جامعة أبي بكر بلقايد

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعي

شعبة الأنترووبولوجيا

مقياس : نصوص أنتروبولوجية

المستوى: ماستر 1

الأستاذ: بن معمر عبدالله

النص1

إن أهمية الانتشار قد تم البرهنة عليها بفضل الدراسات حول الثقافة المادية، والاحتفالات، والفن، والأسطوريات الأمريكية، وحول الأشكال الثقافية لإفريقيا أو حول ما قبل التاريخ لأوربا، والتي لا يمكن أن ننكر وجودها في سياق تطور كل الأنماط الثقافية المحلية. لم يتم البرهنة على الانتشار موضوعيا بواسطة دراسات مقارنة فقط، ولكن الإتنولوجي لديه العديد من الشواهد التي تبين الطريقة التي تم بها الانتشار. إننا نعرف حالات حيث أن فردًا واحدًا أدخل نسقا كاملا من الأساطير المهمة؛ مثل قصة أصل الغراب، والتي لا نجدها إلى في قبيلة واحدة في شمال جزيرة فونكوفر [...] لا ينبغي النظر إلى إدخال أفكار جديدة على أنها نقية ومضافة ميكانيكيا إلى مجموعة ثقافية، ولكن أيضا كمحفز هام لتطورات داخلية جديدة. إن الدراسة الاستقرائية الخالصة للظواهر الإثنية تقود إلى النتيجة التي مؤداها أن الأنماط الثقافية المركبة التي تكون جغرافيا أو تاريخيا واسطة بين طرفين تثبت وجود الانتشار.

**بواس**

أورده هيرزجوفتش في:

Les bases de l’anthropologie culturelle,

Payot, Paris, 1967, p. 208.

**أ)-التعريف بصاحب النص:**

ولد فرانز بواس Franz Boas عام 1858 في ميندن (وستفاليا) ودرس الرياضيات والفيزياء في عدة جامعات ألمانية. بعد أن ناقش رسالة دكتوراه عن تغيرات لون الماء (1881) رحل إلى الشمال الكندي مدفوعا بحبه للجغرافيا ورغبته في رؤية العالم، إضافة إلى رغبة أخرى في دراسة تأثير البيئة على نمط حياة وتفكير الشعوب المحلية. بين 1883 و1884 تنقل في أرض بافان وعاش مع الإسكيمو في منطقتهم الوسطى حيث اقتنع بأن التاريخ واللغة والثقافة تلعب دورًا يفوق الظروف الطبيعية.

لدى عودته إلى ألمانيا عين أستاذا في جامعة برلين حيث اطلع على أعمال ف. راتزل وعمل في المتحف الإتنوغرافي إلى جانب باستيان. استفاق اهتمامه بثاقافات الشاطئ الشمالي الغربي لدى رؤيته مجموعة من هنود بيلاكوولا تم إحضارها إلى برلين عام 1885، فقدم له المتحف الوسائل اللازمة وغادر عام 1886.

كان للاستقبال الذي لقيه بواس في نيويورك بعد رحلته هذه أثر دفعه إلى الاستقرار في الولايات المتحدة واكتساب الجنسية الأمريكية، مارس التدريس في جامعة كلارك وشارك كممثل لقسم الإتنوغرافيا في معرض شيكاغو العالمي (1892) ثم في تنظيم المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي في نيويورك، كما عهدت إليه جامعة كولومبيا بتدريس الأنتروبولوجيا الطبيعية عام 1896، ثم أصبح أستاذا للأنتروبولوجيا فيها ابتداءً من عام 1899.

إلى جانب مهامه الجامعية كان يقوم بمهمات أمين المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي، وترك المتحف عام 1905، وأشرف حتى تقاعده عام 1937 على الإعداد الفعلي لكامل الإتنوغرافيا الأمريكية التي كان أشهر ممثليها طلابه في وقت أو آخر، عام 1912 ساهم بواس في تأسيس المدرسة العالمية لعلم الآثار والإتنولوجيا في المكسيك، وإليه يعود الفضل في إنجاز أول دراسة تصنيفية عن ثقافات وادي مكسيكو بين 1919 و1922، عمل بواس لدى هنود البويبلو، وتوفي عام 1942.

عدا عن كون بواس ناشرا للعديد من الأعمال ومشرفا على الكثير من المشاريع الجامعية، فهو مؤلف لعدد ضخم من الأعمال التي تغطي كل ميادين الأنتروبولوجيا (قام كروبر بجمع أعماله كاملة سنة 1943).

من أهم أعماله **"**العرق واللغة والثقافة**"** 1940، الذي يذهب إلى أنّ اللغة والثقافة تلعبان في الفروقات بين الشعوب دورًا موازيا في أهميته للوراثة العضوية ولقد كان بواس من أوائل من فهموا بأن إتقان اللغة هو وسيلة أساسية للبحث الإتنولوجي.

ترجم بواس آلاف الصفحات من نصوص الشعوب المحلية التي جمعها هو أو تلاميذه أو مساعدون هنود قام بإعدادهم.

**ب-فهم النص**

**1-تفكيك النص**

- أهمية الانتشار الثقافي ثم البرهنة عليها بفضل الدراسات حول الثقافة المادية (الأدوات) والاحتفالات والفن والأسطوريات الأمريكية، وحول الأشكال الثقافية لإفريقيا أو حول ما قبل التاريخ لأوربا. والذي لا يمكن أن ننكر وجوده في سياق تطور كل الأنماط الثقافية المحلية.

- الانتشار لم يتم البرهنة عليه موضوعيا بدراسات مقارنة فقط ولكن هناك شواهد عديدة لدى الإتنولوجي تبين الطريقة التي تم بها الانتشار. فهناك حالات تم فيها إدخال نسق كامل من الأساطير المهمة بواسطة فرد واحد؛ مثال ذلك قصة أصل الغراب التي نجدها في قبيلة واحدة في شمال جزيرة فانكوفر.

- الانتشار لا يتم بشكل ميكانيكي وآلي بل إنّ العناصر الثقافية المضافة تدخل كمحفز هام لتطورات داخلية جديدة.

- الدراسة الاستقرائية الخالصة للظواهر الإثنية تقود إلى النتيجة التي مؤداها أن الأنماط الثقافية المركبة التي تكون جغرافيا أو تاريخيا واسطة بين طرفين تثبت وجود الانتشار.

**2-الكلمات المفتاحية:** الانتشار، تطور الأنماط الثقافية.

**3-الفكرة العامة:** أهمية الانتشار في تطور الثقافات.

**4-الإشكال:** كيف تتطور الثقافات؟

**جـ-المقالة:**

1)- لا توجد ثقافة إستاتيكية راكدة، بل كل الثقافات تتطور وإن اختلفت درجة التطور من مجتمع لآخر، هذه حقيقة مسلم بها ولا يختلف حولها اثنان، ولكن العوامل المحركة لهذا التطور هي التي تثير الخلاف بين الأنتروبولوجيين، بل هي التي قسمتهم إلى مدارس، بواس أحد هؤلاء الأنتروبولوجيين قدم تفسيرا للتطور الثقافي، فبماذا فسره يا ترى؟

2- الثقافات تتطور عن طريق الانتشار. والعبارة الدالة على ذلك قول بواس : **"**إن أهمية الانتشار قد تم البرهنة عليها [...] والتي لا يمكن أن ننكر وجودها في سياق تطور كل الأنماط الثقافية المحلية**".**

3- للبرهنة على هذه الأهمية للانتشار يورد بواس الأدلة التالية: أهمية الانتشار الثقافي ثم البرهنة عليها بفضل الدراسات حول الثقافة المادية (الأدوات) والاحتفالات والفن والأسطوريات الأمريكية، وحول الأشكال الثقافية لإفريقيا أو حول ما قبل التاريخ لأوربا. والذي لا يمكن أن ننكر وجوده في سياق تطور كل الأنماط الثقافية المحلية.

والانتشار لم يتم البرهنة عليه موضوعيا بدراسات مقارنة فقط ولكن هناك شواهد عديدة لدى الإتنولوجي تبين الطريقة التي تم بها الانتشار. فهناك حالات تم فيها إدخال نسق كامل من الأساطير المهمة بواسطة فرد واحد؛ مثال ذلك قصة أصل الغراب التي نجدها في قبيلة واحدة في شمال جزيرة فانكوفر.

والانتشار لا يتم بشكل ميكانيكي وآلي بل إنّ العناصر الثقافية المضافة تدخل كمحفز هام لتطورات داخلية جديدة.

وأخيرا الدراسة الاستقرائية الخالصة للظواهر الإثنية تقود إلى النتيجة التي مؤداها أن الأنماط الثقافية المركبة التي تكون جغرافيا أو تاريخيا واسطة بين طرفين تثبت وجود الانتشار.

4)- قبل الحديث عن الانتشاريين أمثال جرايينر، والأب شميديت، وإليوت سميث وبيري وريفرز وغيرهم بوصفهم الممثلين الحقيقيين لهذه المدرسة، تجدر الإشارة إلى أن فكرة الانتشار لم تكن من إبداعهم، فعلاوة على ما ذكرناه سابقا بشأن التطوريين، فإن الفكرة قال بها جابريال دو تارد(1843-1904) فيلسوف القانون وعالم الاجتماع الفرنسي صاحب كتاب "قوانين المحاكاة" الذي كان له تأثير عميق في بواس ومن خلاله في عدد لا بأس به من الأنتروبولوجيين الأمريكيين، فقد أكد تارد الانتشار في كل مراحل التاريخ[[1]](#footnote-2). وفكرة الانتشار أيضا كانت موجودة عند هامي Hamy في فرنسا، وشولتز – سيلاك Scheltz-Sellack في ألمانيا، عند الأركيولوجيين الإسكندنافيين، وفي إنجلترا مركز النظرية التطورية بامتياز هناك الآنسة بوكلاند Melle Bukland، فقد ذهبت إلى الحضارة لم تكتسب أبدا بطريقة مستقلة، فقبل إليوت سميث زعيم المدرسة الانتشارية في إنجلترا اعتقدت بوكلاند أن عبدة الشمس والأفاعي قد نشروا الزراعة والحياكة وصناعة الخزف والمعادن في كل أرجاء الأرض[[2]](#footnote-3).

وهناك فردريك راتزل F. Ratzel (1844-1904) عالم الحيوان الجغرافي الألماني، يقول عنه روبير لووي: "لم يشدد أحد على قوة التاريخ أكثر مما فعل راتزل... وهو يتساءل أيضا إذا كان ممكنا لزهرة اللوتس Lotus من أن تصبح رمز البوذية في أرض منغوليا الجرداء بدون الاحتكاك بالهند"[[3]](#footnote-4).

والمدرسة الانتشارية ظهرت كرد فعل على آراء المدرسة التطورية، فإذا كانت هذه الأخيرة تؤكد على النشأة المستقلة للثقافة، وتطورها الذاتي في أي مكان شرط أن تتوفر العوامل الملائمة والشروط الكافية من المرور من مرحلة دنيا إلى أخرى أعلى وأكثر تطورا، إذا كانت هذه إحدى المسلمات الأساسية لدى التطوريين، فإن فئة من الأنتروبولوجيين وهم من يطلق عليهم اسم الانتشاريين ذهبوا إلى أن انتشار السمات الثقافية بين الثقافات المتباعدة أو القريبة يساعد على تهيئة الشروط الكفيلة بإحداث التغير الثقافي أو الانتقال من مرحلة إلى أخرى، ولذلك فهم يؤكدون على الاحتكاك أو الاتصال الثقافي أو التفاعل بين الجماعات وبالتالي انتقال السمات الثقافية أو انتشارها من مجتمع لآخر.

وتبعا لفكرة الانتشار هذه يفسر التشابه الثقافي بين مجتمعين أو أكثر بانتشار سمات ثقافية من هذا المجتمع إلى آخر نتيجة عوامل متعددة ومتنوعة كالحروب والغزوات أو الهجرة أو التجارة أو غير ذلك من الوسائل.

وتنقسم المدرسة الانتشارية إلى ثلاثة فروع: الأول في بريطانيا والثاني في ألمانيا والثالث في أمريكا[[4]](#footnote-5).

لكن قبل الحديث عن كل فرع على حدة يجدر بنا تحديد المسلمات الأساسية التي تجمع الانتشاريين عامة رغم الاختلافات الثانوية فيما بينهم وهي كما يلي:

أولا: إن الثقافة بجميع مكوناتها وعناصرها المادية والفكرية والاجتماعية لا تنشأ عن النمو التلقائي الناتج عن تشابه الإمكانيات الاجتماعية والطبيعية الإنسانية بل عن الاستعارة والانتقال من مكان إلى مكان آخر. فالثقافات لا تنشأ وتتطور في إطار العزلة بل دائما في إطار الاحتكاك بغيرها من الثقافات.

ثانيا: عجز العقل البشري عن الإبداع؛ بمعنى أن أنصار هذه المدرسة يرفضون القدرة على الاختراع والإبداع الثقافي بالنسبة لكل مجتمع على حدة، فمن غير المعقول أن تتمتع كل شعوب الأرض بقدرات متماثلة على الخلق والابتكار، ولكنها تستطيع بسهولة أن تستعير من غيرها ما تعجز عن ابتكاره بنفسها[[5]](#footnote-6).

ثالثا: الميل إلى التفسير التاريخي للثقافة: فهم يرون أن التاريخ الفعلي لتطور الثقافة أكثر تعقيدا من أن يصور في لوحات تبسيطية ذاتية، كتلك التي قدمها مورغان، فكل شعب وبالتالي كل ثقافة تتعرض لتأثيرات خاصة، نتجت عن الاحتكاك مع الجيران، ولذلك فإن الثقافة تقتضي البحث في ماضيها.

1. ***المدرسة الانتشارية الإنجليزية****:*

أنصار هذه المدرسة البارزين أو بالأحرى زعماؤها هم إليوت سميث G.Eliot Smith (1871-1937)، وتلميذه بيري W. J. Perry (1888-1949)، وريفرز W.H.R.Rivers (1864-1922).

أرجعت هذه المدرسة نشأة الحضارة الإنسانية كلها إلى مصدر أو مركز واحد وعن طريق الاحتكاك الثقافي بين الشعوب سواء عن طريق التجارة أو الغزوات أو الهجرة، انتشرت عناصر تلك الحضارة المركزية أو الرئيسة واتسعت دائرة وجودها[[6]](#footnote-7). المركز الأوحد لكل حضارة متطورة هو مصر، هكذا قرر إليوت سميث الذي أقام بعض الوقت في القاهرة، هذا الرأي يشاركه فيه تلميذه بيري أيضا. وهناك ثلاثة مبادئ كان يؤمن بها إليوت سميث:

أولا: الإنسان عاجز عن الاختراع، لهذا فإن الحضارة لا تتطور إلا في ظروف استثنائية مناسبة، وعمليا لا يتم ذلك مرتين بشكل مستقل أبدا.

ثانيا: مثل هذه الظروف لم توجد إلا في مصر القديمة، لذلك فإن الثقافة عدا البعض من عناصرها الأكثر بدائية، كان المفروض أن تنتشر في أي مكان آخر انطلاقا من مصر بفضل تطور الملاحة.

ثالثا: الحضارة تراجعت بشكل طبيعي وهي تنتشر في مناطق متقدمة، لهذا فإن الانحطاط لعب دورا في التاريخ البشري[[7]](#footnote-8).

فالحضارة نشأت وازدهرت على ضفاف نهر النيل في مصر القديمة، فقبل 4000 عام قبل المسيح فإن الدين والتنظيم الاجتماعي، احتفالات الزواج ومراسيم الدفن، والبيوت والثياب وكل الفنون والحرف عدا تلك المستعملة في صناعة أدوات الصيد، لم توجد في أي مكان آخر خارج مصر وجوارها. إن الزراعة والري وصناعة الفخار وتربية الحيوانات والدين...كلها مظاهر حضارية تعتبر مصر موطنها الأصلي. والإنسان خارج مصر والمناطق المجاورة لها كان يعيش مثل القردة، وبالتالي فلا مجال لتطور مستقل في المناطق الأخرى من العالم، إن هنود أمريكا عاشوا مثل القردة وذلك حتى أوائل العصر المسيحي. وأهراماتهم الأولى لم تشيد إلا بعد خمسة أو ستة قرون بعد الميلاد ناسخة النموذج الكمبودي أو الياباني اللذين يعودان بدورهما إلى النماذج المصرية، أما شعائر التأهيل والجمعيات السرية الأمريكية فترجع إلى طقوس التحنيط المصرية، والطوطمية والتنظيم الاجتماعي في أستراليا ليسا سوى آثار مشوهة ومعدلة بطرق أخرى، أي نتيجة تبني ممارسات واعتقادات أخرى (بمعنى المعتقدات والممارسات المصرية)[[8]](#footnote-9).

وبشكل عام إن هذا الفرع من المدرسة الانتشارية يرد كل الثقافات الحالية إلى المنبع الأول والوحيد مصر القديمة، غير أن تلك النظرية لم تنجح في جذب المؤيدين لعدم توفر أنصارها على المقارنات الدقيقة والأدلة الثابتة ولذلك انحصرت لدى قليل من علماء مانشستر لذلك عرفت باسم مدرسة "مانشستر" أو "مدرسة مركز الشمس"[[9]](#footnote-10).

1. ***المدرسة الانتشارية الألمانية:*** يتزعم هذا الفرع فريتز جرايبنر F.Graebner (1877-1934) والأب وِلهالم شميدت Père W.Schimidit (1868-1959)، فهما يشتركان مع معاصريهما أمثال بواس وريفرز وراتزل في معارضة لوحات التطوريين عن العصور الأولى، ويفسرون تعقيد التاريخ الفعلي بواسطة التغيير عن طريق الاحتكاك. والتطور فيما يضيفان ليس موحدا، بحيث إن شعبا يمتلك تقنية بدائية يمكن أن تكون له في المقابل بنية اجتماعية أو شكل من العبادة متطور جدا.

واختلافهما مع أقرانهم الإنجليز، هو في أنهما افترضا وجود عدة مراكز حضارية أساسية في جهات متفرقة من العالم. وأنه نشأ عن التقاء الحضارات مع بعضها البعض نوع من الدوائر الثقافية وحدثت بعض عمليات الانصهار والتشكلات المختلفة، الشيء الذي يفسر أوجه الاختلاف عن تلك الثقافات المركزية أو الأساسية[[10]](#footnote-11).

فبدلا من القول بتطور فريد على النيل، تبعه انحطاط عام في كل مكان أكد الانتشاريون الألمان تطورا متعددا، أي تطورا نشأ في مناطق أخرى خارج مصر القديمة[[11]](#footnote-12).

والإنسان البدائي في نظر جراييبنر وشميدت كان يعيش في جماعات صغيرة، في مكان ما من آسيا، في إطار العزلة، ومن دون وسائل النقل طورت تلك الشعوب حضارات متميزة Kulturkreise ، ومع تحسن وسائل النقل كان تأثير هذه المراكز ينتشر بانتشار مجموع عناصرها وليس بانتشار كل عنصر على حدة، وإذا اقترب اثنان من هذه النظم فإما يلتحمان وإما أن يدمر أحدهما الآخر[[12]](#footnote-13).

**3-المدرسة الانتشارية الأمريكية:** وجد الاتجاه الانتشاري في أمريكا تعبيرًا له في كتابات فرانس بواس Franz Uri Boas العالم الطبيعي ( 1858- 1942)م العالم الطبيعي الألماني الذي استهوته الأنتربولوجيا بعد زيارة قام بها إلى جزيرة يافن في كندا عام 1883. لقد أشار بواس إلى أنه من خلال دراسة الشكل والتوزيع الجغرافي لمصدر السمات الثقافية وهجرتها واستعارتها عن طريق الاتصال بين الشعوب، يمكن للباحث أن يستدل على كيفية نشأة السمات الثقافية وتطورها، وبالتالي يمكن الوصول إلى نظرية تتوفر فيها عناصر الصدق والبرهان لتفسير المجتمعات الإنسانية وتطور النظم الاجتماعية أو السمات الثقافية. وانطلاق من هذا الفهم استخدام بواس مصطلح المناطق الثقافية الذي يشير إلى مجموعات من المناطق الجغرافية التي تتصف كل منها بنمط ثقافي معين بغض النظر عن احتواء أي من هذه المناطق على شعوب أو جماعات. ويشير مفهوم المنطقة الثقافية إلى طرق السلوك الشائعة بين عدد من المجتمعات التي تتميز باشتراكها في عدد من مظاهر الثقافة نتيجة لدرجة معينة من الاتصال والتفاعل.

وفق هذا الإطار النظري سعت المدرسة الأمريكية بزعامة بواس إلى إنجاز الدراسة التاريخية الدقيقة للعناصر المختلفة لثقافة محددة وتحليل كل جزء أو عنصر من حيث مصدر تشأنه وتطوره واستخدامه وتتبع عمليات هجرته أو استعارته بين الشعوب المختلفة. وكان من نتيجة هذا الاتجاه الانتشاري أن أخذ علماء الإنسان في النظر إلى الثقافات الإنسانية بحسبان أنها تؤلف كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور ومن حيث ملامحها الرئيسة التي تميزها عن غيرهم وهو يضع الاتجاه الانتشاري على عكس الاتجاه التطوري الذي يرى أن الثقافات متشابهة وأن الاختلاف الوحيد بينها يكمن فقط في درجة تطورها التقني والاقتصادي[[13]](#footnote-14).

الممثل الآخر للاتجاه الانتشاري الأمريكي هو كلارك وسلر Clark Wissler ( 1870- 1947)م. متخصص في هنود الأقدام السوداء. Blak Feet، وهو مشهور بطرحه استعارة البحيرة والتي حسبها تنتشر سمة ثقافية في أمواج مشتركة المركز مثل الأمواج التي يحدثها رمي حجر وسط البحيرة. وبالنتيجة، إن سمة تكون أكثر قدمًا من المنطقة المعينة يعد شيئا مهما، وكذلك فإن السمة تكون أكثر وضوحا وهي بالقرب من مركز الانتشار أكثر مما تكون على الأطراف.

إحدى الخصائص الكبرى للمدرسة الانتشارية الأمريكية هي أنها تحلل وقائع الانتشار بعيدًا عن المغالاة التي تميز غالبا التوجه الانتشاري الصارم. فالأمر يتعلق ليس بتكوين فرضية عموما غير قابلة للفحص في غياب وثائق مكتوبة أو براهين أركيولوجية، بقصد تحليل تماثلات مفترضة بين مجتمعات متباينة، ولكن على العكس الأمر يتعلق بربط عدد معين من السمات الاجتماعية ملاحظة في مجتمعات من نمط واحد ومتصلة بشكل مباشر أو غير مباشر، بواقعة مبينة تاريخيا.[[14]](#footnote-15)

لقد نتج عن الاتجاه الانتشاري بصفة عامة أن بدأ الأنتروبولوجيون ينظرون إلى الثقافة الإنسانية باعتبار أن لها كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور والملامح الرئيسة التي تميزها عن غيرها، وذلك على عكس التطوريين الذين رأوا أن الثقافة متشابهة، وأن الاختلاف الوحيد بينها يكمن فقط في درجة تطورها التكنولوجي والاقتصادي، هذا التطور الذي يمثل أساس التعالي الغربي. لذلك فإن الفضل يعود إلى المدرسة الانتشارية في طرح فكرة تعدد الثقافات وتنوعها وهذا ما يعبر عنه بمفهوم النسبية الثقافية، يشير إلى هذا لكرك: لقد زعزعت المدرسة الانتشارية إلى جانب الاهتمام الوصفي الذي قام به بواس إن لم يكن إشكالية المدرسة، فعلى الأقل طريقتها. لقد تركت على الأقل الفهم الخطي للتاريخ ومن جهة ثانية جعلت نظرية التاريخ لاحقة لتحليل التواريخ الجزئية لكل مجتمع باعتباره مستقلا[[15]](#footnote-16).

وقد ترتب عن الاتجاه الانتشاري مفهوم جديد للثقافة اختلف عن المفهوم التقليدي لتايلور. هذا المفهوم الجديد ينظر إلى الثقافة على أنها مجموعة من العناصر الثقافية، وتلعب عملية الانتشار دورا أساسيا في تجميع تلك العناصر في مجموعات أو مركبات وإما في تفريق عناصر مجموعة أخرى وانتقالها من مكان إلى آخر من عصر لآخر. والاختلاف الرئيس بين المفهومين يتمثل في أن مفهوم تايلور يؤكد تكامل وترابط العناصر الحضارية في المجتمع الواحد، أما الثاني فلا يذكر ذلك التكامل والترابط[[16]](#footnote-17).

لكن مع ذلك هناك انتقادات توجه إلى الانتشاريين سنذكر بعضا منها:

غموض مفهوم المركب الثقافي والعنصر الثقافي عند التطبيق فمثلا إن نمطا ثقافيا كالزراعة هل ننظر إليه على أنه عنصر ثقافي بسيط أم عنصر ثقافي مركب يتكون من عدة عناصر ثقافية بسيطة؟

من الصعب تحديد خطوط دقيقة تفصل بين منطقة ثقافية وأخرى، ومرد الصعوبة إلى تداخل المناطق الثقافية في الإقليم الواحد.

مفهوم المنطقة الثقافية قد يؤدي إلى الاعتقاد بالترابط بين البيئة الجغرافية والحضارات التي توجد فيها، وقد أثبتت الدراسات الميدانية نسبية ذلك الترابط، بحيث أن البيئات الجغرافية المتماثلة لا تستلزم طرقا معيشية واحدة، بل قد تختلف الثقافات اختلافا كبيرا ضمن البيئات الجغرافية المتشابهة، والعكس صحيح أيضا، فقد تتشابه الثقافات في إطار البيئات الجغرافية المختلفة. هذه جملة اعتراضات وجهها ديكسون Dixon ضد المدرسة الانتشارية[[17]](#footnote-18).

ومن الانتقادات التي يوجهها روبير لووي لها أيضا، هو تنبيهه إلى الخطأ الذي يترتب عن مسلمة الانتشاريين فيما يتعلق بالتشابهات بين المجتمعات والمناطق الثقافية التي تستدعي حسب منهجهم القول بأن أحدها مستعير والآخر معير، فالخطأ يكمن في أخذ التشابهات على أنها سمات متماثلة[[18]](#footnote-19) وبالتالي اشتقاق إحداهما عن الأخرى. وهكذا فلا يمكن القول بالانتشار لمجرد تشابه بين أشياء مادية أو مفاهيم أو عادات وتقاليد لدى شعوب بدائية تعيش في أمكنة متفرقة من العالم، يجب القول أن هذه الأمور قد انتشرت انطلاقا من عدد محدود من مراكز التطور الثقافي.

وأخيرا رغم الاختلاف بين المدرستين التطورية والانتشارية إلا أن هناك نقاط تقاطع بينهما. فكل منهما في الواقع تهتم بالماضي؛ بحيث عند دراستهما للنظم الاجتماعية تقومان بتتبع تاريخ تلك النظم. بمعنى أن النظم في المنظور التطوري تطورت عبر الانتقال من مرحلة إلى أخرى، وفي المنظور الانتشاري أن تلك النظم المتشابهة في مجتمعات منفصلة متباعدة تعود إلى اتصال قديم حدث بين تلك المجتمعات وهذا ما يمكن تتبعه تاريخيا.

وحتى فكرة التطور لا يمكن نفيها لدى الانتشاريين، يقول روبير لوي:" إن هؤلاء المؤرخين الكبار، الذين يقفون موقفا نقديا من مبدأ التوازي يعتقدون بالتطور اعتقادا راسخا.

فالواقع إن الإقرار بتبدل الثقافات بتبدل الأزمان وبترابط الخصائص الفريدة ترابطا عضويا يقود إلى القبول بوجود متوالية محددة، إن شميث متوجس دون ريب من كلمة "تطورية" غير أنه عندما يتكلم عن "مراحل التطور العام" أو عن المؤسسات الأمومية فمن البلاهة أن ننكر أنه يرتمي هنا في أحضان التطورية "[[19]](#footnote-20).

أما فيما يتعلق بموقف هذه المدرسة من الاستعمار، فإن جيرار لكرك يرى أنها تعتبر الاستعمار مثلا من جملة أمثلة أخرى على الاحتكاك بين المجتمعات. فانتشار المدنية المصرية في العالم كله الذي قال به إليوت سميث، إذا تم التسليم به، فهو لا يشير إلى انتشار سيطرة، بل إلى انتقال عنصر ثقافي معين من مجتمع مركزي إلى مجتمعات الأطراف. إن إطلاق اسم الانتشار على حقيقة الاستعمار لا يتم إلا بنوع من التحريف، أو بإعطاء الكلمة معنى أوسع مما تحتمل. هكذا فإن المدرسة الانتشارية تغطي حقيقة الاستعمار بمفهوم الانتشار مثلما يغطى بعبارات أخرى مثل "الصدمة الثقافية" أو "الاحتكاك الثقافي" أو "التثاقف" أو "التغير الثقافي"[[20]](#footnote-21).

في الأخير، ما مدى تأثير هذه المدرسة في الدراسات الأنتروبولوجية؟. لقد كان لهذه النظرية تأثير واسع في أمريكا لذلك هناك من يذهب إلى إدراج فرع ثالث لهذه المدرسة هناك. أما في إنجلترا فلم يطل أمد هذا التأثير والسبب ربما يعود إلى أن إليوت سميث وبيري وريفرز قد اشتطوا في استعمالهم لها. وربما لأن عمليات إعادة التركيب التي اعتمدتها سرعان ما تبين أنها لا تقل من حيث نزعتها التخمينية وعدم إمكانية التحقق منها عن إعادات التركيب التكوينية التي كانت الانتشارية تدعي انتقادها.

إذا كان عيب الانتشاريين هو سقوطهم في التخمينات مثلما سقط فيها التطوريون وميلهم إلى تفسير الثقافة بناء على الماضي الذي لا يمكن تقديم الأدلة القاطعة بشأنه ما يفتح المجال للتخمين، إذا كان الأمر كذلك فهل النجاح في كشف حقيقة الثقافة يتوقف على العزوف عن الاهتمام بالماضي والالتفات إلى الواقع الفعلي، الواقع الحاضر؟

ولكن وجهة نظر بواس في الانتشار تختلف عن وجهة نظر إليوت سميث وبيري وغرايبنر وشميدت وانتشاريين آخرين لأنه ركز فيما يذكر هيرزجوفتش على النقاط التالية:

\* الدراسة الوصفية للانتشار تكون مرحلة تمهيدية للدراسة التحليلية للعملية.

\* دراسة الانتشار يجب أن تكون استقرائية، فيما يخص السمات المشتركة (المركبات الثقافية) للثقافات المفترضة أنها انتشرت، يجب أن يؤخذ في الاعتبار علاقاتها الداخلية بدلا من اعتبارها مجموعات مصنفة اعتباطيا من قبل عالم ما.

\* دراسة الانتشار يجب أن تباشر من الخاص إلى العام، راسمة توزيع السمات في مناطق محددة قبل رسم خارطة لتوزيعها على أساس قاري حتى لا نقول العالم كله.

\* منهج دراسة العمليات الدينامية، التي ليس الانتشار سوى تعبير واحد عنها، يجب أن يكون سيكولوجيا ويرجع إلى الفرد من أجل فهم حقائق التغير الثقافي.

5)- وخلاصة القول: إن الانتشار الثقافي أو الاستعارة الثقافية تمثل أحد العوامل الكثيرة التي تقف وراء التغير أو التطور الثقافي، وبالتالي فالمدرسة الانتشارية يعود إليها الفضل في الإشارة إلى أهمية عامل الانتشار ولكن خطأها ينتج عندما تقول به وحده وتنكر العوامل الأخرى التي قالت بها مدارس أنثروبولوجية أخرى.

**النص 19: التفسير الوظيفي للثقافة**

في البداية يكون من الأفضل النظر إلى الثقافة من أعلى، من أجل أن نفهم مظاهرها الأكثر تنوعا. يتعلق الأمر طبعا بهذا الكل حيث تندرج الأدوات والمواد الاستهلاكية والقوانين العضوية المنظمة لمختلف التجمعات الاجتماعية، والأفكار والفنون، والمعتقدات والعادات، سواء تصورناها ثقافة بسيطة جدا أو أكثر بدائية، أو على النقيض ثقافة معقدة ومتطورة جدا، فالأمر يتعلق بجهاز واسع، مادي من جهة وإنساني من جهة أخرى، وروحي من جهة ثالثة.

هذا الجهاز يمكن الإنسان من مواجه المشاكل الفعلية والمحددة التي تنطرح عليه. وهذه المشاكل ناتجة في الواقع عن كون الجسم الإنساني يخضع لمختلف الحاجات العضوية، وأنه يعيش في وسط يمثل حليفه الممتاز باعتبار أنه يقدم له المواد الأولية لعمله اليدوي، وفي الوقت نفسه خصمه اللدود بسبب القوى الغاشمة التي ينطوي عليها.

بهذا التوكيد الذي يبدو مبتذلا قليلا وبالتأكيد المتواضع جدا، ندرك أولا أن نظرية الثقافة يجب أن تستند على البيولوجيا. فالكائنات البشرية تكون نوعا حيوانيا، أنها خاضعة لشروط أولية ينبغي أن تلبى إذا أراد الأفراد العيش. إن الإنسان وهو مسلح بعدته من الأشياء الصناعية، وموهوبا بالقدرة على تشكيلها وتثمينها، قد خلق وسطا ثانويا. نستخلص من هذا نتيجة أو نتيجتين.

في المحل الأول، أنه من الجلي أن إشباع الحاجات الأولية أو العضوية للإنسان أو العرق، يكون الأمر الأدنى من الشروط التي تخضع لها كل ثقافة من الثقافات. فالمشكلات التي تطرحها الحاجة إلى الصحة يجب أن تحل. ويكون ذلك بخلق وسط جديد، ثانوي أو اصطناعي. هذا الوسط لن يكون شيئا آخر غير الثقافة ذاتها، يجب بلا انقطاع إعادة إنتاجه وصيانته والتحكم فيه. يخلق إذن ما يمكن أن نسميه بشكل عام مستوى حياة جديد، الذي يتوقف على المستوى الثقافي للمجتمع وعلى الوسط، وعلى المردود المجدي للجماعة، مستوى حياة ثقافية، يجب مع ذلك أن ينتج أن حاجات جديدة تظهر، وأن أوامر جديدة أو ضرورات جديدة تنطرح على السلوك الإنساني. من الجلي جدا أن التقليد الثقافي يجب أن ينتقل من جيل إلى جيل. وكل ثقافة يجب أن تكون لها مناهجها وآلياتها التربوية.

والنظام العام يجب أن يسود لأن التعاون ينتمي إلى جوهر كل عمل ثقافي. وفي كل مجتمع يجب أن تتوفر أجهزة موجهة لإقرار القانون والأخلاق والعرق. والأساس المادي للثقافة يجب أن يتجدد وأن يصان. وبالنتيجة في الثقافات الأكثر بدائية هناك أشكال من التنظيم الاقتصادي.

هكذا إذن، يجب على الإنسان قبل كل شيء أن يشبع كل حاجاته العضوية. يجب عليه أن يخلق أجهزة وأن يؤدي أفعالا من أجل طعامه، وتدفئته ومسكنه وملبسه، وأن يحتمي من الرياح ومن البرد ومن تقلبات الجو. يجب أن يحتمي وأن ينتظم ضد الأعداء والأخطار الخارجية، الطبيعة والإنسان والحيوانات. كل هذه المشكلات الأولية للفرد تحل بواسطة الأشياء المصنوعة، وبفضل تكون جماعات التعاون، وأيضا بفضل تطور المعرفة.

سنحاول تبيان أننا نستطيع ربط الحاجات الأولية وإشباعها الثقافي باشتقاق حاجات ثقافية جديدة، وأن هذه الحاجات الجديدة تفرض على الإنسان والمجتمع نمطا من الحتميات الثانوية. يمكن أن نميز إذن بين الأوامر الوسيلة المنحدرة من الأنشطة ذات الطبيعة الاقتصادية والمعيارية والتربوية والسياسية، والأوامر التكميلية المتمثلة في المعرفة والدين والسحر. أما بالنسبة للمناشط الفنية والترويجية فيمكن إرجاعها مباشرة لبعض الخصائص الفيزيولوجية لجسم الإنسان."

**مالينوفسكي**

Une théorie scientifique de la culture,

Points, Paris, 1944, P. 35-37.

**أ-التعرف بصاحب النص:**

ولد برونيسلاو كاسبار مالينوفسكي في كراكونيا (بولونيا) عام 1884، درس بادئ الأمر الرياضيات والفيزياء. بعد نيله الدكتوراه عام 1908 اتجه إلى الإتنولوجيا. أقام في بريطانيا العظمى عام 1910 وتابع دروسا في كلية الاقتصاد في لندن جعلته على اتصال مع ك.ج. سيليغمان وراد كليف براون و إ. وسترمارك. تحت تأثير هذا الأخير، ألف اعتمادا على المراجع المكتوبة المتوفرة كتابا عن العائلة لدى سكان أوستراليا الأوائل 1913 وبمساعدة سيليغمان، أنجز عام 1964 المرحلة الأولى من سلسلة ثلاث بعثات إتنوغرافية في غينيا الجديدة وأقام بضعة أشهر لدى المايلو في جنوب شرق الجزيرة، قبل أن يقوم بين 1915 و 1918 بأبحاث في أرخبيل التروبرياند. إن جوهر أعماله يقوم على حصيلة هذه المباحث حتى 1935 ويستند على تصور خاص للوظيفة التي اهتم مالينوفسكي حتى نهاية حياته بتوضيح وتحضير مبادئها في كتاباته النظرية. عام 1938 استقر في الولايات المتحدة حيث أشرف على مؤتمرات في جامعة يال، توفي في نيوهافن عام 1942.

بعد مرور عدة عقود على موت مالينوفسكي، قليلة هي ملامح أعماله التي تثير الكثير من الجدل. إن تعريفه لتقنية مكثفة لبحث ميداني وتطبيقه النموذجي لها على إتنوغرافيا المجتمعات التروبرياندية قد أمّنَ استمراريته، إذ أنهما يشكلان منعطفا قاطعا مع أعمال معاصريه. خلافا للآراء ذات الوحي النشوئي أو الانتشاري التي سادت على السياق العلمي لبداية القرن العشرين، يرى مالينوفسكي في التحليل التزامني لأنظمة العمل موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية المفضل، داحضا صحة كل تاريخ تخميني. وهو يؤكد الضرورة المتهجية لإقامة هذا العلم على أساس اختباري ويحدد مبادئه. فالإقامة المطولة في المجتمع المدروس والتحكم باللغة المحلية هما أمران مطلوبان إذن كوسائل ضرورية لضبط تعقيد التراث الحي والفعال بشكل فاعل، في دراساته الأحادية لأعوام 1916 و1922 و1935 يظهر الوجه المتحفظ للوصف، والتعدد الغزير للمعطيات المقدمة في تفرعاتها وتغيراتها، والاهتمام بالتفصيل. قطيعة أسلوبية مع طبقات الطرائف الإتنوغرافية للعصر الخاصة بعلم المتحف. بل هو يبين أيضا جدة نظرية ما. ولأن اهتمام مالينوفسكي بعرض كثرة الوقائع المشاهدة في سياقها يستند إلى المسلمة بأن كل هذه الوقائع يجب أن تأخذ معنى من المقابلة فيما بينها، يقوم عمل الإتنوغرافي على بناء دائم يعمل على ربط المعطيات المنعزلة ببعضها البعض ودراسة تناغمها. وهذا ما عمل عليه على سبيل المثال؛ في دراسة الكولا عام 1924 حيث يبين أنه لا يمكن فهم مفاعيل المبادلات ما بين القبائل بمعزل عن مؤسسة الزعامة، ونمط تنظيم العمل، وتقنية التشغيل، والتصورات المرتبطة بالمعتقدات والأساطير، والقيم الاجتماعية المنسوبة إلى المهابة والوفرة، والمعطيات اللغوية المتعلقة بالتعازيم الطقوسية،...إلخ.

من خلال تحديد القوانين العامة التي تحكم الدمج في منظومات عناصر مختلفة ظاهريا، يبقى مالينوفسكي، من وراء الحالة التروبرياندية، تعريف خطة عرض لمقارنة المجتمعات وفهم الثقافة كظاهرة شاملة. بالأساس، إن هذه المسيرة مستوحاة مما يرى مالينوفسكي فيه الرهان العلمي الأكبر، والذي هو توضيح العلاقة بين التصرفات الاجتماعية الثقافية وحوافزها الفردية. تدل عبارة الثقافة، بحسب أحد المعاني الرئيسية التي يعطيها لها على الكلية الناجزة المشكلة من المؤسسات العديدة لمجتمع والتي تؤمِّن، بالإضافة إلى ضمان تكيف أفراده، تناقل أنماطه المكتسبة.

إنّ فكرة التحام عضوي للثقافة قادت مالينوفسكي إلى استخراج أهمية فكرة السياق للذهاب بها إلى الحد الأقصى، وتصور ترابط الوقائع الاجتماعية كتعبير عن ضرورتها الوظيفية. إذا لم يكتسب حدث إدراكه إلا في علاقاته المتعاضدة مع أحداث أخرى داخل كل ثقافي، فالاعتراف بوجود هذا الحدث هو التماس غائية تطبيقية له. حسب هذه النظرية المنفعية التي تفرض وظيفة ضرورية لحدث خاص – هي سبب وجود ونتيجة هذا الحدث في آن – ليست الغايات المتضمنة سوى حاجات. إن النظرية التي يقدمها مالينوفسكي عن الوظيفة تميز بين الحاجات الأولية، بيولوجية، شاملة وما قبل منطقية، والحاجات المشتقة الناتجة عن سيرورات التكيف، وتفرض نمط تحديد جديد للتصرفات البشرية تعرّف الثقافة كمكان حياتي ثانوي. في هذا المنظار يصبح تعليل وظيفة حدث اجتماعي هادفا لإظهار ما الذي يشبع إحدى هذه الحاجات بطريقة إلزامية من أجل بقاء الجماعة وتحديد الثقافة. من وجهة نظر غربية، ينطوي ذلك على استخراج عقلانيتها، كذلك بالنسبة للسحر الذي رغم عدم ارتكازه على معرفة علمية مثبتة، هو عقلاني من حيث أنه يمارس مفعولا منظما للانفعالية، ويشبع حاجة تفاؤل وانسجام. وتقوم وظيفته على اعتبار الثقافة بالرغم من عيوبها – واعتبار الأساطير، وشرائع التراث وحدوده، والدين – ضمانة استقرار المجموعات الاجتماعية[[21]](#footnote-22).

**ب-فهم النص**

**1- تفكيك النص**

- تقديم تعريف للثقافة لا يختلف عن تعريف تايلور، فالثقافة كل يشمل مظاهر عديدة تجمع بين الأدوات والمواد الاستهلاكية والأنظمة المختلفة والفنون والمعتقدات والعادات، إنها جهاز واسع مادي وإنساني وروحي.

- الثقافة تمكن الإنسان من مجابهة المشاكل التي يطرحها جسمه الذي يخضع لمختلف الحاجات العضوية، والوسط الطبيعي الذي يعيش فيه، والذي هو حليفه وعدوه في الوقت ذاته.

- ضرورة استناد نظرية الثقافة على البيولوجيا أي الإنسان ينبغي عليه أن يلبي بواسطة الثقافة حاجاته الأولية باعتباره نوعا حيوانيا.

- يترتب عن ذلك أن إشباع الحاجات الأولية أو العضوية يشكل الأمر الأدنى من الشروط التي تخضع لها كل ثقافة من الثقافات. ويكون ذلك بخلق وسط جديد ثانوي أو اصطناعي الذي هو الثقافة.

- التعاون والنظام يجب أن يسودا في كل مجتمع، والتنظيم الاقتصادي ضروري في كل الثقافات.

- على الإنسان أولا أن يشبع حاجاته الأولية من مأكل وملبس ومأوى.

- الحاجات الأولية تخلق حاجات جديدة تسمى الحاجات المشتقة. وهي تنقسم إلى نوعين: الحاجات الوسيلية المتعلقة بالأنشطة ذات الطبيعة الاقتصادية والمعيارية والتربوية والسياسية، والحاجات التكميلية المتمثلة في المعرفة والدين والسحر.

**2-الكلمات المفتاحية:** الثقافة، البيولوجيا، الحاجات الأولية، الحاجات المشتقة.

**3-الفكرة العامة:** نظرية الثقافة يجب أن تقوم على البيولوجيا بمعنى أن الثقافة وجدت لتلبية الحاجات الأولية للإنسان. وهذه هي وظيفتها.

**4-الإشكال:**على أي أساس يجب أنّ تقوم نظرية الثقافة؟

**جـ-المقالة**

1)- يعرف تايلور الثقافة بأنها ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والأعراف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في مجتمع. ونستخلص من هذا التعريف أن الثقافة إنسانية واجتماعية، وهي تشكل الموضوع المركزي بالنسبة للأنتروبولوجيا التي حاولت تفسير وجودها ونشأتها، وتمخض عن ذلك نظريات عدة، إحداها نظرية مالينوفسكي، فعلى أي أساس أقام نظريته في الثقافة؟

2- نظرية الثقافة يجب أن تقوم على أساس البيولوجيا بمعنى أن الثقافة وظيفتها هي تلبية الحاجات الأولية للإنسان.

3- ينطلق مالينوفسكي من تعريف الثقافة تعريفا لا يختلف كثيرا عن تعريف تايلور. فهي حسبه ذلك الكل الذي يضم الأدوات والمواد الاستهلاكية والقوانين العضوية المنظمة لمختلف التجمعات الاجتماعية، والأفكار والفنون والمعتقدات والعادات. فالأمر يتعلق بجهاز واسع مادي من جهة وإنساني من جهة أخرى، وروحي من جهة ثالثة. ثم يبرهن على أن للثقافة وظيفة باعتبار أن الجسم الإنساني يطرح مجموعة من المشاكل لأنه يخضع لمختلف الحاجات العضوية وهذه المشاكل يجب أن تحل بخلق وسط جديد هو الثقافة. فالإنسان يكون نوعا حيوانيا له حاجات عضوية يجب أن تلبى ولذلك فالثقافة تخلق وسطا ثانويا أو اصطناعيا. والحاجات تكون عضوية أولا تتمثل في الحاجة إلى الطعام والتدفئة والمسكن والملبس والحماية. ثم هناك حاجات مشتقة أي حاجات تخلقها الثقافة نفسها فإشباع الحاجات الأولية تفرز حاجات جديدة. وهذه الحاجات تكون وسيلية تتمثل في الأنشطة ذات الطبيعة الاقتصادية والمعيارية والتربوية والسياسية. والحاجات التكميلية المتمثلة في المعرفة والدين والسحر.

وعليه يمكن أن نضع النص في القضايا التالية:

\* الإنسان نوع حيواني له حاجات عضوية يجب أن تلبى وتشبع.

\* الثقافة وظيفتها إشباع تلك الحاجات.

إذن؛ النظرية الثقافية يجب أن تقوم على البيولوجيا.

4- وهكذا فالثقافة حسب مالينوفسكي تقوم على فكرة طبيعة إنسانية عالمية تترجم في حاجات كونية، على الثقافة بواسطة أعرافها وتقنياتها وأنظمتها أن تشبعها. ويبني هكذا بين النظام السوسيوثقافي والنظام السيكوفيزيولوجي علاقة سببية.

لكن ثمة انتقادات عدة وجهت إلى نظرية مالينوفسكي. إذا كان التفسير الوظيفي يوضح لنا أن إشباع الحاجات موجود في كل مكان، فإنه لا يستطيع تفسير الاختلافات التي نلاحظها بين النظم السوسيو-ثقافية للمجتمعات المختلفة، مثال ذلك الحاجة إلى الجنس التي يلبيها الزواج، فهي حاجة شائعة لدى الشعوب جميعها ولكن الوظيفية لا يمكنها أن تفسر أنواع الزواج المختلفة؛ إنها لا تفسر لماذا أن بعض المجتمعات تمارس هذا الشكل من الزواج بدلا من الآخر، لماذا ينتهج هذا المجتمع نظام تعدد الأزواج بدلا من تعدد الزوجات أو الزواج الأحادي.

كما تعاب الوظيفية بشدة على تركيزها إلى حد كبير على الاستقرار والثبات وتقليلها من أهمية الصراع و" التناقضات الداخلية والخلل الوظيفي، أي الظواهر الثقافية المرضية " فيما يقول "دوني كيش".

ونتيجة سيطرة فكرة التناغم والتوازن العضويين للمجتمعات البدائية، لا يعتقد الوظيفيون بالقدرة على التغيير النابع من داخل هذه المجتمعات ذاتها، فالتغيير لا يمكنه إلا أن يأتي من الخارج. إن هذا الموقف يقدم المبرر للاستعمار من خلال مفاهيم الاحتكاك الثقافي والتثاقف. وقد بين لكرك الارتباط بين الوظيفية والاستعمار فيما يسميه بوجود تواطؤ بين الوظيفية والإدارة الاستعمارية وهذا نتيجة تأييدها لسياسة الإدارة غير المباشرة للمستعمرات.

غير أن أهم الانتقادات التي توجه للوظيفية تتعلق بعلاقة التفسير الوظيفي بالتاريخ. فهذا التفسير يركز على الحاضر ويقول بعدم الرجوع إلى ماضي الثقافة التاريخي، وهذا مقبول بالنسبة للمجتمعات اللاكتابية. إن مشكلة التاريخ لا تطرح هنا، ولكن بمجرد الشروع في دراسة الجماعات الفلاحية في الهند أو في أوربا، أو البدو الرحل من العرب، يجد الأنتروبولوجيون أنفسهم ملزمين بمواجهة المشكلة: إذ أن عليهم أن يختاروا بين تجاهل الماضي المجتمعي، وبين أخذه بالاعتبار، إذا أرادوا أن يتناولوا بالدراسة حاضر هذه الجماعات المجتمعي.

وهكذا فإن التاريخ بعد أساسي وجوهري اليوم في الدراسات الأنتروبولوجية، خاصة إذا عرفنا أنها تتجه اليوم إلى مجتمعات محلية.

5)- لا شك في الإسهام الذي قدمته المدرسة الوظيفية بزعامة مالينوفسكي فيما يتعلق بنظرية الثقافة على المستوى النظري والمستوى المنهجي. فالثقافة بالفعل تلبي حاجات الإنسان الأولية والحاجات التي يخلقها التطور الثقافي ذاته. ولكن لا يجب أن نكتفي بهذا التفسير الوظيفي وحده الذي يعجز عن تفسير الاختلافات الثقافية، فهو في النهاية يبقى تفسيرا مقبولا في حدود معينة.

**نص للتحليل:**

إذا استطعنا أن نقول مما تتألف الحاجات، وأيها أساسي، وأيها الثانوي، وكيف ترتبط هذه الحاجات فيما بينها، وكيف تتولد الحاجات الثقافية الثانوية، يمكننا تحديد الوظائف بطريقة أكثر كمالا وأكثر دقة، وتبين الأهمية الحقيقية لهذا المفهوم. ينبغي أن نستند على مسلمتين اثنتين: الأولى هي أن كل الثقافات عليها أن تشبع نظام الحاجات البيولوجية المتمثلة في الأيض، التناسل، وشروط التدفئة، والاحتماء من الأمطار ومن الرياح ومن كل الظروف المناخية أو الجوية المهددة لحياة الإنسان. وأيضا الاحتماء من الحيوانات ومن الناس، والاستجمام، والتدريب العضلي والعصبي، وتنظيم النمو.

والمسلمة الثانية هي أن كل إنجاز ثقافي والذي يتطلب استعمال أشياء متقنة والرمزية، هو امتداد أدنى للجسم الإنساني، ويشبع بشكل مباشر أو غير مباشر حاجة جسدية [...] يمكننا البرهنة من الآن حيث أن الحجر أو العصا، أو اللهب أو الثياب تأتي لتكمل الجسم البشري، إن استعمال هذه الأشياء وهذه الأدوات وهذه المواد، إذا كانت تشبع حاجات جسدية، فإنها تخلق في الوقت نفسه حاجات مشتقة إن نمطا جديدا من الحاجات مرتبط ارتباطا وثيقات بالحاجة البيولوجية وتابع لها، ولكنه مولد لحتميات جديدة، يلازم كل مخطط نشاط ثقافي. ثم حاجات اقتصادية تأخذ مكانها إلى جانب الضرورة البيولوجية للتغذية. في حال الإشباع الجنسي الذي يتحول إلى معاشرة دائمة، وضرورة تربية الأطفال تتطلب الإقامة النهائية، يخضع الإنسان لشروط جديدة. لنأخذ أي تجمع بدائي أو متحضر سنرى أنه توجد مصلحة إعاشة خاصة بالقبيلة، مطلوبة في بداية الأمر بالحاجات الغذائية للأيض الإنساني، ولكنها خالقة لحاجات جديدة، تكنولوجية واقتصادية وقانونية، بل وسحرية وأخلاقية ودينية. وبالمثل، باعتبار أن التناسل البشري يتطلب العناية، والتربية والتكوين المدني للأطفال لا يختلط مع واقعة المزاوجة، فإنه يفترض محددات إضافية بمعنى حاجات تعرف طريقها للإشباع بواسطة انضباط محكم بواسطة تابو سفاح القربى والزواج الخارجي وبواسطة تدابير متعلقة بالزواج وفي إطار نظام القرابة والأقارب، بواسطة نظام المصاهرات الخاصة بسلسلة النسب، وكل ما ينتج عن العلاقات الأخلاقية والقانونية والتعاونية.

**مالينوفسكي**

Une théorie scientifique de la culture

Et autres essais, Mus pers \_ La découverte,

Paris, 1968, p 140-142.

**النص 20: الثقافة والطبيعة**

إن التمييز بين حالة الطبيعة وحالة المجتمع، في غياب دلالة تاريخية مقبولة، له قيمة منطقية تبرر تماما استعماله كأداة منهجية في علم الاجتماع الحديث. فالإنسان كائن بيولوجي، وهو في الوقت نفسه فرد اجتماعي، ومن الاستجابات التي يقدمها للمثيرات الخارجية أو الداخلية، نجد أن بعضها يتعلق كليا بطبيعته، في حين أن بعضها الآخر يتعلق بوضعه: وهكذا فإننا لن نجد أدنى صعوبة في الوقوف على مصدر كل من العقل المنعكس لرفة العين والوضعية التي تكون عليها يد الفارس بمجرد إمساكها بالعنان، وإذا كان من السهل نسبيا أن نقيم التمييز بين الطبيعة والثقافة على مستوى المبدأ، فإن الصعوبة تبدأ عندما نريد أن نجري التحليل، وهذه الصعوبة بدورها مزدوجة. فمن ناحية يمكن أن نحاول بالنسبة لكل موقف أن نحدد سببا بيولوجيا أو اجتماعيا. ومن ناحية أخرى أن نبحث عن الكيفية التي بها يمكن لمواقف ذات أصل ثقافي أن تنضاف إلى سلوكيات لها في حد ذاتها طبيعية بيولوجية مع نجاحها في ضمها إليها وإدماجها، إن من ينفي هذا التعارض أو لا يقدره على حقيقته، يمنع نفسه من كل فهم للظواهر الاجتماعية ومن إعطاء ذلك التعارض كامل بعده المنهجي.

قد نجعل من مسألة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة لغزا لا يمكن حله: فأين تنتهي الطبيعة؟ وأين تبدأ الثقافة؟ يمكن أن نتصور عدة طرق للإجابة على هذه المسألة، غير أنه اتضح إلى الآن أن كل هذه الطرق خيبت الآمال على نحو كبير.

لا يسمح لنا إذن، أي تحليل أن ندرك نقطة الانتقال من واقع الطبيعة إلى وقائع الثقافة وآلية تمفصلهما. غير أن النقاش السالف لم يفض بنا فقط إلى هذه النتيجة السلبية، فقد أمدنا عن طريق وجود القاعدة أو غيابها في السلوكيات التي لا تدخل تحت طائل التحديدات الغريزية بالمقياس الأكثر قيمة بالنسبة للمواقف الاجتماعية: فحيث تظهر القاعدة فنحن على يقين بأننا على صعيد الثقافة أو بصورة متناظرة من السهل أن نرى فيما هو عام مقياس الطبيعة، ذلك أن ما هو قار لدى جميع البشر يفلت بالضرورة من ميدان العادات والتقاليد والتقنيات والمؤسسات التي عن طريقها تتمايز مجموعاتهم وتتعارض وفي انعدام تحليل واقعي، فإن المقياس المزدوج المرتكز على القاعدة وعلى ما هو عام يعرف مبدأ تحليل مثالي يمكن أن يسمح على الأقل في بعض الحالات وفي حدود معينة- بعزل العناصر الطبيعية عن العناصر الثقافية التي تدخل ضمن التأليفات التي هي من مستوى أكثر تعقيدا. لنقل إذن إن كل ما هو عام لدى الإنسان يعود إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية، وإن كل ما يخضع لقاعدة ينتمي إلى الثقافة، ويتسم بصفتي النسبة والخصوصية.

**كلود ليفي-ستروس**

Les structures élémentaires de la parenté, Ed. P.U.F. pp, 1-3-4

**أ-التعريف بصاحب النص** ا كلود ليفي – ستروس Claude Lévi-Strauss: هو أنتروبولوجي فرنسي ولد في بروكسل عام 1908. أصبح أستاذا للفلسفة في مدارس مون دومارسان، ثم لاوون (1932-1934) بعد أن أنهى دراساته الثانوية، والعالية في باريس (إجازة في الحقوق، شهادة الأستاذية في الفلسفة عام 1931). قام ببعثات إتنوغرافية عديدة في ماتوغروسو ثم في الأمازون بصفته عضوا في البعثة الجامعية في البرازيل. وأستاذا في جامعة ساو باولو من عام 1935 إلى عام 1938. استدعي إلى الجيش عام 1939 ونجح بعد 1940 في مغادرة فرنسا إلى الولايات المتحدة حيث درّس في نيويورك في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي، وفي **"**المدرسة الحرة للدراسات العليا**"**. بعد ذلك أصبح مستشارا ثقافيا في السفارة الفرنسية في الولايات المتحدة من عام 1945 إلى عام 1948. لدى عودته إلى فرنسا، أصبح دكتورا في الآداب عام 1948 بعد أن ناقش أطروحة البنى الأولية للقرابة **(**وأطروحة تكميلية: الحياة العائلية والاجتماعية لهنود نامبيكورا**).**  تم تعينه نائبا لرئيس متحف الإنسان عام 1949 وأصبح في السنة نفسها مدير الدروس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ومدرس الديانات المقارنة للشعوب التي لا تعرف الكتابة. ثم أستاذا في الكوليج دو فرانس ومدرّس أنتروبولوجيا اجتماعية من 1959 إلى 1982، وحتى هذه الفترة التي تقاعد فيها، أشرف على مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية الذي أسسه عام 1960. انتخب عضوا في الأكاديمية الفرنسية عام 1973.[[22]](#footnote-23)

**ب-فهم النص**

**1-تفكيك النص**

- التمييز بين الحالة الطبيعية وحالة المجتمع له قيمة منطقية من الناحية المنهجية في علم الاجتماع. فالإنسان كائن بيولوجي له استجابات طبيعية وهو في الوقت نفسه فرد اجتماعي له استجابات تتعلق بالثقافة.

- التمييز بين الطبيعة والثقافة سهل على مستوى المبدأ وصعب على مستوى التحليل. وهي صعوبة مزدوجة: فمن ناحية تتمثل في محاولة إيجاد سبب بيولوجي أو اجتماعي لكل موقف، ومن ناحية أخرى تتمثل في البحث عن الكيفية التي بها يمكن لمواقف ذات أصل ثقافي أن تنضاف إلى سلوكيات لها في حد ذاتها طبيعة بيولوجية مع نجاحها في ضمها إليها إدماجها، أي أن هذه الصعوبة تكمن في التداخل بين ما هو ثقافي وما هو طبيعي.

- مسألة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة إشكالية لم يقدم بشأنها أي حل مقبول.

- على مستوى التحليل لا يمكن إدراك نقطة الانتقال من واقع الطبيعة إلى وقائع الثقافة.

- التمييز بين الطبيعة والثقافة يقوم على أساس المقياس التالي. فحيث تظهر القاعدة فنحن على صعيد الثقافة والطبيعة تظهر فيما هو عام. وكل ما هو عام يتميز بالتلقائية، وكل ما يخضع لقاعدة يتميز بصفتي النسبية والخصوصية.

**2-الكلمات المفتاحية:** الطبيعة، الثقافة.

**3-الفكرة العامة:** سهولة التمييز بين الطبيعة والثقافة على مستوى المبدأ وصعوبته على مستوى التحليل.

**4-الإشكال:** هل يمكن التمييز بين الطبيعة والثقافة؟

**جـ-المقالة**

1)- من المعروف أن إشكالية العلاقة بين الطبيعة والثقافة، أي إشكالية الانتقال من الأولى إلى الثانية، وأهمية ذلك في تطور الكائن البشري، هي إشكالية فلسفية، مطروحة سابقا وقد ورثها الفكر المعاصر عن الفكر الفلسفي الحديث. والأنتروبولوجيا بدورها مع كلود ليفي ستروس طرحت هذه الإشكالية واهتمت بها اهتماما كبيرا. فإذا كان السلوك البشري تتقاسمه الطبيعة من جهة والثقافة من جهة أخرى فهل يمكن التمييز في هذا السلوك بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي؟

2)- من الصعوبة بمكان على مستوى التحليل التمييز بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي وإن كان سهلا على مستوى المبدأ.

3) يبدأ ليفي-ستروس بتبيان أهمية التمييز بين الحالة الطبيعية وحالة المجتمع الذي له قيمة منطقية من الناحية المنهجية في علم الاجتماع. فالإنسان كائن بيولوجي له استجابات طبيعية وهو في الوقت نفسه فرد اجتماعي له استجابات تتعلق بالثقافة.

صعوبة التمييز بين الطبيعة والثقافة مزدوجة: فمن ناحية تتمثل في محاولة إيجاد سبب بيولوجي أو اجتماعي لكل موقف، ومن ناحية أخرى تتمثل في البحث عن الكيفية التي بها يمكن لمواقف ذات أصل ثقافي أن تنضاف إلى سلوكيات لها في حد ذاتها طبيعة بيولوجية مع نجاحها في ضمها إليها إدماجها، أي أن هذه الصعوبة تكمن في التداخل بين ما هو ثقافي وما هو طبيعي.

مسألة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة إشكالية لم يقدم بشأنها أي حل مقبول.وعلى مستوى التحليل لا يمكن إدراك نقطة الانتقال من واقع الطبيعة إلى وقائع الثقافة.

ويضع الكاتب أخيرا تمييزا بين الطبيعة والثقافة يقوم على أساس المقياس التالي. فحيث تظهر القاعدة فنحن على صعيد الثقافة والطبيعة تظهر فيما هو عام. وكل ما هو عام يتميز بالتلقائية، وكل ما يخضع لقاعدة يتميز بصفتي النسبية والخصوصية.

4)-ثمة خطوات قطعها ليفي\_ستروس في تناوله لإشكالية العلاقة بين الطبيعة والثقافة. وقبل أن نعرض لها، ينبغي أن نبدأ بالتعريف الذي يعطيه لمفهومي الطبيعة والثقافة. **"** فالطبيعة هي ما نتوارثه من الجانب البيولوجي، بينما الثقافة هي على العكس من ذلك، كل ما نستمده ونكتسبه من التقاليد الخارجية، أي من التربية. إن الثقافة أو الحضارة هي مجموع العادات والمعتقدات والمؤسسات مثل الفن والقانون والدين، وتقنية الحياة المادية. وباختصار هي كل العادات والمهارات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في مجتمع**".** نفهم من مقارنة التعريفين أن الطبيعة والثقافة تمثلان نظامين كبيرين ومتقابلين. والإنسان، وهو هنا المعنى أساسا بالإشكال الذي يطرحه ذلك التعارض، ينتمي إلى نظام الطبيعة بصفته كائنا عضويا حيا وله خصائص بيولوجية. كما ينتمي إلى نظام الثقافة باعتباره عضوا في مجتمع.

فكيف تحقق الانتقال من أحد النظامين إلى الآخر؟ من نظام الطبيعة إلى نظام الثقافة؟ وما هي المعلمة البارزة التي تحدد بها لخطة ذلك الانتقال؟ المحاولات الأولى للإجابة عن هذا السؤال نجدها في **"**البنيات الأولية للقرابة**"**. وبالفعل فإن ليفي\_ستروس في الفصلين الأولين من هذا الكتاب يقترح فكرة أن وجود اللغة المنطوقة، يمكن أن يعتبر معلمة للاسترشاد من أجل تحديد الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة. وقد عبر ليفي\_ستروس عن ذلك بقوله: **"**كان دائما من بين أهدافي إثبات أن الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة يتحدد باللغة المنطوقة"**.** وحسب هذه الفرضية الأولى، فإن ظهور اللغة المنطوقة عند الإنسان يمكن اعتباره بمثابة بداية لدخوله في عالم الثقافة. فاللغة هي الجذع المشترك لجميع أشكال الثقافة، بل هي كيان الثقافة بالذات. فالإنسان يتميز عن سائر الكائنات الحية بالوظيفة الرمزية التي تشكل اللغة نموذجها الأرقى.

الظاهر إذن؛ أن ظهور اللغة المنطوقة يكتسي أهمية قصوى بالنسبة للأنتروبولوجيا البنيوية، وهو المشكل الحقيقي والأساسي الذي يعنيها. كتب ليف\_ستروس في هذا السياق: **"**في اليوم الذي نستطيع فيه إيجاد حل لمشكل أصل اللغة، سنفهم كيف يمكن إدماج الثقافة في الطبيعة، وكيف تحقق الانتقال من أحد النظامين إلى الآخر**".** البحث عن أصل اللغة معناه إذن، بالنسبة لليفي\_ستروس، البحث عن المفتاح الأساسي لفهم ما هي الثقافة وكيف نشأت. ولكن يبدو أن حل مشكل أصل اللغة ليس بيد الأنتروبولوجيا البنيوية، على الرغم من كونها تساهم جزئيا من خلال أبحاثها، في تحسين معارفنا عن الكيفية التي يشتغل عليها العقل البشري. فالحل يوجد، أو من الممكن أن يوجد عند علماء البيولوجيا وجراحي الجهاز العصبي، ذلك لأن المشكل يتعلق بالأساس **"**يبنيه الدماغ البشري، بظهور وظيفة خاصة يتميز بها البشر، هي الوظيفة الرمزية**".**

ليست الثقافة من منظور الأنتروبولوجيا البنيوية سوى مجموعة من الأنساق الرمزية توجد في مقدمتها اللغة. وبما أننا نجهل الكثير عن الطبيعة العضوية للدماغ البشري التي تحدد قدرة الإنسان على اصطناع الرموز، فليس أمامنا إلا أن ننتظر من البيولوجيا والفسيولوجيا أن تسعفانا يوما ما بحل هذا المشكل. فليفي\_ستروس يؤكد بأنه ليس هناك **"**أي تحليل واقعي يسمح بتحديد نقطة الانتقال من وقائع الطبيعية إلى وقائع الثقافة، وكيفية تمفصلهما**".**

ولكنه يقترح، من أجل تخطي هذه الصعوبة مؤقتا، معيارًا يمكن من خلاله التمييز بين الطبيعة وبين الثقافة، وتحديد لحظة الانتقال من الأولى إلى الثانية. فكل ما يتصف بالكلية وبالضرورة عند الإنسان يمكن اعتباره راجعا إلى الطبيعة، وعلى العكس من ذلك كل ما يخضع لقاعدة اجتماعية ينتمي إلى نظام الثقافة. ولكن هناك ظاهرة اجتماعية فريدة من نوعها يبدو أنها تشد عن هذا المعيار المقترح، فهي تتصف في الآن نفسه بهاتين الخاصيتين معا، والمقصود هنا ظاهرة حظر الزواج والعلاقات الجنسية مع الأقارب. فهذه الظاهرة، وإن كانت قاعدة اجتماعية، تتميز من بين سائر القواعد الاجتماعية المعروفة، بكونها كلية وتوجد في جميع المجتمعات تقريبا، فهل نقول بصددها بأنها تنتمي إلى الطبيعة وإلى الثقافة في الوقت نفسه؟ وذلك ما يذهب إليه ليفي\_ستروس بالفعل، فمن حيث أن تحريم وحظر الزواج من الأقارب ظاهرة تتصف بالطابع العام والشمولي فهي تنتمي إلى الطبيعة، ومن حيث أنه قاعدة وعرف، فهو ظاهرة اجتماعية ترجع إلى الثقافة. وقد كتب في هذا السياق: **"**ليس تحريم الزواج من الأقارب ذا أصل طبيعي محض، ولا ذا أصل ثقافي خالص... إنه يؤسس الخطوة الرئيسية التي تحقق بفضلها، وبالأخص من خلالها، الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة**".** ويتوجب علينا أن نفهم من ذلك أنه قبل وجود ظاهرة تحريم الزواج من الأقارب لم تكن الثقافة قد نشأت بعد. وبعد وجود تلك الظاهرة ألفت الطبيعة عند الإنسان عن أن تبقى السلطة الوحيدة المهيمنة عليه.

ويبدو أن ظاهرة حظر الزواج من الأقارب كانت بالنسبة لأبحاث ليفي\_ستروس الأكاديمية الرئيسية، بمثابة ذلك الحجر الفلسفي الذي مكنه من أن يفسر كيفية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. فلكي تكون هناك ثقافة كان من الضروري أن تنشأ تلك الظاهرة، وكأن سبب نشأتها يكمن فقط في نتائجها المرئية، أو بعبارة أخرى، في الغاية اللاشعورية التي سعت إلى تحقيقها: تأسيس دعائم الأسرة والحياة الاجتماعية. وكأننا بليفي\_ستروس هنا، يدعونا للوقوف إعجابا وافتتانا بهذه الفعالية اللاشعورية للعقل البشري، التي فضلت عن قصد النظام الاجتماعي على الغرائز الحيوانية أي الثقافة على الطبيعة.

وفي تصور ليفي\_ستروس لا يوجد أي اختلاف بين التفسير الأول للحظة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، الذي يقوم على اعتبار اللغة المنطوقة هي العامل الحاسم، وبين هذا التفسير الثاني للإشكال نفسه. فظاهرة تحريم الزواج من الأقارب التي ينتج عنها في المجتمع نظام القرابة وعلاقات المصاهرة، هي ظاهرة كلية مثل اللغة تماما، كما أنها تعتبر نمطا من اللغة أي **"**مجموعة من العمليات هدفها إقامة نوع من التواصل بين أفراد المجموعات البشرية**"**. إن أنظمة القرابة الناتجة عن تلك الظاهرة، تشكل مثل اللغة أنساقا رمزية للتواصل الاجتماعي بواسطة النساء باعتبارهن علامات، لقد كتب قائلا: **"**لقد اقتضى انبثاق الفكر الرمزي ونشأته، أن تعتبر النساء كأشياء للتبادل مثلها مثل الكلمات**".**

أصبح بإمكاننا الآن أن نقول بأن ظهور الوظيفة الرمزية عند الإنسان، ونشأة التواصل الاجتماعي بواسطة الرموز بصفة عامة، يمثلان في نظر الأنتروبولوجيا البنيوية تلك اللحظة الحاسمة التي تحقق فيها انتقال الإنسان من مجرد كائن طبيعي، إلى كائن ثقافي. وقد ضمت الأجزاء الأربعة لمؤلفه الكبير حول الفكر الأسطوري، التصورات الميتولوجية للظواهر التي ترمز في أذهان البشر إلى لحظة الانتقال من حالة الطبيعية إلى حالة الثقافة، وأبرزها مثلا تحول الإنسان في عادات أكله من النيئ إلى المطبوخ الذي نتج عن اكتشاف النار، ومن حالة العري إلى اللباس.

إذا كانت الوظيفة الرمزية للعقل البشري هي الأصل في نشأة الثقافة، فإن الإشكال المطروح لم يجد بعد حلا له ذلك لأن هذه الوظيفة كما قلنا سابقا هي ذاتها في حاجة إلى تفسير. وبالتالي فإن تفسير الثقافة متوقف عليها، وهنا يصبح من الضروري العودة إلى الطبيعة ذاتها للبحث عن أصل الثقافة. لقد بدا لليفي\_ستروس أن ظهور الفكر الرمزي عند الإنسان هو بمثابة الحد الذي يبدأ عنده تمييز الطبيعة عن الثقافة. ولكن مع تشعب أبحاثه لم يستقر على هذا الرأي، وبدا كأنه تراجع إلى تفسير طبيعي محض يرد الظاهرة الثقافية كليا إلى الطبيعة. لقد أعْلن سنة 1960 بمناسبة توليه لكرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية أن لغز ظهور الثقافة سيظل **"**مستعصيا فهمه على الإنسان، ما لم يتوصل على المستوى البيولوجي، إلى تحديد المتغيرات البنيوية أو الوظيفية التي حدثت في الدماغ، وكانت الثقافة نتيجتها الطبيعية **".**

أما في كتاب  **"**الفكر المتوحش**"** عام 1962 فإن ذلك التعارض بين الطبيعة والثقافة، الذي طالما تم التأكيد عليه من قبل، لم يعد الآن يحظى في نظره إلا بقيمة منهجية. لقد أصبح يميل إلى اقتراح موقف جديد يبدو جذريا، حيث يدعو فيه إلى **"**إعادة إدماج الثقافة في الطبيعة، وفي النهاية الحياة في مجموع شروطها الفيزيائية والكيميائية ".

لقد أصبح مقتنعا أن الخط الفاصل الذي اقترحه سابقا للتمييز بين الطبيعة والثقافة والذي يتمثل في ظهور التواصل بواسطة الرموز من خلال اللغة وعلاقات القرابة، لم يعد في نظره يحمل اليقين نفسه الذي كان يضفيه عليه، خاصة بعد أن كشفت دراسات حديثة، أن التواصل بواسطة الرموز، ليس ميزة مقصودة على الإنسان وحده، إذ هناك أيضا عديد من الحيوانات تتواصل فيما بينها بواسطة رموز معقدة.

لقد أصبح ذلك الخط الفاصل الآن في نظره رقيقا جدًا وأكثر التواء، وأقل واقعية مما كان يتخيله من قبل.

لقد أصبح يتبنى التفسير الطبيعي للثقافة، يقول ليفي\_ستروس في البنيات الأولية للقرابة 1967: **"** ربما أمكن لنا أن نكتشف في النهاية بأن تمصل الطبيعة والثقافة لا يتخذ مظهرا مقصودا لمملكتين متراتبتين يستحيل رد إحداهما إلى الأخرى. إن الأمر يتعلق بالأحرى باستعادة تركيبية سمح إمكانها بظهور بعض البنيات الدماغية التي ترجع هي ذاتها إلى الطبيعة ".

بإمكاننا الآن أن نلخص ونقول، بأن الرأي الأخير الذي استقر عليه ليفي\_ستروس بخصوص إشكالية العلاقة بين الطبيعة والثقافة يمكن صياغته فيما يلي: ليست هناك بين الطبيعة والثقافة قطيعة جذرية، وبالإمكان تصور رد الثانية إلى الأولى، وهذا هو ما تطمح البنيوية إلى تحقيقه. ولكن واقعنا البشري يكشف لنا أننا مكونون، بحيث أننا ندركهما كما لو كان يشكلان نظامين متمايزين، بينما يتعلق الأمر في الحقيقة، بطرفي سلسلة تظل حلقاتها الوسطى غير مرئية بالنسبة لنا، لأنها توجد وراءنا ضاربة في أعماق الزمن.

وبرد الثقافة إلى الطبيعة وبالتالي انهيار التفرقة بين البيولوجي والثقافي، الذي تلغى فيه الحواجز بين المادي والعقلي، ألسنا أمام تصور مادي جديد للثقافة وللإنسان، تنتقل فيه الحتمية دائما في اتجاه واحد من الطبيعة إلى الثقافة؟

4- وعليه يمكن القول في الأخير أن التعارض الذي أقره ليفي\_ستروس بين الطبيعة والثقافة صار أمرا مشكوكا فيه مع توسع أبحاثه، وصار من الضروري رد الثانية إلى الأولى. وقد ترتب عن هذا تصور مادي للثقافة وللإنسان.

**النص 21: الإبادة الجماعية والإبادة الإثنية**

إذا كانت كلمة إبادة جماعية تحيل إلى فكرة العرق وإلى إرادة إفناء أقلية عرقية، فإن كلمة إبادة إثنية تشير ليس إلى الإفناء الجسدي للناس **(**في هذه الحالة نبقى في وضع الإبادة الجماعية**)** ولكن إبادة ثقافتهم. الإبادة الإثنية هي إذن الإبادة المنظمة لأساليب الحياة والتفكير لأناس مختلفين عن أولئك الذين يقومون بهذه الإبادة. إجمالا الإبادة الجماعية تغتال الشعوب في أجسادها أما الإبادة الإثنية فتغتالهم في فكرهم. في كلتا الحالتين يتعلق الأمر دائما بالموت، ولكن بموت مختلف: الإلغاء الجسدي مباشر، وليس هو الاضطهاد الثقافي بنتائجه الدائمة حسب قدرة المقاومة لدى الأقلية المضطهدة.

الإبادة الإثنية تقتسم مع الإبادة الجماعية رؤية متطابقة عن الآخر: الآخر، هو الاختلاف أكيد، ولكن الاختلاف السيئ. هذان الموقفان يفترقان حول طبيعة المعالجة التي ينبغي الاحتفاظ بها للاختلاف. يمكن القول أن فكر الإبادة الجماعية يريد نفيه بلا قيد ولا شرط. نفي الآخرين لأنهم قطعا سيئون.

الإبادة الإثنية، بالمقابل، تقبل بنسبية الشر في الاختلاف. الآخرون سيئون، ولكن يمكن أن يحسن من حالهم بإرغامهم على التحول إلى غاية التطابق، إن أمكن، مع النموذج الذي يقترح ويفرض عليهم، نفي الآخر يقود إلى التطابق مع الذات. يمكن المقابلة بين الإبادة الجماعية والإبادة الإثنية كشكلين منحرفين للتشاؤم والتفاؤل، في أمريكا الجنوبية، قتلة الهنود يصلون بالاختلاف إلى أقصاه: الهندي الهمجي ليس إنسانا ولكنه مجرد حيوان. قتل هندي ليس فعلا إجراميا، والعنصرية مفروغ منها كليا لأنها تقتضي في الواقع لكي تمارس الاعتراف بحد أدنى من الإنسانية لدى الآخر.

**كلاستر**

« De l’ethnocide » in recherches

D’anthropologie politique,

Seuil, paris, 1980, p 48-49.

**أ-التعريف بصاحب النص:**

ولد بيار كلاستر P. Clasteres عام 1934، وتوفي في حادث. هو فيلسوف دخل الأنتروبولوجيا الأمريكية على خطى ألفرد ميترو وكلود ليفي\_ستروس، ولقد قدم فلسفته عن زعامة القبائل الهندية منذ عام 1962 أي قبل خبرته الميدانية، في نص يبين المفكر والكاتب: **"**لا يعكس الزعيم شيئا آخر غير تعلقه بعشيرته والتزامه بإظهار براءة وظيفته في كل حين، لكونه موزع ثروات**"** بين عامي 1963 و1974 أقام كلاستر عدة مرات في أمريكا الجنوبية، منها ثلاثا في براغواي. في الأول لدى الغواياكي، الذين أحيا في أطروحته 1965 ثم في تاريخ عام 1972 نمط عيشهم كصيادي الغابة الكبيرة الرحل كما كان يجري قبل استسلامهم عام 1959 ثم لدى الكواراكي الذين أدخله لديهم ليون كادوغان.

عام 1974 – وهو إذ ذاك باحث في المركز الوطني للبحوث العلمية **(**C.N.R.S**)**  وقد أصبح فيما بعد 1975 مدير الدروس في الفرع الخامس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا – قام كلاستر بنشر مقالات  **"**المجتمع ضد الدولة**"** يغلب عليها تساؤل حول طبيعة السلطة المسيِّرة في أسلوب خال من أية إشارة إلى الإشكالات الراهنة.

بالنسبة لكلاستر لسنا في صدد (...) جعل المجتمعات بدون دولة في تقابل مع المجتمعات بدولة، بل إننا في صدد إبدال هذا التقابل (...) بتقابل جديد بين المجتمع القهري والمجتمع غير القهري. إن الفكرة بأن مجتمعات النموذج الثاني هي عصبة، بفضل هيبة القائد المجرد من أية سلطة، على المصير المقدر على مجتمعات النموذج الأول قد لاقت ترحيبا متفاوتا لدي الإتنولوجيين والمتخصصين في العلوم السياسية أكثر مما لدى الفلاسفة[[23]](#footnote-24).

**ب-فهم النص**

**1-تفكيك النص**

- الإبادة الجماعية تحيل إلى فكرة العرق وهي إفناء أقلية عرقية بينما الإبادة الإثنية هي ليست إفناء جسدي للناس وإنما إبادة لثقافتهم. إن الإبادة الإثنية هي إبادة منظمة لأساليب الحياة والتفكير لأناس مختلفين عن أولئك الذين يقومون بهذه الإبادة.

- الإبادة الجماعية تغتال الأجساد والإبادة الإثنية اغتيال للفكر. كلاهما يصلان إلى نتيجة واحدة هي الموت. لكن الأولى موت جسدي مباشر والثانية اضطهاد ثقافي وما يترتب عنه من نتائج.

- الإبادة الجماعية والإبادة الإثنية كلاهما يلتقيان في نقطة أخرى هي الرؤية المتطابقة عن الآخر، والآخر هنا هو الاختلاف السيئ. لكنهما يختلفان في طبيعة المعالجة لهذا الاختلاف. الإبادة الجماعية هي نفي الآخر، دون قيد أو شرط. بالمقابل الإبادة الإثنية لا تنظر إلى الاختلاف على أنه شر مطلق. فالآخرون سيؤون ولكن يمكن أن يحسن من حالهم بإرغامهم على التحول إلى غاية التطابق، إن أمكن، مع النموذج الذي يفرض عليهم.

- الإبادة الجماعية يقابلها التشاؤم والإبادة الإثنية يقابلها التفاؤل.

- في أمريكا الجنوبية الاختلاف يصل إلى أقصاه ويتجسد في قتل الهنود الذي لا يعتبر جريمة. والعنصرية تقتضي لكي تمارس الاعتراف بحد أدنى من الإنسانية لدى الآخر.

**2-الكلمات المفتاحية:** الإبادة الجماعية، الإبادة الإثنية.

**3-الفكرة العامة:** الإبادة شكلان مختلفان إبادة جماعية وإبادة إثنية.

**4-الإشكال:** ما هي أشكال الإبادة؟

**المقالة:**

1)- في مفهومها الشائع، الإثنوية تشير إلى الموقف الذي يقوم على رفض معايير وقيم مجتمع أو جماعة ثقافية باعتبارها مختلفة. هذا الموقف يوجد بشكل ثابت في تاريخ الاحتكاكات بين الثقافات، منذ القدم وصف اليونانيون القدماء بالبرابرة كل من لم يكن يتكلم اللغة اليونانية. الإسبان ومعهم المسيحية تساءلوا طويلا عن مركز الكائنات البشرية لسكان العالم الجديد. الغرب المنتصر والمحضر للقرن التاسع عشر لم يحتفظ سوى بعدم الفهم والازدراء للمجتمعات التي حكم عليها بالدونية. يبدو أن رفض الاختلاف الثقافي هو سمة كونية في التاريخ وأن المجتمعات كلها ترغب في الإشارة إلى الآخر على أنه مختلف وأدنى، ولكن الإثنوية تذهب إلى حد الدفع إلى إبادة الآخر ترى ما هي أشكال هذه الإبادة؟

2)- الإبادة شكلان: إبادة جماعية وإبادة إثنية.

3)- الإبادة الجماعية تحيل إلى فكرة العرق وهي إفناء أقلية عرقية بينما الإبادة الإثنية هي ليست إفناء جسديا للناس وإنما إبادة لثقافتهم. إن الإبادة الإثنية هي إبادة منظمة لأساليب الحياة والتفكير لأناس مختلفين عن أولئك الذين يقومون بهذه الإبادة.

الإبادة الجماعية تغتال الأجساد والإبادة الإثنية اغتيال للفكر. كلاهما يصلان إلى نتيجة واحدة هي الموت. لكن الأولى موت جسدي مباشر والثانية اضطهاد ثقافي وما يترتب عنه من نتائج.

والإبادة الجماعية والإبادة الإثنية كلاهما يلتقيان في نقطة أخرى هي الرؤية المتطابقة عن الآخر، والآخر هنا هو الاختلاف السيئ. لكنهما يختلفان في طبيعة المعالجة لهذا الاختلاف. الإبادة الجماعية هي نفي الآخر، دون قيد أو شرط. بالمقابل الإبادة الإثنية لا تنظر إلى الاختلاف على أنه شر مطلق. فالآخرون سيؤون ولكن يمكن أن يحسن من حالهم بإرغامهم على التحول إلى غاية التطابق، إن أمكن، مع النموذج الذي يفرض عليهم.

الإبادة الجماعية يقابلها التشاؤم والإبادة الإثنية يقابلها التفاؤل. في أمريكا الجنوبية الاختلاف يصل إلى أقصاه ويتجسد في قتل الهنود الذي لا يعتبر جريمة. والعنصرية تقتضي لكي تمارس الاعتراف بحد أدنى من الإنسانية لدى الآخر.

4)-ثمة اختلاف في المنطق الذي تقوم عليه كل إبادة. الإبادة الإثنية، هي تحطيم ثقافي للكائنات، إنها تشير إلى العمليات التي بواسطتها يتم اقتلاع الجماعات من ثقافتهم الأصلية **(**نقل شعب ما، تدريس إجباري). منطق الإبادة الإثنية يحيل إلى الكونية؛ الآخر مختلف، أدنى ولكنه قابل للاكتمال. اختلافه ليس اختلافا في الطبيعة ولكن كشكل من النمو الذي يمكن أن تحققه النقاشات أثناء اكتشاف العالم الجديد، أمريكا نموذجية في هذا الإطار. مادام هناك شك في الطبيعة الإنسانية للشعوب الأصلية، الغزاة لم يكن لديهم أي تشكك في قتلهم أو استعبادهم. ولكن بمجرد الاعتراف بالهنود ككائنات إنسانية، وجب انتزاعهم من معتقداتهم الكافرة وتمسيحهم. الإبادة استمرت في شكل الإبادة الإثنية.وهكذا إذا كانت الإبادة الإثنية تقوم على منطق يحيل إلى الكونية فإن منطق الإبادة الجماعية، يحيل إلى النسبية المطلقة. فالآخر مختلف كليا ويجب إبادته.

إنّ الاستعمار في الجزائر مارس شكلين من الإبادة على الشعب الجزائري في وقت واحد. فقد عمد إلى تبرير اضطهاده له بحجة تمدينه وإدخاله إلى الحضارة، وحينما لم تنجح هذه الإبادة الإثنية انتقل إلى الإبادة الجماعية أي قتل الجزائريين. وإسرائيل تمارس الإبادة الجماعية بقتل الفلسطينيين، والإبادة الإثنية وذلك بتهويد القدس.

5)- وهكذا فإن رفض الآخر وبالتالي رفض الاختلاف الثقافي قد يدفع إلى التعامل مع هذا الآخر بنوع من الرفض قد يتعدى الإبادة الإثنية إلى الإبادة الجماعية وكلاهما تحطيم للآخر.

**النص 22: طبيعة الثقافة**

هل يجب أن تختار بين الأطروحة التي ترى أن الثقافة كيان مستقل عن الإنسان، وتلك التي تدافع عن أنها مظهر للفكر البشري؟ أين يمكن التوفيق بين هذين الرأيين؟

إشراط الفرد ينفذ بعمق إلى السلوك الإنساني، فاستجابات الإنسان آلية تماما (...) يكون من الصعب معه أن لا تعتبر الثقافة كشيء خارجي عن الإنسان، يهيمن عليه ويقوده طوعا أو كرها نحو مصير لا يمكنه التكهن به ولا تشكيله، مع ذلك إذا حللنا الثقافة عن قرب، فإننا لا نجد سوى سلسلة من الاستجابات تميز سلوك أفراد يؤلفون جماعة ما، بمعنى نجد أناسا يستجيبون، أناسا يسلكون بطريقة معينة، أناسا يفكرون، وأناسا يستدلون. في مثل هذه الظروف، يبدو أن موضوع عملنا هو التشييء، بمعنى توضيع **(**جعله موضوعيا**)** وتجسيد التجارب المنفصلة لأفراد جماعة في وقت معين.

نجمع كل هذه التجارب في كل نسميه ثقافتهم. ومن أجل غاية تتعلق بالدراسة وجهة النظر هذه مبررة تماما.

ولكننا نصل إلى النقطة الحرجة عندما بشيء السلوكيات المتماثلة التي ليست سوى حصيلة الإشراط المتماثل لجماعة من الأفراد، إلى شيء خارج عن الإنسان، شيء فوق عضوي.

إننا لا نعترض على فائدة دراسة الثقافة، في بعض الحالات، كما لو كان لها وجود موضوعي. لا توجد وسيلة أخرى للوصول إلى فهم مدى التغيرات الظاهرة بواسطة أنماط السلوك المشتركة لدى كل الناس. لكن رغم هذه الضرورة المنهجية، لا يجب أن ننسى أن الأمر يتعلق ببناء وأنه كما في كل العلوم، نأخذ هذا البناء كدليل لفكرنا ودعامة لتحليلنا.

**هيرزجوفتش**

Les bases de l’anthropologie

Culturelle, Payot, Paris, 1967, p. 17-18.

**أ-فهم النص:**

**1-تفكيك النص**

- الانطلاق من سؤال يعبر عن إشكال يتعلق بالاختيار بين أطروحتين أو بالأحرى بإمكانية التوفيق بينهما وهاتين الأطروحتين هما: الأطروحة التي ترى أن الثقافة كيان مستقل عن الإنسان وهذا هو رأي كروبر، والأطروحة التي تدافع عن أنها مظهر للفكر البشري وهذا ما يدافع عنه أصحاب النزعة السيكولوجية.

- سلوك الإنسان يخضع لإشراط يجعل استجاباته آلية وهذا يؤكد اعتبار الثقافة شيئا خارجيا عن الإنسان يهيمن عليه ويقوده نحو مصير لا يمكن التكهن به ولا تشكيله.

- لكن تحليل الثقافة عن قرب يبين أنها مجرد سلسلة من الاستجابات التي تميز سلوك أفراد يؤلفون جماعة ما. هذه الاستجابات هي عبارة عن ردور أفعال وسلوكيات معينة وعمليات عقلية ولكن حتى في هذه الحالة فنحن إزاء عملية تشييئ بمعنى توضيح وتجسيد التجارب المنفصلة لأفراد جماعة في وقت معين. وكل هذه التجارب تجمع تحت اسم ثقافة. وتشييئ السلوكيات ينتهي إلى اعتبار الثقافة شيئا خارجا عن الإنسان شيئا فوق عضوي.

- من الناحية المنهجية أي من حيث الغاية المتعلقة بالدراسة فإن التشييئ مبرر. فالثقافة لها وجود موضوعي. لكن رغم هذه الضرورة المنهجية لا يجيب نسيان أن الثقافة بناء فكري وهذا البناء يتخذ كدليل للفكر ودعامة للتحليل.

**2-الكلمات المفتاحية:** الثقافة، كيان مستقل، مظهر للفكر البشري.

**3-الفكرة العامة:** التوفيق بين الأطروحة التي تدافع عن أن الثقافة لها كيان مستقل عن الإنسان، والأطروحة التي تذهب إلى القول بأنها مظهر للفكر البشري، يتم على المستوى المنهجي أي أن التوفيق يتم من أجل أغراض تتعلق بالدراسة العلمية للثقافة.

**4-الإشكال:** ما هي طبيعة الثقافة؟

**جـ-المقالة**

1)- يعيش الإنسان ضمن أبعاد متعددة. إنه يتحرك داخل الفضاء حيث يمارس عليه الوسط تأثيراً ثابتا. ويوجد داخل الزمن، ما يعطيه ماض تاريخي والإحساس بالمستقبل. وفي هذا الإطار الإنسان ليس وحيدًا، إنه يؤلف مع أقرانه مجتمعات يكون التكيف مع أعضائها ضرورة ملحة، ولكن ما يميز هذه المجتمعات عن بعضها البعض هو الثقافة التي تقدم للإنسان وسيلة للتكيف مع تعقيد العالم. لكن ما هي طَبيعَة الثقافة؟ هل هي كيان موضوعي مستقل عن الإنسان أم هي حقيقة سيكولوجية أي مظهر للفكر الإنساني؟

2- الثقافة كيان مستقل عن الإنسان ومظهر للفكر البشري. وهذا الرأي الذي يجمع بين أطروحتين متعارضتين يمثل توفيقا بينهما تَفرضه الضرورة المنهجية.

3- ما يؤكد أن الثقافة كيان مستقل عن الإنسان وبالتالي لها وجود موضوعي هو خضوعه لعملية الإشراط التي تجعل استجاباته آلية. وفي هذه الحالة تكون الثقافة شيئا خارجيا عنه يهيمن عليه ويقوده نحو مصير لا يمكنه التكهن به ولا تشكيله.

لكن تحليل الثقافة عن قرب يبين أن الثقافة مجرد سلسلة من الاستجابات التي تميز سلوك أفراد يؤلفون جماعة ما. هذه الاستجابات هي عبارة عن ردود أفعال وسلوكيات معينة وعمليات عقلية. غير أنه حتى في هذه الحالة فنحن إزاء عملية تشييئ بمعنى توضيع وتجسيد التجارب المنفصلة لأفراد جماعة في وقت معين.

وتشييء الثقافة وبالتالي إعطاؤها وجودًا موضوعيا أمر تفرضه الضرورة المنهجية أي أغراض الدراسة ولكن مع ذلك لا يجب أن ننسى أن الثقافة بناء فكري، يمثل دليلا لفكرنا ودعامة لتحليلنا.

4)- في الواقع طرح مشكل طبيعة الثقافة هو بلغة فلسفية مشكل الخلاف بين الواقعية والمثالية. الكاتب يذهب إلى أن كلا الأطروحتين تتضمنان ما هو ضروري لفهم الثقافة. فالثقافة يمكن أن تدرس كتجريد من صنع الكائنات البشرية. هذا الرأي يعتبر أن الثقافة لها وجود موضوعي. إنه يعتبرها شيئا فوق عضوي يفلت من مراقبة الإنسان ويتجلى في حدود قوانينه الخاصة.

أنصار الوجود الموضوعي للثقافة يلحون على واقعة أن كل أساليب الحياة التقليدية تستمر من جيل إلى جيل من غير اعتبار لمدة وجود شخص معين، فواقعة وجود متصل ثقافي، رغم التغير الثابت للأشخاص تكون دليلا في صالح مفهوم الثقافة ككيان مستقل.

ليس من خلال القرون يمكن أن نبين أن الثقافة هي شيء أكثر من الناس ولكن في جماعة معينة في أي فترة من التاريخ، لا يوجد أي فرد يعرف كل تفاصيل أساليب الحياة لجماعته. وأكثر من ذلك، مع الثقافة الأكثر بساطة، لا يمكن للفرد أن يعرف إرثه الثقافي كاملا.

الثقافة تعتبر ككل أعلى من الإنسان، تكون الكلمة الثالثة في هذه السيرورة اللاعضوي، العضوي، الفرق عضوي، التي أعطاها هربرت سبينسر H. Spencer كإطار صوري لنظريته في التطور. بعد أكثر من نصف قرن كلمة **"**فوق عضوي**"** استعملها كروبر Kroeber من أجل تمييز الواقعة التالية: الثقافة والتطور البيولوجي بالطريقة نفسها هما ظواهر من نظام مختلف، يجب بالمثل اعتبار الثقافة موجودة في ذاتها، تشرف على حياة الآدميين الذين ليسوا سوى أدوات سلبية لسلطتها، يقول كروبر: **"**مسيرة التاريخ أو ما نسميه عادة تقدم الحضارة لا يتوقف على ظهور شخصيات متميزة، بما أن هؤلاء الأفراد في كل مكان وكل زمان يتشابهون على نحو ظاهر سواء بعبقريتهم أو بخاصيتهم العادية، فإن الأساس الاجتماعي يظل نفسه، الفعل الملموس لكل فرد على الحضارة محدد بالحضارة نفسها، الجسد والفكر ليس وجهين لمادة واحدة أو نشاط عضوي، الجوهر الاجتماعي أو النظام من غير مادة إذا شئنا، الشيء الذي نسميه الحضارة يتجاوزهم بكل كينونته المتجذرة في الحياة"[[24]](#footnote-25).

هذه هي أطروحة الوجود الموضوعي المستقل للثقافة عن الإنسان التي يتبناها كروبر. أما أطروحة الحقيقة السيكولوجية فتقوم على النفور من تجزيء التجربة الإنسانية، فصل الإنسان شكليا، الجسد عن أوجه سلوكه الذي يكون العناصر الفوق عضوية لوجوده. أكيد، كل ثقافة معتبرة خلال جريان الزمن موهوبة بحيوية تتعالى عن الحياة الفردية لكل أعضاء جماعة تظهرها، لكن مع ذلك الثقافة لا يمكنها أن توجد من غير الإنسان. وفي المحصلة موضعة ظاهرة لا يمكنها أن تظهر إلا في الفكر وفعل الإنسان يعني المطالبة بوجود مستقل بشيء لا يوجد إلا في فكر الباحث.

التعريف الأكثر وضوحا للثقافة من وجهة النظر السيكولوجية يطرح هكذا: الثقافة هي العنصر المتعلَّم في السلوك الإنساني. كلمة متعلَّم هنا أساسية، ذلك أن كل العلماء يثبتون أنه مهما كانت أشكال ثقافة قابلة للوصف الموضوعي يجب أن تتعلم من قبل أجيال متتابعة لشعب ما، وإلا فإنها تتعرض للضياع.

5- وهكذا فإن هيرزجوفتش يتبنى أطروحة توفيقية بين الأطروحتين: أطروحة كروبر والأطروحة السيكولوجية. فالثقافة لا تقوم كحقيقة فوق عضوية، ذلك أنها تعاش دائما بواسطة أفراد، ومن جهة أخرى الثقافة تسبق الأفراد وتبقى خارجا عنهم، باعتبار أنها تبدو في حدود قوانينها الخاصة. فمن الضروري منهجيا اعتبار الثقافة كحقيقة موضوعية، لكن من المهم عدم نسيان أن الظواهر المدروسة مبنية من قبل الأنتروبولوجيين وأنها تخلوا من أي وجود في ذاته.

1. ينظر روبير لووي، لووي روبرت ، **تاريخ الإتنولوجيا: من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية**، ترجمة نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، ص 88. [↑](#footnote-ref-2)
2. **نفسه،** ص 76. [↑](#footnote-ref-3)
3. **نفسه،** ص 97. [↑](#footnote-ref-4)
4. Robert Löwie، **op. cit.،** p. 146. [↑](#footnote-ref-5)
5. أحمد أبو زيد، **محاضرات في الأنتروبولوجيا الثقافية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت –لبنان، 1978.، ص 60. [↑](#footnote-ref-6)
6. حسين فهيم، **قصة الأنتروبولوجيا: فصول وتاريخ علم الإنسان**، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، 1990، ص 123. [↑](#footnote-ref-7)
7. Robert Löwie، **Histoire de l'ethnologie classique،** Traduit de l'américain par Hervé Grémont et Hélène Sadoul، Editions Payot، Paris، 1991**،** p. 147-148. [↑](#footnote-ref-8)
8. **Idem،** p. 148-149. [↑](#footnote-ref-9)
9. عاطق وصفي، **الأنتروبولوجيا الثقافية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1971، ص 50. [↑](#footnote-ref-10)
10. حسين فهيم، **مرجع سابق،** ص 124. [↑](#footnote-ref-11)
11. Robert Löwie، **op. cit.،** p. 163. [↑](#footnote-ref-12)
12. Robert Löwie، **op.، cit.،** p. 163. [↑](#footnote-ref-13)
13. - جمال في عمار الأحمر، **الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية**، دار الأيام منشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص 77- 78. [↑](#footnote-ref-14)
14. - Alain Bajomée, **éléments d’anthropologie cultirrelle**, les editions de Céfol, liege, Belgique, 2012, p 97. [↑](#footnote-ref-15)
15. جيرار لكرك، **الأنتروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس- ليبيا’ معهد الإنماء العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1986’ ص 60-61. [↑](#footnote-ref-16)
16. عاطف وصفي**، الأنتروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق،** ص 53. [↑](#footnote-ref-17)
17. **نفسه،** ص 46-47. [↑](#footnote-ref-18)
18. Robert Löwie، **op. cit.،** p. 168. [↑](#footnote-ref-19)
19. **ينظر المرجع نفسه،** ص 154. [↑](#footnote-ref-20)
20. جيرار لكرك، **مرجع سابق**، ص 76. [↑](#footnote-ref-21)
21. - بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، 799-801. [↑](#footnote-ref-22)
22. - بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، ص 782-786. [↑](#footnote-ref-23)
23. - بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، ص 763 . [↑](#footnote-ref-24)
24. - Melville Herskovits, **op.cit.,** p. 15. [↑](#footnote-ref-25)