طريقة تحليل النصوص

مفهوم النص الأنتروبولوجي: النص هو خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة. والنص أنواع: أدبي وفلسفي وعلمي، وهذا الخير يتميز بكونه خطابا علميا يفسر ظاهرة ثقافية أو اجتماعية، أو يشرح مفهوما، أو يطرح قضية علمية. والنص الأنتروبولوجي خطاب مباشر غير سجالي كما هو الحال بالنسبة للنص الفلسفي.

مراحل تحليل النص الأنتروبولوجي:

يمكن أن نميز بين ثلاث محطات فكرية أو مراحل في سياق تحليل النص الأنتروبولوجي هي: مرحلة الفهم، ومرحلة الاستفهام، ومرحلة الإفهام.

1–مرحلة الفهم: تقتضي هذه المرحلة الولوج إلى عالم النص الدلالي وتحديد معانيه ويتم ذلك بـ: –قراءته أكثر من مرة.

–ثم تفكيكه إلى وحداته أي استخراج أفكاره.

–ثم تحديد الكلمات المفتاحية التي تشير إلى الموضوع الذي يعالجه.

–وأخيرا تحديد الفكرة العامة اعتمادًا على هذه الكلمات المفتاحية.

2–مرحلة الاستفهام: تحديد الإشكال أي تحويل الفكرة العامة إلى سؤال.

3–مرحلة الإفهام: النص يقتضي منا أن نكتب مقالة حول مضمونه. والمقالة هي نص موازٍ للنص قيد التحليل. فنحن إذن إزاء خطاب موجه للقارئ الذي هو المصحح.

والمقالة تشترط خمس خطوات أساسية:

1–المقدمة: فيها نمهد للإشكال ونطرح هذا الأخير. وتشترط عدم نضمن الإجابة على الإشكال.

2–الفكرة العامة

3–الأفكار الجزئية والبراهين والحج والأمثلة التوضيحية.

4–التقييم: في هذه الخطوة ندعم النص بإيراد وجهات نظر موافقة أو أمثلة ووقائع أخرى. ثم نقدم اعتراضات على النص إن كان ذلك ممكنا.

5–الخاتمة: وفيها نصل إلى نتيجة جامعة

النص1: **اختلاف المصريين عن غيرهم**

يعيش المصريون تحت مناخ منقطع النظير، على ضفاف نهر له طبيعة خاصة مغايرة لطبيعة باقي الأنهار، لذلك اختلف المصريون كل الاختلاف عن سائر الشعوب في عاداتهم وسننهم. في المجتمع المصري النساء هن من يتسَوقن ويتاجرن بينما يمكث الرجال في المنازل وينسجون. في البلدان الأخرى في عملية النسيج يتم دفع اللُّحمة نحو الأعلى أما المصريون فيدفعونها إلى الأسفل. والنساء المصريات يبلن واقفات والرجال مقرفصين. والمصريون يقضون حاجاتهم داخل المنازل ويأكلون في الطرقات، مبررين ذلك بالقول إن الأشياء الضرورية وغير اللائقة يجب أن تؤدى في السر، وغيرها جهارا. ليس إجباريا أبدا على الأبناء أن يطعموا آباءهم إذا كانوا لا يريدون فعل ذلك، بينما هو واجب صارم على الفتيات حتى وإن لم يكن يردن. وكهنة الآلهة في غير مصر يطلقون شعورهم، أما في مصر فيحلقونها. ويقضي العرف عند سائر الشعوب بأن يحلق أقارب الميت رؤوسهم أثناء الحداد، ولكن المصريين إذا نزلت بساحتهم محنة الموت، فإنهم يطلقون شعر الرأس واللحية. وأعضاء التناسل يتركها عامة الناس على طبيعتها أما المصريون ومن أخذ عنهم فيمارسون الختان. ويسكن سائر الناس في عزلة عن الحيوانات، أما المصريون فيسكنون مع حيواناتهم.

هيرودوت

Histoires, Les belles lettres, paris,

1954, P.198.أ**–التعريف بصاحب النص:**

هيرودوت (484- 425 ق.م) ولد في هاليكارناسيس وهي مستعمرة يونانية على الساحل الجنوبي الغربي لما يعرف اليوم بتركيا. هو مؤرخ وجغرافي يوناني. كان يطلق عليه شيشرون أب التاريخ بسبب عمله التاريخي العظيم " التاريخ" مما جعله أحد رواد التاريخ العالمي. وتصنفه أسفاره أيضا بين أوائل الجغرافيين. زار هيرودوت بلدانا عديدة منها مصر وسوريا وصور وفارس وبابل وأولبيا (أوكرانيا اليوم) ومقدونيا وغيرها.

كان هيرودوت من خلال رحلاته قادرًا على اكتشاف أو بالمعنى الدقيق للكلمة سماع العديد من الشعوب. لقد وصف المظاهر الجسدية لتلك الشعوب التي رآها واللباس والحرب والعادات والمعتقدات وطرق الحياة

لكثير من الشعوب اليونانية والأثيوبية والسيكيتيين والليبيين والهنود والمصريين والعرب والفرس والميديين والأشوريين والبابليين...ولذلك فإنه يعتبر أيضا أب الأنتروبولوجيا.

ب–مرحلة الفهم

1-تفكيك النص إلى وحداته

-تحديد الظروف الجغرافية والمناخية للمصريين المتمثلة في المناخ المتميز والعيش على ضفاف نهر النيل، واعتبار ذلك سببا في اختلافهم عن سائر الشعوب. ومن الواضح أن هيرودوت كان من أوائل من اكتشفوا العلاقة بين البيئة والثقافة. هذا الموضوع الأنتروبولوجي بامتياز سيشكل عنوانا لإحدى النظريات الأنتروبولوجية المعاصر ألا وهي الإيكولوجيا الثقافية. وربما جاز لنا أن نصنف هيرودوت ضمن النظرية الحتمية التي ترجع اختلاف المجتمعات وسمات الأفراد إلى الشروط البيئية.

-التمييز بين عمل النساء وعمل الرجال. فالنساء تمارس التجارة والتسوق والرجال يمكثون في البيوت ويقومون بعمل النسيج. وهذا يدخل في أطار تباين الأدوار بين النساء والرجال.

-في عملية النسيج الذي هو إحدى التقنيات فإن للمصريين طريقة خاصة في دفع اللحمة فهم دون سواهم يدفعونها نحو الأسفل بينما الشعوب الأخرى تدفعها نحو الأعلى.

-بالنسبة لقضاء الحاجة فالنساء المصريات يبلن واقفات والرجال مقرفصين، كما أن المصريين يقضون حاجاتهم داخل المنازل ويعللون ذلك بأن الحاجات غير اللائقة يجب أن تؤدى في السر كما أنهم يأكلون في الطرقات ويبررون ذلك بالقول أن الأشياء الضرورية واللائقة تؤدى جهارا.

-بالنسبة لواجبات الأبناء نحو آبائهم فالأبناء الذكور ليسوا مجبرين على أن يطعموا آباءهم إذا لم يكونوا يرغبون في فعل ذلك، بينما البنات يكن مجبرات على إطعام آبائهن حتى ولو لم يردن ذلك.

-بالنسبة للكهنة وهيئتهم ففي غير مصر يطلقون شعورهم أما في مصر فيحلقونها.

-فيما يتعلق بالعرف الشائع في مصيبة الموت أو الحداد فإن أقارب الميت لدى سائر الشعوب يحلقون رؤوسهم، ولكن المصريين إذا نزلت بساحتهم مصيبة الموت فإنهم يطلقون شعر اللحية والرأس.

-بالنسبة للناحية الجنسية فالمصريون يمارسون الختان، بينما الشعوب الأخرى تترك الأعضاء التناسلية على طبيعتها.

-فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بحيواناته، المصريون يسكنون مع حيواناتهم بينما الشعوب الأخرى يعيشون في

عزلة عنها.

2-الكلمات المفتاحية: المصريون- الشعوب الأخرى.

3-الفكرة العامة: اختلاف المصريين عن الشعوب الأخرى في عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم.

4-الإشكال: ما الذي يميز المصريين عن الشعوب الأخرى؟ وما هي قيمة هذه الملاحظات عن المصريين من الناحية الأنتروبولوجية؟

ج-المقالة:

1)-**المقدمة:** لم يتوقف الإنسان أبدا عن التساؤل عن ذاته. في كل المجتمعات وجد أناس يلاحظون أناسا. إن تأمل الإنسان حول الإنسان ومجتمعه وتكوين معرفة هو إذن شيء قديم قدم الإنسانية سواء في آسيا أو إفريقيا أو أمريكا أو أوقيانوسيا أو أوربا. وقد قام بتلك الملاحظة قديما مؤرخون ورحالة وجغرافيون، من أشهرهم هيرودوت اليوناني. فماذا لاحظ بخصوص المصريين؟ وما الذي يميزهم عن الشعوب الأخرى؟ وما هي قيمة هذه الملاحظات التي قدمها هيرودوت بشأن المصريين من الناحية الأنتروبولوجية؟

2)-**الفكرة العامة:** لاحظ هيرودوت أن المصريين يخلفون عن الشعوب الأخرى في عاداتهم وسننهم وأعرافهم.

3)-**الأفكار الجزئية:** لكن لماذا يختلف المصريون عن الشعوب الأخرى؟ وفيما يختلفون؟ أي ما هي مظاهر هذا الاختلاف؟

أرجع هيرودوت سبب اختلاف المصريين عن غيرهم من الشعوب الأخرى إلى المناخ وإلى تأثير نهر النيل، أليس هو القائل "مصر هبة النيل". ولذلك نلاحظ على الفور اندراج هيرودوت ضمن النظرية الحتمية التي تسلم بتحديد الشروط البيئية أو الطبيعية لخصائص المجتمعات وسمات الأفراد وطباعهم. وهذه النظرية سيقول بها مفكرون آخرون قديما وحديثا أمثال ابن خلدون ومونتسكيو.

أما مظاهر الاختلاف بين المصريين والشعوب الأخرى فهي كثيرة وتتعلق بجوانب متعددة من حياتهم ففيما يتعلق بتقسيم المهام بين الجنسين، فقد لاحظ هيرودوت أن النساء هن من يمارسن التجارة والتسوق أما الرجال فيمكثون في البيوت ويقومون بعمل النسيج.

وبالنسبة لقضاء الحاجة فالمصريات تبلن واقفات والرجال مقرفصين، كما أن المصريين يقضون حاجاتهم

داخل المنازل، ويعللون ذلك بأن الحاجات الضرورية وغير اللائقة يجب أن تؤدى سرًا، أما عكسها مثل الأكل في الطرقات فتؤدى جهارًا. في عملية النسيج الذي هو إحدى التقنيات فإن للمصريين طريقة خاصة في دفع اللحمة فهم دون سواهم يدفعونها نحو الأسفل بينما الشعوب الأخرى تدفعها نحو الأعلى.

وبالنسبة لواجبات الأبناء نحو آبائهم، فالأولاد ليسوا مجبرين على أن يطعموا آباءهم إذا لم يكونوا يرغبون في فعل ذلك، بينما البنات مجبرات على إطعام آبائهن حتى ولو لم يردن ذلك. أما فيما يخص الكهنة وهيئتهم ففي غير مصر يطلقون شعورهم، أما في مصر فيحلقونها.

وفيما يتعلق بالعرف الشائع في مصيبة الموت وبالتالي في ظاهرة الحداد، فإن أقارب الميت لدى الشعوب الأخرى يحلقون رؤوسهم، أما المصريون فإذا نزلت بساحتهم مصيبة الموت فيطلقون شعر الرأس واللحية.

أما عن الناحية الجنسية فالمصريون يمارسون الختان بينما شعوب أخرى تترك الأعضاء الجنسية على طبيعتها.

وأخيرًا فيما يخص علاقة الإنسان بحيواناته، فالمصريون يسكنون مع حيواناتهم، بينما الشعوب الأخرى يعيشون في عزلة عنها.

4)– التقييم: وهكذا يقدم هيرودوت ملاحظات كثيرة تتعلق بمظاهر ثقافية يختلف فيما المصريون عن غيرهم من الشعوب الأخرى ويبرر ذلك بالمناخ والجغرافيا أي بالبيئة. ترى ما هي قيمة هذه الملاحظات أو تحقيقات هيرودوت من الناحية الأنتروبولوجية؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار هذا المؤرخ اليوناني بمثابة الأب المؤسس للأنتروبولوجيا كما يشاع؟ وما هي قيمة الأعمال الأخرى التي تقدم بها مؤرخون ورحالة وجغرافيون في بلدان وعصور أخرى؟

لقد استطاع هيرودوت في ذلك الوقت المبكر من الفكر الإنساني أن يطرح فكرة وجود تنوع بين الشعوب في النواحي الثقافية واللغوية والسلالية والدينية، ولذلك فقد اكتشف الاختلاف أو الآخر المختلف، لقد كان يملك فضولا قويا لمعرفة الثقافات الأخرى والذي يجعل منه فكر استكشافيا حقيقيا. ففي تجواله أو ترحاله يسجل هيرودوت الخصوصيات التي يصادفها ويتساءل عن الاختلافات التي يلاحظها ويقارن الوقائع البعيدة حسب الظاهر. كما إنه وصف اقتباس الشعوب بعضها من بعض، وهو موضوع اهتم به الأنتروبولوجيون فيما بعد في دراساتهم عن انتشار السمات الثقافية. من الناحية المنهجية يرى كثير من الأنتروبولوجيين أن منهج هيرودوت في وصف الثقافات الشعوب يحمل في طياته، إلى جانب الوصف العام لمظاهر حياة الشعوب وبعض النظم الاجتماعية، بعض أساسيات المنهج الإتنوغرافي المتعارف عليه في

الوقت الحالي. فالأنتروبولوجيون الدارسون لأساليب حياة الجماعات الإنسانية يركزون على الدراسة الحقلية أو الاتصال المباشر بالجماعات أو الشعوب موضع الدراسة، أي الانطلاق من الميدان والتواجد فيه فيزيقيا. والتفريق بين ما يشاهدونه بأم العين وبين ما يقال لهم. هذا فضلا عن إجراء المقارنات كلما تيسر ذلك. وفي هذا الصدد فقد أبرز هيرودوت بجلاء وإسهاب الفروق القائمة بين المصريين وغيرهم من الشعوب الأخرى. لقد كان يفضل شهادة البصر على شهادة السمع، ويقيم تحقيقه على الشاهد الذي رأى والذي يعرف بالتالي. وهكذا فإن الحضور الجسدي في الميدان بعد القاعدة المحورية في المنهج الأنتروبولوجي وهذا الشرط متوفر لدى هيرودوت.

وبالعودة إلى العصور القديمة، ينبغي أن نلاحظ أن هيرودوت كان يملك خصائص عصره. فقد كان يمنح إلى حد كبير الانتباه إلى الوقائع التي تخرج عن المألوف أي الوقائع الغريبة والاستثنائية بدلا من العادات والوقائع العادية التي تشكل لحمة الحياة اليومية للشعوب.

أما عن الأعمال الأخرى التي تندرج ضمن أدب الرحلة والاستكشاف فيمكن ذكر التقليد الجغرافي والتاريخي للعصر الوسيط العربي.

فالعالم العربي الإسلامي وهو مطبوع في فضائه الداخلي من جهة بعالمية الدين الإسلامي وبالثقافة العربية، ومن جهة أخرى باللاتجانس الوطني والإثني واللغوي والجغرافي والتاريخي والديني، ومأخوذا بحركة قوية للفتح والامتداد الاقتصادي جمع هذا العالم جملة من الشروط الملائمة لظهور وتطور معرفة عن الإنسان في المجتمع واعية تماما بذاتها وموضوعها. هذه المعرفة تطورت أساسا في ميدان التاريخ والجغرافيا. الجغرافيا العربية التي ستتطور خلال القرن التاسع الميلادي ستتكرس لأراضي الأعاجم كما لأرض الإسلام.

إنها جغرافية علاقات العالم الإسلامي مع جيرانه المباشرين أو البعيدين وبما تفعله هذه الحضارة بالثقافات والشعوب الأخرى. إن الشعور بالغيرية وقياس الاختلافات كانت أساس هذه الجغرافيا التي كان مرجعها العالمي يتكون بواسطة قيم الإسلام، معتبرا النموذج الحضاري في ذلك الوقت.

حركتان رئيسيتان تميزان الجغرافيا العربية بين القرنين الثامن والتاسع الميلاديين الأولى تعتبر كرحلة للإسلام خارج ذاته، والثانية رحلة نحو الداخل، داخل الذات. من بين الرحالة يمكن أن نجد البحارة والتجار والرسل ثم هناك الحجاج والدعاة وأخيرا الفضوليين الذين يسافرون من أجل المتعة الشخصية.

هؤلاء الرحالة لم تكن أوصافهم مقتصرة على المواد المتبادلة والدراهم المستعملة، ولكن كانت تشمل أيضا

التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للبلدان التي زاروها. لكن الأوصاف التي كان يقدمها هؤلاء الجغرافيون كانت دائما تخضع لحكم المرجعية الإسلامية.

وجغرافية الأعاجيب ستأخذ مكانها خلال السنوات الأولى من القرن العاشر الميلادي، هذه الجغرافيا ستركز على العجيب، لكن جغرافية العجيب هذه لا تمثل سوى لحظة داخل التقليد العربي. الحركة الثانية التي تميز الجغرافيا خلال القرن العاشر وبشكل خاص خلال نصفه الثاني تقوم على الاستعادة المنظمة للملاحظة المباشرة والشخصية (العيان) لكن هذه المرة ممارسة داخل الديار، داخل مجتمعها الخاص. العديد من الأعمال كانت موجهة لوصف بلاد الإسلام، وصف الإسلام والإسلام وحده. الشيء المميز لهذه الجغرافيا وجغرافية المسالك هو استعمال الملاحظة المباشرة. "هذه المسالك تمثل دراسة عن الإنسان واعية تماما بذاتها وبموضوعها" فيما يقول منذر كيلاني، وبذلك فهي تبدو كأعمال جغرافية إنسانية وإتنوغرافيا حقيقية[1].

والموضوعات التي كانت تعالجها هذه المسالك متنوعة كالمناخ والخصائص الجسمية، والتمايزات الإثنية، والأمراض، والأساليب الغذائية واللباس وغير ذلك.

إن جعل الجغرافيا علما كليا لبلدان الإسلام التي تمثل في ذلك العصر قسما مهما من العالم المعروف، يشكل لحظة مميزة للفكر البشري بشكل خاص في ميدان التفكير الإتنوغرافي الذي يهمنا.

المسالك تتميز بكونها جعلت من الملاحظة المباشرة للوقائع دون واسطة، وهو ما يتضمنه مصطلح العيان، القاعدة الأولى، ثم وحدة الفضاء والزمان وهذه القاعدة هي نفسها قاعدة الملاحظة المشاركة، والحاضر الإتنوغرافي وهما السمتان المميزتان للمونوغرافيا البريطانية للميدان. ثم هناك مفهوم الكلية، بمعنى يجب دراسة الإنسان من خلال الأوجه المختلفة التي تكونه. وهذا قريب من المفهوم المالينوفسكي عن الثقافة ككل منظم الذي يجب دراسته في مجموع العلاقات بين العناصر التي تكونه. من هذه المركزية للإنسان في الثقافة تتأتى غاية المسالك التي هي الوصف الكلي لحياة الناس في المجتمع، غاية هي ذاتها غاية المونوغرافيا المعاصرة التي عملها هو تركيبي للحياة الاجتماعية. والمسالك علاوة على ذلك تقدم على المقارنة التي هي أساس المنهج الإتنوغرافي. وإلى جانب المسالك هناك أدب الرحلة الذي يمثله أحسن تمثيل ابن بطوطة سيد رحالة عصره على الإطلاق في القرن الرابع عشر الميلادي. فرحلات ابن بطوطة وكتاباته خصائص ذات طابع أنتروبولوجي برزت في اهتمامه الكبير بالناس ووصف دقائق حياتهم اليومية وطبائع شخصياتهم وسلوكهم

[1]-Mondher kilani, **Introduction à l'anthropologie**, Editions Payot Lausanne, 1992, p. 207-208.

وقيمهم. لكن أبرز شخصية يمكن اعتبار إسهامها في تطور الفكر الأنتروبولوجي إسهاما مركزيا هو ابن خلدون الذي تكونت في القرن الرابع عشر حول عمله معرفة عصرية تاريخية واجتماعية.

فقد أكد هذا المؤرخ على أهمية التاريخ كعلم يهتم بالعمران البشري. ولذلك فإن مشروع ابن خلدون المتعلق بعلم التاريخ مشروع أصيل لم يسبقه إليه أحد. التاريخ كان دائما مهما مع ذلك حتى بالنسبة للعرب ما قبل الإسلام حيث كانوا مولعين بتاريخ الأنساب، لكن مع ابن خلدون سنشهد لأول مرة تكوينا علميا صارما للمنهج التاريخي أي البحث عن أسباب الحوادث ضمن مجموع الشروط الاقتصادية والاجتماعية المحيطة. إننا سنشهد لأول مرة الطابع العلمي للتاريخ.

من غير شك الجغرافيون العرب تناولوا قبل ذلك كموضوع لهم الإنسان ومحيطه، لكن ابن خلدون تجاوز تحليل الأسباب المباشرة من أجل أن ينكب على البحث الدقيق عن الأسباب العميقة التي وحدها تمكن من فهم كيف جرت الأحداث، ومن أحدثها والهدف منها. حسب ابن خلدون الخاصية الداخلية للتاريخ أي معناه يقوم على بذل الجهد من أجل بلوغ الحقيقة وتفسير بدقة أسباب وأصول الوقائع، ومعرفة بعمق لماذا وكيف الحوادث.

وقد اعتمد ابن خلدون على منهج يقوم على الملاحظة وتمحيص وتحليل الوقائع، فالمؤرخ ينتقل من مستوى الظاهر إلى مستوى الباطن. ومفهوم السببية بكل تعقيده حاضر في فكر ابن خلدون، ولذلك فقد فتح الباب مشرعا لمفهوم أنتروبولوجي جعل من الناس والعيش في المجتمع الموضوع الأساسي للتاريخ. الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم يعطي مكانا عند ابن خلدون لتطوير بعض الخصائص الأولية مثل التآنس والعصبية ومفاهيم السلطة والدولة وتراتبية الفئات الاجتماعية والعمل.

في عمل ابن خلدون سنجد مفاهيم لا تنتمي سوى إلى فترة متأخرة خلال القرن التاسع عشر داخل التقليد العلمي الأوربي. مفهومه عن الثقافة العضوية يوجد لدى الأنتروبولوجي البريطاني تايلور. مفاهيم الاجتماع والتضامن الاجتماعي سيتم صياغتها بواسطة دوركايم في كتابه"في تقسيم العمل الاجتماعي" في شكل التضامن الآلي والتضامن العضوي. لقد تكلم ابن خلدون عن الدولة وكيف تتشكل من العصبية وحدد أطوارها. وتكلم عن أسباب زوالها واضمحلالها، وكل ذلك يجعل منه سباقا إلى أنتروبولوجيا سياسية حقيقية ستتكون لاحقا[2].

[2]- **Idem**, p. 218.

وتكلم ابن خلدون عن علاقة البيئة بالخصائص الاجتماعية والأخلاقية والجسدية للبشر. فالناس في المناطق المعتدلة (وسط بين الحارة والباردة) أكمل أجساما وأخلاقا وأقرب إلى الاعتدال منه إلى الشذوذ.

وهكذا يمكن القول أن عمل ابن خلدون يعد مساهمة في الفكر العالمي المتركز حول مشكل الإنسان.

لكن هل يمكن الحديث عن أنتروبولوجيا بالمعنى الدقيق للكلمة في هذه الأعمال التي ذكرناها؟ هل هناك اكتشاف للغيرية حقا في تحقيقات هيرودوت وأعمال الجغرافيين والرحالة والمؤرخين العرب؟ في الواقع إن الأوصاف التي قدمها هيرودوت عن شعوب أجنبية أو بربرية قدمها عموما كشيء مختلف عما كان عليه الإغريق. ويمكن أن نقول أن البرابرة يناقضون القيم والمعايير الإغريقية. ففي كتاب معنون بـ"مرآة هيرودوت. محاولة في تمثل الآخر" (1980) لـ ف. هارتوغ F. Hartog، تبيان كيف أنه بالنسبة لهيرودوت في النهاية البرابرة لم يكونوا سوى أداة مباشرة من أجل الحديث عن اليونانيين وتحديدهم. فما كان يهمه أولا هم اليونانيين، والبرابرة يمكنونه من تأكيد وتقييم ضمنيا تفوق القيم اليونانية. وكلمة بربري نفسها توضح جيدا هذه الصورة المقلوبة. فالكلمة أصلها يوناني تشير إلى الأجنبي الغير يوناني بامتياز[3]. لقد تكونت انطلاق من محاكاة صوتية تحاكي في سخرية إطلاق لأصوات تسمعها الأذن اليونانية عندما تستمع للغة أجنبية. نتكلم اليوم عن بربرة charabia . يمكن القول أن الأجنبي نظر إليه في العالم اليوناني كطفل على عتبة الثقافة. يتكلم لغة غير مفهومة ولا يمكن أن نأمل منه أعمالا هامة.

وهكذا يمكن القول أن الآخر كان بالنسبة للفكر اليوناني وهيرودوت أحد ممثليه بمثابة المرآة التي يرى فيها اليوناني نفسه، من أجل أن يتعرف على ذاته المختلفة بل والمتعالية والمتفوقة على الآخر. إن هذه المركزية الثقافية ربما وجدناها أيضا لدى المفكرين العرب الذين تعصبوا للإسلام وحكموا على ثقافات الشعوب غير الإسلامية من منظوره.

إن هذا النقد يقودنا إلى طرح سؤال جوهري هو: هل تشكل مفهوم الإنسان حتى نتمكن من الحديث عن أنتروبولوجيا موضوعها الإنسان؟ في الواقع إن هذا المفهوم لم يتشكل في التراث الإتنوغرافي الذي خلفه لنا الرحالة والجغرافيون والمؤرخون الذين ذكرناهم. لقد كان علينا أن ننتظر حتى القرن الثامن عشر من أجل أن يتكون مشروع تأسيس علم إنسان، بمعنى معرفة ليست فقط تأملية ولكن إيجابية حول الإنسان. في هذا العصر قرن الأنوار وليس قبله نستطيع إدراك الشروط التاريخية والثقافية والإبستمولوجية لإمكانية ما سيصير

[3]- **Ibid.**, p. 196.

الأنتروبولوجيا. إن المشروع الأنتروبولوجي يفترض:

1-بناء بعض المفاهيم، بداية بمفهوم الإنسان ليس فقط كذات ولكن كموضوع معرفة.

2-تكوين معرفة ليست فقط تأملية ولكن تقوم على الملاحظة، بمعنى نمط جديد للنفوذ إلى الإنسان. والأخذ في الاعتبار وجوده الملموس المرهون بحتميات جسده وعلاقات الإنتاج، ولغته، وأنظمته وسلوكياته. هكذا بدأت تتأسس معرفة إيجابية وتجريبية حول الإنسان ككائن حي (البيولوجيا)، وعامل (علم الاقتصاد) ومفكر (علم النفس)، ويتكلم (اللسانيات). مونتسكيو في كتابه " روح القوانين" (1748) بين العلاقة التبادلية التي توجد بين الظواهر الاجتماعية، فأسس الطريق لسان سيمون الذي سيكون أول من تكلم عن علم للمجتمع في القرن التاسع عشر.

3-منهج للملاحظة والتحليل: المنهج الاستقرائي: الجماعات الاجتماعية يمكن أن تعتبر كأنساق طبيعية يجب أن تدرس تجريبيا، منطلقين من ملاحظة الوقائع من أجل استخلاص مبادئ عامة نسميها اليوم قوانين.

إن مشروع معرفة إيجابية بالإنسان (المعرفة السابقة في العصور السابقة في الفكر الغربي طبعا كانت سلبية حيث وصف الإنسان بالبربري والهولة والمتوحش) بمعنى دراسة لوجوده التجريبي معتبرا بدوره كموضوع للمعرفة حدث هام في تاريخ الإنسانية. حدث وقع في الغرب خلال القرن الثامن عشر.

لكن مع ذلك ثمة عوائق حالت دون تكون الأنتروبولوجيا بالمعنى الذي نسمعه اليوم. ففي هذا العصر لم يتم التمييز بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية. ومفهوم الإنسان كما استعمل في هذا القرن ظل مجردا بمعنى ظل فلسفيا، أي لم يتكون شرط إبستمولوجي، مفاده أن موضوع الملاحظة بالنسبة لهذا البحث ليس الإنسان ولكن أفرادًا ينتمون إلى فترة معينة ولثقافة معينة، والذات التي تلاحظ ليست أبدا ذات الأنتروبولوجيا الفلسفية، ولكن فردًا آخر ينتمي هو ذاته إلى عصر وثقافة معينين. والصعوبة الثانية تتعلق بالخطاب الأنتروبولوجي للقرن الثامن عشر، فهذا الخطاب لا ينفصل عن الخطاب التاريخي لهذه الفترة، بمعنى تصوره لتاريخ طبيعي متحرر من التيولوجيا ويحرك سير المجتمعات في طريق التقدم العالمي، ستبقى خطوة معتبرة يجب قطعها من أجل أن تتحرر الأنتروبولوجيا من هذا التفكير وتحصل أخيرا على استقلالها. وهذا ما سيحدث في القرن التاسع عشر حيث تغيرت المجتمعات الأوربية تحت تأثير الثورة الصناعية الإنجليزية والثورة السياسية الفرنسية. في هذا القرن سنكون أمام سياق جيوسياسي جديد كليا، إنها مرحلة الغزو

الاستعماري. وضمن حركة هذا الغزو ستتكون الأنتروبولوجيا. لقد ولدت من رحم الاستعمار وستتبع عن قرب خطوات المستعمرين.

بقيت نقطة أخيرة نلفت الانتباه إليها وتتعلق بالنظرة الحتمية التي انطلق منها هيرودوت ومعه أيضا ابن خلدون في إطار العلاقة بين الثقافة والبيئة. فهذه النظرية تم تجاوزها حديثا بنظرية أخرى هي النظرية الاحتمالية، التي ترى أن الظروف الفيزيائية والمناخية والبيولوجية تعمل كالكثير من القيود التي يجب على البشر التآلف معها، لكن هذه القيود هي إيحائية، إنها إطار يقبل سلسلة تامة ولكن إلى حد ما ممدودة من الإجابات التكيفية. إنها تبدو كواهبة للإمكانيات التي يمكن أن تتحقق أو لا تتحقق. في ضوء هذه النظرية نرد على هيرودوت بأن لنهر النيل ومناخ مصر تأثير على ثقافة المصريين ولكن لا يمكن أن نفسر اختلاف المصريين في عاداتهم وسننهم وأعرافهم في ضوء هذا النهر متناسين عوامل أخرى كثيرة لها دور في ذلك الاختلاف.

5)-**الخاتمة:** ونخلص مما تقدم إلى القول إن ملاحظات هيرودوت بشأن المصريين ومن بعده الجغرافيين والرحالة والمؤرخين العرب لها قيمة علمية من حيث احتواؤها على مادة إتنوغرافية غزيرة، ولكنها لا تشكل أنتروبولوجيا بالمعنى الدقيق للكلمة. ولهذا فإن اعتبار هيرودوت أب الأنتروبولوجيا هو من باب المجاز فقط.

النص2: الأنتروبولوجيا الاجتماعية وفهم الإنسان

في كل مجتمع مهما كان بسيطا، نجد نمطا من الحياة العائلية، واعترافا بروابط القربى، وسستاما اقتصاديا، وسستاما سياسيا، ووضعا مجتمعيا، وديانة، وأساليب للوئام المجتمعي، وعقوبات جنائية، وأسباب تسلية منظمة، وهلم جرا، إلى جانب ثقافة مادية، ومجموعة من المعارف حول الطبيعة والتقنيات، وجملة من التقاليد. عندما نحاول أن نفهم السمات المشتركة لأية مؤسسة من مؤسسات المجتمعات البشرية عامة، وأن نفهم أيضا مختلف الأشكال التي تتخذها، ومختلف الأدوار التي تلعبها في مجتمعات مختلفة، ينبغي أن نسلم بأن دراسة المجتمعات القليلة التعقيد تساعدنا مساعدة كبيرة لا تقل عن تلك التي تقدمها لنا دراسة المجتمعات الشديدة التعقيد. إن ما نكشفه عند دراسة مجتمع بدائي من حيث طبيعة إحدى مؤسساته،

يجعل هذه المؤسسات أقرب إلى أفهامنا ومداركنا، سواء كانت موجودة في مجتمعنا أو في أي مجتمع آخر. بل إننا نكون أقدر بكثير على فهم الإسلام، مثلا، أو المسيحية أو الهندوسية، إذا كنا نعلم أن بعض سمات الأديان عامة وشاملة. كل الديانات تنطوي على سمات مشتركة. بما فيها ديانات الشعوب البدائية، بعض هذه السمات مخصوصة ببعض الأديان، وبعضها خاص بديانة واحدة. وأنا أتبع نفس النهج بالنسبة لما يتعلق بالإناسة. فهي تساعدنا انطلاقا من زاوية واحدة، على رؤية البشرية بكليتها. وما هي إلا أن نعتاد على النظر إلى الثقافات والمجتمعات البشرية "إناسيا" حتى يصير بوسعنا أن نتحرك بسهولة من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص. فإذا تكلمنا عن العائلة فإننا لا تعني العائلة في أوربا الغربية المعاصرة فقط، بل نعني وضعا عاما شاملا لا تشكل العائلة الأوربية إلا عينة منه، رغم أنها تمتاز بعدد كبير من الميزات الخاصة. وعندما نتكلم عن الدين، لا نعني الدين المسيحي وحده، بل نعني طائفة من العبادات القائمة والعبادات المندثرة، في أنحاء العالم بأسره. والمرء لا يتوصل إلى فهم ثقافته ومجتمعه حق الفهم إلا إذا فهم الثقافات والمجتمعات الأخرى، عندئذ يفهمها قياسا على مجمل التجارب البشرية.

اسمحوا لي أن أذكركم بمحاضرتي الأخيرة. لقد قلت إن الدكتورة ميد قد فهمت في بلاد الساموا مشكلات المراهقين الأمريكيين، وإن مالينوفسكي عندما درس تبادل الأشياء الطقسية عند التروبرياندیين، قد ساهم في توضيح بعض مشكلات الدوافع المحركة للصناعة البريطانية، وأعتقد من جهتي أنني استطعت أن أفهم روسيا السوفياتية بعض الفهم بدراسة العين عند معشر الأزندي.

وفي الختام أضيف أنني على اقتناع بأن الإناسة المجمعية تساعدنا، أنى كنا وأين كنا، على أن نفهم بصورة أفضل هذا المخلوق العجيب الذي هو الكائن البشري.

أ. إيفنز–برتشارد

"الأناسة المجتمعية.

ديانة البدائيين في نظريات الأناسين"

ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة،

ط1، 1986، ص 145- 147.

أ–التعريف يصاحب النص:

إدوارد إيفان إيفانز–بريتشارد (1902- 1973) من أصل غالي، درس التاريخ المعاصر في أوكسفورد، ثم

الأنتروبولوجيا في المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن حيث حصل على الدكتوراه عام 1927.
تلميذ ثم مساعد رب. ز. سيليغمان، باشر تحت إشرافه أولى مهماته في السودان الأنجلو- مصري بعد أن تلقى دروسا لدى مالينوفسكي الذي بقي دائما متحفظا حياله وراد كليف براون وقد جعله هذا الأخير يكتشف دوركايم وعلم الاجتماع الفرنسي. لكن إيفانز- بريتشارد استبعد باكرا من مفاهيمه فكرة أنتروبولوجيا مصممة كعلم طبيعي للمجتمعات. تابع أخيرا دروس. ج. إليوت سميت و ج. بيري في كلية الأنتروبولوجيا في يونيفر سيتي كولدج بلندن حيث التقى بـ أ.م. هوكارت زميل الدراسة القديم في أوكسفورد.
من العام 1926 وحتى 1940 قام إفانز- بريتشارد بالعديد من المهمات في السودان، ولم يقطع إقامته الطويلة في الميدان سوى لفترات تعليم قصيرة في المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن. وفي جامعة فؤاد الأول في القاهرة، حيث تبوأ كرسي علم الاجتماع (1932- 1934) ثم في أوكسفورد حيث سيصبح أكثر قربا من معهد الأنتروبولوجيا الاجتماعية الذي أسسه راد كليف براون. عام 1940 استخدمت الحكومة البريطانية خبرات إيفانز- بريتشارد لتنظيم تمرد الأنواك ضد الإيطاليين الذين يحتلون أثيوبيا، قبل إرساله إلى سوريا لدى طائفة العلويين. من العام 1942 حتى 1944، وكمستشار للإدارة العسكرية في ليبيا، درس إيفانز- بريتشارد طائفة السنوسية المسلمة، ويشهد الكتاب الذي نشره عنها (1949) على الاهتمامات التاريخية التي لا يمكن فصلها في عين الكاتب عن أي أنتروبولوجيا.
بعد انتقال قصير إلى كمبريدج بعد عام 1945 خلف إيفانز- بريتشارد في السنة اللاحقة راد كليف براون على كرسي علم الاجتماع في أوكسفورد الذي سيحتله حتى إحالته إلى التقاعد، توفي عام 1973، تاركا مراجع بحث بأكثر من أربعمائة عنوان.
في الأساس بقي اسم إيفانز- بريتشارد مرتبطا بإتنولوجيا شعوب النوير الذين أقام لديهم عام 1930 ليس فقط كغريب بل كعدو بعد أن دمرت بلدهم حملات قمع عسكرية، والذين لم يحصل أبدا منهم على الثقة التي حصل عليها من شعوب الأزاندي، وقد خصص لهم ثلاثة كتب ومائة مقالة. أول هذه الكتب "النوير" الذي أصبح أثرا نموذجيا للأنتروبولوجيا لتحليله النظام الانقسامي ولتأثيره على دراسة الأنظمة السياسية الإفريقية. أما الثاني (1915) . فهو غني بمواد عن تكوين الجماعات المحلية، وهو مصمم بشكل مصطلحات عن شبكات القرابة والزواج. الكتاب الثالث (1956) يتمركز على ديانة النوير سيلقى الكثير من التقدير إلى أن يعاد النظر به على ضوء الدراسات عن شعوب الأزاندي.

في سنة 1940 وهي السنة التي صدر فيها كتاب شعب النوير نشر إيفانز- بريتشارد تحليلا للمؤسسات السياسية لدى الأنواك وأشرف بالاشتراك مع م. فورتس على نشر الكتاب الجماعي "الأنظمة السياسية الإفريقية" الذي وضع أسس مشروع مقارن شكلت الدراسات عن شعوب النوير نموذجا له[4].

ب-فهم النص

1-تفكيك النص

-في كل مجتمع سواء كان بسيطا أو معقدا نجد نمط من الحياة العائلية وأنظمة مختلفة قرابية واقتصادية وسياسية، كما نجد ديانة وأساليب للوئام المجتمعي وعقوبات جنائية وأساليب تسلية منظمة أو بكلمة واحدة نجد ثقافة مادية ولا مادية.

-محاولة فهم السمات المشتركة لأي مؤسسة اجتماعية بشرية وأشكالها وأدوارها في مجتمعات مختلفة تتطلب التسليم بفكرة أن المجتمعات البسيطة تساعدنا مساعدة كبيرة لا تقل عن تلك التي تقدمها لنا دراسة المجتمعات المعقدة جدًا.

-ما نكتشفه عن مجتمع بدائي من حيث طبيعة مؤسساته يجعلنا نفهم أحسن هذه المؤسسات في مجتمعات معقدة كالمجتمعات الغربية.

-نستطيع فهم الإسلام أو أي ديانة أخرى إذا كنا نعلم السمات العامة لكل الأديان بما فيها الأديان البدائية.

-الأنتروبولوجيا تتبع نفس النهج فهي تنطلق من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص. مثال ذلك العائلة. فلا يتعلق الأمر بعائلة خاصة بأوربا بل بالعائلة في كل زمان ومكان وليست العائلة الأوربية سوى نموذج خاص وإن كانت تتميز بمجموعة خصائص خاصة بها. مثال الدين: لا يتعلق الأمر بالدين المسيحي بل بطائفة من العبادات القائمة والعبادات المندثرة في أي مكان من العالم.

وإذن ففهم ثقافة ما لا يتأتى إلا بفهم الثقافات الأخرى. والدليل على ذلك أن بعض الأنتروبولوجيين توصلوا إلى فهم ثقافات مجتمعات غربية أو مشكلات في هذه المجتمعات عن طريق فهم ثقافات مجتمعات بدائية. المثال الأول هو لـ مارغريت ميد التي فهمت مشكلات المراهقين الأمريكيين بفهمها لثقافة بلاد

---

[4]- بيار بونت وميشال إيزار، **معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا**، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، المعهد العالي العربي للترجمة، الجزائر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،2006، ص 269-270.

الساموا المتعلقة بتربية الأطفال. حيث وحدت أن الشاب في بلاد الساموا لا يتعرض للضغوط التي يتعرض لها الشاب الأمريكي ولذلك فهو لا يعيش أزمة المراهقة بالحدة التي يعيشها الشاب الأمريكي. والمثال الثاني هو لمالينوفسكي الذي بفضل دراسة تبادل الأشياء الطقسية في مجتمعات التروبرياند وضح بعض مشكلات الدوافع المحركة للصناعة البريطانية. والمثال الثالث يتعلق بإيفانز- بريتشارد الذي استطاع فهم روسيا السوفياتية بواسطة دراسة العين عند الأزندي.

-الأنتروبولوجيا الاجتماعية تساعد على فهم الإنسان في أي زمان وأي مكان.

2-الكلمات المفتاحية: الأناسة المجتمعية - الكائن البشري.

3-الفكرة العامة: الهدف من الأنتروبولوجيا الاجتماعية هو فهم الإنسان في أي مكان وأي زمان.

4-**الإشكال:** ما هو الهدف من الأنتروبولوجيا الاجتماعية؟

ج-المقالة

1)-لقد ظهرت الأنتروبولوجيا كعلم أكاديمي قائم بذاته خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في الفترة نفسها التي ظهر فيها علم الاجتماع وعلم النفس. وإذا كان الأول يدرس الإنسان كفرد في المجتمع، ويدرسه الثاني ككائن فرد يزخر بمجموعة من الانفعالات والدوافع، وإذن كلاهما يهدفان إلى فهم الإنسان إما ككائن اجتماعي أو كشخص فإننا نتساءل عن موضوع وغاية الأنتروبولوجيا التي تطرح نفسها كعلم متميز من حيث الموضوع والمنهج عن ذينك العلمين. فما هو الهدف منها يا ترى؟

2)-الأنتروبولوجيا (الاجتماعية) هدفها المساعدة على فهم الإنسان في أي مكان وأي زمان. والعبارة الدالة على هذه الفكرة هي قول الكاتب: "وفي الختام أضيف أثني على اقتناع بأن الإناسة المجتمعية تساعدنا أنى كنا وأين كنا، على أن نفهم بصورة أفضل هذا المخلوق العجيب الذي هو الكائن البشري"

3)-للبرهنة على هذه الفكرة انطلق إيفانز-بريتشارد من مسلمة أساسية هي أن في كل مجتمع سواء كان بسيطا أو معقدا نجد نمطا من الحياة العائلية وأنظمة اجتماعية مختلفة قرابية واقتصادية وسياسية ودينية، كما نجد أساليب للوئام المجتمعي وعقوبات جنائية وأساليب تسلية أي بكلمة واحدة نجد ثقافة. هكذا فإن كل المجتمعات تتشابه فيما بينها.

ويترتب عن هذه المسلمة أن محاولة فهم السمات المشتركة لأي مؤسسة اجتماعية بشرية وأشكالها وأدوارها

في مجتمعات مختلفة تتطلب التسليم بفكرة أن المجتمعات البسيطة تساعدنا مساعدة كبيرة لا تقل عن تلك التي تقدمها لنا دراسة المجتمعات المعقدة جدًا. فالبسيط يمكن من فهم المعقد. وهكذا فالمجتمعات البدائية البسيطة هي التي تمكننا من أن نفهم مؤسسات مجتمعات معقدة بشكل أحسن. مثال ذلك أننا نستطيع فهم الإسلام أو المسيحية أو الهندوسية كديانات معقدة إذا كنا نعلم السمات العامة لكل الأديان بما فيها الأديان البدائية.

والأنتروبولوجيا تتبع نفس هذا النهج فهي تنطلق من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص، أي أنها تتجه صعودًا عن طريق الاستقراء من الخاص إلى العام أو من الجزء إلى الكل، كما تتجه في الاتجاه المعاكس فتنزل استنتاجا من العام إلى الخاص أو من الكل إلى الجزء فنحن إزاء عملتين أساسيتين هما الاستقراء والاستنتاج، وهاتان العمليتان تميزان التفكير الرياضي. فنحن ننطلق من أي مثلث لنحكم على كل المثلثات بأن مجموع زواياها يساوي 180، ثم نطبق هذا الحكم على أي مثلث. والأمثلة التي يقدمها الكاتب تتعلق أولا بالعائلة، فالأمر لا يتعلق بعائلة خاصة بأوربا بل بالعائلة في كل زمان ومكان وليست العائلة الأوربية سوى نموذج خاص وإن كانت تتميز بمجموعة خصائص خاصة بها. ثم مثال الدين. فلا يتعلق الأمر بالدين المسيحي أو الإسلامي بل جملة العبادات القائمة والعبادات المندثرة في أي مكان من العالم. وإذن فهم ثقافة ما لا يتأتى إلا بفهم الثقافات الأخرى. هكذا فقد استطاع الأنتروبولوجيون أن يفهموا المجتمعات الغربية وبعض مشكلاتها عن طريق دراستهم لمجتمعات بدائية. فمارغريت ميد فهمت في بلاد الساموا مشكلات المراهقين الأمريكيين الذين يعيشون أزمة مراهقة تتجلى في بعض الصعوبات النفسية التي يعانون منها بخلاف الشباب في مجتمع الساموا فهم لا يعانون أية مشكلة في سن المراهقة لأن التربية التي يتلقونها في هذا المجتمع تتميز باللين. ومالينوفسكي بفضل دراسته لتبادل الأشياء الطقسية (الكولا) في مجتمعات التروبرياند وضح بعض مشكلات الدوافع المحركة للصناعة البريطانية. والكاتب نفسه استطاع أن بفهم روسيا السوفياتية بواسطة دراسة العين عن الأزندي.

وهكذا يمكن وضع استدلال الكاتب في مقدمتين ونتيجة:

-كل المجتمعات البشرية متشابهة

-التشابه يسمح بالانتقال من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص.

وإذن يمكن فهم الكائن البشري في أي زمان وأي مكان.

4)-ولكن لنتساءل هل استطاعت الأنتروبولوجيا أن تفهم الإنسان حقا؟

في الواقع إن الأنتروبولوجيا تطرح نفسها كعلم للإنسان الذي هو موضوع لعلوم اجتماعية أخرى ولكنها تحاول أن تحيط بجميع أبعاده ولذلك تتعدد فروعها وميادينها. فهناك الأنتروبولوجيا الفيزيقية التي تتناول الجانب الجسدي والتشريحي والتطوري للإنسان، وهناك الأنتروبولوجيا الاجتماعية التي تهتم بدراسة النظم الاجتماعية. وهناك الفرع الثالث الأنتروبولوجيا الثقافية التي تدرس الثقافة في علاقتها بالشخصية. أما الميادين فهي متعددة ومتنوعة تتناول الاقتصاد والسياسة واللعب والفن والفضاء والدين وغير ذلك. ولذلك فإن المشروع الأنتروبولوجي يقوم على الاعتقاد بأنه الأقدر على فهم الإنسان. والحق يقال إن الأنتروبولوجيا ساهمت فعلا في إلقاء الضوء على الكثير من المشكلات التي تتعلق بأوجه حياة الإنسان، ولكن هناك من يرى بأنه لا الأنتروبولوجيا ولا أي علم آخر استطاع أن يفهم الكائن البشري. هذا الكائن العجيب الذي يظل مجهولا، يقول ألكسيس كاريل الطبيب الفرنسي الحائز على جائزة نوبل: "هناك تفاوت عجيب بين علوم الجماد وعلوم الحياة. فعلوم الفلك والميكانيكا والطبيعة تقوم على آراء يمكن التعبير عنها بسداد وفصاحة باللغة الحسابية. وقد أنشأت هذه العلوم عالما متناسقا كتناسق آثار اليونان القديمة. إنها تنسج حول هذا العالم نسيجا رائعا من الإحصاءات والنظريات. إنها تبحث عن الحقيقة فيما وراء مملكة تمتد من الفكر الشائع إلى المعنويات غير المنطوقة التي تتكون من المعادلات الجيرية والرموز فقط (...).

ولكن علم الكائنات الحية بصفة عامة، والإنسان بصفة خاصة لم يصب مثل هذا التقدم. إنه لا يزال في المرحلة الوصفية. فالإنسان كل لا يتجزأ وفي غاية التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له، وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه، أو في أجزائه في وقت واحد (...) ولكي نحلل أنفسنا فإننا مضطرون إلى الاستعانة بفنون مختلفة، وإلى استخدام علوم عديدة، ومن الطبيعي أن تصل كل هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة. فإنها تستخلص من الإنسان ما تمكنها وسائلها الخاصة من بلوغه فقط. إننا لا نفهم الإنسان ككل (...) إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا".[5]

وهكذا فإن طبيعة العلوم الإنسانية التي هي وصفية أو كيفية بخلاف العلوم الطبيعية الكمية، وتجزيء الإنسان يعدان سببين يحولان دون فهم الإنسان ككل. وارتكانا إلى هذا فإن الأنتروبولوجيا تستخدم

---

[5]- ألكسيس كاريل، **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة شفيق أسعد فريد، دار المعارف، بيروت لبنان، 2003، ص 15-17.

الإحصائيات بشكل نسبي ومحدود كما أنها علم من العلوم الإنسانية تتناول نواحي من الإنسان.

من جهة أخرى ثمة معوقات أخرى تحول دون التوصل إلى معرفة علمية موضوعية بالإنسان، يقول جان بياجيه: "إن عملية إزاحة التمركز الذاتي التي هي ضرورية لتحقيق الموضوعية، تصير شديدة الصعوبة عندما يتعلق الأمر بموضوع متكون من ذوات، وذلك لسببين قاطعين إلى حد ما: أولهما أن الحد الفاصل بين الذات المتمركزة حول نفسها وبين الذات العارضة، يكون أقل وضوحا، كلما زادت الملاحظة توغلا في ظواهر يجب على الملاحظ أن يدرسها من الخارج"[6] والسبب الثاني يتمثل في رأيه في فشل عملية فهم الواقع الإنساني أي فشل الاعتقاد في إدراكه حدسا أو بشكل مباشر وذلك بسبب اندراج سلوكيات الإنسان ضمن ثقافات متعددة، وكذا قدرته على الترميز بشتى أنواعه (التلفظ، الكتابة، الرسم،...). وينتهي جانيه إلى التأكيد بأن الموضوعية في العلوم الإنسانية تظل محدودة على الدوام لأن الصعوبات المذكورة لا يمكن التخلص منها.

وهكذا فإن المعرفة التي تقدمها الأنتروبولوجيا حسب جانيه لا تتمتع بقدر كاف من الموضوعية لفهم الإنسان، إذا عرفنا أن الباحث في هذا العلم يتناول ثقافة أخرى وينتمي هو ذاته إلى ثقافة معينة ولهذا يكون التمركز الذاتي شديدا.

ومن ناحية أخرى هناك من يرى أن إمكان التعميم ونجاحه في العلوم الطبيعية راجعان إلى اطراد الحوادث الطبيعية بوجه عام، أي إلى ما نشاهده وربما يحسن أن نقول ما نفترضه من أنه في الظروف المتماثلة تحدث أمور متماثلة. وهذا المبدأ الذي يعتقد بانطباقه في كل زمان ومكان يقال إنه أساس المنهج الفيزيقي. ولكن هذا المبدأ ليس بالضرورة ذا نفع في علم الاجتماع أو العلوم الاجتماعية. إذ أن الظروف المتماثلة لا تنشأ إلا في الفترة التاريخية الواحدة. وهي لا تظل على حالها قط فترة بعد أخرى. ومن ثم لا يوجد في المجتمع اطراد طويل الأمد يصلح أن يكون أساسا للتعميمات البعيدة المدى. إن من يفضل هذه الحدود ويحاول تعميم الاطرادات الاجتماعية، فهو يفترض دوام هذه الاطرادات. وهكذا ينشأ عن الرأي المنهجي الساذج القائل بأن من المستطاع للعلوم الاجتماعية أن تتبع طريقة التعميم المستخدمة في العلوم الطبيعية، ينشأ عنه نظرية كاذبة ومضللة إلى حد كبير. وذلك لأنها نظرية تنكر على المجتمع أن يتطور أو يطرأ عليه تغير ذو شأن، أو هي تنكر أن يكون للتطورات الاجتماعية إن وجدت، أي أثر في الأمور المنتظمة الأساسية في

---

[6]- Jean Piaget, **Epistémologie des sciences humaines**, Gallimard, Paris, 1970, p 47.

الحياة الاجتماعية.

وهكذا فإن التعميم الذي يقول به إيفانز-بريتشارد أي الانتقال من العام إلى الخاص والذي تقوم عليه الدراسة الأنتروبولوجية غير ممكن. كما أن الاستقراء أي الانتقال من الخاص إلى العام غير ممكن لأن الواقع الاجتماعي والإنساني مختلف ومعقد ولا يسمح بالوصول إلى قوانين عامة.

وأخيرا إن القول بأن المجتمعات البدائية بسيطة ربما كان فيه مجانبة للواقع فالبساطة التي تبدو لنا في هذه المجتمعات ربما كانت مضللة لأن هذه الأخيرة قد تكون معقدة جدا في ميادين معينة.

5)-وهكذا فإن الزعم بأن الأنتروبولوجيا يمكنها أن تفهم الإنسان يبقى محدودًا بصعوبات وعوائق إبستمولوجية تميز العلوم الاجتماعية جميعها، مما يسمح لنا بالقول إن الأنتروبولوجيا تفهم الإنسان بشكل جزئي، أي تفهم هذا الإنسان في هذا المجتمع أو في هذه الثقافة بالذات أي الإنسان في هذا الزمان وهذا المكان المعينين.

النص3: الأنتروبولوجيا الاجتماعية دراسة للبنية الاجتماعية

" أعرف الأنتروبولوجيا الاجتماعية بأنها دراسة المجتمع الإنساني: إنها تدرس الظواهر الاجتماعية بمناهج مماثلة لتلك المستعملة في العلوم الفيزيائية والبيولوجية، ويمكن أن نسميها إذا أردنا أيضا "علم اجتماع مقارن" وبعضهم يعرفها على أنها دراسة للثقافة. اعتقد أن الاختلاف في التعريف ليس له أهمية كبيرة. إن هذا التعريف يقود في الواقع إلى نمطين من البحث يعبران عن المشكلات نفسها، بطريقة مختلفة كليا.

كتعريف أولي للظواهر الاجتماعية، يمكننا القول أن علاقات الاشتراك بين الكائنات الحية الفردية تؤلف موضوع أبحاثنا، في خلية نحل توجد علاقات بين الملكة والعاملات والزنابير. وهناك اشتراك أيضا بين حيوانات القطيع، وبين القطة وصغارها. هنا نكون أمام ظواهر اجتماعية، لا اعتقد أنه باستطاعتنا تسميتها ظواهر ثقافية. وحدها الكائنات البشرية تنال اهتمام الأنتروبولوجيا. والأنتروبولوجيا الاجتماعية تدرس في نظري أشكال الاجتماع الملاحظة لدى الكائنات البشرية.

ما هي الوقائع الملموسة التي يمكن للأنتروبولوجيا الاجتماعية ملاحظتها؟ إذا كنا مثلا ندرس سكان الأبوريجان بمنطقة من أستراليا، فنحن نتعامل مع أفراد في بيئة محددة محددة، فنلاحظ سلوكياتهم التي تتضمن

أفعالهم اللغوية والنتاجات المادية لأفعالهم الماضية. إننا لا نلاحظ "ثقافة" باعتبار أن هذه الكلمة لا تشير إلى حقيقة ملموسة، بقدر ما هي تجريد غامض، لكن الملاحظة المباشرة تكشف بأن تلك الكائنات البشرية تشترك بواسطة شبكة معقدة من العلاقات الموجودة في الواقع.
فهذه البنية هي التي تكون موضوع بحث، لن يكون لعلم النفس بالتأكيد، بل للأنتروبولوجيا الاجتماعية.

هذا لا يعني أن دراسة البنية الاجتماعية تكون كل الأنتروبولوجيا الاجتماعية، ولكنها فقط القسم الأكثر أساسيا لهذا العلم."

راد كليف براون

Structure et fonction dans la société primitive, Editions de minuit, Paris,1968, pp: 290-291.

أ-التعريف بالكاتب:

ولد رادكليف-براون Alfred Reginold Radcliffe-Brown في برمينغهام عام 1881 وتابع دراسته في كلية ترينيتي في كمبريدرج حيث حصل على شهادة علوم الأخلاق والفكر عام 1905. أقام في جزر أندمان من عام 1906 وحتى العام 1908 حيث قام بواحد من أوائل التحقيقات الميدانية الطويلة الأمد، وذلك بفضل تشجيع كل من ريفرز وهادون. لدى عودته قام بتدريس علم الاجتماع المقارن والإتنولوجيا في كمبريدرج ومن ثم في لندن، وبعدها غادر من جديد إلى استراليا الغربية التي أقام فيها من العام 1910 وحتى 1913. لدا عودته إلى انجلترا ألقى سلسلة من المحاضرات في الأنتروبولوجيا الاجتماعية، مستخدما بذلك عنوانا اعتمد خصيصا لكرسي فريزر الجامعي في ليفربول عام 1908. بعد تزوده بخبرات جديدة عاد إلى أستراليا عام 1916 وأصبح مديرًا للتربية في تونغا حتى عام 1918. غادر بعدها إلى إفريقيا الجنوبية لكي يتبوأ كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية في جامعة الكاب حيث أنشأ مدرسة الحياة واللغات الإفريقية. شغل في السنوات التالية منصب أستاذ في جامعات سيدني (1926- 1931) حيث أنشأ مجلة "أوقيانيا" وشيكاغو وينشينغ في الصين (1931- 1937) وبعدها درس في أوكسفورد من العام 1937 حتى 1946، ولكنه كان قد غادر لمدة سنتين خلال الحرب يخدم كعسكري في البرازيل

(ساوباولو) وتابع إلى ما بعد سن التقاعد التدريس في الإسكندرية (1947- 1949) وغراهام ستاون (1951- 1954) وما نشستر ولندن.

نال بفضل شهرته الواسعة عددًا من التكريمات الأكاديمية والمهنية، منها رئاسة المؤسسة الملكية للأنتروبولوجيا وجمعية الأنتروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين، ووضع كل ذلك في خدمة نشر هذا العلم.

توفى في لندن عام 1955. ولكنه كان منذ وفاة مالينوفسكي عام 1942 قد أصبح عميدًا دون منازع للأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. من أهم أعماله الدراستين الأحاديتين "جزر الأندمان" (1922)، و "التنظيم الاجتماعي للقبائل الأسترالية" (1931)، وله العديد من المقالات المجموعة في "بنية ووظيفة المجتمع البدائي" عام (1952)، و " منهجية الأنتروبولوجيا الاجتماعية" (1958)[7].

ب–فهم النص

1–تفكيك النص

–تعريف الأنتروبولوجيا الاجتماعية على أنها دراسة المجتمع الإنساني أي الظواهر الاجتماعية باعتماد نفس مناهج العلوم الطبيعية (الفيزياء والبيولوجيا) ويمكن تسميتها بعلم اجتماع مقارن. في الوقت الذي يعرفها آخرون بأنها دراسة الثقافة. وبالتالي دراسة المشكلات نفسها بطريقة مختلفة كليا.

–الظواهر الاجتماعية هي العلاقات الاجتماعية التي توجد لدى الإنسان كما الحيوان. ولذلك فلا يمكن تسميتها ظواهر ثقافية لكن الأنتروبولوجيا تدرس العلاقات البشرية.

–العلاقات الاجتماعية تمثل الوقائع الملموسة التي يمكن للأنتروبولوجيا الاجتماعية ملاحظتها. أما الثقافة فهي ليست حقيقة ملموسة وإنما هي تجريد غامض.

–موضوع الأنتروبولوجيا إذن هو البنية الاجتماعية التي تكون قسما من الأنتروبولوجيا الاجتماعية وليس كلها.

2–الكلمات المفتاحية: الأنتروبولوجيا الاجتماعية– البنية الاجتماعية.

3–الفكرة العامة: موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية هو العلاقات الاجتماعية التي تكون البنية الاجتماعية.

---

[7]- بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، ص 496-497.

4-الأشكال: ما هو موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية؟

ج-المقالة

1)-تشكلت الأنتروبولوجيا كعلم اجتماعي قائم الذات بعد توفر الشروط الإبستمولوجية المتمثلة في تبلور الموضوع والمنهج، متميزة عن بقية العلوم الاجتماعية الأخرى. لكن الملاحظة الأولية هي اختلاف الأنتروبولوجيين أنفسهم في تحديد موضوعهم وإن كان الكائن البشري هو القاسم المشترك بينهم جميعا، لكن من أي زاوية؟ هذا ما أدى إلى تعدد وجهات النظر. ورادكليف- براون المنتمي إلى التقليد البريطاني والمنسوب إلى الوظيفية البنائية يحاول أن يجيب على الأشكال التالي: ما هو موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية؟

2)-يرى رادكليف- براون أن موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية هو البنية الاجتماعية التي تشكل شبكة العلاقات الاجتماعية.

3)-ينطلق الكاتب من أن الأنتروبولوجيا الاجتماعية تدرس المجتمع الإنساني أي الظواهر الاجتماعية وبمناهج العلوم الطبيعية (الفيزياء والبيولوجيا) هي علم طبيعي ويسميها علم اجتماع مقارن ويستبعد مفهوم الثقافة الذي جعله بعضهم (مالينوفسكي) موضوعا لها. ويترتب عن ذلك أننا أمام طريقتين مختلفتين من البحث لنفس المشكلات.

ثم يعرف الظواهر الاجتماعية بأنها شبكة العلاقات الاجتماعية التي توجد لدى الحيوانات أيضا ومن ثم يبرهن على أن الأمر لا يتعلق بالثقافة إذ لو كانت تلك العلاقات تسمى ثقافة لكان للحيوان ثقافة أيضا. ولكن الأنتروبولوجيا الاجتماعية تدرس العلاقات بين الكائنات البشرية.

ويتساءل بعد ذلك راد كليف- براون عن الوقائع التي يمكن ملاحظتها إذ الأمر يتعلق بالملاحظة كخطوة أولى من المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، ويجيب بأن العلاقات الاجتماعية وحدها القابلة للملاحظة وليس الثقافة التي يعتبرها تجريدًا غامضا.

وينتهي الكاتب إلى أن موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية هو البنية الاجتماعية التي هي قسم من هذا العلم وليس كله.

ويمكن أن نضع استدلال الكاتب في القضايا التالية: الأنتروبولوجيا الاجتماعية تدرس العلاقات الاجتماعية.

-العلاقات الاجتماعية توجد لدى الحيوان والإنسان معا.

-العلاقات الاجتماعية قابلة للملاحظة وتشكل البنية الاجتماعية.

-الأنتروبولوجيا الاجتماعية علم طبيعي يستخدم نفس مناهج العلوم الطبيعية.

4)- لكن على أي أساس تقوم هذه النظرة إلى موضوع ومنهج الأنتروبولوجيا الاجتماعية؟

أولا يجب أن نلاحظ أن راد كليف- براون يعبر عن التقليد الأنجلوساكسوني الذي يضيف كلمة اجتماعية للأنتروبولوجيا فيم يسميها الأمريكيون بالأنتروبولوجيا الثقافية. وثانيا إن رادكليف- براون ينطلق من نزعته الوظيفية البنائية التي ترى بأن الأنتروبولوجيا تدرس الأبنية المجتمعية. وبسبب تأثره بالمدرسة الوضعية التي كانت سائدة في بداية القرن العشرين اعتقد رادكليف- براون مثل دوركايم بقدرة العلوم الاجتماعية على إنتاج قوانين ذات صفة جامعة.

والقول بالبنية كموضوع للأنتروبولوجيا يجعل وظيفية رادكليف- براون تختلف عن وظيفية مالينوفسكي. فهي وظيفية بنائية لأنها تقوم على مفهوم البنية التي تتحدد بعلاقات مجتمعية. وقد تتصل هذه العلاقات بالأفراد (بينفردية) وبالجماعات. ثم إن هذه العلاقات محكومة بالتمايز المجتمعي أي بتمايز الأفراد والطبقات من حيث الأدوار المجتمعية التي يقومون بها. وأخيرا إن هذه العلاقات تتصف يضرب من الاستمرار من حيث المكان والزمان. فهي ليست ظرفية طارئة أو عابرة.

والبنية عند رادكليف- براون واقع كياني ملموس، أي أنها موجودة بالفعل وخاضعة للملاحظة المباشرة وهذا ما يميزها عن كيان آخر أكثر تجريدًا يسميه الشكل البنياني، يقول رادكليف براون: "إن الجسم المتعضي يحدد بنيته باستمرار طيلة حياته. وكذلك الأمر بالنسبة لحياة المجتمع. هكذا تتغير العلاقات الفعلية بين الأشخاص والجماعات من عام إلى عام أو من يوم إلى يوم. فيدخل في عداد الطائفة الواحدة أعضاء جدد بفضل ولادتهم أو انتمائهم إليها، ويخرج منها أعضاء بفعل موتهم أو اغترابهم. كما أن هناك زواجات وطلاقات. ولكن في حين أن البنية الفعلية تتغير يستطيع الشكل البنياني العام أن يظل ثابتا إلى حد ما".

ومفهوم البنية عند رادكليف- براون يختلف عن مفهومها لدى ليفي- ستروس. إنها عند الأول واقع ملموس قابل للمعاينة، انطلاقا من تحليل العلاقات المجتمعية، أما الثاني فقد جعل منها بالعكس، نموذجا لا يخضع للمعاينة، ولا هو تجريبي بل إنه يبنى انطلاق من العلاقات التي يعاينها الباحث. فهي إذن من إبداع الباحث.

ولكن هل يمكن حقا تطبيق نفس مناهج العلوم الطبيعية في دراسة موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية كما يعتقد رادكليف- براون؟

في الواقع هذه قضية إبستمولوجية اختلف حولها المفكرون والعلماء والفلاسفة فأنصار المذهب الطبيعي المنهجي في العلوم الاجتماعية يذهبون إلى إمكانية تطبيق منهج العلوم الطبيعية في تلك العلوم. ولكن أنصار المذهب التاريخاني كما يسميه كارل بوبر في كتابه بؤس الأيديولوجيا فيزعمون أن المناهج التي تتميز بها العلوم الطبيعية لا يمكن تطبيقها على العلوم الاجتماعية لما يوجد من فوارق عميقة بين هذه العلوم والعلوم الطبيعية. فالعلوم الطبيعية تستخدم منهج التجربة أي أنها تتوسل إلى عزل الظواهر الطبيعية صناعيا والتحكم فيها حتى تتوصل إلى تحقيق الظروف المتماثلة مرة بعد أخرى. وما يترتب على هذه الظروف من نتائج معنية. وواضح أن هذا المنهج يعتمد على الفكرة القائلة بأن الأمور المتماثلة تحدث في الظروف المتماثلة. والذي يدعيه صاحب المذهب التاريخاني هو أن هذا المنهج يمتنع تطبقه في علم الاجتماع. وحتى إن أمكن تطبيقه فهو في رأيه منهج عديم النفع لأنه ما دامت الظروف المتماثلة لا تتحقق إلا في حدود الفترة التاريخية الواحدة فلن يكون لأية تجربة نجريها إلا دلالة محدودة جدا. وفضلا عن ذلك فإن عزل الظواهر الاجتماعية صناعيا من شأنه أن يستعيد العوامل التي لها الأهمية العظمى في علم الاجتماع[8].

ويحتج التاريخيانيون كذلك باستحالة إجراء التجارب المفيدة حقا في العلوم الاجتماعية. فإن التجارب الاجتماعية الواسعة النطاق ليست تجارب بالمعنى الفيزيقي. إذ ليس الغرض منها العمل على تقدم المعرفة من حيث هي كذلك. بل يقصد بها تحقيق النصر السياسي، وهذه التجارب لا تجري في المعمل بمعزل عن العالم الخارجي، بل الأحرى أن نقول إن إجراءها يغير الظروف الاجتماعية نفسها. وليس من الممكن تكرارها في ظروف مماثلة، من حيث إن الظروف تغيرت نتيجة لإجرائها في المرة الأولى.

وثمة عائق آخر يحول دون تطبيق مناهج علوم الطبيعة في الأنتروبولوجيا أو العلوم الاجتماعية بصفة عامة، ويتعلق بالتعقيد الذي هو راجع إلى أن الحياة الاجتماعية ظاهرة طبيعية تفترض الحياة النفسية للأفراد، أي علم النفس، وهذا بدوره يفترض علم الحياة الذي يفترض هو الآخر علمي الكيمياء والفيزيقا. وهذا دليل على مبلغ التعقيد الهائل في الحياة الاجتماعية.

حجة أخرى يقدمها أنصار المذهب التاريخاني وتتعلق بالتكميم، فإذا كانت العلوم الطبيعية تقوم على

---

[8]- كارل بوبر، **بؤس الأيديولوجيا**، ترجمة عبد الاحميد صبره، دار الساقي' بيروت، ط1، 1992، ص 20.

الترييض، أي صياغة قوانينها في شكل معادلات وأرقام فإن العلوم الاجتماعية يغلب عليها الطابع الكيفي، وقد أمكن تطبيق المناهج الكمية والرياضية فعلا وبنجاح في العلوم الاجتماعية ولكن التاريخاني يقول لا يزال هناك فرق هائل بين الطرق الإحصائية المتبعة في العلوم الاجتماعية والمناهج الكمية والرياضية في علم الطبيعة. وليس يوجد في العلوم الاجتماعية شيء يمكن مقارنته بالقوانين العلمية ذات الصيغة الرياضية في علم الطبيعة.

والقول بأن البنية الاجتماعية هي موضوع الأنتروبولوجيا يترتب عنه أن البنية تزامنية ومن هنا استبعاد التاريخ ودراسة المجتمعات في وضعها الحالي ويؤدي هذا إلى إغفال الجانب الدينامي أي جانب الصراع والتغير داخل المجتمع.

5)-وفي الختام لقد أراد رادكليف- براون بنزعته الوظيفية البنائية أن يقرب الأنتروبولوجيا الاجتماعية من العلوم الطبيعية واصطناع مناهجها للوصول إلى القوانين العامة. ونحن لا ننكر المحاولات الرائدة للعلوم الاجتماعية بشكل عام والأنتروبولوجيا بشكل خاص من أجل الاقتراب قدر الإمكان من دقة العلوم الطبيعية. وإذا كانت العلوم الاجتماعية لا تطبق مناهج العلوم الطبيعية بحذافيرها فهي تكيفها حسب موضوعها. فالمقارنة مثلا تنوب عن التجربة ولذلك يسمي رادكليف- براون الأنتروبولوجيا بعلم اجتماع مقارن.

النص4 المقارنة منهج الأنتروبولوجيا الاجتماعية

مهمة الأنتروبولوجيا الاجتماعية باعتبارها علما طبيعيا للمجتمع البشري، هي البحث المنظم في طبيعة المؤسسات الاجتماعية. منهج العلوم الطبيعية يقوم دائما على مقارنة الظواهر الملاحظة، وهدف هذه المقارنة هو، باختبار يقظ للاختلافات، اكتشاف التماثلات الخفية. إن المنهج المقارن المطبق على المجتمعات البشرية والمستخدم كأداة للاستقراء، يسهل علينا اكتشاف الخصائص العامة والأساسية التي تنتمي لكل المجتمعات البشرية الماضية والحاضرة والمستقبلية. إن بناء معرفة من هذا النوع بالتدريج يجب أن

يكون هدف كل من يعتقدون أن علما حقيقيا للمجتمع البشري ممكن ومرغوب.

يمكننا مع ذلك أن نأمل في المرور مباشرة من الملاحظة التجريبية إلى معرفة القوانين والمبادئ الاجتماعية العامة. محاولة المباشرة بهذا المنهج السهل في الظاهر يقود إلى خطأ معرفي جلي. الاختلاف العظيم لأشكال المجتمع البشري يجب أولا أن يختزل بنوع من التصنيف. ومقارنة المجتمعات بعضها ببعض تتطلب تمييز وتحديد مختلف الأنماط. هكذا فإن السكان الأصليين لأستراليا ينقسمون إلى مئات من القبائل المنفصلة، كل واحدة لها لغتها الخاصة وتنظيمها وعاداتها ومعتقداتها، لكن اختبار عينة كافية تبين أن تحت تلك الاختلافات هناك تشابهات عامة على أنها نمط أسترالي. النمط بشكل طبيعي هو تجريد بنفس الطريقة التي نجرد بما أنماط مثل "آكل اللحوم" أو "الحافريات" ولكن هذا التجريد لا يبتعد إلا قليلا عن الواقع المحسوس. عندما يتم تحديد عدد معين من الأنماط بطريقة ملائمة، يمكن بدورها أن تقارن ببعضها البعض وخطوة نحو التجريد عندئذ يمكن أن تنجز. بهدا المسعى، الذي يتطلب بديهيا عمل العديد من الباحثين خلال عدد من السنوات، يمكننا أن نخلص إلى تصنيفات ومفاهيم مجردة. هذه المفاهيم والتصنيفات المحددة المعرفة بدقة، تتطابق بدقة مع الواقع التجريبي. [...] في العلم الطبيعي للمجتمع، المنهج المقارن يأخذ مكان المنهج التجريبي في علوم أخرى.

رادكليف براون

Systèmes politiques africains, Preface,

PUF, paris, 1964, P. XIII- XIV.

أ-فهم النص:

1-تفكيك النص

-الأنتروبولوجيا الاجتماعية علم طبيعي كبقية العلوم الطبيعية الأخرى (الفيزياء، البيولوجيا...) مهمتها البحث في طبيعة المؤسسات الاجتماعية إنها علم طبيعي للمجتمع.

-منهج العلوم الطبيعية يقوم على مقارنة الظواهر الملاحظة من أجل اكتشاف التماثلات الخفية وراء الاختلافات الظاهرة.

-المنهج المقارن المطبق على المجتمعات البشرية والمستخدم كأداة للاستقراء غايته الكشف عن الخصائص العامة والأساسية التي تنتمي لكل المجتمعات البشرية سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

-هذه الغاية المعرفية هي هدف الأنتروبولوجيا.

-من الملاحظة التجريبية تمر الأنتروبولوجيا إلى معرفة القوانين والمبادئ الاجتماعية العامة.

-المنهج المقارن ليس سهلا كما يبدو في الظاهر.

-لتطبيق هذا المنهج يجب أولا اختزال الاختلاف العظيم لأشكال المجتمع البشري بنوع من التصنيف. ثم تحديد وتمييز مختلف الأنماط أثناء المقارنة بين المجتمعات. مثال ذلك سكان الأبوريجان بأستراليا فهم قبائل منفصلة بعاداتها ومعتقداتها ولغاتها ولكنها جميعا تكون النمط القبلي الأسترالي.

-النمط في الأنتروبولوجيا هو مفهوم مجرد كما هو الحال في العلوم الطبيعية مثل نمط " آكل اللحوم" أو "الحافريات".

-بعد تحديد عدد معين من الأنماط يمكن مقارنتها ببعضها البعض نصل إلى مرحلة التجريد.

-بهذا العمل المتمثل في المقارنة والذي يتطلب العديد من الباحثين وأيضا الوقت الطويل، يمكن أن تخلص الأنتروبولوجيا إلى تصنيفات ومفاهيم مجردة تتطابق مع الواقع التجريبي.

وهكذا فالمنهج المقارن في العلم الطبيعي للمجتمع الذي هو الأنتروبولوجيا يأخذ مكان المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية الأخرى.

2-الكلمات المفتاحية: الأنتروبولوجيا الاجتماعية، المنهج المقارن.

3-الفكرة العامة: المنهج المعتمد في الأنتروبولوجيا (الاجتماعية) هو المنهج المقارن.

4-الإشكال: فيما يتمثل منهج الأنتروبولوجيا (الاجتماعية)؟

ج-المقالة:

1)-ثمة مقولة إبستمولوجية تقول:" طبيعة الموضوع تحدد نوع المنهج"، وهذا ينطبق على الأنتروبولوجيا. فهي تتميز بتناولها للثقافة والمجتمع كموضوع أي الظواهر الاجتماعية والثقافية وهذا الموضوع فرض منهجا معينا يميزها عن بقية العلوم الاجتماعية. وإذا عرفنا أن المنهج هو مجموع الخطوات المتبعة من أجل الوصول إلى هدف محدد، ففيم يتمثل منهج الأنتروبولوجيا الاجتماعية يا ترى؟

2)-يتمثل منهج الأنتروبولوجيا الاجتماعية حسب فورتس وإيفانز- بريتشارد في المنهج المقارن.

3)-المنهج المقارن الذي تعتمده الأنتروبولوجيا والذي يميزها عن غيرها من العلوم الاجتماعية تفرضه طبيعة

هذا العلم ذاته إذ هو علم طبيعي كبقية العلوم الطبيعية الأخرى كالفيزياء البيولوجيا، موضوعه البحث في طبيعة المؤسسات الاجتماعية.

وهذا المنهج المقارن في الأنتروبولوجيا يقوم على أساس مقارنة الظواهر الملاحظة من أجل اكتشاف التماثلات الخفية وراء الاختلافات الظاهرة. وهذا المنهج يمثل أداة الاستقراء الذي يقوم على الانتقال من الخاص إلى العام ولذلك فإن غاية هذا المنهج المقارن هي اكتشاف الخصائص العامة والأساسية التي تنتمي لكل المجتمعات البشرية سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، ومن ثم بلوغ القوانين والمبادئ الاجتماعية العامة.

لكن المنهج المقارن ليس سهلا كما يبدو في الظاهر. فمن أجل تطبيقه ينبغي أولا اختزال الاختلاف العظيم لأشكال المجتمع البشري بنوع من التصنيف ثم تحديد وتمييز مختلف الأنماط أثناء المقارنة بين المجتمعات. مثال ذلك سكان الأبوريجان بأستراليا فهم قبائل منفصلة بعاداتها ومعتقداتها ولغاتها ولكنها جميعا تندرج ضمن نمط قبلي واحد هو النمط الأسترالي.

والنمط في الأنتروبولوجيا مفهوم مجرد كما هو الحال في العلوم الطبيعية (البيولوجيا) مثل نمط "آكل اللحوم" أو "الحافريات". وتحديد الأنماط يتبعه عملية مقارنتها ببعضها البعض للوصول بعد ذلك إلى مرحلة التجريد. وبهذا العمل المتمثل في المقارنة والذي يتطلب العديد من الباحثين وأيضا الوقت الطويل يمكن للأنتروبولوجيا أن تخلص إلى تصنيفات ومفاهيم مجردة تتطابق مع الواقع التجريبي.

وهكذا فالمنهج المقارن في العلم الطبيعي للمجتمع الذي هو الأنتروبولوجيا يأخذ مكان المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية الأخرى.

4)–ولكن ما هي قيمة المنهج المقارن في الأنتروبولوجيا؟

في الواقع إن المقارنة هي المنهج الذي تقوم عليه الأنتروبولوجيا، بحيث يذهب بعضهم إلى تعريفها بواسطة هذا المنهج يقول مارك أديلار ترومیلاي و ر. ج. بريستون:" الأنتروبولوجيا هي الدراسة المقارنة للثقافات الماضية والمعاصرة، مشددة على أساليب الحياة وعادات كل شعوب العالم"

ويقول بوشيه في معجم الإتنولوجيا والأنتروبولوجيا " تعرّفُ الأنتروبولوجيا، التي تشكل قابلية الثقافات الإنسانية للتغيير غرضها بالتحليل المقارن للمجتمعات الإنسانية، سواء تركز على وصف مجتمع معين وفهمه أو على كشف قوانين عامة، وراء ما هو خاص، من خلال مقابلة ثقافات مختلفة أو مقابلة بعض عناصرها.

مع ذلك تستعمل عبارة التحليل المقارن أو مقارنة الثقافات بهذا المعنى الثاني عموما. إنها تدل في هذه الحالة على المناهج التي من خلالها يقارن الباحث بوضوح الظواهر الثقافية من أجل تعليلها أو تأويلها"[9].

أولى أمثلة التحليل المقارن للأنظمة الاجتماعية- الثقافية تظهر في محاولات تقديم تاريخ جامع. لقد طرح المؤرخ العربي ابن خلدون في المقدمة المسهبة لتاريخه الشامل، مبادئ علم تاريخي يشمل علم الاجتماع العالمي، وما زال تحليله المقارن لنمطين عامين: البادية (النمط البدوي) والحضارة (النمط المدني) مثالا في هذا الميدان. وفي ميدان الأنتروبولوجيا كان مورجان أول من طبق المنهج المقارن على المعطيات المجمعة ميدانيا. فبعد أن دون مصطلحات القرابة المستعملة لدى هنود أمريكا الشمالية، ربطها بمؤسسات أخرى وصنفها في تتابع نشوئي. ورادكليف- براون يصف الأنتروبولوجيا بأنها علم اجتماع مقارن.

لكن هل الأنتروبولوجيا علم طبيعي كيفية العلوم الطبيعية الأخرى؟

في الواقع هذه إشكالية إبستمولوجية اختلف حولها الفلاسفة والعلماء. يذهب أنصار المذهب التاريخاني إلى رفض استخدام منهج العلوم الطبيعية في العلوم الاجتماعية بحجة أن هذه الخيرة تختلف عن الأولى. ولذلك فهم يقولون بأن العلوم الاجتماعية يجب عليها أن تستخدم منهجا آخر يخالف منهج العلوم الطبيعية باعتماده على إدراك باطني للظواهر الاجتماعية ويمكن أن نلتمس خصائص هذا المنهج في التالي: يهدف علم الطبيعة إلى التفسير العلمي، أما علم الاجتماع والأنتروبولوجيا فيهدفان إلى إدراك الأغراض والمعاني. وفي علم الطبيعة تفسر الحوادث تفسيرا كميا محكما ويكون هذا التفسير بواسطة الصيغ الرياضية. أما علم الاجتماع فيحاول فهم التطورات التاريخية بواسطة يغلب عليها الطابع الكيفي، فيعتبر التاريخ مثلا صراعا بين الميول والأهداف، أو يلجأ إلى ما يسمى بالطابع القومي أو روح العصر. وهذا هو السبب في أن علم الطبيعة يستخدم التعميم عن طريق الاستقراء، في حين أن علم الاجتماع ليس له إلا أن يستعين بالمشاركة الوجدانية عن طريق المخيلة. وهو أيضا السبب في قدرة علم الطبيعة على الوصول إلى القوانين الكلية وتفسير الحوادث الجزئية باعتبارها حالات خاصة لهذه القوانين، بينما لا بد لعلم الاجتماع من أن يقنع بإدراك الحوادث الفذة إدراكا حدسيا، وأن يكتفي بفهم دورها في المواقف المعينة الناشئة في إطار معين من صراع المصالح أو الميول أو المصائر. ونعتقد أن ما يقال على علم الاجتماع ينطبق على الأنتروبولوجيا.

5)- وفي الختام يمكن القول إن طبيعة الأنتروبولوجيا إن كانت علما طبيعيا أم لا تبقى إشكالية

---

[9]- بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، ص 356.

إبستمولوجية تتباين حولها الآراء ووجهات للنظر. ولكن مهما كان الأمر فالمهم هو قيمة النتائج المتوصل إليها من أجل فهم الإنسان سواء انطلقنا من مسلمة أنها علم طبيعي أو من المسلمة المخالفة.

النص 5: الأنتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية

خلال مجهود الإنسان الطويل لفهم ذاته، المرحلة الأكثر حداثة هي الدراسة المنظمة للعلاقات بين الفرد والمجتمع والثقافة. هذه الدراسة تقع في ملتقى ثلاثة فروع علمية: علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا، حيث أن كل واحد منها احتفظ بقطاع خاص من الظواهر، وطور تقنياته الخاصة، ويمكنه منذ اليوم تقديم نتائج صلبة. ولكن الأمر يصبح بديهيا أكثر أن بعض الظواهر لا يمكن لأي من تلك العلوم حلها وحده. إننا نستعمل عمدًا عبارة "بعض الظواهر" ذلك أن كل علم يغطي ميدانا واسعا جدا، والمشاكل التي يصادفها هي ذات طبيعة وأهمية مختلفتين جدًا. البعض منها لا يمكن أن يعالج بطريقة صحيحة تماما بدون تعاون علم مع الآخر. هكذا فإن عالم النفس التجريبي، عندما يشتغل على الحيوانات، يمكنه أن يتبع طريقه الخاص من غير أن يهتم باكتشاف علم الاجتماع أو الأنتروبولوجيا. فهذان العلمان لا يصبحان مهمين إلا عندما يحاول تطبيق اكتشافاتهما في فهم السلوك البشري. بالمثل عالم الاجتماع، عندما يصادف مشاكل ملموسة يجب أن تحل في إطار مجتمنا وثقافتنا، لا يكون بحاجة أبدًا لخدمات الأنتروبولوجيا. ولكنه في الوقت ذاته يبدأ في الارتكان إلى علم النفس، وكل شيء يشير إلى أنه سيفعل ذلك أكثر فأكثر في المستقبل. في الختام، في الميدان الواسع للدراسات الأنتروبولوجية، الأركيولوجيا أو الأنتروبولوجيا الفيزيقية يمكنهما أن تجيبا على عدد من الأسئلة خاصة بهما من غير استشارة علماء النفس ولا علماء الاجتماع. لكن الباحثين الذين يشتغلون على علم نفس الشخصية، وعلى البُنيَّة الاجتماعية والأنتروبولوجيا الثقافية، فهؤلاء يجدون أنفسهم مشدودين بعضا ببعض باهتمامات مشتركة.

رالف لينتون

Le fondement culturel de la personnalité,

Bordas, Paris,1977, p. 36.

أ–التعريف بالكاتب:

ولد رالف لينتون Ralph Linton الأنتروبولوجي الأمريكي عام 1893 في عائلة عريقة من كواكرز في فيلادلفيا حيث كان والده يملك شركة تجارية هامة. بعد دراسته في مدرسة كواكرز في فيلادلفيا حيث كان يملك والده شركة تجارية هامة. بعد دراسته في مدرسة كواكرز العالية، دخل ثانوية سوار ثمور حيث أظهر ميلا كبيرا نحو الأدب والتاريخ وعلوم الطبيعة. شارك لينتون كونه مولعا يعلم الآثار، في تنقيبات خلال 1912- 1915 في جنوب غرب الولايات المتحدة، وفي غواتيمالا ونيوجرسي، حيث أظهر موقفا من التراث الشرقي قرب هادونفيلد. حوالي عام 1920 بدأت فعليا مهمته العلمية. وصل إلى جزر الماركيز كعالم آثار وعاد منها إتنولوجيا. عام 1922 عمل في المتحف الميداني للتاريخ الطبيعي في شيكاغو- بعد بعثة مدغشقر (1925- 1927) دخل جامعة ويسكونسن حيث مارس تأثيرًا كبيرا على طلابه، ومن بينهم كلوكهوهن.

أصبح واحدًا من الوجوه المركزية للمذهب الأنتروبولوجي المدعو "ثقافة وشخصية" أي التيار الثقافوي. من أهم مؤلفاته: دراسة الإنسان" و "الخلفية الثقافية للشخصية" و "شجرة الحضارة". عام 1946 دعي لينتون إلى جامعة بال. وتوفي عام 1953.[10]

ب–فهم النص

1–تفكيك النص

–محاولة فهم الإنسان لذاته قديمة ولكن المرحلة الحديثة في هذا المجهود هي الدراسة المنظمة للعلاقات بين الفرد والمجتمع والثقافة. وهذه الدراسة يلتقي فيها ثلاثة فروع معرفية هي علم النفس وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا.

–كل علم من هذه العلوم له تقنياته وموضوعه ونتائجه ولكن مع ذلك توجد بعض الظواهر لا يمكن لأي علم من تلك العلوم أن يدرسها لوحده.

–ضرورة تعاون العلوم المذكورة فيما بينها لمعالجة بعض المشاكل بطريقة صحيحة.

–علم النفس التجريبي عندما يشتغل على الحيوانات يتبع طريقه الخاص دون الحاجة إلى مساعدة علم الاجتماع أو الأنتروبولوجيا ولكن هذين العلمين يصبحان مهمين بالنسبة له عندما يحاول أن يطبق اكتشافاتهما في فهم السلوك البشري.

---

[10]- بيار بونت وميشال ‘يزار، **مرجع سابق**، 786-788.

-علم الاجتماع عندما يعالج مشاكل في المجتمع الغربي لا يكون بحاجة إلى خدمات الأنتروبولوجيا، ولكنه يحتاج إلى علم النفس في الوقت ذاته.

-الأركيولوجيا والأنتروبولوجيا الفيزيقية لا يحتاجان لعلم النفس وعلم الاجتماع.

-الباحثون الذين يشتغلون على علم نفس الشخصية وعلى البنية الاجتماعية والأنتروبولوجيا الثقافية، هؤلاء يحتاجون إلى بعضهم البعض.

2-الكلمات المفتاحية: علم النفس، علم الاجتماع، الأنتروبولوجيا.

3-الفكرة العامة: العلاقة التي تربط الأنتروبولوجيا بعلم النفس وعلم الاجتماع هي علاقة تعاون وتكامل.

4-الإشكال: ما طبيعة العلاقة بين الأنتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية (علم النفس وعلم الاجتماع)؟

ج-المقالة

1)-لا شك أن هناك اختلافا بين العلوم الاجتماعية الثلاث: علم النفس وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا. فالأول يدرس الإنسان من حيث هو كائن فرد يزخر بمجموعة من الدوافع والانفعالات، والثاني يتناول الإنسان ككائن اجتماعي، أما الأنتروبولوجيا فتتناوله من جوانب متعددة: فيزيقية واجتماعية وثقافية. وواضع أن الإنسان هو الموضوع المشترك لهذه العلوم الثلاثة ولكن زاوية الاهتمام تختلف وربما هذا ما يدفعنا إلى التساؤل: هل هذا الاختلاف مطلق؟ ألا توجد مع ذلك علاقة تعاون بينها؟

2)العلاقة بين الأنتروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع هي علاقة تعاون وتكامل.

3)إن محاولة فهم الإنسان تتطلب التقاء ثلاثة فروع معرفية هي علم النفس وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا. ويبدو أن الغاية المشتركة هي التي تفرض هذا التقارب في العصر الحالي.

ولا شك في الاختلاف بين هذه العلوم من حيث الموضوع والنتائج والمنهج ولكن توجد بعض الظواهر التي لا يمكن لأي علم منها دراستها لوحده. فلا بد من تعاون هذه العلوم لدراستها بطريقة صحيحة. هكذا إذا كان علم النفس التجريبي يشتغل على الحيوانات فإنه يتبع طريقه الخاص دونما حاجة إلى علم الاجتماع أو الأنتروبولوجيا، ولكن هذين العلمين الأخيرين يصبحان ضروريين ومهمين بالنسبة له عندما يحاول تطبيق اكتشافاتهما في فهم السلوك البشري. وعلم الاجتماع لا يحتاج إلى الأنتروبولوجيا عندما يعالج مشاكل المجتمع الغربي ولكنه يحتاج في الوقت نفسه إلى علم النفس. وبالمثل الأركيولوجيا والأنتروبولوجيا الفيزيقية وهما

فرعان من الأنتروبولوجيا لا يحتجان إلى علم النفس وعلم الاجتماع ولكن عندما يتعلق الأمر بدراسة الشخصية والبنية الاجتماعية وبالأنتروبولوجيا الثقافية فإن الحاجة تكون شديدة لتعاون علم النفس وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا الثقافية.

4)هكذا يبدو أن هناك علاقة تعاون تربط علم النفس وعلم الاجتماع بالأنتروبولوجيا وهذا ما يهمنا هنا. ورالف لنتون يعبر في نصه هذا عن توجه الأنتروبولوجيا الثقافية أو مدرسة الثقافة والشخصية التي تهتم بعلاقة الثقافة بالفرد ولذلك فهي تحتاج إلى علم النفس. ولعل هذا ما يميز هذه المدرسة عن المدارس الأنتروبولوجية الأخرى، ويبرز المكانة المرموقة التي تحتلها الأنتروبولوجيا ضمن حقول المعرفة.

فيما يتعلق بعلاقة الأنتروبولوجيا بعلم الاجتماع يمكن ذكر عمل دوركايم "الأشكال الأولية للحياة الدينية" فهو أنتروبولوجي في جانب منه (معالجة أنظمة التصور، والطوطمية، والدين) ولكنه أيضا أثر مباشرة في أنتروبولوجيين كبار أمثال موس ومالينوفسكي وراكليف براون.

وإذا افترضنا أن الإنسان يعيش في المجتمع ولا يوحد إلا من خلال أمثاله أي داخل نسق من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تربط أعضاء جماعة واحدة، فيمكن اعتبار الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع أنهما يتبعان نفس الغاية، فكلاهما يكرسان في الواقع لدراسة الإنسان في المجتمع. والوحدة بين الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع اتخذت شكل ما يمكن تسميته علم اجتماع مقارن وهي العبارة التي يعرف بها رادكلف براون الأنتروبولوجيا الاجتماعية.

ويمكن القول أنه مع ظهور التفكير الأنتروبولوجي في حقل المجتمع الصناعي المعاصر وامتداد المنظور المقارن في علم الاجتماع برزت توزيعات جديدة للإشكاليات والمناهج والإضاءات بين علم الاجتماع والأنتروبولوجيا. فعلم الاجتماع صار يدمج أكثر فأكثر المرجعيات في الحضارات الأخرى والمنظور المقارن في التحليلات وتكوين مفاهيمه. فعلم اجتماع الاستهلاك مثلا استدعى مفاهيم الهبة، والإسراف والاعتبار المطورة من قبل النظرية الأنتروبولوجية من أجل تحليل بعض الممارسات الاجتماعية الملاحظة في المجتمعات التقليدية.

والتقارب بين العلمين يظهر اليوم على المستويات التالية: موضوعات للبحث إلى غاية الآن ظلت فكرا على الأنتروبولوجيا مثل العيد، والطقس واللعب والأسطورة دخلت اليوم مجال تفكير عالم الاجتماع. ومنهجيا علم الاجتماع يتبنى في مسعاه الملاحظة المشاركة والتحليل الكيفي للممارسات الاجتماعية، وأهمية

الوحدات الاجتماعية المحلية والمصادر الشفهية.

ومن جهتها الأنتروبولوجيا تنفتح على الأخذ في الاعتبار عدم التجانس والنزاعي داخل المجتمعات التقليدية تحت تأثير علم الاجتماع. كما أنها تتبنى المناهج السوسيولوجية كالإحصاء مثلا، ولهذا تسمى الدراسات التي يتداخل فيها علم الاجتماع والأنتروبولوجيا بالدراسات السوسيو- أنتروبولوجية.

أما العلاقة بين الأنتروبولوجيا وعلم النفس فهي أوثق وأعمق، وتعتبر الشخصية الحد الأوسط الذي يربط بين العلمين. يقول هيرزجوفتش: "يجب أن نشدد على العلاقات بين الأنتروبولوجيا وعلم النفس. وهذا يقتضي مراجعة الاعتقاد السائد بأن الأنتروبولوجيا تهتم بالجماعات بينما يهتم علم النفس بالأفراد، وهو اعتقاد ساد طويلا ولا يزال يجد مناصرين له. وتبعا لهذا الاعتقاد يكون الأنتروبولوجيون مطالبين بدراسة الثقافة كمجموعة من النظم، من غير التفات إلى مكانة الفرد ووظيفته. ويهتم علماء النفس من جهتهم بالإنسان كفرد وتحليل عملياته العقلية من غير الرجوع كليا أو جزئيا إلى الأساس الثقافي لهذه العمليات" والأنتروبولوجيا بموجب مراجعة هذا الاعتقاد، مطالبة بالتعاون مع فروع المعرفة الأخرى وخاصة علم النفس لأن القاسم المشترك بينهما هو الفرد باعتبار أن لكل فرد شخصية تميزه عن غيره. ولكن الأنتروبولوجيا ستوجه عنايتها بعلاقة الشخصية بالثقافة. فهذه الأخيرة تتمظهر في سلوك أفراد المجتمع"[11].

والحق أن التطور النسبي الذي بلغه علم النفس هو الذي دفع الأنتروبولوجيين الأمريكيين خاصة إلى الاستفادة من مناهجه وتقنياته ومفاهيمه. ويخبرنا هيرزجوفتش أن هناك ثلاث مدارس سيكولوجية لها الأثر الكبير في توجيه دراسة الفرد داخل إطاره الثقافي هي: المدرسة السلوكية بزعامة واطسون، ونظرية الجشتالت، ونظرية التحليل النفسي. هكذا فإن التعلم لدى السلوكيين عملية إشراطية والتثقف كذلك لدى الثقافويين، والجشتالتيون يعطون الأسبقية للكل على أجزائه وقد أغرى هذا الأنتروبولوجيين وجعلهم ينتبهون إلى التكامل والانسجام الحاصل لكل ثقافة من الثقافات. كما أفاد هؤلاء الأنتروبولوجيون من نتائج دراسات فرويد عن اللاشعور، وتفسير الأحلام، ولذلك فقد عمدوا إلى تطبيق تقنيات التحليل النفسي مثل الاختيارات الإسقاطية (بقع الحبر لرورشاخ).

لم يبدأ إلا مع أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات الاهتمام بنوعين من المشكلات المشتركة بين الأنتروبولوجيا وعلم النفس. فأما المجموعة الأولى فتتعلق بمسألة الاختلافات التي توجد داخل الجماعات

---

[11] -Melville Herskovits, **Les bases de l'anthropologie culturelle**, Payot, Paris, 1967,

فيما يتعلق بالعمليات الإدراكية، وبخاصة فيما يتعلق بالذكاء والقدرات الخاصة والفوارق بين الجماعات السلالية وعلاقة هذه الفوارق بمميزات وخصائص كل سلالة منها من ناحية، وعلاقتها بالظروف الثقافية من الناحية الأخرى. أما المجموعة الثانية فتتعلق بالاختلافات الثقافية ذاتها في مجال القيم، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة اختلاف القيم التي تفرضها الثقافات المختلفة على أفراد المجتمعات التي تسود فيها تلك الثقافات وكيف تؤثر هذه القيم المتعلقة بالثقافات في حياة الأفراد.

وهكذا نشأ في الأنتروبولوجيا اتجاه قوي يدرس الشخصية في علاقتها بالثقافة. يقول أوجبرن ونيمكوف:" لقد ظل الأنتروبولوجيون لسنوات طويلة يهتمون كثيرا بالتنظيم الصوري للثقافات المختلفة دون أن يهتموا كثيرًا بالطريقة التي تؤثر بها الثقافة في الشخصية، كما ظل علماء النفس يقفون معظم جهودهم على دراسة السلوك في المعامل التي أعدت خصيصا لهذا الغرض، ويبعدون تماما التأثيرات البيئية رغم ما لها من أهمية عالية. ولكن لم لبث الأنتروبولوجيون أن اكتشفوا الشخصية في آخر الأمر، كما اكتشف علماء النفس الثقافة، وبدأ العلمان يتعاونان بشكل مجدي في دراسة مشكلة العلاقات المتبادلة بين العوامل الثقافية والعوامل السيكولوجية. ثم أسهم علماء الاجتماع في ذلك أيضا، وبخاصة في تحليل أثر المركز الاجتماعي والدور الاجتماعي في الشخصية"[12].

وهكذا نرى العلاقة الوطيدة التي تربط الأنتروبولوجيا بعلم النفس وعلم الاجتماع. ولكن ثمة نقطة يمكن أن نرد فيها على رالف لينتون وتتعلق بنفيه حاجة علم الاجتماع في الغرب إلى الأنتروبولوجيا. إن هذا كان صحيحا ربما في بداية القرن العشرين ولكن التطورات التي حصلت في العلمين- بحيث أقترب علم الاجتماع من الأنتروبولوجيا سواء على مستوى المشكلات المبحوثة أو المنهج، كما اقتربت الأنتروبولوجيا من علم الاجتماع- تثبت العكس. ولم يعد يميز العلمين إلا اختلاف دقيق جدًا.

5) وعليه نقول في الختام إن التكامل المعرفي هو الذي صار السمة المميزة لمختلف العلوم الاجتماعية اليوم. ولا مندوحة لأي علم منها وليكن الأنتروبولوجيا عن اكتشافات العلوم الأخرى. ولكن مع ذلك يجب أن نشدد على ضرورة استقلالية كل علم بأدواته المنهجية ومفاهيمه الخاصة.

النص6: المجتمعات البدائية

[12]- أحمد أبو زيد، **مرجع سابق**، ص 86.

إن كلمة "بدائي" كما اصطلح على فهمها في الأدبيات الإناسية لا تعني بتاتا أن هذه التجمعات قد شهدت وجودا سابقا على وجود المجتمعات الأخرى أو أنها أدنى درجة منها. فالمعلومات التي نملكها تمكننا من القول إن الشعوب البدائية قد عرفت تاريخا بطول تاريخنا على الأقل. ورغم أنها لا تتمتع بدرجة من التطور مساوية لدرجة تطورنا، فقد يتفق لها، بشكل من الأشكال، أن تنم في بعض الميادين عن درجات من التطور متقدمة علينا.

بناء عليه، يستطيع المرء أن يدعي أن الذين اختاروا هذه الكلمة قد أساؤوا الاختيار، لكنها شاعت وذاعت منذ حين، ثم استقرب في اللغة بحيث صار من الصعب استبدالها بكلمة أخرى.

حسبنا إذن أن نشير إلى أن الأناسين يستعملون هذه اللفظة للدلالة على مجتمعات قليلة العدد، تحتل أرضا محدودة المجال، وتقيم صلات مجتمعية خارجية محدودة، وليس لديها بالمقارنة مع المجتمعات المتقدمة إلا تكنولوجيا وبنى اقتصادية بسيطة لا يلاحظ فيها إلا وظيفة مجتمعية قليلة التخصص. وربما كان لبعض الأناسين أن يضيفوا ببعض المواصفات الأخرى كغياب الأدبيات المكتوبة، وبالتالي الافتقاد لأية سستمة في الفن والعلم والإلهيات.

ويأخذ البعض علينا أحيانا أننا نكرس وقتا طويلا لدراسة المجتمعات البدائية. كما يقال أيضا أن من الأجدى أن نكرس هذا الوقت نفسه من أجل إيجاد حلول لمشكلات مجتمعنا بالذات. والحق أن مثل القول لا يخلو من الصحة، لكن الذي يحصل، لأسباب عديدة، أن هذه المجتمعات البدائية تسترعي منذ فترة طويلة انتباه الذين يهتمون بالمؤسسات المجتمعية، فهي، من القرن الثامن عشر، تسترعي انتباه الفلاسفة لأنها كانت توفر مثالا عما كان يفترض به أن يكون وضعية الإنسان الذي يعيش في الحالة الطبيعية قبل نشوء مؤسسة الحكم المدني. كما أنها أثارت في القرن التاسع عشر اهتمام الأناسين الذين كانوا يعتقدون أن من شأن هذه المجتمعات أن تقدم لهم مؤشرات هامة تساعدهم على تفسير نشأة المؤسسات وأصولها. وما لبث الأناسون فيما بعد أن صاروا يهتمون بها لأنها توفر المثال الحي عن المؤسسات في أدنى درجات تجليها، ولأن القاعدة تقضي أن تبدأ الدراسة، مهما كانت، بتفحص الأبسط وصولا إلى تحليل العقد الذي تشكل دراسة الأبسط رافدا إيجابيا له.

هذا السبب الأخير الذي يدفع نحو الاهتمام بالمجتمعات البدائية كان يتخذ أهمية متزايدة بمقدار ما كان ينمو ذلك الفرع الذي اصطلح على تسميته بالإناسة الوظيفية الراهنة. إذ كلما كان يتبين أن مهنة الإناسة

المجتمعية تقوم على دراسة المؤسسات المجتمعية بوصفها أجزاء مترابطة من السساتيم المجتمعية، كلما كان يتضح أن من اللازم دراسة هذه المجتمعات ذات البنى الشديدة البساطة، وذات الثقافات البالغة التجانس، والتي يسع المرء دراستها ككل، قبل أن ينصرف إلى تحليل المجتمعات المتحضرة التي هي أشد تعقيدا، وبالتالي أكثر استعصاء على الإحاطة بها.

من ناحية ثانية برهنت التجربة أن من السهل معاينة الشعوب التي تختلف ثقافتها اختلافا كليا عن ثقافاتنا، نظرا لأن غرابة أسلوب معيشتها وخصوصيات هذا الأسلوب تتضح لنا بصورة مباشرة وبديهية، مما يساعد التفسير والتعليل على الاستفادة من قسط أكبر من الموضوعية.

وثمة سبب حاسم آخر لدراسة المجتمعات البدانية في الوقت الراهن، وهو أنها تتحول بسرعة كبيرة بحيث يتوجب علينا دراستها الآن قبل فوات الأوان.

أ.إيفنز– برتشارد

الأناسة المجتمعية. ديانة البدائيين في نظريات الأناسين

ترجمة حسن قبيسي

دار الحداثة، ط1، 1986، ص 14–16.

أ–فهم النص

1–تفكيك النص

–لا يفهم من كلمة بدائي أن المجتمعات المسماة بهذا الاسم هي أقدم من المجتمعات الغربية وأنها أدنى منها. فالمعلومات حول هذه المجتمعات تشير إلى أن تاريخها مساو لتاريخ المجتمعات الغربية ورغم أنها لا تتمتع بدرجة من التطور على قد تطور المجتمعات الغربية فإنها تنم في بعض الميادين عن تطور متقدم على هذه المجتمعات الخيرة.

– يترتب عن ذلك أن الاستعمال كلمة بدائي للإشارة إلى تلك المجتمعات اختيار سيء ولكن الكلمة شاعت في اللغة وذاعت وصار من الصعب استبدالها بكلمة أخرى.

– مدلول كلمة بدائي عند الأنتروبولوجيين تشير إلى: المجتمعات قليلة العدد أولا، ومحدودية الرقعة الجغرافية التي تعيش فيها ثانيا، وثالثا صلاتها الخارجية مع مجتمعات أخرى محدودة. ورابعا تمتلك تكنولوجيا وبنى

اقتصادية بسيطة تتميز بوظائف مجتمعية قليلة التخصص. وخامسا تغيب فيها الأدبيات المكتوبة ومن ثم الافتقار لأنظمة الفن والعلم والإلهيات.

– ثمة أسباب تجعل من دراسة هذه المجتمعات أمرًا ضروريا، أولاها أن هذه المجتمعات جلبت منذ فترة طويلة من يهتمون بالمؤسسات المجتمعية وهؤلاء يتمثلون أولا في الفلاسفة الذين تمثل بالنسبة لهم مثالا عن حالة المجتمع الطبيعي الذي سبق حالة المجتمع المدني وهو هنا يشير إلى روسو الذي افترض أن حالة الطبيعة سابقة على حالة الحكم المدني وظهور الدولة.

ومنذ القرن التاسع عشر هذه المجتمعات البدائية اهتم بها الأنتروبولوجيون الأوائل أمثال مورغان وسامرمان وباخوفن وغيرهم الذين كانوا يبحثون في أصول المؤسسات والمجتمعات البدائية تقدم لهم مؤشرات هامة تساعدهم على تفسير نشأة المؤسسات وأصولها كأصل الأسرة وأصل القانون وأصل الدولة...

–ثم إن هذه المؤسسات تمثل للأنتروبولوجيين المثال الحي عن المؤسسات في بساطتها، والمنهج العلمي يقتضي تفحص الأبسط وصولا إلى تحليل الأعقد.

–الاهتمام بالمجتمعات البدائية ازداد مع ظهور الوظيفية التي تدرس المجتمع في ترابط أنظمته وتجانس ثقافته وهو ما يسهل الدراسة.

–سهولة معانية هذه المجتمعات لأنها مختلفة وغريبة وهذا ما يعطي التفسير والتعليل قدرا من الموضوعية.

–سبب حاسم آخر يدعو إلى دراسة المجتمعات البدائية هو تحولها السريع بفعل الحداثة ولذلك يجب دراستها قبل فوات الأوان.

وهكذا فإن هناك خصائص تميز المجتمعات البدائية وأسباب تدعو إلى دراستها أنتروبولوجيا.

2–الكلمات المفتاحية: المجتمعات البدائية، الأنتروبولوجيا.

3–الفكرة العامة: مدلول كلمة بدائي عند الأنتروبولوجيين المختلف عن المدلول الشائع والسلبي. والأسباب الداعية إلى دراسة المجتمعات البدائية أنتروبولوجيا متعددة.

4–الإشكال: ما المقصود بكلمة بدائي في الأنتروبولوجيا؟ ولماذا ينبغي دراسة المجتمعات البدائية أنتروبولوجيا؟

ب–المقالة

1)-لا شك أن كل علم من العلوم يتناول موضوعا معينا يدرسه بمنهج خاص، وهذا يصدق على الأنتروبولوجيا التي لم تتشكل كعلم أكاديمي إلا مع النصف الثاني في القرن التاسع عشر، متخذة المجتمعات البدائية موضوعا لها. ولا شك أن كلمة بدائي توحي لأول وهلة بمدلول سلبي. فهل هذا هو معناها لدى الأنتروبولوجيين؟ ولماذا ينبغي للأنتروبولوجيا أن تدرس المجتمعات البدائية؟

2)-مدلول كلمة بدائي عند الأنتروبولوجيين ليس هو المدلول السلبي الشائع الذي توحي به الكلمة لأول وهلة، ثم إن هناك عدة أسباب تدعو لدراسة المجتمعات البدائية أنتروبولوجيا.

3)-بالنسبة لمدلول كلمة بدائي فلا يفهم منها أن المجتمعات البدائية هي أقدم من المجتمعات الغربية وأدنها أدنى درجة منها. فهي لا تعني القدم ولا الدونية كما هو شائع. ذلك أن المعلومات حول هذه المجتمعات تشير إلى أن تاريخها مساو لتاريخ المجتمعات الغربية، ورغم أنها لا تتمتع بدرجة من التطور على قدر تطور هذه المجتمعات الأخيرة فإنها تنم في بعض الميادين عن تطور متقدم على هذه المجتمعات.

وترتب عن ذلك أن استعمال كلمة بدائي لإشارة إلى تلك المجتمعات اختيار سيء من قبل العلماء ولكن الكلمة شاعت وذاعت في اللغة إلى درجة صار من الصعب استبدالها بكلمة أخرى لا تحمل تلك الشحنة الدلالية التي تحملها كلمة بدائي.

ومدلول كلمة بدائي عند الأنتروبولوجيين يشير إلى أن المجتمعات البدائية تتميز بكونها: أولا إنها مجتمعات قليلة العدد، وثانيا إنها تعيش في رقعة جغرافية محدودة، وثالثا صلاتها الخارجية مع مجتمعات أخرى محدودة أيضا. ورابعا إنها تمتلك تكنولوجيا وبنى اقتصادية بسيطة تتميز بوظائف اجتماعية قليلة التخصص. وخامسا يغيب فيها الأدبيات المكتوبة ومن ثم الافتقار لأنظمة الفن والعلم والإلهيات.

وأما السباب التي تجعل من الضروري دراستها فهي علمية ومنهجية. أولا لأن هذه المجتمعات جلبت منذ فترة طويلة الفلاسفة والأنتروبولوجيين الذين اهتموا بالمؤسسات المجتمعية. فالفلاسفة في القرن الثامن عشر مثلث تلك المجتمعات بالنسبة لهم مثالا حيا عن حالة المجتمع الطبيعي الذي سبق حالة المجتمع المدني وظهور الدولة وهذا ما قال به جان جاك روسو.

ومنذ القرن التاسع عشر نالت هذه المجتمعات اهتمام الأنتروبولوجيين أمثال مورغان وسامر مين وباخوفن وغيرهم الذين بحثوا في أصول المؤسسات. والمجتمعات البدائية تقدم لهم مؤشرات هامة تساعدهم على تفسير نشأة المؤسسات وأصولها كأصل الأسرة وأصل القانون وأصل الدولة...

وثمة سبب منهجي هو أن هذه المجتمعات تمثل بالنسبة للأنتروبولوجيين المثال الحي عن المؤسسات في بساطتها، والمنهج العلمي تقتضي تفحص الأبسط وصولا إلى تحليل الأعقد.

وسبب منهجي آخر دعاهم إلى دراسة هذه المجتمعات ازداد مع ظهور المدرسة الوظيفية التي تدرس المجتمع في ترابط أنظمته وتجانس ثقافته وهو ما يوفره هذه المجتمعات وبالتالي تسهل الدراسة.

وثمة سبب منهجي ثالث هو أن هذه المجتمعات مختلفة وغريبة وهذا ما يعطي التفسير والتعليل قدرًا من الموضوعية. أي أنها تمثل الآخر المختلف. وهذه الغيرية الخارجية ضرورية من الناحية المنهجية.

وهناك سبب أخير حاسم يدعو إلى دراسة المجتمعات البدائية هو أنها تتحول بسرعة كبيرة نتيجة عملية التحديث وهي بالتالي معرضة للزوال والدخول في الحداثة. ولذلك ينبغي دراستها قبل فوات الأوان.

4)-لكن هل المدلول الذي ذكره إيفانز- بريتشارد المتعلق بكلمة بدائي لدى الأنتروبولوجيين هو الحقيقة المقصودة فعلا؟ وهل الأسباب الداعية إلى دراسة المجتمعات البدائية علمية وموضوعية؟ وما مستقبل الأنتروبولوجيا إذا زالت المجتمعات البدائية؟

في الواقع شكل اكتشاف الآخر المختلف من قبل الغربيين لحظة حاسمة في مسار تاريخ الأنتروبولوجيا فهذه الغيرية الخارجية مكنت رواد هذا العلم من الاحتكاك بشعوب ليست هي الشعوب المتوحشة كما كان الاعتقاد سابقا في قرون سابقة ولكنها البدائية هذه المرة.

وفي مقال لروبير ريدفيلد بعنوان " المجتمع البدائي" يحاول أن يجمل لنا خصائص هذا المجتمع. فهو ينطلق من مسلمة أساسية هي أن ثمة خصائص أو سمات مشتركة تميز المجتمع البدائي عن المجتمع الحضري المعاصر. وهذه السمات تقدم المجتمعات البدائية كنمط يتعارض مع المجتمع الحضري المعاصر. وطبعا هذا النمط مثالي إذ لا يتطابق معه تمام المطابقة أي مجتمع في الواقع. بمعنى أن المجتمعات البدائية تتفاوت في قربها أو بعدها عن هذا النمط. وبناء هذا النمط يتوقف على المعلومات التي لدى الأنتروبولوجيين عن المجتمعات القبلية والزراعية وتحديدا لمجتمع البدائي يتم باستحضار خصائص المدنية المعاصرة منطقيا[13].

ومن بين الأنتروبولوجيين الذين اهتموا بتحديد خصائص المجتمعات البدائية نذكر جولدنوايزر Golbenweiser الذي أكد أن هذه المجتمعات صغيرة ومعزولة وأمية وتعكس العادات المحلية، وأنها

[13]-Robert Redfield, « **La société dite « primitive »** », dans L'étude de la société, Section 3 : « Société traditionnelle et société technologique », Les presses de l'université Laval, Québec, 1968, 59-60.

متجانسة تقريبا من حيث المعارف التي يمتلكها أعضاؤها، ومن حيث مواقفهم والوظائف التي يؤدونها. وإن الفرد لا يتميز فيها بصفته فردًا وأن المعرفة المعطاة فيها لا تمثل نسقا ظاهرًا. ونجد مين Maine أيضا أقام تصنيفه على أساس أن هناك مجتمعا مبنيا على علاقات القرابة ومجتمعا آخر مبني على المنطقة، بين مجتمع قائم على المركز الاجتماعي ومجتمع آخر قائم على عقد ما.

وتونيز وTonnies ميز بين Gemeinschaft و Geseelschaft بمعنى هذا النوع من المجتمع حيث العلاقات تخلق من غير أن تثير انتباه أحد، فقط أن الناس يعيشون مع بعض. والنوع الآخر من المجتمع حيث تبنى العلاقات عمدا بواسطة أفراد أحرار في فعل ذلك، بفضل توافق منجز من أجل تحقيق أهداف معروفة. يمكن هنا أن تقترب من التمييز الذي أقامه دوركايم بين التضامن الاجتماعي الذي يحدثه تقاسم بعض المواقف والعواطف . وذلك الذي ينتج عن الخدمة التي يقدمها أعضاء الجماعة بواسطة أنشطتهم المتكاملة. في القسم الاجتماعي حيث الرابطة تخلق ما يمكن تسميته التضامن الآلي يأخذ القانون شكلا قمعيا. بينما في الجسم الاجتماعي حيث الرابط يخلق تضامنا عضويا، يميل القانون إلى إعادة النظام.

بالنسبة لسومر W. G. Summer الفكرة التي يجب أن نكونها عن المجتمع البدائي هي أنه جماعات صغيرة متوزعة على منطقة معينة. إن المجتمع البدائي مجتمع محدود، إنه لا يتكون من الكثير من الناس إلى حد لا يتعاونون فيه. هؤلاء الناس يعيشون مجتمعين سنوات طويلة. وهذا المجتمع معزول فالأشخاص الذين يكونونه قل ما يتواصلون مع الغرباء. بحيث يمكن القول أن المجتمع البدائي يتكون من أشخاص ليس لهم علاقات مع أناس من الخارج.

وغياب الكتب يمثل أحد أسباب عزلة المجتمع البدائي الذي لا يتواصل إلا شفاهيا. لهذا السبب فإن العلاقة التي يمكن تصورها هي تلك التي تبنى بين الجيران ضمن المجتمع المحدود. البدائي لا يتصل مع الأفكار وتجربة الماضي التي تنقلها الكتب سواء تعلق الأمر بتلك التي تخص شعوبا أخرى أو تلك التي تخص أجداده. ولذلك ينعدم في المجتمع البدائي اللاهوت والعلم إذا استثنيْنا الأدوات والأشياء الأخرى المصنوعة. ليس للبدائيين وسيلة يضيفونها إلى تجاربهم إلا تلك الحكمة التي يكتسبها الأشخاص نتيجة كبرهم في السن.

والأفراد الذين يعيشون في مجتمع بدائي واحد يتشابهون كثيرا. في هذا المجتمع ما يعرفه الواحد ويعتقده يعرفه ويعتقده الجميع. فعاداتهم وتقاليدهم واحدة. أعضاء المجتمع البدائي لديهم الشعور القوي بالتضامن، وعليه يمكن تعريفه بأنه مجتمع محدود ومعزول وأمي ومتجانس وأنه يمتلك روحا قوية للتضامن.

وفي المجتمع البدائي لا يوجد تقريبا تقسيم للعمل. فما يفعله هذا الفرد يفعله فرد آخر. في هذا المجتمع الأدوات والتقنيات تكون ملكية للجميع. والتقسيم الوحيد الموجود هو بين الجنسين. فالجميع يقوم بنفس الأعمال (الصيد، وصناعة السهام وأشياء أخرى) بحيث أن الرجال يهتمون بنفس الأشياء ويمتلكون خبرة الحياة ذاتها.

المجتمع البدائي هو جماعة مستقلة عن الجماعات الأخرى على المستوى الاقتصادي، فأعضاؤه ينتجون ما يستهلكون ويستهلكون ما ينتجون.

حقوق وواجبات الأفراد في المجتمع البدائي ليست محددة باتفاق خاص، بل تنتج عن مركز الفرد باعتباره ينتمي لهذا الجنس أو ذاك، لفئة العمر هذه أو تلك، أو للجماعة التي تشغل مكانة داخل نظام العلاقات الاجتماعية التقليدية. فمركز الفرد يمكن اعتباره محددا منذ الولادة. هذا المركز يتغير مع العمر ولكن بطريقة منظمة مسبقا بطبيعة الجماعة ذاتها التي ينتمي إليها.

التشريع لا يدخل ضمن قانون المجتمع البدائي، الذي يكون فيه السلوك اتفاقيا. العرف هو الذي يقرر الحقوق والواجبات للأفراد. في المجتمع البدائي تتعدد صور الأبوة، فعلاوة على الأبوة الدموية هناك أبوة الثقافة وأشكالا أخرى من الأبوة الرمزية. وهذا يضاعف روابط القرابة.

في المجتمع البدائي يلعب المقدس دورًا كبيرا حيث يجري التمييز بين الأشياء المقدسة والأشياء غير المقدسة والأولى تحاط بالتابوهات. والمجتمع البدائي يعطي أهمية كبيرة للسحر، بحيث يجري الخلط بين الفعل التقني والفعل السحري.

بالنسبة لعقلية البدائي فإن ترابط الأفكار لديه ذو نظام شخصي وعاطفي وليس مجردًا أو محددًا وفق العلاقة السبب والنتيجة. وبالنسبة للاقتصاد فلا يوجد في المجتمع البدائي اقتصاد السوق ولا نقودا ولا أي شيء يصلح كعامل مشترك لتقييم الأشياء. وتوزيع الأشياء والخدمات يقوم على أساس العلاقات الاتفاقية والشخصية المتعلقة بالمركز التي تقوم عليها بنية المجتمع.

وهكذا فإن نمط المجتمع المسمى بدائي يقوم على مجموعة من الخصائص تمس مختلف مناحي الحياة تجعل من هذا المجتمع يقف على النقيض من المجتمع المتحضر.

ولكن هل تسميه المجتمع الذي أتينا على وصفه بالمجتمع البدائي بريئة؟

في الواقع ينبغي أن نعود إلى الظروف التي تم فيها إطلاق كلمة بدائي على تلك المجتمعات البسيطة. فلا

شك أن الغرب في هذه الفترة أي خلال القرن التاسع عشر كان قد وصل إلى درجة كبيرة من التطور بفعل الثورة الصناعية والثورة السياسية، ولذلك فقد ولد مذهب التطور الاجتماعي أو التطورية الاجتماعية مقرونا بالتطور البيولوجي الذي أرساه داروين. ولذلك فإن التسمية بدائي كانت تعبر عن هذا الفارق الهائل بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الأخرى.

وثمة شيء أساسي ينبغي الإشارة إليه وهو أن الأنتروبولوجيا إذا كانت قد فضلت في البداية الغيرية الخارجية (البدائي) فإنها لم تلبث أن التفتت إلى الغيرية الداخلية. فالرجل الغربي صار يدرس ذاته أيضا وهذا ما يصطلح عليه الأنتروبولوجيا داخل الديار(Anthropologie at home) أو أنتروبولوجيا القريب.

ولكن ما هو مستقبل الأنتروبولوجيا في ظل زوال المجتمعات البدائية؟ في إن مصير الأنتروبولوجيا ليس متوقفا على بقاء هذه المجتمعات ذلك أنها تدرس اليوم كل المجتمعات بما فيها المجتمعات الغربية. كما تدرس المجتمعات البدائية أثناء تحولها.

5)- وهكذا فإن مفهوم كلمة بدائي عند الأنتروبولوجيين يخرج عن المعنى الشائع الذي يحيل إلى الدونية فالمجتمعات البدائية تتميز بمجموعة من الخصائص فضلت الأنتروبولوجيا دراستها لأسباب علمية ومنهجية ولكن مع ذلك يظل المفهوم يحمل سحنة سلبية.

النص 7: شروط البحث الأنتروبولوجي

تؤكد التجربة أن بعض الشروط تظل ضرورية لحسن سير الاستقصاء الجدي. فعلى الأناس أن يكون مستعدا لصرف الكثير من الوقت على استقصائه، وعليه أن يظل على اتصال مستمر بالأقوام التي يشتغل عليها، عليه أن لا يتكلم معهم إلا بلغتهم، كما أن عليه أن يدرس جميع أوجه ثقافتهم وحياتهم المجتمعية. سأتفحص كل نقطة من هذه النقاط على حدة، حتى ولو كانت تبدو بمثابة الأمور المفروغ منها.

كان الأناسون فيما مضى يرتكبون دائما خطأ التسرع في البحث. لم يكونوا يقضون عادة إلا أياما معدودة في أوساط الشعوب التي يدرسونها، ونادرا ما كانت هذه الأيام تصل إلى أسابيع. إن مثل هذه الإقامة قد تشكل عند الاقتضاء بدايات أولى مفيدة لدراسات معقمة ولتصنيفات نياسية أولية، لكنها لا تكفي بأية حال من الأحوال لتكوين فهم عميق للحياة المجتمعية عند جماعة من الجماعات. إن المنظار المعاصر يختلف تمام الاختلاف من هذه الناحية، كما قلت، لأن فترات الإقامة اللازمة لدراسة قوم من الأقوام تتراوح بين سنة وثلاث سنوات. إن هذه الفترة الزمنية تساعد على معاينة سير الحياة المجتمعية لشعب من الشعوب،

خلال جميع الفصول، وعلى وضع جردة دقيقة بتفاصيل هذه الحياة، على أن يعمد الباحث إلى التحقق بعناية من جميع النتائج التي يستخلصها.

فإذا كان الأناس يملك وقتا غير محدود للقيام باستقصائه، فإنه رغم ذلك لا يحصل على نتائج ذات قيمة إلا إذا عبّأ كل إمكانياته للانخراط في المجتمع الذي يدرسه انخراطا كليا. فعليه أن يقيم صلات وثيقة مع الأفراد، مما يتيح له أن يعاين، من الداخل لا من الخارج، كل النشاطات وكل ما يجري في حياة الأفراد اليومية، فضلا عن الأحداث غير اليومية، كالاحتفالات والمرافعات. فالاشتراك في حياة الجماعة يحيط الأناس علما، عن طريق الفعل كما عن طريق السمع والبصر، بكل ما يجري حوله. ومن الأكيد أن هذه الشروط لم تكن تلك التي كان يعمل في ظلها الأناسون الأوائل والمبشرون والإداريون، الذين كانوا يعيشون خارج الجماعة في أبنية البعثة العلمية أو في مباني الإدارة، وكان عليهم بالتالي أن يثقوا دائما بالمعلومات التي كان يقدمها لهم معرفوهم.

والمسألة هنا ليست مسألة تجاور جسدي، بل ينبغي التفكير أيضا في الناحية النفسية. فعندما يعيش الأناس بين الأهالي، ويتبع من حيث الصعيد المادي أسلوبا أقرب ما يكون إلى أسلوب معيشتهم، فإنه يضع نفسه بالتالي على مستوى واحد وإياهم. وهو، خلافا للمبشرين والإداريين، لا يخول نفسه حق التمتع بأية سلطة، وليس له مرتبة مجتمعية يحرص عليها، فهو بالتالي قادر على التزام الحياد تجاه ما يجري. ثم إنه لم يتواجد بين القوم من أجل تغيير أسلوب معيشتهم، بل ليتعلم بكل تواضع، أن يعيش مثلهم. فليس ثمة أي حاجز ينبغي أن يقوم بينه وبين الأهالي: لا شرطي ولا مترجم، ولا معلم عقائدي.

ولعل احد أوجه المسألة يكمن في كونه وحيدا، مقطوعا عن معاشرة بني عرقه وثقافته فهو إذن، في حال حاجته للمعاشرة والصداقة والدفء البشري، رهن بهؤلاء الأهالي الذين يحيطون به. فإذا جاء يوم الرحيل، وحانت ساعة الوداع، ولم يخيم على الأهالي وعلى الناس جو من الحزن، كان بوسعنا أن نقول إنه فشل في مهمته. ومن الواضح أنه لا يستطيع إنشاء صلات ودية إلا إذا أصبح واحدا من أفراد مجتمعهم. يجب عليه أن يحيا ويفكر ويشعر مثلهم، ولا أحد سواه يستطيع أن يقوم له بهذه النقلة الضرورية.

وحتى يقوم الباحث بمهمته وفقا للشروط التي ذكرتها أعلاه، عليه بالضرورة أن يتعلم اللغة المحلية فليس هناك من أناس جدير بهذا الاسم إلا ويدرس لغة القوم قبل أي شيء آخر، حتى يتمكن من الاستغناء عن المترجمين. إن بعض الأفراد لا يستسهلون تعلم اللغات الأجنبية التي قد تكون، والحق يقال، على جانب

كبير من الصعوبة. لكن من الجوهري التوصل إلى ممارسة اللغة ما أمكن، وذلك للتمكن أولا من التواصل مع الأهالي فضلا عن أسباب عديدة أخرى. ولفهم فكر شعب من الشعوب، ينبغي التفكير وفقا لرموزه. إن تعلم اللغة هو تعلم للثقافة وللسستام المجتمعي اللذين يفهمان من خلال فهامة اللغة. والحق أن جميع العلاقات المجتمعية، وجميع المعتقدات، وجميع الوسائل التقنية، أي في الواقع جميع ظاهرات الحياة المجتمعية لدى الأهالي، تتعبر بألفاظ كما تتعبر بحركات. وعندما يتوصل المرء إلى فهم تام لمضمون جميع ألفاظ الكلام، في جميع الأوضاع المقابلة له يكون قد ختم دراسته لهذا المجتمع.

وأخيرا على الأناس أن يدرس مجمل الحياة المجتمعية إذ يستحيل عليه أن يفهم بوضوح وبصورة تفصيلية قسما من الحياة المجتمعية لشعب ما لم يضع نفسه ضمن سياق حياتهم المجتمعية برمته بوصفه كلا متكاملا ليس من الضروري نشر جميع التفاصيل التي يسجلها الباحث، ولكن يجب أن نجد في مفكراته وبين ملاحظاته وصفا تفصيليا لأبسط النشاطات. كيف يحلب البقر، وكيف يطبخ اللحم، إلخ. بل ثمة أمر آخر. فحتى لو اختار أن يكتب كتابا حول السستام القانوني لقوم من الأقوام، حول ديانتهم، أو اقتصادهم، فليس له أن يصف هذا الوجه الذي استرعى انتباهه أو ركز عليه من سائر الأوجه وأخذها بالاعتبار. فعليه أن يشتغل بناء على جميع النشاطات المجتمعية، وقياسا على البنية المجتمعية بأسرها.

إيفنز– برتشارد

الأناسة المجتمعية

ديانة البدائيين في نظريات الأناسين

ترجمة حسن قبيسي

دار الحداثة، ط1، 1986.

ص 92- 95.

أ–فهم النص:

1–تفكيك النص

–هناك شروط يجب توفرها لكي يتم إنجاز بحث جدي هي: توفير الوقت اللازم للبحث، ثم الاتصال المباشر والمستمر بمجتمع البحث. وثالثا تعلم لغة المبحوثين وأخيرا دراسة المجتمع والثقافة ككل.

–الدراسات الأنتروبولوجية الأولى كانت ترتكب خطأ التسرع في البحث، بحيث كان الأنتروبولوجيون لا

يمكثون إلا أياما معدودة في أوساط الشعوب المدروسة أو أسابيع. هذه المدة لا تكفي لتكوين فهم عميق للحياة المجتمعية لجماعة من الجماعات. المدة اللازمة تتراوح بين السنة وثلاث سنوات.

-الانخراط الكلي في مجتمع البحث، ومعاينته من الداخل لا من الخارج. فعلى الأنتروبولوجي الاشتراك كليا في حياة الجماعة بجميع حواسه. وهذه الظروف تختلف عما كان يسمى أنتروبولوجيا الغرفة. والملاحظة المشاركة تخول الأنتروبولوجي أن يتنازل عن أي سلطة أو مرتبة مجتمعية يحرص عليها، ويصير مثل أعضاء الجماعة المدروسة.

-الاندماج في الجماعة يكون علاقة حميمية بينها وبين الباحث تعوضه عن العلاقة التي افتقدها نتيجة تركه قومه وثقافته. ولذلك فمعيار الفشل في مهمته هو أن لا يخيم جو من الحزن ساعة الرحيل.

-الشرط الثالث هو تعلم لغة القوم حتى يتمكن من الاستغناء عن المترجمين وبالتالي التواصل مع الأهالي وتعلم اللغة هو تعلم للثقافة وللنظام المجتمعي. ذلك أن كل شيء العلاقات المجتمعية وجميع المعتقدات، وجميع الوسائل التقنية وجميع ظاهرات الحياة المجتمعية يجري التغيير عنها بواسطة اللغة.

-الشرط الرابع والأخير هو دراسة يحمل الحياة المجتمعية ذلك أن أنظمة المجتمع متداخلة ومتكاملة فيما بينها. وهنا تلمس التوجه الوظيفي لدى إيفانز- بريتشارد.

2-الكلمات المفتاحية: شروط، الاستقصاء الجدي

3-الفكرة العامة: ثمة أربعة شروط ينبغي توفرها لكي يتم إنجاز بحث جدي في ميدان الأنتروبولوجيا هي: أولا توفر الوقت اللازم، وثانيا الاتصال المباشر والمستمر بمجتمع البحث، وثالث تعلم لغة المبحوثين، ورابعا وأخيرا دراسة المجتمع والثقافة ككل متكامل.

4-الإشكال: ما هي شروط البحث الأنتروبولوجي الجدي؟

ب-المقالة

1)-تدرس الأنتروبولوجيا مجتمعات صغيرة ومحدودة العدد والرقعة الجغرافية ومتجانسة إلى حد كبير، ولكن ليس كل دارس يمكنه أن ينجح في تحقيق نتائج مقبولة، فدونها شروط لا بد من توفرها. فما هي هذه الشروط؟

2)- هناك أربع شروط ينبغي توفرها لكي يتم إنجاز بحث أنتروبولوجي جدي هي: أولا توفر الوقت اللازم،

للدراسة، وثانيا الاتصال المباشر والمستمر بمجتمع البحث، وثالثا تعلم لغة المبحوثين، ورابعا وأخيرا دراسة المجتمع والثقافة ككل متكامل.

3)- وللبرهنة على ضرورة هذه الشروط يقدم إيفانز-بريتشارد الحجج التالية:

بالنسبة للشرط الأول فهو ضروري بالنظر إلى الرجوع إلى بداية الدراسات الأنتروبولوجية حيث كان الأنتروبولوجيون يرتكبون خطأ التسرع في البحث بحيث كانوا يمكثون أياما معدودة أو أسابيع فقط، وهذه المدة غير كافية بتكوين فهم عميق للحياة المجتمعية لجماعة من الجماعات. والمدة الضرورية تتراوح بين سنة وثلاث سنوات.

أما الشرط الثاني فهو الانخراط الكلي في مجتمع البحث، ومعاينته من الداخل لا من الخارج. فعلى الأنتروبولوجي الاشتراك كليا في حياة الجماعة بجميع حواسه. وهذه الظروف تختلف كما كان يسمى أنتروبولوجيا الغرفة.

وهذا الانخراط الذي يعبر عنه بالملاحظة المباشرة يخول الأنتروبولوجي أن يتنازل عن أي سلطة أو مرتبة مجتمعية يحرص عليها. ويصير واحدًا من أعضاء الجماعة المدروسة. ثم إن هذا الاتصال المباشر والمستمر وبالتالي التواجد الفيزيقي في الميدان يخلق علاقة حميمية بين الباحث والجماعة تعوضه عن العلاقة التي افتقدها نتيجة تركه قومه وثقافته. ولذلك معيار النجاح في المهمة هو أن يخيم جو من الحزن عند الرحيل.

والشرط الثالث هو تعلم لغة القوم حتى يتمكن الباحث من الاستغناء عن المترجمين وبالتالي التواصل مع الأهالي. وبتعلمه للغة المحلية يتعلم الثقافة والنظام المجتمعي، ذلك أن كل شيء: العلاقات المجتمعية وجميع المعتقدات، وجميع الوسائل التقنية وجميع ظاهرات الحياة المجتمعية يجري التعبير عنها بواسطة اللغة.

والشرط الرابع والأخير هو ضرورة دراسة مجموع الحياة المجتمعية، ذلك أن أنظمة المجتمع متداخلة ومتكاملة فيما بينها. وهنا نلمس التوجه الوظيفي لدى إيفانز- بريتشارد.

4)-إن هذه الشروط التي ذكرها إيفانز- بريتشارد هي ذاتها التي أكد عليها مالينوفسكي الذي يعود إليه الفضل في إرساء الدراسة الميدانية في المنهج الأنتروبولوجي. فهو في كتابه" مغامرات المحيط الغربي" يذكر بأن الأنتروبولوجي يجد نفسه مفصولا ومعزولا عن عالمه وثقافته ومجتمعه في وسط جديد مختلف كليا عما ألفه سابقا، ولذلك فهو يتصل مباشرة مع الأهالي يقول مالينوفسكي " بالنسبة للإتنوغرافي فإن حياته في القربة هي مغامرة غريبة وفي بعض الأحيان غير مرغوب فيها، وفي أحيان أخرى مضنية". في كتابه "أسس

الأنتروبولوجيا الثقافية" بيّن هيرزجوفتش أهمية الميدان بالنسبة للأنتروبولوجي فهو يقول:" مخبر الإتنولوجي هو الميدان. من أجل أن يعمل فيه ينبغي أن يرحل إلى الشعب الذي أراد دراسته، ويستمع إلى النقاشات، ويزور المساكن، ويشارك في الطقوس، ويلاحظ السلوك العادي، ويسائل الناس عن تقاليدهم، باختصار يجب أن يتآلف مع أسلوب حياتهم"[14].

فالأنتروبولوجي يدرس شعوب غير غربية هي الشعوب البدائية التي لا تملك لغة مكتوبة ولا وثائق تاريخية. وهو يشتغل على هذه الشعوب من أجل استخلاص وقائع تلقي الضوء على المشاكل الأساسية لطبيعة ووظيفة الثقافة والسلوك الاجتماعي الإنساني. بالنسبة له هذا العمل يمكنه من إجراء التجارب التي هي مماثلة لتجارب الفيزيائي أو الكيميائي في المخبر. ومن شروط المنهج الإتنولوجي حسب هيرزجوفتش أن يكون للإتنولوجي هدف علمي واقعي وأن يعرف قيم معايير الإتنولوجيا المعاصرة. ويجب عليه أن يعيش ضمن الأهالي وأن يطبق عددًا من المناهج الخاصة من أجل أن يجمع ويدير ويبني أدلته. ويشير هيرزجوفتش إلى الملاحظة المشاركة وقاعدة العمل في الميدان التي يمكن صوغها في الآتي:

أنظر إلى كل ما يمكنك النظر إليه، وشارك في كل ما سمح لك به، واجه تجاربك بمناقشتها بشكل رسمي وغير رسمي مع الأهالي كلما اقتضى الأمر. ويورد هيرزجوفتش تجربة إيفانز-بريتشارد في مجتمع النوير الذي مكث فيه إثنا عشر شهرًا ومجتمع الأزاندي الذي مكث فيه عشرين شهرا، فهو يذكر عنه قوله" كما لدى النوير، خيمتي كانت دائما وسط المزارع أو الكنات auvents". ويذكر أنه كان يعتمد على الملاحظة المباشرة للحياة اليومية والمشاركة فيها خاصة في مجتمع النوير الذي كان يمثل جزءًا منه.

من الضروري يقول هيرزجوفتش أن ينصب الإتنولوجي خيمته أو يجد منزلا قريبا من الأهالي الذين يدرسهم وهذا من أجل ملاحظتهم. وينبغي الاعتماد على المخبرين خاصة فيما لم تكن الملاحظة فيه ممكنة. فالمخبر يتحول إلى محقق، يذهب إلى طلب الإجابات من الوجهاء على أسئلة الإتنولوجي. فالمخبر لا يقدم فقط معلومات عن مجريات الأحداث الملاحظة، ولكن ينبغي أن نحصل منه على الآراء التي تكشف عن نسق القيم، وأسس الأحكام، والأسباب الاجتماعية التي تفسر السلوك. إن الملاحظة لا تكفي وحدها.

وعلى الأنتروبولوجي أن يهتم بجميع الأشخاص على اختلاف جنسهم وأعمارهم، فعليه أن يلاحظ النساء والرجال والشباب والشيوخ. ويرى هيرزجوفتش أن تعلم لغة الأهالي ضرورية من أجل نطق الأسماء

---

[14]- Melville Herskovits, **Les bases de l'anthropologie culturelle**, Payot, Paris, 1967, p. 67.

والأشخاص والأماكن والآلهة، وكذا كلمات الأغاني. وهي ضرورية من أجل تأويل ما يقال له أو ما يسمع بطريقة صحيحة. واعتماد المترجمين يطرح الكثير من المشاكل. فالترجمة صعبة. ولكن يمكن الاعتماد عليهم ريثما يتمكن الأنتروبولوجي من تعلم لغة الأهالي.

المهم في النهاية هو جمع المعطيات وكل ما يساهم في هذه الغاية يبرر التقنيات المستخدمة.

5)- وهكذا فإن الدراسة الأنتروبولوجية لها خصوصيتها المتمثلة في الاعتماد على الميدان الذي هو مخبر الأنتروبولوجي، دخوله يقتضي شروطا متعددة من أجل الحصول على المعطيات وإنجاز بحث جدي.

النص 8: التثاقف ومبدأ الانتقاء

أحد الأسباب المهمة التي تجعل من الصعب دراسة التثاقف بالنسبة لكل الثقافات هو أن الاستعارة، حتى في الاحتكاكات الضيقة جدًا، هي انتقائية. مبدأ الانتقاد هذا مهم جدًا. إنه لا يقيم فقط اختبارًا للتثاقف ولكن أيضا تحليل كل أوجه التغير الثقافي. مبدأ الانتقاء مهم أيضا من أجل فهم لماذا تصبح الابتكارات الآنية داخل مجتمع ما جزءًا من ثقافته أو يتم إقصاؤها. مثلما يساعدنا على إدراك لماذا أن عناصر ثقافية ما معروضة على ثقافة أخرى تُقيل أو ترفض أو حتى أنها تولد حركات ضد تثاقفية تهدف إلى تحديد نتائج أساليب حياة سابقة على الاحتكاك.

الاحتكاك يمكنه أن يدخل حدا أدنى من الاستعارة مع أو بدون ضغط خارجي، أو يمكنه أن يحدث قبولا كاملا تقريبا لأساليب حياة شعب آخر. ولا يهم أن بعض الاستعارات معتبرة موضوعيا تكون مفيدة أو غير مفيدة لشعب ما. العديد من الأوربيين الذين يعيشون تحت المدارات يحتفظون بعادات الغذاء واللباس التي لها أهمية تقليدية، بالنسبة لهم، ولكن من الصعب تحملها، إذا لم تكن خطيرة في مناخات حارة. في نفس المناطق يمنح الأهالي غالبا قيمة اعتبارية للسقوف التي تجلب الحرارة، ويزيلون سقوفهم المظفورة والباردة. لقد ذكر لوب Loeb حالة سكان جريرة منتواي بالقرب من سومطرة الذين رفضوا استعارة زراعة الأرز من جيرانهم الماليين Malais بالرغم من أن هذه الزراعة ترفع من مستوى معيشتهم. لكن زراعة الأرز تتطلب عملا متواصلا وأن الدين المنتواي يتطلب من السكان التوقف عن العمل لعدة شهور. لقد استمر إذن سكان منتواي في زراعة القلقاس الذي يمكن أن يتكاثر بعناية متقطعة. النقطة الأساسية هي أنه ما دام كل الشعوب معرفة لعناصر ثقافة أجنبية، فما يقبلونه في حالة معينة وما يرفضونه محدد بثقافتهم الموجودة

وظروف الاحتكاك.

هيرزجوفتش

Les bases de l'anthropologie culturelle,

Payot, Paris, p. 231-233.

أ-التعريف بصاحب النص:

ولد الأنتروبولوجي الأمريكي ميلفيل هيرزجوفتش Melville Herskovits عام 1895 في يال-فونتان بأوهايو وتوفي عام 1963. درس الأنتروبولوجيا في جامعة كولومبيا حيث تابع دروس أ. غولدنوايزر وإ. ك. بارسونز وت. فبلن وخاصة فرانز بواس الذي أثر عليه إلى حد كبير. منذ 1927 وضع هيرزجوفتش البرنامج الأمريكي الأول للدراسات الإفريقية في جامعة نورثوسترن حيث احتل سنة 1961 أول كرسي أنشئ في الولايات المتحدة للدراسات الإفريقية. إن أعمال هيرزجوفتش غزيرة جدًا، فقد نشر أكثر من خمسمائة مقال. تخصص بمجالات عدة: الأنتروبولوجيا الطبيعية والموسيقى والفن والفولكلور والمعتقد والاقتصاد وعلم النفس ودراسة التغير الثقافي. ولكن أهم ما قدمه هذا النسبوي الثقافي هو افتتاحه الطريق للدراسة العلمية عن السود في العالم الجديد. لقد كرس نفسه خلال خمسة عشر سنة لدراسة مناطق الأمريكيين السود ما بين البرازيل والولايات المتحدة. فقد قام بأول إحصاء إتنوغرافي للمجتمعات الريفية في هايتي (1937) وترينيداد (1947) وألف كتابه الأساسي " أسطورة ماضي الزنجي (1941) الذي حاول فيه إظهار غنى ماضي السود الأمريكيين المعرَّف والمحلَّل من خلال مفاهيم مثل " الأفريقانية" و "التوليفية" و" إعادة التأويل"[15].

ب-فهم النص:

1-تفكيك النص

-من بين الأسباب المهمة التي تجعل دراسة التثاقف صعبة هو أن الاستعارة حتى في الاحتكاكات الضيقة جدًا تكون انتقائية.

-مبدأ الانتقاء هذا مهم لأنه يقيم تحليلا لكل أوجه التغير الثقافي.

-أهمية مبدأ الانتقاء تبدو في فهم أسباب قبول المجتمعات للابتكارات الآنية أو إقصائها. ويبين كذلك

[15]- بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، ص 936.

أسباب قبول عناصر ثقافية آتية من ثقافة أخرى أو رفضها. أو حتى أنها تولد حركات ضد تثاقفية تهدف إلى تحديد نتائج أساليب حياة سابقة على الاحتكاك.

-الاحتكاك بين الثقافات يمكن أن يدخل استعارة دنيا مع أو بدون ضغط خارجي، أو يمكنه أن يحدث قبولا كاملا تقريبا لأساليب شعب آخر من غير إعطاء أهمية لفائدة بعض الاستعارات.

-من الأمثلة على أهمية مبدأ الانتقاء أن الأوربيين الذين يعيشون تحت المدارات يحتفظون بعادات الغذاء واللباس التي لها أهمية تقليدية بالنسبة لهم ولكن من الصعب تحملها هذا إذا لم تكن خطيرة في مناخات حارة. بينما في نفس المناطق يمنح الأهالي غالبا قيمة اعتبارية للسقوف التي تجلب الحرارة ويزيلون سقوفهم المظفورة والباردة.

ومن الأمثلة الأخرى ما ذكره لوب عن حالة سكان جزيرة منتواي بالقرب من سومطرة الذين رفضوا استعارة زراعة الأرز من جيرانهم الماليين بالرغم من أن هذه الزراعة ترفع من مستوى معيشتهم. لكن سبب رفضهم هو أن زراعة الأرز تتطلب عملا متواصلا وأن دين المنتواي يتطلب من السكان التوقف عن العمل لمدة أشهر. ولذلك استمر السكان في زراعة القلقاس الذي يمكن أن يتأثر بعناية متقطعة أي بعمل غير مستمر.

-هكذا كل الشعوب معرضة لعناصر ثقافية أجنبية لكن ما يقبلونه في حالة معينة وما يرفضونه محدد بثقافتهم الموجودة وبظروف الاحتكاك.

2-الكلمات المفتاحية: التثاقف، مبدأ الانتقاء.

3-الفكرة العامة: التثاقف يخضع لمبدأ الانتقاء.

4-الإشكال: ما هو المبدأ أو المبادئ التي يخضع لها التثاقف؟

ج-المقالة

1)-يمكن تعريف التثاقف بشيء من التعديل في التعريف الذي قدمته لجنة مجلس البحث الاجتماعي، على ضوء الانتقادات التي قدمها له هيرزجوفتش كما يلي: التثاقف يشمل الظواهر التي تنجم عن الاحتكاك المباشر (أو غير المباشر) والمستمر (أو غير المستمر) بين جماعتين من الأفراد مختلفين في الثقافة، مع ما تجره هذه الظواهر من تغيرات في نماذج الثقافة الأصلية، لدى إحدى المجموعتين أو كلتيهما". فالتثاقف إذن هو تأثر الثقافات بعضها ببعض نتيجة الاتصال بين الشعوب والمجتمعات. لكن الملاحظ أن التثاقف ليس

عملية عفوية وبسيطة بحيث أنه كلما حدث احتكاك حدث تثاقف، فقد يحدث الاتصال ولا يتبعه التثاقف. ومعنى هذا أن التثاقف يخضع لمبادئ ترى ما هي؟

2)-التثاقف يخضع لمبدأ الانتقاء أو الاختيار.

3)-هذا المبدأ هو الذي يجعل دراسة التثاقف صعبة. وهو مهم جدًا لأنه يقيم تحليلا لكل أوجه التغير الثقافي. وأهميته تبدو في فهم أسباب قبول المجتمعات للابتكارات الآتية أو إقصائها، كما يبين أسباب قبول عناصر ثقافية آتية من ثقافة أخرى أو رفضها. كما أن الانتقاء قد يولد حركات ضد تثاقفية تهدف إلى تجديد نتائج أساليب سابقة على الاحتكاك.

والاحتكاك بين الثقافات يمكن أن يدخل استعارة مع ضغط خارجي أو بدونه. أو يمكنه أن يحدث قبولا كاملا تقريبا لأساليب شعب آخر من غير إعطاء أهمية لفائدة بعض الاستعارات.

من الأمثلة على التثاقف الانتقائي أو دور الانتقاء في عملية التثاقف مثال الأوربيين الذين يعيشون تحت المدارات في مناخ حار يحتفظون بعادات الغذاء واللباس التي لها أهمية تقليدية بالنسبة لهم ولكن من الصعب تحملها هذا إذا لم تكن خطيرة في مناخات حارة. بينما في المناطق نفسها يمنح الأهالي غالبا قيمة اعتبارية للسقوف التي تجلب الحرارة ويزيلون سقوفهم المظفورة والباردة.

ومن الأمثلة كذلك ما ذكره لوب عن حالة سكان جزيرة منتواي بالقرب من سومطرة الذين رفضوا استعارة زراعة الأرز من جيرانهم الماليين رغم أن هذه الزراعة ترفع من مستوى معيشتهم. لكن سبب رفضهم هو أن زراعة الأرز تتطلب عملا متواصلا وأن دين المنتواي يتطلب من السكان التوقف عن العمل لمدة شهور. ولذلك استمر السكان في زراعة القلقاس الذي يمكنه أن يتكاثر بعناية متقطعة أي بعمل غير متواصل.

وهكذا كل الشعوب معرضة لعناصر ثقافية أجنبية لكن ما يقبلونه في حالة معينة وما يرفضونه محدد بثقافتهم الموجودة وبظروف الاحتكاك.

4)-لا شك أن قبول الأفراد والجماعات للعناصر والسمات الثقافية التي تقدمها جماعات ثقافية أخرى مرهون بالثقافة المستقبلة التي إما أن تسمح بالاستعارة أو تقاومها. هكذا نجد مثلا الحداثة في المجتمعات العربية الإسلامية تصطدم بالدين الإسلامي الذي يتعارض في الكثير من أوجه الحياة معها. ولذلك نلاحظ التناقض الصارخ بين الذهنيات وبين اقتناء التكنولوجيا فهذه الأخيرة يجري قبولها بسهولة ودون مقاومة أما ما يتعلق بالقيم والعناصر الثقافية غير المادية فإنها تلاقي مقاومة شديدة من قبل المسلمين وخاصة المتدينين

منهم.

من أجل أن تتحقق استعارة بطريقة دائمة يجب أن يكون العنصر المستعارة متناغما مع المبادئ الأساسية للتنظيم الاجتماعي أو ما ما يسميه هيرزجوفتش بالبؤرة الثقافية Foyer culturel بمعنى المصلحة المهيمنة لشعب ما أو ميدان النشاط أو الاعتقاد الذي يعوه جيدا.

لكن الانتقاء هو مجرد مبدأ واحد للتثاقف ولا يفسر هذه العملية كلها ذلك أن هناك مبدأ آخر هو مبدأ إعادة التأويل. هذا المبدأ أساسي في نظرية التثاقف، إنه يشير إلى العملية التي بواسطتها تمنح دلالات قديمة إلى عناصر جديدة، أو التي بواسطتها تغير قيم جديدة الدلالة الثقافية لأشكال قديمة. لقد أشار بواس من قبل إلى ظواهر إعادة التأويل مشيرًا إلى أنه عندما تنتشر سمة ثقافية، فإنه يعاد تشكيلها حسب الوسط المستقبل أو المستعير، وهو ما يسهم في الاختلاف الثقافي. إعادة التأويل ليست إذن لا إعادة الإنتاج المتطابق لنموذج مقترح، ولا نموذج قيم تقليدية. إذا أخذنا مثال انتشار النماذج الغربية في العالم، فإنها لم تتقبل كما هي، ولكنها هضمت وأعيد تأويلها.

إن تداخل عناصر جديدة مع أشكال ثقافية تقليدية، تنتج دلالات جديدة، كما في حالة التوفيقيات الدينية. أعمال باستيد بينت هي أيضا كيف أن بعض المعتقدات الإفريقية التي أتى بها العبيد السود إلى البرازيل أيبد تركيبها مع العبادات الكاثوليكية التي أدخلها المبشرون البرتغاليون. في هايتي عبادة الفودو Vaudou(= عبادة أرواحية) المشهورة طابقت آلهة إفريقية مع قديسين كاثوليك. وإعادة التأويل يمكن أن تظهر كفعل مقاومة في وجه سلطة مهيمنة. وهناك أيضا حركات مسيحية، مثل شعائر سفينة الشاحنة بمالينيزيا التي تطورت إلى رد فعل ضد اضطهاد المستعمر.

هذه الشعائر تحتل مكانة ممتازة في الأدبيات الأنتروبولوجية المكرسة لدراسة التوفيقيات والحركات المسيحية. ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر بمالينيزيا في أعقاب الاحتكاكات مع الأوربيين، هذه الشعائر أخذت محتوى سياسيا أكثر فأكثر على مدار الاحتلال. إنها في الأصل حركات سياسية دينية حيث كانت الغاية منها فضح اللامساواة الناتجة عن النظام الاستعماري والإعلان عن عالم أفضل.

الشعائر تبنى على الاعتقاد بأن مجيئ سفن الأوربيين التجارية بالقرب من الجزر الميلاينزية له مصدر إلهي. الميلانيزيون يؤولون وصول هذه السفن انطلاقا من أساطيرهم حول خلق العالم. السفن الشاحنة هكذا كانت تفترض أنها تمثل عودة الآلهة، كما كانت تتنبأ بذلك الميتولوجيا المحلية، عودة يجب أن تعلن عن مجيء

عصر الرخاء.

لكن السفن الشاحنة سرعان ما ينظر إليها كأداة للهيمنة الاستعمارية. معتقدات مختلفة حاولت إعطاء معنى لهكذا مجرى للتاريخ. حسب بعض الروايات الأجداد أخذوا طائفة البيض وضمنوا لهم سموهم. بالنسبة لآخرين المعمرون حولوا لصالحهم السفن الشاحنة التي كانت وجّهتها الآلهة للميلانيزيين. الشعائر كانت موضوعا لتعديل سير الأشياء. كان يجب جلب رعاية الأجداد من أجل أن يرسلوا إليهم السفن أو من أجل إفشال خيانة الأوربيين، إرسال سفن محملة بالحيوانات المادية (وخاصة بالأسلحة) يجب أن تعينهم على وضع نهاية الهيمنة الاستعمارية وتنقذهم.

أصالة هذه الشعائر هي أنها أعيد تأويل الميتولوجيا المحلية (حول عودة الآلهة) مع حكايات الكتاب المقدس (بشكل خاص مجيئ المسيح) المنقولة بواسطة المبشرين. الشعوب الميلانيزية هكذا أعادت امتلاك الإرشادات المسيحية من أجل استعمالها ضد من أدخلوها ومن أجل الإعلان عن عصر جديد.

والحاصل أن هذه الشعائر التوفيقية تبدو في الوقت ذاته محافظة لأنها تستند على معتقدات تقليدية وتطورية (أو تقدمية) في كون أنها تهدف إلى إنشاء عالم جديد والبحث عن رمي الخيرات الأوربية بشكل أقل من الاستفادة منها. مثال الحركات الخاصة بالسفن الشاحنة يذكر بضرورة الأخذ في الاعتبار الحالة الاجتماعية في تحليل الاحتكاكات الثقافية، ذلك أن مثل هذه الشعائر لا تحصل فقط عن العالم الديني والثقافي للميلانيزيين ولكن أيضا عن الوضع الاستعماري وأثر القيم الأوربية.

بالنسبة لهيرزجوفتش فإنه يعالج مبدأ إعادة التأويل انطلاقا من مفهوم البؤرة الثقافية الذي يشير به إلى التعقيد والتغير الكبير الذي تقدمه كل ثقافة في مؤسسات دون البعض الآخر. ففي مصر القديمة مثلا المصالح الاقتصادية والسياسية والدينية هي التي كانت مهيمنة[16]. في روما القديمة التنظيم الذي يتجلى في التنظيم السياسي والذي يخترق أوجه أخرى للثقافة هو المهيمن. في العصر الوسيط، الأهمية كانت تعطى للعالم الآخر، مع فكرة تراتبية عن العالم تحدد أيضا العادات والاعتقاد. في عصر الثورة الصناعية نلاحظ بداية فترة أنتجت في القرن العشرين مجتمعا متمحورًا حول الأوجه التكنولوجية والاقتصادية للحياة.

وهكذا فالمصلحة المهيمنة لشعب يمكن أن تدرك كبؤرة لثقافته، إنها ميدان النشاط أو الاعتقاد الذي يعونه أكثر ويناقشون قيمه أكثر. وهكذا فالبؤرة الثقافية هي تلك المصالح التي تميل لدى شعب ما إلى التركز على

[16]- Melville Herskovits, **op.cit.,** p. 222.

أحد أوجه الثقافة. والبؤرة الثقافية هي التي تتعرض للتغيير أكثر من الأوجه الأخرى للثقافة.

من الأمثلة التي يذكرها هيرزجوفتش عن التثاقف في ضوء مفهوم البؤرة الثقافية التأثير المتبادل بين الثقافة العربية في فلسطين وثقافة المجموعات اليهودية. فالمهاجرون اليهود الأوائل تأقلموا أولا مع حياة العرب فيما يتعلق باللباس والمسكن ولكن المد الذي حدث بعد الحرب العالمية الثانية عكس بالتدريج التوازن حيث أخذت فلسطين طابعا أوربيا ولأسباب اجتماعية وثقافية أخذ العرب يستعيرون من اليهود.

بالنسبة لإعادة التأويل، التوفيقية تعد شكلا من أعادة التأويل. المثال الأبرز هو التوفيق الذي جرى بواسطة سود العالم الجديد في البؤرة الثقافية للثقافة الإفريقية للأهالي ألا وهي الدين. حيث نلاحظ التطابق في البلدان الكاثوليكية للعالم الجديد بين الآلهة الإفريقية وقديسي الكنيسية. يمكن أن نذكر مثالا آخر يتعلق بالهاوسا بإفريقيا الغربية، حيث اعتقاد الأهالي الإسكوكي iskoki الوثني تطابق مع الجن في القرآن نتيجة الاحتكاك مع الإسلام.

اللغة تقدم العديد من الأدلة على عملية إعادة التأويل فلدى السود في العالم الجديد، مصطلحات الأسياد أخذت من قبل الأفارقة الذين وصلوا حديثا، الكلمات تم نطقها وفق عادات صوتية موجودة سابق، ولكنها وظفت وفق بنية قواعدية إفريقية.

ويمكن في هذا الإطار أن نذكر عديد الكلمات الفرنسية التي استعيرت من الفرنسيين وتم تحريفها أو تعديلها حتى تتوافق مع قواعد اللهجة الجزائرية. هكذا مثلا تحولت Cuisine إلى كوزينة، و chambre إلى شومبرة.

ولذلك فإن الفيلولوجيا يمكن اعتبارها بالنسبة للثقافة كما لو كانت دراسة ظاهرة إعادة التأويل.

5)-وهكذا يمكن القول أن التثاقف يعبر عن الوجه الدينامي للثقافة فهو يشير إلى التغير الذي ينتج عن الاحتكاك بين ثقافتين ولكن هذا التغير يخضع لمبدأين أساسيين هما: مبدأ الانتقاء ومبدأ إعادة التأويل.

النص 9: التثاقف احتكاك بين الأفراد لا الثقافات

الملاحظة الأولى التي يجب إبداؤها هي أنه ليست أبدًا الثقافات هي التي تكون محتكة فيما بينها، بل الأفراد. إذا أخذنا الأفراد الواهبين فمن البيّن، مهما كانوا، معمرين، أو مبشرين، أو مغامرين، فإنهم لا يمثلون أبدًا ثقافاتهم بكليتها، ولكن فقط القسم الذي يسميه لينتون بالمركزي، بمعنى القطاع الثقافي الذي يتصل

بمراكزهم وأدْوارهم المميزة في المجتمع الكلي. وهو ما يجعل، من جهة المستقبلين، أن عناصر كاملة من الثقافة الموجودة غير معنية. مع ذلك هنا أيضا الثقافة المستقبلة ليست سوى تجريد الأنتروبولوجيا. فما يوجد في الواقع هم الأفراد الذين لهم مراكز وأدوارا مختلفة، وإذن مواقف ومعايير للسلوك ومصالح خاصة. رجال ونساء، كبار وصغار، قادة سياسيون ومشعوذون، رجال أحرار ورجال الطوائف، بعض هؤلاء الأفراد يمكن أن يجدوا مصلحة في قبول سمات الثقافة الواهبة، آخرون على العكس يرون فيها خطرا كبيرًا على هيبتهم أو سلطتهم. وهو ما يجعل أن بعض السمات المستعارة تكون غير قادرة على أن تتعدى قطاعا من الثقافة المستقبلة (مثلا النساء أو رجال الطائفة) وتبقى متكيسة في هذا القطاع من غير أن تمتد إلى الجموع. بينما سمات أخرى لأنها مستعارة من قبل القادة السياسيين يمكنها أن تنتشر. لكن يجب أن نضيف أنه ربما ليس مقدار الاعتبار الخاص لبعض الأفراد هو الذي يلعب الدور مثل مكان هؤلاء الأفراد في البنية الاجتماعية، بمعنى أن الشبكات الاجتماعية هي التي يجب أخذها في الاعتبار أكثر من العناصر السيكولوجية الخالصة (اعتبار شخص، هبات كاريزمية).

روجي باستيد

Anthropologie appliqué

Payot, Paris, 1991, P. 49- 50

أ-التعريف بالكاتب:

ولد روجي باستيد Roger Bastide عالم الاجتماع والأنتروبولوجي الفرنسي عام 1898 في عائلة بروتستانتية في نيم. حاز الأستاذية في الفلسفة عام 1924، ثم مارس التدريس في مدارس ثانوية، وبعد أن نشر دراستين في علم الاجتماع الديني غادر إلى البرازيل عام 1938 حيث تمت تسميته كأستاذ في علم الاجتماع في جامعة ساو باولو ، وقد شغل هذا المنصب حتى عام 1953. خلال هذه السنوات التقى بليفي-ستروس وبروديل وجورفيتش وهيرزجوفتش.

تلقى أصول التحليل النفسي واكتشف عمل بواس، فاهتم عن قرب بالمجتمع البرازيلي بكل أشكاله، وقام بأبحاث في مجالات بقي عمله متعلقا بها: الإتنولوجيا الدينية، ظواهر التثاقف والطب النفسي الاجتماعي. عند عودته إلى باريس، تمت تسميته مديرا للأبحاث في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا حيث كانت حلقته مكانا مميزا للقاء ولإعداد الشباب المثقفين في العالم الثالث.

عام 1957 ناقش باستيد رسالة الدكتوراه في الآداب، وعام 1959 تمت تسميته في السوربون أستاذا لكرسي الإتنولوجيا وعلم الاجتماع الديني، ثم أصبح أستاذ الإتنولوجيا العامة بالتنافس مع لوروا –غوران من العام 1962 حتى وفاته في باريس عام 1974، سيصبح أحد مسؤولي مجلة سنة علم الاجتماع.

نتيجة دراسته للديانات الأفرو–برازيلية، التي تركزت على الطقوس الدينية في باهيا، وبشكل عام على تحليل الديانات الأفريقية في البرازيل، كما تظهرها التغييرات في الزمان والمكان. توصل باستيد إلى عدم اعتبارها كملفات من الماضي أو كظواهر بالية بل كظواهر مثاقفة وتصحيح للقيم الثقافية الظاهرة في وضع تفاوت اجتماعي وعرقي عمل على فضحه.

دراسات باستيد تشكل مجموعة غنية جدا عن التقاطع بين الحضارات مثل دراسات ميترو عن الفودو الهاييتي ودراسات فيرجي وهيرزجوفتش عن البرازيل والداهومي (البنين حاليا).

يحتل باستيد مكانة خاصة في الأنتروبولوجيا الفرنسية وتعود هذه المكانة إلى البعد الأخلاقي لأعماله، إضافة إلى انتقائية معينة وانفتاح فكري يظهر في مواقفه العلمية ونظرياته واهتماماته الأدبية وتفضيله الواضح للمقدس على رجال الدين. هكذا نظم عام 1959 مؤتمرًا في باريس حول مفهوم البنية، حيث اثبت القطيعة بين نظرية غورفيتش في علم الاجتماع وبين البنيوية، حيث أتبث القطيعة بين نظرية غورفيتش في علم الاجتماع وبين البنيوية، إن استبصاره وتأملاته في تعقيد العلاقات بين المتأمل والمتأمل وكذلك في العلاقات بين اللاوعي والمجتمع تلتقي مع فكر ديفرو في كتابه "دراسات في الطب النفسي الإتنولوجي العام" الذي قدم له باستيد في نهاية حياته، وفي إطار مركز طب الأمراض النفسية الاجتماعية ومختبر علم اجتماع المعرفة، أشرف على دراسات الأنتروبولوجيا التطبيقية واستقبل تلامذة وباحثين من كل البلدان[17].

ب–فهم النص:

1–تفكيك النص

– الاحتكاك لا يحدث بين الثقافات بل بين الأفراد.

– الأفراد الواهبون (معمرون، مبشرون، مغامرون) لا يمثلون ثقافتهم بكليتها بل سوى القسم الذي يسميه لينتون بالمركزي أي القطاع الثقافي المتصل بالمركز والدور المميز في المجتمع الكلي. هذا يجعل قسما من الثقافة غير معنية بالاستعارة أو الاحتكاك.

---

[17]- بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، ص 277-278.

– حتى في هذه الحالة تكون الثقافة المستقبلة مجرد تجريد صنعته الأنتروبولوجيا.

– ما يوجد في الواقع ليس الثقافة التي هي تجريد بل الأفراد والذين لهم مراكز وأدوار مختلفة وبالتالي مواقف ومعايير للسلوك ومصالح خاصة.

– بعض الأشخاص على اختلاف جنسهم ووظائفهم يجدون مصلحة في قبول سمات الثقافة الواهية، وآخرون يرون فيها خطر كبير على هيبتهم أو سلطتهم.

وهذا يجعل بعض السمات المستعارة غير قادرة على تخطي قطاع من الثقافة المستقبلة وتبقى متكيسة في هذا القطاع من غير أن تمتد إلى الجموع.

– لكن في المقابل هناك سمات أخرى مستعارة من قبل القادة السياسيين يمكنها أن تنتشر وهذا بسبب مركز هؤلاء القادة. لكن يجب إعطاء الأهمية في الاستعارة للشبكات الاجتماعية أكثر من العناصر السيكولوجية كالاعتبار والهبات الكارزمية للأشخاص.

2–الكلمات المفتاحية: الثقافات، الأفراد، الاحتكاك (التثاقف).

3–الفكرة العامة: التثاقف ينتج عن الاحتكاك بين الأفراد وليس الثقافات.

4–الإشكال: هل التثاقف ينتج عن الاحتكاك بين الثقافات أم بين الأفراد؟

ج–المقالة

1) مفهوم التثاقف أمريكي الأصل، تطور في النصف الأول من القرن العشرين، في تفاعل مع التيار الانتشاري. وفي سياق امتداد الثقافة الغربية، الذي قاد عددًا من الأنتروبولوجيين إلى تحليل الاتصالات بين الشعوب. والتثاقف حسب التعريف الشائع هو مجمل الظواهر التي تنتج عن الاحتكاك بين الثقافات. هكذا فإن احتكاك الإسلام بثقافات غير إسلامية أدى إلى أسلمتها، نتحدث هنا مثلا عن الإسلام في ماليزيا وأندونيسيا الذي انتشر بواسطة التجار. لكن هنا يقوم الإشكال: هل الإسلام انتشر بواسطة الإسلام في ذاته أو ممثلا في شخص هؤلاء التجار؟ بعبارة أخرى هل التثاقف ينتج عن الاحتكاك بين الثقافات أم بين الأفراد؟

2) يرى باستيد أن التثاقف ينتج عن الاحتكاك بين الأفراد وليس الثقافات.

3) ليثبت باستيد أطروحته في التثاقف يقدم مجموعة من الأدلة. الدليل الأول يقوم على فكرة أن الواهبين

(معمرين، مبشرين، مغامرين) لا يمثلون ثقافتهم بكليتها بل سوى القسم الذي يسميه لينتون بالمركزي أي القطاع الثقافي المتصل بالمركز والدور المميزين في المجتمع الكلي، وهذا يجعل قسما من الثقافة غير معني بالتأثير. والدليل الثاني هو أن الثقافة حتى في حالة الأخذ في الاعتبار هذا القسم المركزي من الثقافة، فهذه الأخيرة ليست سوى تجريد من صنع الأنتروبولوجيين، فما يوجد في الواقع ليس الثقافة بل الأفراد الذين لهم مراكز وأدوارا مختلفة وبالتالي مواقف ومعايير ومصالح خاصة.

والدليل الثالث هو أن الأشخاص على اختلاف جنسهم ووظائفهم هم الذين يقبلون أو يرفضون العناصر الثقافية المستعارة تبعا لمصالحهم ويترتب عن ذلك بعض السمات المستعارة تكون غير قادرة على تخطي قطاع من الثقافة المستقبلة وتبقى متكيسة في هذا القطاع من غير أن تمتد إلى الجموع. والدليل الرابع يقوم على فكرة أن بعض السمات الثقافية لأنها مستعارة من قبل القادة السياسيين يمكنها أن تنتشر وهذا بسبب مركز هؤلاء القادة ومقدار تأثيرهم في الطبقات الدنيا. لكن يجب مع ذلك إعطاء الأهمية للشبكات الاجتماعية أكثر من العناصر السيكولوجية التي يتميز بها الأشخاص كالاعتبار والهبات الكاريزمية.

4) قبل أن نبين صواب هذا الرأي أو مجانبته للواقع يجدر بنا أولا أن نعرض أشكال الاحتكاك. فهذا الأخير يحدث أولا عن طريق الهيمنة وفي هذه الحالة يكون مفروضا، أو يحدث بالطرق الودية كالتجارة مثلا. ثم هناك الاحتكاك الذي يكون بين جماعات ذات مرتبة متساوية أو مختلفة. وهناك احتكاك بين جماعات تختلف من حيث تعقيد ثقافتها المادية أو غير المادية أو الاثنين معا. أو عندما تكون الثقافات لها درجة متساوية من التعقيد. ثم هناك الاحتكاك الذي ينجم عن هجرة جماعة لها أسلوب حياة إلى مجتمع آخر.

ويترتب عن وجود الاحتكاك المذكورة حالات من التثاقف كما بينها هيرزجوفيتش، الحالة الأولى عندما يكون التثاقف مفروضا أو إراديا، والحالة الثانية تنتج عندما لا توجد أي مساواة اجتماعية أو سياسية بين الجماعات. والحالة الثالثة لها ثلاثة بدائل:

- عندما تكون هناك هيمنة سياسية ولكن ليست اجتماعية.
- وعندما تكون الهيمنة سياسية واجتماعية.
-وعندما يكون السمو الاجتماعي لجماعة على أخرى معترفا به، من غير أن تكون هناك هيمنة سياسية[18].

[18] -Melville Herskovits, **op.cit.,** p. 213.

بالرجوع إلى رأي باستيد يمكن القول أن هناك أدلة كثيرة تؤيده ويمكن أن نذكر دخول الإسلام إلى ماليزيا وأندونيسيا، فلم يتم فرضه بواسطة الهيمنة بل انتشر عن طريق التجار، ذلك أن المعاملات والسلوك الذي تحلى به هؤلاء التجار أي بسبب أدوارهم تم جذب الناس إليه. فالاحتكاك في هذه الحالة لم يتم بين الإسلام كثقافة وبين الثقافات غير الإسلامية بل تم بين أفراد.

يمكن أن نذكر أشكال الاستعارات الثقافية التي تتم نتيجة التأثير الذي يمارسه بعض الأشخاص المهمين في المجتمع، فيمكن للممثل المشهور مثلا أن يترك أثرا كبيرا في معجبيه ويجعلهم يتبنون سلوكياته وقيمه ومعاييره. لكن مع ذلك لا ننكر دور الثقافات في التثاقف فهذا الأخير قد يتم بالإكراه أي بفرض قيم خاصة على المجتمع الخاضع. فعندما تكون مجموعة أكثر عددًا وأكثر تجهيزا من الناحية التكنولوجية تفرض تغيرات في أسلوب حياة شعب مغزو. وفي هذه الحالة نسمي تلك الجماعة، جماعة مهيمنة وثقافتها ثقافة مهيمنة. وحالات من هذا النوع ليست جديدة ولا تنتمي فقط إلى القرن العشرين حيث يمكن أن نشير إلى أشكال الاستعمار الغربي، وقبل ذلك ما حدث للجماعات المحلية بالبيرو التي غزاها الأنكا. وكذلك الهيمنة على القبائل الزراعية الأصلية لإفريقيا الشرقية من قبل الغزاة النيليين الرعاة.

5) وهكذا فإن التثاقف يعبر عن الوجه الدينامي للثقافات وكل الثقافات معرضة للتثاقف لأنه لا توجد جماعة معزولة. وهذا التثاقف ينتج عن الاحتكاك بين الأفراد وبين الثقافات وكذلك.

النص 10: النسبية الثقافية

العالم تسكنه الآن جماعات بشرية تختلف فيما بينها ثقافيا اختلافا كبيرا، ويمكن اعتبار بعض الاهتمامات السائدة بينها بمثابة النقطة البؤرية في ثقافتها. وما يهتم به مجتمع ويعتبره أساسيا قد يختلف تماما عما يبوؤه مجتمع آخر مكانة أولى. والحقيقة أنه يمكن القول بأن جميع الثقافات قد أخفقت في أشياء ونجحت في أشياء. وتعرف النقائص والفصائل، واللغة نفسها، وهي أداة الفكر وشرطه، لا يمكنها أن تقيم تراتبا بينها. فقد نجد مثلا أشكالا نحوية على قدر كبير من الثراء في لهجات شعوب لا تعرف الكتابة وتعتبر "غير متحضرة" ومن غير المجدي كذلك أن نحكم على ثقافة معتمدين على مقياس واجباتنا الأخلاقية الخاصة التي كثيرا ما يغلب عليها الطابع النظري.

فكثير من المجتمعات تبدو في بعض الجوانب أكثر إنسانية من مجتمعات متحضرة (...) فلكل مثاله الأعلى

الأخلاقي حسبه يميز بين الأخيار والأشرار (...) ولا يمكن أخيرا الاعتماد على الحجة التي يستند عليها الأنتروبولوجيون الذي يسمون بعض الشعوب بالدونية، بدعوى أنهم لم ينتجوا رجالا عظماء فضلا عن ضرورة الاتفاق حول من هو "الرجل العظيم"، فمن البديهي أن جوهر "الرجل العظيم" هو أن يعترف به في أجل قريب أو بعيد من لدن وسط اجتماعي عريض، ومن المستحيل أن ينتج مجتمع معزول عن غيره "رجلا عظيما".

وبما أن أفكارنا عن الثقافة ذاتها جزء لا يتجزأ من الثقافة (ثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه)، فيستحيل علينا أن نتخذ لأنفسنا موقف الملاحظين الخارجين، هذا الموقف الذي يتيح وحده وضع تراتبية مقبولة بين الثقافات المختلفة.

ميشيل ليريس

Race et civilisation,

UNESCO, Paris,1951, p. 44-47.

أ-التعريف بصاحب النص:

ولد الكاتب والأنتروبولوجي الفرنسي ميشال ليريس Michel Leiris في باريس عام 1901 انشق عن الحركة السريالية عام 1929 بعد أن التصق بها منذ عام 1924 عند ذلك اشترك في مجلة وثائق التي يديرها ج. باتاي وتابع دروس م. موس في معهد الإتنولوجيا في جامعة باريس. ثم شارك عام 1911 بفضل دعم ج. هيرفيير في بعثة دكار. د.جيبوتي (1921-1933) التي أشرف عليها م. غريول والتي كانت بمثابة اختبار حسم مهنته كإتنوغرافي. عام 1934 أوكلت إليه مسؤولية قسم إفريقيا السوداء في متحف الإتنوغرافيا في التروكاديبرو: عمل على إعادة تنظيم المتحف المذكور الذي أصبح متحف الإنسان عام 1937. دخل ليريس المركز الوطني للبحث العلمي عام 1943 لكونه قد تخرج من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية ومن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا عام 1937. أنهى مهنته في المركز الوطني للبحث العلمي كمشرف على الأبحاث بعد أن قام ببعثات إتنوغرافية في إفريقيا السوداء (1945) وجزر الأنتيل الفرنسية (1948-1952) توفي ميشال ليريس في سانت إيلين، قرب باريس، عام 1990.

إن أعمال ليريس الإتنولوجية، الفريدة من حيث المبنى، الذي هو مبنى كاتب وشاعر مهتم بسير كل وسائل

اللغة، وحتى اللغات أيضا هي فريدة من حيث المعنى والموضوع.

من أعماله "إفريقيا الشبح)، "العرق والحضارة"، "خمس دراسات إتنولوجية"، "الإتنوغرافيا أمام الاستعمار". تجمع أعمال ليريس الفريدة في الأنتروبولوجيا الفرنسية، نشاطين هما بالنسبة إليه الوجهان لبحث أنتروبولوجي بالمعنى الكامل للكلمة: تعميق المعرفة بالإنسان، سواء من خلال الطريق الذاتي للسيرة والاختيار الشعري، أو من خلال الطريق الأقل ذاتية للدراسات الإتنوغرافية[19].

ب–فهم النص

1–تفكيك النص

– لا يمكن وضع تراتبية مقبولة بين الثقافات لأن:

* الثقافات تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا من حيث الاهتمامات السائدة، فما يكون أساسيا في هذه الثقافة يكون ثانويا في أخرى. مثلا في المجتمعات البدائية يمثل السحر الموضوع المركزي الذي يرتبط بكل حياة البدائي.

* كل الثقافات أخفقت في أشياء ونجحت في أشياء. فالمجتمعات الغربية مثلا متقدمة وناجحة في النواحي المادية ولكنها تعاني من النواحي الروحية لأن الدين لا يلعب فيها الدور الذي يلعبه في مجتمعات دينية أخرى.

* كل الثقافات تعرف النقائص والفضائل.

* اللغة وهي أداة الفكر وشرطه ليست معيارًا للتفاعل بين الثقافات، لأنه حتى في لهجات شعوب غير كتابية توجد أشكال نحوية ثرية.

* الأخلاق ليست أيضا معيارا للتقويم، ذلك أن الكثير من المجتمعات الغربية تبدو أكثر إنسانية في بعض الجوانب من المجتمعات المتحضرة فكل مجتمع له مثله الأعلى الذي يميز به بين الشر والخير.

* حجة الأنتروبولوجيين التي مفادها أن الشعوب التي يصفونها بالدونية لم تنتج رجالا عظماء، حجة داحضة لأنه ينبغي أولا أن نتفق على مفهوم الرجل العظيم فهل هو القائد السياسي مثلا أو العالم أو رجل الدين؟ ثم إن الرجل العظيم ينبغي أن يعترف به من لدن وسط اجتماعي عريض وهذا ألأمر قد لا يتوفر وأخيرا الرجل ينتجه المجتمع الذي له علاقة مع غيره من المجتمعات أما المجتمع المعزول فلا ينتج رجلا عظيما.

---

[19]- بيار بونت وميشال ليريس، **مرجع سابق**، ص 779-780.

فالرجل العظيم هو صنيعة أكثر من مجتمع.

* بما أن حكمنا على الثقافات الأخرى ينبع من الثقافة التي ننتمي إليها، فهذا الحكم ذاتي وغير موضوعي.

2-الكلمات المفتاحية: الثقافات – تراتب- تراتبية

3-الفكرة العامة: لا يمكن وضع تراتبية مقبولة من الثقافات أي لا يمكن وضع سلم تفاضلي بينها فنقول أن هذه الثقافة متحصرة وأعلى وتلك أدنى ومتخلفة.

4-**الإشكال:** هل يمكن وضع تراتبية بين الثقافات؟

ج-المقالة

1)- الثقافة حسب تعريف تايلور هي 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 خاصيتين أساسيتين على الأقل الأولى أن الثقافة إنسانية ويترتب عتها أن الإنسان في أي مكان وأي زمان له ثقافة، والثانية أنها اجتماعية، ولذلك فالثقافات تتعدد بتعدد المجتمعات وتجارب كل مجتمع. ولكن هذا الاختلاف هو الذي يقف وراء ظاهرة التقويم، التي هي قديمة جدا، فقد كان اليونانيون يصفون الشعوب الأخرى بالبربرية، غير أن فكرة التقويم ستبرز بشكل لافت للنظر جراء ما ترتب عنها من علاقات بين الشعوب، وذلك مع بلوغ الحضارة الغربية درجة كبيرة من التطور والتعقيد، فصار من السهل على بعضهم وصف ثقافة الغرب بالمتحضرة وأنها الأعلى ووصف الثقافات الأخرى بالمتخلفة وأنها أدنى، لكن هل من المشروع إقامة هذه المفاضلة؟ هل يمكن إقامة تراتبية مقبولة بين الثقافات؟

2)- لا يمكن وضع تراتبية مقبولة بين الثقافات أي لا يمكن إقامة سلم تفاضلي بينها. وهذا يعني أن الثقافات نسبية يمتنع معها إصدار أحكام قيمة عليها.

3)-قدم ميشال ليريس عدة حجج للدفاع عن نسبية الثقافات. أولا: الثقافات تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا من حيث الاهتمامات السائدة، فما يكون أساسيا في هذه الثقافة يكون ثانويا في أخرى. مثلا في المجتمعات البدائية يمثل السحر الموضوع المركزي الذي يرتبط بكل حياة البدائي.

ثانيا: كل الثقافات أخفقت في أشياء ونجحت في أشياء. فالمجتمعات الغربية مثلا متقدمة وناجحة في النواحي المادية ولكنها تعاني من النواحي الروحية لأن الدين لا يلعب فيها الدور الذي يلعبه في مجتمعات

دينية أخرى.

ثالث: كل الثقافات تعرف النقائص والفضائل.

رابعا: اللغة وهي أداة الفكر وشرطه ليست معيارًا للتفاعل بين الثقافات، لأنه حتى في لهجات شعوب غير كتابية توجد أشكال نحوية ثرية.

خامسا: الأخلاق ليست أيضا معيارا للتقويم، ذلك أن الكثير من المجتمعات الغربية تبدو أكثر إنسانية في بعض الجوانب من المجتمعات المتحضرة فكل مجتمع له مثله الأعلى الذي يميز به بين الشر والخير.

سادسا: حجة الأنتروبولوجيين التي مفادها أن الشعوب التي يصفونها بالدونية لم تنتج رجالا عظماء، حجة داحضة لأنه ينبغي أولا أن نتفق على مفهوم الرجل العظيم فهل هو القائد السياسي مثلا أو العالم أو رجل الدين؟ ثم إن الرجل العظيم ينبغي أن يعترف به من لدن وسط اجتماعي عريض وهذا ألأمر قد لا يتوفر وأخيرا الرجل ينتجه المجتمع الذي له علاقة مع غيره من المجتمعات أما المجتمع المعزول فلا ينتج رجلا عظيما. فالرجل العظيم هو صنيعة أكثر من مجتمع.

سابعا: بما أن حكمنا على الثقافات الأخرى ينبع من الثقافة التي ننتمي إليها، فهذا الحكم ذاتي وغير موضوعي.

4)-وهكذا فإن الثقافة ظاهرة نسبية بمعنى لا يجب عند نظرنا إلى ثقافات الشعوب -باعتبار أن لكل ثقافة معنى وقيمة يتناسبان مع المكان والزمان والخبرة في مواءمتها مع البيئة وفي إطار ظروفها التاريخية- أن نحكم عليها بالخطأ أو الصواب، أو بالقبول أو الرفض وقد اتصفت كتابات المشاهدين والرواة والمؤرخين الأوربيين في العصور الوسطى وحتى في العصر الحديث عن الثقافات الأخرى بالتميز الثقافي، وذلك لأنهم نظروا إلى الوقائع المشاهدة من منطلقاتهم الفكرية والثقافية وتصوراتهم عن الحياة والأفراد، وحكموا على ما شاهدوه بالبدائية أو الهمجية، بل حتى بعض الإتنولوجيين تورطوا في ذلك التمييز، يحضرنا هنا ذلك التمييز الذي أقامه ليفي- برول بين العقلية ما قبل المنطقية التي تميز الشعوب البدائية، والعقلية المنطقية التي هي عقلية المجتمعات الغربية. ويذهب أرنولد توينبي المؤرخ الإنجليزي المعروف إلى التأكيد على أهمية الدين بالنسبة للثقافة أو الحضارة فهو يعتبره المرتكز الأساسي، وفضلى الحضارات برأيه تنشأ عن الديانة المسيحية لأنها وحدها تحمل عناصر البقاء بحكم محافظتها دون سواها من الديانات الأخرى على الشرارة الإلهية الخلاقة، وبالتالي فأي حضارة لا تستمد مقوماتها من هذه القوة الروحية المميزة تنعدم فيها القيم الإنسانية والروحية،

ما يشكل علامة على التخلف، عكس الحضارة الغربية المسيحية أفضل وأسمى الحضارات، وهو يذهب إلى أبعد من هذا حينما يؤكد بأن مجرد الاحتكاك مع الشعوب الخارجة عن نطاق الخطأ الأساسي لـ "الرابطة القومية للشعوب الغربية الحديثة" التي يصفها بالبروليتاريا الخارجية، يحط من شأن الحضارة الغربية. يقول توينبي عما يسميهم برابرة إفريقيا الغربية وتأثيرهم على الفن الحديث: "وهذا الانتصار الذي أحرزه الفن الزنجي في دول أمريكا الشمالية وفي أقطار أوربا يمثل علامة انتصار البربرية".

وهيجل الفيلسوف الألماني يخرج الأفارقة من التاريخ في معرض تاريخه لدور العقل في التاريخ يقول في كتابه "العقل في التاريخ" معتمدا على بعض الصفات الملاحظة في مجتمعات الأفارقة كالميل إلى الاقتتال: "من هذه السمات المختلفة يتضح أن الشخصية الزنجية تتميز بافتقارها إلى ضبط النفس، وتلك حالة تعجز عن أي تطور أو أي ثقافة، ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم[20]" ومن الواضح أن هيجل يريد القول بأن طبيعة الشعوب الإفريقية هي السبب في تخلفهم وهذا ما تروج له تلك النزعات العرقية التي تستند إلى فكرة صفاء العرق.

إن النسبية الثقافية تمثل مدخلا ومفهوما رئيسيين للاتجاه الموضوعي النسبي في الدراسات الأنتروبولوجية. فالأنتروبولوجيون نظريا على الأقل، لا يفضلون ثقافة على أخرى، وإنما يجدون في كل الثقافات مظهرا أو وسيلة عملية لحل مشكلات الإنسان في بيئة معينة وزمن محدد.

ومن وجهة النظر الأنتروبولوجية يمثل مفهوم النسبية الثقافية في حقيقة الأمر دعوة إلى الأخذ بضرورة تنوع الشعوب واحترامها، ومحاولة دراستها وتفهمها والوصول إلى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات. الأمر الذي يساعد على فهم أفضل للطبيعة الإنسانية وتفسير سلوك الأفراد كافة والتعرف على أنماط الحياة الاجتماعية في الحاضر والمستقبل. إن النسبية الثقافية في النهاية هي احترام للآخر واعتراف بالاختلاف.

والنسبية الثقافية مفهوم أكد عليه الأنتروبولوجيون الثقافويون وإن كان قد طرحه من قبل الانتشاريون والوظيفيون على حد سواء. وقد تساءل هيرزجوفتش كيف يمكن إطلاق أحكام تقييمية على ثقافة لا تعرف الكتابة (الثقافة البدائية) طالما أن كل فرد يفسر الحياة الإنسانية في حدود ثقافته الخاصة؟ فمن الخطأ إذن أن تسعى الثقافة الغربية لإطلاق أحكام مسبقة على الثقافات الأخرى وتتخذ من ذلك أساسا ومبررًا

---

[20]- هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، الجزء الأول، **العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.

للممارسات الاستعمارية. وعلى هذا الأساس قام هيرزجوفتش وأتباعه من المدرسة الثقافوية الأمريكية بنقد آراء الوظيفيين البريطانيين لتأييدهم سياسة الإدارة غير المباشرة للمستعمرات. مع أن الوظيفيين كانوا قد أبرزوا من خلال دراستهم الحقلية وجود مؤسسات أو نظم سياسية في المجتمعات الإفريقية، إلا أنهم أنكروا عن تلك المجتمعات قدرتها على حكم ذاتها طبقا لتقاليدها السياسية الخاصة، الأمر الذي جعل المدرسة الثقافوية تدعو إلى ضرورة تحويل الإدارة غير المباشرة إلى إدارة ذاتية يتحقق معها الاستقلال السياسي لتلك المجتمعات.

لقد كان لهذا النقد صدى عالميا وتأثيرا كبيرا في الأحداث السياسية، ففي عام 1947 مثلا تقدم المكتب التنفيذي للجمعية الأنتروبولوجية الأمريكية إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتحدة بمشروع إعلان يقضي بضرورة احترام الفوارق الثقافية بين الشعوب، وأن حقوق الإنسان في القرن العشرين لا يمكن أن تفرضها قيم ثقافية خاصة أو تطلعات شعب معين. وقد قصدوا بذلك مناهضة سيطرة القيم الغربية ومحاولات فرضها على الآخرين وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الأنتروبولوجيين الفرنسيين قد اتخذ موقفا مشابها لهيرزجوفتش في دعمه لمفهوم النسبية الثقافية ومناهضة الاستعمار ونظرته إلى التثاقف على أنه عملية تقوم على أساس من السيطرة، ورفض الفوارق الثقافية والاستعلاء الغربي، نذكر مثلا الباحث الفرنسي جريول الذي قام بدراسات إتنولوجية في مالي بإفريقيا وذكر أن "معرفة الغرب للثقافات الإفريقية إنما تستند إلى تراث غربي ينم عن جهل بأحوال الآخرين، وإلى عدم فهم عقليتهم إلى جانب النزعة الغربية للاستعلاء على الآخرين". إن رأي جريول يعكس موقفا مناهضا للاستعمار ودعوة إلى فهم التحديث على أنه تعايش للثقافات السائدة مع تمكين المجتمعات الأصلية من الحفاظ على أصالتها، وعلى شخصيتها الحية والتي يجب ألا تموت عكس ما افترض الإمبرياليون.

وبصدد هذا الاتجاه الفرنسي التحرري يكتب جيرار لوكلرك "أن الاستعمار قد أتاح للأنتروبولوجيا شروط عمل وتسهيلات لم تتح سابقا للباحثين، بذلك ساهم التقدم الحاصل في العلوم الإنسانية على نشر فكرة تجدد العلوم الإنسانية الفرنسية، فالإنسانية ليست إنسانية متميزة بتبعيتها للزمان، بل بتنوعها المكاني على مر الوقت، ويتعدد المدنيات التي لا يحق لواحدة منها أن تكون الوحيدة أو الفريدة"[21].

---

[21]- جيرار لوكلرك، **الأنتروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس- ليبيا' معهد الإنماء العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1986.

يبدو إذن أن مفهوم النسبية الثقافية قد ارتبط بمرحلة تاريخية، كما عكس اتجاها أيديولوجيا. إلا أن الظروف تغيرت وانبثق وضع جديد لم تعد فيه الشعوب البدائية التي بدأت في الحصول على استقلالها تباعا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، في حاجة إلى دفاع من الأنتروبولوجيا في إطار الأيديولوجية النسبية، وإنما استلزم توجه فكري جديد وملائم لعالم متغير، ونتيجة لأحداث الحرب العالمية الثانية، وما تبلور عنها من نتائج خاصة فيما يتصل بالمسؤوليات الجديدة في بلاد العالم الثالث، وبدايات الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي والشرقي، بدأ مفهوم استراتيجي جديد يفرض ذاته على العالم. وهكذا تخلى عدد من الأنتروبولوجيين عن النسبية، وتحولوا مرة أخرى إلى التطورية أو التطورية الجديدة. ويعلق لكلرك على هذا الوضع بقوله: "ومهما تكن الضرورات التي فرضت العودة إلى نظرية أساسها ضرورة النمو والتطور، فالظاهر أن المدرسة الثقافية النسبية لم تكن صادرة عن نتائج العلوم الإنسانية، كما أوضح هيرزجوفتش بل لم تكن أكثر من التعبير عن مرحلة تاريخية حاولت أن تقدم لها تفسيرا أمينا أو علميا"[22].

ولقد تحدث ليفي- ستروس عن النسبية الثقافية. فقد بين أن التنوع الثقافي حقيقة مسلم بها ولكن لا يجب فهمه على نحو ساكن، أي أنه ليس تنوع عينة جامدة. فلقد أنجز أبناء البشر ثقافات مختلفة بفعل التباعد الجغرافي والخصائص المميزة للبيئة والجهل الذي كانوا فيه بالنسبة لسائر البشرية، ولكن ذلك لا يكون شديد الصحة إلا إذا كانت كل ثقافة أو كل مجتمع مرتبطا ومتطورًا في عزلة عن المجتمعات الأخرى. إلا أن ذلك لم يحدث إلا ربما في أمثلة استثنائية. فالمجتمعات البشرية ليست أبدا وحيدة. إن التنوع الثقافي يجد أسبابه في العزلة وفي الرغبة في التعارض وفي التمايز وفي تحقيق الذات.

إن تركيز ليفي-ستروس على العلاقات بين الثقافات وتكاملها يبطل مزاعم النظريات العرقية التي تحاول أن تفاضل بين الأجناس على أساس صفات مزعومة يختص بها هذا الجنس دون ذاك. إن الثقافات جميعها المسماة بدائية والأكثر تطورًا وتعقيدًا تقع في مستوى واحد، فكل المجتمعات الإنسانية لها ماض هو بالدرجة نفسها من العظمة تقريبا. ولا وجود للشعوب الطفلة كما كان يحلو للتطوريين أن يصفوها "كل الشعوب راشدة- يقول ليفي- ستروس- حتى تلك التي لم تكتب تاريخ طفولتها وفتوتها".

ويقول أيضا: " إن ثقافة معينة لا يمكن لها أبدًا عندما تكون معزولة أن تكون أسمى، والواقع أنه ليس هناك ثقافة معزولة".

---

[22]- جيرار لوكلرك، **المرجع السابق.**

والحقيقة أن النسبية الثقافية التي عبر عنها ميشال ليريس وهيرزجوفتش وغيرهما تأتي لتؤكد على الخصوصية الثقافية وترد على النزعات الإثنوية. والإثنوية ethnocentrisme هي الآلية الرئيسة التي تسمح بتقييم الثقافات، وهي حالة أولئك الذين يعتبرون طرقهم الخاصة في العيش أفضل من كل الطرق الأخرى.

هكذا تحت تأثير هذه النزعة صيغت التقديرات الأخلاقية حول المبادئ الأخلاقية التي توجه السلوك وتكون نسق القيم لمختلف الجماعات الإنسانية. وصنفت بنياتها الاقتصادية والسياسية ومعتقداتها الدينية بحسب درجة التعقيد أو الفعالية أو حسب فضائلها الجوهرية. كما تم تقييم أشكالها الفنية وموسيقاها وأدبها.

هكذا فقد أخذت كلمة بدائي دلالة نوعية أكثر منها وصفية. فقد تم تخيل الشعوب البدائية طفلة وساذجة. وقد تم تبني فرضية بشكل واسع هي أن الشعوب البدائية عاجزة عن تقييم الواقع. لقد تم التأكيد أن الثقافات البدائية هي من نوع أدنى بالنسبة للحضارات التاريخية. وطبقت عليها كلمات مثل همجية وبربرية التي تشتق من تطور افتراضي يقود من المرحلة الهمجية والمرحلة البربرية إلى مرحلة الحضارة.

لكن يجب أن ننوه أن الدعوة إلى النظر إلى سلوك الأفراد والجماعات في الثقافات المختلفة في السياق العام للقيم والقواعد التي تحكم هذا السلوك، لا تعني أن كل أشكال السلوك الإنساني مقبولة. فهناك العديد من الاتجاهات والمعتقدات والممارسات التي تخالف أو تناقض ما توصلت إليه الحضارة الإنسانية المعاصرة من قيم عليا وحقوق إنسانية. نذكر من بين تلك الممارسات الحروب الاستعمارية والإرهاب والقتل الفردي أو الجماعي وبعض العادات والتقاليد التي قد لا تتواءم مع متطلبات الحياة العصرية وقيم العلم، وتتنافى مع رغبة الشعوب في التقدم وتحسين نوعية الحياة. فالنسبية الثقافية لا تدعو إذن إلى قبول الأمور على علاتها. وإنما هي بمثابة محاولة لتفهم وقائع الأمور ودوافعها ومبرراتها في إطار السياق العام للعمليات الثقافية. الأمر الذي يساعدنا على تطور فهمنا لسلوك الشعوب الأخرى وعلى فاعلية التعامل معها في إطار من الفهم المشترك. هكذا فإنه في مقابل النسبية الثقافية يطرح مفهوم الكونية الذي يشير إلى القيم الإنسانية العالمية كالديمقراطية والحرية والمساواة واحترام حقوق الإنسان والعلم ومنجزاته. وهذا المفهوم لا يتعارض مع مفهوم النسبية الثقافية إلا في حالة اعتبار هذه النسبية أمرًا مطلقا. ذلك أنه إذا اعتبرنا الآخر مختلفا اختلاف جذريا فإن كل فهم متبادل وكل تبادل سيصران غير ممكنين. فالاختلاف المطلق أو النسبية المطلقة تصنع حاجزا بين المجتمعات وتجعلها رهينة اختلافها وتمنعها من الحوار.

5)وفي الختام يجب التأكيد أن النسبية الثقافية هي من الخصائص الجوهرية للثقافة وهي تقتضي احترام

الخصوصيات الثقافية والاعتراف بالاختلاف وبالآخر لكن هذا الآخر ليس مختلفا بشكل مطلق وجزري. فهناك إلى جانب الاختلاف المشترك الإنساني أو الكوني. ومن ثمة فالنسبية والكونية لا يتعارضان في الواقع إذا فهمنا النسبية بشكل غير مطلق.

النص 11: الثقافة بين النفعية والرمزية

هذا الكتاب هو نقد أنتروبولوجي للفكرة التي حسبها الثقافات الإنسانية أقيمت على أساس النشاط العملي والأهمية النفعية. هذه الفكرة أسميها عموما نظرية البراكسيس، عندما ينصب الاهتمام على أشكال النشاط الاقتصادي، أو "نظرية المنفعة". عندما يتعلق بمنطق الفائدة المادية المفترض أنه يحكم الإنسان. بالنسبة لبعض [النظريات] مع ذلك، من الواضح أن الثقافة هي راسب للنشاط العقلي لأفراد يتصرفون حسب مصالحهم. هذا هو النفعية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، منطقها هو رفع العلاقات بين الوسائل والغايات إلى أوجها. نظرية المنفعة الموضوعية هي مادية أو إيكولوجية. بالنسبة لها الحكمة المادية المحولة إلى شكل ثقافي هي بقاء الشعوب الإنسانية أو بناء نظام معطى. المنطق الدقيق هو منطق المصلحة التكيفية، أو صيانة النظام في الحدود الطبيعية للقابلية للعيش. على النقيض من كل أنواع العقل العملي هذه، هذا الكتاب يعلن عن عقل من طبيعة أخرى، ألا وهو العقل الرمزي أو الدال. إنه يطرح كخاصية مميزة للإنسان ليس واقعة ضرورة العيش في عالم مادي وهو الشرط الذي يتقاسمه مع كل الكائنات الحية الأخرى، ولكن واقعة العيش طبقا لنمط دال حدده بنفسه، يتميز به. بالنتيجة إنه يطرح كخاصية حاسمة للثقافة– التي يمنحها في كل أسلوب حياة الخصائص التي تميزه– ليس واقعة أن هذه الثقافة يجب أن تتطابق مع إكراهات مادية، ولكنها تنتج حسب نمط رمزي محدد ليس أبدًا الممكن الوحيد. بناء عليه، يمكن القول إن الثقافة هي التي تكون المنفعة.

ساهلينز

Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle, Gallimard, Paris, 1980,P. 7- 8.

أ–التعريف بصاحب النص:

مارشال ساهلينز Marshall Sahlins ولد في شيكاغو عام 1930، بدأ دراساته الإتنولوجية في جامعة ميشغن وخاص أولى تجاربه الميدانية في تركيا. عام 1954 ناقش أطروحته عن التنضيد الاجتماعي في بولينيزيا في جامعة كولومبيا (نيويورك) وبين 1956 و 1974 مارس التدريس في آن آربور، ثم عين أستاذا في جامعة شيكاغو عام 1974.

يعود الفضل الأول لساهلينز في إصراره على إعادة النظر بالأنماط الأنتروبولوجية السائدة في أعوام 1960 ونسق ركائزها الفكرية وإعادة عرض سجالات مدارسها وإظهار مبالغاتها بأسلوب نادرًا ما يخلو من الدعاية. وباعتماده مبدأ إعادة البناء النقدي الذي طبقه على تاريخ هذا العلم، فإنه عرف كيف يعارض الفرضيات والخلاصات التي كان قد عرضها في أعماله السابقة. وسوف يكون لتجاربه الميدانية (فيجي) غينيا الجديدة، هاواي) ولتأثيرات ليفي– ستروس ودميزيل وهوكارت الفكرية انعكاسات قوية على أطروحاته النشوئية في النظام القبلي (1968) وإنشاءاته النماذجية في اقتصاديات العصر الحجري (1972). في هذا الكتاب الأخير الحامل لتوجه أساسي ضد وطيفية فيرت ومالينوفسكي وضد النظريات الشكلانية عن الاقتصاد يبرز ساهلينز التواجد الدائم لنمط إنتاج منزلي بهدف إلى الاكتفاء الذاتي.

ولقد أدت به تأملاته في اقتصاد المجتمعات البدائية التي يصفها بشيء من الاستفزاز بـ "مجتمعات الوفرة" إلى التساؤل عن تماسك نظرية المادية التاريخية وقدرتها على عرض عوالم اجتماعية– ثقافية غير تلك التي ولدت فيها. مع نشر الثقافة والفكر العلمي (1976) تخلى عن نوع من الحتمية المتأثرة بأطروحات بولانيي والتي تنتقد اعتبار الاقتصاد كنمط أو كفكرة واتخاذه كموضوع فقط. ينتج عن ذلك افتراض أن كلا من المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات البدائية تستمد اختلافاتها من التفسيرات التي تعطيها للنشاطات العلمية. ويكون المنطق البنيوي والاستمرارية الثقافيين متحركين بالتالي خارج كل حتمية. يوجه بعد ذلك تحليلاته نحو نقد مشروع هاريس الاجتماعي– البيولوجي ليبين محدوديته. ويركز في نفس الوقت على تجاوزات المدرسة الثقافوية.

يعود ساهلينز في أحدث أعماله "المجازات التاريخية والحقائق الأسطورية" (1981)، "جزر التاريخ" (1985) إلى تفحص المسائل المرتبطة بالتعارض بين البيئة والحدث. وهو يعمد فيها إلى مناقشة إتنوغرافيا وتاريخ العلاقات بين هاواي وأوروبا على ضوء صفة الريادة التي تتخذها صورة القبطان كوك في ثقافة

هاواي، ويستخدم كل ذلك لشرح قصة موته الطقوسي المأساوية التي يربطها بالتفسيرات الطقوسية التي ينطوي عليها تبادل النساء والأشياء بين السكان المحليين والبحارة الإنجليز. يبرهن ساهلينز أن الحدث لا يتخذ معنى إلا من خلال وضعه ضمن إطار ثقافي معين وأن مجرد إدراجه في هذا الإطار يؤدي إلى تعديله هو. ليس التاريخ والبنية إذن مجرد بعدين إضافيين في مقاربتنا للشأن الاجتماعي أو الثقافي، بل هما بعدان متلازمان يكشف كل منهما عن الآخر. هكذا تكون كل مسيرة ساهلينز عاملة يجهد كبير على إرساء أنتروبولوجيا تاريخية جديدة عبر التعاكس الذي يصر على وصفه بمبدأ التبادل، مع استمراره بالعمل على استخراج كل مضامين طروحات هوكارت وموس اللذان استخرج من أعمالهما أولى عناصر نظريته النقدية[23].

ب–فهم النص:

1–تفكيك النص

–كتاب " في قلب المجتمعات" هو نقد أنتروبولوجي لنظرية البراكسيس التي تقيم الثقافات الإنسانية على أساس النشاط العملي والأهمية النفعية.

–تسمى هذه النظرية بنظرية البراكسيس عندما ينصب الاهتمام على أشكال النشاط الاقتصادي. وتسمى نظرية المنفعة عندما يتعلق الأمر بمنطق الفائدة المادية المفترض أنه يحكم الإنتاج.

–النفعية أيضا تشير إلى النظريات التي تعتبر الثقافة راسبا للنشاط العقلي لأفراد يتصرفون حسب مصالحهم.

–نظرية المنفعة الموضوعية هي مادية أو إيكولوجية. بالنسبة لها الحكمة المادية تتحول إلى شكل ثقافي هي بقاء الشعوب الإنسانية أو بناء نظام معطى فالمنطق الدقيق هو منطق المصلحة التكيفية، أو صيانة النظام في الحدود الطبيعية للقابلية للعيش.

–الكتاب يعلن عن عقل من طبيعة أخرى مناقضة لكل أنواع العقل العملي، ألا وهو العقل الرمزي. أو الدال. أي تفسير الثقافة تفسيرا رمزيا.

–هذا العقل يطرح كخاصية مميزة للإنسان ليس واقعة ضرورة العيش في عالم مادي وهو الشرط الذي يتقاسمه مع كل الكائنات الحية الأخرى، ولكن واقعة العيش طبقا لنمط دال حدده بنفسه يتميز به. هكذا فإن الطرح الرمزي للثقافة يميز الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى.

---

[23]- بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، ص 540-541.

إذن هذا العقل الرمزي يطرح كخاصية حاسمة للثقافة ليس واقعة أن هذه الثقافة يجب أن تتطابق مع إكراهات مادية ولكنها تنتج حسب نمط رمزي محدد ليس أبدا الممكن الوحيد، ويترتب عن ذلك القول بأن الثقافة هي التي تكون المنفعة وليس المنفعة هي التي تكون الثقافة.

2-الكلمات المفتاحية: الثقافات- العقل العملي، العقل الرمزي.

3-الفكرة العامة: الثقافة هي التي تكون المنفعة وليست ناشئة عن المنفعة.

4-الإشكال: هل تنشأ الثقافة عن المنفعة؟

ج-المقالة

1)تعد نشأة الثقافة من الإشكاليات التي نالت اهتمام الأنتروبولوجيين. فإذا كانت الثقافة واقعة إنسانية توجد لدى كل المجتمعات البشرية فإن عوامل نشأتها وتفسيرها تختلف من أنتروبولوجي إلى آخر هكذا مثلا نجد مالينوفسكي قد فسر الثقافة على أساس الحاجات الفيزيولوجية والسيكولوجية المختلفة للإنسان، أي أن المنفعة هي بمثابة الحتمية التي تقف وراء نشأة الثقافة. ترى هل هذا التفسير مقبول؟ هل الثقافة تنشأ عن المنفعة؟

2)-يرى ساهلينز أن الثقافة لا تتكون عن المنفعة بل هي التي تكون المنفعة. فهو ينتقد الأطروحات التي تؤسس الثقافة على المادة والأهمية النفعية.

3)- يشير ساهلينز في البداية إلى أن كتابه " في قلب المجتمعات" هو نقد أنتروبولوجي لنظرية البراكسيس التي تقيم الثقافات الإنسانية على أساس النشاط العملي والأهمية النفعية. وتسمى هذه النظرية بنظرية البراكسيس عندما ينصب الاهتمام على أشكال النشاط الاقتصادي. وتسمى نظرية المنفعة عندما يتعلق الأمر بمنطق الفائدة المادية المفترض أنه يحكم الإنتاج. والنفعية أيضا تشير إلى النظريات التي تعتبر الثقافة راسبا للنشاط العقلي لأفراد يتصرفون حسب مصالحهم.

نظرية المنفعة الموضوعية هي مادية أو إيكولوجية. بالنسبة لها الحكمة المادية تتحول إلى شكل ثقافي هي بقاء الشعوب الإنسانية أو بناء نظام معطى فالمنطق الدقيق هو منطق المصلحة التكيفية، أو صيانة النظام في الحدود الطبيعية للقابلية للعيش.

الكتاب يعلن عن عقل من طبيعة أخرى مناقضة لكل أنواع العقل العملي، ألا وهو العقل الرمزي. أو

الدال. أي تفسير الثقافة تفسيرا رمزيا. هذا العقل يطرح كخاصية مميزة للإنسان ليس واقعة ضرورة العيش في عالم مادي وهو الشرط الذي يتقاسمه مع كل الكائنات الحية الأخرى، ولكن واقعة العيش طبقا لنمط دال حدده بنفسه يتميز به. هكذا فإن الطرح الرمزي للثقافة يميز الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى.

إذن هذا العقل الرمزي يطرح كخاصية حاسمة للثقافة ليس واقعة أن هذه الثقافة يجب أن تتطابق مع إكراهات مادية ولكنها تنتج حسب نمط رمزي محدد ليس أبدا الممكن الوحيد، ويترتب عن ذلك القول بأن الثقافة هي التي تكون المنفعة وليس المنفعة هي التي تكون الثقافة.

4)-إن النص يأتي لنقد المقاربة المادية والنفعية، هكذا ينتقد ساهلينز النظرية العرقية التي قال بها جوبينو Gobineau في أواسط القرن التاسع عشر التي تفترض وجود جماعات بشرية تتميز بحسب معايير هذه النظرية يدعون أن هذه الاختلافات الطبيعية تطابقها استعدادات أخلاقية وثقافية خاصة. فطرق الوجود ليست سوى انبعاث وراثيات فريدة تحدد الأفراد خارج كل سياق اجتماعي.

وعلى غرار هذه الحتمية العرقية أو الوراثية، مبادئ تفسير الأشكال الثقافية من نمط إيكولوجي يرفضها ساهلينز. إذا كانت الثقافة تكون شكلا من أشكال التكيف مع الوسط الطبيعي، فإنه لا يمكن في كل الأحوال اعتبارها ممثلة بالبيئة. فالتوافق بين الوسط وبعض الأشكال الثقافية لا يمكن إنكاره. من الأمثلة التي تساق في إطار تبيان العلاقة بين الوسط والأشكال الثقافية دراسة مارسيل موس عن التغيرات الفصلية لدى مجتمعات الإسْكيمو، حيث بين كيف أن فصل الصيف وفصل الشتاء يفرضان ممارسات وسلوكيات مختلفة. وهذا المثال الذي يقيم توافقا بين المعطيات الجغرافية والظواهر الثقافية يترك مع ذلك كليا مسألة الحتمية التي يجزم بها إتنولوجيون آخرون مشيرين إلى أن الثقافة هي إشباع لحاجات فيزيولوجية أو توافق مع وسط طبيعي، وهذا ما ذهب إليه مالينوفسكي في نظريته عن الثقافة. ولكن هذه التصورات الحتمية لا تستطيع تفسير الثقافات المختلفة إلى ما لا نهاية.

وضد هذه الحتميات يأتي كتاب ساهلينز" في قلب المجتمعات" والذي يشدد، على العكس، على الوجه التعسفي للوقائع الثقافية والتي ليست في كل الأحوال استجابة لظواهر طبيعة ولكنها فهم رمزي للعالم بما في ذلك الطبيعة "ذلك أن الطبيعة هي بالنسبة للثقافة بمثابة المكوَّن للمكوّن. الثقافة ليست ببساطة الطبيعة معبرا عنها بشكل آخر، وإنما العكس، عمل الطبيعة يتطور في حدود الثقافة، بمعنى في شكل ليس خاصا

بها، ولكنه يتحقق كدلالة"[24].

ولكن رفض هذه النظريات الحتمية وبالتالي إنكار الأساس النفعي والمادي للثقافة، يمكن أن يسقطنا في نظرية مثالية للثقافة وهذا ما يطرح ضرورة تفسير متعدد الأوجه يجمع بين الأساس المادي والعملي للثقافة والأساس الرمزي.

5)-وهكذا فإن التفسير الصحيح للثقافة هو الذي لا يبعد أي تفسير ممكن، وبالتالي فهو تفسير متكامل يراعي أبعاد الإنسان ذاتها. فهذا الأخير له حاجات يجب إشباعها وهو في الوقت ذاته كائن رامز. أي خالق للرموز وبهذا يمكن أن نفهم الاختلافات والتشابهات بين الثقافات.

النص 12: مخطط مورغان التطوري

لازلنا نجد في بعض أقسام العائلة الإنسانية أمثلة جيدة عن الأنظمة العائلية الممارسة في المرحلتين البربرية والهمجية للبشرية، وأن مختلف مراحل هذا التطور باستثناء المرحلة البدائية تحديدًا محفوظة بشكل كاف. إنها تبدو في تنظيم المجتمع، فيما يخص الجنس، ثم القرابة، وأخيرًا فيما يخص الإقليم، وفي الأشكال المتعاقبة للزواج والعائلة اللذين أدت إلى نشوء مختلف أنظمة قرابة العصب، كما أنها تبدو في الحياة المنزلية والعمران، وفي تطور الممارسات المتعلقة بالملكية وانتقالها عن طريق الميراث.

يمكن أن نلاحظ أن تجربة الإنسانية تم اكتسابها بطرق مماثلة تقريبا، وأن حاجات الكائنات البشرية، الموجودة في نفس الشروط، كانت أساسا واحدة، وأن عمليات العقل كانت متماثلة بسبب التماثل الخاص للدماغ لدى الأجناس البشرية كلها. مبادئ الأنظمة الرئيسة والتقنيات الضرورية لحفظ الحياة تطورت بينما كان الإنسان لا يزال همجيا. المراحل اللاحقة أي مرحلتي البربرية والحضارة لم تفعل أكثر من متابعة تطور هذه المفاهيم الأصلية. في أي مكان، حيث توجد علاقة في مختلف الحضارات بين مؤسسة موجودة ومبدأ مشترك، يمكننا أن نستنتج أن الشعوب نفسها تنحدر من أرومة مشتركة أصلية.

ل.مورغان

Editions La Société archaïque,

---

[24]- Marie-Odile Geraud et Alii, **Les notions clés de l'ethnologie**, Armand Colin, Paris, 1998, p. 88.

Anthropos, Paris,

1970, PP. 6- 9

أ-التعريف بصاحب النص

يعتبر لويس مورغان Lewis Henry Morgan من أبرز مؤسسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية، وهو أيضا واحد من وجوهها الأشد إثارة للجدل. هو أمريكي ولد في ولاية نيويورك عام 1818، صاحب تأهيل حقوقي مثل باخوفين وماك لينان. توفي عام 1881.

اهتم باكرا جدًا بالهنود وبشكل خاص بالإيروكوا، عام 1851 نشر رابطة الهو-ري- رو- سو- تي، أو الإيروكوا الذي يعتبر كأول مبحث علمي لإتنوغرافيا شمال أمريكا الهندي. يبين هذا المؤلف وجود البنية الاجتماعية، والمنظمة السياسية لما يسمى فيما بعد الاتحاد الأيلوكوي الشهير، تابع مورغان أبحاثه الميدانية بالقرب من مجموعات هندية أخرى، لكن ابتداء من نهاية الخمسينيات أصبحت القرابة انشغاله الأساسي. شرع حينئذ، على نطاق واسع، بدراسة مقارنة لحالات القرابة ذكرت نتيجتها في مؤلفين ضخمين: أنظمة قرابة الدم ونسب العائلات البشرية (1871)، والمجتمع القديم (1877)، ظهر هذان المؤلفان بعيد الفترة التي سماها كروبر " العقد الخارق عقد الستينيات، الذي اشتهر بنشر النظام الأمومي لياخوفن، القانون القديم لماين، والمدينة القديمة لفوستال دوكولانج. كتاب أعلنوا جميعا مواقف مختلفة حتى متعارضة أيضا، إلا أنهم سُجّلوا كلهم في نفس تيار الفكر، من خلال مراقبة الشعوب المسماة برية، اكتشفت الإتنوغرافيا الناشئة تباعدات جسيمة بين المجتمعات. كيف يمكن إثارة تصور الوحدة بعيدا عن الاختلافات؟ منذ القرن الثامن عشر رسمت جداول تقدم الفكر البشري، قدمت التطورية إطار تفكير عام يسمح بإعادة إدراج الاختلافات الملاحظة في التزامنية ضمن وحدة ثقافية. وقدم مورغان التعبير الأكثر بلاغة للفكر التطوري: أولا من حيث كونه رائدا البحث الميداني، ثم لأنه مهتم أكثر بكثير من المفكرين التطوريين المنشغلين بالأخص بدراسة المعتقدات، مثل تايلور وفريزر، بتأسيس سلاسله التطورية على الوقائع المبنية من علم كتب فيها، أخيرًا وبسبب أهمية اكتشافاته في موضوع القرابة. وصف أنظمة القرابة، التمييز بين النظام الوصفي والنظام التصنيفي، العلاقة بين النظام التصنيفي والنظام العشائري. باختصار يميز مورغان المجتمعات اعتمادًا على منظومة القرابة. هكذا يؤسس مجالاً جديدًا سيصبح حقل الأنتروبولوجيا الاجتماعية الكلاسيكي: دراسة القرابة. ثم أضاف إليه الفرضية التي بحسبها تنتظم المجتمعات البدائية على أساس القرابة وتتعارض مع

المجتمعات الأكثر حداثة التي تنتظم على أساس سياسي وانطلاق من هذه الفكرة، عرض نظرة شاملة لتاريخ البشرية الاجتماعي.

في مطلع القرن العشرين تخلت الأنتروبولوجيا عن التطورية. لقد اشتهر مورغان من جراء أعماله عن القرابة. لكنه انتقد من جراء أفكاره التطورية، فضلا عن أن الماركسية بواسطة إنجلز في أصل العائلة والملكية الفردية والدولة، قد استعادت طروحاتها بقوة على حسابه[25].

ب–فهم النص

1–تفكيك النص

–بعض أقسام الأسرة الحالية تقدم أمثلة عن الأنظمة العائلية الممارسة في المرحلتين البربرية والهمجية للبشرية. لقد شخص مورغان خمسة أشكال متعاقبة للأسرة وهي: 1–الأسرة القرابية واحدة الأصل واعتقد أنها انبثقت من إقامة عدد من الرجال والنساء وارتباطهم من خلال مبدأ الزواج الجماعي. وهكذا يظهر نظام قرابة وحدة الدم، حيث مارس الإخوة من الجيل الواحد هذا النمط من الزواج حسب اعتقاده.

2–الأسرة ذات الزواج الجماعي غير الأخوي. في هذا الصنف لم يسمح للإخوة بالاشتراك في الزوجات أو الزواج بالأخوات.

3–الأسرة الانتقالية: وهي الأسرة التي ازدوجت فيها أنساق الزواج الجماعي مع الزواج بواحدة حيث تمتع الأزواج والزوجات بحق إنهاء الزواج متى أرادوا.

4–الأسرة الأبوية: وقد سيطر فيها الآباء وارتبطت حسب اعتقاد مورغان باليهود والرومان ولم تستغرق سوى وقت قصير نسبيا.

5–أسرة الزواج الأحادي حيث تزوج الرجل بامرأة واحدة وأعطيت للإناث حقوق مساوية للرجال. وتشبه الأسرة الأخيرة نمط الأسرة النواة السائدة في الأقطار الصناعية المعاصرة.

–مراحل التطور تبدو في تنظيم المجتمع فيما يخص الجنس أي الرجال والنساء، ثم القرابة التي بين مورغان نظامها الاصطلاحي الذي يبدأ بالنظام الملاوي الذي راج تحت ظل الزواج الجماعي. ولم يكن ذلك النظام يسمح بتحديد الأب الحقيقي للأطفال مما أرى إلى مخاطبة جميع الرجال المرشحين لاحتلال ذلك الموقع بكلمة أب. وبالمثل فإن جميع النساء من أفراد الجيل العلى كن إما أمهات حقيقيات أو زوجات أب ولهذا

---

[25]- بيار بونت وميشال إيزار، **مرجع سابق**، ص 887-888.

فقد خوطبن من قبل الأطفال بكلمة أم. وتطور نظام القرابة الذي كان يسود في نمط العشيرة الذي كان أصلا يعتمد على نسب الأم لعدم إمكان تحديد الأبوة في ظروف الإباحة الجنسية وأدى ذلك إلى منع العلاقات الجنسية بين أفراد العشيرة بتدعيم تماسكها ووحدتها.

واستمر نمط الروابط القرابية على هذا المنوال في مرحلة البربرية وحتى بداية مرحلة المدنية أو الحضارة. وقد أسهم تطور التكنولوجيا وتحسين الوضع الاقتصادي في تحول النمط الاجتماعي من نسب الأم إلى نسب الأب وظهور الأسرة النووية والزواج بواحدة، ونمو الفوارق الطبقية ثم بلغ المجتمع بعد ذلك مرحلة تحليل الروابط العشائرية وظهور عصر المجتمع السياسي. ويأتي أيضا تطور المجتمع اللاحق إلى الروابط الاجتماعية التي تعتمد على العلاقات القرابية الفردية الثنائية بدلا من الروابط القرابية التصنيفية الجماعية كل هذا ينتج من زيادة أعداد السكان بسبب تحسن الوضع الاقتصادي نتيجة اكتشاف الزراعة ونمو الإنتاج الغذائي. هذه العوامل في رأي مورغان تضعف روابط النسب القرابي وتسبب زوال نسق العشيرة ليحل محله نسق نظام الدولة.

– كما أن تلك المراحل تبدو في الحياة المنزلية والعمران، يميز مورغان بين ثلاث مراحل في تطور المسكن، مرحلة الكوخ الخاص بالهمجي، والمنزل القروي في مرحلة البربرية، وأخيرا المنزل العائلي للمتحضرين.

– كما تتجلى في الممارسات المتعلقة بالملكية وانتقالها عن طريق الميراث، ففي مرحلة الهمجية الخيرات توزع بين أعضاء العشيرة، الملكية في المراحل الدنيا من البربرية الخيرات توزع على الآباء القريبين بالعصب وقدرة الرجل ترتفع الملكية في المرحلة المتوسطة من البربرية قاعدة الميراث غير معروفة جيدا. من الممكن أن يكون الآباء غير الناضجين هم الورثة.

– تجربة الإنسانية متماثلة تقريبا لأن حاجات الكائنات البشرية كانت واحدة وفي ظل نفس الشروط وكذلك عمليات العقل الواحدة بسبب التماثل الخاص للدماغ لدى جميع الأجناس البشرية.

– المرحلة البربرية والحضارة ليست سوى تطوير للمفاهيم السائدة في مرحلة الهمجية، وهذا يعني أن كل مرحلة تؤدي إلى مرحلة أعلى منها وأكثر تعقيدا.

– كل الشعوب في جميع القارات تنحدر من أرومة مشتركة أصلية.

2–الكلمات المفتاحية: الهمجية، البربرية، الحضارة

3–الفكرة العامة: تطور البشرية في كل مكان من الهمجية إلى البربرية وصولا إلى الحضارة.

4-الإشكال: كيف تطورت البشرية؟ ما هو المخطط التطوري للبشرية؟

ج-المقالة

1)- شكلت مسألة تطور الثقافات والمجتمعات البشرية موضوعا مركزيا في الأنتروبولوجيا لدى الرواد الأوائل من التطوريين، ولذلك راح بعضهم يرسم مخططات ويضع ترسيمات لهذا التطور. مورغان قدم واحدًا من أشهر تلك المخططات فما هو؟ كيف تطورت البشرية في نظر مورغان؟

2)- تطورت البشرية في خط تصاعدي من الهمجية إلى الحضارة مرورا بالبربرية. هذه المراحل هي حلقات تتوالى في النسق نفسه واحدة بعد الأخرى في مسيرة كل التجمعات الإنسانية، دون أن يتقدم أو يتأخر بعضها على بعضها الآخر، وقد أطلق على هذا التتابع التطوري الثابت مصطلح التطور الخطي الواحد.

والمخطط التطوري لمورغان يتصدر مخططات معاصريه في حبكته وتفصيلاته وسعة منظوره للمؤسسات الثقافية في إطار شمولي واحد.

وقد قسم مورغان المرحلتين الأولى والثانية إلى ثلاث مراتب متباينة هي السفلى والوسطى والعليا. وقد حدد مورغان هذه الفترات العرقية وأقسامها الفرعية في إطار التتابع الآتي للمخترعات التكنولوجية.

الفترة	المخترع والمكتشافات المرافقة لها
1- الهمجية الدنيا	- الثمر واقتصاد الكفاف
2- الهمجية الوسطى	- اقتصاد صيد السمك واستخدام النار
3- الهمجية العليا	- القوس والسهم
4- البربرية الدنيا	- صنع الفخار
5- البربرية الوسطى	- تدجين الحيوانات، زراعة الذرة، استخدام أساليب الري، بناء البيوت من اللبن والحجر.
6- البربرية العليا	- استخدام الأدوات الحديدية.
7- المدنية أو الحضارة	- استخدام الأبجدية الصوتية والكتابة.

3)-بعض أقسام الأسرة الحالية تقدم أمثلة عن الأنظمة العائلية الممارسة في المرحلتين البربرية والهمجية

للبشرية. لقد شخص مورغان خمسة أشكال متعاقبة للأسرة وهي: 1-الأسرة القرابية واحدة الأصل واعتقد أنها انبثقت من إقامة عدد من الرجال والنساء وارتباطهم من خلال مبدأ الزواج الجماعي. وهكذا يظهر نظام قرابة وحدة الدم، حيث مارس الإخوة من الجيل الواحد هذا النمط من الزواج حسب اعتقاده.

2-الأسرة ذات الزواج الجماعي غير الأخوي. في هذا الصنف لم يسمح للإخوة بالاشتراك في الزوجات أو الزواج بالأخوات.

3-الأسرة الانتقالية: وهي الأسرة التي ازدوجت فيها أنساق الزواج الجماعي مع الزواج بواحدة حيث تمتع الأزواج والزوجات بحق إنهاء الزواج متى أرادوا.

4-الأسرة الأبوية: وقد سيطر فيها الآباء وارتبطت حسب اعتقاد مورعان باليهود والرومان ولم تستغرق سوى وقت قصير نسبيا.

5-أسرة الزواج الأحادي حيث تزوج الرجل بامرأة واحدة وأعطيت للإناث حقوق مساوية للرجال. وتشبه الأسرة الأخيرة نمط الأسرة النواة السائدة في الأقطار الصناعية المعاصرة.

ومراحل التطور تبدو في تنظيم المجتمع فيما يخص الجنس أي الرجال والنساء، ثم القرابة التي بين مورغان نظامها الاصطلاحي الذي يبدأ بالنظام الملاوي الذي راج تحت ظل الزواج الجماعي. ولم يكن ذلك النظام يسمح بتحديد الأب الحقيقي للأطفال مما أرى إلى مخاطبة جميع الرجال المرشحين لاحتلال ذلك الموقع بكلمة أب. وبالمثل فإن جميع النساء من أفراد الجيل العلى كن إما أمهات حقيقيات أو زوجات أب ولهذا فقد خوطبن من قبل الأطفال بكلمة أم. وتطور نظام القرابة الذي كان يسود في نمط العشيرة الذي كان أصلا يعتمد على نسب الأم لعدم إمكان تحديد الأبوة في ظروف الإباحة الجنسية وأدى ذلك إلى منع العلاقات الجنسية بين أفراد العشيرة بتدعيم تماسكها ووحدتها.

واستمر نمط الروابط القرابية على هذا المنوال في مرحلة البربرية وحتى بداية مرحلة المدنية أو الحضارة. وقد أسهم تطور التكنولوجيا وتحسين الوضع الاقتصادي في تحول النمط الاجتماعي من نسب الأم إلى نسب الأب وظهور الأسرة النووية والزواج بواحدة، ونمو الفوارق الطبقية ثم بلغ المجتمع بعد ذلك مرحلة تحليل الروابط العشائرية وظهور عصر المجتمع السياسي. ويأتي أيضا تطور المجتمع اللاحق إلى الروابط الاجتماعية التي تعتمد على العلاقات القرابية الفردية الثنائية بدلا من الروابط القرابية التصنيفية الجماعية كل هذا ينتج من زيادة أعداد السكان بسبب تحسن الوضع الاقتصادي نتيجة اكتشاف الزراعة ونمو الإنتاج الغذائي.

هذه العوامل في رأي مورغان تضعف روابط النسب القرابي وتسبب زوال نسق العشيرة ليحل محله نسق نظام الدولة.

كما أن تلك المراحل تبدو في الحياة المنزلية والعمران، يميز مورغان بين ثلاث مراحل في تطور المسكن، مرحلة الكوخ الخاص بالهمجي، والمنزل القروي في مرحلة البربرية، وأخيرا المنزل العائلي للمتحضرين.

كما تتجلى في الممارسات المتعلقة بالملكية وانتقالها عن طريق الميراث، ففي مرحلة الهمجية الخيرات توزع بين أعضاء العشيرة، الملكية في المراحل الدنيا من البربرية الخيرات توزع على الآباء القريبين بالعصب وقدرة الرجل ترتفع الملكية في المرحلة المتوسطة من البربرية قاعدة الميراث غير معروفة جيدا. من الممكن أن يكون الآباء غير الناضجين هم الورثة.

تجربة الإنسانية متماثلة تقريبا لأن حاجات الكائنات البشرية كانت واحدة وفي ظل نفس الشروط وكذلك عمليات العقل الواحدة بسبب التماثل الخاص للدماغ لدى جميع الأجناس البشرية.

المرحلة البربرية والحضارة ليست سوى تطوير للمفاهيم السائدة في مرحلة الهمجية، وهذا يعني أن كل مرحلة تؤدي إلى مرحلة أعلى منها وأكثر تعقيدا.

كل الشعوب في جميع القارات تنحدر من أرومة مشتركة أصلية.

4)- لا شك أن المخطط التطوري الذي قدمه مورغان يعتبر من أشهر المخططات التي حاولت تفسير نشأة الثقافة على أساس قدرة العقل البشري على الاختراع، إذ يكفي أن تتماثل الشروط البيئية لكي يحدث التطور بشكل متماثل في كل المجتمعات البشرية وهذا التفسير استند إلى جانب الأساس الأول على مبدأ البقايا، فهذه الأخيرة تمثل الشواهد الحية على المراحل السابقة، ولكن مخطط مورغان لاقى انتقادات واسعة.

فلابد من الإشارة إلى الخلل الظاهر في ضعف ترابط المراحل المتعاقبة للتطور التي اقترحها مورغان، يتضح ذلك في انتفاء الصلة الموضوعية المنظمة بين النظام التقني الاقتصادي من ناحية والبناء الاجتماعي القرابي من ناحية أخرى، فجميع التراتبيات السابقة للنظام السياسي على المستويات البنيوية للأسرة، والمصطلحات القرابية والعشيرة كما قدمها مورغان يكون اتصالها غامضا بنظام كسب المعيشة من خلال ما أسماه بقانون الاختيار الطبيعي الناتج من تفاعل العاملين البيولوجي والثقافي. ولم يظهر هذا الفكر صلة أي من اختلافات ونقاط التماثل في الأبنية الاجتماعية البدائية باختراعات محددة في المتغيرات التقنية البيئية والتقنية الاقتصادية. لكن مورغان حقق قدرًا ملموسا من الوضوح والترابط في طرح مبدأ الانتقال من النظام المبني

على القرابة إلى النظام المبني على الأساس السياسي. ويعد بعض الكتاب مورغان أول مفكر استخدم في هذا الصدد التفسير المادي للتاريخ.

وبعد مرور أكثر من قرن على آراء مورغان وفي ضوء البحوث الحديثة تبين أن التتابع التطوري المورغاني ذا الأبعاد التقنية والاجتماعية غير مقبول في الواقع. ومن الأخطاء الواضحة في فكر هذا العالم ربطه الصيد بالمرحلة الهمجية، على الرغم من أن قرى الصيد البحري ظلت تمارس هذه المهنة لأنها أصلح لها من الحرف الأخرى من الناحيتين الاقتصادية والتكيفية. كما أن إدخال القوس والسهم إلى المجتمعات لا يعني حتما تبدلا جوهريا في وتائر الإنتاج والكفاءة الحضارية، خصوصا من زاوية المدخلات والمخرجات الغذائية. ومن أخطائه الأخرى اعتبار الفخار سمة تميز المجتمعات البربرية التي تملكه عن المجتمعات الهمجية التي تفتقر إليه. ولم يعط مورغان كبير أهمية للتحول الثوري الذي حصل بفضل اكتشاف الزراعة وتحقيق السيطرة على معدلات نمو الإنجاب وما تحقق عن ذلك من آثار اقتصادية وحضارية مهمة. إضافة لتأكيده الفترة الانتقالية بين تدجين الحيوان وتدجين النبات علما بأن الاثنين حصلا في عهود سحيقة وبأزمنة متقاربة. وعلى أية حال فإن أفكار مورغان بشكل عام تمثل نظرة شمولية للتاريخ الحضاري البشري، فالفترة الهمجية التي طرحها تطابق الجماعات التي تعتمد على الجمع والصيد. أما الجماعات البربرية فتمثل الأنماط القبلية المستخدمة لنماذج الزراعة البدائية والتي تفتقر للنظم السياسية المرتبطة بالدولة. وأخيرا تكون مرحلة المدنية مطابقة لواقع المجتمعات التي تستند إلى الدولة بمؤسساتها وطبقاتها المختلفة.

ومن أكثر مواقف مورغان المتعصبة إصراره على أن العشائر المعتمدة على نسب الأم سبقت في ظهورها العشائر التي اعتمدت على نسب الأب. فقد خلق الموقف جدلا غير مجد في الأوساط الأنتروبولوجية وقد وقف بعض الكتاب موقفا معارضا وطرحوا نظرية معاكسة تقول بأسبقية نسب الأب على نسب الأم. والمعروف اليوم أن الطرفين مخطئان لبعدهما عن الحقيقة التاريخية. فقواعد النسب كما نفهمها اليوم هي نتيجة أنماط الإقامة القرابية المبتدئة بالأسرة، وأن هذه الأنماط تخضع للظروف التقنية البيئية والتقنية الاقتصادية المحلية. وقد نلاحظ اختلاف نظم النسب لدى جماعات تتماثل في مستوياتها التقنية ومعدلات كفاءاتها الإنتاجية. كما لا يعكس نظام الأم مكانة المرأة لأن المجتمعات التي تستخدم هذا النسب تعطي للخال منزلة الزعامة بين جماعة النسب بدلا من الأم.

ونتيجة للأخطاء التي وقع فيها مورغان طرحت مخططات تطورية أخرى مثل مخطط باخوفن ومخطط هنري

مين ومخطط ماكلفن إلى جانب نظرية تايلور الأرواحية ونظرية جيمس فريزر عن تطور الفكر البشري.

5)-وصفوة القول أن مخطط مورغان والمخططات التطورية الأخرى تمثل محاولات علمية جادة لتفسير الثقافات والمجتمعات البشرية وإن ظلت أحيانا كثيرة مجرد تخمينات لا تستند إلى الواقع والأدلة العلمية المتينة

النص 13: التطور الأحادي الخط

الدراسات الأكثر حداثة حول الحالة البدائية للجنس البشري تنزع إلى البرهنة على أن الإنسانية بدأت طريقها من أدنى السلم، وأنها عبرت الطريق من الحالة الهمجية إلى الحضارة، عبر التراكم البطيء للمعرفة التجريبية.

مثلما أنه المؤكد أن بعض أقسام الأسرة البشرية عاشت في الحالة الهمجية، وأقسام أخرى في الحالة البربرية وأقسام أخرى أيضا في الحالة المتحضرة، يبدو من اليقيني أيضا أن تقدما طبيعيا وضروريا وصل هذه الحالات المختلفة بعضها ببعض. كل فروع الأسرة الإنسانية عرفت عبر مسارها التاريخي هذا التقدم الذي قادها إلى الحالة التي بلغها كل قسم على التوالي.

في الصفحات التالية سنحاول تبني حجج جديدة عن خشونة الحالة البدائية للإنسانية، عن التطور التدريجي للقدرات العقلية والأخلاقية للإنسان خلال تجربته وكفاحه الطويل من أجل تجاوز العوائق التي اعترضت تقدمه على الطريق الذي قاده إلى الحضارة.

إذا كنا نصعد نحو العصور البدائية للإنسانية على طول مختلف الطرق التي وجهت التقدم، ونحلل الواحدة بعد الأخرى، على الترتيب الذي ظهرت فيه الاختراعات والاكتشافات من جهة، والمؤسسات من جهة أخرى، سنرى أن الأولى تتعاقب بطريقة تدريجية بينما الثانية تتطور إحداها انطلاقا من الأخرى. فبينما الأولى كانت متصلة إلى حد ما بشكل مباشر بعضها ببعض فالثانية تطورت انطلاقا من بعض المبادئ الأولية للفكر.

المؤسسات المعاصرة تغوص جذورها في حالة البربرية، هذه الجذور ذاتها انبعثت من المرحلة السابقة مرحلة الحالة الهمجية.

أبحاثنا إذن تتبع طريقتين مستقلتين، إحداهما تمر بالاختراعات والاكتشافات، والأخرى بالمؤسسات البدائية. باكتساب معارف كهذه، يمكننا أن نأمل في إبراز المراحل الرئيسية للتطور الإنساني.

لقد أثبتنا بصفة قاطعة الأصول القديمة للإنسانية على الأرض. إننا نعرف الآن أن الإنسان عاش في أوربا في العصر الجليدي، هذه المعرفة تعدل ماديا الآراء التي حكمت العلاقات بين الهمجيين والبرابرة، وبين هؤلاء جميعا والإنسان المتحضر/ المتحضرين، يمكننا الآن أن نكون على يقين بحجج مقنعة أن الهمجية سبقت البربرية في كل القبائل الإنسانية، وبالمثل نعرف أن البربرية سبقت الحضارة، إن التاريخ البشري واحد في أصله، وواحد في تجربته وواحد في تطوره.

مورغان

La société archaïque Edition Anthropos, Paris, 1970, p 6-7

أ–فهم النص:

1-تفكيك النص

– مرور الإنسانية من الحالة الهمجية إلى الحضارة عبر التراكم البطيء للمعرفة التجريبية.

– أقسام الأسرة توزعت بين المراحل أو الحالات الثلاث: الحالة الهمجية والحالة البربرية والحالة المتحضرة. وهذه الحالات الثلاث تطورت تطورا منفصلا فيما بينها. ثم إن أقسام الأسرة الإنسانية كلها عرفت عبر مسارها التاريخي هذا التقدم المتصل.

– تطورت القدرات العقلية والأخلاقية للإنسان خلال تجربته وكفاحه الطويل من أجل تجاوز العوائق التي اعترضت تقدمه على الطريق الذي قاده إلى الحضارة.

– اختلاف طريقة التقدم التي وجهت الاختراعات والاكتشافات عن تلك التي وجهت المؤسسات. فالاختراعات والاكتشافات تطورت في شكل سلسلة متقطعة باعتبار أنها لا تتطور إحداها انطلاقا من الأخرى ولكنها تظهر بالتدريج ولكن المؤسسات (الأسرة، الحكومة، الملكية) كسلسلة متصلة وتتطور من شكل إلى آخر أو من حالة إلى أخرى في تواصل تاريخي، هكذا فالمؤسسات المعاصرة ترجع جذورها إلى الحالة البربرية التي بدورها تعود جذورها إلى الحالة الهمجية.

– الأبحاث التي أجراها مورغان تتبع طريقتين مستقلين إحداهما تمر بالاختراعات والاكتشافات ، والأخرى بالمؤسسات البدائية.

– حالة الهمجية سابقة على حالة البربرية التي تعقبها حالة الحضارة في كل القبائل الإنسانية.

- التاريخ البشري واحد في أصله وواحد في تجربته، وواحد في تطوره.

2-الكلمات المفتاحية: التاريخ البشري- واحد في أصله وواحد في تجربته، وواحد في تطوره

3-الفكرة العامة: تطور التاريخ البشري في شكل أحادي من الهمجية إلى البربرية إلى الحضارة والعبارة الدالة على هذه الفكرة قول مورغان:"إن التاريخ البشري واحد في أصله، وواحد في تجربته وواحد في تطوره".

4-**الإشكال:**ما هو شكل تطور التاريخ البشري؟

ب-المقالة

1)-لقد شاع لدى أنتروبولوجيي القرن التاسع عشر التطوريين تحت تأثير داروين وكذا ظروف هذا القرن السياسية والاقتصادية تصور مخططات تطورية، وربما كان أشهرها مخطط مورغان، فكيف تطورت البشرية؟ وما هو شكل هذا التطور؟

2)- تطور التاريخ البشري في شكل أحادي من الهمجية إلى البربرية إلى الحضارة والعبارة الدالة على هذه الفكرة قول مورغان: "إن التاريخ البشري واحد في أصله، وواحد في تجربته وواحد في تطوره".

3)-التطور الأحادي الخط يبدأ بحالة الهمجية التي تعقبها حالة البربرية لنصل إلى حالة الحضارة وما يثبت هذا التعاقب هو أقسام الأسرة البشرية التي توزعت بين هذه الحالات الثلاث.

ثم إن القدرات العقلية والأخلاقية للإنسان تطورت هي أيضا خلال تجربته وكفاحه الطويل من أجل تجاوز العوائق التي اعترضت تقدمه على الطريق الذي قاده إلى الحضارة.

لكن التقدم الذي عرفته الاختراعات والاكتشافات يختلف في طريقته عن التقدم الذي عرفته المؤسسات فالاختراعات والاكتشافات تطورت في شكل سلسلة متقطعة باعتبار أنها لا تتطور إحداها انطلاقا من الأخرى، ولكنها تظهر بالتدريج، غير أن المؤسسات (الأسرة، الحكومة، الملكية) تتجلى كسلسلة متصلة وتتطور من شكل إلى آخر أو من حالة إلى أخرى في تواصل تاريخي. هكذا فالمؤسسات المعاصرة ترجع جذورها إلى الحالة البربرية التي بدورها تعود جذورها هذه إلى الحالة الهمجية. ولذلك فإن الأبحاث التي أجراها مورغان تتبع طريقين مستقلين إحداهما تمر بالاختراعات والاكتشافات، والأخرى بالمؤسسات البدائية.

4) وهكذا فالتطور الذي رسم مخططه مورغان يتميز بكونه أحادي الخط unilinéaire وغائي. إنه يقتضي ضرورة لازمة تدفع كل المجتمعات على طريق ثابت. هكذا فإن كل المجتمعات تمر بالمراحل الثلاث، وإن تخلفت بعضها ولم تصل إلى حالة الحضارة فذلك راجع إلى عوائق البيئة، والمسلمة التي يقوم عليها هذا المخطط التطوري هي قدرة العقل البشري في أي زمان ومكان على الاختراع.

ولكن هذا التطور الأحادي الخط لم يقبل به الكثير من الأنتروبولوجيين الذين ذهبوا إلى القول بأن الشعوب لم تتقدم أبدا بطريقة موحدة في مختلف أوجه ثقافتها. كما لم تمر جميع المجتمعات بنفس المراحل. فكل مجتمع يتبع تطوره الخاص. ولذلك بدلا من الحديث عن تطور أحادي الخط نتكلم عن تطور متعدد الخطوط، وهذا ما قالت به التطورية الجديدة أو الإيكولوجيا الثقافية. فالتطور حسب هذه المدرسة لن يكون إلا جمعا أو متعدد الخطوط بالنظر إلى مختلف إمكانيات استخدام البيئة الخاصة بالإرث الثقافي والتقني للمجتمعات، واختلاف الأنظمة الإيكولوجية في العالم. هكذا فإن ستيوارد يفترض وجود خطوط تطورية ممكنة بقدر ما هنالك من أنماط إيكولوجية. إن ستيوارد يدافع عن أطروحة تطورية متعددة الخطوط، والشيء الذي جهد في البرهنة عليه هو وجود تكرارات منتظمة في تطور المجتمعات التي تكون أمام شروط إيكولوجية متشابهة.

ومسلمة القدرة على الاختراع بالنسبة لجميع الشعوب ثم نقدها من قبل الانتشاريين الذين يرون أن الشعوب في أغلبها عاجزة عن الاختراع ولذلك فثقافاتها تتطور عن طريق الاستعارة.

ولكن التطور في الواقع هو أحادي الخط ومتعدد الخطوط Multilinéaire. فهو أحادي الخط على المستوى الكلي والعام، أي على مستوى حيث يمكن التعبير عن شروط تطور المجتمع بنفس العبارات. ومتعدد الخطوط أو خاص على مستوى الخصوصيات والشروط الخاصة بكل مجتمع.

5)-وهكذا فإن التجربة الإنسانية لم تقطع سبلا متماثلة وأن التطور يتميز بالاختلاف وليس بالتوازي أو التماثل.

النص 14: حقيقة السحر

إذا حللنا مبادئ الفكر التي يقوم عليها السحر فإنه يحتمل أن نجدها تنحصر في مبدأين اثنين: الأول، هو أن الشبيه ينتج الشبيه أي أن المعلول يشبه علته، والثاني هو أن الأشياء التي كانت متصلة بعضها في وقت

ما تستمر في التأثير بعضها في بعض من بعيد بعد أن تنفصل فيزيقيا. ويمكن أن نسمي المبدأ لأول "قانون التشابه" وأن نسمي المبدأ الثاني "قانون الاتصال" أو "التلامس". ومن المبدأ الأول، أي قانون التشابه يستنتج الساحر أن في استطاعته تحقيق الأهداف والنتائج التي يريدها عن طريق محاكاتها أو تقليدها. ومن المبدأ الثاني يستنتج أن كل ما يفعله بالنسبة لأي شيء مادي سوف يؤثر تأثيرا مماثلا على الشخص الذي كان هذا الشيء متصلا به في وقت من الأوقات سواء أكان يؤلف جزءا من جسمه أو لا يؤلف. وعلى ذلك يمكن أن نسمي التعاويذ والطلاسم التي تقوم على قانون التشابه بالسحر التشاكلي أو سحر المحاكاة، بينما نسمي تلك التي تستند إلى قانون الاتصال أو التلامس بالسحر الاتصالي. وقد تكون كلمة "تشاكلي" أفضل من غيرها في تحديد الفرع الأول من فرعي السحر، وذلك لأن كلمة "محاكاة" أو "تقليد" توحي- إن لم تكن تعني بالفعل- بوجود قوة عاقلة تمارس عمدا عملية المحاكاة أو التقليد، وهذا يؤدي إلى تضييق مجال السحر إلى حد كبير جدا فالساحر يعتقد بطريقة ضمنية أن المبادئ التي يستخدمها في ممارسة فنونه هي ذاتها المبادئ التي تنظم عمليات الطبيعة الجامدة أو غير الحية. وهذا معناها أنه يسلم منذ البداية بأن قانوني التشابه والاتصال يصدقان على كل شيء وليس على السلوك الإنساني فقط. وباختصار فإن السحر نسق كاذب أو زائف للقانون الطبيعي مثلما هو موجه مضلل للسلوك: إنه علم كاذب زائف بقدر ما هو فن عقيم. فإذا نظرنا إليه على أنه نسق للقانون الطبيعي، أي تقرير للقواعد التي تتحكم في تتابع الأحداث أنه مجموعة من القواعد والتعاليم التي يتبعها الناس في تحديد أهدافهم فإنه يمكن حينذاك تسميته بالسحر العملي. ولكن يجب أن نأخذ في الاعتبار في الوقت ذاتها أن الساحر البدائي لا يعرف سوى الجانب العملي من السحر وأنه لا يحلل أبدا العمليات الذهنية التي تقوم عليها أفعاله وممارساته، كما أنه لا يشغل نفسه بالتأمل والتفكير في المبادئ المجردة التي تنطوي عليها تصرفاته. فالمنطق بالنسبة له- كما هو بالنسبة لمعظم الناس- أمر ضمني وليس أمرا بينا صريحا: بمعنى أنه يفكر تماما مثلما يهضم طعامه دون أن يدري شيئا على الإطلاق عن العمليات الذهنية أو الفسيولوجية التي تعتبر أساسا لهذين النوعين من النشاط. وعلى الجملة، فإن السحر بالنسبة له هو دائما نوع من الفن لا العلم. بل إن فكرة العلم ذاتها لا وجود لها في ذهنه الكليل المتخلف. إن تتبع تسلسل الفكر الذي يكمن وراء أفعال الساحر وممارساته هو من عمل العقل المتفلسف الذي يستطيع التمييز والفصل بين الخيوط القليلة البسيطة التي تتألف منها تلك

الشبكة المعقدة المتداخلة واستخلاص المبادئ المجردة من تطبيقاتها المادية الملموسة، وبالتالي إدراك العلم الزائف وراء الفن الفاشل العقيم.

ولو صح هذا التحليل لمنطق الساحر فإن المبدأين الأساسين اللذين يعتمد عليه سوف يظهر على أنهما مجرد طريقتين مختلفتين لاستخدام تداعي الأفكار استخداما خاطئا فالسحر التشاكلي يقوم على تداعي الأفكار عن طريق التشابه، بينما السحر الاتصالي يقوم على تداعي الأفكار عن طريق التجاور أو التلامس: السحر التشاكلي يقع في خطأ افتراض أن الأشياء المتشابهة متطابقة تماما، والسحر الاتصالي يقع في خطأ افتراض أن الأشياء التي كانت متلامسة تظل متصلة باستمرار...

وقد يمكن فهم فرعي السحر التشاكلي و الاتصالي بطريقة أجدى وأفضل إذا أطلقنا عليهما تسمية واحدة شاملة وعامة مثل السحر التعاطفي، نظرا لأن الاثنين يفترضان إمكان تأثير الأشياء بعضها في بعض من بعيد عن طريق نوع من التعاطف الخفي، بحيث ينتقل ذلك التأثير من شيء لآخر خلال ما يمكن تصوره على أنه نوع من الأثير الشفاف. ولا يختلف الأمر هنا عما يسلم به العلم الحديث من أجل غرض مماثل تماما وهو تفسير كيفية تأثير الأشياء فيزيقيا بعضها في بعض خلال الفضاء الذي يبدو خاليا.

وسوف نوضح عن طريق الأمثلة كلا من هذين الفرعين الكبيرين للسحر التعاطفي مبتدئين بالسحر التشاكلي. ربما كان أكثر صور استخدام مبدأ التشابه" الشبيه ينتج الشبيه" شيوعا وانتشارا هي المحاولات التي يقوم بها كثير من الناس في مختلف العصور لإلحاق الأذى أو الدمار بأعدائهم عن طريق إيذاء أو تدمير صورهم، اعتقادا منهم أن ما يلحق بالصورة من شر وضرر يلحق بصاحبها، وأنه حين يتم تدمير الصورة يموت الأصل بالضرورة.

وربما كان أشهر مثل للسحر الاتصالي هو التعاطف السحري الذي يفترض وجوده بين الإنسان وأجزاء جسمه كالشعر والأظافر حتى بعد أن تنفصل هذه الأجزاء عنه بحيث أن وقوع شعر شخص ما أو أظافره في يد شخص آخر يجعله خاضعا لإرادته مهما بعدت المسافة بينهما."

جيمس فريزر

الغصن الذهبي، تر. أحمد أبو زيد وآخرون، ج1

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،1971

ص104-109و181.

أ–التعريف بصاحب النص:

يمثل موت جيمس فريزر James George Frazer نهاية مرحلة من أهم المراحل التي مر بها التفكير الأنتروبولوجي النظري وأخصبها، على الرغم من كل ما يوجه إليها الآن من انتقادات، ونعني بها مرحلة التفسير التطوري الذي طبع كل التفكير العلمي في القرن التاسع عشر والذي تأثر تأثرًا واضحا بكتابات داروين واهتمامه بالبحث عن أصل الأنواع. وعلى الرغم من أن فريزر عاش ما يقرب من نصف حياته (ولد عام 1854 وفات عام 1941) في القرن العشرين فإنه يعتبر بشخصيته وثقافته العريضة المتنوعة وأسلوب تفكيره ومنهج كتابته أبنا للقرن التاسع عشر، لدرجة أن الكثيرين من مؤرخي الفكر الاجتماعي والأنتروبولوجي يشيرون إليه على أنه من مفكري ذلك القرن، ويعتبرونه امتدادًا لتفكير تايلور ومورغان وغيرهما من أعلام التفكير الأنتروبولوجي القديم. ولقد كان التيار الفكري السائد بين هؤلاء الكتاب والعلماء يقوم أساسا على الإيمان بوحدة المعرفة الإنسانية وتطورها في مراحل ثابتة معلومة واضحة المعالم. ومن هنا كان هؤلاء العلماء يحاولون– من ناحية– الجمع بقدر الإمكان بين مختلف فروع العلم والمعرفة وأن يوفقوا بين العلوم الطبيعية (كالفيزياء والبيولوجيا) والدراسات الإنسانية بالمعنى الواسع للكلمة الذي يدخل فيه إلى جانب الآداب الكلاسيكية والشعر والتاريخ والفلسفة وما إليها الدراسات الاجتماعية المتعارف عليها. ومن هنا أيضا كان هؤلاء العلماء يحاولون– من الناحية الأخرى– فهم الحضارات القديمة عن طريق مقارنتها بالثقافات التي كانت سائدة في مجتمعات القرن التاسع عشر وخاصة لدى الشعوب المختلفة التي يطلق عليها بصفة عامة اسم "الشعوب البدائية" أو "الهمجية" حسب تعبير فريزر، على زغم أن تلك الشعوب تمثل المراحل الأولى والمبكرة التي مرت بها الحضارة الإنسانية في تاريخها الطويل. وقد ظهر هذان الاتجاهان في كل كتابات فريزر وبخاصة في الغصن الذهبي. فالكتاب في أصله محاولة لفهم وتفسير أسطورة بسيطة عن الإلهة ديانا في نيمي Nemi بجنوب إيطاليا، ولكن البحث لم يلبث أن تفرع وتشعب في كل واد وتناول كثيرا من الموضوعات في مختلف الثقافات والمجتمعات والعصور حتى خرج الكتاب في آخر الأمر في إثني عشر مجلدًا ضخما. لقد خضع فريزر في كتابه المذكور إلى مؤثرات أسهمت في تشكيل فكره وتوجيه اهتماماته وجهة معينة بالذات وتحديد المنهج الذي يتبعه في البحث والدراسة والكتابة.

وأول هذه المؤثرات وأهمها التي لقيت مزيدًا من التعضيد والتوكيد فيما بعد من الظروف التي أحاطت بحياته العلمية هو نشأته الأولى الديني الذي كان يطبع الحياة العائلية اليومية ويسيطر عليها. فقد ولد فريزر لأبوين

متدينين إلى حد كبير، وكانا من أتباع الكنيسة الأسكتلندية ومن أنصار المذهب الكالفي ومن المتمسكين بأصول الدين وتعاليمه وحرفيته، بحيث أن حياة البيت اليومية كانت تدور إلى حد كبير حول العبادة والقراءة في الكتاب المقدس، بل إن معظم النشاط في أيام الآحاد ذاتها لا يتعدى الذهاب إلى الكنيسة. وقد أدى ذلك إلى توجيه اهتمام فريزر إلى الكتاب المقدس والرغبة في دراسته دراسة معمقة. واستمر هذا الاهتمام حيا في نفسه طيلة حياته. لدرجة أنه درس اللغة الأرامية ليقرأ التوراة بها. ويتمثل هذا الاهتمام بجلاء لا في التأليف والكتب التي خصصها لدراسة بعض النواحي الهامة المتعلقة بالعهد القديم وأهمها كتابه الكبير عن الفولكلور في العهد القديم فحسب، بل أيضا في الإشارات الكثيرة إلى الكتاب المقدس التي تمتلئ بها كتبه الأخرى. ولكن من الإنصاف أن نذكر أنه على الرغم من كل هذا الاهتمام فإن فريزر لم يقبل الكتاب المقدس بحرفيته، بمعنى أنه لم يأخذ الأحداث التي وردت فيه على علاتها ولم ينظر إليه على أنه سجل تاريخي علمي، بل اعتبره نوعا من الأدب الراقي الذي يسهم إسهاما كبيرا في التسامي بالجنس البشري. إلا أن هذا لا يعني أيضا أن فريزر– برغم تشككه الدائم في صحة الأحداث الواردة فيه من الناحية التاريخية كان يقف موقف العداء الصريح من الدين مثلما فعل كثير من معاصريه من أمثال تايلور أو هربرت سبينسر. فقد تركت نشأته الدينية الأولى أثرًا عميقا في نفسه كان يمنعه من التهجم على الدين أو التمادي في إظهار معارضته لبعض تعاليمه. وقد أثرت هذه التنشئة في اختياره للجامعة التي يدرس بها، فقد فضل والده أن يلتحق بجامعة كمبريدج بدلا من جامعة أكسفورد التي كانت مسرحا في ذلك الحين لبعض الاتجاهات الدينية المتحررة التي كان الأب يراها اتجاهات مارقة وخشي أن يقع ابنه فريسة لها. وفي جامعة كومبريدج خضع فريزر بطبيعة الحال لتأثير تيارات علمية وثقافية من طابع معين كان لها دخل كبير في تحديد ملامح تفكيره. لقد خضع لتأثير قوي مستمر متنوع من بعض كبار الأساتذة في عهده، تمثل في توجيه اهتمامه نحو آفاق جديدة من العلم والمعرفة مما كان أثره لا في تنوع معلوماته وكثرتها فحسب بل أيضا في شمول نظرته إلى الكون العالم والإنسان والمجتمع والثقافة الإنسانية. فلقد اتصل في جلاسكو التي درس بها أولا بثلاثة من كبار العلماء ترك كل منهم طابعه الخاص في حياته وتكوينه الذهني والعلمي. وأول هؤلاء الثلاثة ج .ج. رامساي الذي أفلح في أن يثير فيه اهتماما دائما وعميقا بالدراسات الكلاسيكية. وقد بدا هذا التأثير واضحا في كتابه الغصن الذهبي الذي يكشف عن مدى إحاطته الشاملة العميقة بالآداب الكلاسيكية.

وثاني هؤلاء الأساتذة الذين أثروا في منهج تفكيره وفي اتجاهه العام جون فايش J. weich أستاذ المنطق

والميتافيزيقا في جلاسكو الذي تعلم منه فريزر طريقة عرض أفكاره بوضوح مهما تكن درجة التعقيد والتشعب التي بلغتها الموضوعات التي يعالجها مع الكتابة في الوقت ذاته بأسلوب رصين محكم يقوم أساسا على انتقاء اللفظ الجزل والترفع عن الأساليب والعبارات الشائعة الضحلة.

أما الأستاذ الثالث الذي تأثر به منذ عهد تلمذته الأولى بجامعة كلاسكو فهو لورد كلفن عالم الفيزياء التي كانت تعرف في ذلك الحين باسم الفلسفة الطبيعية. وقد استمد منه فريزر قوة الإيمان بوجود نظام عقلي ومعقول بحكم الطبيعة ويسيطر على أحداثها، وأن الكون يخضع لمجموعة من القوانين الطبيعية المطلقة الثابتة التي لا تتغير والتي يمكن التعبير عنها في صيغ رياضية دقيقة ومضبوطة. وقد لازمته هذه الفكرة في كل كتاباته وكانت هي الأساس الذي يني عليه نظريته المشهورة عن السحر والدين والعلم والقوانين التي تحكم عمليات السحر والعلم على السواء. وكثيرًا ما يستخدم فريزر في كتاباته مصطلح "القانون الطبيعي" ليعني به هذه المبادئ الثابتة التي تسيطر على الكون بكل ظواهره وأحداثه.

إن تأثير هؤلاء الأساتذة جميعا تجلى في اتساع أفق تفكيره وشمول نظرته إلى المعرفة الإنسانية بحيث جمع بين الفيزياء والبيولوجيا وغيرهما من العلوم الطبيعية من ناحية والآداب الكلاسيكية واللغات القديمة (اللاتينية) والحديثة من الناحية الأخرى ثم أضاف إلى هذا كله في مرحلة تالية اهتماماته بالدراسات الاجتماعية والأنتروبولوجية التي يدين بالفضل فيها إلى اتصاله بروبرتسون سميت R. Smith حين التحق بجامعة كمبريدج.

وعلى أية حال فإن اتصاله بروبرتسون سميت كان هو العامل الحاسم في توجيه فريزر نحو الأنتروبولوجيا ونحو الاهتمام بأشكال الحياة التقليدية وبالشعوب المختلفة التي يجب أن يطلق عليها في كتاباته اسم الشعوب الهمجية. وكان سميت يهتم بنوع خاص بدراسة تطور الفكر الديني والشعائر الدينية وتحليلها في ضوء الظروف الاجتماعية العامة التي نشأت فيها. وبذلك يمكن القول أن ر. سميت وضع في بريطانيا أسس ما يمكن تسميته بالأنتروبولوجيا الدينية. تولى فريزر الأستاذية بجامعة ليفربول عام 1909. وقد اتصل بكتابات العالم البريطاني إدوارد تايلور وبخاصة كتابه الفذ "الثقافة البدائية" فمن ر. سميت وتايلور بدأ اتجاهه العام يتبلور نحو دراسة ثقافة الإنسان الهمجي ودراسة الدين في عمومه والدين البدائي والسحر بوجه خاص، وهو الموضوع الرئيس الذي يعالجه في كتابه "الغصن الذهبي". وتعتبر نظرية فريزر في الدين والسحر أهم نظرية في تفكيره كله على الرغم من الاعتراضات والانتقادات التي أثارتها.

وقد بدأ الاتجاه الأنتروبولوجي يغلب على كتابات فريزر منذ أن عهد إليه ر. سميت بكتابة مقالين لدائرة المعارف البريطانية عن "التابو" و"الطوطمية" وهما موضوعان كانا يشغلان بال كثير من علماء القرن التاسع عشر سواء علماء الأنتروبولوجيا في بريطانيا وأمريكا من أمثال تايلور ومورغان أو علماء الاجتماع في فرنسا بخاصة إميل دوركايم الذي عالج الموضوعين في أكثر من مقال له بالإضافة إلى الاهتمام الواضح الذي أبداه بالنظام الطوطمي وهو يدرس الدين عن الأستراليين الأصليين في كتابه "الصور الولية للحياة الدينية". ومنذ نشر مقاليه أخذ فريزر يعالج في كتاباته مقالاته موضوع الأصول الأولى للأديان. وتعتبر طبيعة الحياة التي عاشها فريزر في كمبريدج والظروف التي أحاطت به والتسهيلات التي قدمتها له هذه الجامعة كلها مسؤولة إلى حد كبير عن الإنجازات الهائلة التي حققها. فقد انقطع فريزر تماما إلى الدراسة والبحث والتحصيل لسنوات طويلة جدًا في مكتبة الجامعة وأن يشبع رغبته في الإطلاع الواسع المتشعب العميق. كما استفاد فريزر من مكتبة والده.

وليس من شك في أن ذلك الانقطاع للدراسة والتحصيل هو الذي هيأ له الفرصة لتأليف كل هذه المصنفات الضخمة التي تملأ عناوينها وحدها أكثر من أربعين صفحة، ومعظم هذه المصنفات يتألف من عدة مجلدات.

على الرغم من أهمية المؤثرات المذكورة في تكوين فكن فريزر وتوجيه حياته العلمية وصياغة آرائه وأفكاره فإنها كلها مؤثرات شخصية بحتة، بمعنى أنها أثرت فيه نتيجة لاتصالاته الخاصة بأشخاص وعلماء معينين بالذات أو نتيجة للظروف الخاصة التي أحاطت به، سواء كانت هذه الظروف ظروفا عائلية أو ظروفا تتعلق بفترة الدراسة الجامعية وما شابه ذلك. ولكن كان هناك إلى جانب هذا كله بعض عوامل أخرى ذات طبيعة عامة وأكثر شمولا لعبت دورًا أساسيا في تحديد موقفه من المعرفة الإنسانية بعامة ومن الأنتروبولوجيا بخاصة وفرضت عليه اتباع منهج معين في دراساته وكتاباته، ونعني بذلك المناخ الفكري العام الذي كان يسود القرن التاسع عشر والاتجاهات الفكرية البارزة حينذاك. وقد كان فريزر نتاجا حقيقيا للقرن التاسع عشر، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معا. ففي كتاباته تظهر كل الملامح الرئيسية التي تميز ذلك القرن عن غيره من فترات تاريخ الفكر البشري وتاريخ الفكر الاجتماعي والأنتروبولوجي بالذات. وهي الملامح التي تتعلق على الخصوص بالتفكير التطوري الذي يعتبر السمة الأساسية لذلك العصر.

وليس من شك في أن ظهور كتاب داروين عن " أصل الأنواع" كان من أهم العوامل التي دفعت

علماء القرن التاسع عشر إلى إتباع المنهج التطوري. فقد ظهرت إثر ذلك كتب كثيرة تبحث في أصل الحضارة أو أصل القانون أو أصل اللغة أو أصل الفقه أو أصل العائلة وهكذا. وقد افترضت كل هذه الكتب والدراسات وجود مراحل معينة بالذات مرت بها الحياة والنظم الاجتماعية في تطورها بحيث أن كل مرحلة من هذه المراحل تعتبر أبسط من المرحلة اللاحقة لها وممهدة لظهورها.

ولكن من الخطأ القول إن كتاب داروين كان وحده المسؤول عن ذلك الاتجاه التطوري الذي سيطر على الدراسات الإنسانية المختلفة. فالظروف والأوضاع العامة السائدة في أوربا في ذلك الوقت كانت تدفع دفعا إلى السير في ذلك التيار. فالمعروف مثلا أن القرن التاسع عشر هو عصر التصنيع، وعلى الأصح العصر الذي شهد الثورة الصناعية في أوجها وتحول المجتمع الأوروبي فيه من أنماط الحياة الاقتصادية التقليدية إلى الأنماط الصناعية، وهي مراحل أكثر رقيا وتقدما. كذلك كان القرن التاسع عشر هو عصر الكشف الجغرافي وعصر الاستعمار وبالتالي بداية الاحتكاك القوى المستمر بالشعوب الأخرى المختلفة أو البدائية. وقد أدى ذلك إلى الاهتمام بمقارنة أنماط الحياة الاجتماعية وأشكال التجمع الإنساني ومحاولة تصنيفها وترتيبها في سلسلة واحدة تندرج من البسيط إلى المعقد بحيث تنتهي إلى المجتمعات الغربية التي كان علماء ذلك القرن يفترضون أن نظمها ونقيمها تمثل قمة التطور الإنساني وأعلى ما وصلت إليه الإنسانية في تاريخها الطويل.

ولم يشذ فريزر بطبيعة الحال عن هذا الاتجاه العام. وكل كتاباته وبخاصة كتاب "الغصن الذهبي" ونظريته في السحر والدين تنهج النهج التطوري. وإن لم يكن فريزر قد وضع نظرية ونسقا متكاملا وواضحا عن المراحل التي يمر بها الإنسان بنفس الدقة والوضوح اللذين نجدهما عند غيره من علماء عصره التطوريين من أمثال مورغان وحتى تايلور الذي لا يرتفع إلى مستوى مورغان في هذا الصدد. بل إنه يمكن القول بوجه عام إن سيطرة التفكير التطوري في ذلك الوقت بالإضافة إلى تأثير ر. سميت يرجع إليهما أكبر الفضل في اهتمام فريزر بدراسة كل ما هو بدائي وبالتالي عنايته بدراسة المعتقدات والعادات والممارسات والشعائر الدينية والسحرية عند البدائيين أو الهمجيين أو المتوحشين كما كان يسميهم. هو وغيره من علماء عصره، وذلك على اعتبار أن دراسة الإنسان البدائي هي المدخل الطبيعي لفهم الحضارة الإنسانية في عمومها من ناحية وفهم الحضارة الحديثة المعقدة من ناحية أخرى. فلقد كان فريزر يهتم في أعماق كتاباته بمأساة الوجود الإنساني، وإذن فلم يكن ثمة يد من أن يتتبع هذه المأساة من جذورها ومن أن يبدأ من أبسط أشكالها وهو

في الوقت ذاته أروع هذه الأشكال.

ولقد كان فريزر مثل علماء وعصره يهم بالاختلافات العميقة القائمة بالفعل بين الأجناس والمجتمعات البشرية. فكل المجتمعات تتقدم من البسيط إلى المعقد وإن لم يكن ذلك التقدم بدرجة واحدة أو بسرعة واحدة. وإذا كان من الصعب التعرف على مراحل التطور بطريق مباشر، وذلك لأن بعض هذه المراحل موغل في القدم. ولذا فإن الوسيلة الوحيدة التي كان يمكن الاعتماد عليها حينذاك لتحديد مراحل التطور ومظاهره وأشكاله هي الاستنباط عن طريق ما يعرف باسم الرواسب أو البقايا وهي السمات الثقافية التي تلكأت في سيرها وتخلفت عن ركب التطور أو على الأقل لم تتطور بنفس السرعة التي تطورت بها بقية السمات والنظم، وأصبحت نتيجة لذلك غريبة إلى حد كبير عن الحياة الاجتماعية الجديدة في مجملها ولم يَعد وجودها يتلاءم مع بقية النظم السائدة في ذلك المجتمع كما لم يعد لها وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية. وتتمثل هذه المخلفات أو الرواسب في بعض العادات التي يمارسها المجتمع المتحضر دون أن يدرك لوجودها سببا، كما يتمسك بها الناس دون أن يعرفوا معناها الأصلي الذي نسوه تماما. كذلك تتمثل هذه الرواسب في نفس النظم الاجتماعية والأنماط الثقافية السائدة في المجتمعات البدائية على اعتبار أن هذه المجتمعات تمثل مراحل سابقة في تاريخ المجتمع الإنساني ككل.

كما التجأ العلماء إلى وسيلة أخرى لا تقل سواء عن الاعتماد على الرواسب الثقافية ألا وهي التاريخ الظني أو التاريخ التخميني الذي كان الباحث بمقتضاه يتصور وجود أحداث لم يقم الدليل على حدوثها بالفعل في الماضي وذلك حتى تظهر بطريقة ما في صورة منطقية محكمة.

والحقيقة أن فريزر لم يتبع مثل الأنتروبولوجيين التطوريين الآخرين منهجا واضح المعالم ولم يحدد تعريفا للرواسب. ولذلك فإن الجانب النظري يعتبر من أضعف النواحي في كتاباته. ولذلك ينظر علماء اليوم إلى تلك الكتابات بشيء من الانتقاص من قيمتها وتأثيرها. ففريزر فاق علماء عصره في الإطناب في الكتابة وذكر التفاصيل ولذلك تضخمت كتبه إلى درجة كبيرة.

بالنسبة لكتاب فريزر "الغصن الذهبي" وهو أهم كتبه فقد تباينت حوله الآراء. فإليوت سميت الانتشاري ينعته بأنه مجرد "هراء علمي" أما مالينوفسكي فإنه يصفه بأنه إحدى الملاحم الإنسانية العظيمة.

إن الغصن الذهبي أثر تأثيرا قويا في الأنتروبولوجيا البريطانية في بداية القرن العشرين وذلك على الرغم من كل ما يثيره الأنتروبولوجيون المحدثون ضده من اعتراضات وانتقادات. ولكن هؤلاء العلماء جميعا

تأثروا بدرجات مختلفة بنظرية فريزر عن النظام الطوطمي بالذات وهي نظرية لا يزال لها بعض الاعتبار، كما أن المنهج الذي اتبعه في كتاباته ظل لفترة طويلة يعتبر مثالا للمنهج المقارن.

وكتاب فريزر الغصن الذهبي موضوعه الرئيس أسطورة قديمة مؤداها أن كاهن الإلهة ديانا في نيمي- وهو في الوقت نفسه ملك الغابة التي تسكنها الآلهة- لا يصل إلى مكانته السامية إلا إذا تمكن من قتل الكاهن الملك الذي يحتل تلك المكانة بالفعل واستولى منه عنوة على السلطة بنوعيها سلطة الملك وسلطة الكهنوت، وأنه قبل أن يفعل ذلك لا بد من أن يقطع غصنا معينا من شجرة معينة بالذات يعتقد بعض الكتاب أنه هو الغصن الذهبي الذي ورد ذكره في شعر فرجيل. فإذا ما تم له النصر على خصمه كان عليه أن يعمل ما استطاع للمحافظة على حياته هو ومنصبه وأن يدافع عنهما طيلة الوقت، فهو يدرك تماما أنه كما قتل سلفه فسوف يقتل بيد خلفه، فهذا مصير كل ملك كاهن وقدره.

ولكن الأسطورة المذكورة ليست إلا ذريعة يتذرع بها فريزر ليعرض رأيه في تطور الفكر البشري والمجتمع الإنساني، تمشيا مع التيار العام الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر. فالطابع العام للكتاب هو الطابع التطوري المقارن الذي يعتمد على جمع المعلومات والحقائق من جميع أنحاء العالم وفي كل الأزمان للتعرف على أوجه الشبه أو الاختلاف بينها. فهو في جوهره كتاب في الأنتروبولوجيا الثقافية التطورية[26].

ب-فهم النص

1-تفكيك النص

-مبادئ السحر تنحل إلى مبدأين اثنين هما:

الأول أن الشبيه ينتج الشبيه ويسمى بقانون التشابه والثاني هو أن الأشياء التي كانت متصلة بعضها ببعض في وقت ما تستمر في التأثير بعضها في بعض من بعيد بعد أن تنفصل فيزيقيا. ويسمى هذا المبدأ بقانون الاتصال. فالمبدأ الأول يقوم على المحاكاة والمبدأ الثاني على التأثير من بعيد.

-الطلاسم والتعاويذ التي تقوم على قانون التشابه تسمى بالسحر التشاكلي بينما تسمى تلك التي تستند إلى قانون الاتصال بالسحر الاتصالي.

-الساحر يعتقد ضمنيا أن المبادئ التي يستخدمها في سحره هي ذاتها المبادئ التي تنظم عمليات الطبيعة

---

[26]- ينظر: أحمد أبو زيد، **"المقدمة"** في جيمس فريزر، **الغصن الذهبي**، ترجمة بإشراف أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع، 1971.

الجامدة أو غير الحية. وهذا معناه أن القانونين يصدقان على كل شيء وليس على السلوك الإنساني فقط.

-السحر علم زائف وفن عقيم.

-إذا نظرنا إلى السحر على أنه نسق للقانون الطبيعي أي تقرير للقواعد التي تتحكم في تتابع الأحداث في العالم كله فإنه يمكن تسميته بالسحر النظري. وتسميه بالسحر العملي إذا نظرنا إليه على أنه مجموعة من القواعد والتعاليم التي تحقق أهدافا معينة.

-الساحر لا يعرف سوى السحر العملي ولا يحلل العمليات الذهنية التي تنطوي عليها تلك التصرفات.

-السحر بالنسبة للساحر هو دائما نوع من الفن لا العلم.

-المبدآن اللذان يقوم عليهما السحر هما تطبيق مختلف لاستخدام تداعب الأفكار استخداما خاطئا. فالخطأ الذي يرتكبه السحر التشاكلي هو الاعتقاد أن الأشياء المتشابهة متطابقة. والسحر الاتصالي يقع في خطأ افتراض أن الأشياء التي كانت متلامسة تظل متصلة باستمرار.

-يمكن إطلاق تسميه واحدة على كلا النوعين من السحر وهي السحر التعاطفي.

-المثال الذي يضرب عادة للسحر التشاكلي هي المحاولات التي يقوم بها كثير من الناس في مختلف العصور لإلحاق الأذى أو الدمار بأعدائهم عن طريق إيذاء أو تدمير صورهم، اعتقادا منهم أن ما يلحق بالصورة من شر وضرر يلحق يصاحبها وأنه حين يتم تدمير الصورة يموت الأصل بالضرورة.

والمثال المتعلق بالسحر الاتصالي هو استخدام أجزاء من الجسم كالشعر والأظافر للتأثير على إرادة صاحب هذه الأجزاء من بعيد.

2-الكلمات المفتاحية: السحر- العلم- الفن.

3-الفكرة العامة: حقيقة السحر يكمن في كونه علما زائفا وفنا عقيما.

4-الأشكال: ما هي حقيقة السحر؟

ج-المقالة

1)-إن تعريف السحر أمر يثير الجنون على عبارة أحد الكتاب، ولكن مع ذلك يمكن أن نخاطر بهذا التعريف لسوستال "من وجهة نظر خارجية، السحر هو مركب من المعتقدات والممارسات حسبها يمكن لأفراد مميزين هم السحرة التصرف في الأشياء بطريقة مختلفة عن الفعل الاعتيادي للناس الآخرين". وبغض

النظر عن صعوبة تعريف السحر فإنه شكل أحد الموضوعات المفضلة للأنتروبولوجيين وفريزر واحد منهم بل هو أشهر من قدم نظرية حوله، وحاول تفسيره والكشف عن حقيقته. فما هي حقيقته يا ترى؟

2)حقيقة السحر هي أنه علم زائف وفن عقيم.

3)للبرهنة على ذلك حللّ فريزر مبادئ الفكر التي يقوم عليها السحر وقد وجدها تنحصر في مبدأين اثنين هما: الأول مبدأ الشبيه ينتج الشبيه ويسمى بقانون التشابه والثاني هو أن الأشياء التي كانت متصلة بعضها ببعض في وقت ما تستمد في التأثير بعضها في بعض من بعيد أن تنفصل فيزيقيا. ويسمى هذا المبدأ بقانون الاتصال والمبدأ الأول يقدم على المحاكاة والمبدأ الثاني يقوم على التأثير من بعيد. والطلاسم والتعاويذ التي تقوم على قانون التشابه تسمى بالسحر التشاكلي بينما تسمى تلك التي تستند إلى قانون الاتصال بالسحر الاتصالي.

والساحر يعتقد ضمنيا أن المبادئ التي يستخدمها في سحره هي ذاتها المبادئ التي تنظم عمليات الطبيعة الجامدة وهذا معناه أن القانونين يصدقان على كل شيء وليس على السلوك الإنساني فقط، ومن ثم جاز وصف السحر بالعلم. ويمكن التمييز بين السحر النظري إذا نظرنا إليه على أنه نسق للقانون الطبيعي أي تقرير القواعد التي تتحكم في تتابع الأحداث في العالم كله. والسحر العملي إذا نظرنا إليه على أنه مجموعة من القواعد والتعاليم التي تحقق أهدافا معينة. والساحر لا يعرف سوى السحر العملي.

ولكن السحر بنوعيه التشاكلي والاتصالي هو تطبيق مختلف لاستخدام تداعي الأفكار استخداما خاطئا. فالخطأ الذي يرتكبه السحر التشاكلي هو الاعتقاد أن الأشياء المتشابهة متطابقة تماما. والسحر الاتصالي يقع في خطأ افتراض أن الأشياء التي كانت متلامسة تظل متصلة باستمرار.

وإذن هذا الاستخدام الخاطئ لتداعي الأفكار هو الذي يجعل السحر علما كاذبا أو زائفا وفنا عقيما. ويعطي فريزر أمثلة عن كلا النوعين من السحر. فالمثال الذي يضرب عادة للسحر التشاكلي هو تلك المحاولات التي يقوم بها الناس في مختلف العصور لإلحاق الأذى أو الدمار بأعدائهم عن طريق إيذاء أو تدمير صورهم، اعتقادا منهم أن ما يلحق بالصورة من شر وضرر يلحق بصاحبها وأنه حين يتم تدمير الصورة يموت الأصل بالضرورة.

والمثال المتعلق بالسحر الاتصالي هو استخدام أجزاء من الجسم كالشعر والأظافر للتأثير على إرادة صاحب هذه الأجزاء من بعيد.

4)-لقد قدم فريزر نظرية متكاملة في السحر فبين المبادئ التي يقوم عليها الفكر السحري وهي مبادئ تداعي الأفكار ولكن باستخدامها استخداما خاطئا. وقدم أمثلة عديدة من مناطق مختلفة عن السحر التشاكلي والسحر الاتصالي. ولذلك يعد فريزر أول من وقف على حقيقة السحر فبين أنه علم زائف وفن عقيم في الوقت نفسه. ونظرية السحر عند فريزر هي في الحقيقة نظريته في موقف الرجل البدائي من العالم ونظرته إليه، وهي نظرة تقوم على التجربة وعلى الملاحظة والخبرة الطويلة بظواهر الحياة وأحداثها وتقلبات الفصول، وكلها أسس هامة في قيام العلم والتفسير العلمي. ومن ثم كان الربط والتقريب بين السحر والعلم في كتاباته.

وتفسير السحر بالخطأ في تداعي الأفكار وترابطها يثير في الذهن ما ذهب إليه عالم الاجتماع الفرنسي ليفي- برول من أن العقلية البدائية عقلية سابقة على المنطق.

وقد جاءت دراسات أنتروبولوجيين آخرين في أعقاب فريزر مؤيدة للتمييز الذي أقامه بين السحر التشاكلي والسحر الاتصالي. فهذا إدموند دوطي الأنتروبولوجي الفرنسي في دراسته عن السحر والدين بشمال إفريقيا يسير في أعقاب فريزر ويأتي كتابه كله عرضا للتعاويذ والطلاسم التي لا تخرج في الغالب عن النوعين المذكورين.

ولكن هل كل الطلاسم والتعاويذ والطقوس السحرية تنحل إلى المبدأين المذكورين؟ في الواقع إن هناك طلاسم وتعاويذ تخرج عن المبدأين المذكورين، وهي تلك التي تتعلق بالأحرف والأعداد والكلمات التي لا معنى لها. فهذه الطلاسم لا تقوم لا على المحاكاة ولا على التأثير من بعيد. وهذا يعني أن من الصعب حصر الممارسات السحرية في مبادئ محددة بدقة.

أما عن حقيقته فقد قدم أنتروبولوجيون آخرون تفسيرات أخرى. يرى تايلور أن السحر يعتمد على أخطاء يقوم على خلط بين الاتصالات الفكرية ونظيرتها الواقعية، إذ يستنتج منطق الساحر من صياح الديك عندما تشرق الشمس فكرة أنه بالإمكان تحقيق شروق الشمس بمجرد جعل الديك يصيح. وهذا هو نوع الخطأ نفسه الذي يؤدي إلى الدين الأرواحي، إذ يوضحه تايلور بواسطة الخلط الذي يحدث بين رؤية الشخص في المنام وظل الفرد، ولكن هذا الخطأ يؤدي إلى إنتاج أفكار عامة كفكرة الروح. وبالتالي فتايلور يفهم السحر على غرار نموذج جيولوجي بوصفه طبقة من الأخطاء التي تتعرض للطمر لكنها يمكن على الدوام أن تظهر من جديد، وهو يقصد بذلك الرواسب. لقد أسست نظريتا تايلور وفريزر قضية السحر أنتروبولوجيا برفضهما تفسيره باستدعاء كائنات روحية وبربطهما تنوع تطبيقات السحر التجريبية بأحد

مبادئ العقل البشري، مقارنة مع الدين والعلم باعتبارهما مبدأين آخرين من مبادئ العقل البشري، وما يجعل هذه اللحظة الأنتروبولوجية فترة تأسيسية هو تناول السحر باعتباره ظاهرة شمولية، انطلاقا من استثمار مجموع إنتاجات العقل البشري.

مقاربة أخرى سيقدمها مالينوفسكي تقوم على طرح قضية السحر في الميدان، أي بملاحظة ممارسي السحر، وذلك باعتماد تقنية الملاحظة المشاركة التي أحدثها هو نفسه في الأنتروبولوجيا، خاصة بأعماله حول سكان جزر التروبرياند بالمحيط الهادي الذين ألف حولهم كتابا في السحر بعنوان "حدائق المرجان"، ففي هذا الكتاب يقدم، مالينوفسكي نظرية إتنوغرافية في لغة السحر تقوم على إعادة وضع الملفوظات السحرية من تعاويذ وطلاسم في السياقات العملية التي تأخذ فيها معنى، ويرى أن المشكلة برمتها تتمثل في تمييز الملفوظات السحرية عن الملفوظات العادية اعتمادا على سياقات ورود الأولى، ذلك أن التعابير السحرية لا تختلف عن نظيرتها العادية إلا بإضافة لاحقة، على سبيل المثال: "اليوم ندخل الحديقة، كاي !". إلا أن هذه الطريقة تواجه صعوبة إعطاء معنى لكلمات لا معنى لها ترد في الدعوات والعزائم السحرية من خلال إدراجها في جمل تتغير بعد هذا الإدراج. وهكذا فإن مفهوم السياق ضروري لتأسيس معاينة الظروف التداولية للتعبير، وهذه الملاحظة المشاركة تعد الابتكار الحقيقي لمالينوفسكي وتسمح للمرة الأولى بأخذ السحر على محمل الجد. لكن مع ذلك لم يتوصل مالينوفسكي إلى فهم خصوصية السحر، وذلك لأنه يسجنه في التقنية. فما يلاحظه في الواقع هو أن السحر يستخدم في أنشطة تحظى باهتمام وإتقان تقني كبيرين، كصنع الزوارق أو زراعة البطاطس. ليس السحر علما كاذبا أو تقنية وهمية، بل هو مكمل لغوي للتقنية لكي تبلغ درجة من الكمال.

لقد قاد التحليل اللغوي للسحر مالينوفسكي إلى إعادة إدراجه في سياقات استخدامه، أي في تنوع الأنشطة التقنية وما تحظى به من قيمة، وبذلك يتيح نهجه الإتنوغرافي نبذ المخطط التطوري بإظهار كيف أن السحر والدين والعلم هم ثلاثة عناصر تشتغل داخل كل مجتمع استجابة لاحتياجات إنسانية عالمية.

إن فضل تحليل مالينوفسكي يكمن في التمييز بين الكلام العادي والكلام السحري، لكنه لا يطرح مشكلة الانتقال من الأول إلى الثاني[27].

ولذلك ستأتي محاولة إيفانز- بريتشارد لتأخذ كامل أهميتها في كونها تطرح هذه المشكلة عن طريق توسيع إطار تحليل التعبيرات السحرية، بحيث لا يتوقف عند الأنشطة التقنية بل ويشمل أيضا المشكلة الأعم، وهي

[27]- كيك فرديريك ، نظريات السحر في التقليدين الأنتروبولوجيين الإنجليزي والفرنسي، تر: م. أسليم،

مسألة الشر والمصيبة. فإنفانز- بريتشارد يرتبط بالوظيفية والملاحظة الميدانية، ولكنه متأثر أيضا بتحليلات ليفي-برول حول العقلية البدائية، إذ ما يبحث عنه في تحليلاته للسحر عند قبائل الزاندي السودانية هو نوع من النظرة إلى العالم تختلف عن نظرتنا إليه، وترتبط بما يسميه مفاهيم صوفية، متبعا في ذلك ليفي-برول. ولكن هذا لا يعني تراجعا عن النهج العلمي مقارنة بتايلور وإعادة إدخال لكيانات خفية، ذلك أن إيفانز- بريتشارد لا يبحث عن ظواهر صوفية، كحالات الانتشاء أو المشاهدات، بل يحلل في وفاء منه لمنهج مالينوفسكي كيف تأخذ مفاهيم صوفية معنى في تعبيرات مرتبطة بسياق اجتماعي مختلف عن سياقنا الاجتماعي. هكذا يأخذ إيفانز- بريتشارد مفهوم الوضعية الذي ظهر عند مالينوفسكي ثم يطرح السؤال: في أي وضعيات يتم استدعاء السحر؟ والجواب هو في حالات التعرض لمصاب، والمصاب يعطي مجالا أوسع من التقنية، إذ هو كل حادث يأتي ليعكر صفو الحياة الاجتماعية. إن المصاب جزء من عمل الإنسان الذي لا يمكن السيطرة عليه بالتقنية. ومن خلال تركيز إيفانز- بريتشارد على الكيفية التي يتصرف بها الفرد الزاندي تجاه سياقات المصيبة هذه، يقوم بتحليل مجموع حلقات الفعل التي يتم تسخيرها من أجل وضع حد للمصاب وهكذا فالسحر لا يعود عالما ذهنيا ولا مجرد عبارات بسيطة، بل يعتبر مجموعة من الأفعال والأقوال التي تجيب عن وضعيات معينة.

وقد قدم ليفي- ستروس نظرية في السحر فقد خص السحر بنصين كتبهما عام 1949: "الساحر وسحره" في الأنتروبولوجيا البنيوية و"من أجل نقد مفهوم الفعالية الرمزية". وهما من أكثر النصوص جرأة وأشدها إشكالية في بنيويته الصاعدة أنذاك. إذ يهدف من وراء نصيه الآنفين إلى حل لغز فعالية الممارسة السحرية بمفهوم البنية الرمزية. ما ظل قليل الوضوح عند موس هو معرفة كيف يستطيع طقس خاضع لضغط الاجتماعي أن يؤثر في جسد الفرد. يقصي ليفي- ستروس على الفور مشكلة الشعوذة. إذ يأخذ مثال هندي متشكك بدأ تعلم السحر ليظهر زيفه، فإذا به يصبح في نهاية المطاف ممارسا للسحر الذي تعلمه وهو موقن بأنه أفضل من أنواع أخرى من السحر. لذلك ليس هناك مشعوذ يحاول حمل المجتمع على الإيمان بفعالية سحره، بل هناك مجموعة من المعتقدات المنتشرة حول السحر، يتقاسمها في مستوى واحد الفرد الذي سيصير ساحرا وبقية أفراد المجتمع. وما يتعين فهمه هو كيف يمكن لهذا الإيمان الغامض بالسحر، وهذه المجموعة المنتشرة من المشاعر الجماعية، أن يصبحا تجربة حقيقية، يتطلب هذا بدوره الإيمان في مخطط، وذلك بأن يقوم الساحر بتحيين بنية ذهنية، ولكنها أيضا بنية اجتماعية بقدر ما هي بنية كونية. وتنعكس هذه البنية فيما يسميه ليفي- ستروس بعد موس بالمركب الشاماني أو السحري الذي يجمع بين الشامان أو الساحر وزبونه المستفيد من تدخله، ثم المجتمع الذي يدعمهما بإيمانه، ويجد في الوقت نفسه مصلحة حيوية في تفاعلهما. وبذلك يتم الربط على مرأى من المجتمع بين نشاط خالص هو الساحر

وسلبية خالصة هي المريض، بمعنى إقامة صلة بين امتلاء كبير بالطاقة وافتقار كبير إليها. ويحيل هذا التعارض في رأي ليفي- ستروس إلى ذلك التقابل المكون للطبيعة البشرية الذي ظهر مع اللغة، بين فكر يعني كثيرا وعالم لا يعني دائما بما فيه الكفاية. لذا يعيد الساحر، تحت أنظار المجتمع لعب المشهد البدائي للقاء الإنسان مع العالم والذي يحس الإنسان فيه بامتلاء كبير بالدوال التي يجب أن يستنفدها باحثا عن مدلولات مقابلة لها في العالم. وهكذا فالسحر ذو طبيعة فكرية، يقول ليفي- ستروس:" إذا صح هذا التحليل فإن من الواجب أن نرى في التصرفات السحرية جوابا على وضع ينكشف للوعي عبر تجليات عاطفية، لكن طبيعته العميقة طبيعة تذهنية. إذ أن تاريخ الوظيفة الرمزية وحده هو الذي من شأنه أن يتيح لنا إدراك هذا الشرط التذهني الذي يحكم الإنسان، وهو أن الكون لا يوفر له ما فيه الكفاية من المعنى، وأن الفكر يمتلك باستمرار فائضا من الدلالات يطغى على كمية الأشياء التي يستطيع الفكر إناطة هذه الدلالات بها. ولما كان الإنسان موزعا بين هذين النظامين المرجعيين نظام الدال ونظام المدلول عليه، فإنه يلتمس من الفكر السحري أن يزوده بنظام مرجعي جديد تستوعب في صلبه معطيات كانت تظل حتى ذلك الحين متناقضة"[28].

ولكن يمكن فهم أن يكون لهذه العلاقات الفكرية بين الدوال والمدلولات فعالية في جسم المريض؟ هذا هو السؤال الذي يجيب عنه ليفي- ستروس بمفهوم الفعالية الرمزية. فبتحليل أسطورة ينشدها ساحر لتسهيل الولادة، وتتوافق مختلف مراحلها مع سفره من خلال جسد المرأة، يلاحظ ليفي- ستروس أن البنية الفكرية للأسطورة تطابق البنية العضوية للجسد الذي يتعين تخفيف ألم مخاض الولادة منه، وإذن ليست الوظيفة الرمزية بشيء آخر غير هذا التطابق بين بنيات من طبيعة مختلفة، ويمضي ليفي- ستروس إلى حد افتراض أن هذا التطابق يعكس الطبيعة المهيكلة للدماغ وللعالم.

وبالتالي فالرمزي يلعب دور الوسيط بين الوجداني والفكري، بين بنية الجسد والبنية اللغوية، بين الفردي والاجتماعي. وعليه فالقول برمزية السحر لا ينفي فعاليته، بل على العكس هو تفسير لفعاليته دون اللجوء إلى فرضية وجود نفسية تعمل مباشرة في الجسم. إن ما تقوم به هذه العلاقة هو إدماج وتضمين مجموعة من البنيات (اجتماعية، لغوية، كونية، ورمزية بكلمة واحدة) بين نفسية الساحر والجسد الذي يعالجه، ومن ثمة فهي تجعل من السحر علاقة منظمة مع العالم وتمنح معنى للعالم، وتشارك في المعنى الذي يأخذه العالم نفسه. وهكذا نرى أن السحر عند ليفي- ستروس هو أقرب إلى العلم منه إلى الدين، بل هو طريقة لتنظيم العالم تنظيما له نفس جدارة العلم الحديث. لذا ليس من المستغرب أن نرى عودة مثلث السحر- الدين-

---

[28]- كلود ليفي-ستروس، **الأناسة البنيوية**، ترجمة حسن قيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت – لبنان، ط1،1995، ص 201.

العلم إلى كتاب الفكر البري لليفي- ستروس. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأخير يستشهد بكل من إيفانز-بريتشارد وموس في نص يوجه فيه نقدا قاسيا للمذهب التطوري عند تايلور إذ يقول فيه: "لا يتميز الفكر السحري أو هذا التنويع الضخم على موضوعة مبدأ العلية، فما يقول هوبير وموس، عن العلم بجهل العلية أو ازدرائها، بقدر ما يتميز باشتراطه لحتمية أكثر دقة وأكثر صرامة، ويمكن أن يراها العلم، في أحسن الأحوال، متسرعة وغير معقولة. ومن ثمة فالاختلاف الأول بين السحر والعلم، من وجهة النظر هذه هو أن الأول يسلم بوجود حتمية شاملة وكاملة في حين يعمل الثاني بالتمييز بين مستويات بعضها فقط يقبل أشكالا من الحتمية ينظر إليه باعتباره غير قابل للتطبيق على مستويات أخرى. ولكن ألا يمكننا أن نمضي أبعد من ذلك، فنعتبر أن صرامة ودقة الفكر السحري والممارسات الطقوسية هما بمثابة ترجمة لقلق لاشعوري لحقيقة الحتمية باعتبارها نمطا لوجود الظواهر العلمية، على نحو قد تكون الحتمية فيه موضوع شك واشتباه قبل أن تحظى بالمعرفة والاحترام؟ والحالة هذه فقد تبدو الطقوس والمعتقدات السحرية بمثابة تعبير عن فعل إيمان بعلم لم يولد بعد"[29].

والقول بأن السحر فعل إيمان بعلم لم يولد بعد كما يقول تايلور وفريزر، لا يعني أن السحر هو أصل زائف ووجداني لعلم صحيح وعقلاني. على العكس فالسحر عقلاني كليا ما دام يقدم أنساقا تصنيفية مفصلة ودقيقة، ويعرف حقيقة الحتمية بما أنه يريد أن يفسر سائر الأشياء التي يجزئها العلم الحديث إلى مستويات لكي يقف على محدداتها وحتمياتها. إذا كان السحر يستبق العلم، فذلك بمعنى أنه يسعى إلى إقامة علاقات بين الأشياء داخل نظرة منهجية للعالم. ويلاحظ ليفي- ستروس أن العلم يمكنه أن يصل إلى هذه العلاقات التي يقيمها السحر، كما هو الشأن عندما استخدم الجيش الأمريكي التصنيفات النباتية التي كان يقيمها الهنود الحمر في تقنيات تجفيف أطعمتهم. لهذا السبب، بدل أن يكون السحر الطبقة التي دفنها العلم فهو بالأحرى "ظل" هذه الطبقة التي تارة تكون خلف العلم وتارة أمامه. يتعلق الأمر هنا بنوعيْن من التفكير يمكنها أن يتداخلا أو يتباعدا، ولكنهما متساويان من حيث التماسك.

5)-من الواضح إذن أننا لسنا إزاء تفسير واحد لحقيقة السحر بل نحن أمام نظريات متعددة، كل نظرية ركزت على جانب معين، ولذلك فإننا لا نكون نظرة متكاملة للسحر إلا بالأخذ في الاعتبار كل التفسيرات التي حاولت فهمه.

النص 15: السحر والدين والعلم

[29]- **المرجع نفسه**، ص 25.

إن كل ما يهمنا هو أن نسأل إلى أي حد نستطيع أن نزعم- عن طريق مقارنة ما يتصف به الاعتقاد في السحر من أطراد وعمومية من ناحية والأشكال المختلفة المتنوعة التي تتخذها العقائد الدينية بكل خصائصها المتميزة من الناحية الأخرى- أن السحر يمثل إحدى المراحل الدنيا السابقة في التفكير الإنساني، وأن جميع السلالات والأجناس البشرية مرت بتلك المرحلة أو لا تزال تمر بها في تقدمها نحو الدين ثم العلم؟ ولو صدق ما أذهب إليه من أن "عصر الدين" سبقه دائما وفي كل مكان "عصر السحر" فإنه يصبح من الطبيعي أن نتساءل عن الأسباب التي دفعت الجنس البشري- أو بالأحرى جانب منه إلى نبذ السحر كمبدأ للإيمان والسلوك والالتجاء إلى الدين بدلا منه؟ ولكن حين ننظر إلى كثرة الأمور التي يجب تفسيرها وتنوعها وتعقدها وإلى قلة ما نعرفه عنها، فإننا نستطيع حينئذ أن نعترف بأنه لا يكاد يكون هناك أمل في الوصول إلى حل كامل مقنع لمثل هذه المشكلة العميقة، وأن كل ما قد يمكن عمله في حالتنا الراهنة من المعرفة هو أن نجازف بإبداء بعض التخمينات المقبولة.

وعلى ذلك فإنه رغم عدم شعوري بالثقة التامة فيما أقول فقد أستطيع أن أزعم بأنه على الرغم من أن الإنسان لم يدرك زيف السحر وعقمه إلا في وقت متأخر فقد دفع ذلك الإدراك الفئة القادرة على التفكير السليم من الناس إلى البحث عن نظرية عن الطبيعة تكون أكثر صدقا، وعن وسيلة أفضل لفهم خباياها وكنوزها، وليس ثمة شك في أن الأذكياء من البشر استطاعوا في وقت معين أن يدركوا أن الطقوس والتعازيم السحرية لا تحقق في حقيقة الأمر النتائج التي وضعت من أجلها والتي لا يزال أغلب البسطاء من الناس يعتقدون أنها تحققها بالفعل. ولا بد أن هذا الاكتشاف العظيم لعدم فاعلية السحر قد أحدث ثورة جذرية- وإن كانت بطيئة- في عقول الأشخاص الذين هداهم تفكيرهم الصائب إلى ذلك الاكتشاف والواقع أن ذلك الاكتشاف لم يكن يعني فقط أن الإنسان أدرك لأول مرة عجزه عن تسخير بعض القوى الطبيعية لإرادته ومشيئته بعد أن كان يظنها خاضعة تماما لسيطرته بل كان أيضا اعترافا صريحا منه بجهله وعجزه. فلقد رأى أن بعض ما كان يعتبره أسباب وعللا كان بعيدا عن ذلك تماما وأن كل جهوده للإفادة من هذه العلل الوهمية كان مجرد سراب، وبذلك ضاع عليه كل ما تحمله من مشقة وعناء كما فشلت مهارته وقدرته الفائقة في أن تحقق أهدافه وأغراضه. لقد كان يجذب خيوطا لا يتعلق بها أي شيء. لقد كان يظن أنه يسير قدما نحو هدف محدد بالذات بينما هو يدور في حقيقة الأمر في دائرة ضيقة. ولا يعني ذلك أن النتائج التي كان يعمل جاهدا للوصول إليها توقفت عن أن تكشف عن ذاتها، إذ الواقع أنها استمرت في

الحدوث دون أن يرتبط حدوثها بعمله وسحره. فلقد استمر المطر في السقوط على الأرض الأسيانة واستمرت الشمس تقوم برحلتها النهارية والقمر برحلته الليلية عبر السماء...وظل الناس يولدون الضنى والحسرة لكي يلحقوا بعد فترة إقامة قصيرة في هذا العالم بآبائهم في العالم الآخر الأبدي. ولقد ظلت كل الأمور الأخرى تسير كالعهد بها من قبل. ومع ذلك فقد بدأ كل شيء غريبا أمام الشخص الذي اختلت الموازين القديمة في نظره. ذلك أنه لم يعد يستطيع أن ينعم بوهمه اللذيذ من أنه هو الذي يوجه الأرض والسماء في مجراهما وأنهما سوف يتوقفان عن دورانهما العظيم إذا رفع يديه الواهنتين عن عجلة القيادة. ولم يعد يرى في موت أعدائه وأصدقائه برهانا ودليلا على القدرة الكاسحة التي تتمتع بها تعازيمه هو أو تعازيم خصومه، بل أصبح يعرف أن أصدقاءه وأعداءه على السواء خاضعون لقوة أعلى من أي قوة يستطيع أن يخضعها لإرادته وأنهم جميعا يستجيبون لمصير يعجز هو تماما عن التحكم فيه.

ولقد وجد الفيلسوف البدائي نفسه بذلك وسط بحر من الشك وعدم اليقين وقد انقطعت الحبال التي كانت تربطه إلى مرساته القديمة فتزعزعت ثقته القديمة الهانئة في نفسه واهتزت قواه من أساسها ووقع نتيجة لهذا كله فريسة للحيرة والاضطراب وعدم الاستقرار إلى أن وجد راحته واطمئنانه آخر الأمر في نسق جديدة من الإيمان والعمل شأنه في ذلك شأن المسافر حين يصل إلى مرفأ هادئ بعد رحلة مضطربة عاصفة. ويبدو أن هذا النسق الديني الجديد كان قادرا على أن يقدم له حلولا لشكوكه المزعجة وبديلا لتلك السيادة التي كان يفرضها على الطبيعة والتي كان عليه أن يتنازل عنها مرغما، وإن كان بديلا غير ثابت، فإذا كان العالم العظيم يسير في طريقه بدون أي عون منه أو من أتباعه فإن ذلك إنما يتم بفعل بعض الكائنات الأخرى التي تفوقه في القوة، وهي كائنات غير مرئية تتحكم في سير العالم ويصدر عنها كل ما به من أحداث.

كان يعتقد حتى تلك اللحظة أنها تحدث بفعل سحره هو، وبذلك أخذ يؤمن بأن تلك الكائنات- ليس هو- هي التي تسبب هبوب الرياح والأعاصير ولمعان البرق وهزيم الرعد...كما أنها هي التي تسلط عليه المجاعات والأوبئة والحروب فتهلكه. وبذلك بدأ الإنسان يقدم نفسه في تواضع إلى تلك الكائنات القوية التي شهد قوتها المبدعة في كل مظاهر الطبيعة الفخمة الرائعة ويعترف في خشوع باعتماده على قواها غير المرئية ويضرع إليها أن تشمله برحمتها وأن تسبغ عليه من نعم الحياة وتحميه من الأذى والأخطار...

وبهذه الطريقة- أو بطريقة أخرى تشبهها- يمكن أن نتصور أن العقول الأكثر قدرة على التفكير العميق استطاعت أن تحقق تلك النقلة الجبارة من السحر إلى الدين، إلا أن ذلك التعبير لم يكن ليتم حتى بالنسبة

لتلك العقول الجبارة من السحر فجأة، بل أنه حدث ببطء شديد واحتاج لعصور طويلة كي يصل بشكل أو آخر إلى غايته، إذ لا بد أن يكون إدراك الإنسان بعجزه عن التأثير في مجرى الطبيعة على نطاق واسع قد تم بالتدريج، وأنه كان من الصعب تجريده من كل سلطانه المتوهم بضربة واحدة.

سير جيمس فريزر

الغصن الذهبي. دراسة في السحر والدين

ترجمة: أحمد أبو زيد، ج1

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

ص 233- 237.

أ–فهم النص:

1–تفكيك النص

– مقارنة السحر بالدين تسمح بالزعم أن السحر يمثل إحدى المراحل السابقة في التفكير الإنساني وأن جميع السلالات والأجناس البشرية مرت بمرحلة السحر ثم مرحلة الدين لتصل إلى مرحلة العلم.

– هناك أسباب دفعت الإنسان البدائي إلى نبذ السحر والالتجاء إلى الدين وهذه الأسباب نصل إليها عن طريق التخمين فقط.

– اكتشاف فئة من الناس وهم الأذكياء ومن البشر زيف السحر وعقمه ولكن هذا الاكتشاف حدث تدريجيا. فقد اكتشفت هذه الفئة الناس أن ما كان يعتقد في السحر من قدرة في التحكم في سير الطبيعة لا يعدو مجرد وهم فالطبيعة بظواهرها لا تخضع أبدًا لتعازيم السحر وتعاويذه.

– اكتشاف الفيلسوف البدائي لزيف السحر وعمقه أسلمه للحيرة والشك والاضطراب ولكنه ما لبث أن وجد راحته واطمئنانه في نسق جديد من الإيمان والعمل. وهذا النسق كان قادرًا على أن يقدم له حلولا لشكوكه وبديلا لتلك السيادة التي كان يفرضها على الطبيعة وهذا النسق هو الدين الذي يقوم على الاعتقاد في كائنات غير مرئية تتحكم في سير العالم ويصدر عنها ما به من أحداث.

– الانتقال من السحر إلى الدين ثم بالتدريج وتطلب وقتا طويلا.

2–الكلمات المفتاحية: التفكير الإنساني– السحر –العلم – الدين.

3–الفكرة العامة: مرور الفكر البشري أو الإنسانية بمرحلة السحر ثم مرحلة الدين لتصل إلى مرحلة العلم. والعبارة الدالة على هذه الفكرة قول فريزر: "إن كل ما يهمنا هنا هو أن نسأل إلى حد نستطيع أن نزعم أن السحر يمثل إحدى المراحل الدنيا السابقة في التفكير الإنساني، وأن جميع السلالات والأجناس البشرية مرت بتلك المرحلة أو لا تزال تمر بها في تقدمها نحو الدين ثم العلم."

الإشكال: كيف تطور التفكير الإنساني؟

ج–المقالة

1)– يوصف العصر الذي نعيش فيه بعصر العلم، والعلم هو أحد أعلى أشكال التفكير التي بلغها الإنسان، ولكن سيادة العلم على الأقل في بعض المجتمعات لم تحصل إلا حديثا مما يعني أن الإنسان عاش لآلاف السنين دون علم وبالتالي حدث تطور في الفكر البشري. فكيف تطور هذا الفكر؟

2)– يرى فريزر أن الفكر الإنساني وبالتالي الإنسانية مرت بمرحلة السحر ثم الدين لتصل إلى العلم.

3)– فكيف حدث الانتقال من السحر إلى الدين؟ هناك أسباب دفعت الإنسان البدائي إلى نبذ السحر والالتجاء إلى الدين وهذه الأسباب نصل إليها عن طريق التخمين فقط.

اكتشاف فئة من الناس وهم الأذكياء ومن البشر زيف السحر وعقمه ولكن هذا الاكتشاف حدث تدريجيا. فقد اكتشفت هذه الفئة الناس أن ما كان يعتقد في السحر من قدرة في التحكم في سير الطبيعة لا يعدو مجرد وهم فالطبيعة بظواهرها لا تخضع أبدًا لتعازيم السحر وتعاويذه.

اكتشاف الفيلسوف البدائي لزيف السحر وعمقه أسلمه للحيرة والشك والاضطراب ولكنه ما لبث أن وجد راحته واطمئنانه في نسق جديد من الإيمان والعمل. وهذا النسق كان قادرًا على أن يقدم له حلولا لشكوكه وبديلا لتلك السيادة التي كان يفرضها على الطبيعة وهذا النسق هو الدين الذي يقوم على الاعتقاد في كائنات غير مرئية تتحكم في سير العالم ويصدر عنها ما به من أحداث. والانتقال من السحر إلى الدين ثم بالتدريج وتطلب وقتا طويلا.

4)– هكذا فإن الفكر الإنساني لا يصل إلى مرحلة العلم أو عصر العلم قبل أن يكتشف زيف وعقم السحر بواسطة الدين ثم عقم هذا الأخير بواسطة العلم.

والنص الذي بين أيدينا يبرز الفرق والاختلاف بين السحر والدين فقط دون أن يتحدث عن العلم والدين. وإذا كان فريزر يجعل السحر أسبق من الدين، فإن هناك من يعتقد أن السحر يخرج من الدين كانحطاط لهذا

الأخير. وهذا هو رأي أندرو لانغ والأب شميدت. فهما يريان أن المرحلة الدينية قد سبقت المرحلة السحرية في الجماعات البشرية. ويعتقدان أن ديانة التوحيد البدائي والإله الأسمى هي الديانة التي كانت سائدة في فجر المجتمعات البشرية وأن الطقوس السحرية جاءت مسخا وتشويها لتلك الديانة الفطرية التي عرفت عند أقوام أواسط إفريقيا وعند الفيجيين وقبائل أندمانيز في آسيا الجنوبية[30].

ولكن فراح السواح يخالف هذه الآراء التي تدعو إلى التمييز الحاد والواضح بين السحر والدين. فهو يرى أن الدين لم ينشأ عن السحر، لأنه لا فرق بين السحر والدين عند منابت وجذور الثقافة الإنسانية، وليس الذي يدعوه فريزر سحرًا سوى شكل أصلي وأولي من أشكال الدين، سابق على ظهور الشخصيات الإلهية في المعتقدات الدينية للإنسان، فالساحر الذي يتوسط بين الأسباب ونتائجها لا يعتمد على مبدأ ميكانيكية الطبيعة وخضوع عملياها لقوانين ثابتة، كما يرى فريزر بل على مبدأ القوة السارية، الذي يرتبط به عالم الظواهر، ويمكن خلق تسلسل الأحداث في الطبيعة، والقوى التي يعتمد عليها الساحر هي قوى دينية بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وإذا نظرنا إلى نظرية فريزر من حيث الأدلة التي تقدمها على أسبقية السحر للدين فإننا لا نجد سوى تخمينات وهذا ما يعصف بالنظرية من أساسها، فلا توجد لدى فريزر أدلة واقعية وعلمية يؤكد بها نظريته غير التاريخ الظني القائم على الاستنباط.

5)- إن القول بأن التفكير البشري مر بمراحل شيء شاع خلال القرن التاسع عشر تحت تأثير مذهب التطور الذي قال به داروين، ومخطط فريزر هو واحد من بين عديد المخططات التطورية أبرزها مخطط مورغان ولكن سواء تعلق الأمر بفريزر أو غيره فإن الدليل العلمي هو الذي يعوز كل تلك المخططات.

---

[30]- ينظر: ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.