة المعلومات الإثنولوجية حول المعتقدات هي، إلى حد ما، على النحو الآتي: "يؤمن السكان الأصليون بوجود سبعة أرواح"، أو بطريقة أخرى "في هذه القبيلة نجد الروح الشريرة تقتل الناس في الأدغال"، إلخ. ومع ذلك، فإن هذه التعابير خاطئة بلا شك، أو في أحسن الأحوال غير مكتملة، لأنه لا يوجد لدى "السكان الأصليين" (في حالة الجمع) أيّ اعتقاد أو أيّ فكرة، كل واحد لديه أفكاره الخاصة ومعتقداته الخاصة. إضافة إلى ذلك، لا توجد المعتقدات والأفكار فقط في الآراء الواعية والمصوغة لأفراد المجتمع؛ بل إنها تتجسد في العادات الاجتماعية، ويُعبّر عنها من خلال سلوك المواطن الأصلي، ومن كلتا الحالتين

يجب تحريرها، إذا جاز التعبير. على أي حال، يبدو من الواضح أن المسألة ليست بهذه البساطة التي سوف ينطوي عليها الاستخدام الإثنولوجي للروايات "أحادية البعد". حيث يمسك الإثنوغرافي بأحد الإخباريين، ومن خلال المحادثة معه يكون قادراً على صياغة رأي المواطن الأصلي، على سبيل المثال، حول الحياة الآخرة. ويُدَوَّن هذا الرأي، ويوضع الفاعل من الناحية النحوية للجملة في صيغة الجمع^(١)، ونتعلم عن "السكان الأصليين المؤمنين بالشيء الفلاني". هذا ما أسميه رواية "أحادية البعد"، لأنها تتجاهل الأبعاد الاجتماعية، التي يجب أن يُدرس الاعتقاد وفقها، كما تتجاهل تعقيدها الجوهرية وتعددتها 76.

بالطبع، قد يجري تجاهل هذه التعددية - في غالب الأحيان، ويمكن القول دائماً - والتغاضي عن التباينات بوصفها غير جوهرية، نظراً للتجانس الذي يحصل في جميع سمات المعتقد الجوهرية والرئيسية. ولكن يجب دراسة المسألة، وتطبيق القواعد المنهجية على تبسيط التنوع، وتوحيد تعددية الوقائع. ومن الواضح أن أي إجراء عشوائي يجب إهماله كونه غير علمي. حتى الآن، على حد علمي، لم تُبذل أي محاولة من قبل أي باحث ميداني، حتى الأكثر شهرة بينهم، لاكتشاف ووضع مثل هذه القواعد المنهجية. لذلك، ينبغي التعامل مع الملاحظات التالية بشكل متسامح، كونها مجرد

(١) إن هذه النقطة التي ينتقدها المؤلف مشابهة إلى حد ما للنقطة التي يُنتقد بها، وهي أنه يُعمَّم من حالة واحدة (انظر الصفحة الأولى من التقديم للكتاب بقلم روبرت ردفيلد). / المترجم /.

محاولة من دون مساعدة لاقتراح بعض الروابط المهمة. إنها تستحق التسامح أيضاً كونها نتيجة للتجارب الفعلية والصعوبات التي واجهتها في الميدان. إذا كان يوجد، في وصف المعتقدات المذكورة سابقاً، نقص معين في التجانس والسلاسة، وإذا، إضافة إلى ذلك، جرى تخفيف الصعوبات الشخصية التي يواجهها المراقب إلى حد ما، يجب معذرة ذلك للسبب ذاته. لقد حاولت إظهار "البعد الاجتماعي" في مجال المعتقد بأقصى قدر ممكن من البساطة، ليس لإخفاء الصعوبات التي تنجم عن تنوع آراء السكان الأصليين، بل انطلاقاً أيضاً من ضرورة التمسك باستمرار بمعاينة العادات الاجتماعية والتفسير الأهلي، وسلوك السكان الأصليين أيضاً، والتحقق من الواقع الاجتماعي عن طريق البيانات النفسية، والعكس بالعكس.

دعونا الآن ننتقل إلى وضع القواعد التي تسمح لنا بتقليل تعددية مظاهر الاعتقاد وتحويلها إلى بيانات أبسط. لنبدأ بالتعبير الذي جرى الإدلاء به عدة مرات، أي إن البيانات الخام تقدم تقريباً خليطاً من التنوع والتعددية. وقد يمكن بسهولة العثور على أمثلة بين المواد المعروضة في هذا المقال، وسوف تسمح هذه الأمثلة بأن تكون المناقشة واضحة ومتناسكة. مثلاً، دعونا نأخذ الاعتقادات المقابلة للسؤال، "كيف يتخيل السكان الأصليون عودة الـ بالوما؟" لقد طرحت فعلياً هذا السؤال، بصيغته المناسبة، على مجموعة من الإخباريين. كانت الإجابات، في المقام الأول، مجزأة دائماً - سيخبرك أحد السكان الأصليين عن جانب واحد فقط، وغالباً ما يكون جانباً غير ذي صلة، وفقاً لما أوحى به سؤالك في ذهنه لحظة

طرح السؤال. كما أن "الرجل المتحضر" غير المدرب سوف يفعل الشيء نفسه. وبالإضافة إلى كون الإجابات مجزأة، التي يمكن علاجها إلى حد ما بتكرار السؤال واستخدام كل إخباري لسد الثغرات، كانت في بعض الأحيان غير ملائمة وغير وافية ومتناقضة بشكل ميوؤوس منه. غير ملائمة وغير وافية لأن بعض الإخباريين كان غير قادر على فهم السؤال، وعلى أي حال كان غير قادر حتى على وصف مثل هذا الواقع المعقد الذي يماثل موقفه العقلي الخاص، على الرغم من أن آخرين كانوا أذكيا بشكل مدهش، وكانوا قادرين تقريباً على فهم ما الذي كان يرمي إليه الباحث الإثنولوجي.

ماذا كنت لأفعل؟ لتدبير نوع من الرأي "الوسطي"؟ بدت درجة الاعتبارية كبيرة للغاية. إضافة إلى ذلك، كان من الواضح أن الآراء مجرد جزء صغير من المعلومات المتاحة. إن كل الناس، حتى أولئك الذين لم يتمكنوا من تحديد ما الذي يعتقدونه حول عودة ال بالوما وكيف يشعرون تجاهها، مع ذلك كانوا يسلكون سلوكاً معيناً تجاه تلك ال بالوما، يعملون وفقاً لقواعد عرفية معينة ويمثلون لمجموعة مبادئ معينة من ردود الفعل العاطفية.

وهكذا، عند البحث عن إجابة عن السؤال السابق - أو عن أي سؤال آخر حول الاعتقاد والسلوك - كنت أنتقل للبحث عن الجواب في العادات المقابلة. إن التمييز بين الرأي الخاص، المعلومات التي تُجمع عن طريق سؤال الإخباريين، وبين الممارسات الشعائرية العامة، يجب أن يُوضع كمبدأ أول. وكما يتذكر القارئ، جرى تعداد عدد من المبادئ الدوغمائية

سابقاً، التي وجدتها واضحة ومحددة في الأعمال التقليدية المعتادة. وهكذا يتجسد الاعتقاد العام بعودة الـ بالوما في الواقعة الواضحة لد ميلامالا نفسه. ومرة أخرى، إن عرض الأشياء الثمينة (إيو/يوبا)، وإشادة المنصات الخاصة (توكايكيا)، وعرض الطعام على الـ لالوغوا - كل هذا يعبر عن وجود الـ بالوما في القرية، والجهود المبذولة لإرضائها، ولفعل شيء من أجلها. وتُظهر أيضاً الهدايا من الطعام (سيلاكوتوفا وبوبوالوا) مشاركة أكثر حميمية من قبل الـ بالوما في حياة القرية.

والأحلام التي غالباً ما تسبق هدايا كهذه، هي أيضاً سمات مألوفة، لمجرد أنها مرتبطة بمثل هذه الهدايا المعتادة وتُجأزى عليها. إنها تجعل التواصل بين الـ بالوما والأحياء، بطريقة ما، تواصلاً شخصياً، وبالتأكيد أكثر تميزاً. وسيتمكن القارئ من مضاعفة هذه الأمثلة بسهولة (العلاقة بين الاعتقاد بتوبيليتا وأجره، والأشياء الثمينة الموضوعة حول الجسم قبل الدفن؛ والمعتقدات المتجسدة في الـ إيوبا، وما إلى ذلك).

توجد، إلى جانب الاعتقادات التي يُعبر عنها في الشعائر التقليدية، الاعتقادات المجسدة في صيغ سحرية. وتكون هذه الصيغ، بالتأكيد، مرسخة بواسطة التقاليد كرسوخ الأعراف. ولو أنها، إلى حد ما، هي أكثر دقة، كالوثائق، مما يمكن أن تكون عليه الأعراف، لأنها لا تسمح بأي تبانيات. لقد قُدمت أجزاء صغيرة فقط من الصيغ السحرية سابقاً، ولكن حتى هذه الأجزاء يمكن أن تكون مثلاً على حقيقة أن الاعتقادات يمكن التعبير عنها بوضوح من خلال التعاويذ التي تكون مضمنة فيها. إذ إن أيّ

صيغة مصحوبة بطقس ما، تعبر عن اعتقادات معينة ملموسة، مفصلة، خاصة. مثلاً، عندما يضع الساحر في إحدى طقوس البستان المذكورة سابقاً درنة على الحجر من أجل تعزيز نمو المحاصيل، والصيغة التي يتلوها تُعقَّب على هذا الفعل وتصفه، يكون ثمة اعتقادات موثقة عن طريقه بشكل لا لبس فيه: الاعتقاد بقدسية أيكة خاصة (هنا معلوماتنا مؤيدة بالحرمان المحيطة بتلك الأيكة)؛ الاعتقاد بالعلاقة بين الدرنات الموضوعة على الحجر المقدس والدرنات في البستان،... إلخ. هناك اعتقادات أخرى، أكثر عمومية، مجسدة ومعبر عنها في بعض الصيغ المذكورة سابقاً. وهكذا، فإن الاعتقاد العام في مساعدة بالوما الأسلاف يجري توحيده، إذا جاز التعبير، بالتعاون التي تحصل عن طريقها مناشدة بالوما، والطقوس المرافقة التي تتلقى فيها الدولا ولا الخاصة بها.

تستند بعض التعاويذ السحرية، كما هو مذكور سابقاً، إلى أساطير معينة، تظهر تفاصيلها في الصيغ. يجب أن تكون مثل هذه الأساطير، والأسطورة بوجه عام، موضوعة جنباً إلى جنب مع التعاويذ السحرية كتعابير تقليدية ثابتة عن الاعتقاد. وكتعريف تجريبي للأسطورة (مرة أخرى فقط بدعوى صحة المادة الكيريونية)، يمكن قبول المعايير التالية: إنها تقليد يشرح المعالم الاجتماعية الأساسية (على سبيل المثال، الأساطير حول الانقسام في العشائر والعشائر الفرعية)، ويشير إلى الأشخاص الذين أدوا مآثر بارزة، والذين يُعتقد ضمناً بوجودهم الغابر. ولا تزال آثار وجود كهذا ظاهرة في أشكال تذكارية متنوعة: كلب متحجر، بعض الطعام

المتحول إلى حجر، مغارة مع عظام، حيث عاش الغول دوكونيكان،... إلخ. تكون حقيقة الأشخاص الأسطوريين والحوادث الأسطورية في محل تناقض شديد مع عدم واقعية الحكايات الخرافية العادية، والذي يُروى كثير منها.

يمكن افتراض أن جميع الاعتقادات المجسدة في الموروث الأسطوري ثابتة تقريباً، مثل الاعتقادات المجسدة في الصيغ السحرية. في الواقع، إن الموروث الأسطوري مترسخ بشكل جيد للغاية، والروايات التي قدمها سكان أصليون من أماكن مختلفة في كيريوينا - سكان أصليون من لوبا ومن سيناكيتا - متطابقة في جميع التفاصيل. إضافة إلى ذلك، لقد حصلت على رواية لأساطير معينة من دورة تودافا في أثناء زيارة قصيرة إلى جزيرة وودلارك، التي تقع على بعد نحو ستين ميلاً إلى الشرق من جزر التروبرياندا ولكنها تنتمي إلى المجموعة الإثنولوجية نفسها، التي دعاها الأستاذ سليغمان الماسيم الشمالي، رواية تتطابق في جميع المعالم الأساسية مع الوقائع التي حصلت عليها في كيريوينا.

يمكن القول، في تلخيص لكل هذه الاعتبارات، إنه يجب معاملة جميع الاعتقادات التي تنطوي عليها عادات السكان الأصليين وتقاليدهم كعناصر راسخة بشكل ثابت؛ يصدقها الجميع ويعملون وفقها، وبما أن الأعمال العرفية لا تسمح بأي تنوعات فردية، فإن هذا الصنف من الاعتقاد موحد بواسطة تجسيدات الاجتماعية. ويمكن أن يطلق عليها عقائد السكان الأصليين أو الأفكار الاجتماعية لمجتمع محلي، كمقابل للأفكار الفردية⁷⁷. ومع ذلك، لا بد من إجراء إضافة مهمة لإكمال هذه الرواية: إن عناصر الاعتقاد

التي يمكن عدها "أفكاراً اجتماعية" هي فقط العناصر التي لا تتجسد في عادات السكان الأصليين فحسب، بل تُصاغ أيضاً بوضوح من قبلهم ويقرون بوجودها هناك. وهكذا، فإن جميع السكان الأصليين سوف يقرون بوجود الـ بالوما في أثناء الـ ميلامالا، وطردها في الـ إيوبا،... إلخ. وسوف يعطي جميع المؤهلين إجابات إجماعية في تفسير الطقوس السحرية،... إلخ. من ناحية أخرى، لا يمكن للمراقب أبداً أن يجازف بصورة آمنة بقراءة تفسيراته الخاصة لعادات المواطن الأصلي. وهكذا، على سبيل المثال، في الواقعة المذكورة سابقاً، التي تنص على أنه دائماً ما يتم التخلص النهائي من الحداد بعد الـ إيوبا مباشرة، يبدو أنها تعبر عن اعتقاد بشكل لا لبس فيه مفاده أن الشخص ينتظر حتى ترحل بالوما المتوفي قبل التوقف عن الحداد. لكن السكان الأصليين لا يؤيدون هذا التفسير، ومن ثمَّ لا يمكن عده فكرة اجتماعية، كاعتقاد موحد. السؤال حول ما إذا كان هذا الاعتقاد ليس أصلاً السبب في تلك الممارسة، هو سؤال ينتمي إلى فئة من المسائل مختلفة تماماً، ولكن من الواضح أنه يجب عدم الخلط بين الحالتين؛ الأولى، حيث يكون الاعتقاد مصوغاً في المجتمع بشكل شامل، إلى جانب كونه مجسداً في العادات؛ والثانية، حيث يكون الاعتقاد متجاهلاً، على الرغم من أنه معبر عنه بشكل واضح في إحدى العادات.

هذا يسمح لنا بصياغة تعريف "للفكرة الاجتماعية" على الشكل الآتي: إنها مبدأ من اعتقاد متجسد في العادات أو النصوص الموروثة (التقليدية)، ومصوغ عن طريق الرأي الإجماعي لجميع الإخباريين المؤهلين. تستبعد كلمة

"المؤهلين" ببساطة الأطفال الصغار والأفراد المعتوهين. ويمكن التعامل مع مثل هذه الأفكار الاجتماعية على أنها "ثابت" من اعتقادات السكان الأصليين.

يوجد عامل مهم آخر، إلى جانب العادات والتقاليد الاجتماعية، وكلاهما يجسد ويوحد الاعتقاد، يرتبط هذا العامل في علاقة مشابهة، إلى حد ما، مع الاعتقاد - أعني السلوك العام للسكان الأصليين تجاه الغرض من اعتقاد ما. وُصف مثل هذا السلوك سابقاً بأنه يسلط الضوء على جوانب مهمة من اعتقاد المواطن الأصلي حول الـ بالوما، والـ كوسي، والـ مولوكواوسي، كما يعبر عن الموقف العاطفي للسكان الأصليين تجاههم. لا شك أن هذا الجانب من السؤال له أهمية بالغة. ولكن من أجل وصف أفكار السكان الأصليين، فيما يتعلق بشبح أو روح، هو غير كافٍ بالتأكيد. تثير أغراض الاعتقاد هذه ردود فعل عاطفية واضحة، وينبغي للمرء أن ينظر، في المقام الأول، إلى الوقائع الموضوعية المقابلة لردود الفعل العاطفية هذه. إن البيانات السابقة المتعلقة بهذا الجانب من اعتقاد المواطن الأصلي، غير كافية كما هي، وتُظهر بوضوح أن مع مزيد من الخبرة في الأسلوب، يمكن إجراء تحقيق منهجي في الجانب العاطفي من الاعتقاد في اتجاهات دقيقة بالشكل الذي تسمح به الملاحظات الإثنولوجية.

يمكن وصف السلوك بإخضاع السكان الأصليين لاختبارات معينة تتعلق بخوفهم من الأشباح، أو احترامهم للأرواح،... إلخ. لا بد لي من التسليم بأنني، على الرغم من إدراك أهمية الموضوع، لم أكن أرى تماماً، في

أثناء العمل الميداني، الطريقة الصحيحة المناسبة للتعامل مع هذا الموضوع الصعب والجديد. لكنني الآن أرى بوضوح أنني لو كنت أفضل في البحث عن بيانات ذات صلة في هذا الخط، لكنت قادراً على تقديم بيانات أكثر إقناعاً وموضوعية وسلامة. فمثلاً، في مسألة الخوف، لم تكن اختباراتي متقنة بشكل كافٍ، وحتى في أثناء إجرائها، لم أسجلها بدقة كافية في دفتر ملاحظاتي. من ناحية ثانية، على الرغم من أنني سوف أتذكر النبذة التي سمعتهم يتحدثون بها - بقلة احترام - عن الـ بالوما، وأتذكر أيضاً أن بعض التعابير المميزة صدمتني في ذلك الوقت، وكان ينبغي أن أدونها في الحال، ولكنني لم أفعل. ومرة أخرى، عند مراقبة سلوك المؤدين والمشاهدين في شعيرة سحرية، كان يجب البحث عن وقائع معينة صغيرة تميز "الطابع" العام لموقف السكان الأصليين. لقد لاحظت مثل هذه الوقائع جزئياً، على ما أعتقد، ولكن بشكل غير كافٍ (كان قد جرى ذكرها في هذا المقال فقط عند الحديث عن شعيرة الـ كامكوكولا، إذ إنها لا تتصل حقاً بموضوع الأرواح أو الحياة الآخرة). ومع ذلك، ففي الواقع ستكون التطويرات الكاملة لطريقة الملاحظة صعبة للغاية، إلى أن يؤخذ هذا الجانب عموماً تحت الملاحظة وتكون بعض المواد المقارنة موجودة.

إن الموقف العاطفي المعبر عنه في السلوك، والمميز لاعتقاد ما، ليس عنصراً ثابتاً؛ فهو يختلف باختلاف الأفراد، وليس له "مقعد" موضوعي (مثل ذلك الذي تمتلكه الاعتقادات المجسدة في العادات). ومع ذلك، يُعبر عنه بواسطة وقائع موضوعية، يمكن تحديدها بشكل كمي تقريباً، كما هو

الحال في قياس مقدار الحافز اللازم ومدة الحملة التي سيجازف بها المواطن الأصلي وحده في ظل ظروف باعثة على الخوف. الآن، يوجد في كل مجتمع أفراد أكثر شجاعة من غيرهم وآخرون أكثر جبنًا، وأفراد عاطفيون وآخرون قساة القلب،... إلخ. لكن الأنواع المتعددة من السلوك هي أنواع مميزة للمجتمعات المختلفة، ويبدو أنه يكفي تحديد النوع، لأن الاختلافات هي نفسها تقريباً في كل المجتمعات. بالطبع، إذا أمكن تحديد الاختلافات، فكلما كانت أكثر كان ذلك أفضل.

لتوضيح الأمر بشكل ملموس، من خلال المثال الأبسط، وهو مثال الخوف، لقد جربت هذا العنصر في منطقة أخرى في بابوا - في مايلو، على الساحل الجنوبي - ووجدت أنه لا يوجد أي حافز طبيعي، ولا حتى تقديم كمية كبيرة للغاية من التبغ، من شأنه أن يقنع أي مواطن أصلي باجتياز أي مسافة في الليل وحيداً، بعيداً عن مدى نظر القرية وسمعتها. ومن ناحية ثانية، حتى هنا، كانت توجد اختلافات، فبعض الرجال والصبيان كان غير راغب في المجازفة حتى عند الغسق، في حين كان آخرون على استعداد للخروج في الليل إلى مسافة بعيدة جداً في سبيل الحصول على أجر مقداره لفافة من التبغ. في كيريوينا، كما هو موضح سابقاً، فإن نوع السلوك يختلف تماماً، ولكن هنا أيضاً، يكون بعض الناس أكثر جبناً بكثير من بعضهم الآخر. ربما يمكن التعبير عن هذه الاختلافات بشكل أكثر دقة، لكنني لست في وضع يسمح لي بذلك، وعلى أي حال إن نوع السلوك يميز الاعتقادات المقابلة، عند المقارنة مع النمط الموجود في مايلو، على سبيل المثال.

لذلك يبدو من الملائم، كأول مقارنة للدقة، التعامل مع عناصر الاعتقاد التي يعبر عنها السلوك كأنواع؛ أي، عدم تكبد العناء بشأن الاختلاف الفردي. في الواقع، يبدو أن أنواع السلوك تختلف اختلافاً كبيراً تبعاً للمجتمع، في حين يبدو أن الفروق الفردية تغطي النطاق نفسه. هذا لا يعني أنه ينبغي تجاهلها، ولكن في المقارنة الأولى، قد يجري تجاهلها من دون جعل المعلومات غير صحيحة نتيجة لعدم اكتمالها.

دعونا ننتقل الآن إلى الصنف الأخير من المواد التي يجب دراستها من أجل فهم معتقدات مجتمع محلي معين - الآراء الفردية أو تفسيرات الوقائع. هذه لا يمكن عدّها ثابتة، ولا تكون موصوفة بشكل كافٍ بالإشارة إلى "نوعها" فقط. السلوك، الذي يتصل بالجانب العاطفي من المعتقد، يمكن أن يُوصَف عن طريق إظهار نوعه، لأن الاختلافات تتحرك في حدود معينة مرسومة جيداً، فالطبيعة العاطفية والغريزية للكائن البشري، بقدر ما يمكن للمرء أن يحكم، هي متسقة جداً، والاختلافات الفردية المتبقية هي عملياً نفسها في أي مجتمع بشري. وفي مجال الجانب الفكري البحت للمعتقد، في الأفكار والآراء التي تشرح المعتقد، ثمة متسع لأكبر نطاق من الاختلافات. بالطبع، لا يمثل الاعتقاد لقوانين المنطق، ويجب الإقرار بالتناقضات والتباينات وجميع الفوضى العامة المتعلقة بالاعتقاد كحقيقة أساسية.

لقد جرى إحراز تبسيط مهم في هذه الفوضى عن طريق إحالة المجموعة المتنوعة من الآراء الفردية إلى البنية الاجتماعية. يوجد صنف من البشر، في كل مجال من مجالات الاعتقاد تقريباً، يخوله وضعه الاجتماعي

الحصول على معرفة خاصة بالمعتقدات المعنية. يُعدّ هؤلاء الأشخاص بوجه عام ورسمي، في مجتمع محلي معين، هم أصحاب الرواية القويمة، ويُعدّ رأيهم هو الرأي الصحيح. إضافة إلى ذلك، فإن رأيهم يعتمد إلى حد بعيد على وجهة نظر تقليدية تلقوها من أسلافهم.

في كيريوينا، تتجلى حالة الأشياء هذه بشكل جيد للغاية في التقاليد الخاصة بالسحر والأساطير ذات الصلة. وعلى الرغم من وجود القليل من المعارف والتقاليد الباطنية، وكذلك القليل من المحرمات والسرية، كما هو الحال في أيّ مجتمع فطري عرفته من التجربة أو الأدبيات، إلا أن هناك احتراماً كاملاً لحق الإنسان في مجاله الخاص. ففي أيّ قرية، إذا طرحت أيّ سؤال يتعلق بالإجراءات السحرية الأكثر تفصيلاً في مجال البستنة، سوف يحيلك محاورك على الفور إلى التووسي (ساحر البستان). وبعد ذلك، تدرك عند مزيد من الاستفسار، في كثير من الأحيان، أن الإخباري الأول كان يعرف بشكل جيد كل الوقائع، وربما كان قادراً على شرحها بشكل أفضل من المختص بالذات. ومع ذلك، فإن آداب السلوك المحلية والشعور بباهية التصرف الصحيح، قد أرغماه على إحالتك إلى "الشخص المناسب". وإذا كان هذا الشخص المناسب حاضراً، فلن تكون قادراً على دفع أيّ شخص آخر للتحدث عن هذه المسألة، حتى إذا أعلنت أنك لا تريد سماع رأي المختص. ومن ناحية ثانية، لقد حصلت على معلومات من أحد مرشدي المعتادين في مرات عدة، وبعد ذلك أخبرني "المختص" أنها غير صحيحة. وعندما نُحِيل، في وقت لاحق، هذا التصحيح إلى الإخباري الأصلي، فإنه

عادة سوف يسحب رأيه قائلاً: "حسناً، إذا قال ذلك، فما قاله يجب أن يكون صحيحاً." ينبغي اتخاذ بعض الحيلة والحذر عندما يميل المختص بشكل طبيعي إلى الكذب، كما هو الحال، في كثير من الأحيان، مع المشعوذين (أولئك الذين لديهم القدرة على قتل الناس بالسحر).

من ناحية ثانية، إذا كان السحر والتقاليد المناظرة له ينتميان إلى قرية أخرى، يجري التزام الحذر والتحفظ نفسيهما؛ وتُنصح بالذهاب إلى تلك القرية للحصول على المعلومات. وعند الإلحاح للحصول على معلومات، ربما يخبرك أصدقاؤك من السكان الأصليين بما يعرفونه عن الأمر المطلوب، لكنهم سوف ينهون كلامهم دائماً بالقول: "يجب عليك الذهاب إلى هناك والحصول على المعرفة الصحيحة من المصدر الصحيح". إن هذا الأمر في حال الصيغ السحرية ضروري بالتأكيد، لذا كنت مضطراً للذهاب إلى لا بائي من أجل الحصول على سحر صيد سمك ال كالالا، وإلى كوايولا لتسجيل سحر صيد سمك القرش، كما حصلت على سحر صناعة الزوارق من رجال من لويبيلا، وذهبت إلى بوايتالو للحصول على تقاليد وتعويذة ال توغينيفايو، الشكل الأقوى من أشكال الشعوذة؛ ومع ذلك، لم أتمكن من الحصول على ال سيلامي أو تعويذة الشر، ونجحت بشكل جزئي فقط في الحصول على ال فيفيسا أو تعويذة الشفاء. وحتى لو كانت المعلومات المراد الحصول عليها ليست تعاويذ، بل مجرد معارف تقليدية، فغالباً ما يفشل المرء في ذلك بشكل مخيب إلى حد بعيد. وهكذا، على سبيل المثال، المكان المناسب لأسطورة تودافا هو لا بائي، وقبل أن أذهب إلى هناك، كنت قد جمعت كل

ما يمكن للإخباريين في أوماراكانا أن يخبروني به، وتوقعت أن أجنبي حصيلة ضخمة من المعلومات الإضافية، ولكن في الواقع، كنت أنا من أثار إعجاب سكان لابائي الأصليين، نتيجة لإعطاء تفاصيل دقيقة (مقتبسة من معلومات الإخباريين في أوماراكانا)، رحبوا بها وعدّوها صحيحة تماماً، لكنها كانت قد غابت عن ذاكرتهم. وفي الواقع، لم يكن هناك أحد يُحسن أن يروي حكاية دورة تودافا كما يرويها صديقي باغيدوو من أوماراكانا. من ناحية ثانية، تُعدّ قرية إيلالاكا بمنزلة البقعة التاريخية التي جرى فيها ذات مرة نصب شجرة وصلت إلى عنان السماء، وكان هذا هو أصل الرعد. فإذا سألت عن طبيعة الرعد، سوف يخبرك الجميع مباشرة: "اذهب إلى إيلالاكا واسأل التوليفالو (الزعيم)"، على الرغم من أن كل شخص قادر عملياً على إخبارك بكل شيء عن أصل الرعد وطبيعته، ورحلتك إلى إيلالاكا، إذا قمت بها، سوف تسفر عن خيبة أمل كبيرة.

ومع ذلك، تُظهر هذه الوقائع أن فكرة التخصص في المعارف التقليدية قد تطورت كثيراً، ففي العديد من عناصر المعتقد، وفي العديد من الآراء حول المعتقد، يقر السكان الأصليون بوجود فئة من المختصين. ويرتبط بعضهم مع منطقة محلية معينة، وفي مثل هذه الحالات، يكون زعيم القرية دائماً هو الذي يمثل العقيدة القويمة، وإلا فالأكثر ذكاءً في أقاربه الـ فيولا (الأقارب من جهة الأم). وفي حالات أخرى، يكون التخصص لمجتمع القرية المحلي إجمالاً. في هذه النقطة، لسنا مهتمين بهذا التخصص، بقدر ما يحدد الحق في الحصول على الصيغ السحرية، أو الرواية الصحيحة لأساطير معينة، بل فقط بقدر ما يتصل بتفسير جميع المعتقدات المرتبطة بصيغ أو

أساطير كهذه. لأن، إلى جانب النص التقليدي، فإن "المختصين" يستحوذون دائماً على التفسيرات أو الشروحات الموروثة. من المميز أن، عند التحدث مع مثل هؤلاء المختصين، تحصل دائماً على إجابات وآراء أكثر وضوحاً. وترى بوضوح أن الرجل لا يتكهن أو يمنحك وجهات نظره الخاصة، لأنه يدرك تمام الإدراك أنه سُئل عن وجهة النظر القويمة، حول التفسير الموروث. وهكذا، عندما سألت بعض الإخباريين عن معنى "سي بوالا بالوما"، وهو كوخ صغير مصنوع من غصينات جافة خلال إحدى طقوس البستان (انظر سابقاً، v)، حاولوا أن يعطوني نوعاً من التفسير، الذي اكتشفت فوراً أنه كان وجهة نظرهم الخاصة حول هذه المسألة. وعندما سألت باغيدوو، وهو التووسي (ساحر البستان) نفسه، قام ببساطة بالإعراض عن كل التفسيرات، وقال: "هذا مجرد شيء تقليدي قديم، لا أحد يعرف معناه".

وعلى هذا النحو، يوجد في الآراء المتنوعة حد فاصل مهم يجب رسمه: بين آراء المختصين المؤهلين ووجهات نظر الناس العاديين. إن آراء المختصين لها أساس تقليدي موروث: فهي صيغت بوضوح وبشكل قاطع، وهي تمثل في نظر المواطن الأصلي الرواية القويمة من الاعتقاد. ونظراً لأنه في كل موضوع توجد مجموعة صغيرة من الأشخاص - في المرحلة الأخيرة شخص واحد - تؤخذ في الحسبان، فمن السهل رؤية أن التفسير الأكثر أهمية للاعتقاد لا يمثل أيّ صعوبات كبيرة عند التعامل معه.

لكن في المقام الأول، إن هذا التفسير الأكثر أهمية لا يمثل جميع وجهات النظر، ولا يمكن اتخاذه كتفسير أنموذجي في بعض الأحيان. وهكذا، على سبيل المثال، في الشعوذة (السحر الشرير، سحر القتل)، من الأهمية بمكان

التمييز بين وجهات نظر المختصين ووجهات نظر الغرباء (الناس العاديون)، لأن كليهما يمثل جوانب متساوية في الأهمية ومختلفة بشكل طبيعي للمسألة ذاتها. من ناحية ثانية، توجد أصناف معينة من المعتقدات، التي يبحث المرء عبثاً عن مختصين فيها. فمثلاً كانت هناك بعض الروايات حول طبيعة الـ بالوما وعلاقتها بالـ كوسي أكثر جدارة بالثقة وأكثر تفصيلاً من غيرها، ولكن لم تكن أي رواية منها معترف عموماً بمرجعيتها.

في جميع الأمور التي لا يوجد فيها مختصون، وأيضاً في الأمور التي يمثل فيها رأي غير المختصين أهمية جوهرية، من الضروري وجود قواعد معينة لتثبيت الرأي المتقلب للمجتمع المحلي. أرى هنا تمييزاً واضحاً ومهماً واحداً فقط: أي، بين ما يمكن تسميته بالرأي العام، أو بشكل أكثر صحة - لأن للرأي العام معنىً معيناً - الرأي العام لمجتمع محلي معين من جهة، والتكهنات الخاصة للأفراد من الجهة الأخرى. هذا التمييز، بقدر ما أستطيع أن أرى، هو تمييز كاف.

إذا فحصت "الجماهير العريضة" في المجتمع المحلي، بما في ذلك النساء والأطفال (وهو إجراء سهل بما فيه الكفاية عندما تتحدث اللغة جيداً وتكون قد عشت لشهور في القرية نفسها، لكن بخلاف ذلك فالأمر مستحيل)، فسوف تكتشف، في حال فهموا سؤالك، أن إجاباتهم لن تختلف: لن يجازفوا أبداً بتكهنات خاصة. لقد حصلت على المعلومات الأكثر أهمية حول نقاط عدة من صبيان، بل حتى فتيات، بعمر من سبع إلى اثنتي عشرة سنة. في غالب الأحيان، أكون برفقة أطفال القرية في أثناء

مسيرى الطويل بعد ظهر كل يوم، وأنداك، ومن دون تقييدهم وإلزامهم على الجلوس والإصغاء، كانوا يتحدثون ويفسرون أشياء عن الأمور القبلية بوضوح ومعرفة مذهلين. وفي الواقع، كنت في كثير من الأحيان قادراً على حل غموض الصعوبات الاجتماعية بمساعدة الأطفال، التي لم يستطع كبار السن شرحها لي. إن الطلاقة الذهنية، وعدم وجود أدنى قدر من الشك والتحريف، وربما قدراً معيناً من التدريب تلقوه في مدرسة البعثة التبشيرية، قد جعل منهم إخباريين لا يضاهون في العديد من الأمور. أما فيما يتعلق بخطر تعديل وجهات نظرهم عن طريق التدريس التبشيري، في الواقع، لا يسعني إلا أن أقول إنني مندهش من كثامة عقل المواطن الأصلي المطلقة تجاه تلك الأشياء. يبقى مقدار صغير جداً من عقيدتنا، والأفكار التي يكتسبونها من التدريس التبشيري، في حجارة كتيمة في عقولهم. وهكذا، يمكن التأكد من الرأي القبلي العام، الذي لا يوجد فيه تنوع عملياً حتى من الإخباريين المتواضعين.

تكون الأمور مختلفة تماماً عند التعامل مع إخباريين أذكى بالغين سن الرشد. ونظراً لأنهم الصنف الذي يتعين على عالم الإثنوغرافيا القيام بمعظم أعماله معه، فإن تنوع رأيهم يأتي إلى المقدمة، ما لم يكن الباحث راضياً بأخذ رواية واحدة عن كل موضوع والتمسك بها أياً كانت الظروف. إن آراء كهذه للإخباريين الأذكى والمقدمين فكرياً، حسب علمي، لا يمكن اختصارها أو تبسيطها وفقاً لأي مبدأ: فهي وثائق مهمة توضح الملكة العقلية لمجتمع محلي. إضافة إلى ذلك، فإنها غالباً ما تمثل أساليب أنموذجية معينة لفهم اعتقاد ما، أو لحل صعوبة ما. ولكن يجب أن يؤخذ في الحسبان

بشكل واضح أن مثل هذه الآراء تختلف تماماً، من الناحية الاجتماعية، عما أطلقنا عليه سابقاً العقائد أو الأفكار الاجتماعية، وهي مختلفة أيضاً عن الأفكار المقبولة عموماً أو الشائعة. إنها تشكل نمطاً من تفسير الاعتقاد، نمطاً ينسجم بشكل كبير مع تخميناتنا الحرة حول الاعتقاد. وإنها تتميز بتنوعها، كونها غير معبر عنها بصيغ عرفية أو تقليدية، وكونها ليست رأياً مألوفاً تقليدياً لخير، ولا وجهة نظر عامة.

يمكن تلخيص هذه الاعتبارات النظرية حول سوسيولوجيا الاعتقاد في القائمة التالية، إذ يجري فيها تصنيف المجموعات المختلفة من الاعتقادات بطريقة تبدو وكأنها تعبر عن فوارقها وصلاتها الطبيعية، على الأقل، بقدر ما تتطلب المادة الكيريوينية:

- ١ - العقائد أو الأفكار الاجتماعية: الاعتقادات المجسدة في عادات، وفي أعراف، وفي صيغ وطقوس دينية وسحرية، وفي أساطير. ومرتبطة بشكل جوهري مع عناصر عاطفية ومميزة بها، ومعبر عنها في السلوك.
- ٢ - لاهوت أو تفسير العقائد:

(أ) التفسيرات القويمة، التي تتكون من آراء المختصين.

ب - الآراء الشعبية العامة، المصوغة عن طريق غالبية أفراد مجتمع محلي.

ج - التخمينات الفردية.

يمكن العثور بسهولة على أمثلة في هذا المقال لكل مجموعة، إذ جرى - بشكل تقريبي على الأقل - إعطاء درجة ونوعية العمق الاجتماعي،

"البعد الاجتماعي" لكل عنصر من عناصر الاعتقاد. ويجب التذكر أن هذا المخطط النظري، على الرغم من الاعتراف به على نحو باهت في البداية، لم يتم تطبيقه بشكل تام، لأن تقنية قابليته للتطبيق في العمل الميداني كان لا بد من تطويرها شيئاً فشيئاً، عن طريق التجربة الفعلية. وهو، بسبب ذلك، فيما يتعلق بمادتي الكيريونية، استنتاج بأثر رجعي أكثر من كونه أساساً للطريقة المعتمدة في البداية والمنفذة بشكل منهجي طوال العمل.

توجد أمثلة على العقيدة أو الأفكار الاجتماعية في جميع الاعتقادات، التي وصفت بأنها مجسدة في عادات الملاملا وفي الطقوس والصيغ السحرية؛ وأيضاً، في الأساطير المقابلة، وكذلك في الموروث الأسطوري، المتصل بالحياة الآخرة. لقد عاجلت الجانب العاطفي، بقدر ما تسمح لي معرفتي، في وصف سلوك السكان الأصليين تجاه العروض السحرية في أثناء الملاملا، وسلوكهم تجاه بالوما، والكوسي، والمولوكواوسي.

من وجهات النظر اللاهوتية، جرى تقديم العديد من التفسيرات القويمة في التوضيحات والشروحات التي قدمها الساحر عن سحره. وكوجهات نظر شائعة (باستثناء ما كان منها عقائد في الوقت نفسه) يمكنني أن أشير إلى الاعتقاد المتعلق بالروحانية: كان الجميع، حتى الأطفال، يعرفون جيداً أن أشخاصاً معينين ذهبوا إلى توما وطلبوا معهم أغنيات ورسائل إلى الأحياء. ومع ذلك، لم يكن هذا عقيدة بأي حال من الأحوال، لأنه كان مفتوحاً للتشكيك من جانب بعض الإخباريين المحنكين بشكل استثنائي، ولأنه لم يكن مرتبطاً بأي عادة عرفية.

تُعدّ التخمينات حول طبيعة الـ بالوما أفضل مثال يوضح نوعاً فردياً محضاً من اللاهوت، مكوناً من آراء خاصة.

أود أن أذكر القارئ بأن الاختلافات المحلية، أي التباين في المعتقد بحسب المنطقة، لم يُنظر فيها مطلقاً في هذا الفصل النظري. تنتمي مثل هذه الاختلافات إلى مجال الجغرافيا البشرية^(١) أكثر مما تنتمي إلى مجال علم الاجتماع. إضافة إلى ذلك، فهي تؤثر إلى حد صغير فقط في البيانات المقدمة في هذه الورقة البحثية، إذ تم عملياً جمع مواد كلها من منطقة صغيرة، حيث لا تكاد توجد فيها تباينات محلية على الإطلاق. قد تكون الاختلافات المحلية مسؤولة عن بعض التباينات في الاعتقاد، فيما يتعلق بالتناسخ فقط (انظر سابقاً، VI).

في مثل هذه التباينات المنطقية، يجب تمييز التخصص المحلي - المذكور سابقاً - في أقسام معينة (الرعد في إيلالاكا، وسمك القرش في كوايويولا،... إلخ). بعناية، لأنه عامل يرتبط ببنية المجتمع وليس مجرد مثال للواقع الأنثروبولوجي العريض، الذي مفاده أن كل شيء يتغير طالما نتحرك فوق سطح الأرض.

كل هذه الملاحظات النظرية، هي ببساطة حصيلة تجارب ميدانية، وقد وُجد أن طباعتها هنا، مع البيانات المقدمة سابقاً، أمر جيد؛ لأنها أيضاً وقائع إثنولوجية، ذات طبيعة أكثر عمومية فحسب. ومع ذلك، فإن هذا يجعلها، ولو إلى حد ما، أكثر أهمية من تفاصيل العرف والاعتقاد. وفقط جانباً القانون العام والتوثيق المفصل، يجعلان المعلومات كاملة حقاً، بقدر ما تكون ذات صلة.

(١) الجغرافيا البشرية (Anthropogeography): هي وصف خصائص الأعراق البشرية وتوزعها الجغرافي، والعلاقة بين البيئات الجغرافية والمجتمعات المحلية التي تعيش فيها. / المترجم /.

مشكلة المعنى

في اللغات البدائية^(١)

I

تُعَدُّ اللغة، في وظائفها الأدبية والعلمية المتقدمة، أداة للفكر والتواصل الفكري. وفن استخدام هذه الأداة بشكل صحيح هو الهدف الأكثر وضوحاً لدراسة اللغة. لقد كانت شؤون البلاغة والقواعد اللغوية والمنطق في الماضي - ولا تزال - تُعَلِّم تحت اسم الفنون وتُدَّرَس، في الغالب، من وجهة النظر المعيارية العملية. إن وضع القواعد، واختبار صلاحيتها، وتحقيق الكمال في الأسلوب هي بلا شك أهداف مهمة وشاملة للدراسة، ولا سيَّما مع نمو اللغة وتطورها مع تقدم الفكر والثقافة، بل حتى إنها - بمعنى معين - تقود هذا التقدم.

ومع ذلك، يجب على الفن، الذي يعيش بالمعرفة وليس بالإلهام، أن يحول نفسه في النهاية إلى دراسة علمية، ولا شك أنه من كل نقاط المقاربة نتجه نحو نظرية علمية للغة. في الواقع، كانت لدينا لبعض الوقت في

(١) كُتِبَ هذا المقال كملحق لكتاب "معنى المعنى"، تأليف السيدين أوغدن وريتشاردز، لندن، كيغان بول، ١٩٢٣. وإن جميع الإشارات "إلى العمل الحالي" و"المؤلفين" تشير إلى ذلك الكتاب.

السابق - جنباً إلى جنب مع فنون اللغة - محاولات لطرح وحل مختلف المشكلات النظرية البحتة للشكل والمعنى اللغوي، التي جرت مقاربتها بشكل أساسي من وجهة النظر النفسية. يكفي أن نذكر أسماء دبليو. فون هامبولت، لازاروس وشتايتال، ويتني، ماكس مولر، ميستيلي، سويت، فوندت، بول، فينك، روزفادوفسكي، فيغنر، أورتيل، مارتى، جيسبرسن وغيرهم، لإظهار أن علوم اللغة ليست جديدة من جهة، ولا قليلة الأهمية من جهة أخرى. وإننا نجد، في جميع أعمالهم، إلى جانب مشكلات القواعد النحوية الرسمية، محاولات لتحليل العمليات العقلية التي ترتبط بالمعنى. لقد تحسنت معرفتنا بعلم النفس وبأساليب النفسية، وفي أثناء السنين الماضية حقق تقدماً سريعاً للغاية بالفعل. وإن العلوم الإنسانية الحديثة الأخرى، في المقام الأول علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، تقدم إسهاماتها في حل المشكلة المشتركة، عن طريق منحنا فهماً أعمق للطبيعة والثقافة الإنسانية. وتعدّ مسائل اللغة، في الواقع، الموضوع الأكثر أهمية ومركزية لجميع الدراسات الإنسانية. وهكذا، تتلقى علوم اللغة باستمرار إسهامات من مواد جديدة وتحفيزاً من أساليب جديدة. إن الدافع الأكثر أهمية الذي ظهر حديثاً جاء من الدراسة الفلسفية للرموز والبيانات الرياضية، التي أجراها براءة السيد برتراند راسل والدكتور وايتهيد في جامعة كامبريدج.

في الكتاب الحالي، يرّحل السيدان أوغدن وريتشاردز دراسة العلامات إلى مجال اللغويات، إذ تتخذ أهمية أساسية. في الواقع، إنهما

يطوران علماً جديداً للرمزية، من المؤكد أنه سوف يثمر عن أكثر المعايير قيمة في نقد بعض أخطاء الميتافيزيقا والمنطق الرسمي البحث (راجع الفصول، الثاني والسابع والثامن والتاسع من الكتاب). من ناحية أخرى، فإن النظرية ليس لها اتجاه فلسفي فحسب، بل لها أهمية عملية في التعامل مع المشكلات العلمية البحتة الخاصة بالمعنى والقواعد النحوية وعلم النفس وأمراض الكلام. ولا سيما أن الأبحاث المهمة حول فقدان القدرة على استخدام الكلمات التي أجراها الدكتور هنري هيد، والتي تَعُدُّ بإلقاء ضوء جديد تماماً على مفاهيمنا للمعنى، يبدو أنها تعمل باتجاه النظريات الدلالية نفسها، مثل تلك الواردة في الكتب الحالية^(١). وقد نشر الدكتور أ. هـ. غاردينر، وهو أحد أعظم الخبراء في الكتابة الهيروغليفية والقواعد النحوية المصرية - الذي يحضّر تحليلاً جديداً لها - بعض المقالات الرائعة حول المعنى، إذ يقارب المشكلات نفسها كتلك التي ناقشها السيدان أوغدن وريتشاردز وقاما بحلها بمثل هذه الطريقة المثيرة للاهتمام، ولا يبدو لي أن نتائجها غير متوافقة^(٢). أخيراً، أنا نفسي، قد انتقلت إلى مجال الدلالات العامة للإمساك بتلابيب مشكلة اللغات البدائية في بابو - ميلانيزيا^(٣). قبل بضعة أسابيع، عندما كان لي شرف الاطلاع على أدلة هذا الكتاب، دهشت لاكتشاف المدى

(١) راجع المقالات الأولية في "برين"، التي يشير إليها المؤلفان أيضاً في الصفحة ٣٥٠.

(٢) انظر مقالات الدكتور غاردينر في "مان"، كانون الثاني ١٩١٩، وفي المجلة البريطانية لعلم النفس، نيسان، ١٩٢٢.

(٣) راجع مقالي عن "الأدوات المبوبة في لغة كيويونا"، نشرة كلية الدراسات الشرقية، المجلد الثاني، والمغامرين المستكشفين في غرب المحيط الهادي، روتليدج وكو.، فصل في "كلمات في السحر بعض البيانات اللغوية".

البعيد الذي تقدم فيه النظريات هناك إجابة عن جميع مشكلاتي وتحل صعوباتي، وقد شعرت بالامتنان لأنني وجدت أن الموقف الذي كنت أتخذه من خلال دراسة اللغات البدائية لم يكن موقفاً مختلفاً في الأساس. ولذلك كنت سعيداً جداً، عندما أتاح لي المؤلفان فرصة عرض مشكلاتي وتقديم حلولي المبدئية جنباً إلى جنب مع نظرياتها الرائعة. لقد قبلت الفرصة بكل سرور لأنني آمل أن أبين مدى أهمية الضوء الذي تلقيه نظريات هذا الكتاب على مشكلات اللغات البدائية.

من اللافت للنظر وجود عدد من الباحثين المستقلين: السيدين أوغدن وريتشاردز، والدكتور هيد، والدكتور غاردينر، وأنا نفسي؛ منطلقين من مشكلات محددة وملموسة، ولكن مختلفة تماماً، يجب أن نصل، إن لم يكن بالضبط إلى النتائج المذكورة نفسها في مجموعة المصطلحات نفسها، فعلى الأقل إلى بناء نظريات دلالية مماثلة استناداً إلى اعتبارات نفسية.

لذلك عليّ أن أوضح، في حالتي الخاصة، حالة باحث إثنوغرافي يدرس العقلية والثقافة واللغة البدائية، كيف كنت مدفوعاً بشكل كبير جداً إلى نظرية لغوية على خطوط موازية لتلك الموجودة في العمل الحالي. وقد جمعت، في سياق أبحاثي الإثنوغرافية بين بعض القبائل الميلانيزية في شرقي غينيا الجديدة، التي أجريتها حصرياً بواسطة اللغة المحلية، عدداً كبيراً من النصوص: صيغاً سحرية، ومواد من الفولكلور، وحكايات، وأجزاء من محادثات، وروايات من الإخباريين الذين تعاملت معهم. وعندما حاولت ترجمة نصوصي إلى اللغة الإنكليزية في أثناء إعداد هذه المادة اللغوية، وبطبيعة الحال كتابة مفردات وقواعد اللغة، واجهتني صعوبات أساسية.

وعندما راجعت القواعد النحوية والمفردات الموجودة في كتب اللغات الأوقيانوسية، لم تُزل هذه الصعوبات، بل ازدادت بدلاً من أن تزول. إن مؤلفي هذه الكتب، ولا سيّما المبشرين الذين كتبوا لغرض عملي، وهو تسهيل مهمة من يأتي بعدهم، انطلقوا من حكم التجربة أو القياس التقريبي. على سبيل المثال، عند كتابة المفردات، سوف يعطون أفضل تقريب في اللغة الإنكليزية للكلمة المحلية.

لكن الهدف من الترجمة العلمية لكلمة ما ليس إعطاء مكافئ تقريبي كاف لأغراض عملية، بل التحديد بدقة ما إذا كانت هذه الكلمة تتوافق مع فكرة موجودة جزئياً، على الأقل، بالنظر إلى متحدثي اللغة الإنكليزية، أو ما إذا كانت تغطي مفهوماً غريباً كلياً. إن مثل هذه المفاهيم الغريبة موجودة في اللغات الأم بأعداد كبيرة، وهو أمر واضح. إن جميع الكلمات التي تصف النظام الاجتماعي المحلي، وجميع التعابير التي تشير إلى معتقدات السكان الأصليين، وإلى عادات وشعائر وطقوس سحرية معينة - كل كلمة كهذه، هي، بوضوح، غير موجودة في اللغة الإنكليزية ولا في أي لغة أوروبية. ولا يمكن ترجمة كلمات من هذا القبيل إلى اللغة الإنكليزية عن طريق إعطاء مكافئها التخيلي - من الواضح أنه لا يمكن العثور على مكافئها الفعلي - بل عن طريق شرح معنى كل منها عبر وصف إثنوغرافي دقيق لسوسولوجيا ذلك المجتمع الأهلي وثقافته وتقاليده.

ولكن ثمة صعوبة، على الرغم من دقتها، أكثر عمقاً: الأسلوب برمته الذي تستخدم فيه اللغة الأم مختلف عن أسلوبنا. إن التركيب النحوي

بكامله في اللغة البدائية يفتقر إلى دقة ووضوح التركيب النحوي في لغتنا، على الرغم من أنه معبرٌ للغاية بطرائق خاصة معينة. من ناحية ثانية، تعطي بعض الأدوات، غير القابلة للترجمة إلى اللغة الإنكليزية إطلاقاً، نكهة خاصة للعبارات المحلية. وتخفي البساطة الشديدة في بنية الجمل قدراً كبيراً من الصورة التعبيرية، وغالباً ما تتحقق عن طريق الموضع والسياق. بالعودة إلى معنى الكلمات المعزولة، واستخدام الاستعارة، وبدايات التجريد والتعميم، والغموض المترافق مع التحديد الشديد للتعبير - كل هذه السمات تحبط أيّ محاولة للقيام بترجمة بسيطة ومباشرة. وينبغي للإثنوغرافي أن ينقل هذا الاختلاف العميق والدقيق في اللغة والموقف العقلي الذي يقف وراءها، ويُعبر عنه من خلالها. ولكن هذا يؤدي أكثر وأكثر إلى المشكلة النفسية العامة للمعنى.

II

يجب توضيح هذا البيان العام حول الصعوبات اللغوية، التي تواجه عالم الإثنوغرافيا في عمله الميداني، بإعطاء مثال ملموس. تخيل أنك نُقلت فجأة إلى جزيرة مرجانية في المحيط الهادي، جالساً في حلقة من السكان الأصليين ومستمعاً إلى محادثتهم. دعونا نفترض كذلك أن هناك مترجماً مثالياً في متناول اليد، يمكنه قدر الإمكان أن ينقل معنى كل لفظة، كلمة مقابل كلمة، بحيث يكون في حوزة المستمع جميع البيانات اللغوية المتاحة. هل سيجعلك ذلك تفهم المحادثة أو حتى تعبيراً واحداً منها؟ بالتأكيد لا.

دعونا نلق نظرة على نص من هذا القبيل، وهو كلام فعلي جرى تدوينه من محادثة للسكان الأصليين في جزر التروبرياندا، شمال شرقي غينيا الجديدة. عند تحليله، سوف نرى بوضوح تام كيف يكون المرء عاجزاً عن اكتشاف معنى تعبير ما عن طريق الوسائل اللغوية وحدها، وسوف نكون قادرين أيضاً على إدراك ما هو نوع المعرفة الإضافية، إلى جانب التكافؤ اللفظي، الضروري لجعل التعبير ذا معنى.

سأقدم فقرة باللغة الأم، معطياً تحت كل كلمة أقرب مكافئ لها باللغة الإنكليزية:

تاساكاو لا	كايماتانا	ياكيدا	
We run	front-wood	ourselves	
نحن نجري	خشب أمامي	أنفسنا	
تاوولو	أوفانو	تاسيفيلا	تاجيني
we paddle	in place	we turn	we see
نحن نجدف	في المكان	نحن ندور	نحن نرى
سودا	إساكاولو	كاو'ويا	
companion ours	he runs	rear-wood	
أنيسنا	هو يجري	خشب خلفي	
أولوفيكي	سيميلافيتا	بيلولو	
Behind	their sea-arm	Pilolu	
خلف	ذراع بحرهم	بيلولو	

تبدو الترجمة الإنكليزية الحرفية لهذه الفقرة في بادئ الأمر وكأنها لغز أو مزيج من الكلمات لا معنى له، بالتأكيد لا تبدو كفقرة واضحة ذات مغزى. الآن إذا كان المستمع، الذي نفترض أنه على دراية باللغة ولكنه غير مطلع على ثقافة السكان الأصليين، يريد أن يفهم حتى الاتجاه العام لهذه الفقرة، فيجب عليه أولاً أن يكون على علم بالظرف الذي قيلت فيه هذه الكلمات. وسوف يحتاج إلى وضعها في مكانها الصحيح من ثقافة السكان الأصليين. في هذه الحالة، يشير الحوار إلى حدث في رحلة تجارية لهؤلاء السكان الأصليين عبر البحار، يشارك فيها العديد من الزوارق بروح تنافسية. تشرح أيضاً هذه السمة المذكورة أخيراً الطبيعة العاطفية للكلام: إنها ليست مجرد فقرة عن واقعة، بل هي تفاخر، قطعة من تمجيد الذات، إنها صفة مميزة إلى أبعد حد لثقافة التروبريانديين بوجه عام ولمقايساتهم الشعائرية على نحو خاص.

لا يمكن الحصول على فكرة ما عن المصطلحات الفنية الخاصة بالتفاخر والمضاهاة مثل **كايم/تانا (الخشب الأمامي)** و **كا'و'ويا (الخشب الخلفي)** إلا بعد تلقي تعليمات أولية. إن الاستخدام المجازي للخشب، والمعني به الزورق، من شأنه أن يقودنا إلى مجال آخر في سيكولوجيا اللغة، ولكن في الوقت الحاضر، يكفي تأكيد أن "الزورق الأمامي" و "الزورق الخلفي" من المصطلحات المهمة للأشخاص الذين يكون انتباههم منصباً

بدرجة عالية جداً على أنشطة تنافسية من أجل مصلحتهم الذاتية. إذ أُضيفت مساحة عاطفية محددة إلى معنى هذه الكلمات، ويمكن فهمها فقط على خلفية السيكلوجيا القبلية في الحياة والتجارة والأنشطة الشعائرية.

من ناحية ثانية، إن الجملة التي يُوصَف فيها البحارة الأماميون بأنهم ينظرون إلى الخلف ويلاحظون رفاقهم متخلفين عنهم عند ذراع البحر في بيلولو، سوف تتطلب مناقشة خاصة حول الشعور الجغرافي للسكان الأصليين، واستخدامهم للغة المجازية كأداة لغوية، واستخدام خاص لضمير الملكية (ذراع بحر بيلولوهم).

كل هذا، يبين الحسابات الواسعة والمعقدة التي تقودنا إليها محاولة إعطاء تحليل ملائم للمعنى. ونواجهه، بدلاً من الترجمة وإدخال كلمة إنكليزية عوضاً عن كلمة محلية، عملية طويلة وليست بسيطة بالإجمال من توصيف مجالات واسعة من العرف وعلم النفس الاجتماعي والتنظيم القبلي الذي يتوافق مع مصطلح أو آخر. نرى أن التحليل اللغوي يقودنا حتماً إلى دراسة جميع المواضيع التي يغطيها العمل الميداني الإثنوغرافي.

بالطبع، إن التعليقات الواردة سابقاً على المصطلحات المحددة (الخشب الأمامي، الخشب الخلفي، ذراع بحر بيلولوهم) هي بالضرورة

قصيرة وسطحية. لكنني اخترت عن قصد كلاماً يتوافق مع مجموعة من الأعراف، سبق أن جرى وصفها بالكامل^(١). وسيكون قارئ ذلك الوصف قادراً على فهم النص الذي تم إيرادها تماماً، فضلاً عن فهم المناقشة الحالية.

توجد، إلى جانب الصعوبات المصادفة في ترجمة الكلمات المفردة، التي تؤدي مباشرة إلى الإثنوغرافيا الوصفية، صعوبات أخرى ترتبط بمشكلات لغوية أكثر حصرية، ومع ذلك لا يمكن حلها إلا على أساس التحليل النفسي. ومن ثمّ، فقد أوحى ذلك أن الطابع الأوقيانوسي المميز للضمائر الشاملة والحصرية يتطلب تفسيراً أعمق من أيّ تفسير من شأنه أن يقتصر على العلاقات النحوية فقط^(٢). من ناحية ثانية، الطريقة المحيرة التي يجري بها ضم بعض الجمل المترابطة بوضوح في نصنا بمجرد المجانبة سوف تتطلب أكثر بكثير من مجرد مرجع بسيط، وذلك إذا كان لا بد من إبراز كل أهميتها ومغزاها. إن هاتين السمتين معروفتان جيداً وقد نوقشتا مراراً، رغم أن بحسب ما أعتقد، ليس بشكل شامل تماماً.

(١) انظر "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي" - رواية عن مشروع ومغامرة للسكان الأصليين في الأرخبيل الميلانيزي في غينيا الجديدة، لـ برونيسلاف مالينوفسكي، روتليدج، ١٩٢٢.

(٢) انظر الخطاب الرئاسي المهم الذي ألقاه الدكتور الراحل دبليو. أتش. آر. ريفرز في مجلة المعهد الملكي للأنثروبولوجيا، المجلد الثالث، كانون الثاني - حزيران ١٩٢٢، ص. ٢١، وتاريخه للمجتمع الميلانيزي، المجلد الثاني، ص. ٤٨٦.

ومع ذلك، توجد خصائص معينة خاصة باللغات البدائية، أهملها النحويون بشكل كامل تقريباً، لكنها لا تزال تكشف مسائل شائقة جداً حول علم النفس الوجداني. وسأوضح ذلك بنقطة كامنة على الحدود بين القواعد النحوية والصناعة المعجمية، ومثلة جيداً في الكلام المقتبس.

يمكن التمييز بوضوح، في اللغات الهندو أوروبية المتطورة للغاية، بين الوظيفة النحوية والوظيفة المفردانية للكلمات، إذ يمكن عزل معنى جذر الكلمة عن تعديل المعنى بسبب الصرف أو بعض وسائل التحديد النحوية الأخرى. وهكذا، في كلمة "يجري"، نميز بين معنى الجذر - الانزياح الشخصي السريع - وتقييد المعنى بالنسبة للوقت والصيغة الزمنية والتحديد... إلخ، معبراً عنه بالشكل النحوي الذي توجد فيه الكلمة في السياق المحدد. لكن في اللغات الفطرية (لغات السكان الأصليين)، لا يكون التمييز واضحاً على الإطلاق، وغالباً ما يجري خلط وظائف القواعد النحوية والمعنى الجذري، على التوالي، بطريقة غريبة.

توجد في اللغات الميلانيزية بعض الأدوات النحوية المستخدمة في تصويب زمن الأفعال، التي تعبر عن علاقات غامضة إلى حد ما بالوقت والتحديد والتعاقب. إن الشيء الأكثر وضوحاً والأكثر سهولة الذي يجب أن يفعله الأوروبي، الذي يرغب في استخدام هذه اللغة بشكل تقريبي لأغراض عملية، هو إيجاد أقرب استشراف لتلك الصيغ الميلانيزية في لغاتنا، ومن ثم استخدام صيغة المتوحش بالأسلوب الأوروبي. ففي اللغة

التروبرياندية، على سبيل المثال، التي أخذنا منها مثالنا السابق، توجد أداة ظرفية "بوغى"، توضع قبل فعل مقيد المعنى، وتعطيه، بطريقة غامضة إلى حد ما، إما معنى الماضي وإما معنى حدوث مؤكد. إضافة إلى ذلك، يجري تقييد معنى الفعل عن طريق تغيير في الضمير الشخصي المسبق (prefixed personal pronoun). ومن ثمّ، فإن الجذر "ما" (يأتي، يتحرك هنا) إذا جرى استخدامه مع الضمير المسبق للشخص الثالث المفرد "إ" يتخذ الشكل "إما" ويعني بشكل تقريبي "هو يأتي". ومع الضمير المقيد للمعنى "أى" - أو، بشكل أكثر تأكيداً، "لاى" - يعني بشكل تقريبي "أتى" أو "لقد أتى"، فالتعبير "بوغى أياً" أو "بوغى لاياً" يمكن ترجمته على وجه التقريب بـ "قد جاء بالفعل"، فالأداة "بوغى" تجعل الحدث أكثر تحديداً.

لكن هذا التكافؤ هو تكافؤ تقريبي فقط، ومناسب لبعض الأغراض العملية، مثل التجارة مع السكان الأصليين والوعظ التبشيري وترجمة الأدبيات المسيحية إلى اللغات الأم. وهذا الغرض الأخير لا يمكن، حسب رأيي، أن يتم بأي درجة من الدقة. ففي القواعد النحوية للغات الميلانيزية وتفسيراتها، التي كتبها بمجملها تقريباً المبشرون لأغراض عملية، جرى ببساطة عدّ التعديلات النحوية للأفعال بأنها مكافئة للأزمة الهندو أوروبية. وعندما بدأتُ في استخدام اللغة التروبرياندية أول مرة في عملي الميداني، لم أكن أدرك مطلقاً أنه قد يوجد بعض المطبات في أخذ

القواعد النحوية الوحشية بمعناها الظاهري وفق الطريقة التبشيرية في استخدام التصريف الأصلي.

ولذلك كان عليّ أن أتعلم بسرعة أن هذا ليس صحيحاً، وقد تعلمت ذلك عن طريق خطأ عملي، تداخل قليلاً مع عملي الميداني، وأجبرني على فهم التصويب الزمني عند السكان الأصليين على حساب راحتي الشخصية. ففي وقت من الأوقات كنت منهمكاً في تدوين ملاحظات حول صفقة مثيرة جداً للاهتمام حدثت في قرية محاذية للبحر في جزر التروبرياند بين صيادي الأسماك الساحليين والبستانيين من البر الرئيس للجزر^(١). كان عليّ أن أتابع بعض الاستعدادات المهمة في القرية، لكنني لم أكن أريد أن أفوّت وصول الزوارق إلى الشاطئ. كنت مشغولاً في تسجيل وتصوير المفاوضات بين الأكواخ، عندما سمعت عبارة بجواري "لقد أتوا بالفعل" بوغي لايماسي. فتركت عملي في القرية قبل اكتماله، واندفعت مسرعاً لمسافة تقدر بـ ربع ميل نحو الشاطئ، لكي أجد خيبي وشعوري بالخزي، إذ كانت القوارب بعيدة ومتجهة نحو الشاطئ ببطء! وهكذا، فقد وصلت مبكراً بنحو عشر دقائق، وهو ما يكفي لجعلي أفقد فرصي في القرية!

(١) كانت شعيرة الدواسي، وهي شكل من أشكال تبادل الخضروات بالأسماك. انظر "المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي"، ص. ١٨٧-١٨٩ واللوحة السادسة والثلاثين.

لقد تطلب الأمر بعض الوقت، وإدراكاً عاماً أفضل للغة، قبل أن أفهم طبيعة خطئي وأعرف الاستخدام السليم للكلمات والصيغ للتعبير عن التفاصيل الدقيقة للتسلسل الزمني. وهكذا، فإن الجذر "ما" الذي يعني "يأتي، يتحرك هنا"، لا يحتوي على المعنى الذي تغطيه كلمة "يصل" التي نستخدمها نحن. كما لا يوجد أيّ تحديد قواعدي نحوي يعطيه التعريف الخاص والزمني، الذي نعبر عنه بـ "لقد جاؤوا، لقد وصلوا". إن الصيغة "بوغى لايماسي"، التي سمعتها في ذلك الصباح الذي لا يُنسى في القرية المحاذية للبحر، تعني بالنسبة للمواطن الأصلي "لقد تحركوا بالفعل إلى هنا" وليس "لقد أتوا بالفعل إلى هنا".

من أجل الوصول إلى التحديد المكاني والزمني الذي نحصل عليه باستخدام الصيغة الزمنية المحددة للماضي، يلجأ السكان الأصليون إلى تعبيرات معينة خاصة ومحددة. وهكذا، ففي الحالة المستشهد بها، كان القرويون سوف يستخدمون كلمة "يرسو"، من أجل نقل حقيقة وصول القوارب. إن عبارة "لقد أرسوا بالفعل زوارقهم"، بوغى أيكوتاسي، كان يمكن أن تعني ما افترضت أنهم عبّروا عنه بواسطة عبارة بوغى لايماسي. بمعنى أن في هذه الحالة استخدم السكان الأصليون جذراً مختلفاً بدلاً من مجرد تعديل قواعدي.

بالعودة إلى نصنا، لدينا مثال معبر آخر عن الخاصية قيد المناقشة. لا يمكن فهم التعبير الغريب "نحن نجدف في المكان" بشكل صحيح إلا

من بإدراك أن الكلمة "نجدف"، ليست وظيفتها هنا وصف ما يفعله الطاقم، بل الإشارة إلى قربهم المباشر من القرية التي يتوجهون إليها في رحلتهم. تماماً كما في المثال السابق، إن زمن الماضي من كلمة يأتي (لقد أتوا)، الذي كنا سنستخدمه في لغتنا لنقل واقعة الوصول، له معنى آخر بلغتهم الأم، ويجب استبداله بجذر آخر يعبر عن الفكرة، وعلى هذا النحو، لم يكن بالإمكان هنا استخدام الجذر الأصلي "ما" في الصيغة الزمنية المحددة (بشكل تقريبي) للماضي لنقل معنى "الوصول إلى هناك"، ولكن يُستخدم جذر خاص يعبر عن فعل التجديف المادي للدلالة على العلاقات المكانية والزمانية للزورق الأمامي بالنسبة للآخرين. إن أصل هذه اللغة المجازية واضح، فمتى وصل السكان الأصليون إلى قرب شاطئ إحدى القرى الساحلية، وجب عليهم طي الشراع واستخدام المجاديف، لأن المياه عميقة هناك على الرغم من قربها الشديد من الشاطئ، ولا يمكن ضرب المجدف في قاع البحر. إذن، كلمة "يجدف" تعني "يصل إلى القرية الساحلية". يمكن أن يضاف أن في هذا التعبير "نحن نجدف في المكان"، سوف يتعين إعادة ترجمة الكلمتين المتبقيتين "في" و"المكان" ترجمة إنكليزية بتصرف على النحو التالي "بالقرب من القرية".

بمساعدة تحليل كهذا، كالتحليل المعطى للتو، يمكن جعل هذا التعبير أو أيّ تعبير آخر من تعابير المتوحشين مفهوماً. في هذه الحالة، قد نلخص نتائجنا ونجسدها في تعليق غير حرفي أو إعادة صياغة للتعبير:

يجلس عدد من السكان الأصليين معاً. أحدهم، الذي عاد لتوه من رحلة في ما وراء البحار، يقدم وصفاً عن الإبحار في الرحلة، ويتفاخر بتفوق زورقه. إذ يخبر المجموعة المستمعة له، كيف أبحر زورقه متقدماً على كل الزوارق الأخرى، في عبور ذراع البحر في بيلولو (بين جزر التروبريانند والأمفليت). وعندما اقتربوا من وجهة رحلتهم، نظر البحارة الأماميون إلى الورااء ورأوا رفاقهم بعيداً خلفهم، لا يزالون عند ذراع البحر في بيلولو.

يمكن فهم الكلام بشكل إجمالي على الأقل عند صياغة الكلام وفق هذه المصطلحات، على الرغم من أن، من أجل التقدير الدقيق لظلال المعنى وتفاصيله، لا غنى عن المعرفة الكاملة بعبادات وسيكولوجيا السكان الأصليين، فضلاً عن البنية العامة للغتهم.

لا يكاد يكون من الضروري، ربما، الإشارة إلى أن كل ما قلته في هذا الفصل هو مجرد توضيح بمثال ملموس للمبادئ العامة التي حددها ببراغة السيدان أوغدن وريتشاردز في الفصول: الأول والثالث والرابع من مؤلفهما. ما حاولت أن أوضحه عن طريق تحليل نص لغوي بدائي هو أن اللغة متجذرة بشكل جوهري في الواقع الثقافي والحياة القبلية وعادات الناس، وأنه لا يمكن تفسيرها من دون الرجوع المستمر إلى هذه السياقات الأوسع نطاقاً للكلام الشفهي. إن النظريات المتضمنة في مخطط أوغدن وريتشاردز في الفصل الأول، وفي معالجتها لـ "حالة الإيحاءات أو العلامات" (الفصل الثالث)، وفي تحليلها للإدراك (الفصل الرابع) تغطي وتعمم كل تفاصيل المثال الذي قدمته.

III

بالعودة مرة أخرى إلى فقرتنا التي أوردناها بلغة السكان الأصليين، إن معنى أيّ كلمة مفردة في لغة بدائية يعتمد بدرجة كبيرة على سياقها، وهذا الأمر لا يحتاج إلى أيّ تأكيد خاص. ومن هنا، يجب إعادة ترجمة الكلمات "خشب"، و"يجدف"، و"المكان" ترجمة بتصرف من أجل إظهار معناها الحقيقي، المنقول إلى مواطن أصلي حسب السياق الذي تظهر فيه. من ناحية ثانية، كان من الواضح أيضاً أن معنى التعبير "نصل بالقرب من القرية (التي هي وجهتنا)" حرفياً: "نحن نجدف في المكان"، يتم تحديده فقط عند أخذه في سياق الكلام بالكامل؛ والذي بدوره، لا يصبح مفهوماً إلا عندما يوضع في سياق الظرف الخاص به. أي إذا أُتيح لي صياغة تعبير يشير من جهة إلى أن مفهوم السياق يجب أن يتوسع، ومن جهة أخرى إلى أن الظرف الذي قيلت فيه الكلمات لا يمكن أبداً التغاضي عنه وعده غير ذي صلة بالتعبير اللغوي. نرى كيف يجب أن يوسّع مفهوم السياق إلى حد بعيد، إذا كان الغرض منه تزويدنا بفائدته الكاملة. في الواقع، يجب أن تُفكك روابط اللغويات المجردة، وأن تُنقل إلى تحليل الظروف العامة التي يجري فيها الحديث. وهكذا، انطلاقاً من الفكرة الأوسع عن السياق، نصل مرة أخرى إلى نتائج القسم السابق، أي إن دراسة أيّ لغة، يتحدث بها شعب يعيش في ظل ظروف مختلفة عن ظروفنا، ويمتلك ثقافة مختلفة عن ثقافتنا، يجب أن تجري بالاقتران مع دراسة ثقافته وبيئته.

لكن المفهوم الموسع لسياق الظرف ينتج عنه أكثر من ذلك، إذ يوضح الفرق في النطاق والطريقة بين علم اللغة للغات البائدة واللغات الحية. إن المواد التي أجريت عليها جميع دراساتنا اللغوية، تقريباً، تنتمي إلى اللغات البائدة. وتُقدّم في شكل وثائق مكتوبة، معزولة بشكل طبيعي، ومقتلعة من أيّ سياق ظرفي. في الواقع، تُدوّن التعبيرات المكتوبة بغرض أن تكون تامة بذاتها، وتفسر نفسها بنفسها. مثلاً، نقش جنائزي، جزء من القوانين التعاليم البدائية، فصل أو عرض في كتاب مقدس، أو لأخذ مثال أكثر حداثة، فقرة من كتاب فيلسوف أو مؤرخ أو شاعر يوناني أو لاتيني – إن هؤلاء قاطبة كانوا مؤلفين بغرض توصيل رسالتهم إلى الأجيال القادمة من دون مساعدة، وكان عليهم احتواء هذه الرسالة ضمن حدودهم الخاصة.

ولأخذ الحالة الأوضح، حالة كتاب علمي حديث، يشرع الكاتب في مخاطبة كل قارئ فرد من الذين سيطلعون الكتاب ولديهم التدريب العلمي اللازم. ويحاول التأثير في عقول قرائه في اتجاهات معينة. فيخضع القارئ مع نص الكتاب المطبوع الذي أمامه، بناءً على عرض الكاتب، لسلسلة من العمليات – يفكر ويتأمل ويتذكر ويتخيل. إن الكتاب بحد ذاته كافٍ لتوجيه عقول القراء إلى معناه، وقد يغرينا أن نقول مجازاً إن المعنى محتوى أو محمول بالكامل في الكتاب.

ولكن عندما تنتقل من لغة متحضرة حديثة، نفكر فيها في الغالب من حيث المدونات والسجلات المكتوبة، أو من لغة بائدة لم يبق منها شيء إلا الكلام المنقوش، إلى لغة بدائية لم تُستخدم أبداً في الكتابة، حيث تعيش جميع

المواد في كلمات شفوية فقط، تنتقل من شخص إلى آخر - يجب أن يكون واضحاً في الحال أن فهم المعنى كما هو وارد في الكلام المنطوق يكون مضللاً وعديم الجدوى. لا ينفصل التعبير الذي يجري الإدلاء به في الحياة الواقعية مطلقاً عن الظرف الذي قيل فيه. إن كل تعبير شفوي يدلي به أي إنسان له هدف ووظيفة يخدمان توضيح بعض التفكير أو الشعور الفعلي في تلك اللحظة وفي ذلك الظرف، ويكون من الضروري لسبب أو لآخر أن يجري إعلام شخص أو أشخاص آخرين بهذا التعبير - إما من أجل أداء أغراض في عمل مشترك، وإما لإقامة علاقات تواصل اجتماعي بحث، وإما لإيصال المتحدث مشاعر العنف أو العواطف. ولا يمكن أن يوجد تعبير منطوق من دون بعض الدوافع الأساسية الملحة في تلك اللحظة. لذلك، فإن الكلام والظرف مرتبطان بعضهما مع بعض بشكل لا ينفصم في كل حالة، ولا غنى عن معرفة سياق الظرف الذي قيلت فيه الكلمات من أجل فهمها. كما هو الحال، تماماً، في واقع اللغات المحكية أو المكتوبة، فإن الكلمة من دون سياق لغوي هي مجرد شيء من نسق الخيال ولا تعني شيئاً في حد ذاتها، لذلك، في واقع اللغة الحية المحكية، لا معنى للكلام إلا في سياق الظرف الذي يقال فيه.

سيكون من الواضح تماماً الآن أن وجهة نظر العالم اللغوي، الذي يتعامل فقط مع بقايا اللغات البائدة، يجب أن تختلف عن وجهة نظر الإثنوغرافي، المحروم من البيانات الثابتة المتحجرة من الكلام المنقوش، الذي يتعين عليه الاعتماد على الواقع الحي للغة المحكية في القضية. يجب على

الأول إعادة بناء الحالة العامة - بمعنى ثقافة شعب ماض - من التعبيرات الباقية، ويمكن للثاني أن يدرس مباشرة الظروف والحالات المميزة للثقافة، وأن يفسر التعبيرات في ضوءها. أنا أدعي الآن أن منظور الإثنوغرافي هو المنظور الحقيقي والواقعي في تكوين المفاهيم اللغوية الأساسية ودراسة حياة اللغات، في حين أن وجهة نظر العالم اللغوي خيالية ووهمية وغير ذات صلة. وفيما يتعلق بأصول اللغة، كانت عبارة عن مجموع الكلام الصريح المحكي فقط، كالذي نجده الآن في لغة وحشية. لقد تلقت جميع أسس وخصائص الكلام البشري الأساسية شكلها وطابعها في مرحلة التطور المناسبة للدراسة الإثنوغرافية وليس في المجال اللغوي. إن تحديد المعنى، وشرح السمات النحوية والمفرداتية الأساسية للغة في ضوء المادة التي توفرها دراسة اللغات البائدة، ليس بالأمر المحال في ضوء نقاشنا. إضافة إلى ذلك، فليس من قبيل المبالغة القول إن ٩٩ في المئة من الأعمال اللغوية قد استلهمت من دراسة اللغات البائدة، أو في أحسن الأحوال من السجلات المكتوبة المقتلعة بالكامل من أي سياق ظريفي. إذ إن منظور الإثنوغرافي ليس بمقدوره إنتاج التعميمات فحسب، بل يؤدي أيضاً إلى استنتاجات إيجابية وملموسة سائير إليها على أي حال في الأقسام التالية.

أود هنا، مرة أخرى، أن أقارن وجهة النظر التي توصلت إليها للتو مع نتائج السيدين أوغدن وريتشاردز. لقد كتبت ما ورد سابقاً

بمصطلحات خاصة بي، من أجل استعادة خطوات حجتي وتفحصها مرة ثانية، كما كانت عليه قبل الاطلاع على هذا الكتاب. ولكن من الواضح أن سياق الظرف، الذي يجري التشديد عليه هنا، ليس سوى حالة الإيحاءات أو العلامات للمؤلفين. إن زعمهما، وهو أمر أساسي لجميع الحجج في كتابهما، بأن لا يمكن إعطاء نظرية للمعنى من دون دراسة آلية الإسناد، هو أيضاً جوهر الفكرة الرئيسة في حجتي في الفقرات السابقة. وتوضح الفصول الافتتاحية في كتابهما مدى الخطأ في النظر إلى المعنى ككيان حقيقي، موجود في كلمة أو لفظة. وتوضح البيانات والتعليقات المثيرة للاهتمام من الناحية الإثنوغرافية والتاريخية الموجودة في الفصل الثاني الأوهام والأخطاء المتشعبة بسبب موقف خاطئ تجاه الكلمات. إن هذا الموقف الذي يُنظر فيه إلى الكلمة بأنها كيان حقيقي، محتوى معناها كإطار روح يحتوي على الجزء الروحي لشخص أو شيء ما، يجري إظهاره مُستمدّاً من الاستخدام البدائية والسحرية للغة، ويصل تماماً إلى أنظمة الميتافيزيقيا الأكثر أهمية وتأثيراً. وعلى هذا النحو، فإن المعنى، "الجوهر" الحقيقي للكلمة، يحقق وجوداً حقيقياً كهذا في مملكة أفلاطون المثالية للأفكار؛ ويصبح عالمياً، موجوداً بالفعل، لواقعي العصور الوسطى. إن عملية إساءة استخدام الكلمات، المستندة دائماً إلى تحليل خاطئ لوظيفتها الدلالية، تؤدي إلى كل الإرباكات والشراك الأنطولوجية في الفلسفة، إذ يجري العثور على الحقيقة عن طريق إخراج المعنى من الكلمة، أي من وعائها المفترض.

يقدم تحليل المعنى في اللغات البدائية تأكيداً واضحاً لنظريات
السيدن أوغدن وريتشاردز. ومن أجل الإدراك الواضح للعلاقة الوثيقة
بين التفسير اللغوي وتحليل الثقافة التي تنتمي إليها اللغة، يبدو بشكل مقنع
أنه لا يوجد لكلمة ولا لمعناها وجود مستقل ومكتفٍ ذاتياً. وثبتت النظرة
الإنثوغرافية للغة مبدأ النسبية الرمزية، كما قد يمكن تسميتها، أي إنه يجب
التعامل مع الكلمات كرموز فقط وأن سيكولوجيا المرجع الرمزي يجب أن
يكون الأساس لكل علوم اللغة. ونظراً لأن العالم الكامل لـ "الأشياء الواجب
التعبير عنها" يتغير مع مستوى الثقافة، ومع الظروف الجغرافية والاجتماعية
والاقتصادية، فالنتيجة هي إن معنى كلمة ما يجب تجميعه دائماً، ليس من التأمل
السلبى بهذه الكلمة، بل من تحليل وظائفها، فيما يتعلق بثقافة معينة. فكل قبيلة
بدائية أو بربرية، وكذلك كل نمط من أنماط الحضارة، له عالمه من المعاني
ولا يمكن تفسير الجهاز اللغوي الكامل لهذا الشعب - مخزن كلماته ونمط
قواعده النحوية - إلا فيما يتعلق بمتطلباته العقلية.

في الفصل الثالث من هذا الكتاب، يقدم المؤلفان تحليلاً لسيكولوجيا
المرجع الرمزي، يُعدّ بالإضافة إلى المواد التي جُمعت في الفصل الثاني أكثر
معالجة رأيها مرضية للموضوع على الإطلاق. أود أن أشير إلى أن استخدام
كلمة "سياق" من قبل المؤلفين متوافق، ولكنه ليس متطابقاً، مع استخدامي
لهذه الكلمة في عبارة "سياق الظرف". لا يمكنني الدخول هنا في محاولة
لجعل تسمياتنا الخاصة متطابقة بعضها مع بعض، ويجب السماح للقارئ
باختبار النسبية الرمزية في هذا المثال الصغير.

IV

لقد تعاملت، حتى الآن، بشكل رئيس مع أبسط مشكلات المعنى، تلك المرتبطة بتعريف الكلمات المفردة وبالمهمة المعجمية المتمثلة في تبيان معنى مفردات لغة غربية لقارئ أوروبي. وكانت النتيجة الرئيسة لتحليلنا أن من المستحيل ترجمة كلمات لغة بدائية أو لغة مختلفة بشكل كبير عن لغتنا، من دون تقديم وصف مفصل لثقافة مستخدميها، ومن ثمّ توفير القاسم المشترك الضروري للترجمة. لكن على الرغم من أن الخلفية الإثنوغرافية لا غنى عنها للمعالجة العلمية للغة، فهي ليست كافية على الإطلاق، ومشكلة المعنى تحتاج إلى نظرية خاصة بها. سأحاول أن أبين أن عند النظر إلى اللغة من المنظور الإثنوغرافي واستخدام مفهومنا لسياق الظرف، سنكون قادرين على تقديم خطوط عريضة لنظرية دلالية، مفيدة في العمل على اللغويات البدائية، وإلقاء بعض الضوء على لغة الإنسان بوجه عام.

بادئ ذي بدء، دعونا نحاول من وجهة نظرنا تكوين رؤية لطبيعة اللغة. إني أعتقد أن الافتقار إلى رؤية واضحة ودقيقة للوظيفة اللغوية وطبيعة المعنى، قد كان سبب العقم النسبي للتنظير اللغوي الممتاز لولا ذلك. وتشكل الطريقة المباشرة التي يواجه بها المؤلفان هذه المشكلة الأساسية والحجة الممتازة التي يجلّانها بها، القيمة الدائمة لعملهما.

لقد أظهرت دراسة النص الأصلي المقتبس سابقاً أن الكلام لا يصبح مفهوماً بشكل شامل إلا عندما نفسره حسب سياق الظرف الذي قيل فيه. ويجب أن يعطينا تحليل هذا السياق لمحة عن مجموعة من المتوحشين الذين

تربطهم روابط متبادلة من المصالح والطموحات، والجاذبية والاستجابة العاطفية. كانت هناك إشارة متسمة بالتبجح إلى أنشطة تجارية تنافسية، وإلى رحلات شعائرية عبر البحار، وإلى مجموعة مترابطة من المشاعر والطموحات والأفكار المعروفة لدى جماعة المتحدثين والمستمعين نتيجة لانغماسهم في التقاليد القبلية وكونهم أنفسهم فاعلين في مثل هذه الأحداث كما هو موصوف في السرد. وبدلاً من إعطاء سرد، كان بإمكان تقديم عينات لغوية كامنة حتى بشكل أكثر عمقاً ومباشرة في سياق الطرف.

خذ على سبيل المثال اللغة التي تتحدث بها مجموعة من السكان الأصليين المنخرطين في إحدى أنشطتهم الأساسية بحثاً عن مورد رزق - صيد بري، صيد سمك، حراثة التربة؛ أو في أيّ من تلك الأنشطة التي تعبّر فيها قبيلة متوحشة عن بعض أشكال القوة البشرية بشكل أساسي - حرب، أو مغامرة، أو رياضة، أو أداء شعائري أو عرض فني مثل الرقص أو الغناء. يتبع الفاعلون في أيّ مشهد كهذا نشاطاً هادفاً، يدفعهم جميعاً نحو هدف محدد، وعليهم جميعاً أن يتصرفوا بطريقة منسقة وفقاً لقواعد معينة تُنشئها العادات والتقاليد. ويكون الكلام، في هذا الأمر، هو الوسيلة الضرورية للتواصل، لأنه الأداة الوحيدة التي لا غنى عنها لخلق روابط المرحلة الآنية، التي يستحيل من دونها العمل الجماعي الموحد.

دعونا نفكر الآن في ماهية نمط الكلام الذي يدور بين الأشخاص الذين يتصرفون بهذا الشكل، وما هي الطريقة التي يُستخدم فيها. ولجعل الأمر ملموساً تماماً في البداية، دعونا نتابع مجموعة من صيادي السمك في

بحيرة مرجانية، يراقبون فوجاً من السمك، ويحاولون حصره ضمن سياج من الشباك الكبيرة، ودفعه نحو جيوب صغيرة في الشبكة - أنا أيضاً أختار هذه الطريقة بسبب معرفتي الشخصية بهذا النهج في صيد السمك^(١).

يتسلل الزورق ببطء وهدوء، يقوده رجال يجيدون هذه المهمة على نحو خاص، ويُستخدمون دائماً لأجلها. ويكون خبراء آخرون من الذين يعرفون قاع البحيرة، بحياتها النباتية والحيوانية، يبحثون عن الأسماك. وعندما يرى أحدهم الطريدة، يقوم بإطلاق علامات أو أصوات أو كلمات معتادة. وفي بعض الأحيان، يجب قول جملة مليئة بالإشارات التقنية للمسارات أو الأماكن على البحيرة، وفي أحيان أخرى، عندما يكون فوج السمك قريباً وتكون مهمة الاصطياد بسيطة، تُطلق صرخة متعارف عليها بصوت ضعيف مسموع فحسب. وعندئذ، تتوقف كل الزوارق ويجري التنسيق - كل زورق وكل رجل فيه يؤدي مهمته المعينة - وفقاً للروتين المعتاد. ولكن بالطبع، ينطق الرجال، من حين لآخر وهم يعملون، بصوت يعبر عن الحماس في العمل أو نفاد الصبر عند بعض الصعوبات التقنية، أو فرحة الإنجاز أو خيبة الأمل عند الفشل. من ناحية ثانية، تُسمع هنا وهناك كلمات أمر وإيعاز، تعبير أو تفسير تقني يفيد في تنسيق السلوك تجاه الرجال الآخرين. إذ تعمل المجموعة بأكملها بطريقة معينة، تحددها التقاليد القبلية القديمة، ومألوفة تماماً للفاعلين نتيجة للتجربة على مدى العمر. يقوم بعض

(١) راجع مقال الكاتب عن "صيد السمك وسحر صيد السمك في جزر التروبرياندا"، مان، ١٩١٨.

الرجال في الزوارق بإلقاء الشباك العريضة المطوقة في الماء، ويغطس بعضهم الآخر، ويخوض في مياه البحيرة الضحلة، ويدفع السمك إلى الشباك. من ناحية أخرى، يقف آخرون في وضع الاستعداد مع شباك صغيرة، جاهزين للإطباق على السمك. إنه مشهد مفعم بالحياة ومملوء بالحركة. والآن، بعد أن أصبحت الأسماك تحت سيطرتهم، يتكلم الصيادون بصوت عالٍ ويتنفسون الصعداء؛ وتنطلق علامات تعجب قصيرة معبرة، قد يحدث ذلك بكلمات مثل: "اسحب" و"اترك" و"إزاحة أكثر" و"ارفع الشبكة"، أو تنطلق أيضاً تعابير تقنية غير قابلة للترجمة بالمرّة إلا بوصف دقيق للأدوات المستخدمة، وطريقة العمل.

تكون اللغة المستخدمة في أثناء نشاط كهذا مملوءة بالمصطلحات الفنية، والإشارات القصيرة إلى المناطق المحيطة، والمؤشرات السريعة للتغيير - كل ذلك يجري استناداً إلى أنماط السلوك المعتادة، المعروفة للمشاركين من خلال التجربة الشخصية. ترتبط كل لفظة بشكل أساسي بسياق الظرف وبالمهدف من النشاط، سواء كانت عبارة عن مؤشرات قصيرة حول تحركات الطريدة، أم إشارات إلى أوصاف حول البيئة المحيطة، أم تعبيراً عن الشعور والعاطفة المرتبطين مع السلوك، أم كلمات أمر، أم علاقة متبادلة مع الفعل. يجري خلط بنية هذه المواد اللغوية جميعها بشكل لا ينفصم مع مسار النشاط المتوقفة عليه والذي يكون الكلام مضمناً فيه. وإن المفردات، معنى الكلمات المفردة المستخدمة بصفاتها التقنية المميزة، ليست أقل تبعية للعمل. وفيما يتعلق باللغة التقنية، في أمور النشاط العملي، فإنها تكتسب معناها فقط

من خلال المشاركة الشخصية في هذا النوع من النشاط؛ ويجب تعلمها من خلال العمل وليس من خلال التفكير والتأمل.

لو أخذنا أيّ مثال آخر غير صيد السمك، لكننا قد توصلنا إلى نتائج مماثلة. إذ إن دراسة أيّ شكل من أشكال الكلام المستخدمة فيما يتعلق بعمل حيوي سوف تكشف عن السمات النحوية والمعجمية نفسها: اعتماد معنى كل كلمة على الخبرة العملية، وبنية كل عبارة على الظرف اللحظي الذي قيلت فيه. ومن ثمّ، فإن دراسة الاستخدامات اللغوية المرتبطة بأي نشاط عملي، تقودنا إلى استنتاج مفاده أن اللغة في أشكالها البدائية ينبغي أن يُنظر إليها وأن تُدرس على خلفية الأنشطة البشرية وكأسلوب للسلوك الإنساني في الأمور العملية. وعلينا أن ندرك أن اللغة في الأصل، بين الشعوب البدائية وغير المتحضرة، لم تستخدم قط كمجرد مرآة للفكر المنعكس. إن الطريقة التي أستخدمها الآن في كتابة هذه الكلمات، والطريقة التي يجب أن أستخدمها مؤلف كتاب، أو ورق بردي أو نقش محفور، هي وظيفة بعيدة المنال وثنائية للغة. في هذا، تصبح اللغة قطعة من التفكير المكثف، سجلاً للواقع أو الفكر. أما اللغة في استخداماتها البدائية، فتعمل كرابط للنشاط البشري المنسق، كأنموذج من السلوك البشري. إنها طريقة عمل وليست أداة للتأمل.

لقد جرى الوصول إلى هذه الاستنتاجات عن طريق مثال تستخدم فيه اللغة من قبل أشخاص منخرطين في نشاط عملي، حيث تكون الألفاظ مترافقة مع العمل. قد يجري التشكيك في هذا الاستنتاج بتقديم اعتراض

مفاده أن ثمة استخدامات لغوية أخرى حتى بين الشعوب البدائية المحرومة من الكتابة أو من أي وسيلة أخرى لتثبيت النصوص اللغوية بشكل ظاهر، ومع ذلك لديهم نصوص ثابتة في أغانيهم وأقوالهم المأثورة وخرافاتهم وأساطيرهم، والأهم من ذلك، في صيغهم الطقسية والسحرية. فهل استنتاجاتنا حول طبيعة اللغة صحيحة، عند مواجهة هذا الاستخدام للكلام؛ وهل يمكن أن تظل وجهات نظرنا من دون تغيير عندما نحول انتباهنا من الكلام في العمل إلى السرد الحر أو إلى استخدام اللغة في التواصل الاجتماعي الخالص؛ وعندما لا يكون هدف الكلام هو تحقيق بعض الأهداف بل تبادل الكلمات كغاية في حد ذاته تقريباً؟

إن أي شخص قد تابع تحليلنا للكلام في أثناء العمل، سيكون مقتنعاً عند مقارنته مع مناقشة النصوص السردية في القسم II، أن الاستنتاجات الحالية تنطبق على الكلام السردى أيضاً. عندما يجري إخبار أو مناقشة أحداث بين مجموعة من المستمعين، فهناك أولاً ظرف تلك اللحظة، المؤلف من المواقف الاجتماعية والفكرية والعاطفية الخاصة بهؤلاء الحاضرين. إذ يخلق السرد، ضمن هذا الظرف، روابط ومشاعر جديدة نتيجة للجاذبية العاطفية للكلمات. في السرد المقتبس، إن التفاخر الذي يقوم به رجل نحو جمهور مختلط من العديد من الزوار والغرباء يولد مشاعر من الفخر أو العار، من فرحة النصر أو الحسد. إن الكلام السردى، في كل حالة، كما هو موجود في المجتمعات المحلية البدائية هو في المقام الأول وسيلة للعمل الجماعي، وليس مجرد انعكاس للفكر.

يرتبط السرد أيضاً بشكل غير مباشر بظرف واحد يشير إليه - في نصنا مع أداء الإبحار التنافسي. في هذا السرد، تكون كلمات الحكاية ذات مغزى بسبب التجارب السابقة للمستمعين، ويعتمد معناها على سياق الظرف المشار إليه، بالطريقة نفسها كما في الكلام في أثناء العمل ولكن ليس إلى الدرجة نفسها. إن الفرق في الدرجة مهم، فالكلام السردي مستمد من وظيفته، ويشير إلى الفعل بشكل غير مباشر فقط، ولكن الطريقة التي يكتسب بها معناه لا يمكن فهمها إلا من خلال الوظيفة المباشرة للكلام في العمل. وباستخدام مصطلحات هذا المؤلف: إن الوظيفة المرجعية للسرد تابعة لوظيفتها الاجتماعية والعاطفية، كما يصنفها المؤلفان في الفصل العاشر.

إن حالة اللغة المستخدمة في اتصال حر، اجتماعي، غير ذي هدف، تتطلب دراسة خاصة. وعندما يجلس عدد من الناس معاً عند موقد النار في القرية، بعد انتهاء جميع المهام اليومية، أو عندما يتسامرون في أثناء الاستراحة من العمل، أو عندما يصحبون بعض الأعمال اليدوية البحتة بثرثرة لا صلة لها بتاتاً بما يقومون به، فمن الواضح أن علينا هنا البحث عن أسلوب آخر لاستخدام اللغة، ونوع آخر من وظيفة الكلام. لا تعتمد اللغة هنا على ما يحدث في تلك اللحظة، ويبدو أنها مجردة حتى من أي سياق ظرفي، ولا يمكن ربط معنى أي لفظة بسلوك المتحدث أو المستمع، أو بالغرض مما يقومون به.

إن مجرد طريقة مهذبة في التعبير، قيد الاستعمال بين القبائل المتوحشة كما هو الحال في قاعة استقبال أوروبية، تؤدي وظيفة غير ذات صلة بمعنى كلماتها تقريباً بالمرّة. حيث يجري تبادل استفسارات حول الصحة،

وتعليقات على الطقوس، وتأكيدات لبعض حالات الأشياء الواضحة للغاية - وكل تبادل استفسارات من هذا القبيل، لا يحصل من أجل إبلاغ أو إعلام، ولا يجري في هذه الحالة لربط الناس في العمل، وبالتأكيد ليس من أجل التعبير عن أي فكرة. وأعتقد أنه سيكون من الخطأ القول إن مثل هذه الكلمات تخدم غرض إحداث شعور مشترك، لأن هذا غائب عادة عن مثل هذه العبارات السائدة للتواصل، وحيث يزعم وجوده، كما هو الحال في عبارات التعاطف، فثمة اعتراف بزيفه من جانب واحد. إذن ما هو سبب وجود عبارات مثل "كيف حالك؟" "آه، ها أنت،" "من أين أتيت؟" "اليوم يوم جميل"، وتعدّ كلها في مجتمع أو آخر كصنغ تحية أو تقارب؟

أعتقد أننا، عند مناقشة وظيفة الكلام في المخالطة الاجتماعية الصرفة، وصلنا إلى أحد الجوانب الأساسية لطبيعة الإنسان في المجتمع. يوجد لدى كل الكائنات البشرية ميل معروف للتجمع، أن يكونوا معاً، وأن يستمتعوا بصحبة بعضهم بعضاً. إن العديد من الغرائز والاتجاهات الفطرية، مثل الخوف أو المشاكسة، وجميع أنواع المشاعر الاجتماعية مثل الطموح، والغرور، والشغف بالسلطة والثروة، تعتمد على هذا الميل الأساسي وترتبط به، والذي يجعل مجرد وجود الآخرين ضرورة للإنسان^(١).

(١) أتجنب عن قصد استخدام تعبير غريزة التجمع، لأنني أعتقد أن الميل المعني لا يمكن أن يُدعى غريزة. وإضافة إلى ذلك، لقد أسئ استخدام هذا المصطلح (غريزة التجمع - غريزة القطيع) في العمل السوسيولوجي الحديث، الذي أصبح مع ذلك يتمتع بشعبية كافية ليرسخ وجهات نظره حول هذا الموضوع مع القارئ العام.

الكلام الآن هو العلاقة المتبادلة الحميمة لهذا الميل، لأنه بالنسبة لإنسان طبيعي، لا يُعدّ صمت إنسان آخر عاملاً مطمئناً، بل على العكس من ذلك، شيء مثير للقلق وخطر. ويكون الغريب الذي لا يستطيع التحدث باللغة نفسها بمنزلة عدو طبيعي لجميع رجال القبائل المتوحشين. إن الصمت، بالنظر إلى العقل البدائي، سواء كان ذلك بين المتوحشين أم بين الطبقات غير المتعلمة لدينا، لا يعني الجفاء فقط، بل يعني مباشرة طابعاً وخلقاً سيئاً. لا شك أن هذا يختلف اختلافاً كبيراً مع الطابع الوطني ولكنه يظل صحيحاً كقاعدة عامة. إن كسر الصمت، والتواصل بالكلمات هو أول عمل لإقامة روابط الزمالة، التي تتم فقط عن طريق تناول الطعام والمشاركة فيه. إن التعبير الإنكليزي المعاصر، "اليوم يوم جميل" أو العبارة الميلانيزية، "من أين أتيت؟" هما ضروريان لتجاوز التوتر الغريب وغير السار الذي يشعر به البشر عند مواجهة بعضهم بعضاً في صمت.

بعد العبارة الأولى، تبدأ الكلمات بالتدفق، عبارات ليس لها غاية، من التفصيل أو المقت، وروايات لأحداث غير ذات صلة، وتعليقات على ما هو واضح تماماً. هذا القيل والقال، كما هو موجود في المجتمعات البدائية، لا يختلف كثيراً عما هو موجود في مجتمعاتنا نحن. دائماً التشديد نفسه على التأكيد والموافقة، ممتزجاً ربما مع خلاف عرضي يخلق قيوداً من التنافر. أو روايات شخصية لوجهات نظر المتحدث وسيرة حياته، التي يصغي إليها المستمع مع بعض الكبت وقليل من نفاد الصبر، في انتظار وصول دوره في الكلام. ولما كانت الروابط التي يجري خلقها بين المستمع والمتكلم في هذا

الشكل من استخدام الكلام غير متناظرة تماماً، يتلقى الرجل النشاط لغوياً نصيباً أكبر من المتعة الاجتماعية وتعزيز الذات. ولكن على الرغم من أن الاستماع إلى مثل هذه الأقوال هو عموماً ليس بالحماسة التي يبديها المتحدث في كلامه، إنه ضروري للغاية من أجل متعته، ويتم ترسيخ التبادلية من خلال تغيير الأدوار.

لا يمكن أن يوجد شك في أن لدينا هنا نوعاً جديداً من الاستعمال اللغوي - وأنا ميال إلى تسميته بـ "التواصل اللفظي"، بدافع من شيطان اختراع المصطلحات - وهو نوع من الكلام تُنشأ فيه روابط الاتحاد نتيجة لتبادل الكلمات فقط. دعونا نلق نظرة عليه من وجهة النظر الخاصة التي تهمننا، دعونا نسأل ما الضوء الذي يُلقى على وظيفة أو طبيعة اللغة. هل تُستخدم الكلمات في التواصل اللفظي في المقام الأول لنقل المعنى، معناها الرمزي؟ بالتأكيد لا! إنها تؤدي وظيفة اجتماعية وهذا هو هدفها الرئيس، لكنها ليست نتيجة للتأمل الفكري، ولا تثير بالضرورة تأملاً لدى المستمع. مرة أخرى، قد نقول إن اللغة لا تعمل هنا كوسيلة لنقل الفكر.

ولكن هل يمكننا عدّ التواصل اللفظي طريقة عمل؟ وما علاقة ذلك مع تصورنا الأساسي لسياق الظرف؟ من الواضح أن الظرف الخارجي لا يدخل مباشرة في تقنية التحدث. ولكن ما الذي يمكن عدّه ظرفاً عندما ينهمك عدد من الناس معاً في القيل والقال بلا هدف؟ إنه يتوقف تماماً على هذا الجو من التواصل الاجتماعي وعلى واقع التواصل الشخصي لهؤلاء الأشخاص. ولكن هذا يتحقق، في الواقع، عن طريق الكلام، ويجري خلق

الظرف في جميع هذه الحالات من خلال تبادل الكلمات، والمشاعر الخاصة التي تشكل الأنس الاجتماعي، عن طريق تبادل الكلام الذي يشكل ثروة عادية. ويتوقف الظرف كله على ما يحدث لغوياً. كل لفظة هي فعل يخدم الهدف المباشر المتمثل في ربط المستمع مع المتكلم عن طريق ربط بعض المشاعر الاجتماعية أو غيرها. مرة أخرى، لا تظهر اللغة لنا في هذه الوظيفة كأداة للتأمل بل كوسيلة للعمل.

أود أن أضيف على الفور أن على الرغم من أن الأمثلة التي نوقشت مأخوذة من الحياة الوحشية، يمكننا أن نجد بين أنفسنا وجه تشابه دقيقة مع كل نوع من أنواع الاستخدام اللغوي التي جرت مناقشتها حتى الآن. إن النسيج الرابط للكلمات الذي يوحد طاقم السفينة في الأحوال الجوية السيئة، والحالات الكلامية المصاحبة لسرية من الجنود في العمل، واللغة التقنية الجارية بالتوازي مع بعض الأعمال العملية أو الأنشطة الرياضية - كل هذه تشبه بشكل أساسي الاستخدامات البدائية للكلام من قبل شخص في أثناء العمل، ومن الممكن أن تكون مناقشتنا قد أجريت بشكل متساوٍ على مثال معاصر. لقد اخترت ما سبق من مجتمع متوحش، لأنني أردت تأكيد أن مثل هذا الكلام، وليس غيره، هو طبيعة الخطاب البدائي.

فمثلاً، إننا نستخدم اللغة، في التواصل الاجتماعي والثروة، تماماً كما كان يفعل المتوحشون، ويصبح حديثنا بمنزلة "التواصل اللفظي" الذي جرى تحليله سابقاً، ويعمل على تأسيس روابط اتحاد شخصي بين الأشخاص الذين تجمعهم الحاجة إلى الرفقة فحسب، ولا يؤدي أي غرض

من تبادل الأفكار. "من المتفق عليه في جميع أنحاء العالم الغربي أنه يجب على الناس أن يجتمعوا بشكل متكرر، وذلك ليس لأن التحدث مستساغ فحسب، بل إنه من باب المجاملة العادية أن نقول شيئاً حتى عندما لا يكاد يوجد أي شيء يمكن قوله"^(١) - حسب رأي المؤلفين؛ أي عندما لا يوجد حاجة للتواصل بالفعل، أو ربما لا يجب أن يوجد أي شيء للتواصل بشأنه. وطالما وجدت كلمات للتبادل، فإن التواصل اللفظي يجتذب المتوحش والمتحضر على حد سواء إلى جو ممتع من التواصل الاجتماعي اللطيف.

لا توظف اللغة لتأطير الأفكار والتعبير عنها، إلا في استخدامات معينة خاصة جداً، بين مجتمع متحضر و فقط في استخداماته القصوى. تقوم اللغة في الإنتاج الشعري والأدبي بتجسيد المشاعر والعواطف الإنسانية لتقديمها بطريقة لطيفة ومقنعة إلى بعض حالات وعمليات العقل الداخلية. وتستخدم أنماط متطورة جداً، في أعمال العلم والفلسفة، لضبط الأفكار وجعلها ملكية مشتركة للجنس البشري المتحضر.

ومع ذلك، ليس من الصحيح اعتبار اللغة، حتى في هذه الوظيفة، مجرد رواسب من الفكر التأملي. وإن تصوّر الكلام بأنه يقوم بترجمة العمليات الداخلية للمتكلم إلى المستمع هو ذو جانب من نوع واحد ويعطينا، حتى فيما يتعلق باستخدامات الكلام الأكثر تطوراً وتخصّصاً، وجهة نظر جزئية وبالتأكيد ليست الأكثر صلة.

(١) الفصل الأول من هذا العمل، ص. ١١.

يمكننا القول، من أجل إعادة صياغة النظرية الرئيسة التي جرى التوصل إليها في هذا الفصل، إن اللغة طابعاً براغماتياً أساسياً في وظيفتها البدائية وشكلها الأصلي، إنها طريقة سلوك، وعنصر لا غنى عنه للعمل البشري الجماعي. وعلى النقيض: إن اعتبارها وسيلة لتجسيد الفكر أو التعبير عنه، هو بمنزلة أخذ نظرة أحادية الجانب على واحدة من أكثر وظائفها ثانوية وتخصصاً.

V

لقد حاولت أن أثبت هذه الرؤية لطبيعة اللغة عن طريق تحليل مفصل للأمثلة، بالرجوع إلى وقائع ملموسة وفعلية. لذلك، أثق في أن الفارق الذي شرحتة، بين "طريقة العمل" و"وسيلة التفكير"، لن يبقى عبارة فارغة، بل إنه تلقى محتواه من الوقائع التي جرى إيرادها. ومع ذلك، لا يوجد شيء يرسخ القيمة الإيجابية والطبيعة التجريبية لمبدأ عام بشكل تام كما يحصل عند إظهاره بأنه يعمل في حل مشكلات محددة ذات وصف صعب ومخير إلى حد ما.

إن لدينا، في اللغويات، موضوعاً من هذا النوع في مشكلة المعنى تصعب معالجته. ربما يكون من الوقاحة بالنسبة إليّ أن أتناول هذا الموضوع بطريقة مجردة وعامة وبأيّ مفتح فلسفي، بعد أن أظهر أوغدن وريتشاردز (الفصلين الثامن والتاسع) أنه ذو طبيعة بالغة الخطورة. لكنني أريد ببساطة أن أقاربه من خلال الطريق الضيق للتجربة الإثنوغرافية، وأبين كيف يبدو من منظور الاستخدامات البراغمية للكلام البدائي.

لقد سمح لنا هذا المنظور بتصنيف كلام الإنسان مع أنماط السلوك البشري النشطة، بدلاً من تصنيفه مع الأنماط التأملية والمعرفية. ولكن لا يزال يتعين علينا استكمال هذه الرؤية الخارجية والتصور الشامل ببعض الاعتبارات التحليلية الأكثر تفصيلاً، هذا إذا كنا نريد الوصول إلى فكرة أوضح عن المعنى.

يناقش المؤلفان، في الفصل الثالث من هذا العمل، سيكولوجية ظروف العلامة أو الإيحاء واكتساب الأهمية من خلال الرموز. لا أحتاج إلى تكرار أو تلخيص تحليلهما الثاقب، وهو أمر مقنع لي ومرضٍ للغاية، ويشكل حجر الزاوية في نظريتهما اللغوية. ومع ذلك، أود متابعة نقطة واحدة في نقاشهما، وهي نقطة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومنا البراغماتي للغة.

يرفض المؤلفان، وهذا الرفض محق، تفسيرات المعنى عن طريق الإيحاء أو الارتباط أو الإدراك الترابطي، ويحاجان بأن هذه التفسيرات ليست دينامية بما فيه الكفاية. بالطبع، تتكون الأفكار الجديدة عن طريق الإدراك الترابطي وبما أن الفكرة الجديدة تشكل معنىً جديداً، وتتلقى في الوقت المناسب اسماً جديداً، فإن الإدراك الترابطي هو عملية يجري من خلالها خلق المغزى. لكن هذا يحدث فقط في الاستخدامات الأكثر تطوراً وصقلاً للغة لأغراض علمية. يجب أن يكون واضحاً نتيجة لمناقشتنا السابقة، أن مثل هذا النوع من صياغة المعنى ثانوي للغاية، ولا يمكن اتخاذه كأنموذج يمكن عن طريقه دراسة وشرح المغزى. وهذا ليس فيما يتعلق بالمتوحشين فقط، بل بحياتنا اللغوية أيضاً. وفيما يتعلق بالشخص الذي

يستخدم لغته بشكل علمي، فإن موقفه من اللغة تطوّر وترسّخ في أكثر الأوجه أولية من أوجه وظيفة الكلمة. وقبل أن يبدأ في اكتساب المفردات العلمية بأسلوب اصطناعي للغاية من خلال الإدراك الترابطي - الذي، إضافة إلى ذلك، يتم فقط إلى درجة محدودة جداً - فإنه قد تعلّم أن يستخدم، واستخدم وترعرع على استخدام، الكلمات والتراكيب، وقد تكوّن معناها في ذهنه بطريقة مختلفة تماماً. وتعدّ هذه الطريقة أساسية فيما يتعلق بالوقت لأنها مشتقة من استخدامات سابقة، وهي أكثر عمومية لأن الغالبية العظمى من الكلمات تتلقى معناها على هذا النحو، وهي أكثر تجذراً لأنها تشير إلى الاستخدامات الأكثر أهمية وانتشاراً للكلمات - تلك التي أشرنا إليها سابقاً بأنها مشتركة بالنسبة للبشرية البدائية والمتحضرة على حد سواء.

يجب أن نتقل الآن إلى تحليل هذه الطريقة في تشكيل المعنى بشكل أكثر تفصيلاً، وذلك من وجهة نظرنا البراغماتية للغة. وسيكون العمل الأفضل من خلال الاعتبار التكوينية، عن طريق تحليل مراحل النشوء الأولى لاستخدام الكلمات، والأنماط البدائية، والمغزى واللغة ما قبل العلمية بيننا. إن بعض اللمحات حول تشكيل المعنى في مرحلة النشوء الأولى ومرحلة الطفولة سوف تظهر أنها الأكثر أهمية، كما يبدو أن علم النفس الحديث يميل أكثر فأكثر إلى أن يعزو وجود تأثير دائم للعادات العقلية المبكرة في نظرة الشخص البالغ.

إن انبعاث الكلام الواضح والصوت العاطفي العاجز عن الإفصاح عن مكنونه هو نظام بيولوجي ذو أهمية كبيرة جداً للشباب والبالغين من

الجنس البشري، وهو متجذر بعمق في النظام الغريزي والفسولوجي للكائن البشري. يتفاعل الأطفال والمتوحشون والمتحضرون البالغون على حد سواء بتعبير صوتي في مواقف معينة - سواء كانت تثير ألماً جسدياً أم كرباً ذهنياً أم خوفاً أم شغفاً أم فضولاً شديداً أم فرحاً غامراً. وتشكل ردود الفعل الصوتية هذه جزءاً من التعبير البشري عن الأحاسيس، وتمتلك، كما أثبت داروين وآخرون، قيمة باقية أو على الأقل تكون هي نفسها بقايا لهذه القيم. إن أي شخص على اتصال مع الرضع والأطفال الصغار، يعرف أنهم يعبرون عن أمزجتهم وأحاسيسهم وحاجاتهم ورغباتهم من دون أدنى غموض. وعند تركيز انتباهنا للحظة على الألفاظ الطفولية من هذا النوع، يمكن القول إن كل صوت هو تعبير عن حالة عاطفية محددة، ويكون له بالنسبة للأشخاص المحيطين به مغزى معيناً، ويرتبط ذلك بالظرف الخارجي المحيط بالطفل والمشمول عليه - الظرف الذي يجعل الطفل جائعاً أو خائفاً أو سعيداً أو مهتماً.

يُعدّ هذا كله صحيحاً فيما يتعلق بالأصوات غير الواضحة التي تصدر عن الرضيع، مثل الكغكغة والنحيب والصراخ وإطلاق صيحات الابتهاج والبكاء. ويلى ذلك، في وقت لاحق، ألفاظ معينة واضحة إلى حد ما، مقاطع أولى مثل - غو، ما، با، إلخ. - تتكرر إلى أجل غير مسمى، مختلطة ومتداخلة مع أصوات أخرى. تقوم هذه الأصوات بطريقة موازية بالتعبير عن حالات فسيولوجية نفسية معينة واستهلاك بعض من طاقة الطفل. إنها علامة على الصحة وهي شكل من أشكال التمرين الذي لا غنى عنه. إن انبعاث الأصوات في المرحلة الأبر في المرحلة التي تليها من التطور

اللفظي هو أحد أنشطة الطفل الرئيسة، المستمرة والعاطفية، كما يعلم كل والد من التجارب الممتعة وغير الممتعة على حد سواء!

كيف سيمكننا أن نتصور تكوُّن المعنى في هذه المراحل المبكرة. هنا، في هذه المقاربة المختلفة إلى حد ما، فإن النظرة البراغماتية للغة تُقحم نفسها مرة أخرى. يتصرف الطفل عن طريق الصوت في هذه المرحلة، ويتصرف بطريقة تتواءم مع الظرف الخارجي، ومع الحالة العقلية له، التي تكون أيضاً مفهومة للبالغين المحيطين به. وعلى هذا النحو، فإن مغزى الصوت، معنى اللفظة، يكون هنا متطابقاً مع الاستجابة الفاعلة للمحيط ومع التعبير الطبيعي عن العواطف. يُستمد معنى مثل هذا الصوت من أحد أقدم أشكال النشاط البشري وأهمها.

عندما يبدأ لفظ الأصوات بوضوح، يتطور عقل الطفل تطوراً موازياً، ويصبح راغباً في اصطفاء وعزل أشياء من محيطه، على الرغم من أن العناصر الأكثر صلة، المرتبطة بالطعام والراحة بالنسبة للطفل، قد جرى تحديدها من قبل. في الوقت نفسه، يصبح الطفل مدركاً للأصوات التي يصدرها الكبار والأطفال الآخرون في محيطه، ويُظهر ميلاً لتقليدهم. يُعدّ وجود بيئة اجتماعية تحيط بالطفل عاملاً ذا أهمية بيولوجية أساسية في تنشئة صغار الإنسان، كما أنها عنصر لا غنى عنه في تكوين الكلام. وهكذا، فإن الطفل الذي يبدأ بلفظ مقاطع صوتية معينة لفظاً واضحاً، سرعان ما يجد هذه المقاطع مكررة من قبل البالغين، وهذا يمهد الطريق إلى نطق أكثر وضوحاً وتوضيحاً.

سيكون من المثير للاهتمام جداً معرفة ما إذا كان، وإلى أي مدى يكون، بعض من أبكر الأصوات الملفوظة بوضوح له معنى "طبيعياً"، أي معنى مستنداً إلى بعض الروابط الطبيعية بين الصوت والشيء. إن الحقيقة الوحيدة هنا ذات الصلة، التي أستطيع أن أقتبسها من الملاحظة الشخصية، هي أنني لاحظت لدى طفلين في المرحلة التي تبدأ فيها المقاطع الواضحة في تكوين الصوت المتكرر ما، ما،... ما، أن تلك المقاطع تظهر عندما يكون الطفل غير راضٍ بوجه عام، أي عندما لا يُلبى بعض من رغباته الأساسية أو يوجد بعض من عدم الراحة يسبب له غماً وضيق صدر. ويجذب الصوت أهم شيء في محيطه، وهو الأم، ومع ظهورها يتم علاج الحالة الذهنية المؤلمة. هل يمكن أن يكون دخول الصوت ماما... تماماً في المرحلة التي يبدأ فيها الكلام الواضح - مع مغزاه العاطفي وقدرته على جلب الأم إلى النجدة - قد أعطى، في عدد كبير من اللغات البشرية، الجذر "ما" للأم؟^(١)

كيفما يكون الأمر، وما إذا كان الطفل يكتسب بعضاً من مفرداته في وقت مبكر عن طريق عملية عفوية أو إذا كانت جميع كلماته تأتي إليه من

(١) إن التطابق بين الأصوات الطبيعية المبكرة وأقرب مصطلحات القرابة معروف جيداً (راجع إي. أ. ويسترمارك، "تاريخ زواج الإنسان"، المجلد الأول، ص. ٢٤٢ - ٢٤٥). أقترح هنا شيئاً أكثر: ألا وهو أن النعمة العاطفية الطبيعية لأحد هذه الأصوات، ما، ومغزاه بالنسبة للأم، يتسبب في ظهورها، وهكذا فمن خلال عملية طبيعية تشكّل معنى نوع ماما من الكلمات. الرأي المعتاد هو أن المعنى يعطى لهذه الكلمات بشكل اصطناعي من قبل البالغين. "بالطبع، جرى اختيار المصطلحات المستمدة من ثرثرة الأطفال، وحدد استخدامها أشخاص بالغون" (ويسترمارك، المرجع نفسه، ص. ٢٤٥).

الخارج، فإن الطريقة التي يجري فيها استخدام العناصر الأولى للكلام الملفوظ بشكل واضح هي النقطة التي تثير الاهتمام حقاً والتي تعيننا في هذا الصدد.

إن الكلمات الأولى - ماما، دادا أو بابا، وتعابير عن الطعام، الماء، ألعاب معينة أو حيوانات - لا يجري تقليدها واستخدامها ببساطة للوصف أو التسمية أو التحديد. ومثل التعابير العاطفية السابقة غير الملفوظة بوضوح، يبدأ أيضاً استخدام هذه الكلمات المبكرة تحت وطأة المواقف المؤلمة أو المشاعر القوية، عندما يبكي الطفل من أجل والدته أو يفرح عند رؤيتها، وعندما يطالب بالطعام أو يكرر بمتعة أو إثارة اسم بعض الألعاب المفضلة في محيطه. هنا تصبح الكلمة بمنزلة رد فعل له مغزى، مكيفاً مع الظرف، ومعبراً عن الحالة الداخلية، ومفهوماً للمحيط البشري.

إن هذه الحقيقة الأخيرة لها مجموعة مهمة أخرى من العواقب. إن الطفل البشري، الذي لا حول له ولا قوة ولا يمكنه مواجهة الصعاب والمخاطر في حياته المبكرة، يتمتع بترتيبات كاملة للغاية من الرعاية والمساعدة، ناتجة عن الارتباط الغريزي بالأم، وبدرجة أقل بالأب. ينفذ الوالدان رغبات الطفل في العالم المحيط، اللذان يعتمد الطفل عليهما أيضاً في مناشدته، وبشكل أساسي مناشدته الشفوية. عندما يعبر الطفل عن مطالبه بالصراخ على شخص ما، فإنه ينادي ومن ثمّ يظهر الشخص أمامه. وعندما يريد طعاماً أو غرضاً أو عندما يرغب في إزالة شيء أو ترتيب غير مريح، فإن الوسيلة الوحيدة لفعله هي الصراخ، وقد ثبت للطفل أنها وسيلة تصرف فاعلة للغاية.

إن الكلمات، إذن، من منظور الطفل ليست وسيلة تعبير فحسب، بل هي أساليب تصرّف فاعلة. واسم الشخص الذي يُنطق بصوت عالٍ بصوت مثير للشفقة لديه قوة استحضار ذلك الشخص. ما على الطعام إلا أن يُطلَب حتى يظهر - في معظم الحالات. ومن ثمّ فمن الضروري أن تترك تجربة الطفولة في ذهن الطفل الانطباع العميق بأن الاسم له السلطة على الشخص أو الشيء الذي يعنيه.

وهكذا، نجد أن ترتيباً أساسياً من الناحية البيولوجية للجنس البشري هو ما يجعل الكلمات الأولى الملفوطة بوضوح، التي يطلقها الأطفال، تنتج المسعى نفسه الذي تعنيه هذه الكلمات. تُعدّ الكلمات بالنسبة للطفل قوى فاعلة، فهي تمنحه استمراراً أساسياً في الواقع، وتوفر له الوسيلة الوحيدة الفاعلة للتحرك وجذب الأشياء الخارجية وصدّها، وإحداث تغييرات في كل ما هو ذو صلة. هذا بالطبع ليس تعبيراً عن وجهات نظر الطفل الواعية حول اللغة، ولكنه الموقف الذي ينطوي عليه سلوك الطفل.

ولو تابعنا الطريقة التي يُستخدم بها الكلام حتى المرحلة الأخيرة من الطفولة، فإننا نجد، مرة أخرى، أن كل شيء يعزز هذه العلاقة البراغمية بالمعنى. في كل تجربة يجريها الطفل، تعني الكلمات بقدر ما تفعل، وليس بقدر ما تجعل الطفل يفهم أو يدرك. إن فرحته في استخدام الكلمات والتعبير عن نفسه في إعادة متكررة، أو في التلاعب بالألفاظ مع كلمة ما، هو أمر مهم بقدر ما يكشف عن الطبيعة النشطة للاستخدام اللغوي المبكر. وسيكون من الخطأ القول إن مثل هذا الاستخدام الهزلي للكلمات لا معنى

له. فمن المؤكد أنه مجرد من أيّ غرض فكري، ولكنه يمتلك دائماً قيمة عاطفية، وهو واحد من الأعمال المفضلة للطفل، وفيه يُقَرَّب هذا الشخص أو ذاك، أو يُقَرَّب شيئاً ما من محيطه. عندما يستقبل الطفل الشخص أو الحيوان الذي يقترب منه أو قطعة الطعام أو اللعبة، بوابل من اسم مكرر، فإنه ينشئ رابطاً من الإعجاب أو الكره بينه وبين ذلك الشيء. وطوال الوقت، بل حتى سن متقدمة إلى حد ما، فإن اسم الشيء هو أول وسيلة يجري اللجوء إليها من أجل جذب هذا الشيء واستحضاره.

إذا نقلنا الآن هذا التحليل إلى ظروف الجنس البشري البدائي، فمن الأفضل عدم الانغماس بشكل أساسي في تخيلات ومن ثمّ في تخمينات لا طائل منها حول بدايات الكلام، ولكن ببساطة إلقاء نظرة على الاستخدامات العادية للغة كما نراها في الملاحظات التجريبية لدى المتوحشين. بالعودة إلى الأمثلة المذكورة سابقاً حول مجموعة من السكان الأصليين المنخرطين في نشاط عملي، نراهم يستخدمون كلمات تقنية وأسماء أدوات وأنشطة محددة. تُستخدم كلمة تدل على أداة مهمة في العمل، ليس للتعليق على طبيعتها أو تبيان خصائصها، بل لجعلها تظهر أو كي تُناول إلى المتكلم أو إرشاد رجل آخر إلى استخدامها المناسب. يتكون معنى الشيء من تجارب استخداماته النشطة وليس من التأمل الفكري. وهكذا، عندما يتعلم المتوحش استنتاج معنى كلمة ما، لا تُنَجَز هذه العملية عن طريق التفسيرات من خلال سلسلة من أفعال الإدراك المترابطة، بل عن طريق تعلم كيفية التعامل معها. (تعني كلمة ما للمواطن الأصلي الاستخدام السليم للشيء

الذي تمثله، تماماً كما تعني أداة ما شيئاً ما عندما يمكن معالجته ولا تعني شيئاً عندما لا توجد خبرة نشطة به في المتناول). وبشكل مماثل فإن فعلاً ما، كلمة تدل على إجراء عمل، تتلقى معناها من خلال المشاركة الفاعلة في هذا العمل، كلمة تستخدم عندما يمكن أن تُحدث فعلاً وليس لوصف فعل، عدا عن أن تكون لترجمة الأفكار. لذلك فإن للكلمة قوة بذاتها، إنها وسيلة لإحداث أشياء، إنها مقبض للأفعال والأشياء وليست تعريفاً لها.

من ناحية ثانية، تنتج النظرة نفسها إلى المعنى عن الاستخدامات الفاعلة للكلام فيما بيننا، حتى بين بعض منا، من في حالات نادرة نسبياً يمكنهم استخدام اللغة بطريقة علمية أو أدبية. وتدل الخرافات التي لا حصر لها - خوف اللاأدري من التجديف على الله أو على الأقل الإحجام عن استخدامه، والكراهية الفعلية للغة البديئة، وقوة القسم والحلفان - على أن في الاستخدام العادي للكلمات، تكون الرابطة بين الرمز والمدلول أكثر من مجرد عُرف.

يعامل الأفراد الأميون في المجتمعات المتحضرة الكلمات وينظرون إليها بشكل مشابه لما كان يفعل المتوحشون، أي بأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بواقع الفعل. والطريقة التي يثمنون بها المعرفة الشفهية - الأمثال، والأقوال المأثورة، والأخبار في الوقت الحاضر - كونها الشكل الوحيد للحكمة، تعطي طابعاً محدداً لهذا الموقف الضمني. لكنني هنا أتعدى على حقل موضح ومحلل بإسهاب في هذا الكتاب.

في الواقع، إن أيّ شخص قد قرأ فصول أوغدن وريتشاردز الرائعة، واستوعب الاتجاه الرئيس في حجتهما، سيكون قد اتضح له سلفاً أن كل حجة هذا الفصل هي نوع من الحواشي والهوامش لزعمهما الأساسي، الذي يريان فيه أن الموقف السحري والبدائي تجاه الكلمات هو المسؤول عن قدر كبير من الاستعمال وإساءة الاستعمال العام للغة، ولا سيّما في التخمينات الفلسفية. فمن خلال المادة الغنية في الفصل الثاني، والأمثلة في الفصول السابع والثامن والتاسع، والكثير مما قيل عرضياً، نحن مهيوون لإدراك مدى التجذر العميق للاعتقاد بأن الكلمة لها بعض السلطة على الشيء، وأنها تشارك في طبيعته، وأنها مشابهة أو حتى مطابقة في "معناها" المضمّن مع الشيء أو مع أنموذجه الأولي.

لكن، من أين يستمد هذا الموقف السحري؟ تتدخل هنا دراسة المراحل المبكرة من الكلام بشكل مساعد، ويمكن للإثنوغرافي جعل نفسه مفيداً لفيلسوف اللغة. إنا وجدنا، في دراسة تكوين المعنى في مراحل النشوء الأولى والمعنى الوحشي أو الأمي، الموقف السحري هذا ذاته تجاه الكلمات. حيث تمنح الكلمة قدرة، وتسمح للمرء ممارسة تأثير في شيء أو عمل ما. ينشأ معنى الكلمة من الألفة، أو القدرة على الاستعمال، أو الاستعداد الطبيعي للصراخ المباشر، كما هو الحال مع الرضيع، أو من التوجيه العملي، كما هو الحال مع الإنسان البدائي. تُستخدم الكلمة دائماً بالاتصال بالنشط

المباشر مع الواقع الذي تعنيه. تؤثر الكلمة في الشيء، والشيء يطلق الكلمة في العقل البشري. هذا في الواقع هو جوهر النظرية التي يقوم عليها استخدام السحر اللفظي، ونجد هذه النظرية مستندة إلى تجارب نفسية حقيقية في أشكال الكلام البدائية.

قبل أن تبدأ التكهّنات الفلسفية الأبر، تظهر ممارسة السحر ونظريته، وفي هذا، يصبح موقف الإنسان الطبيعي تجاه الكلمات ثابتاً، ويصاغ من خلال تقاليد ومعارف تقليدية خاصة. وكمنا عن طريق دراسة التعاويذ الفعلية والسحر اللفظي، وكذلك من خلال تحليل الأفكار الوحشية حول السحر، أن نفهم بشكل أفضل هذه النظرة التقليدية المتقدمة للقدرة السرية للكلمات المناسبة على أشياء معينة. يمكن القول بإيجاز، إن دراسة كهذه تؤكد بوضوح تحليلنا النظري في هذا القسم. ونجد أن الصيغ السحرية تكثّر فيها الكلمات ذات التوتر العاطفي العالي، والمصطلحات التقنية، والأوامر القوية، والأفعال التي تعبر عن الأمل والنجاح والإنجاز. يجب أن يكون هذا القدر وافياً بالغرض هنا، وللحصول على مزيد من البيانات، يُحال القارئ إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب، وإلى فصول "السحر" و"قوة الكلمات في السحر" في أعمالي المذكورة سابقاً^(١).

(١) المغامرون المستكشفون في غرب المحيط الهادي.

قد يكون من الأهمية بمكان تفسير نتائج تحليلنا للمراحل المبكرة من المعنى على الرسم البياني الذي تُمثَّل فيه العلاقات بين الرمز وفعل الفكر والمدلول بمثلث في بداية الفصل الأول من هذا الكتاب. يمثل هذا المخطط، على نحو وافي جداً، العلاقات المذكورة في الاستخدامات المتطورة للكلام. من سمات هذا المثلث أن القاعدة، المشار إليها بخط منقط، تمثل العلاقة المنسوبة التي تحصل بين رمز ما والشئ الذي يشير إليه، مدلوله كما يسميه المؤلفان. وفي وظائف الكلام المتطورة، مثل تلك، أو على الأقل ينبغي أن تكون، المستخدمة في التكهّنات الفلسفية أو اللغة العلمية (وهي في المقام الأول مع هذه الوظيفة التي يهتم بها المؤلفان في هذا الكتاب)، يجري سد الفجوة الواسعة في المعنى، كما يمكن تسميتها، فقط من خلال فعل الفكر، الخط المنحني على جانبي المثلث.

دعونا نحاول تمثيل المراحل المبكرة من المعنى عن طريق مخططات مشابهة. في المرحلة الأولى، عندما يكون النطق هو مجرد رد فعل صوتي، تعبري، له مغزى ومتربط مع الظرف، ولكن لا يتضمن أي عمل فكري، فإن المثلث يتم اختزاله إلى قاعدته، التي ترمز إلى اتصال حقيقي - بين رد الفعل الصوتي والظرف. لا يمكن حتى الآن عدّ الأول رمزاً ولا الأخير مدلولاً.

المرحلة الأولى

رد فعل صوتي مرتبط مباشرة مع الظرف

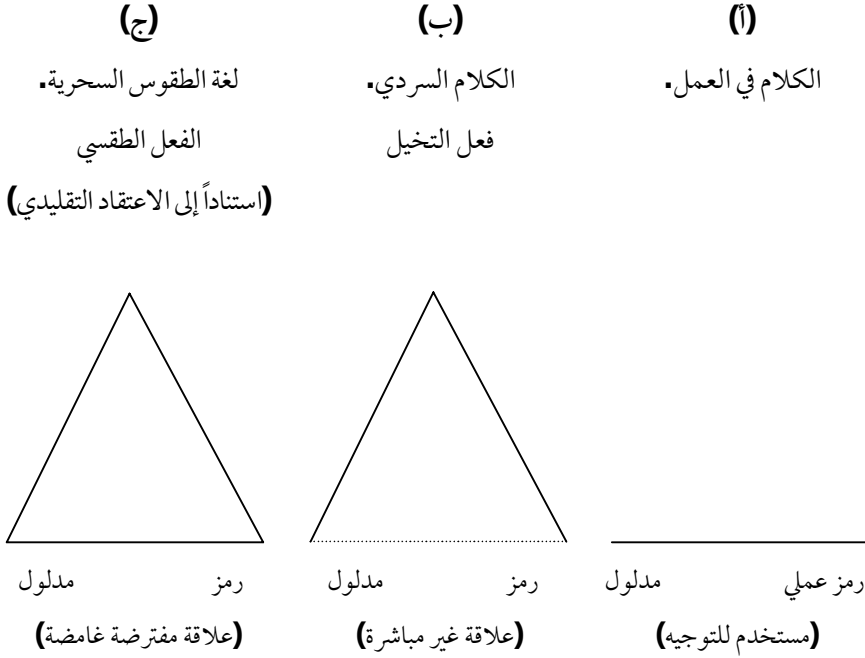
المرحلة الثانية

صوت فاعل (شبه واضح أو واضح)

متربط مع المدلول

إن بدايات الكلام الواضح، عندما، وبالتوازي مع ظهوره، تبدأ مدلولاته في الانبثاق من الظرف، لا تزال تُمثَّل بخط ثابت واحد من الترابط الفعلي (المرحلة الثانية). الصوت ليس رمزاً حقيقياً بعد، لأنه لا يستخدم منفصلاً عن مدلوله.

المرحلة الثالثة



في المرحلة الثالثة، علينا التمييز بين الاستخدامات الأساسية الثلاثة للغة، العملي والسردي والطقسي. يوضح كل واحد منها على نحو كافٍ من خلال المخطط المقدم هنا، الذي يجب أن يؤخذ جنبا إلى جنب مع تحليلنا السابق. إن المرحلة الأخيرة من اللغة المتطورة ممثلة في مثلث أوغدن وريتشاردز، وقد تفسر علاقتها التكوينية بأسلافها المتواضعة بعضاً من تركيبها البنيوي. بادئ ذي بدء: إن إمكانية تمديد مخطط المؤلفين أو دفعه إلى الوراء إلى استخدامات الكلام البدائية يوفر دليلاً إضافياً على صحته وكفايته. إضافة إلى ذلك، تفسر الطبيعة الصلبة لكل قواعد مثلثاتنا تقريباً لماذا يُظهر الخط المنقط في الشكل النهائي مثل هذا التماسك، ولماذا يتمتع

بهذه القدرة الكبيرة على الغموض. تُشرح الحيوية القصوى للموقف السحري للكلمات في حاشيتنا، نظرية الكتاب، ليس فقط من خلال الإشارة إلى استخدامات المتوحشين البدائية للغة، ومن دون شك استخدامات إنسان ما قبل التاريخ، بل أيضاً عن طريق تأكيد الدائم في استخدامات اللغة في مراحل النشوء الأولى وفي الآلية نفسها التي يُكتسب بها المعنى في كل حياة فردية.

يمكن استخلاص بعض النتائج المنطقية الأخرى من نظريتنا حول المعنى البدائي. ومن ثمّ قد نجد فيها تأكيداً إضافياً للتحليل الذي قام به المؤلفان للتعريف. من الواضح أنهما على حق عندما يؤكدان أن التعريف "الشفهي" و"الحقيقي" يجب أن يصل في النهاية إلى الشيء نفسه، وأن تحويل هذا الفارق الاصطناعي إلى فارق أساسي قد خلق مشكلة زائفة. المعنى، كما رأينا، لا يأتي إلى الإنسان البدائي من التأمل في الأشياء، أو تحليل الأحداث، بل من التجربة العملية والفاعلة في الظروف ذات الصلة. تأتي المعرفة الحقيقية بالكلمة نتيجة لاستخدامها بوجه مناسب في ظرف معين. إن الكلمة، مثل أي أداة من صنع الإنسان، تصبح ذات مغزى فقط بعد أن يكون قد جرى استخدامها واستُخدمت على نحو ملائم في ظل شتى أنواع الظروف. ومن ثمّ، لا يمكن أن يوجد تعريف لكلمة من دون الواقع الذي تدل على وجوده. ومن ناحية ثانية، نظراً لأن من الضروري للإنسان وجود رمز له مغزى لعزل وفهم عنصر من الواقع، فلا يوجد تعريف لشيء ما من دون تعريف كلمة في الوقت نفسه. التعريف، في شكله الأكثر بدائية

وتجذراً، ليس سوى رد فعل صوتي، أو كلمة ملفوظة بوضوح ارتبطت ببعض الجوانب ذات الصلة بظرف ما عن طريق عمل إنساني مناسب. هذا التعريف للتعريف لا يشير، بالطبع، إلى النوع نفسه من الاستخدام اللغوي كالنوع الذي درسه مؤلفاً هذا الكتاب. ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن نرى أن استنتاجاتهما، التي توصلنا إليها من خلال دراسة أنواع أرقى من الكلام، تصح في مجال الاستخدامات البدائية للكلمات.

VI

لقد حاولت في سياق هذا المقال تضيق نطاق كل مشكلة لغوية جرت مناقشتها. ففي البداية، وصلت إلى قاعدة تقول إن دراسة اللغة تحتاج إلى خلفية إثنوغرافية من الثقافة العامة، وإن اللغويات يجب أن تكون قسماً - وفي الواقع القسم الأهم - من علم الثقافة العام. ثم بذلت محاولة لأبين أن هذا الاستنتاج العام يقودنا إلى وجهات نظر معينة أكثر تحديداً حول طبيعة اللغة، التي نظرنا فيها إلى الكلام البشري بأنه طريقة للعمل، وليس علامة معادلة للفكر. وانتقلنا بعد ذلك إلى مناقشة أصول وأشكال المعنى المبكرة، على النحو الذي يجب أن يكون الإنسان البدائي قد جربه واختبره. وهذا أعطانا تفسير الموقف السحري للإنسان تجاه الكلمات، وأظهر لنا جذوره. وهكذا انتقلنا بسلسلة من الاستنتاجات، كل واحد منها أكثر واقعية ووضوحاً من سابقه.

أود الآن أن أتطرق إلى مشكلة أخرى، لا تزال أكثر وضوحاً وواقعية من بقية المشكلات، وهي بنية اللغة.

تملك كل لغة بشرية بنية محددة خاصة بها. ولدينا أنواع من اللغات المعزولة والمتراصة والتركيبية والمدمجة والتصرفية. يمكن أن تكون وسيلة العمل والتعبير اللغوي، في كل لغة منها، موجودة في ظل قواعد معينة، ومصنفة وفقاً لفئات معينة. إن هذه المجموعة من القواعد البنيوية مع استثناءاتها وشدوذاتها، والفئات المختلفة التي يمكن أن تُصنف فيها عناصر اللغة، هي ما نسميه "البنية القواعدية النحوية" للغة.

ومع ذلك، عادة ما يُنظر إلى اللغة، كما رأينا، بشكل غير دقيق، بأنها "تعبير عن الفكر عن طريق أصوات الكلام". وبناء عليه، الفكرة الواضحة هي إن البنية اللغوية هي نتيجة لقواعد الفكر الإنساني، وإن كل فئة نحوية هي - أو ينبغي أن تكون - تعبير عن بعض الفئات المنطقية. لكن الأمر لا يتطلب كثيراً من الجهد العقلي لإدراك أن الأمل في مثل هذا التناغم الزوجي المثالي بين اللغة والمنطق، هو أمر تفاؤلي للغاية: لأنه في الحقيقة "إنهما، في كثير من الأحيان، يختلف بعضهما عن بعض"، وفي الواقع، إنهما دائماً على خلاف، وغالباً ما تُسيء اللغة معاملة المنطق، إلى أن يتخلى عنها^(١).

وعلى هذا النحو، فإننا نواجه معضلة: كل فئة من الفئات النحوية مستمدة من قوانين الفكر، ونحن في حيرة من أمرنا لشرح سبب صعوبة تكيف الاثنين بعضهما مع بعض. وإذا نشأت اللغة في خدمات الفكر، فلماذا

(١) أقتبس من أتش. سويت "مقدمة في تاريخ اللغة"، لأن هذا المؤلف هو أحد أكثر المفكرين ذكاءً في اللغة. ومع ذلك، فهو لا يرى أي بديل سوى قاعدة المنطق أو الفوضى في اللغة.

كان تأثرها محدوداً جداً بنمطه؟ أو يمكننا، لتفادي هذه الصعوبات، الانطلاق إلى الجهة الأخرى من المعضلة كما يفعل معظم النحويين. إنهم يتعدون بغير رسة عن الصعاب الناجمة عن أيّ فلسفة أو سبر عميق للغة، ويؤكدون ببساطة أن القواعد تحكم، في حد ذاتها، بنوع من النعمة الإلهية من دون شك، وأن إمبراطورية النحو يجب أن تستمر في عزلتها الرائعة، كقوة معادية للفكر والترتيب والنظام والحس السليم.

كلا الرأيين - الأول الذي يناشد المنطق من أجل المساعدة، والآخر الذي يشير إلى أن قواعد النحو مستقلة بذاتها - يتعارضان على حد سواء مع الوقائع ويجب رفضهما. وليس من الغريب افتراض، مع النحويين المتصلبين، أن النحو قد نشأ كنوع من الحشائش البرية من المقدرات البشرية من دون أيّ غرض مهما كان سوى وجوده الذاتي. لن يتم بسهولة قبول التوليد العفوي للحالات الشاذة، التي لا معنى لها، في دماغ الإنسان من خلال علم النفس - ما لم يكن المخ، بالطبع، يعود لأحد المختصين العلميين المتصلبين. وبصرف النظر عن المبادئ أو الميول العامة، تُظهر اللغات البشرية كافة، على الرغم من الاختلافات الكبيرة، توافقاً أساسياً معيناً في بنية ووسيلة التعبير النحوي. وسيكون منافياً للعقل وجنباً فكرياً أن نتخلى في البداية عن أيّ بحث عن قوى أعمق، يجب أن تكون هي من أنتج هذه السمات الإنسانية الشاملة المشتركة للغة. لقد رأينا، في نظريتنا للمعنى، أن اللغة تخدم أغراضاً محددة، وأنها تعمل كأداة تستخدم لهدف محدد ومتكيفة معه؛ وهذا التكيف، هذا الترابط بين اللغة والاستخدامات التي وضعت

من أجلها، ترك آثاره في البنية اللغوية. ولكن من الواضح، بالطبع، أنه يجب علينا ألا نبحث في مجال التفكير المنطقي والتكهن الفلسفي لإلقاء الضوء على هدف الكلام البشري المبكر ومقاصده، ومن ثم فإن هذه النظرة المنطقية البحتة للغة عديمة الفائدة مثل النظرة النحوية البحتة.

توجد فئات حقيقية تستند إليها الانقسامات النحوية وتُقبل فيها، لكن هذه الفئات الحقيقية ليست مستمدة من أيّ نظام فلسفي بدائي، جرى بناؤه عن طريق التأمل في العالم المحيط والتكهنات الخام، مثل تلك التي نسبها بعض من علماء الأنثروبولوجيا إلى الإنسان البدائي. إذ تعكس اللغة في بنيتها الفئات الحقيقية المستمدة من المواقف العملية للطفل والإنسان البدائي أو الطبيعي بالنظر إلى العالم المحيط. إن الفئات النحوية بكل خصوصياتها واستثناءاتها واستعصائها على الحكم، هي انعكاس للنظرة العملية البديلة غير النظامية التي يفرضها نضال الإنسان من أجل الوجود بأوسع معنى لهذه الكلمة. ولن يكون مجدياً أن نأمل بأن نتمكن من إعادة بناء هذه الرؤية العالمية البراغماتية للبدائي أو المتوحش أو الطفل، أو أن نتبع بالتفصيل علاقتها المتبادلة مع القواعد النحوية. ولكن يمكن العثور على خطوط عريضة وتوافق عام، وإدراك هذا يحررنا على أيّ حال من القيود المنطقية والجمود النحوي.

بالطبع، كلما ازدادت اللغة تطوراً وطال تاريخها التطوري، ازدادت الطبقات البنيوية التي تشتمل عليها. وإن كل مرحلة من مراحل الثقافة المتعددة (الوحشية والبربرية وشبه المتحضرة والمتحضرة)، وكل نوع من

أنواع الاستخدام المختلفة (البراغماتي والسردى والطقسي والمدرسي واللاهوتي)، قد ترك بصمته؛ بل حتى التنقية النهائية القوية عن طريق الاستخدام العلمي، لن تكون بأي حال من الأحوال قادرة على طمس البصمات السابقة. تحمل الخصائص البنيوية المختلفة للغة الحديثة المتحضرة، كما أوضح أوغدن وريتشاردز، عبئاً هائلاً من الاستخدام القديم والخرافات السحرية والغموض الأسطوري.

إذا كانت نظريتنا صحيحة، فإن الخطوط الأساسية العريضة للقواعد النحوية ترجع أساساً إلى الاستخدامات الأكثر بدائية للغة؛ لأنها تشرف على المنشأ وعلى معظم المراحل التشكيلية للتطور اللغوي، وتترك الأثر الأقوى. وسوف تكون الفئات المستمدة من الاستخدام البدائي متطابقة أيضاً في جميع اللغات البشرية، على الرغم من الاختلافات السطحية المتعددة. لأن طبيعة الإنسان الأساسية متطابقة، والاستخدامات البدائية للغة هي نفسها. ليس ذلك فحسب، بل لقد رأينا أن الوظيفة البراغماتية للغة تستمر إلى مراحلها الأعلى، ولا سيما نتيجة للاستخدام في مراحل النشوء الأولى وعودة البالغين إلى أنماط ساذجة من التفكير والتحدث. تتأثر اللغة قليلاً بالفكر، لكن الفكر، على العكس من ذلك، يضطر إلى أن يستعير من العمل أداته – أي اللغة – ولذلك يكون تأثيره أكبر بكثير. في الخلاصة، يمكننا القول: إن الفئات النحوية الأساسية، الشاملة لجميع اللغات البشرية، لا يمكن فهمها إلا بالإشارة إلى النظرة العالمية البراغماتية للإنسان البدائي، وإنه نتيجة لاستخدام اللغة، يجب أن تكون الفئات البربرية البدائية قد أثرت بعمق في الفلسفات اللاحقة للجنس البشري.

يجب تمثيل ذلك من خلال تحليل مفصل لإحدى المشكلات النحوية الملموسة على الأقل، وسأختار مشكلة أقسام الكلمة لمناقشتها بإيجاز. لذلك يجب أن نعود إلى مرحلة في تطور الفرد أو الجنس البشري لا يكون فيها الإنسان مهتماً بالتأمل أو التخمين، في الوقت الذي لا يصنف فيه الظواهر لأغراض المعرفة، بل يصنفها فقط بقدر ما لها صلة في تعاملاته المباشرة مع ظروف وجوده، حيث يجب على الطفل أو الإنسان البدائي أو الفرد البسيط استخدام اللغة كوسيلة لا غنى عنها للتأثير في محيطه الاجتماعي. في كل هذا، يتطور موقف محدد للغاية، أسلوب يأخذ في الحسبان بعض عناصر الواقع، لاصطفائها وربطها - وهو موقف غير مؤطر في أي نظام فكري، ولكن يُعبّر عنه في السلوك؛ ويتجسد، في حالة المجتمعات المحلية البدائية، في مجموعة من الإنجازات الثقافية التي تلوح بينها اللغة أولاً وبشكل بارز.

دعونا نبدأ بعلاقة الطفل مع محيطه في المراحل المبكرة، إذ تكون تصرفاته وسلوكه محكومة باحتياجات الكائن الحي. فهو يتحرك عند الجوع والعطش والرغبة في الدفء ونظافة معينة، وعند الحاجة إلى ظروف مناسبة للراحة والنوم ومقدار مناسب من الحرية من أجل الحركة، وأخيراً وليس آخراً، عند الحاجة إلى الرفقة البشرية وإحساس البالغين به. يتفاعل الطفل، في مرحلة مبكرة جداً، مع حالات عامة فقط، ولا يكاد يصطفي حتى أقرب الأشخاص منه، الذين يمدون له يد العون من أجل راحته ويزودونه بالطعام. لكن هذا لا يدوم طويلاً، بل حتى في غضون أول أسبوعين، تبدأ

بعض الظواهر وبعض الوحدات في البروز من المحيط العام. الوجوه البشرية لها أهمية خاصة، إذ يبتسم لها الطفل وينطق بأصوات تنم عن السرور. يجري التعرف تدريجياً على الأم أو الممرضة، بل حتى قبل ذلك، فهو يتعرف على مواد أو عربات الطعام.

لا شك أن أقوى نداء عاطفي يُمارس على الطفل يصدر عن شخصية والدته، وعن هذه المواد أو عربات الطعام. وقد يشعر أي شخص مشبع بمبادئ فرويد بأنه ميال إلى البحث هنا عن اتصال مباشر. في مرحلة الصغر، كما هو الحال في أي نوع من أنواع الثدييات، يربط الرضيع مع والدته جميع عواطفه حول الطعام، فهي بالنظر إليه بمنزلة وعاء تغذية في المقام الأول. ولذلك إذا قُدِّم الغذاء بأية وسيلة أخرى - ويجب أن نتذكر أنه تجري تغذية رُضّع المتوحشين بطعام من الخضار المسحوقة منذ الولادة تقريباً، بالإضافة إلى الرضاعة الطبيعية - قد تتوسع مشاعر الحنان التي يستجيب بها الطفل لاهتمام ورعاية الأم إلى مقدمي غذاء آخرين. عندما يرى المرء حالة الحب التي يكنها طفل معاصر يرضع بالزجاجة نحو زجاجته، والملاطفة الحنونة والابتسامات العريضة التي يمنحها لها، يبدو له أن الاستجابة المماثلة نحو ناقلات الأغذية الاصطناعية والطبيعية تنطوي على موقف عقلي مماثل من الطفل. إذا كان الأمر كذلك، فنحن نكسب إدراكاً عميقاً بالعملية المبكرة جداً لتشخيص الأشياء، التي من خلالها تُصدر الأشياء ذات الصلة والمهمة في البيئة المحيطة الاستجابة العاطفية نفسها، التي يطلقها الأشخاص المعنيون. مهما يكن مدى صحة هذا الإيحاء بالمطابقة المباشرة، فلا شك أن

ثمة تشابه كبيراً بين الموقف المبكر تجاه أقرب الأشخاص والأشياء التي تلبي احتياجات التغذية.

يمكن ملاحظة سمة مثيرة للاهتمام في سلوك الطفل عندما يبدأ في التعامل مع الأشياء واللعب بأجسام من محيطه، التي ترتبط أيضاً بالميل الغذائي الأساسي للرضيع، إذ يحاول وضع كل شيء في فمه. ومن هنا، يسحب الطفل الأغراض الناعمة أو البلاستيكية نحوه ويحاول ثنيها، أو يحاول فصل أجزاء من الأجسام الصلبة. وسرعان ما تصبح الأشياء المعزولة القابلة للفصل ذات أهمية وقيمة أكبر بكثير من تلك التي لا يمكن التعامل معها في كليتها. ومع نمو الطفل وقدرته على تحريك الأشياء بحرية أكبر، يتطور هذا الميل إلى عزل الأشياء واصطفائها بشكل مادي إلى مدى أبعد، وهو يقع في أساس النزعة التدميرية المعروفة لدى الأطفال. هذا أمر مثير للاهتمام في هذا الصدد لأنه يُبين كيف أن ملكة عقلية واحدة بشأن اصطفاء العوامل ذات الصلة من البيئة المحيطة - أشخاص، أغراض تغذوية، أشياء - لها موازيتها في السلوك البدني للطفل. هنا، مرة أخرى، نجد عند دراسة هذه التفاصيل من السلوك تأكيداً لوجهة نظرنا البراغماتية بخصوص التطور العقلي المبكر.

يمكن أيضاً أن نجد ميلاً إلى تشخيص أشياء ذات اهتمام خاص؛ ولا أقصد هنا بمصطلح "التشخيص" أيّ نظرية أو وجهة نظر خاصة بالطفل، بل أعني به، كما في حالة المواد الغذائية، أننا يمكن أن نلاحظ فيه نوعاً من السلوك لا يُميز أساساً بين الأشخاص والأشياء. إن الطفل يجب

بعضاً من أعباءه ويكره بعضها الآخر، ويغضب منها إذا أصبحت غير عملية، كما أنه يعانقها ويقبلها ويظهر علامات التعلق بها. والأشخاص، بلا شك، الذين يبرزون أولاً في الوقت المناسب هم في المقام الأول من حيث الأهمية. ولكن حتى من هذا ينتج أن العلاقة معهم هي نمط من أنماط موقف الطفل تجاه الأشياء.

ونرى من النقاط المهمة الأخرى، الاهتمام الكبير الذي يبديه الطفل بالحيوانات. إذ يمكنني، من خلال ملاحظتي الشخصية، أن أؤكد أن الأطفال الذين يبلغون من العمر بضعة أشهر، والذين لم يطل اهتمامهم بالأشياء غير الحية، سوف يتابعون بانتباه طيراً في تحركاته لبعض الوقت. كانت أيضاً واحدة من الكلمات الأولى التي سوف يفهمها الطفل، أي إنه سيبحث بنظره عن الطير عندما يُلفظ اسمه. والاهتمام الظاهر بالحيوانات في مراحل لاحقة من الطفولة معروف جيداً. وفي هذا الصدد، هو من الأهمية بمكان بالنظر إلينا، لأن الحيوان ولا سيما الطير بتحركاته التلقائية، وسهولة انفصاله عن البيئة المحيطة، وتذكيره الذي لا جدال فيه بالأشخاص، هو تماماً كشيء من الأشياء التي من شأنها أن تثير اهتمام الطفل، وفقاً لنظريتنا.

إننا نجد، عند تحليل المتوحش المعاصر في علاقته مع البيئة المحيطة، تماثلاً واضحاً في الموقف الموصوف تواء، إذ يهيم العالم الخارجي بقدر ما يُنتج أشياء مفيدة. يجب فهم المنفعة هنا، بالطبع، بمعناها الأوسع، أي لا تقتصر فقط على ما يمكن أن يستهلكه الإنسان كغذاء، أو يستخدمه للوقاية

والحصول على أدوات مفيدة، بل تمتد لتشمل كل ما يحفز أنشطته في اللعب أو الطقوس أو الحرب أو الإنتاج الفني.

تبرز كل هذه الأشياء المهمة للمتوحش كوحدات معزولة منفصلة عن خلفية غير متميزة. وعندما كنت أنتقل مع المتوحشين عبر أي وسط طبيعي - إبحار في البحر، أو مسير على الشاطئ أو عبر الأدغال، أو إلقاء نظرة سريعة على السماء المضاء بالنجوم - كنت غالباً معجباً بميلهم إلى عزل الأشياء القليلة المهمة لهم، والتعامل مع الباقي وكأنه مجرد خلفية. يمكن أن تستوقفني نبتة أو شجرة، في غابة، لكن عند الاستفسار يكون الجواب - "أوه هذه مجرد "شجيرة" ليس إلا." كما يُصرف النظر عن أي حشرة أو طائر لا يلعب أي دور في التقليد أو المؤونة "ماونا والا" - مجرد حيوان طائر. ولكن، على العكس من ذلك، إذا حدث أن كان الشيء مفيداً بطريقة أو بأخرى، فسوف يُسمّى، وسوف تُعطى إشارة مفصلة إلى استخداماته وخصائصه، ومن ثمّ، سوف يتم إضفاء صفة فردية مميزة عليه. وسوف يحدث الأمر نفسه فيما يتعلق بالنجوم، وسمات المناظر الطبيعية، والمعادن، والأسماك، والأصداف. يوجد في كل مكان اتجاه لعزل ما يكون، في بعض النواحي، تقليدياً وطقوسياً مفيداً للإنسان، وإلقاء كل الباقي في كومة واحدة مختلطة وغير متجانسة. ولكن يوجد، حتى داخل هذا الاتجاه، تفضيل واضح للعناصر الصغيرة المعزولة التي يمكن التعامل معها بسهولة. إن اهتمامهم بالحيوانات أكبر نسبياً من اهتمامهم بالنباتات، وبالأصداف أكبر منه بالمعادن، وبالحشرات الطائرة أكثر منه بالزاحفة. وإن ما يمكن فصله

بسهولة يكون مفضلاً. وغالباً ما تُسمَّى التفاصيل الصغيرة في المنظر الطبيعي، وتُعالج وفقاً للتقاليد، وهي أيضاً تثير الاهتمام، في حين تظل المساحات الكبيرة من الأرض من دون اسم أو سمة مميزة.

إن الاهتمام الكبير الذي أبداه الإنسان البدائي بالحيوانات يشكل شبهاً غريباً لموقف الطفل، والأسباب النفسية لكليهما، على ما أعتقد، متشابهة. وتوجد تعابير عن اهتمام المتوحش بالحيوانات في جميع مظاهر الطوطمية، وعبادة الحيوان، والتأثيرات الحيوانية المختلفة في الفولكلور والمعتقد والطقس البدائيين.

دعونا الآن نعيد تحديد طبيعة هذه الفئة العامة التي يضع فيها العقل البدائي الأشخاص والحيوانات والأشياء. إن هذه الفئة الخام غير المألوفة، غير معرفة أو محددة، لكن يتم الشعور بها بشكل قوي والتعبير عنها بشكل جيد في السلوك البشري. وهي مبنية على معايير انتقائية للفائدة البيولوجية وكذلك لاستخدامات وقيم نفسية واجتماعية إضافية. إن المكانة البارزة التي يتخذها الأشخاص فيها، تصبغها بطريقة تدخل فيها الأشياء والحيوانات بطابع مشخص. وإن جميع عناصر هذه الفئة، هي أيضاً مميزة ومعزولة وتعامل كوحدات. وانطلاقاً من خلفية غير متميزة، فإن النظرة العالمية العملية للإنسان البدائي تعزل فئة من الأشخاص والأشياء المشخصة. ويتضح في الحال أن هذه الفئة تتطابق تقريباً مع تلك الفئة المادية، ولا سيما المادة الأرسطية. لكن، بالطبع، لا تدين بأي شيء، مهما كان، لأي تكهنات فلسفية، مبكرة أو متأخرة. إنها المصفوفة الخام غير المألوفة التي

يمكن أن تنبثق منها المفاهيم المختلفة للمادة. قد يطلق عليه اسم مادة خام، أو بروتوسيا لأولئك الذين يفضلون الأصوات العلمية على الأصوات البسيطة.

كما رأينا، يأتي تطور الصوت ذا المغزى وواضح اللفظ بالتوازي مع مواقف الذهنية المبكرة للطفل، ومن المحتمل أيضاً مع مواقف الإنسان في المراحل الأولى من تطوره. إن فئة المادة الخام البارزة جداً في النظرة الذهنية المبكرة تتطلب وتتلقى الأصوات واضحة اللفظ للدلالة على عناصرها المختلفة. يشكل صنف الكلمات المستخدمة لتسمية الأشخاص والأشياء المشخصة فئة نحوية بدائية غير مادية. وهكذا، يُنظر إلى هذا القسم من الكلام بأنه متجذر في أنماط السلوك النشطة وفي الاستخدامات النشطة للكلام، ويمكن ملاحظته في الطفل والمتوحش، ومن المفترض أيضاً في الإنسان البدائي.

دعونا بعد ذلك نعالج باختصار الصنف الثاني المهم من الكلمات - كلمات العمل أو الأفعال. وهي الفئة الكامنة الحقيقية التي تظهر لاحقاً في النظرة الذهنية للطفل، وهي سائدة بشكل أقل في النظرة الذهنية للمتوحش. وهذا يتوافق مع حقيقة أن البنية النحوية للأفعال أقل تطوراً في لغات المتوحشين. في الواقع، يتمحور عمل الإنسان حول الأشياء. والطفل يجب أن يكون على دراية بالطعام أو الشخص الذي يقوم بالخدمة قبل أن يتمكن من / أو يحتاج إلى تبيان عمل الشخص المساعد أو أن يصبح مدركاً لأفعاله الذاتية. وتبرز أيضاً الحالات الجسدية للطفل من الظرف بشكل أقل

بكثير من الأشياء التي تدخل في هذا الأخير. ومن ثم، فقط في مرحلة لاحقة من نمو الطفل، يمكننا أن نرى أنه يفصل التغيرات في محيطه عن الأشياء التي تتغير. يحدث هذا في المرحلة التي يبدأ فيها الرضيع باستخدام أصوات واضحة اللفظ. ويبدأ التعبير عن أعمال مثل الأكل والشرب والراحة والمشي، وعن حالات الجسم مثل النوم والجوع والاستراحة، وعن الأمزجة مثل المحبة والكراهية. ومن هذه الفئة الحقيقية للفعل، الحالة والحالة المزاجية، يمكننا أن نقول إنه يصبح مستعداً للقيادة وإصدار الأوامر وكذلك للإشارة أو الوصف، وإنه مرتبط بعنصر التغير، أي بالوقت، وإنه يشترك بعلاقة خاصة وثيقة مع الشخص المتكلم والمستمع. ويمكن ملاحظة السمات نفسها في هذه الفئة في نظرة المتوحشين؛ اهتمام كبير بجميع التغيرات التي تتعلق بالكائن البشري، وبمراحل وأنماط العمل البشري، وبحالات الإنسان الجسدية والمزاجية. تتيح لنا هذه الإشارة الموجزة أن نذكر أنه في المراحل البدائية من كلام الإنسان لا بد أن كانت ثمة فئة حقيقية دخلت فيها جميع عناصر التغير القادرة على التعديل الزمني، التي تحمل طابع المزاج الإنساني والإرادة الإنسانية، وترتبط مع العمل الشخصي للإنسان.

عندما ننظر إلى صنف الكلمات المستخدمة للإشارة إلى عناصر هذه الفئة الحقيقية، نجد تطابقاً كبيراً بين الفئة وقسم من أقسام الكلام. إن كلمة الحركة، أو الفعل، قادرة في جميع اللغات على إجراء التعديلات النحوية التي تعبر عن العلاقة الزمنية أو الحالات المزاجية أو أشكال النطق، كما

يرتبط الفعل ارتباطاً وثيقاً بالضمائر، وهي صنف من كلمات تمثل فئة حقيقية أخرى.

يجب قول بضع كلمات عن الضمائر. ما هي فئة السلوك البشري البدائي الحقيقية وعادات الكلام البدائية المقابلة لذلك الصنف الصغير ولكن الحيوي للغاية من الكلمات؟ إن الكلام، كما رأينا، هو أحد الأساليب الأساسية للفعل الإنساني، ومن هنا يقف الفاعل في الكلام، أي المتكلم، في مقدمة الرؤية البراغمية للعالم. من ناحية ثانية، نظراً لأن الكلام يرتبط بالسلوك الجماعي، يتعين على المتكلم الإشارة باستمرار إلى المستمع أو المستمعين. وهكذا، يحتل المتكلم والمستمع، إذا جاز التعبير، الموقعين الأساسيين في منظور المقاربة اللغوية. ويوجد إذن صنف خاص محدود جداً من الكلمات يتطابق مع فئة حقيقية، يجري استخدامه باستمرار، وقابل للارتباط بسهولة بكلمات الفعل، ولكنه مشابه في طبيعته النحوية للأسماء — وهو قسم الكلام المسمى بالضمير، ويشتمل على بضع كلمات فقط، لكنها تُستخدم باستمرار؛ وعموماً، هي كلمات قصيرة ويمكن التحكم فيها بسهولة وتظهر في علاقة وثيقة مع الفعل، ولكنها تعمل تقريباً كأسماء. ومن الواضح أن هذا القسم من الكلام يتطابق بشكل كبير مع فئته الحقيقية. ويمكن متابعة التطابق في العديد من التفاصيل الأكثر إثارة للاهتمام - الوضع غير المتماثل الخاص بالضمير الشخصي الثالث، ومشكلة الأجناس والأدوات التصنيفية، الظاهرة على وجه الخصوص في الشخص الثالث^(١).

(١) راجع مقال الكاتب حول "الأدوات التصنيفية" في نشرة الدراسات الشرقية، المجلد الثاني.

ومع ذلك، لا يزال يتعين علينا التطرق إلى إحدى النقاط التي تتعلق بخاصية مشتركة بين الأسماء والضمائر، والتعامل مع تصريف الحالات المختلفة للاسم. وتُشتق الفئة الحقيقية لهذا الأخير من وحدات مشخصة من المحيط. يكون أول موقف، لدى الطفل، تجاه عناصر من هذه الفئة هو التمييز القائم على المنفعة البيولوجية وعلى المتعة في إدراكها. إذ يرحب الرضيع بهذه العناصر بأصوات ذات مغزى، أو يسميها بكلمات واضحة اللفظ عند ظهورها، ويناديا عند الحاجة. ومن ثم، يجري إخضاع هذه الكلمات، الأسماء، إلى استخدام محدد، وهو التسمية والمناشدة. وينتمي إلى هذه الفئة صنف فرعي من أسماء الموجودات التي يمكن تسميتها حالة الاسم العام (غير اسم العلم)، والتي تشبه بعض الاستخدامات الندائية والاسمية في تصريف الأسماء في اللغات الهندو أوروبية.

إن هذا يصبح، في الاستخدامات الأكثر تطوراً للغة، مساعداً أكثر فاعلية في العمل، وتأتي كلمة الشيء إلى ارتباط أقرب مع كلمة الفعل. يُسمّى الأشخاص، بأسمائهم أو عن طريق اختيارات ضمائرية مرتبطة بما يفعلونه: "أنا أذهب"، "أنت تأتي"، فلان أو علان يشرب"، "حيوان يجري"، إلخ. وهكذا نجد أنه يجري استخدام اسم شخص أو شيء مشخص بطريقة مختلفة، مع صيغة مختلفة للمعنى كفاعل، أو من الناحية الفنية كفاعل الفعل. هذا هو الاستخدام المقابل لحالة الفاعلية التي يجري فيها دائماً وضع الاسم كفاعل إسناد. قد يقال بالنظر إلى هذه الحالة في الأسماء إنها تتوافق مع صنف من الضمائر، هي الضمائر الشخصية، أنا، أنت، هو.

يُنفذ العمل فيما يتعلق بأشياء معينة، وتُعالج الأشياء والأشخاص. وتشترك أسماءهم، عندما ترتبط بكلمة فعل بتلك الطريقة، في الحالة المفعولية، وتستخدم الضمائر في شكل خاص، ذلك الشكل الذي يسمى المفعولي أو الانعكاسي.

بما أن اللغة متجذرة في الاهتمام العملي للإنسان بالأشياء والأشخاص، فثمة علاقة أخرى ذات أهمية أساسية، أي تلك التي يمكن فيها للشخص أن يطالب بشكل محدد بالعلاقة مع / أو بامتلاك شخص أو شيء آخر. فيما يتعلق بأقرب الناس المحيطين، توجد روابط القرابة والصداقة؛ وفيما يتعلق بالأشياء، يأتي الشعور المادي بالامتلاك. يمكن تسمية العلاقة بين اسمين قائمين بالنسبة لبعضهما بعضاً كشيء أو شخص متعلق بـ / أو ممتلك من قبل شيء أو شخص آخر، بعلاقة الجر (الإضافة) أو الملكية، وتقدّم كوسيلة مميزة لربط اسمين في جميع اللغات البشرية. يتوافق هذا أيضاً مع حالة الجر (الإضافة) للغات الأوروبية في استخداماتها الأكثر تميزاً. في الضمائر أيضاً، يوجد صنف خاص من الضمائر التي تعبر عن الصلة.

تبرز أخيراً إحدى صيغ الفعل تجاه الأشخاص أو الأشياء الخارجية عن غيرها من الصيغ، أي تلك الصيغة التي تحددها الظروف المكانية. ومن دون الخوض في مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، أُشير إلى أن يمكن افتراض وجود فئة فرعية محددة من الاستخدامات الاسمية في جميع اللغات - تلك التي تتوافق مع حالة الجر.

من الواضح أن لا تزال توجد فئات أخرى ناتجة عن موقف الإنسان الهادف إلى المنفعة، تلك الفئات الخاصة بصفات أو نوعيات شيء ما، الخصائص المميزة للفعل، العلاقات بين الأشياء، العلاقات بين الأوضاع، وسوف يكون من الممكن إظهار أن الصفة، والظرف، وحرف الجر، وحرف العطف يستندون إلى هذه الفئات الحقيقية. يمكن للمرء المضي قدماً أيضاً، مع الاستمرار في التعامل، من ناحية، مع الأمور الدلالية التي يجب التعبير عنها، ومن ناحية أخرى، مع السمات البنيوية للغة، من أجل شرح هذه الأخيرة بالإشارة إلى وقائع حقيقية من طبيعة إنسانية بدائية.

إن هذا الوصف الموجز القصير كاف للإشارة إلى الطريقة والحجة، التي يمكن من خلالها إنشاء مثل هذا العلم لدلالات الألفاظ التكوينية البدائية - وهو العلم الذي يشير إلى الموقف البدائي للإنسان تجاه الواقع، ويستطيع أن يبين الطبيعة الحقيقية لـ الفئات النحوية. وتبدو نتائج مثل هذا العلم لدلالات الألفاظ البدائية، حتى بقدر ما أشرنا إليها، كما أعتقد، وثيقة الصلة بنتائج أوغدن وريتشاردز. وزعمهما أن الموقف الخاطئ تجاه اللغة ووظائفها هو أحد العقبات الرئيسة في تقدم الفكر الفلسفي والتحقيق العلمي، وفي الاستخدامات العملية المتنامية للغة في الصحافة والكتيبات والرواية. لقد حاولت الآن، في هذا القسم وفي القسم السابق، أن أوضح أن مثل هذا الموقف غير الناضج وغير السليم تجاه اللغة والمعنى يجب أن يكون موجوداً. وقد حاولت أن أشرح كيف نشأ ولماذا كان عليه أن يستمر، وحاولت تتبعه حتى في تفاصيل البنية النحوية.

يوجد شيء آخر ينبغي إضافته؛ لقد حدث انتقال عشوائي وإجمالي للجزور والمعاني من فئة نحوية إلى أخرى، من خلال عمليات لاحقة من الاستخدام اللغوي والتفكير؛ لأن، وفقاً لوجهة نظرنا حول علم دلالات الألفاظ البدائية، يجب أن يكون في الأصل لكل جذر ذي مغزى مكانه، ومكان واحد فقط، في فئته اللفظية الصحيحة. وعلى هذا النحو، فإن الجزور التي تعني "إنسان" و"حيوان" و"شجرة" و"حجر" و"ماء" هي جذور اسمية بشكل أساسي، أما معاني "ينام" و"يأكل" و"يذهب" و"يأتي" و"يقع" فهي فعلية. ولكن مع تطور اللغة والفكر، فإن العمل المطرد للاستعارة والتعميم والقياس والتجريد والاستخدامات اللغوية المماثلة، يبني روابط بين الفئات ويمحو الخطوط الحدودية، ما يسمح للكلمات والجزور بحرية التحرك على كامل حقل اللغة. في اللغات التحليلية، مثل الصينية والإنكليزية، تكون هذه الطبيعة كلية الوجود للجزور واضحة للغاية، ولكن يمكن العثور عليها حتى في اللغات البدائية جداً.

لقد أظهر الآن السيد أوغدن والسيد ريتشاردز بأسلوب مقنع للغاية الإصرار الشديد على المغالطة الواقعية القديمة التي مفادها أن الكلمة تضمن، أو تحتوي على، حقيقة معناها الخاص. إن نظرة خاطفة خلف كواليس تشكيل الجذر البدائي وحقيقة الفئات البدائية وانهارها اللاحق، تضيف وثيقة مهمة لآراء المؤلفين. لقد أعطت هجرة الجزور إلى أماكن غير مناسبة الواقع التخيلي للمعنى الممدّي^(١) صلابة خاصة به. نظراً لأن

(١) المعنى الممدّي (hypostatized meaning): الذي يعدّ الشيء المجرد، أو يتعامل معه، كأنه شيء مادي ملموس. / المترجم /.

التجربة المبكرة تسوّغ الوجود الاسمي لأي شيء موجود ضمن فئة المادة الخام من المادة الرئيسة، والتغيرات اللغوية اللاحقة تُدخل هناك جذوراً مثل "الذهاب" و"الراحة" و"الحركة"، وما إلى ذلك، والاستنتاج الواضح هو أن هذه الكيانات أو الأفكار المجردة تعيش في عالم حقيقي خاص بها. وأن الصفات غير الضارة مثل "جيد" أو "سيئ"، التي تعبر عن رضا أو عدم رضا النصف الحيواني للمتوحش في ظرف ما، والتي لاحقاً تدخل عنوة في الحيز المحجوز للقوالب غير المتقنة شبه المنجزة من المادة البدائية، تتسامى إلى "جودة" و"سوء" وتخلق عوالم لاهوتية كاملة، ومنظومات من الفكر والدين. يجب التذكر، بالطبع، أن نظرية أوغدن وريتشاردز، ووجهة النظر المعبر عنها هنا، تحافظان على تلك اللغة بكل تأكيد، وجميع العمليات اللغوية تستمد قوتها فقط من عمليات حقيقية تحدث في علاقة الإنسان بمحيطه. لقد تطرقت فقط إلى مسألة التحولات اللغوية، وسيكون من الضروري تفسيرها من خلال العمليات النفسية والاجتماعية للمجتمعات البربرية وشبه المتحضرة؛ تماماً كما فسرنا اللغويات البدائية عن طريق تحليل عقل الإنسان البدائي - وكما فسر مؤلفا هذا الكتاب فضائل وعيوب اللغة الحالية من خلال تحليلهما المتقن للعقل الإنساني عموماً.

تحليل أنثروبولوجي للحرب

الفصل الأول

الحرب عبر العصور

يمكن المطالبة في أيّ ندوة للعلوم الاجتماعية عن الحرب، مطالبة محقة، بمكان للأنثروبولوجيا، دراسة الجنس البشري بصورة عامة. ومن الواضح أن عالم الأنثروبولوجيا لا يجب أن يظهر كمرشد فقط، يعلن قدوم الحرب في منظور التطور البشري، عدا عن أن يكون بمنزلة مهرّج للعلوم الاجتماعية، يسلي الندوة بحكايات عن أكل لحوم البشر أو تصيّد الرؤوس، عن الطقوس السحرية المنافية للعقل أو رقصات الحرب الطريفة.

لقد تسببت الأنثروبولوجيا بأذى أكثر مما قدمت نفعاً نتيجة للتضليل في هذا الموضوع من خلال رسائل تفاؤلية من الماضي البدائي، تصور أسلاف الإنسان بأنهم كانوا يعيشون في عصر ذهبي من السلام الدائم. بل حتى إن الأمر الأكثر تضليلاً هو تعاليم أولئك الذين يؤكّدون أو يشيرون

إلى أن الحرب هي تراث أساسي للإنسان، وهو قدر نفسي أو بيولوجي لن يتمكن الإنسان من تحرير نفسه منه أبداً^(١).

ومع ذلك، يوجد دور حقيقي لعالم الأنثروبولوجيا، فعن طريق دراسة المجتمعات البشرية على أوسع نطاق، في المنظور الزماني والتوزيع المكاني، ينبغي أن يكون قادراً على إخبارنا ما هي حقيقة الحرب. ما إذا كانت الحرب ظاهرة ثقافية يمكن العثور عليها في بدايات التطور، وما هي أسبابها المحددة وآثارها؛ وما الذي تخلقه وما الذي تدمره - هذه أسئلة تخص علم الإنسان. لذلك يجب تحليل الأشكال والعوامل والقوى التي تحدد وتعرف الحرب البشرية في نظرية أنثروبولوجية صحيحة للحرب.

(١) ترتبط وجهة النظر اللاعنيفة البدائية بأسماء غرافتون إليوت سميث، ودبليو. ج. بيرى، وفر. دبليو. شميدت وأعضاء آخرين من مدرسة فيينا. وتُظهر الدراسات التي قام بها آر. هولستي، وفان در بيج، وغ. سي. ويلر أن "مرحلة التوحش الدنيا" لم تكن تعيش في حالة "حرب دائمة". هذا صحيح إلى حد بعيد، ومع ذلك، فإنه لا يبرر التعميمات كتلك التي يطلقها إليوت سميث: "الإنسان الطبيعي ... هو شخص طيب النفس، وصادق، ومراع لحقوق الآخرين ومشاعرهم، وعفيف، ومسالماً."

لقد جرى تطوير وجهة النظر القائلة إن الحرب كانت وستظل قدر الجنس البشري والتوسع فيها، من قبل إس. آر. شتاينميتز وبدعم من مراجع أنثروبولوجية مثل السير آرثر كيث والأستاذ رالف لينتون. وقد جرى قبوله جزئياً بين قادة آخرين في العلوم الاجتماعية، من قبل الدكتور ج. شوتويل والأستاذ كوينسي رايت. ويمكن العثور على عرض متوازن وواضح وسليم لبدايات الحرب ومحدداتها الحقيقية في مقال عن "الحرب" موجود في موسوعة العلوم الاجتماعية، كتبه الأستاذ ألفين جونسون.

كل هذه المسائل لها تأثيرها العملي والنظري. وكعضو في ندوة حول الحرب، مستوحاة من الاهتمامات البراغماتية وكذلك الفلسفية، يجب أن يكون عالم الأنثروبولوجيا نفسه على دراية تامة بظروف الحرب الحالية والمشكلات العملية التي تنشأ عن أزمتنا المعاصرة. لا يوجد وقت لقضائه في الأمور التافهة في حين روما تحرق - أو على نحو أكثر صحة، في حين روما تساعد برلين في إحراق العالم^(١).

إن المسألة الرئيسة اليوم التي يملئها الحس العام، والحنكة السياسية السليمة التي لا غنى عنها، الجارية عبر التأمل المجرد والفلسفي، والمستمرة في، وفوق، المعركة من صرخات الجيوش المتخذقة والدبلوماسية الماكرة، هي مسألة بسيطة وحيوية: هل ينبغي لنا إلغاء الحرب، أو يجب علينا الخضوع والاستسلام لها اختياراً أو اضطراراً؟ وهل من المرغوب فيه أن يوجد سلام دائم، وهل هذا السلام ممكن؟ إذا كان ذلك ممكناً، كيف يمكننا تنفيذه بنجاح؟ من الواضح أن هناك ثمنًا، وثنًا باهظًا جداً، يجب دفعه مقابل أيّ تغيير جوهري في بنية الجنس البشري. من الواضح هنا أن السعر الذي يجب دفعه هو التخلي عن سيادة الدولة، وإخضاع جميع الوحدات السياسية إلى سيطرة عالمية. وما إذا كان هذا الأمر يُعدّ تضحية أصغر أو أكبر من منظور التقدم والثقافة والشخصية مقارنة مع الكوارث التي تحدثها الحرب هي مسألة أخرى، وقد يؤذن بحلها قريباً في المحاجات والمناقشات الأنثروبولوجية.

(١) إشارة إلى الحرب العالمية الثانية، التي كانت مندلعة في أثناء كتابة هذه المقالة، وكانت الكفة لا تزال تميل لمصلحة إيطاليا وألمانيا إلى حد بعيد. / المترجم /.

أعتقد أن مهمة تقييم الحرب، من منظور التحليل الثقافي، هي اليوم الواجب الرئيس لنظرية الحضارة. ففي البلدان الديمقراطية، يجب تحرير الرأي العام من التحيز والأحكام المسبقة، وتنويره فيما يتعلق بالمعرفة السليمة. تستنفد الدول الشمولية قدراً كبيراً من الطاقة والبصيرة والهندسة البناءة في مهمة تلقين عقول رعاياها، كما هو الحال في مهمة بناء القوات المسلحة. ما لم نحشد علمياً وأخلاقياً للمهمة النظرية، فلن نتمكن من معارضتها. في الوقت نفسه، فإن الفهم الثقافي الكامل للحرب في علاقتها بالجنسية والدولة، وفي دوافعها وآثارها، وفي السعر المدفوع والمزايا المكتسبة، هو ضروري أيضاً عند تنفيذ أيّ تغيير أساسي.

إن مسألة ماهية الحرب كظاهرة ثقافية تقع بطبيعة الحال في القضايا المكونة للمحددات البيولوجية للحرب، وآثارها السياسية، وبنائها الثقافي. سوف نرى، في المناقشة التالية لحب القتال والعدوان، أن حتى القتال المنظم مسبقاً ليس رد فعل بسيطاً على عنف مقرر بنزوة غضب. التمييز الأول الذي ينبثق من هذا التحليل سيكون بين القتال المنظم والجماعي في مقابل أعمال العنف الفردية والمتفرقة والعفوية — التي تُعدّ سوابق للقتل والاغتيال والاضطراب المدني، ولكن ليست سوابق للحرب. وسوف نبين بعد ذلك أن القتال المنظم يجب أن يُناقش بشكل كامل فيما يتعلق بخلفيته السياسية. يؤدي القتال داخل المجتمع المحلي وظيفة مختلفة تماماً عن الاعتداءات أو المعارك بين القبائل. ومع ذلك، حتى في هذه الأخيرة، سيتعين علينا التمييز بين الحرب الفاعلة ثقافياً والعمليات العسكرية التي

لا تترك أيّ علامة دائمة سواء من حيث الانتشار أم التطور أم أيّ عقبول تاريخي دائم. وسوف ينبثق عن كل هذا مفهوم "الحرب كنزاع مسلح بين وحدتين سياسيتين مستقلتين، عن طريق قوة عسكرية منظمة، في السعي إلى سياسة قبلية أو وطنية"^(١). بهذا الحد الأدنى لتعريف الحرب، يجب أن نكون قادرين على رؤية كم هو عبثي ومضلل عدّ المشاجرات والمناوشات والاعتداءات البدائية سوابق حقيقية لكارثة العالم الحالية.

(١) راجع مقالتي، "القضية المميّنة"، مجلة الأطلسي الشهرية، CLIX (كانون الأول، ١٩٣٦)، ص. ٦٩ - ٦٥٩.

الفصل الثاني

الحرب والطبيعة البشرية

إذن، علينا أولاً أن نواجه قضية "العدوانية كسلوك غريزي"، وبعبارة أخرى، تقرير أمر الحرب بدوافع بيولوجية داخلية. وإن تعابير مثل "الحرب أقدم من الإنسان"، "الحرب متأصلة في الطبيعة البشرية"، "الحرب مقررة بيولوجياً" إما ليس لها معنى أو تدل على أن البشرية يجب أن تخوض الحروب، تماماً كما على جميع الناس أن يتنفسوا ويناموا ويتكاثروا ويأكلوا ويمشوا ويطرحوا فضلاتهم، أينما عاشوا وأياً كانت حضارتهم. يعرف هذا الأمر كل تلميذ مدرسة، ومعظم علماء الأنثروبولوجيا قد تجاهلوا الوقائع التي جرى ذكرها تواتراً. وإن دراسة الإنسان قد فاتها بالتأكيد إدراك القضية المتصلة بالعلاقة بين الثقافة والأسس البيولوجية للطبيعة البشرية^(١).

تعني الحتمية البيولوجية، بشكل واضح وبسيط، أنه لا يمكن لأي كائن حي في أي حضارة أن يبقى على قيد الحياة، وأن يستمر المجتمع المحلي

(١) أخذت العبارات السابقة الموضوعية ضمن علامات اقتباس من الأدبيات العلمية الحالية المتعلقة بالحرب. وجرى معالجة المسائل النظرية لاحتياجات البشر الأساسية وإشباعها في الثقافة، بشكل كامل في مقالي، "الثقافة"، في موسوعة العلوم الاجتماعية، وفي مقال عن "المجموعة والفرد في التحليل الوظيفي" منشور في المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع، XLIV (أيار ١٩٣٩)، ص. ٦٤ - ٩٣٨.

من دون الاندماج الكامل في ثقافة من قبيل الوظائف الجسدية مثل التنفس والنوم والراحة وطرح الفضلات والتكاثر. يبدو هذا واضحاً لدرجة أن جرى التغاضي عنه على نحو دائم أو حُذف على نحو معلن من التحليلات الثقافية للسلوك البشري. ومع ذلك، نظراً لأن الأنشطة البيولوجية هي في حد ذاتها محددات للثقافة، وبما أن كل ثقافة بدورها تعيد تعريف كثير من هذه الأنشطة البيولوجية وتفرض في تحديدها وتحويلها، فلا يمكن ترك الترابط الفعلي والاعتماد المتبادل خارج النظرية الأنثروبولوجية. ويجب علينا أن نوضح بإيجاز كيف تكون مراحل معينة من السلوك البشري بمنزلة ثوابت بيولوجية، ومن ثمّ نطبق تحليلنا على العدوان وحب القتال.

يختبر كل كائن حي بين وقت وآخر دافع الجوع، وهذا يدفعه إلى البحث عن الطعام، ومن ثمّ إلى التناول، أي فعل الأكل، الذي في أعقابه تنتج حالة الشبع. إن التعب يستلزم راحة، والتعب المتراكم يتطلب نوماً، وكلاهما تتبعه حالة جديدة للكائن الحي ويمكن أن يحددها عالم الفيزيولوجيا من منظور حال الأنسجة. يكون الدافع الجنسي أكثر تقطعاً في حدوثه وتحيط به محددات ثقافية أكثر تعقيداً وتفصيلاً من التودد، والمحرمات الجنسية، والأحكام القانونية، ومع ذلك يؤدي إلى أداء مشترك محدد - وهو الاقتران، الذي يتبعه مرة أخرى حال من الهمود المؤقت فيما يتعلق بهذا الدافع. قد يستهل الاقتران تسلسلاً بيولوجياً جديداً للأحداث: حمل، وحمل، وإنجاب، التي يجب أن تحدث بانتظام في أيّ مجتمع محلي إذا كان يريد البقاء على قيد الحياة واستمرار ثقافته.

في كل من هذه الوقائع البسيطة و"الواضحة"، ثمة بعض المبادئ النظرية ذات أهمية كبرى. تعيد الثقافة، بجميع أشكالها التي لا تُعدّ ولا تحصى، تحديد

الظروف التي قد يحدث في ظلها الدافع، وقد تعيد تشكيل الدافع في بعض الحالات وتحوله إلى قيمة اجتماعية. إن الامتناع عن ممارسة الجنس والصيام الطويل قد يؤديان إلى تعديل طفيف في الكائن الحي فيما يتعلق بالجنس والجوع. كما أن السهر والفترات الطويلة من النشاط المكثف يجعلان الراحة والنوم محددين عن طريق أحكام ثقافية أيضاً، وليس فقط عن طريق الكائن الحي. حتى إن النشاط التنفسي الأكثر انتظاماً والذي يبدو فسيولوجياً بحثاً يرتبط بمحددات ثقافية - جزئياً لأن ترتيبات السكن والنوم تتحكم إلى حد ما بكمية الأكسجين المتاح ومعدل التنفس، وجزئياً لأن فعل التنفس، المحدد في الحياة نفسها، كان النموذج الأولي لمجموعة كاملة من الممارسات والمعتقدات المرتبطة بالأرواحية. ومع ذلك، إن الذي لا يمكن القيام به أبداً في أي ثقافة هو الإزالة الكاملة لأي من هذه التسلسلات الحيوية التي تفرضها الطبيعة البشرية على كل ثقافة. يمكننا تكثيف مناقشتنا في شكل مخطط بسيط:

دافع ← رد فعل الجسم ← إشباع

يمكننا أن نقول إن المتغير الأصغر فيما يتعلق بأي من التأثيرات الثقافية للمراحل الثلاث هو المتغير الأوسط. إن الأخذ الفعلي للهواء أو الطعام، وفعل الاقتران، وعملية النوم هي ظواهر يجب أن تُوصف من منظور التشريح، وعلم وظائف الأعضاء، والكيمياء الحيوية، والفيزياء. والنقطة المهمة الثانية هي أن كلا الرابطين - بين الدافع ورد فعل الجسم وبينه وبين الإشباع - هما حقائق فسيولوجية ونفسية واضحة المعالم وضوح رد فعل الجسم نفسه. بمعنى آخر، يجب أن تجسد كل ثقافة بشكل متكامل التسلسل الحيوي الكامل

للمراحل الثلاث. وكل من تلك التسلسلات الحيوية الثلاثية هو أمر لا غنى عنه لبقاء الكائن الحي على قيد الحياة، أو، في حالة الاقتران الجنسي والحمل، لبقاء المجتمع المحلي. ومهما كانت الاستجابات الثقافية معقدة وجوهرية بالنسبة للاحتياجات الأساسية للإنسان - استجابات مثل التودد والزواج والأسرة فيما يتعلق بالجنس، والترتيبات الاقتصادية داخل العائلة، وأنشطة إنتاج الطعام والمؤن على الصعيد القبلي أو الوطني استجابة للجوع - فهي مصممة بطريقة بيولوجية واحدة، إذ يجب تجسيد كل تسلسل حيوي متكامل بمراحله الثلاث والروابط بينها، بشكل سليم وكامل.

هل يمكننا أن ننظر إلى حب القتال والعدوانية وكل ردود الفعل الأخرى من عدااء وكرهية وعنف بأنها مشابهة لأي تسلسل حيوي جرت مناقشته حتى الآن؟ يجب أن يكون الجواب سلبياً على نحو جازم. ولا يعني ذلك أن الدافع وراء العدوان أو العنف أو التدمير غائب دائماً عن أي مجموعة بشرية أو عن حياة أي إنسان. إذا قُطع النشاط التنفسي عن طريق المصادفة أو بواسطة فعل متعمد من قبل فرد آخر، فإن رد الفعل الفوري على ذلك هو القيام بمجهود ضخم عنيف لإزالة العائق أو للتغلب على فعل العدوان الإنساني. إذ يبدأ فوراً الركل والعض والدفع، وينشب قتال لا ينتهي إلا بهلاك الكائن الحي المختنق أو بإزالة العائق. أبعد الطعام عن طفل جائع أو كلب أو قرد، وسوف تثير ردود فعل عدائية قوية على الفور. كما أن أي تدخل في المسار الجاري للخطوات التمهيديّة للممارسة الجنسية - وعلى نحو خاص، أي انقطاع في العمل الفسيولوجي - يؤدي عند الإنسان والحيوان إلى نوبة غضب عنيفة.

ومع ذلك، إن هذه النقطة الأخيرة توصلنا مباشرة إلى الاعتراف بأن دافع الغضب، وضغائن الغيرة، وعنف الشرف المهان، والتملك الجنسي والعاطفي، كلها أمور منتجة للعداء والقتال، المباشر أو المؤجل، مثلما هو الحال بالنسبة للإعاقة في الإشباع الفوري لدافع بيولوجي.

يمكننا تلخيص هذه النتائج بالقول إن الدافع الذي يتحكم في العدوان ليس أساسياً بل مشتقاً، وإن ذلك يتوقف على الظروف التي تحدث فيها إعاقة الدافع الأولي المحدد بيولوجياً. ويحدث أيضاً بطرائق غير عضوية متنوعة جداً، تحددها عوامل ثقافية بحتة مثل الملكية الاقتصادية والطموح والقيم الدينية وامتيازات المرتبة والعواطف الشخصية من ولاء وتبعية وسلطة. ومن ثم، فإن الكلام حتى عن دافع حب القتال بأنه محدد بيولوجياً، غير صحيح. يصبح هذا الأمر أكثر وضوحاً عندما ندرك، من خلال النظر إلى المخطط السابق، أن جوهر الدافع هو إحداث رد فعل جسدي واضح ومحدد، يؤدي مرة أخرى إلى إشباع الدافع. أما في المجتمعات البشرية، فعلى العكس من ذلك، نجد أن دافع الغضب يتحول في كل حالة تقريباً إلى حالات مَرَضِيَّة مزمنة للعقل البشري أو الكائن الحي - إلى كراهية وحقد ومواقف عدائية دائمة. إن مشاعر محددة ثقافياً، من هذا القبيل، يمكن أن تؤدي، وتؤدي بالفعل، إلى أعمال عنف؛ يعني، ببساطة، إن أعمال العنف مقررة ثقافياً وليس بيولوجياً. في الواقع، عندما ننظر إلى حالات واقعية من أعمال العنف، الفردية أو الجماعية المنظمة، نجد أن معظمها ناتج عن أمور مألوفة وتقليدية وأيديولوجية بحتة، لا علاقة لها على الإطلاق بأي حالة عقلية مقررة عضوياً.

من المثير للاهتمام أن نجد أن عندما تُقدَّم حجة الحتمية البيولوجية أو النفسية للعدوانية كشيء متأصل في الطبيعة الحيوانية للإنسان، فمن السهل العثور على أمثلة من سلوك ما قبل ظهور الإنسان. ومن السهل إظهار أن الكلاب والقردة والسعادين، بل حتى الطيور، تتقاتل في سبيل الإناث أو الطعام أو الحقوق المكانية أو المحلية. وتكشف دراسة الأطفال غير الناضجين في القبائل البدائية، أو في دور الحضانة لدينا، أن حجة العنف غالباً ما تُستخدم، ويجب أن يراقبها البالغون باستمرار ويضبطوها^(١). وقد يكون هذا، في الواقع، قد أوحى لأي مراقب مؤهل أن التخلص من العنف والعدوان، وليس تعزيزه، هو جوهر أي عملية تعليمية.

(١) راجع، على سبيل المثال، الحجج والوثائق الواقعية الواردة في الكتابين، الأول لـ إي. ف. إم. دورين، و جون باولبي، "العدوانية الشخصية والحرب" (لندن: ك. باول، و ترنش، و تروبر، و كو.، ١٩٣٨)، والثاني لـ إدوارد غلوفر، "الحرب والسادية والسلمية" (لندن: غ. ألين، و أونوين، ١٩٣٣). يمكن اتخاذ كلا هذين الكتابين كمثالين عن التحليل الخاطئ وغير الكافي لماهية الحقيقة العدوانية، والميل إلى الخلط بين القضايا عن طريق إلقاء اللوم على "الطبيعة البشرية" في الحوادث المأساوية الحالية للمذابح الجماعية الآلية، التي نحسب أن ندعوها "الحرب العالمية الثانية". يمكن العثور على أمثلة جيدة من دون تفسير خاطئ في كتاب "الإحباط والعدوان"، تأليف جون دولارد وآخرون، الذي نشره معهد العلاقات الإنسانية، جامعة ييل (١٩٣٩). إلى زملائي في هذا المعهد، إلى الدكتور جون دولارد والدكتور نيل أ. ميلر، أنا مدين للغاية للفائدة المستمدة من النقاشات حول العدوانية والسلوك الغريزي. إذ جرت قراءة جزء من الحجة الحالية كورقة بحثية أمام مجموعة مسائية الاثنين في المعهد، والاقتراحات والانتقادات من الأساتذة مارك أ. ماي، كلارك ل. هول، و روبرت إم. يركس قد دُججت في هذا المقال.

عندما نواجه بالسؤال، أين وكيف وتحت أيّ ظروف تحدث أعمال عدوان فسيولوجي بحث بين البالغين من البشر، فإننا نصل مرة أخرى إلى نتيجة مثيرة للاهتمام. إذ تحدث بالفعل حالات يقوم فيها أشخاص سليمون عاديون بمهاجمة أو إيذاء أو قتل بعضهم بعضاً تحت ضغط الغضب الحقيقي، لكنها نادرة للغاية. فـكّر في مجتمعنا نحن؛ يمكنك ضرب أمثلة عن عدد غير محدود من الحالات من مستشفى للأمراض العقلية. ويمكنك أيضاً إظهار أن في ظروف خاصة جداً، كما هو الحال في السجون أو معسكرات الاعتقال، في مجموعات محصورة بحطام سفينة أو بعض الحوادث الأخرى، تكون حالات الاعتداء متكررة إلى حد ما. إن الكوارث، مثل مسرح يحترق أو قارب يغرق، تؤدي أحياناً، ولكن ليس دائماً، إلى قتال من أجل الحياة، قتال يُداس فيه أناس حتى الموت وتُسحق عظامهم نتيجة لأعمال العنف التي تنجم عن الهلع والخوف. توجد أيضاً حالات في سجل كل مجرم، بدائي أو متحضر، من الإصابات أو الكدمات القاتلة التي تحدث تحت ثورات غضب وكراهية، أو انفجار عاطفي من الغيرة. نرى أن "العدوانية" في إطار مجموعة ثقافية بالغة سن الرشد توجد تحت عناوين "الهلع" أو "اختلال العقل" أو "القراصة الزائفة"، أو بطريقة أخرى نرى أنها تصبح نوعاً من السلوك المعادي للمجتمع والحضارة والذي يدعى "إجرام". إنها دائماً جزء من انحلال الشخصية أو الانحلال الحضاري ومنتج منه، وهي ليست حالة من تسلسل حيوي يجب أن يكون مدججاً في كل ثقافة؛ بل حتى أكثر من ذلك، بما أنها نوع من سياق متهور يهدد بشكل دائم المسار الطبيعي للسلوك الحضاري، يجب ألا توجد، وأن يجري العمل على استئصالها في حال وجودها.

الفصل الثالث

تسخير الثقافة للعدوان

نجد نقطة أخرى مثيرة للاهتمام في دراسة العدوان، وهي أنه يبدأ في البيت، مثله مثل الإحسان. فكر في الأمثلة المذكورة سابقاً؛ إنها جميعاً تنطوي على اتصال مباشر، ومن ثمَّ انفجار الغضب حول قضايا آنية يحدث فيها تعارض في المصالح، أو، بين المجانين، يُتخيل حدوث ذلك التعارض. في الواقع، كلما كانت المجموعة المتعاونة المتحدة ببعض المصالح المشتركة أصغر، وتعيش يوماً بيوم بعضها مع بعض، كان من الأسهل بالنسبة لها أن يُغضب بعضها بعضاً، وأن ينفجر الغضب فيما بينها. لقد أظهر فرويد وأتباعه، من دون أدنى شك أو محابكة، أنه داخل المجموعة الأصغر من مجموعات التعاون الإنساني، أي الأسرة، كثيراً ما يثور الغضب والكراهية والدوافع المدمرة القاتلة. ويحدث في كل أسرة بدائية أو متحضرة، غيرة جنسية داخل المنزل أو شكوى حول الطعام أو الخدمة أو غيرها من الاهتمامات المادية. لقد رأيت بنفسني السكان الأصليين الأستراليين، والبابويين، والميلانيزيين، والبانتيوين الأفارقة، والهنود المكسيكيين يغضبون، أو حتى ينفجروا غيظاً، بين الفينة والأخرى عندما كانوا يعملون معاً، أو يحتفلون بالأعياد، أو يناقشون بعض الخطط أو بعض قضايا حياتهم اليومية. ومع ذلك، فإن حدوث عنف جسدي بشكل فعلي هو أمر نادر

للغاية، لدرجة أن يصبح قابلاً للإهمال من الناحية الإحصائية. وسنرى بعد قليل لماذا هو على هذا النحو.

يجب على أولئك الذين يؤكدون أن "العدوانية الطبيعية" هي سبب دائم للحرب أن يثبتوا أن هذه العدوانية تعمل وتؤثر أكثر بين الغرباء مقارنة بما تعمله بين أفراد من المجموعة نفسها، فالوقائع المأخوذة من الأدلة الإثنوغرافية تعطي إجابة مختلفة تماماً. والغرباء القبليون، فوق كل ذلك، مجردون من أي اتصال مع بعضهم بعضاً. فمثلاً، إن سكان سيلان الأصليين لديهم ترتيبات يمكنهم من خلالها القيام بتبادل السلع وإرسال رسائل رمزية لجيرانهم - التاميل والسينغال - من دون أن يقابلوهم وجهاً لوجه أبداً. ولدى سكان أستراليا الأصليين نظام محكم لتجنب القبائل، وينطبق الشيء نفسه على المجموعات البدائية مثل الـ بونانيين في بورنيو، والـ فلاندرين، وأقزام أفريقيا وماليزيا^(١).

(١) راجع سي. غ.، و ب. ز. سليغمان، أهالي سيلان الأصليين (كامبريدج، ١٩١١)، و غ. سي. دبليو. سي. ويلر، العلاقات القبلية وبين القبلية في أستراليا. لا يمكن تقديم تحليل إثنوغرافي كامل للبيانات الواقعية في هذا المقال. سيتمكن عالم الأنثروبولوجيا المهني من تقييم البيئة الوثائقية للمراجع. آمل قريباً أن أنشر مذكرات تحتوي على مادة إثنوغرافية كاملة لدعم الحجة الحالية. إنني مدين بشدة للمسح العبر ثقافي، الذي نظمه الأستاذ غ. ب. مردوك في معهد العلاقات الإنسانية بجامعة ييل. إذ جرى في هذا المسح، جمع الأدلة المتعلقة بالحرب والعلاقات بين القبائل وتصنيفها بالكامل تحت رقمي ٤٣ - ٤٤. إنه متاح لجميع طلاب الأنثروبولوجيا. لقد ساعدني الدكتور ستيفن دبليو. ريد والدكتور ألفرد ميترو إلى حد بعيد في مناقشة المسائل والوقائع الأنثروبولوجية التي تتصل بمقاربتني للحرب.

وتوجد أيضاً، إضافة إلى حالات التجنب، أوجه واضحة ومشروعة من أوجه الاتصال بين القبائل. ففي أستراليا وفي غينيا الجديدة، في جميع أنحاء المحيط الهادي عموماً، وفي أفريقيا، يمكن أن نجد أنظمة من قانون بين - قبلي، يسمح لمجموعة ما بزيارة أخرى، أو التجارة معها، أو التعاون في مشروع ما. في بعض المناطق، كان تدخل شخص غريب على نحو ينتهك قواعد القانون بين القبائل، ويخترق خط التقسيم الطبيعي، يشكل خطراً على المتدخل. فقد يكون عرضة للقتل أو الاستعباد، وفي بعض الأحيان يتحول إلى قطعة طعام في وجبة لدى آكلي لحوم البشر. وبعبارة أخرى، إن تنفيذ حكم الإعدام بمخالف كهذا كان يُقرره القانون القبلي، استناداً إلى قيمة جثته في المطبخ القبلي، أو قيمة رأسه في الجمع الذي يقوم به المختص في صيد الرؤوس. من الواضح أن سلوك القتلة والمقتولين في حالات من هذا القبيل لا علاقة له بسلوكولوجيا الغضب أو حب القتال أو العدوانية الفسيولوجية. علينا أن نستنتج، على عكس الاتجاه النظري السائد، أن العدوان كمادة أولية للسلوك لا يحدث في الاتصال بين الغرباء القبليين بل داخل القبيلة وداخل المجموعات التعاونية المكونة لها.

لقد رأينا سابقاً أن العدوان هو نتيجة ثانوية للتعاون. وينظم هذا الأخير البشر في منظومات من الأنشطة المتضافرة. هذه المنظومة، أو المؤسسة، كما يمكننا أن نسميها، هي الأسرة. إذ تتحد مجموعة صغيرة من الناس بموجب عقد زواج، يكونون مهتمين بإنتاج وتعليم وتنشئة الأطفال، ويمثلون لنظام من القوانين العرفية، ويعملون معاً على نحو مشترك

كأسرة؛ أي، كجزء من البيئة مع عُدّة من الأدوات والسلع الاستهلاكية. إن العشيرة والمجموعة المحلية، وفريق إنتاج الغذاء والورشة الصناعية، والبالغين سن الرشد والمجتمع السري، هي كلها منظومات من الأنشطة المتضافرة، وكل منها منتظم في مؤسسة^(١).

دعونا نحاول أن نفهم مكان العدوانية داخل المؤسسة. لا يوجد شك على الإطلاق في أن ضمن هذه الأشكال التعاونية قصيرة المدى والمكثفة مكانياً من التنظيم الإنساني، سوف تحدث عدوانية حقيقية بسهولة أكبر وبشكل أكثر شمولاً من أيّ مكان آخر. إن دوافع وحالات ضرب الزوجة أو الزوج، أو جلد الأطفال، هي معروفة معرفة شخصية للجميع وظاهرة إثنوغرافية عالمية. كما أن الشركاء في العمل أو في مجال الأعمال التجارية ليسوا محصنين من إغراء الإمساك بتلابيب بعضهم بعضاً، سواء كانوا بدائيين أم متحضرين. ومع ذلك، فإن جوهر المؤسسة هو أنها مبنية على ميثاق القواعد الأساسية التي، من وجهة النظر هذه، تحدد بوضوح حقوق جميع الشركاء وامتيازاتهم وواجباتهم. إذ توجد مجموعة كاملة من القواعد البسيطة والأكثر تفصيلاً للعرف والتقنية والأخلاق والقانون تحدد أيضاً بوضوح وبشكل دقيق الوظائف الخاصة من حيث النوع والكم والأداء في

(١) لقد أشرت في المقال المشار إليه سابقاً "الثقافة"، إلى أن هذا المفهوم للمؤسسة مفضل في التحليل الأنثروبولوجي على مفهوم المجمع الثقافي. وسيجري التوسع في هذه النقطة وتوضيحها بشكل كامل في مقال قادم بعنوان "المنهج العلمي لدراسة الإنسان"، سوف يُنشر في مجلد بعنوان الإنسان والعلم من "سلسلة العلم والثقافة"، تحرير الدكتور ر. ن. أنشن.

كل نشاط مميز. لكن هذا لا يعني أن الناس لا يتشاجرون أو يتجادلون أو يتنازعون بشأن ما إذا كان قد جرى خلل في الأداء أو انتهاك للحقوق الخاصة أم لا. وهذا يعني، أولاً وقبل كل شيء، أن كل النزاعات من هذا القبيل تقع في عالم المداولة والمعالجة القانونية أو شبه القانونية. وهذا يعني أيضاً أنه يمكن دائماً إحالة النزاع إلى السلطة لاتخاذ القرار، وليس إلى فصل النزاع عن طريق القوة.

وهنا نصل إلى اكتشاف حقيقة الميثاق - القانون العرفي الأساسي - الذي يحدد دائماً تقسيم السلطة في كل مؤسسة، كما أنه يحدد استخدام القوة والعنف، إذ إن تنظيم هذا الاستخدام هو في الواقع جوهر ما نسميه التنظيم الاجتماعي لمجموعة ممأسسة. تعطي الأسرة الأبوية الأب حق الحكم، بل تمده حتى بأدوات العنف. أما بموجب حق الأم، فينبغي للأب الخضوع، إلى حد أبعد بكثير، لقرارات وتأثيرات عائلة زوجته، وعلى وجه الخصوص أخيها. وتُحظر المشاجرات والنزاعات بوجه صارم داخل مؤسسة العشيرة، لأن العشيرة في العديد من الثقافات تعمل كوحدة للتضامن القانوني. من ناحية أخرى، كان لا بد من دحض أسطورة الانسجام التام بين جميع رجال العشيرة^(١). ومع ذلك، فإن المشاجرات داخل العشيرة يجري إنهاؤها بسرعة وفاعلية من خلال السلطة المحددة والمركزة والمنظمة التي يتمتع بها الزعماء وكبار السن. لا تملك المجموعة المحلية الحق فقط في تنسيق أنشطة ومصالح الأسر والعشائر المكونة لها؛ بل إن لديها أيضاً الوسيلة لإنفاذ قراراتها

(١) راجع مقالتي "الجريمة والعرف في المجتمع المتوحش" (نيويورك، ١٩٢٦)، من بين إسهامات أخرى لهذه المشكلة.

بخصوص ما إذا كان يجب استخدام العنف أو منعه. وإن القبيلة، بصفتها أكبر مجموعة تنسيق، لها أيضاً ميثاقها القانوني، ولديها أيضاً، في كثير من الأحيان، بعض الوسائل التنفيذية لإنفاذ القرارات المتعلقة بالمشاجرات والنزاعات والاعتداءات داخل المجموعة.

ونجد من الأمور المميزة، من ناحية أخرى، أن معظم القتال على المستوى البدائي يحدث بين وحدات صغرى من المجموعة الثقافية نفسها. فقد يتعارك أفراد عائلتين أو عشيرتين أو مجموعتين محليتين، ولدينا حالات من هذا النوع من القتال بين سكان سيلان الأصليين، وسكان أستراليا الأصليين، وغيرهم من الشعوب البدائية الدنيا^(١). يحدث مثل هذا القتال داخل القبيلة، دائماً، نتيجة لخرق القانون القبلي، كقتل أحد أفراد العشيرة أو العائلة، اختطاف امرأة أو ارتكاب فعل الزنا؛ وفقط في حالات نادرة جداً، يندلع فوراً شجار أو قتال تلقائي. وتوجد قواعد في القانون القبلي تحدد الطريقة التي يجب أن يُحسم بها النزاع. إن نوع القتال بين العائلات أو العشائر أو المجموعات المحلية تقليدي، وهو محدد في كل تفصيل

(١) لعل أفضل وأدق وصف عن نوع من أنواع القتال الذي تؤدي فيه إحدى العشائر دور وحدة اجتماعية ضد أخرى هو في كتاب لويد وارنر عن المورنغينين بعنوان "حضارة سوداء" (نيويورك: هاربر وإخوانه، ١٩٣٧). يُظهر دليله أن مثل هذه النزاعات المسلحة، رغم أنها مدمرة ومميتة في بعض الأحيان، تُنفذ بقواعد صارمة، حول قضايا محددة تتعلق بمصالح العشيرة؛ وتنتهي بشعيرة سلام، تعيد ترتيب القانون القبلي بعد المخالفة التي يقوم بها أحد أفراد العشيرة. إذ يمكن بسهولة دراسة جميع البيانات التي جُمعت وصُنفت بشكل جيد في المسح العبرثقاني في جامعة ييل.

بالمعتقدات وعناصر الثقافة المادية، أو بالقيم والاتفاقيات. يجري في كل خطوة توجيه السلوك الجماعي في مثل هذا القتال، الذي يميز المستوى البدائي لطبقة المتوحشين الدنيا، ويجري التحكم فيه بعوامل لا يمكن دراستها إلا بالرجوع إلى التنظيم الاجتماعي، والقانون العرفي، والأفكار الأسطورية، وكذلك الأدوات المادية للثقافة البدائية^(١).

عندما يوجد تنافس قوي بين مجموعتين، وعندما يؤدي ذلك إلى حالة ذهنية عامة - مولدة بشكل متكرر لفورات غضب ومشاعر كراهية حول الاختلافات الحقيقية في المصالح - نجد ترتيباً لا تكون فيه العراكات العرضية مسموحة فحسب، بل تكون أيضاً منظمة على نحو خاص، وذلك لتنفيس المشاعر المعادية وإعادة النظام بعد أن يتم التعبير عن المشاعر بشكل علني. إن مثل هذه العراكات العرضية، تتخذ في بعض الأحيان شكلاً سلمياً واضحاً. ومن الأمثلة المشهورة على ذلك، الأغاني العامة المهينة، التي من خلالها يسوي الإسكيمو خلافاتهم، ويعبرون عن الكراهية أو المظالم أو العداء. وفي أوروبا الوسطى، تؤدي عادات الشرب والعراك بعد ظهر يوم الأحد وظيفة التبادل المنظم والمنتظم للإهانات واللطومات، وتصل في بعض الأحيان إلى أذيات وإصابات خطيرة، يتم فيها تفريغ الامتعاظ المتراكم

(١) لو كان هناك متسع، لأمكننا أن نظهر أن السحر الضار، الذي يعد بدوره أداة مهمة للتعبير عن الغضب أو الكراهية، هو آلية بديلة مميزة. يتم التخلص من استخدام العنف المباشر عن طريق ترجمة رد فعل الغضب إلى شعور بالكراهية، والتعبير عن ذلك، ليس عن طريق أي قتال أو استخدام للقوة، بل عن طريق أعمال عدائية باطنية.

خلال الأسبوع. لدينا وصف جيد لهذه العراكات المنظمة داخل المجموعة بين الكيواي البابوانيين، وبين البولينيزيين، وبين هنود أمريكا الجنوبية.

تشير الأدلة الأنثروبولوجية، التي تم تفسيرها بشكل صحيح، إلى وجود انفصام تام بين الواقع السيكلوجي المتمثل في حب القتال والتحديد الثقافي للاعتداءات والعراكات. ويمكن تحويل حب القتال من خلال عوامل ثقافية مثل الدعاية وإثارة الذعر والتلقين إلى أي قناة محتملة أو حتى غير محتملة. لقد رأينا التغيير في فرنسا: أصبح حب القتال في الماضي القريب بين ليلة وضحاها تحالفاً فاتراً، وقد تتحول صداقة الماضي القريب، في أي لحظة، إلى صدام في الغد. إن المادة الأولية لحب القتال موجودة بالفعل بإقرار الجميع، لكنه ليس - بأي شكل من الأشكال - الجوهر البيولوجي لأي نوع من أنواع العنف المنظم، بالمعنى الذي نجد فيه أن الجنس هو جوهر الحياة الأسرية المنظمة، أو الجوع بالنسبة للمؤونة، أو طرح الفضلات بالنسبة للتمديدات الصحية، أو الحفاظ على درجة حرارة الجسم كعامل حيوي تتمحور حوله التكييفات الثقافية من إكساء وإسكان. قد ينفجر الغضب والعدوانية في أي لحظة تقريباً في أثناء التعاون المنظم، وينخفض معدل حدوث ذلك كلما كبر حجم المجموعة. إن حب القتال، كدافع، مرناً على نحو غير محدود، وكنوع من أنواع السلوك، يمكن ربط القتال بمجموعة واسعة غير محدودة من الدوافع الثقافية.

إننا نجد، في كل مكان، وعلى جميع مستويات التطور، وفي جميع أنواع الثقافة، أن الآثار المباشرة للعدوانية يجري التخلص منها عن طريق تحويل

حب القتال إلى كراهية جماعية أو سياسات قبلية أو وطنية، ما يؤدي إلى قتال منظم مرتب، ولكن يمنع أي ردود فعل فسيولوجية للغضب. لا يقاتل البشر أبداً على نطاق واسع تحت التأثير المباشر لدافع عدواني؛ إنهم يقاتلون، ويتنظمون من أجل القتال، لأنهم من خلال التقاليد القبلية، أو من خلال تعاليم النظام الديني، أو الوطنية العدوانية، قد تشرّبوا قيماً ثقافية معينة هم على استعداد للدفاع عنها، وكراهية جماعية معينة هم على استعداد للاعتداء والقتل على إثرها. ونظراً لأن حب القتال واسع الانتشار على هذا الشكل، لكنه مرن بلا حدود، فإن المسألة الحقيقية لا تكمن فيما إذا كان باستطاعتنا إزالته تماماً من الطبيعة البشرية، بل كيف يمكننا توجيهه لجعله بناءً.

الفصل الرابع

القبيلة - الأمة والقبيلة - الدولة

نحن نبحت، في دراستنا للأدلة الأنثروبولوجية، بقدر ما تلقي الضوء على الحروب الحديثة، عن سوابق بدائية أصلية للقتال كما حدث في العصور التاريخية، وللقتال كما أصبح عليه في الحروب العالمية الحديثة. ومن الواضح أن استخدام العنف يجب أن يحصل على معالجة اجتماعية أكمل. ويجب إلحاق القومية والإمبريالية، بل حتى الشمولية - في رأيي، ظاهرة الأمراض الثقافية - بخلفياتها التطورية وسابقتها الإثنوغرافية.

لقد رأينا سابقاً أنه عندما تتقاتل عشيرتان أو مجموعتان محليتان بعضهما مع بعض في إطار القانون القبلي نفسه، فإننا نتعامل مع حالات من آليات قانونية، ولكن ليس مع سوابق للحرب. علينا أن نواجه الآن مسألة كيفية تحديد، من حيث التنظيم الاجتماعي والثقافة، المجموعات التي يمكن عدّها بوجه صحيح أنها تتبع أنموذجاً أولاً للسياسة الدولية، بحيث يمكن عدّ معاركها بواذر أصلية للحرب.

من الطبيعي أن يخطر على بال كل عالم أنثروبولوجيا أو طالب علوم اجتماعية مفهوم القبيلة والوحدة القبلية. إذ تُظهر الخريطة الإثنوغرافية

للعالم، في كل قارة، حدوداً واضحة المعالم تفصل كل قبيلة عن الأخرى. وتكمن وحدة مثل هذه القبيلة، بحكم الواقع، في تجانس الثقافة، وفي تطابقها أحياناً. إذ يقبل جميع رجال القبائل التقاليد نفسها في الأساطير، وفي القانون العرفي، وفي القيم المادية، وفي المبادئ الأخلاقية، كما أنهم يستخدمون أدوات مماثلة ويستهلكون سلعاً مماثلة. إنهم يقاتلون ويصطادون باستخدام الأسلحة نفسها، ويتزوجون وفقاً للقانون والعرف القبلي نفسيهما. وإن التواصل بين أفراد مثل هذه القبيلة ممكن لأن لديهم آثراً فنية ومهارات وعناصر معرفية متماثلة. إنهم يتكلمون أيضاً اللغة نفسها - تنقسم في بعض الأحيان إلى لهجات عدة متنوعة - التي تسمح لهم بوجه عام بالتواصل الصريح. ويكون الزواج في القبيلة عموماً زواجاً داخلياً، أي إن الزواج مسموح به في حدودها ولكن غير مسموح به خارجها. وعلى هذا النحو، فإن نظام القرابة عادة ما يوحد القبيلة بأكملها في مجموعة من عشائر ذات صلة قرابة ومتعاضدة، أو من المحتمل أن تكون متخاصمة. ولذلك فإن القبيلة بهذا المعنى هي مجموعة من الناس الذين يمارسون مجتمعين نوعاً من الثقافة. كما أنهم ينقلون هذه الثقافة باستخدام اللغة نفسها، وفقاً للمبادئ التربوية المماثلة، وهكذا، فإنهم يُعَدُّون الوحدة التي تعيش من خلالها الثقافة والتي تموت بها أيضاً.

يمكننا القول في مجموعة المصطلحات التي جرى تبنيها هنا، إن القبيلة بوصفها كياناً ثقافياً يمكن تعريفها بأنها اتحاد للمؤسسات المكوّنة المستقلة جزئياً والمنسقة أيضاً. لذلك تختلف قبيلة عن أخرى في تنظيم الأسرة

والمجموعات المحلية والعشيرة، وأيضاً في الفرق الاقتصادية والسحرية والدينية. إن هوية المؤسسات، وتعاونها المحتمل بسبب اللغة والتقاليد والقانون المشترك، وتبادل الخدمات، وإمكان وجود مشاريع مشتركة على نطاق واسع - هي العوامل التي توحد مجموعة بدائية متجانسة ثقافياً. وهذا هو النموذج الأولي لما نعرفه اليوم بأنه الجنسية: مجموعة كبيرة، موحدة باللغة والتقاليد والثقافة. وبالنظر إلى الانقسام الذي نجده بين القبائل البدائية المتميزة ثقافياً فهو يماثل الانقسامات الموجودة حالياً، كتلك التي بين الألمان والبولنديين، بين السويديين والنرويجيين، بين الإيطاليين والفرنسيين. لا تتطابق، في عالمنا الحديث، هذه الانقسامات دائماً مع حدود الدولة. ومن هنا، فإن جميع المسائل السياسية المعاصرة كالقومية والإمبريالية ووضع الأقليات والجماعات التحريرية الوحدوية مشمولة بمبدأ تقرير المصير الوطني. كل مسائل كهذه تتوقف بوضوح على العلاقة ما بين الأمة والدولة.

يمكن أيضاً العثور على مبدأ الوحدة السياسية أو الولاية - على مستوى بدائي - في إحداث الانقسامات وكذلك في إقامة الوحدة. نحن نعلم مسبقاً أن السلطة، بوصفها القدرة على استخدام القوة المادية في إنفاذ القانون، موجودة حتى في المستوى الأدنى من التطور. وقد رأينا أن هذا هو جوهر دستور منظومات الأنشطة المنظمة، أي المؤسسات. لقد رأينا أنها تؤدي أيضاً الدور الأساس لسيطرة محلية أوسع على العلاقات بين المؤسسات. ووجدنا في المستوى الأدنى، أن المجموعة المحلية هي أوسع وحدة تنسيق لديها امتيازات سياسية. وإذا كنا سنستعرض الظروف

السياسية عند مستوى من التطور أعلى إلى حد ما، فسنجد في معظم أنحاء العالم، في ميلانيزيا وبولينيزيا، وفي أفريقيا وأجزاء من أمريكا، أن تلك السلطة السياسية تمارسها مجموعات إقليمية أكبر بكثير من المجموعات المحلية، متحدة على مبدأ السلطة، ومجهزة عادة بتنظيم عسكري، واجبه المحافظة على النظام الداخلي من جهة، والدفاع أو القيام بعدوان خارجي من جهة أخرى. لقد قمت بإنجاز الكثير من عملي الميداني في جزر التروبرياندا، حيث توجد مثل هذه المناطق المنظمة سياسياً، وحيث يمكن في أثناء العمل رؤية أنموذج أولي واضح لدولة منظمة سياسياً.

وهكذا، نكون قد أدخلنا مفهوماً آخر تكون فيه كلمة "قبيلة" مستخدمة أيضاً في الأنثروبولوجيا. وأؤكد أن التمييز بين الوحدات السياسية والثقافية أمر ضروري، ولتنفيذ ذلك من ناحية المصطلحات، أقترح أن نبتكر التعبيرين "القبيلة - الأمة" و"القبيلة - الدولة". بحيث تكون القبيلة - الأمة هي وحدة التعاون الثقافي، في حين يجب تحديد القبيلة - الدولة من حيث الوحدة السياسية، أي من حيث السلطة الرسمية المركزية والتنظيم المقابل من القوة المسلحة. يتضح من كل ما قد قيل إن القبيلة - الأمة هي نوع أقدم وأكثر تجذراً من ناحية التمايز الثقافي مقارنة بالقبيلة - الدولة، وهما لا تتطابقان، لأن لدينا العديد من الأمثلة عن القبيلة - الدولة كتنظيم فرعي للقبيلة - الأمة، فالماوري من نيوزيلندا، وسكان جزر التروبرياندا، والزولو قبل قدوم الأوروبيين، وكذلك العديد من قبائل أمريكا الشمالية، كلها يمكن عدّها أمثلة على ذلك، ونجد فيها أن القبيلة -

الأمة تشمل العديد من وحدات قبيلة - دولة. ومن الناحية الأخرى، يمكننا أن نضرب أمثلة من شرقي وغربي أفريقيا تتحد فيها اثنتان أو أكثر من القبيلة - الأمة داخل نفس القبيلة - الدولة. أتذكر في هذا الصدد مملكتي يونيورو وأوغندا، ووحدات سياسية مثل الماساي أو البيمبا، كلها لديها "أقليات خاضعة" ضمن مجال سيادتها^(١).

لذلك يجب الفصل بين مبدأي الولائية والجنسية من الناحية النظرية، تماماً كما هما منفصلان في الواقع الثقافي. ومع ذلك، كان دائماً ثمة تقارب بين المبدئين وميل نحو توحيد المجموعتين - الأمة والدولة. ظهر هذا الاتجاه في أوروبا في المطامح والتطلعات السياسية، تحت اسم القومية، وكسبب للحروب والتمردات منذ قيام الثورة الفرنسية والحروب النابليونية. وكان من أهم أنصار هذا الاتجاه ألمانيا وبولندا وإيطاليا، إذ كان انفصال المبدئين في هذه الدول أكثر وضوحاً. وينظر العديد من المؤرخين إلى القومية بهذا المعنى كظاهرة جديدة تماماً في التاريخ الأوروبي الحديث. وفي الواقع، قد تكون القومية قديمة قدم الظهور المبكر للسلطة السياسية. فمن ناحية، إن الأمة البدائية، أي القبيلة التي تحمل ثقافة متجانسة، هي محمية بشكل أفضل في

(١) يمكن بوضوح أن تكون ظروف كهذه متشابهة مع خريطة أوروبا التاريخية، بل حتى المعاصرة. كانت المجر النمساوية نظاماً ملكياً تم فيه اتحاد نحو ١٤ أو ١٥ جنسية. وكانت ألمانيا قبل الحروب النابليونية أمة مقسمة إلى العديد من الدول الصغيرة. كانت إيطاليا أيضاً مجزأة وخاضعة، إلى حد ما، للحكم الأجنبي قبل توحيدها عام ١٨٧١. وكانت بولندا لمدة مئة وخمسين عاماً أمة مقسمة بين ثلاث دول كبيرة. وسويسرا هي كيان سياسي يشمل أربع جنسيات مكونة.

مواجهة الاضطرابات الخارجية كونها منظمة في قبيلة - دولة. ومن الناحية الأخرى، إن أقوى قبيلة - دولة هي التي تتطابق مع القبيلة - الأمة، إذ إن التنظيم السياسي، حتى في ظل ظروف بدائية، يعتمد بقوة على الارتباط مع الجماعة التي تتعاون بشكل كامل نتيجة لامتلاك لغة واحدة، ومنظومة واحدة من العادات والقوانين، وآلية اقتصادية واحدة، ونوع واحد من التجهيزات العسكرية.

الفصل الخامس

الحرب والسياسة البدائية

يمكننا الآن العودة إلى الدور الذي لعبه القتال في البلورة المبكرة للولائية والجنسية. كفرضية عملية، قد نفترض أنه بمجرد قيام مجموعة محلية قوية بتطوير آلة عسكرية، فإنها ستستخدم هذه الآلة في إخضاع جيرانها بشكل تدريجي، وفي توسيع سيطرتها السياسية. تزودنا الإثنوغرافيا بالدليل على وجود قتال بين مجموعات محلية من الثقافة نفسها، كما أنها تزودنا بصورة واضحة للظروف التي توجد فيها وحدات سياسية واسعة إلى حد ما، وتشكل دولا داخل أمة أكبر. إن دراسة الوضع الراهن وشظايا التاريخ بين الماوريين في نيوزيلندا، وبين العديد من القبائل الأفريقية، وكذلك كل ما نعرفه عن تاريخ المكسيك وبيرو ما قبل كولومبوس، تشير إلى حقيقة أن بمجرد بدء العمليات العسكرية المسلحة في المنطقة، فإنها تميل إلى تشكيل الدولة - الأمة. وقد يُظهر عالم الآثار والمؤرخ المهتم بعالم البحر الأبيض المتوسط أن تطورات مماثلة قد أدت إلى ظهور الدولة الرومانية، وبعض الوحدات السياسية اليونانية، وإمبراطوريات مصر وبابل وآشور وبلاد فارس. لذلك فإن حروب القومية، كوسيلة للتوحيد في ظل السلطة

الحكومية نفسها ولتزويد المجموعة الثقافية المتجانسة طبيعياً - أي الأمة - بالآلة العسكرية نفسها، كانت دائماً قوة فاعلة في التطور والتاريخ.

إن الحرب من هذا النوع منتجة ثقافياً لأنها تخلق مؤسسة جديدة، الدولة - الأمة. ونظراً لأن الوحدة السياسية تمتد لتشمل الوحدة الثقافية، فمن الواضح أن كلاهما يتخذ طابعاً مختلفاً. يصبح التنسيق بين أي قسم فرعي لمجموعة كهذه، سواء كان إقليمياً أم مؤسسياً، موحداً ومُنظماً. إضافة إلى ذلك، عادة ما تتولى الدولة - الأمة سيطرة أكثر وضوحاً على الاقتصاد والقوة البشرية، وعلى الإسهامات في الموارد المالية القبلية، والخدمات العامة المقدمة. كما يمكنها فرض قراراتها بالقوة، أي عن طريق القانون المعتاد وأنشطة إدارية جزائية. لذلك، من المنطقي النظر إلى القتال من هذا النوع كسابقة أصلية لحروب تاريخية معينة. إن القتال هنا يعمل كأداة للسياسة بين اثنتين من القبيلة - الدولة، ويؤدي إلى تشكيل مجموعات سياسية أكبر، وأخيراً تشكيل القبيلة - الأمة.

يُعدّ من الضروري تذكر أن القتال المنظم في المراحل العليا من الوحشية أو البربرية لا يمثل دائماً هذا الطابع ذا المغزى السياسي. إذ ينتمي معظم القتال في تلك المراحل إلى نوع مثير للاهتمام ومعقد للغاية وغريب إلى حد ما: غارات لأجل صيد الرؤوس، ولأجل إقامة ولائم آكلي لحوم البشر، ولأجل جلب الأضاحي البشرية للآلهة القبلية. لا يوجد متسع هنا يسمح لي بالدخول بشكل أكمل في تحليل هذا النوع من القتال، ويكفي أن نقول إنه ليس مشابهاً للحرب، لأنه مجرد من أي صلة سياسية؛ ولا يمكن أن نعدّه

كأىّ مسعى نظامي لسياسة بين قبلية. إن اصطيد البشر بحثاً عن التذكارات التشرّجية، والأنواع المختلفة من اختطاف الناس بقوة السلاح من أجل عادة أكل لحوم البشر، كطعام للبشر وطعام للآلهة، فعلياً أو رمزياً، يمثل مرحلة من تطور الإنسان، التي يمكن فهمها من حيث الطموح والتعطش للمجد، ومن حيث الأنظمة الباطنية الرمزية. ويجب أن تبقى، في أثناء تحليل الحرب كعامل في التطور البشري، منفصلة عن أنظمة الحرب المنظمة أو البناء^(١).

لقد تناولنا حتى الآن القتال المنظم على مبادئ سياسية والمؤدي لوظيفة سياسية، وقد عالجنا بإيجاز الأنواع الرياضية من اصطيد البشر. أين يدخل الدافع الاقتصادي في مسألتنا؟ إنه غائب بشكل واضح عن أنواع القتال الأولى، وكذلك الأسباب أيضاً. إذ تكون القوة أداة عديمة الفائدة في نقل الثروة، في ظل ظروف لا توجد فيها ثروات محمولة؛ حيث يكون الطعام سريع الفساد وغير مناسب للتجميع والنقل؛ وحيث الاسترقاق لا قيمة له لأن كل فرد يستهلك قدر ما ينتج. وعندما تصبح الغنائم المادية، والعمالة البشرية، والثروة المكثفة - أي المعادن أو الأحجار الثمينة - متاحة بالكامل، فإن غارات وغزوات النهب والسلب تكتسب معنى وتبدأ في الظهور.

وهكذا، يتعين علينا تسجيل نوع جديد من القتال: الحملات المسلحة من أجل الغنائم، وحروب الرقيق، والسلب المنظم على نطاق واسع. ويمكننا الاستشهاد بأمثلة من شرقي وجنوب شرقي أفريقيا، حيث كانت الإغارة على الماشية صناعة مربحة مرتبطة بالحرب. ومن بين القبائل في

(١) "القضية المميّنة"، مجلة الأطلسي الشهرية، كانون الأول، ١٩٣٦.

شمال غربي أمريكا، قد يمكن العثور على العبودية في أبسط أشكالها، التي تمثل أحد الدوافع الرئيسة للاعتداءات التي تحصل بين القبائل. إن القبائل البدوية، كعصابات سلب منظمة، عملت على السيطرة على بعض مسارات القوافل في شمالي أفريقيا وآسيا، وطورت قدرتها العسكرية واستخدمتها في فرض أتاوة بشكل منظم، كي تغنم على حساب جيرانها المقيمين الأكثر غنى، من تجار أو مزارعين.

لقد وضعنا في التحليل السابق نوعاً أو اثنين من الحروب، ربما بشكل حاد للغاية، ولكن ذلك بغرض عزل المبادئ التي تؤدي إلى ظهور حرب أصلية ذات هدف. لقد تحدثنا عن القومية كنزعة مبكرة تؤدي إلى حروب سياسية وإلى تشكيل دول قومية بدائية، وتحدثنا عن غارات منظمة جرى تنفيذها بدافع اقتصادي. تتزامن، في كثير من الأحيان، هذه الأنواع من القتال. والأهم من ذلك، أن ندرك أن القومية، كنزعة لتوسيع السيطرة السياسية إلى الحدود الكاملة للوحدة الثقافية، لم تكن واضحة المعالم كظاهرة أبداً، ونادراً ما تتوقف القومية عند الحدود الثقافية الشرعية للأمة. فسواء أكان هتلر أم شاكا أم نابليون أم فاتحاً أزتكياً أم جنكيز خان أم حاكماً من الإنكا، فسوف يتخطى حدود وطنه عن طيب نفس وبشكل طبيعي، وتتحول القومية بسهولة إلى إمبريالية، أي نزعة إلى دمج أمم أخرى تحت الحكم السياسي للفاتح العسكري.

نصل هنا إلى ظاهرة جديدة لعبت دوراً مهماً في تطور الجنس البشري، هي ظاهرة الفتح، أي الاحتلال الكامل لمنطقة ثقافية أخرى بالقوة، الذي

يجمع بين فوائد السلب والاسترقاق كلها وزيادة النفوذ السياسي. ومن المؤكد أن ظاهرة الفتح قد لعبت دوراً هائلاً في تقدم الجنس البشري وتطوره، حيث أنشئت، بطريقة موازية ومستقلة، مجتمعات زراعية كبيرة وقبائل رعوية أو بدوية عسكرية قوية. ومن خلال الظروف الموجودة في الأجزاء المختلفة من العالم الملحوظ من الناحية الإثنوغرافية، ومن خلال سجلات التاريخ، يمكننا إعادة تفحص وإعادة بناء الخصائص المميزة الرئيسة للفتح البناء من الناحية الثقافية. وتوجد أفضل المناطق الإثنوغرافية لهذا التحليل بين قبائل شرقي أفريقيا، حيث لا يزال بإمكاننا دراسة تعايش البدو ومربي الماشية النيليين أو الحاميين الغزاة مع قبائل البانتو الزراعية المستقرة. أو يمكننا أن نتقل إلى بعض الأجزاء في غربي أفريقيا، حيث نجد ممالك واسعة، يعيش فيها زنوج غربي أفريقيا المستقرون العاملون بالزراعة تحت حكم الفاتحين السودانيين. كما يجسد تاريخ الولايات المكسيكية والبيروية في العالم الجديد مادة غنية لهذه الدراسة عن الفتح.

إن أهم أثر ثقافي من آثار الفتح هو الإغناء الشامل للحياة الوطنية، من خلال التقسيم الطبيعي للوظائف بين الفاتحين والمغلوبين، وعبر تطوير وبلورة العديد من المؤسسات الإضافية. يوفر الفاتحون العنصر السياسي، ويوفر المغلوبون في معظم الأحيان الكفاية الاقتصادية. هذا يعني أيضاً أن الفاتحين، في استغلالهم للمجتمع الخاضع، ينظمون الموارد المالية القبلية، ويفرضون الضرائب، إضافة إلى أنهم يوطدون الأمن والتواصل، وعلى هذا النحو، يحفزون الصناعة والتجارة. وفي ظل تأثير ثقافتين مختلفتين، يُصاغ

القانون العرفي لكل قبيلة، وغالباً ما يُصاغ نظام قانوني مركب، ويجري تبادل الأفكار الدينية والعلمية وتتلاقح بعضها مع بعض.

إن الحرب كأداة لنشر الثقافة والتلاقح الثقافي المتبادل عن طريق الفتح، تتولى إذن القيام بدور مهم في التطور والتاريخ. ودعونا نتذكر، أن حرباً كهذه قد ظهرت متأخرة جداً في تاريخ التطور البشري. ولم يكن من الممكن أن تحدث قبل هذا التمايز الكبير في أنواع الثقافة، مثل الأنشطة الرعوية المتنقلة والأنشطة الزراعية المستقرة. ولم يكن من الممكن قطف ثمار النصر بأي معنى اقتصادي أو سياسي أو ثقافي قبل إمكان القيام بالاسترقاق والسلب وفرض الأتاوات باستخدام العنف.

الفصل السادس

إسهام الأنثروبولوجيا

في مسألة الحرب

يمكننا أن نرى، بإلقاء نظرة سريعة على مناقشاتنا السابقة، أننا قد توصلنا إلى استنتاجات نظرية معينة جديدة لنظرية الأنثروبولوجيا. وسيظل من الضروري إظهار أين تتصل مكاسبنا في، الوضوح والتحديد، بالمسائل المعاصرة.

لقد أظهرنا، فيما يتعلق بالمكاسب النظرية، أنه لا يمكن عدّ الحرب بمنزلة قدر للبشرية، أي إنها متعلقة باحتياجات بيولوجية أو دوافع نفسية ثابتة. إن أنواع القتال كلها، هي استجابات ثقافية مركبة، ليس بسبب إملاء مباشر من دافع ما، بل بسبب أشكال جماعية من المشاعر والقيم. وإن الحرب بوصفها آلية للقوة المنظمة من أجل تحقيق السياسات الوطنية، تكون بطيئة في التطور؛ ويعتمد حدوثها على التطور التدريجي للمعدات والتنظيم العسكري، ونطاق الاستغلال المربح، وتشكيل وحدات سياسية مستقلة.

وكان علينا، مع الأخذ في الحسبان جميع هذه العوامل، أن نشبث الفروق الآتية بين أنواع العدوان واستخدام العنف:

(١) القتال، الخاص والغاصب، ضمن مجموعة: هو قتال ينتمي إلى نوع من خرق العادات وانتهاك القانون، وهو النموذج الأولي للسلوك الإجرامي. وتجري مواجهته وكبحه عن طريق القانون العرفي داخل المؤسسات وفيما بينها.

(٢) القتال، الجماعي والمنظم: هو آلية معتمدة لتسوية الخلافات بين مجموعات مكوّنة للوحدة الثقافية الأكبر نفسها.

وهذان النوعان (١) و(٢) هما الشكلان الوحيدان للنزاعات المسلحة التي يمكن العثور عليها بين طبقة المتوحشين الدنيا.

(٣) الغارات المسلحة: كنوع من رياضة اصطياد البشر، لأغراض صيد الرؤوس وعادة أكل لحوم البشر والقرايين البشرية وجمع الغنائم الأخرى.

(٤) الحرب: كتعبير سياسي عن القومية المبكرة، أي النزعة إلى جعل القبيلة - الأمة والقبيلة - الدولة متطابقتان، ومن ثمّ لتشكيل دولة - أمة بدائية.

(٥) الحملات العسكرية للسلب المنظم، وغارات الاسترقاق والسرقة الجماعية.

(٦) الحروب بين مجموعتين متميزتين ثقافياً كأداة من أدوات السياسة الوطنية. إن هذا النوع من القتال، الذي بدأت به الحرب بأوسع معنى للكلمة، يؤدي إلى الفتح، ومن خلاله، إلى إنشاء دول عسكرية وسياسية ناضجة، مسلحة من أجل السيطرة الداخلية والدفاع والعدوان. ويقدم هذا النوع من الدول عموماً، ولأول مرة في التطور، أشكالاً واضحة من التنظيم الإداري والسياسي والقانوني. ويمتلك الفتح أيضاً أهمية من الطراز الأول في عمليات الانتشار والتطور.

إن أنواع النزاعات المسلحة المدرجة في (٤) و(٦)، وهذان النوعان فقط، هما في الشكل أسس اجتماعية، وفي ظهور السياسة البناء هما متشابهان مع الحروب المعرّفة تاريخياً. يمثل كل نوع من الأنواع الستة المذكورة هنا مرحلة ثقافية مختلفة تماماً في مراحل تطور القتال المنظم. وقد أدى الاستخفاف في تحديد التمايز الحاصل هنا إلى أخطاء جسيمة في تطبيق المبادئ الأنثروبولوجية بالنسبة للمسائل العامة المتعلقة بطبيعة الحرب. إن الدورة القصيرة الفظة - التي من خلالها ارتبطت إمبريالياتنا المعاصرة وضغائننا الوطنية وشهوة السلطة في جميع أنحاء العالم بالعدوان وحب القتال - تُعدّ، إلى حد بعيد، نتيجة لعدم تحديد التمايزات السابقة، وتجاهل الوظيفة الثقافية للنزاع، والخلط بين الحرب كظاهرة متخصصة ومُمكنة للغاية مع أي شكل من أشكال العدوان.

يمكننا حتى أن نحدد بدقة أكبر الطريقة التي يمكن بها استخدام الأدلة الأنثروبولوجية، كخلفية للفهم الصحيح والمعرفة الواسعة، فيما يتصل ببعض مشكلاتنا الحالية. بوجه عام، يتضح بالطبع أنه نظراً لأن قلقلنا الرئيس هو فيما إذا كانت الحرب ستدمر حضارتنا الغربية أم لا، فإن المقاربة الأنثروبولوجية، التي تصر على دراسة السياق الثقافي للحرب، قد تكون مفيدة.

إن الإقرار بأن الحرب لم توجد بشكل بيولوجي، في أثناء النقاش النظري حول ما إذا كان يمكن التحكم بالحرب وإلغاؤها في نهاية المطاف، هو إقرار في غاية الأهمية. وإن واقع عدم إمكانية تتبع ظهورها إلى البدايات الأولى للثقافة الإنسانية أمر مهم. ومن الواضح أن لو كانت الحرب

ضرورية لتطور الإنسان، ولو كانت شيئاً تتقدم المجموعات البشرية من خلاله وتضمحل من دونه، فآنذاك من غير الممكن أن تكون الحرب غائبة عن المراحل المبكرة، التي حدثت فيها الولادة الفعلية للوقائع الثقافية في ظل أعظم الضغوط وفي مقابل أكبر النزاعات. لذا، فمن غير الممكن لمكوّن حيوي حقاً أن يكون مفقوداً في تكوين الإنسانية البدائية، وفي الوقت نفسه مكافحاً من أجل وضع الأسس لتقدم إضافي.

تُعدّ الحرب من منظور تطوري أنها دائماً حدث مدمر للغاية، ويعتمد غرضها وسبب وجودها على ما إذا كانت تخلق قيماً أكبر مما تدمر. يكون العنف بناءً، أو على الأقل مفيداً، فقط عندما يمكن أن يؤدي إلى انتقالات واسعة النطاق للثروة والامتياز والمؤهلات الأيديولوجية والخبرة الأخلاقية. فمثلاً، كان على البشرية أن تُراكم مخزوناً كبيراً من البضائع والأفكار والمبادئ القابلة للنقل قبل نشرها عن طريق الفتح. ويمكن أن نضيف إلى ذلك، إن تراكم وإعادة تنظيم الموارد الاقتصادية والسياسية والروحية يمكن أن يؤدي إلى أشياء أعظم من تلك التي كانت قد دُمّرت نتيجة لعملية القتال.

لقد أظهر تحليلنا أن عمل الممارسة الثقافية يرتبط بوحدة من المجموعتين الأوسع، القبيلة - الأمة. ويرتبط عمل التدمير، وأيضاً عمل إعادة البناء، في الأمور الثقافية بالقبيلة - الدولة. مرة أخرى، سيكون من الواضح هنا لكل طالب علم اجتماع، عند إعطاء هذه الخلفية الإثنوغرافية لمفاهيم الدولة والأمة ومفاهيم القومية والإمبريالية، أننا ربما نكون قد أسهمنا في التوضيح النظري للوقائع الحديثة المقابلة.

إن ما يهمنى اليوم، كما هو الحال دائماً، الثقافة الإنسانية ككل وبأشكالها كلها، العرقية والدينية والقومية أو المتأثرة بالتمايز الإقليمي للمصالح والقيم. إن القومية في مظاهرها المتعددة، اليوم كما هو الحال دائماً، هي الحامل لكل ثقافة. يجب أن تكون الدولة الحارس والمدافع عن الأمة، وليست سيدها، عدا عن أن تكون مدمرها. إن مبدأ ويلسون لتقرير المصير^(١) كان من الناحية العلمية، ومن ثم من الناحية الأخلاقية، له ما يبرره. كان له ما يبرره فقط لدرجة أنه ينبغي أن يكون لكل ثقافة فرصة كاملة لأن تنمو، أي ينبغي أن تُترك كل أمة في سلام وحرية. لقد كان تقرير المصير خطأ، لأنه أدى إلى تسليح أمم جديدة ومزيد من الأمم، في حين كان ينبغي أن يعني فقط نزع سلاح الجيران الخطرين الغزاة. يمكن تحقيق تقرير المصير على نحو أفضل عن طريق إلغاء جميع الدول، بدلاً من تسليح جميع الأمم.

وهكذا، فإن الصيغة العامة التي يفرضها التحليل الأنثروبولوجي على الحنكة السياسية السليمة والمستنيرة هي الحكم الذاتي الكامل لكل مجموعة ثقافية، واستخدام القوة فقط كعقوبة قانونية في الداخل، وفي العلاقات الخارجية، لضبط أمن العالم بأسره.

(١) إن مبدأ ويلسون لتقرير المصير، هو أحد المبادئ الأربعة عشر التي قدمها رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، وودرو ويلسون، للكونغرس الأمريكي بتاريخ ٨ كانون الثاني ١٩١٨، وهو عبارة عن وعد أكثر منه مبدأً، وينص على حق تقرير المصير للأقليات القومية، وإقامة منظمة عالمية تضمن الاستقلال السياسي والسلامة الإقليمية للدول الكبيرة والصغيرة على حد سواء. / المترجم /.

الفصل السابع

الشمولية والحربان العالميتان الأولى والثانية

في ضوء الأنثروبولوجيا

لكن، لا يمكن للتحليل الأنثروبولوجي للظروف الحديثة أن يتوقف هنا؛ وليس بالضرورة أن يظل مكتفياً بالبيان المهم، ولكن العام للغاية، الذي جرت صياغته للتو. ولإثبات ادعائه بقابلية تطبيقه على وحشية الحضارة، وأيضاً على حضارات المتوحشين، فمن الضروري أن نخطو خطوة أو خطوتين إضافيتين ونُخضع الأمراض الثقافية في الوقت الحاضر، أي الأنظمة الشمولية والحربين العالميتين الأولى والثانية، إلى تحليل أكثر تفصيلاً ودقة إلى حد ما.

إن الحرب العالمية، أي الحرب الشاملة، في ضوء معاييرنا الأنثروبولوجية، متميزة عن الحروب التاريخية حتى عام ١٩١٤، التي كانت بدورها مختلفة عن صيد الرؤوس أو غارات الاسترقاق. وإن تأثير الحرب الحالية على الثقافة هو تأثير شامل لدرجة أنه يطرح مسألة ما إذا كانت المنظمة المتكاملة للعنف الفاعل - التي نسميها الشمولية - متوافقة مع بقاء الثقافة.

تُمارَس الثقافة، كما نعلم، في كل نوع من أنواعها من خلال العمل التعاوني لمؤسسات مستقلة جزئياً ومنسقة جزئياً داخل الجماعة، التي عرّفناها بأنها الأمة. وهكذا، فقد مورست وانتقلت من البداية الفعلية للبشرية، ومن دون توقف حتى بدايات هذا القرن. إن أسس الحقبة الصناعية والتحررية والديمقراطية التي، في أثناء كتابتي هذه ^(١)، ما زالت باقية في الولايات المتحدة وفي عدد قليل من دول أمريكا اللاتينية، قد وضعت على هيكل التمايز والتنسيق المؤسسي نفسه من قبل الدولة، التي تتحكم بتطور الحضارة الإنسانية ككل. لقد أدى مبدأ الشمولية، عند الأعراق كافة، إلى الثورة الأكثر راديكالية المعروفة في تاريخ الجنس البشري. إنها، من حيث مغزاها الثقافي، تحويل القومية وكل مواردها إلى أداة عنف فتاكة "تكنوقراطية". وهذه تصبح وسيلة تبررها الغاية. والغاية هي أن تكتسب دولة واحدة مزيداً من السلطة؛ أي، مجالاً أكبر من أجل تنظيم العنف على نطاق أوسع ومن أجل استخدامات مدمرة إضافية. وعلى هذا النحو، فإن غاية الشمولية، بقدر ما تستنزف تدريجياً موارد الثقافة كلها وتدمر بنيتها، متعارضة كلياً ومتنافية تماماً مع دستور المجتمعات البشرية بالنسبة للعمل الطبيعي السلمي لإنتاج وصيانة ونقل الثروة والتضامن والمنطق والضمير، وكلها مؤشرات وقيم حضارية حقيقية.

(١) كتب المؤلف هذا المقال في عام ١٩٤١. / المترجم /.

أؤكد أن الحرب التي امتدت من عام ١٩١٤ إلى عام ١٩١٨ كانت مختلفة في جميع الأساسيات عن حروب الفتح البناء التاريخية. لقد أصبحت حرباً شاملة في أسلوبها وتقنياتها، وفي تأثيرها في الحياة الوطنية، وأيضاً فيما يتعلق بالوضع الدولي. لم يجر القتال في هذه الحرب على جميع الحدود الممكنة جغرافياً فحسب، بل شنت الحرب على الأرض وفي البحر وفي الجو. ويستحيل في الحرب الحديثة التمييز بين عناصر القوات المسلحة في الجيش والمدنيين، أو بين الأهداف العسكرية والجزء الثقافي من الثروة الوطنية ووسائل الإنتاج والمعلم الأثرية والكنائس والمخابر. وسرعان ما تصبح خطوط الاتصال والمقرات الحكومية والمراكز الصناعية، بل حتى مراكز النشاط الإداري والقانوني والعلمي، أهدافاً للتدمير، مثلها مثل المواقع العسكرية والخطوط المحصنة والمطارات. لا يرجع هذا التطور فقط إلى بربرية أمة أو ديكتاتور، إنه أمر لا مفر منه، لأن تقنية العنف الحديثة هي التي تمليه.

ومع ذلك، يمتد الطابع الكلي للحرب إلى أبعد من ذلك بكثير، إذ يتعين على الحرب أن تحول كل نشاط ثقافي فردي ضمن الأمة المحاربة. تتأثر الأسرة والمدرسة والمصنع والمحاكم بشكل عميق جداً لدرجة أن عملهم - ممارسة الثقافة من خلال مؤسسات مستقلة بذاتها - يتعطل أو يتشوه بشكل مؤقت. ويكفي النظر إلى إحصاءات التعبئة في القوى البشرية، وفي النشاط، وفي الرأي العام لإدراك أنه في الوقت الحالي أصبح من الممكن تحويل بضع مئات ملايين من البشر إلى آلة حرب هائلة. ومن الواضح أن عندما تشن

آلتان حربيتان من هذا الحجم هجوماً بعضهما على بعض، فإن الآلة ذات التعبئة الأقل كمالاً وعدداً ستكون مضطرة للاستسلام^(١).

(١) يمكن العثور على بيانات أغنى توضح إعادة تنميط كامل للحياة الوطنية بأسرها في أثناء الحرب وكاستعداد للحرب، في منشورات الأستاذ ويلارد والر حول الحرب في القرن العشرين (نيويورك: درايدن برس، ١٩٤٠). إن المقالات الأربعة حول الاقتصاد والدولة، والدعاية والرأي العام، والمؤسسات الاجتماعية في زمن الحرب، يجب - برأبي - أن تقرأ بعناية من قبل جميع طلاب هذا الموضوع. لقد بينت هذه المقالات أن الحرب الشاملة تحول جوهر الثقافة الحديثة تماماً، وقد يتمكن القارئ عند متابعتها، في ضوء تحليلنا الحالي، من استخلاص استنتاجات أكثر وضوحاً، ولا سيما في تقييم الشمولية بأنها ليست سوى دستور الأمة على أساس زمن الحرب. لا يمكن فهم هذا التأثير للحرب أو تقديره بشكل عام من المقال الأخير في كتاب الأستاذ والر، الذي يبدو فيه أن الدكتور ليتون، وهو مرجع مختص في كل الأمور الأنثروبولوجية، يقلل من الآثار التدميرية للحرب وتأثيرها العميق على الحضارة. ويؤكد في كلامه عن الحرب الحديثة أن "تفردّها، ولا سيما فيما يتعلق بإمكانات التدمير، قد جرت المغالاة في تقديرها إلى حد بعيد. ... المبادئ التي يجب شن حرب ناجحة على أساسها لم تتغير منذ فجر التاريخ، في حين أن الهدف التدميري للحرب قد تراجع بالتأكيد ... في أوروبا ... لا تزال هناك عوامل أخرى ... ستبقي التدمير المتعمد في حده الأدنى ... يبدو من الممكن التنبؤ بثقة ... أنه لن يكون هناك انتصارات سريعة ضد أمم كبيرة أو قوية" (ماذا عن فرنسا؟ المرجع المذكور، الصفحات ٥٣٥-٣٨). إن مثل هذه الآراء، وهي على أي حال ليست حصريّة للكاتب المقتبس منه، تُظهر مدى سهولة تضييع القضية الحقيقية. حتى لو سلّمنا بأن الثمن البالغ نحو عشرين مليون شخص ممن أزهقت الحرب العالمية الأخيرة أرواحهم لم يكن ذا أهمية كبيرة؛ ولا حتى الخمسين مليوناً الذين أصبحوا معاقين وليس منهم نفع، فسوف يتعين علينا تقييم الاحتلال في الأمور الاقتصادية، والافتقار إلى الأمن فيما يتعلق بالثروة والحياة، والانحطاط العام في المبادئ المدنية والأخلاقية. ومع ذلك، فإن القضية الحقيقية التي نوقشت في النص، هي ما إذا كان التأثير المتكامل للاستعداد للعنف واستخدامه يؤدي إلى تشويه نسيج الحضارة الحديثة أم لا.

إن النجاحات الهائلة، والإعجازية تقريباً لألمانيا هتلر^(١)، قد أبهرت الرأي العام بشدة، من المحايدين والمحاربين على حد سواء، لدرجة أن بعض الدروس الحقيقية لم يتم تعلمها بعد. وقد كان على كثير منا، في رد الفعل المختلط من الرعب والإعجاب الذي أعقب الحرب الخاطفة ضد بولندا، و"فتح" الدنمارك والنرويج، مع إخضاع السويد بشكل تام، والحملة ضد البلدان المنخفضة (هولندا وبلجيكا)، والانهيار المحطم لفرنسا، أن يكافح بقوة ضد الشعور بأن - على الرغم من كل ذلك - الشمولية هي نظام "أكبر وأفضل" من "الديمقراطيات والبلوتوقراطيات المعتلة". إن الفهم الأنثروبولوجي السليم لهذه الوقائع كما تعلم الظواهر الثقافية هو شيء آخر. فإن عصابة منظمة من المجرمين ستكون يدها دائماً هي العليا في هجوم مسلح على أحد المصارف، والفرصة الوحيدة المتاحة للمصرف، ليست في محاربة العصابة، بل في وجود قوة شرطة لحمايته. وستكون الشرطة فاعلة حقاً إذا كانت قادرة على منع تشكيل عصابة مسلحة تمتلك أدوات للعنف كهذه الأدوات في مهبها، لأن وجود عصابة كهذه سوف يجعل الدفاع عن المصرف مستحيلاً، أو على الأقل مكلفاً ومدمراً. إن عدواناً محضراً سوف ينتصر دائماً على دفاع غير مستعد. يجب أن يكون الدفاع مستعداً ومحضراً لمنع العدوانية، بدلاً من محاربتها.

(١) توفي الكاتب في ١٦ أيار ١٩٤٢، وقد كتب هذا المقال عام ١٩٤١، ولذلك كتب تلك العبارة؛ فمنذ بداية الحرب العالمية الثانية حتى ذلك الوقت كانت ألمانيا تحرز انتصارات عسكرية كبيرة ومتلاحقة وسريعة. / المترجم /

وهنا نأتي إلى أهم عنصر في التقييم الثقافي للشمولية، إذ نشأت من الحرب العالمية الأولى، وكانت من حيث المبدأ بمنزلة تطبيق للتقنيات السياسية التي طُورت بين عامي ١٩١٤ و ١٩١٨ كنوع من النظام السياسي والاقتصادي والتعليمي والدعائي، المناسب لشن حرب كبيرة.

طورت ألمانيا النازية نظاماً من القيم الذي يمكن، باستخدام تقنية الدعاية الحديثة وفي ظل عقاب الشرطة المنظمة تماماً، أن يصبح عقيدة الأمة بأسرها. وقد استند نظام القيم إلى تفوق عرق واحد، وأمة واحدة داخل هذا العرق، وعصاة واحدة منظمة داخل هذه الأمة. ويمكن رؤية عقيدة كهذه بسهولة، وهي مكيفة وظيفياً لإنشاء مشاعر اصطناعية إلى حد بعيد، لكنها مع ذلك فاعلة، من الفوقية والعدوانية والأنانية الوطنية، وأخلاقيات تتناسب تماماً مع تدريب عسكري عام للجنود في الثكنات العسكرية. وبالتوازي مع عملية التلقين، تعيّن إجراء إعادة تنظيم كامل للحياة الاجتماعية. وكانت الأسرة والبلدية والمدارس والمحاكم والكنائس وجميع مؤسسات الإنتاج الفكري والفني تخضع مباشرة للسيطرة القسرية والمسلحة للدولة. لم يحدث قطّ من قبل، في تاريخ البشرية، أن خضع العمل المستقل للمؤسسات المكونة إلى سيطرة الدولة بشكل كامل، أي أصبحت ممارسة الثقافة مشلولة تماماً. هذا يعني، من منظور سيكولوجيا الفرد، أن أيّ مبادرة مميزة، وأيّ صياغة لاجتهاد نقدي مستقل، وأيّ صناعة للرأي العام من خلال النقاش والجدل والاتفاق، قد جرى استبدالها بقبول مذعن للحقائق المُملأة. وفيما يتعلق بالبنية الاجتماعية للأمة، جرى استبدال

التضامن التلقائي بين الزوج والزوجة، وبين الآباء والأبناء، وبين الأصدقاء أو الشركاء، بـ "روح الوحدة" المفروضة بشكل آلي نتيجة التحكم من فوق، بحيث تُقبل بصرف النظر عن أيّ دافع شخصي أو اجتهاد معقول أو ضمير حاكم.

نعلم جيداً كيف جرى فرض وتحديد وتوجيه نتائج البحوث الفردية وتعليم الأديان المختلفة وإبداع الفنانين. ويمكننا أن نرى في الدين، على وجه الخصوص، أن النازية تحاول أن تجعل نظامها العقائدي وطقوسها وأخلاقياتها محل تلك العائدة للمسيحية، وكذلك محل أخلاقيات الحضارة الغربية الراسخة والإيمان الراسخ بالاجتهاد العلمي.

ليس من الضروري التنديد بالنظام الشمولي ومهاجمته، فبال تأكيد هذا ليس مكاناً للسخط الأخلاقي أو وجهات النظر المتحيزة. على أيّ حال، يجب أن تقتصر الأخلاقيات العلمية على بيان واضح للعواقب المترتبة على نوع الفعل، سواء كان هذا مشروعاً صغيراً أم نظاماً عالمياً. ومع ذلك، فإن علم الإنسان لديه دائماً حق وواجب الإشارة إلى ما ستكون عليه عواقب الثورة الثقافية، وهذا هو الأساس لكل العلوم التطبيقية. يجب ألا تخشى العلوم الاجتماعية التنبؤ ببعض أخلاقيات العقل وتوقعها وتطويرها، وهذا لا يعني أن علينا واجب أو حرية إدانة بعض الغايات على أسس أخلاقية. ومع ذلك، يمكننا أن نشير، إذا كانت هذه الإشارة هي نتيجة لآرائنا وتحليلاتنا المدروسة، إلى أن الشمولية تؤدي بشكل أكيد إلى تدمير الأمة التي ترتبط بها، وتؤدي بعد ذلك إلى الدمار على نطاق دولي.

إن الشمولية سمة متطرفة في انزياح التوازن بين الدولة والأمة. إنها متطرفة لأن الوسائل الحديثة للتعبئة الآلية للقوة البشرية والموارد الاقتصادية والقيم الروحية، قد أصبحت فاعلة على نحو خطر بحيث أصبح من الممكن الآن إعادة تشكيل مجتمعات بأسرها - مؤلفة من مئات الملايين - وتحويل كل منها من أمة ممارسة وناقلة ومطورة للثقافة إلى آلة حربية عليا في الحرب، ولكنها غير مناسبة، وربما غير قادرة، على مواصلة وإدارة التراث الوطني للثقافة. الأمة الألمانية، التي كانت ذات يوم رائدة في العلم والفن، وغنية بفولكلور مناطقي متميز للغاية وحياة ريفية وتنوع اقتصادي، قد تحولت الآن إلى ثكنات عسكرية على نطاق واسع. وإن عملية إظهار كم من عظمة ألمانيا كان بسبب الاختلافات العرقية والمناطقية والتقليدية لمكوناتها، سوف تكون مهمة تاريخية مهمة. والانقراض التدريجي لهذا التنوع هو الثمن الذي كان على ألمانيا، كأمة، أن تدفعه من أجل جعل ألمانيا، الدولة، قوية للغاية. إن القومية في هذا الشكل الشمولي الحديث ضارة لأنها أصبحت أكبر عدو للأمة نفسها.

وما هو مكان الشمولية في السياسات والسياسة الدولية؟ من الواضح أن الإنسانية تواجه الآن خيارى النصر النهائي، على المدى الطويل، للشمولية أو الديمقراطية. لا يمكن لأي دولة مُنظمة على أساس السلام، أي لأجل الممارسة الأكمل والأكثر فاعلية للحضارة، أن تتنافس مع دولة منظمة لأجل الكفاءة في الحرب. إن النصر النازي لا يمكن أن يكون نهائياً إلا إذا تولت دولة هتلر القومية بمفردها السيطرة الكاملة على العالم بأسره.

إذا كان هذا أمراً محتملاً أو حتى ممكناً، فقد نستطيع البرهنة على أنه بمجرد خضوع البشرية إلى فاتح واحد، فإن ظروف الفتح الإبداعي والبناء ستبدأ، مع النتائج المفيدة المعتادة التي يتم الحصول عليها بثمن باهظ، ولكنه يكون مقبولاً في النهاية.

إن احتمال انتصار دولة واحدة انتصاراً كاملاً غير موجود. فإذا انتصرت ألمانيا، ستكون لديها على الأقل ثلاث قوى شمولية أخرى لتصفية حسابها معها - إيطاليا وروسيا واليابان. وعندما تنتهي إيطاليا وتصبح مجرد ملحق للحركة الهتلرية، قد تضطر الولايات المتحدة الأمريكية إلى الدخول في صفوف الدول الشمولية؛ لأنه على افتراض أن بريطانيا العظمى تعرضت للهزيمة، ودخلت في الكتلة الشمولية التي تقودها ألمانيا، كما أصبحت عليه فرنسا، فستضطر الولايات المتحدة إلى الاستمرار بشكل منعزل. هذا سيعني، مرة أخرى، إما اعتناق الشمولية وإما الارتداد إلى دولة غير مستقرة شبه مستقلة في الأمور السياسية والاقتصادية والثقافية. ولحسن الحظ، لا تزال بريطانيا العظمى تخوض معركة الحرية والحضارة، وكما درجت العادة، فقد تبقى منهزمة في جميع المعارك باستثناء المعركة الأخيرة.

وما لم تصبح الشمولية إمبراطورية عالمية لسلطة واحدة، لن تكون مصدراً للاستقرار بل لحروب عالمية دورية على طول الدهر. إن التحليل الأنثروبولوجي يدعم أولئك الذين يعتقدون بوجود القضاء على الحرب. والقومية، بمعنى طلب الاستقلال الثقافي داخل كل مجموعة متحدة من خلال اللغة والتقاليد والثقافة، هي مشروعة ولا غنى عنها لتنفيذ الأعمال

الثقافية بالذات. إن استقلالاً ثقافياً كهذا للأجزاء المكونة للبشرية الحالية هو، أو كان، مبدأ الحياة الوطنية في سويسرا والإمبراطورية النمساوية المجرية القديمة، ومبدأ العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية القوية وجيرانها في أمريكا اللاتينية، الذين لن يكونوا قادرين تماماً على الدفاع عن استقلالهم الثقافي بالقوة، ولكنهم ينعمون به، مع فوائد شاملة، عن طريق سياسة "الجار الصالح".

نحن نعيش الآن في عالم متغير الأنماط، حيث أكثر المثل العليا والمبادئ صحة مشكوك فيها لأنها تُعدّ بالية أو ماضى زمانها. وهذا الموقف في حد ذاته صار كضرب بعض بذور الشمولية، وينبغي لطالب العلوم الاجتماعية أن يحاربه. لذلك، أود أن أكرر المعتقدات التي أهتمت بعضاً من أبرع المفكرين وأفضل المقاتلين في الحرب الأخيرة. أعتقد أنه يمكن خوض غمار حرب بشكل شرعي فقط من أجل إنهاء حرب أخرى. وأعتقد أنه لا يمكن تحقيق السلام المستقبلي للجنس البشري إلا على مبدأ كومنولث الأمم. وأعتقد أن في البشرية التي لا تزال مقسمة بالأعراق والثقافات والعادات واللغات، فإن التسامح الكامل في العلاقات العرقية، وفي معاملة القوميات والأقليات القومية، وفي احترام الفرد، هو المحرك الرئيس الحقيقي لكل تقدم والأساس لكل استقرار. إن العدو الأكبر في هذه الأيام هو الدولة المهيمنة، حتى عندما نجدها في كومنولثات ديمقراطية - طبعاً، بوصفها قد تطورت إلى نمو خبيث من الشمولية. كان الفشل الحقيقي لعصبة الأمم يرجع إلى حقيقة أن منشئها بالذات رفضوا دفع الثمن المفروض دفعه على نحويين،

فلم يكونوا مستعدين لإلغاء أدنى قدر من سيادتهم الوطنية، متناسين أنه انطلاقاً من هذه المادة بالذات كان يجب إنشاء العصبة.

لن نتمكن من التغلب على المرض الرئيس في عصرنا، ما لم نتبنَّ بشجاعة وعزم وتواضع ضروري المبادئ والمثل العليا والخطط التي نشأت في البداية في أمريكا والتي كانت مستنكرة في هذا البلد أيضاً. يمكن أن يسمى هذا المرض بالحرب الشاملة، أو الشمولية، أو حالة السيادة المتطرفة، أو الظلم في الأمور العرقية والدينية والوطنية. إنه يؤدي دائماً إلى الاستعاضة عن الحجة بالقوة، وعن العدالة بالاضطهاد، وعن الإيمان والعقل بالتصوف الفج الممل.

بالموما، أرواح الموتى في جزر التروبرياندا

ملاحظات

١. يحتوي هذا المقال على جزء من نتائج العمل الإثنوغرافي في غينيا الجديدة البريطانية، الذي نُفِّذ في سياق منحة روبرت موند للسفر (جامعة لندن)، ومنحة كونستانس هاتشينسون من كلية لندن للاقتصاد (جامعة لندن)، وبمساعدة من قسم الشؤون الخارجية للكمونولث، ملبورن.

أمضى الكاتب نحو عشرة أشهر، من أيار ١٩١٥ إلى آذار ١٩١٦، في أوماراكانا وقرى كيريويينا المجاورة (جزر تروبرياندا)، حيث عاش بين السكان الأصليين في خيمة. وبحلول تشرين الأول ١٩١٥، كان قد اكتسب معرفة كافية باللغة الكيريوينية ليكون قادراً على الاستغناء عن خدمات المترجم.

يرغب الكاتب في تقديم الشكر إلى السيد أتلي هنت، أمين سر قسم الشؤون الخارجية للكمونولث، وإلى الدكتور سي. غ. سليغمان، أستاذ علم الإثنولوجيا في جامعة لندن، على المساعدة التي تلقاها منهما. لقد كان اللطف والتشجيع المستمر من الدكتور سليغمان عوناً كبيراً طوال الوقت، وقد وفر مؤلفه، "الميلانيزيون في غينيا الجديدة البريطانية"، أساساً صلباً تستند إليه التحقيقات الحالية. وقد تلطف السير بالدوين

سبنسر، ك. سي. إم. غ.، بقراءة أجزاء من المسودة وإعطاء الكاتب نصائحه القيمة حول العديد من النقاط المهمة.

٢. للاطلاع على وصف عن مجتمع كيريونينا، راجع مؤلف سليغمان، "الميلانيزيون في غينيا الجديدة البريطانية"، الفصول: التاسع والأربعون إلى الثاني والخمسين، الصفحات ٦٦٠-٧٠٧، والفصل التاسع والخمسون لوصف الممارسات الجنائية. ويقدم الأستاذ سليغمان أيضاً موجزاً عن المعتقدات الأصلية المتعلقة بالحياة الآخرة (الفصل الخامس والخمسون)، وسيجري الاستشهاد ببياناته، التي جمعها من مناطق مختلفة في المقاطعة، فيما بعد.

٣. سليغمان، مرجع سابق، ص. ٧٣٣.

٤. راجع فيما يلي، حيث جرت مناقشة الروايات المختلفة. كما سيتم هناك تناول طبيعة الـ بالوما والـ كوسي، والمادة التي صُنعا منها، إذا جاز التعبير - سواء كانت ظلاً أم انعكاساً أم جسداً. قد يكفي هنا القول إن الـ بالوما تُعدّ بالتأكيد محتفظة بالمظهر الخارجي للفرد الحي تماماً.

٥. لقد أدهشني الفارق الهائل في هذا الصدد، والحاصل بين الـ ماسيم الشمالي والـ مايلو، وهي قبيلة على الساحل الجنوبي لغينيا الجديدة، التي زرتها إبان إقامتي لستة أشهر في بابوا في ١٩١٤-١٩١٥. إن شعب الـ مايلو يخاف خوفاً واضحاً من الظلام. عندما زرت جزيرة وودلارك قرب نهاية إقامتي، كان السكان الأصليون هناك، الذين ينتمون إلى نفس المجموعة التي ينتمي إليها الكيريونينون (وهي مجموعة يطلق

عليها سليغمان ال ماسيم الشمالي)، يختلفون اختلافاً واضحاً في هذا الصدد عن ال مايلو حتى إنني اندهشت من هذا الأمر في الأمسية الأولى التي قضيتها في قرية ديكوياس. راجع "السكان الأصليون في مايلو: النتائج الأولية لبحوث روبرت موند في غينيا الجديدة البريطانية"، ترانس. روي. سوك. جنوبي أستراليا، المجلد التاسع والثلاثون، ١٩١٥.

٦. راجع سي. غ. سليغمان، مرجع سابق، الفصل السابع والأربعين، إذ جرى وصف نساء شريرات مماثلات من مقاطعة أخرى (ال ماسيم الجنوبي). أنا لا أسهب هنا بالتفصيل بشأن المعتقدات حول ال مولوكواوسي، لكن لدي انطباع بأن السكان الأصليين ليسوا متأكدين تماماً ما إذا كان نوعاً من "مرسال" أو "قرين" يغادر جسد الساحرة أو ما إذا كانت تذهب بنفسها في رحلتها بشكل غير مرئي. راجع أيضاً "السكان الأصليون في مايلو"، ص. ٦٥٣، والحاشية على ص. ٦٤٨.

٧. لقد قامت الحكومة مؤخراً بحظر الدفن الأولي، وكذلك الدفن في وسط القرية.

٨. تجدر الإشارة إلى أن القبر كان في الأيام الغابرة يقع في وسط القرية تماماً، وكان يجري الحرص على مراقبته مراقبة وثيقة لأسباب ودوافع متعددة من بينها حماية الجثة من هذه الغولات الإناث. الآن وقد أصبح القبر خارج القرية، جرى التخلي عن تلك المراقبة، وأصبح بإمكان ال مولوكواوسي أن تفرس الجثة كما يحلو لها. ويبدو أن هناك علاقة بين ال مولوكواوسي

والأشجار العالية التي تجثم عليها، ومن ثمَّ فإنَّ موقع الدفن الحالي، المحدد بشكل مناسب لها بين الأشجار العالية للأيكَة (ويكا) المحيطة بكل قرية، يُعدّ أمراً ممقوتاً إلى حد بعيد بالنسبة للسكان الأصليين.

٩. تقع هذه البئر على مقربة من الشاطئ، في منطقة ال رايبواغ، سلسلة التلال المرجانية الحرجية الصخرية المرتفعة، التي تلتف في حلقة حول جميع الجزر الصغيرة تقريباً في الأرخبيل، وحول الجزء الأكبر من جزيرة بويووا الكبيرة. إن جميع الحجارة والبئر المشار إليها هنا حقيقية، ويمكن للبشر أن يروها.

١٠. لقد شرَحَ هذا التأثير لمياه غيلالا إخباري واحد فقط من الإخباريين الذين أتعامل معهم، ولم يعرف الآخرون الهدف من هذا الغسل، رغم أن الجميع أكدوا وجوده.

١١. يُعدّ هذا مناقضاً للرواية القائلة إن ال بالوما تتجمع حول الوافد الجديد وتساعد في أثناء النحيب. انظر فيما يلي، الفصل الثامن، الملاحظات حول مثل هذه التناقضات الموجودة.

١٢. يميز السكان الأصليون بدقة بين ال فايغوا (الممتلكات القيّمة) وال غوغوا (الحلي والأدوات الأخرى الأقل قيمة). سيجري لاحقاً في هذا المقال تعداد الأشياء الرئيسة المصنفة كفايغوا.

١٣. من الناحية العملية، تُجرّد الجثة بعناية فائقة من جميع الأشياء الثمينة قبل الدفن مباشرة، وقد رأيت أنه حتى الأقراط الصدفية الصغيرة تُنزع

من شحمتي الأذنين، وهي أشياء لن يتردد السكان الأصليون في بيعها مقابل نصف لفافة تبغ (ثلاثة أرباع البنس). في إحدى المناسبات، عندما جرى دفن صبي صغير في حضوري، ونُسي حزام صغير جداً من الكالوما (أقراص صدفية) على جسمه، حدث زعر كبير ومناقشة جادة حول ما إذا كان ينبغي استخراج الجسد المدفون.

١٤. في أثناء إقامتي، انتحر أحد الفتيان من قرية مجاورة بأسلوب الكالوما. وعلى الرغم من أنني رأيت الجثة بعد بضع ساعات من الموت، وكنت حاضراً في أثناء النحيب والدفن وجميع الشعائر الجنائزية، لم أعلم أنه كان قد مات منتحراً إلا بعد بضعة أشهر، ولم أستطع مطلقاً معرفة دافعه إلى ذلك. أخبرني القس إي. أس. جونز، رئيس البعثة الميثودية في جزر التروبريان، أنه اعتاد أحياناً تسجيل ما يصل إلى حالي انتحار أسبوعياً (بواسطة السم) في كافاتاريا، وهي مجموعة من القرى الكبيرة الواقعة في المنطقة المجاورة لمقر البعثة. وقال لي السيد جونز إن حالات الانتحار تحدث بشكل شائع، وقد تعززت مع اكتشاف السكان الأصليين لقدرة الرجل الأبيض على إبطال مفعول السم. والهدف من الانتحار هو معاقبة الأحياء، أو بعض منهم.

١٥. يُحضّر هذا النوع من السم من جذور الكرم، ومفعوله بطيء إلى حد ما، إذ يمكن عادة إنقاذ الحياة إذا جرى إعطاء أدوية مقيئة في الوقت المناسب.

١٦. يبدو أن هناك احتمالاً للوفاة نتيجة التقدم في السن، ولا سيما في حالة الرجال والنساء المسنين الضعفاء جداً. مرات عدة، عندما كنت أسأل

عن سبب موت شخص، كنت أتلقي الإجابة: "لقد كان هراً وضعيفاً ومات فحسب". ولكن عندما سألت عن متابالو زعيم كاساناي، وهو رجل كبير السن وعاجز، ما إذا كان سيموت قريباً، قيل لي إنه ما لم تُلق عليه سيلامي (تعويذة شريرة)، فلا يوجد سبب يمنعه من الاستمرار في الحياة. ومن ناحية ثانية، يجب التذكر أن السيلامي شيء خاص، لا ينبغي التحدث عنه إلا بين الأصدقاء الحميمين. ويجب تأكيد أن "الجهل بالموت الطبيعي" هو الموقف العام المعتاد المعبر عنه في العرف والمنعكس في المؤسسات القانونية والأخلاقية الموجودة، أكثر من كونه شكلاً من أشكال البيانات المطلقة القاطعة التي تستبعد أي تناقضات أو شكوك.

١٧. سليغمان، مرجع سابق، ص. ٧٣٣.

١٨. التمييز بين المرتبة والسلطة أمر مهم في المجتمع الكيريوني. إن أعضاء عشيرة الـ تابالو الفرعية من عشيرة الـ مالاسي لديهم المرتبة الأعلى. ويتمتع زعيم هذه العشيرة بالسلطة على قرية أوماراكانا، وبشكل ما، على جزء كبير من الجزيرة الرئيسة وبعض الجزر المتاخمة. وبدا أن الاحتفاظ بالسلطة في توما بعد الموت، أمر مشكوك فيه بالنسبة لـ تولولووا الزعيم الحالي لقرية أوماراكانا. لكن لم يكن هناك أدنى شك في أنه هو وجميع أعضاء الـ تابالو الآخرون، وكذلك أي شخص آخر، سوف يحتفظون بمراتبهم الشخصية وعضويتهم في العشيرة والعشيرة الفرعية. لفهم هذا الأمر، راجع الوصف الممتاز للنظام الاجتماعي التروبرياندي، في سليغمان، مرجع سابق، الفصلان التاسع والأربعون والثاني والخمسون.

١٩. من أجل فهم هذا البيان، يجب أن يكون القارئ على علم بالنظام الاجتماعي للكيريونيين (انظر سليغمان، المرجع المشار إليه). توجد صلة وثيقة للغاية بين كل قرية وقسم معين من عشيرة؛ ويتحدر عادة، ولكن ليس دائماً، هذا القسم من سلف خرج من الأرض في تلك المنطقة المحلية. في أيّ حال، يُقال دائماً إن زعيم هذا القسم هو سيد الأرض أو مالکها (توليويويوكايا، من تولي، وهي بادئة تدل على السيادة والملكية وبوليويويا تعني الأرض، التربة).

٢٠. إن هذا التودد في توما، كما وصفه لي الإخباريون، يتوافق مع الطريقة التي يتزوج بها الناس في مناسبات معينة تسمى كاتوييوسي. وإن الـ كاتوييوسي هي عبارة عن رحلات للمغامرات الغرامية، حيث تذهب الفتيات غير المتزوجات في قرية ما إلى قرية أخرى بشكل جماعي، وينمن هناك مع شبان تلك القرية. فأی رجل عازب تستهويه إحدى الفتيات الزائرات، يعطيها (من خلال وسيط) بعض الهدايا الصغيرة (مشط أو بعض الأقراص الصدفية أو حلقات من درع السلحفاة)، التي تُسلم مع كلمتي "كام باكو". وفي حال قبول الهدية، يقضيان الليلة بعضهما مع بعض. على الرغم من أن العرف يُقر مثل هذه الحملات ويُجيزها، تبقى مستهجنة بشدة من قبل شبان القرية التي تنطلق منها الـ كاتوييوسي، وعادة ما تنتهي هذه الرحلات بقيام شبان القرية بضرب الفتيات ضرباً مبرحاً.

٢١. إن "العمر" هو بلا شك فترة أقل تحديداً بالنسبة للسكان الأصليين مما هي عليه بالنسبة لنا.

٢٢. مركز آخر هو جزيرة كايولا.
٢٣. سليغمان، مرجع سابق، ص. ٧٣٤.
٢٤. قد حدث أيضاً إحضار أغنيات مماثلة بواسطة أشخاص آخرين من توما.
٢٥. للحكم حكماً متساهلاً على مثل هذه "التضاربات" في اعتقادات السكان الأصليين، يكفي أن نتذكر أننا نواجه الصعوبات نفسها في أفكارنا الخاصة عن الأشباح والأرواح. لا يشك أحد ممن يعتقدون بوجود الأشباح والأرواح بأنها تستطيع الكلام بل حتى تستطيع القيام بفعل؛ إذ يمكنها الطرق على الطاولات أو على أرجل الطاولة ورفع الأشياء، إلخ.
٢٦. مرجع سابق، ص. ٧٣٣.
٢٧. مرجع سابق، ص. ٦٧٩.
٢٨. "شعائري بالمعنى الضيق للكلمة"، كمقابل لمجرد النطق بالتعويذة على كائن معين.
٢٩. على سبيل المثال، الـ مايلو على الساحل الجنوبي. انظر ترانس. روي. سوك. جنوب أستراليا، المجلد التاسع والثلاثون، ص. ٦٩٦.
٣٠. في هذه الرواية القصيرة، الوصفية البحتة للحصاد، لقد تفاديت عمداً الأشياء التقنية الاجتماعية. يُعدّ النظام المعقد لواجبات البستنة المتبادلة سمة مهمة للغاية للاقتصاديات الاجتماعية الكيريونية. وسوف يوصف في مكان آخر.

٣١. لا أتطرق، في هذا المثال والأمثلة أخرى، إلى التفاصيل الاجتماعية التي لا تتعلق مباشرة بموضوع هذا المقال.

٣٢. تتسم أنظمة التقويم في جزر التروبريانند بالتعقيد من واقع أن هناك أربع مقاطعات، تضع كل واحدة منها بداية العام - أي نهاية قمر ال ميلامالا - في وقت مختلف. فمثلاً في كيتافا، وهي جزيرة تقع إلى الشرق من الجزيرة الرئيسة للمجموعة، يجري الاحتفال بال ميلامالا في وقت ما في حزيران أو تموز. ومن ثمّ تتبعها، في شهري تموز وآب، المقاطعات الجنوبية والغربية من بوويوا، الجزيرة الرئيسة، وبعض الجزر إلى الغرب (كايولا وغيرها). وبعد ذلك تُقام ال ميلامالا في آب أو أيلول في المقاطعات الوسطى والشرقية من الجزيرة الرئيسة، فيما يطلق عليه السكان الأصليون كيريويونا. وتليها أخيراً فاكوتا، الجزيرة الواقعة جنوب بوويوا، حيث يجري ال ميلامالا في أيلول أو تشرين الأول. وهكذا، يُزاح العيد، ومعه التقويم بأكمله، على امتداد زمني قدره أربعة أقمار في منطقة واحدة. ويبدو أن تواريخ أنشطة البستنة تتباين أيضاً، منسجمة مع وقت التقويم. وقد صرح بذلك السكان الأصليون مع التأكيد عليه، لكنني وجدت خلال العام الذي كنت فيه في بوويوا أن البساتين في كيريويونا متقدمة على بساتين المنطقة الغربية، على الرغم من أن هذه الأخيرة متقدمة على كيريويونا بقمر واحد.

تُحدّد تواريخ الأقمار حسب موقع النجوم، الذي يتفوق فيه الفلكيون من سكان واويلا الأصليين، وهي قرية تقع على الشاطئ في النصف

الجنوبي من الجزيرة الرئيسة. أخبرني القس إم. ك. غيلمور أن ظهور الـ بالوللو، وهو دود حلقي بحري أخضر، الذي يحدث على الشعاب المرجانية بالقرب من فاكوتا، هو عامل مهم للغاية في تنظيم التقويم المحلي، وفي الواقع، هو المحدد الأساسي في الحالات المشكوك فيها. إذ تظهر هذه الدودة في أيام معينة قرب اكتمال القمر، وتقع تلك الأيام في أوائل تشرين الثاني أو في أواخر تشرين الأول، وهذا هو وقت الـ ميلامالا في فاكوتا. ومع ذلك، أخبرني السكان الأصليون في كيريويينا أنهم يعتمدون اعتماداً تاماً على المعرفة الفلكية لرجال واويلا.

٣٣. لم تُشدَّ أيّ توكايكايا (منصات) في أوماراكانا أو أوليفيليفي خلال أعياد الـ ميلامالا التي شهدتها في هاتين القريتين. هذه العادة في تراجع، وإشادة الـ توكايكايا يستلزم قدراً كبيراً من العمل والمتاعب. لقد رأيت واحدة في قرية غوميلابابا، حيث يعيش زعيم من زعماء المرتبة الأعلى (ميتاكاتا، زعيم مرتبة الـ تابالو).

٣٤. لا يمكن هنا مناقشة مدى فاعلية الخيلاء والدافع الجمالي حول هذا الهدف المعلن في حثّ مثل هذه العروض.

٣٥. يُعدّ هذا واحداً من توزيعات الطعام الكثيرة (الاسم الأصلي ساغالي) التي ترتبط تقريباً مع كل سمة من سمات الحياة الاجتماعية في التروبرياندا. عادة ما تكون عشيرة واحدة (أو عشيرتان) هي التي ترتب الـ ساغالي، وتستلم العشائر الأخرى الطعام. وهكذا في الـ كاتوكوالا، تقوم عشيرة الـ مالاسي أولاً بتوزيع الطعام وتستلمه عشائر

لوكولابوتا ولوكواسيسينغا ولوكوبا. وبعد بضعة أيام يُقام كاتوكوالا آخر، مع انعكاس في الأدوار. وتختلف الترتيبات المتبادلة للعشائر وفقاً للمنطقة. في أوماراكانا، يسود المايلاسيون لدرجة أنهم يشكلون النصف وحدهم، وتشكل العشائر الثلاث المتبقية النصف الآخر. من المستحيل الدخول هنا في فحص مفصل للآلية الاجتماعية والميزات الأخرى لـ ساغالي.

٣٦. بالطبع، يكون لدى الزعماء قدر ما يحتاجون إليه من خنازير قبل إعطاء أيٍّ منها إلى التوكاي (عامة الناس). ولكن الأمر المميز أن امتيازات الزعيم في حرية الإعطاء أكبر بكثير منها في حرية الاستهلاك. إن الخيلاء هو أقوى تأصلاً من الجشع - رغم أن هذه الفكرة لا تعبر عن الحقيقة الكاملة للأمر!

٣٧. وهكذا يجري افتتاح الرقص بوجه عام من خلال بدء قرع طبول الرقص (كاتوفيفيسا كاساوساو)، والذي يرتبط مع الـ كاتوكوالا. ويجب بدء رقصات الـ كايديبو بشكل منفصل بقرع طبول الـ كايديبو (كاتوفيفيسا كايديبو).

٣٨. يوجد اسم لكل يوم من أيام حلول البدر. فمثلاً، يطلق على يوم (وليلة) اكتمال القمر اسم يايلا أو كايناولو. وقبل يوم واحد، يُدعى يامكيفيلا؛ وقبل يومين، أولاكايوا. ويُدعى اليوم بعد اكتمال القمر، فالايلا؛ واليوم التالي، وولو. وتحدث الـ إيوبا في ليلة الـ وولو.

٣٩. تتكون طبول الكيروينيين من: (١) الطبل الكبير (الحجم الطبيعي لطل غينيا الجديدة) يُسمى كاساوساو أو كوبي (هذه الكلمة الأخيرة هي مرادف فاحش لحشفة القضيب)؛ و(٢) الطبل الصغير، قرابة ثلث حجم الطبل الكبير، ويُدعى كاتونينيا. كل أصوات قرع الطبول لديهم هي مزيج من هذين الطبلين، الكوبي والكاتونينيا، ويؤدي كل منهما صوتاً منفصلاً.

٤٠. يوجد نوعان رئيسان من الرقص في بويووا. الرقصات الدائرية، إذ تقف الأوركسترا (الطبالون والمغنون) في الوسط، ويلتف مؤدو الرقصات حولهم في دائرة، دائماً في الاتجاه المعاكس لعقارب الساعة. تنقسم هذه الرقصات الدائرية بدورها إلى: (١) رقصات الـ بيسيلا (رايات من نبات يشبه النخيل) بحركة بطيئة؛ (٢) رقصات الـ كيتاتوفا (باقتان من الأوراق) بحركة سريعة؛ (٣) رقصات الكايديو (درع خشبي ملون) بالحركة السريعة ذاتها. في رقصات الـ بيسيلا، يمكن للنساء المشاركة (بشكل استثنائي جداً)، وجميع مؤدو الرقصات يرتدون ملابس نسائية. النوع الثاني من الرقصات هي الكاساواغا، إذ يرقص ثلاثة رجال فقط، في تقليد لحركات الحيوانات دائماً، ومع ذلك فهي تقليدية للغاية وغير واقعية. هذه الرقصات ليست دائرية، ولا توجد فيها أغنيات (في أغلب الأحيان) مصاحبة للرقص، تتكون الأوركسترا من خمسة طبول كوبي وطل كاتونينيا واحد.

٤١. عندما تكون القرية في حالة حداد (بولا)، وتكون الطبول محرمة، تُنفذ
الأيوبا عن طريق صدفة محارة (تاويو) - ولكن يجب عدم إغفلها
حتى في ظل ظروف كهذه.

٤٢. إن رهبة "الأسئلة الإيحائية"، كما جرى التعبير عنها مراراً وتكراراً في
جميع التعليمات المتعلقة بالعمل الميداني الإثنوغرافي، بحسب تجربتي،
هي واحدة من أكثر الأفكار المسبقة تضليلاً. فـ "الأسئلة الإيحائية"
تكون خطرة بالنسبة لإخباري جديد، في أول نصف ساعة أو أكثر
قليلاً، فيما هو خارج عن نطاق عملك معه. ولكن أيّ عمل يجري مع
إخباري جديد، ويكون مرتبكاً، لا يستحق التسجيل. يجب أن يعلم
الإخباري أنك تريد منه معلومات دقيقة ومفصلة عن الوقائع. إن
الإخباري الجيد، بعد بضعة أيام، سوف يعارضك ويصحح لك حتى
لو ارتكبت زلة لسان، والتفكير في أيّ خطر من الأسئلة الإيحائية في
مثل هذه الحالة لا أساس له على الإطلاق. من ناحية ثانية، إن العمل
الإثنوغرافي الحقيقي ينشط أكثر في عرض التفاصيل الفعلية، التفاصيل
التي، في أغلب الأحيان، يمكن التحقق منها عن طريق الملاحظة - إذ
لا يوجد هناك أيضاً أيّ خطر من الأسئلة الإيحائية. الحالة الوحيدة
التي يكون فيها السؤال المباشر ضرورياً، حيث يكون الأداة الوحيدة
بيد عالم الإثنوغرافيا، هي الحالة التي يريد فيها معرفة تفسير شعيرة ما،
أو معرفة رأي الإخباري حول بعض الأمور؛ عندئذ تكون الأسئلة
الإيحائية ضرورية بالتأكيد. قد تسأل أحد السكان الأصليين "ما هو

تفسيرك لهذه الشعيرة أو تلك؟" وتنتظر لسنين قبل الحصول على إجابتك (حتى لو كنت تعرف كيفية نطق السؤال بلغة المواطن الأصلي). سوف تقوم نوعاً ما بحث المواطن الأصلي ليتخذ موقفك، وينظر إلى الأمور من منظور إثنوغرافي. من ناحية ثانية، عند التعامل مع وقائع خارج نطاق الملاحظة المباشرة، مثل عادات الحرب، وبعض الأشياء التقنية المهجورة، يكون من المستحيل تماماً العمل من دون طرح أسئلة إيجابية، وإذا لم يكن يتعين إغفال العديد من السمات المهمة، وعندما لا يوجد سبب معقول لتفادي هذا النوع من الأسئلة، فمن الخطأ عدم طرح أسئلة إيجابية. إن الاستعلامات الإثنولوجية والاستجابات القضائية تختلفان اختلافاً جوهرياً، إذ يتعين عادة على الشاهد في الاستجابات القضائية أن يعبر عن رأيه الشخصي الفردي، أو يروي انطباعاته، وكلاهما يمكن تعديلها بسهولة بالإيحاء: في حين يُتوقع من الإخباري في الاستعلامات الإثنولوجية أن يعطي مواد معرفية راسخة ومتبلورة على نحو بارز كخطوط عريضة لأنشطة عرفية معينة، أو اعتقاد أو بيان عن رأي تقليدي. في مثل هذه الحالات يكون السؤال الإيجابي خطيراً فقط عند التعامل مع إخباري كسول أو جاهل أو لا ضمير له - وفي هذه الحالة يكون أفضل شيء هو التخلص منه تماماً.

٤٣. توجد واقعة مميزة لتوضيح هذا البيان قدمها رجل إسكتلندي، يعيش منذ سنين بين السكان الأصليين كبائع ومشتري للؤلؤ. إنه لم يفقد "طبيعة" وكرامة الرجل الأبيض بأي حال من الأحوال، فهو في الواقع

رجل نبيل مضياف طيب للغاية، ومع ذلك، فقد اتخذ خصوصيات وعادات محلية معينة مثل مضغ جوز الأريكا، وهي عادة نادرة ما يتبناها الرجال البيض. وهو أيضاً متزوج من كيريونية. ومن أجل جعل نباتات بستانه تنمو بقوة، يستعين بتووسي محلي (ساحر البستان) من القرية المجاورة، وهذا هو السبب، كما قال لي الإخباريون، في أن بستانه دائماً أفضل بكثير من بستان أي رجل أبيض آخر.

٤٤. بالطبع، لا يجب أن تُتخذ التعميمات العريضة المقدمة حول سحر البستان الكيريوني، ولو حتى كخطوط عريضة لهذا السحر، الذي من المأمول أن يتم وصفه في ورقة بحثية أخرى.

٤٥. يجب التذكر أن لكل قرية نظامها الخاص من سحر البستان، المرتبط بشكل وثيق بتلك القرية، والمنتقل في الخط الأمومي. تنتقل العضوية في مجتمع القرية أيضاً في الخط الأنثوي.

٤٦. لا يمكنني هنا معالجة هذه القاعدة بالتفصيل، التي يوجد لها العديد من الاستثناءات الواضحة، وسيحصل ذلك في مكان آخر. ينبغي تعديل العبارة الواردة في النص: "وراثه في الخط الأنثوي على المدى الطويل". على سبيل المثال، في كثير من الأحيان يعطي الأب السحر لابنه، الذي يمارسه خلال حياته، ولكن هذا الابن لا يستطيع نقله إلى ابنه ما لم يتزوج من فتاة من عشيرة أبيه، بحيث ينتمي ابنه إلى العشيرة الأصلية مرة أخرى. الزواج بين أبناء العمومة، المحفز بهذا الدافع وغيره من الدوافع المشابهة، شائع إلى حد ما، ويعد زواجاً مرغوباً فيه بوضوح.

٤٧. وهكذا، على سبيل المثال، ترتبط الـ كايناغولا، وهي واحدة من أقوى السيلاميات (تعاويد الشر)، بأسطورة موجودة في قريتي باو وبويتالو. ومن ناحية ثانية، يحتوي سحر معين من سحر تصنيع الزورق، يُسمى واويغو، على إشارات إلى أسطورة مسرحها جزيرة كيتافا. ويمكن تقديم العديد من الأمثلة الأخرى.

٤٨. الاسم المحلي لعشيرة فرعية هو دالا، راجع سليغمان، مرجع سابق، ص ٦٧٨، إذ إن الصيغة داليلـا تساوي دالا مع لاحقة الضمير للشخص الثالث، "عائلته". يعطي المؤلف هناك أسماء الـ دالا التي تنتمي إلى العشائر الأربع. وتتضمن أهم دالا، ولكن يوجد العديد غيرها. كما يقول الأستاذ سليغمان، فإن أعضاء كل دالا يُرجعون أصلهم إلى سلف مشترك. وسلف كهذا قد ظهر في الأصل من فتحة في الأرض في مكان معين. وتعيش الـ دالا عادة في (أو بالقرب) من ذلك المكان - في غالب الأحيان، تكون "الفتحة" في الأيكة المحيطة بالقرية، أو حتى في القرية تماماً. هذه الفتحات، التي تسمى "المنازل" (بوالا)، هي في الوقت الحاضر إما آبار مياه وإما أكوام حجرية وإما تجاويف صغيرة قلية العمق. الفتحة التي ذكرها الأستاذ سليغمان في الصفحة ٦٧٩ هي الفتحة التي خرج منها العديد من الـ دالا الأرستقراطية. لكن هذا استثناء، فالقاعدة هي فتحة واحدة، دالا واحدة.

٤٩. أنا متأكد تقريباً من أنها صيغة قديمة، متصلة بـ فيتو، وهي بادئة تعبر عن السببية. وهكذا، "ليبين الطريق"، "ليشرح"، إن فيتولوكي يتكون

من فيتو بمعنى "يسبب" ولوكي بمعنى "يذهب إلى هناك". يوجد عدد من هذه البادئات السببية في اللغة الكيريونية، ولكل منها درجة مختلفة من المعنى، ولا يمكن بالطبع أن تتم مناقشتها في هذا المكان.

٥٠. يُعدّ هذا مثلاً على الاستثناءات المذكورة سابقاً للتحدر الأمومي لبعض الصيغ السحرية. كان إيوانا، والد باغيدوو، هو ابن أحد الـ تابالو (أي أحد أفراد العائلة التي "تمتلك" أوماراكانا). أعطاه والده، بوراياسي السحر، وبما أن إيوانا تزوج من كادو بولامي، ابنة عمه، أي امرأة من الـ تابالو، استطاع نقل السحر إلى ابنه، باغيدوو، ومن ثمّ عاد منصب التووسي (ساحر البستان) إلى عشيرة الـ تابالو الفرعية.

٥١. في الواقع، لقد استُورد هذا النظام من قرية أخرى، هي لوبييلا، الواقعة على الساحل الشمالي. ومن هنا جاءت تسميته كايلوبيليلا. وهو يحتوي على إشارة أو اثنتين فقط إلى بعض الأماكن القريبة من تلك القرية، ولكن لم يكن معروفاً في أوماراكانا ما إذا كانت تلك الأماكن مقدسة أم لا.

٥٢. أوفافالا هو شكل قديم لاسم أوفافيلي.

٥٣. كلمة بوم مختصرة من بوما، التي تعني "محرم". ليكوليكو هو تعبير عن الزلزال، وهو عنصر مهم في المفردات السحرية.

٥٤. كامكوام، يأكل؛ كامي، الضمير الشخصي لصيغة الجمع للشخص الثاني، المستخدم مع الطعام؛ نونوموايا، جمع نوموايا، أي امرأة عجوز. يُعدّ الاسمان الشخصيان لـ بالوما النساء العجائز مميزين بابتدائهما بـ "إيلي"، وعلى الأرجح أنها مشتقة من سمك "إيليا". بواليتا يعني

البحر. وعلى هذا النحو، يبدو من الممكن أنهم بعض الأشخاص الأسطوريين المرتبطين بالصيد، الذين فقد التقليد المتعلق بهم. لكن تخمينات كهذه ليس لها الكثير من الجاذبية، فضلاً عن أن يكون لها قيمة، في رأي الكاتب الحالي.

٥٥. الاسم الأول هو لامرأة، إيايغولو يعني "أنا"، ويقال إن إياموانا قد كانت والددة أومناليبو. هنا أيضاً، يوحي الاسم بوجود بعض الارتباط بالتعويذة التي تُقال فوق نبات الليبو. الاسم ما قبل الأخير، تايجالا، يعني حرفياً، أذنه، ولكن قيل إنه هنا يرمز إلى اسم بالوما بيلي.

٥٦. تجب الإشارة إلى أن كثيراً من هذه الصيغ لم يترجم بطريقة مرضية. وقد كان من المستحيل، في كثير من الأحيان، توفير المساعدة من الرجل الذي يتلو التعويذة. لقد جمعت تعاويذ عدة في أثناء زيارات قصيرة إلى قرى نائية. وفي العديد من الحالات، كان الرجل أكبر سناً أو أغبى من أن يساعد - من وجهة نظر المواطن الأصلي - في مهمة صعبة ومحيرة للغاية كمهمة ترجمة الصيغة القديمة والمكثفة، والتعليق على كل ما غمض فيها. وفي أغلب الأحيان، لا فائدة من مطالبة أي شخص سوى المالك الأصلي بترجمة أو التعليق على أي صيغة. ومع ذلك، فقد مكنتني معرفتي باللغة "الدارجة" من إدراك المعنى العام لكل الصيغ تقريباً.

٥٧. يجب إرجاء المناقشة الكاملة لهذا الموضوع إلى مكان آخر. ومن المثير للاهتمام أنه في صنف معين من ال سيلامي (تعاويذ الشر)، ثمة مناشدة مباشرة

لكائن، هي توكواي (روح غابة تعيش في الأشجار)، للحضور وتأدية الشر. ووافق الجميع على أن توكواي هي وولا (أساس، سبب، مسبب) ال سيلامي، إذ تدخل الجسم وتحدث اضطرابات داخلية كارثية.

٥٨. يجب النظر إلى جميع هذه البيانات العامة بأنها أولية، وسوف تُدعم بالوثائق المناسبة في المكان المناسب.

٥٩. قارن هذه البيانات مع "الجهل بالموت الطبيعي" الذي تمت مناقشته سابقاً. ينبغي في هذا الجهل تمييز: (١) الجهل بحتمية الموت، وأن الحياة تنتهي إلى الموت. (٢) الجهل بالأسباب الطبيعية للمرض كما نراه. ويبدو أن الجهل الثاني هو السائد تماماً فقط، إذ يُفترض دائماً أن يقوم به المشعوذون الأشرار، ربما باستثناء الحالات المذكورة سابقاً من الناس الطاعنين في السن والضعفاء جداً.

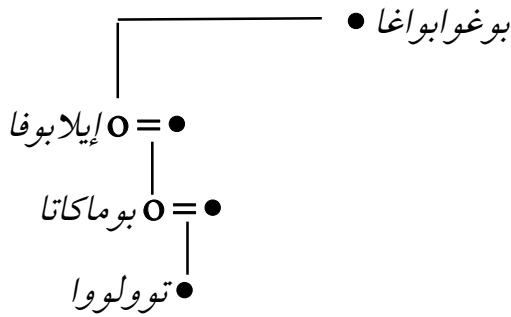
٦٠. سوما هي جذر الحمل؛ ناسوسوما يعني: امرأة حامل؛ إسومي يعني: تصبح حاملاً. لا يوجد مصطلح يدل على الحمل، كميز عن الحمل. المعنى العام لسوما هو "يأخذ"، "يستحوذ على".

٦١. أنا أستخدم هنا تعبير "الطفل الروحي" أو "الطفل الروح" كمصطلح تقني. هذا هو المصطلح الذي يستخدمه سبنسر وغيلن للدلالة على الكائنات المماثلة في أستراليا، حيث اكتُشف هذا النوع من التناسخ لأول مرة. لكن لن يتم هنا مناقشة إلى أي مدى ترتبط الوقائع الكيريونية إثنوغرافياً أو نفسياً مع تلك التي وصفها سبنسر وغيلن.

٦٢. جرى الحصول على هذه المعلومات من امرأة على الساحل الغربي، وأعتقد أنها تنتمي إلى قرية كافاتاريا. وقد أخبرني السيد غ. أورباخ، تاجر اللؤلؤ الذي يقيم في سيناكيتا، وهي قرية ساحلية تقع في النصف الجنوبي من الجزيرة، بوجود بعض الحجارة التي قد تلجأ إليها أيّ امرأة تريد أن تصبح حاملاً. ولم يكن الإخباري الذي أتعامل معه قادراً على إعلامي ما إذا كان هذا الأمر شعائرياً أم لا.

٦٣. توجد قاعدة لافنة للنظر ترغم المرأة على القيام بجميع أنواع الممارسات التي من شأنها أن تجعل بشرتها فاتحة تماماً بعد الولادة؛ إذ تظل في المنزل، وعليها أن ترتدي الـ سايكولو (ملابس نسائية عشبية) فوق كتفيها، وتغتسل بالماء الساخن، وكثيراً ما تضع كريم جوز الهند على جلدها. إن درجة إشراق لون البشرة التي تتحقق نتيجة لذلك لافنة للنظر. تُعدّ الشعيرة الموصوفة سابقاً نوعاً من الافتتاح السحري للفترة التي سيكون على المرأة فيها إبقاء بشرتها فاتحة.

٦٤. يبين علم الأنساب العلاقة في لحظة.



تمثل النقاط السوداء الذكور، وتمثل الحلقات الإناث.

٦٥. كان معظم الإخباريين الذين أتعامل معهم واثقين الثقة نفسها بشأن القاعدة التي مفادها أن بالوما الفيولا (القريب من جهة الأم) يجب أن تنقل الطفل. لكنني صادفت رأياً أو اثنين من الآراء المخالفة، التي تؤكد أن والددة الأب قد تحضر الطفل. قال أحد الرجال إذا كان الطفل يشبه الأم فقد أحضره بعض من أقاربها من جهة الأم، وإذا كان يشبه الأب فقد أحضرته والدته. لكن هذا الرأي قد يكون تكهنات الإخباري الخاصة.

٦٦. ملحوظة، يقصد السكان الأصليون بـ الـ بالوما التي "تعطي" الطفل، إما الـ بالوما الأصلية التي أصبحت الطفل، أو الـ بالوما التي أحضرت الـ واويوا (الجنين أو الطفل الروحي).

٦٧. الحرية الجنسية للفتيات غير المتزوجات كاملة. إذ يبدأ العلاقة الجنسية مع الجنس الآخر في وقت مبكر جداً، في سن من ست إلى ثماني سنين. ويغيرن عشاقهن بقدر ما يحلو لهن، إلى أن يشعرن بميل إلى الزواج. بعد ذلك، تستقر الفتاة على علاقة غرامية مطولة وحصرية تقريباً مع رجل واحد، يصبح عادة بعد مدة من الزمن زوجها. الأطفال غير الشرعيين نادرون بأي حال من الأحوال، راجع الوصف الممتاز للحياة الجنسية والزواج بين الـ ماسيم الجنوبي، الذين يشبهون الكيروينيين إلى حد بعيد في هذا الصدد، المذكور في سليغمان، مرجع

سابق، الفصل الثامن والثلاثين، ص. ٤٩٩، والرواية القصيرة، ولكن الصحيحة، المقدمة هناك عن الموضوع نفسه بين الماسيم الشمالي (بما في ذلك جزر التروبريانند)، الفصل الثالث والخمسين، ص. ٧٠٨.

٦٨. مستوطنة من البيض في الطرف الشرقي من غينيا الجديدة.

٦٩. بما أنني لا أريد أن أنتقد آراء معينة، بقدر ما أود أن أضيف بعض البيانات التي تتناول هذه المسألة، فلن أشير إلى أيّ تعابير، خاصة من هؤلاء المؤلفين الذين يبدو لي أن آراءهم غير مقبولة ولا يمكن الدفاع عنها. إن احتمال "عدم الاعتراف في المراحل المبكرة بالعلاقة الجسدية بين الأب والطفل"، قد جرى افتراضه لأول مرة من قبل السيد إي. أس. هارتلاند (خرافة بيرسيوس، ١٨٩٤ - ٩٦)، وأكدت اكتشافات سبنسر وغيلن ببراءة وجهات نظره. وقام السيد هارتلاند في وقت لاحق بتكريس التحقيق الأكثر شمولاً لهذه المسألة (الأبوة البدائية)، كما قدم السير ج. غ. فريزر الدعم من رأيه اللامع لوجهة النظر القائلة إن جهل الأبوة الجسدية كان شائعاً بين الجنس البشري المبكر في كتابه "الطوطمية والزواج الاغتراضي".

٧٠. الميلانيزيون في غينيا الجديدة البريطانية، ص. ٨٤.

٧١. ترانس. روي. سوك. جنوبي أستراليا، المجلد التاسع والثلاثون، ١٩١٥، ص ٥٦٢.

٧٢. إنني أستخدم هنا مصطلحات الأستاذ سليغمان، بناءً على تصنيفه للبابويين، مرجع سابق، الصفحات ١-٨.

٧٣. راجع سليغمان، مرجع سابق، فصل الـ باسيم، وأيضاً الفصل التاسع والأربعين.

٧٤. إن ملاحظاتي الخاصة المأخوذة بين الـ مايلو، والاستنتاج الذي استخلصته منها، تُعدّ أنموذجية لمثل هذا الفشل. وتوجد حالات أخرى يمكن الاستشهاد بها، مثل الإنكار أو الرفض الذي أبداه ستريلو وفون ليوناردي لاكتشافات سبنسر وغيلن، الذي يتضح، إذا تمت قراءة حجة فون ليوناردي بعناية وفحص البيانات التي قدمها ستريلو، أنه مجرد جدل عبثي مستند إلى افتراضات غير كافية، وفي الواقع، إن هذا الرفض يؤكد تماماً الاكتشافات الأصلية لـ سبنسر وغيلن. يكمن التفسير هنا في التدريب العقلي غير الكافي للمراقب (ستريلو). لا يمكنك أن تتوقع عملاً إثنوغرافياً جيداً مكتملاً من مراقب غير مدرب أكثر مما يمكنك أن تتوقع عرضاً جيولوجياً جيداً من عامل منجم، أو نظرية هيدروديناميكية من غواص. لا يكفي أن تكون الوقائع موجودة أمام المرء، بل يجب أن تتوفر المقدرة على التعامل معها. ومع ذلك، إن الافتقار إلى التدريب والمقدرة العقلية ليسا السبب الوحيد للفشل. في الكتاب الممتاز عن السكان الأصليين في غينيا الجديدة (خليج غودنوغ على الساحل الشمالي الشرقي)، الذي كتبه القس هـ. نيوتن، هو الآن أسقف كاربتاريا، الذي لا يمكن أن

يوجد أيّ شخص آخر أفضل منه استعداداً لفهم عقلية السكان الأصليين وإدراك عاداتهم، نقرأ العبارة التالية: "قد توجد أعراق جاهلة [بالعلاقة السببية بين الاتصال والحمل] كما هو متضمن [في بيان سبنسر وغيلن]؛ لكن من الصعب تخيل ذلك، عندما يبدو أن الخيانة الزوجية لها عقوبة شديدة في كل مكان، وعندما تكون مسؤولية الأب عن الطفل معترف بها، حتى لو إلى حدٍ قريب." (في غينيا الجديدة الأقصى، الصفحة ١٩٤).

وهكذا، فإن مراقباً ممتازاً (كما هو بلا شك أسقف كاربتاريا الحالي)، عاش لسنين بين السكان الأصليين، وعرف لغتهم، يجب أن يتخيل حالة الأشياء الموجودة بشكل كامل وتام من حوله. وحججه لإنكار هذه الحالة (في كل مكان، وليس بين قبيلته فحسب) هي أن الغيرة الزوجية والاعتراف بالأبوة موجودان (اعتراف، وهو أيضاً غير معروف في القبيلة المعنية، من الجانب المادي)! وكأن هناك أدنى صلة منطقية بين الغيرة (غريزة بحثة) والأفكار حول الحبل؛ أو، من ناحية ثانية، بين الأفكار حول الحبل والعلاقات الاجتماعية للأسرة! لقد أخذت هذا البيان للنقد، فقط لأنه موجود في واحد من أفضل الكتب الإثنوغرافية التي لدينا عن السكان الأصليين في بحر الجنوب. ولكني أود أن أضيف إن انتقاداتي غير منصفة إلى حد ما، لأن السيد نيوتن بصفته مبشراً، لا يكاد يستطيع أن يناقش مع السكان الأصليين جميع تفاصيل المسألة، وأيضاً لأن السيد نيوتن يفهم القارئ أنه لم يستفسر

عن المسألة مباشرة، ويذكر صراحة أسباب شكوكه. ومع ذلك، فقد اقتبست العبارة من أجل إظهار الصعوبات التقنية العديدة المرتبطة بالحصول على معلومات دقيقة حول هذا الموضوع، والشغرات الكثيرة التي يمكن من خلالها تسرب الأخطاء إلى معرفتنا.

٧٥. أقنعتني تجربتي في هذا المجال بالعقم التام للنظريات التي تنسب إلى المتوحش نوعاً مختلفاً من العقل وقدرات منطقية مختلفة. إن المواطن الأصلي ليس "سابقاً للتفكير المنطقي" في معتقداته، فهو غير منطقي، لأن الاعتقاد أو التفكير العقدي لا يخضع لقانون المنطق بين المتوحشين بأكثر مما يخضع له بيننا.

٧٦. لاختبار هذا المبدأ الاجتماعي في الحالات المتحضرة؛ عندما نقول إن "الكاثوليك يؤمنون بعصمة البابا"، فنحن على صواب فقط بقدر ما نعني أن هذا هو المعتقد القويم المفروض على جميع أعضاء تلك الكنيسة. يعرف الفلاح الكاثوليكي البولندي عن هذه العقيدة بقدر ما يعرف عن حساب التفاضل والتكامل المتناهي الصغر. وإذا كان من المفترض دراسة الدين المسيحي كواقع اجتماعي (دراسة، على حد علمي، لم تتم محاولة القيام بها بعد) وليس كعقيدة، فإن جميع الملاحظات الواردة في هذه الفقرة تنطبق، بعد إجراء ما يلزم من تعديل يقتضيه اختلاف الحال، على أي مجتمع متحضر بنفس انطباقها على "المتوحشين" في كيريوينا.

٧٧. إني عن عمد لا أستخدم مصطلح "الأفكار الجماعية"، الذي قدمه الأستاذ دوركهيم ومدرسته، للدلالة على مفهوم، في متناول أيديهم ولا سيّما في كتابات هوبرت وموس، قد أثبت أنه مفهوم خصب للغاية. ففي المقام الأول، لا أستطيع الحكم على ما إذا كان التحليل السابق سوف يغطي حقاً ما تعنيه تلك المدرسة بـ "الأفكار الجماعية". ومن الملاحظ بشكل كاف أنه لا يوجد في أيّ مكان بيان واضح وصريح لما يعنونه بـ "فكرة جماعية"، لا شيء يقارب التعريف. من الواضح أنه في هذه المناقشة، وبوجه عام، إني مدين كثيراً لهؤلاء الكتاب؛ لكنني أخشى أنني بعيد كل البعد عن الأساس الفلسفي للبروفيسور دوركهيم في علم الاجتماع. يبدو لي أن هذه الفلسفة تتضمن الافتراض الميتافيزيقي لـ "روح جماعية"، التي، بالنسبة إليّ، لا يمكن الدفاع عنها. إضافة إلى ذلك، أياً كان النقاش الذي قد يدور حول القيمة النظرية لمفهوم "الروح الجماعية"، فإنه في جميع البحوث الاجتماعية العملية، سوف يُترك المرء لا حول له ولا قوة، مغلوباً على أمره من هذا المفهوم. في الميدان، عند دراسة مجتمع أهلي أو متحضر، ينبغي للمرء أن يعمل مع المجموع الكلي للأرواح الفردية، ويجب صياغة الطرائق والمفاهيم النظرية حصرياً مع هذه المادة المتعددة في المشهد. إن فرضية الوعي الجماعي عقيمة وغير مجدية على الإطلاق بالنسبة للمراقب الإثنوغرافي.

فهرس الأسماء^(١)

أنشن، ر. ن.، ٢٨٧ في الهامش	ميتر، ألفرد، ٢٨٦ في الهامش
فان در بيج، ٢٢٧ في الهامش	ميسيلي، ٢٢٨
باولبي، جون، ٢٨٤ في الهامش	ميلر، نيل أ.، ٢٨٤ في الهامش
بورن، سي. إس.، ٨٦	مولر، ماكس، ٧٥، ٢٢٨
كودرينغتون، ر. ه.، ٥٧	مردوك، غ. ب.، ٢٨٦ في الهامش
كورنفورد، فرانسيس إم.، ٥	مايرز، ح. ل.، ٩، ٨٦
كراولي، إي.، ٦، ٧٦	نيوتن، القس ه.، ٣٢٠
داروين، شارل، ٢٥٣	أورتيل، ٢٢٨
دولارد، جون، ٢٨٤ في الهامش	أوغدن، سي. ك.، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٧٤، ٢٧٥
دوربين، إي. ف. إم.، ٢٨٤ في الهامش	بول، هيرمان، ٢٢٨
دوركهايم، إميل، ٤، ٥، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٧٦، ٣٢٠.	بيري، دبليو. ج.، ٢٧٧

(١) تحتاج أرقام الصفحات إلى تعديل بحسب التنسيق النهائي للكتاب، فالأرقام الحالية هي كما وردت في الكتاب الأصلي.

أفلاطون، ٢٤٢	إرينريش، ٧٥
بروس، ل. ت. ٣	فينك، ٢٢٨
ريد، ستيفن دبليو. ٢٨٦ في الهامش	فريزر، سير جيمس، ٣، ٤، ٥، ٥٣، ٦٧، ٧٢، ٧٦، ١١٥، ١١٧، ١٢٣، ٣١٩، "الغصن الذهبي"، ٢، ٦، ١١٩
ريتشاردز، آي. أ. ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٧٤، ٢٧٥	فرويد، سيغموند، ٢٨٥
ريفرز، دبليو. ه. ر. ٧٥	فروينوس، ليو، ٧٥
روزفادوفسكي، جان، ٢٢٨	غاردينر، أ. ه. ٢٢٩، ٢٣٠
راسل، برتراند، ٢٢٩	فان غينيب، أ. ٦
شميدت، فيلهلم، ٧، ٢٧٧ في الهامش	غيلن، ف. ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩، ٣١٩
سليمان، سي. غ. ٧٩ في الهامش، ٩٣ في الهامش، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٦، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٧، ٢٨٦، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٦	غلوفر، إدوارد، ٢٨٤ في الهامش
سليمان، ب. ز. ٢٨٦	غولدن فايزر، أ. أ. ٩
شوتويل، جيمس، ٢٧ في الهامش	هاريسون، جين، ٥، ٦، ٧٦
سيكي، ٧٥	هارتلاند، إي. إس. ٣١٩
سميث، غرافتون إليوت، ٢٧٧ في الهامش	هيدن هنري، ٢٢٠، ٢٣٠
سميث، روبرتسون، ٥، ٣٧، ٤١	هوبهاوس، ل. ت. ٧

هولستي، ر.، ٢٢٧ في الهامش	سبنسر، سير بالدوين، ٢٠٥، ٢٠٧، ٣١٩، ٢٠٩
فون هامبولت، دبلو. ٢٢٨	شتاينميتر، إس. ر.، ٢٢٧ في الهامش
هوبرت، ه.، ٣، ٧٦، ٣٢٠	شتاينتال، هيمن، ٢٢٨
جيسبر سن، أوتو، ٢٢٨	ستريلو، ٣١٩
جونسون، ألفين، ٢٧٧ في الهامش	سويت، هنري، ٢٢٨، ٢٦٤ في الهامش
كيث، سير آرثر، ٢٧٧ في الهامش	تايلور، إدوارد ب.، ١، ٢، ٥، ٧، ٣٣
كلوكهون، كلايد،	والر، ويلارد، ٣٠٤ في الهامش
كون، أدالبرت، ٧٥	وارنر، لويد، ٢٨٩ في الهامش
لانغ، أندرو، ٧، ١٢٠	فيغندر، ٢٢٨
لازاروس، موريتس، ٢٢٨	ويسترمارك، إي. أ.، ٧، ٢٥٥ في الهامش
فون ليوناردي، ٣١٩	ويلر، جي. سي.، الملاحظة الأولى في ٢٨٦، ٢٧٧
ليفي بروهل، لوسيان، ٨-٩	وايتهيد، ألفرد نورث، ٢٢٩
لينتون، رالف، ٢٢٧ في الهامش، ٣٠٤	ويتني، ويليام دوايت، ٢٢٨
ماريت، ر. ر.، ٣	فينكلر، هوغو، ٧٥
مارتي، ٢٢٨	رايت، كوينسي، ٢٢٧ في الهامش
موس، مارسل، ٣، ٧٦، ٣٢٠	فوندت، فيلهلم، ٣٠، ٧٥، ٧٦، ٢٢٨

فهرس المواضيع^(١)

الزنا، ١١٨.

العدوان، تمييز، ٢٩٩.

الحيوانات، أهمية، ٢٧، ٢٦٨-٢٧٠. راجع أيضاً بالوما، التناسخ، الطوطمية.

الحيوية، ١٩.

الأرواحية، 1، 2، 3، 7، 19، 32، 33، 205، ٢٨١.

الهنود الأمريكيون، 3، 21، ٥٨.

السلف، 55، 183 وما يليها؛ عبادة السلف، ٣٦، ٤٧؛ أسماء الأسلاف

في السحر، ١٨٩.

أستراليا، وسط، ٣٩، ٥٥، ٢٠٩؛ الأستراليون، ٣، ٢١، ٢٦، ٢٨،

٣٠، ٣٢، ٣٩، ٤٠، ٥٦، ٢٠٥، ٢٨٥؛ الأوقيانوسي، ٥٨، ٧٩ في الهامش.

بالوما، ١١٢، ١٢٥ وما يليها؛ بالوما حيوانية، ٢٠٤؛ ال بالوما

والعادات، ١٥٩-١٦٠؛ طبيعة ال بالوما، ١٤٢ وما يليها؛ بالوما أنثى،

(١) تحتاج الأرقام إلى تعديل بحسب التنسيق النهائي للكتاب، فالأرقام الحالية هي كما وردت في الكتاب الأصلي.

١٨٢، ١٩٣؛ بالوما والسحر، ١٤٧. راجع أيضاً الأحلام، الطعام،
الفولكلور، كوسي، الحمل.

المعتقدات، التصنيف، ٢٢٦؛ المعتقدات المسيحية، ٧٨.

الولادة، ٢٠. راجع أيضاً الحبل، الحمل.

الدفن، راجع الموت، الطقوس الجنائزية.

التقويم، ١٥٥، ٣١٣، ٣٢.

أكل لحوم البشر، ٣٢.

صنع الزورق، ١٣، ١٧، ١١٥؛ صانع الزورق، ٥٩؛ مهرجان الزورق،
١٤٠-١٤١؛ سباقات الزورق، ١٤٠. راجع أيضاً المهرجانات، السحر.

الختان، ٢١.

العشائر، أصول، ٨٩ وما يليها، ٩٨ وما يليها؛ نظام العشيرة، ٥؛
العشائر في العالم السفلي، ١٩٤. راجع أيضاً الطوطمية.

التواصل بين الأموات والأحياء، ١١١، ١١٣، ١٢٥، ١٣٦، ١٤٧،
١٦٤. راجع أيضاً بالوما، توما.

الحبل، ٢٠؛ الحبل في أثناء الاستحمام، ١٩١-١٩٢؛ الجهل بالحبل،
٩٢، ١٩٠ وما يليها، ١٩٤ وما يليها. راجع أيضاً الفولكلور والأساطير.

حرق الجثث، ٣١. راجع أيضاً الطقوس الجنائزية.

الثقافة، العصور والنشر، ١٠١، ٣٠٢.

أبطال الثقافة، ٢١، ٥٥، ٦٨، ١٠٠؛ ماليتا، ١٧٦؛ تودافا، ٩٨،
١٠١، ١١٩، ١٧٦، دورة تودافا، ٩٩، ٢٠٢، ٢١٧.

الرقص، مهرجان، ١٤٨ وما يليها، الملاحظة رقم ٤٠ في الصفحة
٣١٥؛ الرقص وعمرات الرأس، ١٥١؛ دروع الرقص، ١٦، ١٥١، ١٦٠؛
شراء الرقصات، ١٥٣، ١٥٤. راجع أيضاً الطعام.

الموت، ٦، ١٤، ٢٠، ٣٠، ٣١، ٣٢-٣٣، ٣٤-٣٥، ٣٩، ٤٢ وما
يليها، ٥٣، ٥٦، ٦٩، ٨٥، ٨٧، ٨٦، ١٠٥، ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٤،
١٢٥-١٢٧، الملاحظة رقم ١٦ في الصفحة ٣١٢؛ رد الفعل العاطفي تجاه
الموت، ٣٠؛ تصنيف المواطن الأصلي للموت، ١٣٢. راجع أيضاً بالوما،
الخلود، الطقوس الجنائزية، توما.

أرخبيل الدينتركاستو، 101، 105، 128، ١٨٣.

الأحلام، 141، 145، 164-165. ظهور ال بالوما في الأحلام، ١٥٩،
١٩٣. راجع أيضاً بالوما.

الطبول، ١٥٠، ١٥١، ١٥٤. راجع أيضاً إيوبا.

الأبوة، ١٩٥ وما يليها، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٥ وما يليها؛ الجهل بالأبوة
الجسدية، ٢٠٥.

الخوف، ٢٢٠؛ الخوف من الظلام، الملاحظة رقم ٥ في الصفحة ٣١٠.

الأعياد، ٣٦، ٤٦، ١٤٧؛ ميلامالا (عيد عودة الموتى)، ٨٥، ١٠٩

وما يليها، ١٤٧؛ تعريف الميلامالا 147؛ أصل الميلامالا، ١٠٩. بداية
ونهاية الميلامالا، 143 وما يليها، ١٥٨، ١٨٩. راجع أيضاً الموت،
الطعام، إيوبا.

المهرجانات، ٣٩، ٤٦؛ مهرجان الزوارق، ١٤٠-١٤١؛ مهرجان
الحصاد، ٤٥، ١٤٧، ١٤٨.

الفتشية، ١٩.

العمل الميداني، ١٢٣، ١٦٢، ٢١٠ وما يليها، الملاحظة رقم ١
في الصفحة ٣١٠، والملاحظة رقم ٤٢ في الصفحة ٣١٥، والملاحظة
رقم ٧٤ في الصفحة ٣١٩؛ الصعوبات اللغوية في العمل الميداني،
٢٣٦.

صيد السمك، ١، ٢، ١٤، ٢٤، ٤٧، ٥٦، ١١٥. راجع أيضاً السحر.
القصص الخيالية، ٨٤؛ المعرفة الشعبية لدى المتحضرين، ١٢١؛
معرفة الحبل الشعبية، ١٩٠؛ أمثلة من الحكايات الشعبية، ٨٠ وما يليها،
٨٤، ٩٠-٩١؛ الحكايات الشعبية عن البالوما، ١٣٨ وما يليها؛ الحكايات
الشعبية ك أقاويل، ٨٣، ١٠٨؛ الحكايات الشعبية ك روايات تاريخية،
٨٣؛ الحكايات الشعبية عن سفاح القربى، ١١٨؛ الحكايات الشعبية عن
الحمل، ٢٠٢؛ الحكايات الشعبية عن مصدر السحر، ١٠٦-١٠٧؛

الخرافات، ٨٣، ٨٤، ٩٧، ١٠٤، ١٠٩. الحكايات المقدسة، ٨٤. راجع أيضاً الأسطورة.

الطعام، 24، 26-27، 46، 138، الملاحظة رقم ٣٥ في الصفحة ٣١٤؛ طعام البالوما، 157، 180؛ العرض الشعائري للطعام، ٤٥، ١١١-١١٢، ١٤٩، ١٥٤، ١٥٦؛ الطعام لأجل الرقص، ١٥٢-١٥٣؛ توزيع الطعام، ١٤٠-١٤١، ١٥٠، ١٧٩-٨٠، الأضاحي، ٢٥؛ الطعام في توما، ١٣٨. راجع أيضاً السحر.

البساتين، ٢، ١٠، ١١، ٣٩، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٨، ١٤٩. راجع أيضاً السحر.

ألمانيا؛ أساطير الطبيعة، ٧٤؛ المدرسة التاريخية، ٧٥.

الهدايا، ٢٥، ٢٦، ١٥٣، ١١٧؛ هدايا للموتى، ١٤٧.

بناء المنازل، ١١٥. الصيد، ٤٧، ٥٦، ١١٦.

عدم الشرعية، ١٩٦.

الخلود والآخرة، ٢٩، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٨٧-٨٨؛ الحياة بعد الموت، ١٠٣، ١٢٥ وما يليها؛ القيامة، ٦. راجع أيضاً بالوما، التناسخ، توما.

سفاح القربى، ٣٨، ٩٢، ١١٨، ١٧٢؛ أساطير سفاح القربى، ١٢٠. راجع أيضاً المعرفة الشعبية.

التكريس، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٣٤، ٣٨، ٤٠، ٤٥، ٥٧.

إيوب، ١٥٧، ١٦٠ وما يليها. راجع أيضاً ميلامالا.

كوسي، ١٢٦ وما يليها؛ تعريف الكوسي، ١٤٢ وما يليها. راجع أيضاً بالوما.

اللغة، المعنى في اللغات البدائية، ١٦، ويرد في مواطن عدة في الصفحات من ٢٢٨-٢٧٧؛ بنية اللغة، ٢٦٣؛ فنون الكلام، ٢٦٦ وما يليها؛ الأسماء، ٢٧٠؛ الأفعال، ٢٧١؛ الضمائر، ٢٧٢؛ طبيعة اللغة، ٢٤٣؛ الطابع البراغماتي للغة، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٦٦؛ اللغة تسبق الفكر، ١٢٣-١٢٤؛ لغة الطفولة، ٢٥٣، ٢٥٩؛ الأفكار المجردة واللغة، ٨٧؛ التواصل اللفظي، ٢٤٩، ٢٥٠؛ الخطاب الاجتماعي، ٢٤٧؛ لغة العمل، ٢٤٤ وما يليها، ٢٥٧؛ دلالة الحالة، ٢٤١، ٢٥٢؛ النسبية الرمزية، ٢٤٢؛ سياق الظرف، ٢٣٩ وما يليها، ٢٥٠؛ طقوس اللغة، ٢٥٩، ٢٦١؛ اللغة السردية، ٢٤٦؛ مثلثات الكلام، ٢٥٩-٢٦١؛ ترجمة الصيغ السحرية، ١٧٣ وما يليها. راجع أيضاً السحر، علم دلالات الألفاظ.

المؤسسات الشرعية والقانونية، ٣٦، ٤٨، ٩٢، ١٣٣؛ القانون العرفي، ٢٨٨، ٢٩٨؛ قانون بين - قبلي، ٢٨٦.

السحر، يرد في مواطن عدة في الصفحات من ١-٧٠؛ السحر والدين، يرد في مواطن عدة في الصفحات من ١-٧٠؛ السحر والعلم، يرد

في مواطن عدة في الصفحات من ١-٧٠، ١١٦، ١٢٠؛ عناصر السحر، ٥٤؛
القوة الحصرية للرجل على السحر، ٥٦-٥٧؛ وراثه السحر، ١٧١، ١٩٩ -
٢٠٠؛ أسطورة السحر، ٦٣ وما يليها، ١١٥ وما يليها، ١٨٩؛ ملكية
السحر، ٢٢١؛ بيع السحر، ١٩٩ وما يليها؛ جدول بأنواع السحر، ١٨٦؛
سحر الزورق، ١٣، ٨٥، ١١٥، ١١٩، ١٢٨، ١٦٥، ١٧٢، ١٨٧؛ سحر
جوز الهند، ١٨٧؛ السحر المضاد، ٦٦-٦٧؛ السحر الاقتصادي، ٥٣، ٥٥،
٩٩، ١١٥؛ السحر الشرير، ١٧٢؛ سحر صيد السمك، ١٦٥، ١٧١، ١٨١
وما يليها، ١٨٧، ٢٤٤ في الهامش؛ سحر الطعام، ٢٤؛ سحر البستان، ١١ -
١٣، ٤٧، ٥٦، ١١٥، ١٦٥، ١٧٢ وما يليها، ١٨٥، ٢٠٨، ٢٢١؛ السحر
العلاجي، ٥٥؛ استخدام الأعشاب في السحر، ١٦٧، ١٦٩؛ سحر الحب،
٥٣، ٦٦، ١١٨، ١٧٢، ١٨٦، ١٨٧؛ سحر الحب في العالم السفلي، ١٣٥؛
السحر في مواجهة المولوكواوسي، ١٢٨، ١٧٢؛ سحر الحمل، ١٩٢؛ سحر
المطر، ١٠٠، ١٧١؛ سحر سمك القرش، ١٨١ وما يليها؛ سحر الحديث،
٦٢؛ سحر الرعد، ١٨٧؛ سحر الحرب، ٥٣، ١١٦، ١٦٦، ١٧١، ١٨٦؛
سحر الطقس، ١٨٧؛ سحر نحت الخشب، ١١٥، ١٧٢. راجع أيضاً
الأسلاف، الـ بالوما، المعرفة الشعبية.

الساحر، ٢٨، ٥٢، ٥٦، ٥٧، ٦٣، ٦٥، ١٨٤.

مانا، ٣، ٤، ٥، ٨، ٥٧ وما يليها. راجع أيضاً الأرواحية، الطوطمية.

الزواج، ٢٠، ٢٣، ٩٦.

مارشال بينيتس، ١٢٨.

الماسيم الشماليون، ٧٩ في الهامش، ٢٠٧، ٢١٧؛ الماسيم الجنوبيون، ٢٠٧.

السلالة الأمومية، ٩٢، ٩٦، ٩٧، ١٠٤، ١٧١، ١٩٣، ١٩٩، الملاحظة

رقم ٤٥ في الصفحة ٣١٦؛ استثناء، الملاحظة رقم ٥٠ في الصفحة ٣١٧.

ميلانيزيا، ٧٣، ١١٥، ١١٧؛ الميلانيزيون، ٣، ١٠، ١٤، ١٥، ٢٢،

٣٠، ٣٢، ٣٩، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٦، ٧٤، ٧٧، ٨٧، ١١٨،

٢١٠، ٢٨٥؛ اللغة الميلانيزية، ٢٣٥؛ البابو ميلانيزيون، ١٠، ٣٢، ٧٩ في

الهامش، ٢٣٠، ٢٩٠.

عشيرة المالاسي، ١٣٤.

الميلامالا (عيد عودة الموتى). راجع الأعياد.

خليج ميلن، ١٤١.

الطقوس الجنائزية، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٤٢، ١٢٥ وما يليها، ١٦٣.

راجع أيضاً حرق الجثث، الموت، التحنيط.

الحداد، ٣٠، ٣١، ٣٤، ١٦٣، ٢١٨. راجع أيضاً الموت.

التحنيط، ٣١.

الأسطورة، ٢١، ٤٩، ٦٣، ٦٤، ٨٥؛ أساطير الحبل، ٢٠٤؛ الأسطورة كقوة ثقافية، ٧٥، ٧٦؛ تعريف الأسطورة، ١٢١-١٢٣، ٢١٧؛ أمثلة عن الأسطورة، ٩٠؛ المفسرون القمريون للأسطورة، ٧٥؛ مفسرو الأرصاد الجوية للأسطورة، ٧٥؛ الأسطورة في علم النفس البدائي، ترد في مواطن عدة في الصفحات من ٧٢ - ١٢٤؛ أساطير النشوء، ٨٩ وما يليها، ٩٢، ١٠٣، ٢٠٢؛ إنكار أساطير النشوء، ٩٤. راجع المعرفة الشعبية، السحر.

القومية، ٢٩٤، ٢٩٧.

الجنسية، ٢٩٢، ٢٩٥.

الدولة الأمة، ٢٩٥، ٢٩٧.

لاهوتيات خميلة نيمي، ٦.

شرقي غينيا الجديدة، ١٠، ٣٢، ٧٧، ٧٩ في الهامش، ١٤١، ١٤٨، ١٥٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٣٠.

جزيرة نورمانبي، ١٠٦، ١٠٧.

أصول الحرف، ٩١، ٩٨.

الحمل، ٢٠، ١٤١، ٢٠٣؛ البالوما كسبب الحمل، ١٩٠؛ المحرمات في أثناء الحمل، ١٩٢؛ راجع أيضاً السحر، الاتصال الجنسي.

التحليل النفسي، ٢٤؛ المحلل النفسي، ٧٧.

علم النفس البدائي، ٢٥، ٩٤، ١٣٣. راجع أيضاً الأسطورة.

البلوغ، ٢٠، ٤٥، ٤٨، ٩٧.

حب القتال، ٢٨٢ وما يليها، ٢٩٠.

المراتب المختلفة، ٨٩.

التناسخ، ٢٠، ١٣٠، ١٤٦، ١٩٠، ١٩١، ١٩٤، ٢٠٧؛ تناسخ
الحيوانات، ٢٠٤؛ التناسخ بفعل البحر، ١٩٣؛ راجع أيضاً البالوما، الخلود.
الدين، يرد في مواطن عدة في الصفحات من ١ - ٧٠؛ الأب [القبلي]،
٧، ٢٢؛ تعريف الدين المقدس، ١٩ وما يليها؛ وجهة نظر غامضة للدين،
٨-٩؛ الدين الخاص، ٣٨ وما يليها؛ العبادة العامة، ٣٦، ٤٧، ٤٩-٥٠؛
دين المجتمع ودين الفرد، ٣٧ وما يليها، ٤٨ وما يليها؛ الكتب المقدسة،
٤٩. الكتب المقدسة في الشرق، ٧٨؛ النظرة الحيوية للدين، ٦؛ راجع
أيضاً الأرواحية، الحيوية، دوركهايم، الفتشية، السحر، روبرتسون
سميث، الطوطمية.

العلم، البدائي، يرد في مواطن عدة في الصفحات من ١ - ٧٠؛
استخدام المواطنين الأصليين للمخططات، ١٦ - ١٧.

المجتمعات المقدسة، ٤٩.

تقرير مصير الأمم، ٣٠٢.

علم دلالات الألفاظ، ٥٤، ٢٣٠ وما يليها؛ نظرية دلالية، ٢٤٣،

٢٧٤. راجع أيضاً اللغة.

الاتصال الجنسي، ٣٦، ٣٨، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٩؛ الاتصال قبل الزواج، ١٩٧، ٣١٢، ٣١٩؛ الاتصال الجنسي والحمل، ١٩٥، ٢٠٠ وما يليها، ٢٠٥ وما يليها.

السحر، ١٤، ١٥، ٢٠، ٥٢، ٥٣، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١٢٠، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٦٦، ٢٢٢، ٢٨٩.

الروح، ٢. راجع أيضاً البالوما.

البحار الجنوبية، ١١٨.

التعاويد، ١١٧، ١٤٤، ١٤٧، ١٦٦ وما يليها، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٣. راجع أيضاً اللغة، السحر.

الانتحار، ١٣٢-١٣٣، الملاحظة رقم ١٤ في الصفحة ٣١١، الملاحظة رقم ١٥ في الصفحة ٣١٢.

توبيليتا، ١٢٥ وما يليها. راجع أيضاً البالوما، توما.

الطوطمية، ٢، ٥، ٨، ١٩، ٢٨، ٢٩، ٣٤، ٤٥، ٤٧، ٦٨، ٢٧٠؛ الحيوان الطوطمي، ٣٨، ٤٧، ٩٠، ٩٨؛ الاندماج الطوطمي، ١٠١؛ العشيرة الطوطمية، ٤٩، ٩٥، ١١٨؛ تعريف الطوطمية، ٤؛ الأسرار الطوطمية المقدسة، ٢٦؛ الأنواع الحية الطوطمية، ٢٨.

التقسيمات القبلية، ٤، ٣٧. راجع أيضاً القانون.

القبيلة الدولة، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠١.

القبيلة الأمة، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠١.

أرخيل التروبريانند، ١٠، ٦٦، ١٠٥، ١٠٨، ١٣٠؛ جزر التروبريانند، ١٤، ٧٩، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١٠٧، ١٢٥، وما يليها، ١٤٧ وما يليها، ٢٣٢؛ التروبريانديون، ٨٧، ٨٩، ١٠٥، ٢٩٣؛ قرى التروبريانند، ٩١.

تودافا، راجع أبطال الثقافة.

توما، ١٠٣، ترد في مواطن عدة في الصفحات من ١٢٥-٢٢٧؛ الموت في توما، ١٣٥. راجع أيضاً بالوما، الطعام، الخلود.

الحياة تحت الأرض، ٥٥-٥٦، ٨٩، ١٠٣، ١٤٦.

الحرب، ٢٧٧ وما يليها؛ الحتمية البيولوجية للحرب، ٢٨٠؛ لا تستند الحرب إلى البيولوجيا، ٣٠٠؛ الأسلحة، ٢٩٩، ١٥٣، الفاتح، ٢٩٧؛ الحرب كتعبير عن القومية، ٢٩٩. راجع أيضاً السحر

السحر الضار. راجع أيضاً السحر.

جزيرة وودلارك، ١٠١، ١٢٩، ١٩٨، ٢١٧، الملاحظة رقم ٥ في الصفحة ٣١٠.

فهرس

الصفحة

كلمة المترجم	٥
تقديم	١١
شكر وتقدير	١٩

الفصل الأول

الإنسان البدائي ودينه	٢١
-----------------------------	----

الفصل الثاني

السيادة العقلية للإنسان على محيطه	٣٥
---	----

الفصل الثالث

الحياة والموت والمصير في الأديان والعبادات المبكرة	٥٣
--	----

الفصل الرابع

الطابع العام والقبلي للعبادات البدائية	٧٩
--	----

الفصل الخامس

فن السحر وقوة الإيمان	١٠١
-----------------------------	-----

الأسطورة

في علم النفس البدائي

إهداء إلى السير جيمس فريزر ١٣٣

الفصل الأول

دور الأسطورة في الحياة ١٣٧

الفصل الثاني

أساطير النشوء ١٦١

الفصل الثالث

أساطير الموت وأساطير دورة الحياة المتكررة ١٨٣

الفصل الرابع

أساطير السحر ٢٠١

بالموما

أرواح الموتى في جزر التروبرياندا ٢١٧

مشكلة المعنى

في اللغات البدائية ٣٦٦

تحليل أنثروبولوجي للحرب

الفصل الأول

الحرب عبر العصور ٤٣٣

الفصل الثاني

الحرب والطبيعة البشرية ٤٣٩

الفصل الثالث

تسخير الثقافة للعدوان ٤٤٧

الفصل الرابع

القبيلة - الأمة والقبيلة - الدولة ٤٥٧

الفصل الخامس

الحرب والسياسة البدائية ٤٦٣

الفصل السادس

إسهام الأنثروبولوجيا في مسألة الحرب ٤٦٩

الفصل السابع

الشمولية والحربان العالميتان الأولى والثانية

في ضوء الأنثروبولوجيا ٤٧٥

بالوما، أرواح الموتى في جزر التروبرياند

ملاحظات ٤٨٦

فهرس الأسماء ٥١٣

فهرس المواضيع ٥١٦

الفهرس ٥٢٩

برونيسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤-١٩٤٢)

- كاتب وعالم بولندي مختص بعلم الإنسان.
- أحد رواد المدرسة الوظيفية في الأنثروبولوجيا، على الرغم من أنه بدأ دراسته الأكاديمية في الرياضيات والعلوم الفيزيائية، وليس في الأنثروبولوجيا، وتفوق فيهما.
- حاصل على درجة الدكتوراه في الطبيعة والرياضيات من جامعة جاجيلونيان.

من أهم أعماله:

- ❖ الحياة الجنسية للبدائيين، ١٩٢٩؛
- ❖ الحداثق المرجانية وسحرها، ١٩٣٥؛
- ❖ النظرية العلمية للثقافة، ١٩٤٠.

عمران أحمد

- باحث ومترجم سوري.
- يجيد اللغات الإنكليزية والفرنسية والصينية، ويُلم باللغتين الألمانية والفارسية.
- ترجم، وشارك في ترجمة، أعمال عدة لمصلحة جهات عامة.
- يُعدُّ هذا الكتاب باكورة أعماله المعدة للنشر.

۲۰۲۲م

