محمد قصير

الجزء الأول، الطبعة الأولى

رحلة المتناقضات

فرط التفكير لن يكون مجرد صداع في رأسك، بل طريقك للانتحار حتمًا، توقف عن ذلك.

A journey of contradictions

جميع حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة

تأليف وإنتاج: محمد قصير

رحلة المتناقضات

المؤلف: محمد قصير

السلسلة: إبداع فلسفي

الجزء الأول، الطبعة الأولى، 2024

النشر والتوزيع: ذاتي- إلكتروني

جميع حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة للمؤلف

البريد الإلكتروني: prkossirmohamed@gmail.com

إهداء

إلى كل من:
جميس فريزر
سيغموند فرويد
جيمس راندي

رحلة المتناقضات

محمد قصير

رحلة المتناقضات

مقدمة لابد منها

يفتقد هذا المُؤلَف لمنطق القطيع ووعي الأغبياء ونظام التافهين، لذلك فهو مُؤلَف متميز بطريقة صـــياغته وتأليفه والمواضـــيع المطروحة فيه، والتي لك عزيزي القارئ كامل الحرية في نقدها والاســـتهزاء بها واللامبالاة لدلالتها، كما أشير إلى أن هذا الكتاب لا يعبر عن صاحبه، وأي تشابه في أحداثه هو من محض الصدفة.

المؤلف

الفصل الأول: سيزيف سعيد

قد يكون الانتحار في مقابل عدم وجود معنى للحياة حل صحي للراغبين فيه، لكن هؤلاء الراغبين في إنهاء حياتهم، سيُحرَمون من سعادة السخرية منها. وبذلك يكون الانتحار الفكرة الوحيدة التي تتيح للإنسان أن يعيش، فما دام يستطيع بها أن يغادر هذا العالم متى شاء، فإن ذلك، يجعل الحياة محتملة.

الساعة السابعة من صباح يوم باكر، صوت مسموع في كل أرجاء المكان، مستشفى بانيو الذي تركه الاستعمار الفرنسي في حمرية بمكناس، مصدر الصوت يُظْهِرُ أنه صبي حديث الولادة، صـــراخ تواجهه عقبات الحياة، تلك اللحظة المؤلمة التي لم أخترها، كانت بمثابة صفعة موجعة، لم أعلم ذلك حتى وصلت لما أنا عليه اليوم، حياة بئيسة لا معنى لها، ومع ذلك كنت دائما مؤمنا بفكرة أن كلما زاد العمر، أيقنت أن الحياة لا تســتحق كل هذا الألم، ترحل متاعب وتأتي غيرها، تموت ضـــحكات، وتولد أخرى، يذهب البعض يأتي آخرون، إنها مُجرد حياة.

بدأت أستوعب شيئا فشيئا أن الصراخ الذي صدر يوم الولادة أنا صاحبه، وأنني إنسان، وأن القيم والتربية والأخلاق من ركائز الإنسان وصفاته، لذلك وجب الالتزام بها، ومع أن الظاهر كان مخالفا لما اكتسبته من أسرتي ومن المجتمع الذي نشأت فيه، إلا أن الأصل هو الالتزام بهذه المحددات، ولا يجوز لي ولا لغيري مناقشتها أو نقدها.

لقد كنت دائما أتسائل عما السبب الذي يجعلني موجودا لفترة محددة مرتبطة بالعمر أو القدر أو شيء آخر لا أعرف تسميته، ثم ينتهي بي الأمر بالموت الذي لا مفر منه. ولم أجد إجابات حول هذا الســؤال، بل كنت أتلقى التوبيخ على اعتبار أن مثل هذه الأســئلة غير مقبولة. ليبقى سؤال معنى الحياة بالنسبة لي عالقا في ذهني بدون جواب.

يُخطئ من يعتقد أنني عشـــت حياتي من دون لحظات ســـعادة، على الرغم من كل ســـوداويتي، وأســـتاذيتي في اليأس، وعدميتي المُفارقة، وكتاباتي المتكررة عن الانتحار، وأرقي المزمن، وسخطي الدائم على الحياة.

من يتقصَّ حياتي هذه يتلمَّس أنني كنت أشبه بـ"سيزيف سعيد"، كذاك الذي طالبنا ألبير كامو بتخيُّله. مثلما كنت في رؤيتي وأفكاري، من مثل قولي إن مأساة الإنسان ليست في موته، وإنما في مولده، ووجوده في هذه الحياة، استطعت أن أقتنص في حياتي المديدة الكثير مما أسعدني، وبقي عالقاً في ذاكرتي، لأرويه في أكثر من كتاب، وضمن العديد من الحوارات التي أجريت معي، إذ إنني عشت طفولةً سعيدة بشكل مذهل في مدينة مكناس العظيمة، وكنت دائماً أخرج من البيت إلى الفضاء المفتوح، بحيث تربّيت كما لو كنت في البرية، عاشقا للكلاب والقطط والحيوانات التي اعتبرتها صديقة لي دائما.

عشت في شبابي لحظات، يجد الكائن نفسه معها في امتلاء خارق، أو بالأحرى في خواء حماسي. كانت تجربة عظيمة؛ الكشف المباشر عن بطلان كل شيء. تلك الإشراقات فتحت لي مجال معرفة السعادة القصوى التي يتحدث عنها المتصوفة."

ومع ذلك لازلت مجهولاً تماماً بالنسبة إلى الكثيرين، ومع ذلك أجد في هذا الغموض لذة ما بعدها لذة، إذ إنني أقدّس وحْدَتي، وأرى أن الآخرين يسقطون في الزمن، بينما أسقط أنا من الزمن. كان لهذه العبارة المقتبسة من كتابات العظيم **إميل سيوران** آثر كبير على أفكاري حيث يقول في إحدى شذراته: *"أنا الآن وحدي، ماذا عساي أتمنى أفضل؟ لا وجود لسعادة أكثر كثافة. بلى، سعادة أن أنصت، من شدة الصمت، إلى وحدتي وهي تنمو."*

وعندما لا تساعدني الظروف على أن أكون سعيداً، فإن خيالي يجنح بي إلى استثناءات تتيح إلي الشعور بأقصى درجات السرور، ومن ذلك تأملي الفلسفي الذي دوَّنته مرة: *"ما أسعد من لم يولدوا أبداً! يحملني مجرد تخيل نفسي في وضعهم إلى سعادة لا نظير لها، يا*

لها من حرية! وما أرحبه من فضـــاء! كان من الأحســـن لـي أن أكون كما لو أنني لم أكن" .

ولعل ذلك ما دفعني إلى أن أُمنّن أبنائي الذين لم أرغب في مجيئهم بالسـعادة التي يدينون لي بها.

في مقابل الســخط المديد الذي كان ينتابني وتشــاؤمي من إيجاد حل لمعضــلة الوجود، التي أقول فيها: *"ألا نولد هي أمثل صــيغة وجود على الإطلاق"*، إلا أنني أقترح الســخرية سبيلاً لمداواة الحياة، والضحك أداةً فعَّالة من أدوات مواجهة العدم.

إن الســخرية هي الانتصــار الحقيقي والوحيد على الحياة والموت، وأن *"الضــحك هو المبرر الكبير للحياة"* ، "حتى في أعمق لحظات اليأس، كنت قادراً على الضـــحك. هذا ما يميز الإنســـان عن الحيوان. الضـــحك حالة عدمية، تماماً كما يمكن للفرح أن يكون حالة مأتمية."

قد يكون الانتحار في مقابل عدم وجود معنى للحياة حل صـــحي للراغبين فيه، لكن هؤلاء الراغبين في إنهاء حياتهم، سيُحرَمون من سعادة السخرية منها. وبذلك يكون الانتحار الفكرة الوحيدة التي تتيح للإنســـان أن يعيش، فما دام يســـتطيع بها أن يغادر هذا العالم متى شاء، فإن ذلك، يجعل الحياة محتملة.

ولأنه *"لا اختيار لنا ســـوى بين حقائق قاتلة وخدع شـــافية"*، فإنه يؤثِر من تلك الخدع الموســـيقى، والتي أرى بأنها *"ملجأ الأرواح التي جرَّحتها الســـعادة"*، ليس غيرها أصـــلح لإنشاء شراكة لا تنفصم بين كائنين، ولا سيما أن العاطفة *"قابلة للفساد"*، وهي تتلف مثل كلّ ما ينتمي إلى الحياة.

أما الموســـيقى، فهي من جوهرٍ أرقى من الحياة، وبالتالي من الموت، وأعتبرها وهماً يُكفِّر عن كل الأوهام الأخرى، وعن طريقها يشـعر الإنسـان بأنه يمتلك روحاً، وأنه لا يحب الموسيقى سوى الذين يتعذبون في الحياة.

الفصل الثاني: خوف و همي

وهنا بدأت تنتابني مخاوف حول مدى صحة هذه المعلومات، وبالفعل كان لهذا آثر على نفسيتي، حتى أنني أصبت باضطراب الوسواس القهري، حيث إن هذه الفترة من حياتي كانت سلاح ذو حدين، فمن جهة عانيت كثيرا للتصدي لمخاوفي تجاه هذا الأمر، ومن جهة ثانية كان لهذه المخاوف آثر محمود بالنسبة لي، فلولا ها لما ضربت عرض الحائط هذه الخزعبلات التي لا أساس لها من الصحة.

شكلت المدرسة بالنسبة لي عقدة لم أكن قادرا على تجاوزها في الوهلة الأولى، كان لها آثر سلبي على شخصيتي، لعلّ ذلك راجع إلى سياسة الترهيب والتخويف التي كانت سائدة آنذاك، لم تكن لدي فكرة عما تعلمه المدرســـة من معارف ومهارات وقيم كما يروجون لها، ورغم ذلك كنت رافضا لها، لا أعلم السبب في تلك الفترة، كنت صغيرا، لكن موقفي تجاهها كان واضحا، وإتضح فيما بعد أن التعليم الذي يقدم في المدارس يفسد الأطفال لأنها لا تقدم الصورة الحقيقية لما يحدث في المجتمع من أمور سلبية وسيئة. وبهذا نكون بصدد الحديث عن إلغاء سلطة المدرسة فليس المطلوب تعليما وإنما أناس يتعلمون وذلك من خلال الكتب وتدخلات الشخص وطريقة تفكيره، أو من خلال الأشياء التي يتبادلونها فيما بينهم، وأيضا يجب الإلحاح على ضـــرورة التخلي عن إكراه الطفل على التعلم. إننا لا نســـتطيع أن نوفر تعليما حقيقيا في المدرسة ما دمنا نفكر بأن من واجبنا وحقنا أن نفرض على الطفل ما ينبغي تعلمه. فالمدرســـة ما هي إلا أداة في يد الطبقات البرجوازية لكي تحكم ســـيطرتها على المجتمع، وعلى هذا الأساس أعْلنتُ سابقا عن وفاة المدرسة.

لقد عانيت من منطق إجبارية المدرســة، كان للعادات والتقاليد دورا في هذا، ومع ذلك كنت أعلم أن المدرســة الإجبارية تدمر لدى الشـباب الرغبة في التعلم وتعارض هكذا الغاية التي تدعي أنها تخدمها، ولا بد من الإشـارة إلى أن الهجوم على المدرسـة لم يكن يسـتهدف هذه المؤسـسـة وحدها في حد ذاتها وإنما كان ذلك في إطار نقد عام للاتجاه المؤسـسـي في المجتمع الغربي الصـناعي، وعلى العكس من ذلك فإن المدرسين، أو البعض منهم هم الذين يعطلون تعلم التلاميذ.

ليس المدرســـة فقط من كان منطقها يؤرقني، بل حتى الخرافات والتقاليد وغيرها التي توارثها عما وجدت نفسـي عليه منذ نعومة أظافري، أينما وليت وجهي، فثمة "شـوافة" تعلن عن فك السـحر وجلب السـعد وعلاج كل الأمراض، أينما ارتحلتُ وأبحرتُ عبر الواقعي أو الافتراضـي، فثمة ما يدعوني لاغتيال العقل وتجريب مسارات الخرافة. فأمام انسداد الآفاق، وعُسـر الفهم، ومحدودية الإمكان، ينسـحب العقل، ويرتفع منسـوب الأَسْـطَرَةِ والبحث عن الحل السحري، خارج المنظومات الاعتيادية والواقعية.

لقد كنت مصـدقا لهذه الثقافة البدائية في البداية، رغم تلك الأسـئلة المشـككة التي كانت تدور في رأسي، والتي لم يكن لها جواب بحكم أن هذه الأمور بمثابة مسلمات لا يجوز نقدها أو التشـكيك فيها، فهي مسـتوحاة من خطاب ديني إيديولوجي لا يقبل النقد والنقاش. وبمجرد ســؤال قادني إلى بحث متعمق في الموضــوع، وإن كانت إمكانياتي المعرفية والمادية غير كافية، وجدت أن الإنســـان البدائي لجأ إلى الســـاحر، أملاً في الفهم وفك رموز العالم، لجأ مضـــطراً إلى التعويذات والطقوس الوقائية، لأنه كان يهاب الطبيعة، ويخاف المرض ولا يسـتطيع تشـفير ما يقع من حوله، كان راغباً في البقاء لا غير. وعلى هذا الأسـاس توصـلت إلى نتيجة مفادها أن الممارسة السحرية عموماً تعبّر عن حاجة موضوعية استوجبها الانتماء إلى صياغات ثقافية وطبيعية تتأسس على الصراع والخوف من المجهول، فالسحر كما يقول إدموند دوتي *"ابْتُكِرَ تحت ضغط الحاجة، إنه ليس سوى إخراج موضوعي للرغبة في شكل قوة كبرى وفريدة، إنه تقنية قبل أن يكون علماً"* وممارسة وقائية وتحصينية بالدرجة الأولى.

هذه النتيجة التي توصلت إليها كانت بمثابة الحجر الأساس لبداية التفكير العقلاني لدي، ومع ذلك إذا كان مفهوماً لجوء الإنسان البدائي إلى هذه الممارسات لمواجهة العين الشريرة والقوى اللا مرئية، فكيف نفسر استمرارية هذه الممارسات في زمننا العربي الراهن؟ وكيف نبرّر "رعايتها" الرسمية من طرف الأنظمة العربية؟ فالسكوت عن ممارساتها وعدم تجريمها وتحجيم حضورها، يعبّر عن كونها مرعية من طرف النظام، ومباركة من طرفه، وإلا كيف يُفهم هذا الشيوع المتواصل للشعوذات المعاصرة، التي تغلَّف أحياناً بتسميات الرقية الشرعية والحجامة والتداوي بالأعشاب والطب الروحاني وعلم الفلك والسحر، وما إلى ذلك من "علامات" متبارية في سوق التداول الاجتماعي؟

كان لهذه التساؤلات مسار آخر في محاولة فهم هذه الظواهر، وليس التساؤلات هي السبب الوحيد، فبداية القصة بدأت معي منذ فترة ليست بالبعيدة، كنت حينها طالبا بالجامعة، الجو حار في ذلك اليوم، أتذكر أنني كنت في غرفتي أمارس بعض الأنشطة الاعتيادية الروتينية، بيتنا يعُم بفوضى عارمة، يوم الأحد المُمل، تنظيم البيت وإعادة هيكلته هو الشغل الشاغل لأمي، روتين أسبوعي لا مفر منه، وكالعادة بدأت أمي في مسح كتب قديمة موجودة في مكتبة والدي، تلك المكتبة التي كانت تضم خيرة الكتب في مجالات متعددة (الدين السياسة، التاريخ، الفكر...)، صادفت في تلك اللحظة أمي كتاب قديم يظهر من عنوانه أنه مخصص للسحر والتنجيم، لفت انتباهي هذا الأمر فطرحت سؤالا لم يكن في الحسبان، حتى التفت الجميع نحوي محدقين في تحديقا يدُل على عدم فهم سؤالي، هل يجوز قراءة هذه الكتب؟ وكان الجواب الصادم من أحدهم ولا أتذكر من كان المجيب هو: لا نعلم عن هذا شيء.. هذا الجواب قادني مباشرة لتصفح شبكة الأنترنيت للبحث والتقصي عن هذا الأمر،

وكانت النتيجة صادمة بالنسبة لي، البداية هي أن أغلب المصادر التي تصفحتها كانت ذات طابع ديني، وكان أغلبها ينص على عدم لمس هذه الكتب لأنها تشكل خطرا على من يقرأها أو يلمسها، وهنا بدأت تنتابني مخاوف حول مدى صحة هذه المعلومات، وبالفعل كان لهذا آثر على نفسيتي، حتى أنني أصبت باضطراب الوسواس القهري، حيث إن هذه الفترة من حياتي كانت سلاح ذو حدين، فمن جهة عانيت كثيرا للتصدي لمخاوفي تجاه هذا الأمر، ومن جهة ثانية كان لهذه المخاوف آثر محمود بالنسبة لي، فلولاها لما ضربت عرض الحائط هذه الخزعبلات التي لا أساس لها من الصحة.

قادني هذا للبحث الجدي حول الموضوع، لا أنكر أن الخوف قد انتابني للوهلة الأولى، لم أجد الطريقة الصحيحة للتخلص من هذا الكتاب الذي كنت أعتقد آنذاك أنني سأتعرض للأذى بسببه، أتذكر أنني قررت الذهاب إلى مسجد الحي للقاء إمام المسجد، واستفساره حول الموضوع، وعن مدى صحة ما يقال حول هذه الكُتب، والضرر الذي قد تلحقه بحاملها، وكان إمام المسجد متفهما جدا، حيث سألني عن عنوان هذا الكتاب، وأجبته بدون تردد (السحر الأحمر)، وقال لي لا مشكلة في التخلص منه، لكن شرط أن تحرقه، غادرت حينها المسجد وأنا غير مقتنع بكلامه، فقد تولدت لدي الوساوس التي لا تنتهي، حتى الكوابيس بدأت تلاحقني في نومي باستمرار، وانتابتني حالة من الهلع كادت تفقدني صوابي، بسبب ما توارثه من خوف من السحر والعفاريت وغرقٍ في أوهام خرافات الجن والشياطين والعفاريت والرياح. قررت تصفح الكتاب لفهم سبب كل هذا التهويل والترهيب الذي يلوح حوله، كانت موضوعات الكتاب تجلب لي الضحك والسخرية، أتذكر أنني قرأت في إحدى الصفحات الصفراء القديمة عن طريقة سحرية بسيطة وسهلة بمساعدة العفاريت على كيفية

جلب المال، والغريب في الأمر أن مؤلف الكتاب هو نفســـه يبيع كتابه بثمن خمس جنيهات مصرية حسب ما أتذكره، فسألت نفسي، لماذا لا يستغل هذا الساحر هذه الطريقة ويسخرها لنفسه، ويتركها له وحده، ليصبح غنيا جدا، لماذا يقدمها للقارئ في هذا الكتاب وثمن الكتاب رخيص جدا؟

بدأت الصــورة تتضــح لي حينها، لكن كان لا بد لي من الانطلاق في بحثي الذي كنت أنوي القيام به، لفهم السحر، الذي لطالما أمنت به.

الفصل الثالث: رحلة البحث في المتناقضات

بالطبع هناك بعض الروابط بين التفكير الســحري والطقوس والاضــطراب النفســي. ولعل الاضــطراب الوسواسي القهري أوضح مثال على ذلك

لقد قررت البارحة، أو ربما اليوم. لســـت أدري. أن أســـتأنف هذا العطاء بهذه الآلية الجديدة، علني أفلح في إحياء هذه الملكة. التي كادت مؤخراً أن تتلاشـــى، لماذا؟ لا أعرف تماماً. إنه بالتأكيد مرتبط بالتغيير الذي طرأ على ظروف حياتي في الســـنوات الأخيرة، أي منذ دخلت في حالة من الشك تجاه مواضيع كانت بمثابة مسلمات قبلية بالنسبة لي، حيث إن التفكير فيها أنهكني ذهنياً، وربما وجدانياً أيضـــاً، وأفرغني من طاقة التوتر الخلاق، والتي كانت تدفعني دفعاً إلى البحث والشك والكتابة كالمحموم. ولكن لابد أن هناك أسباباً أخرى لا تقل أهمية، وفي مقدمتها الأجواء العامة، أجواء عدم الســـماح لأمثالي بالبحث عن الحقيقة، تلك الأجواء التي اتسمت بسيطرة شاملة لقوى التخلف والجهل، وتفشي نظام القطيع، حيث يدعم القطيع بعضهم بعضا، فيرفع كلٌّ منهم الآخر، لتقع السلطة بيد جماعة تكبر باستمرار، ولأن الطيور على أشـــكالها تقع. ما يهمّ هنا لا يتعلق بتجنّب الغباء، وإنما بالحرص على إحاطته بصـور السّـلطة. إنها أجواء خانقة تقتل روح الإبداع الفكري والتفكير العقلاني لدى من يرفض الاعتراف بمشـــروعيتها. وبرغم اســـتمرار إيماني بالضـــرورة الملحة للبحث والتحقق مما توارثه، إيمانا مني بمبدأ التفكير العقلاني، والتشـــكيك المنهجي، كان لا بد لي من أخذ البادرة بنفســـي وتحدي كل العقبات التي تقف حاجزا أمامي. وهنا تبدأ المتعة الحقيقية.

حتى الآن لم أتطرق إلى العوامل الذاتية. فلم أذكر ســـوى عاملي الوراثة والأجواء التاريخية الاجتماعية العامة. هل لهذا الإغفال مغزى؟ هل تؤرقني المســـائل الذاتية إلى حد تعمد إغفالها؟ هل تأكلني همومي وهواجســـي الذاتية من الداخل كالســـرطان (الذي رأيته بأم

عيني يلتهم أحشـــاء بعض المقربين من العائلة)؟ هل لشـــعوري بوطأة الزمن والمرض والموت دور في عزوفي عن البحث والتحقق والكتابة؟

سأتحاشى الكلام في ذلك. وسأعود لما كنت أنوي القيام به بعد تلك التجربة التي غيرت من حياتي، لعلّ الخطوة الأولى التي أقدمت عليها هي (التزام الحياد) أو بمعنى آخر التجرد من كل شـيء عدا العقل، وطبيعي أن يلتزم الباحث الموضـوعية والحياد في مختلف مراحل البحث العلمي، بدءًا من وضـع الفرضـية وسـؤال البحث، مرورًا بجمع المعلومات وإجراء التجارب، انتهاءً بكتابة النتائج، بل وحتى أكونَ موضـــوعيًا انفتحتُ على احتمالية أن تكون تنبؤاتي وآرائي خاطئة وغير دقيقة حول الموضـــوع، وكانت الرحلة الأولى في بحثي هي التتبع التاريخي واللغوي لكلمة السـحر، ودراسـة الموضـوع من جوانب متعددة أنتربولوجيا ونفسية وتاريخية واجتماعية...

شـكلت النتائج المُتوصـل إليها في البداية صـدمة بالنسـبة لي، على قدر المعلومات والحقائق التي كنت أجهلها، والتي صَدّقتُ البعض منها نظرا لضـرورة التصـديق، وما كان لي إلا أن أرسل جزء من ورقتي البحثية لصـديق لي من أصـول كندية للاطلاع عليها، كان *"جيمس راندي"* سـاحر مسـرحي كندي أمريكي متقاعد ومشـكك علمي، تحدى على نطاقٍ واسع الادعاءات الخارقة والعلمية الزائفة وقد كان هو المؤسس المشارك للجنة التحقق من الشك (سي إس آي)، والمعروفة في الأصل باسم لجنة التحقيق العلمي في ادعاءات الظواهر الخارقة (سـي إس آي سـي أو بّي). وهو صـاحب مؤسـسـة جيمس راندي التربوية (جاي آر إي إف). بدأ حياته المهنية بصفته ساحر تحت الاسم المسرحي راندي المدهش واختار فيما

بعد تكريس معظم وقته للتحقيق في الادعاءات الخارقة للطبيعة، والتنجيم، والظواهر الخارقة، كانت مراسلتي له بمثابة الحجر الأساس لتقاسم النتائج المتوصل إليها وكانت مفصلة ومهمة للغاية.

من بين كل القضايا التي تناولتها الأنثروبولوجيا، فإن مسألة السحر هي التي أثارت الفضول أكثر بين الباحثين. وحيثُ ليس لممارسة السحر ما يناظرها في المجتمع الحديث، فقد تمَّ اعتبارها نموذج السلوك اللاعقلاني نفسه، والغامض، والغرائبي. ولكننا لن نفهم الخصوبة النظرية لمشكلة السحر إذا توقفنا عند مجرد الافتتان بالغامض والغرائبي. أثار السحر اهتماما نظريا في الأنثروبولوجيا لأنه ظهر في مفترق الطرق بين ظاهرتين مألوفتين في المجتمعات الحديثة وضروريتين لتعريفها، وهما العلم والدين. للوهلة الأولى، يبدو السحر أقرب إلى العلم منه إلى الدين لسببين:

فمن ناحية، إنه يَفترض وحدة قوانين الطبيعة ويدعي التأثير فيها بفضل معرفة هذه القوانين، ما يجعله أقرب إلى العلوم التطبيقية والتقنية؛ ومن ناحية أخرى، إنه يُزاول من لدن أشخاص هامشيين يُنظر إليهم بوصفهم بارعين أو أشرارا وليس من قبل جماعات تلتئم حول عبادة ما، ولهذا السبب كان الساحر المتمرِّن صورة لعالِم البدايات أكثر من كونه كاهنا. ولكن السحر قريب من الدين لكونه يستشهد بكيانات غير مرئية يُسلَّمُ بقدرتها على التدخل في العالم المحسوس؛ وهو في هذا لا يزال يُشارك في نمط التفكير الديني، ويستخدم مفاهيم دينية للتأثير في العالم. وبذلك، قد يكونُ السحرُ إيذانا للعلم في المجتمعات الدينية واستمرارا للدين في المجتمعات العلمية.

لذا، كان التحدي الأكبر أمام علماء الأنثروبولوجيا هو فهم كيف يمكن لتصـــرفٍ علمي في العالم أن يتطوَّرَ في المجتمعات الدينية دون أن يكون هذا العمل علميا حقا، بمعنى دون أن ينطلق من معرفة بقوانين الطبيعة التي تسمح بالتنبؤ بالظواهر. وبعبارة أخرى، فقد كانت المشـكلة برُمَّتها هي فهم فعالية السـحر. وكانت الفرضـية الأولى لعلماء الأنثروبولوجيا هي إرجاع هذه الفعالية إلى مشـعوذين ومضـللين يفرضـون على المجتمع تصـوراتهم السـحرية بنوع من الإيحـاء التنويمي؛ ولكن مثل هذه الفرضـــية تقوم على منح الأفراد قدرة تـأثير غامضة، وهي تفسر استمرار السحر في العديد من المجتمعات. ولذلك يجب أن يقدم لمشكلة السـحر حلّ سـوسـيولوجي. بتعبير أدق، فالتناول السـوسـيولوجي هو الذي سـيحل المشـكلة الإبسـتيمولوجية التي يطرحها السـحر: كيف نفهمُ أن الممارسـة التي تدعي أنها تنطبق على الطبيعة يمكن الحفاظ عليها دون التحقق منها أو تزويرها؟ لفهم هذا الثبات الذي يتميز بـه السـحر، يجبُ وصـفُ طابعه النسـقي (أو نسـقيته)، أي علاقته بالتنظيم الكلي العقلي والاجتماعي في آن واحد. ولكن آنذاك، تُطرح مشـكلة أخرى، وهي: كيف لنا أن نفهم أن شكلا من نقد السحر قد ظهر في بعض المجتمعات (في اليونان بالخصوص) دون مجتمعات أخرى؟ لذا، فمن الضـروري أيضـا أن نفهم كيف يمكن لهذا النظام الكلي للسـحر أن يتراجع ويفسح المجال لطريقة التنظيم الذهني والاجتماعي التي نسميها العلم.

أقترحُ هنا تحليل الأجهزة النظرية التي وضـعتها الأنثروبولوجيا عبر تاريخها لمعالجة هذه المشاكل التي أثارتها ظاهرة السحر. وسأميزُ بين ثلاثة أجهزة نظرية تتوافق مع ثلاثة أنماط من التنظيم النسقي المقتَرَح للسحر: الأول عقلي عند تايلور وفريزر، والثاني لغوي وسياقي عند مالينوفسـكي وإيفانس بريتشـارد، والأخير اجتماعي رمزي عند مارسـيل موس وليفي

ستروس. وعند المقارنة بين هذه الحلول الثلاثة لمشكلة السحر، فأنا لا أقترح حلا جدليا أنيقا لهذه المشكلة، بل سأحاول، من خلال الرجوع إلى مصدر هذه المشكلة الأنثروبولوجية، كما صـــاغها تايلور وفريزر، رؤية كيفَ تمَّ تقديم حلين مختلفين انطلاقا من هذا الجهاز النظري الأول وضـــده، وذلك فيما ســـأطلق عليه التقليد البريطاني والتقليد الفرنســـي (لأتجنب تأثير المذاهب الذي ينتج عن استخدام مصطلحي بنيوية ووظيفية). ولذا، سوف أقف على الفجوة بين هذين التقليدين، بدل أن أعلن عن انتصـــار أحدهما على الآخر، وذلك لقياس عواقب هذه الهوة على التفكير في قضية السحر. ومن شأن هذه الفجوة، على سبيل المثال، أن تجعل من الممكن قياس التباعد بين تحليل الســـحر في اليونان القديمة الذي اقترحه جيفري لويد في إنجلترا ونظيره الذي اقترحه جان بيير فيرنان في فرنســـا، وهو تباين يعودُ جزئيا إلى اختلاف مرجعيتيهما الأنثروبولوجيتين. ومن داخل هذه الفجوة أيضـــا ســـأقترح في الختام إعادة صياغة مشكلة السحر.

كان الجهاز النظري الأول هو جهاز نظرية التطور في العصـــر الفيكتوري، مع خطها الشـــهير للتطور الذي تمر منه ســـائر المجتمعات بالضـــرورة، وهو الانتقال من الســـحر إلى الدين للوصـــول أخيرا إلى العلم. وقد جعل فريزر هذه الفرضـــية مشـــهورة، ولكن تايلور كان قد اقترحها أوّلاً تحت تأثير الداروينية وجيولوجيا ليبل[1] ويأخذ هذا القانون التطوري شـــكل شـــبه نوع من الجدلية: فالســـحر شـــكلٌ من العلم، من حيث إنه يحاول أن يؤثر في الطبيعة، ولكنه علمٌ زائف لأنه لا يقدم سوى تفسيرات جزئية، ومن الضروري أن يمر بالتعميم الناتج

[1] Cf. E.B. Tylor, La Civilisation primitive, 2 vol., Paris, Reinwald, 1876-1878 (Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, Londres, Murray, 1871).

عن الدين للوصـــول إلى العلم الحقيقي. وهذا التعميم في النظام الفكري يقابله تطهيرٌ في النظام الوجداني: فالســـحر يرتكز على الخوف، والدين يتعلم التبجيل، والعلم يكتشـــف حُبَّ الحقيقة.

يرى تايلور أنَّ الســـحر يقوم على خطأ ما، يتمثل في الخلط بين الارتباطات المثالية والارتباطات الفعلية؛ إذ يستنتجُ منطقُ الساحر من صياح الديك عندما تشرق الشمس فكرة أننا إذا جعلنا الديكَ يصـيحُ فسـتشـرق الشـمس. وهذا هو نوع الخطأ نفسـه الذي يؤدي إلى ظهور الدين الإحيائي، لأن تايلور يفسره بالخلط بين الفرد الذي يُرى في الحلم وبين ظل هذا الفرد، ولكن هذا الخطأ يؤدي إلى إنتاج أفكار عامة، كفكرة الروح، تســـمح بظهور العلم. بالتالي، فتايلور يَفهمُ السحر على النموذج الجيولوجي بوصفه طبقة من الخطأ والارتباك تمَّ طمرها، ولكنها يمكن دائما أن تظهر من جديد[2].

وحول النموذج العقلي وهو النموذج الذي يستخدمه فريزر لصياغة نظريته الخاصة للسحر، وهي نظرية لا تنطلق مباشرة، كما عند تايلور، من دراسة «للثقافة البدائية» بل من لغز فيلولوجي تطرحه حكاية كاهن نيمي التي سبق أن ناقشها رينان. طبقا لهذه الأسطورة، فإن الكاهن-الملك لا يمكن استبداله إلا بعبد فارّ يعود، وقد جهز نفسه «بغصن ذهبي»، ثم يغتال الملك[3] . ولتفسير هذه الأسطورة التي تستدعي تدخل القوة السحرية لإحدى النباتات في طقس تغيير الملك، يقترحُ فريزر نظرية عامة في الســـحر في المجتمعات البدائية. يرى

[2] Detienne, L'Invention de la mythologie, Paris, Gallimard, 1981, p. 46.
[3] Cf. J. Frazer, Le Cycle du rameau d'or, 12 vol., Paris, Geuthner, 1925-1935, rééd. Le Rameau d'or, 4 vol., Paris, Robert Laffont, 1981-1984 (The Golden Bough, A Study in Magic and Religion, Londres, Mac Millan, 12 vol., 1911-1915).

فريزر أن السـحر يقوم على مبدأين يحكمان ترابط[4] الأفكار في الذهن البشـري[5] ، هما مبدأ التشابه ومبدأ الاتصال. وقد أتاح هذان المبدآن لفريزر اقتراح تصنيف لأنواع السحر: فهناك سحرُ المُحاكاة، يحكمه مبدأ التشابه، ويقوم على سبيل المثال بزرع إبر في دمية تشبه عدوا بغاية إلحاق الضـرر به؛ وهناك السـحر المعدي، يحكمه مبدأ الاتصـال، ويأخذ فيه السـاحر أثرا من جسد العدو، كأظافره أو شعره، لكي يصيبَ جسدَ العدو كاملا ما أصاب أثرا منه. وبالتالي، فمثل تايلور، يجعل فريزر من السـحر تداعيا رديئا للأفكار، وهذا هو السـبب في وصـفه للسـحر بأنه «تعاطفي» بمعنى أنه يفترض وجود علاقات بين الأشـياء غير موجودة في الواقع. ولكن السـحر في نظر فريزر ليس مجرَّد رؤية بسـيطة للعالم، كما هو الأمر عند تايلور: فهو يتمتع بفعالية قوية بسبب تدخله في طقوس السيادة. ففي المجتمع الذي يكونُ فيه الملك سـاحرا وتخضـع فيه جميع العلاقات بين الأشـياء لمبادئ التعاطف، لا يكون السـحر مجرَّد علم زائف بل إنه يلعبُ دورا سـياسـيا. ولعل هذا الاضـطلاع بالدور السـياسـي هو الأصل في انتشار كتابات فريزر في فرنسا بحجم يتجاوز بكثير انتشار كتابات تايلور.

لقد شكلت نظريتا تايلور وفريزر قضية السحر باعتباره مشكلة أنثروبولوجية من خلال رفضـهما تفسـير السـحر باسـتدعاء كائنات غير مرئية وربطهما تنوع تطبيقاته التجريبية بوحدة مجموعة مبادئ، هي مبادئ للعقل البشري، مقارنة مع منتجين آخرين للعقل البشري

---

[4] الترابط أو التداعي :(association) مصـطلح يعني «كل ارتباط ما بين عنصـرين نفسـيين أو أكثر تشـكل سـلسـلتهما رابطة من التداعيات. (و) يستخدم هذا المصطلح أحيانا للدلالة على العناصر التي تترابط على هذا النسق. هذا المعنى الأخير هو المقصود حين نكون بصـدد العلاج، إذ نتكلم، على سـبيل المثال، عن «تداعيات حلم ما» للدلالة على ما له صـلة ترابطية في كلام الشـخص مع هذا الحلم. وقد يدل مصـطلح "التداعي" في حده الأقصـى على مجمل المادة المنطوقة خلال جلسـة التحليل النفسـي». عن: لابلانش وبونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة: د. مصطفى حجازي، بيروت، الدار العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 2، 1987، (مادة: تداعي، ترابط). (المترجم).

[5] يرجعُ كل من تايلور وفريزر إلى علم النفس الترابطي psychologie associationniste لهيوم الذي يرى أنَّ العقل يربط بين الأفكـار حسـب مبـدأي التشـابـه والتجـاور (اللـذين يضـيف إليهمـا هيوم مبـدأ السـبـب والنتيجـة). انظر: Hume, Enquête sur l'entendement humain, Paris, Flammarion, 1983, p. 81.

وهما الدين والعلم. وأخذُ السحر باعتباره ظاهرة كلية، انطلاقا من استثمار كلي للعقل البشري في منتجاته، هو ما يجعل من هذه اللحظة الأنثروبولوجية لحظة تأسيسية. وهكذا، فقد كان من الممكن اعتبار أن ليفي ستروس أخذ قانوني التقليد أو المحاكاة والتجاور من فريزر وأعاد صياغتهما اعتمادا على التمييز الذي اقترحه جاكبسون بين الكناية والمجاز[6]. ولكن ليفي ستروس لم يجعل هذين المبدأين قانونين لتخاطر الأفكار بل جعلهما اصطلاحين بنيويين، بمعنى أنه لم يربطهما فقط بتنظيم ذهني بل وكذلك ببنيات اجتماعية. وهنا يتضح الفرق الكبير بين المقاربة الذهنية عند تايلور وفريزر والمقاربة السوسيولوجية التي ستحل محلها. لقد ظل تايلور وفريزر محصورين في خُطاطة التقدم العقلي الموروثة من عصر الأنوار التي كانت ترى ضرورة تجاوز السحر بالدين والعلم، من جهة، وعلم النفس الفرداني والترابطي الذي لم يستطع تفسير الأشكال الأخرى من الفكر إلا بوصفها أخطاء، من جهة أخرى. ولكن إذا ما ربطنا بين السحر والسياقات الاجتماعية، فإننا ننظر إليه آنذاك باعتباره انحرافا عن نظام عقلي سوي. وبالتالي، فإن الأنثروبولوجيا، بتشكُّلِها باعتبارها علما اجتماعيا، في فرنسا وإنجلترا، فقد قطعت الصلة بآبائها المؤسسين من خلال السعي إلى إيجاد نمط من التماسك السحري ليس في التنظيم الذهني، بل في السياق الاجتماعي. وانطلاقا من هذه النقطة للاتفاق، يمكننا أن نرسم توجها مزدوجا يفتح الباب أمام التقليدين الإنجليزي والفرنسي في السحر: فإما أن نبحث عن تماسك السحر في الممارسة، أي في السياق العملي للخطاب، أو أن نبحث عنه في شكل من الفكر الكلي، أي داخل التنظيم

[6] S.Tambiah, Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 53, et L. Scubla, Lire Lévi-Strauss, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 73.

الاجتماعي للفكر. هذا التعارضُ في الوقت الحالي فظٌّ ويقتضي التهذيب، ولكنه سوف يسمح بفهم الاختلاف بين مقاربتي مالينوفسكي وإيفانس بريتشارد من جهة، ومارسيل موس وليفي ستروس من جهة ثانية.

لقد قادني بحثي هذا إلى مقاربة مالينوفسكي (النموذج اللغوي) حيث تتلخص المقاربة التي اتبعها مالينوفسكي في طرح قضية السحر في الميدان، أي بواسطة ملاحظة ممارسي السحر، وذلك باعتماد تقنية الملاحظة بالمشاركة التي أحدثها هو نفسه في الأنثروبولوجيا، خاصة بأعماله حول سكان جزر الطروبرياند بالمحيط الهادئ الذين ألف حولهم كتابا في السحر بعنوان «حدائق الشعاب المرجانية»[7]. ففي هذا الكتاب، يقترح مالينوفسكي نظرية إثنوغرافية للغة السحر تقوم على إعادة وضع العبارات السحرية (تعاويذ، طلاسم) في السياقات العملية حيث تأخذ معنى. والمشكلة التي يطرحها مالينوفسكي هي مشكلة ترجمة العبارات السحرية: يتعلق الأمر بـ «بإعادة» العبارة السحرية» «إلى البيت») «إعادة القارئ الإنجليزي إلى البيت(«bring home to the English reader» / «، وبالتالي التخفيف من غرابتها. ويرى مالينوفسكي أنَّ المشكلة برمتها تكمن في التمييز بين العبارات السحرية والعبارات العادية اعتمادا على سياقات ورودهما. فالتعابير السحرية لا تختلف عن العبارات «العادية» إلا بإضافة لاحقة، على سبيل المثال: «*اليوم ندخل الحديقة، كاي!*» وتكمن صعوبة هذه النظرية في إعطاء معنى لكلمات لا معنى لها التي ترد في الدعوات

[7] B. Malinowski, Les Jardins de corail, Paris, Maspero, 1974 (Coral Gardens and their Magic, Londres, Georges Allen and Uwin, 2 vol., 1935).

والعزائم السحرية (مثل: ألوحا، العجل، الساعة، كهيعص، حمعسق، أهيا شراهيا)[8] من خلال إدراجها في جُمل يُغيرها هذا الإدراج. وإذا، فمفهوم السياق يشكل ضرورة لإسناد هذه الملاحظة للظروف العملية للتعبير التي تعدُّ ابتكارا حقيقيا لمالينوفسكي، والتي تسمحُ له للمرة الأولى بأن يأخذ السحر على محمل الجد:

لننطلق من الغرض من السحر. وهو وهمي من وجهة نظري، ولكن هل هذا سبب يجعلنا نعتبره غير واقعي من وجهة نظر اجتماعية؟ قطعا لا. يحدث السحر في عالم خاص به، ولكن هذا العالم حقيقي بالنسبة للأهالي. ولذلك، فهو يؤثر تأثيرا عميقا على سلوكهم، وبالتالي يجب أن يكون حقيقيا أيضا بالنسبة للعالم الأنثروبولوجي. تشكلُ وضعية السحر – وأقصد بهذه الكلمة مسرح الفعل الممتلئ بالتأثيرات والتقاربات التعاطفية والمتشبع كله بالمَانَا[9]– سياقَ العزائم السحرية. وهو سياق ينشأ من إيمان الأهالي أو اعتقادهم الذي هو قوة اجتماعية وثقافية شديدة للغاية. لذا، يتعين علينا أن نحاول إعادة إدراج عبارات السحر في السياقات المناسبة لمعتقدات الأهالي، وأن نرى ما هي المعلومات التي يمكننا استخلاصها منها، والتي من شأنها أن تساعدنا في فهم العزائم وشرح الكلمات[10]

ومع ذلك، لم يفلح مالينوفسكي في فهم خصوصية السحر، لأنه اختزلها إلى تقنية. فما يلاحظه في الواقع هو أنَّ السحر يُستخدمُ في أنشطة تشكل موضوع اهتمام وإتقان تقني كبيرين، كصنع الزوارق أو زراعة البطاطس والقلقاس. السحرُ ليس علم كاذب أو تقنية

[8] في الأصل الفرنسي abracadabra, sésame, kay :، وقد فضلنا الإتيان بما يشبه هذه العبارات المبهمة، من بعض ما يرد في مصنفات السحرية العربية. (م) .

[9] المانا: كلمة بولينيزية يُشارُ بها إلى قدرة فوق طبيعية. وقد نشرها مؤسسو الإثنولوجيا الدينية (ماريط ومارسيل موس بالخصوص). يمكن للمانا أن تتخلَّل كائنات جامدة، لكنها عموما تكون عبارة عن قدرة خاصة يتوفر عليها يتوفر عليها بعضُ الأفراد (الزعماء بالخصوص)، والأرواحُ، والعائدون، وما إلى ذلك. وقد تقلص استعمال هذه الكلمة على نحو متزايد في الأدبيات العلمية» (المترجم).

[10] B. Malinowski, Coral Gardens and their Magic, p. 215.

وهمية، بل هو مكمِّل لفظي للتقنية لكي تبلغَ درجة من الكمال. وهنا يلتقي مالينوفسكي مع تحليلات السحر الشائعة في عصره التي تعتبره بمثابة علامة على ضعف في النشاط البشري ومُسكِّن لهذا الضعف، ويُحيلُ مالينوفسكي في هذا الصدد إلى أعمال بياجيه حول العقلية السحرية عند الطفل[11] . ولكنه يوسّعُ هذا التأمل إلى تحليل لغوي يستبقُ في العديد من الجوانب نظرية أفعال الكلام الإنجازية عند أوستين، والتي ترى أنَّ في الكلام السحري قوةً هي بذاتها فعلٌ[12] . وهذا ما قاد مالينوفسكي إلى تناول مشكلة السحر من زاوية الدين، في كتاب أصدره في وقت متأخر تحت عنوان السحر والعلم ودراسات أخرى[13] ، وذلك لأنه لابد من فهم من أين تأتي قوة الكلمة السحرية هذه. والمشكلة كلها هي فهم سبب كون بعض الأنشطة التقنية تشكل موضوع عبارات سحرية مثل صنع القوارب أو زراعة القلقاس، على عكس أنشطة أخرى كزراعة جوز الهند. ويجيب مالينوفسكي بأنَّ المجتمع يقدر الأنشطة التقنية التي تشكل جزءا من السحر ويعتبرها أنشطة قدسية، وبالتالي فالثنائية قدسي – دنيوي هي ما يسمح بالتمييز بين السحر والدين، من جهة، والعلم من جهة أخرى.

وإذاً، فالتحليل اللغوي للسحر يؤدي بمالينوفسكي إلى إعادة إدراجه في سياقات استخدامه، أي في تنوع الأنشطة التقنية وما تحظى به من قيمة. وبذلك، فالمقاربة الإثنوغرافية التي اتبعها مالينوفسكي تسمح بالتخلي عن المخطط التطوري من خلال إظهار كيف أنَّ السحر والعلم والدين هم ثلاثة عناصر تشتغل داخل كل مجتمع في استجابة

[11] Op. cit., p. 232.
[12] 1973. Tambiah, op. cit., et «Form and Meaning of Magical Acts, A Point of View», in R. Horton-R. Finnegan, Modes of Thought, Londres, Faber and Faber, 1973.
[13] (13) B. Malinowski, Magic, Science and Other Essays, New York, Doubleday, 1948.

للاحتياجات الإنســـانية العالمية. ولكن رؤية الطبيعة البشـــرية التي تحكم هذا التحليل قادت مالينوفسكي إلى ترجيح وضع السحر في جانب النشاط التقني من منظور نفعي، سوف ينتقده ليفي ســتروس بشــكل خاص قائلا: إن الســحر يشــتغل في ســياقاتٍ، دونَ أن يُفهَمَ لحد الآن مختلف الطرق التي يشــتغل بها[14] . فضــلا عن ذلك، فلتحليل مالينوفســكي ميزة التمييز بين الكلام العادي والكلام الســحري، لكنه لا يطرح مشــكلة الانتقال من الأول إلى الثاني. وتأخذ مقاربة إيفانس بريتشارد كامل أهميتها من كونها تطرحُ هذه المشكلة عن طريق توسيع إطار تحليل التعبيرات الســحرية من الأنشــطة التقنية إلى المشــكلة الأعم، وهي مســألة الشَّــر والمصيبة.

لقد كان لهذا البحث المعمق آثر أكاد أن أجزم أنه غير مجرى حياتي، لم يكن يوم يمضــي إلا وأجد نفســي في البحث حول الموضــوع، وصــلت إلى النموذج الســياقي الذي يرتبط إيفانس بريتشــارد بالوظيفية والملاحظة الميدانية اللتين كانتا الســمتين المميزتين لمالينوفســكي في المدرســـة الأنثروبولوجية الإنجليزية، ولكنه تأثر أيضـــا بتحليلات ليفي برول حول العقلية البدائية[15] . إن ما يبحثُ عنه إيفانس بريشــارد، في تحليلاته للســحر عند قبائل الزاندي في السودان، هو نوع من تصور العالم يختلف عن تصورنا، ويرتبط وفقا له (= بريتشارد) بما يُسميه مفاهيم صــوفية أو غامضــة، مُتبعا في ذلك ليفي برول. ولكن هذا لا يعني تراجعا عن النهج العلمي لتايلور وإعادةَ إدخال كيانات غير مرئية؛ ذلك أنَّ إيفانس بريتشـــارد لا يبحث عن ظواهر صـــوفيـة، كحـالات الوجـد أو الرؤيـة، بـل يحلِّلُ، وهو في هـذا وفيٌّ لمنهج

[14] 29. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958, Tome 1, p. 26-29.
[15] Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion, Oxford, Clarendon Press, 1965.

مالينوفســكي، الكيفية التي تأخذ بها المفاهيم الصــوفية معنى في تعبيرات مرتبطة بســياق اجتماعي مختلف عن سياقنا.

يأخذ إيفانس بريتشارد مفهوم الوضعية الذي ظهرَ عند مالينوفسكي، ثم يطرح السؤال: في أي المواقف يتم استدعاء السحر؟ وجوابه هو: في حالات التعرض لمصاب. والمصيبة هي كل حادث يأتي ليعطل الحياة الاجتماعية ولا يمكن تفسيره بالآليات المعروفة. وبالتالي، فالمصــابُ يغطي ما هو أوســع من مجال التقنية: إنه جزء من عمل الإنســان الذي لا يمكن السيطرة عليه بواسطة التقنية. ومن خلال تركيز إيفانس بريتشــارد اهتمامه على الطريقة التي يتفاعل بها الأهالي الزَّانديين مع وضعيات المصيبة، يحلل مجموع سلاسل العمل التي يتم تنفيذها لوضــع حد للمصــيبة. وبالتالي، فالســحر لا يعود عالما ذهنيا ولا مجرَّد عبارات بسيطة، بل مجموعة من الأفعال والأقوال التي تستجيب لوضعيات معينة.

يفصــل تحليل إيفانس بريتشــارد فيما يســمى بالســحر بين ثلاث لحظات، يميز بينها الأهالي الزانديون أنفسهم، وهي: السحر، وكاشف الطالع أو الكهانة[16]، ثم الرقية أو إبطال السحر[17].

[16] Cf. E. Evans-Pritchard, Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés, Paris, Gallimard, 1972 (Witchcraft, Oracles and Magic among the Azandés, Oxford, Clarendon Press, 1937).

[17] لا تتوفر اللغة العربية على مصطلحين للدلالة على السحر بكيفية تسهل إيجاد معادل لكلمة «Sorcellerie» الفرنسية ومعادل آخر لكلمة «Magie» في اللغة العربية، وإن كان ممارسو السحر يميزون، بشكل ضمني في الغالب، بين نوعين من السحر. هكذا ففي حالة المغرب، مثلا، يمكن القول بصفة عامة إن السحر بمعنى «Magie» ينتمي إلى حقل المقدس الديني ويمارسه «الفقهاء» وله – حسب مزاوليه – وضع محلل ومشروع. إنه يصدر أيضا من الأولياء والزوايا الدينية على شكل بركة. أما السحر بمعنى «Sorcellerie»، فهو ممارسة دنيوية، يُنظر إليها باعتبارها خارجة عن الدين، وترتكز أحيانا على قدرات غريزية ينفرد بها الساحر، هذا الأخير الذي يعتقد أنه يحكم الجنَّ ويسحر ضحاياه عبر وجبات تحوي مواد سامة. والسحر بهذا المعنى يمارسه أفراد كالشوافات) العرافات (اللواتي يظل وضعهن محرما وغير شرعي. وبالجملة، فإن سياق تلفظ كلمة «سحر» من قبل الثلاثي الساحر – الزبون) أو الضحية (– المجموعة الاجتماعية، هو الذي يحدد المعنى الدقيق المراد بها. وقياسا على هذا، ارتأينا ترجمة اصطلاح «magie»بـ «رقية» أو «إبطال السحر».

السـحر هو إجراءُ اتهام يتيح تفسـير حالة التعرض لمصـيبةٍ. عندما يتعثر رجلٌ على جذع مغروسـة في الأرض، فإنه يعتقد أنَّه قد سُـحر؛ وهذا لا يعني أنه لا يفهم أنَّ الجذع هي التي جعلته يسقط، لأنَّ هذا مِمَّا يُفهم بالمنطق السليم، ولكنَّ الرجل يفسِّر بقوله السابق لماذا سقط على إثر عثرته على هذه الجذع بالذات مع أنه معتاد على عدم السقوط على الجذوع؛ وإذاً، فقد تعرض للسِّحر، ما دام انتباهه قد تقلص. بالتالي، لكي يكونَ هناك سـحرٌ ليسَ من الضـروري أن يكون هناك سَـحَرة، بل إنَّ الشـعور بالتعرض للسـحر هو ما يأتي في المقام الأول[18]. وبذلك، نرى أنَّ الإيمان بالسـحر شـيء عادي تماما: فالشـخص الذي يعتقد أنه مسحورٌ ليس شخصا خائفا، كما تصور فريزر، ولكنه غاضب على الشخص الذي سحَرَه؛ إنه يلجُ نظاما لتفسير العالم شائع الاستخدام. ويلاحظ إيفانس بريتشارد أيضا أنه هو نفسه كان يلجأ إلى هذا النوع من التفسير بالسِّحر بعد إقامة طويلة بين الأهالي الزانديين.

أما اللحظة الثانية، فهي اللجوء إلى كاشف الطالع، وذلك بإعطاء دواجن سُمّا مع طرح سؤال تعتمد إجابته – الإيجابية أو السلبية – على وفاة الطير أو بقائه على قيد الحياة. وبذلك، فكاشف الطالع يتيحُ تحديد من هو الساحر، وبالتالي الذهاب إليه ومطالبته بالكف عن عمله الشرير.

أما اللحظة الثالثة، فهي اللجوء إلى السِّـحر ذاته، وتتمثل في اسـتخدام أدوية لعلاج شخص ما أو إيذائه. وعلى النقيض من السحر الذي يستند فقط إلى إلحاق تهمة سيئة بشخص ما أو عزوها إليه، فالرقية (أو إبطال السـحر) هي أمر حقيقي للغاية إذ نسـتطيع ملاحظة

[18] 1977. Favret-Saada, Les Mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage, Paris, Gallimard, 1977.

اســتعمال أدوية من قبل الأفراد: يلي تداولَ الاتهامات تداولُ حلقة المنتجات الســحرية. وهنا تتدخل صـورة السـاحر الراقي (أو مُبطل السِّـحر) الذي يزود المنتجات السـحرية، وسـوف يُعتبر أن هناك سحرا خيّرا أو سحرا شريرا اعتمادا على ما إذا كانت نية الساحر الشفاء أو الإيذاء.

والأهمية الكبرى لهذا التحليل هي إدخال مرونة على أشـــكال الســـحر وفقا للحالات المختلفة. لا يبدو لنا الســـحر متناقضـــا ســـوى لأننا نأخذ عنه نظرة مجردة ونظرية خارج المواقف العملية التي يعمل فيها. فهو يعمل دائما على شـكل مقاطع داخل سـلاسـل من الفعل وليس بوصفه نمطا كليا للتفسير:

لم أتوقف قط عن التشـديد على تماسـك المعتقدات الزَّاندية عندما نعتبرها في مجموعها وعندما نفسـرها وفقا للمواقف والعلاقات الاجتماعية. كما حَاولتُ أن أظهرَ مُرونة المعتقدات في المواقف المختلفة. إن هذه المعتقدات ليســـت بنيات من الأفكار المثالية لا تتجزأ، بل إنها تجميعات مفاهيم مفككة إلى حد ما. وعندما يجمعها الكاتب في كتاب ويعرضـــها باعتبارها نسـقا مفاهيميا تظهر على الفور أوجه القصـور والتناقضـات. ففي الحياة الواقعية، لا تعمل هذه المعتقدات ككل، بل مجزأة. وعندما يجد المرء نفســـه في موقف معين، فهو يختار من المعتقدات ما يناسـبه، ويسـتعملها دون أن يعير أي اهتمام للعناصـر الأخرى التي قد يحدث، مع ذلك، أن يسـتخدمها في مواقف أخرى. ويترتب على ذلك أنَّه يمكن للحدث نفسـه أن يثير عددا من المعتقدات المختلفة والمتناقضة في مختلف الناس[19]

[19] Evans-Pritchard, op. cit., p. 607.

يتيح مفهوم الموقف أيضـا التوفيق بين وجود معنى شـائع واسـتخدام مفاهيم غامضـة، وبالتالي إمكانية إدخال التشـكك في السـحر. فموقفٌ مثل مُصـادفة جذع شـجرة أو جُذورها على الأرض يسـتدعي على الفور اللجوء إلى فكرة السـحر، في حين لا يسـمح موقف آخر بهذا الاسـتدعاء، ما لم يكن من يقوم بذلك مخادعا. وبالتالي، فالشـخص الذي يسـتخدم حجة السِّـحر لتبرير الزنا سـيكون موضـوع سـخرية من الجميع إذا عُرف أنه معتاد على هذا الانحراف، ويُسجل إيفانس بريتشارد مُتفكّها أنَّ الوحيد الذي سينجحَ هذا الشخص في إقناعه هو الإثنوغرافي نفسه. ولذا، فهناك نوع من المعنى الشائع للسحر، يجعل من الممكن الحكم بطريقة حاسمة على الموقف الذي يمكن استدعاء السحر فيه والموقف الذي لا يمكن. يُبين إيفانس بريتشارد، على سبيل المثال، أنَّ الأسئلة التي تُطرحُ في استشارات كاشف الطالع تجعل من الممكن دائما الالتفاف على مسـألة الفعالية، إذ يُطرح على كاشـف الطالع سـؤال فاعلية تدخله قبل أن يُطرح عليه السؤال المتعلق بسياق التعرض لمصيبة، وذلك بعبارات يتعذر معها التحقق من صـحة جواب كاشـف الطالع، كأن يقال له: «*إذا زرعتُ البذور في حقل كذا في وقت كذا، فهل سيكون محصولي جيدا؟*»، ولا يقال: «*هل سيكون محصولي جيدا هذا العام؟*». فكاشف الطالع يقول ما لا يجب القيام به بدلا من التنبؤ بما سيحدث. وإذا لم يقدم كاشـف الطالع الجواب المرجو، فإنَّه يُعادُ إطعام الدواجن بالسُّـم مع التوجه إليها بالسؤال: هل استشارة كاشف الطالع جيدة أم لا؟

ويرى إيفانس بريتشارد أن المشكلة كلها تكمن في فهم لماذا لا يؤدي هذا الحس النقدي في اسـتخدام السـحر إلى نقدٍ عامّ لهذا السـحر. فالأهالي الزانديين يُسَـخِّرون اسـتراتيجيات

عقلانية في اســتخدام المفاهيم الصــوفية، لكنهم لا يحوِّلون أبدا هذه العقلانية ضــد المفاهيم الصوفية نفسها. يقترح إيفانس بريتشارد عدة أجوبة لهذه المشكلة.

يلاحظ، أولا، أنَّ ما يبدو متناقضــا في نظر عالم الإثنولوجيا لا يكون متناقضــا إلا لأن هذا الإثنولوجي يســجل في ورقة واحدةٍ النتائج التي تقدَّمُ في مواقف مختلفة، فيســتنتج (بريتشــارد) من ذلك أن الكتابة هي التي تســمح بإدراك تناقضــات نمط التفكير الســحري. فالكتابة تُحِلُّ التنظير الشمولي محل منطق الممارسات المرنة، فتتيح الوقوف على تناقضات منطقية لا تظهر في الممارسة[20].

ويلاحظ بريتشارد أيضا أنَّ السحر، نتيجة تأثير الاستعمار الأوروبي، لم يعد يؤثر على الحياة الزَّاندية الاجتماعية برمتها، وتقوقَعَ في جمعيات ســرية يمكن أن يطعن فيها المجتمع كله، مع أنَّ الإيمان بالسحر كان في السابق مشتركا بينَ جميع فئات المجتمع.

وأخيرا، يلاحظ بريتشــارد أن مثل هذا التأثير للســحر لا يمكن أن يكون ممكنا إلا في مجتمع يقوم على سلطة مَلِك، لأنّ جميع نزاعات السحر تُحلُّ على مستوى المَلك الذي يلجأ في آخر المطاف إلى كاشــف الطالع ليحســم في النزاعات في نهاية المطاف. وهكذا، فالتحولات في نمط نقل المعرفة، والعلاقات بالخارج، والتنظيم الســياســي، هي التي تفســر انتقاد السحر بشكل عام.

[20] La Raison graphique, Paris, Minuit, 1979 (Titre original: The Domestication of the Savage Mind, Cambridge, Cambridge University Press, 1977).

وعلى ذلك، فقد كانت لمســـة التقليد الأنثروبولوجي الإنجليزي الأســـاســـية هي إدخال قضــية الســـحر في تحليل موافق عادية، مما يطرح مشــكلة التوفيق بين العادي والقدســـي، والحس المشـترك والسـحر. وتكمن أهمية مثل هذا التحليل في تجاهل صـورة الفرد السـاحر الذي يُشـتَبَه دائما في أنه يخدع الأفراد الآخرين. وبنقل تحليل السـحر إلى مسـتوى المجتمع، يطرحُ التحليلُ نفسُه مشكلة التعايش بين النزعة الشَّكِّيَّة والإيمان بالسحر داخل المجتمع. ويتم حل هذه المشـــكلة عن طريق تحليل عبارات داخل مُرُونَة الســـياقات التي تأخذ فيها هذه التعبيرات معنى. هذه السياقات في نظر مالينوفسكي هي الأنشـطة التقنية، وفي رأي إيفانس بريتشـارد هي حالات التعرض لمصـيبة، وبالتالي يتم حل مشـكلة السـحر عن طريق تحليل ممارسات تكون مُجزَّأة دائما داخل مجتمعات لا تعرف أي نمط للتنظير الكلي. وخصـوصـية المقاربة الفرنسـية لمشـكلة السـحر أنها تقف على النقيض من الاهتمام بالسـاحر الفرد لفهم كيف تعبر ظاهرة اجتماعية عن نفسها من خلاله، بما في ذلك من خلال هذه الأشكال العنيفة جدا المتمثلة في الحضـرة أو الطقوس التي كانت تفسـر سـابقا باعتبارها خرافات وشـعوذة أو انفجارا لحالات وجدانية[21]. ومن ثمة، فالتعارضُ بين المقاربة الإنجليزية ونظيرتها الفرنسية هو تعارضٌ بين قضــايا نظرية تجد في الســحر مناســبة لكي تُطرَحَ، وبالتالي فهي أبعد من مسـألة السـحر في حد ذاتها، أكثر مما هو تعارضٌ بينَ أنثروبولوجيا ميدانية وأخرى مكتبية، أو بين مرونة الممارسـات وشـمولية النظريات. وفي قضـية السـحر، لم يسـعَ التقليد الفرنسـي إلى التوفيق بين المألوف والقدســي، أو بين نزعة تشــككية وأخرى وظيفية، بل إلى التوفيق

[21] يبدو مثل هذا الاهتمام بظواهر الحضـــرة بوضـــوح في كتابات ســـوريالليين أمثال ميشـــال ليريس أو جورج باطاي Georges Bataille) يجب التنويه إلى أن نص ليفي ستروس «الساحر وسحره» هو نقاش مع ميشال ليريس، ولكن الاهتمام نفسه يتردد أيضا عند علماء أنثروبولوجيين كلاسيكيين أمثال روجيه باستيد .Roger Bastide ويمكن تفسير ذلك بالاهتمام بالصور التي كانت تعتبر مَرضية وهستيرية وصوفية في نهاية القرن التاسع عشر بفرنسا.

بين الفردي والاجتماعي، بين الوجداني والعقلاني. يمكنني الآن أن أتناول هذا التعارض انطلاقا من نصوص مارسيل موس وليفي ستروس.

كان لنموذج مارسيل مـــوس (النموذج الاجتماعي) دور لا يمكنني إغفاله في سياق التنقيب عن السحر، حيث يندرج المخطط التمهيدي لنظرية السحر عنده في تأمل في العلاقة بين الفردي والجماعي[22] . ينطلق موس من واقع أنَّ الســحر يزاوله دائما شــخصٌ هامشــي ومعزول، ولكن ما يعبّرُ عن نفسه في الساحر هو ضغط المجتمع الذي يؤمن بالسحر. ومن ثمة، ففعالية الســحر أخلاقية وليســت مادية، اجتماعيةٌ وليســت فردية؛ إنها هي نتاج إيمان جماعي وليست نتيجة ترابط سيء بين الأفكار كما رأينا عند فريزر. يحاول موس أن يُثبت اتســاق الســحر خارج تنوع طقوســه وتمثلاته، وهنا يُدخِل مفهومَ المانا، هذه الكلمة التي يستخدمها الميلانيزيون في طقوسهم السحرية، والتي يبدو أنها تُشير إلى القوة الاجتماعية. وإذاً، فالمشــكلة كلها هي وصــف قوة الاجتماعي على الفرد دون اعتبارها ظاهرة فوق طبيعية[23]: يتعلق الأمر بفهم كيف يمكن لظاهرة غير طبيعية، إذا تموضــعنا في وجهة نظر الفرد (الحضــرة، والتدخل في الأجســاد عن بُعد)، أن تصــير أمرا طبيعيا من وجهة نظر المجتمع الذي يؤمن بها. ولكن هذا يستلزم فهما لطبيعة العلاقة بين الفردي والجماعي، وفي هذا يطرحُ السحر مشكلة نظرية رئيسية في علم الاجتماع الفرنسي، لأنها تتطلب وصفا للفعل الاجتماعي في الفرد أكثر تعقيدا من وصف دوركهايم لتأثير المجتمع على الفرد. ومن

[22] M Mauss et H. Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », L'Année Sociologique 7, 1903 (reproduit dans Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 1950). Sur Mauss, cf. B. Karsenti, L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie dans l'œuvre de Marcel Mauss, Paris, PUF, 1997, notamment p. 222-244.

[23] Ernesto de Martino, Le Monde magique, Synthélabo, 1999.

الجدير بالملاحظة أن دوركهايم لم يخصص للسحر سوى بضع صفحات في مؤلفه الأشكال الأولية للحياة الدينية، اعتبر فيها أنَّ السحر ينحدر من الدين باعتباره منشأ حقيقيا له بدل أن يجعله أصلا زائفا للدين كما هو الشأن عند فريزر. يرى دوركهايم أنَّ السحر هو صيغة أمر شَرطيّة (إن أردَت كذا، فافعل كذا) بينما الدين هو أمرٌ صارم ومُلزمٌ (واعبُدْ ربَّك، بمعنى: احترم المجتمع)[24]. وتكمنُ خصوصية مقاربة موس في أنه لا يفكر في علاقة الاجتماعي بالفردي باعتبارها قيدا، بل بوصفها تعبيرا عن قوى مُتمايزة. وآنذاك نفهم أن الفرق بين مقاربتي دوركهايم وموس يظهر في تفسير المانا: ففي حين يرى دروكهايم فيها جوهرَ الاجتماعي كله، يعتبرها موس مجموعة من الاختلافات في الاحتمالات أو الإمكانات، وفي احتمالات العمل أو إمكاناته: فهي فعلٌ لا اسمٌ. وبالتالي، يتخلى موس عن إثبات جوهر اجتماعي لا يسمح بفهم خصوصية الظاهرة السحرية، ليرى كيف يعبر الاجتماعي عن نفسه من خلال اختلافات الاحتمال في عمل هؤلاء الأفراد الاستثنائيين المتمثلين في السحرة. يقولُ موس: *إن السحر هو تصنيف للأشياء، وحكمٌ تركيبي مُسبق يسلم به المجتمع من أجل الفعل في الطبيعة، ويُحَيِّئُه من خلال الأفراد السحرة. وبالتالي، فالسحر ليسَ توحيدا للعالم في مرآةِ المجتمعي، بل يُقِيم اختلافات وتقابلات*. ومن الأهمية بمكان أن موس يضيف في تحليله، إلى قانوني العدوى والتشابه عند فريزر، قانونا ثالثا يسميه قانون التناقضات: فالسحر لا يقرّبُ ما هو قريبٌ بالفعل، بل يجري تقطيعات في الواقع حسب اختلافات، لأنَّ الحياة الاجتماعية هي تطلُّبُ الاختلافات:

[24] 430. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1998, p. 430.

إن ما كنا نسميه المكان المخصص للأشياء أو القيمة الخاصة للأشياء يمكن أن نسميه أيضـــا الفارق المحتمل، لأن هذه الاختلافات تؤثر في بعضـــها البعض بحكم هذه الفوارق، وبالتالي لا يكفي القول إن جودة المانا ترتبط بأشـــياء معينة بســـبب موقعها الخاص في المجتمع، بل يجب أن نقول إن فكرة المانا ليســـت شـــيئا آخر غير فكرة هذه القيم وهذه الاختلافات المحتملة. هناك يوجد جوهر المفهوم المُؤَسِّس للسحر. ومن نافلة القول إن ليس هناك سبب يستدعي أن يكونَ مثل هذا المفهوم خارج المجتمع، وأنه مفهومٌ سخيف من وجهة نظر العقل الخالص، وأنه لا ينتجُ سوى عن عمل الحياة الجماعية[25]

وهنا أصبحنا قريبين للغاية من تحليلات ليفي ستروس، وعلاوة على ذلك، فموس نفسه يشبه السحر بالظواهر اللغوية عندما يصفه بأنه نسق من التقابلات والاختلافات. والواقع أن ليفي ســتروس يتبنى بالفعل حدُوس موس، لكنه يُضــيف إليها فكرة توضِّــحُها، وهي مفهوم الرَّمزي.

خصَّص ليفي ستروس نصين للسحر، كتبهما في عام 1949، وهما من أكثر النصوص جرأة وأكثرها إشكالية في بنيويته الصاعدة آنذاك[26] ، وهدف من ورائهما إلى تسخير مفهوم البنية الرمزية لحل لغز فعالية الممارسة السحرية. وما لم يتضح تماما عند موس هو معرفة كيف يســتطيع طقسٌ خاضــع لضــغوط الاجتماعي أن يؤثِّرَ على جســد الفرد. وعلى الفور يُقصـي ليفي ستروس مشكلة الشعوذة، حيث يأخذ مثال شاب من الهنود الحمر متشكك بَدأ

[25] M. Mauss, Sociologie et Anthropologie, p. 114

[26] C. Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie » et « L'efficacité symbolique », in Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958. Pour une critique de la notion d'efficacité symbolique, cf. V. Descombes, La Denrée mentale, Paris, Minuit, 1995, p. 143 s.

تعلمَ السحر ليُظهرَ زيفه، فإذا به يصبحُ في نهاية المطاف مُمارسا للسحر الذي تعلمه وهو موقن بأنه أفضل من أنواع أخرى من السحر. لذلك، ليس هناك في البداية مشعوذ يحاول حمل المجتمع على الإيمان بفعالية سحره، بل هناك مجموعة من المعتقدات المنتشرة حول السحر، يتقاسمها في مستوى واحد الفرد الذي سيصير ساحرا وباقي أفراد المجتمع. وما يتعين فهمه هو كيف يمكنُ لهذا الإيمان الغامض بالسحر، وهذه المجموعة المنتشرة من المشاعر الجماعية، أن يصبحَا تجربة حقيقية. يتطلب هذا أن يتبلور الإيمان في مخطط، بمعنى أن يقوم الساحر بتحيين بنية ذهنية، ولكنها أيضا بنية اجتماعية بقدر ما هي بنية كونية. وتنعكس هذه البنية فيما يسميه ليفي ستروس، بعد موس، بالمركَّب الشَّاماني[27] (أو السِّحري) الذي يجمعُ بين الشَّامان (أو السَّاحر)، وَالفرد الذي يعالجه هذا الشامان، ثم المجتمع الذي يدعمهما بإيمانه ويجد في الوقت نفسه مصلحة حيوية في تفاعلهما. وبذلك، يتم الربط، أمام أعين المجتمع، بينَ نشاط خالص هو الساحر، وسلبية خالصة هو المريض، أي يتم إقامة صلة بين فيض من الطاقة وافتقار إليها. ويحيل هذا التعارض في رأي ليفي ستروس إلى ذلك التعارض المكوِّن للطبيعة البشرية الذي ظهر مع اللغة، بين فكر مُفرط المعنى وعالم لا يعني دائما بما فيه الكفاية. لذا يعيدُ الساحرُ، أمام أعين المجتمع، لعبَ المشهد البدائي للقاء الإنسان مع العالم، والذي يُحس الإنسانُ فيه بامتلاء كبير بالدوالّ التي يجب أن يستنفذها باحثا عن المدلولات المقابلة لها في العالم؛ من ثمة إعادة تفسير المانا بوصفها دالا عائما، على غرار «شيء» أو «خدعة» في تقديم ليفي ستروس مجموعة من

[27] Michel Panoff et Michel Perrin, Dictionnaire de l’ethnologie, op.cit. p. 56.

النصـــوص لمارســـيل موس[28]. ومن ثمة، فالســـحرُ هو ذو طبيعة فكرية أوَّلا، إنه وضـــعية تخاطبٍ قلقة مع العالم:

وإن يكن هذا التحليل صـــحيحا، فيجبَ أن نرى في التصـــرفات الســـحرية اســـتجابة لوضـــعية تنكشـــف للوعي عبرَ تجليات وجدانية، ولكنها ذات طبيعة فكرية عميقة. ذلك أنَّ تاريخ الوظيفة الرمزية وحده هو التي قد يجعل من الممكن تفســـير هذا الوضـــع الفكري للإنسان المتمثل في أنَّ الكونَ لا يعني ما يكفي أبدا، وأنَّ الفكر يتوفر دائما على معاني كثيرة للغاية بالنسبة لكمِّية الأشياء التي يمكنُه أن يُلصقَ بها تلك المعاني. وبسبب تمزق الإنسان بينَ هذين النظامين المرجعيين، وهما نظام الدال ونظام المدلول، فإنه يطلبُ من الفكر الســـحري أن يُزوِّدَهُ بنظام مرجعي جديد، يمكنُ أن تندرج فيه المُعطيات التي تظل متناقضة.[29]

ولكن هل يمكن أن نفهم إذا أن هذه العلاقات الفكرية بين الدوال والمدلولات يمكن أن يكون لها تأثير على جسم المريض؟ هذا هو السؤال الذي يجيب عنه ليفي ستروس بمفهوم الفعالية الرمزية. فمن خلال تحليل أسطورة يُنشدها ساحرٌ لتسهيل عملية الولادة، وتتوافق مختلف مراحلها مع رحلة الشامان عبر جسد المرأة، يلاحظ ليفي ستروس أنَّ البنية الفكرية للأسطورة تطابقُ البنية العضوية للجسد الذي يتعينُ تخفيف ألم مخاض الولادة عنه. ولذلك، ليســـت الوظيفة الرمزية شـــيئا آخر غير هذا التطابق بين بنيات من طبيعة مختلفة، والذي يمضـــي ليفي ســـتروس إلى حد افتراض أنَّه يعكس الطبيعة المنظمة للدماغ وللعالم. بالتالي،

[28] Lévi-Strauss, « Introduction à M. Mauss », Sociologie et Anthropologie, op. cit., p. XLIX.
[29] C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, p. 211.

فالرمزيُّ يلعبُ دور وســـيطٍ بين الوجداني والفكري، بين بنية الجســـد والبنية اللغوية، بين الفردي والاجتماعي. وعليه، فإن القول برمزية الســـحر لا يعني إنكار فعاليته، بل على العكس إنه تفسير لفعاليته دونَ اللجوء إلى فرضية وجود نفسية تعمل مباشرة في جسد الفرد: إنَّ ما تنطوي عليه هذه العلاقة هو إدماج وتضـمين مجموعة من البنيات (اجتماعية، لغوية، كونية، ورمزية بكلمة واحدة) بين نفسية الساحر والجسد الذي يعالجهُ، ومن ثمة فهي تجعل من الســـحر علاقة مُنظمة مع العالم، وتمنحُ معنى للعالم، وتشـــاركُ في المعنى الذي يأخذه العالم لنفسه.

وهكذا نرى أن السحرَ عند ليفي ستروس أقرب إلى العلم منه إلى الدين، بل هو طريقة لتنظيم العالم على نفس الجدارة التي يتمتع بها العلم الحديث. لذا، ليس من المســـتغرب أن نرى عودة مثلث السحر-الدين-العلم إلى كتاب الفكر البري[30] للمؤلف نفسه. ويجب ملاحظة أن ليفي ستروس يستشهد بكل من إيفانس بريتشارد ومارسيل موس في نص يوجه فيه نقدا قاسيا للمذهب التطوري عند تايلور وفريزر، إذ يقول:

إن الفكر السحري، أو هذا 'التنويع الضخم على موضوعة مبدأ السببية'، كما يقول هوبير وموس، لا يتميز عن العلم بجهل مبدأ السببية أو ازدرائها، بقدر ما يتميَّزُ بتطلبه لحتمية أكثر إلحاحا وأكثر تشـــددا، يمُكنُ أن يراها العلمُ، في أفضـــل الأحوال، متسـّرعة وغير معقولة (إحالة إلى إيفانس بريتشارد).

[30] كتاب الفكر البري مترجم إلى اللغة العربية: كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة وتعليق: نظير جاهل، بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة 2007 (352 ص.) (م).

ومن هنا، فالاختلاف الأول بين السـحر والعلم، من هذه الوجهة للنظر، هو أنَّ الأوَّل يُسـلِّمُ بوجود حتمية شـاملة وكاملة في حين يعملُ الثاني من خلال التمييز بين مسـتويات، بعضُـها فقط يقبل أشكالا من الحتمية يُنظر إليها باعتبارها غير قابلة للتطبيق على مستويات أخرى. ولكن، ألا يمكننا أن نمضـي إلى ما هو أبعد من ذلك، فنعتبر أن صـرامة ودقة الفكر السـحري والممارسـات الطقوسـية بمثابة انعكاس لتوجس لا شـعوري من حقيقة الحتمية باعتبارها نمطا لوجود الظواهر العلمية، حتى يكون من الممكن الاشـتباه في الحتمية على مستوى العالم أو لعبها، قبل أن يتم التعرف عليها واحترامها؟ والحالة هذه، فقد تبدو الطقوس والمعتقدات السحرية بمثابة تعبير عن فعل إيمان بعلم لم يولد بعد[31].

والقولُ بأن السـحر هو فعل إيمان بعلم لم يولد بعد، كما يقول تايلور وفريزر، لا يعني أنه الأصـل الزائف والوجداني لعلم حقيقي وعقلاني، بل إن السـحرَ عقلاني كليا مادام يعمل بنُظم تصنيف مفصلة ودقيقة[32]، ويَعرف *«حقيقة الحتمية»* لأنه يريد أن يفسر سائر الأشياء التي يجزئها العلمُ الحديث إلى مسـتويات ليقف على محدِّداتها. إذا كان السـحر يسـتبقُ العلمَ، فذلك بمعنى أنه يسـعى إلى إقامة علاقات بين الأشـياء في رؤية منظمة للعالم. ويشـير ليفي سـتروس إلى أنَّ هذه العلاقات التي يقيمها السـحر يمكن أن يجدها العلم، كما حدث عندما استخدم الجيش الأمريكي التصنيفات النباتية التي كان يقيمها الهنود الحمر في تقنيات تجفيف

[31] C. Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, Paris, Plon, 1962, p. 23 s.

[32] يقدم ليفي ستروس، في كتاب الفكر البري، السحرَ باعتباره مشكلا تصنيفيا: فالساحر الذي يريد أن يُشفي وجع أسنان بمنقار طائر يحدد ما إذا كان من الممكن «الجمع بين» منقار الطائر وسن الإنسان، بمعنى هل ينتميان إلى نفس صنف الموجودات في العالم (ص. 21).

أطعمتهم. ولهذا السبب، بدل أن يكون السحرُ الطبقة التي دفنها العلمُ فهو بالأحرى «ظلّ»[33] هذه الطبقة التي تارة تكون أمام العلم وتارة وراءه. نحن هنا أمام نظامين من التفكير يمكنهما أن يتقاطعا أو يتباعدا، ولكنهما متساويان من حيث التماسك. وما أتاح للعلم أن يرجح على السحر هو أنه ينطلق من عناصر بسيطة جدا، مثل الصفات الأساسية (الكمَ، والمساحة...)، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الظواهر الأكثر تعقيدا، في حين ينطلق التفكير السحري من الصفات الثانية (الطعم، واللون، واللمس...)، وهي الظواهر الأكثر تعقيد التي بدأ العلم الحديث يعثر عليها بالكاد في الكيمياء. ولكن هذين النظامين من التفكير متساويان من حيث الاتساق ومختلفان في العمل.

ولكن بعد ذلك، تطرحُ مشكلة الانتقال من السحر إلى العلم. كيف نفسر أنَّ هذه العقلنة للصفات الثانية التي هي السحر قد تركت المكانَ في بعض المجتمعات لعقلانية أكثر تواضعا تنطلق من الصفات الأولى، وتلتحق من هناك بمجموع الظواهر؟ لا يقول ليفي ستروس أي شيء حول هذه النقطة. علاوة على ذلك، فالطبيعة الغامضة لهذا الانتقال هي التي تُستخدَم دليلا على أطروحته القائلة بأنَّ السحر ليس علما زائفا ولكنه طريقة أخرى من العقلانية. وهو يطلق على هذا الغموض اسم «مفارقة العصر الحجري الحديث»: يعود تطوير تقنيات مثل الفخار، والنسيج والزراعة وتدجين الحيوانات، إلى فترة العصر الحجري الحديث، أي إلى زمن كان فيه التفكيرُ سحريا بالأساس، وبالتالي، قبل قرون من ميلاد العلم الحديث في اليونان. والحقيقة أن توقُّفَ التفكير السحري في العصر الحجري الحديث يشكل الدليل عند

[33] نفسه، ص. 26: (قد نحرم أنفسنا من كل وسيلة لفهم الفكر السحري إذا زعمنا أنه ينتمي إلى مرحلة من التطور التقني والعلمي. إنه بالأحرى ظل يستبق جسده، وبالتالي فهو معنى ممتلئ لهذا الجسد مثله، كامل ومتماسك في لاماديته أو افتراضيته كالكائن المادي الذي لا يُسبَقُ إلا به).

ليفي ستروس على أنَّ تطورَه كان قد اكتمل، وأنه قد عبر عن جميع إمكانياته باعتباره نظاما كليا لتفسير العالم، وأنه لم يكن في حاجة للعلم. ولكن كيف لنا إذا أن نفهم أن العلم قد وُلد في اليونان في القرن الخامس؟ حول هذا الموضـــوع، لا يقدم ليفي ســـتروس ســـوى بعض التلميحات، وعندما عاد إليه في ختام المجلد الثاني من كتابه ميثولوجيات الذي تمكن تحليلُ الأســاطير فيه من الكشــف عن وجود «منطق للعلاقات» قريب من الرياضــيات اليونانية، رفضَ أن يرى في ذلك احتمال انتقال من الأســـطورة إلى العلم، ثم خلص إلى أن «البحث الكامل الممتد إلى البنيات يبدأُ بالانحناء أمام قوة الحدث ولا جدواه[34].

وفي ختام هذه الرحلة، نرى أنَّ الأنثروبولوجيا قد طرحت مشـــكلة عقلانية الســـحر وعلاقتـه بعقلانيـة نقديـة كتلـك التي تحـدث في العلم. كـان المـذهـب التطوري عنـد تـايلور وفريزر أوَّل من طرح ســؤال عقلانية الســحر إذا اعتبرناه نظاما شــاملا، إلا أنه جعل من الســحر عقلانية مُجهَضــة، لم تقم بأكثر من اســتباق العقلانية النقدية وتهديدها دائما بعودتها العنيفة. لقد أظهرت الأنثروبولوجيا الإنجليزية، انطلاقا من ابتكار مالينوفســـكي للملاحظة الميدانية، كيف يمكن أن تتعايش العقلانية الســـحرية والعقلانية النقدية في فضـــاء اجتماعي واحد، وكيف أنَّ اللجوء إلى هذه العقلانية أو تلك يتوقف على الموقف والسياق. وما اكتشفه ملاحظون ميدانيون، أمثال مالينوفســـكي وإيفانس بريتشـــارد، هو أن عقلانية الســـحر هي عقلانية عملية، بمعنى أنها عقلانية تجمع أجزاء من الخطاب تأخذ معاني مختلفة حســـب المقامات الاجتماعية التي تتشـــابك فيها. ومن الضـــروري التمييز بين هذه العقلانية العملية والعقلانية النظرية التي تتموقعُ فوق الحياة الاجتماعية، فتجمِّع وتصـــنِّفُ هذه الشـــذرات من

[34] C. Lévi-Strauss, Du miel aux cendres, Paris, Plon, 1966, p. 408.

التفكير السحري المتمثلة في التصريحات والأفعال الطقوسية داخل كلية تفقدُها كل معانيها. ولكن مرونة المواقف تفرض على التحليل متابعة مسار هذه الممارسات المتعرِّج والوعر في إعادة تشكيل دائم، وتُفشلُ جهود الكشف عن هذا المنطق في حد ذاته[35].

أما الأنثروبولوجيا الفرنسية، فقد حاولتْ، انطلاقا من فكرة دوركهايم عن الأصول الاجتماعية للمنطق، أن تُظهرَ كيف يظهر هذا المنطق في سياق التفاعل بين الفرد الساحر والمريض الذي يتلقى العلاج على يديه. ولكن كان من الضروري آنذاك اللجوء إلى فكرة وجود بنية كلية تشمل مجموعة من الاختلافات والعلاقات، ومن ثمَّة إلى التخلي عن مرونة الممارسات لفائدة تحليل نظري صِرف. وفي نهاية المطاف، عجز التحليل البنيوي عن تفسير الانتقال من السحر إلى العلم، بمعنى الانتقال من عقلانية عملية إلى عقلانية نظرية. فتارة يتم التركيز على تحليل الممارسات على حساب منطقها، وتارة أخرى يُفضَّل الكشف عن تحيين المنطق على حساب الممارسة.

وإذا كنتُ قد وسَّعتُ هذا التعارض عمدا، فلأنه قد يساعدنا على فهم الخلافات الراجعة إلى وجود هذين التقليدين الأنثروبولوجيين المختلفين. هكذا، فالتباين بين تحليلي جيوفري لويد وجان بيير فيرنان هي أعراضٌ للاختلافات بين هذين التقليدين. لقد طرحَ جان بيير فيرنان مشكلة الانتقال من الأسطورة إلى العقل الشبيهة بمشكلة الانتقال من السحر إلى العلم، طرحها بعبارات حدوث تحوّل مفاجئ من نظام للتفكير إلى نظام آخر[36] ؛ وبالتالي، لوصف ذلك التحول، كان من الضروري تحليلُ إنتاج البنيات الاجتماعية وبنيات التفكير

[35] تجدر الإشارة إلى أن ليفي ستروس بصياغته لاستعارة الترتيق «bricolage إنما يسعى بالضبط إلى وصف مثل هذا المنطق التقطيعي

[36] J.-P. Vernant, Les Origines de la pensée grecque, Paris, PUF, 1962.

الجديد انطلاقا من البنيات القديمة – وهي مهمة صعبة كافحت باستمرار مع فكرة المعجزة اليونانية أو ثورة الانتقال من نظام إلى آخر. وفي نهاية المطاف، كان التحليل يجد نفسه دائما إما داخل نظام أو داخل آخر، ويائسا من العثور على نفسه في حدودهما[37] .

وقد أظهر جيفري لويد أنه، على العكس من ذلك، يجب تحليل كيف جرى، داخل عبارات خاصة، المرورُ من عقلانية سحرية-دينية إلى عقلانية علمية[38] .

هكذا، من خلال تحليل مقطع الأمراض المقدسة، يُظهر لويد أنَّ السحر لا يتعرض للانتقاد للمرة الأولى في تطبيقاته، ولكن بشكل عام، مع استدلال سخيف من نوع: إذا كان السحرُ صحيحا فإن كل الأمراض هي من مشيئة الآلهة، وبالتالي فالآلهة شريرة، وهذا مستحيل. من ثمة، فالانتقال من السحر إلى العلم يصبح ممكنا بفضل تراكم نظري لعباراتٍ ظلت تؤخذُ حتى ذلك الحين في سياقات عملية. وعلى هذا، فالعقلانية العلمية والنقدية تحدث داخل نمط التفكير السحري من خلال عبور الحدود. في كتاب حيل الذكاء[39]، قام جان بيير فيرنان ومارسيل ديتيان بخطوة مماثلة من خلال تحليل عقلانية عملية مثل العقلانية الميتيسية[40] اليونانية، وهي ليست من نوع عقلانية التفكير الإيجابي التي ابتكرتها المدينة الأثينية، ولكنها تمتلك اتساقها الداخلي الخاص بها.

---

[37] 282. Laks, « Les origines de Jean-Pierre Vernant », Critique, mai 1998, n° 612, p. 268-282.

[38] G. Lloyd, Magie, raison et expérience, Paris, Flammarion, 1984 (Magic, Reason and Experience, Studies in theOrigin and Development of Greek Science, Cambridge, Cambridge University Press, 1979).

[39] J.-P. Vernant et M. Detienne, Les Ruses de l'intelligence, La mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974.

[40] نسبة إلى ميتيس: تعني باليونانية القديمة حرفيا (النصيحة والحيلة)، وفي الأساطير اليونانية القديمة يشار بالمفردة إلى إلهة تجسد الحكمة والحيلة. (م).

بناء على ما تقدم، فالتناقض بين التقليدين الإنجليزي والفرنسي هو مؤشر على وجود مشكلة تتمثل في منطق الممارسة. إذا كان السحر قد شكل موضوعا أنثروبولوجيا خصبا، فلأنه أتاح الوقوف على منطق مندرج في الممارسة. أن يقال إنَّ السحر منطقٌ عملي هو العودة إلى معناه الأصلي المتمثل في إرادة التأثير في العالم، وإلى إرادة الفعل التي تشكل دائما طرفا في مجموعة من الممارسات المقبولة اجتماعيا؛ ولكن القول نفسه هو أن نضع في الحسبان أن السحر، من خلال رغبته في التأثير في العالم، لابد أن يتبع قوانينه (= العالم) وأن يحترم منطقا معينا. وبالتالي، فإن استبدال السحر بالعلم لن يكون تعويضا للاعقلاني بالعقلانية، بل بمنطق متجذر بعمق في السياق الاجتماعي بنظام من القوانين السارية خارج سائر الممارسات التي يحددها المجتمع. ومن ثمة، ليس من المؤكد أن مثل هذا التمييز يفصل جذريا السحر عن العلم؛ بل هو بالأحرى انقطاع يمر داخل كل علم بين بُعده الاجتماعي العملي وبُعده النظري القابل للتعميم عَالمِيا، وهو انقطاع مستمر بحيث قد لا يمكن الانتهاء منه أبدا. لذلك، يأتي السحر دائما ليقلق العلم باعتباره ذكرى لهذا الانفصال عن الممارسة الذي لم يجره أبدا في واقع الأمر.

انتهت رحلتي التي كانت ممتعة في الغوص في عوالم الانتربولوجيا والتاريخ لفهم لغز لطالما شككت فيه لكن دون معرفة بتاريخ، وكانت لهذه الرحلة المحفوفة بالمخاطر المعرفية آثر بالغ على تغيير ما يمكن تغييره شكلا ومضمونا، سيما وأنها مبنية على مصادر ومراجع جد موثوقة، وفرصة على الأقل بالنسبة لي، لاستكشاف خبايا لم أكن أعلم بها من قبل، لكن كان لابد من فهم بعض الأمور التي كانت لاتزال غامضة وغير واضحة بالنسبة لي، وبعودتي للتاريخ القديم فقد وجدتُ أن التاريخ المدوَّن وجدُ أنه قد تضمن مشككين في حقيقة

السـحر، وآخرين ثاروا في مواجهة تبجُّح السـحرة الأجوف. وهناك أطروحة رائدة بعنوان «عن المرض المقدس» تُنسـب لطبيب القرن الخامس قبل الميلاد أبقراط، ندد فيها بالسَّـحَرة وباعتمادهم حجة الإرادة الإلهية في الإصـابة بالأمراض، فضـلًا عن الطقوس التي اسـتخدموها. ركز أبقراط على مرض الصـرع تحديدًا لأن عامة الناس كانوا يعدونه ابتلاءً مقدسًـا؛ الأمر الذي شـكَّل حجة مناسـبة تسـتر كذب أولئك الذين ادَّعَوْا أنهم يكافحون القوى الخارقة. وقد كانت جوانب هذا النقد الشرس كالتالي:

السـحرة (المجوس) والمطهرون (كاثاريا) والكهنة المتسـولون (أجورتاي) والدجالون (آلازونس)؛ كلهم مثل بعضـهم يدَّعُون أنهم متدينون ويعلمون الكثير. وهكذا، فإن هؤلاء الأفراد، بتسـتُّرهم وراء الإرادة الإلهية واتخاذهم إياها ذريعة لتبرير عجزهم، يسـتفيدون من ذلك بحيث لا ينكشف جهلهم التام.

لم يكن أبقراط من المتشـككين في مسـألة التدخل الإلهي، لكنه كان ضـد المفهوم القائل بأن الإرادة الإلهية تتلف الجسد البشري؛ فالآلهة تعمل على تطهير البشر لا تدنيسهم. ويمكن أن نلمس الإعراب عن مشـاعر مماثلة في هجاءٍ كذلك الذي كتبه لوقيان السـميسـاطي الذي عاش في القرن الثاني الميلادي؛ فقد تعرض لوقيان مرارًا لحماقة الخرافة، وسـخر ممن «يطهرون أنفسـهم بدواء مقدس، وآخرين تخدعهم ترانيم يبيعها الدجالون، وغيرهم البلهاء الذين يقعون في شَـرَك تعاويذ اليهود». لكنْ ثَمَّةَ نمط يظهر لنا هنا، ألا وهو فضـح زيف السـحرة مع الإحجام عن التصـريح مباشـرة بأن السـحر لا وجود له. هذا الهجوم الأبقراطي على «ممارسـي» السـحر كان قالبًا للتشـكك اللاحق الذي اتُّبِعَ إلى حدٍّ كبير حتى عصـر التنوير.

ويمكن العثور على أحد أروع وجهات النظر القديمة المتعلقة بالتشكك في السحر في فلسفة المفكر الإغريقي الراديكالي إبيقور؛ فقد جعل الآلهة بعيدين كل البعد عن حياة البشر حتى إن الصلوات والابتهالات لا تفلح في جذب الانتباه الإلهي، وكان يروج لفكرة أن المرء ينبغي ألا يصدق إلا ما يراه رأيَ العين أو يستدل عليه، وتضمنت استنتاجاته أن العالم تحكمه ذرات متصادمة وليس الأرواح، وما من إلهام إلهي أو يد مرشدة توجه عالم البشر. لكن — للأسف — لم تصلنا من كتاباته سوى شذرات تعرَّفنا منها على أفكاره، ولكن مما أعرفه، لم يكن للسحر مكان بين أفكاره.

كانت مظاهر التشكك أو الارتياب في حقيقة السحر خلال العصور الوسطى معنية بأنواع معينة من السحر لا برفض ممارسته كليًّا؛ فقد كان السحر بالغ التشابك مع علم اللاهوت والعلم التجريبي. لكن خلال القرن السادس عشر، تمخضت حركة الإصلاح الديني ومحاكمات الساحرات عن عدد صغير من الأشخاص المثقفين — لكن المهمين — الذين أعربوا عن قلقهم إزاء عقلانية الإيمان بالسحر. امتدت هذه النقاشات إلى حد أنها ذهبت إلى أن عصر المعجزات قد انتهى منذ زمن. كان من نتائج ذلك أن زاد الاهتمام بتقديم تفسيرات لمسببات ما يبدو أنه سحر، وتصدَّر النقاش مجالان رئيسيان هما: السحر بوصفه خداعًا ووهمًا، والسحر بوصفه حالة نفسية.

لطالما كان هناك اتفاق على أن الوهم مكوّن من مكونات السحر بمعناه الأوسع. وقد تحدث عالم القرن الرابع عشر العربي ابن خلدون عن «سحر الحواية» أو (الشعوذة) واصفًا إياه بأنه ممارسة تأثير على قوى المخيلة؛ وفيه يُلقي الممارس وسط جمهور مشاهديه

«أنواعًا من الخيالات والتخيلات والصـور ... ثم ينزلها منزلة الإدراك الحسـي.» لكن في الواقع، لا وجود لشـيء مما ينتجونه في العالم الظاهر. كان هناك بالطبع أوهام مادية أيضًـا. وقد قدم عالم القرن العاشـــر الباقلاني — وهو من بغداد — مثالًا على خدعة ملء كيس حريري بالزئبق لحمل الناس على الظن بأن ما فيه حية تسـعى. لكن كان هناك أيضًـا تفسير خارق للطبيعة جعل الوهم يندرج في مجال السـحر المحظور. وقد صُـوِّر الشـيطان على أنه المضـلل الأكبر، وأن حَوَارِيِّيه من السـحرة والسـاحرات يسـتطيعون الاسـتعانة بقوته في هذا المجال. وكان هناك جدل كبير بشـــأن الخدع التي اســـتخدمتها «عرافة عين دور» لخداع الملك شـاول وحمْله على الظن بأنها اسـتحضـرت روح النبي صـموئيل للتنبؤ بمسـتقبله. من المنظور الإغريقي القديم، كان هذا عملًا من أعمال اسـتحضـار الأرواح، لكنه أثار عاصـفة من الجدال في المسيحية حول حقيقة هذه الواقعة، كما جاء في العهد القديم (سفر صموئيل).

تجاسـر اثنان من الشـكوكيين الإنجليز، هما النبيل الإليزابيثي ريجنالد سـكوت، وأديب منتصـــف القرن الســـابع عشـــر توماس آدي، وخاطرا بإبداء رأيهما بســـبب انزعاجهما من البؤس الذي تسـببه محاكمات السـاحرات في مجتمعاتهما. كان سـكوت أكثر الاثنين مباشـرة وصـراحة في رفضـه إمكانية وجود السـحر الشـيطاني والاتصـالات بالأرواح والمعجزات، لكنْ كلاهما ركز تركيزًا كبيرًا على فن الحواية، أو ما نطلق عليه اليوم سحر المسرح. وكانا — من خلال شـــرح كيفية تنفيذ الحيل — يأملان في أن يُثبتا أن العديد من المظاهر التي تُنسب للسحر أو الشعوذة يسهل تقليدها من خلال بعض الأدوات وخفة اليد. وقد أخذ سكوت على عاتقه المهمة غير الهينة لتعلُّم خدع هذه المهنة؛ بحيث يؤديها كما يؤديها العديد من السـحرة المتجولين الذين يجوبون الأسـواق والمهرجانات. لكنه شـعر بوخز الندم على كشـفه

ألاعيبهم و«اعتراض سـبيل عيْش هؤلاء المسـاكين بذلك.» إلا أنه أنزل وابلًا من الازدراء والإسـاءة بمن كانت في رأيه مجموعة المحتالين الرئيسـية الأخرى، قاصـدًا بها مجموعة رجال الدين الكاثوليكيين. كان الكُتَّاب البروتستانتيون يروق لهم أن يوضـحوا كيف يستخدم رجال الكهنوت الخدع لحمل الناس على تصـديق فعالية ما يمارسـونه من طرد للأرواح الشـريرة، أو جعلهم يتخيلون أنهم في حضـرة أرواح الموتى، كي يدعموا الإيمان بمفهوم التطهر الذي يدر على الكهنوت المال الوفير.

ومن بين الحيل العديدة التي يشرحها سكوت في كتابه «اكتشاف عالم السحر»، كيفية إخفاء «كرة واحدة أو أكثر»، وكيفية «نقل نقود من إحدى يديك إلى الأخرى»، و«تمزيق منديل من وسطه، ثم جعله سليمًا تمامًا من جديد»، و«ابتلاع سكين، ثم إخراجه مجددًا من أي مكان آخر»، والخدعة الأكثر إثارة على الإطلاق؛ «قطع رأس أحدهم، ووضـعه في طبق». سعى آدي لإظهار كيف يحمل هذا الخداع شبهًا مباشرًا بالظواهر التي نسبها الشهود للساحرات في المحاكمات. وقد كتب آدي هذه الأعمال بعد بضع سنوات من اشتعال مطاردة الساحرات في شرق إنجلترا التي حرض عليها الجنرال ماثيو هوبكنز «صائد الساحرات» فقد حدث أن ظهرت مزاعم بأن الساحرات لهن عفاريت شيطانية صغيرة أو رفاق في هيئة حيوانات منزلية مرارًا وتكرارًا في أدلة إدانة المئات من المتهمات اللائي اعتقلن. وهكذا أشار آدي إلى كيفية استنساخ هذه الرفاق من خلال فنون الحواية والشعوذة. فهذا المشعوذ يكون معه:

جلد فأر مرقط بالريش، أو فأر اصطناعي ملتصق بمؤخرته سلك بارز طوله حوالي قدم أو يزيد، وحينما يبدأ في عرض خدعته في أحد المهرجانات أو الأســـواق أمام العامة، يخرج عفريته الصغير هذا، ويجعله يبرز منه مرة أو اثنتين على الطاولة.

وعن أساليب الإلهاء التي كانت تصاحب أداء هذه الحيل، يتذكر آدي أن:

أحد الرجال امتاز في هذه الحرفة عن ســـواه، وكان يتجول في زمن الملك جيمس، ويطلق على نفسه «أبرع سحرة أصحاب الجلالة الملوك الساحر هوكاس بوكاس»، وهكذا بات الناس ينادونه؛ وذلك لأنه حينما كان يؤدي أيًّا من حيله كان يقول: «هوكاس بوكاس، تونتوس تالونتوس، فادي ســـيليريتير جوبيو»، وهي توليفة مبهمة من الكلمات، الهدف منها غشية أبصار المشاهدين لتمرير حيلته دون أن تنكشف؛ وذلك لأن إلهاء عين الرائي وأذنه يجعل من الصعب اكتشاف الحيلة وتمييز الدجال.

لم تكن لهذه الكلمات — «هوكاس بوكاس» — أي قوة، وإنما كانت مجرد أداة إلهاء. وكما يوضح سكوت: كانت «كلمات السحر» تُستخدم «من ناحية لإطالة المدة، ومن ناحية أخرى لنيل التصديق والإعجاب». وهكذا تفسر «حيل الحواية» هذه سبب شهرة سيمون المجوسي والمعجزات المشبوهة للكهنة الوثنيين في العالم القديم. خلاصة القول أنهما فضحا أمر السحر التوراتي؛ مما أدى إلى تطهير الكتاب المقدس من التفسيرات الخرافية.

كان *«التكلم من البطن»* فنًّا آخر من الفنون التي يمكن أن تبدوَ سحرية؛ فقد عرَّف أحد معاجم القرن السابع عشر «المتكلم من بطنه» بأنه: «شخص بداخله روح شريرة تتحدث في بطنه، أو شخص يستطيع بالممارسة والاعتياد أن يتكلم وكأنه يُخرج الصوت من بطنه،

من دون أن يحرك شـفتيه.» وقد تأمل الطبيب الهولندي والمشـكك في السـحر يوهان فاير وأحد المعجبين بعمل أبقراط «*عن المرض المقدس*» كيف كان التكلم من البطن يُسـتخدم لخداع السـذج واسـتغلالهم. وروى عن حالات كان الصـوت ينبعث فيها من تحت الإبطين ومن فروج النسـاء. وقد حدث بالفعل أن حكى أحد الإيطاليين عن حالة مماثلة لتلك الأخيرة في مدينة روفيجو.

فقد سمع مرارًا صوت روح دنسة بالغ الخفوت لا شك، لكنه مفهوم تمامًا، ودقيق على نحو مدهش بشـأن أمور ماضـية وحاضـرة، لكنه مشـكوك في صـحته فيما يتعلق بالمسـتقبل عمومًا، وكثيرًا ما يكون خاملًا وخادعًا.

كثيرًا ما كان التكلم من البطن يُقدَّم كتفسـير للخدع التي قامت بها عرافة «عين دور»، وللمعجزات الإغريقية، ولما لَفَّقَه الكهنة الكاثوليكيون من خدع الأشـباح. وكان يُعتقَد أيضًـا أنه يفسر بعض حالات ما زُعم أنه مس شيطاني.

كان «*إلهاء حاستَي السمع والبصر*» — على حد قول آدي — هو مفتاح سحر الدجل؛ فمن خلال التعاويذ والتكلم من البطن تُخدع الآذان، ومن خلال خفة اليد تبدو الأشـياء وكأنها تظهر وتختفي. يمكن أيضًا خداع عضو الإبصار من خلال أشكال تكنولوجية من الحيل؛ فقد كان هناك «*السحر البصري*»، وهو فرع من فروع السحر الطبيعي، الذي يُؤدَّى باستخدام عدسـات ومنشـورات ومرايا لإخراج صـور ظاهرية تخدع العين. وقد لاحظ عالم الغيبيات النابولي جامباتيسـتا ديلا بورتا الذي كرس جهدًا بحثيًّا هائلًا لاسـتكشـاف هذه المسـألة أن هناك: «*طرقًا متعددة للإبصار؛ بحيث يمكن أن يبدوَ الشـيء وكأنه شـيء آخر.*» *وقد تضمن*

كتابه المهم والذي طُبع عدة مرات «السحر الطبيعي» تعليمات بشأن كيفية رؤية *«أشياء غير حقيقية في حجرة ما»* وكيفية إنشاء *«صورة تُرى من خلال زجاج أجوف»*. وفيما يلي ما قاله بشأن كيفية جعل صورة تطير في الهواء:

إذا أراد أي شخص أن يفعلها، يمكنه ذلك بسهولة على النحو التالي: ثبت قطعتين من الخشب ببعضهما في شكل زاوية قائمة أو كعقربَي قرص الساعة الشمسية، وبتثبيتهما معًا سينتج شكل مثلث قائم الزاوية، أو متساوي الساقين. ثم ثبت في كل ذراع منهما مرآة كبيرة، على مسافتين متساويتين، بحيث تواجه كلٌّ منهما الأخرى، وتبعد المسافة نفسها عن الزاوية القائمة بين الذراعين. اجعل إحداهما في وضع أفقي، واجعل المشاهد يتخذ مكانًا في الوسط، وبارتفاع قليل عن الأرض، بحيث يستطيع أن يرى بسهولة شكل كعب الحذاء في رواحه وغدوه؛ تلاحظ ذلك للتوّ إذا اتخذت مكانًا في اتجاه اليمين يقطع تلك الزاوية ويبعد مسافة متساوية عن الأفق. وهكذا سترسل المرآة المستقبلة الصورة إلى المرآة الأخرى التي ينظر إليها المشاهد، وسوف تبدو وكأنها تحرك الأيدي والأقدام، كما تفعل الطيور وهي تطير؛ وهكذا سيرى المشاهد صورته تطير نحو الأخرى؛ ومن ثَمَّ تبدو دائمًا وكأنها تتحرك، لكن على ألا يتحرك من مكانه وإلا فستفسد الحيلة برُمتها.

أجرى ديلا بورتا تجارب أخرى على الكاميرا المظلمة، التي نشأ عنها الشكل الحديث للتصوير الضوئي. وكانت تتكون من صندوق مزود بعدسة محدبة، يسقط عليها الضوء الطبيعي الساطع، وينعكس الضوء على سطح أبيض في التجويف المظلم؛ وهكذا يمكن أن يظن أي شخص موجود في غرفة مظلمة ولا فكرة لديه عما بداخل هذه الغرفة من أشياء أن ما يراه سحر، حتى لو كانت الصور مقلوبة. وباستخدام مرآة إضافية، تمكَّن ديلا بورت من

أن يلف وضع الصورة بصورة صحيحة إلى الأعلى، وهو أمر مدهش التأثير. في القرن السابع عشر أدى التطور في مجال تكنولوجيا العدسات ووضع مصدر ضوئي داخل الصندوق المظلم وإنتاج الشرائح الزجاجية إلى اختراع ما كان جديرًا حقًّا باسم *«الفانوس السحري»*. وكان عرض صور الهياكل العظمية والعفاريت المرسومة على شرائح زجاجية أمرًا شائعًا ومثيرًا. وقد رُويت قصص من سبعينيات القرن السابع عشر تحكي كيف أن أشخاصًا في منتهى الشجاعة *«هربت دماؤهم أمام مشهد هذه الألاعيب والحيل السحرية»*. بحلول القرن الثامن عشر، كانت عروض الفانوس السحري تجوب المقاطعات، وبدا واضحًا أن بعض مؤدي هذه العروض لا يجدون غضاضة في أن يقدموها على أنها سحر حقيقي.

رغم أن المسئولين عن قضايا التشرد والجرائم الصغيرة كثيرًا ما اعتبروا الحواة وسَحَرة الأسواق والمهرجانات محتالين يستغلون سذاجة الفقراء، بل ويعتبرونهم آفات ضارة، فإن هؤلاء كانوا السحرة يقومون بوظيفة اجتماعية إيجابية؛ فقد كانوا — على حد تعبير توماس آدي — مثل *«شمعة في الظلام»* لأن عروضهم الجماهيرية كانت تتفوق على استنكارات الواعظين أو كتابات المشككين اليائسة في فضح زيف *«الخرافات»*. وكما يفسر سكوت، فإن ألاعيب الحواة *«ليست مقبولة فحسب، بل جديرة بالثناء أيضًا»*؛ فهي *«دائمًا ما تُعرب صراحة عن مكمن سر الحيلة، وبهذا يمكن كشف الحيل الأخرى الشريرة وغير المشروعة وفضح أمرها.»* لكن دور نواب التنوير الذي بوأه الحواة أنفسهم لم يلقَ قبولًا حقيقيًّا إلا بدءًا من أواخر القرن الثامن عشر وما بعده.

كان الحواة، والمتكلمون من بطونهم، وسحرة المسارح يتخذون في إعلاناتهم وشهرتهم وعروضهم دور معلمي الجماهير؛ فتقلد بعضهم لقب «البروفيسور»، بينما وصف آخرون

أنفسهم بأنهم فلاسفة وعلماء رياضيات، فقد كانوا متعهدي تقديم الترويح «العقلاني» للناس. وقد أعلن الساحر الأسكتلندي والمتكلم من بطنه جون راني — الذي أصبح مثار ضجة كبيرة في أمريكا خلال جولة له عن رغبته في *«إزالة الغشاوة من فوق أعين من لا يزالون يعتنقون الإيمان الأحمق بالأشباح والساحرات واستحضار الأرواح والمس الشيطاني ... إلخ.»*، وقد أصبح سحر المسرح أيضًا خلال مطلع القرن التاسع عشر يشكل منتجًا معلوماتيًّا ترفيهيًّا رئيسيًّا في القاعات العلمية العامة التي كانت تقام باعتبارها مشروعات تجارية. أكثر هذه العروض شهرة كان في إنجلترا في المعهد الملكي للفنون المتعددة، الذي بدأ يقدم عروضًا تشرح علم الخدع السحرية، إلى جانب عروضه عن الكهرباء والمحركات والفوانيس السحرية والتفاعلات الكيميائية والبصريات. وبدءًا من خمسينيات القرن التاسع عشر، قدم موضوع «سحر» الوساطة الروحانية لمحاضريه مادة شديدة الثراء لتقديمها.

كما لعب السَّحَرة الصليبيون دورًا سياسيًّا استعماريًّا أيضًا؛ ففي القرن التاسع عشر، أثارت أنشطة المرابطين في شمال أفريقيا قلق السلطات البريطانية والفرنسية، كما أثارت أنشطة طائفة الفقراء في الهند قلق السلطات البريطانية؛ إذ كانوا يتمتعون بإيمان شعبي قوي، وبالنظر لافتخارهم بما يتمتعون به من قدرات سحرية، كانوا يشكلون إحدى نقاط المقاومة المحتملة ضد الحكم الاستعماري. قررت السلطات الفرنسية في الجزائر أن تستخدم سحر المسرح الغربي لتقويض تأثير المرابطين. وكان سلاحها المختار في ذلك هو الساحر الفرنسي الشهير جان يوجين روبرت هودين، الذي صار فيما بعد مصدر إلهام للأمريكي إريك ويز — محترف فن التخلص من القيود — الذي أطلق على نفسه اسم هوديني. وبعده جيمس راندي المذهل، وقد أوضح الساحر الفرنسي هودين مهمته لاحقًا قائلًا:

كنا نأمل ـــ أملًا رشيدًا ـــ أن يفهم العرب من عروضي أن حيل المرابطين ليست سوى لعب أطفال تافهة وبسيطة ... وقد استلزم هذا بطبيعة الحال أن نظهر أننا متفوقون في كل شيء، وأنه إذا ما ذكر السحر، فليس هناك من يمكن أن يضارِع الفرنسيين مهارة.

قدم هودين ـــ بأناقته المعهودة في حلته المسائية الغربية ـــ عروضًا متعددة للجمهور الجزائري، والذي كان يشمل بوضوح بعض المرابطين. وكانت إحدى أكثر هذه الحيل تماشيًا مع هدفه المنشود حيلة «*البندقية*» التي تضمنت أن يتلقى الساحر طلقًا ناريًّا دون أن يمسه أذًى وسط ذهول الحاضرين، ثم يستخرج من فمه أو من أي شيء قريب من جسده الطلقة التي ضُرب بها، والتي سبق أن وُسمت بعلامة ظاهرة على مرأًى من الجمهور قبل حشوها في البندقية. وقد كانت السلطات تشعر بالانزعاج من قيام بعض المرابطين باستعراض مناعتهم من خلال تعريض أنفسهم لتجربة مماثلة بصورة مثيرة للشك. وقد حدث خلال أول عرض لهودين أن تحمس أحد هؤلاء المرابطين المدَّعين للتطوع بإطلاق النار عليه، إلا أنه سرعان ما غمرته الرهبة عندما رأى مهارة هودين الحقيقية. وقد استعرضت الصحافة رحلة هودين باعتبارها انتصارًا للعقلانية الاستعمارية، وقالت إحدى الصحف: «*اليوم انهارت سمعة المرابطين وسط مواطنيهم.*»

قال المتشككون في السحر مثل المفكر الفرنسي الكاثوليكي ميشيل دي مونتين بأن القصص حول الأعمال السحرية المذهلة التي اتَّهم البعض السحرة بارتكابها ـــ والتي اعترفت بها بعض الساحرات المشتبه في ممارستهن للسحر ـــ في أغلب الأحيان تكون نتاج الخيال؛ فقد كتب مونتين بعد زيارة مجموعة من النساء العجائز المدانات بتهمة السحر يقول: «*في نهاية الأمر ـــ وبكل الصدق ـــ ما كنت لأصف لهن نبات الشوكران السام،*

وإنما زهرة الخربق.»، وهو يقصد بذلك أنهن يستحققن العلاج لا الموت. ويستطرد مونتين مستشهدًا بالمؤرخ الروماني تيتوس ليفي: «إن حالتهن تبدو أقرب إلى نوع من الجنون منه إلى سلوك إجرامي.» وقد قدم الطبيب الهولندي يوهان فاير في كتابه «عن السحر» نقاشات مفصلة تذهب إلى أن الخدع التي تمارسها الساحرات فيما يتعلق بقدرتهن السحرية ناجمة عن تخيلات وهلاوس.

اعتقد فاير وديلا بورتا وغيرهما أن بعض هذه الحالات الهذيانية ناجمة عن نباتات سامة ومخدرة، كان البعض يظنون أن هؤلاء السحرة المدعين يستخدمونها في تحضير مراهمهم وممارسة طقوسهم — ونبات الشوكران أحد هذه النباتات — التي كانت السبب في منحهم إحساسًا بالتحليق عاليًا. وقد يكون الناس الذين اعتقدوا أنهم تعرضوا للسحر قد تناولوا — دون قصد — من هذه المواد المخدرة؛ إذ يحكي فاير أن امرأة أطعمت من يعملون لديها خبزًا من طحين الجاودار، وبعد أن تناولوه «أصابهم مس من الجنون» وغطوا في سبات ممتد وعميق، وحينما توقفت عن إطعامهم خبز الجاودار، تعافَوْا من هذه الأعراض. ربط فاير بين هذه الأعراض وخبز الجاودار، لكن ما لم يكن يعلمه هو والمرأة أن العمال — على الأرجح — تناولوا الفطريات التي تنمو على نبات الجاودار والمعروفة باسم (الأرجوت)، الذي يحتوي على بعض الخصائص التي تسبب الهلوسة، والذي استُخرج منه في القرن العشرين عقار الهلوسة المعروف بثنائي إيثيل أميد حمض الليسرجيك (إل إس دي). وقد أدى اكتشاف هذه الحقيقة إلى تفشي الدعوات التي ترى أن خيالات اجتماعات السحرة — المعروفة باجتماعات السبت — وأوهام التحرر من المس على أيدي السحرة يمكن عزوها جميعًا إلى التسمم بالأرجوت. لكن التفسير الرئيسي — كما كان فاير يدرك

جيدًا — الذي يبرر اعترافات السحرة بالعربدة الشيطانية هو التعذيب الذي تعرضت له الكثير من المتهمات بممارسة السحر في أوروبا وفي اسكتلندا. فقد انتزعت الاعترافات القسرية ما أراد الجلادون سماعه من السحرة، من خلال طرح الأسئلة التوجيهية التي توحي بالإجابات التي يريد السائل سماعها.

حدد فاير وغيره أن الحالة المعروفة بالكآبة مصدر رئيسي للإيمان بالسحر. وفي حين أن هذه الفئة الطبية من الأمراض العقلية التي ظهرت في أوائل العصر الحديث تشمل ما نطلق عليه اليوم الاكتئاب، فقد كان ينظر إليها أيضًا من منظور فلسفي وأدبي وقانوني وروحي أوسع. وكان نبات الخربق يُستخدم لعلاج بعض أعراض الاكتئاب، وأيضًا لدرء الساحرات والأرواح الشريرة التي كان يُظن أنها قادرة على إصابة الفرد بالكآبة. وكان يُعتقد أن النساء — لا سيما العجائز منهن — أكثر عرضة للكآبة من غيرهن؛ وبالتالي أكثر عرضة للاعتقاد بأنهن الْتَقين في خيالاتهن البائسة بالشيطان، وطرن لحضور اجتماعات السبت، ورقصن مع الجنيات، وألحقن ضررًا بجيرانهن من خلال السحر. تضمن كتاب فاير «عن السحر» فصلًا عن «*الخيال المريض للمصابين بالكآبة*»، شرح فيه:

كيف يمكن أن يدرك خيال المرء أطيافًا غريبة يتشاركها بوجه عام مع الكائنات المرئية وحالته العقلية من خلال وسيط هو العصب البصري، وهكذا يمكن أن تتجرأ هؤلاء السيدات الموهومات أمام مواجهة التهديد بالموت على التأكيد بأنهن رأين أو فعلن أشياء لم تُر في الواقع، ولم يكن لها وجود على الإطلاق.

في القرن التاسع عشر، عزز مجال الطب النفسي من قوة الربط بين النساء والاضطراب العقلي والسحر؛ فقد حلل الطبيب النفسي الفرنسي الرائد جان مارتن شاركو وزملاؤه في مستشفى «سالبيتريير» للأمراض العقلية للسيدات في باريس؛ الروايات التي روتها المدانات بالسحر في المحكمة عن المس والشعوذة ومشاعر النشوة التي أحسسن بها، فاكتشفوا أوجه تشابه واضحة بين ما وصفنه، والأعراض «*الهيستيرية*[41]» التي تعانيها المريضات من السيدات. وهكذا نشأ مفهوم «*الاعتلال الشيطاني*»، أو حالة المس الشيطاني باعتبارها نوعًا من الجنون. وقد أشاد شاركو وأعضاء الوسط الطبي النفسي الأوائل بفاير باعتباره أول طبيب نفسي، الأمر الذي يجعله طبيبًا سبق عصره بكثير. أما حقيقة أن فاير نفسه كان يؤمن بالتدخل الشيطاني، وبقدرة الشياطين على إلحاق الضرر بأجساد البشر، فقد كان من اللياقة أن يجريَ تجاهلها.

إن مشكلة هذه المحاولات المبكرة لإضفاء طابع الطب النفسي على السحر بدرجة تكاد تلغي وجوده في الواقع؛ هي أن عددًا كبيرًا جدًّا من الأشخاص آمن بصحتها كي يستطيع تبرير الاعتقاد بالسحر، والمرور بتجربة السحر على أساس الوهم والخداع والسذاجة والخدع البصرية والمخدرات والكآبة والهيستيريا؛ إذ راح أطباء القرن التاسع عشر النفسيون يستخلصون النتائج من تجارب عصبية فردية ليصوغوا نظريات عن الأمراض المجتمعية التي تحدث وليدة الدين والجهل. صحيح أنهم قدموا أفكارًا مثيرة وجريئة، لكنها

[41] هي مرض نفسي عصابي تظهر فيه اضطرابات انفعالية مع خلل في أعصاب الحس والحركة وهو اضطراب تحتوي فيه الانفعالات المزمنة على ظهور أعراض جسمية ليس لها أي أساس عضوي وهي تحدث لهدف عند الفرد الهستيري قد تكون بهدف الهروب من الصراع النفسي أو من القلق أو من موقف مؤلم بدون أن يدرك الدافع لذلك، وعدم إدراك الدافع يميز مريض الهستيريا عن المتمارض الذي يظهر المرض لغرض محدد مفيد.[2][3][4]

مع ذلك لم تكن واقعية؛ ومن ثَمَّ كان الأمل أن يؤديَ التعمق في استكشاف اللاوعي إلى نتائج أكثر إقناعًا.

ولإضفاء الشرعية بالنسبة لي حول هذا الموضوع، كان لابد لي من العودة إلى المرجع الرئيس الذي لطالما اعتبرته الأب الروحي للطفرة التي عرفها الطب النفسي في عصرنا الحالي، سيغموند فرويد العالم المقدس الذي برع في مجال الغيبيات على صعيد استكشاف أعماق العقل الإنساني الخفية. وقد نجم اهتمامه بمحاكمات الساحرات — على سبيل المثال — عن فترة دراسته في مستشفى «سالبيتريير» مع شاركو، الذي كان مصدر إلهام بالنسبة لفرويد، وقد استخدم في أعماله المتعددة أسلوب «العلاج الاستعادي»، أي توظيف الحالات التاريخية لإثبات الطبيعة العالمية والخالدة لأنواع التحليل النفسي للاختلال الوظيفي الذي يلاحظه على المرضى. ولا شك أن دراساته على الهيستيريا تأثرت كثيرًا بنهجه هذا. لكن مشكلة هذا الأسلوب — على الأقل على النحو الذي استخدمه به فرويد — هي أن الحالات التي اختيرت لتخضع للدراسة كانت منتقاة بعناية كبيرة، ولا تمثل بالضرورة عموم الحالات كما وصفها هو. يضاف إلى ذلك أنه في دراسته للشعوذة والهيستيريا، دمج بين حالة المس وحالة الساحرات المتهمات، وتجاهل إلى حدٍّ كبير أن اعترافات الساحرات التي اعتمد هو عليها لتبيان التشابه بين الحالتين كانت قد انتُزعت بالتعذيب؛ أي إنها لم تكن بالضرورة من نسج خيال الساحرات، بل من نسج خيال المحققين؛ ومن ثَمَّ علينا أن نسأل: أيَّ لاوعي كان فرويد يستكشف؟

اتخذت رؤى فرويد بشأن السحر والدين إطارها من التصنيف التطوري للسحر على أنه تعبير عن أقدم مراحل الثقافة البدائية؛ وبالتالي، نجح الإيمان بهذا التصنيف في البقاء

على قيد الحياة، وإن كان له شـكل نفسـي أكثر منه ثقافي. كان فرويد في أعماله يسـتخدم مفردة «السـحر» دون تقيد، خاصـة فيما يتعلق بقوة الكلمات؛ فقد قال — على سـبيل المثال — عن الفترة التي أمضـاها مع شـاركو أن *«السـحر كان يتدفق من نظراته ويدوي في صـوته.»* وقد تطلبت محاولته تعريف هذه المفردة أن يفرق تفريقًا جوهريًّا بين *«الشـعوذة»* و*«السحر»*، رغم أنه كان على دراية بالمسافة اللغوية الإشكالية بين المفردتين. وهكذا كانت الشـعوذة في نظر فرويد *«بالأساس هي فن التأثير في الأرواح من خلال التعامل معها بنفس الطريقة التي يتعامل بها المرء مع البشـر في ظروف مماثلة.»* أما السـحر فهو *«يتجاهل الأرواح ويستخدم إجراءات خاصة لا أساليب سيكولوجية معتادة.»* وهكذا فإن السحر سبق الشـعوذة على درجات السـلم التطوري؛ فالسـحر بدلًا من أن يضـرب بجذوره في التفاعل الاجتماعي، كان يضـرب بجذوره في الحالة العاطفية الفردية: أي إنه ارتبط بالنفس، وإن لم يخلُ هذا الارتباط من عواقب اجتماعية.

اتضـح التفسـير التحليلي النفسـي للسـحر من منظور فرويد في أدق تفاصـيله في مقاله «الإحيائية والسـحر والقدرة الكلية للأفكار» الذي ظهر فيما بعد فصـلًا في كتابه الشـهير «الطوطم والحرام». اعتمد فرويد اعتمادًا شديدًا على عمل إي بي تايلور وفريزر وغيرهما ممن أدلَوْا بدلوهم في الجدل حول السـحر والدين والعلم، واسـتنتج أفكاره من خطابهم عن السـحر المعدي والسـحر القائم على المحاكاة؛ فقد صـرح فرويد بثقة كبيرة بأن *«من السـهل التوصل إلى تفسير شافٍ للسحر بمجرد دراسة نظرية الربط بمزيد من التفصيل والعمق.»* وقد فعل ذلك بأن قارن بين ذوات البدائيين المسـتعبدة للسـحر، وبين العمليات العقلية للمصـابين بأمراض عصـبية والتطور المبكر عند الأطفال. وقال إن الفئات الثلاث أظهرت

سـمة نرجسـية مماثلة. وهكذا فإن السـحر قائم على اقتناع أفراد هذه الفئات بالقدرة الكلية لأفكارهم، وعلى الثقة المطلقة في قوة أمنياتهم. باختصـار؛ فإن السـحر خداع للذات تحل فيه الأفكار بديلًا عن الواقع. ولوضـع إطار النظرية بشـكل أرحب — أو أكثر جموحًا — رأى فرويد أن السحر مرحلة عامة قبل أوديبية[42] في التطور الثقافي والعقلي.

رأى العديد من علماء الأنثروبولوجيا من جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى أن تحليل فرويد ذو قيمة كبيرة. وقد أكد الباحث المجري جيزا روهايم— الذي كان ممارسًا للأنثروبولوجيا وللطب النفسي — على أهمية الجوانب الجنسية للممارسات السحرية أكثر مما فعل فرويد، واستكشف الجوانب الفمية والشرجية لحالتَي الإحباط والإثارة الجنسية. أما عن أصل السحر، فقد جعل علاقة الأم بالطفل محورًا لنظريته؛ فقد شرح في مقال له نُشر بعد وفاته بعنوان «أصل السحر ووظيفته» كيف انبعث المبدأ السحري الأصلي والثابت من الأفكار القوية المسيطرة لدى الرضيع الذي تُشبع رغباته المعبِّرة الكلامية وما قبل الكلامية من خلال تجاوب الأم؛ وعلى هذا النحو يمكن تفسـير التعاويذ. خرج روهايم عن قالب النموذج التطوري؛ وبالتالي ابتعد عن رؤية فرويد، ورأى أن السـحر قوة نفسـية تحررية، وأنه ليس امتدادًا للبدائية، وإنما عنصر أساسي من عناصر الفكر و«*المرحلة المبدئية لأي نشاط*».

لم تؤخذ أفكار روهايم التحليلية النفسـية على محمل الجد من جانب علماء الأنثروبولوجيا، على عكس تعامل مالينوفسـكي مع النظرية الفرويدية. كان مالينوفسـكي

[42] **عقدة أوديب** Oedipus complex :هي مفهوم أنشأه سيجموند فرويد واستوحاه من أسطورة أوديب الإغريقية، وهي عقدة نفسية تطلق على الذكر الذي يحب والدته ويتعلق بها ويغار عليها من أبيه فيكرهه، وهي المقابلة لعقدة إليكترا عند أنثى .في نظرية التحليل النفسي، *مصطلح عقدة أوديب* يدل على المشاعر والأفكار والأحاسيس الجنسية التي تبقى مكبوتة في العقل الباطن للطفل تجاه أمه.

مقتنعًا إلى حدٍّ كبير بأفكار فرويد النفسية الجنسية للسلوك الإنساني، وإسقاطه هذه الأفكار على الماضي البعيد. لكن فرويد ومالينوفسكي اختلفا في رؤية المسار الفكري والثقافي؛ فقد كان فرويد مقتنعًا بأن «وهم» السحر والدين سينتهي إلى الزوال في عصر العلم، بينما كان مالينوفسكي يرى أن الدين والسحر جزء ضروري من الحالة الإنسانية، في الماضي والحاضر والمستقبل. وكما كتب في مقاله *«السحر والعلم والدين»*: *«إننا نعتبر السحر ملحقًا ثابتًا لكل الأنشطة المهمة. وأعتقد أننا لا بد أن نرى فيه تجسد الحمق السامي للأمل.»*

غالبًا ما كان علماء النفس أكثر ارتياحًا في التعامل مع فئة *«الخرافة»* من التعامل مع فئة *«السحر»*؛ فهم لم يتعاملوا عمومًا مع المفاهيم الأنثروبولوجية من نوع *«الرؤية العالمية السحرية»* إلا إذا كانت ذات صلة بالتطور العقلي للطفل. كان جان بياجيه رائدًا في هذا المجال من مجالات علم النفس. وقد راح في سلسلة كتب تتناول تصور الأطفال للواقع والمنطق وكيفية تفسيرهم للعلاقة السببية المادية، يستكشف تطورهم عبر مراحل فكرية سحرية وإحيائية متعددة. وسوف نعود لهذا البحث بشأن «التفكير السحري» في الفصل الأخير.

هناك عدة أسباب وراء تفضيل علماء النفس للتحدث عن *«الخرافة»* فيما يتعلق بمعتقدات البالغين؛ فبالنظر إلى أنهم ينتمون إلى مجال حريص كل الحرص على أن يتم قبوله على أنه علم؛ فقد كانوا يفضلون استخدام كلمة وصف تشير — على نحو أكثر وضوحًا مما يفعله الاستخدام الثقافي الشائع لكلمة *«السحر»* — إلى مجموعة من المعتقدات التي كانت — على حد تعبير عالم النفس جوستاف جاهودا — «باطلة بطلانًا واضحًا وقابلًا للإثبات.» وبناءً على ذلك فإن الإيمان بها يعبر عن سلوك نفسي شاذ. لكن جاهودا

— الـذي ألَّف العمـل المهم *«سـيكولوجيا الخرافـة»* — كـان يـدرك جيـدًا أن بعض «الخرافات» تصعب على العلم برهنة زيفها، وأن ذلك الزيف نفسه «دائمًا ما يكون ذا صلة بوضـع معرفي معين»؛ لذا فإن تعريف الخرافة في سـياق علماني حديث يمكن أن يكون مبهمًا إبهام السحر نفسه. وكثيرًا ما ينتهي الأمر باستخدام المصطلحين باعتبارهما مرادفين في نصوص علم النفس، حتى عندما يكون مفهوم الخرافة هو العنوان الرئيسي.

ثَمَّةَ سبب ثانٍ وراء التعامل مع *«الخرافات»* يتعلق بطبيعة أبحاث علم النفس؛ إذ تشكل الاستبيانات أداة مهمة لفهم سيكولوجية الإيمان. ولكي يعتبرها علماء النفس أداة ناجحة فمن المهم للغاية أن يفهم أفراد العينة أو المستجيبون ما هو مطروح عليهم من أسئلة. وفي حالة الخرافة، يوجد لدى الناس فهم أساسي مشترك لما تعنيه كلمة *«خرافة»*، وفكرة عامة عما يمكن أن يعد سلوكًا خرافيًّا. لكن حينما يكون السؤال عن *«السحر»*، لا بد أن يسود الارتباك بشأن أي نوع من السحر هو المقصود؛ لذا — ووفقًا لهذا المستوى القاعدي — يجب أن نسأل الشخص: *«هل تؤمن بالخرافات؟»* وحينئذٍ من المرجح أن نحصل على إجابة بـ «نعم» أكبر وأكثر دلالة بكثير من تلك التي كنا لنحصل عليها لو كان السؤال: *«هل تؤمن بالسحر؟»* يضاف إلى ذلك أن الاستطلاعات النفسية غالبًا ما تركز على مجموعة محدودة من *«الخرافات الشائعة»* المتعارف عليها على نطاق واسع عبر ثقافات وبلدان وأديان، والتي تتسم بأنها غير معقدة من حيث الغرض منها، والذي يكون عمومًا ضمان حسن الحظ وتجنب تعثر الحظ. فتطرح أسئلة مثل: هل تدق على الخشب؟ أو هل تتجنب المشي تحت السلالم؟ أو هل تعقد إصبعيك؟ وقد أظهر تفسير نتائج هذه الأسئلة أن الاعتقاد *«الخرافي»* مرتبط بمستويات القلق لدى الفرد وبضعف القدرة على التكيف النفسي. لكنْ ثَمَّةَ عيب واحد

يشوب هذه الاستبيانات، هو أنها غالبًا ما تهتم بالخرافات السلبية من نوع «إن كسر مرآة يجلب سوء الحظ». وقد ذهب البعض إلى أن الدراسات الاستقصائية للخرافات الإيجابية، مثل ارتداء التعاويذ التي تجلب الحظ، من شأنها أن تسفر عن نتائج تؤدي إلى تشخيص نفسي مختلف.

بالطبع هناك بعض الروابط بين التفكير السحري والطقوس والاضطراب النفسي. ولعل الاضطراب الوسواسي القهري أوضح مثال على ذلك؛ إذ يقوم المصابون بهذا الاضطراب بأنشطة متكررة، مثل: التحقق من أن الباب مغلق، أو يتسمون بنمطية التجنب مثل: عدم المشي فوق الشروخ الموجودة بالرصيف نظرًا لخوفهم من أن يؤديَ عدم التزامهم بهذه الطقوس إلى نوع من سوء الطالع. في بعض الأحيان يتخذ سوء الطالع صورة محددة، مثل وفاة أحد أفراد العائلة، لكنه كثيرًا ما يكون غير محدد. لَكِنِ المصابون باضطراب الوسواس القهري لا يقومون بطقوسهم لتعزيز حسن طالعهم. والخرافات — من منظور الأطباء النفسيين — لا يمكن تفسيرها بأنها شكل من الأمراض النفسية بوجهٍ عام؛ وذلك لأنها شائعة للغاية على صورة معتقدات وممارسات.

يمكن إيجاز العلاقة الضمنية بين علماء النفس والسحر وتصوُّرهم المبهم له، في لغة دراسة *«الخوارق»* أو *«الروحانيات»*؛ فهناك أداة شائعة الاستخدام في هذا المجال من مجالات البحوث النفسية تتمثل في *«مقياس الإيمان بالخوارق»* الذي تم تطويره في ثمانينيات القرن العشرين، ثم خضع للتنقيح في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. والتعريف العملي للظواهر الخارقة من منظور *«مقياس الإيمان بالخوارق»* أنها — إذا كانت حقيقية — *«قد تخرج على المبادئ الأساسية التي تحدد العلم»*، والسحر يمكن

تعريفه على النحو نفسه. لكن للأسباب المذكورة أعلاه، لا وجود لفئة «*السحر*» في «*مقياس الإيمان بالخوارق*»، أو في نسخته الصينية التي وُضعت بحيث تتماشى مع معتقدات ثقافية مختلفة. ويشمل هذا المقياس فئات سبعًا هي: الاعتقاد الديني التقليدي، والتخاطر، والشعوذة، والخرافة، والروحانية، وأشكال الحياة غير العادية، والاستبصار. والسؤال الوحيد المتعلق بالسحر في هذا المقياس، والذي يسأل عما إذا كان «*السحر الأسود موجودًا حقًّا*»؛ يشكل فرعًا ثانويًّا من «*الشعوذة*». ويبدو أن الهدف من الاستدلال هو الخروج بنتيجة مفادها أن «السحر الأسود» شر؛ ومن ثَمَّ مرتبط بالإيمان بالعمل الشيطاني. والأمر المثير للاهتمام أن مفهوم السحر جرى دعمه في النسخة المنقحة من هذا المقياس؛ إذ جرى استبدال عنصرَين في المقياس الأصلي متعلقَين بالإيمان بسحر «*الفودو*» لأن هذا المفهوم ليس مألوفًا بالنسبة لثقافات عديدة. وقد حل محل أحد هذين العنصرين العبارة التالية: «من خلال استخدام التعاويذ والتعزيم، يمكن إلقاء سحر على الأشخاص.» وهذه دون شك عبارة يمكن فهمها على مستوى العالم.

في رحلة المتناقضات هذه، قادني هذا الموضوع إلى طريق آخر لم أكن أنوي في البداية السير في مساره، لكن للضرورة أحكام، ولن أتحدث عن هذا الموضوع نظرا لمجموعة من الاعتبارات لا داعٍ للخوض فيها الآن، وسأعود إليها عندما يكون الوقت مناسبا.

كان لهذه الأبحاث آثر بالغ على طريقة تفكيري وتحليلي للأمور، سـعيد جدا بالنتائج التي توصـلت إليها، والتي كانت ذات مصـداقية، وعموما، كان لا بد لي من محاولة فهم نفسـي، وإعادة النظر فيها، أتممت مسـاري في البحث والتشـكيك على مدار ثلاثة سـنوات القادمة، كل يوم كان أفضل من اليوم الذي سبقه، في كل يوم كنت أتعلم شيئا جديدا وأكتشف معلومة لم أكن على دراية بها، وعلى هذا الأسـاس بدأت في محاولة تطوير نفسـي، كنت دائماً أعيش لكي أكتب، لا أكتب لكي أعيش. لاحظها مرة صـديق لي في الشـهور الأولى لالتحاقي بالجمعية الأمريكية للفلسـفة عام (2020). إذ سـمعته يقول آنذاك: *" هذا الرجل لا يعمل شيئاً. إنه يكتب فقط"*. كانت الكتابة لدي مشـروع حياة. ورغم أنني كنت متمرسـا جدا على مسـتوى التحليل النقدي والرؤية التشـكيكية، وعلى دراية بالأدب والعلوم التربوية والاجتماعية والنفسية والاقتصاد وعلم اللاهوت والكلام وعلى دراية متواضعة بالرياضيات والفيزياء والمنطق، إلا أنني كنت مؤمن دائما بأنني لا أتقن شـيئاً غير الكتابة (أتقن الكلام، لكن بوصفه كتابة محكية). كانت بؤرة حماسي وعشقي وطموحي وتطلعي. لم يكن يمر يوم إلا وأكتب فيه. كانت كالأكل والشرب والنوم. كنت أكتب بولع وعشق؛ أمارس الكتابة وكأني أمارس الحب (ولا أقول الجنس). كانت الكتابة أسـاس المعنى والانتماء والالتزام في حياتي. إنها فردوسـي المفقود. والأهم من ذلك كله أنها كانت فعلاً مقدسـاً لديّ، وكأنها عبادة. لذلك كنت دائماً أمارسها ضمن حدود معينة، لأني كنت أتفادى تدنيسها. وأعني بذلك شيئين: أولاً، لم أكن أعد كل موضـوع جديراً بأن تمسـه الكتابة بقدسـيتها. بل كنت أعد كثيراً من الموضوعات مدنسة لهذا الفعل المقدّس. لذلك كنت انتقائياً جداً في ممارسة الكتابة، رغم أني كنت أمارسـها يومياً. كنت أتحاشـى الكتابة عن هواجسـي وعواطفي وشـهواتي ومشـكلاتي

الذاتية. لذلك كنت أتفادى كتابة الرسائل الشخصية، وأحاول اختصارها والحد منها بقدر المستطاع، برغم غزارة إنتاجي الكتابي في موضوعات وبألوان أخرى. وانصبت كتابتي على الأفكار والمشكلات العلمية والفلسفية والاجتماعية التاريخية (معنى العلم ومغزاه وأسسه، معنى الفلسفة ومكانتها، إشكالات المعرفة، البنية الفكرية للنظريات الفيزيائية، معنى الجدل المادي وأهميته، العلاقة بين العلم والفلسفة، معنى التحرر القومي والاجتماعي، بنى المجتمعات وقواعدها، طبيعة الآيديولوجيا، معنى النقد ونقد الواقع والفكر، علم السياسة، معنى الثورة العلمية والاشتراكية، العلاقة بين الشرق والغرب، طبيعة الأدب، نقد اللاهوت، ما وراء الطبيعة). ولم تكن كتابتي في هذه الموضوعات مجرد بحوث ودراسات وشروحات وتحليلات باردة، وإنما كانت فعلاً ثورياً صراعياً يهدف إلى التغيير؛ المساهمة في تغيير علاقات القوى والتأثير في الوعي الجمعي، في سياق التحرر والتقدم والاستقلال والمساواة. لذلك جاءت هذه الكتابات مفعمة بالعاطفة والروح الموسيقي الأدبي، فكانت أشبه بالاحتفاء والغناء، الاحتفاء والتغني بالمعرفة العلمية والمنهجية العلمية وروح النقد الثوري والفعل التقدمي وقدرات الإنسان والإنسانية الخلاقة المبدعة. أجل، كانت أشبه بقصائد الغزل والهجاء والاحتفاء بمنجزات الحقبة الحديثة ونزعاتها الإنسانية وانفتاحها على اللانهاية الفعلية (المادية). ومع أني استفدت لاحقاً من هذه الكتابات في نشر بحوث علمية وفلسفية في مجلات محكمة، وترقيت وحصلت على رتبة الفيلسوف السكران، إلا أنها لم تكن بحوثاً أكاديمية نمطية، وظلت مضمخة بروح الآلتزام الآيديولوجي والنفس الشعري الأدبي الغنائي، الأمر الذي عقد بعض الشيء تقبل الوسط الأكاديمي إياها. إن كتاباتي هي في

جوهرها قصـيدة حب متصـلة موضـوع عشـقها هو العلم والفكر والثورة والتقدم والإنسـان بصفته قوة خلاقة مبدعة قادرة على التغيير المنظم والسيطرة على الكون.

قلت إني عشـــت لكي أكتب، وليس العكس. وأقول ليس لحياتي معنى وطعم ونكهة من دون الكتابة. وعليه، يمكن القول إني لم أعش حقيقة في السنوات الأخيرة، لأني قلما مارست هذا الفعل المقدس في غضونها.

هناك علاقة جدلية بين القراءة والكتابة. فالقراءة هي أيضـاً فعل مقّدس. ليس أي تشكيل من الكلمات والألفاظ يستحق أن يقرأ. والقراءة أيضـاً فعل قصدي، بمعنى هوسيرل وسارتر. إنها تخرج الذات من جوانيتها الزائفة إلى الآخر الحي، أي تفتحها عليه وربما تذوب فيه كما ذات الصـــوفي في الذات الإلهية إن القارئ يمارس هناك فعلي الفهم والمخيال، وهما فعلان إلهيان مقدسـان خلابان إن الإنسـان لمعجزة حقاً بفضـلهما تأملهما من فضـلك: أن تفهم وأن تتخيل! أليسـا فعلين مدهشـين حقاً؟ والقارئ يمارسـهما من أجل بناء صـروح من المعنى من متفرقات عامة، من إمكانات معنوية متعددة فالكلمات لا تعبر عن معاني بقدر ما تعبر عن فضـاءات معنوية، أي حقل إمكانات معنوية والقارئ ينشـئ الصـروحات المعنوية من موارد هذه الفضـــاءات فالقراءة إذاً هي أيضـــا فعل إبداعي خلاق مقدس وبهذه الصـــروح المعنوية تطل الذات على الموضـــوع، على الذات الأخرى وعلى العالم وتنفتح عليه، وتخرج من قوقعتها المنغلقة.

إن القراءة هي أيضا نوع من العشق إنها نوع من انغماس الذات في ذات أخرى، وكأن ذات القارئ تضاجع ذات المقروء وتلقح نفسها بذلك.

ولكن لربما ألجأ إلى تقديس الكتابة والقراءة كلتيهما لأنهما شـــكلا الممارســـة الوحيدان اللذان أمارسهما، لأنني شئت أن أختزل حياتي برمتها إليهما. فلا أمارس الرياضة ولا اللعب بأصـــنافه المتنوعة ولا الجنس ولا الحب ولا الاقتتال ولا التنافس بأنواعه ولا المغامرة ولا ارتياد الحفلات والمناســـبات الاجتماعية0 فقط الكتابة والقراءة؛ القراءة والكتابة0أحلى لحظات العمر وجدتها في القراءة والكتابة0 حتى لحظات الحب والشـوق والعشـق. لم تؤثر عليّ شخصية واقعية كما أثرت عليّ شخوص روايات تولستوي ودستويفسكي وشيخوف أو شـخوص ملحمات غيته. لم تلهب عواطفي امرأة واقعية كما ألهبتها نتاشـا أو غروشـينكا أو دنيا أو أنا كارينينا. ولم تهزني علاقة حب واقعية كما هزتني موســـيقى باخ وموتســـارت وبيتهوفن. هل هو الرعب من الواقع والهروب منه؟ أم إنه الشـــعور الأفلاطوني بأن الواقع المعاش إن هو إلا ظل باهت للحقيقة المثالية، التي أســـعى إلى تملكها عبر الكتابة والقراءة؟ أم إنها الإرادة للقوة، التي لا أجدها في الواقع المعاش، وإنما فقط في عالم القراءة والكتابة المتخيل؟ إن عالم الواقع المعاش لا أختاره، وإنما يختارني هو. إنه يسحقني سحقاً ويصادر حريتي ويذلني ويهمش إرادتي للقوة ولا أحقق فيه أيا من أحلامي وأهدافي. إنه عالم مغترب كلياً عن ذاتي. إنه عالم يسيرني مرغماً صوب حتفي. فهو عالم يسوده الاستغلال والظلم والقهر القومي. إنه العالم الذي ألحق الهزيمة تلو الهزيمة بي فرداً وأمة. والمرء بالطبع ينفر من بيئة عجزه، البيئة التي يشعر فيها بعجزه وضعفه. وأما عالم القراءة والكتابة، فهو عالم أختاره وأصـنعه أنا نفســي، ومن ثم أجد فيه تعبيراً عن حريتي وقوتي وقدرتي على الخلق. إنه ملاذي الأول والأخير. إنه مصـــدر بقائي وســـعادتي. هل في ذلك إدانة لذاتي، أم إدانة

لعالمي، أم إدانة لكليهما؟ ليس هناك إجابة سـهلة جاهزة. لكن السـؤال يدفعني إلى النبش في الماضي، ماضي مسيرتي الذهنية.

في مرحلة شبابي المبكر، عانيت صدمة حضارية صاعقة بفعل حدثين أو سيرورتين: رحلة البحث التي كان ممتعة ومؤرقة على حد سـواء، والتحاقي بالجامعة من أجل الدراسـة الجامعية، الأولى وجهت لكمة هائلة (ربما قاضـــية) إلى بنية وعيي التقليدي، الذي شـــكل أساسه الاعتزاز القومي والدين (بمعناه الأخلاقي لا الطائفي العصبوي، إذ أفلحت في التغلب على الطائفية العصـــبوية مبكراً في حياتي). أما الســـيرورة الثانية، فقد حولت هذا الوعي التقليدي إلى ركام مذرى، محدثة فراغاً وجدانياً وفكرياً مريعاً في ذاتي، والجميل في كل هذا أنني بدأت أدخل فيما أسميه خبـــرات فلسفيـــة PHILOSOPHICAL EXPERIENCES هي خليط من الفكر والوجدان والتبصّـــر المباشـــر. وهذه الخبرات أو التجارب هي التي قادتني لاحقاً إلى النصوص الفلسفية. لذلك، وفي مرحلتي المبكرة، لم أكن قارئاً نهماً، كما هو حالي اليوم، وإنما كنت أمارس الشـــعور والتفكير والتخيل والخبرة الذهنية أكثر مما كنت أقرأ وأفسر وأمارس تأويل النصوص. أصبحت فيلسوفاً بالفطرة، إن شئت. لقد عشت الفلسفة قبل أن أقرأها. وإذا أردت مثالاً من التراث الفلســـفي والأدبي على ذلك، اقرأ رواية ســـارتر، *"الغثيان"*، التي نشـــرها عام 1938، قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية. فهي ســـجل روائي لخبرات فلسـفية على غرار ما عانيته في شـبابي المبكر. ذلك أن بطل الراوية، روكنتان، لا يفعل شيئاً سوى أن يعاني خبرات فلسفية معينة (يمر بتجارب فلسفية معينة)، وعلى رأسها شعوره بالغثيان الاغترابي بصدد العالم والأشياء. والراوية على شكل مذكرات يسجل فيها روكنتان هذه الخبرات الفلســـفية ويعبر عنها ويمارس التأويل بصـــددها. إنها بالفعل رواية

فريدة من نوعها. ومن الواضح أن سارتر مر في تجارب فلسفية شبيهة، ولعلها كانت في أساس عمله الفلسفي العظيم، *"الوجود والعدم."*

بدأت أتساءل عن كل شيء بجدية. لم يكن يرضيني شيء ولا ترضيني إجابة (طبعاً كان أول ما انهار هو المعتقدات الدينية؛ (ولا أقول الدين)، وليس هذا بمستغرب في ضوء هشاشتها الفكرية، وكنت إذا تناولت شيئاً، أي شيء، أفككه وأمزقه وأعبث به وأقلبه كيفما شئت، ثم أتساءل حول كل جوانبه، بما في ذلك وجوده، ثم أتساءل حول هذه التساؤلات، وهكذا صوب الشك اللانهائي .AD INFINITUM لقد أصبحت مونتينيا نسبة الى مونتين الفرنسيMONTAIGNE وهيوميا نسبة إلى هيوم الإسكتلندي قبل أن أقرأهما. ووجدت نفسي أحلل ما حولي ومن حولي وأحلل ذاتي بصورة متواصلة، وأنا أجوب شوارع المدينة، وفي أثناء تناولي الوجبات الغذائية، وفي غضون انتظاري الحافلة (الباص)، وفي أثناء اغتسالي، سواء بسواء كنت أحلل الأشياء والوجوه والعواطف والإيماءات والغمزات واللمزات والعواصف والأفكار والتجارب والخبرات، المعرفية والجمالية والأخلاقية والاجتماعية وأفقت على نفسي لكي أجد العالم والذات مجرد كومة من الانطباعات الضبابية المبهمة، أجل! قادني ذلك كله إلى الشك في إمكانية وجود العالم بصفته كيانا موضوعيا (وليس فقط الشك في وجوده)، وفي إمكانية وجود الأنا أو الذات، بل وفي إمكانية الفعل المشروع الهادف، أي في إمكانية المعنى والهدف والمرمى وعبرت لاحقاً عن هذه الخبرات الذهنية في عدد من الدفاتر غير المنشورة والمكتوبة وعدد من المسرحيات الفلسفية (أيضاً غير المنشورة والمكتوبة) والاستثناء الوحيد المنشور وباللغة العربية هو كتاب *"فلسفة الأرض المحروقة"*، الذي لم أكن مهتما بنشره أكثر مما كنت مهتما بتركه في رفوفي مكتبتي

في المنزل، لأقول له صـباح الخير في كل صـباح، كتاب مثل هذا الكتاب أو كتاباتي بصـفة عامة لا تليق للقارئ، لأن هذا الأخير لا يتميز بالمثالية والرؤية المتبصـرة، فهو لا يسـتحقها بالأساس.

الفصل الرابع: لنتطلع مليّاً إلى هيئة الأنثى

إن النساء حيواناتٌ ذوات شعورٍ طويلة وأفكار قصيرة، والنساء ينقسمن بين خادعاتٍ أو مخدوعات

بعيدا عن كل هذه التساؤلات والإشكالات، وأنا أتصفح حسابي الخاص على أحد مواقع التواصل الاجتماعي التي تجمع قطيعا من التافهين والتافهات ذوي العقول الصغيرة، وجدت نفسي فجأة أكتب رسالة لفتاة في مقتبل العمر، لا أعلم لماذا، خاصة وأنني شخص غير مبالٍ لمثل هذه العلاقات والمحادثات غير النافعة، إلا أنني أرسلتها بدون تردد، كانت رسالة قصيرة لا تضم في محتواها شيء مهم، وكان الردُّ سريعا منها وكأنها كانت تنتظر رسالتي بفارغ الصبر، لتبدأ علاقة حب كما يسميها العامة، دامت ستة أشهر أو أقل، وانتهت في لمح البصر، أمام عبارات الحب والاحترام والتقدير قُتلت المشاعر والأحاسيس، كان قراري في إنهاء العلاقة حاسما ولو أنه متسرعا، فالسبب لم يكن كافٍ بالنسبة لي لإنهاء علاقة مثل هذه، لكن لا مجال للنقاش في ظل رؤيتي وتصوري للحب، ولأنني أجزم قطعا أن الشيء الذي نتركه بالعقل لا يمكن العودة له بالعاطفة، كان القرار منطقيا بالنسبة لي على الأقل، إلا أنني لا زالت متيقنا أن تلك الفتاة لا يوجد مثيلا لها في الكون، وقد أبالغ في هذا القول، لكنني مؤمن به ومصدقا له.

وبعد هذه المرحلة القصيرة العميقة في حياتي، والتي فقدت فيها إنسانة لن يكررها التاريخ بعد والدتي، وبعد تجارب أخرى كانت بالنسبة لي مملة ومقززة ولا أساس لها، خلصت إلى نتيجة مفادها أن *"وحده الرجل الذي على بصره غشاوة أو مَن كان ذكاؤه معتماً بسبب دافعه الجنسي هو من سيخطر على باله أن يطلق على هذا الجنس القَزَمي (المرأة) غير مكتمل النمو، ضيّق المنكبين، واسع الوركين، قصير الساقين، اسم الجنس اللطيف .... "*

فكما أن النملةَ الأنثى، بعد اتصالها بشريكها الذكر، تفقد جناحيها اللذين يُمسيان غيرَ ضروريين وخطرين على بقائها حيّة حتى في مرحلة الحضانة، فإن جمال المرأة كذلك غالبا

ما يضوي ونضارتها غالبا ما تذوي بعد نفسين أو ثلاثة (ولادتين أو ثلاث)، والأرجح لذات السـبب، ومن هنا نصـل الى أن الفتيات اليافعات ينظرن، بوجه عام، الى أعباء البيت ومشـاغله أو الى واجبات وضـعهن، على أنها مجرّد أشـياء تافهة حقيرة لا تسـتحق حتى الذكر، أما في أمور الحب، وغزواتهن في الإغواء، وكل ما له صـلة بها كالزينة والتبرّج والرقص وما الى ذلك، فيعتبرنها شغلهن الشاغل وموهبتهن الفريدة.

لم يكن ذلك الحب الذي كنت أكنه لتلك الفتاة حبا جنسيا كما يرى العامة من الناس، لكن خارج نطاق علاقتنا المثالية وجدت أن كل شـيء مرتبط بالجنس والذي رأيتُ فيه إرادة مُطلقة للحياة، فليس لعاطفة الحبّ، في جوهرها، هدفٌ غير إنجاب طفل بما يميزه من صـفات ومزايا، وفي هذا الهدف بالذات تكمن نواتها.. وإن حبّ الرجل سـرعان ما يخمد ويستحيل رماداً، بمجرد أن ينطفيء ضرامُ شهوته، وينجذب الى كل النساء أو يكاد ما عدا تلك التي في ملك يمينه، إنه دائما مما يمنّي النفس بالتغيير ويتوق الى الجديد.

فما على المرء الاّ أن يتطلع مليّاً إلى هيئة الأنثى، ليشـهد بأم عينه أن المرأة ليسـت منذورة لأجَلِّ الأعمال، أو لعظيم المآثر، فهي غير مهيأة أصـلا لأعمال الفكر، ولا الطبيعة عركتها لأشق الأعمال البدنية.

إن النساء حيواناتٌ ذوات شعورٍ طويلة وأفكار قصيرة، والنساء ينقسمن بين خادعاتٍ أو مخدوعات.

وباستثناء والدتي وتلك الفتاة المثالية، النساء ما هنّ بالنسبة لي إلا مجرد مجنونات شهوة، وخائنات وحاقدات، ومصدرُ الشر، ومقرّ الرغبات الجنسية والإنجاب.

الفصل الخامس: موت الميتافيزيقا

"قبل كل شيء علينا التخلي عن فكرة أن العالم منظم بطريقة عقلانية".

"قبل كل شيء علينا التخلي عن فكرة أن العالم منظم بطريقة عقلانية".

إن سـبب عيش العالم في مثل هذه الوضـعية المؤسـفة راجع إلى الجوهر، فجوهر كل شيء -وهذا يشملنا- ليس المنطق، وإنما الإرادة العمياء.

لقد طرحت سـابقا كل أنواع الأسـئلة التشـكيكية أملا مني في فهم هذه الفوضـوية التي نتخبط فيها، وكنت متسائلا: كيف نستمر في إفساد الأمور من خلال خوض حروب لا داعي لها، وإلحاق الكثير من المعاناة بأنفسنا وببعضنا البعض.

إن الخلاصـــة التي خلصـــت لها وحتى لو كانت مزعجة للقطيع هي أن الحياة مجرّد مزحة فظة مارسـتها الآلهة علينا، وإن أفضـل ما يمكننا فعله هو الانضـمام إليهم وتشـارك اللعبة والضحكات معهم.

العالم مكان غريب لا يهتم كثيرًا باحتياجاتنا ورغباتنا الإنسانية، بل لا يهتم بها مطلقا.

ليبقى التفكير الفلسفي هو كمال الحياة البشرية. ربما أبالغ قليلا، ولكن يجب أن لا يكون هناك أي شك في القيمة التي يضيفها التفكير الفلسفي إلى حياتنا وتفسيرها.

داخل هذا العالم المجنون يُتوقع أن يتسـم الناس عموما بالجنون أيضـا، وهذا هو الأمر الثاني الذي نحتاج إلى استيعابه. إننا نميل إلى افتراض أن الناس يفعلون أشياء ويرغبون في أشـياء أخرى لأسـباب وجيهة. ولكننا في أحيان كثيرة نسـعى وراء أشـياء لا معنى لها نظرا لأنها تكون ضـارة بشكل واضح. وعندما يحاول شخص ما التفكير بعقلانية معنا، ويشير إلى جميع الأخطاء الواقعية والمنطقية التي نرتكبها، فإننا نتجاهله ونستمر فيما عهدناه.

إن هذا العالم محير للغاية لو أننا حيوانات عاقلة حقا، ولكننا لســـنا كذلك. بالتأكيد نحن قادرون على أن نكون عقلانيين ومنطقيين، لكن المشـــكلة تكمن في أننا لا نريد ذلك دائما. هذا المنطق يشـــعرنا بالملل، لذلك نطمح أحيانا ونحتاج إلى القليل من الفوضـــى، أو حتى الكثير منها.

علّق ذات مرة فيودور دوســـتويفســـكي مؤلف رواية "الجريمة والعقاب" وغيرها من الروايات الرائعة (في روايته "مذكرات من العالم السـفلي" الصـادرة عام 1864) أن الناس عادة ما يكونون "أغبياء بشكل مذهل" وناكرين للجميل، ولكنه لم يكن متفاجئا على الإطلاق. ونوّه الكاتب بأن نيتشـه أيضًـا أدرك مدى سـهولة الوقوع في الخطأ، والرغبة في أشـياء لا تستحق أن تكون مرغوبة، والإعجاب بأشخاص لا يستحقون الإعجاب.

وفي روايته "هكذا تكلم زرادشـت" يقول الفيلسـوف وحيال هذا الشـأن "في هذا العالم، حتى أفضـل الأمور تفتقر إلى القيمة دون وجود شـخص ما يؤديها: يُسـمى هؤلاء المؤدين عظماء، ونادرا ما يفهم الأشخاص ما هو عظيم ولا سيما قيمة ما يُخترع".

وتتمثّل مشـكلتنا في أننا غالبا ما نشـيد بالمؤدين بدلا من المخترعين، أي أولئك الذين يدعون بجعل الأمور رائعة مجددا وبإنجاز المهام، والذين يجيدون إقناع الآخرين بهذا دون القيام فعلا بأي شيء رائع على الإطلاق.

وأنا أتسائل حول ما يمكننا القيام به حيال كل هذا، وكيف نتعامل مع عالم غير واضح؟ وكيف نحافظ على سـلامة عقولنا في عالم يبدو أنه يزداد جنونًا مع كل دقيقة تمر؟ لقد اقترح

كتّابنا العظماء إستراتيجيات مختلفة تسمح لنا بالتأقلم: اعتقد شوبنهاور أنه ينبغي أن نتوصل إلى طريقة للقضاء على الإرادة، وندير ظهورنا للعالم إلى الأبد.

ذكر الكاتب أن هرمان ملفيل اقترح فكرة الانفصال المسلّي عن العالم، بينما فضّل مارسيل بروست فكرة الهروب إلى عالم الفن، ووجد تولستوي المعنى والعزاء في الإيمان، والتجأ دوستويفسكي إلى الحب العالمي، واعتقد الفيلسوف الدانماركي سورين كيركغو أن الحل يكمن في الاعتماد على الله.

وقد أشار نيتشه إلى أنه يتعين علينا أن نعتنق ونحب أيًّا كان ما يحدث لنا. ومن جهته، أفاد لودفيغ فتغنشتاين بأنه يجب علينا أن نعيش من أجل كل ما هو جيد وجميل.

وأشار الكاتب إلى أنه يُحتمل أن يحتاج تغيير العالم إلى نهج أكثر نشاطًا وأشد فعالية، بدلا من محاولة الهرب مما يحدث أو قبوله.

من جهة أخرى، يمكننا العمل باقتراح كامو المتمثل في خلق عالم أكثر جدوى، عبر التمرد ومحاربة الظلم بجميع أشكاله. ويمكن لهذا التمرد أن يكون محدودا ضمن نطاق معين، حيث لا حاجة إلى أن يكون صاخبا وملفتا للنظر. لا يستدعي منا الأمر سوى أن نكون أشخاصا محترمين وعقلاء، وأن نبقى كذلك مهما كانت التحديات التي نواجهها اليوم.

تبدو الفلسفة مع هذه الآراء المتنوعة مهمة لحياتنا لأن إجابات الأسئلة الفلسفية مهمة، ليس فقط لمسائل الحياة والموت، بل لأنها أيضا توفر لنا إجابات عن أسئلة طبيعة القانون، ودور اللغة، ومن أين تأتي الأخلاق؟ وما هي هويتنا؟ وما هو الجمال؟ وغيرها من الأسئلة التي تساعد المجتمعات وتعكس شيئا أساسيا عميقا عن البشر، وهو أننا كائنات مادية، لكن

وعينا لا يقتصـر على الأمور المادية فحسـب. وفي الواقع، الفلسـفة انعكاس واكتمال للطبيعة البشرية المركبة.

فهرست الفصول

مقدمة لابد منها 04

الفصل الأول:

سيزيف سعيد 07

الفصل الثاني:

خوف وهمي 12

الفصل الثالث:

رحلة المتناقضات 18

الفصل الرابع:

لنتطلع مليّاً إلى هيئة الأنثى 76

الفصل الخامس:

موت الميتافيزيقا 79

رحلة المتناقضات

حول المؤلف

عزيزي القارئ، أضرب لك موعدا في الجزء الثاني، للغوص في عوالم أخرى.

تذكر جيدا:

الخرافات يجب أن تُدرس كخرافات، والأساطير كأساطير، والمعجزات كتخيلات أدبية. تقديم الخرافات على أنها حقائق هو شيء فظيع، لأن عقل الطفل يقبلها ويصدقها بعد تساؤلات عديدة وألم عظيم وربما مأساة لا يمكنه أن يتخلص منها. فالبشر اليوم مستعدون للقتال من أجل خزعبلاتهم.

جميع حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمؤلف

تأليف وإنتاج: محمد قصير

2024/2023