ميشال بيران

الشامانية

فلسفة للحياة

ترجمة : إدريس

من مواليد 1941. وهو عالم إثنولوجيا وأنثربولوجيا، ومدير البحث بالمركز الوطني للأبحاث العلمية ومختبر الأنثربولوجيا الاجتماعية (كوليج دوفرانس، باريس).

درس في العديد من الجامعات الفرنسية، وعمل مستشاراً لبعض الهيئات الأجنبية. أقام طويلاً في الولايات المتحدة لغرض البحث وخاصة في لوس أنجلوس وأوستين.

أصدر أكثر من عشرة مصنفات في الشامانية والأساطيرية من بينها: معجم الإثنولوجيا (1973)، طريق الهنود الميتين (1976)، مارسو الحلم، مثال عن الشامانية (1994)، لوحات كونا، فن من أمريكا (1999)، الرؤية بعيون مغلقة (2007).

الفهرس

المقدمـة..... 7

الفصـــل الأول: تاريـخ وتعريفـات 11

I. المنطق الشاماني، تعريف معياري 11

II. الكلمة وأصلها 16

III. التأويلات الأولى (إلى حدود 1951)..... 19

IV. هل الشامانية ديـن؟..... 29

V. الشامانية في العالم 30

الفصل الثاني: كيف يصير المرء شامانًا؟..... 35

I. ثلاث طرق للوصول 35

II. تراكم العلامات..... 40

III. من الاصطفاء إلى التعليم 46

IV. طبيعة الأرواح المساعدة..... 54

الفصل الثالث: الشـامـان: أدواره وتمثلاته 59

I. أنماط التواصل..... 60

II. أهو منطق لجنس ثالث؟..... 71

III. الشامان إنسان سليم أم مريض؟..... 74

الفصـــل الرابع: الشامانية والمجتمع "فنون الشامان" 81

I. فن للكلام، ولغة للجسد..... 82

II. الشامان وموارد الوسط الطبيعي 84

III. الوظيفة العلاجية..... 87

IV. الشامانية والحرب 95

V. سُلَطات أخرى للشامانية 98

VI. إيجابيات الشامان وسلبياته..... 101

VII. وفاة الشامانات 104
VIII. الشامانات الرجال والشامانات النساء 105
الفصل الخامس: الشامانية والسحر والتملك 111
I. الشامانية والشعوذة 112
II. الشامانية والتملك 114
III. الشامانات والكهنة 119
IV. تطورات وتحولات 122
V. الشامانية الهجينة والشامانية الحضرية 127
الفصل السادس: الشامانية والإنسان الغربي "الشامانيات الجديدة" 131
I. سُلَطات غربية 131
II. الشامانية الجديدة 138
III. هل ثمة فن شاماني؟ 145
خاتمة 151
ثبت بالمصادر والمراجع 153
أطروحات ومصادر 153
مؤلفات ودراسات أخرى مثبتة في الكتاب 157
(إثنولوجيا وعلوم الديانات) 157
مراجع إضافية (الشامانية والغرب) 161

المقدمـة

هل الشامانية شكل من الأشكال الأولى للدين أم أنها طريقة خاصة لإدراك المصائب والنكبات ولمعالجتها؟

أيتعلق الأمر بطريقة روحية منذورة للنخبة أم أنها ممارسة سحرية مفتوحة على الجميع؟ بعبارة أخرى هل هي مقولة خاطئة نتجت عن اختلاط أحداث متنافرة وتمثلات أنثربولوجية عديمة النفع كما قيل ذلك عن الطوطمية[1] سابقاً؟

عن هذه الأسئلة تقدم الأنثربولوجيا (علم الإناسة) وتاريخ الأديان أجوبة مختلفة وأحياناً متناغمة.

هناك حالياً ميل إثنولوجي يعتبر الشامانية حدثاً اجتماعياً يهم كلية المجتمع ومؤسساته، وحدثاً دينياً ورمزياً واقتصادياً وسياسياً وجمالياً في آن واحد... طبعاً يمكن للشامان أن يكون مدبّراً للموارد، وأن

---

(1) «الطوطمية» هي وحدة اصطناعية لا توجد إلا في ذهن الإثنولوجي ولا تقابل أي شيء في الواقع». كلود ليفي ستروس، الطوطمية اليوم، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1962، ص. 14. وهناك رأي آخر أكثر جذرية، لكنه أقل بنائية للأنثربولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز يقول فيه: «إن أصالة التقاليد الدينية غالباً ما أتلفت في نمطيات جافة مثل الإحيائية والطوطمية والشامانية وطقوس الأولين، ومقولات فجة أخرى بواسطتها كان إثنوغرافيو الدين يفرغون معطياتهم من حيويتها.

Clifford Geertz : Anthropological approaches to the study of religion، Tavistock publication. 1966. 39.

يكون معالجاً وناطقاً باسم الآلهة، واستراتيجياً سياسياً ومختصاً في الأساطير وملاحظاً ثاقب النظر وعالم نفس، ومحرضاً وفناناً. لكن هذه المهام يجب تدقيقها دوماً لأسباب خاصة وفي سياقات معينة.

ثمة تيار آخر، مشترك بين الإثنولوجي وأولئك الذين يبحثون في الغرب عن روحانية جديدة، يقضي بوصف جملة من الممارسات الشامانية، ويتزامن هذا الأمر مع استعمال غير دقيق للمفهوم، سواء لدى عامة الناس أو لدى الباحثين، ويتشبث هؤلاء، ربما لاشعورياً، بهذا الاستعمال لتتبع موضوع بدأ يتفتت في مجتمعات باتت خاضعة أكثر فأكثر للغرب.

أخيراً، هناك من يعتقدون في ضرورة التفاهم حول التعريف على الأقل، ويقترحون نماذج عدة من الشامانية، لكن هذه النماذج الموسومة دائماً بخصوصية التجربة التي أفرزتها قد تغدو «مقدسة» وتتراءى لأتباعها هنا أو هناك على حساب الواقع المعقد، وقد تبقى عمياء تجاه تجسيدات أخرى. فهل هناك شامانيات بعدد علماء الشامانية وعدد بلدان العالم؟

يعدّ هذا الكتاب دعوة إلى التدقيق في هذه الموضوعات كلها، خاصة أنه لم يظهر أي كتاب ليقدم زخماً من المعلومات الراهنة عن الشامانية منذ سنة1951، وهي سنة ظهور كتاب ميرسيا إلياد Mircea Eliade

«الشامانية والتقنيات العتيقة للوجْد» والذي نوّهت العديد من الأبحاث بسعة أفقه، ولكنها أشارت كذلك إلى انتقائيته وتجاوزاته...

الفصـــل الأول
تاريـخ وتعريفـات

«... ليس هناك في العمق إذن ديانات خاطئة، كلها صحيحة وفق طريقتها: أي كلها تستجيب، ولو بطرق مختلفة لشروط معينة من الوجود الإنساني».
(إميل دوركايم. الأشكال الأولية للحياة الدينية. 1912 ص 3).

الشامانية واحدة من أكبر الأنساق التي تخيّلها العقل الإنساني في مختلف أنحاء العالم، وجاءت لتمنح معنى للأحداث ولكي تؤثر فيها. وعلينا أولاً اقتراح تعريف لهذا النسق، حتى ولو اعتبرنا هذا الأخير مؤشراً أو موجهاً أو نموذجاً.

I. المنطق الشاماني

تعريف معياري

تتضمن الشامانية تصوراً خاصاً للإنسان وللعالم، وهو تصور يفترض صلة خاصة بين الناس و«الآلهة»، وتلزمه وظيفة هي وظيفة الشامان التي تتنبأ بكل اختلال ممكن وتستجيب لكل مصيبة، تفسرها أو تحيد عنها أو تشافي منها؛ الشامانية إذن هي جملة أفكار تبرّر مجموعة أفعال. ولا يمكننا فهمها إلا إذا أدركنا استعمالها والإكراهات الناتجة عنها.

ويمكن تجميع المبادئ الكبرى المميزة للشامانية في ثلاثة أقسام:

1. الشامانية تصور ثنائي الأقطاب أم تصور مزدوج للشخص والعالم...

يتكون الكائن الإنساني من جسم أو من مكون أو عدة مكونات غير مرئية، غالباً ما تعرف «بالروح» أو «النفس» يمكنها أن تغادر الغلاف الجسماني وتبقى حية بعد الموت[2]. والغياب المفاجئ والليلي لواحدة من هذه المكونات هو ما يفسر الحلم، وغيابها المستمر يفسر المرض أما غيابها النهائي فيعني الموت. يمكن للناس وأيضاً لكل كائنات الطبيعة الحية أو الجامدة أن تمتلك أرواحاً.

العالم هو أيضاً مزدوج أو بصيغة أفضل يوجد بين قطبين، كل واحد منهما يشكل موجّهاً نظرياً له تأثير مشابه لضربٍ من الجاذبية. هناك هذا العالم المرئي اليومي والدنيوي والعالم الآخر[3] غير مرئي للناس العاديين؛ إنه عالم الله ورسله، وعالم الأرواح من كل نوع (سماوية أو أرضية، شريرة أو خيرة...) وعالم الأخيار من الناس والحيوانات والنباتات، وعالم الأسلاف والأموات... إنه ذلك العالم الذي تصفه لنا الأساطير

---

(2) يمكن الحديث أيضاً عن الازدواجية الروحية، أي عن قوى حيوية، كروح حارسة أو حامية، يجوز تشبيهها بالظل أو النفس. وتعبر تلك الألفاظ عن تصور ثنائي الأقطاب للشخص، تتصورها كل ثقافة وفق طريقتها المعقدة والدقيقة. إن الحديث عن «مغادرة الروح» كما تفعل أغلب المجتمعات الشامانية، هو حديث تقريبي وتبسيطي للتعبير عن خلل يصيب تلك الازدواجية.

(3) يتماشى التعبير «العالم الآخر» (الآخرة) مع التعبير الآخر «فيما وراء العالم» الذي يشير إلى تصورنا لما بعد الموت، وهو تعبير غير ملائم لأن «العالم الآخر» لا ينفصل عن الظواهر الطبيعية بل يسيّرها ويتحكم فيها.

أي العالم «المقدَّس». أتملك هذه المجتمعات الألفاظ التي تميز بها ما ينتمي للعالم الآخر وما يعود لهذا العالم حتى نستطيع الفصل، في ظروف معينة، بين الدنيوي والمقدس، وبين المبتذل «والما فوق طبيعي»؟

ثمة في الأمر نقاش. لكن، في جميع الأحوال، سيبقى هذا التمييز غير مطلق ولا ثابت، فهو فوق ذلك نتيجة حاجة للتأويل أكثر منه فصل بين نظامين واقعيين مختلفين إذ اللامرئي يجاور دوماً المرئي. ومعنى هذا أن العالمَ يمنحه لنا العالم الآخر الحاضر دوماً وأبداً، فهو يسكنه أو يختبئ فيه أو يذْرعه ويحركه ويتحكم فيه. عادة ما يأخذ رسل الله إلى هذا العالم مظهر الناس البسطاء، خاصة أثناء الليل، والذي يؤدي ثمن ذلك هو الإنسان.

إن المصائب الكبرى التي تصيب الناس تعود إلى العالم الآخر، سواء كانت كارثة مناخية أو اقتصادية أو بيولوجية أو اجتماعية، كالجفاف والمجاعة والمرض.. إلخ. العالم الآخر هو إسقاط لهذا العالم. والكائنات التي تسكنه تحركها الأفكار نفسها والأهواء نفسها التي تحرك الناس الذين يتخيَّلونها، لكن سلطة هؤلاء أكبر وأسمى؛ وهذا ما يسمى بأنْسنة العالم الآخر. وعادة ما تُلخَّص الأسباب التي تثار لتبرير هذا التصور المطارد للشر في الصور المأخوذة من القنص: فإذا كان الإنسان يقتل الحيوانات لأجل غذائه ويتصرف كمدمّر لوسطه، كذلك هو حال كائنات العالم الآخر، فهي تتصرف كقناصة للإنسان، وتطارده لأجل

غذائها،ولكن أيضاً لأجل الانتقام منه. فهذه الكائنات هي المتحكمة في هذا الوسط والمراقِبة له. والمرض أو الموت، وكذلك الجفاف والمجاعة هي الثمن الذي يدفعه الإنسان للعالم الآخر. وهذا الدين لا يمكنه أن ينقرض.

يُضاف إلى هذا السلك من التبادل القصير بين المجتمع الإنساني وعالم الأنواع الحيوانية أو النباتية، التي يغني الواحد منها الآخر بشكل من الأشكال، سلك آخر أطول يمنح معنى قوياً للموت ويوسع بالتالي مفهوم التبادل. يفترض هذا السلك الأخير وفي المدى البعيد أن أرواح الأموات ستحرَّر وتساهم بطرق شتى في استمرارية العالم والمجتمع والوسط. إنها أرواح ستتناسخ أو تتجسّد في آلهة، وستعود إلى الأرض في شكل مطر مثلاً أو نبات.. إلخ.

هناك دراسة حديثة هامايون (Hamayon، 1990– 1995) توضح بأن ثمة توازياً في حالة الشعوب السيبيرية يوجد بين نسق رابطة الشامان مع ما وراء الطبيعة ونسقين آخرين في التبادل هما: ذلك الذي يمنح الشرعية للقنص. وذلك الذي يبدو في العلاقات الأميسية (انظر أيضاً الفصل الرابع، الفقرة الثانية).

2. الشامانية نوع من التواصل.

تؤكد المجتمعات الخاضعة لهذا النوع من المنطق بأن العالم الآخر يتوجه للإنسان بواسطة علامات أو لغات خاصة، مثل لغة الأحلام.

لكن هذا التواصل سواء كان تنبؤياً أو استشرافياً يبقى عشوائياً وغير أكيد.

تفترض الشامانية بأن بعض الناس يستطيعون إرادياً ربط تواصل مع اللامرئي، بحيث يتمكّنون من رؤيته ومعرفته، خلافاً لأناس آخرين لا يستطيعون إلا الشعور والتأثر به. أولئك هم الشامانيون. لقد اختارهم العالم الآخر واصطفاهم كما لو أنه في قهره للإنسانية يجعل منها مشاركة له، وذلك بمنحها جزءاً من سلطته إلى الشامان حتى يستطيع فهم المعنى العميق للأحداث، ويستطيع التخفيف من حدة الشقاء وتأجيل الموت بتأجيل ثمن الدَيْن المستحق. وفي المقابل، هناك صلة أو عقدة بين الشامان والعالم الآخر، عليه أن يجعلها محطَّ احترام من ذويه.

تتحدَّد السلطة الشامانية بطريقتين: يمكن للشامان أن يربط صلة متميزة بكيانات من العالم اللامرئي، وهي كيانات يسميها الإثنولوجيون «الأرواح المساعدة»[4]. وكل مجتمع أو شامان يسميها ويحدّد طبيعتها وأصلها بطريقته الخاصة. ويمكنه أيضاً أن يبعث بروحه متى شاء ذلك إلى العالم اللامرئي. وغالباً ما يتعايش النمطان معاً.

هكذا يصبح الشامان كما يقال وسيطاً يسافر فيما بين الحدود،

---

(4) أو يطلق عليها فقط «المساعودة» ونتحدث أيضاً عن الأرواح المنقدة أو المتواطئة وهي أرواح مختارة، «الأرواح المنقدة» تعبير ملتبس لأنه يشير إلى المضاعف –عادة ما يكون حيواناً– تطلقه المجتمعات على الكائن الإنساني، والذي كان مارسيل موس (1902/Marcel Maus 1903) يرى فيه مفهوماً سابقاً منطقياً على مفهوم الطوطم (انظر م. موس 1950، ص. 29).

بالقدر الذي يمكنه خلال وظائفه، وإرادياً، أن ينتمي إلى العالم الآخر وإلى هذا العالم، وأن يكون العنصر النشيط والفعال في سلسلة تربط هذا القطب بذاك. فالعشوائية إذن قد تنحَّت لصالح الإرادة.

3. الشامانية وظيفة اجتماعية.

الشامان معترف به اجتماعياً وهو يكون متلقِّياً للعالم الآخر بناء على طلب. من الناحية المبدئية لا يقوم الشامان بعمل لصالحه. إنه يتدخل لمعالجة أو إبعاد هذه المصيبة أو تلك.

قد يكون شقاء هذا الشخص الذي أصابه المرض أو تلك الجماعة التي عانت من جفاف أو نقص في الطريدة أو تريد الدخول في الحرب. إن مهمة الشامان ستكون مثلاً في حالة المرض التأثير على روح المصاب أو استخلاص العنصر الخبيث الذي دخل جسمه.

وإذا كان الأمر يتعلق بالقنص يطلب سيد الحيوانات أن يترك للناس بعض الرؤوس من قطيعه. وإذا ما تعلَّق الأمر بالحرب فعليه أن يضعف قوات العدو... الشامانية إذن وبعبارة أدق، مؤسسة اجتماعية.

II. الكلمة وأصلها

«إنها (كلمات) تم ابتكارها من قِبل المسافرين وتبناها فيما بعد، وبدون تدقيق، أولئك الذين يعتبرون أنفسهم إثنوسيكولوجين واستعملوها عن غير حق. من هذه الألفاظ العامة واحدة من أخطر الألفاظ ألا وهي:

الشامانية» (فان جنيب Van Gennep، 1903، ص. 51).

الكل يتفق حول هذه النقطة: كلمة شامان أصلها (صامان) وهي كلمة من لغة التونغوس (Toungouses) (المسماة أيضاً إيفنك Evenk)، وهي عرق من الجماعة اللغوية المونغولية المنتشرة في سيبريا الشرقية إلى حدود الصين. والكلمة مشتقة من «صا» أي المعرفة. وكلمة صامان تعني «الذي يعرف»، لكن هذا الاشتقاق يلفه الشك. وهناك من يعود بالكلمة إلى جذر يعني «الحركة والقفز والرقص».

وحسب قاموس ليتري (le Littré) (الطبعة الكاملة 1961) فإن كلمة شامان «مأخوذة من الكلمة السنسكريتية صرمناص (Sramanas)، وتعني المتعبّد الصوفي، وهو اسم يطلق على الكاهن البوذي لدى القبائل التي تحتل شمال آسيا».

وفي العديد من قواميس القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نعثر على هذه القضايا المستوحاة من مؤلفين روسيين، والتي منها تنحدر كلمة كسمان (xaman) التونغوسية من لغة بّالي (Pali) صمانا (Samana) أو في اللغة السنسكريتية شرامانا (Shramana). وهذه الفرضية، التي اعتمدها ميرسيا إلياد (1951، ص. 385–386) تم التخلي عنها حالياً. وحسب القواميس التاريخية، فإن اللفظة ظهرت لأول مرة في اللغة الفرنسية تحت شكل شامان « Shaman »، سنة 1699 في كتاب

السيد إفرت إسبراند[5] (Evert Isbrand) «الرحلات».

أما صيغة « Shamane » فقد ظهرت في ملحق قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة 1842. وهذه الكتابة المتأثرة باللغة الإنجليزية هي التي نعثر عليها في معظم القواميس الحالية. ونحن نختار هنا صيغة Chamane التي اقترحها علينا فان جنيب سنة 1903 ، والتي دَرج على استعمالها حالياً المتخصصون. إضافة إلى أنها مع Shaman الإنجليزية تبدو من حيث النطق أقرب إلى الاسم الأصل[6].

إن كلمة «شامان» تميل الآن إلى تعويض ما كانت تشير إليه اللغة الشعبية سابقاً بالساحر والمداوي أو الكاهن، أي إلى كل شخص يستدعي مواهب سحرية. وفي أمريكا اللاتينية، وطيلة ثلاثين سنة مضت، لا أحد كان يعرف الكلمة عدا الاختصاصيين في العلوم الإنسانية، أما الآن فإن الأطباء المحليين في المدينة أو في البادية، والذين كانوا معروفين تحت أسماء المداوي أو الساحر، صاروا يُدعون بالشامان في أمريكا الشمالية حيث نقول الرجل الطبيب ولا نستعمل الشامان إلا نادراً. إن استهلال

(5) مؤلف نشر بامستردام وصاغه بمعية آدم براند (Adam Brand) رفيق السفر إفرت إيسباد (Evert Isband) أو (Ysbrants) والذي كان سفيراً لدى قيصر موسكو.

(6) حيث يتعلق الأمر بالأنثى نفضل كلمة (une chamane) على (chamanesse) كما تم استعمالها في كتاب (سفر إلى سيبريا) المترجم عن الألمانية سنة 1767 ليوهان جورج غميلين (Johany Georg Gmelin).وفي الصفة نقول chamanique ولا نقول chamaniste. ويبقى هذا اللفظ الأخير اختياراً ممكناً.

فان جينب الوارد في بداية هذا الجزء بات إذن راهنياً.

III. التأويلات الأولى
(إلى حدود 1951)

أمست وجهات النظر حول الشامانية، منذ اكتشافها إلى أواسط القرن الماضي تقريباً، متنوعة ومتضاربة وبعض المستبقات التي أثارتها مازالت مترسخة إلى يومنا هذا.

1. هل الشامانات مشعوذون أم أناس شاذون وغريبو الأطوار حسب الأحكام المسبقة القديمة؟

إن الملاحظات الأولى التي وصلتنا منذ القرن السابع عشر، جاءتنا من رجال الدين ونبلاء روسيين سافروا عبر سيبيريا، وخاصة من الكاهن اللاجئ أفاكوم (Avvakum). ويعتبر البعض الشامانية ممارسات شيطانية، أما البعض الآخر المتشبع بالمستبقات العلموية فلا يرى فيها سوى شكل من أشكال النصب والاحتيال، أو يرى فيها سلوكات مرضية مرتبطة بخصائص عرقية أو بشروط مناخية صعبة. لقد تمت مقارنة حركات الشامانيين السيبيريين خلال حلقات العلاج «بهستيريا» القطب الشمالي، وهي فوضى ذهنية ونماذج سلوك لا أخلاقية ملاحظة لدى سكان مناطق الشمال القاسية، خاصة لدى

تشوكتش (Tchouktches) (انظر 1907، Bogoras). وتعرف هستيريا القطب الشمالي بحركة مكثفة تتخلّلها أصوات، وتردُّد الصدى والخوف من النور، وهي علامات يعزوها سكان هذه المناطق إلى الشامانية. هذه الأفكار تجعل ضمناً، من الشاماني ممثلاً جيداً «للعقلية البدائية» التي نعثر على بقاياها فيما نعتقد عند الأحمق.

لقد فتحت تلك الأفكار الباب على سلسلة من المقاربات ذات المنحى السيكولوجي، والتي ترى بأن شخصية الشامان هي التي تكوّن الشامانية، معتمدة على مقولات أسباب الأمراض الخاصة بالحقبة: كالهستيريا، والعُصاب، والصّرَع. وهذه المنظورية نفسُها ستتبناها وتطورها في الثلاثينيات الأنثربولوجيا الثقافية الأمريكية وإثنولوجيا الطب النفسي. لكنها ستعمي أبصار العديد من الملاحظين كما ستؤدي إلى انحرافات مركزية عرقية وأطروحات غير مؤسسة بما فيه الكفاية.

وفي المرحلة نفسها ، سيتبنى الملاحظون السوفييت فرضية النصب والاحتيال، وباسم الماركسية سيتهمون الشامانيين باستغلال سذاجة الشعوب هامايو، 1990 .57).

2. الأطروحات الانتشارية والتطورية:

لقد قارب تاريخ الأديان الشامانية وفق الاتجاهَيْن المهيمنَيْن في بداية القرن الماضي، ألا وهما الانتشارية والتطورية. وحسب «الأطروحات

الانتشارية» فإن الابتكارات الثقافية قليلة وتنتشر بواسطة الاستعارة انطلاقاً من مركز واحد. وإذن يجب إعادة رسم تاريخها قصد فهمها.

هكذا، فالشامانية تتموْقع أساساً في المناطق الشمالية للإمبراطورية الروسية والمناطق القريبة منها مثل لابونيا (La Laponie) ومنغوليا، ثم انتشرت في أماكن أخرى فيما بعد. لكن، هناك مصادفة، حسب س. شيركوغوروف (S.Shirokogoroff 1935) اختصاصي في الشامانية السيبيرية «فيما يخص ظهور الشامانية البوذية»، الشيء الذي شكل «حافزاً» مهماً للشامانية. إن التعريف الذي قدمه قاموس ليتريه سابقاً يعكس هذه الوضعية والتي مازالت تملك أنصاراً إلى يومنا هذا مثل إيڤانوف (Ivanov) (تعني لديه لفظة صامان «الفناء» بالسنسكريتية، سيكالا وهوبال، 1992، Siikala et Hoppàl، ص. 128). البعض الآخر يعكسون اتجاه الانتشار إذ يعتبرون أن الدلايلي لاما والبوذية قد تأثرت تأثراً كبيراً بالشامانية.

لقد استعاد العديد من المؤلفين صيغة شيركوغوروف بمن فيهم م. إلياد (1951، 387) الذي أضاف إليها إضافات انتشارية أخرى. فالمكان الذي بلغت فيه الشامانية «أوجها الأكثر اندماجية» هو آسيا الشمالية وآسيا الوسطى. لكنه يضيف قائلاً: «سبق لأفكار دينية من الشرق الأوسط القديم أن انتشرت في آسيا الوسطى والشمالية وساهمت في منح شامانية سيبريا وآسيا الوسطى ملْمَحها الراهن».

أما بالنسبة لأمريكا الهندية ففرضية م. إلياد بخصوصها هي «أن ضرباً من الشامانية قد انتشر في القارتين مع أفواج المهاجرين الأوائل» (1951، 266). وكان أ. ميترو (A. Métraux) يدافع عن موقف مشابه (1967، 234–235). وحسب التصور التطوري، فقد وُجدت مراحل تاريخية لابد أن تمر بها المجتمعات بالضرورة.

والشامانية، مثلها في ذلك مثل الطوطمية، تشكل مستوى من التطور للديانات الممزوجة بممارسات سحرية «إحيائية».

وفي هذا الإطار تصور مجموعة من المؤلفين سلاسل تطورية نوعية، مفضلين الوظيفة العلاجية للشامانية؛ «فمثلاً يؤكد الروسي د. زولونين (D.Zelenin 1936) على أن الشعوب تعزو المرض إلى اختراق الحيوانات للجسم الإنساني؛ وفيما بعد، إلى دخول أرواح حيوانية جسد الإنسان. وخلال نوبات عصبية يستخلص المعالج عن طريق الامتصاص تلك الأرواح ويتقمّصها هو ذاته. من هنا وُلدت فكرة الأرواح المساعدة وهي فعلاً من أصل حيواني لدى بعض الشامانيين.

وأخيراً، ففكرة الشامان التابع لأرواحه المساعدة والذي يظل سيدَها، والتي تميز المجتمعات البسيطة، كانت سابقة لفكرة الامتلاك. وهناك من اقترح العكس. وسنعود إلى هذا المشكل (في الفصل الخامس، الفقرة الثانية). ومن منظورية أكثر اجتماعية واقتصادية يرى الأب و. شميدت (W. Schmidt)، في أبحاثه حول تكوين فكرة الإله

بأن أصل الشامانية يكمن في المجتمعات الزراعية الأميسية[7]. والتأويل نفسه سيتبناه شيركوغوروف (1935) مرتكزاً على كون بعض السمات الشامانية تنبعث حسبه من طقوس بستانية قديمة كانت تمارسها النساء.

إن الشامانية «الأصلية» أو «العتيقة» كانت دوماً متصلة بالمجتمعات التي تمارس القنص والقطف (هامايون، 1995، لوط–فلاك، 1953، لوميل، 1965) وبعض أتباع النزعة التطورية بادروا إلى التأكيد على أن المشاهد المرسومة أو المنحوتة في الكهوف الما قبل تاريخية كانت ذات طابع شاماني؛ لكن الأدلة كانت تعْوزهم[8].

وهناك آخرون مثل ت. م ميخايلوف (T.M. Mikhailov) قربوا

(7) الأب شميد نفسه؛ معتمداً على مُميز أُدخل سنة 1891 من طرف بانزاروف (Banzarov)، في دراسته حول الشامانية المنغولية باللغة الروسية، هو الذي جعل التقابل بين «الشامان الأسود» و«الشامان الأبيض» أكثر شعبية، هذا التميز بات مرفوضاً حالياً (هامايون، 1990، ص. 653 – 657). إن الشامان الأصلي هو الشامان الأسود الذي كان مملوكاً خلال حالات صرع وتشنج احتفالي من قِبل أرواح مساعدين أرضيين، على العكس من ذلك فالشامان الأبيض الذي ظهر فيما بعد، يدخل في اتصال مع الأرواح السماوية ويحافظ على وعيها خلال انتشائه الخفيف (شميدت 496 ،1955 Schmidt).

(8) لنشر بهذا الصدد إلى النقد العارم لكلود ليفي ستروس الوارد في كتابه الأنثروبولوجيا البنيوية II، باريس بلون، 1973، ص. 389.

هناك تحول حديث لهذه الفرضية يقدمه لنا كل من ج. كلوطس (J. Clottes) ود. لويس وليامز (D. Lewis– Williams) في كتابهما «شامانات ما قبل التاريخ» (1996). حسب هذين المؤلفين تتلازم الشامانية والمهلوسات. إن التعاطي لهذه المهلوسات يغير من حالة الوعي ويسمح بمستوى معين من الرؤية (وهي فرضيات تعميمية قابلة للنقاش). ثمة ثلاث صور «شامانية» يتم هكذا تحديدها وربطها بثلاثة أنواع من الصور الماقبل تاريخية. إنه برهان شبه دائري...

بين الشامانية والرعاة والرحل (انظر هوبال، 1984). هذه التأويلات المتنوعة والمتناقضة تؤكد حقاً حدود «التاريخ المفترض» سواء أكان تطورياً أو كان انتشارياً.

3. علم الاجتماع والنزعة الوظيفية:

يميز مارسيل موس في كتابه حول الإثنولوجيا (1947، 225) بين السحر والدين، وفق تقليد علم اجتماع الأديان. وهو يرتب فيه الشامانية في خانة السحر ويعلن عن ملاحظته التالية للباحثين الشباب: «سندرس هذه الأرواح المساعدة، هذه الأشكال المفرطة في السحر والتي تقابل ما يسمى بالشامانية».

لماذا تُعتبر الشامانية شكلاً مفرطاً من السحر؟ لأن موس كان يفتخر بأن الشامانية تجمع في ذاتها ما حاول المحللون فصله.

لقد كان يفترض بأن السحر ظاهرة خاصة، جزئياً، بالمجال الحميمي وبأنها بالتالي ملأى بالأهداف الفردية عكس الدين الذي هو ظاهرة جماعية بامتياز، حيث «كل شيء تقوم به الجماعة وتحت ضغطها» (موس، 1902–1903، 83).

ومع ذلك فالشامان يعمل لأجل الجماعة وغالباً ما تقوم وظيفته الطقوسية ومعرفته وسلطته على تمثلات لا هي جنينية ولا باهتة» (المصدر نفسه، ص. 80) إنما تقوم على أسطورة غنية ومستقلة.

لا يدرس ب. مالينوفسكي (P. Malinowski) مثله في ذلك مثل

م.موس الشامانية في حد ذاتها. إنما يقرنها بالوسائطية ويحاول أن يضعها ضمن ثنائية السحر والدين، وهي مقولات سيعمل على تحليلها انطلاقاً من وظائفها (802–90–1925). فالسحر بالنسبة إليه «تقنية خادعة وظيفتها السيكولوجية والاجتماعية هي مراقبة الأحداث التي لا ندرك جيداً سيرورتها.

إنه فن عملي يتوقف على الأفعال التي تقلّل من الحزن والشك واليأس وتسمح ببلوغ أهداف نوعية». أما الدين «فهو عالم الاعتقادات التي تخلق واقعاً ثانياً؛ وهو جملة أفعال مستقلة يُشكل القيام بها موضوعه الخاص. ووظيفة الدين هي توطيد الخاطر والرغبة والصراع والقدرة على مواجهة القدر والأحداث التي لا يمكن ردها». كما أن السحر يُتعلم ويُنقل من جيل إلى آخر، مثل حرفة؛ أمام الديانات «الأصيلة» فالمختار فيها يملك موهبة شخصية.

هنا أيضاً، ووفق معايير المؤلف نفسه، تُمارس الشامانية وظائف عدّة تعود إلى السحر من جهة كما تعود إلى الدين من جهة أخرى.

أما م. بوطاييه (M.Bouteiller 1950) فقد اختار في منتخباته الوازنة حول الشامانية بشمال أمريكا أفقاً أكثر كلاسيكية مادام يمنح الامتياز لدراسة الوظيفة العلاجية ووظيفة العلاقات بين التنظيم الاجتماعي والاكتساب ومراقبة السلطات الشامانية.

4. النزعة «الإلبادية».

لقد ساهم كتاب مرسيا إلياد «الشامانية والتقنيات العتيقة للوجْد» الصادر سنة 1951 في الشعبية التي تعرفها الشامانية حالياً. إنه المؤلَّف الأول الذي تجرأ على مقاربة مسألة كانت فيما سبق حكْراً على الاختصاصيين، مازجاً بين المقاربة التاريخية والفينومنولوجية (الظاهرياتية) والمنهج المقارن بحيث استطاع أن يجمع وبطريقة أنسكلوبيدية عددا كبيراً من المعطيات والإحالات. لكن نجاحه يعود أكثر إلى كشفه عن التزامه الصوفي، إذ المقدّس واقع أنطولوجي متعالٍ يمكن تجريبه. ولنذكّر أولاً بالتعريف الذي يقدمه م. إلياد للشامانية والذي بات تعريفاً يمكن تجاوزه.الشامانية تقنية عتيقة لأجل الوجد. والشاماني المرافق للأموات متخصّص في التحكّم في النار، والطيران السحري وفي الجذبة[9] التي يتخلص فيها من روحه صعوداً نحو السماء أو نزولاً نحو جهنم، وله صلة بأرواح يتحكم فيها، ويتواصل مع الأموات و«الشياطين» وأرواح الطبيعة، دون أن يتحول إلـى أداة بين أيديهم». (مرسيا إلياد، 1951، ص. 22–23، 1968، ص. 124).

يختزل م.إلياد الشامانية هنا في جملة خصائص متنافرة، دقيقة تارة وفضفاضة تارة أخرى، ويعزلها حتى يمكنه أن يتعرف عليها في

---

(9) فضلنا ترجمة كلمة Transe بالجذبة (ومنها المجذوب وهو الشخص الذي تعتريه حالة الجذبة) . المترجم.

ثقافات مختلفة أو مجالات ثقافية متعدّدة. أما العلاقات التي تجمع وتنظم هذه الخصائص في نسق فهي ثانوية بالنسبة إليه. إن السمة الأساس هي الانتشاء، باعتباره الطابع ذاته للمقدس. والحال أن هذا المفهوم كما سنرى ذلك (في الفصل الرابع، ص. 45–48) ليس هو المفهوم المطابق لوصف تحولات سلوك الشامان عندما يتواصل مع العالم الآخر.

هناك أمثلة أخرى للخصائص التي عزلها م.إلياد؛ كإزالة العظم أو تقطيع أطراف الشامان من قِبل أرواحه المساعدة إبان «موته» وصعوده نحو السماء، وهو يتمثل طقوسياً بالصعود على سلم أو ركيزة مركزية. ومع ذلك فهذه المفاهيم لا نعثر عليها كنماذج إلا في بعض أشكال الشامانية. الأمر نفسه بخصوص «التحكم في الناس» أو «الصعود السحري»، فلا نعثر عليها كخصائص إلا في المجتمعات السيبيرية ولا تنتشر في باقي أنحاء العالم.

وإذا كنا نعتبر الشامانية نسقاً فلا يجوز لنا أن نتحدث عن عناصر شامانية. ذلك لأن ميزة النسق هي أن يمنح للعنصر، المحايد في ذاته، موقعاً خاصاً في علاقته بعناصر أخرى. وإذا لم نحترم هذا الإكراه فإننا سنقول أي شيء حتى حدّ العبث. يمكننا والحالة هذه أن «نبين» بسهولة وجود عناصر مسيحية في أيّ ديانة قديمة لتنسب إلى ما لم تكن له صلة بالمسيحية إطلاقاً وعكسياً!

هكذا، يؤكد م.إلياد، (1951 ص. 355 – 374) على أن ريشة ما

تزين بعض الأزياء في هذا المجتمع أو ذلك هي رمز للعصفور، الذي يمكنه الطيران مثل الشامان؛ فتغدو الريشة دليلاً على الشامانية. والتشابه بين طبل الشامان السيبيري وطبل اللاّما يكفي لوصف اللامانية بأنها شامانية. (1951، ص. 340). إن الاعتماد على عناصر بيليوغرافية دفع بإلياد إلى إثارة التشابهات من دون انقطاع. لكن النزعة المقارنة باعتبارها ليست حافزاً ذهنياً تفرض إكراهات قاسية؛ من هنا لابد من مقارنة ما يقبل المقارنة، وبالتالي رفع التوصيفات العديدة إلى مستوى واحد من التجريد. والتشابه لا يظهر ولا يكون له من معنى إلا بعد هذا العمل.

وأخيراً يقترب م.إلياد خطوة من الإثنولوجيين وعلماء النفس حينما يتبنى موقف المؤرخ للديانات، رغم أن كل معطياته الأساسية جاءت من الإثنولوجيين. لكن وبعودة قوية، أبهرت «الإلِيادية» العديد من الإثنولوجيين ودفعتهم إلى التعرف على خصائص الشامانية هنا وهناك بحجة أنهم لاحظوا هذه السمة أو تلك وقد أحصاها م.إلياد. وغالباً ما كانت إثنولوجيا الشامانية تكتفي (وهي ما زالت كذلك) بالعثور مجدداً على العناصر «المقدسة» لجمعها وإحصائها، ومن ثمّ إعادة إنتاج النموذج نفسه بشكل لانهائي. إنها حلقة فارغة[10].

(10) كان م .إلياد يخلط الحجج التطورية والانتشارية وكان يرى في تعاطي المهلوسات (في شكلها المتأخر والمستعار) ضرباً من الصعود إلى الوجد، أو «تعويضاً مبتذلاً عن الجذبة الخالصة» ويربط كل هذا بتقهقر الشامانية.

IV. هل الشامانية ديــن؟

هل الشامانية دين أم لا؟ لقد لفّ النقاش هذا الموضوع منذ مدة. وبات فان جنيب (1903، ص 51)، المقتنع بالأطاريح التطورية، رافضاً الفكرة القائلة «بالدين الشاماني». «ليس هناك من اعتقادات شامانية ولا طقوس شامانية وإذن ليس ثمة من ديانة شامانية، لهذا السبب البسيط، وهو أن هذه الكلمة لا تشير إلى مجموعة من المعتقدات تظهر في مجموعة من العادات، إنها تؤكد فقط على وجود أناس يلعبون دوراً دينياً أو اجتماعياً».

«يجب الحديث عن ديانات تعبد الحيوانات، أو ديانات إحيائية أو طوطمية.. إلخ لكن لا وجود لديانة شامانية؛ ذلك لأن الشعوب التي لها شامانات لها أيضاً معتقدات يشار إليها بألفاظ خاصة سنذكرها ونشير إليها أدناه». الشامان حسب ڤان جينيب هذا أولاً وقبل كل شيء معالج. وبعد نصف قرن سيدافع اختصاصي في الشامانية السيبيرية هو É. Lot—Falck (1973) عن نفس الموقف: «إن الممارسات العملية للشامانية، يمكنها أن تلحق بأي نسق ديني (إحيائي توحيدي، تعددي). الشامانية لا تعني تعليم بعض المعتقدات، إنما هي تلجأ إلى نمط

على العكس من ذلك يرى و. لابار (W. La Barre 1974) في ذلك التعاطي أصلاً للدين والشامانية.

من التواصل مع المافوق طبيعي».

ونلاحظ بأن المؤلفين بدل أن يعتبرا الشامانية نسقاً، فهما لا يبقيان إلا على سمة واحدة. ومع ذلك، وانطلاقاً من الاعتبارات القائمة في هذا المجال يمكن الإجابة عن السؤال بالإيجاب ، واعتبار الشامانية نوعاً من الدين، شريطة أن ننظر إلى الدين باعتباره تمثلاً للعالم لا يمكن فصله عن الأفعال التي تدعو إليها تلك التصورات. وبخصوص الدين المسيحي فإن هذا التمثُّل تعبر عنه الكتابات المقدسة. أما الأفعال التابعة لها فتبدو في الصلاة والاعتراف والقداس والحج والتعميد.. أما بخصوص الشامانية فإن التمثلات تبدو في المعتقدات المتعلقة بنشأة الكون، والأساطير التي تحكي أصل وتحولات العالم وتؤسس العالم الآخر وتبني معابده. أما الأفعال الناجمة عنها فتبدو في طقوس العبادة والتداوي وأيضاً في الانتقال بأرواح الموتى إلى مثواهم الأخير وفي التكهنات ...إلخ.

٧. الشامانية في العالم

إن القول بأن الشامانية توجد حيثما أكدها الإثنولوجيون أو الاختصاصيون قولٌ لا يَأخذ بعين الاعتبار لا الحقبة (ففي بداية القرن الماضي لم نكن لنتحدث إلا لماما عن الشامانية، إذا ما استثنينا سيبريا) ولا في كون الاختصاصيين لا يتفقون في نفس الحقبة على تعريف واحد.

لكن الشاماني هو ذلك الذي يستجيب إلى التوصيف التركيبي الذي اقترحناه أعلاه، وهو الذي لوحظ بدون أدنى شك، في مناطق آسيا الوسطى وسيبريا، ولابونيا وعند الإسكيمو (أو الإنوي) في النيبال والتبت وفي أمريكا الهنود الحمر. وحتى إن كان التاريخ الحالي قد شوّه بعض جوانب هذه الظاهرة، فلقد صمدت بعض البقايا موزّعة هنا أو هناك.

كما نعثر على حالات عدة لا تخرج عن حدود «الشامانية» خاضعة للديانات الكبرى، أو هي أشكال ممزوجة أو خاضعة للمثاقفة تحت أسماء رتبتها الصدفةُ أو المرحلة مثل الشامانية، و«التملك» -posses sion والشعوذة والعرافة، في الصين وكوريا واليابان والباكستان والهند وأستراليا وفي إفريقيا نتحدث أو سبق أن تم الحديث عن الشامانية أو عن «أساس شاماني». لكن تصورات العالم حول الوظائف والممارسات المدْرجة في هذا المجال، غالباً ما تكون مُتباعدة ومختلفة عن الأنموذج المثالي[11] كما اقترحناه في بداية هذا الفصل.

وفي هذا المؤلَّف سنُبرز منطق التمثّلات الشامانية ومنطق ممارسات الشامان، وهكذا سنستثمر الاتجاهين الأنثروبولوجيين الكبيرين: ذلك الذي يهتم أساساً بالمعنى، والأفكار والشكل، وذلك الذي يهتم أساساً

(11) المؤلفات والمقالات التالية تهم كلياً أو جزئياً مختلف أشكال الشامانية عبر العالم، بدءا من آسيا الشمالية وأمريكا باعتبارهما نموذجين متميزين (إحالات ومراجع أخرى سنشير إليها لاحقا في هذا الكتاب أو في الثبت بالمراجع).

بالوظائف والأدوار الاجتماعية، كما سنبرز العلاقات الصميمية بين هذين المستويين.

شامانية من كواخيرو، معتمرة قلنسوة بجلاجل، تحرك بيدها أداة هوشي تحدث أصواتاً وتغني جوار طفل مريض. (فينزويلا 1979، صورة م. بيران).

الفصل الثاني
كيف يصير المرء شامانا؟

"وأخيراً ستعرف التبغ، إنه «طريق الأرواح»، وغذاء العقول..
"على التبغ أن يدخل جسدك. وعليك أن تجعل منه حليفك وهو سيقودك حيث تريد ويجعلك ترى...»

(التجربة التعميدية لشامان من ياغوا انظر شاماي 1935، ص. 35).

إن المنطق الشاماني، كما حددناه، يقضي من العالم الآخر أن يمنح للشامان روحاً أو عدة أرواح مساعِدة. وهذا يعني أن الشامان في مرحلة أولى قد تم اصطفاؤه لا من قِبل الآدميين وإنما من قبل العالم الآخر. بأي طريقة يتم هذا الاصطفاء وكيف يظهر؟ هل هناك من علامات تعلن على ذلك؟ كيف يميز كل مجتمع بين الشامان المصطفى وبين الإنسان العادي؟ سنحاول في هذا الفصل الإجابة عن هذه الأسئلة.

I. ثلاث طرق للوصول

اعتاد الإثنولوجيون على التمييز بين ثلاث طرق لبلوغ موقع الشامان، حتى ولو كانوا يشيرون إلى تعايشها أحياناً[12]. يمكن للمرء

(12) انظر مثلاً بوطاي 57، Bouteiller 1950–73 وكذلك م. إلياد 1951، 28–29 اللذين أثرا في غالبية الإثنولوجيين الباحثين حالياً.

أن يصير شاماناً دون إرادة ظاهرة، عن طريق الانتخاب «الإلهي» أو «العفوي». ويمكن ذلك أيضاً عن طريق البحث الفعال. وأخيراً عن طريق الإرث أو التناقل العائلي.

ورغم المظاهر فإن هذا التعدد لا يتناقض والمبدأ الذي يقضي بأن الشامان يكون مصطفى من جانب العالم الآخر، ذلك لأن هذا الاصطفاء يدرَك باعتباره ظاهرة مستدامة. إنه «انفتاح» للعالم الآخر، الذي يمكننا إثارته وذكره دون أن نستطيع إنتاجه إنسانياً. إن كائنات اللامرئي، من آلهة وأجداد، وأسياد الحيوانات أو غيرها، هي التي تصطفي الشامان في آخر المطاف وتسمح له بأن يرى ويعلم ما لا يراه ولا يعلمه الإنسان العادي. ومن هذه الزاوية فإن هناك تكافؤ بين الطرق الثلاث التي تسمح ببلوغ وظيفة الشامان.

لكن الطريقة المفضَّلة لدى هذا المجتمع أو ذاك تعكس الصيغة التي تُراقب بها إعادة إنتاج المؤسسة الشامانية، وهذه المراقبة هي نفسها انعكاس للتنظيم الاجتماعي والإيديولوجي.

1. البحث.

البحث الإرادي للاصطفاء الشاماني يمكنه أن يكون فردياً. فمن يريد أن يكون شاماناً لابد له من تحمّل الصِّعاب بمحض إرادته، إلى أن يتلقى علامات من اللامرئي.

لقد بات من المألوف لدينا، انطلاقاً من الآداب الشعبية والأفلام

التي تدور حول الهنود الحمر بأمريكا الشمالية، صورة ذلك المراهق أو الرجل الباحث عن «سُلطات روحية»، وعليه لتحقيق ذلك أن يواجه قسوة المناخ والصوم وأن يكون مستعدّا للتضحية ونكران الذات وأن ينعزل في الكهوف لأسابيع، أو في قمة الجبال المعتبرة قِمما مقدسة (انظر بوطابي، 1950، ص. 64–66).

في المجتمعات التعادلية حيث يعير القناصون والقاطفون أهمية كبرى للانتصار الفردي، المعبر عنه بالمهارة الخارقة في القنص، يهيمن هذا النوع من البحث. إن الروح المتصلة بسيد الطرائد تعلن عن الاصطفاء، وتغدو مساعدة للشامان المصطفى.

نفس هذه الطريقة الدينامية والإرادية نعثر عليها في المجتمعات المحاربة حيث الشجاعة مثلاً، تعد أمراً مطلوباً. ويمكن للشخص إذا كانت له إرادة قوية، وإذا لاحظ علامات مشجعة، أو إذا شجعته الجماعة أن يثير انتباه العالم الآخر، بأن يكون في الموقع الذي من المفروض أن يتجلى فيه هذا العالم.

هناك شكل آخر من البحث يتلاءم وطقوس الانتقال أو طقوس التأهيل. إنه حالة مجموعة من الشباب المتقاربين في العمر يتطوعون لخلوة يشرف عليها شامانون مكرسون يعلمونهم التقاليد، و«يكرسون أرواحهم»، ويلقنونهم قدرات خارقة، ويمكن للمساهمين الشباب أن يخضعوا لتجارب تساعدهم على إظهار علامات دالة على الاصطفاء

الشاماني إلى أن تظهر تلك العلامات.

هكذا يقوم شعب الهويتشول (Huichol) من النجود العليا للمكسيك الغربية بحج إلى ويريكوتا وهو مكان مشهور لأساطيرهم، يقصده ممثلو كل الجماعات سنوياً وفْق «مسيرات مقدسة» لقطف حشائش مهلوِسة[13].

2. الاصطفاء العفوي.

رغم أن الاصطفاء العفوي يبدو سلمياً في الظاهر، حتى وإن كانت رغبة المرء في أن يصبح شاماناً في بعض الأحيان رغبة ملحة، فإنه يتم بشكل متسارع في المجتمعات حيث لا ترتبط الشامانية بالسلطة مباشرة، وحيث هي ليست رهاناً اجتماعياً قوياً. أما الكائنات اللامرئية التي تقرر في الاصطفاء فيمكنها أن تكون متنوعة بشكل كبير. وهكذا ندرك بأن العالم الآخر هو الذي يقوم بالفعل بمفرده. إن الرغبة في أن يكون المرء شاماناً، أو الضغوط غير المباشرة الممارسة على الشامان المحتمل عادة ما تكون مختفية بشكل دقيق، مثلها في ذلك مثل العمل الدؤوب الممارَس على الذات، الذي يصاحب عامةً بلوغ الشامانية. تلك هي حالة الهنود كواخيرو سكان شبه جزيرة في شمال فنزويلا وكولومبيا (انظر بيران، 2001، ص. 117–138).

(13) المعلومات المتعلقة بالهويتشول من المكسيك وبالكونا (أو ليتول) من باناما الواردة في هذا الكتاب تعود إلى المؤلف، الذي سبق له أن عمل معهم بعد تجربة طويلة مع الكواخيرو (أو واوو) من فينزويلا وكلومبيا.

3. الإرث.

يتم الإعلان عن الاصطفاء عامة، هنا حيث تُبذل كل الجهود لتبقى الشامانية وسط العائلة أو المجموعة، من قِبل الأجداد الذين قضوا نحبهم والمنتمين طبعاً إلى العالم الآخر. هذا ما يتم عادة في مجتمع يعرف تراتبية تدفع بعض أعضائها إلى البحث عن العلامات المبشِّرة، كما يحدث ذلك مثلاً لدى الهنود الحمر في السهول الكبرى للولايات المتحدة (بارك Park، 1938 ، ص. 80).

لدى بعض شعوب سيبريا، التي تعيش في العشيرة زمُراً، يتم نقل الوظيفة الشامانية في نهاية عصر كل جيلين. وعند ممات شامانٍ ما يعوضه واحد من أحفاده بعد أن كان مساعداً له. لكن، لابد من أن تكون روح جدٍّ قضى نحبه قد اصطفته سلفاً. وهذا الأمر يلائم بين الانتقال عبر العشيرة وبين الاصطفاء عبر العالم الآخر. والقفز على جيل بكامله له امتياز اقتصادي واجتماعي. فهو يسمح لجيل من اثنين تحمّل المهام التي كانت المسؤولية الشمانية تمنعه منها، كما يسمح بتجنب المنافسات المباشرة والتقليل منها بين الشامانيين مادام لا يختفي الواحد منهم إلا ويعوضه الآخر (دولابي 35 ،Delaby 1976—35). أما في إثنيات سيبيرية أخرى فيفترض أن تكون الروح الاصطفائية هي الزوج المافوق طبيعي للشامان الأصيل من حيث العشيرة، والتي تأتي من مكان بعيد عبر الأعمار (هامايون Hamayon 1990، ص. 434، 647).

ويمكن، في سيبيريا دائماً، ووفق مجتمعات تمارس الانتقال الشاماني العائلي، أن تصطفي الأرواح المساعدة لشامانٍ متوفٍ شخصاً لا ينتمي للعائلة نفسها. وهكذا كان هناك تعايش بين الشامان من العشيرة الواحدة وآخر مستقل تماماً: (شيروكوغوروف، Shirokogorov، 1935).

إن هذا الاستثناء في القاعدة، يسمح بالتأكيد الضمني على المبدأ الذي يقضي بأن الاصطفاء يقرره العالم الآخر وليس الناس العاديون. لكن ثمة طرق أخرى للقيام بذلك حسب شعب التونغوس من سيبيريا أو حسب قبائل بافيوتسو (Paviotso) من الجنوب الغربي للولايات المتحدة، فقد يتعرض المصطفى المتردّد أو الذي يرفض اصطفاءه إلى موت «خارق للعادة» وقد تقيله الروح التي اختارته.

وهذه، لنلاحظ ذلك، طريقة تصالح بين النظرية والممارسة مؤكدة على ضرورة الخضوع للعالم الآخر من جهة، والالتزام بتحمل وظيفة تنتقل من جيل إلى جيل من جهة أخرى.

II. تراكم العلامات

نادراً ما يكون اصطفاء الشامان فجائياً. ففي السابق كانت العلامات تتراكم إلى أن تحصل القطيعة التي تدل على أن الشخص قد تمَّ حقاً اختياره من طرف العالم الآخر وستكون له بالتالي مع هذا العالم

علاقات مميزة.

من علامات الاصطفاء أو الموهبة، التي يشير إليها الشامانيون أكثر في حكايات أيامهم: الأحلام أو الرؤى، والأمراض أو النفور من بعض المأكولات أو اللقاءات الغريبة.

كما يشيرون أيضاً إلى علامات تبدو مع الولادة وتحثهم على البحث عن الاصطفاء وسط هؤلاء الأطفال المميزين. لكن، إذا كانت هذه العلامات ضرورية، فهي ليست كافية. فقط بعض المحظوظين هم الذين سيغدون شامانات.

أن تكون العديد من العلامات الاصطفائية مشتركة بين المجتمعات الشامانية، فهذا يعني أنها تعود إلى منطق واحد وإلى طريقة متشابهة لإدراك الشخص المميز وإدراك علاقاته بالعالم.

لكن كيف يمكن لمظاهر حميمة وخاصة كالأحلام أو الأمراض أو النفور من المأكولات، أن تفتح الباب على وظيفة رمزية واجتماعية ذات أهمية مثل وظيفة الشامان؟ عندما نحلل تلك العلامات بعناية وندرك كيف تعبر عنها لغة الأهالي، فإننا سنلاحظ بأنها تؤخذ كمميزات لعلاقة قوية باللامرئي.

هذه المظاهر هي في الواقع رموز دالة. والفرد الذي تتراكم فيه يبدو شيئاً فشيئاً، كشخص مختار (بيران، 2001، الفصل 9) ومن الممكن تعميم هذه الملاحظة. لكن الملاحظين المتشبعين بأطروحة علم النفس المرضي،

أو أولئك المهتمين بالبعد الاجتماعي للشامانية لم يستثمروا هذا الميدان إلا لماماً، وغالباً ما يكون قد فات الأوان للقيام بذلك. لقد أحصوا هذه العلامات بطريقة عشوائية؛ ونادراً ما صنفوها وتحدثوا عنها وكأنها «أمراض خاصة» بالشامانيين (إلياد، 1951، الفصل 2).

1. الأحلام والرؤى.

العديد من المجتمعات تعتبر الأحلام والرؤى رسائل تنبؤية تأتي من العالم الآخر، كما لو أن ضعف الأحداث التي ستحدث سبق لها أن تمت هناك، ويدرك الحلم لديها كلغة وفي بعض الأحيان يؤخذ كصوت للامرئي.

هكذا فإن قبائل الكواخيرو (les Guajiro) كانوا يؤلهون الحلم، وهم يعتبرونه من جوهر الأرواح المساعدة ويعتقدون أن الشامان يحلم إرادةً وطوعاً (بيران، 2001، 52). ويقال لدى شعب الكاغواهيف (Kagwahiv)، وهم هنود حمر من الأمازون البرازيلي: «من يحلم فهو شامان صغير» (لانغدون وبار1992 ،Langdon et Baer، ص. 137) وهو القول نفسه لدى الشعوب شبه القطبية من أمريكا وسيبيريا.

لكن يجب على هذا التواصل الحلمي أن يكون واضحاً وجيداً؛ فالذي له أحلام «مشوشة» أو شخصية جداً أو مبتذلة محكوم عليه أن يبقى إنساناً عادياً، عكس «الحالم الجيد» الذي سبق أن سمحت له أحلامه بأن «يرى» اللامرئي، واتضح أنها حقيقية. إن الرؤية والفهم

والتنبؤ من المهام الأساسية للشامان. وعادة ما تكون الأحلام أو الرؤى، المعتبرة كعلامات للاصطفاء، مجسدة في نمط ما أو صورة ما.

تفضل الإثنيات الأمازونية الأحلام التي يظهر فيها الفهد، ذلك أن هذا الأخير يعد لديهم الشامان الأسطوري الأول. من ثم فإن فالشامان يعرف كيف «يتحول» إلى فهد. (كروكر Crocker، 1985، 315، ريشال– دلماتوف Reichel– Dolmatoff، 1975).

أما السيبيريون فيمنحون الأهمية للأحلام ذات الطابع الإباحي، المغرية التي تُرى في الحلم تجسيداً «للروح الاصطفائية» أو الروح المساعدة للشامان المقبل قبل أن تصبح «زوجته الشرعية المافوق طبيعية» (لوط فالك Lot– Falck ذكره هامايون، 1990، 438).

يأكل الهويتشول (Huichol) المنجذب من طرف الشامانية حشيشة تدعى «البيوتل» peyotl (انظر ص 50) حتى يرى أحلاماً أو رؤى مناسبة، وتختلط صور الدرة بالأيل والحشيشة المهلوسة.. أو إلى أن يستطيع رؤية كويوماري (Kauyumari) الأيل المقدس الذي يقوم بوظيفة المساعد.

هنا، حيث نتشبث بالإبقاء على الشامانية داخل العائلة أو السلالة أو الجماعة، تنبعث الأحلام الدالة من الأجداد الأموات، أو هم الذين يبعثون بها إلى الحالمين. ويمكنها أيضاً أن تأتي من الشامان الميت الذي تربطه قرابة ما بالحالم.

وهنا، حيث نعتقد بأن سوء الأحلام لا يمنع تحققها؛ يمكن للشامان المقبل أن يحكي أحلامه، والتي هي مبدئياً مغامرات روحه. ويغني حكايته بمقتطفات أسطورية ملائماً إياها بأنماط «أحلام شامانية» يمنحها له المجتمع(14).

2. الأمراض الشائعة.

عندما لا نستطيع القضاء على الأعراض المرضية بالوسائل العادية، من أعشاب طبية، تدليك، أو طرق أخرى ممكنة، وعندما نصل إلى درجة معينة من القلق تغدو الأمراض التي تعود إلى إرادة انتقام العالم الآخر من اختصاص الشامان. وكلما كان المرء ضحية لمثل هذه الأمراض، فهذا هو الدليل على علاقة «مميزة» إذا جاز لنا القول باللامرئي. إنه المؤشر على اصطفاء شاماني محتمل. لهذا السبب غالباً ما يتذكر الشامانيون في تاريخ حياتهم الأمراض الشائعة والمتكررة التي تعرضوا لها في شبابهم. إنها أمراض نوعية مثل الإغماء أو أزمات انفعالات حادة. وهذه الأعراض عادة ما تؤوّل باعتبارها تواصلاً مباشراً مع العالم الآخر.

وغالباً ما يتصل العرض الأول بذهاب روح الشامان المقبل إلى العالم الآخر، والعرض الثاني بلقائه المضطرب مع روح الطبيعة أو روح الشامان الجد»، التي ستصطفيه قريباً، أما الاضطرابات الجسمية

---

(14) نعثر على معلومات حول العلاقات بين الحلم والشامانية في تادلوك (Tedlock) طبعة 1987 وبيران 1994.

الأخرى مثل الرّبو والاسترواح والرعاف... فيمكن اعتبارها نتائج لذلك اللقاء.

تؤكد شعوب سيبيريا بأن روح الشامان المقبل «تتكون» في العالم الآخر خلال الأحلام أو فقدان الوعي. وتخضع لامتحانات تحدِّد قدراتها وتلتقي هناك بالأرواح المساعدة، فيتحول جسد الشامان المقبل، أو الأصح نظيره، أو يتعرض لمعاملات رهيبة مثل التقطيع أو إحراق البشرة (ديلابي Delaby 1976، هامايون 1990).

هذا الألم يشكل الثمن الذي على المصطفى الجديد أن يدفعه ليغير من حالته أو ليكتسب مواهب جديدة. وحتى عندما يصبح شاماناً سيستمر في دفع الثمن من ذاته ليؤدي مهامه. وهو سيبدل جلدته حتى تستطيع مقاومة هجوم مخلوقات العالم الآخر التي تريد أن تقتات من جسمه، من هنا بنيته الضعيفة ولونه الباهت (ديلابي 1976؛ هامايون 1990).

ويمكن للمرض الخاص المتكرر أن يحدّد التخصص العلاجي للشامان المقبل. ومادام هذا المرض أو ذلك كان من أمراضه السابقة فهذا يبرر فيما بعد قدرته على علاجه.

3. هل هي طباع أم ظواهر غريبة؟

إن رفض بعض المأكولات هو غالباً علامة على الموهبة الشامانية. وحالة كواخيرو دالة في هذا الإطار. إذ يتعلق الأمر برفض المأكولات الناجمة عن حيوانات القنص والصيد. والحال أن كل حيوان، حسب

التصور التقليدي، ينتمي إلى «سيدة الحيوانات» وهي كيان يعود طبعاً إلى العالم الآخر. لهذا السبب تكون التغذية الحيوانية قادرة على تبيان «الميل نحو الشامانية»؛ فمثلاً، كراهية لحم السلحفاة البحرية يؤوّل باعتباره علامة نابعة من سيدة الحيوانات البحرية. وعدم تحمل لحم الأيل يفهم بوصفه علامة آتية من سيدة الأيول (بيران 2001، ص. 118–119).

وسواء كانت هذه السلوكات هلوسات أو كانت سلوكات واقعية، فاللقاءات الغريبة مع اللامرئي غالباً ما تؤخذ على أنها نماذج نمطية وتصنف بشكل دقيق؛ وتؤول باعتبارها علامات لتواصل مميز.

هذه العلامات بالنسبة للبوروورو (Bororo) من البرازيل، سواء كانت حجرة أو قرية نمل أو جذع شجرة متحرك أو سماع صوت ما قد يكون صوت الأرواح أو صوت حيوان مشؤوم... كلها علامات يُحتفظ بها، وإذا أذيعت يغضب اللامرئي وتتفشى الأمراض (كروكر، 1985، 202). كما يشير الهروب إلى الغابة أو الأكل بطريقة حيوانية، في سيبيريا إلى روح الغابة المسؤولة عن اصطفاء الشامان. (هامايون، 1990، ص. 440).

III. من الاصطفاء إلى التعليم

1. القطيعة النهائية وتشخيص «المعلم الشامان»

– هذه العلامات تتراكم إلى حين تحدث ظاهرة أكثر تميزاً، كإغماء

طويل أو «شبه موت» أو «انقلاب ما». ومن خلال هذه العلامات تؤكد الروح حضورها بشكل واضح. وقد يتعلق الأمر برؤيا حيث يبدو لنا في النهاية كائن قادر على تأكيد الاصطفاء. لذا «سنرى» مثلاً لدى «التونغوس» كيف يتحول جلد الحيوان إلى معطف أو طبل للشامان المقبل (شيروكوغوروف 1935).

هذا الحدث غالباً ما يتبعه سيناريو نمطي؛ فالشامان المعتمَد يتم استدعاؤه لمعالجة الشخص المريض كمتخصص وشاهد، وهو الذي يقرر هل يتعلق الأمر باصطفاء حقيقي. ولكي يقدم تشخيصه للحالة لابد له أولاً من الاتصال بالعالم الآخر؛ ذلك لأنه لا يتكلم باسمه الشخصي إنما يتكلم باسم العالم الآخر. من ثمَّ فهو يعلم هل المريض الذي أمامه يعاني من مرض عادي أم يعاني من مرض شاماني. وإذا كان الجواب إيجابياً، ففي هذه الحالة تبدأ الأرواح المساعدة بسلسلة من الأفعال الطقوسية يمكننا نعتها بالتعليم.

2. أدلة موضوعية.

– قبل البدء بموضوعة «التعليم الشاماني»، لابد من الإشارة إلى أن بعض المجتمعات تتطلب قبل ذلك مرحلة إضافية. فالشامان المعتمَد يُخْضِعُ المتعلم لامتحانات لها أهداف مضاعفة. إنها تثبت من جهة، وبطريقة غير مباشرة، أن الأمر يتعلق بظاهرة موضوعية تنتمي فقط للعالم الآخر، وهي مستقلة عن إرادة أو رغبة هذا الشامان المدعو لسرير

«المتعلم» المقبل. وهي تبيِّن من جهة أخرى بأن الشخص المصطفى في حالته أو جوهره له مواهب تشهد على علاقاته باللامرئي.

لقد أسست شعوب أمريكا الوسطى أدلة على ذلك انطلاقاً من الأعشاب المهلْوسة أو المنتوجات المتشابهة؛ ذلك أن هذه الأعشاب تأتي من العالم الآخر؛ وهي بذلك مرتبطة بالشامانية. إنها حالة البيوتل (peyotl) وآباهواسكا والتبغ. (انظر الفصل الثالث. 3–1).

إن الامتحان لدى الكواخيرو يتم عن طريق التبغ. فإذا كان الشخص المغمى عليه يتقيأ عصير التبغ الذي أدخله الشامان المعلم في فمه، ولا يعود إلى وعيه فهو غير صالح. وهذا معناه أن العلامات المتراكمة إلى ذلك الحد كانت غير كافية. لكن إذا عاد إلى وعيه وتحمل عصير التبغ بل وطلب المزيد فهذا يدل على أنه سيكون شاماناً (بيران. 1986.133.2001).

ولنفس الغاية تستعمل الشعوب السيبيرية، الشبه قطبية الفطر المبيد للذباب (فاسون Wasson، ذكره فورست Furst، منشورات 1974). في أمكنة أخرى، يكون الامتحان جسدياً، إذ على المرشح كسيبي (Xibe) أو(shibo) من الصين أن يصعد على سلالم ملأى بالسكاكين دون أن يجرح ذاته (Bing—an ذكره Hoppàl و Von Sadovszky منشورات 1989، 265).

ويمكن للامتحان أن يكون مستقلاً عن المتعلم ومعلمه. هكذا يمارس شعب الكيت (les ket) في سيبيريا الألوهية من خلال السنجاب

الطائر (Ptetomys volans). فبعد التضحية بالحيوان لمدة سبعة أيام ستظهر جثته إن كان المرشح شامانياً وإلا فلا تظهر (يانهونن،janhunen المصدر السابق 185). أما الياقوت شعباً (les yakoutes) والتونغوس (من سيبيريا) فيشيران إلى امتحان من نظام «ما فوق طبيعي».

ويقول أهاليهما إن جسد المصطفى أو ضعفه خلال الإغماء يكون مقطّعاً في العالم الآخر والأرواح تحصي عظامه. والذي يملك عظمة زائدة يمكنه أن يصير شامانياً.

هذه الاستدلالات «الموضوعية»، كما هو واضح، لا تستطيع دائماً إخفاء نوايا الشامان المعلم ، ذلك أن التأويل يبقى ذاتياً والنتيجة يمكنها أن تتوقف على أسباب اجتماعية أو ذاتية، كالحاجة إلى مراقبة عدد الشامانات أو الرغبة في إقصاء منافس محتمل أو فرد يرفضه الرأي العام. لنشر أخيراً، إلى أن العديد من الشامانات حين يتذكرون بداية «مهنتهم يؤكدون أنهم قاوموا لمدة طويلة نداء اللامرئي. إنها طريقة للإشارة إلى أن السلطة الشامانية ليست من أصل إنساني، وللإشارة إلى السلبيات والصعوبات والأخطار المساوقة للمهمة الشامانية. (انظر الفصل الرابع). وبعضهم يقول إنه رفض وظيفة الشامانية لأسباب اقتصادية، ذلك أن مراسيم التعليم المملّة تكون أحياناً مكلفة جداً لعائلتهم. لكن هذه التبريرات قد تخفي أسباباً نفسية، كالخوف مثلاً من عدم القدرة على تحمل وظيفة صعبة، حتى وإن كانت الرغبة فيها ملحة.

3. «تعليم السر».

– إن الأوضاع المتعلقة بهذا الموضوع متنوعة بشكل كبير؛ ذلك أن دور الشامان المعلم يمكنه أن يكون قصيراً وأن ينحصر في بعض اللقاءات مع المتعلم، وهي لقاءات تضع حداً لالتباس العلامات، وللخلط الممكن بين المرض و«الشامانية» (بيران،1986).

إنه دور يقدم تأكيداً رمزياً أولاً وقبل كل شيء؛ لأن المعرفة الأساس نظرياً، هي المعرفة التي تأتي من الوحي. وهي ذات المعرفة التي يتلقاها المرشح مباشرة من اللامرئي حينما تسافر روحه أو حينما تزوره روح اصطفائية. فالشامان المحكم «يضبط» الأرواح المساعدة للمصطفى، كما يقول الكواخيرو، أو تساعد المصطفى في السيطرة عليها كما تعتقد شعوب أمريكا الشمالية مثل اليورك (le Yurok) أو الكلاماط (Les Klamath Bouteiller ،69،1950).

وفي بعض الأحيان يكون التعليم على العكس مما سبق، تدريباً طويلاً خلاله نعلم للمصطفى الجديد المعرفة والطباع والتقنيات المتصلة بوظيفته المقبلة، مثل التحكم في بعض المواد أو الأشياء الخاصة، وإنتاج صور ذهنية أو هلوسات سمعية (انظر ص49–53). ويمكنه أن يصاحب بعدة امتحانات كممنوعات غذائية أو إباحية أو انعزال طويل الأمد... ففي سيبيريا يتعلم الناس لمدة طويلة قرع الطبول أو تأليف الأغاني؛ ذلك أن مهارة قرع الطبول أو نوعية الغناء تسمح بتحكم مكين في الأرواح

المساعِدة.

هذا ما يعتقد فيه تشوكتش مثلاً (بوغوراس Bogoras 1909). لدى شعب الياغوا (Yagua)، سكان أمازون البيرو، يُدفع «المعلم الشامان» المرشح ليبتلع «حشائش وقائية» تساعده على تحمل وصول الأرواح وتعلمه كيفية استعمال الحشائش المهلوسة والنباتات الطبية طيلة عزلة طويلة. (شوماي 101، 1983، Chaumeil).

ويمكن لمرحلة الترشيح أن تدوم شهوراً بل سنين، إذا كانت الأغاني أو الحكايات التي تسمح بالتواصل مع اللامرئي أو التي تساعد على التخفيف من المصيبة المعالَجة. إنها حكايات وأغانٍ تنتقل من شامان إلى آخر ومن جيل إلى آخر، وما على المرشح سوى حفظها وتخزينها. وتلك هي حالة الهنود الهويتشول من المكسيك وكذا الكونا من البانما.

التعليم هو أيضاً، ولربما دائماً، وظيفة اجتماعية تجعل الجماعة برمتها تعترف بالشامان الجديد. وغالباً ما يتم التعليم بنوع آخر من الامتحان مثل: استعراض عمومي لمزايا المصطفى الجديد خلال مراسيم تنصيبه.

هكذا يؤكد الشامان المعلم من تونغوس السلطات العلاجية أو التنبؤية لتلميذه بحضور الجماعة. وعند نهاية المراسيم يمكن للتلميذ أن يزاول مهامه رسمياً. (أنسيموف، ذكره ديلابي 1976، 49).

وغالباً ما يصادف هذا الاستعراض لدى كاوكيوتل من كولومبيا البريطانية مراسيم الاحتفالات الطقوسية التي تُتبادل فيه الهدايا (يوتايي

1950، ص. 69).

4. استمرارية أم قطيعة؟

هناك شعوب تعمل جاهدة على فصل الشامان جذرياً عن الناس العاديين، وهناك شعوب أخرى تعتبره استمراراً لها. فلدى الإسكيمو (أو الإنوي) كل شخص بالغ يبدو في ظروف معينة، قادراً على أن يكون شامانياً، فهل تناقض هذه الوقائع فكرة القطيعة، أو تحول الحالات التي تميز الاصطفاء الشاماني؟ لا، ليس هناك من تناقض، ذلك، لأن هناك شعوباً قادرة ضمنياً على مصالحة المستمر مع المنقطع. وتعبر عنهما باستعارات مقارنة مثلاً بين الاصطفاء وتفتح فاكهة ما، كما يعتقد في ذلك الكواخيرو، أو بينه وبين تفريخ بيضة، كما يعتقد في ذلك بعض الأفراد من شعب الياقوت من سيبيريا: فحسب اعتقادهم تحضِن الأم من الحيوان، وهي تكون في شكل عصفور بأجنحة حديدية، بيضة تحتوي روح المرشح إلى يوم تفريخها (في سيكالا وهوبال: 1992، 8).

ولا يجب أن ننسى من جهة أخرى، بأن الواقعة نفسها يمكن معالجتها من زاويتين. إن المنطق الثقافي يدفعنا إلى التبسيط وإلى بناء النموذج، لكن المنطق العملي يمكنه من جهته أن يقبل بمراحل وسطية عديدة، وأن يقبل بدرجات من القدرات أو التخصصات للسلطات الشامانية.

وهكذا يمكن للشامان المقبل أن يعالج الناس قبل أن يُصطفى. وسيكون للشامان المعتَمَد مساعد متعلم، أما في أمكنة أخرى فسيمنع

من الممارسة مادام لم يعترف به أمام الملأ[15].

يعترف التونغوس، ضمنياً، بنوع من الاستمرارية. «في كل مرة تمنح فيها الأرواح للشامان آفاقاً جديدة وتزداد قوته، وتقام حفلة جديدة لتكريسه». وهكذا يحصل الشامان شيئاً فشيئاً على أوصافه الشامانية كالدرع، والمعطف، والأحذية واللباس الجلدي أو الحديدي.. إلخ (ديلابي 1976، 50).

وأخيراً، يمكن لمختلف الفعاليات الشامانية من علاج، وتفسير الأحلام، وتنبوءات القنص.. إلخ، أن تُضمن من طرف أشخاص مختلفين، وعادة ما تكون مرتبة. والشامان القوي هو الذي تمتلكه كل هذه الفعاليات. وتوزع الكونا (Kuna) الوظيفة العلاجية على الشكل التالي: للشامان قدرة على تخمين أسباب المرض (تسمى النيلي nele) ثم ينادي حسب الحالات على مختص في الأغاني ليساعد الشامان في العثور على الروح (purbatuledi) وعلى مختص آخر ليقف على سلطة الأعشاب الطبية، (inatuledi) وعلى شامان معزّم (absogedi) إذا ما خشينا من وباء ما ..إلخ.

---

(15) إن النموذج المأخوذ من نظرية رياضية تدعى «نظرية الكوارث» يمكنه أن يساعدنا على تمثل عمل المعلم وأن يبرر لنا الطرق الخاصة للوصول إلى الشامانية، إنها طرق أكثر مرونة، تبدو متناقضة ظاهرياً لكنها متلائمة مع النظرية، إضافة إلى سيرورات عدة وممكنة للحد من الشامانية (بيران، 1986).

IV. طبيعة الأرواح المساعدة

تختلف طبيعة الأرواح في التواصل الشاماني، وكذا العلاقات المتخيلة، بينها وبين الشامان من مجتمع إلى آخر.

غالباً ما يمثل المساعد، على الأقل في أمريكا وآسيا الشمالية، كشريك من الجنس الآخر؛ حتى وإن كان ينتمي إلى النوع الحيواني أو النباتي. فهو مخول للحفاظ على علاقات حميمة أو تواطئية مع الشامان. والروح في نظر شعب البوريات (Bouriates) من سيبيريا، مثلاً، هي بنت سيد الطريدة (كالأيل أو الروح المائية)، وهي تتصرف كعاشقة غيورة وزوجة حيوانية، ويعرف الشامان، باعتباره صهراً في العالم الآخر ،كيف يلاقيها كحيوان.

لهذا السبب يتحول الشامان خلال الاحتفالات أو حالات العلاج إلى حيوان ويقلده (هامايون 1990، 492، 522).لكن ثمة أشكال أخرى ممكنة. لدى التونعوس الغربيين الذين أصبحوا مربين للماشية، ترفع الروح المساعدة لشامان مات معها روح من اصطفته إلى العالم الآخر.

تبتلعه الأم الحيوان وتلد ضعف حيوان الشامان المقبل. هذه الروح التي لامسها الحيوان ستملك أقوى روح مساعدة(Anisimov ذكره ديلابي، 1978، 42–43). ويسمي الشامان من ياغوا (Yagua) أرواحه المساعدة «أبنائي» سواءً أكانت نباتات أم حيوانات، ومفروض فيها أن

تتوجه إليه «كأب» (شوماي، 1983، 120).

أما لدى الشامان من شعب الكورياك (Koriak) في سيبيريا فالأرواح الحيوانية تطلب منه أن تكون تحت الخدمة، كأرواح الذئب، أو الدب أو النورس أو الغراب.. إلخ (سيكالا، في سيكالا وهوبال 1992، 8).

هناك من يؤكد بأن الأرواح لا مرئية، بحيث لا نسمع سوى أصواتها. وهناك من يصفها بشكل مستفيض. والبعض، كسكان غرب أمريكا الشمالية، يعتبرون أن للأرواح أشكال أقزام تقطن في الجبال (بارك 77 ،Park 1938—79).

وفي أعراق أخرى، لكل مساعد روحي اسم يناديه به الشامان أثناء العلاج؛ ولدى آخرين يسود الاعتقاد بأنه من سوء حظ الشامان إذا ناداه باسمه لأنه في هذه الحالة سيختفي إلى الأبد...

وهناك بعض المجتمعات، يدّعي فيها الشامان أنه يملك أرواحاً خاصة لا يملكها أحد غيره. وهناك من يقتسمون الروح نفسها، وطبيعة العلاقة بها هي التي تحدّد سلطة كل واحد منهم على حدة. وهكذا فالمساعد الأساس للشامانيين الهويتشول هو بالنسبة للجميع البطل الثقافي كويوماري (Kauyumari) والأيل الإلهي. وفي أمكنة أخرى يؤكد الشامانيون بأن أرواحهم المساعدة هي البرق والشمس وقوس قزح والمطر وأشياء أخرى من الكون.

توجد بين الروح المساعدة الوحيدة التي يتقاسمها الشامانيون،

والأرواح الفردية، الكثيرة العديد من التجسيدات الممكنة. وهكذا تبدأ الروح الأساس، سيدة كل الأرواح المساعدة لدى شعوب 'الأمور' في سيبيريا باصطفاء الشامان الجديد قبل تزويده بأرواح مساعدة خاصة (لوباتان Lopatin ذكره ديلابي 1976، ص. 38).

تعكس تمثيلات الأرواح المساعدة في الأغلب التنظيمَ الاقتصادي والاجتماعي والمكانة التي يحتلها الشامان (انظر الفصل الرابع)، كما يمكنها أن توحي بإرادة للمراقبة أو لتوحيد الوظيفة الشامانية، مثلما تمارس ذلك جماعة الهويتشول (Huichol) أو على العكس من ذلك تشير إلى فردانية تتساوق وصراعات دفينة بين الشامانيين تدفعهم إلى أن يحاول كل واحد منهم أن يتميز، وذلك باستدعاء أرواح مساعدة أصيلة. وتلك هي حالة عشيرة كواخيرا.

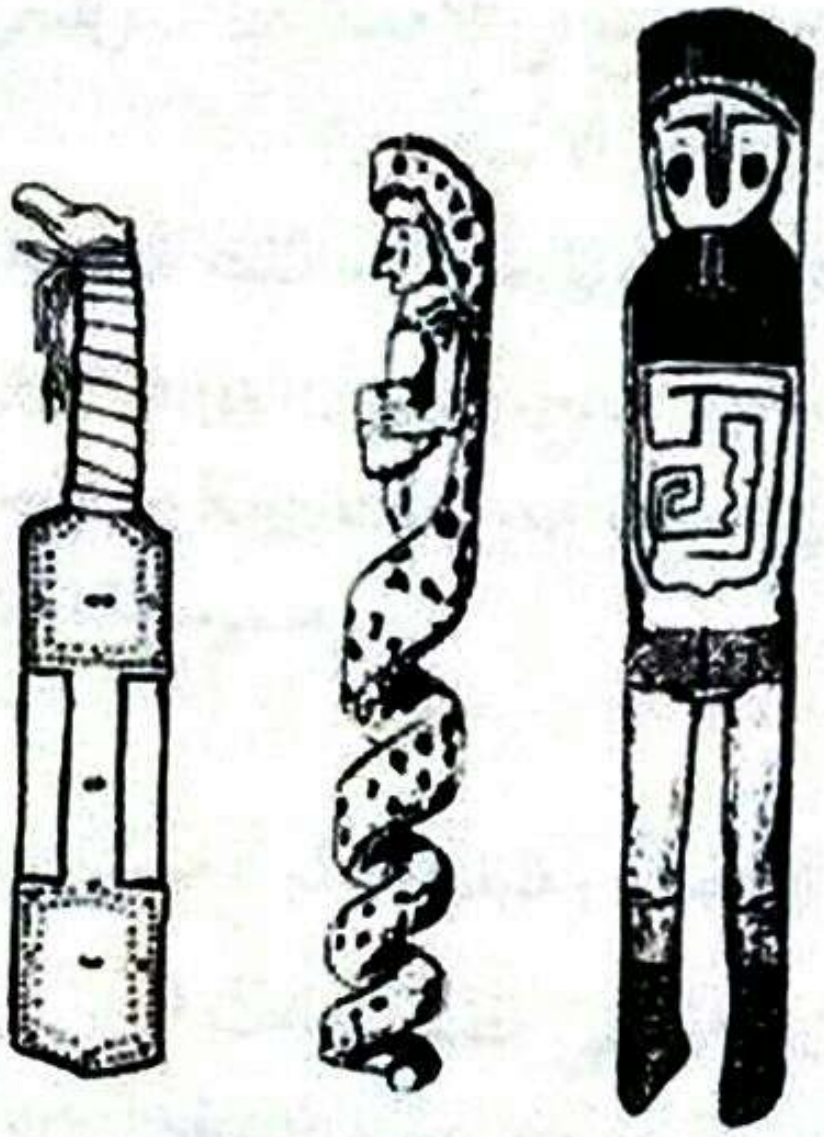
هذه التمثيلات تشير أيضاً إلى السلطة الإبداعية للشامانات وإلى ميلهم القيام بكل شيء وربط كل ما يمكنه أن يربط بخيط ناظم حتى يستطيعوا معالجة المشاكل التي تعرض عليهم.

وأخيراً يمكن لعدد الأرواح المساعدة ولتجديدها أن يقدّر تجربة الشامان ومدى كفاءاته. ويؤكد لنا شامان من أوروكون Oroquen بالصين أنه يملك أكثر من خمسين روحاً مساعدة (كي بو Qiu Pu) ذكره هوبال وڤون صادوفسكي (من 1989).

«الأرواح تذهب وتأتي أكثر قوة». كما يؤكد شامانات كواخيرو

(بيران، 2001، ص. 368).

هكذا نلاحظ عدداً كبيراً من الأرواح، إذا ما وضعنا المسألة في إطار المثاقفة، تشهد على المجهودات التي يبذلها الشامانات للتأقلم مع التحولات (انظر الفصل الخامس. ص. 102،96).



على اليسار: قضيب لقرع الطبول لشامان من سيبيريا إفنك (Evenk) وعليه ركزت الأرواح المساعدة (أرزية وفرو الأيل؛ القرن 19، طوله 33 سنتمتر، حسب بيفا ودولابي L. Delaby وM.L Beffa 1999، 40).

على اليمين: وجهان علاجيان من كونا Kuna. (من خشب 66 سم و173سم. حسب واسين Wassen، انظر م. بيران لوحات كونا،

.1998

الفصل الثالث
الشـامـان: أدواره وتمثلاته

"...السماء ملأى بالمخلوقات العارية...، التي تحرك الريح والعاصفة. ألا تسمعون ذلك؟

"إن روح العناصر تنضح في الإعصارات... وبفجر نارسوك Narsuk أغشية الريح بنواحه... ألا تسمعون؟

"في المجموعة العارية، يوجد واحد أثقلته الريح بالثقوب. إنه الأكثر قوة من كل مسافري الريح... إني أراه يتوجه نحوي. ألا تسمعون؟»

(رؤى الشامان كيغوانا Kigiuna من الإيسكيمو. نعثر عليه في راسموسن 1932 .Rasmussen).

عندما لا يمارس الشامان وظيفته، يكون مبدئياً إنساناً عادياً. ويعود إلى وضعية الشامان بناء على طلب أولئك الذين يرجون مساعدته. ولأجل تحقيق ذلك، عليه في كل طقس أو علاج، كما نعرف ذلك، أن يدخل في تواصل مع اللامرئي.

وكل مجتمع يفرض عليه قواعد وسلوكاً وتقنيات في بعض الأحيان تكون غريبة، لاستدعاء هذا الانفتاح الإرادي على العالم الآخر.

I. أنماط التواصل

1. الجذبة[16] والوجد.

تبعا لما أكده ميرسيا إلياد، غالباً ما يوصف هذا التحول في الحالة والذي يمكن ترجمته بضرب من الإغماء أو التحرك الكثيف بالجذبة أو الوجد، وهما لفظتان يعاد تكرارهما وخلطهما في الدراسات حول الشامانية. ورغم أن هاتين اللفظتين قد تمت استعارتهما من لغة علم الأديان وعلم النفس والتصوف فهما تخفيان طرقاً مختلفة من خلالها تستدل المجتمعات الشامانية على بلوغ وظيفة الشامان.

إذا كنا نسمي الجذبة تحركاً مبالغاً فيه منظماً بهذا القدر أو ذاك، وإذا كان الوجد يرتبط بالخمول أو النوم العميق أو الإغماء؛ فإن الجذبة والوجد سيكونان إذن طريقتين ضمن الطرق الأخرى، واحدة فاعلة والأخرى سلبية، للتدليل على انفتاح العالم الآخر، ولتأكيده والعيش فيه، وهذا أمر يؤكده العديد من الشامانيين مادام الأمر يتصل بتجربة حقيقية.

بعض المجتمعات تجمع بين الخمول والحركة وبين الوجد والجذبة، تربط الأولى بذهاب روح الشامان والثانية بوصول الأرواح المساعدة، وبالفناء أو الآلام التي تسببها له. لكن هناك طرق أخرى للحصول

---

(16) نقترح (كما ذكرنا سابقاً) ترجمة Transe تارة بالجذبة ومنها المجذوب وهو الخاضع لهذه الحالة من الجذبة. وتارة بالحال، أي ما يكون عليه الشامان من حالة وهيئة (المترجم).

على هذا الانفتاح للعالم الآخر أو لتبيانه، بعضها احتفالي وبعضها الآخر محتشم. وفيهم من يبالغ في تجنيد الجسد وفيهم من يقتصد في ذلك، قد يكون تغييراً في إيقاع الغناء الذي يؤديه الشامان ليتواصل مع اللامرئي أو تغييراً في اللغة. كما يمكن في بعض الأحيان لحركات جسمية خاصة لها صلة بتناول حشائش مخدّرة (انظر ص. 49–52) أو تقليد سلوك متوحش يجسد اللقاء مع روح حيوانية تبين كلها بأن التواصل قد تمّ.

... يجلس الأنغاكوك (L'angakoq) (شامان الإسكيمو) وراء حجاب.. ويبدأ الناس في خلع ملابسهم، تكون القناديل مطفأة. وبعد مدة قد تطول، يبدأ الشامان في مناداة أرواحه. «–الطريق مهيأ لي، إنه ينفتح لي»، فيجيب الحاضرون «وليكن الأمر كذلك». ولما تصل الأرواح المساعدة تنفتح الأرض تحت أقدام الشامان فيصرخ «الطريق منفتحة!"... وينخرط فيها، وتتطاير الملابس. عندها يسمع أنين الموتى وكأنه ينبعث من تحت البحر (أوستن Oosten ذكره راسموسان 1929، نجده في هوبال وڤون سادونسكي منشورات 1989، ص. 335).

يستنشق أكبر الشامانات (...) طوراوي (Turaewē) عدة دفعات من المخدر من خلال الأنف بواسطة أنبوب خاص.. فتمتلئ عيناه بالدموع.. وترتجف شفتاه منادية على هيكورا (Hekura) أرواح الغابة التي هي مساعدته في محاربة المرض... طوراوي نفسه يتحول من إنسان عادي إلى هيكورا... فيبدأ في الرقص والغناء أمام المريض.. وبهذه

الطريقة يرسم طريق الأرواح (حسب ليزو 23 ،22 ،Lizot 1976).

تجلس الشامانة كواخيرو معتمرة قبعتها إلى كرسيها الصغير وتأخذ أداة الهوشي Hochet في يدها محدثة أصواتاً إيقاعية ماضغة غير قليل من التبغ ولمدة طويلة (...) وفجأة تبدأ في بكاء متقطع تتخلله كلمات غريبة. "إنه كلام الأرواح الذي يخرج من فمها"، كما يقال (حسب بيران، 2001، 156). ولتجنب كل سوء تفاهم، لا يجوز أن نسمي هذا السلوك الطقوسي والرمزي الملاحظة لدى الشامانات بالوجد أو الجذبة، وإن نحن فعلنا ذلك فيجب أن تشير لفظة جذبة إلى الحالة الغريبة التي يتحول إليها الشامان ألا وهي «الانتقال» والذي تعنيه كلمة Trans باللاتينية أي «فيما وراء»[17].

إنه لمن المبالغة حتى لا نقول من الخطأ، القول بأن الجذبة أو الوجد تحدّد الشامانية ،كما أكد ذلك وبحق إ. لويس I. Lewis المقترح «العلم اجتماع الوجد»، اللهم إلا إذا كنا نقصد بهذا الأمر فقط الإشارة إلى الانفصال والانفتاح على العالم الآخر الذي هو نتيجة نابعة من المنطق الخاص للشامانية.

2. هل هي حالة متغيرة للوعي؟

حتى ولو كان جوهر الحالات التي تم إحصاؤها سابقاً يكمن في

(17) وهذا ما يقترحه ج. روجي 1980(G. Rouget) ليحافظ على ثنائية يقابل فيها الجذبة المنفعلة، وهي الوجد السابق الذي يصفه «بالشلل»، بجذبة فاعلة يسميها «الجذبة الدرامية». يمكن الرجوع أيضاً بصدد مفهوم الحال إلى ج. لاباصاد 1990 ، (Lapassade).

معناه الرمزي، الموجه إلى الشهود، مرضى أو متفرجين، ألا يتناسب ذلك لدى الشامان الذي يظهره مع حالة من الوعي الخاص؟ فالشامان الممارس لا يجب عليه أن يبين بأنه ليس رجلاً عادياً فقط بل عليه أن يثبت ذلك مبدئياً.

بعبارة أخرى يبدو الشامان وكأنه غالباً ما يعيش في علاقة أخرى مع العالم ومع جسده، ويتحدث عن تجربة ،كما أكدنا ذلك سابقاً. فهو يعتقد بأنه يكتشف العالم الآخر، والأسطورة تتحول لديه إلى واقع وأفعال. وفي بعض الأحيان وبعد ارتجاف طويل يؤكد نسيانه لما حدث، كما فعل ذلك مثلاً الشامان همونغ Hmong في لاووس (روجي، 1980، ص. 34).

إنها طريقة للقول بأنه كان شيئاً آخر. بأنه عاش انفصالاً. لنتحدث الآن عن «حالات التغير في الوعي» (اختصاراً ح.ت.و) [18].

هناك سلوكات عدة يمكنها أن تؤدي إلى هذه الحالات، من بين هذه السلوكات يمكن الإبقاء على سلوك اختزال المحفزات الخارجية، أو الفعالية الحركية خلال انعزال أو عُزلة طويلة، والتمارين الجسدية

(18) يستعمل الاختصار (ح.ت.و) أو ASC بالإنجليزية (altered states of consciousness) في الكتابات الجادة أو تلك الأقل جدية التي تعالج هذا الموضوع من زاوية علم النفس أو التحليل النفسي، أو الصوفية أو علم النفس الموازي (انظر شيروكوف، 1935؛ وإلياد 1951، ولا بار 1974، (La Barre)؛ وبورغينيون(Bourguignon) منشورات 1973، وبرانس(Prince) منشورات 1982، ونول 1985 (Noll) ..إلخ. كما أننا نتحدث أيضاً عن «التجربة خارج الجسد» (ت.خ.ج).

المرافقة لإيقاعات موسيقية أو غير مرافقة لها، والتحولات الذهنية بواسطة أناشيد أو محفوظات مطولة، والتعاطي للحشائش المهلوسة...

لكن لا شيء يثبت بأن الشامان يمكنه أن يصل أو أنه سيصل، على عكس الممسوس الممتلك، إلى هذه الحالات التي يحاول اختصاصيو «ح.ت.و» تفسيرها بواسطة فرضيات عصبية وبيولوجية تعتمد على أساطير علمية أكثر مما تعتمد على العلم ذاته[19].

وهكذا، فإن هذه المقاربات، ومهما كانت حاذقة، لم تقدم حالياً إلا النزْر القليل في فهم الشامانية؛ ذلك لأن الأسباب الثقافية التي تمنح للهلوسات شكلها، تنتصر على الأسباب السيكولوجية أو الفيزيولوجية. من وجهة نظر هاتة، يبدو من المهم أن نلاحظ عن قرب هذه السيرورات المؤدية إلى الانفتاح الشاماني ألا وهي استعمال الحشائش المهلوسة.

3. الأعشاب المهلوسة والشامانية.

حسب المجتمعات الشامانية التي تستعمل «المخدرات»، فإن هذه الأخيرة تفتح الباب على اللامرئي، وتهيئ التواصل مع الأرواح، وتمنح للروح حركية كبيرة. فعلاً، حين نحول الإدراك المادي ونستدعي الانطباعات المتقطعة، أي انطباعات ترك المركز أو السفر، فإننا ندرك تحولاً في الحالة، وتغدو التجربة المباشرة مع العالم الآخر ممكنة خاصة في

(19) يبدو التحليل النفسي هنا أكثر رجْحاناً، فهو يقنعنا بأن المرء يمكنه أن يشعر بنفسه مضاعفاً ويمكنه أن يغير من حالته وأن يرى نفسه وهو يتغير في الوقت نفسه.

حالة المجتمعات التقليدية المتأثرة كثيراً بالأساطير. ويمكن للشامان أن يكون متيقّنا بملاقاة كائنات لامرئية، وأن يعيش مغامرتها، حين يتعاطى المخدرات وحين يخضع للتعلم، فتَحْتَ تخدير هذه الأعشاب تتحول الأسطورة إلى واقع ويرى الشامان هذا العالم، كما يقول ذلك أحياناً، باعين العالم الآخر، والحال أن الاثنين يكونان عالماً واحداً. و الشامان يدرك تكاملهما، فهو الآن «يعرف» «ويرى» «ويسمع».

لكن، ويجب التأكيد على ذلك، فإن هذا «السفر الشاماني» والنتائج المترتّبة عن المخدّر غالباً ما تكون مقولَبة بتمثلات ثقافية تؤثر في الحالة كطبيعة ثانية. إن التعاطي للحشائش المهلوسة أو المنتوجات المشابهة، يؤدي إلى مسارات عجيبة وعوالم ثقافية مُحددة بشكل جيد.

يتعاطى الهويتشول من المكسيك لمخدر البيوتول وهو صبار يحتوي على الكالويد المتوفر في مادة المسكالين باعتباره مخدراً فعالاً يسمح للشامان أن يصل إلى حالة من الاندماج المرتبطة بقوة الأصول، ويمنحه قدرة لتشخيص الأمراض وتحرير الأرواح المسجونة... وفيما بعد يمكن للشامان أن يحاول، بتعاط واسع للمخدر، أن يصل إلى مستوى شاماني عال، أي أن يصل إلى قدرة جيدة لمعايشة الأسطورة، وأن يتعرف على كائنات كثيرة ويكتشف تماثلات أخرى بين تحولات عواطفه أو إدراكاته الحسية وإدراك العالم وأصوله التي يفرضها عليه مجتمعه.

أما الياغوا (Yagua) من البيرو فهم يستعملون حساء مستخلصاً من

نبتة يسمونها أياهواسكا (Ayahuasca) مكون الكالويد الأساس فيها هو مخدر الهارمين Harmine. إنه يسهل حركية الروح، وبالتالي يسهل الحلم من حيث هو سفر للروح.

والأياهواسكا تثير لدى الشامان الجديد أحلاماً معيارية، فهو يرى في شكل إنساني «الأمهات» المافوق طبيعيات القويات اللواتي يحيين النبات والحيوانات. كما يمكنه أن يتواصل معهن من خلال الأغاني، ويعرف بذلك أصل البؤس والشقاء. إن التبغ يفتح له «السبل التي تتحرك وفقها الأرواح المساعدة». ويسمح له بـ"إغراء النباتات الأم وتحويل الكائنات والأشياء، ومعرفة حقيقة طبيعة الظواهر المحيطة به وتغذية الأرواح» (شوماي 128 ،1983 ،Chaumeil).

ثمة تضعيف إذن. الأياهواسكا تؤدي إلى «انفجار الجسد» وإلى القطيعة الأولية، والأساس الذي يعني اصطفاء الشامان المقبل. والتبغ يعني الوظيفة، إذ على الشامان أن يخضع لامتحان التعاطي للتبغ. والتدخين بالرغم من أنه لا يؤثر كثيراً على نفسية الشامان فهو يشير إلى الدور الطاغي للتمثلات. إن الشامان الكفء لا يستعمل الأياهواسكا بل يكتفي بالتبغ فقط.

والقدرة على التخلي عن المخدرات حينما يصبح المرء شامانا كبيراً، نعثر عليها في مختلف الثقافات. ويتم تأويلها باعتبارها علامة على التحكم الكبير في النفس، وهي لربما طريقة غير مباشرة للابتعاد عن

الابتلاء!

تبرر المجتمعات المعنية بهذا الأمر سلطة هذه النباتات بربطها بتصورها للعالم، وبرمزيتها وتصورها الكوني وأساطيرها. هكذا تجعل منها دلالات ذات أهمية قصوى. وهذان مثالان على ذلك:

يرتبط التبغ الشاماني في رمزية الكواخيرو بالفهد الأصيل، الذي يواجه في معركة ملحمية البطل الثقافي المسمى مالايوا (Maleiwa). واستهلاك التبغ هو محاولة دمج مادة تفيد قوة الطبيعة المتجلية في الفهد، ويتم الأمر كما لو أن السلطة «المقدسة» للتبغ المرتبطة بالفهد، يمكنها مساعدة الشامان في القضاء على الكائنات المرضية النابعة من العالم الآخر (بيران، 2001، ص. 126–128).

أما لدى قبائل الديسانا (Desana) وهم مجموعة من طوكانو ڤوبيز (Tukano du Vaupès) في كولومبيا، فيتم تعاطي الحشائش المهلوسة المسماة الفيكسو (Piptadenia virola?) والياخي (Yaje Banisteriopsis caapi) وهي حشائش سرقتها النسور للآلهة. إضافة إلى أن هذه المخدرات تعود إلى كائن أسطوري يجسد مسحوق الفيكسو، والذي يُفترض فيه اتباع طريق الحليب باستمرار، ويصلح للشامان كوسيط بينه وبين الآلهة الآخرين.

كما يقيم الديسانا تماثلاً بين الممارسة الجنسية وتعاطي المخدرات، وهما ممارستان تعودان إلى الأزمنة الأولى: فالممارسة الجنسية تعود إلى

ارتكاب المحارم الأولى بين الأب وابنته والمخدرات تعود إلى حالة أصيلة ولامبالية تجاه العالم. (رايشيل–دولماتوف Reichel Dolmatoff 1968 و68،39،1974، ذكره فورست Furst (المنشورات) [20].

4. أدوات زينة الشامان.

عادة ما تكون الجلسات الشامانية مصحوبة بأفعال مثيرة وباستعمال العديد من أدوات الزينة الغريبة. إن تحليل هذه الأفعال وهذه الأدوات يشير إلى رمزية غنية وإلى نظرية ضمنية للتواصل، ولكي يكون التواصل أكثر فعالية لابد من شحْذ الحواس كلها: الشم والسمع والرؤية، واللمس.. وهو تواصل استعراضي ومضاعف في الوقت نفسه، إذ على الشامان أن يربط الاتصال بكائنات العالم الآخر، وعليه أيضاً وربما خاصة، أن يتواصل مع الناس الذين دعاهم للجلسة وأولئك الذين يحضرونها ولو كان ذلك بشكل ضمني. وعليه أن يعبر لهم بالحركات والإيماءات والأغاني والصراخ والصمت عن الطريقة التي يتم بها سفره، وعن تطور علاقاته بالأرواح والآلهة.

ولكي يكون الشامان الكواخيرو في موقع الممارس، عليه أن يعب عصير التبغ وأن يحرك أداة الهوشي « فينفتح كل جسده بسبب ذلك العصير» وحين يتوقف عن مضغه « يغدو كل شيء ضبابياً»، ولا يسمع

(20) فيما يتعلق بالمخدرات المؤثرة على نفسية الشخص والشامان لنذكر: دوبكين Dobkin دو ريوس de Rios 1972، فورست Furst 1974، هارنير Harner 1997 رايشيل دولماتوف 1975، ڤولتر Schultes وهوفمان Hofman 1979، ويلبير Wilbert 1987.

رسائل الأرواح. وفي موجات هذه الروائح وهذه الأصوات التي «تربط» الشامان بالعالم الآخر، تندرج أغاني الأرواح. وهذا تمثل مادي وأداة للتواصل (بيران، 2001، ص.169–172). وعليه أن يجسّد الأرواح في تماثيل صغيرة أو عصي طقوسية يعرف الشامان كيف «يستعملها»، بواسطة الأغاني مثلاً ودخان الكاكاو والبهارات، مثلما هو الأمر لدى الكونا (Les Kuna) أو الأمبيرا (Embera) من باناما وكولومبيا.

أما في شامانية سيبيريا أو لابونيا، فيحتل الطبل مكاناً مهماً إذ هو يحمل قيمة رمزية عالية لدى السيبيريين: «فيتم تهيئته في كل مرة باعتباره أداة «تحمل» الشامان في سفره، وتجسيداً لروحه الأنثوية الاصطفائية ورمزاً جنسياً في الوقت نفسه... (حسب هامون، 1990، ص. 473–459).

كما يرسل الشامان أيضاً علامات إلى العالم الآخر وإلى أُناسه عبر أدوات زينة أخرى، كالمعاطف الثقيلة المزينة في سيبيريا، والأقنعة الحيوانية في أمريكا... والكراسي المختلفة ذات الشكل الحيواني والتي يمنحها شعوب الهنود الحمر دوراً مهماً كوسيط، وقبعات تحمل أجراساً وأقنعة أو صباغات على الوجه، وتجسيدات عدة تمثل الأرواح المساعدة أو الأسلحة الخفية المستعملة ضد الأرواح الشريرة أو المرَضية.. إلخ.

5. الأهازيج وصوت الأرواح. يعبر الشامانات، عن طريق الغناء واللغات الخاصة الخاضعة لقواعد معقدة، وبالطريقة الاعتيادية، عن

علاقاتهم بالعالم الآخر خلال مدة العلاج.

يمكننا وبشكل تبسيطي أن نعتبر بأن هناك نوعين من الأغاني الشامانية، هناك أغان نمطية تساعد على الانفتاح على العالم الآخر. أحياناً تكون طويلة جداً، حفظها الشامان إبان تعليمه كما هو الحال بالنسبة للكونا (Kuna) أو أوحي بها إليه، كما يؤكد ذلك بعض شامانات الهنود الحمر في السهول.

ومفروض في الأغاني المرتجلة أن تحمل الأرواح المساعدة أو كائنات لامرئية أخرى لتتحاور مع الشامان أو تحكي له معاناتها خلال العلاج. وغالباً ما يختلط هذان النوعان من الأغاني.

تتكون الأغاني الشامانية للكواخيرو من ثلاثة مكونات. الأول عبارة عن شبه لغة يُفترض فيها أن تكون لغة الأرواح التي يعرفها الشامان الناطق الرسمي بها. والثاني يتكون من ألفاظ خاصة يمكن أن يعرفها بعض الأشخاص من الحاضرين في العلاج. فهي تشير إلى طلبات الحلي أو الماشية أو المال الذي يأمر بها المعالج ،بوضوح، عائلة المريض لإشباع «متطلبات الأرواح المساعدة». أما المكون الثالث فيبدو في اللهاث والصراخ والتعجّب. وكلها تعكس عذاب الشامان وحركته الكثيفة في العالم اللامرئي، كما تعكس صراعه وخضوعه للمقابل أحياناً الذي يجب دفعه لربط التواصل بذلك العالم.

أما الأغاني الراجعة للهويتشول أو الكونا والتي تغنى في لغة خاصة

ومرموزة، فهي طويلة جداً، يمكنها أن تدوم ليلة بكاملها أو أكثر.

في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كان يقال عن الشامانات السيبيريين يوكاجير (Yukagir) بأن صوت أرواحهم ينبعث من بطونهم. إن هذا الحديث البطين، حسب الملاحظين يعوّض شيئاً فشيئاً فقدان القدرة على الحركة التي كانت تعني من قبل سفر الروح إلى اللامرئي. ذلك أن العلاقات بين الشامان ومرضاه قد تغيرت بسبب التحولات الاجتماعية: فالكلام من داخل البطن يسمح له بإقامة حوار ضمني معهم، كما يسمح له بالمحافظة على شعبيته التي كانت مهدَّدة بالاندثار نظراً للظروف. (في سيكالا وهوبال، 1992، ص. 55).

II. أهو منطق لجنس ثالث؟

إن قدرة الشامان على تجاوز الحدود غالباً ما يُعبّر عنها بامتطاء رمزي يتجاوز الحدود فيما بين الأجناس: يتعلق الأمر «بالجنس الاجتماعي الثالث» (ص. دانغلير S.d'Anglure. 1986، 1988)، وهي فرضية لم يتم استثمارها كثيراً، ربما بسبب النظرة الذكورية السائدة في الإثنوغرافيا (انظر أيضاً ص. 82–85). الامتطاء هو استعارة لكل الوسائط الأخرى التي على الشامان تحقيقها: بين الناس والحيوانات وبين هذا العالم والعالم الآخر وبين الحياة والموت ..إلخ.

هذا الركوب يظهر تحت أشكال متعدّدة، من الأبرز إلى الأدق:

كالتنكر في الملابس والاستعدادات والأزياء المضحكة والملتبسة للشامانات، والطبيعة المختلطة أو الثنائية الجنس المرتبطة بالأرواح المساعدة أو بالشامانات الأسطوريين الأصليين.. إن حالة الإنوي (أو الإسكيمو) لافتة للانتباه في هذا الصدد. هذا الشعب يكوّن على المستويات الثلاثة (الولادة، والتنظيم الاجتماعي والدين) أشخاصاً ينتمون إلى الجنس الاجتماعي الثالث، ومنهم ينبثق شامانات المستقبل.

وهؤلاء يحققون حالة محايدة (لا جنسية) بفعل التراكم الافتراضي لخصائص الجنسين (ص. دانكلير 1986/1988) وهناك حالات مشابهة نعثر عليها في مجتمعات أمريكا الشمالية (بوتايي، 1950، ص. 40).

الشامانات في سيبيريا يخضعون لطابوهات ذكورية وأنوثية في آن واحد، ولباسهم غالباً ما يكون لدى بالنسبة للرجال، وعكسياً لدى للنساء. (كزابليكا Czaplicka، 1954، ص. 253). حسب ملاحظ من القرن السابع عشر الميلادي، كان الشامانات الأروكان Araucan (مابوش) من الشيلي، يرتدون ملابس وحلياً شبيهة بملابس النساء، وكانوا محترمين من النساء والرجال، فهم «يتعاملون مع النساء كرجال ومع الرجال كنساء» (ميترو Métraux 1967، ص. 181). وفي أمريكا الشمالية كانت العديد من نساء البرداش شامانات. هذه الممارسات، شجعت الفرضية القائلة بالانحراف وبالشذوذ لدى الشامانات، علما بأن هناك أسباب أخرى يمكنها أن تعني الأمر نفسه.

هناك شعوب على سبيل المثال، تشعر بأن التوزيع للمهام حسب الجنس مضيعة للوقت. من ثم، فمنح الازدواجية الجنسية للشامانات يدل على صيغة تنمّي ،شعورياً أو لاشعورياً، إيمانهم بسلطتهم، ذلك أن امتلاك القيم الأنوثية والرجولية يسمح ببلوغ كلية لا يمكن تحقيقها بقيم واحدة.

كذلك الإمساك الذي يمارسه الشامانات أحياناً كالصوم يمكن أن نرى فيه، تعبيراً عن قدرة الشامان على مقاطعة العالم العادي، بعبارة أخرى يبدو الشامان وكأنه من ماهية مختلفة.

يمكن للجماعة نفسها أن تَدين ولأسباب اجتماعية السلوكات الجنسية المتينة للشامانات. وفعلاً فهؤلاء قد أدوا الثمن غالياً في بعض الأحيان نظراً لسلطتهم التي يمارسونها في الشر وفي الخير.

هذا ما يثير ردود أفعال عدوانية إلى حد الكراهية عادة ما تترجم بالسبّ والشتم المعبر عنه في كلمات جنسية نابية. وقد يحصل أن تتقاطع الأسباب الرمزية والاجتماعية وتتداخل.

تصرح قبائل الكواجيرو بأن النساء الشامانات يأكلن الرجال ويعتبرن الذكور شواذاً. إن هذه الإحالة الاستيهامية للانحراف تعني في آن واحد وبطريقة غير مباشرة الإشارة إلى منطق للجنس الثالث وإلى عدائية ضمنية تجاه الشامانات (بيران 2001، ص. 144).

III. الشامان إنسان سليم أم مريض؟

لقد سبق أن أكدنا على ذلك، فمواصفات هؤلاء الأشخاص غريبي الأطوار غالباً ما أذكت النقاش حول مفهوم حالاتهم الاعتيادية وحول كل العلاقات بين الثقافة والشخصية[21].

أ. أطروحات المرض النفسي: قد تحدث علماء النفس وإثنولوجيو علم النفس المرضي بصدد هؤلاء الشامانات عن الذُّهان psychose الهستيري وانفصام الشخصية، وعن العصاب الهستيري (ذلك أن حالات الانفصال خلال الاصطفاء وفي بداية كل جلسة علاج ستكون مراقبة) كما تحدثوا عن أمراض الازدواجية (التي توحي بها فكرة الأرواح المساعدة)... (مطراني Mitrani 1982).

إن اختلاف هذه التشخيصات المزيفة ينتج عن عدد من العوامل.

أولاً: لا وجود لملاحظات من نوع علم النفس المرضي أو التحليل النفسي المعمق والدائم. لقد سبق لبعض الشامانات أن خضعوا للقاءات واختبارات نفسية لكن دون تتبع حقيقي[22]، ثم إن علامات الاصطفاء

---

(21) انظر على سبيل المثال، أوبلر Opler 1936، وكربير Kroeber 1940، ونأديل Nadel ويمكن الاستئناس مؤخراً ب ديفرو Devereux 1956 ،1961، 1972؛ بوير Boyer 1962 1961 ولوط فالك Lot. Falck 1971 وهيبلر Hippler 1976، ونول Noll 1983.

(22) يعتبر دوفرو في كتابه حول الموهاف (Mohave) في أمريكا الشمالية (1961) الشامان مريضاً نفسياً (Psychotique) لكنه لا يقدم لنا حالات. كذلك قام بوير Boyer (1961/63/1964) بمعية فريقه بملاحظات مع اختبارات نفسية للشامان من الهنود الحمر

الشاماني، الأكثر فرجة في الغالب من تلك العلامات التي تصاحب فيما بعد الطقوس والعلامات الشامانية، تثير انتباه الملاحظين أكثر مما تثيرها حالات الشامانات المعترف بهم.

وأخيراً، فإن أغلب المعطيات التي تعتمد عليها أحكام إثنولوجيي علم النفس المرضي، تأتي من مجتمعات خاضعة لأعمق التحولات، أي لتلك التي تكون فيها «الرغبة في أن يصبح المرء شامانياً» قد أصبحت عرضاً تشخيصياً حقيقياً وذلك في سياق من المثاقفة (مطراني. 1982، بيران 2001، انظر الفصلين 13و14).

من ناحية الإثنولوجيا، لم يتم تحليل علامات الاصطفاء الشاماني من زاوية الثقافة المعنية اعتماداً على اللغة ونسق التمثلات إلا لماماً (انظر 29–34)، علماً بأن هذه العلامات، الموصوفة كأعراض من طرف إثنولوجي علم النفس المرضي، يمكنها أن تكون رموزاً حقيقية لتواصل فعال مع العالم الآخر في المجتمعات التي حدّدتها كرموز.

لكن وباسم هذا التقاطع بين الرموز الشامانية، المعبَّر عنها حلماً أو لغةً خاصة بالجسد، وبين الأعراض المرتبطة غالباً بسلوكات هستيرية الشكل من طرف علماء النفس المرضي، نحتْ العديد من الأعمال

الأوباش، لكنه لم يرفق ذلك بحالات مدروسة. أما لويس Lewis فيقترح التأليف بين نظرته السوسيولوجية وبين أطروحة الشامان العصابي مؤكداً بأن كثافة الهستيريا المهنية للشامان المقبل تساير مباشرة افتقاده للتأهل الوراثي المطلوب ومقاومته الواضحة لتقبل مصيره المستقبلي (1971، ص. 217).

الإثنولوجية القائمة على توصيفات خارجية معبَّر عنها في لغة غربية، إلى الحكم على سلامة الشامان أو مرضه.

والواقع أن هناك حالة من التردّد وعدم الحسم في الموضوع، إذ يبدو الأمر وكأن الحالات التي تفرضها الثقافة على الشامان الأكمل هي تمثل ثقافي لجدول علم النفس المرضي. لذا لا يجب التسرع في القول بأن الشامانية هي تجسيد ثقافي بسيط للسيرورات النفسية.

طبعاً، ليس من المستبعد أن ينجذب فرد ما، يعاني نفسياً، إلى الشامانية لأن هذه الأخيرة تقدم له لغة جسدية تساعده على التعبير عن اضطراباته. كما لا ننكر العلاقات الوطيدة بين أن يصير المرء شامانياً وبين المرضى. إننا نعثر في شتى الأمكنة على أشخاص أضحوا شامانيين بشكل مفاجئ أو رغبوا في ذلك بقوة من جراء مرض مذهل أو اضطراب نفسي أو موت قريب. لكن لا يمكننا أن نقدم مثل هذه «التشخيصات» إلا بعد فهم كيف تسجل التمظهرات الشامانية في مجموع الأفكار المتمفصلة قبل كل اصطفاء؛ بعد هذا فقط يمكن للطبيب النفسي أو المحلل النفسي أن يميز بين مختلف السلوكات، والمحفزات الشخصية والاستراتيجيات الاجتماعية أو المشاكل الملائمة «للعتاد الثقافي لأغراض عصابية»، نحن إذا ما استعملنا ألفاظ ج. ديفيرو الذي ألحّ على تكرار وتواتر هذه السلوكات الهستيرية في المجتمعات التقليدية (1957 و1972، ص. 244). فعلى الإثنولوجي من جهته أن

بحلل كيف ترى هذه المجتمعات تطابُق أو عدم تطابق شاماناتها مع ما يقومون به، وكذا كيف تُرسم الحدود التي لا ينبغي تجاوزها.

ب. **المدافعون عن سلامة الشامان:** لرفض الأحكام المتسرّعة، لكن مع البقاء في نفس زاوية النظر، نتساءل: هل الشامان رجل عادي أم هو غير عادي؟ بعض الباحثين أبرزوا الوظيفة الاجتماعية للشامان لتأكيد طبعه العادي. لقد أكدوا على تحكمه التام وفعاليته وقدرته على التلاعب بعقول الناس ودقة نفسيّته، كما أكدوا على أن العديد من المجتمعات ترى في شاماناتها حكماء و«رجالاً أو نساء للمعرفة». وركزوا تأكيدهم على الدور الإيجابي الذي يلعبه الشامان باعتباره مجدِّداً في سيرورات التغير أو التأقلم.

ج. **الأطروحات الملتبسة:** فرضية ج. دوفرو (1956) تتلخص في أن الشامان مريض عقلي جعلته الشامانية «يستقر، ذلك لأنها تقدم له بُنياناً تعاقدياً» شبيهاً بـ"الأعراض المكونة» التي تسمح للعصابي أو المريض العقلي أن يبني هذياناً يمنح معنىً للواقع. لكن هذا الاستقرار سيكون مؤقتاً لأن الوظيفة الشامانية لا تسمح بدخول الأصل اللاشعوري للنزاعات التي هي أصل مؤهبته. إن الأفعال الغريبة التي يكررها الشامان كلما تواصل مع اللامرئي تقدم الدليل على استمرارية اضطراباته وعلى كونها علاج ذاتي في الوقت نفسه.

والشامان والذي يُعتبر مريضاً نفسياً، قد وصفه الكاتب نفسه

أعلاه بأنه «أحمق بالوكالة»، إذ أن دوره الاجتماعي سيكون السماح للآخرين بالمحافظة على التوازن (1972، ص. 16). هذا الدور النافع للمجتمع يلائم الذوات المضطربة التي تجد فيه ضرباً من السكينة.

كذلك، وباسم التحليل النفسي، هناك من يُزايد ويميز بين الشامانيين «الحقيقيين» المتأقلمين مع الأوضاع الاجتماعية جيداً وبين «المغشوشين» الذين يجدون في الشامانية علاجاً لآلامهم واندماجاً اجتماعياً (مثلاً هيلر في لابيرا1976). كما تبدو بعض الأطاريح وكأنها تعني أن الشامانية تناسب مرحلة من التطور تكون فيها المعتقدات الدينية والوظيفة الاجتماعية و«اللبيدو» مازالت مترابطة بشكل حميم.

وحسب كلود ليڤي ستروس الذي يوازي بين الشامانية والتحليل النفسي، (1949 أ/ب 1950) فإن من يدخل إلى التحليل النفسي أو من يطمع في أن يصير شاماناً، كل واحد منهما يضع حداً لميوله المرضية العقلية لصالح المجتمع الذي يوفر له مكاناً جميلاً. لهذا السبب تبنى ك.ل.ستروس مفارقة بلورها نادال (Nadel) في دراسة تعالج «شامانية» النوب (Nupe) في إفريقيا السوداء. (1946):

"إن تكاثر الذهانيين والعصابيين، وتحت تأثير الاحتكاك بالحضارة، يميل إلى الارتفاع لدى المجموعات التي تفتقد إلى الشامانيين، في حين تتطور الشامانية نفسها لدى الآخرين لكن دون الحد من الاضطرابات العقلية» (ليڤي ستروس 1950).

وإذن تساعد الوظيفة الشامانية في التغلب على فقدان التوازن والتقليل من الاضطرابات النفسية التي قد تنجم عن هذه الوضعية. وعلى كل حال لقد لاحظنا بأن في بعض المجتمعات الخاضعة للتحولات تولد «شامانيته لذاتها»، حيث كل واحد يعبر عن رغبته في أن يغدو شامانياً أو يدعي أنه كذلك دون اعتراف به من قِبل الشامان المعتمَد.

"طاهلا» للهنود الحمر الهويتشول من المكسيك: ويظهر فيها شامان يستخلص من وراء شمس أوروكاتي Urukate، وهي حجار متصلة بالحكماء ومضرة بالأطفال. رقم1. شمس. 2. أفاعي. 3. أحجار أوروكاتي. 4 – أيل كبير. 5 – وصول اثنان من الأوركاتي. 6 الشامان يمسك بواحد منها. 7 مساعدوه يمسكون بالآخر. 8 زوجاته توقدن الشموع. 9. قدر يظهر فيها الأوركاتي. 10. نار تساعد الشامان. (لوحة مكونة من خيوط صوف ملصقة بلوح مقوى، 1989؛ بألوان متعددة، 60 س x 60، من مجموعة المؤلف).

الفصـــل الرابع
الشامانية والمجتمع
فنون الشامان

"عقلنا يتوجه نحو الحلم ليرى روح المريض الذي سيقضي نحبه...
"لكن الروح تكون قد عادت أدراجها سلفاً!
" فيسجنها عقلنا في حقيبة صغيرة، توضع تحت الإبط، ويحرسها بحذر، لأنها تريد العودة إلى هناك، بعيداً.
"أتعلم، أننا نفتح أفواهنا حين ننام، آنذاك يصل عقلنا وآتشو! يضع الروح في فم المريض".
(حكاية علاج حكاها سيتوما (Setuuma) شامان من كواخيرو، حسب بيران، 2001، ص. 106).

لا يمكن اعتبار الشامانية طقوساً دينية ولا بحثاً شخصياً، إنما هي استجابة لمطلب اجتماعي، ولها هدف عملي. لكن من ذا الذي يستفيد من مواهب وأعمال الشامان؟ وما هي المكانة الممنوحة له من قِبل الجماعة؟ غالباً ما يوصف الشامان بهذه الصفة، التي تعني «ذلك الذي يرى» أو «ذلك الذي يعرف» و«ذلك الذي يقدر» في آن واحد. يتعلق الأمر بمعرفة وسلطة مختلفة عن معرفة وسلطة الناس العاديين، لأنها تتصل بالجانب السري للعالم.

لا يتحمل الشامان المسؤولية المباشرة لجماعته، على العموم. فهذه

المهمة تعود إلى شخص آخر، يملك سلطة العشيرة، كرئيس للقنص أو زعيم للحرب، يُسيّر عشيرته ويرأس اجتماعاتها. وقد يقوم الشامان بمراكمة كل هذه المهام لكنها نظرياً تظل مهامّ منفصلة.

إن المطلوب منه هو تشغيل فكره وخياله ليجيب عن السؤال لماذا المصيبة وكيف؟ ويطلب منه السهر على توازن العالم وراحة الناس.

I. فن للكلام، ولغة للجسد

تتضمّن الوظيفة الشامانية ثقافة واسعة، وصفات تعبيرية عالية ومعرفة دقيقةً بالسياق. وفي طقس للقنص أو علاج طبي أو جلسة تنبؤية ينهل الشامان من الأساطير عناصر يوظفها لتوضيح المشكل المطروح أو لتبرير أفعال يقوم بها، كأن يعلن أو يقلّد ذهاب وإياب روحه أو نزوح أرواحه المساعدة، كما يعلن عن زياراتها للعالم الآخر بواسطة حركات إغراء أو صراع أو صراخ. كما أنه يحصي أسباب الشر والبؤس، وهذا هو في الغالب موضوع جلّ خطاباته.

وهكذا، يعيد الشامان، بتأثيثه للفضاء الطقوسي وبفرضه لسلوك معين خلال الاحتفالات، قول وتأكيد بعض الرموز، كرموز الألوان، والأعداد والأفضية والعناصر...

إن الشامانية فن شفَهي، وفن دراسي، والصفات الذاتية والشخصية فيه تبدو أساسية. فكل شامان يُعرف بأسلوبه. وهو في هذا فنان يتخيل

ويبدع أمام كل وضعية جديدة. وهذا ما ينتظره منه جمهوره أو مرضاه.

فن الشامان يكون أحياناً فناً صباغياً «كصباغة الرمل» المشهورة لدى النڤاهو (Navaho)، من الجنوب الغربي للولايات المتحدة. حيث يقوم الشامان برسم صور رمزية على التراب أو الرمل تمثل كائنات من العالم الآخر، ويتمدد فوقها المريض. وبنوع من التحويل يساهم هذا الفعل في شفائه (رايشيرد Reichard, 1939).

والعديد من الطبول الشامانية تحمل زخارف دائمة أو تتم صباغتها أثناء العلاج مشيرة إلى طبيعة المشكل المعالج أو إلى طبيعة هوية الأرواح (أوبيز Oppitz 1992).

ومن خلال الأقنعة، يشير الشامان الإنوي (Inuit) إلى أفعاله ولقاءاته مع اللامرئي خلال العلاج أو الطقوس.

ويمكن للشامان أن يكون منشطاً للحياة الاجتماعية، وذلك بتنظيم طقوس مختلفة لأسباب عدة، كالقنص والمرض والحرب والموت، خاصة إذا كانت الجماعات متفرقة من حيث السكن. إن جلسة الشامان هي مناسبة للاجتماع والترفيه، وتكون أكثر جاذبية حين يقدمها الشامان كفرجة، بكل ألاعيبها وأغانيها وتقليدها وإنجازاتها البدنية... وقد سبق للمختصين في شعوب سيبيريا والهنود الحمر من أمريكا أن أكدوا على القيمة الجمالية والسلطة المدهشة التي تمارسها على الجمهور.

علاوة على ذلك، عندما يعالج الشامان شقاء الناس وبؤسهم يغدو

ممارساً ليلياً؛ ذلك أن اللامرئي لا يتحرك إلا في الليل، أو في الغسق. حينها تتجول الأرواح والأشباح وتمارس القتل في الليل؛ ومن خلال الأحلام يظهر العالم الآخر ويرسل رسائله للناس. وفيه يقلق الناس ويخافون.. . وهذه إضافة نوعية لمسرحية أو خطورة الجلسات.

II. الشامان وموارد الوسط الطبيعي

1. الشامانية والقنص.

سبق لهامايون أن بلور نموذجاً انطلاقاً من الملاحظات التي قام بها لدى شعوب سيبيريا من القناصين. وهنا يتحدّد «وجود الشامان في إظهار الطريدة» (1955، ص. 418). مهمة الشامان إذن هي أن يتفق مع الأرواح الحيوانية لقنص الطريدة، وضمان التوازن واستمرارية حلقة التبادل بين الأنواع الحيوانية المستهلكة والجماعة الإنسانية، وهي حلقة تجري فيها القوة الحيوية للحيوانات التي تم قنصها وتلك التي تعود للناس الذين يستهلكون هذه الحيوانات. في هذا التبادل بين العالم الحيواني والعالم الإنساني المبني على نموذج التبادل الأميسي كل واحد من العالمين «يكون الطريدة والقناص للآخر في الوقت نفسه». ويقتصر دور الشامان على ضمان استمرارية هذه الحلقة وعلى توازن التبادلات وتفضيل الناس من الجماعة على الحيوانات.

حتى ولو لم يكن هذا النموذج معمماً، فإن له صدى لدى شامانيات

أخرى. فهنا حيث يهيمن القنص تكون مهمة الشامان الإنسانية هي ضمان نجاحه. وعليه أيضاً أن يلطِّف من شراسة انتقام العالم الآخر، المانح للطريدة. والطرق المفترض اتباعها، كثيرة ومتخيلة وتعكس أخلاقاً بيئية، فكلما قل نهْب الطبيعة قلت الأمراض الانتقامية.

يعتبر البوريات (Bouriates) بسيبيريا، أن الحيوانات التي يتغذى بها الناس، كالأيول والأسماك، تمتلك أرواحاً يتملَّكها الشامان بواسطة زوجاته الحيوانية المافوق طبيعية، خلال طقس يسبق فترة القنص. ومقابل ذلك، فهو يقلص من قوته الحيوية كما يقلص القوة الحيوية للقناصين. لكن الهدايا والقرابين يمكنها أن تؤجل انتقام العالم الآخر (هامايون 1990، 404–408). يقود الشامان من قبائل التونغوس مساعده في العالم الآخر في شكل أيل أنثى لجذب أرواح الأيول الأخرى وضمان قنص جيد (ديلابي 1976 67–69)، كما ينظم التونغوس وكذا اليوكاغير من سيبيريا طقوساً موسمية يستخرج الشامان خلالها أرواح الطرائد من الأرواح الحارسة للأنواع الحيوانية ليحتفظوا بها في نوع من الخزائن (سيكالا. 1992، ص. 2–61). إن نظير الشامان ديصانا Desana، المقنع في صورة سيد الطريدة، يعاشر الحيوانات الإناث لكي يحصل على طرائد جديدة للقناصين (رايشيل–دولماطوف. 1968، 161).أما لدى البوروورو (Bororo) شعوب النجود الوسطى من البرازيل فإن الشامان يأخذ صورة حيوان شرس. إذا كان فهداً فإنه

يقتل بأنيابه أو بمخالبه «الأرواح المساعدة». وإذا كانت أفعى من نوع الكوبرا فإنها تلدغ لدغة قاتلة. وهكذا يحصل على الخنازير الوحشية أو الأيول، وفي المقابل قد يتحول الناس إلى غذاء للأرواح. لهذا السبب يقدم لها الشامان قرابين من الطرائد التي حصل عليها ويشبع رغبتها في الانتقام ويبعد بالتالي المرض والموت (كروكر 1985، 221–243). ومن مهام الشامان أيضاً السهر على صحة ومنتوجية القطيع حينما يتعلق الأمر بالمجتمع الرعوي.

وأخيراً، في بعض المجتمعات السيبيرية أو في أمريكا لدى الكواخيرو والمابوش (Mapuche) (من الشيلي) يثير الشامان الرياح والأمطار أو الثلوج لكي يسهل القنص أو لكي يحسن ظروف العيش للقطيع.

2. الشامانية والبستنة.

هنا حيث يدرك إنتاج النباتات كإنتاج الحيوانات، يساهم الشامان في الأعمال الزراعية. فالحدائق والأماكن المزروعة تنتمي إلى «أسياد» أو «أمهات» على الشامان أن يتوسل إليها ليضمن خصوبتها.

ويتبع لذلك طقوساً تصاحب مختلف مراحل العمل الزراعي؛ ويشرف عليها الشامان مثلما هو الأمر عند ياغوا (Yagua) شومايل (Chaumeil، 1983، ص. 215–241). ولدى الهويتشول الذين يقتاتون من الزراعة خاصة، يتدخل الشامان منذ إعداد الأرض للاستهلاك

الغذائي؛ إذ لا يمكن أن نأكل شيئاً ما دون خطر إلا بعد إزالة قدسية المواد الغذائية التي تم قطفها مؤخراً، وبعد تصالح مختلف الآلهة المسؤولة عن النباتات من خلال الهدايا والقرابين والأغاني.

III. الوظيفة العلاجية

1. المرض أو القنص؟

أصبح العلاج الآن هو المهمة الأساس للشامانات، وفي بعض الأحيان يكون هو المهمة الوحيدة. فمن المألوف القول بأن هذه المهمة العامة لدى الشامان قد جاءت فيما بعد لتضاف أو تعوض مهمة القنص، التي تعتبر هي المهمة الأصلية للشامان.

هل الميل الذي يؤسس مهمة العلاج، والذي يقضي بأن الكائن الإنساني، ومنذ الأزمنة الغابرة، يحاول أن يخفف آلام أخيه الإنسان، لاحقٌ على الفكرة القائلة بأنه بالإمكان التأثير على العالم للحصول على الطرائد؟ هل هو فكرة غريبة عن مجتمعات القنص؟ سيظل النقاش مفتوحاً حول هذه النقطة. لنلاحظ الآن بأن المجتمعات الشامانية لا تقدم إلا القليل من الدلائل عن فعالية الشامانات في التأثير على الطريدة.

لكن وبالمقابل تقدّم ما لا يُحصى من الحُجج لتأكيد فعاليتهم العلاجية. ومن المهم أيضاً الملاحظة بأن مجتمعات القنص تقيم علاقات سببية بين المرض والقنص: مثلاً، تعزو قبائل الياغوا من البيرو (شومايل،

1983) والإينوي، المآسي الكبرى إلى عدم احترام القوانين المتصلة بمعاملة الطريدة (راسموسن 1929، Rasmussen).

أما البوريات (Bouriates) فلديها مقولة مرضية (وبائية) مرتبطة مباشرة بالقنص هي نفسها سبب الأمراض التي سببتها الأرواح المانحة للطريدة، في المجتمع نفسه، للقناصين وذلك بإفشاء المرض فيها.

وتؤكد الأساطير بأن مهمة الشامانات الأوائل هي محاربة المرض (كزنكولوف 1903، Xangolov، ذكره ديلابي 1976، 65).

وأخيراً، فإن كل المجتمعات تؤكد من خلال أساطيرها وممارساتها بأن التخصص كان دائماً أمراً ساري المفعول، فهناك من يعالج المشاكل المتصلة بالقنص، ويكونون عادة من الرجال، أما الأمراض فتعالجها النساء. (انظر ص 83–84). وهذه هي عادة الإنوي (من الإسكيمو) والبارويا Baruya (من غينيا الجديدة).

2. المظهر المضاعف للمرض والعلاج.

هناك ملاحظة تفرض نفسها بصدد هذا الموضوع. إضافة إلى التكامل بين الجسد والروح المشار إليه سابقاً (ص6) هناك تصوران للمرض، سواء أكان هذا الأخير جسدياً أم نفسياً: بحيث يمكن تأويله كنقص يعود عامة إلى اختطاف أو تحلّل أو تحوّل للروح، أو يعود إلى

تضخم أو نفخ يسبب ابتلاع عناصر حاملة للمرض[23]. يقابل هذه الثنائية، نوعان من العلاج: تعزيم باطني (Endorcisme) وآخر خارجي (Exorcisme)، الأول هو رجوع الجزء الغائب، أما الثاني فهو رفض أو لفظ العنصر المشوش.

وغالباً ما تتعايش هاتان التقنيتان. وإذا كان البحث عن الروح هو دائماً الموضوع الأساس للأدبيات الشامانية، فيمكن أيضاً للشامان أن يمتص الطرف المصاب لاستخراج المرض وتجسيده وإبرازه؛ الأمر الذي يمكّنه من أن يطلق العنان لحكايات جميلة.

هكذا يحكي شامان من التونغوس كيف أنه أرسل روحَه الدجاجة وروحَه الوزة لتخرجا بمنقاريهما الروح المريضة من داخل جسد المريض (أسينيموف Asinimov، ذكره ديلابي 1976. ص. 57).

لكن الشامان في بعض الأحيان يطبق استراتيجيات علاجية خاصة جداً، أكثر غرابة من كونها متخيلة، لأنها تعكس تصورات خاصة عن المرض والألم والجسد والمجتمع والعالم. في سيبيريا يعالج الشامان التونغوس العقم باختطاف أرواح من العالم الآخر. ولتجنب الحوادث خلال الحمل يقوم مؤقتاً بإخفاء روح الجنين.(ديلابي، 61–63).

المرض في تصور الديصانا (Desana) هو «قشرة رقيقة وغامضة»

(23) يمكن لهذا الابتلاع أن يكتسي مظهرين حسب سبب المرض: هل هو متحرك أم جامد (في شكل إنسان أو حيوان أو وحش)، والمظهر الثاني غالباً ما يكون مرتبطاً بتحولات سلوكية أو اضطرابات نفسية.

تلف جسد المريض، وهي نتيجة تزاوج بين الأرواح، وعلى الشامان تمزيقها. ولتحقيق هذا المبتغى يستدعي الحيوانات الناقرة والعاضة كالسلحفاة والسلور والسنجاب (رايشال- دولماتوف 1968. ص. 209-211).

3. الوقاية والحماية.

للشامان أيضاً دور وقائي؛ فالشامان التونغوس مثلاً، يغرس على طول حدود العشيرة حواجز لامرئية مكونة من الأرواح المساعدة، كالعصافير الحارسة للأفضية، والأسماك الحارسة للوديان وذات القوائم الأربعة الحارسة للغابات.

وعندما يموت الشامان يفزع الناس لاعتقادهم بأن الأرواح تصاحب سيدها إلى مثواه الأخير، وهكذا تنهار الحواجز (أنيسيموف 1952، ذكره ديلابي 1976، ص. 55).

كما يدعي الشامان كونا من باناما بأنه قادر على إحاطة الجزر المأهولة، بخيط رفيع يحميها من الأوبئة.

4. الفعالية العلاجية.

تواجه الشامانات أعراض مرضية مختلفة سواء كانت جسدية أو نفسية، وعلى علاجهم أن ينال التقدير من عدة جوانب: ينظر علم الطب إلى العلاج الشاماني نظرة متعالية خاصة حينما يتعلق الأمر بالأمراض الجسدية، رغم كونه يعترف بفعالية بعض الأعشاب الطبية التي يستعملها

الشامان في علاجاته. وتكون نظرة الطب متواضعة إذا تعلق الأمر بالاضطرابات النفسية والجسدية.

ولكي يستطيع الطب الجسدي أن يقدم رأياً لابد له من أن يجري فحصاً وتشخيصاً قبل وأثناء وبعد تدخل الشامان. وإذا فشل هذا الأخير، علينا أن نستفسر ونتساءل ما إذا كان الطبُّ فعالاً.

ويمكن للتحليل النفسي أن يخبرنا عن إيجابيات وسلبيات العلاج الشاماني، شريطة أن يعتاد على التنظيم العائلي وعلى تمثلات الأشخاص وأن يتعرّف على المرض والموت في هذه المجتمعات.

باختصار عليه أن يكون أكثر صرامة في مقاربته لهذه المجتمعات الغربية، مما هو عليه في مقاربته لمجتمعاتنا[24].

لكن، ليست هناك من دراسات أكثر نسقية لا في الحالة الأولى ولا في الحالة الثانية. إن المجتمعات الشامانية تمنح سلطة كبيرة واستحقاقات مدهشة لشاماناتها.

وعلى الشامان نظرياً أن يشرح كل شيء وأن يتنبأ بكل شيء. ومن المفترض فيه أن يمتلك الوسائل للتخفيف من المرض، اللهم إلا إذا لم يُعلَم في الوقت المحدَّد، أو إذا كان المرض قد تجاوز حده.

لكن، رغم أن فعالية العلاج نادراً ما يرقى إليها الشك، هناك من

(24) لقد اهتم يونغ بالعلاج الشاماني (انظر غروسبيك Groesbeck 1989)، لكن بطريقة نظرية أكثر منها تحليلية.

يميز بين الشامان الجيد والشامان الرديء، وأحياناً بين «الصادق» و«الكاذب». وأحياناً يوصف البعض منهم بالخجل وبالجشع وبعدم الكفاءة، آنذاك يمكن سحب صفة الشامان منهم.

تبين لنا الملاحظة الإثنولوجية أن الشامان رجل دقيق الملاحظة. والجيد هو الذي يأخذ كامل وقته، فالعلاج قد يدوم أياماً وربما شهوراً، ويلائم حالاته وتوقعاته مع تطور المرض مهما تدهور واشتد.

من جهة أخرى، فهو لا يغامر بتشخيصٍ أو فحصٍ قد يخالفه تطور المرض. إن فنه يتوقف على التوقع البعدي، وعلى تقديم شروحاً للأحداث بعد حدوثها أو استقرارها.

وقبل ذلك غالباً ما يكتفي بالإشارة وبموهبة فائقة إلى ما قد يطرأ من طوارئ على أرواحه المساعدة أو على روحه، واصفاً لقاءاتها مع كائنات العالم الآخر، دون ربطها ربطاً دقيقاً بالمشكل المعالج.

وفي جميع الأحوال، يقدم الشامان لمريضه، خطاباً واحتفالاً. فهو يعوض حالة الالتباس والقلق بلوحة رائعة تغمر نفسية المريض. إذ يذكّر بمجهوداته ومعاناته، ويقوم بأفعال تشير إلى الصراع ضد عناصر المرض والرجوع التدريجي للعناصر الحيوية وللتوازن الجديد. فأفعاله وأقواله غالباً ما تكون استعارات حقيقية لسيرورة الشفاء، أو اشتداد المرض. وكل هذا يساعد المريض على صياغة تجربته في المرض وعلى التحكم في مرضه، أو التكيف مع ألمه واعتباره حالة عادية جديدة. وكل هذه

الأمور لها حدود.

إضافة إلى ذلك، عندما يقرر الشامان إيقاف العلاج، باسم سلطته السماوية، فإنه يؤكد بكل سلطته إما النهاية الحتمية (فالأرواح المساعدة حاولت كل جهدها لكنها لم تفلح) وإما المخْرَج السعيد: فالروح ستعود والمرض تمَّ إقصاؤه من جسد المريض (انظر استهلال إن هذا الفصل).

إن تأثير حكم كهذا على المريض، الذي بات ملزماً بإعادة تأويل حالته، يكون تأثيراً قوياً يجعل المريض يعتقد في قوة الشامان: «كيصاليد (Quesalid) لم يصبح ساحراً كبيراً لأنه كان يشافي المرضى، بل لأنه كان يشافيهم بات ساحراً كبيراً» كما كان يقول ك.ل. ستروس عن الشامان كواكيوتل (Kwakiutl) من كولومبيا البريطانية (1949ب).

هناك عنصر آخر يساهم في إعادة التأويل هذا، للأعراض أو للألم، إذا ما افترضنا بأن العلاج لم يقض عليها موضوعياً؛ فإن الأمر يتعلق بلمسات يدوية وجسدية يمارسها الشامان على مريضه، قد تذكرنا أحياناً بمواجهة جسدية حقيقية طيلة مدة العلاج.

وهكذا تمتص الشامانة كواخيرو الأماكن المؤلمة وتنفث فيها التبغ وتخزها بالنار. إنها تمسد الجسد برمته، وتغسله وتمسه وتلامسه باستمرار، الشيء الذي يغير إدراك وأحاسيس المريض ويساعده على التحكم في المرض جيداً.

إذا ما كان «ثمن العلاج» إلزامياً، فإنه يساهم في إعادة التأويل هذا،

ولنا في الشامانية كواخيرو المثال الواضح. إن القرابين التي يقتضيها الشامان، من مجوهرات وماشية...، والمطلوبة نظرياً من قِبل الأرواح المساعدة، تُهدى مباشرة إلى الكائن من العالم الآخر المسؤول عن المرض. وحسب صيغة طريفة: «الأرواح تأخذ من القرابين الروح، والشامان يأخذ منها الجسم». وهكذا تتأسس دينامية رمزية واقتصادية وكذلك اجتماعية لأن ثمن تلك القرابين تقدمها عائلة المريض، الذي يصبح مديناً لها، وهي دينامية تحفز المريض على حيوية جديدة. وبما أن هذا المنطق مقْنع فهو يُضاف إلى فعالية الشامان النسبية (بيران 2001، الفصل 18).

وتكون احتفالات الانتهاء من العلاج هي الأخرى ذات دلالة حيث يجمع الشامان العشيرة بكاملها، ويعلن عن شفاء مريضه ويفرض طقوساً ترمز إلى حدوث الانسجام، وتساهم في ذلك كل من الموسيقى والرقص والعلاقات الحميمة المنسوجة من جديد بين المشافي وجماعته التي جاءت «لتساعده على النقاهة» وتغيير انطباعاته وإحساساته وشعوره بالألم.

«الفعالية الرمزية» لقد استعمل ك.ل. ستروس هذه الصيغة في مقال مشهور له (1949ب) مرتكزاً على تحليل غناء شاماني خاص بالولادة لدى الهنود الحمر كونا (Kuna) نشره هولمز وڤاسان سنة 1947.

ولنلخص هذه الوضعية في المثال الآتي: هناك امرأة في مخاض صعب، يغني لها الشامان الغناء الملائم؛ يتضمن هذا الغناء تصويراً

استعارياً للجسد الأنثوي ويصف معركة «فوق الطبيعية» مفروض فيها تغيير وضع المرأة، فتلد هذه الأخيرة. تعود هذه الفعالية، إذا ما استعملنا ألفاظ المؤلف (المصدر نفسه، ص. 223) إلى «خاصية ترابطية تملكها بنيات متشابهة صورياً، يمكنها أن تشيّد في مختلف مستويات الكائن الحي بمواد مختلفة، من سيرورات عضوية، ونفسية لاشعورية، وأفكار تأملية». لو كان للغناء والنسق البيولوجي بنيات مماثلة، لاستطاع الأول أن يقدم سيرورة تعيد الثاني إلى حالته الطبيعية بعد أن زعزعته عوامل مرضية. لكن هذا التصور أثار موجة من الأسئلة والانتقادات منها : متى تم إثبات تماثل بنيوي بين العضوي والأسطوري؟ وما هي الخصائص الترابطية بين بنيات متماثلة؟ أيتعلق الأمر بعلاج وهمي أم باسترخاء؟ أمام غياب الأجوبة، لنعتبر هذا المفهوم المفارق فرضيةً. علاوة على أننا لم نعثر على أمثلة متشابهة في حالة الكونا التي أثارت هي بنفسها عدة انتقادات منها أن الغناء يتم في لغة سرية لا تفهمها مبدئيا المرأة الحامل.

IV. الشامانية والحرب

يمكن للشامانات أن يتورطوا في نوعين من الحروب: الحروب اللامرئية أو الحروب الواقعية. ويمكن التورط فيهما معاً.

الحروب الأولى تعكس تصوراً خاصاً لبعض الشعوب والذي يقضي بأن الشفاء أو المواد الضرورية لاستمرارية المجتمع تأتي من الجماعات

العدوة. حينها يتحول الشامان إلى محارب لشامانات آخرين ليضمن بقاء جماعته. هذا التصور يفترض هجومات سحرية متتالية ويتزامن مع حياة اجتماعية حيث تحتل النزاعات والصراعات مكانة كبيرة، ويمكنها أن تكون مبرراً أو دافعاً للحروب الواقعية في آن واحد.

حسب الأشوار (Achuar)، من الإكوادور يقوم الشامان بإرسال الأمراض التي يقتلعها من أهله إلى أعداء جماعته... وهكذا تتحرك في أجواء الأشوار أسهم المرض اللامرئية بدون انقطاع ويمكنها أن تصيب أهدافها في كل لحظة، وتحصي لنا الإتيولوجيا (علم أسباب المرض) أنواع الأسهم السحرية التي يمكن للشامان أن يمارس سحره من خلالها.

إن التصريح بمصدر الأسهم يمكنه أن يعلن الحرب، كما يعزو الأشوار الموت المفاجئ للفعل المباشر للشامان العدو. فهل يجب أن يقصى وينتقم منه؟ (دي سكولا ولوري 1982).

كذلك أمر الشامان الباروبا (Baruya) في غينيا الجديدة، فهو يخوض الحرب السحرية ضد الشامان الأعداء الذين يفترض فيهم أنهم أسباب المرض. إنه يهاجم أنداده ليلاً بعدما يتنكر في شكل حيوان كاسر. وبواسطة قصب الباجو والأسهم يقذف قرية الأعداء بالأمراض التي استخلصها من أجسام مرضاه. وإذن فالشامان هو «سبب الحرب لأجل مصلحة الجميع» (نفسه 102). نلاحظ في هذه الحالات، بأن

الشامان يسبب للآخرين الأمراض التي نطلب منه أن يُشافيها، فالهجوم والعلاج يتالفان فيما بينهما بشكل حميمي.

كما يمكنه أن يأخذ من الآخرين ما يمنحه لذويه، وفق مبدأ الاختتال[25] (prédation) كأصل للنزعات: «تقتضي بعض العلاجات، عند التونغوس، أن يسرق الشامان نفس شخص في صحة جيدة يمنحها إلى نفس شريرة بديلاً لنفس مريضة سرقها منه الروح». في سيبيريا يسرق الشامان روح الأجنة لأمهات غريبات ليمنحها لنساء عاقرات من عشيرته (ديلابي، 1976، ص. 41–61). يفترض شعب الديصانا بأن العالم الآخر يتبادل الطرائد مقابل الأرواح الإنسانية. ولتعويض هذه الخسارة المستدامة، لابد من الحصول على أرواح من قبائل مجاورة. وهنا يكمن دور الشامان. (رايشال ودولماتوف. 1968، ص. 160). ويمكن أيضاً الرجاء من الشامان إيجاد حل لنزاع حربي واقعي أو إيجاد طريقة لمعالجته، فينظم الشامان طقوساً تسمح له بنقل السلطة السحرية إلى المحاربين، وإلى رؤسائهم وأسلحتهم. هذه هي حالة الكواخيرو والبارويا.

بعض المجتمعات من غويانا مثلاً، وفي مقارنتها بين الشامانية والحرب، تنظر إلى طقوس تهيئ المحاربين والشامانيين نظرة واحدة،

(25) الاختتال: هو حالة الكائنات التي تعيش مما تقتنصه اختتالاً من كائنات أخرى بطريقة القنص.

فهي تطلق الألفاظ نفسها على فعل الشامان والقناص والمحارب، أي، كل منهم يحارب الأرواح أو الحيوانات أو الأعداء، وهذه الأدوار الثلاثة يمكنها أن تتجمَّع عند الشخص نفسه.

وهناك آخرون، في الأمازون مثلاً، يقاربون عن طريق التماثل بين الأرواح الإنسانية ضحية الحروب وبين الأرواح الحيوانية المتدخلة في الشامانية.

٧. سُلَطات أخرى للشامانية

1. الدور الجنائزي.

من بين الأدوار الهائلة للشامان دور مرافقة أرواح الأموات إلى مثواهم الأخير لدفنهم. هذا الدور الجنائزي يمكنه أن يتدخل حسب المناسبات إذا ما رجعت روح الميت إلى الأرض لمعاكسة الأحياء. ويمكنه لذاك الدور أن يكون نهائياً.

هكذا، وبعد خمسة أيام من وفاة مريض قام الشامان هويتشول من المكسيك بالبحث عن روحه وأرجعها مرة أخرى ضمن الأحياء؛ وغالباً، ما يكون ذلك، كما يقال، في شكل ذبابة تصف حركاتها المسالك التي قطعتها الروح، وتلك التي ستقطعها في العالم الآخر.

عند قبائل الغولد (Gold) في سيبيريا يتم السفر على مرحلتين. في اليوم السابع بعد الوفاة يضع الشامان الروح على أريكة صغيرة حيث

تمكث ثلاث سنوات إلى خمس، ثم في المرحلة الثانية يذهب الشامان القوي للبحث عنها، لأنها تكون قد فرت من مكانها. ثم يقدمها إلى سكان قرية الأموات (لوباتان Lopatin، 1922، ذكره ديلابي 1976). ثمة شعوب أخرى تؤكد بأن شاماناتها تمنع عودة أرواح الأموات وذلك بسدِّ منافذ عالم الأموات.

وغالباً ما يكون الدور الجنائزي لشامان سيبيريا كبيراً. إذ عليه أن يضمن «إعادة توجيه» الأرواح الإنسانية والأرواح الحيوانية حتى تستطيع أن تولد مجدَّداً في عالمها الخاص (هاميون 1990). وقد نجد في أماكن أخرى تصورات مماثلة لكنها ليست دوماً بهذا الوضوح.

هذه الوظيفة تمنح للشامان فرصة التلاعب بالمجتمع، فاستماعه لرغبات الأموات يمكّنه من إكراه الأحياء واستغلالهم فمثلاً: لقد علم شامان ناني (nanai) من سيبيريا من روح ميت أنه قد سُرق يوم كان حياً من قِبل عائلته؛ فأكره الشامان هذه الأخيرة لتعيد المسروق إلى أقرباء الهالك.

ولا يمكن للأرملة في المجتمع نفسه أن تتزوج مرة أخرى مادامت روح الزوج الميت لم تستقر بعد، وإلا جلبت تلك الروح الغيورة الشرّ على الأرملة وأهلها.

إن دور الشامان إذن هو مراقبة ذلك الاستقرار واتخاذ قرار الزواج

(غاير Gaer ، ضمن هوبال وفون صادوفسكي منشورات 1989). ويمكن للوظيفة الجنائزية للشامان أن تمتد إلى عالم الحيوانات، إذ عليه في بعض الأحيان خاصة في القرابين التي تصاحب جلسات الشفاء أن يقود روح الأضحية إلى العالم الآخر. هكذا يتصرف التاتار من ألتايك (سيكالا، في سيكالا وهوبال. 1992، ص. 4).

2. التنبؤ:

الكثير من الانتصارات التي تعزى للشامان هي في الواقع مرتبطة بقدرته على التنبؤ. إنها قُدرة تُمنح له بواسطة أحلامه، ومساعديه، وكذا قدرته على قراءة العلامات في جذور النار، ودخانه وفي المرايا... وهكذا يعلم أين تختبئ الطرائد التي باتت قليلة، ويعلم المرحلة الملائمة للقنص، وأين توجد روح ميت ما أو ما الذي نزع روح كائن ما، وكذا أين توجد الأشياء أو الحيوانات التائهة أو المسروقة، وكذلك من هم اللصوص. هذه القدرات تخول له دوراً اجتماعياً أو سياسياً وسلطة كبيرة للتلاعب بالناس.

يتنبأ الشامان الكواخيرو بالأماكن المحفوظة لأضرار العالم الآخر حيث يبني خانة جديدة بها يراقب النظام الجماعي (بيران 1992، 230). أما لدى الهويتشول فيتنبأ الكافيتيرو kavitero وهو «شامان رئيس» في حلمه بالحاكم الجديد للجماعة. وعن طريق التنبؤ يؤكد

الشامان من التونغوس الاختيارات السياسية «لمجلس العشيرة» (ديلابي، 1976، ص. 71).

إن الدور الإصلاحي للمودانغ (Mudang) الكوري (انظر ص 101) يعبر عن ذاته بواسطة التنبؤ (غيلوموز269،13،1983، Guillemoz). فالسلطات التنبؤية تشرح لنا ،جزئياً، لماذا بات بعض الشامانيين زعماء مهدويين ومرشدي الهجرات الكبرى في سيبيريا والمندشوري (لوط- فلاك. 1968 ذكره ديلابي 1976، ص. 74).

VI. إيجابيات الشامان وسلبياته

1. هل الشامانية سبب للاغتناء؟

الشامان عامة، لا يكافأ حينما ينظم الطقوس الجماعية. فهو مكافأ في الغالب حينما يتدخل بشكل خاص. والمكافآت تختلف من مجتمع إلى آخر، لكنها ليست أجوراً بسيطة البتة. إذ يتعلق الأمر هنا مثلاً بتوفير الأعشاب المهلوسة المستهلكة خلال العلاج. وفي مكان آخر يجب القيام له بمهام لا يستطيع الشامان القيام بها بسبب وظيفته. وهذه المكافآت غالباً ما تحمل قيمة رمزية مرتبطة بفعالية الجلسة نفسها، وتصلح في بعض الأحيان للتخفيف من آلام الشامان أو لمراقبة فعاليته كما يقال.

وهكذا، فمكافأة نجاح الشامان لدى شعب الأشوار تتجلى في تأدية

كل دين للاعتراف تجاهه. وإذا لم يتم ذلك فمعناه نكران حظوته وكفاءته (ديسكولا ولوري، 1982). هناك أيضاً المخاطرة بمواجهة انتقامه: «يجب الاحتياط من إثارة غضبه برفض المساهمة في أعماله الشاقة أو في مكافأة خدماته بشكل سيئ.. إن مكافأة العلاج يهدف إلى ضمان التواطؤ التام» (كريبو Crepeau، منشورات 1988، 110).

وغالباً ما تصاحَب العلاجات الشامانية بالحفلات والهدايا التي يستفيد منها الشامان أو عائلته.

وهذا ما يفسر الموقف المحافظ الذي يتبناه الشامان ضد كل تغير ليدافع عن امتيازاته. والشيء نفسه أكد عليه بعض المؤلفين السوفيات فيما يتصل بالشامانات في سيبيريا (خاصة صوصلوف Suslov، ذكره ديلابي، 1976، ص. 79). مقابل ذلك يؤكد شيروكوغوروف (1935) الذي مارس ملاحظة التونغوس بأن الشامانية تعيش التفقير!

وهناك العديد من المجتمعات تندِّد بجشع شاماناتها. «إذا مرضت الماشية تسمن الكلاب، وإذا مرض الإنسان يسمن الشامان»، هذا ما تقوله حكمة (ديوزيجي Dioszegi 1960، 10) ويقول الكواخيرو مستنكرين سلوك بعض ممارسيهم «هناك شامانات لا يعرفون إلا أكل الجواهر».

2. مراقبة السلطة الشامانية.

بالنظر إلى السلطات التي تمنح للشامانات، فإن مسؤوليتهم الشخصية تغدو عظيمة. لكن بالنظر للمنطق الخاص بالشامانية، فهم لا يدخرون جهداً لإثبات أن سلطهم تبقى محدودة، وأنهم تحت رحمة الإرادة الجيدة للمساعدين الذين يتوقفون بدورهم على الآلهة أو الأرواح... إنهم حلقة من سلسلة تربط اللامرئي بالمرئي. وهم باسم العالم الآخر يملكون الحرية للقيام بأي شيء وقول أي شيء، غير أنها حرية محروسة.

بيد أن الموقف من الشامانات غالباً ما يكون ملتبساً. إنه خليط من التقدير والحذر. وبما أننا نطلب منهم المستحيل أو الاستثنائي فإنه من السهل عليهم أن يشتطوا في الجانب الاقتصادي أو السياسي أو الجانب النفسي. إن موقفهم لفعل الخير يمكنه أن يتزامن مع رفضهم الفعل أو محاولة فعل الشر حتى؛ فالسحر الشاماني يمكنه أن يمارس على أعداء الجماعة لكن يمكنه أن يُمارَس على أعضاء هذه الأخيرة أيضاً.

لهذا، يحاول كل مجتمع مراقبة شاماناته، أحياناً مراقبة صارمة. وكل مجتمع يتخيل الوسائل الكفيلة بحيادهم، لإبعادهم، وأحياناً أخرى لإقصائهم، إن هم تجاوزوا الحدود. تلك هي حالة بعض الهنود الحمر من الدنوب الغربي للولايات المتحدة، مثلاً عند اليوما (Yuma) من أريزونا (حسب د.فورد. D. Forde 1931، ذكره يوتابي 1950. ص. 34).

فمن أجل إقصاء شامان متعسّف تخيل الكواخيرو طقساً لـ «إبطال الشامانية»، وفيه يقوم شامان يلعب دور المعزم بإزالة الروح الشريرة من

جمجمة الشامان المعني (بيران، 2001).

ولنتذكر أن لدى شعوب سيبيريا تشارك الجماعة في تجهيز الشامان. وبذلك تملك الوسائل لمراقبة كفاءته وترقياته.

VII. وفاة الشامانات

في كل مكان تقريباً، تصاحب وفاة الشامانات طقوس خاصة، ومصيرهم في العالم الآخر ليس هو نفس مصير الناس العاديين. هذه الطقوس وهذه المواقف تعكس التصورات التي يحملها كل مجتمع عن شخص الشامان، كما تعكس الطرق التي بها كان الشامان يتواصل مع العالم الآخر، والسلطات المخوّلة له.

كان الخانتي (Khanty)، والمانصي (Mansi) من سيبيريا يدفنون موتاهم من الشامان في مقابر مشتركة، لكنهم كانوا يحتفظون بملابسهم وأدواتهم في مخزن أو محلّ تم إنشاؤه خصيصاً لذلك بمحاذاة القرية. يقال في بعض الأحيان بأن روح الشامان الخانتي لا تفنى، لهذا يحتفظ له بملابسه في صندوق شبيه بالصناديق التي تحفظ صور الأرواح العائلية. لقد كان الشامان إذن موضوع تقديس للأجداد (صوكولوفا Z.P.Zokolova في هوبال وفون صادوفسكي، منشورات 161).

أما الشامان من البورورو (Bororo) عند موته، فبدل أن يصبح أروي (Aroe) أي عنصراً إيجابياً، يصبح مايريبوي (Maereboe) أي

روحاً شيطانية تسكن الأرض. ويعكس هذا المصير المشؤوم مشاعر البوروروالذين يؤكدون على ازدواجية شاماناتهم، فهم سريعو التحوّل إلى سحرة، ولذا لابد أن تغادر العائلة القريبة للشامان المتوفى القرية لفصل وربما دائماً، وتبقى زوجته مدنّسة إلى الأبد.

وأخيراً، إذا كان الشامان قاسياً طيلة حياته فعظامه ستدفن كما هي في مكان منعزل بعيد، بدل تنظيفها وتزيينها ووضعها في بحيرة أو كهف كما هو الأمر بخصوص الآخرين (كروكر Crocker، 1985، ص. 212–215).

ويضع الكواخيرو التبغ في فم ويدي الشامان المتوفى حتى لا تتيه روحه فوق الأرض بحثاً عن التبغ. ويقولون أيضاً عن شامان ميت كان يمارس طقوس الاستسقاء طيلة حياته بأنه يستطيع أن «يتحول إلى مطر» عكس الناس العاديين (بيران 2001، 51–146).

VIII. الشامانات الرجال والشامانات النساء

تدعي الشعوب، حيث أن أغلبية الشامانات نساء، بأن العلاقة قديماً كانت معكوسة. فإذا كان صحيحاً بأن الشامانات من النساء الآن قويات، فلأن الرجال كانوا كذلك سابقاً. بعض المؤلفين يرون في ذلك الدليل على أن الشامانية في الأصل كانت مرتبطة بالقنص، الخاص بالرجال، وعلى أن الأمور ليست واضحة بما فيه الكفاية.

يبدو أن الشامانات كانوا في سيبيريا ولمدة طويلة نساء، علماً بأن أغلب

الملاحظين، رجال أو نساء، المتأثرين بإيديولوجيا المخبرين الرجال أو الذين يرضخون للفرضية المتعلقة بالقنص فضلوا اعتبار أن الشامان السيبيري الأمثل كان رجلاً، باعتبار أن المرأة لا يمكنها إلا أن تكون شامانا صغيراً، أو امرأة ممسوسة، أو على الأكثر ساحرةً.(هامايون. 1990، ص. 447–451) والحال أن هذه المجتمعات تقوم بتمييز مهم: إذا كانت الأرواح المساعدة للشامان الذكر هي أرواح حيوانية فتلك المساعدة للمرأة هي أرواح ميت ما (نفسه، ص. 450). هذه المعطيات وأخرى تدعونا إلى استثمار الفرضية القائلة بأن هناك تقسيماً مبكراً للمهام وفق الجنس.

هذا لا يمنع النظر إلى سلطة النساء الشامانات، على الأقل من زاوية الرجال، باعتبارها سلطة محدودة، وأحياناً بسبب دلالتها السلبية المتعلقة بدم الحيض، كسلطة أكثر غموضاً من سلطة الرجال.

العديد من الكتاب يؤكدون فيما يتصل بالإسكيمو (الإنوي) أن قتل أو جرح الأرواح الشريرة هي مهام الشامانات من الرجال؛ لذا كانت النساء الشامانات أقل شهرة، لأن استعمال الأسلحة يعد نشاطاً ذكورياً... حتى ولو كان في مقدور النساء الشامانات التنبؤ هل سيكون القنص جيداً أم لا، فالرجال بمفردهم يستطيعون تحديد الطرائد وقنصها. إضافة إلى ذلك، كان الرجال معالجين في حين لم تكن النساء إلا متنبئات بسيطات (تايلور في هوبال وڤون صادوفسكي، 1989).

وأخيراً هناك تنافر بين الخصوبة، وهو مجال النساء، والقنص أو القتل

الخاص بالرجال (أوسطن. Oosten ، نفسه، ص. 334). لكن القراءة المتأنية للمصادر وللملاحظات الجديدة قد تدعو إلى إعادة النظر في هذه اليقينيات (صلاح الدين دانكلور 1988، 1986، S. d'anglure).

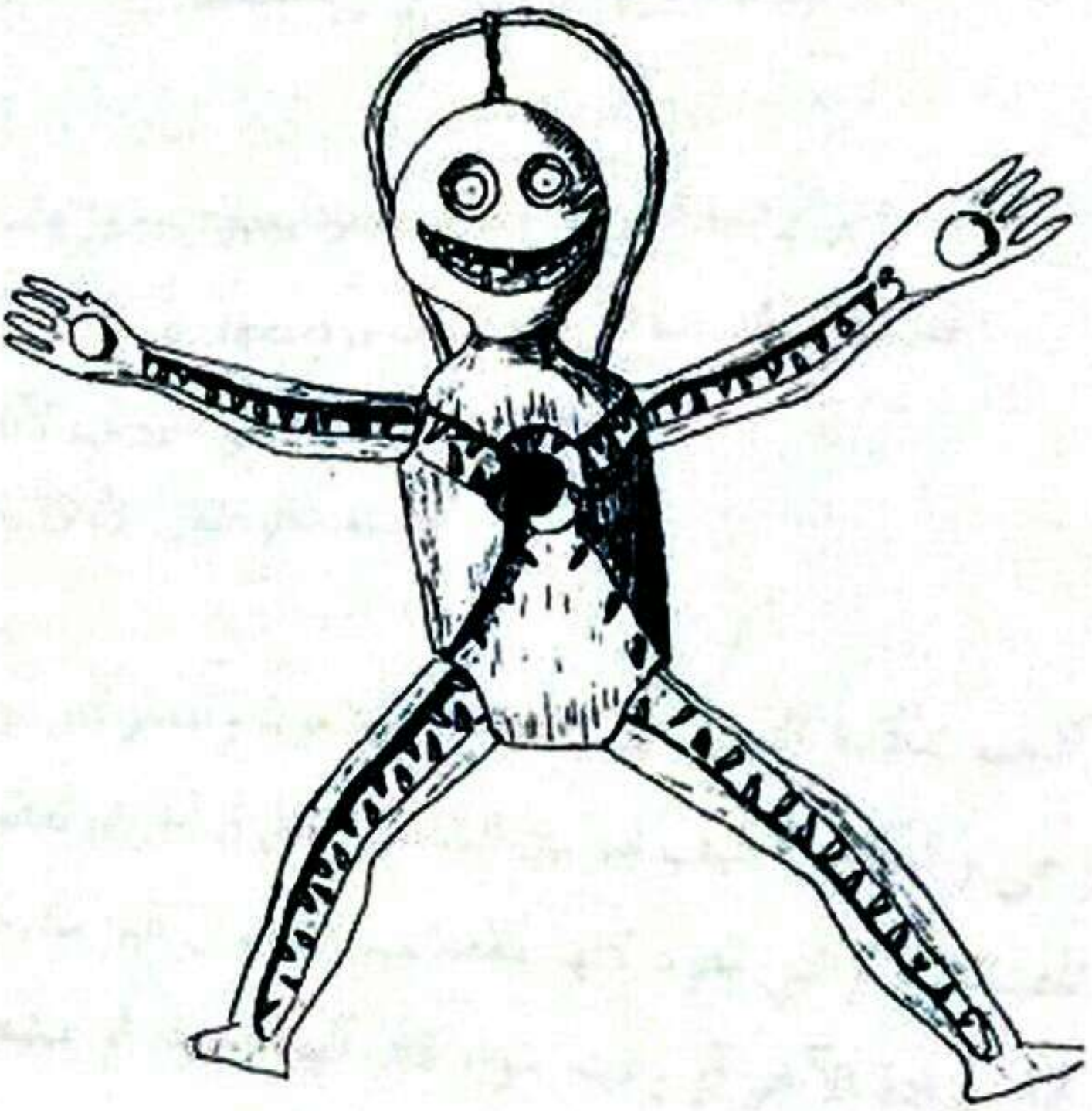
من الواضح أن تأنيث الشامانية كان يحدث أحياناً. هذه هي حالة المابّوش Mapuche من الشيلي فيما يبدو، وحالة الكواخيرو، حيث نجد الآن من بين عشرة شامانات ثماني نساء. في الحالة الأولى يعود هذا التأنيث إلى تمسيح الناس (ميترو 1967). وفي الحالة الثانية جلبت التراتبية المتنامية للمجتمع، نتيجة تراكم غير متكافئ للماشية، الرجال نحو السلطة الاقتصادية أو السياسية وحولت أنظارهم عن الشامانية (بيران، 2001، ص. 234).

وذهب بعض المؤلفين إلى ما هو أبعد من ذلك، ففي نظرهم يعني تأنيث الشامانية هامشيتها أو انحطاطها. هكذا يميز إ. لويس (1971) داخل «ديانات الوجْد» التي تندرج ضمنها الشامانية بين «الطقوس المركزية» و«الطقوس المحيطة». فإذا كانت الشامانية مركزية كان الشامانات رجالاً ويكونون نخبة؛ وإذا غدت الشامانية هامشية (أو مرفوضة) سيستولي عليها النساء اللائي يعبرن عن مكبوتاتهن أو طموحهن ويحاول تحسين مقامهن. هل هذا تعميم متعسف؟

والمؤلفون أصحاب التيار التطوري اختلفوا فيما بينهم لمعرفة من كان يحتل في الأصل مكانة ومهمة الشامان، النساء أو الرجال فمثلاً:

في نظر البعض، مثل ب. ويلهام شميدت (P.W. Schmidt) كان الشامانات نساء لأن المجتمع كان أميسياً [هناك حجة أخرى تدعم هذه الفرضية لدى الشعوب السيبيرية وهي أن هذه المجتمعات تستعمل الاسم نفسه: أوديغون (Odigon) أو أوداغان (Udagan) لتسمية الشامانات النساء في حين لدى هذه المجتمعات ذاتها أسماء مختلفة للإشارة إلى الشامان الذكر (هامايون، 1990، ص. 142)].

أما الآخرون فيعتقدون أن الرجال هم أصل الشامانية، ونعرف مسبقاً حُججهم ذات الطابع الدائري: أصل الشامانية هو القنص؛ وصباغة العصر الحجري القديم تثبت ذلك، والقنص ممارسة ذكورية (انظر . 15–16).



«قناع» إنوي يمثل ما بداخل الجسم المكوّن من ممرات ذات أسنان «لشامان أثناء عمله في العالم الآخر. (من خشب ق. 19؛ متحف فولكهيركوند (Völkerkunde)، هامبورغ؛ حسب روسلو وآخرين (Rousselot)، أقنعة الإسكيمو من ألاسكا، دانيال أميز(Danièle Amez) منشورات، 1991، ص. 262–263) انظر ص. 65.

الفصل الخامس
الشامانية والسحر والتملك

«... على أرضية الدين... لابد من القيام بمجهود يتجاوز هذه الخصائص الخارجية التي لا يمكننا سوى وصفها..»

كلود ليفي ستروس، الأنثربولوجيا البنيوية. الجزء الثاني. 1973، ص. 74.

كيف يمكننا التمييز بين الشامان المشعوذ والمملوك، والوسيط الروحي والكاهن؟ كيف نميز بين الشامانية وطرق أخرى تعالج الشقاء أو المصائب، والتي تعود كلها بالمصائب إلى قوى غير مشخصة، أو إلى آثار إرادة الآخر أو رغبته سواء كان آلهة أجداد أو مشعوذين أو أعداء...؟ هذه التساؤلات تثار باستمرار (من قِبل هوش Heusch 1962–1971 وزامبليني مثلاً Zempleni 1984) وهي تشير إلى المشكل العويص للحدود[26].

لمحاولة الجواب على هذه التساؤلات، لابد من تعريف المسّ أو التملك والشعوذة والكهنوتية باعتبارها أنساقاً، كما فعلنا ذلك بصدد

(26) نستعمل هنا كلمة «مشعوذ» بالمعنى الإثنولوجي الذي يقصد الشخص القادر على ممارسة سلطات شريرة. وليس المعنى الدارج والشعبي الذي يفيد «الشخص الذي يمارس ألعاباً سحرية ذات طابع بدائي (منجد روبير الصغير. 1991).

الشامانية، علماً بأن الأمر لا يتعلق إلا برؤوس أقلام وبتوجيهات عامة: أما الواقع فيقدم مظاهر أعقد يجب موضعتها بالعلاقة مع هذه النماذج.

I. الشامانية والشعوذة

أسباب المصيبة في الشامانية هي عادة كائنات من العالم الآخر، والشامان ما هو إلا وسيط بين قطبي العالم المختلفين من حيث المبدأ. أما في الشعوذة فالعلاقات بين أصل الشر (المشعوذ) والضحية (الممسوس) أو المعالج (المعزّم) هي علاقات «داخلية». ذلك أن البشر هم الذين يسببون المصائب أو يعالجونها. وحتى لو ساعدتهم كائنات من العالم الآخر، كالشياطين أو الأرواح الشريرة أو المتواطئة، ولو كانت من «سفاكي دماء الأرواح» فهي قبل كل شيء من طبيعة إنسانية ولا تتعارك إلا فيما بينها[27].

ومع ذلك يتم الحديث عن الشعوذة الشامانية، ففي بعض الحالات تساعد تمثلات الشر على فهم لماذا يكون الشامان شريراً، لكن في هيئة محارب لا في هيئة مشعوذ، وهو يصارع الأعداء أسباب المرض قصد إنقاذ الجماعة. لكن خارج هذه الحالات، يمكن للشامان، كما نقول غالباً، أن يكون مساعداً من قِبل «مشعوذ» قادر على القتل من

(27) حتى لو كان علينا أن نميز بين نوعين من المشعوذين، كما تعلمنا ذلك الأنثروبولوجيا الإنجليزية، Sorcerer وهو ذاك الذي يمارس سحراً تجريبياً بواسطة آليات مناسبة وWitch وهو الذي يقوم بأعمال لا يدركها بواسطة مواهب فوق طبيعية لا يقصدها بالضرورة.

مسافة بعيدة، وقادر على أن يرسل الأمراض سرياً لأعدائه أو قادر على مهاجمة شامانات أخرى. هذا الشك هو الثمن الذي يدفعه الشامان مقابل السلطة الممنوحة والتجاوزات التي يمكنها أن تتم على يده.

لنتذكّر بأن على الشامان ديصانا (Desana) أن يحصل على أرواح من قبائل مجاورة لأجل حاجيات القنص. وعندئذ نشك في كونه قد يستغل الأمر ليحقق انتقامات شخصية (رايشال- ديلماتوف. 1968، ص. 161).

حسب الأشوار الذين يمارسون «شامانية عدوانية» هناك بعض السهام اللامرئية التي يرميها شامان عدو لا يراها الشامان المعالج. وهذا ما يفسر بعض حالات الفشل لدى الشامان المعالج، لكن الأمر يبرر الشك في كونه لا يقوم بما يجب للدفاع عن أناسه (ديسكولا ولوري 1982، ص. 191).

«وكلما نحّى الشامان ياغوا (Yagua) بواسطة شعوذته الآخرين المنافسين له، كلما بات قوياً، ذلك لأنه يجمع «سلطاتهم» فيتوطد موقعه التراتبي مقارنة بعدد ضحاياه...» (شوملي 1983. ص. 316).

إن الشك في شامان بأنه أصبح مشعوذاً من قبل أناسه معناه إدانته والقضاء عليه.

فعندما يعتقد الهويتشول بأن الشامان يفضل الكييري (Kieri) (وهو عشبة ذات تأثير خطير) على البيوطل العشبة المهلوسة التقليدية، يتهمونه

بالشعوذة ويلطخون سمعته. وهذا الاتهام قد يؤدي إلى الموت، إذ هناك من المجتمعات من عُرف عنها قتل الشامان الذي أصبح مشعوذاً.

إن دخول وانتشار الشعوذة داخل زمرة، عادة ما يصادف احتداد التفاوتات الاجتماعية، حيث ينمو الحذر، ويفترض كل واحد أنه يريد الاعتداء على الآخر سرياً ومن مسافة بعيدة.

وعلى كل حال، فمفهوم «الشعوذة الشامانية» يساعد على تفصيل ما هو اجتماعي ومعالجة البؤس والمصائب. وإذا كانت الشامانية لا تعالج المرض في بعده الاجتماعي إلا لماماً، فإن الشعوذة وفي المقابل تكثر من ذلك.

II. الشامانية والتملك

المس أو التملك يشبه الشامانية، فهو ضرب من التحالف مع اللامرئي. وفيه يتم التواصل بين العالم الآخر، وهذا العالم بواسطة شخص مسكون رغم أنفه بكائن لامرئي أي كائن رباني، من الأسلاف، أو من الجن، أو من الشياطين... ولا يمكن التعرف على هذا الكائن إلا من خلال المختص. وإذا لم يتم تحديد هويته أو كان كائناً شريراً أو غير معروف، فستبقى هذه الحالة المقدَّمة غير مراقبة ومشؤومة. وآنذاك يُطبق التعزيم. هذا ما نقوم به في أوربا مع أولئك الذين «يمسهم إبليس». ويمكن مراقبة حالة المس هذه ومعالجتها بواسطة طقوس ملائمة، آنذاك

نتحدث عن «المس الطقوسي» ولكن قد نتحدث أيضاً، وبطريقة فجة، عن «المس» فقط. إن عيب كلمة «مسّ» أو «تملك» هو كونها تشير في الوقت نفسه إلى الحالة الفردية وإلى الطريقة الخاصة في التعبير بواسطة الجسد عن المصائب، وإلى نوع من التواطؤ مع العالم الآخر، الذي يمكنه أن يشكل نسقاً من العلاج للبؤس والمصائب.

حسب الأمثلة الإفريقية، يبدو «اجتياح المس» باعتباره مرضاً أو ألماً، عندما يتعرف المعالج على الكائن من العالم الآخر الذي، كما يقال أحياناً، عوَّض روح الممسوس أو أصبح ندَّه، آنذاك يقتضي العلاج تحويل التواصل العشوائي والمفروض خلال جلسة تأهيل إلى تواصل مقصود وإرادي. وحينها يتحول المس المرضي إلى مس طقوسي فيستلب الممسوس نهائياً الكائن من العالم الآخر (كائن رباني، من الأسلاف أو من الجن..) فيصبح «مرتبطاً بشخصه بشكل لا رجعة فيه»، (زامبيليني، 1984). ويمكنه أن يجسده وأن يغدو مطيته كما يقال أو عبده أو زوجته. ويستفيد من هذا التواطؤ كل من الممسوس وكذا المجتمع، (انظر لايريس Leiris، 1958).

فيمَ يختلف النسق الشاماني عن التملك؟ أولاً: الشامانية نموذج نسقي بصلة مضاعفة مع اللامرئي، فهي عبارة عن صلة روحية وصلة عن طريق الأرواح المساعدة.

ثانياً: يبقى التواصل مبدئياً تحت سيطرة الشامان، وبكل إرادة

وفعالية. وعليه أن يبقى فعالاً في العالم الآخر حتى ولو تلقى في أول الأمر معلومات بطريقة سلبية، فمساعدوه هم مجاوروه، ويمكنه أن ينوع علاقاته مع كائنات العالم الآخر.

على العكس من ذلك، التملك خضوع. فالمملوك من طرف الجن لا يحكي ما شاهده إلا نادراً. وشخصيته تُنَحّى أثناء حلول الجن الرباني أو الروحي الذي يمثله ويبقى خاضعاً للسلطة القاهرة للامرئي.

ثمّة اختلاف آخر؛ ففي الكثير من المجتمعات، تكون الشامانية هي الطريقة الوحيدة لقيام تواطؤ مع العالم الآخر ولمعالجة المصائب. في مقابل ذلك، يتعايش التملك مع أنظمة أخرى، فبجوار المعزم أو سادن الطقوس يمارس التملك وطقوسه أفعالاً أخرى مختلفة في معالجة مصائب أُخر. لقد سعى العديد من المؤلفين إلى تنظيم الاختلافات بين الشامانية والمس أو التملك في شكل أنساق.

حسب لهوش (L. de Heusch) (1971) هناك ثلاث نقائض «كلاسيكية» بينهما: الشامان يبحث بذاته عن الجذبة أو الحال، في حين أن الآلهة هي التي تنزل على الممسوس؛ الشامان يصعد نحو الآلهة في حين أن الإله هو الذي ينزل في المملوك: «الشامانية ميتافيزيقا معراجية تجعل الإنسان متساوياً مع الآلهة في حين أن المس تجسيد أو تقمص».

يأخذ الشامان روحاً انطفأت في حين أن الجن الرباني يمتلك جسد المملوك. هناك تقابل رابع أضيف إلى هذه اللائحة، وهو التقابل بين

طرد الجن (exorcisme) والتملك من الجن (adorcisme) [28]. وهذا تقابل يسمح بالتمييز بين نوعين من الشامانية، الواحد منهما يضمن «عودة الروح» والآخر يزيل «حضوراً غريباً عن الذات» كما يسمح بالتمييز بين نوعين من الامتلاك، الأول يتم «بتبني روح جديدة» والثاني «بإزالة روح غريبة عن الذات».

يميز الإثنوموسيقي ج. روجي (G. Rouget 1980) بين الشامانية والتملك عن طريق الموسيقى. ويؤكد بأن الشامان يخلق موسيقى أو غناء يختلف في كل مرة، في حين يتوصل المملوك من جماعته بموسيقى متماثلة دائماً. الأول يبدع الموسيقى أما الثاني فيخضع للموسيقى.

على العكس من ذلك، يجمع إ. لويس، المفضل للسياق الاجتماعي، الامتلاك والشامانية تحت يافطة «ديانات الوجد» أو «تقديس الامتلاك»، وحاول أن يوضح بأن التمييز بينهما أمر لا دعامة له (1971، الفصل الثاني) ولتبيان هذا الغرض اكتفى بجانب واحد من النسقين، وهو علاقة الشامان والمملوك «بالأرواح». وهذا الاكتفاء يوحي حقاً بوجود تشابهات. فالأرواح المساعدة تتكلم أحياناً محل الشامان: «إنهم يتكلمون من فمي» أو «لاأتذكر شيئاً»، وهذا ما يؤكده الشامان كما يؤكده المملوك. ويؤكد عليه التونغوس والإسكيمو والتوكشي،

(28) لأغراض ترتبط بالمعنى، نفضل استعمال «endorcisme» على «adorcisme»، رغم أن سوابق الكلمتين «ex» التي تفيد «خارج» مثلما هو الأمر في «exorcisme» (التعزيم لإخراج الجن) و endo «داخل» هي من أصل لاتيني وإغريقي.

كما لاحظ ذلك لويس (المرجع نفسه) بأن الأرواح تدخل في جسد الشامان. وهو كذلك لدى الهنود الحمر، خاصة في المناطق التي تستهلك فيها الأعشاب المهلوسة، وهذا أمر له دلالته.

إذن من السهل العثور على النقط المشتركة بين الشامانية والتملك، إذا ما نحن قارنا بينهما، كما نفعل غالباً، نقطة نقطة أو جانباً جانباً أو إذا ما اكتفينا فقط بوظيفتها الاجتماعية (انظر الفصل الرابع والثامن). لكن يجب الاحتياط من التوصيفات الجزئية، التي غالباً ما تغذيها أفكار جاهزة، فالشامانية والامتلاك مختلفان إذا ما نحن نظرنا إليهما، باعتبارهما نسقين ينظمان، كل حسب طريقته، تصورات مشتركة جزئياً. ويمكننا أن نعتبرهما قطبين لاستمرارية تتضمن صيغا وسيطية لمعالجة المصائب.

الشامانية والعِرافة. عادة ما يربط الغرب بين العراف والنزعة الباطنية (occultisme) وهي طريقة خاصة في التواصل مع العالم الآخر مؤسسة على سلطة معترف بها لبعض الأشخاص الذين يتواصلون برسائل من «أرواح الأموات» المسماة بـ«الأرواح». حسب البعض تعوض الروح إرادة العرّاف كما هو الأمر في التملك الطقوسي. أما البعض الآخر فيجعل من العراف مُحاوراً كما هو مفروض في الشامان. وإذن يمكن اعتبار نزعة العراف شامانية مقصورة، وذلك باختزال العالم الآخر في عالم الأموات. (انظر براون 1997. بصدد نزعة حالية للعرافة تدعى

شانيلينغ (Channeling) تمارس في أمريكا الشمالية).

تميز الشعوب الشامانية بين العراف والشامان، فحسب اللابوننيين (أو قبائل الصامي Sami) كل إنسان يمكنه أن يكون عرافاً ويمكنه بنقر الطبل الحصول على رسائل أرواح الأجداد المرسلة من مملكة الأموات، بمفرده الشامان المسمى نوايد (Noaide) هو الذي يتحكم في هذه الأرواح وله اتصالات مع أرواح أكثر قوة (صومار ستروم في هوبال وڤون صادفسكي، 1989، ص. 123).

ونتحدث أحياناً، في المناطق حيث تسيطر الشامانية المسماة عائلية أو عشائرية كما هو الأمر لدى بعض شعوب أمريكا الشمالية أو سيبيريا، عن العراف، ذلك لأن الشامان يملك روحاً مساعدة أساسية ورثها عن روح شامان توفي لاعباً دوره، وهو دور تتم وراثته من جيل إلى جيل (سيكيلا، في سيكيلا وهوبال، 1992، ص. 36).

العراف مثله مثل المملوك يتعايش طقوسياً في نفس المجتمع مع أنساق أخرى تعالج المصائب، وتبدو وظيفته منحصرة عامة في وظيفة المستبْصر(قارئ الفنجان).

III. الشامانات والكهنة

إن الأنساق الدينية التي يسيطر عليها الكهنة تفصل أكثر بين اللامرئي والمرئي، ويتحمل فيها الكاهن مسؤولية تصالح كائنات العالم

الآخر فيما بينها، لكن الكاهن لا يملك عادة أي صلة مباشرة وشخصية بها. وإلا تحذر منه الكنيسة أو ترفضه أحياناً قبل أن تمجده كما هو حال للصوفي في الديانة المسيحية.

إن المقارنة بين الكاهن والشامان تطرح إذن مشكلة المحايثة والتعالي، وهذا الأخير الذي يفترض تدخل مبدأ خارجي وقوي يرى بأن الواقع لا ينتجُ عن لعب طبيعي بين الكائنات والأشياء.

فالعلاقات بين الناس واللامرئي تحتاج إلى وسيط لأنها ليست مباشرة. إنها تتم بواسطة القرابين والأضحيات التي يقيمها المتخصصون والكهنة. أما المحايثة فترى أن «كل شيء يتداخل مع كل شيء»، وأن العالم الآخر يوجد داخل هذا العالم وينبع من طبيعته ذاتها، ويُفترض بينهما علاقة متبادلة مباشرة. إنها حالة الشامانية، باعتبارها نسقاً ثنائي القطب حيث لا وجود للفصل بين نظامين من الواقع.

والشامان إنسان يتحول إلى كائن من العالم الآخر حين يمارس مهامه.سلطة الكاهن تمنحها له المؤسسة، وهي من ثمَّ ليست مكسباً فردياً يحصل عن طريق الاصطفاء الإلهي، والكاهن مسؤول عن القداس وهو منفذٌ يسهر على النظام الجيد للأشياء، وقارئ أو مؤول للأساطير والنصوص، وأفعاله رتيبة مراقبة من قبل الكنيسة، كما أن علاقته باللامرئي خاضعة لظروف المهنة إذا جاز هذا التعبير.

ومقابل ذلك، فللشامان صلة مباشرة وفعالة بالناس، علاقته

باللامرئي يشخصها في شخصه لكنها مغامرة ومخاطرة. أما مراقبة المجتمع لأفعاله فهي مراقبة غير مباشرة.

والشامانية لا تتوافق من هذه الزاوية وفكرة الكنيسة، ورجال الدين والتقنين. هل يفرض الشامان، خلاف الكاهن، ممارسة طقس ما فقط عند بزوغ حدث ما، أم أنه يقوم بذلك بطلب من العالم الآخر بواسطة مساعديه أو أحلامه؟ أيجوز لنا الحديث عن نظام كهنوتي، لا نظام شاماني، كما طلب المجتمع من فاعل ديني القيام بطقوس مرحلية سواء تعلقت بالقنص أو بالخصوبة؟ هنا أيضاً نصطدم بمشكل يتعلق بالحدود.

ثمة مجتمعات تميز بين نوعين من الشامانات: النوع الأول يضمن علاج المصائب، والثاني يهتم أساساً بالرموز والأساطير والطقوس.

هكذا يبدو الأوري إيطا وآر (les aroe etawa– are) عند البوروورو (Bororo) من البرازيل، وهم شعب يؤمن بالثنائيات، وكأنهم كهنة في حين يبدو الباري (Les Bari) وكأنهم شامانات (كروكر 1985).

أما لدى شعب المابوشي من الشيللي، فيعتبر الماشي (Le Machi) معالجاً ووسيطاً أمام الآلهة، و«رجل الكلمة» وكاهناً منظماً للطقوس (هيترو 1967، 222). وأدوار الشامان والكاهن لدى الهويتشول من المكسيك يقوم بها الشخص نفسه. ويقوم الماراكات (Les Mara'akate) بوظيفة الكاهن خلال العديد من الطقوس التي يحييها مجتمعهم ويترأسون قداس العديد منها. وهم أيضاً شامانيون خلال القيام بعملياتهم العلاجية

الخاصة. في سيبيريا كان الحديث يدور –ربما خطأ– عن الشامان الأبيض والشامان الأسود، مع وضع الأول في خانة الكاهن والثاني في خانة المشعوذ (هامايون 1990، 653) [29]. وفي كوريا وجنوب شرق آسيا وفي الهند والصين، أي هنا حيث لا توجد الشامانية إلا في هامش الديانات الكبرى، يمكن للشامان أن يظهر بمظهر رجال الدين وذلك ربما بسبب تجاورهما: فالشامان يذكرنا غالباً بالكاهن...

IV. تطورات وتحولات

في المجال السيبيري، عاينّا الانتقال من شامانية للقنص إلى شامانية لتربية المواشي. للشامان في النوع الأول «زوجات فوق طبيعية» كأرواح اصطفائية ينتمين إلى العالم المغذي البري والبحري. ومع تطور تربية المواشي والزراعة، ستحل أرواح الأجداد الفانين محل الأرواح الحيوانية في النوع الثاني. وهكذا تترك علاقة الجوار (الأرواح الحيوانية تعيش في الغابة أو البحيرة) المكان لعلاقة «عمومية» صيّرها م. إلياد مشهورة بوصفها بالعلاقة السماوية أو «الجهنمية». وستستبدل علاقات التحايل والإغراء التي كانت تربط الشامان بالأرواح بعلاقات الثناء والإجلال.

---

(29) لا تُعرف الشامانية إلا من خلال الشهادات القديمة، فالشامانية الإنوي لم تعد ممارسة عموماً منذ 1930 (ص. دانغلير 1988)، وآخر شامان من البورورو لاروي توفي سنة 1953 (كروكر 1985، 266). لم تعد الشامانية السيبيرية قابلة للمعاينة الآن بعد أن منعها النظام السوفييتي، «فهي حالياً نتاج الذاكرة المدفونة أكثر منها إعادة قراءة للتقاليد المكتوبة أيام القياصرة» (هامايون 1995. 418a).

وظهر بجوار الشامان الذي لا يعالج إلا المصائب الكاهن الذي يتكلف بالطقوس اليومية الرامية إلى الحفاظ على التوازن. والنساء الشامانات يعتبرن هن الأكثر عدداً (هامايون. 1990). لكن هذا السيناريو لا يمكن تعميمه بالضرورة؛ ذلك أن رمزية وصور القنص غنية بالاستعارات بحيث حافظت حتى الشعوب الزراعية والرعوية على الايديولوجيا الشامانية، وتلك هي حالة الكواخيرو.

ورغم أنه لا يقيم أي نموذج تطوري توازياً حقاً مقنعاً بين التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية وأنساق التحالفات مع العالم الآخر، فالشامانية تبدو ملائمة خاصة للمجتمعات من النوع التعادلي. إنها حالة شعوب القنص والقطف والمجتمعات العشائرية التي مازالت تحافظ على علاقات مباشرة مع الطبيعة، والتي مازالت إكراهات الوسط الممارسة فيها أقوى من إكراهات المجتمع. وحسب الإيديولوجيا الشامانية فعادة ما يتم تنبيه القناص المفرط من طرف العالم الآخر، كما هو شأن مربي المواشي الذي يراكم العديد من الماشية (بذريعة أنه لا يستطيع العناية بها) أو كما هو شأن الشامان الذي يحسد زملاءه.

لنذكر من ضمن الفرضيات التطورية المقاربة السيكولوجية القابلة للمناقشة، والتي تؤكد بأن التملك سابق على الشامانية و«الحال» المرتبط بالرؤية لدى الشامان يتميز عن «الحال» المتصل بالمس أو التملك. الحالة الأولى تعود إلى الانعزال والصوم والتعاطي للأعشاب

المهلوسة المميزة «للجماعات العرقية البسيطة» ذات الإقامة الأميسية الفارضة على الزوج أن يعيش خارج مكانه الأصلي. إنها تمسُّ الرجال على الخصوص. أما الحالة الثانية فنعثر عليها لدى الجماعات العرقية الأكثر تعقيداً، المنظمة طبقياً والتابعة للزراعة وتربية المواشي والخاضعة لقاعدة الإقامة الأبيسية(30).

من هنا تأتي الحركية الإجبارية للنساء اللائي يخصهن التملك أكثر من غيرهن (وبورغينيون E. Bourguignon في ليبرا 1976).

قامت دراسة من نوع إحصائي (وينكليلمان، 1992) بعزل 47 مجتمعاً «تمثيلياً» وأبقت على 98 مجتمعاً «متغيراً» لبناء نمْذجة «للظواهر والممارسين للسحر والدين» ولتربطهم من جهة بالسياق الاجتماعي والاقتصادي ومن جهة أخرى بخطاطة تطورية. وتميز تلك الدراسة بين ثلاثة أنواع من الممارسين: الشامان المعالج والكاهن والساحر. الأول خاص بمجتمعات القطف والقنص يبحث عن حالة تغير الوعي» وتميل كثافتها إلى التدهور كلما انتقلنا من درجة تحتية إلى أخرى، والثاني يظهر في مجتمعات الزراعة وتربية المواشي المنظمة طبقياً، أما الصنف الثالث والأخير فنعثر عليه في المجتمعات المندمجة سياسياً. لكن هذه النتائج تعكس أساساً الأفكار المسبقة لمؤلفي هذه المؤلفات التي ترتكز عليها.

---

(30) الأبيسية: من الأب وهي لفظة أنثربولوجية تشير إلى نظام وحكم الأب في الأسرة وبالتالي في القبيلة، عكس الأميسية التي تعود إلى نظام الأم.

وقام ل. دوهوتش لتدقيق معاني دراسته السابقة، وهو يبحث عن الاستمرارية هنا حيث سبق له أن أسس القطائع، باقتراح تصنيف جديد للأيديولوجيات الوجدية.

وفيه يفترِض «أن الأشكال الإفريقية الخارقة للتملك تكون حقلاً حقيقياً للتحولات تسمح بفهم الإوالية[31] التي تجعل من الشامانية هي الختم الاستثنائي لمقرَّر مستمر، لكنه مؤسَّس على تباعدات تفاضلية ذات اتساع ضعيف أو قوي»(نفسه، ص. 257).

في هذا «السلَّم الذي يؤدي من التملك إلى الشامانية» تشكل العرافة شبه الشامانية لحظة منطقية للتحول من التملك إلى الشامانية». (ص271.). هذه المنظورية المتأثرة بالبنيوية أكثر مما هي متأثرة بالنزعة التطورية تطرح وبطريقة أساس المشكل العويص لحالات الحدود التي ترتكز عليها.

يوضح لنا المثال السيبيري بأن الحصول على الأرواح المساعدة عن طريق الرابطة العائلية والإرث يسمح بالاحتفاظ بالإيجابيات المتصلة بالوظيفة الشامانية وحتى بتوسيعها، لكن مع اختيار المركزية اختفت الشامانية وباتت متواضعة هامشية أو تحولت إلى تخصص علاجي أو تنبؤي محفوظ لساكنة محرومة. بعبارة أخرى سنلاحظ تخصُّصاً

(31) الإوالية أو الآلية: هي المقابل العربي لكلمة: mecanisme وتعني حركة وسيرورة تغيير منظم في بنية من البنيات كالقرابة مثلا.

متزايداً وتجزيئياً منذ المرحلة التي كان فيها الشامان يقوم بكل الوظائف السحرية والدينية، إلى تلك المرحلة التي تجاور فيها داخل المجتمع نفسه كل من الكاهن خادم الكنيسة المسيطرة، وزوايا المنسوسين المحفوظة لزمر صغيرة، وشبه الشامان والساحر والمعالج «العلماني» من كل نوع.

ويمكن لشكل صغير من الشامانية أن يستمر في الحياة في شكل ممارسة ثانوية، عائلية أو هامشية داخل الثقافات المركبة. فمثلاً، انخرطت شعوب السهوب السيبيرية الخاضعة للإمبراطورية المنوغولية أول الأمر في البوذية اللامية ثم خضعوا للدولة المركزية السوفييتية. لكن رغم ذلك بقي شيء من الشامانية على المستوى الخاص، فكل واحد يمكنه أن يغامر «ويمارس الشامانية» (هامايون، 1990، ص. 670).

هناك من يرى امتدادات وآثار الشامانية في ممارسات واعتقادات المجتمعات المركبة، مثلاً، يرى ذلك في ادعاء النبوة أو في اليوغا أو في مملكات الصين المقدسة أو اليابان، وبصفة عامة في كل الديانات الآسيوية وحتى الغربية (هولت– كرانتز، Hult– Krantz)، ورد في هوبال/صادوفسكي، 1989، غينز بورغ Ginzburg, 1992). لكن العودة إلى هذه الخصائص الشامانية على حساب فكرة النسق تعدُّ هنا فعلاً اصطناعياً لبلوغ الأطروحة الأكثر جذرية بدون شك، والتي تريد أن تجعل من الشامانية ديناً أصيلاً.

٧. الشامانية الهجينة والشامانية الحضرية

إن المثاقفة الحرة أو الملزِمة الناجمة عن الاتصالات المباشرة والمستدامة بين ثقافة مسيطرة وأخرى تقليدية، قد ساهمت في التغيير العميق للشامانية أو في زوالها. هذه هي الحالة الآن في أمريكا الشمالية وفي آسيا خاصة في المناطق المحيطة بالمدن والمناطق المجاورة للمجتمعات التقليدية. بعض المهجَّنين الإكيتوس (Iquitos) من البيرو يستمدون سلطتهم من الشامانات التقليديين سكان الغابات. لكن أعمالهم تعكس تحولاً حقيقياً، ففي هذه المنطقة تقضي التقاليد أن يُبْعِد الشامان المرض والشر خارج الجماعة نحو أعداء مفترضين. لكن، وفي سياق حضري تحكمه الأخلاق المسيحية، من الصعب على هؤلاء الشامانات الهُجَن، حتى ولو ادعوا الكاثوليكية، وأكدوا أن مساعديهم هم أشخاص من المعبد المسيحي، أن يبرروا هجومهم الشاماني، وإن تعلق الأمر بهجوم على سكان أحياء بعيدة!

وهناك حركة معاكسة تستلزم من الشامان التقليدي التوجه نحو المدينة ليستمد من الشامان الهجين عناصر مستعارة من طقوس القُداس الكاثوليكي ومن العالم الحديث؛ فيتحولون أحياناً إلى رسُل هدفهم تخليق ممارسات الساكنة المحلية. وهكذا تولد أشكال عجيبة من التقنيات «الشامانية»: فـ«المختبر الحقيقي بات حالياً ضرورياً، مُزداناً بتجهيز سحري دقيق يتضمن «قاعة للعمليات» ومشارط وأدوات ...

إضافة إلى الأرواح المساعدة الكلاسيكية... وفي نفس المنطقة يدّعي «الشامانيون المعالجون» أنهم نشروا حولهم فرقاً دفاعية ووحدات مدرعة «تعمل كأرواح مساعدة ودفاعية». (شوماي ورد عند كريبو Crépeau، 1988، وكذا لدى ماطاراسو Matarasso ، 1992).

هذه الممارسات المازجة بين الجديد والتقليدي تقسم الإثنولوجيين. بحيث يرى فيها البعض أشكالاً انتقائية تبين القدرة الكبيرة للشامانية على دمج العناصر الغريبة. وتعتمد هذه الفرضية على أن الشامانية هي أساساً علاج للمصائب. لكنها تساعد على تشجيع تتبع التحولات المفارقة للشامانية التقليدية. أما البعض الآخر، فيرى في ذلك ضرباً من الترميق الديني والعلاجي، يحاول في مناطق الساكنة المحلية أن يعالج التراجع أو التفكك الذي تعرفه الشامانية التقليدية. وفي المناطق الحضرية يحاول أن يسد ثغرات الطب والدين الرسمي السائدين.

إننا نجد أنفسنا أمام أشباه شامانات، وضعهم مشكوك فيه باستمرار بفعل المنافسة الشديدة بين المعالجين الحضريين، وهم يعلنون انتماءهم للشعوذة والتملك والعرافة أو الديانة المسيحية أكثر مما يعلنونه للشامانية. إن تمثلات العالم التي يرتكزون عليها هي غالباً متحركة زائلة أو أولية والمنطق الشاماني المعتَمد لم تعد له من فعالية في الغالب، حتى وإن أعلنوا انتماءهم، لأسباب تتصل بالموضة، للشامانية بصوت عال[32].

(32) هناك ديانات جديدة تدعي الانتماء للشامانية لأنها تستعمل الأعشاب المهلوسة في

إن إعادة إحياء «تقاليد في طريقها إلى الزوال» كالشامانية لدى أولئك الذين هاجروا إلى المدينة أو أولئك المهدَّدين بالتلاشي داخل مجتمعهم، هو أيضاً وسيلة للمقاومة أو البحث عن الهوية. لكن هذه الحركات الباحثة عن الهوية أو الحركات الوطينة، وبسبب ضغط «الزعيم المحلي»، تميل إلى جعل التقليد «فلكلوراً». ونحن نعثر الآن على المثال الصارخ في الاتحاد السوفييتي سابقاً، هناك حيث تم منع الشامانية ومتابعة الشامانات من قِبل النظام الشيوعي. وكذلك الأمر في أمريكا الشمالية حيث اجتمعت العديد من الإثنيات من الهنود الحمر لبلورة طقوس أو معتقدات تجمع كل الهنود الحمر في أمريكا في شكل شامانية مركبة مختارة.

لقد سنّت السلطات المركزية في كوريا الجنوبية قوانين تحفظ الشامانية باعتبارها «كنزاً وطنياً» و«إرثاً ثقافياً» لا يمكن مسّه، يغْني الفلكلور الوطني ويؤكد على أصالة كوريا الجنوبية. إنها لمفارقة أليمة تلك التي لا تدعنا نتعرف على هذه الشامانية المتأثرة بالطاوية، إلا من خلال حكايات ما قبل قمعية (فقد كانت هناك متابعات حقيقية طالت الشامانية طيلة تاريخ كوريا) ومن خلال شكلها الحالي «كديانة للدولة».

«إن الشامانات» الكوريات (أو مودانغ Mudang) الشبيهة

طقوسها. إنها حالة سنطو دابن «Santo Daimé» وحالة «اتحاد النباتي» في البرازيل والبيرو، وهي تخلط بين التعاطي للمخدرات وبين النزعة الإحيائية الإفريقية الجديدة وبين الروحانية والعناصر المسيحية وتلك التي تعود لشعب الأنكا.

بالكائنات، ينتظمن حالياً في جمعيات دينية تتعاطى لطقوس الأجداد، ويمارسن الكهانة على طريقة العرافة، ذلك لأن الأمراض السائدة والمعروفة مرتبطة بالأرواح الانتقامية للموتى (غيلموز. 1982، 1992، كندال. 1985)[33].

(33) فيما يخص التأثيرات التي طالت الشامانية إبان مرحلة الاستعمار وبالاتصال مع المجتمعات الغربية يمكن العودة أيضاً إلى طوسيغ Tausig. 1987.

الفصل السادس
الشامانية والإنسان الغربي
الشامانيات الجديدة

«إنه لدليل على قلة الثقة في قيمة فلسفتنا العلمية، عندما نهرب بجبن أمام ما يسمى «الفوق طبيعي» بذريعة الكبرياء.

سيغموند فرويد، جواب على إ. فايس،1932 ، ضمن: رسائل في الممارسة النفسانية، 1970.

يبحث الغربيون، بعد أن تعبوا من النزعة المادية والنزعة العلموية، عن حياة روحية تسمح لهم بـ«الانفتاح على العالم»، وبربط «صلة جديدة به» أو بالعثور على «الإنسان الأصيل». لقد فتنهم التصوف والنزعات الباطنية، وهم الآن ينظرون إلى الشامانية كطريقة لتحقيق هدفهم.

I. سُلَطات غريبة

إن الذي يفصل بشكل عميق بين الإثنولوجي وبين مريد الشامانية هو مسألة واقعية الأحداث التي يدعي الشامان تجريبها والأشخاص الخاضعين لسلطته. والإثنولوجيُّ حسب المريد رجل علموي، وملاحِظ يعيقه علمه، فهو لا يرى ولا يقدِّر مواهب الشامان.

وليس في مقدوره تلقي العلامات الدقيقة التي ترسلها الطبيعة، سواء أكانت الطبيعة الإنسانية أو الوسط الطبيعي. والأدهى من ذلك أنه يختزل القدرات الاستثنائية للشامان في ألاعيب الشعوذة أو التلاعب بعقول مرضاه مخضِعاً إياهم لرغباته أو لرغبات أتباعه. إلا أن المشكل ليس بهذه البساطة.

1. مواهب الشامان.

إن الواقع الاجتماعي للممارسات الشامانية لاشك فيه في نظر الإثنولوجي. إنه يستمع لشهادات غريبة عنه، لكن الذين يقدمونها له يؤكدون «حقيقتها». لذا فهو يعتبر بأن هذه الحقيقة تأتي من تصوّر مختلف عن الواقع؛ كما يعرف «بأن فعالية السحر تقتضي الاعتقاد في السحر»[34]. هكذا يبحث عن كيفية فكّ رموز تصورات وممارسات تبدو غريبة في أعين الإنسان الغربي، ويعمل على تبريرها، علماً بأنها مهمة سهلة نسبياً، ذلك لأن المجتمعات ذات التقليد الشفَهي تحاول أن تجعل تمثلاتها للعالم منسجمة، وغالباً ما يصاحبها تعليلات سببية. من هنا تصبح السلطات العجيبة الممنوحة للشامان أكثر فهماً إذا ما نحن سلمنا بالمقدمات المنطقية الشامانية.

ومن هذه المواهب هناك التخاطُر (télépathie)، والكهانة،

(34) حسب صيغة تعود إلى ك. ل. ستروس (1949)، ص. 184).

والأحلام التي تتحقق حتماً.

إن الشامان متلقٍ استثنائي حساس تجاه العلاقات التي لا يراها الناس العاديون. وهو ينزل الغيث أو يوقفه، ويجلب الطرائد.. إضافة إلى أن كل أقواله تصاحبها علامات مادية تشهد على حقيقتها.

ويمكن للشامان الكواخيرو أن يعلن عن زيارة ميت جاءه في منامه يطالب بالغذاء، فتتكلف عائلته بتوفير المواد الغذائية وتضعها قرب المنزل... وفي الغد تختفي تلك المواد وهذا دليل على أن الميت قد زار المكان...يستخلص الشامان الهويتشول المرض عن طريق الامتصاص ويبصقه في شكل حصى.

كما يعرف كيف يجسد روح الميت، أو روح كهل في شكل حصى، أيضاً يدعي أنه جاء بها من وراء الشمس. عندما يستشعر الشامان من شعبي المينوميني أو الكاريي (Les Menomini, ou les carrier) من أمريكا الشمالية، مجيء روحه المساعدة، عندها تضطرب خيمته (بارك Park 1938). طبعاً، أمام مثل هذه الكرامات يتأثر عقلنا النقدي وتأتيه الشروح من كل حدب وصوب.

وموهبة الرؤيا والقدرة على اختراق أفكار الآخر أو الكهانة بواسطة الحلم كلها تفسّر بالاهتمامات المشتركة، وبتوازي الأفكار والعواطف، أو إن الأمر يتعلق بالكهانة البعدية.

وفيها ينتظر الشامان وقوع الحدث قبل أن يبدأ بتعداد ما تكهن به! أو قد يحصل على معلومات من خلال وسائط أو مؤشرات مادية خفيّة. ويمكن كذلك معالجة الحُجج المادية بما هو متعال؛ فالغذاء الذي أكله الشبح قد يأكله حيوان جائع.

إنها الحالة المثلى حيث يمنع التقليد الخروج ليلاً إذا أعلن عن وجود شبح، فتتعذر الملاحظة «الموضوعية» التي قد تدفع إلى الشك في الواقع المطلوب إذ تدخل الأشباح في الحياة اليومية.

أما التنبؤ بالطرائد فهو نتيجة للملاحظة المتأملة للعلاقات التي يقرأها الشامان بصورة أفضل من غيره.

والشامانات «الآمرة بالمطر» لا تقوم بذلك إلا عند موسم الشتاء وحين يتأخر في السقوط... وهناك مواهب أخرى تنبثق من الشعوذة أو من الآثار التي تخلفها أقوال الشامان على الفرد المعني بها، فيقوم بكل ما يتلاءم والوقائع التي يتنبأ بها المستبصر.

من المواهب الفيزيقية الأكثر غموضاً والمعترف بها للشامان هي مثلاً السيطرة على النار وابتلاع الفحم الحار كما هو الأمر لدى الوينتو (Wintu) من كاليفورنيا أو المشي على الحجر الحارق كما هو الشأن عند ونيباغو (Winnebago) (الهنود الحمر سيو من داكوطا)، وآخرين يخضعون ذواتهم لبرد قارس أو يصدرون أصواتاً عدة أو يقرون

صدورهم بالسكين أو السيف.

وأحياناً يكون الإثنولوجيون شهداء واقعيين على تلك الحالات؛ لكن القليل منهم أخضع تلك القدرات لاختبار الحس السليم العلمي، أو الفيزيائي أو الكيميائي أو الفيزيولوجي، ولم يخضعوها حتى للملاحظات والتحليلات النَّسقية.

فما السبيل إلى اقتراح بروتوكول خلال جلسة شامانية دون أن يكون في الأمر أدنى وقاحة، لتحليل شروط المشْي فوق الجمر أو لمعرفة من يُصدر الأصوات المتعدِّدة أو للتحقّق من الحصى الذي يخرجه الشامان من الأعضاء المصابة للمريض؟

2. الاعتقاد والاعتبار أو النكران.

سبق لدو مارتينو (De Martino. 1948). أن وضع السؤال جيداً: ألا يتعلق الأمر، بمعرفة ما إذا كان التعريف الثقافي للواقع (أعني التعريف الغربي في هذه الحالة) يحول دون الملاحظة الموضوعية لأحداث تبدو وهْمية لكنها تعدُّ عند الآخرين واقعية؟ أو بعبارة أخرى، ألا تنتج الشامانية ظواهر يستعصي على العلم فهمُها، أو أن العلم لا يعترف بها حتى لا يورّط نفسه؟ لا حكايات الأهالي ولا ملاحظات الإثنولوجيين تسمح حقاً بالجواب، ذلك لأن ظروف الأحداث وقيامَها عادة ما تكون عامة وفضفاضة.

كيف يمكن تفسير نقل مرض «يكاد ذلك يكون مباشرة» إلى حيوان

أو نبات كما يدّعي ذلك الشامان؟ كيف يمكن تقبُّل تجارب تتحدى القوانين الأولية للفيزياء مثل الاسترفاع[35] (lévitation) ؟

لذا يكتفي الإثنولوجي ،بتواضعٍ، بتبْيان أن هذه الوقائع ممكنة لدى الشعوب التي تلاحظها. فهي تملك حقيقة، ما دامت تفكر وتنتج آثاراً على مجتمعاتها وعلى سيكولوجية أفرادها، وعلى راحة أو شقاء ذويها وعلى المرض أو العلاج، وكل هذه الحالات قابلة للتعريف الثقافي.

لقد كان الإثنولوجي سابقاً أكثر عجرفة، ولقد تمرّد مارتينو ضد أولئك الذين تشبعوا في بداية القرن العشرين، بالمعتقدات البدائية وبممارستهم غير العادية.

«... إن الفرضية الدوغمائية عن استحالة وجود سلطات سحرية تجد اختبارها هنا؛.. وللخروج من المأزق، يكفي التفكير في تفسير «طبيعي» ممكن.. أو الإيحاء بأنه تفسير ممكن في هذه الحالة؛ فالأمر لا يتعلق بحيل الساحر بقدر ما يتصل بالواقعية الدوغمائية لملاحظة العالم القروي، وفي العديد من الحالات تكون هذه الواقعية هي التي تجعل الملاحظ بعيداً عن التجربة والواقعة السحرية...» (مصدر سابق. 1971، ص. 166).

وكرد فعل، حاول بعض الملاحظين مراكمة الحجج على وجود

(35) الاسترفاع: هو طلب رفع الشيء عالياً وتخليصه من الجاذبية و هذه الأخيرة هي القانون الفيزيائى المعروف.

وقائع فيزيائية أو سيكولوجية أخرى، لكن على طريقة أصحاب المنع العلمي. إنها حجج يوجهها ،بشكل مفارق، الإيمان المفترض للملاحظ الغربي، ذلك الملاحظ الذي «يعتقد في تلك الوقائع»، فوجوده بمفرده هو دليل على الموضوعية العلمية، رغم أنها لا تستجيب لمتطلباته.

أما بخصوص الحالات الأكثر غرابة فقد تم التوجه نحو السيكولوجية غير العادية حينما نكتشف بأن الضمانات التي تتطلبها تبقى بعيدة المنال. فكلما تقدّم هذا المحتذى، كبرت إكراهاته وتقلصت الوقائع المعروفة بأنها غير اعتيادية؛ وهكذا فأغلب النتائج التي حصل عليها هـ. بندير (H. Bender) والواردة كمثال لدى مارتينو بات مشكوكاً في أمرها، ذلك لأن المتطلبات الإحصائية والتقنية قد تكاثرت، خاصة فيما يتصل بتعريف حلقات التجربة وحدّتها.

وينتج عن ذلك أن عدد الحلقات التي تصدر عن العقل العلمي تتزايد في التقلص. علاوة على أن علم النفس الموازي لا يستغل النتائج كمياً؛ وهذا يعيق الصياغة النظرية، حتى ولو كان البحث الكيفي يقدم العديد من المواضيع المدهشة.

II. الشامانية الجديدة

«منذ بدأ الناس لا يعتقدون في أي شيء، باتوا يعتقدون في كل شيء».
(قول منسوب لشيستيرتون Chesterton).

أيمكن تدريس الشامانية للشعوب الحضرية من العالم التقني الصناعي، وخلق «طقوس شامانية» لديهم؟ كيف يمكن إعادة الاعتبار لهذه «السمة الكونية» التي أولاها النسق الشاماني الأهمية، ألا وهي سلطة إقامة «صلة مباشرة بالعالم»؟ تلك هي الأسئلة التي وضعها في الستينات على الجهة الغربية للولايات المتحدة، أولئك الذين حاولوا، وهم من جماعة الخنافس أو جماعة المهمّشين السرّيين، اختراع شامانية جديدة؟ وسط هذه الجماعات الباحثة عن مُثل جديدة، ستأخذ الشامانية ذات الطابع الكوني والسهلة الموصل شيئاً فشيئاً مكان البوذية والهندوستانية، كما ظهرت في الفترة نفسها العديد من الكتب الإثنولوجية حول الشامانية، الخاصة بتحفيز الخيال.

1. حالة كاسطانيدا (Castaneda)

رغم أن كلمة «شامان» لم تُذكر أبداً في كتب كارلوس كاسطانيدا فإن هذه الأخيرة تشكل إحالة قوية لمريدي الشامانية الجديدة[36]. بيد أنه لا يمكن تفصيل الحديث هنا عن هذه الحالة.

---

(36) تلت العنوان الأول (كاسطانيدا. 1968) عشرات المؤلفات التي تنطلق دون كلل من التجربة نفسها.

هذا «الإثنولوجي» من أمريكا الشمالية ذو الأصول اللاتينو أمريكية قضى العديد من الأصياف فيما بين 1960 إلى 1968، بعلاقة وطيدة، مع دون خوان الساحر[37] من الهنود الحمر الياكي، المختص في الأعشاب الطبية والمهلْوسة، وبعد أن أضحى من مُريدي الدون خوان، تعاطى للمخدرات وتعلَّم كيف يرى «لا كيف ينظر» إلى القوى الغريبة «ليتذوّقها ويغدو «رجل معرفة» و«رجل سلطة».

في الواقع، كان كارلوس كاسطانيدا يوحي للدون خوان بإيحاءات عن المثل التي يبحث عنها بعض الناس منا، وكان يعرف قلقَهم وتحوّلاتهم ونكدهم لأنه أقام بالمدينة، فكان لخطاباته الأخلاقية وسخريته الوقْع البالغ لأنهما يأتيان من فم الآخر، أي من عالم آخر أصْلي وغرائبي... ومن إنسان آخر عبارة عن «ساحر بعينين ثاقبتين...»، فلقد غدا كاسطانيدا من خلال الدون خوان ولمدة هو النبي الضامن «لمعرفة» و«اكتشاف» حالات واقع غير عادي ومراقبة كل العواطف والانفعالات.. إلخ.

ومن خلال قراءته كان الناس يبحثون عن طريق لبلوغ حقيقة شامانية كونية. وإذا أخذنا مأخذ الجد التجربة التي وصفها كاسطانيدا، ألا يمكن اعتبارها لقاءً مثيراً للشفقة بين واحد من الهنود الحمر فقد ثقافته بعد

---

(37) هنود الياكي يعيشون في الأريزونا وفي الشمال الغربي للمكسيك، تنصّروا بعد أن أُبيد منهم جزء كبير في القرن التاسع عشر في الحرب تارة مع المكسيك وتارة مع الولايات المتحدة.

أن حُرم منها وبين غربي ينكر ثقافته؟ إنهما شخصان يتعاونان لتخيل إحداثيات ثقافية جديدة.

إن الدون خوان يحيل إحالات فضفاضة على الأساطير، والعالم الآخر، اللذين هما أساطيره وفضاءاته، ويحدثنا دون توضيح عن «حلفائه» و«أرواحه الشريرة»، وعن الأشياء التي تهاجم الناس ليلاً وعن «كيانات الجبال أو الليل»... ولا علاقة لكل هذا بالعوالم الأخرى المعقدة والبعيدة التي تسكنها كائنات فوق طبيعية، والتي يدرسها الإثنولوجيون. ويقترح علينا ك. كاسطانيدا، من خلال الدون خوان، تعالياً لا وجود فيه للآلهة، يوجد خارج المجتمعات، أو يقترح موقفاً تجاه الطبيعة يقترب من المحايثة الشامانية.

وتشكل كُتب كاسطانيدا إسقاطاً لذواتنا، وصدى وطوباوية دفعت بمئات الأمريكيين والأوربيين إلى طرق المكسيك لتذوق «الفطر المقدس» لماريا صابينا (M. Sabina) وهي معالجة ومستبدة مشهورة (انظر إسطرادا Estrada، 1977) أو للدخول المتعمد إلى مجتمع الهويتشول الذي صار نموذجاً لكاسطانيدا الكي يجرب وقْع نبتة البيوتل[38].

2. شامانية لأجل ذاتها.

هناك العديد من الحركات التي حددت نفسها انطلاقاً من كاسطانيدا،

(38) للاطلاع على الملاحظات المتناقضة حول أعمال ك. كاسطانيدا أو حول الشك في وجود هذا المؤلف نفسه، يمكن العودة إلى دوليل 1980، 1978 (De Mille)؛ دوبا (Dubat) ومارغريت 1982، 1981 (Marguerie) وفيدهام 1985، ونويل 1975 (Noël).

لقد حاول هارنير(M. Harner)، وكان إثنولوجيا لدى شعب الجيڤارو في أمريكا الجنوبية، القيام بتركيب لأفكارم. إلياد وأفكار كاسطانيدا دون أن تُكلَّل محاولته بالنجاح (1980). كما أنشأ أيضاً «مؤسسة الدراسات الشامانية» (Foundation for shamanic studies) والعديد من «الأوراش الشامانية». لقد تحولت هذه المشتقات المثالية من الشامانية المسماة أحياناً الشامانية ما بعد الحداثية أو الشامانية الجديدة المرتبطة بالتيار المسمى العصر الجديد New Age إلى أعمال تجارية حقيقية، من بين أولئك الذين نجحوا في هذه الأعمال في العقد أو العقدين الأخيرين نذكر جوهان هاليفكس (Joan Halifax) وهو إثنولوجي غريب الأطوار، وهارلي سويفت دير (Harley Swift Deer) ورولينغ ثوندر (Rolling Thunder) أو أرشي فاير لام دير (Archie Fire Lame Deer) وهنود أمريكيين من الولايات المتحدة يطلقون على أنفسهم رجال العلاج التقليدي (Medecine–men) كرونالد وشافير (Roland E. Chavers) وجون باركينس (John Perkins) أو هوغو–بيرت أيشمولير...(Hugo–Bert Eichmüller) وهم جامعو نصوص الإثنولوجيات ومؤلفو عدة كتب تبسيطية للشامانية، يفبركون عوالم أخرى وطقوساً بهلوانية، ويدَّعون امتلاك الأرواح المساعدة أو «المتحالفة» الأكثر أصالة[39]، ويحيلون «على تجارب شخصية في تعليم

(39) وهذا مثال توضيحي: نادى معالج نفسي سابق يسمي نفسه «شامان المدينة» روحه المساعدة «ياكي» التي أصلها من مدينة بَوي–أون–فولاي (Puy–en–Velay) وتعود إلى المرحلة الماغدالينية. وهذه طريقة ساذجة (ومبتسرة!) للقول أن روحه محلية (من مدينة

الشامانية» وعلى أحداث ثقافية تعود إلى مجتمعات وديانات متنوعة.

كل مريد، سواء أكان منعزلاً أم وسط جماعة «يبحث» صادقاً وغالباً ما يكون في بحثه مثيراً للشفقة، ليكوّن لنفسه روحانية على مقاسه. ولتحقيق هذا الغرض يباشر المريدون القراءة المتواصلة، فهناك أدبيات غزيرة بصدد هذا الموضوع؛ ومادامت الوظيفة الاجتماعية ذات أهمية لديهم فلابد من تدريبات مكثفة وهي موجودة بكثرة.

هناك العديد من التوصيفات لهذه «التدريبات الشامانية» (انظر مثلاً هوبال، في سيلاكا، 1992، ص. 197، 209) والنموذج الكلاسيكي لهذه التدريبات هو التالي: يجمَع الشامان الجديد من هنود أمريكا الحمر جماعة من المتدربين في قاعة مظلمة، أو في حديقة أو فسحة أو قرب منبع مياه لمدة يومين أو ثلاثة، بمعيَّة مساعديه أحياناً. ويبدأ بنقْر الطبول وسط دخان الأعشاب ذات الرائحة الزكية أو المهلوسة، مع تحريك آلة «الماراكس» وفْق النقط الأساسية. يتلو هذا الطقس «التطهيري» ارتجالات فردية على إيقاع موسيقى يساعد كل واحد في التعرف على روحه المساعدة (فـ«الأرواح الحيوانية» هي الأرواح الأكثر شعبية)، ثم الدخول في «حالة من الغيبوبة» يسافر من خلالها المرء إلى أحشاء الأرض ويتوافق مع الطبيعة والجماعة ويشعر بفائق الانسجام مع الكون

بوي في الوسط العميق لفرنسا) ومن العصر الماغدالييني (عصر ما قبل التاريخ قديم ب 8000 إلى 15000 سنة) وأن لها حقيقة شامانية. أما ياكي فهو مجتمع الدون خوان بطل كتب كاسطانيدا!

برمَّته. يتم هذا «السفر» بواسطة ظلال خفيفة وأعين مطْبِقة، وحالات أخرى من الاسترخاء، يلاقيها المتدرب فيما بعد، ويتعرف بعدها على نوع الأمراض التي تعذبه ويكتسب طبعاً القوة للقضاء عليها...

يلجأ مريدو الشامانية الجديدة إلى انتقاء عارم للأفكار النابعة من مجالات مختلفة كعلم النفس وعلم البيئة والاستشراق والحفريات وعلم التنجيم والإثنولوجيا... إلخ.

والبعض منهم يبالغون ويمنحون جلساتهم قيمة علاجية لا يضاهيها شيء؛ فهي قادرة على مواجهة وقهر كل الأمراض التي لم يستطع الطب العلمي مواجهتها. والتعريف الذي اقترحه ج. هورويتز (J. Horwitz) مريد م. هارنر (M. Harner) محاكياً تعريف ميرسيا إلياد ذو دلالة قصوى: «الشامان هو شخص يغيّر من حالة وعيه إرادياً ليسافر في واقع غير عادي، حيث يكوّن صلاتٍ مع معاونين روحانيين ومع معلمين أكفاء للحصول على سلطة أو معرفة يأتي بها بعد ذلك إلى الواقع العادي لاستعماله الخاص أو لأجل الآخرين» (نعثر على هذا التعريف عند هوبال وڤون صادوفسكي، 1989، ص. 373). في الشامانية الجديدة كل واحد يمكنه أن يغدو شاماناً «لأجل ذاته». إن الفردانية والانعزال والصعوبة الكبيرة لعديد من الناس للوصول إلى المعارف العلمية والمادية المتنامية كلها تدفع الناس إلى البحث عن معنى أساطير جديدة وعن صناعتها. ونحن ننتظر من الشامانية الجديدة تمثُّلاً مطابقاً للعالم يستدمج

عمق «الفلسفة البيئية»، فيبدو الإنسان متساوياً مع كائنات الطبيعة يتحرك فيها باعتبارها مشاركاً ومُحاوراً.

كل واحد ينتظر من الشامانية الجديدة أن تساعده على تطوير «سُلطاته الشخصية» وفْق تصور غربي خاص؛ والحال أن الحصول على «المعرفة» و«السلطة» يجب أن يكون مباشَرة دون العلم الذي يوصف عادة بكونه مُعيقاً. وهذا ما يؤكد عليه ك. كاسطانيدا دوماً.

لهذا السبب يقترح الشامانات الجدُد، والأنبياء الموهوبون الجدد تقنيات الحال أو الجذبة، أو تقنيات الوجْد، التي تسمح بأسفار باطنية خارقة للعادة «تهدئ الذهن» وتطور «السلطات النفسية» وبإمكانيات من يملك تلك السلطات باسم الشامانية. وبما أنهم يريدون إشباع نزعتهم العلمية الخفية فقد خلقوا أساطير علمية حقيقية، ومزجوا فيها مفردات مستعارة من علوم الأعصاب وعلم النفس واللسانيات (آخر مغامرة لهذه التحولات: «الأفعى الكوني» ل. ج. ناربي (J. Narby 1995) التي حققت نجاحاً رهيباً!). إضافة إلى أن البعض، مثل هارنر ومريديه، يدعون أنهم عثروا على «قلب الشامانية» ويقترحون إعادة اكتشافه للمجتمعات التي فقدته كشعب اللابون أو الإينوي أو بعض شعوب أمريكا الشمالية.

ليس هناك من غرابة، إذا كان الإثنولوجيون الذين تختلف أهدافهم مع مريدي الشامانية الجديدة، ويتخذون مواقف ملتبسة بل معارِضة وعدوانية من هذه الأخيرة. عندما يدرس الإثنولوجيون هذه المعلومات

لابتكار تقاليد جديدة، يمكنهم تقرير درجة تعلقها بثقافتنا، التي غالباً ما تكون سطحية، مقارنةً بمدى معرفتها بتعقُّد وغنى الشامانية الغرابِية. وهكذا يستشعرون ضعفها وهشاشتها وأحياناً نتائجها السلبية الاجتماعية والنفسية.

من جهة أخرى، يمكننا أن نعتبر، وبشكل إيجابي، أن هؤلاء المخترعين ومريدي الشامانية الجديدة هم في طريق البحث عن عالم أفضل يجدونه لدى بعض الشعوب الشامانية المحلية بعد أن زعزعها الغرب واقتربت منه، وهي الآن في مواجهة تخصيب متبادل. لذلك فهم يقترحون شامانية موحدة على صعيد قاري، أو لرُبما على الصعيد العالمي. إنهم يتخيلون مثالاً شامانياً أو شامانية مثالية، باصطفاء سمات تعود إلى الشامانية التقليدية، سمات تثبت الكونية وبالتالي القيمة من خلال انغراسها المفترض في أعمق العصور.

III. هل ثمة فن شاماني؟

«لكي يقدّر الإنسان، المهدد في وجوده، سُلَطاته المفقودة هنا..»
(أندري بروتون (A. Breton) ذكره
ك. كوبكا. التشكيل والنحت لدى سكان أستراليا الأصليين، 1962).

هناك فنانون في مجالات متنوّعة كالصباغة والشعر والمسرح

والموسيقى والرقص يصفون إبداعاتهم وتأثرهم بالشامانية. هل هذا شطط لغوي؟ إن لفظ «شامان» وصفة «الشامانية» يُستعملان هنا للتعبير عن مثال وتبيان مسلك.

هؤلاء الفنانون الذين يرون في الفن فعالية «رؤيوية» يعتبرون الشامان مبدعا يعرف كيف «يتواصل مع العالم» ويتوحّد بالطبيعة. إن «الفن الشاماني» كما قال الفنان النرويجي إدوارد مونش (1863–1944) الباحث عن «القوى الأولية» في العالم وفي الذات، هو صدى مباشر لما قبل التاريخ ولعلم نفس الأعماق.(توكر Tucker، 1992). «ليس الفنان الحديث هو البدائي، إنما الإنسان الأول هو الذي كان فناناً» كما يؤكد ذلك الفنان الأمريكي بارانيت نويمان (B. Newman 1905-1970). وحسب الأساطير شبه العلمية فإن هذا الفنان الأول (فنان مغارات لاسكو (Lascaux) أو ألطاميرا Altamira)كان شاماناً أو كان يرسم الشامانات.

«إنه يتكلم في رأسي» أو «أرى بعيون مغمضة»، هذا ما يقوله الشامان الغرابي عندما يثير تواصله مع العالم الآخر. ويقول الرسام المعاصر برجع الصدى: «لا أعرف من يرْسم بيدي». والأزمات التي كشفت عن مصدرها تتعارض والعلاقات المعلِنة عن الاصطفاء الشاماني. هذه واحدة من أطروحات كتاب م.طروكر (1992) الموثق جداً.

كان الفنان جوزيف بويز (J. Beuys) يقول تقريباً ما يلي: الشامانية

هي الجذر الأكثر عمقاً... واعتبر هذا السلوك القديم كما لو أنه مرتبط بفكرة للتحول.. فإذا كانت الشامانية تمثل نقطة في الماضي، فإنها تشير أيضاً إلى إمكانية تطور تاريخي عندما أعتبر نفسي شامانياً أو ألمح إلى ذلك، فالقصد هو التأكيد على اعتقادي في أسبقيات أخرى... في أماكن كالجامعات حيث يفكر كل واحد بطريقة عقلانية لابد من ظهور مزيد من السحر... (كروكر، 1992، ص. 889).

كان ج. بويز يرى الشامان باعتباره مبتكراً دائماً للطقوس ويصنع رموزاً يعبر من خلالها بطريقة جذرية عن وقائع اجتماعية متحركة وغالباً ما تكون مختفية بإواليات لاشعورية؛ وهكذا كان يرى نفسه.

«الشامان هو العنوان الذي أطلقه الفنان الانطباعي بنغت ليندستروم (Bengt Lindström)، الذي ولد في 1925 في ضواحي لابونيا، على العديد من أعماله؛ فالشامان اللابوني كان دوماً منبع انبهار وتأثر:

... ذات يوم، وبينما كنت قرب شامان أحسست بجسدي يكبر بجوار قوى الطبيعة، وأن العالم بأسره يتنفس. إنها لحماقةٌ أن يعتقد المرء بأن الناس يسيطرون على الطبيعة والعالم..». واللوحات التشكيلية الصاخبة ل.ب. ليندستروم تعيد قول ذلك باستمرار، كما يؤكد ذلك علماء الأساطير ويعيشه بعض الشامانات: في البدء كانت كل الأشياء متشابهة، الناس والحيوانات، والجبال والوديان والبحار والسهول.

كل هذه الأشياء يمكنها أن تأخذ شكل الإنسان... والشامان هو

الذي يعرف كيف يتصل هذا العالم بعالم الأصول الذي يتواصل معه بأحلامه وأرواحه ورؤاه. إن موقف الفنانين هذا تقابله مثالية شعرية لكنيت وايت (Kenneth White) ندُّ أنطونان أرطو الذي كان يرى في الشامان وأسفاره نموذجاً ومنبعاً للإلهام: «..ثمة صوت يسري. يأتي من كل الآفاق ومن عمق العصور. يتحدث عن صلة أخرى بالطبيعة، وبطريقة أخرى للسكن على وجه الأرض.

أكثر من روح حديثة شعرت بانجذابها الذي لا يمكن الشفاء منه، نحو قولٍ كقول بلاك إلك (Black Elk) (انظر نيهاردت،Neihardt 1932): «أصبحنا بمفردنا وسط سهل أبيض شاسع، وجبال شاهقة طافحة بالثلوج تنظر إلينا. فجأة هيمن صمت هائل، لكن كانت هناك همسات...».

«... هذه الهمسات وحدها تكفي لإيقاظ الرغبة، رغبة المعرفة والوجود. وإذا كانت تلك الرغبة تتعلق أحياناً بالتقاليد أكثر، فغالباً ما تقترن بالسذاجة والاقتراحات الذاتية، وأيضاً ببعض الخدع، ورغم ذلك لابد من الأمل.» (وايت 1985، 183).

هؤلاء الفنانون يعودون إلى الشامانية للتنْديد بالقطيعة بين الإنسان والعالم، وبين الروح والأحاسيس، التي يريد العلم والديانات الموحدة والتنظيم الآلي للترفيه والعمل أن يفرضها. إنهم يبحثون فيما بين العالم والإنسان عن تلك «المشاركة الصوفية» التي كانت خاصية الإنسان

البدائي حسب ليڤي برول. يريدون إقامة الأوامر بين الأنا والمحيط الذي انبثق منه على حد قول يونغ كما يرون في الشامان نوعاً من النموذج الأصل للفنان(40).

يقوم الغربيون الآن إثنولوجيين كانوا أم مسيري أروقة الفن أو تجاراً، بضرب من الانعطافات والانقلابات الشائعة اليوم بالغرب، «الأهالي» إلى إنتاج «رسوم شامانية» ليصبح هؤلاء بسرعة من أكبر دارسيهم وبائعي رسومهم. هكذا انبثق لدى الهويتشول من المكسيك ولدى النڤاهو (Les Navaho) أو الأوجيبوا (Ojibwa) من أمريكا الشمالية، وهي مجتمعات حُصرت وسط ثقافتين، فنانون أبدعوا أساليب تعكس رغباتها وبعض البنيات العميقة للمجتمعات التي جاؤوا منها في آن واحد...

(40) هناك حالات سابقة مهمة؛ فخلال عصر الأنوار والقرن الثامن عشر كان في أمريكا وإنجلترا وفرنسا من يقابل الهجوم على عادات المتوحشين بمنح قيمة لسلطة السحرة والمعالجين المحليين ويضع هؤلاء في مصاف المبدعين الغربيين (فلاهرتي Flaherty 1982؛ رولا Zolla. 1969).

الشامان كما تصوره بنغت ليندستروم B. Lindstrom. (1988)، وفق طباعة حجرية بالأبيض والأسود، 43 سم / 48 سم).

خاتمـة

لقد كشفت لنا هذه الدراسة عن الشامانية، وجعلتنا نفهم، كيف أن أناساً لا يملكون علومنا استطاعوا بلورة نسق ثقافي وديني منسجم لتفسير نظام الأشياء والأحداث التي تشوش عليه، ولتبرير عشوائيته وما لا يمكن إصلاحه فيه، وللاستجابة لقلق الناس وآلامهم، ولأجل إرساء تحالف مشرّف مع الطبيعة.

في عالم بوجهين، كل واحد يشكل مرآة مشوّهة للآخر، وحيث لا وجود «للثغرة أو الهاوية» التي تفترضها الديانات الكبرى، على الشامان ومساعديه المافوق طبيعيين التعرُّف على العلامات التي تمنح المعنى لكل شيء، والتي تعُرف بالوقائع الآتية، وتشرح ما قد يحصل. إنهم ملزَمون بتقديم قراءة دائمة تحول الصدف إلى يقينيات، وفي عالم ذي طابع حتمي مطلق يبعد كل الصدف نطلب منهم الإجابة على كل شيء.

لكن تصوراتنا وتقنياتنا كلها تتسلَّل وتفرض نفسها في كل مكان. وفي كل مكان تتغير تمثلات العالم والإنسان لدى المجتمعات التقليدية. وهناك اختيارات تقدِّم نفسها حين يستقر الشك، ويفقد العالم رونقه ويخمد العقل النقدي.

وإذن فالشامانية مهدَّدة؛ فهي خاطئة وذات نزوات في أعين علومنا

التي ترفض المقدمات الأولية التي تتأسس عليها، وهي عتيقة واستبانية في أعين ديننا الذي يندِّد بآلهتها المزوَّرة وبخلاعتها. ومجتمعنا يحاربها ويدينها حتى ولو كانت تثير لدى بعضنا أصداء حنينية، أو مازالت بعض مظاهرها حاضرة في متخيَّلنا.

إن هذا الكون الشاماني حيث تتوحَّد الآلهة والطبيعة، هذا الكون الذي لم يغلق أبواب الليل والنهار تغلي فيه الصور والرموز والمعاني. لهذا فهو يبهرنا ومازال يسحرنا. وهو يجعلنا نقدر ما كسبناه، ولكن أيضاً ولربما بلارجعة، ما خسرناه أيضاً: تلك «الروح الشامانية» التي يحاول البعض العثور عليها قصد «بعث الحياة في جسد العالم»...

ثبت بالمصادر والمراجع

ملحوظة: إن بيبليوغرافيا الشامانية شاسعة جداً. في سنة 1936 أحصى أ. بوبوف A. Popov 650 مؤلفاً أو مقالاً نشر باللغة الروسية (إلياد. 1951). في سنة 1976، أشار دولابي Delaby إلى أكثر من 350 عنواناً خاصاً فقط بالشامانية لدى شعوب التونغوس وما جاورهم! كما ذكر ج. م. أصكينسون (1992) قرابة 40 كتاباً و200 مقالاً علمياً كتب خلال عشر سنوات. لهذا الإنتاج العالِم يضاف الإنتاج التبسيطي أو ما يسمى «بالشامانية الجديدة»، الغزيرة الإنتاج في العشر سنوات الأخيرة (عندما يكون الكتاب قد صدر بباريس لا نذكر مكان الإصدار).

أطروحات ومصادر

- *Backman I., et Hultkrantz, Studies in Lapp Shamanism, Stockholm Studies in comparative religion, 16, 1978.*
- *Bouteiller Marcelle, Chamanisme et guérison magique, PUF, 1950.*
- *Browman D., Spirits, Shamans and stars, Perspectives from south America, Paris-Lahaye,Mouton, 1979.*
- *Chaumeil Jean-Pierre, Voir, Savoir, Pouvoir, le chamanisme chez lez Yagua du nord-est péruvien, 1983.*

الشامانية .. فلسفة للحياة

هل الشامانية أحد أشكال الديانات القديمة؟ هل هي مسعى روحاني خاص بنخبة معينة، أم هي ممارسة سحرية مفتوحة للجميع؟ أم أنها فقط مقولة خاطئة تولّدت عن تصورات أنثربولوجية صارت اليوم متجاوزة؟ يسعى هذا الكتاب إلى تدقيق النظر في هذا الأمر، خاصة وأننا بعد صدور كتاب ميرسيا إلياد "الشامانية والتقنيات العتيقة للوجد"، لم نقرأ كتاباً يقدم لنا نظرة عامة وبانورامية عن المعارف المتوافرة إلى اليوم عن هذه الظاهرة. ومن التعريف بالشامانية والتدقيق في محتوياتها ومقارنتها بالشعوذة والسحر، إلى وصف طابعها الأنثربولوجي مروراً بآثارها المعاصرة، يرسم لنا ميشال بيران لوحة مكتملة عن إحدى الظواهر المتخيلة والأكثر غموضاً.

Nafh eeln Ahmed

Sumit