

وليام رابرتسون سميث: الطوطمية عند الشعوب السامية

كتابة فصل مطول عن وليم رابرتسون سميث (١٨٤٦-١٨٩٤) William Robrtson Smith قد يبدو استطرادا في غير محله. لكن كتابه ديانة الساميين: الأصول الأولية *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions* الذي ألفه بعد الانتهاء من كتابه القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة *Kinship and Marriage in Early Arabia* يعد من الكتب الرائدة في مجال دراسة الدين والطوطمية من منظور أنثروبولوجي. كتابات رابرتسون سميث من أهم الأعمال الريادية التي دشنت البحث في المسألة الدينية، خصوصا الطوطمية، ومنها انطلقت وعليها اتكأت دراسات جيمز فريزر وسيغmond فرويد وإميل دوركهايم في هذا المجال. ودوافعنا وراء تخصيص هذا الفصل بكامله لاستعراض أعماله، بالرغم من تحفظنا على الكثير مما يتوصل إليه من استنتاجات، ليس فقط كونها من الأعمال الرائدة في مجالها، وإنما أيضا لأنه يستمد معظم شواهد من تراث الجزيرة العربية، ومن البيئة البدوية تحديدا، مما يلفت نظرنا إلى منهجيته البارعة والمبتكرة في استنتاج هذه الشواهد، وإلى المنهجية الأنثروبولوجية في التعامل مع مصادر ونصوص التراث العربي والتي وصلت إحاطته بها واستيعابه لها إلى حد مذهل.

منهجية رابرتسون سميث

كان رابرتسون سميث متخصصا في اللغات السامية ودراسة الإنجيل وقسيسا بروتستانتيًا، وكان من الناحية النظرية ينطلق من منطلقات العصر الفيكتوري الذي عاش فيه والذي كانت فيه نظرية التطور هي السائدة. وكان متأثرا إلى حد كبير بمفهوم إدوارد تايلر عن حيوية المادة ووحدة النفس البشرية والاستعانة بمنهجية الطريقة المقارنة واللجوء للرواسب الحضارية لإعادة بناء التاريخ الإنساني، كما كان صديقا حميما لجان فرغسن مكلينن (١٨٢٧-١٨٨١) John Ferguson McLennan ومتشعبا بنظريته عن الطوطمية، مثلما كان أيضا صديقا لجميز جورج فريزر (١٨٥٤-١٩٤١) James George Frazer وكان له تأثير واضح على الأخير، والثلاثة كلهم من أصل أسكتلندي.

كان مكلينن هو أول من أثار موضوع الطوطمية بشكل جدي مفترضا أن أهم ما يميز العشائر البدائية أنها غالبا ما تتخذ طوطما يميزها عن غيرها من العشائر فتسمى باسمه وتتخذ رمزا لها وتقده لاعتقادها بأنها تناسلت منه وبأنه يتكفل بحمايتها ورعايتها وأنه يرتبط معها برباط مقدس. وتتقاطع مباحث الطوطمية مع النسق الديني ومع النسق القرابي لأن من أهم خصائص العشيرة الطوطمية أنها تتبع النسب من الخط الأمومي وأنها تمارس الزواج الخارجي، بمعنى أن من ينتمون لنفس الطوطم ويتسمون باسمه لا يحق لهم التزاوج من بعضهم البعض لأنهم ينتمون لنفس العشيرة ولا بد أن يبحثوا لهم عن أزواج وزوجات من عشيرة أخرى تتسمى باسم طوطم مختلف. وقد حاول مكلينن أن يعالج الموضوع من منظور تطوري مفترضا أن الطوطمية تمثل مرحلة من مراحل التطور التي مر بها الجنس البشري، على الصعيدين؛ صعيد الشعور الديني وصعيد

التنظيم الاجتماعي، مما يعني أن الطوطمية في نظره هي مظهر ديني يرتبط بتنظيم اجتماعي أهم ما يميزه الزواج من خارج العشيرة وتتبع النسب من الخط الأمومي. وهكذا شكلت الطوطمية عند الأنثروبولوجيين في العصر الفيكتوري مرحلة أولى من مراحل الوعي الديني والتنظيم الاجتماعي عند البشر.

أراد رابرتسون سميث أن يثبت في كتابه عن القرابة والزواج في بلاد العرب صحة نظرية جان فرغسن مكلين فيما يتعلق بالطوطمية وأسبقية نمط القرابة الأمومي وأن الانتساب للأم سبق الانتساب للأب وذلك عن طريق تطبيقها على القبائل العربية. وقد احتلت الطوطمية موقعا مركزيا في ذلك الكتاب. أما في كتابه عن ديانات الساميين فإن القضية التي تحتل موقعا مركزيا هي قضية القرابين. وكان إدوارد تايلر قد سبق وأن قدم نظرية عن القرابين عند الشعوب البدائية التي سبق لنا الحديث عنها والتي تتفق مع نظريته عن حيوية المادة ومع توجهات الفلسفة النفعية السائدة آنذاك.



وليام رابرتسون سميث باللباس العربي
William Robertson Smith

ديانة الساميين: الأصول الأولية كان عبارة عن سلسلة محاضرات كان أمناء مؤسسة بيرنت Burnett Fund قد طلبوا من رابرتسون سميث أن يلقيها في مدينة أبردين Aberdeen الأسكتلندية، تم قام بجمعها بعد ذلك ونشرها في كتاب لتشكل كل محاضرة فصلا من فصول الكتاب الإحدى عشر مع ملحق بالملاحظات الإضافية. ويتضح من أعمال رابرتسون سميث أنه يتفق في رؤيته عن الدين مع مكلين الذي كان يرى في الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية تفرزها التفاعلات القائمة بين مختلف الجماعات ومختلف المؤسسات الاجتماعية، وأن الدين ليس كما يصوره تايلر أو فريزر على أنه نتاج فردي ناجم عن محاولة كل فرد على حدة أن يعمل ذهنه للبحث عن حلول وتفسيرات لما يواجهه من معضلات وتساؤلات تتعلق بحياته ووجوده ومظاهر الكون من حوله.

حاول رابرتسون سميث في كتابيه إعادة بناء الجذور الثقافية والاجتماعية للشعوب السامية القديمة التي تشمل العرب والعبرانيين والبابليين والآشوريين والفينيقيين والآراميين معتمدا في ذلك على النقوش والمصادر المكتوبة وعلى إلمامه بتاريخ هذه الشعوب ولغاتها المقارنة وعلى إعادة قراءة الأساطير والنصوص الدينية ودراسة أسفار العهد القديم *Old Testament* والمصادر المكتوبة من مصادر عربية وإغريقية ولاتينية وشعر جاهلي ونقوش أثرية، إضافة إلى المعلومات الإثنوغرافية التي توفرت له من كتابات الرحالة والمستكشفين، خصوصا تلك المتعلقة بجزيرة العرب مثل الليدي بلنت Lady A. I. N. Blunt وجان بركهارت John Lewis Burckhardt وتشارلز داوتي Charles Montagn Doughty وغيرهم. لذلك فإن القارئ الذي لا يهيء نفسه قبل قراءته لأعمال رابرتسون سميث بالعودة إلى نفس تلك المنابع التي اتكأ عليها واستقى منها طروحاته وبالتعمق فيها والإلمام بها إماما جيدا يستحيل عليه أن يدرك خطورة وأهمية الأفكار التي قدمها ودوره الريادي في وضع حجر الأساس لدراسة تاريخ ومقارنة الأساطير والطقوس والشعائر الدينية. هذا وقد قام رابرتسون

سُمِّت نفسه بزيارة الحجاز ومصر وفلسطين وتونس واستفاد من الملاحظات التي جمعها خلال تلك الزيارات. ومن ملاحظاته هناك حاول الإمساك بطرف الخيط والرجوع إلى الوراء ليقف أثر المراحل التطورية التي مرت بها الشعوب السامية ابتداء من مرحلة البداوة التي كانوا يعيشونها في موطنهم الأصلي في الجزيرة العربية قبل تشتتهم (Ackerman 1991: 41). وكثيرا ما كان يستشهد بالمعلومات المتوفرة له عن قبائل البدو العربية سواء من العصر الجاهلي أو من العصور المتأخرة على افتراض أن هذه المجتمعات القبلية كانت ما زالت تحتفظ ببعض الممارسات البدائية التي يمكن الاستفادة منها في إلقاء الضوء على طبيعة الثقافات والمجتمعات السامية الموغلة في القدم. صحيح أن نصوص العهد القديم أقدم بكثير من نصوص الشعر الجاهلي إلا أن الشعر الجاهلي رغم تأخره نسبيا من الناحية التاريخية يوثق ممارسات ومعتقدات أكثر بدائية من الناحية الثقافية، وهنا يلفت نظرنا رابرتسون سميث إلى ضرورة التفريق بين ما هو قديم تاريخيا وما هو بدائي ثقافيا واجتماعيا. هذه المنهجية المقارنة بين مظاهر الدين قديما وحديثا ومن مختلف المناطق والشعوب ثم تتبعها تاريخيا هي التي تضمن، في رأي رابرتسون سميث، فرز الجوهرية من العرضي والمبادئ الإنسانية العامة من الأحداث التاريخية العابرة.

كانت نظرة رابرتسون سميث للديانات البدائية نظرة نسبية تسامحية، فهو يرى أنه في كل مرحلة كان للدين وظيفته في الحفاظ على التضامن الاجتماعي بما يتناسب مع ذهنيات أولئك الأقسام البسطاء وتطلعاتهم ونظمهم الاجتماعية، وبما يتمشى مع قيم المرحلة الثقافية التي يمرون بها. لذا فإنه من الخطأ الحكم على ممارسات ومعتقدات الشعوب البدائية من منطلقات غير منطلقاتها ومن قناعات غير قناعاتها. إلا أنه مهما اتسعت الهوة بين الرجل البدائي والرجل المتحضر فإن الباحث الذي تتوفر لديه الأدوات المنهجية الصحيحة والحساسية الذهنية اللازمة يمكنه القفز على هذه الهوة وأن يتقمص شخصية الإنسان البدائي ويفكر كما يفكر ويرى العالم كما يراه.

مهما بدت لنا الديانات البدائية فجة فإنها تتضمن بذور الحقيقة الدينية التي شاءت القدرة الإلهية أن تكشفها لبني آدم بشكل يتصاعد تدريجيا حتى تهيئهم لتقبلها على مراحل متتالية من السمو الروحي والأخلاقي. ومهما بدت لنا دعوات الأنبياء الأوائل ساذجة فإنها لا بد أن تكون كذلك ليستطيعوا التواصل مع من بُعثوا لهم نظرا لبساطة تفكير البشر آنذاك. في البداية كان الشعور الإيماني بطبيعته شعورا جمعيا يقوم على القيم المشتركة وعلى العادات والتقاليد التي يؤمن بها الجميع، ولم يكن هناك مكان للضمير الفردي والتفكير المستقل. ومع ذلك فإن الله حينما يبعث نبيا من الأنبياء فلا بد أن يخرج للناس برسالة جديدة وقيما خارج إطار القيم السائدة وإلا لما كان لرسالته أي معنى، إلا أن رسالته في نفس الوقت لا يمكن أن تكون فوق مستوى إدراك البشر في عصره وخارجة عن المفاهيم والممارسات المألوفة لهم وإلا لصعب عليهم استيعابها وتقبلها وأدت في النهاية إلى تمزيق النسيج الاجتماعي والمدني بدلا من إصلاحه وتحسينه. فالديانات كلها لم تبدأ من الصفر، فأى دين جديد لا يجتث الماضي من جذوره بل يبقى على ما فيه من مآثر حميدة لينمّيها ويضيف إليها مآثر جديدة. ولا بد أن بذرة الإيمان كانت تكمن في الضمير الإنساني منذ المراحل الموغلة في الوحشية وأن الإيمان سجية جُبل عليها الإنسان بالفطرة، لأنه لولا هذه النزعة الفطرية نحو الإيمان لما تمكن الأنبياء الأوائل وغيرهم من المصلحين والمبشرين أن يتواصلوا مع البشر البدائيين الذين بُعثوا لهم ويبلغوهم رسالتهم الإيمانية منذ البداية ويأخذوا بأيديهم خطوة بعد خطوة ونبيا بعد الآخر صعودا نحو وعي أعمق

وفهم أرقى للإيمان الحق وللطبيعة الإلهية وتحقيق التقدم الأخلاقي والمدني ابتداء من مرحلة الطوطمية وانتهاء بصلب السيد المسيح. فالديانات البدائية كافة هي نعمة من نعم الله على البشر وهي في حد ذاتها تستحق التقدير والاحترام، علاوة على كونها تمثل الخطوات الأولى على طريق الصعود نحو الحقيقة الإلهية والذي سيقود في نهاية المطاف إلى الديانات السماوية. الإيمان الفطري الكامن في نفوس البشر والمفاهيم الأخلاقية الأولية التي جبلهم الله عليها هي التي تشكل لغة مشتركة بينهم وبين الأنبياء والرسل تجعلهم يستجيبون تلقائياً لمبادئ الإيمان التي يُدعون لها. لكن رابرتصن سُمث مع ذلك يستدرك ليؤكد على أنه بالرغم من التطور البشري في مضمار الأخلاق إلا أن روحانية الأديان السماوية التي نزل بها الرسل يصعب الوصول إليها بدون التدخل الإلهي عن طريق الوحي والرسائل التي حملها الأنبياء. فبنو إسرائيل ما كانوا تحديداً أُجدر من غيرهم من الشعوب على التسامي فوق أدنى مستويات الممارسات الوثنية لولا عناية الله بهم وبعثه إليهم بالأنبياء والرسل (Smith 1972: 2-3, 25).

يرى رابرتصن سُمث أن التطور الروحي والأخلاقي يسير جنباً إلى جنب وبالتوازي مع التطور المادي والثقافي بحيث أن أي تقدم يحدث في أي من هذين الجانبين سيكون له تأثيره على الجانب الآخر ويدفع به معه قُدماً إلى الأمام. كما يرى، وفق قناعاته المسيحية، أن تتابع الرسائل وتوالي الأنبياء تمثل محطات متتالية على خط تطور البعد الروحي وتبلور الفكر الإيماني عند البشر وفق مراحل رسمتها المشيئة الإلهية بحيث تتناسب كل رسالة دينية مع مرحلة التطور البشري التي تنزل فيها. هذا يعني أن الحقيقة الإلهية واحدة وما تجلياتها المختلفة عبر الأزمنة والعصور المتتابة إلا درجات على سلم التطور الأخلاقي والمدني يصعد عليها الإنسان نحو مستويات أرقى من الكمال الروحي والقيمي. إلا أن الدين المسيحي مع ذلك يشكل بالنسبة له حقيقة أزلية مطلقة تتعالى على أطر الزمان والمكان، فهي نابعة من مصدر إلهي غايتها خلاص الفرد، لذلك فهي تمثل قمة التطور الروحي والأخلاقي وكل ما جاء قبلها ليس إلا لتهيئة العقول والقلوب لتقبلها (Beidelman 1974: 38-45; Jones 2005: 90).

بناء على هذه المنطلقات يبدأ رابرتصن سُمث في مقدمة كتابه عن ديانة الساميين بالتأكيد على أن الممارسات الدينية تطورت بصورة متدرجة عبر مراحل متعاقبة كل مرحلة منها تمثل حالة ذهنية ومستوى ثقافياً وتوجهاً أخلاقياً مختلفاً عما قبلها وعماً بعدها. لذا فإن ما تتضمنه نصوص العهد القديم من طقوس ومعتقدات قد تبدو لنا غريبة لا يمكن فهمها إلا إذا ما قارناها مع ديانات الشعوب السامية الأخرى وتلك الشعوب المجاورة للebraانيين والسابقة لهم والمتقدمة عليهم والتي كانت لهم معها صلات جغرافية وتاريخية وثيقة، ثم فحص هذه الطقوس في سياقاتها الاجتماعية لتحديد وظائفها وترابطها مع المؤسسات الاجتماعية الأخرى. واقتداء بالمنهج الفيلولوجي الذي استطاع بواسطته العلماء إعادة بناء الجذور اللغوية والثقافية للشعوب الآرية فإنه يمكننا تطبيق المنهج نفسه بالنسبة للشعوب السامية، لا سيما وأن هذه الشعوب، على خلاف الشعوب الآرية، بقيت من الناحيتين الجغرافية واللغوية أقرب إلى بعضها البعض من الشعوب الآرية، كما أنهم ظلوا متجاورين لا توجد بين مواطنهم فواصل جغرافية تعزلهم عن بعضهم البعض. ولكي تكون المقارنات ذات جدوى لا بد أولاً من تفحص نصوص العهد القديم وعرضها على محك النقد التاريخي واللغوي والأسلوبي من أجل فرز العتيق منها والذي يشكل الأصل البدائي والبذرة الأولى عن الجديد والمستحدث مما أقحمه الكتبة اللاحقون واحداً بعد الآخر عبر مراحل تاريخية متفاوتة ومستويات حضارية، ومن ثم تتبّع مراحل

التطور التاريخي والثقافي والاجتماعي التي مر بها الشعب اليهودي والديانة اليهودية كما تعكسها المراحل المتتالية التي مر بها تدوين العهد القديم من المراحل البدائية الموهلة في القدم حتى مرحلة الأسر البابلي ثم المراحل اللاحقة التي أعقبت الأسر. الشعائر والطقوس الدينية في نموها التدريجي ومراحلها المتعاقبة أشبه ما تكون بالطبقات الجيولوجية التي تقبع كل طبقة منها مطمورة تحت الطبقة التي تليها في التسلسل الزمني. من هنا لا بد لنا من سير القهقري خطوة خطوة من الأحداث إلى الأقدم، أي من المعلوم حتى نصل إلى المجهول في دراستنا لهذه الطقوس والشعائر، في سبيل البحث عن العلل الأولية ذات الجذور الراسخة والطابع العمومي والتي تقود إلى نفس النتائج تحت الظروف المتشابهة التي مرت بها مختلف الشعوب في مراحلها البدائية. سوف نجد أن هذه السمات الأساسية العامة، مثل الأضاحي والقربان، هي التي تمثل مظاهر الدين في أبسط صورها وأكثرها بدائية والتي لها الأولية لا من ناحية السبق التاريخي ولا من ناحية السبق المنطقي ولا من ناحية الأهمية القصوى التي تضمن انتشارها عبر الحدود الإثنية واستمرارية وجودها وفعاليتها عبر العصور المتعاقبة بالرغم من التحولات التي تطرأ على الممارسات الدينية عبر مراحل تطورها التاريخي (Smith 1972: 26).

إن بحث رابرتسون سميث هنا عن الأشكال البدائية للحياة الدينية الذي قاده إلى قبائل البدو العربية في العصر الجاهلي هو نفس البحث الذي دشنه لاحقا دوركهاميم عن الأشكال الأولية للدين والذي قاده إلى شعوب أستراليا الأصليين. وقد اختار رابرتسون سميث الشعائر المتعلقة بتقديم القربان كأهم مظهر ديني مشترك استمر وجوده لدى الأمم السامية منذ القدم وعبر المراحل المتلاحقة، ابتداء من المرحلة الطوطمية، وذلك من أجل فهم جذور الدين عند الساميين، بما في ذلك الديانات السماوية، مع التركيز على ديانة العبرانيين ومقارنتها بديانات الأمم المجاورة لهم مع التلميح إلى ما قد يعنيه ذلك بالنسبة للديانة المسيحية التي يعتبرها، بالنسبة له كقس بروستانتني، تمثل نهاية المطاف على هذا المسار التطوري الصاعد وقمة تجلي الوحي الإلهي والخلص البشري والتسامي عن مادية الشعائر والطقوس إلى روحانية التقوى والإيمان.

كان رابرتسون سميث يعتقد، مثله في ذلك مثل غيره من التطوريين في وقته، أن التفسير العلمي لأي ظاهرة اجتماعية يعني العثور على بداياتها الأولى ثم تتبّع مراحل التطور التي مرت بها، وهذا ما يعين على فهم مغزاها ووظيفتها الأصلية. إلا أنه نظرا لحماسه الظاهر في تبنيه لمواقف تايّير ومكليّين النظرية فإنه كان ميالا إلى الانتقائية في اختياره للأمثلة التوضيحية، بل ربما فرض على الأمثلة التي يختارها تفسيرات تتفق مع توجهاته النظرية والتي تفترض أن الطوطمية تمثل الأساس والقاعدة التي انبثقت منها شعائر تقديم القربان في الديانات السامية عبر مراحل متدرجة. ومعظم استنتاجات رابرتسون سميث تستند على فرضيات يقدمها على أنها مسلمات ثم يؤسس عليها نتائج تعتمد صحتها على هذه الفرضيات التي بنيت عليها والمشكوك في صحتها أصلا. أما حينما يتحدث عن المراحل الموهلة في القدم فإنها تعوزه الشواهد وما يقدمه لا يعدو، في نظر السير إدوارد إفانزبرتشارد Sir Edward Evans-Pritchard ، أن يكون تخمينيا لما كان يمكن أن يكون عليه الوضع استنادا إلى استنتاجات منطقية ليس بمقدوره أن يعززها بأمثلة واقعية (Evans-Pritchard 1981: 81). ويضيف برتشارد أنه نظرا لضعف حجته فإن طروحاته ضعيفة وكثيرة التعاريج وغير مقنعة وأفكاره يغلب عليها التكرار (Evans-Pritchard 1965: 52)، وقد نلتبس له العذر فيما يتعلق بمحاضراته عن ديانات الساميين في أنها كانت تلقى شفها على جمهور من المستمعين. بل إن محاجّاته وأمثله تتحول أحيانا إلى ما يشبه

الحذقة وعملية الاستعراض لعلمه الجم، وهذا ما سيلمسه القارئ أثناء قراءته للعرض الذي سنقدمه لكتابه في السطور التالية. وسوف تقتصر مهمتنا في هذا العرض على بذل الجهد المستطاع لتقديم آراء رابرتسون سميت باختصار ووضوح دون أن نشغل أنفسنا بمناقشتها والرد عليها، فهذه مهمة أخرى لا يتسع المجال لها هنا. إلا أننا نود أن ننبه القارئ من البداية أن يتذكر وهو يقرأ كتابات رابرتسون سميت عن الطوطمية عند الشعوب السامية أنه كثيرا ما تعوزه الأدلة المباشرة التي تثبت آراءه بطريقة مقنعة، وأن آراءه تعكس تأثره الملحوظ بالتقارير والملاحظات التي بدأت تتوالى من الرحالة والمستكشفين والكتابات التي بدأت تتراكم عن الممارسات الطوطمية لدى الشعوب البدائية في أستراليا والأمريكتين وعن مفهوم التابو لدى شعوب جزر الهند الشرقية. كما أنه كان متأثرا بآراء أستاذه فلهاوزن J. Wellhausen وطريقته في تطبيق منهج النقد الحديث على نصوص العهد القديم. هذا عدا كونه أراد بصورة مبطنة أن يزرع آراءه عن الدين أكثر انفتاحا وليبرالية بما يتمشى مع العصر وبما يزعزع المفاهيم الأرثوذكسية وتلك التي كانت تروج لها الكنيسة الكاثوليكية والتي تتعارض مع معتقدات كنيسة أسكتلندا البروتستنتية Free Church of Scotland التي كان هو وعائلته ينتمون لها (Beidelman 1974: 13-26).

ومع ذلك فإن المختصين يجمعون على أن كتاباته، بالرغم من المآخذ المنهجية عليها، تعد من الأعمال الرائدة في مجالها وأنها الخميرة التي عجنت منها وخبرت الكثير من النظريات اللاحقة. هذا عدا أن رابرتسون سميت كان هو أول من أشار إلى اختلاف مظاهر الدين تساوفا مع اختلاف مظاهر السلطة والنظام الاجتماعي والسياسي وأنه أول من تجرأ على تناول نصوص الكتاب المقدس من منظور أنثروبولوجي مما عرضه لتهمة الهرطقة. ويعد كتابه عن ديانة الساميين من الكتب الكلاسيكية الرائدة التي كان لها تأثير عميق على عمالقة الفكر الاجتماعي، خصوصا جيمز فريزر وأندرو لانغ وسيغموند فرويد وإميل دوركهايم وراذكليف براون وليفي شتراوس وغيرهم من الذين نتناول إسهاماتهم في فصول أخرى. فهو أول كتاب يضع الدين في سياقه الاجتماعي وينظر إليه كظاهرة اجتماعية ترتبط بناثيا ووظيفيا بعلاقة تأثير وتأثر متبادلة مع بقية الأنساق والتنظيمات الاجتماعية والسياسية وكذلك مع البيئة الطبيعية وما توفره من موارد وتتيحه من مناسبات اقتصادية. محصلة الكتاب أن الآلهة في نهاية المطاف ما هي إلا تصور يرمز لوحدة الجماعة وتلاحمها وأن هدف القربان ليس ترميم العلاقة مع الآلهة بقدر ما هي ترميم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وتمتين العلاقات الاجتماعية، وهذا ما سيؤكد عليه دوركهايم لاحقا بشكل أكثر عمقا وتفصيلا.

القربان والزواج في بلاد العرب القديمة

كان هدف رابرتسون سميت في هذا الكتاب هو أن يبرهن على أن القبائل العربية والتي يبدو لأول وهلة أنها تعتمد النسب الأبوي منذ العصر الجاهلي كانت قد مرت بمرحلة الطوطمية والنسب الأمومي قبل أن تنتقل منه إلى النسب الأبوي، مثلما حاول في كتابه عن ديانات الساميين أن يعود بأصل الأضاحي والقربان إلى عصور الطوطمية. وتعتمد طروحات رابرتسون سميت التي يقدمها في كتابه عن ديانات الساميين على الاستنتاجات التي توصل لها في كتابه عن القربان والزواج في بلاد العرب والذي يعد تمهيدا له، لذا سنبدأ بتقديم عرض مفصل عن كتاب القربان والزواج. وفي عرضنا لهذا الكتاب سوف نحيل لصفحات وفصول

في كتابه عن ديانات الساميين لأنه يعيد هناك، خصوصا الفصل الثامن منه، الكثير من الأفكار التي يطرحها في كتاب القرابة والزواج ولكن بأسلوب أكثر وضوحا وتركيزا.

يعود سبب تركيز رابرتسون سميث في أبحاثه على قبائل الجزيرة العربية، خصوصا قبائل العصر الجاهلي، إلى قناعته أنها بحكم عزلتها النسبية ظلت محتفظة، كما يقول، ببعض السمات التي كان يتميز بها الجنس السامي في عصوره البدائية. ويؤكد، من حيث المنهجية، على أننا في بحثنا عن مظاهر الطوطمية لا ينبغي أن نتوقف فقط عند الجانب الديني حيث أن الجانب الاجتماعي يحظى بأهمية بالغة، ولا بد أن نبحت عنها في مرحلة اجتماعية مبكرة سبقت ظهور العائلة كمؤسسة اجتماعية. فالنظرية الطوطمية كما يقدمها مكلين توك على التداخل بين الديني والاجتماعي في هذه المسألة. يقول مكلين إن إثبات وجود الطوطمية في حد ذاته يعني أن المجتمع الذي مر بهذه المرحلة لا بد أنه مر أيضا بمرحلة الانتساب الأمومي والزواج الخارجي وتعدد الأزواج.

يبدأ رابرتسون سميث كتابه عن نظم القرابة والزواج عند العرب بالتأكيد على أن الشعوب السامية لا بد وأنها مرت بمرحلة الطوطمية وأنها مرت بها قبل تشتتها وتفرقها إلى أمم ولغات مختلفة. في تلك المرحلة البدائية، لم تكن العائلة النووية ولا الممتدة هي وحدة البناء الأساسية. الوحدة الأساسية هي ما أصبح العرب لاحقا يسمونه "الحي". ويلفت رابرتسون سميث الانتباه إلى الارتباط اللغوي بين كلمات الحي والحياة وحواء أم البشر، وإلى أن كلمة "حي" ترد بنفس المعنى بالعربية والعبرانية وأن ما يرتبط بها من مفاهيم تتعلق بالنسب هي المفاهيم الأولية التي عرفها الساميون مما يعني أنها أقدم من انقسام الشعوب السامية. الحي عبارة عن تجمع يرتبط أفرادها مع بعضهم البعض بصلة قرى قطعية لا تدرج فيها، فكلهم يعتبرون أنفسهم على نفس الدرجة من القربى لبعضهم البعض وليس من بينهم من هو أقرب إلى الآخر من بقية أفراد الجماعة. فالدم الذي يجري في عروق أي واحد منهم هو نفس الدم الذي يجري في عروق الآخرين لأن أبناء الحي جميعهم يشكلون مضغة واحدة من اللحم والدم، مهما كانت مسافة القرابة البيولوجية الفاصلة بينهم (Smith 1972: 272-3). في هذا المجتمع البدائي لا توجد أي صلة أخرى تربط بين الإخوة وبين الآباء والأبناء وغيرهم من الأقارب غير صلة الدم وعلاقة العصبية التي تتركز فيها كل أبعاد العلاقات البشرية. يتساوى أبناء الحي ويتشاركون في المغام والمغارم ويشتركون في المسؤولية وفي الالتزامات وفي الحقوق والواجبات كل منهم تجاه الآخرين، كما في قضايا الثأر، ويتحركون ويرحلون وينزلون مجتمعين. وقد تتحد مجموعة من الأحياء لتشكل مع بعضها البعض إئتلافا قريبا، لكن القبيلة غير مستقرة وقابلة للتفكك والانقسام وإعادة التشكل، أما الحي فإنه كيان مستقر وأعضاؤه دائمون. أبناء الحي الواحد هم أهل الشخص أو قومه الذين يجمعه معهم اسم واحد ينضون تحته. فبجرد أن يحمل الفرد اسم الحي يعتبر مسؤولا مسؤولية كاملة عن أي فعل يصدر من أي فرد آخر من أفراد الحي الذي ينتمي له، بصرف النظر عن درجة قرابته مع ذلك الشخص، وذلك انطلاقا من مبدأ الدم والهدم والهدم ومبدأ في الجزيرة تشترك العشيرة التي تشكل كتلة مترابطة مقابل العشائر الأخرى. في ظل هذه المعطيات يطغى الانتماء العشائري على الانتماء العائلي ويتقدم عليه مما يلغي درجات القربى (Smith 1972: 255, 259-60). وحيث أن العرب القدماء لم يعرفوا درجات القربى، لأن علاقات القربى لم تكن بين الأفراد وإنما بين الجماعات أو بين الفرد والجماعة، فكلما خال أو أب أو ابن لا تحدد قرابتك بشخص المخاطب وإنما فقط تحدد منزلته وسنه والعلاقة التي تربطك بالجماعة التي هو منها،

فأي أنثى من جماعة أمك وفي سنّها هي أمك وإن كانت في سنك فهي أختك والرجال أخوالك وأي ذكر من جماعة أبيك هو أبوك إن كان أكبر منك سنا أو ابنك إن كان أصغر منك سنا أو أخيك إن كان من أسنانك والإناث عماتك (Smith 1903: 4-5, 26-9, 40-1, 43-6, 71-2, 208).

قدم النسب الأمومي تؤكد المصطلحات والشواهد اللغوية القديمة في اللغات السامية، منها اشتقاق الأمة من الأم، ومنها أن كلمة "رحم" هي الأعم والأشمل من بين كل المصطلحات للإشارة إلى صلة القرابة، مثل قولهم "أناشدك الله والرحم"، ومصطلح "قطع الرحم" لمن لا يتواصل مع أقاربه وعكسه "صلة الرحم". ومن الأدلة الأخرى على أولوية النسب الأمومي أن "بطن" تشير إلى أبناء العشيرة الواحدة والأقرب إلى بعضهم البعض من بين أبناء الفروع الأخرى للقبيلة. ويرى رابرتسن سَمِت أن المصطلحين "بطن" و"فخذ" متعادلان وأن الأخير جاء بديلا للأول بعد تحول النسب من الأمومي إلى الأبوي لأن "بطن" تشير إلى الأم بينما "فخذ" تشير إلى الأب، كما يرد في سفر التكوين، والتي ترد مرادفة لكلمة "صُلب" العربية. لكن كلمة بطن، مثلها مثل كلمة رحم، أصبحت تشير إلى فروع القبائل الأبوية رغم أصلها الذي يشير إلى الانتساب الأمومي. كل ذلك يؤكد على أن ما يوحد بين جماعة من الناس في أمة واحدة أو في بطن عشائري واحد كان يقوم أساسا على مفهوم الأومة وتناسلهم من رحم واحد ومن بطن واحد (Smith 1903: 32-3, 37-8, 177).

وكان كل من ريدهاوس Redhouse وثيرودور نلديك Theodor Noldeke قد تناولا من قبل موضوع الانتساب للأُم وقال نلديك إنه يمكن تفسير ذلك وفق ظواهر نحوية تختص بها اللغة العربية، ذلك بأن أسماء القبائل العربية تأخذ صيغة اسم الجمع collective terms الذي عادة يأخذ صيغة المؤنث، وهذا ما قاد إلى الوهم بأن بعض القبائل تعود في نسبها إلى الأم، واخترعوا أساطير تؤيد زعمهم. أما ريدهاوس فأوعز تشعب الأنساب إلى تعدد الزوجات الذي يحتم أحيانا على الأبناء الذين ينتسبون لنفس الأب ولكن من أمهات مختلفات أن ينتسب كل فريق منهم للأُم مما يجمع بينهم كأخوة خالصاء ويفرقهم عن إخوتهم من نفس الأب. ويرد رابرتسن سَمِت على ريدهاوس بالقول إن المسألة لا تنحصر في الفرز بين الأبناء من أب واحد وأمهات مختلفات بل تتعدى ذلك إلى ما هو أعمق وأشمل. وحتى لو كان اسم الأم التي تنتسب لها العشيرة اسما أسطوريا فإن ذلك لا يختلف عن الأب الذي هو أيضا غالبا ما يكون اسما أسطوريا، والأساطير عموما لا تأتي من فراغ وإنما غالبا ما يكون لها أساس تاريخي. ومثلما أننا نأخذ الانتساب للأب بأنه يعني أن نظام الانتساب أبوي، كذلك فإن الانتساب للأُم يعني أن الانتساب أمومي. وهدف الانتساب الأمومي ليس مجرد الفرز والتفرقة بين الأبناء وإنما ربطهم برباط عصبية الدم الذي ورثوه من أمهم ويؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها النسب الأبوي في مراحل لاحقة. وفي مرحلة الانتساب الأمومي ينتسب الأبناء لأُمهم ولو كانوا من آباء مختلفين، بكل ما يترتب على ذلك الانتساب من نتائج تتغلغل في صميم البناء الاجتماعي والقانوني والأخلاقي. أما ما ذكره نلديك بخصوص اسم الجمع فالأصح هو أن نقبل التعليل ونقول بأن أسماء الجمع أخذت صيغة المؤنث لأن أسماء العشائر التي هي أقدم أسماء الجموع والتي تُجمع الجموع على غرارها كانت في الأصل مؤنثة لأنها تنتسب للأُم وليس للأب وقياسا على ذلك أصبحت كل الجموع تأخذ صيغة المؤنث واستمر الوضع على ما هو عليه حتى بعد التحول إلى النسب الأبوي. ولو كان النسب الأبوي هو الأصل لاتخذت أسماء الجموع صيغة المذكر. النسب الأمومي إذن هو الأساس الاجتماعي الذي انبثق منه الاستعمال اللغوي حيث اتخذ اسم العشيرة صيغة المؤنث أولا ثم أصبح ذلك قاعدة لغوية عُمت

بالقياس على كل أسماء الجموع. وهذا في حد ذاته يشير إلى أن الأصل في الانتساب كان هو الانتساب للأُم (Smith 1972: 30-4).

ورغم ادعاء النسابين العرب بأن النسب العربي نسب أبوي، نجد هناك العديد من التجمعات القبلية التي تنتسب للأُم بدل الأب مثل الأوس والخزرج الذي ينتسبون إلى أهم قبيلة (مؤنث قَيْل، أي سيد، ج. أقيال)، وأحد فرعي قبيلة طيء ينتسبون إلى جديلة، وأحد فرعي مضر الذين ينتسبون إلى أهم خندق التي يقولون إنها زوجة إلياس وحفيدة قضاة، وهلم جرا. وهكذا يتكئ رابرتسون سميث كثيرا على المنهج اللغوي واشتقاق الكلمات ليدعم استنتاجاته مستشهدا بأسماء العشائر والقبائل التي غالبا ما تأخذ صيغة المؤنث مثل بكر وتغلب وتميم. لذا فإنه وفق منهجية اللجوء للرواسب الحضارية لإعادة بناء التاريخ الإنساني يمكننا اعتبار هذه الأمثلة رواسب تقدم دليلا على أن أحياء العرب في الزمن الغابر كانت تتبّع النسب من خط الأمومة.

ولدينا حالات تستمد الجماعة هويتها العشائرية الأصلية من نسب الأم لكن مشجر نسبها يشير إلى انتمائها في العصور المتأخرة لقبيلة أخرى أبوية. فعشيرة عاملة كانت أساسا تنتمي لقضاة لكنها انضوت مع الرباب ضمن قبيلة تميم. فكيف لهم أن يصدقوا بأن أهم عاملة كانت بنت قضاة ويحتفظون بالانتساب لها بعد انضمامهم إلى تميم ما لم تبق ذكرى الانتساب الأمومي ماثلة في أذهانهم وإن لم يكن هذا هو نمط الانتساب المعمول به قبل انخزالهم من قضاة وانضمامهم لتميم! (Smith 1903: 35-6).

ويستعرض رابرتسون سميث أنكحة العرب في الجاهلية وهي عدة أوجه (Smith 1903: 73-128). ولا بأس من التوقف هنا لتذكير القارئ بأنواع هذه الأنكحة والتي تطرق لها جواد علي بشيء من التفصيل (٥/١٩٩٣: ٥٢٦-٦٢)، كما لخص الألووسي (٢/١٣١٤: ٤-٥) أهمها على النحو التالي:

كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمئئها -أي حيضها- أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه -أي اطلبي منه الجماع- لتحلمي منه. والمباضعة: الجامعة مشتقة من البضع وهو الفرج. ويعتزلها زوجها، ولا يمسه أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب. وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد أي اكتساباً من ماء الفحل، لأنهم كانوا يطلبون ذلك من أكابرهم ورؤسائهم في الشجاعة أو الكرم أو غير ذلك، وكان السر في كون ذلك بعيد الطهر أن يسرع علوقها منه، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. ومنها:

(نكاح آخر) يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يُصيبيها أي يطؤها وذلك إنما يكون عن رضى منها وتواطؤ بينهم وبينها، فإذا حملت ووضعت ومرّ ليال بعد أن تَضَع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدتُ فهو ابنك يافلان تسمى من أحب باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع به الرجل. قيل: هذا إن كان ذكراً، وإلا فلا تفعل ذلك لما عرف من كراهتهم في البنث وقد كان منهم من يقتل بنته التي يتحقق أنها بنت فضلاً عن تجيء بهذه الصفة. ومنها:

(نكاح) يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاءها وهن البغايا كَنّ ينصن على أبوابهن رايات تكون علماً فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاطته به ودعي ابنه لا يمتنع من ذلك. وقد ساق هشام ابن الكلبي في (كتاب المتألب) أسامي صويحيات الرايات في الجاهلية فسمى منهن أكثر من عشر نسوة مشهورات. منهن امرأة يقال لها أم مهزول كانت تسافح في الجاهلية فأراد بعض الصحابة أن يتزوجها فنزل النهي عن ذلك بقوله تعالى «الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك». ومنها:

(نكاح الخدن) وهو المشار إليه بقوله تعالى «محصات غير مسافحات ولا متخذات أخدان» كانوا يقولون ما استتر فلا بأس به وما ظهر فهو لوم. ومنها:
 (نكاح المتعة) وهو تزويج المرأة إلى أجل فإذا انقضى وقعت الفرقة. ومنها:
 (نكاح البذل) وهو أن يقول الرجل للرجل. انزل لي عن امرأتك وانزل لك عن امرأتي. ومنها:
 (نكاح الشغار) وهو أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق وغير البنات من الأخوات وبنات الأخ وغيرهن كالبنات في ذلك، فذكر البنت في تفسير الشغار مثال.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك زواج المقت أو الضيزن الذي نزلت فيه الآية الكريمة "ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا" (النساء ٢٢)، والآية "لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن" (النساء ١٩)، وطريقته أنه إذا مات الرجل وأدرك أخوه أو ابنه أو وريثه امرأة المتوفى قبل أن تعود إلى أهلها رمى عليها ثوبه فتكون في ملكه، له أن يتزوجها أو يعضلها إما بأن يمنعها من الزواج حتى ترد إليه صداقها أو تموت ليرث ميراثها أو يزوجه لشخص آخر ويأخذ مهرها. وهناك نكاح الخدن، وهو المعاشرة بالرضا ولكن بدون زواج، وهو الذي نزلت فيه الآية "وأتوهن أجورهن بالمعروف محصات غير مسافحات ولا متخذات أخدان" (النساء ٢٥).

ويورد رابرتصن سُمِت حكاية أم خارجة، كما يناقش حكاية حاتم الطائي مع ماوية ليبرهن أن الرجل قديما كان يتزوج المرأة وينتقل ليعيش معها في بيتها عند أهلها وأن المرأة هي التي تطلق الرجل. ثم يتحدث عن الخلية والصديقة ويحاول التفريق بين مفهوم المهر، الذي يقول إنه يدفع لأهل المرأة إذا أراد الرجل أن ينتسب الأبناء له، ومفهوم الصداق، الذي يقول إنه يدفع للمرأة مقابل المعاشرة الجنسية على أن تحتفظ بنتاجها من الأولاد. وهدفه من إيراد هذه الأمثلة أن يثبت بأن الأولاد في مثل هذه الحالات سينتسبون لأهم ولحيها (Smith 1903: 80-1, 93, 111, 130).

ويضيف أنهم في الجاهلية وعند الأقوام السامية في القديم كانوا لا يجيزون الزواج من الأخت من الأم بينما يجيزون الزواج من الأخت من الأب، وذلك مثل زواج إبراهيم بن تارح من سارة بنت تارح Terah، والتي كانت أخته من الأب وليس من الأم، وزواج عوف، أبو الصحابي عبدالرحمن بن عوف، من الشفا، أخته لأبيه. وتفسير ذلك في زعمه أنهم لا يعتدون بالقرابة من جهة الأب وإنما يعتبرون قرابة الدم هي تلك التي من جهة الأم وأن أبناء الأم يعيشون مع أهم في بيتها ويعرفون بعضهم البعض بينما قد يتفرق أبناء الرجل الواحد على عدد من البيوت بعدد النساء اللائي يعاشرن فلا يلتقون ولا يعرفون بعضهم بعضا (Smith 1903: 178-9, 191-8).

بعد ذلك يتوسع في الحديث عن مفهوم "الولد للفراش"، ليصل إلى نتيجة مؤداها أنه لا يهتم من يكون الوالد البيولوجي للولد، بل المهم هو من الذي دفع المهر لأهل الزوجة ليؤول له الحق في أن يلحق نتاجها من الأولاد، سواء منه أو من غيره، بنسبه وبعشيرته، وهذا ما يسميه زواج البعل، وهو الزواج الذي يصبح فيه للزوج الولاية على زوجته. ويقول بأن الولد هو ابن زوج أمه حتى لو لم يكن الزوج هو الوالد الحقيقي، كما في نكاح الاستبضاع، الذي يبدو أنه هو المقصود بقول عبيدغوث بن وقاص الحارث سيد قومه الذي أسرته بنو تميم في يوم الكلاب الثاني من قصيدة له قالها قبل قتله:

وظل نساء الحي حولي رُكدا
 يراودن مني ما تريد نسايا

كذلك حينما تطلق المرأة وتتزوج قبل أن تستكمل عدتها وتلد ولدا في فراش زوجها الثاني فإن ولدا

يصبح ولدا له. وكثيرا ما لجأ النسابون إلى هذه الحيلة القانونية حينما يريدون أن يتلاعبوا في أصول القبائل وأنسابها، كقول من أرادوا إثبات نسب قضاة في حِمير أن أم قضاة حملت به من مالك الحميري الذي طلقها قبل أن تلد فتزوجت معد وولدت الولد في فراشه فنسب إليه. لا، بل إن المرأة لو طلقها زوجها وفي حجرها أطفال صغار ثم تزوجت وأخذت أطفالها معها ليرتبوا في كنف زوجها الثاني فإنهم يصبحون أولاده لأنه هو معيّلهم الذي رباهم (Smith 1903: 132-7, 156).

أراد رابرتسون سميث من هذه الفذلكات أن ينتقل إلى القول بأن أبناء الرجل الذين تربوا في كنفه وادعى أبوتهم ليسوا بالضرورة كلهم أولاده من صلبه. فالأبوة في العصور القديمة لم تكن تعني الولادة البيولوجية، كما رأينا، وأبو الأولاد ليس بالضرورة هو من أنجبهم من صلبه وإنما هو من رباهم ورعاهم وولّدوا على فراشه. أي أن صلة الدم لم تكن ضرورية بين الأب وأبنائه لينتسبوا له. أضف إلى ذلك الأحلاف والبنوة بالتبني. مثل هذا المحيط العائلي الذي لا تلعب فيه صلة الدم الحقيقية دورا أساسيا لا يمكن أن يكون هو المنشأ الأول الذي انبثق منه مبدأ قرابة الدم. إذا كان أبناء الرجل ليسوا كلهم من صلبه فإن مفهوم وحدة الدم كأساس لوحدة أبناء العشيرة لا يمكن أن يكون بدأ بالنسب الأبوي. لا بد أن مفهوم وحدة دم أبناء العشيرة نشأ في مرحلة بدائية حينما كان الأبناء ينتسبون لأهمم التي كانت لا تغادر ديار عشيرتها وإنما تستقبل الرجال وتعاشرهم ولا يُعرف تحديدا من يكون والد كل واحد من أولادها ولذا ينتسبون كلهم لها ولعشيرتها لأن الأمر المؤكد هو أن دمها هي هو الدم الذي يجري في عروقهم وهو الدم الذي يوحد بينهم على اختلاف آبائهم ومجهوليتهم. ويعتمد رابرتسون سميث في هذه المسألة على نظرية مَكْلين في أسبقية الانتساب الأمومي للانتساب الأبوي في المرحلة البدائية التي سبقت مرحلة الزواج والعائلة والتي كان فيها المجتمع البشري يعيش حياة إباحية بحيث أن الطفل لا يعرف من هو أبوه، ومن ثم ينتسب لأمه. وبعد ذلك تأتي مرحلة تعدد الأزواج، وفي البداية يكون هؤلاء الأزواج من عشائر مختلفة، وهذا ما يسمى Nair polyandry. في هذه الحالة تظل الزوجة عند أهلها ويأتي أزواجها لمعاشرتها في بيتها. يلي ذلك كون الإخوة يتزوجون امرأة واحدة كما في التبت. وكون الأزواج إخوة يعيشون في بيت واحد يسمح للزوجة أن تنتقل لتعيش معهم، ويصبح الأخ الأكبر هو أبو الأولاد. هذه هي المرحلة التي تمهد للانتقال من الانتساب لعشيرة الأم إلى الانتساب لعشيرة الأب ثم الزواج الأحادي والانتساب للأب تحديدا (Smith 1903: 143-51).

بقي على رابرتسون سميث أن يثبت أن العرب مارسوا قديما هذا النمط من الزيجات، أي تعدد الأزواج، ويستشهد بالعديد من الأمثلة على غرار صويحبات الرميات، والزيارات الليلية التي يقوم بها الفتيان إلى صويحباتهم والتي كثيرا ما تشبب بها الشعراء في قصائد النسيب وفي مقدماتهم الغزلية، كما في معلقة امرئ القيس (Smith 1903: 87-8)، وشرعية البغاء الذي يقول إنه لم يكن في الجاهلية يحمل نفس الدلالات ولا وصمة العار والحرمة التي اتخذها في الإسلام، مستدلا على ذلك بحوادث مثل زياد بن أبيه والزرقاء جدة بني العاص وغيرهم (Smith 1903: 151-2, 169-71). ثم يعرج على ممارسة وأد البنات وممارسة سبي النساء من الأعداء ليقول بأن وأد البنات يؤدي إلى ندرة النساء وهذا بدوره يضطر الرجال إلى خطف النساء من عشائر أخرى واشتراك عدد من الرجال في زوجة واحدة. ويأتي بعد ذلك زواج المهر الذي يدفع فيه الرجل مهرا لأهل الفتاة ليكون له ولعشيرته حق الولاية عليها وانتساب نتاجها لعشيرته، بصرف النظر عن كون الزوج أو غيره من أبناء العشيرة هو الوالد الحقيقي للأولاد. في بداية هذه المرحلة لم يكن الأب بالضرورة

هو الوالد الحقيقي لكل الأبناء الذين تنجبهم زوجته، إلا أنهم يعتبرون أبناءه والدم الذي يجري في عروقهم، وإن لم يكن دمه هو شخصياً، هو دم العشيرة التي ينتسب لها، حيث لا يسمح بمواقعة الزوجة في زواج البعل إلا لزوجها أو أبناء عشيرته. ما يهم في هذه المرحلة أن الأولاد ينتسبون لزواج المرأة الذي دفع مهرها والذي يولدون على فراشه ويرببهم (Smith 1903: 170-3).

ويلفت رابرتسن سُمِت انتباهنا إلى تماهي مفهوم الأبوة مع مفهوم الربوبية في العصور الطوطمية لأن طوطم العشيرة هو ربها وأبؤها الذي تناسلت منه، ثم يعرّج على العلاقة السمانطيقية بين كلمات "بعل" و "أب" و "رب" لينتقل إلى العلاقة اللفظية والاشتقاقية بين كلمة "رب" وكلمة "تربية". كلمة تربية لم تكن في الأصل تعني ما تعنيه الآن، أي التثقيف والتهديب والتأديب، وإنما الإعالة والإعاشة وتوفير أسباب البقاء والحياة. فالأبوة أو الربوبية، بناء على ذلك، لا تعتمد على كون الأولاد من نطفة الرجل وإنما من تربيتهم لهم وإطعامهم. القوت، وليس النطفة، هو أساس الأبوة عند المجتمع الجاهلي القديم. ومن أجل أن يثبت أهمية القوت وأسبقيته على النطفة يسترسل رابرتسن سُمِت في الحديث عن الرضاعة وأخوة الرضاعة وكذلك شعيرة المألحة وحقوق الضيافة. الطفل الذي يرضع من ثدي المرأة وتغذيه بحليبها يصبح ابناً لها بالرضاعة له من الحقوق وعليه من الواجبات مثلما للولد من الرحم، بما في ذلك حرمة الزواج من مرضعته وبناتها وأخواتها، أو من زوجها وإخوتها وأولادها إذا كان الطفل أنثى. أما المألحة فإن من يواكلك يحرم عليك دمه وماله كما لو كان من أبناء عشيرتك، خصوصاً إذا اشتملت الضيافة على تقديم اللحم والقربان الذي يسفك دمه لإعطاء المائدة طابعا مقدسا. ويذكرنا بأن الأحلاف في الجاهلية يتطلب إبرامها ذبح قربان يأكله المتحالفون ويلطخون أيديهم بدمه (Smith 1903: 48-51, 142, 269-72, 274).

بناء على ذلك يمكن القول بأن ما يوحد حقا بين أبناء الحي هو تعاونهم في تحصيل القوت وأسباب الحياة وتكاتفهم في نشاطات المعاش واستغلال الموارد التي توجد بها بيئتهم الطبيعية. لكن كيف تولد أساسا لدى أفراد الحي أنهم مرتبطون مع بعضهم البعض برابطة الدم! هنا علينا أن نتذكر بأن رابطة الدم لا بد وأن تكون نشأت أول ما نشأت عن طريق الانتساب للأُم بما يعنيه ذلك من حمل وولادة ورضاعة وحنان الأمومة الطبيعي حتى عند الحيوانات. والشيء الذي لا مرأى فيه هو أن الأبناء يتلقون القوت الذي ينميهم ويغذي لحمهم ودمهم من حليب أمهم (Smith 1903: 174). يأتي الانتساب للأُم أولا حينما كانت الأم لا تغادر عشيرتها ويختلف إليها الرجال لمعاشرتها في بيتها مقابل الصداق الذي يدفعونه لها هي وليس لأهلها، وثانيا من القناعة بأن الأبناء جاؤا من رحم الأم وأنهم ينتمون لعشيرتها، وهذه مسألة مؤكدة لا غبار عليها يدركها الإنسان بالفطرة، على خلاف الأب الذي يصعب معرفته في الممارسات شبه الإباحية للجماعات البدائية. إذن بدأ الانتقال من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي حينما صارت الزوجة تنتقل بعد الزواج من عشيرة أهلها لتعيش مع عشيرة بعلها الذي يدفع المهر لأهلها لتنتقل معه إلى عشيرته وبالتالي يصبح أبناءها الذين يولدون بين ظهرائي عشيرة الزوج يشتركون مع تلك العشيرة في رابطة الدم وينتسبون لها. وفي بداية الانتساب لعشيرة الأب لم يكن من المهم معرفة الوالد، حيث كان ممكنا في تلك المرحلة البدائية أن يتشارك رجال العشيرة في مضاجعة الزوجات، ولذا لم يكن الأب بالضرورة هو الوالد، وإنما الأب هو بعل المرأة الذي له حق الولاية عليها والذي يوفر الأمن والحماية والقوت لها ولأطفالها. وإثبات ذلك يستعرض رابرتسن سُمِت السياقات اللغوية التي تستخدم فيها كلمة "أب" والتي لا تعني والد، كقولنا "أبو شوارب"،

"أبو شوشة"، "أبو نقطة" وغيرها. "الوالد"، وليس "الأب" هي الكلمة المستخدمة للدلالة على الرجل الذي أودع النطفة في رحم الأنثى وألقحها (Smith 1903: 140-1).

في البداية كان الأبناء لا ينتسبون لأبيهم وإنما لعشيرة أبيهم، ولم يأت الانتساب للأب تحديدا إلا في مراحل لاحقة حينما بدأت التفرقة بين درجات القرى تتخذ شكلا واضحا بين أبناء الحي الذين كانوا قبل ذلك يعتبرون أنفسهم كتلة واحدة من اللحم يسري فيها الدم المشترك والحياة المشتركة لكل أفراد العشيرة. ولهذا يعبر عن أقرباء الإنسان بأنهم لحمته وأنه متلاحم معهم. ونظام الثأر، كما سبقت الإشارة، يتطلب أن يعرف الرجل إلى جانب أي من الطرفين المتقاتلين يعلن انتماءه وولاءه مما يعني عدم السماح بالتعايش بين نظامين مختلفين من نظم الانتساب وإلا انطبق حرفيا في هذه الحالة مدلول كلمات جليلة زوجة كليب المقتول وجساس القاتل حينما وصفت نفسها بأنها "قاتلة مقتولة" (Smith 1903: 172, 175, 272-3).

مفهوم الثأر يوحي بأن أفراد الجماعة القرابية يعتقدون بأن الدم الذي يجري في عروقهم ويمثل بالنسبة لهم عنصر الحياة التي تحرك أجسادهم انحدر إليهم من مصدر واحد وأنه هو الذي يربطهم جميعا بذلك المصدر الأول وبعضهم البعض ويوحد بينهم برباط الحياة المقدس ويجمعهم في عصبية قرابية واحدة. دم أي فرد ممتزج بدم المجموع وحياته متداخلة مع حياتهم وسفك دم أي منهم هو سفك لدم المجموع. وانطلاقا من هذا المفهوم يكون دم الأم في المجتمع الأمومي أو دم الأب في المجتمع الأبوي هو ذلك الدم الذي يجري في عروق أبناء العشيرة. ولا يمكن أن يسود هذا المفهوم إلا إذا كانت العشيرة محدودة الحجم ومتجانسة ومتساكنة تحل وترحل مجتمعة وتتخذ نفس الشعار وتعززي بنفس العزوة عند الحرب وتشترك في مهام الهجوم والدفاع وتحصيل المعاش واستغلال موارد الأرض التي تقطنها وتخصها وحدها دون غيرها، هذا هو ما يُطلق عليه "حي". هذه الكلمة تعكس شعور أبناء العشيرة بأنهم يشتركون جميعهم في حياة واحدة تتوزع بين أفراد الحي. فحياة كل فرد من أفراد الحي ليست بمعزل عن حياة بقية الأفراد فيه بل إن حياته متداخلة مع حياة الآخرين ودمه ممتزج بدمائهم (Smith 1972: 173, 255-6).

يريد رابرتسون سميث أن يؤكد على أن رباط الدم رباط مقدس ولا توجد رابطة أقوى منه عند الجماعات البدائية، وإذا لم توجد هذه الرابطة حقيقة أوجدوها مجازا. ولذلك اعتاد المتحالفون إذا أرادوا أن يوثقوا حلفهم أن يجرح كل منهم يده ليسيل الدم من عروقه لتمتزج الدماء وتصبح دما واحدا. وقد يستعاض عن هذا الإجراء في مراحل لاحقة والاكْتفاء بغمس اليدين في دم قربان ينحرونه لهذه المناسبة ويكون الحلف مصحوبا بالقسم مما يمنحه القدسية والمتانة. وقد تتم مراسيم القسم أمام صنم العشيرة ويلطخ الصنم بدم القربان. هذا يعني أن القسم طقس ديني يُؤدّى في حرم آلهة القبيلة التي تدخل معها كطرف راع لهذا الحلف من أجل تأكيده وليصبح بمنزلة قرابة الدم الحقيقية وقدسيته وتصبح المجموعتان المتحالفتان جماعة واحدة. هذه الشعائر توحى بأن الأبوة لم تكن هي العامل الحاسم في تحديد الانتماء العشائري. وحيث أن نظام الثأر لا يسمح أن ينتمي الفرد لجماعتين قرابيتين في نفس الوقت فلا بد للحليف أن يُخلع أو يخلع نفسه من قبيلته ليلتحق بقبيلة أخرى، مثلما أنه لا يجوز للفرد أن ينتمي إلى قبيلة أمه وقبيلة أبيه في آن واحد (Smith 1903: 56-64, 73-4, 275, 314-9). والحلف يؤكد أن مفهوم الأخوة عند الساميين مفهوم فضفاض ويستخدم في مواقع دون أن يقصد منه بالضرورة الأخوة البيولوجية، كأن تخاطب الشخص بقولك يا أبا العرب، أو تطلق القبيلة القوية على القبيلة الضعيفة أو القرية التي تدفع لها إتاوة "أخت" مقابل توفير الحماية لها. فحينما

يقول النسابون إن أجداد قبيلتين أو أكثر إخوة فقد لا يعني هذا أكثر من أنهم أحلاف أو أعوان. مثل ذلك حينما يقول النسابون إن أفراد القبيلة الفلانية أبناء للاسم الذي يطلق على قبيلتهم فإن هذا لا يصدق في كل الأحوال لأن اسم القبيلة ليس مشتقا من اسم آدمي وإنما من اسم مكان أو حلف أو صفة، مثل بني خزاعة الذي أُطلق عليها هذا الاسم لأنها انخرعت من الأزد. ويقول رابرتصن سُمث إنه لو كانت الأنساب تقوم فعلا على صلات الأبوة البيولوجية لما تمكن النسابون من مناقلة العشائر بين القبائل المضرية والقبائل القحطانية في فجر الإسلام، كما حدث بالنسبة لقضاة ولغيرها من القبائل (Smith 1903: 15-7, 18-9).

تشكل كل عشيرة جماعة مغلقة يوحد ما بين أعضائها اندحارهم جميعا من الرب الذي يعبدونه ويعتبرونه أبا لهم. وهكذا فإن الدين والنسب في المجتمع البدائي وجهان لعملة واحدة (Smith 1972: 257). الانتساب للعشيرة يعني الإيمان بالهتها، كما يقول رابرتصن سُمث. يقول ذلك لينتقل إلى الحديث عن العقيدة وهي في رأيه شعيرة جاءت مرافقة لتحول النسب الأمومي إلى النسب الأبوي والغرض منها ترسيم المولود وتكريسه لآلهة عشيرة الأب ووضعه تحت حمايتها بدلا من آلهة عشيرة الأم، ولذلك سميت عقيدة وكأن الولد يعق أمه بتغيير انتسابه من الأمومي إلى الأبوي. ويلطخ رأس المولود بدم العقيدة رمزا لامتزاج دمه مع دماء أبناء عشيرة أبيه. ويصاحب العقيدة شعيرة أخرى هي شعيرة التحنك التي تضيف إلى هذا الإجراء مزيدا من القدسية وتقوم على حك أسنان الطفل بتمر النخلة التي يعتبرها العرب شجرة مقدسة. كما أن حلق رأس الطفل قبل تلطيخه بدم العقيدة هو نوع من الهدى يقدم لآلهة العشيرة والذي لا يختلف عن حلق الشعر المصاحب غالبا لزيارة الأماكن المقدسة، كما في الحج وفي تقديم الذنور للآلهة. ولكي لا يعرض الأهل مولودهم للخطر يخبئونه بأن يضعوا عليه قدرا أو قففة حتى ينتهوا من هذه المراسيم ويضمنوا حماية الآلهة له. ويفسر رابرتصن سُمث إصرار قريش على رفض تزويج بناتهم لرجال من قبائل أخرى إلا إذا وافق الزوج على أن يدين أبناء البنت القرشية بدين قريش على أنه من الرواسب الحضارية التي تؤكد رفض قريش، أو من يسمون الحمس، على الانصياع لهذا التحول من آلهة الأم إلى آلهة الأب والذي أدخلته شعيرة العقيدة (الألوسي ١٣١٤/١: ٢٤٣-٤، ٢٩٠: ٢/Smith 1903: 180-4, 328-9).

الانتساب الأمومي يفترض الطوطمية لأن الظاهرتين مرتبطتان وظيفيا ووجود أحدهما يعني وجود الأخرى. لذا فإن رابرتصن سُمث، لكي يعزز نظريته بخصوص الانتساب الأمومي عند العرب القدماء، يعيد في الفصل قبل الأخير من كتابه التذكير بسمات الطوطمية التي توجه بحثه والتي اقتبسها من مكلين ليثبت أن العرب مروا بهذه المرحلة (Smith 1903: 217-51). يعتقد أفراد القبيلة الطوطمية اعتقادا دينيا بأن حياتهم ترتبط بشكل سري مع حياة طوطمهم وأنهم كلهم إخوة لكل أفراد الجنس الحيواني أو النباتي الذي ينتمي له الطوطم، وربما قدسوا طوطمهم وحل عندهم محل الإله واعتقدوا أنهم تناسلوا منه وأن دمه يجري في عروقهم. وينقل شاهدا عن ابن المجاور يفيد أن أحد القبائل في الجنوب إذا وجدوا غزالا ميتا كفنوه ودفنوه في جنازة مثل جنازة الأدميين، وينقل رابرتصن سُمث عن القريني قوله إن أفراد قبيلة السعار في حصرموت يتحولون في أزمئة القحط والجوع إلى ذئاب مسعورة (Smith 1903: 88). وتسمى كل عشيرة باسم طوطمها، كما جرت العادة أن يرسم أفراد العشيرة صور طوطمهم على أجسادهم أو علامات أخرى تدل عليه كتشريط الوجه أو خلع أحد الأسنان، بحيث لو تقابل شخصان لعرفا من مجرد الاسم أو من الوشم أو العلامات الأخرى ما إذا كانا ينتميان لنفس الطوطم أو لطوطمين مختلفين، وهذا بدوره يحدد التزام كل

منهما تجاه الآخر وطريقة تعامله معه، كما في قضايا الثأر، أو جواز من عدم جواز المعاشرة الجنسية بين الرجل والمرأة. ويلفت الانتباه إلى العلاقة اللغوية بين الاسم والسمة والوسم والوشم والتي تعود كلها إلى الطوطمية والاسم في الأصل لم يكن يعني الاسم الشخصي وإنما الاسم الطوطمي، أي اسم العشيرة. وترتبط الطوطمية بالزواج الخارجي بحيث لا يجوز لشخصين ينتميان لنفس الطوطم أن يتزوجا. وحيث أن المعتقد الطوطمي هو الذي يمنح لكل عشيرة اسمها وشعارها ويميزها عن غيرها من الجماعات الطوطمية الأخرى فلا بد للطوطمية أن تسبق الزواج الخارجي لأنه بدون الطوطمية التي تصنف البشر وتفرزهم إلى عشائر لا يمكن أصلاً أن ترد إلى الذهن مسألة ما إذا كان المرء ينتمي لنفس العشيرة التي ينتمي لها الشخص الآخر أم لا. المهم في هذه المرحلة الأولى هو فقط تحديد الانتماء العشائري حيث لم يتبلور بعد تحديد الانتماء العائلي ومفهوم درجات القرى.

ومتلما اتخذ رابرتسون سميث من أسماء القبائل التي عادة ما تأخذ صيغة المؤنث دليلاً على أمومة النسب قال بأن الكثير من أسماء القبائل العربية تشير إلى مختلف أجناس النبات والحيوان، بعضها بصيغة الجمع مثل كلاب والأراقم وأنمار وفراheid، وبعضها بصيغة المفرد مثل أسد وجربوع وضبة وجحش وثور وثعلبة وبكر وطلحة، وهلم جرا. كل هذه في نظره رواسب تشير إلى وجود الطوطمية في الأزمنة الغابرة. وقياساً على الجماعات البدائية في أفريقيا وأستراليا والأمريكتين فإن العشائر التي تحمل مثل هذه الأسماء غالباً ما تكون جماعات طوطمية. وصيغة الجمع في هذه الأسماء لا توحى بأنها تشير إلى شخص مفرد هو جد العشيرة، وإنما إلى جنس من الحيوانات بكامل أفرادها. أي أن أفراد القبيلة كانوا يعتقدون أنهم فعلاً أرقام (= حيّات) أو كلاب والاسم لا يخص جدهم أو واحداً منهم دون الآخر بل كلهم يحملون هذا الاسم، تماماً مثل فصائل الحيوانات. ولا تزال بعض العشائر العربية يعتقدون بإمكانية التزاوج بين البشر وبعض الحيوانات، مثل ما يقال عن عشيرة عمرو بن يربوع إنهم بنو السعلاة (انظر الألويسي ٢/١٣١٤: ٢٤٠-١، ٣٤٨). وبعض العشائر لا تأكل بعض الحيوانات لأنها تعتقد بأنها من أصول آدمية مسخت، مثل عرب سيناء الذين لا يصيدون ولا يأكلون الفهد ولا الوبر. وهناك من يقولون بأن الأرنب والضباع وحيوانات أخرى تحيض لذا يحرمون أكلها. ويعزو رابرتسون سميث السبب الحقيقي والأساس في هذا التحريم إلى أن هذه الحيوانات كانت في الأصل حيوانات طوطمية لذلك اعتبر أبناء العشيرة أكلها مثل أكل لحوم إخوانهم البشر من أبناء عشيرتهم وحرموها، بينما لم يكونوا يستنكفوا أكل غيرها من الحيوانات مثلما كانوا في الأزمنة الغابرة لا يستنكفون أكل لحوم البشر من غير عشيرتهم. كما أن الاعتقاد بأن الجن تسكن بعض الأشجار مثل العشر والسمر والحماط أو أن بعض الحيوانات من أصل جني أيضاً يوحي بأن الجن في الأصل كانوا آلهة طوطمية (انظر الألويسي ٢/١٣١٤: ٣٢٤-٥)، وكان هذا هو الاعتقاد السائد عند عامة العرب قبل الإسلام. وإذا كانت بعض العشائر تتسمى بأسماء حيوانات بينما يتسمى البعض الآخر بأسماء آلهة، فهذا مؤشر آخر إلى أنهم في البداية عبدوا الحيوانات ثم رفعوها لاحقاً إلى مقام الآلهة، أي أن الآلهة كانت في الأصل حيوانات طوطمية. وجميع الشعوب السامية والشرقية القديمة كانوا يتسمون بأسماء آلهتهم لاعتقادهم بأنهم أبناء لها. يعود تاريخ الأسماء الطوطمية إلى مرحلة أقدم من المرحلة التي بدأت القبائل تتسمى باسم آلهتها مثل قيس ومناة التي اشتقت منها أسماء مثل عبد اللات وزيد اللات وتيم اللات ووهب اللات وسعد اللات وعبد قيس وعبد عوف وعبد ذو الشرا. وحينما تتحول الآلهة من آلهة أرضية إلى آلهة سماوية يتسمون باسم الآلهة الجديدة

مثل عبد شمس وبني هلال و بني بدر. بل إن تسمية الأجرام السماوية بأسماء حيوانات لا تشبهها في شيء يقوم دليلا على أن هذه أسماء الحيوانات التي كانوا يعبدونها في الأصل قبل التحول لعبادة الأجرام السماوية في مراحل لاحقة. أما التسمي باسم الجد الآدمي فلم تأت إلا في مراحل متطورة.

العشيرة الطوطمية ليست بالضرورة جماعة محلية بل إن أفراد العشيرة المنتمين لنفس الطوطم قد يتوزعون على عدد من الجماعات المحلية والجماعة المحلية الواحدة قد تضم أفرادا من عشائر طوطمية مختلفة، خصوصا بعد التحول إلى مرحلة الزواج التي تنتقل فيها الزوجة إلى السكن مع عشيرة زوجها. ارتباط الطوطمية بالنسب الأمومي والزواج الخارجي يعني أن نساء كل عشيرة طوطمية سوف تتوزع على عدد من الجماعات المحلية، وبالمقابل فإن كل جماعة محلية من الرجال جلبوا زوجاتهم من جماعات خارجية مختلفة سوف تتألف من عدد مطلق من الجماعات الطوطمية، لأن كل زوجة من هاته الزوجات سوف ينتسب أولادها إلى طوطم عشيرتها وليس إلى طوطم عشيرة الأب. وعلينا أن نتذكر هنا بأن الأبناء لا ينتسبون لأهم تحديدا وإنما لعشيرة أهمهم لأن الانتماء العشائري في تلك المرحلة كان يحل محل الانتماء العائلي مما يلغي درجات القرى، فالقربى لم تكن بين الأفراد وإنما بين الجماعات، كما قلنا. ويورد رابرتصُن سُمِت شاهدا أخذه من ابن المجاور يقول إن رجال قبيلة بني حارث لا يأكلون من طعام زوجاتهم ويفسر ذلك أنه في حال كون الزوج والزوجة، بحكم ممارسة الزواج الخارجي، ينتميان لجماعتين طوطميتين مختلفتين، وإذا أخذنا في الاعتبار أن لكل عشيرة طوطمية تابوهات غذائية تتعلق بطبيعة طوطمها، بما ذلك تحريم أكل الطوطم، فمن الطبيعي ألا يتناول الرجل نفس الطعام الذي تتناوله زوجته وأبناؤه الذين ينتسبون لأهم (Smith 1903: 261, 278-9).

أي مجتمع طوطمي يتم تتبع النسب فيه من الخط الأمومي ويحرم فيه الزواج من داخل العشيرة لا بد أن يكون أفراد خليطا من عشائر طوطمية مختلفة، لأن الأبناء ينتسبون للأهات اللائي يأتين من عشائر مختلفة. وفي نفس الوقت سنجد أن الأفراد، من الذكور والإناث، الذين ينتسبون لنفس العشيرة المنبثين بين الجماعات المحلية التي تتوزع مواطنها بالقرب من بعضها البعض على نفس الرقعة الجغرافية. لكن بالرغم من تباعدهم مكانيا وتوزعهم بين الجماعات المحلية المختلفة فإن أبناء العشيرة الطوطمية الواحدة لا يزال يوحد ما بينهم النسب الأمومي والتزامات الثأر والقصاص التي تفرضها رابطة الدم. أفراد العشيرة المنبثين بين الجماعات المحلية المتناثرة على نفس الرقعة الجغرافية يشككون ما بين هذه الجماعات المحلية من ناحية، لكن من ناحية أخرى فإن احتواء كل جماعة من هذه الجماعات على خليط من الأفراد ينتسبون لعشائر طوطمية مختلفة غالبا ما يؤدي إلى زعزعة وحدة هذه الجماعة المختلطة، أي القطين، وتخلخل بنيتها لأن رابطة الدم التي تربط بين أبناء العشيرة الطوطمية، مهما تباعدت أماكن إقامتهم، تعلق على رابطة القطين أو الجماعة المحلية. حتى الأب وأبناؤه الذين يؤويهم مسكن واحد لا ينتمون إلى نفس العشيرة. فلو حدث خلاف أو ثأر بين عشيرتين فإن أفراد كل عشيرة سيقفون ضد أفراد العشيرة الأخرى حتى ولو كانوا مقيمين معهم في نفس القطين، بل إن أبناء الرجل الواحد من زوجات مختلفات قد يجدون أنفسهم منقسمين بين جهات متصارعة. وهذا ما قد يقود إلى تفكك القطين. لذلك نجد أن الأفراد الذين ينتمون لنفس العشيرة الطوطمية في الجماعة المحلية الملقفة يميلون دوما نحو الانجذاب والتقارب إلى بعضهم البعض ليشكلوا مع مرور الوقت تفرعات قائمة بذاتها وشبه مستقلة داخل الجماعة المحلية الأشمل، أي داخل الاتحاد القبلي. هذه التفرعات التي

يربط النسب الأمومي بين أفراد كل منها هي التي سوف تتشكل منها الأحياء في مراحل لاحقة، أي البطون العشائرية للقبيلة الأكبر، حينما يتحول النسب من الأمومي إلى الأبوي، وتحمل معها أيديولوجيا رابطة الدم الذي أصبح جزءاً من وعيها الجمعي وورثته من المرحلة الأمومية (Smith 1903: 263-9).

ديانة الساميين: الأصول الأولية

سنرى في هذا الكتاب أن رابرتسون سميث ينظر للدين من زاوية تركز على الجماعة بدل الفرد وعلى الطقوس بدل العقيدة، لذا فهو يختلف عن الأنثروبولوجيين من العصر الفيكتوري الذين، بحكم خلفيتهم البروتستانتية، نظروا إلى الدين من ناحية شخصية وركزوا على الجانب العقدي ورأوا في ديانة البدائيين التي تركز على الطقوس وتهمل العقيدة انحرافاً عن مفهوم الدين الصحيح. كما يختلف رابرتسون سميث عن تاييلر في تفسيره لظاهرة تقديم الأضاحي والقربان، كما يختلف عنه أيضاً في فهمه لوظيفة الأساطير. فبينما يرى تاييلر أن الأساطير والخرافات تفسر مظاهر الطبيعة وقواها الغامضة يرى رابرتسون سميث أنها تفسر معنى وأصل الظواهر الاجتماعية كما تعكسها طقوس الدين وشعائره بعد أن يتقادم بها العهد ويستعصي فهمها على الأجيال اللاحقة، ومن هذه الفكرة تأسس ما يسمى مدرسة التفسير الشعائري للأساطير The Ritual School of Mythology (Ackerman 1991: 41-4).

يحدد رابرتسون سميث هدفه في المحاضرة الأولى من الكتاب بأنه يريد أن يتتبع جذور الديانات السامية ويعود بها إلى مراحل بدائية موهلة في القدم والهجية حينما كانت الشعوب السامية تشكل شعباً واحداً يتكلم لغة واحدة ويدين بدين واحد قبل تفرقه ومغادرته موطنه الأصلي في الجزيرة العربية. من هذه الجذور البدائية انبثقت لاحقاً شعائر الديانات الوثنية ومن بعدها الديانات السماوية بمعابدها وكهنوتها ومعتقداتها التي قد تختلف عن بعضها البعض في التفاصيل، لكنها تشترك في السمات العامة والعناصر الأساسية المميزة والتي هي ليست إلا مظاهر متطورة من تلك الأصول الأولية، كما يؤكد هذا التشابه الواضح والتقارب الملفت للنظر فيما بينها. ولذلك نرى أن الكثير من الشعائر والطقوس في هذه الديانات تؤخذ على أنها من المسلمات التي لا تحتاج إلى تبرير أو تعليق، بما في ذلك تقديم الأضاحي والقربان التي يمكن تتبعها خطوة خطوة رجوعاً إلى الوراء حتى نعود بها عبر مراحل متسلسلة إلى المرحلة الوثنية ومنها إلى المرحلة الطوطمية. أهم ما يميز شعائر وطقوس الديانات السماوية عما سبقها من ممارسات وثنية تساميتها الروحي والأخلاقي، حيث أن الآلهة في العصور الوثنية الموهلة في البدائية لم تكن ذات طبيعة متسامية على عالم المادة ولا متعالية على مكونات الطبيعة، بل كانت تشكل جزءاً منها ترتبط معها ومع الإنسان بعلاقات لا تختلف عن علاقات هذه المكونات الطبيعية ببعضها البعض.

يبدأ رابرتسون سميث المحاضرة بالتأكيد على أن الفعل يسبق القول في مجال الدين، بمعنى أن الطقوس والشعائر ومختلف الممارسات الدينية سابقة على العقيدة، وأن العقيدة والأساطير تأتي لاحقاً كمحاولة لتفسير الطقوس حينما تبدأ هذه الطقوس تفقد مغزاها بالنسبة للمتعبدين. وحيث أن الديانات الفطرية لا يوجد فيها كنيسة بالمعنى الرسمي ولا سلك كهنوتي ولا فقهاء فإنه لا يوجد نص ديني معتمد يفرض على الجميع ويطلب منهم الإيمان به وتناقله حرفياً عبر الأجيال. الطقوس هي الأساس الراسخ الذي تقوم عليه جميع الديانات البدائية ولذلك تتخذ صفة إلزامية في الأداء والثبات في الشكل ويفرض أداؤها بشكل جماعي بنفس الطريقة

وفي نفس الزمان والمكان، ولا يسمح فيها بالاجتهاد الفردي أو الابتداع. أداء الطقوس واجب حتمي ومُلزم للجميع، أما الإيمان بما يحاك حول الطقوس وحول الآلهة من أساطير تحاول أن تفسر معناها أو تحدد نشأتها أو تتتبع أصلها فهذا أمر ثانوي ولكل فرد حرية الاختيار بين الروايات المختلفة، والمتناقضة أحيانا، في هذا الشأن، وقد لا يكثر بهذا الأمر إلا القلة القليلة من كبار السن الذين يتداولونها لا كنصوص مقدسة وإنما كجزء من الإرث التاريخي والأسطوري للجماعة. المهم هو أن يتقيد المرء بممارسة طقوس العبادة مع بقية أفراد مجتمعه وأن يلتزم بأدائها على الشكل المطلوب للتعبير ظاهريا عن انتمائه الاجتماعي وعن ولاءه والتزامه بأعراف المجتمع وقيمه وتقاليده، وله أن يفسر معاني هذه الطقوس ومغازيها كيف يشاء. هذا يفتح المجال مع مرور الوقت لأن تتعقد حول هذه الطقوس والممارسات الدينية ومن مختلف الجهات الكثير من الأساطير والتفسيرات التي تصبح رواياتها عرضة للتحريف وتختلف وتتعدد باختلاف المعطيات وتعدد الظروف من جيل لآخر ومن مكان لآخر. المهم هو أداء الطقوس والشعائر على الشكل الصحيح، أما ما يدور حول هذه الشعائر من أساطير فهو لا يعد فضيلة في حد ذاته ولا يشكل جزءا من المنظومة الإيمانية أو التعبديّة، فالدين سلوك عملي وليس معتقد روحي. يقول رابرتصن سُمِت أن الديانات البدائية لا تتضمن معتقدات إيمانية وإنما هي مجرد طقوس وممارسات مع شيء من الأساطير بلا عقيدة إيمانية (20، 16، 6: 1972). هذا بخلاف الديانات السماوية التي تحظى فيها العقيدة بأهمية بالغة. ومن هنا كان يرى أن فهم الطقوس هو المفتاح لفهم الديانات البدائية وأن المنهج الصحيح لدراسة هذه الديانات تفرض علينا البدء من الطقوس لأنها هي الجزء الثابت والموحد أما العقيدة والأساطير فهي أمور ثانوية ليست لها ذات الأهمية. تأتي أهمية الطقوس في المجتمع البدائي من كونها تقدم البرهان العملي والمنظور على انتماء الفرد للجماعة وخضوعه لمشيئتها والتزامه بتقاليدها وسلوكياتها. وكان، في نفس الوقت، يرى أن أهم طقوس تلك الديانات هو تقديم القرابين والأضاحي. ولذلك حاول أن يتتبع الأصل الذي نشأ عنه تقديم القرابين عند العبرانيين معتمدا على كتاب العهد القديم ليردها بذلك إلى مرحلة الطوطمية.

وهكذا يقارن رابرتصن سُمِت بين الدين والسياسة بلفته النظر إلى أن الممارسات السياسية تسبق النظريات التي تبررها وتشترعها. ومثلما أن الممارسات السياسية تسبق التنظير السياسي فإن الممارسات الدينية أيضا تسبق التنظير الديني المتمثل في العقيدة. وما يهم دارس السياسة هو الجانب العملي التطبيقي، أي كيف تؤثر المؤسسات والممارسات السياسية على حياة الناس وسلوكهم. كما أن شرعية الديني والسياسي كلاهما مستمد من السوابق والأقدمية، فالقدم والأسبقية واستمرارية الوجود يمنح الممارسة، سواء كانت دينية أو سياسية، شرعيتها ومبررات وجودها والتمسك بها ويقفل الباب أمام مشروعية الشك والتساؤل والاجتهاد الفردي. الممارسات الدينية والممارسات السياسية تشكل مع بعضها ومع بقية المكونات الثقافية والظواهر الاجتماعية عناصر متداخلة ضمن مركب كلي متماسك يشكل هوية الجماعة التي ينتمي لها الأفراد ويتطبعون بها بحكم العادة والتقليد بدون وعي منهم أو اختيار. في هذه المرحلة البدائية تشكل الممارسات الدينية جزءا لا يتجزأ من مجمل الإرث الثقافي والاجتماعي الذي يحدد خصوصية الجماعة والذي تحرص على التمسك به وتوريثه عبر الأجيال، كما تؤثر كل جماعة وتتأثر في هذا الشأن، كغيره من شؤون الحياة الحياة الأخرى، بالجماعات المجاورة لها.

ويعود رابرتصن سُمِت في نهاية هذه المحاضرة ليؤكد على أنه سيبدأ محاولته برسم تصور أولي عن

علاقة الرب بعباده في نظر الشعوب البدائية وعن تصور الرجل البدائي عن طبيعة الآلهة وعلاقتها بالبشر وعلاقة الآلهة والبشر معا بالعالم المادي، وذلك انطلاقا من أن طقوس العبادة وشعائرها في تلك المرحلة البدائية تخلو من المضمون العقائدي ومن أنها تتخذ شكلا ماديا صرفا خاليا من البعد الروحاني أو الميتافيزيقي. فالناس لا يهتمهم معرفة الطبيعة الإلهية كسؤال ميتافيزيقي، وإنما يهتمهم فقط معرفة كيفية التواصل والتعامل مع الآلهة والسلوك اللائق في هذا الخصوص، أي أن معرفة الله بالنسبة لهم تعني معرفة أوامره لاتباعها ونواهيها لاجتنابها. هذا التصور المادي البحت نابع من كون الآلهة والبشر كلاهما يرتبطان في ذهن الرجل البدائي بعلاقات محددة مع أجزاء أو مظاهر معينة من عالم الطبيعة. فهناك أشياء وأماكن، بل وحتى أجناس من الحيوان والنبات تتخذ صفة القدسية وتتماس طبيعتها مع الطبيعة الإلهية وتتقاطع معها ويتعامل معها الناس على أنها من المقدسات، نظرا لأن التصور البدائي لطبيعة الكون بمختلف مكوناته، بما في ذلك تصوره عن حيوية المادة، تختلف عن نظرة الرجل المتحضر. وهذا كله له أثره الواضح على تطور وتشكل الطقوس والشعائر الدينية، كما سيوضح تدريجيا وبتفاصيل أكثر من خلال هذه المحاضرات.

ينتقل رابرتسون سميث في المحاضرة الثانية إلى الحديث بالتفصيل عن الأمة المؤمنة وعلاقة أفرادها بعضهم ببعض وبآلهتهم. ويبدأ بالتأكيد على أن غاية الدين في المجتمع البدائي ليس خلاص الروح ولا الاستعداد للعيش في الآخرة وإنما وفاء الفرد بالتزاماته تجاه مجتمعه بما يعينه على مواجهة تحديات العيش والبقاء في الحياة الدنيا. الدين، من هذا المنطلق، لا يبنّي على قناعة ذاتية إذ ليس للفرد خيار في هذا الأمر، فدين المرء إرث اجتماعي يولد فيه ولا مناص له عنه، لأن الانتماء الاجتماعي والانتماء الديني يعنيان الشيء نفسه، على خلاف الديانات السماوية التي يعتنقها المرء عن قناعة وإيمان، كما يقول رابرتسون سميث، وليس كمجرد تقليد واتباع. أداء الطقوس الدينية في المجتمع البدائي لا ينفصل عن ممارسة الفعل الاجتماعي والتقيد بعبادات المجتمع وتقاليد وقيام كل فرد بما تتطلبه مكانته الاجتماعية من أدوار وما يتعلق بها من حقوق وواجبات، أي اندماج النسق الديني وتماهيته في النسق الاجتماعي. وهكذا يصبح دين المرء هو دين العائلة أو العشيرة التي يولد فيها ووفائه بالتزاماته الاجتماعية في هذا المجتمع الطبيعي هو في الوقت نفسه وفاء بالتزاماته الدينية. في هذا المجتمع الطبيعي القائم على النظام العشائري لا تحتل الآلهة حيزا مفارقا للمجتمع بل هي جزء من الجسم الاجتماعي متداخل فيه ومعه ولها مكانها فيه، شأنها شأن بقية أفراد المجتمع. حينما يولد المرء يجد نفسه ينمو ويتعرّج في مجتمع طبيعي يتألف من أبناء جنسه من البشر بالإضافة إلى كائنات روحية وذوات إلهية تتحرك في نفس الفضاء الاجتماعي والطبيعي الذي يتحرك فيه البشر ولها متطلباتها وخصوصياتها مثلما لهم متطلباتهم وخصوصياتهم، فالشأن الديني والإلهي لم يكن بمعزل عن شؤون البشر وحقائق الحياة الأخرى. فكل فعل اجتماعي ذو علاقة مزدوجة، علاقة بالآلهة من ناحية وبالإنسان من ناحية أخرى، حيث أن الجسم الاجتماعي يتداخل فيه الإلهي مع البشري وكانت الآلهة تشكل مع البشر مجتمعا عضويا وكيانا سياسيا متماسكا. العلاقة بين المرء والآلهة لا تختلف في جوهرها ولا في طبيعتها عن العلاقة بينه وبين الأفراد الآخرين في نفس المجتمع ويخاطب المرء إلهه تماما كما يخاطب أهله وأصحابه وبنفس الألفاظ والمصطلحات ويشعر بالقرب منه مثلما يشعر بالقرب منهم. فحينما يخاطب الإله كأب فإنه يقصد ذلك حرفيا لا مجازيا. إنه فعلا يؤمن بأنه يرتبط بعلاقة قروبي بيولوجية مع الآلهة لا تختلف عن تلك التي تربطه بأبيه أو جده، لأنهم من نجار واحد، فالإله ينتمي لنفس السلالة وهو فرد من أفراد العشيرة، بل هو الأب

الذي تناسلوا من صلبه ويجري دمه في عروقهم، ومن هنا تتوحد عندهم صلة القربى مع صلة الدين. ولذلك نجد عند الآراميين أسماء مثل ابن الله Barlaha وابن الإله حدَد Ben-hadad وابن إله السماء Barba'shmin وفي الحيرة نجد ابن آلهة الشمس Barshamsh وابن الإله نيبو Barnebo. في هذه المرحلة لا توجد أي رابطة أخرى تربط أفراد العشيرة إلا رابطة الدم الذي يوحدهم من الناحيتين، القرابية والدينية. إلا أن رابرتصن سُمِت يستدرِك ليقول بأن الآلهة كانت بمنزلة الأم عند الأقوام الموغلة في البدائية والتي كانت تعيش مرحلة تتبّع النسب من الخط الأمومي، وإن وجد إله ذكر فهو يكون للعشيرة بمنزلة الأخ أو ابن العم ويجتمع معها في الانتساب للإلهة الأم. وبعد أن تتحول الجماعة إلى النظام الباترياركي وتتبع النسب من خط الأب يتغير جنس الرب من الأنثى إلى الذكر، ويضرب مثالا على ذلك اللات عند الأنباط والإلهة عشتارت عند البابليين التي تتحول إلى ذكر اسمه عثتار عند عرب الجنوب.

الدم الإلهي هو الذي يوحد بين أبناء العشيرة ويربط بينهم برباط القرابة المقدس والمتين بحيث يشكلون مع بعضهم البعض ومع إلههم كتلة عضوية واحدة متماسكة من اللحم والدم والعظم، مما يعني أن أي أذى يصيب أي واحد منهم هو أذى للمجموع. إننا في هذا الطور البدائي جدا من أطوار مراحل التطور الديني والاجتماعي نتحدث عن مجتمعات عشائرية صغيرة معزولة ومتناحرة تقتقر للتنظيمات السياسية ولا يوجد مبدأ يوحد ما بين أفراد الجماعة الواحدة عدا رابطة القرابة ووحدة الدم والعصبية والتي يغذيها قانون التآثر النابع من مفهوم المسؤولية المشتركة. ونظرا لارتباط الإله بالعشيرة وانتمائها لها كأحد أفرادها والتزامها بعبادته وطاعته، فإنه من الطبيعي أن يعادي أعداءها ويصاحب أصحابها، حيث كان لكل عشيرة إله يخصها دون غيرها. وكانت العشيرة تصطحب معها إلهها في ساحات الحرب والنزال ليحارب معها. ويورد رابرتصن سُمِت أدلة على ذلك من التوراة والشعر العربي القديم. ويمكننا أن نضيف الآية الكريمة "قالوا ياموسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون" (المائدة ٢٤)، وقول الشاعر:

وسار بنا يغوث إلى مراد
فناجزناهم قبل الصباح

وحيث أن الولاء الديني والولاء السياسي (العشائري)، كما قلنا، يعنيان ذات الشيء فإن انتقال الفرد بالولاء أو الحلف من عشيرة لأخرى يعني بشكل تلقائي تغيير ألهته، أما الخلع من العشيرة فهو أشبه ما يكون بالحرمان الكنسي excommunication. كما أن انضمام قبيلتين بالحلف يعني دمج الإلهين بحيث يتخذ الإله شخصية مزدوجة، خصوصا وأن آلهة العشائر المتجاورة غالبا ما تكون متشابهة في صفاتها، أو في حالة الغالب والمغلوب يصبح إله المغلوب خاضعا لإله الغالب. أما إذا اتحدت مجموعة من عشائر شتى لتشكّل في مجموعها نواة اتحاد تنشأ عنه دولة فإن آلهة هذه العشائر تشكل في مجموعها بانتيون pantheon، أي عائلة من الأرباب في منازل متفاوتة ومرتبطة حسب مهمة كل منها، كما في بلاد الرافدين والنيل واليونان قديما، تماما مثلما أن العشائر المتحالفة نفسها تتظاهر بأنها فروع عشائرية متشعبة انحدرت من أصل واحد وتجتمع كلها في سلف بعيد يوحد بينها. وهنا يحتل إله العشيرة الأقوى التي لعبت الدور الأساسي في توحيد بقية العشائر وخضوعها لها منزلة رب الأرباب ويتحول من مكانة الأب الوالد لمجموع العشائر المتحدة إلى مكانة الملك الذي يدير شؤون المملكة، وتصبح العلاقة التي تربطه بهذه العشائر علاقة عهد وميثاق، أي حلف، بدلا من علاقة الدم والقرابة. أما العشيرة التي تنتسب لرب الأرباب فإنها بحكم هذا الانتساب تتحول إلى عائلة أرسقراطية حاكمة، وتحتكر من بين العشائر الأخرى ميزة الانتساب للإلهة وتنفرد بصفة

الألوهية. والقوة ليست الآلية الوحيدة التي تخول العشيرة الحاكمة وإلهاها لاحتلال موقع السلطة؛ ومن المهم كذلك وقوعها على مسافة قرابية واحدة من بقية العشائر الأخرى مما يدفع هذه العشائر للجوء لها لتحكم بينهم في خلافاتهم وهم واثقون من حياديتها وعدم انحيازها لطرف دون الآخر. الاتحادات القبلية في بداياتها قد تكون غير مستقرة وقابلة للتفكك، لكن في حالات استمرار الصراع مع الجماعات المجاورة فإن الاتحاد يترسخ ويزداد متانة مع مرور الوقت وتتحوّل القيادة الميدانية إلى قيادة سياسية أو ملكية وراثية، كما حدث لأسرة داود مع بني إسرائيل. وسواء في مكانته كأب أو كملك فإن الرب يحتل المرتبة الأعلى ويحظى بالتبجيل والتعظيم ويستحق الطاعة والولاء وتُحترم مشيئته وتُطلب مشورته وهدايته في كل شؤون الحياة وتقدم له الهدايا طمعا في عطفه ورضاه.

علاقة الرب بعباده تتخذ بعدين؛ بعد بيولوجي كأب لهم تناسلوا من صلبه ويوحدهم كإخوة لبعضهم البعض وكأبناء ينتسبون له ويجري في عروقهم دمه الذي هو عنصر الحياة في كل واحد منهم. كما تتخذ العلاقة بعدا أخلاقيا نابعا من البعد الأبوي الذي يحتم على العباد طاعة أبيهم الرب الذي تناسلوا منه واحترامه وعليه بالمقابل رعايتهم وحب الخير لهم؛ وهذا ما يؤكد التزامهم تجاه أحدهم الآخر بحكم صلة الدم التي تربط ما بينهم. العشيرة أشبه ما تكون بالشجرة التي يمثل الرب عرقها وأبناء العشيرة الفروع الذين يستمدون دمهم الذي يشكل عنصر الحياة فيهم من ذلك العرق، لذا فإن حياة أي واحد منهم ليست إلا جزءا من الحياة الكلية للمجموع. الفرد في هذا التصور ما هو إلا جزء من كل عضوي متماسك تتشابك أعضائه وتترابط أفنانه برباط الدم المقدس الذي يمثل رمز الصلة القرابية في المجتمعات البدائية، وأي نفع أو ضرر يصيب الفرد سوف ينعكس على الكل. وهنا يوضح رابرتسون سمث الفرق بين المفهوم المسيحي والمفهوم الوثني للأبوة. الأبوة في المفهوم الوثني أبوة حقيقية يعتقد فيها الإنسان البدائي اعتقادا حرفيا، وهذا ما تتحدث عنه أساطيرهم. أما الأبوة في المفهوم المسيحي فهي أبوة مجازية ولطف grace من أ لطف الله بعباده، فالله لم يلد الإنسان وإنما خلقه على صورته.

علاقة القرابة الطبيعية التي تربط الآلهة بالعباد بصفته أهمهم أو أبيهم هي نفس العلاقة التي تربط الأبناء بالأباء بما يترتب على هذه العلاقة من حقوق وواجبات والتزامات واحترام متبادل ومحبة. هذه هي بذرة الوازع الأخلاقي الذي يميز به الدين ويجعل منه شيئا مختلفا عن السحر والشعوذة؛ هذا هو الوازع الأخلاقي الذي يدعم المثل والقيم والأعراف والنظم الاجتماعية ويعمل على تماسك المجتمع ويضمن بقاءه واستمراره. طاعة الرجل البدائي لربه لا تحمل خوفا من عقوبة إلهية أو خشية من قوى غيبية تكافئ المحسن وتعاقب المسيء. ما تتسم به علاقة الولد بوالده من حب واحترام وتقدير هو ما يحمله على طاعته والامتثال لأوامره ونواهي، وليس الخوف منه، وهذا ما ينطبق أيضا على علاقة العبد بربه مما يحمل العبد على الامتثال لقيم المجتمع وعاداته وتقاليده. لكن هذا الوازع الأخلاقي في صورته البدائية ليست له الصفة الشمولية التي تبلورها الأديان السماوية وتسمو بها إلى مثل أعلى وأفاق أرحب وأعم لأن تطبيقه يقتصر على العشيرة لكنه لا يشمل من هم خارج العشيرة الذين يجيز إله العشيرة البدائية قتلهم وسلبهم ونهبهم والإساءة لهم لأنهم ليسوا من نفس العشيرة وبالتالي ليسوا من نفس الملة. ولكن مهما بدا لنا هذا النظام الأخلاقي بدائيا ووحشيا إلا أنه هو الأساس الذي قامت عليه أخلاق الرجل المتحضر والمثل الإنسانية العليا خلال مراحل وقرون متعاقبة من التطور الثقافي والاجتماعي.

كما أن هذا التصور البدائي للدين بالرغم من همجيته في الظاهر إلا أنه من الناحية الأخلاقية أرقى من السحر والشعوذة. فالمتعبد، على خلاف المشعوذ، لا يتوجه لقوى الشر بل يتوجه دائما للقوى الخيرة والصديقة للإنسان بحكم علاقة القربى التي تربطه بها. فالآلهة دوما من طبعها الحلم والرحمة وهي ليست قوى غامضة مبهمة وأحكامها ليست عشوائية ولا مزاجية، بل من السهل معرفة ما يرضيها واتباعه ومعرفة ما يغضبها واجتنابه. ومهما غضبت الآلهة على الأفراد فإن غضبها مثل غضب الوالدين الذي يقصد به المصلحة ومن السهل استرضائها بالعودة إلى التوافق مع قيم المجتمع وتقاليده. الآلهة حريصة على حفظ النظام الاجتماعي وتحقيق الخير لجميع أبناء العشيرة، لذا فإن ما يغضبها هو ما يغضب المجتمع، والفرد الذي يرضى عنه المجتمع ترضى عنه الآلهة لتقيده بأعراف المجتمع. فالدين في أساسه ومنذ بداياته الأولى شأن اجتماعي بحت وهو، على خلاف السحر، لا يعير اهتماما للقضايا الفردية والأناية التي قد تتعارض مع المصلحة العامة، فمصلحة الأفراد بالنسبة للآلهة يفترض أنها مشمولة في المصلحة العامة، بشكل مباشر أو غير مباشر. فمصلحة المجموع تعني، بشكل أو بآخر، مصلحة كل الأفراد الذين يشكلون المجموع. الشؤون الشخصية التي تخص الفرد وحده، خصوصا تلك القضايا الأناية أو التي تتعارض مع الصالح العام، لا شأن للآلهة بها لأنها أعراض تنم عن شذوذ الفرد عن الإجماع وعدم قدرته على التكيف والتوافق مع مجتمعه ونكوصه إلى مراحل أكثر بدائية وتخلفا في التعامل مع الواقع الاجتماعي. هذه الأمور من اختصاص الجن والشياطين والأرواح الشريرة ومجالها السحر وليس الإيمان. ولأن هذه القوى الشريرة ليست قوى صديقة فإنه قد يمكن التحكم بها وتسخيرها ولكن ليس الخضوع لها. والمجتمع لا يقر الفرد في لجوئه لقوى غيبية تعينه في قضاء حوائجه على حساب المصلحة العامة، ولذلك أقصت الديانات السحر واعتبرته عملا غير مشروع. هذه التفرقة بين الدين والسحر سيطورها لاحقا كل من جيمز فريزر في كتابه *الغصن الذهبي* *The Golden Bough* وإميل دوركهايم في كتابه *الأشكال الأولية للحياة الدينية* *The Elementary Forms of Religious Life* (1912).

الآلهة في هذه المرحلة البدائية أشبه بشيخ العشيرة الذي ليس بيده أي سلطة على أبناء العشيرة سوى سلطته الأخلاقية وكنموذج لهم ومثال يحتذونه في سلوكه ويتبعونه لكنه لا يستطيع إرغامهم على شيء لا يريدونه. تصور إله العشيرة على أنه أب لها هو البذرة التي انبثق منها مفهوم السلطة الإلهية وكرس حقوق الرب على عباده بأن يطيعوه ويحترموه ويطلبوا رضاه. لكن هذا المفهوم الأولي للسلطة الإلهية لا يتضمن أي قوة غيبية قاهرة تردع العاصي وتشدد على طاعة الرب وتجبر العباد على اتباع أوامره واجتناب نواهيه. فاحترام المرء لأبيه عند الساميين منبوعه الحب وليس الخوف، فهو يحترمه بحكم علاقة القربى الأبوية التي تربطه معه والتي تفرض قدرا من الاحترام والطاعة. وليس لأي قريب، وفق هذا المفهوم، أي سلطة على قريبه إلا بقدر ما يقره العرف ويؤيده بقية أفراد الجماعة القرابية ويقفون إلى جانبه. وكذا الحال في الشأن الديني يقف الرب بصفته أب الجميع في صف الأغلبية في فرضها العقوبة ضد المارقين الذين لا يراعون قوانين العشيرة وأعرافها. والعقوبة الوحيدة المتاحة في هذا الشأن هي الخلع من العشيرة، أي اللعن والطرده. ولذا نجد أن مخافة الله واجتناب غضبه وطلب رضاه تعني مخافة العشيرة واجتناب غضبها وطلب رضاها. أما الذنوب التي لا تستحق الخلع فلا الله ولا العشيرة تعيرها أي اهتمام، فهذه يمكن التغاضي عنها والصفح بمجرد تقديم الاعتذار، لأن ما تفرضه المودة وصلة الرحم بين الأقرباء وأبناء العشيرة من القوة بحيث أنه

يمكن التغاضي عن التجاوزات الطفيفة والسلوكيات التي لا تعكر صفو الجماعة وتزعزع وحدتها أو تضعف تماسكها.

كما أن الطبيعة الشخصية والمزاج لهما دورهما في تعامل الآلهة مع العباد، فهي لا تطبق العدالة بشكل صارم، مثلها في ذلك مثل رموز السلطة البشرية كالآب أو الملك أو شيخ العشيرة. هذا لا يعني أن الآلهة الوثنية بطبيعتها تفتقر إلى العدالة، فهي دوما تقف إلى جانب السلوك السوي، لكن عدالتها ليست عدالة مطلقة ومجردة كعدالة الآلهة السماوية. لذا نجد الأديان السماوية استحدثت مفهوم المغفرة المقترن بالتكفير والتوبة للتوفيق بين مفهوم الرحمة الواسعة ومفهوم العدالة الإلهية المطلقة.

كانت وظيفة الدين الأساسية في المجتمعات البدائية تكريس التآخي والتلاحم والتآزر بين أفراد الأمة المؤمنة وتعزيز القيم الاجتماعية وتبويرها. لذا يقاس رضا الآلهة عن الفرد برضا جيرانه عنه. كان الخلق الديني والخلق الاجتماعي حينذاك وجهان لعملة واحدة، وكان الإيمان مرهونا بمراعاة القيم والأعراف الاجتماعية وحرص الفرد في سلوكه على تحقيق الصالح العام وإقامة علاقات طيبة مع الجميع. ومن طبع الأخلاق الدينية المحافظة مقاومة التغيير، وهذا مما يعيق حركة المجتمعات ويعيق تطورها الأخلاقي، بل قد يؤدي إلى تأخرها. وليس مرد ذلك إلى أن الآلهة بطبيعتها لا تريد الخير للمجتمع، بل على العكس فإن نزوعها المحافظ نابع من حرصها الشديد على المصلحة العامة ومن توجهها من تبعات التغيير ومخاطره على المجتمع.

حينما نعود إلى بدايات السلطة الملكية نجد أن سلطة الملك لا تختلف كثيرا عن سلطة الأب أو شيخ العشيرة، إذ أن ليس لديه سلطة مطلقة مدعومة بجهاز تنفيذي أو قوة بوليسية تجبر الجميع على تنفيذ توجيهات الملك والامتثال لأوامره أو تطبيق أحكامه القضائية. كانت سلطته أخلاقية أكثر منها مادية. فمهمته هي النطق بالحكم والوقوف إلى جانب الحق ولكن ليس تنفيذ الحكم، فالتنفيذ يقع على عاتق المتضرر بمساعدة عصبته ويتوقف على مدى قدرتهم على انتزاع حقهم. كما أنه ليس من مهام الملك الانشغال بمراقبة سلوك الآخرين والإحاطة علما بكل تصرفات العباد والسهر على تطبيق العدالة والتأكد من تقيد الجميع بالمعايير الأخلاقية واستقامة السلوك.

هذا النموذج السلطوي الضعيف لا يقدم نموذجا يمكن التأسيس عليه لبناء مفهوم راسخ لعدالة إلهية مطلقة ومجردة وشمولية، عدالة صارمة لا تتغاضى عن أي تجاوزات، مهما كانت طفيفة، لمعايير الأخلاق والسلوك المستقيم. الآلهة في هذه المرحلة الحضارية آلهة متسامحة ليست من النوع الذي يحث على الزهد والتقشف والانصراف عن ملذات الدنيا وعن متع الحياة والانغماس في الشهوات. كما أنها آلهة محدودة العلم ومحدودة القدرة، مثلها مثل السلطة الدنيوية المواكبة لها. فالآلهة البدائية لا تشغل نفسها بمراقبة سلوك العباد والتدخل في شؤونهم الشخصية وإصلاح أحوال البشر، فكل فرد مسؤول عن نفسه فيما يتعلق بشؤونه اليومية. لكن الآلهة دائما موجودة بالقرب من العباد ولا تتوانى عن تقديم العون والمساعدة لهم لو طلبوا منها ذلك، كنصرتهم ومنحهم البسالة في حروبهم مع أعدائهم أو مساعدتهم على كشف الغيب والتنبؤ بالمستقبل أو إلهام الكهنة والقضاة لإصدار القرارات الصائبة والأحكام العادلة في القضايا التي تعرض أمامهم.

وهكذا نجد أن السلطة الإلهية تسير بالتوازي مع السلطة السياسية فكل ما قويت قبضة الحاكم كلما قويت قبضة الدين. وللمثيل على ذلك يلفت رابرتسون سميث الانتباه إلى الاختلاف بين طبيعة الدين في المشرق وفي الغرب، ويعزو ذلك الاختلاف إلى اختلاف النظم السياسية. ففي المشرق حيث الحكم الشمولي المستبد

نشأت فكرة توحيد الألوهية. أما في بلاد الإغريق فإن انتصار الطبقة الأرستقراطية على النظام الملكي ونشوء الحكم الديموقراطي نتج عنه تعدد الآلهة. ومهما بدا النظام الملكي مستتبدا وفسادا في المجال التطبيقي على أرض الواقع، إلا أنه يفترض أن يكون في صورته المثالية نموذجا للعدالة المطلقة التي لا تحابي ولا تجامل ولا تنحاز لجانب ضد الآخر. وبطبيعة الحال فإن المفاهيم الدينية تُبنى دائما على المثالي وليس على الواقعي. أما الحكم الأرستقراطي فإنه يقوم على محاولة كل واحد من النبلاء أن يخدم مصالحه ومصالح طبقته حتى ولو كان ذلك على حساب تحقيق العدالة الاجتماعية وحقوق الآخرين.

من هنا يرى رابرتصن سُمِت أن ظروف المشرق السياسية والتاريخية جعلت منه مكانا ملائما لظهور الديانات التوحيدية وتطورت آلهتها من مجرد آلهة قبلية وعشائرية إلى آلهة عالمية بحكم ما تتصف به من صفات العدل المطلق والعلم الكلي والقدرة الكلية، مما رغب الشعوب والقبائل الأخرى للانضواء تحت هذه الديانات لا خوفا من آلهتها بل طمعا في عدلها وفي رحمتها الواسعة. وكعادته في الربط بين الديني والاجتماعي يحاول رابرتصن سُمِت أن يوضح فكرته هذه بالعودة إلى مفهوم الجيرة وحقوق الضيف والجار عند القبائل العربية، أو من يسمون "الأغيار" عند العبرانيين. والحياران الذين لا ينتمون للقبيلة يقابلهم الصرحاء من أبناء القبيلة الذين ينتسبون لها، أو من يسمون "الأزراح ezrah" بالعبرية. وعادة ما يقيم مع صرحاء النسب من أبناء القبيلة الأصليين جماعة من الجيران الأغراب الذين لجأوا لها من قبائل أخرى إما طلبا للحماية أو لأي سبب آخر. الجار وإن كان صريح النسب في قبيلته إلا أنه في ملجئه يعد من الأغراب الذين ينعمون بحماية القبيلة لكنهم ليست لهم نفس الحقوق السياسية والدينية التي لأبناء العشيرة المجيرة، حيث أنهم لا ينتسبون لها ولا يدينون لآلهتها. فالجار لا يتخلى عن ديانته الأصلية ولا عن نسبه الأصلي، لأن النسب والدين يعنيان نفس الشيء حينما كانت الآلهة آلهة عشائرية. لكنه ملزم باحترام أعراف العشيرة المجيرة وآلهتها، بل ربما إنه أصلا التجأ إلى حرم آلهة العشيرة الذي يحرم فيه سفك الدماء طلبا للنجاة ولضمان الحماية والأمن. ومع مرور الوقت تترخي روابط نسب أبناء الجار وأحفاده مع قبيلتهم الأصلية وينظمون بالحلف والولاء للقبيلة المجيرة، ومن ثم يحولون نسبهم لها وكذلك عبادتهم لآلهتها، لكنهم مع ذلك يظلون من حيث الحقوق والواجبات السياسية والدينية في مستوى أدنى من الصرحاء ومحرومون من بعض الامتيازات وتولي بعض المناصب مثل منصب الشيخ أو القاضي أو عقيد الغزو.

وأحيانا لا يقتصر منح الجوار على عدد محدود من الأفراد أو العوائل، بل قد يشمل قبيلة بكاملها، كما يحدث في حالات الهجرات الجماعية أو التموجات القبلية أو حالات الغزو الكاسح واحتلال الديار واستعباد سكانها أو طردهم فيفرون إلى بلاد أخرى ويصبحون من أهلها بالولاء والتبعية، التبعية السياسية لسكان البلاد الأصليين والتبعية الدينية لآلهة البلاد. لكن علاقة الولاء تختلف عن علاقة النسب الصريح، فهي ليست بنفس القوة والقرب والثقة لأنها ليست حق طبيعي موروث بحكم الانتماء العشائري وإنما نعمة يمن بها الإله ويفضل بها على من يوالونه. ولذلك فإن علاقة الولاء تكون دائما مشوبة بقدر من القلق وشيء من التوجس الدائم والخوف من أن تتصل الآلهة منها لأدنى خبيثة أو ذنب يقترفه المولى. وحتى لا يجلب غضب آلهته الجديدة ويفقد العلاقة معها يعمد العبد إلى المبالغة في التضرع والخضوع لها وطلب رضاها.

نشوء الدول والممالك والإمبراطوريات وما صاحبها من حروب توسعية نتج عنه تحركات وتموجات سكانية. وإذا ما ابتعدت العشيرة عن موطنها الأصلي فإنها تتعد عن آلهتها لأن الآلهة لا ترتبط فقط بالعشيرة وإنما

أيضا بالمكان الذي يوجد فيه حرمها الذي تتواجد فيه والأماكن المقدسة التي ترتادها. هذا يؤدي في نهاية المطاف إلى فك الارتباط بين الانتساب العشائري والانتماء الديني. نلاحظ ذلك في اختفاء الأسماء التي ينتسب فيها الأفراد إلى الآلهة كأبناء لها ليصبحوا موالي لها، وهي الأسماء المسبوقة باللفظة السامية "غير" المشتقة من "الأعيار"، أي الجيران أو الموالي. ويورد رابرتسون سميث العديد من هذه الأسماء مثل مولى عشترت Gerastart ومولى إيل Gairelos. وتتمثل علاقة ولاء العبد للرب خصوصا في شعائر الحج للأماكن المقدسة حينما يفد الناس الغريباء من أماكن قسوية لتقديم الولاء والطاعة للآلهة. ويعامل الحجاج من قبل السكان الأصليين للأماكن المقدسة على أنهم "ضيوف الرحمن". وعلى خلاف ما هو عليه الحال في الديانة العشائرية التي يتعامل فيها العباد مع ربهم بثقة تامة وقدر غير قليل من الألفة ورفع الكلفة والبهجة بلقاء الرب، نجد الحجاج يحسون بشيء من الغربة والرغبة، وتطغى على شعائر الحج طقوس التوبة والكفارة وتقديم الهدى والفدية، بما في ذلك حلق الشعر أو إلحاق الأذى بالنفس وإسالة الدماء تعبيراً عن إخلاص الولاء والطاعة وطلباً لرضى الآلهة. كما أن المشاعر عادة ما تتم وفق أطر محددة لا يفقهها إلا المختصين، كما هو الحال مثلاً بالنسبة للمطوفين.

وإلى أن تأتي الديانات السماوية فإن هذه النقلة من الديانة العشائرية إلى الديانة العالمية يترتب عليها فقدان الحميمية في العلاقة والمباعدة بين الرب والعباد وفقدان الثقة والبراءة دون تقديم البديل الذي يعيد الوحدة واللحمة بين العباد وربهم. كما أن ذلك يضعف الأسس العشائرية للسلوك الأخلاقي دون استبداله بأسس تحل محله مبنية على أسس عالمية. الديانات السماوية هي التي توفر تلك البدائل، أو حسب رأي رابرتسون سميث اليهودية ومن بعدها المسيحية هي التي توفر تلك البدائل وتمنح المؤمنين الطمأنينة والسكينة.

يخصص رابرتسون سميث المحاضرة الثالثة للحديث عن كيفية توافق الشعائر والوظائف الدينية المختلفة مع مكانة الآلهة وعلاقتها بالعباد الذين تشكل معهم مجتمعا طبيعيا. يبدأ رابرتسون سميث بالحديث عن علاقة الرب بمكونات الطبيعة والأماكن المقدسة ويقول بأن العباد يشكلون مع ربهم أمة واحدة وعلاقتهم به تتم على شكل يتناظر مع علاقة أفراد العشيرة مع بعضهم البعض والتي تحكمها قرابة الدم وتقوم على أسس المكانات والأدوار لكل منهم. ومثلما هي الحال في العلاقات الاجتماعية، تقوم الشعائر والطقوس مقام الوسيط بين الرب وعباده. لكن الدخول في تفاصيل الشعائر المقدسة يتطلب تفحص سلسلة جديدة من العلاقات التي تربط الناس من جهة والآلهة من جهة أخرى بالبيئة الطبيعية وبكل ما هو مادي لأن ممارسات الدين البدائي ومظاهره كلها تتخذ شكلا ماديا صرفا، لكن هذا الشكل المادي لا يخضع لمشيئة الفرد واجتهاداته الذاتية بل هو يخضع لقواعد محددة سلفا وما عليه إلا أن يتقيد بها. فلا بد مثلا من أدائها في أوقات معينة وأماكن محددة وفق إجراءات وشكليات متفق عليها وبمصاحبة أدوات مقدسة ومكرسة لهذه الأغراض. هذه المحددات تعني أن علاقة العباد بربهم تخضع لشروط مادية من نوع خاص، وهذا بدوره يعني أن علاقة العباد بربهم لا تتحقق بمعزل عن الأطر المادية ولا خارج البيئة الطبيعية. ومن المعلوم أن علاقة الإنسان بالإنسان تحكمها الظروف الطبيعية لأن الإنسان في وجوده الجسدي هو جزء من العالم المادي. وبالتالي إذا كانت علاقة العبد بربه تحكمها نفس الظروف فلا مفر من الاستنتاج بأن الآلهة أيضا يتم إدراكها على أساس أنها تشكل جزءا من المحيط الطبيعي ولا يمكن تصورهما بشكل مجرد من الوجود المادي. لهذا السبب

لا يمكن للإنسان أن يتواصل معها إلا من خلال الوسائل المادية. وهكذا نجد أن الآلهة البدائية ليست بمنأى عن محدوديات الوجود المادي. فقد رأينا كيف أن علاقة الرب بعباده تقوم أساسا على صلة القربى والدم بالمعنى الطبيعي والأخلاقي، مما يعني أن الرب والعباد لا يشكلون فقط جسما اجتماعيا واحدا وإنما أيضا كتلة حيوية واحدة ذات طبيعة مشتركة.

منشأ هذا التصور للكون هو عدم قدرة الإنسان البدائي على التمييز بين الوجود الروحي والمادي أو بين الوجود العضوي وغير العضوي أو بين الواقع والخيال. إنهم يدركون مكونات العالم الطبيعي بشكل متدرج ومتداخل، فهم يدركون أن الإنسان أقرب في طبيعته إلى الإنسان لكنه أقرب إلى الحيوان منه إلى النبات وإلى النبات منه إلى الجماد. لكن هذه المكونات الطبيعية كلها تتداخل مع بعضها البعض وتنضب بالحياة، مثلها مثل الإنسان. وقد يتصور الفرد آلهته على هيئة تقترب من الإنسان في الشكل والسلوك، لكننا أيضا نجده يعبد مظاهر الطبيعة من أشجار وكواكب وغيرها، فهذه، في نظره، تمتلك أرواحا وحياة مثل البشر، وذلك وفق مفهوم حيوية المادة animism والذي يقول بأن الوجود الروحي مستقل عن الوجود المادي. ولذا فإنه مهما بدت لنا مظاهر الطبيعة ساكنة فهذا لا يعني افتقارها للروح التي تمنحها الحيوية، فقد تكون الروح فارقتها في لحظة ما لتعود إليها لاحقا، مثلما أن روح الشخص النائم تظل مرتبطة بجسده حتى في سباته وتعود إليه حين يستيقظ. إلا أن الحياة تبدو أكثر حضورا في مناطق الأعراس والغابات والمناطق الخصبة التي تكثر فيها المياه والأشجار والطيور والحيوانات والمناظر الطبيعية غير المألوفة والتي تثير الدهشة والاستغراب، كشجرة وارفة الظل أو صخرة غريبة الشكل أو مغارة أو شلال ماء. وعلى خلاف ما يقول إدوارد تايلر، فإن هذه المظاهر الطبيعية من شجر أو حجر هي تجسيد لذات الإله وليست مجرد مأوى له أو بيت يسكن فيه. مفهوم حيوية المادة يربط بين مختلف مظاهر الطبيعة من حياة وجماد وكائنات عضوية وغير عضوية والآلهة والبشر في وحدة وجودية دون تصنيفها أو فرزها إلى فصائل وأجناس متميزة. هذا يوسع من مجال الظواهر ما فوق الطبيعية بحيث تشمل درجات وأجناس مختلفة تتراوح من الآلهة إلى الأرواح إلى الأشباح وغيرها من القوى الخفية. مفهوم حيوية المادة يلف الكون كله بالغموض ويدمج مكوناته بحيث تتداخل وتتمازج مع بعضها البعض دون فرز أو تحييص مما يسهل تحولها من جنس إلى آخر كأن يتحول الإنسان إلى حيوان أو العكس. وبذلك يبدو كل حدث غريب يصعب تفسيره وكأنه معجزة وأمر خارق للعادة ومثير للدهشة والعجب، وكلما استعصى فهم الظاهرة كلما كان ذلك أدعى لتقديسها وتفسيرها على أنها مظهر من مظاهر تجلي الألوهية والقوى الغيبية. لكن ما يميز الآلهة عن بقية مظاهر القوى الغيبية والكائنات فوق الطبيعية ليس كنهها ولا طبيعتها، فهي قد تشبهها من هذه الناحية. ما يميز الآلهة هي العلاقة التي تربطها بالبشر، وتحديدًا تلك الجماعة التي تعبدها وتقديسها، حيث أن لكل عشيرة آلهة تخصها دون غيرها. فالإنسان لا يعبد ولا يرفع إلى مصاف الآلهة إلا تلك القوى التي تجلب له الخير فيوثق علاقته بها ويقننها وفق ممارسات وشعائر تعبدية محددة. أما القوى الغامضة والتي تمثل الجانب المتوحش والفوضوي من الطبيعة المستعصي على الترويض فإن الإنسان يقصدها إلى مصاف الجن والشياطين والسعالي والغيلان، مثلها في ذلك مثل وحوش البرية وسباعها التي لم تُدجّن. يتحاشى الإنسان ارتياد تلك القفار والأماكن الموحشة التي تسكنها هذه الأرواح الشريرة المرعبة، أما الأماكن التي تسكنها الآلهة فإنه يواظب على التردد إليها وزيارتها، وإن كانت زيارته لها مشوبة بشيء من مشاعر التوجس والخشية الممزوجة بمشاعر الأمل

والرجاء والتفاؤل. وهكذا نجد أن المجتمع هو الذي يمد هذه القوى المقدسة بالأساس الأخلاقي الذي يحيلها من مجرد قوى غاشمة إلى سلطة خيرة لها شرعيتها التي توجب الامتثال لها.

شكل الممارسات الدينية التي بها يتقرب العبد إلى ربه ويطلب عونه ورضاه لا تتحدد حصريا فيما إذا كانت الآلهة تقوم مقام الأب أو مقام الملك أو مقام الراعي، كما سبق أن أشرنا، بل لا بد من الأخذ بالحسبان أن الرب ليس إله كلي القدرة وكلي الوجود متعاليا على عالم المادة ومتجاوزا لقدرة العقل على معرفة كنهه. إنه جزء من الطبيعة تحده محدداتها، مما يعني أنه مرتبط بعالم الطبيعة من خلال سلسلة من العلاقات والقيود، ليس فقط مع الإنسان، بل حتى مع عالم الحيوان والنبات والجماد. فالآلهة تتحرك وتتجلى وتمارس نشاطاتها ضمن نطاق نفس الأماكن ونفس المحددات البيئية والطبيعية التي يتحرك فيها الإنسان.

مفهوم القداسة له تاريخ طويل ومعقد ودلالات تختلف باختلاف السياقات والاستعمالات مما يجعل من الصعب تتبع الأصل الأولي الذي نشأ عنه هذا المفهوم لأننا لم نعد نمتلك تلك الذهنية البدائية التي انبثق منها. فكل ما له مساس بالآلهة من أزمنة وأمكنة وأشخاص وأشياء يكتسب طابع القدسية بحكم هذه الصلة مع الآلهة. كل ذلك له أثره على العلاقة بين الآلهة وأماكن تواجدها، أي الأماكن المقدسة. لذا يمكننا البدء بتلمس العلاقة التي عبرت الديانات البدائية عن وجودها لآلهة محددة مع أماكن محددة مما طبع هذه الأماكن بطابع القدسية. فعبادة الآلهة قديما كانت دائما تتم في أماكن مقدسة ومكرسة لهذا الغرض. وعلاقة الآلهة بالمكان إما أن تتحدد من خلال الحرم الذي يتواجد فيه الإله أو من خلال المنطقة المحيطة بالحرم التي يبسط عليها سلطته وتتجلى فيها قدرته وتمارس فيها عبادته، أي الموطن الذي يقطنه عباده. فالآلهة لم تكن تُعبد خارج موطنها وليس لها شيء من الحرمة ولا القدرة خارج ذلك الموطن. ولكل موطن آلهته التي لن تسمح بالآلهة أخرى بالتعدي على سلطتها وحدودها. وعلاقة الإله بأرضه التي يقطنها ويمارس سلطته عليها يعبر عنها في الديانات السامية باستخدام المصطلح "بعل". يستخدم الناس عادة هذا المصطلح في كلامهم اليومي لتعني رب البيت أو صاحب الحقل، لكنه في المصطلح الديني يعني رب الأرض. لكن الربوبية في هذا السياق لا تعادل في معناها الرب المعبود، فهي تعني فقط ملكية الأرض دون السلطة بالضرورة على من يقطنها من البشر. ولكل أرض بعلها المهيمن عليها والتي تقف عندها حدود قدرته، لكن ليس له أي سلطة خارج هذه الأرض إلا لو تغلب أهلها على ما جاورها من أرضين. بعل الأرض هو الإله الذي يملكها. الأرض في الأساس ملك للإله بعل الذي يقطنها ويبيع فيها أسباب الحياة، أي "يحييها"، وكل ما تنتجها الأرض من حبوب وكروم وزيتون هو من بركاته. ومن هنا جاء مصطلح "بعل" الذي يطلقونه على الأرض التي لا تحتاج زراعتها إلى ري وإنما تسقيها الينابيع الطبيعية والمياه القريبة من سطح الأرض. أما ملكية الإنسان للأرض فلا تأتي إلا في مراحل لاحقة بعدما يتطور مفهوم الملكية الخاصة من خلال حيازة الأفراد للأرضين لقاء ما يبذلونه من كد وكح لحرثها وإحيائها وزراعتها. أما ما قبل ذلك فإن الإنسان لا يملك الأرض ذاتها وإنما يتمتع فقط بما يجنيه منها من غلة من خلال ممارسته لعمليات الجمع والالتقاط والصيد.

ويرى رابرتسون سميث إن الزراعة بدأت أول ما بدأت عند الساميين من سكان الهلال الخصيب الذين يقطنون أراضي خصبة تكثر فيها الينابيع ومياهها قريبة من سطح الأرض بحيث لا تحتاج إلى أعمال الري، ومن هناك انتقلت في مراحل متأخرة، خصوصا زراعة النخيل، إلى جزيرة العرب وانتقلت معها المصطلحات والعبادات المتعلقة بها مثل "بعل"، بحيث أن هذا المصطلح أصبح يطلق لاحقا حتى على الزراعة التي تسقيها

مياه الأمطار. يقول ذلك ليؤكد أن الإله بعل ليس من آلهة البدو الرحل والرعاة وليس من آلهة السماء والمطر والمراعي، بل كان في الأساس إلهاً للأرض والينابيع والزراعة. ويستدل على ذلك بالقول أن الساميين منذ القدم، وحتى قبل بدء الزراعة، كانوا يقدسون الأدغال والغياض والمروج والأودية الخصبة التي تكثر فيها الخضرة والأشجار التي ترويتها الينابيع. هذه هي أرض بعل.

مع بداية الزراعة بدأت تتبلور صورة بعل على أنه إله المحلِّ وسيد الأرض والمصدر الذي تستمد منه الخصب والنماء والخيرات التي يُعَمُّ بها على قاطنيتها. كل هذه أمور لم تكن لتخطر على بال الرعاة أو الشعوب البدائية التي تقوم حياتها على الجمع والالتقاط والصيد. لكن لا شك أن بذرة هذا التصور كانت قد تولدت في الأصل قبل ظهور الزراعة وارتبطت بالأماكن التي تتوفر فيها المياه والخضرة ومقومات الخصب والنماء والحياة الفطرية التي لا شأن ليد الإنسان فيها، وكانت بحكم طبيعتها التي تعج بالحياة قد أوحى للرجل البدائي أنها الموطن الطبيعي الذي ترتاده الآلهة. ومن المفترض أن الزراعة بدأت أول ما بدأت في تلك الأماكن الخصبة التي تتوفر فيها المياه، وكان من الطبيعي أن الشعور المقدس نحوها ينتقل لاحقاً إلى الزراعة التي بدأت منها بحيث صار المزارعون ينظرون إلى هذه الجنان والمناطق الغناء على أنها حدائق الآلهة وحقولها وأماكن تجوالها، وأن كل حديقة من هذه الحدائق تخص إله بعينه.

هذا هو المفهوم الأساسي لأرض بعل التي يرويها بمائه ويبعث فيها الخصب والنماء، وهذا ما دفع الإنسان من البداية إلى اعتبارها موطن الرب ومكانه المقدس الذي تتجلى فيه قدرته على بث الروح فيها والحياة. هنا بدأت الزراعة واعتبر المزارعون الأوائل من الكنعانيين محاصيلهم نعمة من بعل أنعم بها عليهم، وشعروا أن من واجبه تقديم الشكر له وجلبوا للمكان الذي ظنوا أنه بيته ومكان تجليته تقدمة من بواذر نتاج الأرض. وهذا مما كرس في الأذهان مع مرور الوقت سلطة بعل على الأرض ووسع من مداها لتشمل كل المناطق المحيطة وصار أهلها يدينون له بالشكر. ومع انتشار الزراعة تنتشر معها عبادة بعل وآلهة الينابيع والمياه الجوفية حتى تصل إلى الأراضي الأقل خصبا التي تُروى بمياه الأمطار ثم إلى تلك التي تحتاج زراعتها إلى أعمال الري وحفر الآبار. ثم تأتي مرحلة يبدأ فيها الناس يؤمنون بأن نعم الآلهة لا تقتصر على سقي الزرع ونماء المحصول بل هي التي تبارك قطعان الماشية، بل حتى البشر الذين يتغذون على محاصيل الأرض. كل الحياة تبدأ من خصوبة الأرض التي تنبت الزرع الذي يتغذى عليه الضرع. وتتكسر نظرة الإنسان إلى الأرض كأم عطوف وكمصدر للخير ومنبع الماء والنماء وعناصر الحياة بجميع أشكالها مما تستحق عليه الشكر والعرفان فيقدم لها عن طيب خاطر بواذر غلة زرعه ونتاج ماشيته تعبيراً عن امتنانه وشكره لها. ومع انتقال الزراعة إلى واحات الجزيرة العربية، خصوصاً زراعة النخيل التي تضرب بجذورها إلى باطن الأرض لترتوي من المياه الجوفية، انتقلت معها عبادة بعل. هذه الواحات الزراعية والمستوطنات الواقعة على الطرق التجارية هي التي بدأت منها عبادة بعل وأقام المستوطنون له فيها المعابد ليقدموا له فيها القرابين وطقوس العبادة وبواكير الإنتاج من محاصيلهم، وهي ما تسميه العرب الفَرَع، (انظر الألويسي ١٣١٤/٣: ٤٠). وقد جاء في الآية الكريمة "وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما كانوا يحكمون" (الأنعام ١٣٦). أما البدو الرحل فلم يعرفوا عبادة بعل ولم يقدموا له القرابين ولم يدفعوا له العشور أو بواكير نتاج أنعامهم ولا مراسم الولاء والطاعة بل اقتصرُوا فقط على تقديم النذور حينما يحجون إلى معابد

بعل أثناء زيارتهم للمراكز الحضرية. فقد بقي مفهوم الألوهية عند البدو مقصورا على الأبوة وأن الإله هو الأب الذي تناسلوا منه وليس مصدر الخصب والنماء، كما عند المزارعين، ولا مالك الأرض، لأن مفهوم ملكية الأرض يكاد يكون معدوما عندهم. البدوي الذي لا يمارس الزراعة ينظر إلى الأمطار، لا إلى الينابيع، على أنها المصدر الذي ترتوي منه المراعي، والمطر تحكمه المواسم والأنواء التي لا تخص قبيلة دون أخرى، على خلاف رقعة الأرض التي تفيض فيها الينابيع وتجري الأنهار والتي يمكن أن تستوطنها هذه الجماعة أو تلك وتحراثها وتزرعها، تستغلها.

على هذا النحو نشأت بين المزارعين البدائيين فكرة أن الأماكن الخصبة الغنية بالمياه الوفيرة والينابيع الجارية هي المأوى الطبيعي الذي يرتاده بعل ويتردد عليه ويتواجد فيه، ومن أراد لقاءه أو الاتصال به يجده هناك، حيث أن الإنسان في تلك المرحلة البدائية من التفكير، الذي يفتقر إلى القدرة على التجريد، كان ينظر للآلهة على أنها كائنات، مثلها مثل غيرها من المخلوقات الطبيعية والكائنات المادية، تخضع لمحددات الزمان والمكان ولم تتبلور بعد فكرة الألوهية إلى فكرة مفارقة تعلق على الطبيعة بمحدداتها الزمانية والمكانية. فحينما يتجلى يهوه مثلا ليعقوب في بيت إيل أو لموسى في طور سيناء فإن ذلك لا يعني أن الإله موجود في أي مكان وكل مكان ولا أن الإله أتى بنفسه إلى تلك الأماكن ليلتقي مع أولئك الأنبياء. ما حدث هو أن الصدفة قادت أولئك الأنبياء إلى تلك الأماكن التي تتواجد فيها الآلهة. وتتكسر قدسية المكان بحكم العادة والتقليد وتترسخ في أذهان الناس البسطاء جراء تردهم عليه جيلا بعد جيل وتراكم الأساطير والمعجزات المتعلقة به. هذا المكان المقدس أصلا والذي يتواجد فيه الإله وتتجلى فيه قدرته والذي اعتاد العباد على التردد إليه يتم تحويل المنطقة المحيطة به في مراحل لاحقة إلى حرم مقدس، ثم بعد ذلك يشيد في وسط الحرم معبد تقام فيه طقوس العبادة ويحتوي على مذبح لتقديم الأهادي والقرابين. أي أن الحرم ليس هو ما يمنح المكان قدسيته بل إن قدسية المكان تتبع من كونه أساسا هو مأوى الآلهة مما يجعل منه مكانا مناسباً لتحويله إلى حرم ثم بناء معبد فيه. هذه المعابد ما هي إلا بيوت يبنيها المزارعون لتسكنها الآلهة بعد أن تعلموا كيف يبنون هم لأنفسهم بيوتا يسكنون فيها.

يمكننا أن نفهم كيف تتألف القوى الخفية التي ترتاد مكان ما، بحكم علاقة الجوار، مع البشر الذين يقطنون ذلك المكان. ولكن ليس من السهل علينا أن نفهم كيف تتبلور هذه الأفكار الفجة التي تحيط بتلك القوى الخفية، والأليفة في نفس الوقت، إلى تصور محدد يرفعها إلى مقام الآلهة المحلية التي تحتل مكانا بعينه وتشمل بعنايتها أفراد العشيرة الذين يتخذون من ذلك المكان منتجعا لهم! سبق القول بأن إله العشيرة البدائية قبل اكتشاف الزراعة يرتبط معها بعلاقات محددة ودائمة، فهو ليس مجرد صديق لهم بل هو قريبهم وأبيهم الذي تربطه بهم صلة الدم. ولكن كيف تم تماهي هذا الأب بعد ظهور الزراعة مع تلك القوى فوق الطبيعية التي تحل في بقعة محددة وتتجلى من خلال مظهرات خارقة للعادة تُبرهن من خلالها على تواجدها بصورة مقنعة لتلك الشعوب البدائية! هذا التماهي يمثل خطوة مهمة على سلم التطور الفكري والثقافي للجنس البشري لأنه يؤسس لارتباط مكين ودائم بين الإنسان وبين أجزاء من الطبيعة لم تكن حتى تلك المرحلة تحت سيطرته ولا طوع إرادته ولأنه يحرره إلى حد ما من عدم الأمن والخوف من مظاهر الطبيعة الغامضة، ذلك الخوف الذي كان يكبله من قبل ويسيطر على كل جانب من جوانب حياته. هذا هو السؤال الذي ستتضح الإجابة عليه بالتفريغ من خلال العرض الذي تقدمه المحاضرات التالية.

تعود البداية إلى المرحلة الطوطمية التي سبقت مرحلة الإيمان بالله واحد يعرَى شؤون العشييرة. كانت ذهنية الإنسان في تلك المرحلة البدائية، كما أسلفنا، لا تفرق تفريقا حادا بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد وكانت كل مظاهر الطبيعة بالنسبة له مسكونة بالأرواح وتتمتع بقدرات خارقة تفوق قدرات البشر. وكانت كل عشييرة تعتقد أنها ترتبط بعلاقة قريى مع هذا الجنس أو ذاك من أجناس الحيوان أو النبات الذي تتخذ منه طوطما يتكفل بحمايتها ومساعدتها ويتعامل معه الجميع كما لو كان أبا لهم وفردا من أفراد عشييرتهم له ما لهم من الحقوق ومن الاحترام وعليه ما عليهم. الحالة الطوطمية توجد نوعا من التناظر البنيوي بين الطبيعة والإنسان بحيث أن الإنسان يصنف الحيوان والنبات ومظاهر الطبيعة الأخرى في أجناس كما يصنف البشر في عشائر. هذه هي الفكرة التي سوف يلتقطها دوركهيم لاحقا ويطورها ليؤسس عليها نظريته في علم اجتماع المعرفة. وترتبط أفراد الجنس الحيواني أو النباتي، بحكم تشابهها، برباط الدم، تماما كما يرتبط أفراد العشائر البشرية، وتقوم فيما بينها التزامات مشتركة ومتبادلة، يحكمها ما يحكم جماعات الثأر العشائرية. فلو استطاع الإنسان أن يرتبط بعلاقة حلف أو أخوة مع أي فرد من أفراد هذا الجنس أو ذاك من أجناس الحيوان أو النبات فإن جميع أفراد الجنس يكونون في خدمته. لكن لو حدث أي تعد من قبل الإنسان على أي فرد من أفراد الجنس فإن ذلك يعتبر تعد على كل أفراد الجنس الذي يسعون لأخذ الثأر والاقتصاص، مثلهم في ذلك مثل جماعة الثأر في المجتمع العشائري. هذه الوحدة العشائرية بين أفراد الجنس الحيواني أو النباتي هي التي تمنح الجنس قوته وتجعل الإنسان يعيش في خوف دائم من هذه القوى الخفية ويحاول إما أن يتحاشاها أو يسترضيها ويتآلف معها لتتحول أماكن تواجدها من أماكن يسكنها الرعب إلى أماكن أمنة مأهولة بالآلهة يزورها الإنسان فيها ويتقرب لها وفق طقوس وشعائر محددة.

وبحكم قصوره المعرفي فإن الإنسان البدائي يضيف على مختلف أجناس الحيوان والنبات ومظاهر الطبيعة الأخرى قوى خارقة وقدرات غير عادية تفوق طاقة الإنسان وقدراته. انطلاقا من هذه الفرضية ينتقل رابرتسن سُمِت إلى المقارنة بين التصور الذي يضيفه الرجل البدائي على الحيوان وصورة الجن عند العرب البدائيين ليخلص إلى أن التصورين يكادان يتطابقان. لكنه يبدأ برسم حدود التشابه والاختلاف بين الجن والآلهة. لا توجد آلهة إلا بوجود عباد يعبدونها، أما الجن فلا عباد لهم. والآلهة لها شخصية فردانية تتميز بها أما الجن فإنه، كسائر الوحوش، ليس له شخصية فردية تميزه عن بقية أفراد جنسه الذين يتشابهون مع بعضهم البعض لدرجة يصعب معها تمييز أحدهم عن الآخر. ومع ذلك فالجن ليست كائنات أثرية أو روحانية، بل هي حيوانات مادية مثل السعالى والغيلان، وحينما تظهر للعيان تبدو أجسامها وأعضاؤها من أجزاء مركبة على بعضها من حيوانات مختلفة، كما يمكن قتلها وتترك جثتا بعدما تموت، كما توحى به مغامرات تابت شر والشنفرى. وبمستطاع الجن أن تظهر بأي صورة تشاء من حيوان أو إنسان، وهي في ذلك لا تختلف عن الحيوانات التي تستطيع أيضا أن تظهر على شاكلة بني آدم. وهناك حيوانات محددة بحكم جنسها أو لونها، مثل الزواحف والقطط والكلاب السود، أقرب إلى طبيعة الجن. كما أن هناك حيوانات تعتبر مطايا مفضلة للجن مثل النعام والغزال والذئب وابن أوى والقنفذ (انظر الألوسى ١٣١٤/٢: ٣٦٠).

أما كعب الأرنب فيتخذ العرب تميمة ضد الجن لأنها ليست من مراكبهم. كل ذلك يقود إلى نتيجة مؤداها أن هناك علاقة قوية وشبّه مكيّن بين أجناس الحيوان المختلفة وبين الجن كما يتصورها العرب القدامى وأن قدرات الجن الخارقة كما يتصورها العرب لا تختلف كثيرا عن تلك القدرات التي تضيفها الشعوب البدائية

على حيواناتها الطوطمية. وتلبس الجن للمجانين من الإنس وكذلك الأخوة التي تقوم بين الجن وبعض الإنس، كما في الرئي وشيطان الشعر، لا تختلف عن الأخوة التي تقوم بين الشخص البدائي وطوطمه الحيواني. إذن، هذا التصور الذي يحمله العرب في أذهانهم عن الجن وقدراتهم وطبيعتهم ما هو في حقيقته إلا رواسب وشظايا أسطورية من مخلفات تصورهم في أطوارهم البدائية عن حيواناتهم الطوطمية.

الديانة البدائية لا تقدم فلسفة ساذجة عن وحدة الوجود والآلهة البدائية لم تكن تعبيراً مشوشاً عن مبدأ الحياة الكامن في الطبيعة. تلك الأماكن التي تتبدى فيها مظاهر الحياة في أوج حيويتها لم تكن في نظر الساميين الأوائل مظاهر لقدرة إلهية مجردة وإنما أماكن تحل فيها كائنات مجسدة وملموسة لكنها تتمتع بقدرات خارقة شبيهة بتلك التي يتمتع بها الجن كما يتصورهم العرب البدائيون. إلا أنهم لم ينظروا إلى كل كائن فوقطبيعي يمتلك قوى خفية على أنه كائن إلهي. الآلهة هي فقط تلك القوى التي تدخل في علاقات محددة ومقننة مع الجماعة المحلية في منطقة تواجدها. فالعرب كانوا يعتقدون أن الأرواح موجودة في كل مكان، بعضها على شكل جان وشياطين، وأن أماكن تواجدها لا تختلف في طبيعتها عن أماكن تواجد الآلهة. لكن الشياطين، مثلها مثل الوحوش والسباع، لا تقيم علاقات مع البشر، بل تناصبهم العدا وتسكن الأماكن الموحشة والمهجورة التي لا يرتادها الناس، لذا فإن طبيعتها غامضة ومجهولة. وكثيراً ما يرد في الشعر الجاهلي وفي نصوص العهد القديم ذكر هذه الكائنات الموحشة التي تكتسي جلودها بالشعر الكثيف ولا تنشط إلا في ظلام الليل الحالك مثل السعالي والغيلان وما يسمى بالعبرية "الليلية" "lilith" و "السعارة" "si'irim". هذه الكائنات الوحشية تختلف عن الآلهة، وإن كانت مثلها كائنات روحية وتسكن مثلها وسط الأدغال والمروج والأودية الخصبه قريباً من الينابيع والمياه الجارية. ويمكن القول أن الشياطين والآلهة يتقاسمون المحيط الطبيعي فيسكن الشياطين في الأماكن المجهولة وغير المأهولة بينما تعيش الآلهة مع عبادهم في الأماكن المعمورة. وهكذا نجد أن الطبيعة تتجزأ إلى مناطق موحشة ومهجورة تسكنها الجان والشياطين ومناطق معمورة ومأهولة بالبشر مع ألتهم التي تربطهم بها أوامر القربى. حينما يزحف الإنسان لتعمير الأماكن المجهولة وسكانها تنتقل معه ألته إلى هذه الأماكن وتطرد منها الجن والشياطين لتحل محلها. وما هذا إلا امتداد لمحاولات الإنسان الأولى واستمرار لكفاحه المتواصل منذ مراحل الطوطمية للتألف مع مختلف مظاهر الطبيعة وترويض قواها لما فيه خدمته واستمرار وجوده. وهذا ما يقود تدريجياً إلى ترسيخ تألف الإنسان مع القوى الغامضة المنبثقة في الطبيعة وتحويل مواطن الحياة الفطرية إلى أراض زراعية تدين لسيدها بعل الذي يمنح الماء والنماء والخصب والخير الوفير لكل من عليها من كائنات نباتية وحيوانية وبشرية. بحكم علاقته المتوازنة مع المكان والإنسان معا يقوم الإله مقام الوسيط الذي يعين الإنسان على ترويض وحشية الطبيعة والسيطرة عليها. الإيمان هو الذي يرفع من مقام الإنسان ويمنحه القوة ليقهر قوى الطبيعة الشريرة ويتغلب على مخاوفه تجاهها وتجاه ما يأهلها من قوى غامضة ومخيفة. فالإنسان يدا بيد مع الإله بعل ويعون منه يحكم سيطرته على الطبيعة الموحشة ويخضعها لإرادته. الآلهة هي التي تعين الإنسان على عمارة الأرض وتقف إلى جانبه ضد الأرواح الشريرة. وهذه النظرة تخالف نظرة أنثروبولوجي العصر الفكتوري الذي رأوا أن أساس الوازع الديني هو الخوف من الآلهة التي تتمثل في قوى الطبيعة الغاشمة. أما رابرتسون سميث فعلى العكس من ذلك كان يرى أن التقدم البشري والاقتصادي مرهون بتقدم الفكر الديني الذي يحفز الإنسان ويشجعه على طرد الأرواح الشريرة وتحويل المناطق الموحشة إلى مناطق مأهولة من خلال عمارة

الأرض وزراعتها.

تبدأ المحاضرة الرابعة بتذكيرنا بأن المحاضرة السابقة حددت السمات الطبيعية للحرم المقدس الذي ترتاده الآلهة مما يؤكد أن الآلهة نفسها ما هي في نهاية المطاف إلا جزءاً من هذا العالم الدنيوي وأن علاقتها بالمكان علاقة طبيعية. وبعد أن حدد علاقة الآلهة بالأماكن المقدسة ينتقل رابرتسن سُمِت ليحدد علاقة البشر بهذه الأماكن والسلوكيات التي عليهم التقيد بها حيال هذه الأماكن. وأهم الاعتبارات التي تنظم هذه العلاقة هو كونها أماكن مقدسة لا يجوز الاقتراب منها والتعامل معها بنفس الطريقة التي يتم التعامل بها مع غيرها من الأماكن العادية. التمييز بين المقدس وغير المقدس من أهم المبادئ التي تميز الديانات البدائية، لكنه أيضاً من أصعبها على التعريف والتحديد لأنه يتغير مع تغير الديانات وعبر مراحل التطور الديني. فالله في ملكوته، كما تصوره الديانات السماوية، هو نموذج الكمال والقدسية، لذا تقاس قداسة الشخص بمدى قربه من الله في وظيفته ومن النموذج الإلهي في استقامة سلوكه وطهارة طباعه وأسلوب حياته. أما الديانة البدائية فلا تنظر إلى القدسية من هذا المنظور الأخلاقي والروحاني ولا ترى لها أي علاقة بالفضيلة. الفضيلة، في نظر الساميين الأوائل، ليست هي التي تجعل من الإنسان رجلاً صالحاً. ما يجعله كذلك هو انتماءه العشائري ومكانته الاجتماعية والوظائف التي يقوم بها، كأن يندُرُه أهله مثلاً للخدمة لممارسة البغاء في معبد الآلهة. هذا بالنسبة للبشر، أما الأشياء والأماكن فتكتسب قدسيتها من صلتها بالآلهة وتكريسها لها بحيث يحرم استخدامها أو التعامل معها إلا وفق طقوس معينة تنتزعها من حين الاستخدام العادي والمبتذل. بل إن قداسة الآلهة ذاتها يصعب تحديدها بمعزل عن قداسة المحيط والأشياء المتعلقة بها، ولا تتجلى في أبهى صورها إلا في حرمها والمركز الذي تنبعث منه طاقتها. القداسة في المنظور البدائي ترتبط بالمكان وبطبيعته تحديداً، كما سبقت الإشارة أعلاه. قدسية الأشياء والأشخاص والأوقات تفترض في أساسها وجود أماكن مقدسة تُحفظ فيها تلك الأشياء ويقوم فيها أولئك الأشخاص بدور الكهنة أو السدنة. المكان، بصفته بيت الآلهة، هو الذي يضفي القدسية على كل ما يتصل به من أشخاص يفدون إليه أو يقومون على سدنته وعلى الأزمنة المخصصة لتوافد الناس إليه وعلى ما يحتويه من أشياء يستخدمها العباد كشعارات ورموز للتواصل مع الآلهة. أي أن القداسة تتركز في تقاطعات الزمان والمكان التي توطف كمحطات للتواصل بين الآلهة والبشر الذين يحسون من خلال هذا التواصل بحضور الآلهة مما يحدد طبيعة وشكل العلاقة بينهما. فالقداسة ليست شيء تختص به الآلهة والأشياء المقدسة في جوهرها وذاتها وإنما هي تصور عام تضيفه وتحدده طبيعة علاقتها مع البشر. وبما أن هذا الحضور وهذه العلاقة التواصلية تتركز في أمكنة بذاتها وأزمنة بذاتها فإننا سوف نتعرف على القداسة من خلال نقاط الالتقاء هذه لأنها هي ما يضفي طابع القداسة على تلك الأزمنة والأمكنة.

قد يتبادر إلى الذهن أن قدسية حرم الإله تنبع من امتلاكه له مثلما أن بيت الإنسان ملك له. ولذلك لا يحق لأي أحد أن يتعدى على الحرم ولا يجوز قطع شجره ولا صيد حيواناته وطيوره ولا إيذاء من يلتجئ إليه من إنسان أو حيوان، كما لا يحل للإنسان أن يستبيح الاستفادة من أي مورد طبيعي داخل حدود الحرم. لكن هذا لا يعني أن الحرم وكل ما فيه ملك خاص للآلهة. هذا المفهوم للملكية لا يتبلور إلا في مراحل لاحقة تتزامن مع تبلور مفهوم الملكية الخاصة وكذلك مع ظهور سدنة يقومون على صيانة معبد الآلهة وصيانة حرمة والعناية به وخدمة مرتاديه وإرشادهم في أداء طقوس التعبد والتقرب للآلهة. هؤلاء هم الذين يكرسون مفهوم

ملكية الإله للمكان نظرا لارتباط مصالحيهم بهذا المفهوم. لكن المكان، بكل ما فيه، لم يكتسب قدسيته أصلا من كونه مأوى الآلهة أو ملكا لها وإنما من الحق العام فيه والذي يشترك فيه الكل، مما يحظر على الأفراد الدخول إليه أو استخدامه بصفة شخصية إلا وفق ضوابط تضعها الجماعة. هذه الضوابط، وليس امتلاك الآلهة له، هي التي تضيف على المكان طبيعته المقدسة. هذا هو المفهوم الذي كان سائدا عن حرم الآلهة قبل ظهور الملكية الخاصة. ولكن حتى بعد ظهور مفهوم الملكية الخاصة فإن حرم الحرم - ما لم يتم الاستحواذ عليه كإقطاعية خاصة للملك أو الكهنة - يبقى في نطاق الحق العام والملك المشاع. فالفرق بين الحق العام والحق القدسي لا يتركز في جانب الملكية الخاصة، لأن المفهوم البدائي عن الحق العام والحق الإلهي يلتقيان بحيث يتماهى الشأن العام مع الشأن القدسي، وكل ما هو حق للإله هو حق لأمته.

كان الإنسان منذ زمن مبكر من تاريخ البشرية يتجنب أماكن تواجد الأرواح الشريرة والقوى الغامضة لأنه يخاف الاقتراب منها مثلما يخاف الاقتراب من أماكن الأعداء. أما أماكن تواجد الآلهة فإنه لا يتجنبها خوفا منها لكنه يحترمها، وبناء على ذلك لا يقترب منها إلا وفق طقوس معينة، مثل طقوس الاقتراب من الحرم أو الحمى. الشيء المقدس أو المكان المقدس إذن هو ما لا يرخّص للإنسان استعماله أو التعامل معه إلا وفق طقوس وشعائر محددة ليس هدفها حماية ملكية الإله للمكان وما فيه من تعديت البشر وإنما هدفها التأكيد على التعامل مع الآلهة وكل ما يتعلق بها بما تستحقه من الاحترام والتبجيل، كأن يتطلب ذلك الطهارة والخشوع وعدم سفك الدماء، وما شابه ذلك من احترازمات هدفها احترام خصوصية الآلهة وعدم إزعاجها ومضايقتها مما قد يجلب سخطها ويفجر طاقات غضبها. وتتخذ هذه الطقوس والشعائر مظهرين؛ أولهما أن الآلهة والعباد يشكلون مع بعضهم البعض أمة واحدة ترتبط بصلة القرابة، فالعباد هم أبناء الآلهة، لذا فإن قواعد السلوك والاحترام المتبادل التي تحكم علاقة الإنسان مع أفراد عشيرته هي نفس العلاقة التي تحكم علاقته مع آلهته. ولكن من الجانب الآخر يجب احترام التابوهات التي تكتنف علاقة الآلهة مع مختلف مكونات ومظاهر الطبيعة خارج نطاق الحدود الإنسانية، حتى تلك المكونات التي يتعامل معها الإنسان بشكل مباشر وينتفع بها، وإلا حل عليه غضب الآلهة لو تهاون بهذه التابوهات أو تعامل معها بشكل مبتذل، كأن نتعامل مع الطعام على أنه نعمة من الله يجب التعامل معها باحترام شديد، أو مثل تحريم القسوة في التعامل مع الحيوان، علما بأن الطعام والحيوان من مستلزمات الإنسان التي يحتاجها هو وليس الآلهة.

هذه التابوهات التي تكتنف علاقة الإنسان بالأشياء الدنيوية وتعامله معها واستعماله لها، والتي يعززها الخوف من غضب الآلهة، نجدها في كل المجتمعات البدائية. أما عند المجتمعات السامية فإننا نجد بالإضافة إلى التابوهات التي تحمي من التعدي على حرمة المقدس، مثل حرمة الأصنام وأماكن العبادة ورجال الدين، هناك أيضا التابوهات المتعلقة بالمدنس، الذي هو ضد المقدس، مثل تلك المتعلقة مثلا بالحيض والنفاس والجنابة وبيت الخلاء وما في حكمها من أمور النجاسة. التابو الذي يحيط بهؤلاء الأشخاص وهذه الحالات ليس مبعثه قداسة هؤلاء الأشخاص، لا، بل إنه يحرم عليهم الاقتراب من الأماكن المقدسة والتماس مع الأشياء المقدسة والأشخاص المقدسين حتى لا ينجسهم، وإنما مبعث التابو هو أن التماس معهم بحكم نجاستهم يشكل خطرا لا يقل عن خطر التماس مع المقدس، ولذا ينبغي تحاشيهم. وهذا يجعل الحدود الفاصلة بين المقدس والمدنس حدودا متداخلة حيث أن كليهما يشكلان مصدرا غامضا لأخطار يصعب تحديدها، نظرا لما يحيط بهما من تابوهات، مما يجعل منهما مصدرا للتوتر والقلق ولذا من الأفضل تحاشيها وعدم الاقتراب

منهما. فتحريم أكل لحم الخنزير مثلا يصعب معرفة ما إذا كان مصدره نجاسة هذا الحيوان أم قدسيته الموروثة من عصور مبكرة. القداسة والنجاسة كلاهما تنتقل بالعدوى والتماس، فكل ما لامس المقدس أو اقترب منه صار مقدسا. ولذلك كان العرب في الجاهلية يرمون ثيابهم التي يطوفون بها حول الكعبة لأنها تصبح مقدسة لا يجوز لبسها (انظر الألويسي ١/١٣١٤، ٢٤٤، ٢/ ٢٩٠)، وكل ما يدخل حمى الآلهة من حيوان لا يجوز لصاحبه استرجاعه، كما كان يحدث في حرم الآلهة فُلس والآلهة جُلَسَد في الجاهلية، لأنه يصبح محاطا بالتابوهات التي تجعل منه شيئا مقدسا، مما يلغي حقوق الملكية الخاصة فيه ويحرم التعامل معه وفق الطرق المعتادة والممارسات المبتذلة. هذه القدسية تمنحها الحرمة وتجعلها بمعزل عن استخدام الناس لها كاشياء شخصية أو ملك خاص. لكن بالرغم من الغموض لذي يحيط بالمقدس والمدنس فإنهما يبقيان مجالين منفصلين ومتضادين، فالمقدس أساسه احترام الآلهة والمدنس أساسه الخوف والاشمئزاز. ومن أكبر الذنوب الخلط بين المقدس والمدنس كأن تخلط الطعام بالنجاسة، فهناك خرافة تقول بأن أهل مدائن صالح مُسَخُوا حجارة لأنهم بطروا وكفروا بنعمة الله لدرجة أن أحد النساء لما تبرز طفلها وهي تخبز التقطت رغيفا لتنظف به الطفل. هذا التعريف الذي يقدمه رابرتسون سَمِث هو بداية فكرة التفريق بين المقدس والمدنس التي عوّل عليها كثيرا وطورها لاحقا كل من دوركهايم وفرويد.

منبع التابوهات هو خشية القوى الغيبية. لكن هناك فرق بين توخي الحذر من التعدي على حدود قوى الشر المهمة وبين توخي الحذر النابع من احترام خصوصيات الآلهة الخيرة. الحذر الأول يقع في نطاق الممارسات السحرية والأفكار الخرافية التي تكبل الإنسان بالخوف وتقف عائقا في طريقه نحو التقدم وبذل الجهد اللازم والمحاولات الضرورية لتسخير قوى الطبيعة لمنافعه. أما التابو النابع من احترام الآلهة التي تقف إلى جانب الإنسان والذي يهدف إلى الحد من النزوات الأنانية والشهوات الفردية فإنه، مهما بدا لنا ساذجا أو خارجا عن المعقول، يحمل البذور الأولى نحو التسامي وتطور النظم الاجتماعية والأخلاقية. معرفة الإنسان أن خشية الآلهة تردعه عن الشر وتقف إلى جانبه لتعينه على فعل الخير والتقيد بقيم مجتمعه يمنحه القوة والشجاعة للعمل وتسخير الطبيعة لما فيه صالحه وصالح مجتمعه. هنا يرتبط مفهوم القداسة بالآلهة خيرة ترعى الكون وتتوافق مشيئتها مع ما فيه مصلحة الجميع. الخروج على قيم المجتمع الذي ترعاه الآلهة يصبح ذنبا في حق الآلهة نفسها. هذا الشعور يصب في مصلحة استمرارية واستقرار النظام الاجتماعي في ظل غياب القوانين الوضعية والسلطة الكفيلة بحفظ الحقوق وتطبيق القانون. الخشية من العقوبة الإلهية ضد من يخالف قيم المجتمع التي ترعاها وتباركها الآلهة تقف رادعا ضد كل من تسول له نفسه الخروج عن القيم والأعراف السائدة. وقد لا ينتظر المجتمع من الآلهة أن تنزل العقوبة بالمخالفين بل يبادر المجتمع بخلعهم وطردهم حتى لا يؤاخذ الأبرياء بذنوب هؤلاء المخطئين. هذا النوع من التابوهات التي تراعي مصلحة المجتمع هي التي تُسن فيما بعد على شكل لوائح نظامية وقوانين وضعية ومبادئ أخلاقية.

تلك هي بذرة الأفكار التي طورها لاحقا دوركهايم في كتابه *الأشكال الأولية للحياة الدينية* *The Elementary Forms of Religious Life* (1912). كذلك طور دوركهايم فكرة رابرتسون سَمِث عن عدوى المقدس والتي تقول إن الأماكن والأشياء المقدسة مشحونة بالقدسية والطاقة الطاغية التي تنتقل بالتماس لكل من اقترب منها أو لامسها من أشياء وأشخاص فيشحنون بهذه الطاقة وينقلونها بدورهم لمن حولهم ويعدونهم بها. منع هذه الطاقة المقدسة هو قدرة المقدس على الاقتصاص لنفسه ضد كل من يتعدى على حدوده ويخالف تابوواته.

ولذلك تسن القوانين المدنية لمنع مثل هذه التعدييات خوفا من أن تطال عواقبها الجميع، وربما استمطرت اللعنات في الصلوات العامة على أولئك العصاة.

المحاضرة الخامسة يكرسها رابرتسون سميث للحديث عن الأماكن المقدسة. رأينا كيف أن الممارسات الدينية عند الأقوام البدائية تتطلب مكانا يلتقي فيه العباد بربهم. لكن قدسية المكان تتخذ درجات، فهي تتركز في نقطة معينة ينكتف فيها حضور الآلهة وتخف تدريجيا حتى تتلاشى كليا كلما ابتعدنا عن نطاق هذا المركز المشحون بالقداسة. وبطبيعة الحال، فإننا كلما اقتربنا من بؤرة القداسة كلما اقتربنا من حضرة الآلهة وكلما زادت المحظورات والتابوهات واشتد التقيد بها. وتتحول هذه البؤرة المقدسة إلى حرم لتقديم القرابين وأداء الصلوات واستعطاف الآلهة وطلب الشفاعة والهداية والتوفيق. وغالبا ما يتجسد حضور الآلهة في هذه البقعة بشكل مادي وملموس وعلامات، طبيعية أو مصنوعة، تؤكد للمصلين أنهم على اتصال مباشر مع آلهتهم وقريبين منها، كما في الأنصاب التي تنحر القرابين عندها أو الأشجار التي تعلق التقدّمات عليها أو الينابيع والجدال التي تُرمى في مياهها.

كل مظاهر الحياة الطبيعية في المكان المقدس وحوله تتخذ طابعا قدسيا يثير المشاعر الدينية لدى العباد الذين يرون فيها تجليات الذات الإلهية وحضورها المادي، خصوصا الماء والخضرة والشجر نظرا لديمومة وجودها في نفس المكان ونظرا لأنها من أهم دلائل القدرة الإلهية على بعث الحياة في الطبيعة. هذه الأماكن، نظرا لخصائصها الطبيعية، هي الأماكن المعتادة التي ترتادها الآلهة وتتواجد فيها، وهذا ما يمنحها القداسة ويجعل منها أماكن مقدسة. وقلما نجد معبدا يخلو من مصدر ماء إما على شكل نهر أو جدول أو نبع أو عين جارية أو بئر، كما هو الحال مثلا بالنسبة لبئر زمزم. وفي الغزالان المذهبان والسيوف التي وجدها عبدالمطلب في البئر حينما أعاد حفراها ما يقوم دليلا على أن العرب القدامى كانوا يقدسونها ويقدمون لها الهدايا التي يرمونها فيها، وهذا هو المتبع عند بقية الساميين. ويغتسل العباد بهذه المياه المقدسة ويتطهرون بها ويشربونها طلبا للطهارة وللشفاء والبركة، أيضا كما هي الحال بالنسبة لماء زمزم. وربما اعتقدوا أن هذه المياه تستمد قدسيتها من الجن أو الثعابين أو التّينّيات التي تسكنها وترصدها. أما عند الساميين الشماليين، خصوصا السوريين والكنعانيين، بحكم ممارستهم للزراعة قبل غيرهم من الساميين، فإن المياه، خصوصا الينابيع والعيون التي تروي الأراضي الزراعية، تحتل أهمية قصوى وقدسية خاصة بالنسبة لهم. كانوا يعتبرون هذه الأراضي الخصبة التي تسقى بهذه المياه الجارية ولا يحتاج ربيها إلى جهد إنساني أرضا بعلية يملكها الإله بعل الذي يهبها الماء الذي هو مصدر الخصوبة وكل مظاهر الحياة الطبيعية التي يعتمد عليها الأهالي في حياتهم البشرية. وحينما نجد المعابد تُقام بالقرب من الينابيع والعيون الجارية فهذا ليس الهدف منه طلب القرب من المياه لأغراض الوضوء والتطهر، كما يعتقد البعض، وإنما لأن الماء في ذاته مظهر من أهم مظاهر القدرة الإلهية وبالتالي تجسيدا لحضور الآلهة وقداسة المكان.

وحيث أن الدم يمثل عنصر الحياة بالنسبة للأقوام البدائية فإنهم يعتبرون المياه هي دم الآلهة. ومما يعزز هذا الاعتقاد مياه الأنهار الجارفة في موسم الفيضانات والتي تتلون بلون التربة المائل إلى الحمرة. وكان الساميون يعتقدون أن هذه هي الدماء التي تسيل من جراح الآلهة تموز الذي قتله الخنزير البري عند منبع النهر. وهناك من يعتقد بأن الآلهة خلقت من الماء مثل أفرودايت التي يقول الإغريق إنها خلقت من زبد البحر. وكانوا يقدمون الهدايا للمياه المقدسة فإن ابتلعته قالوا إن الإله قبل الهدية وإن قذفتها قالوا إنه رفضها.

ويلجأون أيضا للمياه لأغراض الكهانة والتنبؤ وكشف المستور. فمن يشرب من الماء المقدس يستطيع معرفة ما يخفى عليه. وربما رموا المتهم في الماء فإن غرق ثبتت عليه التهمة ونال العقاب وإن كان بريئا قذفه الماء. وأحيانا يؤدون أقسامهم عند الينابيع التي يشربون من مائها فإن كان القسم كاذبا تسممو من الماء وإن كان صادقا لا يصيبهم أي أذى. وكان العبرانيون إذا شك أحدهم في زوجته أجبرها على شرب جرعة من الماء المقدس.

ومن أعظم البركات التي يرجوها المصلون من المياه المقدسة هو الخصوبة وإحياء الأرض ليتبارك نتاجها في المواسم الزراعية، ولذلك نجد طقوس العبادة ومواسم الاحتفالات الدينية غالبا ما تتزامن مع المواسم الزراعية.

كل هذه الأمثلة أراد منها رابرتُصُنْ سُمِت تأكيد رسوخ الاعتقاد عند الساميين وإيمانهم بمختلف مظاهر الحياة في الطبيعة، ابتداء من الماء الذي يهب الحياة لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن تقديس الأشجار التي يتبركون بها ويعبدونها، وربما أهدوا لها وعلقوا عليها قطعا من السلاح أو من القماش، كما هو مشاهد حتى الآن في بلاد الشام. ومن أقدم الأمثلة عند الساميين تجلّي الله لموسى في شجرة العليق في جبل حوريب في سيناء. ومن الأمثلة القديمة في بلاد العرب الشجرة المسماة ذات أنواط وتلك التي كانت تسكنها العزى في نخلة. وكان أهالي نجران يتبركون بشجرة النخل. ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكره رابرتُصُنْ سُمِت ما كانت تفعله النسوة اللاتي تأخر زواجهن في نجد قديما، حينما كانت الواحدة منهن تدور حول فحل النخل مرددة: يا فحل الفحول أريد زوجا قبل الحول. وغالبا ما نجد المصلحين الدينيين ودعاة مختلف الديانات السماوية يبذلون جهودا ملحوظة لاجتثاث الأشجار المقدسة وثني الناس عن عبادتها والتبرك بها لأنهم يرون في ذلك ممارسات وثنية.

وهناك علاقة بين تقديس الماء وتقديس الأشجار فالأشجار لا تنمو إلا مع وجود الماء فوق سطح الأرض أو تحته قليلا. هذا الماء الذي هو دم الآلهة هو ما يهب الحياة للأشجار وكل مظاهر الحياة الطبيعية، بما في ذلك الحيوانات التي تتغذى على هذه الأشجار وتشرب من ذلك الماء، فتتحد بذلك طبيعتها مع طبيعة الآلهة وتتحد معها في عنصر الألوهية ومبدأ القدسية. وهناك الكثير من الأساطير الإغريقية التي تتحدث إما عن كيف أن دم الآلهة ينبت منه شجرة مقدسة أو كيف أن الآلهة ذاتها تتحول إلى شجرة مقدسة. وهكذا بدأت فكرة الآلهة كقوة خفية حالة في جميع مظاهر الحياة الفطرية المنبعثة من أمنا الأرض المعطاء التي تهب الخير والنماء قبل أن تتحول إلى فكرة مفارقة علوية. ولأن الآلهة في تلك المرحلة كانت آلهة أرضية لم تنتقل بعد إلى السماء، نجد أن الكهوف والمغارات، إضافة إلى المياه والأشجار، تحتل موقعا بارزا كعلامات لقدسية المكان عند قدماء الساميين، وكانت تمثل قنوات اتصال بين العباد وربهم وطريق دخول الآلهة وخروجها من موطنها السفلي. ولذلك كان الجاهليون يحفرون حول الصنم حفرة عميقة يسمونها غيبغب يودعون فيها ما يهدونه للآلهة من أسلحة وحلي وثياب وغيرها، وكذلك لتسهيل إليها دماء القرابين التي كانوا يقدمونها لأنصابهم.

هكذا نرى أنه لا يكفي الحضور للمكان المقدس إذ لا بد من إيجاد قنوات ووسائل مادية للتواصل مع ذات الآلهة. النبع المقدس والشجرة المقدسة من الرموز الشائعة في المعابد السامية، ولكن قد يتم الاستغناء عنها أحيانا، أو إذا ما وجدت فإنها قد تحتل مرتبة ثانوية فيما يتعلق بالشعائر الدينية. لذا كان الكنعانيون، إضافة إلى المظاهر الطبيعية، يعلمون الأماكن المقدسة بنصب عمود خشبي *ashera* أو رجم من الحجارة *masseba*

تتمركز حوله طقوس العبادة وتقديم القرابين. هذه الأنصاب التي تجسد الآلهة، ثم أضافوا لاحقاً المذبح لتقديم الهدايا والقرابين تعبيراً عن الشكر لها والعرفان. ولا يوجد المذبح إلا في معابد الديانات التي تقضي بحرق القرابين أو أجزاء منه كما في الديانة اليهودية. وقد يوجد بدلاً من المحرقة حجراً أو كومة من الحجارة تذبج القرابين عندها وتلطخ بدمها. ففي بلاد العرب التي نجد فيها أقدم مظاهر التعبد للآلهة وأكثرها بدائية لا توجد مذابح لحرق القرابين مما يدل على أنه في المراحل البدائية لم تكن المذابح موجودة وإنما مجرد نُصُب شكله يشبه العمود. فالعرب كانوا يكتفون بذبح القرابين بجانب الصنم ليسيل دمه في الغيب ويمسحون الصنم بالدم، أو ما يسمونه الغرّي، ولم يكونوا يحرقون أي جزء من الذبيحة كتقدمة للآلهة بل يأكلون لحمها.

تلطخ النصب بدم القرابين أو مسحه باليد ما هو إلا وسيلة مادية للتواصل مع الآلهة ورمز لتقديم الولاء والطاعة، تماماً مثلما تمسك بطرف رداء أو لحية شخص آخر كرمز من رموز التضرع والتوسل. هذا يدل على أن سفك دم القرابين عند قاعدة النصب أو تلطخه بالدم هو الأصل البدائي لتقديم القرابين عند الساميين، حيث كان سفك الدم هو الهدف الأساسي من ذبح القرابين بحيث يذهب الدم، عنصر الحياة ورمزها، للآلهة واللحم يأكله العباد. وكدليل على أن هذا هو المقصد الأصلي من تقديم القرابين نجد أن رش الدم ومسحه على المذبح، حتى في حالة حرق القرابين، يشكل جزءاً أساسياً من تقديم القرابين في العبادات السامية، بل حتى عند الإغريق والرومان. أما المذبح أو المحرقة فهو تحويل طراً في مراحل لاحقة على النصب البدائي، مثلما أن حرق القرابين أو جزء منه جاءت كتمارسات لاحقة. لكن تشييد المذبح لا يلغي النصب، مما يدل على أن الغرض الأساسي من النصب البدائي ليس مجرد مذبح لتقديم القرابين. بعد إضافة المذبح في المعابد المتطورة عند الكنعانيين والعبرانيين يُحتفظ بالنصب أيضاً ويبقى قائماً كرمز للحضرة الإلهية ويتم نقشه وحفره وتزيينه بطرق مختلفة حتى يتحول أخيراً إلى صنم يتمشى في شكله وملامحه مع تصور العباد لشخصية إلههم. وهكذا نشاهد في العصور المتأخرة المذبح والنصب منصوبان معا جنباً إلى جنب ليقترنا بينهما وظيفة النصب البدائي، بحيث تكون وظيفة النصب تمثيل حضور الآلهة والمذبح تقديم القرابين. ويؤكد رابرتسون سميث هذه الاستنتاجات بإيراد شواهد من نصوص العهد القديم.

عبادة الأشجار والينابيع وغيرها من مظاهر الحياة الفطرية، أو حتى التضاريسية والطبوغرافية، تعني عبادة ظواهر طبيعية لها وجودها المستقل حيث لم يصنعها الإنسان ولم يتدخل في تشكيلها أو وضعها حيث هي. أما عبادة الأنصاب والرجوم التي هي من عمل الإنسان فتمثل خطوة متقدمة في علاقة العبد مع ربه، إذ بخلاف الأشجار والينابيع التي لا دخل للإنسان في أماكن تموضعها يمكن وضع الأنصاب والرجوم في أي مكان يريد الإنسان أن يحمل الآلهة للمجيء إليه، فهو لا يعبد هذه النصب أو الرجوم في مادتها وإنما هي بالنسبة له مجرد أماكن تحل فيها روح الآلهة. حلول الإله في هذه المنشآت المصطنعة دليل على أن علاقة العبد مع ربه بدأت تتخذ طابع الديمومة والحميمية وأن الإله يتعهد بالدخول مع عباده في ميثاق بموجبه يشملهم برعايته ويتقبل دعواتهم وتوسلاتهم وما يقدمونه له من أهادي وقرابين. في مراحل لاحقة قد يتحول النصب إلى صنم ينحت عليه العباد صورة ربهم على هيئة إنسان أو حيوان أو أي كائن خرافي، لكن ليس من المهم أن يعبر الصنم، على الأقل في المراحل الأولى، عن شخصية الإله وصفاته، فهو مجرد مكان يأتي إليه ويحل فيه ويكون موعداً للقاء بينه وبين عباده.

يخصص رابرتسون سميث المحاضرة السادسة للحديث عن القرابين ويستهلها بالتأكيد على أن تقديم

القرابين ممارسة شائعة ومطلب أساسي لا تكتمل العبادة بدونه. وجود النصب والمذبح في المعبد معاً أمر ضروري لأن اكتمال العبادة يتطلب حضور الآلهة المتمثل في النصب للدعاء لها والتضرع، ويتطلب كذلك تقديم القرابين على المذبح، ذلك لأن العبادة في تلك العصور البدائية تقوم في أساسها على طقوس وشعائر يجب أدائها وفق طرق محددة وحركات معينة يلزم مراعاتها بحذافيرها. ومن ضمن هذه الشعائر والطقوس شعيرة تقديم القرابين التي كانت تحتل مكانة مركزية وكانت شعيرة واسعة الانتشار لا تكاد تخلو منها أي من الديانات التي يدين بها البشر، مما يعني أنها شعيرة موهلة في القدم وأن البدايات الأولى لها كانت قد تشكلت في مراحل بدائية جداً تحت آليات وظروف ذات طابع عمومي ومتشابهة لدى كل الشعوب. لذلك فإن ما ينطبق على الشعوب السامية في مراحلها البدائية ينطبق على غيرها من الشعوب الأخرى في هذا الخصوص. ويقصد رابرتصن سُمِت من هذا الكلام أن يتيح الفرصة لنفسه في بحثه لبداية القرابين عند الساميين أن يستشهد بأمثلة من الشعوب البدائية التي كان الرحالة والمستكشفون آنذاك قد بدأوا يجمعون الملاحظات ويكتبون التقارير حول معتقداتها وممارساتها الدينية.

يختلف تفسير رابرتصن سُمِت لنشأة تقديم القرابين عن تفسير إدوارد تايلر الذي كان، كما مر بنا، يرى أن تقديم القرابين مر بثلاث مراحل تطورية أولاهها عبارة عن هدية يمنحها العبد لربه لاسترضائه، وهذه لا تختلف كثيراً عن الهدية التي يقدمها المرء إلى من هو أعلى منه مقاماً ورتبة ليحصل منه بالمقابل على تعويض مناسب وملمس. وبعد مرحلة من التطور يتحول مفهوم القران إلى رمز للتعبير عن الولاء والتبعية والشكر والامتنان. والمرحلة الأخيرة مرحلة التعبير عن الشكر والمحبة لله وتتمثل في عمليات الفداء والتعويض والاستبدال، كأن يفدي الضحية البشرية نفسه بذبح قربان حيواني أو بمثال يصنع على صورته. لكن رابرتصن سُمِت لا يقر تايلر على هذه المراحل الثلاث لأن المرحلة التي اعتبرها تايلر تمثل المرحلة الأولى لا يمكن أن تظهر إلا في مرحلة تالية حينما يتبلور مفهوم الملكية الخاصة والسلطة الملكية وتتحوّل علاقة الفرد بربه من علاقة أخوة وندية تقوم على صلة الدم إلى علاقة سيد ومسود يحتل فيها الإله ما يشبه مقام الملك من أفراد الرعية.

كنا قد أشرنا أثناء حديثنا في مكان آخر عن طروحات فوستيل دي كولانج وكتاب المدينة العتيقة إلى مدى تأثيره على رابرتصن سُمِت، خصوصاً فيما يتعلق بتقديم القرابين. ولا بأس من إيراد فقرة استطرادية هنا نحيل فيها القارئ إلى ما ذكره روبرت جونز Robert Jones (187: 1981; 301-2: 1977) أن رابرتصن سُمِت في طروحاته عن تقديم القرابين عند العبرانيين يسير على خطى يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen الذي حاول في كتابه المعنون *Prolegomena zur Geschichte Israels* أن يخضع كتب التوراة لما كان يسمى آنذاك منهج النقد الحديث higher criticism. لأنه كان يعتقد أنها من كلام البشر وليست كتباً سماوية منزلة. وقد عزز هذا الاعتقاد عند فلهاوزن ومن ينتمون لمدرسته الاكتشافات الأثرية التي ظهرت في مصر وبلاد الرافدين وأكدت على الصلة التاريخية بين نصوص العهد القديم وأساطير البابليين وأساطير السومريين (Ackerman 1991: 40). انطلاقاً من شواهد أسلوبية وإشارات تاريخية يقول فلهاوزن إن كتب التوراة التي تفصل القول في كيفية تقديم القرابين، على خلاف ما يعتقد اليهود، لم تنزل على موسى وتدون في عهده وإنما تمت كتابة أجزائها عبر عدة قرون وأدخلت عليها الكثير من التعديلات تجاوباً مع المستجدات التاريخية الطارئة. بناءً على ذلك يقسم فلهاوزن هذه المراحل التطورية التي مرت بها طقوس تقديم القرابين عند العبرانيين

إلى ثلاث مراحل متتالية ومتباعدة. المرحلة الأولى تبدأ ببعثة النبي موسى وتنتهي بنهاية العقد الثاني من القرن السابع قبل الميلاد، والثانية تليها مباشرة وتنتهي مع بداية الأسر البابلي، والأخيرة تبدأ مع الأسر البابلي عام ٥٨٦ قبل الميلاد وانتهاء بالشتات. في المرحلة الأولى كانت العبادة وتقديم القرابين أمور ترتبط بحياة الناس اليومية وكل ما يهمهم هو أن يتقبل الرب قرابينهم دون الالتفات للتفاصيل الطقوسية الدقيقة. في تلك المرحلة الابتدائية كان هناك نوعان من القرابين: قرابين الهولوكوست المحروقة والقرابين الاحتفالية الجماعية، وكانت الغلبة للقرابين الجماعية التي تسود فيها البهجة وتتخذ طابع الاحتفالية ويشترك فيها أفراد العائلة بحضور الرب مع الأقرباء والأصدقاء وتقام خصوصا في مناسبات الحصاد وجز الصوف وجني الكروم أو عند شن الحروب. في تلك المرحلة الأولية لم يكن هناك فرق واضح بين الديني والديني وكان كل احتفال يعد احتفالاً دينياً وقراباناً يقدم شكراً للآلهة، وهذه هي المرحلة التي يربطها رابرتسون سميث بالمرحلة الطوطمية. أما في المرحلة التالية فإنه يحرم تقديم القرابين إلا في معبد الرب في أورشليم وذلك في محاولة إصلاحية هدفها اجتثاث الممارسات الوثنية التي كثيرا ما لازمت تقديم القرابين في المرحلة السابقة. من هنا يبدأ الفصل الواضح بين الديني والديني وتبدأ الطقوس تتخذ شكلا موحدا ومنظما. أما في المرحلة الثالثة فإن الطقوس تحتل أهمية بالغة بحيث يجب مراعاتها شكلا ومضمونا وبشكل صارم.

بناء على ما ورد في سفر اللاويين يحدد رابرتسون سميث الخصائص التي تتميز بها أنواع القرابين عند العبرانيين. عرف العبرانيون نوعين من القرابين: فهناك ما يسمونه المنحة (minha بالعبرية)، وهي ما يقدمونه من بواكير المنتجات الزراعية من حبوب وفواكه، وهناك ما يسمونه الذبيحة (zibahim بالعبرية)، وهي القرابين الحيوانية. قرابين المحاصيل الزراعية توضع على طاولة المذبح لتترك هناك أو ليتشارك في أكلها سدنة المعبد، دون مشاركة المتعبدين لهم في تناولها. أما الذبائح، كما عرفت شريعة اللاويين، فهي على ثلاثة أصناف. أولها المحرقة التي تحرق بكاملها على المذبح بعدما يرش دمها عليه ولا يؤكل شيئا من لحمها. وهناك ذبيحة الهدى التي يشارك العباد ربه في أكل لحمها بينما يرشون دمها على المذبح ويحرقون شحمها وأحشائها ليتصاعد دخانها إلى الرب في السماء. وهناك ذبيحة الكفارة التي تقدم تكفيرا عن الخطايا ويرمى لحمها في مكان طاهر خارج أسوار المدينة أو يحرق شحمها وأحشائها على المحرقة ويرش دمها على المذبح ويستأثر سدنة المعبد باللحم.

وهناك فرق واضح بين القرابين التي تقتصر على تقديم اللحم والمواد الغذائية وبين تقدمات النذور التي تشمل أشياء أخرى ثمينة لكنها لا تؤكل مثل الثياب والسلاح والحلي وما في حكمها. أي أن القرابين بنوعها هي من الحيوانات والغلل التي دجنها البشر وأصبحت تشكل مصدر الغذاء لهم. أما لحم الصيد فلم يكن قراباناً مناسباً، ويعلل رابرتسون سميث ذلك قائلًا إن تقديم لحم الصيد لا يليق بمقام الآلهة مثلما أنه لا يليق بمقام الضيوف المهمين الذين تقدم لهم عادة ذبائح الثيران أو الضأن أو الماعز، والإبل عند العرب ولكن ليس عند العبرانيين، أي ذوات الظلف التي يحل أكلها. أما في المراحل المتأخرة من عصور الوثنية فقد وجدت بعض الاستثناءات النادرة، لكنها مهمة، والتي تتمثل في تقديم قربان من الحيوانات المقدسة التي يحرم أكلها عادة، مثل الخنزير، ولا يحل إلا في مناسبات استثنائية ومفعمة بالقدسية. وكانت لهذا النوع من القرابين في المراحل البدائية أهمية خاصة في الشعائر الدينية، وكانت هي البدايات الأولى التي تأسست عليها شعيرة القرابين، كما سيتضح لاحقا. وتحتل المنحة مرتبة ثانوية مقارنة بالذبيحة، فهي عبارة عن منحة

يقدمها الفلاحون عادة للمعبد وسدنته من بواكير نتاجهم من الحبوب والفاواكه والحبوب ليباركها الرب، مما يعني أنها جاءت في مراحل لاحقة بعد مرحلة الاستقرار واكتشاف الزراعة. أما الذبيحة فهي شعيرة موعلة في البدائية سبقت المنحة وسبقت الزراعة حينما كان الساميون بدأً يعيشون حياة الرعي والترحال قبل مغادرتهم موطنهم الأصلي وتشتتهم إلى شعوب وقبائل. في تلك المرحلة الرعوية كان غذاؤهم الرئيسي يتألف من الحليب والصيد وبقول الأرض ولا يذبحون حيواناتهم المستأنسة ويأكلون لحمها إلا في المجاعات والظروف الاستثنائية. الذبيحة في تلك المرحلة البدائية ليست تقدمة للرب ولا إتاوة وإنما هي قربان مقدس ووليمة جماعية يتشارك العباد مع الآلهة في تناول لحمها ودمها في أجواء إحتفالية مفعمة بالبهجة والفرح ترمز لتوحد مصير العباد بألتهم وقربهم منها. لكنها تطورت لاحقاً عند الإسرائيليين إلى قربان يمرر أحد السدنة يده ويمسح عليه ليباركه ويحيله بذلك من ذبيحة عادية إلى قربان مقدس ومكرس للآلهة، ثم صار يُذبح على المحرقة حيث تحظى الآلهة بالدم المسفوك وبالشحم والأحشاء التي تحرق على المذبح ليتصاعد دخانها إلى الآلهة التي تتلذذ برائحته، وذلك على أساس أن الدخان المتصاعد أقرب إلى طبيعة الإله الأثرية. وأحياناً يستعاض عن الدم بالخمير أو زيت الزيتون. كل هذه تطورات لاحقة هدفها تسامي الطبيعة الإلهية عن المفهوم البدائي الذي يصورها في طبيعة مادية مجسدة. أما عرب الجاهلية الأكثر بدائية فلا توجد في معابدهم محارق ويكتفون بسفك دم القربان، الذي هو من نصيب الآلهة، بجوار الصنم ليسيل في حفرة حوله يقال لها الغيبغ، ويستأثرون هم بلحم القربان. هذا يوحي بمفهوم أكثر بدائية للألوهية والارتباط بالآلهة الأرضية، بينما نصب المحارق التي يتصاعد منها دخان القربان يعني آلهة سماوية متطورة. والدم السائل يمثل لهؤلاء الأرقام البدائيين العنصر المادي، مثلما أن الروح تمثل العنصر اللامادي للحياة ولذلك فإنه مما يليق بروح الآلهة. ومما يؤيد ذلك أنهم كانوا يسكبون الماء والخمر على قبور الموتى ليرووا أرواحهم العطشى وأننا نسمع عن عطش الروح، لكننا لا نسمع أنها تجوع. أما حينما نقرأ عن الإله نسر ويغوث -الذي يعني الأسد- فلربما أن العرب القدامى اعتادوا على ترك الذبائح لهذه الجوارح والسباع لتأكلها بدلاً من حرقها ويسمونها عتائر، ومفردها عتيرة (الألوسي ١٣١٤/٣: ٤٠-١). بل ربما يكون هذا هو المعنى الأصلي لكلمة عتيرة التي تشير إلى جثث القتلى في ميدان القتال.

يختتم رابرتُصُن سُمِث هذه المحاضرة بالتركيز على الفرق بين الذبيحة والمنحة في الديانة اليهودية والتأكيد على أن هذا الفرق يعود إلى العصور الأولى من تاريخ العبرانيين. كانت قربان العبرانيين في عصورهم البدائية قبل بناء المعبد في أورشليم كلها من صنف ذبيحة الهدى التي يتشارك السدنة والعباد في تناولها والمنحة من الحبوب والفاواكه التي يستأثر بها السدنة. تقدم ذبيحة الهدى إلى المذبح ويكرسها الكاهن بتمرير يده عليها قبل ذبحها ليحيلها بذلك إلى قربان مقدس. وبعد الذبح يُحرق جزء من الذبيحة ويعاد الجزء الأكبر من لحمها لصاحبها ليأكله مع أهله وأصحابه، وهكذا يتشارك الفرد مع ربه في أكل هذا القربان المقدس. ولكن نظراً لقدسية القربان وقدسية المناسبة، ولأن هذه شعيرة تعبدية تتم في حضرة الآلهة وبمشاركته، فإنه لا يجوز للشخص أن يأكل من لحم الذبيحة إلا بعد أن يتطهر. ولو تبقى شيئاً من اللحم فلا يجوز أكله حيث أن المناسبة التي يحل فيها أكله انقضت لذا يتم حرق ما يتبقى منه خارج المدينة. أما المنحة فهي تقدمة أو إتاوة يهبها المزارعون من أفضل بواكير نتاج غلتهم لسدنة المعبد، كممثلين للرب، ولا يشاركونهم في أكلها. حينما تنضج غلة الحقول كل عام وتصبح جاهزة للأكل لا يحل للمزارعين تناول أي شيء منها حتى يقدموا

للآلهة نصيبها من باكورة الإنتاج، أي يزكونها. تقديم هذه المنحة لا يحيل ثمار الحقول لذلك العام إلى طعام مقدس، كما هو الحال في الذبيحة، لكنه يجعل تناولها حالاً للأكلين، فالكل بعد ذلك يستطيع الأكل من ثمار الحقل، المتطهر وغير المتطهر. الفرق الجوهرى بين الذبيحة والمنحة أن الأخيرة ليست لها نفس القدسية التي للأولى. كانت الحبوب والفاكهة والخضروات تشكل جزءاً أساسياً من الغذاء اليومي للعبرانيين القدامى، أما اللحم فلم يكونوا يأكلونه إلا في المناسبات الخاصة جداً والأعياد الدينية، ولا تكتسب هذه المناسبات طابعها الديني واحتفالياتها إلا من خلال نحر الذبائح، وكانت كل ذبيحة تعد قرباناً مقدساً.

في العصور البدائية حينما كان لكل قرية أو جماعة محلية معبدها ومذبحها، كانت كل مناسبة احتفالية تقام في المعبد وكان العباد يشاركون ألهمتهم معهم في أفراحهم وأعيادهم وطعامهم. في تلك المرحلة كانت كل ذبيحة هي بمثابة قربان يذبح في المعبد ويقدم دمه للآلهة قبل أكله. أما بالنسبة للعبرانيين فإن ذلك لم يعد ممكناً حينما اتخذ الدين طابعاً رسمياً بعد بناء المعبد في أورشليم بكهنته ومحرقتة والذي أصبح المكان الوحيد لتقديم القرابين، وذلك من أجل اجتثاث الجذور الوثنية من شعائر الدين اليهودي وإبعاد عامة الناس عن المذبح الذي أصبح القيام عليه وأداء شعائره حكراً على الكهنة اللاويين من آل عمران. كل هذه التطورات أفقدت العبادة جزءاً من أهميتها وما كان لها من صلة حميمة بحياة الناس اليومية. بهذه الطريقة فقد الذبح وأكل اللحم قدسيته وأصبح أمراً عادياً وكل ما هو مطلوب هو ذكر اسم الله على الذبيحة وإراقة دمها، الذي يحرم تناوله لأنه من نصيب الآلهة، على الأرض.

كما أن بناء المعبد أعطى أهمية خاصة لفكرة ذبيحة المحرقة وذبيحة الكفارة. وتكرست هذه الفكرة خصوصاً في مرحلة الأسر البابلي وما بعده. قبل ذلك كان مفهوم القربان الذي يتشارك الجميع في أكله يشمل فيما يشمله محو الخطايا والتكفير عن الذنوب، دون الحاجة إلى ذبيحة خاصة لهذا الغرض التكفيرى. لكن الأسر البابلي عمق إحساس الذنب عند بني إسرائيل وجعلهم يشعرون بأن ربهم "يهوه" أشاح بوجهه عنهم وغضب عليهم غضباً شديداً لذلك بالغوا في تقديم القرابين وفق طقوس صارمة لاسترضائه والتكفير عن ذنوبهم، وصار القربان يقدم بكامله للرب إما بحرقه أو برميته خارج المدينة دون المشاركة في تناول لحمه.

في المحاضرة السابعة يعود رابرتسون سميث للتأكيد على أنه مع ظهور الزراعة أصبح إله العشييرة هو بعل الأرض، أي مالكها وسيدها الذي يرويها بدمه ويمنحها الخصب ويبعث الحياة في غلتها التي تقوم عليها حياة الناس. من هنا استحقت الآلهة ما يدفع لها المزارعون من منحة يقدمونها من بواكير نتاج الأرض. ولا يتبلور مفهوم الملكية الخاصة وتنتقل الأرض من ملكية الآلهة إلى ملكية البشر، أي إلى الملكية الخاصة، إلا من خلال عمل الإنسان وجهده في إحياء موات الأرض وحرثها وزرعها وريها. إلا أن بعل، مع ذلك، يظل هو الذي يرويها بمائه ويبعث فيها الحياة ويمنحها الخصب والنماء. ويدفع المزارعون تقدمة للآلهة من نتاج أرضهم مقابل ذلك. أي أن المنحة لا بد أنها جاءت في وقت متأخر بعد اكتشاف الزراعة، وأن الذبيحة التي يتشارك العباد مع ربهم في تناول لحمها أقدم من المنحة بكثير وتعود إلى مراحل مبكرة سبقت استقرار الساميين وممارستهم الزراعة، حينما كانوا رعاة يعيشون حياة البداوة والترحال. لذلك نعثر على دلائل لوجود الذبيحة عند عرب الجاهلية بينما لا نعثر على دلائل لوجود المنحة عندهم.

في المراحل التي سبقت ظهور الدولة كانت المعابد بسيطة التشييد وطقوس العبادة خالية من التعقيد وكل ما كان يقدمه المزارعون للآلهة هو بواكير إنتاجهم. إلا أنه مع تحول شعائر العبادة إلى طقوس معقدة

وبدأ تشييد المعابد الفخمة ظهرت طبقة متفرغة من الكهنة والسدنة ورجال المعبدين الذين صاروا يعتمدون في إعاشتهم على ما يرد للمعبد من تقدمات، وبدأوا يفرضون العشور على المزارعين مبررين عملهم من منطلق ديني وتأسيسا على المنحة التي كان المزارعون أصلا يقدمونها للآلهة من بواكير الإنتاج وعلى قناعة الجميع بضرورة إقامة الاحتفالات الجماعية في الأعياد والمناسبات العامة. وقد شكل رجال المعبد النواة التي انبثقت منها السلطة السياسية القهرية. وعلى هذا الشكل تطورت المنحة التي يدفعها المزارعون للآلهة من نتاج الأرض وتحولت بعد ظهور الدولة والسلطة السياسية إلى عشور وضرائب تُدفع للمعبد لتمويل أجهزة الحكومة وموظفيها وكتبتها الذين يأتي معظمهم من المعبد ابتداء من ممالك البابليين والآشوريين ثم مملكة بني إسرائيل. في هذه المرحلة يبدأ الديني في الاندماج مع السياسي ويتداخل مفهوم الملكية مع مفهوم الربوبية والمعبد مع قصر الملك. ويبدأ الصرف من هذه العشور والضرائب على تشييد المعابد الضخمة وقصور الملوك الفخمة وعلى إعاشة موظفي المعبد والبلاط وعلى المنشآت والمرافق العامة. في هذه المرحلة يكون قد تم استكمال مرحلة التحول في مفهوم الألوهية ليصبح الرب ملكا للبلاد بعد أن كان أبا للعباد.

بواكير الأنتاج تقدمها المرء طواعية بدافع التقوى والورع دون أن يجبره أحد على ذلك. أما دفع العشور فكانت مسألة إجبارية، وليس لمن يدفعها الحق في تقرير طرق صرفها، فهذه مسألة تتكفل بها السلطة السياسية والدينية. هذه العشور أصبحت بعد الأسر البابلي تحت تصرف الكهنة ورجال السلطة حصريا والذين كانوا يصرفونها على ما من شأنه مد سلطتهم وتقوية قبضتهم. أما في العصور القديمة التي سبقت الأسر البابلي فكان جزء من العشور يذهب للصرف على إقامة الولائم العامة على أرض المعبد في المناسبات الاحتفالية والأعياد الوطنية. لذا فهي تختلف عن بواكير الإنتاج التي، وإن كانت تقدم عادة في الأعياد والمناسبات العامة، إلا أنها لا تقدم كطعام تتناوله الحشود المحتفلة في مثل هذه المناسبات وإنما تقدم لسدنة المعبد. أما الاحتفالات المقدسة التي كان يتشارك فيها العباد مع آلهتهم فإنه لا صلة لها في الأصل ببواكير الإنتاج والغلال الزراعية وإنما كانت تقوم أساسا على القرابين المذبوحة التي تسفك فيها الدماء. وهذه لم تكن في الأصل قرابين يقدمها الأفراد أو العوائل منفردة وإنما كانت شأنها عاما تقوم به العشيرة أو الجماعة التي تحيي هذه المناسبة الاحتفالية البهيجة بكامل أفرادها وربها معها كوحدة اجتماعية واحدة.

لكن بعد أن اتسعت حدود مملكة بني إسرائيل وقويت شوكتها وازداد عدد سكانها أصبحت الاحتفالات العامة تقام على نطاق واسع ويؤمها جموع غفيرة من مختلف المشارب والطوائف وأصبح إعدادها، الذي يحتاج إلى مبالغ ضخمة ومصاريف باهظة تفوق ما كان الفلاحون البسطاء يقدمونه في السابق، يتم تحت إدارة الكهنة وإشراف الطبقة الحاكمة. لذا كان لا بد من فرض العشور والضرائب لتمويل مثل هذه الاحتفالات العامة في المناسبات الدينية والوطنية وإقامة الأعياد والموائد التي اتسمت بالبذخ والإسراف. ولا شك أن كل من حضر من الناس شاركوا قاطبة وعلى اختلاف مشاربهم في هذه الموائد، لكنها كانت تقام أساسا على شرف أفراد الطبقات الحاكمة والأستقراطية الذين كانوا دائما يحتلون مركز الصدارة ويحظون بنصيب الأسد من أطيب الطعام والشراب. أما العامة فلا ينالون من هذه الموائد إلا الفتات. فلم تعد المسألة مزارعين بسطاء يحضرون مع عائلاتهم حاملين بواكير غلتهم إلى المعبد ويسوقون قرابينهم إلى المذبح برضا تام وروح مفعمة بالروحانية والإيمان، وإنما تحولت العملية تدريجيا وعلى مراحل من عملية تعبدية إيمانية بحتة إلى عملية قسرية تنفذها قوة قهرية لصالح طبقة الحكام وكهنة المعبد. ومع ذلك استمر الأفراد يقدمون قرابينهم

ونذورهم للمعبد بصورة فردية وقيّمون احتفالات بسيطة مع عوائلهم وأصدقائهم، لكن هذه المناسبات الفردية كانت شأنًا مستقلًا عن الاحتفالات الجماعية ذات الطابع العام والتي تُمول من العصور.

في العصور البدائية التي سبقت فرض الإيرادات العامة من عصور وضرائب لتمويل المناسبات الدينية كانت الاحتفالات عند العبرانيين والكنعانيين على حد سواء تتشابه في كونها مناسبات عامة بهيجة ينسى فيها الناس همومهم ويلبسون أبهى حللهم ويغنون ويرقصون وتغمرهم النشوة ويتشارك الحضور جميعًا، غنيهم وفقيرهم، صغيرهم وكبيرهم، وبمنتهى الكرم في تناول طعام العيد الذي لا تكتمل بهجته إلا بتقديم لحوم الأضاحي التي يتلذذون بها، إضافة إلى الخبز والنبذ. وما يزيد من بهجة المشاركين أنهم لا يتذوقون اللحم إلا في أيام العيد. كانت العشيرة آنذاك بكامل أفرادها تشكل مع آلهتها وحدة اجتماعية واحدة تربطها أوامر القربى الطبيعية. لم يكن الإيمان آنذاك شأنًا فرديًا يتعلق بالخلاص والتطهر الروحي حيث كانت مطالب الناس وتوقعاتهم من آلهتهم دنيوية بحتة ومادية خالصة ولم يكن للجانب الروحي أي اعتبار عندهم. لكن المطالب والتوقعات كانت في نفس الوقت بعيدة عن الأنانية، فالفرد يفرح ويسعد لأن الجميع فرحين ومغتبتين بحياتهم ورعاية الآلهة لهم. كان الإيمان شأنًا اجتماعيًا وكانت الآلهة ترعى الجميع، تعمم برضاها وتشملهم بنعمها وتجلب لهم الخير مقابل جدهم واجتهادهم وتكاتفهم في طلب الرزق. أما الشؤون الفردية والقضايا الخاصة فهي متروكة لممارسات السحر والشعوذة التي تقع خارج نطاق الدين، ولذلك يعد اللجوء لها أمرًا مشكوكًا في شرعيته ومظهرًا من مظاهر عدم تكيف الفرد مع المجموع. كانت المناسبات الدينية مناسبات اجتماعية واحتفالات بهيجة وأعياد موسمية يتجدد فيها العهد والميثاق وتوثق العلاقات بصفة دورية بين الناس مع بعضهم البعض وبينهم وبين إلههم، خصوصًا أثناء مواسم الحصاد ومواسم حرث الأرض، من خلال شعائر المألحة الجماعية والجلوس على مائدة واحدة بما يترتب على ذلك من مشاعر الأخوة والالتزامات المتبادلة. كان الجميع سعداء توحدتهم فرحة التجمع وتعممهم بهجة التواصل وتتناهى فيهم حمى الشعور المعدي بالألفة ونبض المشاعر العارمة ونشوة اللقاء، هذا الإحساس هو ما يعطي الشعور الديني طبيعته الديناموجينية dynamogenic كما يقول دوركهام في كتابه عن الأشكال الأولية للحياة الدينية الذي استوحى معظم أفكاره من كتابات رابرتسون سميث.

تماهي المناسبات الدينية مع الاحتفالات الموسمية هو السمة المميزة عموماً للديانات البدائية. إذ حينما يلاقي العباد ربهم يبتهجون بلقائه ويحتفلون معه. وفي مناسباتهم الاحتفالية يدعون الرب ليشركهم فرحتهم. هذه النظرة تتناسب مع الديانات التي يغلب على من يدينون بها طابع الثقة بربهم بحيث لا يتقلهم الشعور بالذنب وتمتلى نفوسهم ثقة بأنهم هم وإلههم الذي يعبدونه أخلاء متحابين ومتفاهمين تجمعهم روابط الدم وعرى القرابة التي لا تنفصم. كانت ممارسة الدين آنذاك لا تخرج عن التقيد بقيم المجتمع واحترام عاداته وتقاليدته والعمل على ما فيه ضمان استمراريته والحفاظ على بقاءه ومراعاة مشاعر الآخرين. هذا ما يضمن راحة البال بدون أن يُشغل المرء نفسه في مسائل العقيدة والحياة الآخرة أو يقلقه الشك في رضى الرب عنه ومغفرته له، لأن علاقته بربه علاقة طبيعية وقوية ومباشرة ملؤها البهجة والغبطة والثقة غير مثقلة بالخوف والشعور بالذنب وهموم الخطيئة. كان تعامل العبد مع ربه لا يختلف عن تعامله مع أبيه من حيث الحب والاحترام، بلجأ له عند الحاجة واثقا من عونه ومساندته. وهذا عكس النتائج التي سيوصل لها فرويد لاحقًا والذي يرى في الإله صورة للأب المتسلط وفي القربان رغبة دفينة في اللاوعي لقتل الأب.

هذا النوع من الشعور الديني تتولد عنه ذهنية معينة، ذهنية لامبالية لا تشغلها الشكوك، تتمتع بالرضا عن النفس وتستمتع بالملذات الحسية الآنية وتعيش الحاضر دون أن تعكر صفو اللحظة وبهجتها بالالتفات لمآسي الماضي أو الانشغال بهموم المستقبل. كان الإنسان متصالحا مع نفسه ومع ربه ومع مجتمعه ومع العالم من حوله. ومثلما أن الإله لم يكن ليشغل نفسه بتلبية كل مطلب من مطالب الفرد إلا من خلال كونه عضوا في المجتمع، كذلك لم يكن الرب ليشغل نفسه بتلبية كل مطلب من مطالب الفرد إلا من خلال كونه عضوا في جماعة كل أفرادها يخضعون لرعاية الرب ولحاسبته، فهو الذي يجلب الضرر أو النفع للكل بأن يغيثهم ويبعث الحياة في الأرض من جديد ويعمها بخيراته أو يحبس الغيث فتجدب البلاد ويعمها القحط أو ينصر العشيرة في حروبها ضد العشائر الأخرى. والجماعة التي لا تمدها شعائرها وطقوسها الدينية بروح تفائلة وثقة بالنفس وتكاتف جماعي يعينها في صراعها مع الطبيعة ومع الجماعات الأخرى من أجل البقاء لن يستمر وجودها وتؤول إلى الانقراض.

ويختتم رابرتسن سُمِت محاضرتة هذه بتقييم النتائج الأخلاقية المدعومة بالقوى الغيبية التي يمثلها الشعور الديني كما شخّصه في مراحلہ البدائية. هذه النتائج الأخلاقية تمارس تأثيرها على شخصية الفرد وسلوكه من جهتين: تحفيزية stimulative وتقنينية regulative. شعور الإنسان بأن أحداث الكون وحياة البشر لا تسيرها الصدفة العمياء، بل هناك عناية إلهية تقف معه وتأخذ بيده لعمل الخير وما فيه صالح المجتمع تمنحه القوة والشجاعة وتحفزه ليتسامى على رغبات الجسد ولا يصبح مستعبدا للنزعات والنزوات الفردية، بل يكرس مساعيه نحو تحقيق الصالح العام. وعلى الجانب الآخر، فإن الخوف من العقوبة ومن الحرمان من العناية الإلهية، يحمل الإنسان على تقنين سلوكه واجتناب كل ما من شأنه أن يجلب الضرر للآخرين ويتعارض مع المصلحة العامة لأن الآلهة لا تمنح رعايتها للفرد إلا من خلال كونه عضوا فاعلا في شعب الآلهة متكيفا معها ومنصاعا لقوانينها. تضامن أفراد الجماعة وتوحدتهم مع بعضهم البعض ومع آلهتهم يمنحهم الشجاعة والثقة للوقوف في وجه التحديات في صراعهم مع الطبيعة ومع الجماعات الأخرى. يعتبر رابرتسن سُمِت ترسيخ هذا التضامن هو أهم وظيفة اجتماعية تؤديها الممارسات الدينية التي تتمحور في أساسها وفي مجملها حول تقديم القرابين.

المحاضرة الثامنة فيها تكرر لكثير مما سبق ذكره من أفكار في الفصول السابقة وفي كتاب القرابة والزواج. يعود بنا رابرتسن سُمِت في هذه المحاضرة إلى الجذور الأولى لتقديم القرابين عند الساميين الرّحل، تلك الجذور الموهلة في البدائية والتي سبقت اكتشافهم للزراعة والتي يعتبرها أولى مظاهر الدين، وبالتالي فهي تمثل جوهر الدين وأصله. يبدأ بالقول بأن القران في الديانات البدائية كانت وليمة مقدسة وحدثا اجتماعيا ولذلك فهي تعد تعبيرا صادقا عن متانة وقدسية علاقة القربى التي تربط أفراد العشيرة بعضهم ببعض وبربهم وتآخي ما بينهم بما تفرضه شعيرة المألحة وطقوس الضيافة عند الساميين من عهد وميثاق والتزامات متبادلة بين من يغمسون أيديهم في نفس الإناء ويأكلون على سفرة واحدة commensals. في المجتمعات البدائية هناك نوع واحد فقط من العلاقة المطلقة التي لا يجوز انتهاك حرمتها، تلك هي علاقة القربى العشائرية وعصبية الدم. والقرابة عند الإنسان البدائي لا تدرج فيها، فالناس في نظره إما قريب من لحمه ودمه، لذا فإن دمه وماله حرام، وإما غريب يحل سلبه وسفك دمه. في هذه المرحلة لا يحترم الإنسان حياة أي إنسان أو حيوان ما لم يرتبط معه بصلة القرابة المقدس ولا توجد أي رابطة خارج إطار

رابطة الدم. انطلاقاً من هذا المفهوم فإن قتل القريب من أبناء العشيرة هي الجريمة الوحيدة التي تعد جريمة قتل. ويمكن تمويه رابطة الدم إن لم تكن موجودة أصلاً ودمج الغرباء في دائرة الأقارب من خلال شعيرة المالمحة وطقوس الضيافة وعن طريق الحلف الذي يتضمن ذبح قربان الحلف الذي يعد شعيرة من أهم شعائر التحالف، وبذلك يصبح للحليف ما للقريب وعليه ما عليه. فالقربان التي تقدم للآلهة ما هي إلا طقوس لتوثيق أو أصر القربى العضوية بين العباد وأبيهم الرب وتجديد العهد أو الميثاق بينهم وبينه بشكل دوري حتى لا يبلى ويؤسى، أي أن تقديم القربان طقوس اجتماعية بقدر ما هي طقوس دينية.

ويسترسل رابرتسون سميث في إيراد الأمثلة والشواهد على قوانين الضيافة عند عرب الصحراء. ثم ينتقل إلى الحديث عن طقوس الحلف بين القبائل العربية ويكرر ما سبق أن ذكره في كتابه عن نظم القرابة والزواج عن العرب القدماء بخصوص أن طقوس الحلف لا تستكمل إلا بإرافة دم الذبيحة التي يتشارك الحلفاء في أكل لحمها وبذلك يصبحون بمقام الإخوة والأقرباء لبعضهم البعض. ثم يعود إلى الحديث عن مفهوم القرابة عند الأقوام البدائية والذي تحدث عنه في كتابه عن نظم القرابة والزواج بما مفاده أن الانتماء العشائري يطغى على الانتماء العائلي مما يلغي درجات القربى لأن علاقات القربى لا تقوم بين الأفراد وإنما بين العشائر التي تشكل كل منها كتلة مترابطة مقابل العشائر الأخرى. أضف إلى ذلك مفهوم الثأر الذي يقول بأن أفراد الجماعة القرابية يعتقدون بأن دم أسلافهم الذي يجري في عروقهم يوحد بينهم برباط الحياة المقدس ويجمعهم في عصبية قرابية واحدة، وهذا ما يعكس شعور أبناء العشيرة بأنهم يشتركون جميعهم في حياة واحدة تتوزع بين أفراد الحي مما يعني أن سفك دم أي منهم هو سفك لدم المجموع، كما أن التزامات أي واحد منهم تجاه أي طرف آخر هي بمثابة التزام من جميع أفراد العصبية تجاه ذلك الطرف. الالتزام بنصرة القريب والثأر له يعلو على كل الالتزامات وأي التزام آخر يتعارض معه يعد لاغياً ولا قيمة له.

وكما سبق وأن ذكر رابرتسون سميث في كتابه عن نظم القرابة والزواج فإن المجتمعات في تلك المرحلة الطوطمية كانت تمارس الزواج الخارجي مما يعني أن التابوهات التي يتبعها الزوج في الأكل تختلف عن تلك التي تتبعها الأم وأبنائها الذين ينتسبون لها، ولذا قلما يجلس الأب مع زوجته وأولاده على مائدة واحدة. الأقرباء الذين ينتمون لنفس النسب فقط هم الذين يحل لهم الأكل مع بعضهم البعض من نفس الطعام في وليمة جماعية تتسم بطابع القدسية لأنها توحد بينهم برباط القرابة المقدس وبكل ما تتضمنه شعيرة المالمحة من التزامات متبادلة يقدسها الجميع ويلتزمون بها. لذلك لم تكن القربان شأنًا عائلياً، بل شأنًا عامًا وحدثًا اجتماعياً، وكانت المناسبة الوحيدة لذبح القربان هي حينما يجتمع أبناء العشيرة الواحدة ليتشاركوا في لحمها ويأكلوا من نفس الذبيحة مع إلههم. كانت كل ذبيحة قرباناً ومناسبة احتفالية بهيجة مفعمة بالطقوسية يلتئم فيها أبناء العشيرة ليجددوا صلة القرابة فيما بينهم ويؤكدوا على العلاقة التي تربطهم بربهم. وبما أن الدم هو عنصر الحياة وأساس القرابة فإن الوليمة لا تتخذ طابعاً قدسياً إلا إذا اشتملت على قربان، على ذبيحة يُسفك دمه ليقدّم للآلهة بينما يأكل أفراد العشيرة لحمها.

ويفترض رابرتسون سميث مرحلة موعلة في البدائية كان الساميون فيها لا يفرقون تفرقاً حاداً بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية والطبيعة الحيوانية ولم يواجهوا صعوبة في تصورهم أن أيًا من هذه الطبائع يمكنها أن تتحول إلى الطبيعة الأخرى. وكانوا يعتقدون حقاً أن هناك أوامر قربية بين الآلهة والبشر، بين الآلهة والحيوان، وبالتالي بين البشر والحيوان بحيث يتحول الحيوان بحكم صلة القربى هذه إلى طوطم للعشيرة.

وغالبا ما نجد الآلهة عند الأمم السامية القديمة كل منها يقترن بحيوان يخصه ويقدم مثله أو يرسم الإله على هيئة كبش أو على هيئة عجل، كالعجل الذي اتخذهُ بنو إسرائيل بعد غياب موسى عنهم، أو غير ذلك من الحيوانات التي عادة ما تكون من الحيوانات المستأنسة. وكان البدائيون أيضا، كما قلنا، يدمجون مفهوم القداسة مع مفهوم القرابة، فكل ما هو مقدس قريب وكل ما هو قريب مقدس. فالآلهة مقدسة نظرا لصلتها القرابية وقريبة نظرا لطبيعتها المقدسة. الصلة القرابية تجعل حياة ابن العشيرة مقدسة، والطوطم حيوان مقدس وقريب، لذا فإن له من الحرمة والقدسية ما للآلهة وما للأقارب. هنا يقول رابرتُصُن سُمِت إن نحر القربان شبيه بقتل العشيرة لأحد أبنائها، فالقربان أصلا هو طوطم العشيرة الذي يرتبط معها بصلة القرابة، مثله في ذلك مثل أحد أبنائها. القربان بمثابة فداء وبديل لأحد أبناء العشيرة، كما افندى إبراهيم ابنه بكبش وافندى عبدالمطلب ابنه عبدالله بمائة من الإبل. عدم جواز نحر الطوطم لأي شخص بمفرده وضرورة تجمع القبيلة للقيام بعملية النحر يشبه عدم جواز قتل أحد أفراد العشيرة لو ارتكب ذنبا مثلا إلا من قبل الجميع الذين يشاركون كلهم في عملية القتل حتى لا يُدان أحد بقتله منفردا، ويشبه ذلك برجم الزانية التي يشترك الجميع في إزهاق روحها.

يزعم رابرتُصُن سُمِت أن استئناس الحيوانات بدأ مع الجماعات الرعوية وكانت كل جماعة تتخذ عادة جنسا واحدا من الحيوانات وتقوم على رعايته، كما نشاهد بعض القبائل تقوم على رعاية الغنم وبعضها على رعاية الإبل وبعضها، خصوصا في بلاد الشام والعراق، على رعاية البقر. وكانت الحيوانات في بداية استئناسها قليلة العدد ولو تغذى أهلها على لحومها لقضوا عليها، لذا اكتفوا بالاعتقالات على حليبيها وعلى دماؤها التي يسحبونها من عروقتها في المجاعات دون قتلها. وأقامت كل قبيلة علاقة طوطمية مع الحيوان الذي تقوم على رعايته. وإذا أجدبت الأرض وجفت ضروع الأنعام ونال أهلها الضر من الجوع واشتدت عليهم المسغبة ولم يجدوا أي مصدر آخر للغذاء اضطروا لنحر أحدها وفق الطقوس والإجراءات التي سبقت الإشارة إليها. ولا يجوز نحر الطوطم إلا بنفس الطريقة الجماعية التي يتم بها قتل ابن العشيرة. هذا يعني أنهم يعتبرون الطوطم فردا من أفراد العشيرة. ويورد رابرتُصُن سُمِت حالة وصفها القديس نيلس Nilus في القرن الرابع الميلادي عن عرب سينا حينما شاهدتهم يجتمعون قبيل بزوغ نجمة الزهرة فجرا وحال بزوغها ينقضون جميعا دون استثناء ليمزقوا بسيوفهم ناقة وضحاء في عقالها دون ذبحها ويأكلون لحمها نيا، بما في ذلك الجلد والشعر والدم والأحشاء والروث، تماما كما تفعل الكلاب المتوحشة، ولم تشرق شمس ذلك النهار وتختفي الزهرة إلا وقد التهموا البعير بالكامل.

في نهاية العصر الوثني، كما يقول رابرتُصُن سُمِت، بعد أن اعتاد الناس على أكل لحوم الحيوانات ولم يعد أمرا لازما اعتبار كل ذبيحة قربانا، انقسمت القرابين إلى صنفين: قرابين عادية مثل الغنم والبقر وغيرها من الحيوانات التي يحل أكلها، وقرابين استثنائية يكون فيها القربان حيوانا يحرم أكله في العادة كالخنزير الذي كان الحرايون والسوريون القدماء يقدمونه قربانا لأدونيس وأفروديت مرة واحدة في السنة. يرى رابرتُصُن سُمِت أن أكل هذه القرابين التي يحرم أكلها في الأحوال العادية تمثل أحد رواسب العصور الطوطمية ويقول أنها تمثل نقطة التماس بين المقدس والمدنس الذين يشملهما مفهوم التابو، كما سبق وأن بيّنا.

المحاضرة التاسعة تتناول المراحل الأخيرة من الديانات الوثنية التي يتبلور فيها الفرق بين الأضحية العادية التي تكون الذبيحة فيها من الحيوانات التي تشكل جزءا من طعام الناس ويحل أكل لحومها متى

ما توفرت، وبين القربان المقدس الذي يحرم تناول لحمه إلا في حالات استثنائية جدا ووفق طقوس سرية من أهم مغازيها الاتصال المباشر مع الآلهة. قبل ذلك، وفي المراحل الأولى من ممارسة الإنسان البدائي طقوس تقديم القرابين، لم يكن هذا الفرق موجودا وكانت كل الذبائح عبارة عن قرابين مقدسة ولا يحل بتاتا نحر أي ذبيحة إلا لغرض مقدس وبمشاركة جميع أبناء العشيرة الذين يشكلون مع ربهم ومع القربان لحمة واحدة ويرتبطون جميعهم برباط الدم المقدس الذي يمنحهم حياة واحدة يشتركون فيها جميعهم. سفك دم القربان الذي يسري في عروقه نفس الدم الذي يسري في عروقهم ما هو إلا سفك دم العشيرة وتعد على قدسية الحياة الربانية التي تدب في أجسادهم جميعا، بما في ذلك جسد الإله وجسد القربان. ومع ذلك فإن نحر القربان أمر ضروري له ما يبرره في الحالات الاستثنائية بشرط أن يشترك جميع أفراد العشيرة في نحره وأكل لحمه لأنه حيوان طوطمي يعامل مثلما يعامل ابن العشيرة الذي لا يجوز إزهاق روحه إلا بقرار جماعي ومشاركة جماعية. إنهم من خلال هذه الطريقة يجددون اللحم المقدسة التي تربطهم بربهم وبأحدهم الآخر ويؤكدون عليها. صحيح أنه في مراحل لاحقة أصبح كل من أكلوا من طعام واحد دخلوا بحكم شعيرة الممالحة في ميثاق شبه مقدس وأصبحوا في عداد الإخوة وأبناء العم، إلا أن ذلك لم يكن ممكنا في العصور الموهلة في البدائية إلا لمن يتشاركون في تناول لحم القربان المقدس الذي يرتبط معهم بصلة القربى ويشاركونهم الحياة والدم الذي يمنحهم هذه الحياة.

في تناول أفراد العشيرة جميعهم من لحم القربان ودمه يستبطن كل واحد منهم جزءا من طبيعة الطوطم وحياته المقدسة ليجدد الطاقة الربانية في ذاته هو ونبع الحياة في جسده. ويورد رابرتسون سميث بعض الشواهد على هذا المعتقد مثل شرب دم الأعداء من الفرسان أو الاعتقاد بأن أكل لحم الحيوان المفترس يمنح أكله الشجاعة. كما يعرج على طقوس التحالف وأخوة الدم بين الأعراب حيث يجرح كل واحد منهم يده ليختلط دمه بدم الآخر أو يلعق كل منهم دم الآخر ليتحولوا بموجب ذلك إلى أقارب. وبما أن دم أحد أفراد العشيرة ما هو إلا جزء لا يتجزأ من دماء بقية أفرادها والتي تشكل في مجموعها مخزونا واحدا من الطاقة والحيوية فإن اختلاط دم فردين من عشيرتين مختلفتين يعني اختلاط دماء أفراد العشيرتين جميعهم، بمعنى أن الحلف بين الفردين يعد ملزما لأفراد عشيرة كل منهما. ثم تمت الاستعاضة لاحقا عن دم المتحالفين أنفسهم بدم القربان، بصفته فردا من أفراد الجماعة القرابية، أو العشيرة. ويغمس المتحالفون أيديهم في دم القربان ويمسحون بالدم على النصب أو الصنم ليوثقوا الحلف بإشراك الرب كطرف فيه، كما في "لَعَقَةُ الدَّم" (الألوسي ١/١٣١٤: ٢٤٨-٩). وحيث أن الانتماء العشائري والانتماء الديني يعنيان ذات الشيء ويستحيل انفصالهما فإن مسح المتحالفين بأيديهم الملطخة بالدم على نفس الصنم تعني أنهم أصبحوا جميعا عشيرة واحدة تربطهم عصبية الدم الواحد ويدينون لإله واحد. لكن رابرتسون سميث يستدرك ليقول إن الأحلاف لم تكن هي أصل القرابين لأنها لم تنشأ إلا في مراحل متأخرة بعد أن تراخت روابط الدم العشائرية وأصبحت التحالفات بين العشائر التي لا ترتبط أصلا بروابط الدم أمرا ضروريا لأغراض الدفاع والهجوم. أما القرابين فإن بداياتها الأصلية تعود إلى جذور أبعد من ذلك قبل نشوء الأحلاف التي لا تعدو أن تكون علاقات قربى مصطنعة. كان الأصل في القرابين هو توثيق عرى الصلات القرابية الطبيعية القائمة أصلا بين أفراد العشيرة وبينهم وبين إلههم الطوطم. فكلما أصابتهم مجاعة أو قحط أو كوارث أو أوبئة، أو كلما شعروا، لأي سبب من الأسباب، أن إلههم منصرف عنهم وأن علاقته معهم فقدت حميميتها وبدأت تشويها الوحشة والتوتر شعروا

بالندم وسارعوا إلى ترميم الصلة معه وتجديدها وقدموا له القرابين لاسترضائه ومصالحته. وحيث أن وحدة الجماعة مع إلههم وحدة مادية تقوم على الدم المشترك فإن أي تراخ يلحظونه في هذه العلاقة يمكنهم ترميمه وإصلاحه بذات الوسائل المادية. فلو حلت بهم مسغبة أو وباء أو أي جائحة فإنهم يعتقدون أن سببها غضب الرب فيسارعون إلى استرضائه وإعادة أو أصر القرى معه إلى سابق عهدها من القوة والمتانة عن طريق الطقوس وسفك دم القرابين. وهم في تقديمهم القرابين لإلههم لا يفترضون أنه بحاجة لهم ولكن دافعهم من سفك دم القرابين هو تجديد علاقة الدم مع الإله.

هذا النمط المادي البحث من التفكير تمتزج معه اعتبارات من نوع آخر تشكل نواة أخلاقية متسامية. من هذه النواة تنبثق فكرة النذور والفدية والتوبة والكفارة عن الذنوب على المستوى الجماعي أو على المستوى الفردي. ومنذ القدم ارتبطت طقوس الممالحة عند الساميين مع فكرة التراضي والتصالح والعفو عما سلف. فلو أنك تخاصمت مع صديق عزيز عليك فأفضل طريقة للمصالحة هي أن تتناولا وجبة العشاء معا. ومن هنا بدأت تفترق طقوس القرابين الجماعية التي تهدف إلى ترميم علاقة الجماعة مع ربها عن النذور والتقدمات الفردية التي تهدف إلى استرضاء الآلهة لمغفرة الذنوب والتكفير عن الخطايا الفردية أو الشفاعة أو تلبية الطلبات واستجابة الدعوات. ومن الأمثلة على ذلك قطع الشخص عرق من عروقه لإسالة الدم أو حلق الشعر في حرم الآلهة. هذه الممارسات تحولت لاحقا إلى رموز لاستعداد الشخص للاستشهاد وبذل النفس في سبيل إرضاء الآلهة، ثم صار التطرف فيها عند البعض يعد أبلغ تعبير عن قوة القناعته ورسوخ الإيمان، كما في جلد النفس وضربها بالسيوف والسلاسل والآلات الحادة لإسالة الدماء الغزيرة من الجسد، لأن هؤلاء يرون أنه كلما كانت المبالغة أشد كلما كانت الفاعلية أقوى. إلا أن هذه التقدّمات والطقوس لم تكن في حقيقتها هدايا وقرابين بالمعنى الدقيق ولم يكن المقصد الأصلي لها إيذاء الفرد نفسه بقدر ما هو تحقيق نوع من التواصل المادي والالتحام الملموس مع الآلهة أو لإبرام حلف جديد معها كما كان يفعل المتحالفون قديما حينما يقطعون عروقهم لتختلط دماءهم. ولتحقيق الاتصال المادي مع الرب قد يكتفي الشخص بترك قطعة من حليه أو ثيابه أو سلاحه في حرم الآلهة، كما كان الجاهليون يفعلون مع ذات أنواط، ومثلما أن طريقة البدو في التضرع والتوسل والاتصال مع الشخص الآخر هو تقبيل يده أو ملامسة لحيته أو طرف رداءه الذي يرمز لجسده، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم قول امرئ القيس:

وإن تك ساءتكم مني خليفة فسلي ثيابي من ثيابك تنسل

ويستطرد رابرتُصنُ سُمِت في وصف ممارسات النوح على الميت بما يشمله ذلك من نثف الشعر ومخش الخدود وتقطيع الثياب وغيرها من الممارسات التي يقول إن القصد منها في الأزمنة البدائية هو نوع من التواصل المادي الرمزي مع المتوفى، وإن صارت تتخذ مناحي أخرى في العصور اللاحقة. وربما حلق النائحون شعورهم على قبور موتاهم بعد دفنهم أو جرحوا أنفسهم لتسيل دمائهم على القبور أو في الأكفان. واعتاد المحاربون القدماء أن يجز الواحد منهم نواصي الأسرى من الأعداء ويضعها في كنانته اعتقادا منه أنه ما دام الشعر في حوزته فإن العدو يظل تحت سيطرته.

ويوضح رابرتُصنُ سُمِت الفرق بين مثل هذه الممارسات وبين القرابين البشرية. هذه الممارسات يقصد منها إرضاء الإله من قبل الأفراد الذين يقومون بها واستعطافه لصالحهم هم. أما القرابين البشرية الذي يقدم للآلهة فإنه لا يُقتل برغبة منه وليس القصد من قتله أن ترضى الآلهة عنه هو وإنما عن من قدموه أضحية لها.

ينهي رابرتسون سميث محاضرته التاسعة بالتذكير أن تقديم القرابين عند الساميين لم يكن في أساسه تقدمة أو إتاوة وإنما قداس جماعي يشترك فيه العباد مع ربهم في تناول القربان لتجديد العهد وتحقيق التواصل معه. في البداية كان العباد يأكلون حتى دم القربان وروثه وأمعائه. ثم صاروا يرشون الدم على الأنصاب على أنه من نصيب الآلهة. وفي مرحلة متأخرة صار نصيب الآلهة هو الشحم والأحشاء التي يحرقونها ليتصاعد دخانها إلى الآلهة التي انتقل مأواها من الأرض إلى السماء. كانت عملية الذبح وسفك الدم تشكل جزءاً أساسياً من الهدي عند عرب الجاهلية وكان المتعبدون يقفون شاخصين بأبصارهم نحو النصب أثناء عملية الذبح يشاهدون الأهادي تنحر ودمائها تسيل في الغيغ. أما عند الإسرائيليين والكنعانيين فقد فقد سفك الدم أهميته الرمزية وتحول المذبح إلى محرقة لحرق القرбан بالكامل أو أجزاء منه. إلا أن رواسب الجذور الأصلية لتقديم القرابين ظلت ماثلة في احتفاظ المذبح الذي تحرق عليه التقدّمات باسمه الأصلي بالعبرية وكذلك في ذبح القربان بالقرب من المذبح ورش دمه على جوانب المذبح وأساساته. وفي قربان الكفارة يغمس الكاهن يده في دم القربان ويمسح به القرون المرسومة أعلى المذبح. كما احتفظوا برش دم القربان على الكاهن عند التعميد وعلى الأجدم والأبرص عند التطهير، أي في الحالات الاستثنائية التي تحتاج إلى تأكيد الاتصال مع الآلهة بشكل قوي.

هذه التحولات الدينية جاءت مواكبة لما طرأ من تحولات جذرية طالت التنظيمات السياسية والاجتماعية والتحول من حياة الرعي البداوة إلى حياة الاستقرار والزراعة واستئناس الحيوان وتأسيس الممالك. حينها صار الناس يتصورون الآلهة على شاكلة الأمراء والملوك وأسياد الأرض، ويتعاملون معهم كما يتعامل الخادم مع سيده من حيث الخضوع وتقديم البيعة ومراسم الولاء المتمثلة في تقديم الهدايا لاسترضائهم والتضرع لهم، إذ لا يجوز لفرد من أفراد الرعية أن يلقي ملكه خالي اليدين. بهذه الطريقة فقدت القرابين والمنح طابعها القدسي وتحولت من تقدّمات للآلهة إلى زكاة على ما تنتجها الحقول من حبوب وغلّال وماشية كان ولي الأمر يستفيد منها للصرف على حاشية القصر وكهنة المعبد وفي إقامة الولائم لكبار الضيوف والزوار. وكان قسماً كبيراً من هذه الهدايا والتقدّمات عبارة عن نقود، بدلا من الأشياء العينية، تُرفق مع الشفاعات والالتماسات والطلبات الخاصة لولي الأمر لاسترضائه والحصول على موافقته، أو غرامات يدفعها الرجال الأحرار كجزاءات على مخالفات ارتكبوها لأنه لم يكن من المسموح به في تلك العصور القديمة بتوقيع عقوبات بدنية على المواطنين الأحرار، على خلاف العبيد والموالي. ويقول رابرتسون سميث، مشيراً إلى نظرية إدوارد بيرنت تايلر عن القرابين والتي سبق الإلماح إليها، أن هناك من يرون أن هذه التقدّمات والهدايا لاستعطاف الآلهة لغفران الذنوب هي الأصل الذي انبثق منه قربان كفارة الخطيئة. ثم يرد معارضا بالتأكيد على أن أصل الكفارة يعود إلى بدايات موغلة في القدم ترتبط بالنشأة الأولى لتقديم القرابين وهذا ما يوضحه في المحاضرة العاشرة.

في المحاضرة العاشرة يحاول رابرتسون سميث أن يتتبع مراحل التحولات التي مرت بها الأضاحي والكفارات عند الساميين والتي انبثقت في الأصل وتفرعت من القربان المقدس الذي يشارك فيه الرب عباده في احتفال جماعي بهيج ويتناول معهم دم القربان ولحمه الذي يقطعونه حياً ويأكلونه نيباً ينبض بالحياة ليستبطنوا هذه الحياة النابضة في عروقهم. هذه هي الصورة البدائية للقداس الجماعي الذي تطور في مراحل لاحقة وتفرع إلى فرعين هما الأضحية والكفارة. الأضحية بدأت تفقد قدسيتها شيئاً فشيئاً حتى

تحولت في نهاية الأمر إلى مجرد ذبيحة يُمسح شعرها باليد ويُذكر عليها اسم الله ويراق دمها على المذبح ثم تطبخ وتؤكل بمناسبة وبدون مناسبة، كغيرها من أصناف الطعام. إلا أنه بينما بدأ مفهوم القداسة في الأضاحي يخف حتى كاد أن يتلاشى نجد أن هذا المفهوم صار يتركز في الكفارة التي أصبح الغموض يلف طبيعتها وصار الشعور حيالها يتأرجح بين اعتبارها على درجة عظيمة من القدسية بحيث يحرم أكلها أو حتى المساس بها وبين اعتبار فاعليتها في التكفير تعتمد على المشاركة في تناول لحمها ودمها لاستبطن عنصر الحياة فيها. فهناك حالات يجوز للكهنة المرسمين فقط أكل لحم الكفارة ودمها، وهناك حالات يُسكب دم الكفارة على يدي المذنب وجسده بينما يحرق لحمها على المذبح وهناك حالات يتم فيها تطهير المذنب برماد الكفارة المحروقة وهناك حالات يكتفي المذنب بوضع يده على رأس الكفارة قبل ذبحها وحرقتها وهناك حالات يحرم حتى مسها ويجب حرقتها كاملة على المذبح أو رميها في البحر أو خارج المدينة، ومن يذبحها أو يمسه يُعد نجسا يجب عليه الاغتسال والتطهر.

مع مرور الوقت وتطور أساليب الحياة صار الناس يعزفون عن أكل اللحم النيئ وأصبح الدم، بدون اللحم، هو الذي يمثل لهم عنصر الحياة المقدس، وتخلوا عن تناوله مع اللحم واكتفوا برشه على أجسادهم. ثم تخلوا حتى عن ذلك وكرهوه وصاروا يرشونه على الأنصاب. وهكذا صار الدم من نصيب الآلهة واللحم من نصيب العباد. ومع ذلك ظل الساميون محتفظين حتى تلك المرحلة بقداسة الحيوانات المستأنسة فلا ينحرونها ولا يأكلونها إلا في المناسبات المقدسة. ثم بدأ التساهل في أكل لحم الأضحية في المجاعات والحالات الاضطرارية وصار الناس يكثرون من المناسبات الدينية ويختلقونها كلما تاقَت أنفسهم أكثر إلى اللحوم التي اعتادوا على أكلها وأدمنوا عليه حتى تحولت الأضحية في النهاية إلى ذبيحة عادية ووصل الأمر إلى طهيها وأكلها مثلها مثل غيرها من أصناف الطعام. هذا مرده، كما يقول رابرتصن سُمِت، إلى أن البشر بعد ما تجاوزوا مرحلة الهمجية أصبح من الصعب عليهم الاحتفاظ بالمعتقد البدائي الذي يقول بأن الحيوان الطوطمي يرتبط بصلة قربي مع الله والإنسان أو أن روح الآلهة تحل فيه، كما أن حياة الزراعة والاستقرار أبعثت الناس عن مصادر الغذاء البرية التي كانوا يحصلون عليها عن طريق اصطيادها حينما كانوا يعيشون حياة رعوية في الصحراء، فاضطروهم الجوع والعوز إلى التغذي على حيواناتهم المستأنسة حينما تشح منتجاتها من الحليب وغيره.

ومع ذلك يبقى السؤال كيف ظلت بعض أجناس القرابين محتفظة بقداستها الأصلية بالرغم من هذه التطورات بحيث وصلت قدسيتها إلى حد تحريم أكلها أو حتى الاقتراب منها أو مسها، ثم لماذا احتفظت هذه الأجناس تحديدا بفاعليتها التكفيرية!

هناك فرق عند القبائل الرعوية بين الحيوانات المستأنسة، التي ينشأ بينهم وبينها اعتماد متبادل بحيث يقومون على رعيها والعناية بها بينما يحصلون منها بالمقابل على غذائهم من الحليب ومشتقاته، وربما فصدوا عروقتها عند الحاجة للحصول على قليل من الدم ليتغذوا عليه، وبين الحيوانات المتوحشة أو التي لم يتم استئناسها بالكامل مثل الحمام والكلاب والخنازير، التي كان الساميون حتى عصورهم الوثنية المتأخرة يحيطونها بالتابوهات وربما شيئا من القداسة. هذه الحيوانات غير المستأنسة كانت أصلا هي الحيوانات المقدسة في العصور البدائية التي سبقت ظهور الزراعة واستئناس الحيوانات. الطوطمية التي تقوم على الاعتقاد بقدسية الحيوانات وبأنها تمت بصلة القربي الطبيعية للإنسان لا توجد

في أعمق صورها وأوضحها إلا عند الشعوب الموغلة في البدائية كما في أستراليا والأمريكيتين. بعدما تنتقل الجماعات البدائية من مرحلة الجمع والصيد والالتقاط إلى مرحلة الرعي ومن خلال الاعتماد المتبادل بين الرعاة وحيواناتهم ينتقل شعور القداسة لديهم وصلة القربى من الحيوانات المتوحشة إلى الحيوانات الأليفة التي أصبحت تقوم عليها حياتهم ومصدر رزقهم. هذا يفتح المجال أمام تصور ديني جديد ومغاير لما قبله، وكذلك أمام تكتلات وتنظيمات دينية وسياسية مختلفة عن التنظيمات العشائرية البدائية، خصوصا مع بدايات التحول إلى مرحلة الزراعة، مما يكرس هذه التوجهات الجديدة. من هنا تبدأ مفاهيم الألوهية والقدسية تتجه نحو الحيوانات الحلوبة والمستأنسة مثل البقر والضأن والماعز والإبل. وهذا ما يحيلها بالتالي إلى قرابين مقدسة بدلا من الحيوانات المتوحشة التي تتحول إلى حيوانات يحرم نحرها وأكلها حرصا من الديانات الجديدة على اجتثاث جذور الوثنية الجاهلية. يأتي هذا التحول الديني مترامنا مع التحول الاجتماعي المتمثل في ظهور تشكيلات قبلية كبرى مبنية على علاقات التحالف والتبني بدلا من علاقات العصبية والقرابة الطبيعية التي كانت تميز العشائر الطوطمية الصغيرة. هذه المفاهيم الجديدة تغلف المفاهيم البدائية للقرابين لكنها لا تجتث جذورها بالكامل لأن الجماعات الرعوية أو الزراعية عادة ما تتألف من اتحادات قبيلة كبيرة مكونة من عدد من العشائر الصغرى المتحالفة والتي كانت كل منها في مراحلها البدائية الأولى، قبل تشكل الاتحاد القبلي وانضمامها له، تقدس حيوانا بعينه يخصها دون غيرها. وتظل الذكرى المقدسة لهذا الحيوان الطوطمي ماثلة في اللاوعي الجمعي لدى أبناء العشيرة.

مع انتشار الزراعة على نطاق واسع أصبحت الحيوانات المستأنسة، كما ذكرنا، ذبائح تؤكل لحومها بشكل شبه عادي مما انتزع عنها قدسيتها وفعاليتها في التكفير عن الخطايا والذنوب. بينما الحيوانات التي لم تستأنس مثل الكلب والخنزير والجرذان والحمام والتي فقدت مكانتها في طقوس العبادة ظلت محتفظة بحرمتها الأولى وما يحيط بها من تابوهات تحرم أكلها إلا في مناسبات استثنائية، لأن هذه الأجناس المتوحشة هي أقدم الأجناس التي اتخذت منها الشعوب البدائية طواطمها وقرابينها المقدسة. لذلك حينما يمر الشعب بأزمات خانقة وكوارث حقيقية، وتفقد الديانة الرسمية فعاليتها في مواجهة هذه الأزمات المادية والروحية، كما حدث بالنسبة للشعب اليهودي خلال تاريخه الطويل، بما في ذلك الأسر البابلي، فإن كل فرد يبدأ في البحث عن الخلاص لنفسه وينكس الناس إلى مراحل التفكير الطوطمي المخزونة في اللاوعي ويبحثون عن وسائل ناجعة وفعالة للتكفير عن خطاياهم فيتقربون بحيوانات تحرمها ديانتهم المتهاكلة لكنها كانت مقدسة في العصور الطوطمية. وينتشر تقديم مثل هذه القرابين عند الجماعات السرية وعند طبقات الشعب الدنيا. ومن ميزة الجماعات السرية التي تتبنى مثل هذه القرابين أنها تتخطى الحدود العشائرية والقبلية، بل حتى الوطنية، وتفتح أبوابها لكل من أراد الانضمام إليها. وكل من فقد الأمل والثقة في آلهته الأصلية انضم لهذه الجماعات. ويشبه رابرتسون سميث هذه الحالة بحالة الصعاليك والخلعاء الذين تتخلى عنهم عشائرتهم فليجأوا إلى عشائر أخرى.

في البدايات الأولى لمرحلة الرعي كان كل حيوان من حيوانات القطيع ما زال يعد حيوانا طوطميا مقدسا تربطه صلة القربى الطبيعية مع أفراد العشيرة من البشر. في تلك المرحلة البدائية لم يكن هناك أسباب تدعو للندم والتوبة والتكفير حيث كان العباد عموما على علاقة جيدة مع أبيهم الرب، تماما مثلما أنهم على علاقة

جيدة مع بقية أقاربهم، حيث كانت علاقة القربى تحظى بقدسية عالية عند الجميع والكل يحترمها ويلتزم بحقوقها وواجباتها. كلما هو مطلوب هو تجديد هذه العلاقة بين فينة أخرى وتأكيدا بنحر قربان يستبطن الجميع ما في لحمه ودمه من سر الحياة المقدس الذي يعيد توثيق صلتهم بربهم و ببعضهم البعض، كما تعيد توثيق الصلة بقريبك بأن تقوم بزيارته أو دعوته لتناول الطعام معك من فترة لأخرى، ليس لأنه مغضب لك وأنت تحاول استرضاءه، وإنما حتى لا تنقطع الصلة بينكما.

سبق أن ذكرنا بأن القربان الحيواني في الأصل كان يعد بالفعل واحدا من أبناء العشيرة تربطه معهم علاقة القربى. إلا أنه مع مرور الوقت وبعد أن وثب الإنسان تلك الوثبات على سلم التطور الثقافي والاجتماعي والأخلاقي بدأ يتحور هذا المفهوم البدائي، فلم يعد الإنسان قادرا على أن يتصور أن البشرية مرت بمرحلة كان الناس فيها يعتقدون فعلا أنهم يرتبطون مع طوطمهم الحيواني بعلاقة القربى الطبيعية وأواصر الدم. وهكذا بعد استئناس الحيوان وانتقال الإنسان لحياة الرعي لم يعد للحيوان لا في طبيعته ولا في ذاته نفس القدسية التي كانت له في العصور الموعلة في البدائية، ولم تعد حياته تعادل في قدسيتها حياة فرد من أفراد العشيرة لأنه لم يعد ينظر إليه كما ينظر لأفراد العشيرة. من هنا صار الناس يتصورون خطأ أن المقصود بالنحر كان بالأصل هو فعلا أحد أبناء العشيرة وأن هذا القربان البشري صار في مراحل لاحقة يُفقدى بقربان حيواني كبديل يقوم مقامه، كما افتدى النبي إبراهيم ابنه بكبش بعثه له الرب. ومما عزز هذا الاعتقاد أن هناك جرائم يستحيل فيها افتداء الضحية البشرية واستبدالها بقربان حيواني، كما في جريمة قتل الأخ أو ابن العم القريب ومن في حكمهم، والتي يجب فيها قتل القاتل بشخصه، علما بأن هذه مقارنة خاطئة، كما يقول رابرتصُن سُمِت، لأن الشخص المقتول لا يقتل باعتباره قربانا مقدسا وإنما باعتباره مجرما خطيرا يجب التخلص منه. وفق هذا الفهم الخاطئ يصبح الحيوان مقدسا فقط حينما يُكرس كقربان يقدم للآلهة كدفية تُنحر بدلا من نحر أحد أبناء العشيرة. ولذا نجد المصريين مثلا يرسمون على قربانهم الحيوانية صورة إنسان مقيدة يديه ورجليه والسيف مصلت على رقبته.

ينفي رابرتصُن سُمِت فكرة أن تقديم القربان البشرية ممارسة بدائية سبقت تقديم القربان الحيوانية مذكرا بأن الشعوب البدائية كانت تتعامل مع القربان الحيواني على أنه فعلا من الأقرباء وأبناء العشيرة وأن ذبحه فعلا يعادل ذبح الإنسان، مما يعني أنه لا داعي أنذاك لذبح الإنسان أصلا. لكن لما فقدت الحيوانات قدسيتها بعد أن لم يعد الإنسان يعتقد أنها من أقربائه بدأ التفكير بتقديم القربان البشرية في حالات الضرورة القصوى والمناسبات فوق الاعتيادية لأن حياة الإنسان صارت أعظم قداسة من حياة الحيوان. أي أن تقديم القربان البشرية للآلهة جاءت في مراحل متأخرة نسبيا وبناء على فهم خاطئ لممارسات قتل الطوطم الحيواني عند الشعوب البدائية. وبما أن القربان البشري لا يؤكل وإنما يحرق تحول القربان من احتفال جماعي للتواصل مع الآلهة إلى كفارة تحرق على مذبح الآلهة لغسل الخطايا والآثام.

مع بداية مرحلة تقديم القربان البشرية يبدأ التمييز، كما يقول رابرتصُن سُمِت، بين الأضحية وبين الكفارة، اللذين ينبثقان من أصل واحد، هو القربان المقدس. لما ترسخ الاعتقاد الخاطئ عند الناس بأن القربان في الأصل كان قربانا بشريا وأن القربان الحيواني ما هو إلا بديل لافتدائه، جاءت فكرة القربان البشرية في الظروف الصعبة والكوارث حينما تحرق بالناس الأخطار ويشعرون بأن الدفية الحيوانية ليست مقدسة بما فيه الكفاية وبأن رفع البلاء يستوجب العودة للأصل وتقديم قربان بشري للتكفير عن ذنوبهم

وإرضاء الآلهة. وأحيانا تقدم الضحايا البشرية بصفة دورية في مواسم معينة مثل المواسم الزراعية أو تحت ظروف معينة كبناء جسر أو تشييد معبد. لكن أكل لحوم البشر تحيط به الكثير من التابوهات والمعتقدات الخرافية التي تجعل الناس يتخوفون ويتخوفون من أكل لحم القربان البشري، بل صاروا يتحرجون حتى من أكل لحوم القربان الحيوانية التي يُفندى بها القربان البشري نظرا لما تحتويه من شحنة عالية من القداسة التي تشكل خطرا على كل من يقترب منها من غير الكهنة والسدنة. فصارت هذه الكفارات تُحرق بالكامل على نار المذبح أو تدفن خارج الأسوار أو ترمى في البحر للتخلص من الجثة وما يحيط بها من تابوهات وحُرُمات. هذا هو أصل الكفارة التي تحرق بكاملها على نار المذبح في معابد اليهود أو تحرق أحشائها ويرمى لحمها بعيدا خارج أسوار المدينة. إلا أن الاعتقاد عند الإغريق بأن دماء القربان البشرية تشفي من الصرع والاعتقاد عند العرب بأن دماء الأشراف تشفي من داء الكلب كما في قصة عبد يغوث بن وقاص الحارثي الذي أسرته بنو تميم في الكلاب الثاني وقتلوه بأن قطعوا عرقه الأكلح وتركوه ينزف حتى مات، وما شابه ذلك من الاعتقادات قد يوحي بأنهم كانوا يتناولون شيئا من دم القربان البشري أو أنهم يدهنون به أجسادهم أو يغمسون به أيديهم نظرا لقداسته وما يرجونه من الشفاء والبركة وراء ذلك. ومن الأدلة الأخرى على تقديم القربان البشرية عند العرب وأد البنات وحكاية المنذر بن ماء السماء مع الشاعر عبيد بن الأبرص والتي تروى على عدة أوجه.

أما الأضاحي العادية فلأنها لا تتضمن أي إشارة مبطنة إلى أنها فدية لقربان بشري ولا إلى أكل لحوم البشر فقد استمر الناس في أكل لحمها، عدا دمها الذي يراق على النصب أو المذبح وأحشائها التي تحرق على نار المذبح عند اليهود والكنعانيين. هذه هي الأجزاء التي يتركز فيها عنصر الحياة وبالتالي تتركز فيها القدسية، مثل الدم والأحشاء، لذا يحرم أكلها على البشر. إلا أن العبرانيين شيئا فشيئا صار يتكرس لديهم الاعتقاد أن ما لا يأكله البشر من هذه الأجزاء هو من نصيب الآلهة وأنه يحرق لكي يتصاعد دخانه إلى الآلهة التي تتلذذ برائحته، وذلك على أساس أن الدخان المتصاعد أقرب إلى طبيعة الإله الأثرية، كما سبقت الإشارة. إلا أن رابرتسون سميث ينفي ذلك ويورد بعض الأدلة ليبين أن الحرق لم يكن في البداية يشكل جزءا أساسيا في طقوس الأضاحي والكفارات وأنه جاء لاحقا نظرا فقط لكونه أنجع وسيلة للتخلص من الأجزاء التي يحرم على البشر أكلها لفضاعة قداستها وحرمتها. ومن الأدلة التي يوردها أن الدم الذي يقول اليهود إنه من نصيب الآلهة كان الإغريق يستخدمونه للتطهر والعرب للاستشفاء.

الهدف الذي يريد رابرتسون سميث أن يصل إليه هو إثبات أن القربان عموما لم تكن في الأصل تقدم كهدية أو منحة للرب، أي أن القربان لم يكن ملكا شخصيا لفرد بعينه تخلق عنه طوعا ليهبه للآلهة من أجل التقرب لها. فمن المؤكد أن تقديم القربان أصلا يسبق تبلور مفهوم الملكية الخاصة وأن بداياته الأولى تعود إلى مرحلة لم يكن يسمح فيها أصلا لأحد أن يذبح ذبيحة إلا بموافقة ومشاركة كل أبناء عشيرته، كما سبق القول، والذين يقطعون القربان وهو حي بدون ذبحه ويأكلون لحمه وهو يرتعش لأن بقايا الحياة ما زالت تدب فيه ولا يتركون شيئا من القربان إلا أكلوه لأن كل شيء فيه مقدس بما في ذلك الروث والأحشاء والدم والعظم والجلد والشعر. إلا أن أذواق الناس شيئا فشيئا بدأت تشتمز من وحشية مثل هذه الممارسات. كما بدأ يتبلور التفريق بين درجات القداسة فليس كل شخص على درجة من القدسية والطهارة تمكنه من تناول الأجزاء التي يتركز فيها عنصر الحياة وشحنة القداسة في القربان دون أن يصاب بمكروه. الكهنة المرسمون

فقط هم الذين يتمتعون بهذه الدرجة العالية من القدسية التي تسمح لهم بأكل هذه الأجزاء. ثم جاءت فكرة أنه قد يكون من الأفضل رش الدم على المذبح وحرق الأحشاء وعدم أكل هذه الأجزاء المقدسة أصلاً حتى من قبل الكهنة والاكثفاء بأكل اللحم الذي تقل فيه شحنة القداسة، على أن يؤكل قبل مضي يوم أو يومين وإلا لا بد من التخلص منه. ويربط رابرتصن سُمِت بين هذا الشرط وبين ملاحظة القديس نيلس Nilus عن عرب سيناء الذين كانوا حريصين على التهام لحم القربان وهو ما زال يرتعش بالحياة والانتهاه من أكله قبل بزوع الشمس واختفاء نجمة الزهرة. أما الكفارة فإن شحنتها القدسية لا تسمح حتى بأكل لحمها وتحرق كاملة على نار المذبح. وبدأ حرق كامل الكفارة منذ أن بدأت ممارسة تقديم القربان البشرية التي يتأفف الناس من أكلها ويخافون من الاقتراب منها.

تبدأ المحاضرة الحادية عشرة بالتنبيه إلى أهمية التمييز بين طريقتين مختلفتين في حرق القربان لا علاقة لأحدهما بالأخرى. هناك الطريقة المعتادة وهي حرق ما يُعتقد أنه من نصيب الرب من القربان العادية على المذبح ليتصاعد دخانه إلى السماء ويصل إلى الآلهة التي يفترض أنها تتلذذ برائحة الشواء، وكذلك هي الحال بالنسبة للقربان التي تحرق وتقدم كاملة للآلهة. وهناك قربان الكفارة العظمى التي لا تُعتبر طعاماً للآلهة وتحرق بكاملها خارج أسوار المدينة بعدما يرش دمه ويحرق شحمها وأحشاؤها على نار المذبح.

هناك من الباحثين من يرى أن استخدام النار لحرق القربان بدأ على المذبح أولاً وأن الحرق خارج المدينة جاء في مرحلة متأخرة لحرق القربان التي تقدم كفارات عن الذنوب القاتلة والتي هي أقدس من أن يأكلها حتى المكرسين من السدنة والكهنة. القصد من الحرق خارج المدينة هو التخلص من الذبيحة التي تقوم مقام المذنب وليس تحويلها إلى دخان يصعد إلى السماء لتتذذ الآلهة برائحته، وذلك على افتراض أن رضا الآلهة في هذه الحالة يستوجب إزهاق روح المذنب ولا يقبل فدية عنه. إلا أن رابرتصن سُمِت يرد بالقول إذا كان قربان الكفارة ما هو إلا فدية تقوم مقام الشخص المذنب وترمز إلى قتله والقصاص منه فلماذا إذن يعتبر لحمه مقدساً ولماذا يرش دمه ويحرق شحمه وأحشاؤه على نار المذبح! ويضيف قائلاً إن هناك دلائل تشير إلى أن ممارسة حرق القربان أو أجزاء منها بدلاً من أكلها بدأت في مراحل سابقة لنصب المذابح في المعابد وقبل تبلور فكرة أن ما يحرق منها هو من نصيب الآلهة، كما أن ممارسة حرق الكفارات خارج الأسوار في الديانة اليهودية كان سابقاً لحرقها على المذبح. هذا يعني أن علينا أن نفسر نشوء المذبح.

في البداية كان المتعبدون يأكلون لحم القربان بالكامل، بما في ذلك دمه وجلده وعظمه وروثه. وشيئاً فشيئاً صار من المحرم أكل أجزاء من القربان العادي وقربان الكفارة بكامله، وما لا يؤكل يحرق. وفي مراحل لاحقة صار الحرق يتم على المذبح على أنه من نصيب الآلهة. كذلك الدم بعدما كان يشربه المتعبدون صار يسكب على الأنصاب والمذابح على أنه هو أيضاً من نصيب الآلهة. لنتذكر أن مفهوم القداسة عند البدائيين، بكل ما يكتنفه من تابوهات، نابع من كون هذا الجنس الحيواني أو ذاك مقدساً في ذاته وبحكم طبيعته الطوطمية التي تربطه برباط القرابة المقدس مع المتعبدين، أي ليس لكونه من نصيب الآلهة ومكرساً لها. أما في المراحل اللاحقة بعد تلاشي مفهوم الطوطمية وتبلور مفهوم الملكية الخاصة فإن الحيوان لا يكتسب القداسة إلا بعد أن يتم تكريسه كقربان للآلهة ويعد ملكاً لها. والقداسة هنا، على خلاف ما كان عليه الحال في المرحلة الطوطمية، ليست في ذات الحيوان ومن طبيعته، ولا تطال الجنس بكامله، وإنما فقط ذلك الحيوان الذي تم تكريسه تحديداً من بين بقية أفراد الجنس ليصبح قرباناً ودخل من خلال هذا التكريس في ملكية

الآلهة. جاءت هذه التطورات بالتساوق مع تطورات من نوع آخر تتعلق بنظام الملكية كان لها آثارها العميقة على الحياة الدينية والاجتماعية. فقد تحولت الحيوانات من أقارب وكائنات مقدسة تُحاط بالتابوهات ويحرم التعامل معها إلا وفق طقوس معينة إلى قطعان من الماشية تُباع وتُشترى وتنتقل ملكيتها من شخص لآخر. عند هذه المرحلة يصبح الحيوان شيئاً عادياً إلى أن يتم تكريسه كقربان يقدم هدية للآلهة وبذلك تنتقل ملكيته إلى ملكية الآلهة ولم يعد لصاحبه الذي تخلى عنه حرية التصرف فيه. هذا التكريس أدى إلى بروز فكرة أن القربان هدية يقدمها صاحبها من ماله للآلهة. ولتوصيل هذه الهدية لصاحبها الجديد كان لا بد من حرقها ليصل دخانها إليه في السماء. ثم جاءت بعد ذلك فكرة حرق القربان في المذبح الذي هو بمثابة موقد بيت الله الذي يعد فيه طعامه، مثلما يُعد الإنسان طعامه على نار الموقد في بيته. هذا يبين لنا مدى عمق التغيرات التي تطرأ على علاقة الأفراد بعضهم ببعض وعلاقتهم بالأشياء من حولهم حالما ينشأ نظام الملكية الخاصة، بما يترتب عليه من إمكانية نقل الملكية. هذا ما قاد في نهاية المطاف إلى تحول القربان من مناسبات يشترك الجميع في إحياؤها والتمتع بها فيما بينهم إلى مهنة يحتكرها الرهبان وتعود فوائدها لهم وللملوك بمعزل عن العباد، ولم تعد الآلهة أصدقاء وأقرباء لعبادهم، بل صاروا أقرب للملوك والحكام وبمنأى عن عامة الناس. في حالة القربان العادية لا تبرز مشكلة حقيقية بخصوص فكرة ملكية الآلهة للأشياء المقدسة وفكرة تكريس الأشياء الدنيوية لتتحول إلى هدايا يقدمها الإنسان للآلهة. فالقربان يقدم على مذبح الآلهة التي تتقبله ثم تدعو المتعبدين لتناول اللحم المقدس كضيوف على مائدة إلههم في المعبد، مثلما أن الملك يدعو حاشيته وعامة شعبه للتمتع بضيافته وتناول الطعام على مائدته في قصره. هذا المفهوم يتماشى مع تصور الإله كملك للعباد وسيد للبلاد وتصور المعبد كبلاط يستقبل فيه الرب رعيته وحاشيته وضيوفه الذين يقدرون إليه لتقديم مراسيم الولاء والطاعة والتمتع بضيافته. إلا أن المشكلة تكمن في أهم جزئية من طقوس تقديم القربان، ألا وهي تلك المتعلقة بسفك دمه وحرق أجزاء منه على المذبح. هذه الجزئية تصور لنا أن العباد، الذين يعتمدون على الإله في كل شيء، وكأنهم هم الذين يمدونه بالطعام والغذاء، وكأن الإله في حاجة لهم ويعتمد عليهم في تحصيل قوته ومعاشه. لب المشكلة هنا هو أن الناس آنذاك لا يتعاملون مع هذه المسألة فقط من الناحية الرمزية والروحية وكأن القربان مجرد تعبير عن الولاء والخضوع، بل كانوا يعتقدون فعلاً أن الآلهة تستمتع حسياً ومادياً برائحة الشواء، كما يرد صراحة في نصوص العهد القديم، وأنه كلما زادت كمية الشواء كلما كانت متعته أكبر.

وطالما كانت القربان شأنًا اجتماعياً تقوم عليه وتشترك فيه الجماعة المؤمنة فإن روح الأخوة الدينية والجو الاحتفالي يطمر هذا الجانب المادي الفج من الطقوس ويغلب عليه. أما حينما تتحول القربان إلى كفارات وإلى شأن فردي فإن هذه العملية التعبدية تُختزل وتُقرَّم إلى مجرد مساومة أو مقايضة مادية خالصة بين العبد وربّه خالية تماماً من أي بعد أخلاقي أو روحي. ومع ذلك يمكن التفاضل عن هذه المقايضة ما دامت الأمور تسير بشكلها المعتاد. لكن المشكلة تبرز بشكل حاد حينما تحل الكوارث والحروب وتتحول الأمور إلى الأسوأ ويتفجر غضب الرب لدرجة لم يعد من الممكن إرضاءه بتقديم قربانين من أشياء هي أصلاً هبة من الرب لعباده. فكيف يمكن تصور إرضاء الآلهة التي تملك كل ما في الكون بإهدائها شيئاً من نعمها التي أنعمت بها هي أصلاً على البشر. عند هذه المرحلة تحديداً يبدأ الناس يلتفتون إلى الجانب الروحي من الدين ويدركون أهميته وأن الطقوس والشعائر ما هي إلا أشكالاً مادية ترمز إلى تجسيد المعاني الروحية للدين.

هذا ما يقود إلى بلورة الأفكار السامية في علاقة العبد مع ربه مثل التقوى والورع والعدالة والإحسان وإلى تغلب التواصل الروحي على التواصل عبر الطقوس وتقديم القرابين وغيرها من الوسائل المادية.

باختصار، النظرية التي تقول إن القران تقدمية يهديها العبد لربه لا تقدم في حد ذاتها تفسيراً كافياً لحقيقة أن تقديم القرابين هو الشكل الكافي والوافي للممارسات التعبدية حتى في الديانات البدائية. وإذا كان لا يمكننا التسليم بصحة النظرية القائلة بأن القران العادي هدية يقدمها العبد من حرمه لاسترضاء ربه والتقرب له، فإنه من باب أولى لا يمكننا التسليم بذلك فيما يخص الكفارة التي تحرق بالكامل، خصوصاً إذا ما تعلق الأمر بتقديم قران بشري. هناك من يرى أن الكفارة التي تحرق بالكامل أكثر فاعلية لأن حرقها يجعلها بكاملها من نصيب الآلهة. لكن هؤلاء يغفلون أن القران العادي هو أيضاً كله من نصيب الآلهة. كل ما هنالك أن الآلهة في هذه الحالة تدعو العباد لمشاركتها في الوليمة وهم معترفون بفضلها عليهم وشاكرون لها على ذلك، بينما في الحالة الأخرى لا تتخلى الآلهة عن شيء من لحم الكفارة ليتناوله العباد. أما بالنسبة للقران البشري فإن النظرية تقود إلى نتائج سخيفة وفضيحة. سخيفة لأنها تفترض أن تقديم الوالد لمولوده الأول أو لأعز أولاده، الذي هو أثنى لديه من خزائن الدنيا كلها، كما في حالة النبي إبراهيم وعبدالمطلب، قرباناً للآلهة يعني بالضرورة أن الآلهة نفسها أيضاً ترى ذلك شيئاً قيماً. وفضيحة لأنها تصور الآلهة بصورة وحشية قاسية لا تتواءم مع طبيعة الديانة السامية وألهتها التي تتسم غالباً بالبهجة والحبور والتفاؤل والنأي بنفسها عن الكآبة والتجهم والعبوس. وعلينا أن نتذكر أن حرق القرابين البشرية لا يتم على المذبح وإنما خارج أسوار المدينة مما يؤكد أنها أصلاً لم يكن ينظر لها على أنها تقدمية للآلهة.

إقحام مفاهيم الملكية الخاصة في علاقة العبد بربه تركت آثاراً مدمرة على الديانات القديمة. في المراحل البدائية من التفكير البشري لم يكن الإنسان يميز تمييزاً حاداً بين الطبيعي وما فوق الطبيعي وبين المادي والروحي. انطلاقاً من هذا الخلط تشكل المفهوم البدائي للقداسة الذي يتمحور حول فكرة أن المؤثرات فوق الطبيعية تنبعث من أشياء معينة وتنتقل منها بالعدوى عن طريق الاقتراب منها أو ملامستها. كان من الضروري لتقدم البشرية أن تتجاوز هذا المفهوم الفج. ولأول وهلة قد نميل إلى الاعتقاد بأنه أمر جيد أن الأشياء المقدسة ليست في متناول البشر لأنها من حق الآلهة حصراً وأن أي خطر يتعرض له المرؤ جراء امتهاتها ليس منشؤه مؤثرات فوق طبيعية ضارة منبثقة من الأشياء المقدسة ذاتها وإنما منشؤه سخط الآلهة التي لا تبيح التعدي على ما يخصها. لا شك أن هذا مفهوم متطور ومفيد للبشرية من ناحية، لأنه أزاح عن كاهل البشر ذلك الرعب القاتل من التعامل مع القوى الفوقطبيعية الغامضة، ذلك الرعب الذي كبل الإنسان البدائي وأعاق تطوره وحرمه من حقه الطبيعي في إخضاع قوى الطبيعة لما فيه منفعة. فقد أدرك الإنسان أخيراً أن القوى فوق الطبيعية مردها كلها إلى الإرادة الإلهية وإلى مشيئة الله الذي يستطيع التعامل معه وفق طقوس واضحة ومحددة من الممكن معرفتها والالتزام بها. لكن الأمر غير المحبذ في هذه الطقوس، من ناحية أخرى، أنها تأسست وفق مفهوم الملكية الخاصة، ذلك المفهوم الذي يقصي الجانب الروحاني ويبرز الجانب المادي في علاقة العبد مع ربه. وأمام طغيان المادة الجارف المتمثل في تغير مفهوم القران إلى شيء مادي، إلى تقدمية يهديها العبد لربه من ماله الخاص، بدأت تتلاشى تلك الفكرة الفطرية الأولى المؤسسة على وحدة الرب مع عباده كما تؤكد شعائر القرابين في المراحل البدائية البريئة. تلك الفكرة البدائية، وإن غلفت لاحقاً بغلاف المادة، هي البذرة التي تتضمن الحقيقة الأزلية التي ظلت الديانات البدائية ترنو إليها،

ألا وهي تحقيق التواصل الحميمي مع القوى الإلهية من خلال طقوس القرابين وشعائر العبادة التي تتجاوز في معانيها وأهدافها مجرد تقديم هدية مادية للآلهة.

فكرة اللجوء إلى ما هو أعلى وأعز من التقدّمات والقرابين العادية كوسيلة أنجع وأجدى للتوبة وللتكفير عن الخطايا ولترميم العلاقة مع الرب لا ترد على ذهن الإنسان إلا في الظروف الحرجة للغاية، حينما يحس بأن ما حل به من سخط الله وصل إلى حد اللعن والقطيعة معه وطرده من رحمته. هذا النوع من التقدّمات الباهظة ليست غايته المحافظة على استمرارية العلاقة مع الرب، لأن العلاقة كانت قد انقطعت أصلاً، وإنما إعادة المياه إلى مجاريها من خلال إظهار التوبة والندم والتصالح مع الآلهة. في مثل هذه الحالة يكون هدف التقدّمات والقرابين هو التكفير عن الخطيئة إلا أنها تصبح على درجات تتراوح من الأضحية العادية إلى الكفارة التي لا تكلف كثيراً إلى الفدية باهظة التكاليف التي قد تتطلب قربانا بشريا. وهكذا يمكن تقدير كلفة التكفير عن الخطايا حسب درجاتها. وهذا لا يختلف عن ممارسات القوانين العرفية التي غالبا ما تلجأ إلى فرض الجزاءات والغرامات التي تقدر على حسب نوعية الجرم والتي يقبل بها المتضرر بدلا من الانتقام الجسدي من المعتدي. لكن هناك جرائم مثل جريمة القتل التي تتطلب الثأر والانتقام ولا يقبل فيها التعويض المادي. ولم يبدأ قبول الدية أو التعويض المادي عن جريمة القتل إلا في مراحل متأخرة من تاريخ البشرية. الثأر لدم العشيرة المسفوك كان هو الأصل وكان يقوم على أساس أن القاتل أو أي فرد من عشيرته يجب قتله لإعادة الأمور إلى نصابها. هذا على خلاف جريمة القتل المتعلقة بإزهاق روح أحد الأقارب من أفراد العشيرة. هذه لا يحوها إلا قتل الشخص الذي ارتكب الجريمة تحديدا وانتهك حرمة رابطة الدم المقدسة. قتل المجرم في هذه الحالة ليس هدفة القصاص بقدر ما هو التخلص من مرتكب الجريمة لأن جريمته البشعة حولته إلى شخص مدنس يجب على العشيرة أن تتخلص منه وإلا عرضت نفسها للعقوبة الإلهية. وقياسا على ذلك ظهر مفهوم الكفارة الفردية عن الذنوب التي يقترفها الفرد ويجب عليه التكفير عنها حتى لا تحل لعنة الله عليه وعلى عشيرته معه.

خلاصة الأمر أن الكفارة ليست أمرا مستحدثا في الديانات الوثنية المتأخرة، وهي ليست في أساسها تقدمة يهديها العبد لربه ليشتري بها رضاه، كما يزعم البعض، بل إنها منبثقة من تقديم القرابين الطوطمية وتضرب بجذورها في أعماق تلك الممارسات حينما كان مفهوم الخطيئة لم يتبلور بعد وكان الهدف من الشعيرة هو مجرد تعزيز الصلة المقدسة الموجودة أصلا مع الرب. وقد سبق القول بأن هناك نوعين من القرابين احتفظا بقدسيتهما وفاعليتهما التكفيرية؛ فهناك الحيوانات التي لم تستأنس والتي فقدت مكانتها في طقوس العبادة لكنها ظلت محتفظة بقدسيتهما وحرمتها الأولى وما يحيط بها من تابوهات تحرم أكلها إلا في مناسبات استثنائية، وهذا مما أضفى عليها فاعلية أعلى في التكفير عن الخطايا والذنوب. وهذه لا يمكن اعتبارها هدية يقدمها العبد لربه لأن العبد لا يملكها أساسا، ومفهوم الهدية يعني التحلي طواعية عما تملكه شخصا لتنتقل ملكيته إلى طرف آخر. كما سبقت الإشارة إلى أن القرابين التي تحرق بكاملها ولا يتناول العباد شيئا من لحمها أيضا لا يمكن إدخالها في عداد الهدية لأن ذلك سيفتح الباب أمام إشكالية كبرى تتلخص في أن الله بحاجة للعباد.

هناك مبدأ أساسي مشترك لكل الشعائر التكفيرية على اختلافها، حيث نجد فيها أولا أن الضحية تتخذ صفة القدسية وثانيا أن فاعلية الشعيرة تتعلق فيما يحدث لحياة الضحية، بمعنى هل تحرق وتقدم بكاملها

للآلهة على المذبح أم يرش دمه أو رمادها المحترق على المتعبدين لتطهيرهم من الخطايا. هذه خصائص موروثه كلها، بشكل أو بآخر، من عصور الطوطمية وكانت آنذاك مفهومة للناس، لأنها تتوافق مع تصورهم البدائي لارتباط القداسة بالقرابة بين الضحية والرب والعباد، وأن كل العلاقات المقدسة والالتزامات الأخلاقية تتمحور حول اتحاد الحياة بينهم على الصعيد المادي، وأن هذا الاتحاد يمكن إيجاده أو تعزيزه من خلال المشاركة في تناول دم القربان ولحمه. كانت فاعلية القربان التكفيرية آنذاك مؤسسة على مفاهيم مادية عضوية بحتة تتمثل في تجديد أو اصر القربى البيولوجية الموجودة أصلا بين العباد وربهم. لكن مع مرور الزمن واستئناس الحيوان واكتشاف الزراعة صارت تكثر المناسبات التي تتطلب تقديم القربان مما أفقد هذه المناسبات والقربان الكثير من قدسيتها وبدأت المفاهيم الأصلية تتلاشى من أذهان الناس حيث لم يعد من الممكن تصور أن هناك علاقة بيولوجية حقيقية لا بين العباد وربهم ولا بين الإنسان والحيوان. لذلك فقد القربان العادي كثيرا من شحنته القدسية، كما سبق القول، وتحول إلى مجرد ذبيحة تنحر باسم الله ويراق دمه على الأرض. أما الكفارات التي لا تقدم إلا في المناسبات الاستثنائية النادرة التي تبرز في الظروف الحرجة فقد ظلت محتفظة بقداستها الأصلية وتكرس ربطها بمفهوم التكفير عن خطايا العباد وذنوبهم. لكن معانيها تحورت وتبدلت وصار الناس ينظرون إلى قربان الكفارة لا على أنه قريب لهم وإنما على أنه فدية لما كان في الأصل قربانا بشريا من أقربائهم. أي أن القربان العادية فقدت الكثير من قدسيتها لكنها ظلت محتفظة بالمبدأ الذي يؤكد على الجانب الاحتفالي لمشاركة العباد ربهم في تناول لحم القربان، هذا بينما فقد قربان الكفارة طبيعته الاحتفالية لكنه ظل محتفظا، وإن بشكل مغلف، بالمبدأ الأصلي لشعيرة تقديم القربان، المبدأ الذي يؤكد على قدسية القربان وصلته القرابية بالرب والعباد. ولذا حرموا أكل لحم الكفارة نظرا لقداسته العالية أو اقتصر أكله على الكهنة والسدنة.

ومن الأدلة التي يوردها رابرتصنُ سُمِت على أن قربان الكفارة ظل محتفظا بالمبدأ الأصلي الذي يؤكد على قدسية القربان انطلاقا من صلته القرابية بالعباد واعتباره أحد أبناء العشيرة أن الشعوب السامية في العصور الوثنية كانت تقدم قربانين في موسم ولادة الأنعام ليقدموا القربان حملا من بواكير الإنتاج لا يتجاوز عمره أسبوعا واحدا، لأنهم يعتقدون أن إزهاق روح الحيوان الرضيع، أو حتى الإنسان في حالة القربان البشرية للمولود الأول، بعد الولادة بوقت قصير لا يعد جريمة قتل، بل هو أقرب إلى الإجهاض. ولذا فإن القتل في هذه الحالة لا يعد جريمة ولا يترتب عليه أي مسؤولية. أما في حالة القربان من الحيوانات المسنة أو البشر البالغين فإن القتل يتم بطريقة لا يراق فيها الدم، أو بطريقة توحى بأن الضحية أقدم بنفسه على الموت وذلك إما بخنقه أو القذف به من شاهق ليسقط ويموت أو رميه في البحر ليغرق، كل ذلك من أجل تفادي تحمل مسؤولية جريمة سفك الدم المقدس. أما في حالة ذبح قربان الكفارة بسفك دمه نجد طريقة الذبح نفسها تتضمن بعض الرواسب العالقة للفكرة الأصلية الموروثة من العصور الطوطمية والتي مفادها أن قربان الكفارة يمت للعشيرة بصلة القرابة أو أنه ما هو إلا فدية ترمز لأحد الأقرباء من أبناء العشيرة. الذي يذبح القربان في هذه الحالة هم الكهنة المرسمين وليس بصفتهم الشخصية وإنما بصفتهم الرسمية كممثلين للأمة بكاملها لأنه، كما سبق القول، لا يجوز قتل أحد أفراد العشيرة لو ارتكب ذنبا إلا من قبل الجميع الذين يشاركون كلهم في عملية القتل حتى لا يُدان أحد بقتله منفردا.

من هذه التطورت نشأت فكرة تقديم قربان مقدس سنوي يحرق في موسم معين من السنة للتكفير عن

خطايا الشعب كله. وبما أن القربان المقدس في الأصل الطوطمي يعتبر قريبا للعباد وللرب فإنه في المراحل اللاحقة صار يُنظر إليه إما على أنه يمثل موت الإله حينما تجذب الأرض ثم بعثه من جديد حينما تعود لها الحياة، كما في أسطورة أدونيس وعشتارت وبعل، وإما على أنه فدية للإنسان وتكفيرا عن خطاياها، كما هو الحال مثلا فيما يسمى كبش الفداء. وقد استخلص فريزر العبرة من ذلك ليقدم الفكرة نفسها وإن بصيغة أخرى في الغصن الذهبي وتتمثل الفكرة عنده في صورة الإله الإنسان الذي يقتل في أوج نشاطه قبل أن تخور قواه وتهن عزيمته لتنتقل روحه الفتية المفعمة بالحيوية والنشاط إلى خلفه. وهذا ما اعترف به فريزر حيث يقول في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه التي ظهرت عام ١٨٩٠ إن رابرتسون سميث هو أول من أدرك الطبيعة الحقيقية للقربان المقدس الذي هو حيوان أو بشر يعتبره المتعبدون مقدسا ويتشاركون في أكل لحمه ودمه كشكل من أشكال التواصل السري مع الإله. ثم يردف فريزر قائلاً إن الفكرة المحورية في عمله والمتمثلة في مفهوم الإله المقتول استوحاها مباشرة من رابرتسون سميث (3-42: 1991: Ackerman).

أهم ما يميز شعيرة تقديم القرابين هي أنها ليست في نهاية الأمر إلا تعبير عن توق الإنسان المتجدد والمستمر لتوثيق عرى العلاقة المقدسة مع ربه. ولذا فإن فاعلية الشعيرة تعتمد في المقام الأول على مدى قدرتها في تحقيق هذا الهدف. كانت الشعائر البدائية تحاول تحقيق هذا التواصل وتجسيده عن طريق توظيفها لوسائط مادية ملموسة، حيث نجد أن جميع القيم والمعاني الأخلاقية في المجتمعات البدائية تغلفها قشرة مادية. والمهمة التي تحاول أن تتصدى لها الأديان للاستحواذ على أفئدة البشر وعقولهم هو تحرير هذه القيم الروحية من قشرتها المادية. هذا الهدف السامي لا يمكن أن يتحقق في أبهى صورته من خلال التطور الطبيعي للأديان البدائية، بل إنه لا يتحقق إلا من خلال الأنبياء ورسول الديانات السماوية المدعومين بالوحي الإلهي. كان من الطبيعي أن يتوصل القس رابرتسون سميث إلى هذه النتيجة. لكن النتيجة الأخطر التي تقود إليها نظريته تلخصها عبارة ظهرت في الطبعة الأولى من كتابه لكنها حُذفت من الطبقات اللاحقة نظرا لحساسيتها الدينية. تقول العبارة:

تفسير موت الإله على أنه يتوافق مع ذبول الطبيعة والذي توحى به عبادة بعل وكأنه أمر طبيعي يقفل الباب تماما أمام إضفاء أي معنى أخلاقي على هذا الحداد السنوي على موته. أما أن يموت الرب الإنسان ليفتدي شعبه وأن يكون موته هو السبيل لخالصهم، فتلك فكرة مهدت لها، إلى حد ما، شعيرة تقديم القرابين منذ العصور البدائية؛ فقد تم التمهيد لها فعلا، وإن بشكل مادي فج خال من القيم الأخلاقية التي تتضمنها معاني الفداء في الدين المسيحي والمستمدة من إحساس عميق بالخطيئة وبالعدالة الإلهية. ومع ذلك فإن الموت الطوعي للضحية المقدسة، والتي رأينا أنها ليست بالتصور الغريب على الطقوس البدائية، تتضمن نواة الفكرة الأعمق في العقيدة المسيحية: فكرة أن المخلص يفدي شعبه بنفسه (393: 1972: Smith).

وأثنا حديث جيمز فريزر عن طقوس التكاثر *intichiuma* في مقالة له نشرها عام ١٨٩٩ تحت عنوان أصل الطوطمية *The Origin of Totemism* ثم أعاد نشرها في كتابه *الطوطمية والزواج الخارجي Totemism and Exogamy* أفاد بأن هذه الطقوس تحديدا هي ذات الطقوس الطوطمية التي افترض رابرتسون سميث وجودها عند البدائيين والتي هي عبارة عن قربان مقدس يتشارك أبناء العشيرة في قتله ثم أكله من أجل استبطان صفاته الألوهية ومن أجل تجديد وتوثيق أواصر العلاقة العضوية فيما بينهم وبين بعض وفيما بينهم وبين إلههم. إلا أن فريزر، كما سنرى في الفصل التالي، سوف يتخلى عن هذه الفكرة لاحقا ليستبدلها بفكرة تقول إن هذه الطقوس سحرية هدفها الإكثار من الطوطم إن كان من الفصائل النباتية أو الحيوانية

التي يتغذون عليها أو لاتقاء شره إن كان من مظاهر الطبيعة الضارة. أما دوركهايم، الذي يستشهد أيضا بطقوس التكاثر عند الأستراليين، فإنه أشاد بتفسير رابرتصُن سُمِت لشعيرة تقديم القرابين الذي رأي فيها قربانا احتفاليا يقصد به تجديد وتقوية الصلة بين الرب والعباد ووصف موقف رابرتصُن سُمِت بأنه نقلة نوعية تصحح الموقف الخاطئ لإدوارد تيلر الذي فسر القرابين على أنها في بدايتها كانت عبارة عن هدية يقدمها العبد لربه من حر ماله ليحصل منه بالمقابل عن طريق المساومة على تعويض مناسب، مثلما يفعل أي فرد من أفراد الرعية مع الملك أو الحاكم. لكن دوركهايم مع إقراره بأهمية عنصر المشاركة في الوليمة الذي أكد عليه رابرتصُن سُمِت إلا أن قداسة الشعيرة بالنسبة له لا تنبع من هذه المشاركة وإنما من قداسة الطوطم نفسه وقداسة المشاركين. أما تفسير تايكر فإنه في نظر دوركهايم يصف تحولا طرا على الشعيرة في مراحلها المتأخرة، ودليله على ذلك أن الأستراليين الذين يعدون الأكثر بدائية في ممارسة هذه الشعيرة، أو طقوس التكاثر، لا يعرفون شيئا عن الملكية الخاصة ولا عن السلطة السياسية (Durkheim 1965: 343, 377-92).

وسوف نجد في الصفحات التالية أن كلا من فريزر ودوركهايم يشتبكان في جدلية ديالكتيكية مع أحدهما الآخر ومع رابرتصُن سُمِت الذي يقران كلاهما بأنهما مدينان لطروحاته لكنهما يجدان فيها مجالا للأخذ والرد.