

النص 8: التشايف ومبدأ الانتقاء

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

الاحتكاك يمكنه أن يدخل حداً أدنى من الاستعارة مع أو بدون ضغط خارجي، أو يمكنه أن يحدث قبولاً كاملاً تقريباً لأساليب حياة شعب آخر. ولا يهم أن بعض الاستعارات معتبرة موضوعياً تكون مفيدة أو غير مفيدة لشعب ما. العديد من الأوروبيين 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 غالباً قيمة اعتبارية للسقوف التي تجلب الحرارة، ويزيلون سقوفهم المظفورة والباردة. لقد ذكر لوب Loeb حالة سكان جزيرة منتواي بالقرب من سومطرة الذين رفضوا استعارة زراعة الأرز من جيرانهم المالين Malais بالرغم من أن هذه الزراعة ترفع من

مستوى معيشتهم. لكن زراعة الأرز تتطلب عملا متواصلًا وأن الدين المتناوٍ يتطلب من السكان التوقف عن العمل لعدة شهور. لقد استمر إذن سكان متناوٍ 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 الأنثروبولوجي الأمريكي ميلفيل هيرزجوفتش Melville Herskovits عام 1895 في يال-فونتان بأوهايو وتوفي عام 1963. درس الأنثروبولوجيا 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: الأنثروبولوجيا 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 إثنوغرافي للمجتمعات الريفية في هايتي (1937) وترينيداد (1947) وألف كتابه الأساسي " أسطورة ماضي الزنجي (1941) الذي حاول فيه إظهار غنى ماضي السود الأمريكيين المعرّف والمحلّل من خلال مفاهيم مثل " الأفريقية " و "التوليفية" و " إعادة التأويل"¹.

ب- فهم النص:

1- تفكيك النص

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

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

- أهمية مبدأ الانتقاء تبدو في فهم أسباب قبول المجتمعات للابتكارات الآتية أو إقصائها. ويبين كذلك أسباب قبول عناصر ثقافية آتية من ثقافة أخرى أو رفضها. أو حتى أنها تولد حركات ضد ثقافية 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 كاملاً تقريباً لأساليب شعب آخر من غير إعطاء أهمية لفائدة بعض الاستعارات.

- من الأمثلة على أهمية مبدأ الانتقاء أن الأوربيين الذين يعيشون تحت المدارات

¹- بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، ص 936.

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 غالباً 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 عملاً متواصلاً 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: الثقاف، مبدأ الانتقاء.

3-الفكرة العامة: الثقاف يخضع لمبدأ الانتقاء.

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

ج-المقالة

1)- يمكن تعريف الثقاف بشيء من التعديل في التعريف الذي قدمته

لجنة مجلس البحث الاجتماعي، على ضوء الانتقادات التي قدمها له هيرزجوفتش كما يلي: الثقاف يشمل الظواهر التي تنجم عن الاحتكاك المباشر (أو غير

المباشر) والمستمر (أو غير المستمر) بين جماعتين من الأفراد مختلفين في الثقافة، مع ما تجرّه هذه الظواهر من تغيرات في نماذج الثقافة الأصلية، لدى إحدى المجموعتين أو كليتهما". فالتشاقف إذن هو تأثر الثقافات بعضها ببعض نتيجة الاتصال بين الشعوب والمجتمعات. لكن الملاحظ أن التشاقف ليس عملية عفوية وبسيطة بحيث أنه كلما حدث احتكاك حدث تشاقف، فقد يحدث الاتصال ولا يتبعه التشاقف. ومعنى هذا أن التشاقف يخضع لمبادئ ترى ما هي؟

(2)- التشاقف يخضع لمبدأ الانتقاء أو الاختيار.

(3)- هذا المبدأ هو الذي يجعل دراسة التشاقف صعبة. وهو مهم جدًا لأنه يقيم تحليلًا 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 ثقافية تهدف إلى تجديد نتائج أساليب سابقة على الاحتكاك.

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

من الأمثلة على التشاقف الانتقائي أو دور الانتقاء في عملية التشاقف مثال الأوروبيين 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 غالباً 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 المالين 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 المستقبلية 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 تلاقى 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 بالبورّة الثقافية Foyer culturel بمعنى المصلحة المهيمنة لشعب ما أو ميدان النشاط أو الاعتقاد الذي يعوّه جيدا.

لكن الانتقاء هو مجرد مبدأ واحد للتخالف ولا يفسر هذه العملية كلها

ذلك أن هناك مبدأ آخر هو مبدأ إعادة التأويل. هذا المبدأ أساسي في نظرية الثقاف، 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 أيبدا 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 بالمليزيا التي تطورت إلى رد فعل ضد اضطهاد المستعمر.

هذه الشعائر تحتل مكانة ممتازة في الأدبيات الأنثروبولوجية المكرسة لدراسة التوفيقيات والحركات المسيحية. ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر بالمليزيا في أعقاب الاحتكاكات مع الأوروبيين، 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 الميلانيزية له مصدر إلهي. الميلانيزيون يؤولون وصول هذه السفن انطلاقاً 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 وجهتها الآلهة للميلانيزيين. الشعائر كانت موضوعاً 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 مهيمنة¹. 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 ترابعية عن العالم تحدد أيضا العادات والاعتقاد. في عصر الثورة الصناعية نلاحظ بداية فترة أنتجت في القرن العشرين مجتمعا متمحورا 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 التركيز على أحد أوجه الثقافة. والبؤرة الثقافية هي التي تتعرض للتغيير أكثر من الأوجه الأخرى للثقافة. من الأمثلة التي يذكرها هيرزجوفتش عن الشافف في ضوء مفهوم البؤرة

الثقافية التأثير المتبادل بين الثقافة العربية في فلسطين وثقافة المجموعات اليهودية. فالمهاجرون اليهود الأوائل تأقلموا أولاً مع حياة العرب فيما يتعلق باللباس والمسكن ولكن المد الذي حدث بعد الحرب العالمية الثانية عكس بالتدريج التوازن حيث أخذت فلسطين طابعا أفريقيا ولأسباب اجتماعية وثقافية أخذ العرب يستعيرون من اليهود.

بالنسبة لإعادة التأويل، التوفيقية تعد شكلا من إعادة 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 الكنيسة. 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

¹- Melville Herskovits, *op.cit.*, p. 222.

ظاهرة إعادة التأويل.

5- وهكذا يمكن القول أن الشاقف 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: الشاقف احتكاك بين الأفراد لا الثقافات

الملاحظة الأولى التي يجب إبدائها هي أنه ليست أبداً الثقافات هي التي تكون محتكة فيما بينها، بل الأفراد. إذا أخذنا الأفراد الواهين فمن البين، مهما كانوا، معمرين، أو مبشرين، أو مغامرين، فإنهم لا يمثلون أبداً ثقافتهم بكليتها، ولكن فقط القسم الذي يسميه لينتون بالمركزي، بمعنى القطاع الثقافي الذي يتصل بمراكزهم وأدوارهم المميزة في المجتمع الكلي. وهو ما يجعل، من جهة المستقبلين، أن عناصر كاملة من الثقافة الموجودة غير معنية. مع ذلك هنا أيضا الثقافة المستقبلية ليست سوى تجريد الأنثروبولوجيا. فما يوجد في الواقع هم الأفراد الذين لهم مراكز وأدوار 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 الواهية، آخرون على العكس يرون فيها خطرا كبيرا على هويتهم أو سلطتهم. وهو ما يجعل أن بعض السمات المستعارة تكون غير قادرة على أن تتعدى قطاعا من الثقافة المستقبلية (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 السيكلوجية الخالصة (اعتبار شخص، هبات كاريزمية).

روجي باستيد

Anthropologie appliquée

Payot, Paris, 1991, P. 49- 50

أ-التعريف بالكاتب:

ولد روجي باستيد Roger Bastide عالم الاجتماع والأنثروبولوجي 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:

الإثنولوجيا الدينية، ظواهر الثقاف والطب النفسي الاجتماعي. عند عودته إلى باريس، تمت تسميته مديرا للأبحاث في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا حيث كانت حلقة 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 الإثنولوجيا وعلم الاجتماع الديني، ثم أصبح أستاذ الإثنولوجيا 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 التغيرات في الزمان والمكان. توصل باستيد إلى عدم اعتبارها كمفلات 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 الهايتي ودراسات فيرجي وهيرزجوفتش عن البرازيل والداهومي (البنين حاليا).

يحتل باستيد مكانة خاصة في الأنثروبولوجيا 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 مؤتمرا في باريس حول مفهوم البنية، حيث اثبت

القطيعة بين نظرية غورفيتش في علم الاجتماع وبين البنيوية، حيث أثبت 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 الأنثروبولوجيا التطبيقية واستقبل تلامذة وباحثين من كل البلدان¹.

ب- فهم النص:

1- تفكيك النص

- الاحتكاك لا يحدث بين الثقافات بل بين الأفراد.
- الأفراد الواهبون (معمرون، مبشرون، مغامرون) لا يمثلون ثقافتهم بأكملها 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.
- حتى في هذه الحالة تكون الثقافة المستقبلية مجرد تجريد صنعتها الأنثروبولوجيا.
- 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 هويتهم أو سلطتهم.

¹- بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، ص 277-278.

وهذا يجعل بعض السمات المستعارة غير قادرة على تخطي قطاع من الثقافة المستقبلية 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 كالاختبار والهبات الكارزمية للأشخاص.

2-الكلمات المفتاحية: الثقافات، الأفراد، الاحتكاك (التشاقف).

3-الفكرة العامة: التشاقف ينتج عن الاحتكاك بين الأفراد وليس الثقافات.

4-الإشكال: هل التشاقف ينتج عن الاحتكاك بين الثقافات أم بين الأفراد؟

ج-المقالة

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

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

3) ليثبت باستيد أطروحته في الثقاف يقدم مجموعة من الأدلة. الدليل الأول يقوم على فكرة أن الواهين (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 الأنثروبولوجيين، فما يوجد في الواقع ليس الثقافة بل الأفراد الذين لهم مراكز وأدوار 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 المستقبلية 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 السيكلوجية التي يتميز بها الأشخاص كالاختبار 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 التماثل كما بينها هيرزجوفيتش، الحالة الأولى عندما يكون التماثل 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 سياسية¹.

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 تجهيزًا 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

¹ - Melville Herskovits, *op.cit.*, p. 213.

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 الشراء 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 الأنثروبولوجيون 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 والأنثروبولوجي 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 الإثنولوجيا 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 كإثنوغرافي. عام 1934 أوكلت إليه مسؤولية قسم إفريقيا السوداء في متحف الإثنوغرافيا في التروكاديرو: 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 إثنوغرافية في إفريقيا السوداء (1945) وجزر الأنتيل الفرنسية (1948-1952) توفي ميشال ليريس في سانت إيلين، قرب باريس، عام 1990.

إن أعمال ليريس الإثنولوجية، 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

إنتولوجية"، "الإثنوغرافيا أمام الاستعمار". تجمع أعمال ليريس الفريدة في الأنثروبولوجيا الفرنسية، نشاطين هما بالنسبة إليه الوجهان لبحث أنثروبولوجي بالمعنى الكامل للكلمة: تعميق المعرفة بالإنسان، سواء من خلال الطريق الذاتي للسيرة والاختيار الشعري، أو من خلال الطريق الأقل ذاتية للدراسات الإثنوغرافية¹.

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 أحفقت 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 معيارا 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

¹- بيار بونت وميشال ليريس، مرجع سابق، ص 779-780.

الأعلى الذي يميز به بين الشر والخير.

* حجة الأنثروبولوجيين 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 الأمر قد لا يتوفر وأخيرا الرجل ينتجه المجتمع الذي له علاقة مع غيره من المجتمعات أما المجتمع المعزول فلا ينتج رجالا عظيماء. فالرجل العظيم هو صنعة 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 تفضلي 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 وبترتب 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 معيارا 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 الأنثروبولوجيين 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 الأمر قد لا يتوفر وأخيرا الرجل ينتجه المجتمع الذي له علاقة مع غيره من المجتمعات أما المجتمع المعزول فلا ينتج رجالا عظيماء. فالرجل العظيم هو صنعة 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 الأوروبيين في العصور الوسطى وحتى في العصر الحديث عن الثقافات الأخرى بالتمييز الثقافي، وذلك لأنهم نظروا إلى الوقائع المشاهدة من منطلقاتهم الفكرية والثقافية وتصوراتهم عن الحياة والأفراد، وحكموا على ما شاهدوه بالبداية أو الهمجية، بل حتى بعض الإثنولوجيين 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 الخالقة، وبالتالي فأى 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 الزوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم"¹

¹ - هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.

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 الأنثروبولوجية. فالأنثروبولوجيون 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 الأنثروبولوجية 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 الأنثروبولوجيون الثقافيون 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 ومبررا للممارسات الاستعمارية. وعلى هذا الأساس قام هيرزجوفتش وأتباعه من المدرسة الثقافية 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 الثقافية 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 الأنثروبولوجية 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 وتحذر الإشارة هنا إلى أن بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين قد اتخذ موقفا مشابها لهيرزجوفتش في دعمه لمفهوم النسبية الثقافية ومناهضة الاستعمار ونظرته إلى الثقاف على أنه عملية تقوم على أساس من السيطرة، ورفض الفوارق الثقافية والاستعلاء الغربي، نذكر مثلا الباحث الفرنسي جريول الذي قام بدراسات إثنولوجية 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 للأنثروبولوجيا 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"¹.

يبدو إذن أن مفهوم النسبية الثقافية قد ارتبط بمرحلة تاريخية، كما عكس اتجاهها 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 الأنثروبولوجيا في إطار الأيديولوجية النسبية، وإنما استلزم توجهه 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 الأنثروبولوجيين عن النسبية، وتحولوا مرة أخرى إلى التطورية أو التطورية الجديدة. ويعلق لوكلرك على هذا الوضع بقوله: "ومهما تكن الضرورات التي فرضت العودة إلى نظرية أساسها ضرورة النمو والتطور، فالظاهر أن المدرسة

¹ - جيرار لوكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس- ليبيا' معهد الإنماء العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1986.

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 تفسيراً أميناً أو علمياً¹.

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 لساكني البشرية، ولكن ذلك لا يكون شديد الصحة إلا إذا كانت كل ثقافة أو كل مجتمع مرتبطاً ومتطوراً في عزلة عن المجتمعات الأخرى. إلا أن ذلك لم يحدث إلا ربما في أمثلة استثنائية. فالمجتمعات البشرية ليست أبداً 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 تطوراً وتعقيداً تقع في مستوى واحد، فكل المجتمعات الإنسانية لها ماضٍ هو بالدرجة نفسها من العظمة تقريباً. 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 أيضاً: "إن ثقافة معينة لا يمكن لها أبداً عندما تكون معزولة أن تكون

¹ - جيرار لوكلرك، المرجع السابق.

أسمى، والواقع أنه ليس هناك ثقافة معزولة".

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 علاقتها. وإنما هي بمثابة محاولة لفهم 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 أمراً مطلقاً. ذلك أنه إذا اعتبرنا الآخر مختلفاً باختلاف 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 وبالأخر لكن هذا الآخر ليس مختلفاً 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 أنثروبولوجي للفكرة التي حسبها الثقافات الإنسانية أقيمت على أساس النشاط العملي والأهمية النفعية. هذه الفكرة أسميها عموماً 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 التكميلية، 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 طبقاً 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 أبداً الممكن الوحيد. بناء عليه، يمكن القول إن الثقافة هي التي تكون المنفعة.

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 الإثنولوجية 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 الأنثروبولوجية السائدة في أعوام 1960 ونسق ركائزها الفكرية وإعادة عرض سجلات مدارسها وإظهار مبالغاتها بأسلوب نادراً 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 النشئية في النظام القبلي (1968) وإنشاءاته النماذجية في اقتصاديات العصر الحجري (1972). في هذا الكتاب الأخير الحامل لتوجه أساسي ضد وظيفية

فبرت ومالينوفسكي وضد النظريات الشكلائية عن الاقتصاد يبرز ساهلينز التواجد الدائم لنمط إنتاج منزلي يهدف 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) تخلص عن نوع من الحتمية المتأثرة بأطروحات بولانيي والتي تنتقد اعتبار الاقتصاد كنمط أو كفكرة واتخاذ 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 الثقافية متحركين بالتالي خارج كل حتمية. يوجه بعد ذلك تحليلاته نحو نقد مشروع هاريس الاجتماعي- البيولوجي لبيان محدوديته. ويركز في نفس الوقت على تجاوزات المدرسة الثقافية.

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 إثنوغرافيا 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 النقدية¹.

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

¹ - بيار بونت وميبشال إيزار، مرجع سابق، ص 540-541.

للعيش.

-الكتاب يعلن عن عقل من طبيعة أخرى مناقضة لكل أنواع العقل العملي، ألا وهو العقل الرمزي. أو الدال. أي تفسير الثقافة تفسيراً رمزياً.

-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 طبقاً 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 أبداً 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 الأنثروبولوجيين. فإذا كانت الثقافة واقعة إنسانية توجد لدى كل المجتمعات البشرية فإن عوامل نشأتها وتفسيرها تختلف من أنثروبولوجي إلى آخر هكذا مثلاً نجد مالفينوفسكي 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 أنثروبولوجي 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 الوراثة، 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 مثلة بالبيئة. فالتوافق بين الوسط وبعض الأشكال الثقافية لا يمكن إنكاره. من الأمثلة التي تساق في إطار تبين العلاقة بين الوسط والأشكال الثقافية دراسة مارسيل موس عن التغيرات الفصلية لدى مجتمعات الإسكيمو، 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 إثنولوجيون آخرون مشيرين إلى أن الثقافة هي إشباع لحاجات فيزيولوجية أو توافق مع وسط طبيعي، وهذا ما ذهب إليه مالفينوسكي

في نظريته عن الثقافة. ولكن هذه التصورات الحتمية لا تستطيع تفسير الثقافات المختلفة إلى ما لا نهاية.

و ضد 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 المكوّن 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"¹.

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 رامن. 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

¹- Marie-Odile Geraud et Alii, **Les notions clés de l'ethnologie**, Armand Colin, Paris, 1998, p. 88.

العائلية الممارسة في المرحلتين البربرية والهمجية للبشرية، وأن مختلف مراحل هذا التطور باستثناء المرحلة البدائية تحديداً محفوظة بشكل كاف. إنها تبدو في تنظيم المجتمع، فيما يخص الجنس، ثم القرابة، وأخيراً 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 مرحلتَي 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

La Société archaïque,

Editions Anthropos, Paris,

1970, PP. 6- 9

أ- التعريف بصاحب النص

يعتبر لويس مورغان Lewis Henry Morgan من أبرز مؤسسي الأنثروبولوجيا 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 لإثنوغرافيا 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 دو كولانج. كتاب أعلنوا جميعا مواقف مختلفة حتى متعارضة أيضا، إلا أنهم سَجَّلُوا كلهم في نفس تيار الفكر، من خلال مراقبة الشعوب المسماة برية، اكتشفت الإثنوغرافيا 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: أولاً من حيث كونه رائداً البحث الميداني، ثم لأنه مهتم أكثر بكثير من المفكرين التطوريين المنشغلين بالأخص بدراسة المعتقدات، مثل تايلور وفريزر، بتأسيس سلاسل التطورية على الوقائع المبنية من علم كتب فيها، أخيراً 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 اعتماداً على منظومة القرابة. هكذا يؤسس مجالاً جديداً سيصبح حقل الأنثروبولوجيا 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 الأنثروبولوجيا عن التطورية. لقد اشتهر مورغان من جراء أعماله عن القرابة. لكنه انتقد من جراء أفكاره التطورية، فضلاً عن أن الماركسية بواسطة إنجلز في أصل العائلة والملكية الفردية والدولة، قد استعادت طروحاتها بقوة على حسابه¹.

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 نسبياً.

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 فقد خوطبن من قبل الأطفال بكلمة أم. وتطور

¹- بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، ص 887-888.

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 ووحدةها.

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 بالهجمي، 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 الأنثروبولوجيا لدى الرواد الأوائل من التطوريين، ولذلك راح بعضهم يرسم مخططات ويضع ترسيمات لهذا التطور. مورغان قدم واحداً من أشهر تلك المخططات فما هو؟ كيف تطورت البشرية في نظر مورغان؟

2- تطورت البشرية في خط تصاعدي من الهمجية إلى الحضارة مروراً 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 التابع التطوري الثابت مصطلح التطور الخطي الواحد. والمخطط التطوري لمورغان يتصدر مخططات معاصريه في حركته 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 التابع الآتي للمخترعات التكنولوجية.

المخترع والمكتشفات المرافقة لها	الفترة
1- اهمجية الدنيا	- الثمر واقتصاد الكفاف
2- اهمجية الوسطى	- اقتصاد صيد السمك واستخدام النار
3- اهمجية 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 بوحدة 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 نسبياً.

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 أدى 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 أصلاً يعتمد على نسب الأم لعدم إمكان تحديد الأبوة في ظروف الإباحة الجنسية

وأدى ذلك إلى منع العلاقات الجنسية بين أفراد العشيرة بتدعيم تماسكها ووحدةها.

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 بالهجمي، 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 التراتيبات 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 قدراً ملموساً 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 التابع 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 أصحح لها من الحرف الأخرى من الناحيتين الاقتصادية والتكيفية. كما أن إدخال القوس والسهم إلى المجتمعات لا يعني حتماً تبديلاً جوهرياً في وتائر الإنتاج والكفاءة الحضارية، خصوصاً 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 للتحويل الثوري الذي حصل بفضل اكتشاف الزراعة وتحقيق السيطرة على معدلات نمو الإنجاب وما تحقق عن ذلك من آثار اقتصادية وحضارية مهمة. إضافة لتأكيد الفترة الانتقالية بين تدجين الحيوان وتدجين النبات علماً بأن الاثنين حصلاً 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 فتتمثل 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 الأنثروبولوجية 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 تطويرية 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.

مثلاً أنه المؤكد أن بعض أقسام الأسرة البشرية عاشت في الحالة الهمجية، وأقسام أخرى في الحالة البربرية وأقسام أخرى أيضاً في الحالة المتحضرة، يبدو من اليقيني أيضاً أن تقدماً طبيعياً وضرورياً 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 انطلاقاً من الأخرى. فبينما الأولى كانت متصلة إلى حد ما بشكل مباشر بعضها ببعض فالثانية تطورت انطلاقاً من بعض المبادئ الأولية للفكر.

المؤسسات المعاصرة تغوص جذورها في حالة البربرية، هذه الجذور ذاتها

انبعثت من المرحلة السابقة مرحلة الحالة الممجية.

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 أوروبا في العصر الجليدي، هذه المعرفة تعدل ما ديا الآراء التي حكمت العلاقات بين الممجيين والبرابرة، وبين هؤلاء جميعا والإنسان المتحضر/ المتحضرين، يمكننا الآن أن نكون على يقين بحجج مقنعة أن الممجية 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
Anthropos, Paris,

Edition
1970, p 6-7

أ- فهم النص:

1- تفكيك النص

- مرور الإنسانية من الحالة الممجية إلى الحضارة عبر التراكم البطيء للمعرفة التحريمية.

- 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 مستقلتين إحداها 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 انطلاقاً من الأخرى، ولكنها تظهر بالتدرج، 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 إحدهما 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 الأنثروبولوجيين الذين ذهبوا إلى القول بأن الشعوب لم تتقدم أبداً بطريقة موحدة في مختلف أوجه ثقافتها. كما لم تمر جميع المجتمعات بنفس المراحل. فكل مجتمع يتبع تطوره الخاص. ولذلك بدلاً 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 جمعاً 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 تطويرية ممكنة بقدر ما هنالك من أنماط إيكولوجية. إن ستيوارد يدافع عن أطروحة تطويرية 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 فثقافتها 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 مبدئين 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 يريدتها 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 تضيق 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 المبدئين الأساسيين 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 التأثير 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

ص104-109 و181.

أ-التعريف بصاحب النص:

يمثل موت جيمس فريزر James George Frazer نهاية مرحلة من أهم المراحل التي مر بها التفكير الأنثروبولوجي 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 واضحًا 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 والأنثروبولوجي يشيرون إليه على أنه من مفكري ذلك القرن، ويعتبرونه امتدادًا لتفكير تايلور ومورغان وغيرهما من أعلام التفكير الأنثروبولوجي القديم. ولقد كان التيار الفكري السائد بين هؤلاء الكتاب والعلماء يقوم أساسًا 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 زعم 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 مجلداً ضخماً. 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 مزيداً من التعزيد 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 الآرامية ليقراً 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 علاقتها 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 أثرا 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 نظريته 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 أفصح في أن يثير فيه اهتماما دائما وعميقا بالدراسات الكلاسيكية. وقد بدا هذا التأثير واضحا في كتابه الغصن الذهني 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. وكثيراً ما يستخدم فريزر في كتاباته مصطلح "القانون الطبيعي" ليعني به هذه المبادئ الثابتة التي تسيطر على الكون بكل ظواهره وأحداثه.

إن تأثير هؤلاء الأساتذة جميعاً تجلّى في اتساع أفق تفكيره وشمول نظريته إلى المعرفة الإنسانية بحيث جمع بين الفيزياء والبيولوجيا وغيرها 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 والأنثروبولوجية 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 الأنثروبولوجيا ونحو الاهتمام بأشكال الحياة التقليدية والشعوب المختلفة التي يجب أن يطلق عليها في كتاباته اسم الشعوب المهمجة. 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 بالأنثروبولوجيا 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 المهمجي ودراسة الدين في عموميه 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 أثارها.

وقد بدأ الاتجاه الأنثروبولوجي 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 الأنثروبولوجيا 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 مقالته 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 هيا 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 ظروفًا عائلية أو ظروفًا تتعلق بفترة الدراسة الجامعية وما شابه ذلك. ولكن كان هناك إلى جانب هذا كله بعض عوامل أخرى ذات طبيعة عامة وأكثر شمولًا لعبت دورًا أساسيًا في تحديد موقفه من المعرفة الإنسانية بعمامة ومن الأنثروبولوجيا بخاصة وفرضت عليه اتباع منهج معين في دراساته وكتاباتاته، ونعني بذلك المناخ الفكري العام الذي كان يسود القرن التاسع عشر والاتجاهات الفكرية البارزة حينذاك. وقد كان فريزر نتاجًا حقيقيًا 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 والأنثروبولوجي 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 أوروبا 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 تدرج من البسيط إلى المعقد بحيث تنتهي إلى المجتمعات الغربية التي كان علماء ذلك القرن يفترضون أن نظمها ونقيمتها 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 متكاملًا 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 يهتم 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 يعد 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 سوءا 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 الأنثروبولوجيين 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. فريزر فاق علماء عصره في الإطناب في الكتابة وذكر التفاصيل ولذلك تضخمت كتبه إلى درجة كبيرة.

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

إن العصن الذهبي أثر تأثيرا قويا في الأنثروبولوجيا البريطانية في بداية القرن العشرين وذلك على الرغم من كل ما يثيره الأنثروبولوجيون 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 الغاية 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 بنوعيتها سلطة الملك وسلطة الكهنوت، وأنه قبل أن يفعل ذلك لا بد من أن يقطع غصنا معيناً 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 تماماً 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، تمشياً مع التيار العام الذي كان سائداً 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 الأنثروبولوجيا الثقافية التطورية¹.

ب- فهم النص

¹ - ينظر: أحمد أبو زيد، "المقدمة" في جيمس فريزر، الغصن الذهبي، ترجمة بإشراف أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع، 1971.

1- تفكيك النص

- مبادئ السحر تنحل إلى مبدئين 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.

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

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

- المبدأان اللذان يقوم عليهما السحر هما تطبيق مختلف لاستخدام تداعب

الأفكار استخداماً خاطئاً. 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، اعتقاداً 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.

2-الكلمات المفتاحية: السحر- العلم- الفن.

3-الفكرة العامة: حقيقة السحر يكمن في كونه علماً زائفاً وفناً عقيماً.

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 للأنثروبولوجيين 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 حلل فريزر مبادئ الفكر التي يقوم عليها السحر وقد وجدها تنحصر في مبدئين 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 ضمنا 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 خاطئاً. فالخطأ الذي يرتكبه السحر التشاكلي هو الاعتقاد أن الأشياء المتشابهة متطابقة تماماً. والسحر الاتصالي يقع في خطأ افتراض أن الأشياء التي كانت متلامسة تظل متصلة باستمرار.

وإذن هذا الاستخدام الخاطئ لتداعي الأفكار هو الذي يجعل السحر علماً كاذباً أو زائفاً وفناً عقيماً. 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، اعتقاداً 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 استخداماً خاطئاً. 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 أنثروبولوجيين آخرين في أعقاب فريزر مؤيدة للتمييز الذي أقامه بين السحر التشاكلي والسحر الاتصالي. فهذا إدموند دوطي الأنثروبولوجي الفرنسي في دراسته عن السحر والدين بشمال إفريقيا يسير في أعقاب فريزر ويأتي كتابه كله عرضاً للتعاويد والطلاسم التي لا تخرج في الغالب عن النوعين المذكورين.

ولكن هل كل الطلاسم والتعاويد والطقوس السحرية تنحل إلى المبدئين المذكورين؟ في الواقع إن هناك طلاسم وتعاويد تخرج عن المبدئين 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 أنثروبولوجيون 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 أنثروبولوجيا برفضهما تفسيره باستدعاء كائنات روحية ويربطهما تنوع تطبيقات السحر التجريبية بأحد مبادئ العقل البشري، مقارنة مع الدين والعلم باعتبارهما مبدئين آخرين من مبادئ العقل البشري، وما يجعل هذه اللحظة الأنثروبولوجية فترة تأسيسية هو تناول السحر باعتباره ظاهرة شمولية، انطلاقاً 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 الأنثروبولوجيا، خاصة بأعماله حول سكان جزر التروبريانند بالحيط الهادي الذين ألف حولهم كتاباً في السحر بعنوان "حدايق المرجان"، ففي هذا الكتاب يقدم، مالينوفسكي نظرية إثنوغرافية في لغة السحر تقوم على إعادة وضع الملفوظات السحرية من تعاويد وطلاسم في السياقات العملية التي تأخذ فيها معنى، ويرى أن المشكلة برمتها تتمثل في تمييز الملفوظات السحرية عن الملفوظات العادية اعتماداً 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 للكلمات 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 ماليونفسكي إلى إعادة إدراجه في سياقات استخدامه، أي في تنوع الأنشطة التقنية وما تحظى به من قيمة، وبذلك يتيح نهجه الإثنوغرافي نبذ المخطط التطوري بإظهار كيف أن السحر والدين والعلم هم ثلاثة عناصر تشتغل داخل كل مجتمع استجابة لاحتياجات إنسانية عالمية.

إن فضل تحليل ماليونفسكي يكمن في التمييز بين الكلام العادي والكلام السحري، لكنه لا يطرح مشكلة الانتقال من الأول إلى الثاني¹.

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 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 تراجعنا 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 ماليونفسكي كيف تأخذ

¹- كيك فريدريك ، نظريات السحر في التقليدين الأنتروبولوجيين الإنجليزي والفرنسي،
تر: م. أسليم، www.aslim.org

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 الأنثروبولوجيا البنيوية و"من أجل نقد مفهوم الفعالية الرمزية". وهما من أكثر النصوص جرأة وأشدّها إشكالية في بنيويته الصاعدة آنذاك. 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 اجتماعي 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 بتحسين 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 تحليلات 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"¹.

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 المهيكلية 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 تنظيمًا له نفس جدارة العلم الحديث. لذا ليس من المستغرب أن نرى عودة مثلث السحر - الدين - العلم إلى كتاب الفكر البري

¹ - كلود ليفي-ستروس، الأناسة البنيوية، ترجمة حسن قيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت - لبنان، ط1995، ص 201.

لليفى - ستروس. وتجدد 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 التنوع الضخم على موضوعه 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، متسعة 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"¹.

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 ليفى - ستروس أن العلم يمكنه أن يصل إلى هذه العلاقات التي يقيمها

¹ - المرجع نفسه، ص 25.

السحر، كما هو الشأن عندما استخدم الجيش الأمريكي التصنيفات النباتية التي كان يقيمها الهنود الحمر في تقنيات تخفيف 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 بنوعين من التفكير يمكنها أن يتداخلا أو يتباعدوا، 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

إن كل ما يهمنا هو أن نسأل إلى أي حد نستطيع أن نزعج- 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 نحازف بإبداء بعض التخمينات المقبولة.

وعلى ذلك فإنه رغم عدم شعوري بالثقة التامة فيما أقول فقد أستطيع أن أزعّم 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 الأذكاء 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 ومشيعته بعد أن كان يظنها خاضعة تماما لسيطرته بل كان أيضا اعترافا صريحا منه بجهله وعجزه. فلقد رأى أن بعض ما كان يعتبره أسبابا وعلا 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 الأسبانية 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 مجراها 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 وأعدائه 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 الهائلة 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 حلولاً لشكوكه المزعجة وبديلاً لتلك السيادة التي كان يفرضها على الطبيعة والتي كان عليه أن يتنازل عنها مرغماً، وإن كان بدليلاً 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 تشمل به 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، ج 1

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 الأذكاء ومن البشر زيف السحر وعقمه ولكن هذا الاكتشاف حدث تدريجياً. فقد اكتشفت هذه الفئة الناس أن ما كان يعتقد في السحر من قدرة في التحكم في سير الطبيعة لا يعدو مجرد وهم فالطبيعة بطواهرها لا تخضع أبداً 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 قادراً على أن يقدم له حلولاً لشكوكه وبديلاً 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 والاتجاء إلى الدين وهذه الأسباب نصل إليها عن طريق التخمين فقط.

اكتشاف فئة من الناس وهم الأذكاء ومن البشر زيف السحر وعقمه ولكن هذا الاكتشاف حدث تدريجياً. 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 أبداً لتعازيم السحر وتعاويزه.

اكتشاف الفيلسوف البدائي لزيف السحر وعقمه أسلمه للحيرة والشك والاضطراب ولكنه ما لبث أن وجد راحته واطمئنانه في نسق جديد من الإيمان والعمل. وهذا النسق كان قادراً على أن يقدم له حلولاً لشكوكه وبديلاً 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 وقتاً طويلاً.

4- هكذا فإن الفكر الإنساني لا يصل إلى مرحلة العلم أو عصر العلم قبل أن يكشف 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 كإنحطاط 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 الفيحيين وقبائل أندمانيز في آسيا الجنوبية¹.

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 سحراً 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 عملها 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

¹- ينظر: ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.

من بين عديد المخططات التطورية أبرزها مخطط مورغان ولكن سواء تعلق الأمر بفريرز أو غيره فإن الدليل العلمي هو الذي يعوز كل تلك المخططات.

النص 16: السحر والدين والعلم

مسيرة الفكر في أكثر أشكاله العليا، على قدر ما نستطيع تتبع آثاره ، اتجه على العموم من السحر إلى العلم عبر الدين. في السحر، يعتمد الإنسان على قواه الخاصة، من أجل مجابهة الصعاب والأخطار التي تحيط به من كل جانب إنه يعتمد على وجود بعض النظام في الطبيعة والذي يمكن أن يستند إليه عن يقين، وأن يجعله في خدمة غاياته. عندما ينكشف خطؤه، وعندما يتعرف أن النظام الذي افترضه في الطبيعة، وكذلك التحكم الذي اعتقد القدرة على ممارسته على هذه الطبيعة، كان مجرد خيال، يتوقف عن الرجوع إلى ذكائه الخاص، وإلى مجهوداته وحدها، ويستسلم إذن بخضوع إلى رحمة بعض الكائنات العليا، ولكنها غير مرئية ، متخفية وراء حجاب الطبيعة، إليها يعزو الآن كل القدرات العظيمة التي كان فيما مضى يستأثر بها .

وهكذا لدى أصحاب العقول الثاقبة ، فسح السحر بالتدرج المجال للدين، الذي يفسر الظواهر الطبيعية على أنها منظمة بإرادة وهوى أو نزوة كائنات روحانية مشابهة للإنسان في النوع وإن كانت أقوى منه للغاية.

بمرور الزمن، هذا التفسير بدوره صار غير مقبول ذلك أنه يفترض أن تتابع الظواهر الطبيعية ليس محددًا بقوانين ثابتة، ولكنه يترك مكانًا لبعض التغير والاضطراب. إن ملاحظة دقيقة لا تؤكد أبدًا هذه الفرضية. على العكس كلما تعمقنا في اختبار هذا التتابع، إلا وصدمتنا الصرامة الموحدة والدقة المضبوطة لعمليات الطبيعة، إنما كنا قادرين على متابعتها. كل تقدم كبير في المعرفة يوسع ميدان النظام الحقيقي ويقلل من ميدان الاضطراب ظاهريًا. يمكننا إذن الآن التأكيد مسبقًا أنه حتى في المناطق التي يبدو أن الصدفة والفوضى هما المتحكمتان، هناك معرفة كاملة من شأنها أن تقلل من هذه الفوضى الظاهرة في الكون.

هكذا فإن العقول الفطنة الباحثة دائما عن حل أعمق لعجائب الكون، انتهت إلى رفض النظرية الدينية للطبيعة غير الملائمة، ورجعت إلى وجهة نظر السحر القديمة، مفترضة مسبقًا بشكل صريح ما كان قد سلم به السحر ضمنيًا، يعني انتظام صارم في نظام الظواهر الطبيعية. نظام إذا ما طبقنا عليه الملاحظة، يمكننا التنبؤ بسيره بثقة تامة، وبالتالي من التصرف. باختصار يمكننا التأكيد بأن الدين، بما هو تفسير للطبيعة، قد خلعه العلم عن عرشه.

جيمس فريزر

Le rameau d'or, Paul Genthner, paris , 1915,
p.365.

أ- فهم النص

1- تفكيك النص:

- مسيرة الفكر البشري اتجهت على العموم من السحر إلى العلم عبر الدين.

- في السحر يعتمد الإنسان على قواه الخاصة من أجل مجابهة الصعاب والأخطار التي تحيط به، وهو يعتمد على وجود بعض النظام في الطبيعة الذي يجعله في خدمة غاياته.

- عندما يكتشف الإنسان خطأه، ويعرف أن النظام الذي افترضه في الطبيعة والسيطرة التي اعتقد القدرة على ممارستها على الطبيعة مجرد خيال يتوقف عن اللجوء إلى السحر ويتجه بخضوع إلى رحمة بعض الكائنات العليا التي يعزو إليها كل القدرات العظيمة التي كان فيما مضى يستأثر بها. وعندئذ يظهر الدين بالتدريج والذي يفسر الظواهر الطبيعية على أنها منظمة بإرادة وهوى أو نزوة كائنات روحانية.

- التفسير الديني مع مرور الزمن صار غير مقبول هو أيضا لأنه يفترض أن تتابع الظواهر الطبيعية ليس محددًا بقوانين ثابتة، ولكنه يترك مكانا لبعض التغير والاضطراب الناتج عن التضرع الذي يتوجه له الإنسان إلى الآلهة حتى تستجيب لرغباته وتغير بالتالي من تلك القوانين.

- لا وجود للفوضى والاضطراب في الطبيعة ففي الواقع هناك نظام صارم وهذا ما أكدته المعرفة العلمية.

- رفض النظرية الدينية والرجوع إلى وجهة نظر السحر القديمة التي تفترض الانتظام في الظواهر الطبيعية بشكل ضمني، ولكن هذه المرة بشكل صريح. وعندئذ فسح الدين المجال للعلم الذي خلعه عن عرشه.

2-الكلمات المفتاحية: مسيرة الفكر، السحر، الدين، العلم.

3-الفكرة العامة: تطور الفكر البشري من السحر إلى العلم عبر الدين.

4-الإشكال: كيف تطور الفكر البشري؟

ج-المقالة:

1)- تبلورت الأنثروبولوجيا كعلم قائم الذات خلال القرن التاسع عشر، وتحت تأثير مذهب التطور البيولوجي وعوامل أخرى ميزت هذا القرن، اصطبغت بالطابع التطوري. ولذلك فقد اتجه الأنثروبولوجيون التطوريون إلى وضع مخططات تطويرية ترسم مسيرة الفكر البشري وتحدد بداياته ومنتهاه، وفريزر أحد هؤلاء التطوريين وصاحب مخطط تطوري عرضه في كتابه المشهور "الغصن الذهبي".
نُرى كيف تطور الفكر البشري حسبه؟

2)- تطور الفكر البشري من السحر إلى العلم عبر الدين. والعبارة الدالة على هذه الفكرة قوله فريزر: "مسيرة الفكر في أكثر أشكاله العليا... اتجهت على العموم من السحر إلى العلم عبر الدين".

3) في السحر يعتمد الإنسان على قواه الخاصة من أجل مجابهة الصعاب والأخطار التي تحيط به، وهو يعتمد على وجود بعض النظام في الطبيعة الذي يجعله في خدمة غاياته.

ولكن عندما يكتشف الإنسان خطأه، ويعرف أن النظام الذي افترضه في الطبيعة والسيطرة التي اعتقد القدرة على ممارستها على الطبيعة مجرد خيال يتوقف عن اللجوء إلى السحر ويتجه بخضوع إلى رحمة بعض الكائنات العليا التي يعزو إليها كل القدرات العظيمة التي كان فيما مضى يستأثر بها. وعندئذ يظهر الدين بالتدريج والذي يفسر الظواهر الطبيعية على أنها منظمة بإرادة وهوى أو نزوة كائنات روحانية.

غير أن التفسير الديني مع مرور الزمن صار غير مقبول هو أيضا لأنه يفترض أن تتابع الظواهر الطبيعية ليس محددًا بقوانين ثابتة، ولكنه يترك مكانا لبعض التغير والاضطراب الناتج عن التضرع الذي يتوجه له الإنسان إلى الآلهة حتى تستجيب لرغباته وتغير بالتالي من تلك القوانين.

لا وجود للفوضى والاضطراب في الطبيعة ففي الواقع هناك نظام صارم وهذا ما أكدته المعرفة العلمية.

رفض النظرية الدينية والرجوع إلى وجهة نظر السحر القديمة التي تفترض الانتظام في الظواهر الطبيعية بشكل ضمني، ولكن هذه المرة بشكل صريح. وعندئذ فسح الدين المجال للعلم الذي خلعه عن عرشه.

وهكذا فإن العلم هو العصر الذي انتهت إليه مسيرة الفكر البشري الطويلة ولم يتم له ذلك إلا بإزاحة الدين عن عرشه.

4)-ربما كان أهم سؤال يمكن طرحه من خلال هذا المخطط التطوري الذي قدمه فريزر هو: من هو الأقرب إلى العلم الدين أم السحر؟ إن السحر هو الأقرب إلى العلم وذلك لأن الاثنين معا يسلمان بانتظام الطبيعة أحدهما ضمني - السحر - والآخر بشكل صريح - العلم -، يقول فريزر في مكان آخر من كتابه الغصن الذهبي: " السحر التعاطفي في صورته النقية الخالصة يفترض تتابع أحداث الطبيعة بالضرورة وباطراد وبدون تدخل أي عامل بسيط روحي أو مشخص. وعلى هذا الأساس فإن التطور الأساسي للسحر يشبه تصور العلم الحديث، إذ يركز النسق كله على الإيمان بانتظام الطبيعة واطرادها، وهو إيمان ضمني ولكنه راسخ وثابت. فالساحر لا يشك إطلاقاً في أن نفس العلل سوف تنتج دائماً نفس المعلومات وأن ممارسة الطقوس المناسبة وإشفاؤها بالتعاويد والطلاسم الملائمة يؤديان بالضرورة وبغير استثناء إلى النتائج المرجوة، إلا إذا حدث بالطبع أن تعرضت هذه الطقوس لتأثير تعاويد مناوئة تكون أقوى منها

مفعولا فتنهزم أمامها.¹ وهكذا فإن الإيمان بمبدأ الحتمية هو القاسم المشترك بين السحر والعلم.

ولكن لماذا ثلاث مراحل ينبغي أن يمر بها الفكر البشري؟ إن المخطط الثلاثي المراحل أمر شاع لدى الأنثروبولوجيين التطوريين ولدى بعض علماء الاجتماع. وكل مخططات هؤلاء تنتهي بمرحلة العلم أي الحالة النهائية التي يجب أن يبلغها الإنسان، ولا شك أن ذلك راجع إلى الانبهار بالعلم وفتوحاته الجبارة.

ولكن لماذا قال فريزر بضرورة المرور بالسحر ثم الدين ثم العلم؟ يقول إيفانز- بريتشارد: " من الممكن أن يكون قد تأثر بالحالات التي تحدث عند كونت: الحالة اللاهوتية، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعية أو العلمية، رغم أن السستامين عند كونت وفريزر بعيدين عن التطابق كلياً. وثمة كتاب آخرون في ذلك العصر من أمثال كنغ، وجوفون، ولوبوك، وإلى حد ما ماريت وبروس، ومملكي مدرسة (العام الاجتماعي)". وبالفعل إن هناك تشابهاً بين مخطط كونت ومخطط فريزر فالحالة اللاهوتية وهي الحالة الأولى في مخطط كونت تقوم على البحث عن الأسباب الأساسية الأولى أو النهائية أي الأسباب المطلقة. وهذه الحالة بدورها تعرف أطواراً: أولها الفيتشية التي تقوم على منح كل الأجسام الخارجية حياة مماثلة لحياتنا. وعبادة الكواكب تمثل الدرجة الأعلى لهذا الطور الأول. ثم يأتي الطور الثاني وهو طور تعدد الآلهة. والطور الثالث يتعلق بالتوحيد. ثم تأتي الحالة الميتافيزيقية أو المجردة، ففي هذه المرحلة التي ليست سوى تغير

¹ - سير جيمس فريزر، مرجع سابق، ص 214.

بسيط عام للمرحلة الأولى فإن ما فوق طبيعة تستبدل بقوى مجردة أي بكائنات حقيقية (تجريدات مشخصة) ملاصقة للكائنات المتعددة في العالم ومفهومة على أنها قادرة بذاتها لتكوين كل الظواهر الملاحظة، حيث التفسير يتكون بعدها من إعطاء كل واحدة الكائن المماثل له. وهذا يعني أن الذات عندما تمر من وجهة النظر اللاهوتية، حيث تبحث في أي مكان عن آلهة، أي عن أسباب شخصية، إلى الميتافيزيقيا حيث تفسر كل الأشياء بواسطة مبادئ لا شخصية، لم تراجع أبدا إلى المعارف المطلقة، إنها تعطي فقط لمسارها شكلا أكثر تجريدا، وإذن ظاهريا أكثر معقولة.

أما الحالة الوضعية ففيها يتعرف الذهن البشري على استحالة الحصول على مفاهيم مطلقة، ويتراجع عن البحث عن الأصل وعن مصير العالم، معرفة الأسباب الخاصة للظواهر، وذلك للمثابرة فقط على الاكتشاف بواسطة الاستعمال المندمج تماما للبرهان والملاحظة، وعن قوانينها الفاعلة، أي عن علاقتها الثابتة للتعاقب وللتشابه. إن تفسير الوقائع المختزلة إلى حدودها الواقعية، ليس منذ الآن سوى الرابطة المقامة بين الظواهر الخاصة المتعددة وبعض وقائع عامة، حيث تقدم العلوم يميل أكثر فأكثر إلى تقليل عددها. إن الميزة الأساسية للفلسفة الوضعية هي ملاحظة كل الظواهر كخاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، حيث الاكتشاف الدقيق والاختزال إلى أقل عدد ممكن هو الهدف لكل جهودنا، وذلك باعتبار أن البحث عن الأسباب الأولى والنائية هو فارغ من أي معنى ولا يمكن الوصول إليها على الإطلاق.

وعلى غرار أوغست كونت قال مورغان بمخطط تطوري يقوم على ثلاث مراحل متتابعة هي المرحلة الهمجية ثم المرحلة البربرية وأخيرا مرحلة الحضارة. وقد قسم المرحلتين الأولى والثانية كل واحدة منهما إلى ثلاث مراحل دنيا ووسطى وعليا، وربط كل مرحلة من المراحل المذكورة باختراع تقني.

ولكن هل يؤكد الواقع والتاريخ الترتيب الذي وضعه فريزر للتفكير الإنساني؟ في الواقع إن فريزر لا يقدم أدلة واقعية مركزة على الوثائق التاريخية تثبت مرور كل المجتمعات البشرية بالمراحل المذكورة، وكل ما لديه هو مجرد تخمينات، والتخمين وحده لا يكفي. ولو أمعنا النظر قليلا لوجدنا أن السحر والدين والعلم قد يتواجدون معا في العصر الواحد بل في فكر الشخص الواحد، ففي العصور الوسطى كان الدين والسحر والعلم يتعايشون جنبا إلى جنب، بل إننا نجد بعض الفلاسفة علماء وسحرة في الوقت ذاته.

واليوم في عصر العلم لا زال السحر يمارس من قبل فئات كثيرة وربما حتى في العالم المتقدم ذاته، كما أن بعض الحركات الدينية الأصولية ظهرت ليس فقط في المجتمعات الدينية بل داخل المجتمعات الصناعية ذاتها التي تدعي القطيعة مع الدين.

ومن ناحية أخرى إذا تساءلنا عن الغاية غير المعلنة أو المعلنة من وراء مخطط فريزر، فإننا يمكن القول أن هذا الأنتروبولوجي افتنانا منه بالعلم كان يريد

أن يضع الدين جانبا، فليس الدين إلا مرحلة وسطى وانتقالية بين السحر والعلم. وعندما يسود العلم يجب أن يخلي الدين مكانه له.

(5)- ونخلص إلى القول في الأخير إن مخطط فريزر يبقى تصورا مرتبطا بفترة معينة من تاريخ الأنثروبولوجيا هي الفترة التطورية التي شكلتها عوامل كثيرة، ولاقت الكثير من الانتقادات، وربما كان لها مع ذلك بعض الفضل. فهي محاولة تفسير وفهم التطور الاجتماعي والثقافي للبشرية على الأقل.

النص 17: نظرية التابو

لا بد من أن تلاحظ أن تسق السحر التعاطفي لا يتألف من قواعد إيجابية فقط وإنما يضم أيضا عددا كبيرا جدا من القواعد والتعاليم السلبية أو التحريمات، فهو لا يحدد للإنسان ما يفعله فحسب بل وأيضا ما يتحتم عليه تركه أو اجتنابه. فالقواعد الإيجابية هي التعاويذ أو الطقوس، والقواعد السلبية هي التحريمات أو التابو.

والواقع أن نظرية التابو، أو جزءا كبيرا منها على الأقل، هي مجرد تطبيق خاص للسحر التعاطفي بقانونه الرئيسيين: قانون التشابه وقانون الاتصال. ومع أن الرجل المهمجي لا يعبر عن هذين القانونين في صيغ دقيقة محكمة أو حتى يتصورهما بطريقة مجردة فإنه يعتقد مع ذلك - وبطريقة ضمنية - أنهما ينظمان سير الطبيعة بدون أي تدخل من جانب الإرادة الإنسانية، فهو يعتقد أنه إذا تصرف

بطريقة معينة فسوف يترتب على عمله بالضرورة نتائج معينة بالذات تبعا لأحد هذين القانونين. ولو خيل إليه أن النتائج المترتبة على فعل معين بالذات قد تؤدي إلى الإضرار به فإنه يحرص بالطبع على ألا يفعلها بتلك الطريقة حتى لا يتسبب في ظهور تلك النتائج الضارة. ويقول آخر، فإن الرجل الهمجي يمتنع عن فعل الأشياء التي يتصور خطأ- لتصوراته الخاطئة عن العلة والمعلول- أنها سوف تؤذي، وبذلك يخضع نفسه للتأبؤ. ومن هذه الناحية يعتبر التأبؤ تطبيقا سلبيا للسحر العملي. وبينما يقول السحر الإيجابي أو الطلس " أفعل كذا ليحدث كذا" يقول السحر السلبي أو التأبؤ " لا تفعل كذا حتى لا يحدث كذا". وبينما يهدف السحر الإيجابي إلى تحقيق شيء مرغوب فيه يهدف السحر السلبي أو التأبؤ إلى تجنب شيء مرغوب عنه.

سير جيمس فريزر

الغصن الذهبي

ترجمة: أحمد أبو زيد، ج1

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

ص 129- 131.

أ- فهم النص:

1- تفكيك النص

- السحر التعاطفي بشكليه التشاكلي والاتصالي يقوم على تعاليم وقواعد إيجابية وأخرى سلبية.

- القواعد الايجابية هي التعاويذ والطقوس والقواعد السلبية هي التحريمات أو التابو.

- نظرية التابو أو جزء كبير منها على الأقل هو مجرد تطبيق خاص للسحر التعاطفي بقانونيه: قانون التشابه، وقانون الاتصال.

- الإنسان الهمجى لا يعبر عن هذين القانونين بصيغ محكمة أو يجردهما، بل هو يعتقد ضمنيا أنهما ينظمان سير الطبيعة.

- التابو ما هو إلا تطبيق سلبي للسحر العملي، فإذا كان السحر الإيجابي أو الطلس يقول افعل كذا ليتحدث كذا، فإن التابو يقول لا تفعل كذا حتى لا يحدث كذا.

ومن الأمثلة التي يذكرها فريزر عن التابو أنّ الإسكيمو يحرّمون على أطفالهم أن يلعبوا اللعبة المعروفة باسم "مهد القط" لأن ذلك سيؤدي بهم إلى أن تشبّك أصابعهم بخيط حربة صيد السمك حين يكبرون ويخرجون للصيد. وواضح أنّ التابو هنا ناشئ عن تطبيق التشابه الذي هو أساس السحر التشاكلي. فكما أنّ الطفل يشبّك أصابعه بالخيط حين يلعب "مهد القط" كذلك سوف يشبّك أصابعه في خيط الحرية حين يصبح رجلاً ويخرج لصيد الحيتان. وعند الهزول في جبال كرابان تمتنع زوجة الصياد عن الغزل حين يخرج

زوجها للقنص حتى لا تأخذ الفريسة في اللف والدوران حول نفسها مثل الغزل فيعجز الصياد عن إصابتها. وهنا أيضا نجد أن التابو مستمد من قانون التشابه.

2-الكلمات المفتاحية: السحر التعاطفي، نظرية التابو.

3-الفكرة العامة:تقوم نظرية التابو على أساس تطبيق خاص للسحر التعاطفي.

4-الإشكال:على أي أساس تقوم نظرية التابو؟

ج-المقالة:

1)- كلمة تابو تستعمل في اللغات البولينية وتم تبنيتها من قبل الإثنوغرافيين الذين مع تعميمها تعودوا على استعمالها للإشارة إلى ممارسات من نفس النوع، ملاحظة في مناطق أخرى. جينود أعطى لكلمة تابو التعريف التالي: "هذه الكلمة تشير إلى كل شيء أو كل فعل، أو كل شخص يتضمن خطرا على الفرد أو الجماعة، والذي يجب بالتالي اجتنابه. هذا الشيء أو هذا الفعل أو هذا الشخص محاط بنوع من التحريم". فريزر قدم نظرية في التابو، فعلى أي أساس تقوم هذه النظرية؟

2)- تقوم نظرية التابو عند فريزر على أساس تطبيق خاص للسحر التعاطفي بنوعيه التشاكلي والاتصالي.

(3)- السحر التعاطفي بشكليه التشاكلي والاتصالي يقوم على تعاليم وقواعد إيجابية وأخرى سلبية.

القواعد الايجابية هي التعاويد أو الطقوس والقواعد السلبية هي التحريمات أو التابو.

الإنسان الهمجي لا يعبر عن هذين القانونين بصيغ محكمة أو مجردهما، بل هو يعتقد ضمنيا أنهما ينظمان سير الطبيعة.

والتابو ما هو إلا تطبيق سلمي للسحر العملي، فإذا كان السحر الإيجابي أو الطلس يقول إفعل كذا ليتحدث كذا، فإن التابو يقول لا تفعل كذا حتى لا يحدث كذا.

ومن الأمثلة التي يذكرها فريزر عن التابو أنّ الإسكيمو يجرمون على أطفالهم أن يلعبوا اللعبة المعروفة باسم "مهد القط" لأن ذلك سيؤدي بهم إلى أن تشتبك أصابعهم بخيط حربة صيد السمك حين يكبرون ويخرجون للصيد. وواضح أن التابو هنا ناشئ عن تطبيق التشابه الذي هو أساس السحر التشاكلي. فكما أنّ الطفل يشبك أصابعه بالخيط حين يلعب "مهد القط" كذلك سوف يشبك أصابعه في خيط الحربة حين يصبح رجلا ويخرج لصيد الحيتان. وعند الهزول في جبال كرابان تمتنع زوجة الصياد عن الغزل حين يخرج زوجها للقنص حتى لا تأخذ الفريسة في اللف والدوران حول نفسها مثل الغزل فيعجز الصياد عن إصابتها. وهنا أيضا نجد أن التابو مستمد من قانون التشابه.

لقد أقام فريزر نظريته في التابو على أساس تطبيق قانوني السحر التعاطفي وبذلك ربط بين هذا التفسير ونظريته في السحر، وهذا هو المهم عند فريزر، ولكنه يخرج عن المفهوم العام للتابو. ففريزر لا يرى بأن التابو يفتقر إلى التعليل بمعنى أن التابو يتميز عن المحظورات الأخرى بكونه غير مبرر بشكل واضح بواسطة أسباب عملية. والمحظورات التي يتحدث عنها فريزر، وحتى إذا لم تكن مبررة ففريزر ردر كل المحظورات إلى التطبيق السلي للسحر العملي، والواقع أن الكثير من المحظورات تخرج عن نطاق السحر.

4- التابو كلمة بولينيزية، نجد صعوبات في ترجمتها لأننا لم نجد تملك المفهوم الذي تدل عليه، ولدى الرومان كلمة sacer التي تعني ما تعنيه كلمة تابو لدى البولنيزيين. كذلك أيوس لدى الإغريق، وكادوش لدى العبرانيين.

يتعشب معنى تابو إلى اتجاهين متعاكسين: فهو يعني من جهة مقدس، مبارك ومن جهة أخرى، رهيب، خطير، محظور ومدنس. وضد تابو في البولنيزية يسمى نوا أي اعتيادي، ومتاح للجميع. يعتبر التابو عن ذاته في المحظورات والتقييدات.

والتقييدات التابوية شيء مغاير للمحظورات الدينية أو الأخلاقية. فهي لا ترجع إلى أمر من الله، بل تحظر نفسها من نفسها. وتفترق عن المحظورات الأخلاقية بعدم اندراجها في نظام يقول عموماً بضرورة التعفف ويعلل هذه الضرورة. المحظورات التابوية تفتقر إلى أي تعليل، ولا يعرف لها مصدر فهي غير مفهومة بالنسبة لنا، في حين تبدو بديهية لمن يقع تحت سلطانها¹ وهكذا فإن

¹ -سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، تر. بو علي ياسين، دار الحوار فنشر والتوزيع، اللاذقية- سوريا، ط1، 1983، ص 41-42.

كلمة تابو مثل كلمة مانا تم تبنيها من قبل الإثنوجرافيين الذين مع تعميمها تعودوا على استعمالها للإشارة إلى ممارسات من نفس النوع، ملاحظة في مناطق أخرى غير بولينيزيا. جينود Junod أعطى لكلمة تابو التعريف التالي: "تشير هذه الكلمة إلى كل شيء، وكل فعل، أو كل شخص يتضمن خطراً على الفرد أو الجماعة، والذي يجب عندئذ تجنبه، هذا الشيء أو هذا الفعل أو هذا الشخص محاط بنوع من التحريم".¹

التابو علاوة على ذلك يتميز عن المحظورات الأخرى بكونه غير مبرر بشكل واع بواسطة أسباب عملية، مثلاً نساء بونتو Bountou لا ينبغي أن يتناولن البيض لأنهن يعتقدن أن هذا الطعام يثير شهوتهن الجنسية ويجعلهن عندئذ غير وفيات لأزواجهن. هذا ليس تابو لأنهن يعطين سبباً لهذا الامتناع. يسمى تابو الشيء أو الفرد المدنس الذي يكون الاتصال به خطيراً. أيضاً تابو تحريم لمس أو أكل ما هو خطير أو فعل شيء خطير.

بشكل عام البدائيون يعتقدون أن خرق تابو يجلب نتائج سيئة. التابو يجلب النحس. الجاني يتعرض جسمه للتورم، أو تسوء صحته أو يتعرض لحادث، أو يخسر محاصيله أو والديه. هذا العقاب من نظام ما فوق طبيعي، إنه ليس نتيجة طبية أو فيزيائية للفعل. وليس أيضاً عقاباً أخلاقياً، ذلك أنه يمكن انتهاك تابو بشكل لاإرادي. هكذا فإن رقد أسترالي فوق سرير جلست فوقه زوجته الحائض فهذا يعد تابو. إنه يفعله من غير أن يعرف السبب. غير أنه إذا عرف أن هذا السرير تنجس، فإنه يحس أن ذاته تنجست ومن الخوف يموت.

في بولينيزيا كلمة تابو تقابل كلمة Noa التي تشير إلى ما هو عادي. التابو يحمل أولاً بشكل أساسي على ما هو خارج النظام العام على ما يفلت

¹ -Jean Cazeneuve, , L'ethnologie, Larousse, Paris, 1967, p. 84.

من القواعد الطبيعية والاجتماعية لهذا السبب فإن الأشياء التي تأتي في الصف الأول من التابو، والمدنسة، ينبغي ذكر تلك التي هي غريبة. كل ما هو مناف للعادة تابو. والتابو يتعلق بالكائنات أو الأشياء غير الطبيعية هكذا فإن الحرياء التي تحفر حفرة في الأرض تمثل تابو بالنسبة للصوفوا Sofwa بإفريقيا الشرقية. التوائم تمثل تابو، والمنزل الذي ولدت فيه ينبغي اجتنابه. الجنون أو الغضب اللذان يخرجان الإنسان عن حالته الطبيعية يعتبران مدنسين أو هما مظهرين للشعوذة ما يعني الأمر نفسه. كل ما يخل بالتصنيفات المؤسسة هو أيضا تابو. لا ينبغي خلط الخصائص التي ينبغي أن تميز. لهذا لدى الكثير من الشعوب يعد الفصل بين الجنسين قاعدة. في بولينيزيا الرجال لا يأكلون مع النساء، وفي جزر الماركيز نار الرجال هي تابو بالنسبة للنساء. وكل ما هو جديد وغير اعتيادي هو تابو.

التابو هو دنس من نظام ما فوق طبيعي لا علاقة له بالحكم الأخلاقي. لهذا السبب فإن القادة هم أنفسهم تابو لأنهم يخرجون عن النظام الشائع. هذا لا يمنع من احترامهم وتقديرهم. ولكن الاتصال بهم خطير. في بولينيزيا لا أحد ينبغي عليه لمس شخص الملك أو الملكة، تحت طائلة أن يكون هو ذاته تابو بالعدوى. نفس الشيء بالنسبة لطعام لمس القائد، إن أكله يؤدي إلى المرض. في زيلندا الجديدة من أكل سهوا بقايا طعام القائد يموت من الخوف. بغينيا الجديدة، المحارب الذي عاد من المعركة لا ينبغي له أن يمس أحدا، ولا حتى أطفاله أو زوجته قبل أن يتطهر.

النساء في قبائل عدة بدائية تعتبر مدنسة وتابو خلال فترة الحيض أو النفاس. وتبتعد عن الجماعة في كوخ خاص، وكل ما تلمسه يتدنس ويصبح خطرا.

مراحل من عمر الفرد تلك التي تمثل مرورا من حالة إلى أخرى تعتبر حرجة، لأن هذا يعد خروجاً عن نسق من القواعد من أجل الاندماج في شبكة جديدة من الأمن بين المرحلتين. الكائن البشري لا يرتبط بأي شرط محدد، فهو إذن مدنس. هكذا فإن طقوس العبور التي نلاحظها من أجل كل تغير، هي إذن مكمل ضروري لتابوهات الدنس. مبدؤها يقوم من جهة على التطهير ومن جهة أخرى على التكرار الرمزي للتغير ذاته. طقوس العبور كما بين فان جينب تتضمن طقوس الخروج، من أجل إزالة الدنس المرتبط بواقعة مغادرة نظام من القواعد، وطقوس الدخول من أجل إزالة الدنس المرافق للانضمام إلى نظام آخر. بمعنى الاتصال مع شرط جديد. كل ما هو جديد، كل ما يبدأ، كل ما ينتهي أيضاً، يقتضي بالضرورة طقساً من هذا النوع.

الميلاد يترافق باحتفالات تمثل الانضمام إلى عالم الأحياء وإلى دوائر اجتماعية مختلفة: العائلة، القبيلة، الجماعة الدينية. وضع اسم فعلٌ مهم يرمز إلى هذا الدخول في الشرط الإنساني، قبل هذا تؤخذ كافة الاحتياطات ضد القوى الشريرة.

جثة الميت تعتبر أيضاً من التابوهات. فالخوف من الدنس الذي تحمله يدفع البدائيين إلى التخلص من الميت قبل أن ينقل دنسه إلى ما يحيط به. فلدى الماساي يكتنوا مثلاً يتم حمل المريض إلى الدغل، من أجل أن يتوفى وحده بعيداً عن القرية، الدنس يمتد حتى إلى ما ينتمي إلى الميت. في رأس بونتو في قبيلة تومبو، يتم غلق كوخ الميت والتخلي عنه. لدى الفينيجو يتم حرقه. بالمينيزيا تنزع الأشجار المثمرة لشخص بعد موته. لدى البرورو بالبرازيل كل ما استعمله الميت يحرق أو يدفن مع الجثة. الأروناتا بأستراليا يفعلون الشيء نفسه. الباسوتوس يرمون إلى المذبلة أسلحة وثياب الميت. في بعض الأحيان في أستراليا خاصة، اسم

الميت يكون تابو، وإذا كان هذا الاسم يشير إلى أشياء أخرى يتم استبداله باسم آخر.¹

ويمكن التفريق حسب نورثكوت ف. توماس بين عدة أنواع من التابو:

"1- تابو طبيعي أو مباشر ناجم عن قوة سحرية (مانا) ملازمة للشخص أو الشيء. 2- تابو مفصول أو غير مباشر يصدر عن تلك القوة، وهو إما أن يكون أ) مكتسبا، ب) ممنوحا من قبل كاهن أو زعيم عشيرة أو أي شخص آخر وأخيرا 3- تابو متوسط بين النوعين السابقين، حيث يتدخل هنا العاملان المذكوران معا. كما على سبيل المثال عند تملك رجل لأثني. ويطلق اسم تابو على تقييدات شعائرية أخرى، لربما على المرء أن لا يعد من التابو ما يفضل تسميته محظورا دينيا"²

وأهداف التابو فيما يذكر فرويد متنوعة. فالتابوهات المباشرة تستهدف أ) حماية أشخاص معتبرين مثل زعماء العشائر والكهنة أو حماية الأشياء ضد أضرار ممكنة ب) التأمين على الضعفاء من النساء والأطفال والناس العاديين عموما ضد سلطان المانا. ج) الحماية من الأخطار المقتربة بلمس الحث وتناول بعض المأكولات. د) التأمين ضد الوقائع الحياتية مثل الولادة وتعميد الرجال والزواج والنشاطات الجنسية. هـ) وقاية الكائنات البشرية من سلطان أو غضب الآلهة والأرواح الشريرة. و) حماية الأجنة والأطفال الصغار ضد شتى المخاطر التي تهددهم. وهناك أيضا تابو لحماية ملكية شخص وأدوات عمله وحقله ضد اللصوص.³

¹ -Idem, P. 193- 195.

² -سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، مرجع سابق ص 42.

³ -سيغموند فرويد، المرجع السابق، ص 42- 43.

والتابو ينقسم إلى تابو دائم وتابو مؤقت الكهنة والزعماء هم من النوع الأول، وكذلك الأموات وكل ما يتصل بهم. أما التابوهات المؤقتة فترتبط بظروف معينة مثلاً بالحيز والنفاس، وبجالة المحارب قبل وبعد الغزو.

(5)- وهكذا فالتابو مفهوم عام يشمل التطبيق السلبي للسحر التعاطفي بقانونيه وكذلك محظورات أخرى تفتقر إلى التبرير ولا تدخل ضمن الممارسات السحرية.

النص 18: الانتشار

إن أهمية الانتشار قد تم البرهنة عليها بفضل الدراسات حول الثقافة المادية، والاحتفالات، والفن، والأساطير الأمريكية، وحول الأشكال الثقافية لإفريقيا أو حول ما قبل التاريخ لأوروبا، والتي لا يمكن أن ننكر وجودها في سياق تطور كل الأنماط الثقافية المحلية. لم يتم البرهنة على الانتشار موضوعياً بواسطة دراسات مقارنة فقط، ولكن الإثنولوجي لديه العديد من الشواهد التي تبين الطريقة التي تم بها الانتشار. إننا نعرف حالات حيث أن فرداً واحداً أدخل نسقا كاملاً من الأساطير المهمة؛ مثل قصة أصل الغراب، والتي لا نجدها إلى في قبيلة واحدة في شمال جزيرة فونكوفر [...] لا ينبغي النظر إلى إدخال أفكار جديدة

على أنها نقية ومضافة ميكانيكيا إلى مجموعة ثقافية، ولكن أيضا كمحفز هام لتطورات داخلية جديدة. إن الدراسة الاستقرائية الخالصة للظواهر الإثنية تقود إلى النتيجة التي مؤداها أن الأنماط الثقافية المركبة التي تكون جغرافيا أو تاريخيا واسطة بين طرفين تثبت وجود الانتشار.

بواس

أورده هيرزجوفتش في:

Les bases de l'anthropologie culturelle,

Payot, Paris, 1967, p. 208.

أ)-التعريف بصاحب النص:

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

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

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

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

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

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

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

ب- فهم النص

1- تفكيك النص

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

- الانتشار لم يتم البرهنة عليه موضوعيا بدراسات مقارنة فقط ولكن هناك شواهد عديدة لدى الإثنولوجي تبين الطريقة التي تم بها الانتشار. فهناك

حالات تم فيها إدخال نسق كامل من الأساطير المهمة بواسطة فرد واحد؛ مثال ذلك قصة أصل الغراب التي نجدها في قبيلة واحدة في شمال جزيرة فانكوفر.

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

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

2-الكلمات المفتاحية: الانتشار، تطور الأنماط الثقافية.

3-الفكرة العامة: أهمية الانتشار في تطور الثقافات.

4-الإشكال: كيف تتطور الثقافات؟

ج-المقالة:

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

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

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

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

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

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

4- قبل الحديث عن الانتشاريين أمثال جراينر، والأب شميدت، وإليوت سميث ويري وريفرز وغيرهم بوصفهم الممثلين الحقيقيين لهذه المدرسة، تجدر الإشارة إلى أن فكرة الانتشار لم تكن من إبداعهم، فعلاوة على ما ذكرناه سابقا بشأن التطوريين، فإن الفكرة قال بها جابريل دو تارد (1843-1904) فيلسوف القانون وعالم الاجتماع الفرنسي صاحب كتاب "قوانين المحاكاة" الذي كان له تأثير عميق في بواس ومن خلاله في عدد لا بأس به من الأنثروبولوجيين الأمريكيين، فقد أكد تارد الانتشار في كل مراحل التاريخ¹. وفكرة الانتشار أيضا كانت موجودة عند هامى Hamy في فرنسا، وشولتز - سيلاك Scheltz-Sellack في ألمانيا، عند الأركيولوجيين الإسكندنافيين، وفي إنجلترا مركز النظرية التطورية بامتياز هناك الآنسة بوكلاند M^{elle} Bukland، فقد ذهبت إلى الحضارة لم تكتسب أبدا بطريقة مستقلة، فقبل إليوت سميث زعيم المدرسة الانتشارية في إنجلترا اعتقدت بوكلاند أن عبدة الشمس والأفاعي قد نشروا الزراعة والحياكة وصناعة الخزف والمعادن في كل أرجاء الأرض².

وهناك فردريك راتزل F. Ratzel (1844-1904) عالم الحيوان الجغرافي الألماني، يقول عنه روبر لووي: "لم يشدد أحد على قوة التاريخ أكثر مما

¹ ينظر روبر لووي، لووي روبرت، تاريخ الإثنولوجيا: من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، ص 88.

² نفسه، ص 76.

فعل راتزل... وهو يتساءل أيضا إذا كان ممكنا لزهرة اللوتس Lotus من أن تصبح رمز البوذية في أرض منغوليا الجرداء بدون الاحتكاك بالهند¹.

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

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

وتنقسم المدرسة الانتشارية إلى ثلاثة فروع: الأول في بريطانيا والثاني في ألمانيا والثالث في أمريكا².

¹ نفسه، ص 97.

² - Robert Löwie، **Histoire de l'ethnologie classique**، Traduit de l'américain par Hervé Grémont et Hélène Sadoul، Editions Payot، Paris، 1991، p. 146.

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

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

ثانياً: عجز العقل البشري عن الإبداع؛ بمعنى أن أنصار هذه المدرسة يرفضون القدرة على الاختراع والإبداع الثقافي بالنسبة لكل مجتمع على حدة، فمن غير المعقول أن تتمتع كل شعوب الأرض بقدرات متماثلة على الخلق والابتكار، ولكنها تستطيع بسهولة أن تستعير من غيرها ما تعجز عن ابتكاره بنفسها¹.

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

1- المدرسة الانتشارية الإنجليزية:

¹ أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1978، ص 60.

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

أرجعت هذه المدرسة نشأة الحضارة الإنسانية كلها إلى مصدر أو مركز واحد وعن طريق الاحتكاك الثقافي بين الشعوب سواء عن طريق التجارة أو الغزوات أو الهجرة، انتشرت عناصر تلك الحضارة المركزية أو الرئيسة واتسعت دائرة وجودها¹. المركز الأوحد لكل حضارة متطورة هو مصر، هكذا قرر إليوت سميث الذي أقام بعض الوقت في القاهرة، هذا الرأي يشاركه فيه تلميذه بيرى أيضا. وهناك ثلاثة مبادئ كان يؤمن بها إليوت سميث:

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

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

¹ -حسين فهمي، قصة الأنثروبولوجيا: فصول وتاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، 1990، ص 123.

ثالثا: الحضارة تراجعت بشكل طبيعي وهي تنتشر في مناطق متقدمة، لهذا فإن الانحطاط لعب دورا في التاريخ البشري¹.

فالحضارة نشأت وازدهرت على ضفاف نهر النيل في مصر القديمة، فقبل 4000 عام قبل المسيح فإن الدين والتنظيم الاجتماعي، احتفالات الزواج ومراسيم الدفن، والبيوت والثياب وكل الفنون والحرف عدا تلك المستعملة في صناعة أدوات الصيد، لم توجد في أي مكان آخر خارج مصر وجوارها. إن الزراعة والري وصناعة الفخار وتربية الحيوانات والدين... كلها مظاهر حضارية تعتبر مصر موطنها الأصلي. والإنسان خارج مصر والمناطق المجاورة لها كان يعيش مثل القردة، وبالتالي فلا مجال لتطور مستقل في المناطق الأخرى من العالم، إن هنود أمريكا عاشوا مثل القردة وذلك حتى أوائل العصر المسيحي. وأهراماتهم الأولى لم تشيد إلا بعد خمسة أو ستة قرون بعد الميلاد ناسخة النموذج الكمبودي أو الياباني اللذين يعودان بدورهما إلى النماذج المصرية، أما شعائر التأهيل والجمعيات السرية الأمريكية فترجع إلى طقوس التحنيط المصرية، والطوطمية والتنظيم الاجتماعي في أستراليا ليس سوى آثار مشوهة ومعدلة بطرق أخرى، أي نتيجة تبني ممارسات واعتقادات أخرى (بمعنى المعتقدات والممارسات المصرية)².

¹- Robert Löwie، **Histoire de l'ethnologie classique**، Traduit de l'américain par Hervé Grémont et Hélène Sadoul، Editions Payot، Paris، 1991، p. 147-148.

²- **Idem**، p. 148-149.

وبشكل عام إن هذا الفرع من المدرسة الانتشارية يرد كل الثقافات الحالية إلى المنبع الأول والوحيد مصر القديمة، غير أن تلك النظرية لم تنجح في جذب المؤيدين لعدم توفر أنصارها على المقارنات الدقيقة والأدلة الثابتة ولذلك انحصرت لدى قليل من علماء مانشستر لذلك عرفت باسم مدرسة "مانشستر" أو "مدرسة مركز الشمس"¹.

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

واختلافهما مع أقرانهم الإنجليز، هو في أنهما افترضا وجود عدة مراكز حضارية أساسية في جهات متفرقة من العالم. وأنه نشأ عن التقاء الحضارات مع بعضها البعض نوع من الدوائر الثقافية وحدثت بعض عمليات الانصهار

¹ -عاطق وصفي، *الأنثروبولوجيا الثقافية*، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1971، ص 50.

والتشكلات المختلفة، الشيء الذي يفسر أوجه الاختلاف عن تلك الثقافات المركزية أو الأساسية¹.

فبدلاً من القول بتطور فريد على النيل، تبعه الخطاط عام في كل مكان أكد الانتشاريون الألمان تطوراً متعددًا، أي تطوراً نشأ في مناطق أخرى خارج مصر القديمة².

والإنسان البدائي في نظر جرايسنر وشميدت كان يعيش في جماعات صغيرة، في مكان ما من آسيا، في إطار العزلة، ومن دون وسائل النقل طورت تلك الشعوب حضارات متميزة Kulturkreise ، ومع تحسن وسائل النقل كان تأثير هذه المراكز ينتشر بانتشار مجموع عناصرها وليس بانتشار كل عنصر على حدة، وإذا اقترب اثنان من هذه النظم فإما يلتحمان وإما أن يدمر أحدهما الآخر¹.

3- المدرسة الانتشارية الأمريكية: وجد الاتجاه الانتشاري في أمريكا تعبيراً له في كتابات فرانس بواس Franz Uri Boas العالم الطبيعي (1858-1942)م العالم الطبيعي الألماني الذي استهوته الأنثروبولوجيا بعد زيارة قام بها إلى جزيرة يافن في كندا عام 1883. لقد أشار بواس إلى أنه من خلال دراسة الشكل والتوزيع الجغرافي لمصدر السمات الثقافية وهجرتها واستعارتها عن طريق الاتصال بين الشعوب، يمكن للباحث أن يستدل على كيفية نشأة السمات

¹ -حسين فهمي، مرجع سابق، ص 124.

² - Robert Löwie، op. cit.، p. 163.

الثقافية وتطورها، وبالتالي يمكن الوصول إلى نظرية تتوفر فيها عناصر الصدق والبرهان لتفسير المجتمعات الإنسانية وتطور النظم الاجتماعية أو السمات الثقافية. وانطلاق من هذا الفهم استخدام بواس مصطلح المناطق الثقافية الذي يشير إلى مجموعات من المناطق الجغرافية التي تتصف كل منها بنمط ثقافي معين بغض النظر عن احتواء أي من هذه المناطق على شعوب أو جماعات. ويشير مفهوم المنطقة الثقافية إلى طرق السلوك الشائعة بين عدد من المجتمعات التي تتميز باشتراكها في عدد من مظاهر الثقافة نتيجة لدرجة معينة من الاتصال والتفاعل.

وفق هذا الإطار النظري سعت المدرسة الأمريكية بزعامة بواس إلى إنجاز الدراسة التاريخية الدقيقة للعناصر المختلفة لثقافة محددة وتحليل كل جزء أو عنصر من حيث مصدر تشأنه وتطوره واستخدامه وتتبع عمليات هجرته أو استعارته بين الشعوب المختلفة. وكان من نتيجة هذا الاتجاه الانتشاري أن أخذ علماء الإنسان في النظر إلى الثقافات الإنسانية بحسبان أنها تؤلف كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور ومن حيث ملامحها الرئيسة التي تميزها عن غيرهم وهو يضع الاتجاه الانتشاري على عكس الاتجاه التطوري الذي يرى أن الثقافات متشابهة وأن الاختلاف الوحيد بينها يكمن فقط في درجة تطورها التقني والاقتصادي¹.

الممثل الآخر للاتجاه الانتشاري الأمريكي هو كلارك وسلر Clark Wissler (1870 - 1947)م. متخصص في هنود الأقدام السوداء.

¹ - Robert Löwie، **op. cit.**، p. 163.

Blak Feet، وهو مشهور بطرحه استعارة البحيرة والتي حسبها تنتشر سمة ثقافية في أمواج مشتركة المركز مثل الأمواج التي يحدثها رمي حجر وسط البحيرة. وبالنتيجة، إن سمة تكون أكثر قدمًا من المنطقة المعينة يعد شيئًا مهمًا، وكذلك فإن السمة تكون أكثر وضوحًا وهي بالقرب من مركز الانتشار أكثر مما تكون على الأطراف.

إحدى الخصائص الكبرى للمدرسة الانتشارية الأمريكية هي أنها تحلل وقائع الانتشار بعيدًا عن المغالاة التي تميز غالبًا التوجه الانتشاري الصارم. فالأمر يتعلق ليس بتكوين فرضية عموماً غير قابلة للفحص في غياب وثائق مكتوبة أو براهين أركيولوجية، بقصد تحليل تماثلات مفترضة بين مجتمعات متباينة، ولكن على العكس الأمر يتعلق بربط عدد معين من السمات الاجتماعية ملاحظة في مجتمعات من نمط واحد ومتصلة بشكل مباشر أو غير مباشر، بواقعة معينة تاريخياً.²

لقد نتج عن الاتجاه الانتشاري بصفة عامة أن بدأ الأنثروبولوجيون ينظرون إلى الثقافة الإنسانية باعتبار أن لها كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور والملامح الرئيسية التي تميزها عن غيرها، وذلك على عكس التطوريين الذين رأوا أن الثقافة متشابهة، وأن الاختلاف الوحيد بينها يكمن فقط في درجة تطورها التكنولوجي والاقتصادي، هذا التطور الذي يمثل أساس التعالي الغربي. لذلك

¹ - جمال في عمار الأحمر، الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص 77-78.

² - Alain Bajomée, **Eléments d'anthropologie culturelle**, les éditions de Céfol, liege, Belgique, 2012, p 97.

فإن الفضل يعود إلى المدرسة الانتشارية في طرح فكرة تعدد الثقافات وتنوعها وهذا ما يعبر عنه بمفهوم النسبية الثقافية، يشير إلى هذا لكرك: لقد زعزت المدرسة الانتشارية إلى جانب الاهتمام الوصفي الذي قام به بواس إن لم يكن إشكالية المدرسة، فعلى الأقل طريقته. لقد تركت على الأقل الفهم الخطي للتاريخ ومن جهة ثانية جعلت نظرية التاريخ لاحقة لتحليل التواريخ الجزئية لكل مجتمع باعتباره مستقلاً¹.

وقد ترتب عن الاتجاه الانتشاري مفهوم جديد للثقافة اختلف عن المفهوم التقليدي لتايلور. هذا المفهوم الجديد ينظر إلى الثقافة على أنها مجموعة من العناصر الثقافية، وتلعب عملية الانتشار دوراً أساسياً في تجميع تلك العناصر في مجموعات أو مركبات وإما في تفريق عناصر مجموعة أخرى وانتقالها من مكان إلى آخر من عصر لآخر. والاختلاف الرئيس بين المفهومين يتمثل في أن مفهوم تايلور يؤكد تكامل وترابط العناصر الحضارية في المجتمع الواحد، أما الثاني فلا يذكر ذلك التكامل والترابط².

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

¹- جيرار لكرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس- ليبيا، معهد الإنماء العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1986، ص 60-61.

²- عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص 53.

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

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

مفهوم المنطقة الثقافية قد يؤدي إلى الاعتقاد بالترابط بين البيئة الجغرافية والحضارات التي توجد فيها، وقد أثبتت الدراسات الميدانية نسبة ذلك الترابط، بحيث أن البيئات الجغرافية المتماثلة لا تستلزم طرقا معيشية واحدة، بل قد تختلف الثقافات اختلافا كبيرا ضمن البيئات الجغرافية المتشابهة، والعكس صحيح أيضا، فقد تشابه الثقافات في إطار البيئات الجغرافية المختلفة. هذه جملة اعتراضات وجهها ديكسون Dixon ضد المدرسة الانتشارية¹.

ومن الانتقادات التي يوجهها روبرت لوي لها أيضا، هو تنبيهه إلى الخطأ الذي يترتب عن مسلمة الانتشاريين فيما يتعلق بالتشابهات بين المجتمعات والمناطق الثقافية التي تستدعي حسب منهجهم القول بأن أحدها مستعير والآخر معير، فالخطأ يكمن في أخذ التشابهات على أنها سمات متماثلة² وبالتالي اشتقاق إحداهما عن الأخرى. وهكذا فلا يمكن القول بالانتشار لمجرد تشابه بين أشياء مادية أو مفاهيم أو عادات وتقاليد لدى شعوب بدائية تعيش في أماكن متفرقة من العالم، يجب القول أن هذه الأمور قد انتشرت انطلاقا من عدد محدود من مراكز التطور الثقافي.

¹ - نفسه، ص 46-47.

² - Robert Löwie، op. cit.، p. 168.

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

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

فالواقع إن الإقرار بتبدل الثقافات بتبدل الأزمان وبترباط الخصائص الفريدة ترابطا عضويا يقود إلى القبول بوجود متوالية محددة، إن شئت متوجس دون ريب من كلمة "تطورية" غير أنه عندما يتكلم عن "مراحل التطور العام" أو عن المؤسسات الأمومية فمن البلاهة أن ننكر أنه يرتمي هنا في أحضان التطورية¹.

أما فيما يتعلق بموقف هذه المدرسة من الاستعمار، فإن جيرار لكرك يرى أنها تعتبر الاستعمار مثلا من جملة أمثلة أخرى على الاحتكاك بين المجتمعات. فانتشار المدنية المصرية في العالم كله الذي قال به إليوت سميث، إذا تم التسليم به، فهو لا يشير إلى انتشار سيطرة، بل إلى انتقال عنصر ثقافي معين من مجتمع

مركزي إلى مجتمعات الأطراف. إن إطلاق اسم الانتشار على حقيقة الاستعمار لا يتم إلا بنوع من التحريف، أو بإعطاء الكلمة معنى أوسع مما تحتمل. هكذا فإن المدرسة الانتشارية تغطي حقيقة الاستعمار بمفهوم الانتشار مثلما يغطي بعبارات أخرى مثل "الصدمة الثقافية" أو "الاحتكاك الثقافي" أو "الثاقف" أو "التغير الثقافي"².

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

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

¹ - ينظر المرجع نفسه، ص 154.

² - جيران لكرك، مرجع سابق، ص 76.

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

* الدراسة الوصفية للانتشار تكون مرحلة تمهيدية للدراسة التحليلية
للعملية.

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

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

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

5- وخلاصة القول: إن الانتشار الثقافي أو الاستعارة الثقافية تمثل أحد
العوامل الكثيرة التي تقف وراء التغير أو التطور الثقافي، وبالتالي فالمدرسة
الانتشارية يعود إليها الفضل في الإشارة إلى أهمية عامل الانتشار ولكن خطأها

ينتج عندما تقول به وحده وتنكر العوامل الأخرى التي قالت بها مدارس
أنثروبولوجية أخرى.

النص 19: التفسير الوظيفي للثقافة

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

هذا الجهاز يمكن الإنسان من مواجهه المشاكل الفعلية والمحددة التي تنطرح
عليه. وهذه المشاكل ناتجة في الواقع عن كون الجسم الإنساني يخضع لمختلف
الحاجات العضوية، وأنه يعيش في وسط يمثل حليفه الممتاز باعتبار أنه يقدم له

المواد الأولية لعمله اليدوي، وفي الوقت نفسه خصمه اللدود بسبب القوى الغاشمة التي ينطوي عليها.

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

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

والنظام العام يجب أن يسود لأن التعاون ينتمي إلى جوهر كل عمل ثقافي. وفي كل مجتمع يجب أن تتوفر أجهزة موجهة لإقرار القانون والأخلاق

والعرق. والأساس المادي للثقافة يجب أن يتجدد وأن يصان. وبالنتيجة في الثقافات الأكثر بدائية هناك أشكال من التنظيم الاقتصادي.

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

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

مالينوفسكي

Une théorie scientifique de la culture,
Points, Paris, 1944, P. 35-37.

أ- التعرف بصاحب النص:

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

بعد مرور عدة عقود على موت مالمينوفسكي، قليلة هي ملامح أعماله التي تشير الكثير من الجدل. إن تعريفه لتقنية مكثفة لبحث ميداني وتطبيقه النموذجي لها على إثنوغرافيا المجتمعات التروبرياندية قد أَمَنَ استمراريته، إذ أنهما يشكلان منعطفًا قاطعا مع أعمال معاصريه. خلافا للآراء ذات الوحي النشوئي أو الانتشاري التي سادت على السياق العلمي لبداية القرن العشرين، يرى

مالينوفسكي في التحليل التزماني لأنظمة العمل موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية المفضل، داحضا صحة كل تاريخ تخميني. وهو يؤكد الضرورة المتهيجة لإقامة هذا العلم على أساس اختباري ويحدد مبادئه. فالإقامة المطولة في المجتمع المدرس والتحكم باللغة المحلية هما أمران مطلوبان إذن كوسائل ضرورية لضبط تعقيد التراث الحي والفعال بشكل فاعل، في دراساته الأحادية لأعوام 1916 و1922 و1935 يظهر الوجه المتحفظ للوصف، والتعدد الغزير للمعطيات المقدمة في تفرعاتها وتغيراتها، والاهتمام بالتفصيل. قطعة أسلوبية مع طبقات الطرائف الإتنوغرافية للعصر الخاصة بعلم المتحف. بل هو يبين أيضا جدة نظرية ما. ولأن اهتمام مالينوفسكي بعرض كثرة الوقائع المشاهدة في سياقها يستند إلى المسلمة بأن كل هذه الوقائع يجب أن تأخذ معنى من المقابلة فيما بينها، يقوم عمل الإتنوغرافي على بناء دائم يعمل على ربط المعطيات المنعزلة ببعضها البعض ودراسة تناغمها. وهذا ما عمل عليه على سبيل المثال؛ في دراسة الكولا عام 1924 حيث يبين أنه لا يمكن فهم مفاعيل المبادلات ما بين القبائل بمعزل عن مؤسسة الزعامة، ونمط تنظيم العمل، وتقنية التشغيل، والتصورات المرتبطة بالمعتقدات والأساطير، والقيم الاجتماعية المنسوبة إلى المهابة والوفرة، والمعطيات اللغوية المتعلقة بالتعازيم الطقوسية،... إلخ.

من خلال تحديد القوانين العامة التي تحكم الدمج في منظومات عناصر مختلفة ظاهريا، يبقى مالينوفسكي، من وراء الحالة التروبرياندية، تعريف خطة عرض لمقارنة المجتمعات وفهم الثقافة كظاهرة شاملة. بالأساس، إن هذه المسيرة

مستوحاة مما يرى ماليونفسكي فيه الرهان العلمي الأكبر، والذي هو توضيح العلاقة بين التصرفات الاجتماعية الثقافية وحوافزها الفردية. تدل عبارة الثقافة، بحسب أحد المعاني الرئيسية التي يعطيها لها على الكلية الناجزة المشكلة من المؤسسات العديدة لمجتمع والتي تؤمن، بالإضافة إلى ضمان تكيف أفراده، تناقل أنماطه المكتسبة.

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

حاجة تفاؤل وانسجام. وتقوم وظيفته على اعتبار الثقافة بالرغم من عيوبها - واعتبار الأساطير، وشرائع التراث وحدوده، والدين - ضمانة استقرار المجموعات الاجتماعية¹.

ب- فهم النص

1- تفكيك النص

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

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

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

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

¹ - بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، 799-801.

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

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

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

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

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

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

ج-المقالة

1- يعرف تايلور الثقافة بأنها ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والأعراف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع. ونستخلص من هذا التعريف أن الثقافة إنسانية واجتماعية، وهي تشكل الموضوع المركزي بالنسبة للأنثروبولوجيا

التي حاولت تفسير وجودها ونشأتها، وتمحض عن ذلك نظريات عدة، إحداها نظرية مالمينوفسكي، فعلى أي أساس أقام نظريته في الثقافة؟

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

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

وعليه يمكن أن نضع النص في القضايا التالية:

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

* الثقافة وظيفتها إشباع تلك الحاجات.

إذن؛ النظرية الثقافية يجب أن تقوم على البيولوجيا.

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

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

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

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

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

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

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

النص 20: الثقافة والطبيعة

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

قد نجعل من مسألة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة لغزا لا يمكن حله: فأين تنتهي الطبيعة؟ وأين تبدأ الثقافة؟ يمكن أن نتصور عدة طرق للإجابة على

هذه المسألة، غير أنه اتضح إلى الآن أن كل هذه الطرق خيبت الآمال على نحو كبير.

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

كلود ليفي-ستروس

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

أ-التعريف بصاحب النص

كلود

١

ليفي - ستروس Claude Lévi-Strauss: هو أنثروبولوجي فرنسي ولد في بروكسل عام 1908. أصبح أستاذا للفلسفة في مدارس مون دومارسان، ثم لاوون (1932-1934) بعد أن أنهى دراساته الثانوية، والعالية في باريس (إجازة في الحقوق، شهادة الأستاذية في الفلسفة عام 1931). قام ببعثات إثنوغرافية عديدة في ماتوغروسو ثم في الأمازون بصفته عضوا في البعثة الجامعية في البرازيل. وأستاذا في جامعة ساو باولو من عام 1935 إلى عام 1938. استدعي إلى الجيش عام 1939 ونجح بعد 1940 في مغادرة فرنسا إلى الولايات المتحدة حيث درّس في نيويورك في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي، وفي "المدرسة الحرة للدراسات العليا". بعد ذلك أصبح مستشارا ثقافيا في السفارة الفرنسية في الولايات المتحدة من عام 1945 إلى عام 1948. لدى عودته إلى فرنسا، أصبح دكتورا في الآداب عام 1948 بعد أن ناقش أطروحة البنى الأولية للقرابة (وأطروحة تكميلية: الحياة العائلية والاجتماعية لهنود نامبيكورا). تم تعيينه نائبا لرئيس متحف الإنسان عام 1949 وأصبح في السنة نفسها مدير الدروس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ومدرس الديانات المقارنة للشعوب التي لا تعرف الكتابة. ثم أستاذا في الكوليج دو فرانس ومدرّس أنثروبولوجيا اجتماعية من 1959 إلى 1982، وحتى هذه الفترة التي تقاعد فيها، أشرف على مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي أسسه عام 1960. انتخب عضوا في الأكاديمية الفرنسية عام 1973.¹

ب-فهم النص

1-تفكيك النص

¹- بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، 143-782-786.

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

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

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

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

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

2-الكلمات المفتاحية: الطبيعة، الثقافة.

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

4-الإشكال: هل يمكن التمييز بين الطبيعة والثقافة؟

ج-المقالة

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

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

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

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

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

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

4- ثمة خطوات قطعها ليفي-ستروس في تناوله لإشكالية العلاقة بين الطبيعة والثقافة. وقبل أن نعرض لها، ينبغي أن نبدأ بالتعريف الذي يعطيه لمفهوم الطبيعة والثقافة. " فالطبيعة هي ما نتوارثه من الجانب البيولوجي، بينما الثقافة هي على العكس من ذلك، كل ما نستمدّه ونكتسبه من التقاليد الخارجية، أي من التربية. إن الثقافة أو الحضارة هي مجموع العادات والمعتقدات والمؤسسات مثل الفن والقانون والدين، وتقنية الحياة المادية. وباختصار هي كل

العادات والمهارات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع". نفهم من مقارنة التعريفين أن الطبيعة والثقافة تمثلان نظامين كبيرين ومتقابلين. والإنسان، وهو هنا المعنى أساساً بالإشكال الذي يطرحه ذلك التعارض، ينتمي إلى نظام الطبيعة بصفته كائناً عضوياً حياً وله خصائص بيولوجية. كما ينتمي إلى نظام الثقافة باعتباره عضواً في مجتمع.

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

الظاهر إذن؛ أن ظهور اللغة المنطوقة يكتسي أهمية قصوى بالنسبة للأنثروبولوجيا البنائية، وهو المشكل الحقيقي والأساسي الذي يعنيها. كتب ليفي-ستروس في هذا السياق: "في اليوم الذي نستطيع فيه إيجاد حل لمشكل

أصل اللغة، سنفهم كيف يمكن إدماج الثقافة في الطبيعة، وكيف تحقق الانتقال من أحد النظامين إلى الآخر". البحث عن أصل اللغة معناه إذن، بالنسبة لـفيلفي-ستروس، البحث عن المفتاح الأساسي لفهم ما هي الثقافة وكيف نشأت. ولكن يبدو أن حل مشكل أصل اللغة ليس بيد الأنثروبولوجيا البنيوية، على الرغم من كونها تساهم جزئياً من خلال أبحاثها، في تحسين معارفنا عن الكيفية التي يشتغل عليها العقل البشري. فالحل يوجد، أو من الممكن أن يوجد عند علماء البيولوجيا وجراحي الجهاز العصبي، ذلك لأن المشكل يتعلق بالأساس "ببنية الدماغ البشري، بظهور وظيفة خاصة يتميز بها البشر، هي الوظيفة الرمزية".

ليست الثقافة من منظور الأنثروبولوجيا البنيوية سوى مجموعة من الأنساق الرمزية توجد في مقدمتها اللغة. وبما أننا نجهل الكثير عن الطبيعة العضوية للدماغ البشري التي تحدد قدرة الإنسان على اصطناع الرموز، فليس أمامنا إلا أن ننتظر من البيولوجيا والفسولوجيا أن تسعفنا يوماً ما بحل هذا المشكل. فيلفي-ستروس يؤكد بأنه ليس هناك "أي تحليل واقعي يسمح بتحديد نقطة الانتقال من وقائع الطبيعية إلى وقائع الثقافة، وكيفية تمفصلهما".

ولكنه يقترح، من أجل تخطي هذه الصعوبة مؤقتاً، معياراً يمكن من خلاله التمييز بين الطبيعة وبين الثقافة، وتحديد لحظة الانتقال من الأولى إلى الثانية. فكل ما يتصف بالكلية وبالضرورة عند الإنسان يمكن اعتباره راجعاً إلى الطبيعة، وعلى العكس من ذلك كل ما يخضع لقاعدة اجتماعية ينتمي إلى نظام الثقافة.

ولكن هناك ظاهرة اجتماعية فريدة من نوعها يبدو أنها تشد عن هذا المعيار المقترح، فهي تتصف في الآن نفسه بهاتين الخاصيتين معا، والمقصود هنا ظاهرة حظر الزواج والعلاقات الجنسية مع الأقارب. فهذه الظاهرة، وإن كانت قاعدة اجتماعية، تتميز من بين سائر القواعد الاجتماعية المعروفة، بكونها كلية وتوجد في جميع المجتمعات تقريبا، فهل نقول بصدها بأنها تنتمي إلى الطبيعة وإلى الثقافة في الوقت نفسه؟ وذلك ما يذهب إليه ليفي-ستروس بالفعل، فمن حيث أن تحريم وحظر الزواج من الأقارب ظاهرة تتصف بالطابع العام والشمولي فهي تنتمي إلى الطبيعة، ومن حيث أنه قاعدة وعرف، فهو ظاهرة اجتماعية ترجع إلى الثقافة. وقد كتب في هذا السياق: "ليس تحريم الزواج من الأقارب ذا أصل طبيعي محض، ولا ذا أصل ثقافي خالص... إنه يؤسس الخطوة الرئيسية التي تحقق بفضلها، وبالأخص من خلالها، الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة". ويتوجب علينا أن نفهم من ذلك أنه قبل وجود ظاهرة تحريم الزواج من الأقارب لم تكن الثقافة قد نشأت بعد. وبعد وجود تلك الظاهرة ألفت الطبيعة عند الإنسان عن أن تبقى السلطة الوحيدة المهيمنة عليه.

ويبدو أن ظاهرة حظر الزواج من الأقارب كانت بالنسبة لأبحاث ليفي-ستروس الأكاديمية الرئيسية، بمثابة ذلك الحجر الفلسفي الذي مكنه من أن يفسر كيفية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. فلكي تكون هناك ثقافة كان من الضروري أن تنشأ تلك الظاهرة، وكأن سبب نشأتها يكمن فقط في نتائجها المرئية، أو بعبارة أخرى، في الغاية اللاشعورية التي سعت إلى تحقيقها: تأسيس

دعائم الأسرة والحياة الاجتماعية. وكأننا بلفي-ستروس هنا، يدعونا للوقوف إعجابا وافتتاناً بهذه الفعالية اللاشعورية للعقل البشري، التي فضلت عن قصد النظام الاجتماعي على الغرائز الحيوانية أي الثقافة على الطبيعة.

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

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

في عادات أكله من النيئ إلى المطبوخ الذي نتج عن اكتشاف النار، ومن حالة العري إلى اللباس.

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

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

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

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

لقد أصبح يتبنى التفسير الطبيعي للثقافة، يقول ليفي-ستروس في البنيات الأولية للقرابة 1967: " ربما أمكن لنا أن نكتشف في النهاية بأن تمصل الطبيعة والثقافة لا يتخذ مظهرًا مقصودًا لمملكتين مترابنتين يستحيل رد إحدهما إلى الأخرى. إن الأمر يتعلق بالأحرى باستعادة تركيبية سمح إمكانها بظهور بعض البنيات الدماغية التي ترجع هي ذاتها إلى الطبيعة ".

بإمكاننا الآن أن نلخص ونقول، بأن الرأي الأخير الذي استقر عليه ليفي-ستروس بخصوص إشكالية العلاقة بين الطبيعة والثقافة يمكن صياغته فيما يلي: ليست هناك بين الطبيعة والثقافة قطيعة جذرية، وبالإمكان تصور رد الثانية إلى الأولى، وهذا هو ما تطمح البنيوية إلى تحقيقه. ولكن واقعنا البشري يكشف لنا أننا مكونون، بحيث أننا ندركهما كما لو كان يشكلان نظامين متميزين،

بينما يتعلق الأمر في الحقيقة، بطرفي سلسلة تظل حلقاتها الوسطى غير مرئية بالنسبة لنا، لأنها توجد وراءنا ضاربة في أعماق الزمن.

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

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

النص 21:

الإبادة الجماعية والإبادة الإثنية

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

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

الإبادة الإثنية، بالمقابل، تقبل بنسبية الشر في الاختلاف. الآخرون سيئون، ولكن يمكن أن يحسن من حالهم بإرغامهم على التحول إلى غاية

التطابق، إن أمكن، مع النموذج الذي يقترح ويفرض عليهم، نفي الآخر يقود إلى التطابق مع الذات. يمكن المقابلة بين الإبادة الجماعية والإبادة الإثنية كشكلين منحرفين للتشاؤم والتفأؤل، في أمريكا الجنوبية، قتلة الهنود يصلون بالاختلاف إلى أقصاه: الهندي الهمجي ليس إنسانا ولكنه مجرد حيوان. قتل هندي ليس فعلا إجراميا، والعنصرية مفروغ منها كليا لأنها تقتضي في الواقع لكي تمارس الاعتراف بحد أدنى من الإنسانية لدى الآخر.

كلاستر

« De l'ethnocide » in recherches

D'anthropologie politique,

Seuil, paris, 1980, p 48-49.

أ-التعريف بصاحب النص:

ولد بيار كلاستر P. Clasteres عام 1934، وتوفي في حادث. هو فيلسوف دخل الأنثروبولوجيا الأمريكية على خطى ألفرد ميترو وكلود ليفي-ستروس، ولقد قدم فلسفته عن زعامة القبائل الهندية منذ عام 1962 أي قبل خبرته الميدانية، في نص يبين المفكر والكاتب: "لا يعكس الزعيم شيئا آخر غير تعلقه بعشيرته والتزامه بإظهار براءة وظيفته في كل حين، لكونه موزع ثروات"

بين عامي 1963 و1974 أقام كلاستر عدة مرات في أمريكا الجنوبية، منها ثلاثا في براغواي. في الأول لدى الغواياكي، الذين أحيا في أطروحته 1965 ثم في تاريخ عام 1972 نمط عيشهم كصيادي الغابة الكبيرة الرحل كما كان يجري قبل استسلامهم عام 1959 ثم لدى الكواراكي الذين أدخله لديهم ليون كادوغان.

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

بالنسبة لكلاستر لسنا في صدد (...) جعل المجتمعات بدون دولة في تقابل مع المجتمعات بدولة، بل إننا في صدد إبدال هذا التقابل (...) بتقابل جديد بين المجتمع القهري والمجتمع غير القهري. إن الفكرة بأن مجتمعات النموذج الثاني هي عصبية، بفضل هيبة القائد المجرد من أية سلطة، على المصير المقدر على مجتمعات النموذج الأول قد لاقت ترحيبا متفاوتا لدى الإثنولوجيين والمتخصصين في العلوم السياسية أكثر مما لدى الفلاسفة¹.

ب- فهم النص

¹- بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، ص 763 .

1- تفكيك النص

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

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

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

- الإبادة الجماعية يقابلها التشاؤم والإبادة الإثنية يقابلها التفاؤل.

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

2-الكلمات المفتاحية: الإبادة الجماعية، الإبادة الإثنية.

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

4-الإشكال: ما هي أشكال الإبادة؟

ج-المقالة:

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

2)- الإبادة شكلان: إبادة جماعية وإبادة إثنية.

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

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

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

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

4- ثمة اختلاف في المنطق الذي تقوم عليه كل إبادة. الإبادة الإثنية، هي تحطيم ثقافي للكائنات، إنها تشير إلى العمليات التي بواسطتها يتم اقتلاع

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

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

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

النص 22: طبيعة الثقافة

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

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

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

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

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

هيرزجوفتش

Les bases de l'anthropologie

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

أ- فهم النص:

1- تفكيك النص

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

- سلوك الإنسان يخضع لإشراط يجعل استجاباته آلية وهذا يؤكد اعتبار الثقافة شيئاً خارجياً عن الإنسان يهيمن عليه ويقوده نحو مصير لا يمكن التكهّن به ولا تشكيّله.

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

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

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

3-الفكرة العامة: التوفيق بين الأطروحة التي تدافع عن أن الثقافة لها

كيان مستقل عن الإنسان، والأطروحة التي تذهب إلى القول بأنّها مظهر للفكر البشري، يتم على المستوى المنهجي أي أن التوفيق يتم من أجل أغراض تتعلق بالدراسة العلمية للثقافة.

4-الإشكال: ما هي طبيعة الثقافة؟

ب-المقالة

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

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

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

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

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

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

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

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

الثقافة تعتبر ككل أعلى من الإنسان، تكون الكلمة الثالثة في هذه السيرة الذاتية، العضوي، الفرق عضوي، التي أعطاها هيربرت سبينسر H. Spencer كإطار صوري لنظريته في التطور. بعد أكثر من نصف قرن كلمة "فوق عضوي" استعملها كروبر Kroeber من أجل تمييز الواقعة التالية: الثقافة والتطور البيولوجي بالطريقة نفسها هما ظواهر من نظام مختلف، يجب بالمثل اعتبار الثقافة موجودة في ذاتها، تشرف على حياة الأدميين الذين ليسوا سوى أدوات سلبية لسلطتها، يقول كروبر: "مسيرة التاريخ أو ما نسميه عادة تقدم الحضارة لا يتوقف على ظهور شخصيات متميزة، بما أن هؤلاء الأفراد في كل مكان وكل زمان يتشابهون على نحو ظاهر سواء بعقريتهم أو بخصائصهم العادية، فإن الأساس الاجتماعي يظل نفسه، الفعل الملموس لكل فرد على الحضارة محدد بالحضارة نفسها، الجسد والفكر ليس وجهين لمادة واحدة أو نشاط عضوي، الجوهر الاجتماعي أو النظام من غير مادة إذا شئنا، الشيء الذي نسميه الحضارة يتجاوزهم بكل كينونته المتجذرة في الحياة"¹.

¹ - Melville Herskovits, *op.cit.*, p. 15.

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

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

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

النص 23: الهوية الإثنية

من المهم الإقرار بأنه بالرغم منى أن الفئات الإثنية تقيم وزنا للاختلافات الثقافية، فلا يمكننا الاستنتاج من ذلك علاقة بسيطة أحادية المعنى بين كيانات إثنية من جهة، والاختلافات أو التشابهات الثقافية من جهة أخرى. السمات التي تؤخذ في الاعتبار ليست مجموع الاختلافات "الموضوعية"، ولكن فقط تلك التي يعتبرها الفاعلون أنفسهم ذات دلالة. لا يكفي الإقرار بأن التغيرات الإيكولوجية تطبع الاختلافات وتضخمها، بعض السمات الثقافية تستعمل من قبل الفاعلين كعلامات ورموز عن الاختلافات، بينما أخرى لا تؤخذ في الاعتبار، وأنه في بعض العلاقات اختلافات جذرية يتم التقليل منها أو إنكارها تماما. إن المحتويات الثقافية للتفرعات الشائبة الإثنية تبدو من الناحية التحليلية ذات نظامين: أولا؛ علامات ظاهرة — السمات الحركية التي يبحث الأفراد عنها ويعرضونها من أجل تبيان هويتهم، مثل البزة، أو اللغة، أو المسكن أو أسلوب الحياة بشكل عام. و ثانيا؛ توجهات ذات قيمة أساسية: معايير الخلقية والسمو التي بفضلها يتم الحكم على الأفعال. باعتبار أن الانتماء إلى فئة إثنية يقتضي أن يكون هناك نمط من الشخص له هذه الهوية الأساسية، هذا يعني أيضا الإقرار

بحق قبول الأحكام والحكم على الآخرين، حسب المعايير ذاتها التي هي ملائمة لهذه الإثنية. لا أحد من هذه الأنواع من المحتويات الثقافية يمكنه أن يستنتج من قائمة وصفية للسماوات الثقافية أو الاختلافات الثقافية، لا يمكن التكهن اعتمادا على مبادئ أولية ما هي السماوات التي ينو بها الفاعلون أن يجعلونها ملائمة كسماوات تنظيمية. بعبارة أخرى الفئات الإثنية تشكل قوقعة تنظيمية داخلها يمكن وضع محتويات بأشكال وأبعاد متنوعة في أنظمة سوسيو-ثقافية مختلفة. هذه الفئات يمكن أن تكون ملائمة جدا على مستوى السلوكيات، ولكن يمكن أن لا تكون كذلك أيضا، يمكنها أن تنفذ إلى كل الحياة الاجتماعية، أولا تكون ملائمة إلا في بعض قطاعات النشاط محدودة جدًا. هناك إذن بوضوح منظور كامل يفتح لتوصيفات إثنوغرافية ومقارنة لأشكال مختلفة من التنظيم الإثني.

ف. بارت

« Les groupes ethniques et leur frontières »

In P. Poutignat et J. Striff-Fenart, Théorie de l'ethnicité, P.U.F, paris, 1995, P 211-212.

أ- التعرف بصاحب النص:

ولد فريدريك بارت Frederick Barth عام 1928 في لا ييزيغ من أب جيولوجي وغادر ألمانيا باكرا إلى الولايات المتحدة. عاد إلى الترويج غداة

الحرب العالمية الثانية. عام 1946، وبعد أن أنهى دراسـji الثانوية، رحل مع عائلته إلى شيغاكو والتسجيل في الجامعة حيث درس على الإحـثثة أولاً قبل أن يختار الأنـروبولوجيا. حصل على الماجستير عام 1949، وما لبث أن شارك في الحفريات الأثرية في جارمو (العراق) تحت إشراف ر. بريدون، ثم بقي عند أكـراد المنطقة، حيث قام بأولى تحقيقاته الإـتنوغرافية ثم أـتاحـت له منحة من الحكومة النرويجية العودة إلى المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن حيث جاء للعمل مع فيـرث فاكـتشف ليش، وفي لندن ذاها كتب "مبادئ التنظيم الاجتماعي". عند عودته إلى أوسلو تعلم الباشتونية قبل أن يذهب عام 1945 للإقامة لدى السوات في شمال باكستان. ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة كمـبريدج لمدة عامين حيث ناقش رسالة دكتوراه. في 1957-1958 أوكل ألفرد ميترو إلى بارت مهمة لدى الأونيسكو، هي دراسة أوليات حضـرنة المجتمعات البدوية في إيران.

هو في الأصل باحث في جامعة أوسلو (1953-1961) لكنه برع في جامعة برغن، حيث شغل كرسي الأنـروبولوجيا الاجتماعية (1961-1972) وأرسى دعائم منهج التدريس والبحث الذي سيجلب له الشهرة. ولقد أدى اعتماد أسلوب مبتكر للبحث وتطوير منهج لتحليل دينامية المجتمعات إلى حث بارت على الالتفات نحو مناطق بالغة التنوع، مثل غينيا الجديدة وبالي، كان أستاذًا في أوسلو من العام 1973 حتى العام 1985، وهو يرتبط اليوم بالمتحف الإـتنوغرافي للمدينة نفسها، ويتابع التعليم في الولايات المتحدة.

على عكس التمامية الاجتماعية والبنوية الفرنسية والأنثروبولوجيا الماركسية، تمسك بارت بتقدم تفسير للأحداث الاجتماعية يعرف كيف يستعيد قيمة المداخل المعقدة، المولدة للنظام والشكل. تأثر في البداية بالوظيفية، لكنه توجه منذ وقت مبكر إلى تركيز إشكاليته على مفهومين، الشبكة والتفاعل، اللذين يراهما مناسبين لتحليل المتغيرات ولعبة الممكنات في بيئة طبيعية ومحيط ثقافي معينين.

إن انتباه بارت إلى الخيارات الشخصية أدى به، ابتداءً من عام 1959، إلى المناداة بدراسة منهجية للتغيير، وهو سيركز في هذه الدراسة على الديناميات التي تولدها مواقف قسرية ظاهرياً، وذلك مثلاً بإظهار قدرة النماذج المجزأة على تطوير الخطط السياسية 1961. وهو يجهد في إثبات أن الموقف الإثني والثقافة نادراً ما يتطابقان 1969. ليقترح استخدام الأنثروبولوجيا في مقارنة التصرفات القابلة لإفساح المجال أمام أولويات الإبداع والتجديد بالابتعاد عن التفسيرات الطاغية، الوثيقة الصلة بالأنساق الإنتاجية السائدة 1992. هكذا يظهر المجتمع على أنه مؤلف من أنظمة مركبة ذات هندسة متغيرة، ومطبوعة بعدم الترابط وغياب الحدود 1969، يمكن في نظريات دراسة التغيير الاجتماعي عبر ملاحظة دقيقة للتصرفات تصنع في المقام الأول الدور الذي يلعبه الأشخاص في تفعيل أشكال المعرفة¹.

ب- فهم النص:

¹ - بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، ص 274-275.

1- تفكيك النص:

- بالرغم من أن الفئات الإثنية تقيم وزنا للاختلافات الثقافية، فلا يمكن الاستنتاج من ذلك أن هذه الاختلافات تعبر عن علاقة بسيطة بين الكيانات الإثنية والاختلافات أو التشابهات الثقافية. أي أنه ليس بمجرد ما يكون هناك كيانات إثنية تدرك الاختلافات فيما بينها.

- السمات التي تؤخذ في الاعتبار أي التي لها أهمية في إدراك الاختلاف الإثني ليست مجموعة الاختلافات الموضوعية ولكن فقط تلك التي يعتبرها الفاعلون أنفسهم ذات دلالة.

- التغيرات الإيكولوجية لا تكفي لإقرار الاختلافات وتضخيمها بل الفاعلون هم من يحدد أي السمات تستعمل كعلامات ورموز عن الاختلافات.

- المحتويات الثقافية للفرعات الشائبة الإثنية تبدو من الناحية التحليلية ذات نظامين: الأول علامات ظاهرة وهي تلك السمات الحركية التي يبحث عنها الأفراد ويعرضونها من أجل تبيان هوياتهم مثل البزة، اللغة والمسكن أو أسلوب الحياة بشكل عام، والثاني توجهات ذات قيمة أساسية تتمثل في معايير الخلقية والسمو التي يفضلها يتم الحكم على الأفعال.

- الإنتماء إلى فئة إثنية يقتضي هوية أساسية تميز الأشخاص وتقتضي الإقرار بحق قبول الأحكام والحكم على الآخرين انطلاقاً من المعايير الخاصة بهذه الإثنية.

- من غير الممكن التكهن اعتماداً على مبادئ أولية بالسّمات التي ينوّه بها الفاعلون أو يجعلونها ملائمة كسمات تنظيمية. وهذا يعني أن الفئات الإثنية تشكل قوقعة تنظيمية داخلها يمكن وضع محتويات بأشكال وأبعاد متنوعة في أنظمة سوسيو- ثقافية مختلفة. وهذه الفئات يمكن أن تكون ملائمة هي مستوى السلوك أولاً تكون ملائمة. ويمكنها أن تنفذ إلى كل الحياة الاجتماعية أو تكون ملائمة في بعض قطاعات النشاط محدودة جداً.

2- الكلمات المفتاحية: الفئات الإثنية، الاختلافات الثقافية.

3- الفكرة العامة: الفاعلون الاجتماعيون هم من يبني هويتهم الإثنية في مقابل جماعات إثنية أخرى.

4- الإشكال: هل الهوية الإثنية تتشكل عن الاختلافات الموضوعية عن الجماعات الأخرى أم أن الفاعلين الاجتماعيين هم أنفسهم من يبني تلك الهوية؟

ج- المقالة

1)- كلمة إثنية مشتقة من الكلمة اليونانية إتنوس التي كان يشير بها اليونانيون القدامى إلى مجموع الشعوب التي لم تكن منظمة في مدن (polis) وكذلك بشكل أوسع، الجماعات من الكائنات الحية الإنسانية أو الحيوانية التي تعيش مجتمعة. الإثنية لها استعمال حديث نسبيا في اللغة الفرنسية باعتبار أنه في نهاية القرن التاسع عشر فقط أدخل ج. فاشي دو لا بوج هذا اللفظ في العلوم الاجتماعية من أجل تهذيب مفاهيمه العرقية. في الواقع لقد ميز بين العرق كمجموعة من الكائنات البشرية مجتمعة بواسطة خصائص فيزيولوجية مشتركة عن الأمة ككيان سياسي واجتماعي تاريخي، والإثنية التي تشير إلى الجماعة المحددة بلغة وثقافة مشتركة، وإذن بتقليد عقلائي وليس بوراثنة فيزيولوجية أو تضامن تاريخي. في هذه الفترة كان يوجد خلط بين الأمة والإثنية بحيث كانت تشير كلمة أمة إلى المجتمعات الغربية أيضا، لكن ابتداء من القرن التاسع عشر كلمة أمة ستخصص للشعوب الغربية الموهوبة بمشروع تاريخي كبير، وإثنية للإشارة إلى الشعوب التي كان يحكم عليها بأنها أدنى، بالمعنى الأنثروبولوجي تشير الإثنية إلى جماعة إنسانية تتميز بثقافة ولغة مشتركيتين، مكونة كلا منسجما يرجع إلى تقاسم تاريخ ومنطقة معينة. لكن هذه الاختلافات الموضوعية هل هي التي تشكل الهوية الإثنية لجماعة من الجماعات الإثنية أم أن الفاعلين الاجتماعيين هم من يحددون هويتهم تلك؟

2- ليست الاختلافات الموضوعية هي التي تشكل هوية إثنية من الإثنيات بل الفاعلون الاجتماعيون هم من يبنون هويتهم الإثنية في مقابل جماعات إثنية أخرى.

3- بالرغم من أن الفئات الإثنية تقيم وزنا للاختلافات الثقافية، فلا يمكن الاستنتاج من ذلك أن هذه الاختلافات تعبر عن علاقة بسيطة بين الكيانات الإثنية والاختلافات أو التشابهات الثقافية. أي أنه ليس بمجرد ما يكون هناك كيانات إثنية تدرك الاختلافات فيما بينها.

التغيرات الإيكولوجية لا تكفي لإقرار الاختلافات وتضخيمها بل الفاعلون هم من يحدد أي السمات تستعمل كعلامات ورموز عن الاختلافات.

المحتويات الثقافية للتفرعات الشائبة الإثنية تبدو من الناحية التحليلية ذات نظامين: الأول علامات ظاهرة وهي تلك السمات الحركية التي يبحث عنها الأفراد ويعرضونها من أجل تبيان هوياتهم مثل البزة، اللغة والمسكن أو أسلوب الحياة بشكل عام، والثاني توجهات ذات قيمة أساسية تتمثل في معايير الخلقية والسمو التي بفضلها يتم الحكم على الأفعال.

والانتماء إلى فئة إثنية يقتضي هوية أساسية تميز الأشخاص وتقتضي الإقرار بحق قبول الأحكام والحكم على الآخرين انطلاقاً من المعايير الخاصة بهذه الإثنية.

ومن غير الممكن التكهن اعتمادا على مبادئ أولية بالسّمات التي ينوّه بها الفاعلون أو يجعلونها ملائمة كسمات تنظيمية. وهذا يعني أن الفئات الإثنية تشكل قوقعة تنظيمية داخلها يمكن وضع محتويات بأشكال وأبعاد متنوعة في أنظمة سوسيو- ثقافية مختلفة. وهذه الفئات يمكن أن تكون ملائمة على مستوى السلوك أو لا تكون ملائمة. ويمكنها أن تنفذ إلى كل الحياة الاجتماعية أو تكون ملائمة في بعض قطاعات النشاط محدودة جداً.

4- إن الطرح الذي تقدم به بارت يدخل في إطار التوجه الذي يذهب إلى تبيان الأساس الذاتي للجماعة الإثنية والذي يعني أن إثنية ما ليست نتاج معايير موضوعية، بتقاسمها الوعي بالانتماء، القائم على مميزات مشتركة، ولكن أهميتها تقررّها الجماعة التي تعتبرها رموزاً للجماعة. بالنسبة لماكس فيبر مثلاً، الجماعة الإثنية هي جماعة إنسانية مرتبطة بواسطة الاعتقاد الذاتي في الوجود الواقعي لهذه الجماعة. هذا الاعتقاد يمكن أن يتوطد في سمات ثقافية (اللغة والدين مثلاً) أو فيزيولوجية (عرقية) مشتركة، ولكنها لا تأخذ معناها اجتماعياً إلا إذا كانت تبدو ذاتياً بواسطة الفاعلين الاجتماعيين كمؤسسة لإنتاج اجتماعي. فيبر أشار إلى أنه إذا كانت الجماعة الإثنية ترجع غالباً إلى هابيتس متقاسم، يمكنها أن تتعالى عن الاختلافات الثقافية البارزة. الوعي بالانتماء لدى الفاعلين ليس بالضرورة نتيجة لانسجام ثقافي كبير إلى حد ما. العاطفة الإثنية تفضل انسجام الجماعة على المستوى السياسي، التي ستخترط في أفعال مشتركة تؤكد بدورها الاعتقاد في وجود جماعة إثنية.

وجهة النظر الذاتية هذه أعلن عنها أيضا نادل S. Nadel الذي في سنة 1947 في كتابه "النوبا بنجيريا" اقترح تعريف القبيلة: "القبيلة توجد، ليس بموجب وحدة ما أو هوية، ولكن بموجب وحدة أيديولوجية وهوية مقبولة كعقيدة dogme".

ليش E. Leach من جهته أنكر تقليدا ذاتيا بتشيده على البعد العلائقي للهوية الإثنية. عاطفة الانتماء للكاشين Kachin برمانيا لا يمكن أن تفهم، في نظره، إلا في إطار منظور كلي يدمج علاقاتهم مع الشان shan. مع أعمال فيبر ولكن أعمال بارت خاصة في سنوات الستينيات، الجماعة العلمية انتقدت إلى مراجعة بطريقة منظمة، في غياب مجهود صارم للتعريف، ما تركته الأنثروبولوجيا يبنى حول معنى كلمة إثنية. بالنسبة لبارت، الهوية الإثنية لا تقوم على معطيات موضوعية، إنها نتاج اجتماعي تحصل على تمييز من نظام رمزي.

بالنسبة لبوتينيا P. Poutignat وستريف فينار J. Striff-Fenart فقد راجعوا الاستعمال الشائع لكلمة إثنية "السذاجة الأولى هي الاعتقاد في إمكانية تعريف وحدة إثنية (مهما تكن المعايير المعتمدة) بواسطة قائمة من السمات (...). السذاجة الثانية تتمثل في الاعتقاد أن الانعزال الجغرافي والاجتماعي هو أساس الاختلاف الإثني (...). السذاجة الثالثة هي الاعتقاد أن ميسما إثنيا = أسلوب حياة = جماعة واقعية من الأشخاص، بينما أنه بشكل دقيق تحليل العلاقة الإشكالية بين هذه العناصر الثلاثة هو الذي يعطى كعمل "

بعبارة أخرى، الانتماء الإثني لا يمكن في كل الأحوال أن يرجع إلى قائمة من المعايير الموضوعية، التي تمكن من ضم الأفراد في فئة إثنية. إن ثقافة ما ليست فقط جرداً لسمات ينظر إليها على أنها ذات دلالة، وفضلاً عن ذلك إن جماعة يمكن أن تؤكد هوية إثنية رغم الاختلافات البارزة بين أعضائها بينما العكس، من الشائع أن جماعات قريبة جداً ثقافياً تعلن تميزها الإثني.

5- وهكذا يمكن القول مع تلك المراجعات العلمية لمفهوم الإثنية والعوامل المشكلة للاختلاف والتمايز وبالتالي الهوية الإثنية أن هذه الهوية ليست علاقة بسيطة بين مجموعة أفراد واختلافات معينة، بل إن السمات التي تعتمد في تشكيلها، دلالتها وأهميتها تتحددان بالفاعلين أنفسهم.

النص 24: الدينامية الاجتماعية

الأزمات المعاشة تصبح كاشفا عن بعض العلاقات الاجتماعية، وعن بعض التشكيلات الثقافية وعلاقاتها المتبادلة، إنها تقود إلى الأخذ في الاعتبار المجتمع في فعله وردود أفعاله وليس في شكل بنيات وأنظمة لازمنية. إنها تحث على البحث عن شروط الوجود الاجتماعي، الكواشف الأكثر عن العلاقات التي تكونه، ووضع تحليل للوضعيات والحدث الذي اكتسب الآن الوضع العلمي، في نفس هذه الحركة، التاريخ تم تصحيحه عن مجتمعات حددها الخطأ والبلادة النظرية على أنها لاتاريخية.

الدينامية الاجتماعية متصورة في كل تعقيدها والتاريخ لا غنى عنهما معا. الأولى تبدو في وجهها المزدوج: الداخلية والخارجية. لا يمكن أن يكون شيئا آخر بسبب الآثار الداخلية للتبعية الاستعمارية. العلاقة الخارجية تدرك بتضخيم كاريكاتوري تقريبا. هذا التشديد على التاريخ (وليس على الاستمراريات

الشكلية فقط)، هذا البحث عن الظروف المعبرة عن الحياة الحميمة للمجتمعات و"مآسيها"، هذا الاعتراف بمختلف الديناميات التي تتم فيها باستمرار من أجل إنشائها وتخريبها، مكن كل ذلك من إعطاء محتوى أول لبرنامج بناء علم اجتماع وأنتروبولوجيا دينامية. وبحسب هذا الإسهام تم استدعاء ميلاد مدرسة دينامية.

في الواقع، المسعى لم يكن إلا في بدايته لم يكن يتضمن أقل من بعد يمكن وصفه بكلمة نقدي، ليس بالرجوع إلى مذاهب مهيمنة ولكن بالرجوع إلى نظام الواقع. المجتمعات في حالة استعمار طرحت طريقة النظر هذه، ذلك أنها خضعت بقوة لإكراهات الازدواجية والتناقض. في حالتها الاختلال بين مظاهر الواقع الاجتماعي وهذه الحقيقة ذاتها تقريبي. أثناء أبحاثي المباشرة، السؤال الملح كان عن معرفة إذا كان هذا الفارق، الذي يتجلى بسهولة في هذا الظرف، يتأتى عن علاقة التبعية أو يميز كل المجتمعات. دراساتي اللاحقة - وخاصة تلك المتعلقة بالأنثروبولوجيا السياسية - بينت لي عمومية الظاهرة. المجتمعات ليست أبداً ما تبدو عليه أو ما ترغب أن تكونه. إنها تعبر عن نفسها على مستويين على الأقل. أحدهما سطحي يقدم البنيات "الرسمية" إذا جاز القول. والآخر عميق، يضمن الدخول إلى العلاقات الفعلية الأساسية وإلى الممارسات الكاشفة عن دينامية النظام الاجتماعي. في الوقت الذي تقارب العلوم الاجتماعية هذين المستويين من التنظيم والتعبير. وحيث ما حددت علاقتهما، تصبح بالضرورة نقدية. بتصحيح أوهام وجهة النظر الشائعة تتطور إلى ميدان الصرامة العلمية.

بالوندي

Sens et puissance. Les dynamiques

sociales, P.U.F, paris, 1971, p 6-7.

أ- التعريف بصاحب النص:

جورج بالوندي Georges Balandier. انفتاح علم السياسية على الإيتنولوجيا التي ساهم هو نفسه بتحريرها من تقليد القديم، وبناء علم اجتماع دينامي للحدثة التي تفضح كل ألعاب السلطة وتجبر على تفسير عوامل الفوضى في كل نظام اجتماعي، تلك أهداف حققها جورج بالوندي الذي ولد عام 1920 في منطقة السافوا العليا الفرنسية.

بعد أن تخصص في الفلسفة والإيتنولوجيا في باريس، درس التحولات الإفريقية التي حدثت في فترة ما بعد الحرب ما بين السودان والكونغو عام 1955، ناقش بالوندي دكتوراه الدولة ونشر كتابي "علم الاجتماع الحالي في إفريقيا السوداء" و "علم اجتماع أحياء برازافيل السوداء"، اللذين أعادا الاعتبار للدراسات الأفريقية. عاد بطلب من معهد الدراسات السياسية في باريس ليعطي أولى المحاضرات عن التنمية في فرنسا وليبتكر مع أ. سوفي مصطلح

"العالم الثالث". انتقل إلى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا حيث ابتكر تعليم علم اجتماع إفريقيا السوداء وأسس مركز الدراسات الإفريقية.

انتخب أستاذا في السوربون عام 1962، وافتتح فيها أول منبر لعلم الاجتماع الإفريقي وفي الوقت عينه، تابع إعطاء محاضرات حتى عام 1966 في دار المعلمين العليا، ولم يتوقف، لا في مركزه الجديد ولا في المركز الوطني للبحوث العلمية ولا في الجامعة عن توسيع دائرة أبحاثه وعن إصدار أعمال طبعت جيلا من علماء الإثنولوجيا. ولكونه الباحث الأفريقي الأول الذي فكر بإعطاء مفهوم الوضع الاستعماري عبر التقاط عدم التوازن الناتج عن العلاقات بين المستعمرين والمستعمرين، فلقد كشف بالوندي في كتابه الأنثروبولوجيا السياسية 1967 مسألة التواطؤ المهمة بين السلطة والمقدس، فمن خلال أنثروبولوجيا المجتمعات الفاقدة للدولة تظهر بوضوح في وقت واحد، ركائز وألويات ووظائف السلطة. وهو في كتابه المعنى والقوة 1971 يؤسس لديناميكية اجتماعية مرتبطة بعلم اجتماع التحولات والتنمية. فإذا كان كل النظام الاجتماعي غير ثابت ومستحدث، وإذا كان يجمع بين عدم الثقة والنظام والفوضى، فمن الواجب ضبط التغييرات عبر ما يبين عطل النظام: معارضا وصراعات وأزمات. هذا ما فعله كتاب المنطق الأنثروبولوجي 1974 الذي يقترح البدء ببحث نقدي عن الحداثة الغربية¹.

ب- فهم النص

¹- بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، ص 280.

1- تفكيك النص

- الأزمات التي تعيشها المجتمعات تمثل كاشفا عن بعض العلاقات الاجتماعية وعن بعض التشكيلات الثقافية وعلاقاتها المتبادلة، وهذه الأزمات تقود أو تدفع إلى الأخذ في الاعتبار حركة المجتمع أي فعله وردود أفعاله وليس شكل بنيات وأنظمة لازمنية أي ثابتة.

- إن الأزمات تحت على البحث عن شروط الوجود الاجتماعي التي تمثل كواشف عن العلاقات التي تكون هذا الوجود كما تدفع إلى وضع تحليل للوضعيات والحدث الذي اكتسب الآن الوضع العلمي.

- في إطار حركة المجتمعات هذه تم إعادة النظر بتاريخ المجتمعات التي افترض خطأ أنها لا تاريخية.

- أهمية الدينامية الاجتماعية والتاريخ في دراسة المجتمعات. والدينامية تبدو في وجهها المزدوج: الداخلية بفعل عوامل داخلية من المجتمع ذاته، وخارجية بفعل عوامل آتية من الخارج كالاستعمار مثلاً.

- لا ينبغي تضخيم الآثار الخارجية على حساب الآثار الداخلية.

- التشديد على التاريخ وعلى المآسي التي تعيشها المجتمعات وعلى مختلف الديناميات أدى إلى بناء علم اجتماع وأنتروبولوجيا دينامية عبّرت عن نفسها في التيار أو المدرسة الدينامية.

- هذه الأنثروبولوجيا الدينامية يمكن وصفها بالنقدية، والواقع الاجتماعي هو الذي يبرهن عليها.

- المجتمعات في حالة استعمار دفعت بالونديي إلى التساؤل إذا كانت الدينامية تميز المجتمعات الخاضعة للتبعية الاستعمارية فقط أو كل المجتمعات دون استثناء، والدراسات اللاحقة وخاصة المتعلقة بالأنثروبولوجيا السياسية بينت له عمومية الظاهرة.

- المجتمعات ليست أبدا ما تبدو عليه أو ما ترغب أن تكونه، إنها تعبر عن نفسها على مستويين: على مستوى سطحي يقدم البنيات الرسمية. ومستوى آخر عميق يتعلق بالعلاقات الفعلية الأساسية والممارسات الكاشفة عن دينامية النظام الاجتماعي.

- العلوم الاجتماعية تصبح نقدية إذا ما قاربت هذين المستويين وحددت علاقتهما.

2- الكلمات المفتاحية: المجتمع، الدينامية الاجتماعية.

3- الفكرة العامة: المجتمعات ليست ثابتة أبدا، بل تخضع لدينامية اجتماعية.

4- الإشكال: هل تتميز المجتمعات بالثبات أم بالتغير والدينامية؟

ج- المقالة

1- لقد جرى التشديد في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية على الثبات والانسجام الداخلي للمجتمعات. هكذا فإن الوظيفية مثلاً تستبعد التاريخ والصراع من أي مقارنة أنثروبولوجية. لكن واقع المجتمعات المستعمرة في علاقتها مع الاستعمار والأزمات التي مرت بها فرض مقارنة علمية جديدة، فعلام تقوم هذه المقارنة؟ هل المجتمعات تتميز بالثبات والانسجام أم أنها تخضع للتغير والدينامية؟

2- المجتمعات تتميز في عمومها بالتغير والدينامية.

3- الأزمات التي تعيشها المجتمعات تمثل كاشفاً عن بعض العلاقات الاجتماعية وعن بعض التشكيلات الثقافية وعلاقتها المتبادلة، وهذه الأزمات تقود أو تدفع إلى الأخذ في الاعتبار حركة المجتمع أي فعله وردود أفعاله وليس شكل بنيات وأنظمة لازمنية أي ثابتة.

إن الأزمات تحث على البحث عن شروط الوجود الاجتماعي التي تمثل كواشف عن العلاقات التي تكون هذا الوجود كما تدفع إلى وضع تحليل للوضعيات والحدث الذي اكتسب الآن الوضع العلمي. وفي إطار حركة المجتمعات هذه تم إعادة النظر بتاريخ المجتمعات التي افترض خطأ أنها لا تاريخية.

أهمية الدينامية الاجتماعية والتاريخ في دراسة المجتمعات. والدينامية تبدو في وجهها المزدوج: الداخلية بفعل عوامل داخلية من المجتمع ذاته، وخارجية بفعل

عوامل آتية من الخارج كالاستعمار مثلاً. ولكن لا ينبغي تضخيم الآثار الخارجية على حساب الآثار الداخلية.

و التشديد على التاريخ وعلى المآسي التي تعيشها المجتمعات وعلى مختلف الديناميات أدى إلى بناء علم اجتماع وأنثروبولوجيا دينامية عبّرت عن نفسها في التيار أو المدرسة الدينامية. هذه الأنثروبولوجيا الدينامية يمكن وصفها بالنقدية، والواقع الاجتماعي هو الذي يبرهن عليها.

إن المجتمعات في حالة استعمار دفعت بالونديي إلى التساؤل إذا كانت الدينامية تميز المجتمعات الخاضعة للتبعية الاستعمارية فقط أو كل المجتمعات دون استثناء، والدراسات اللاحقة وخاصة المتعلقة بالأنثروبولوجيا السياسية بينت له عمومية الظاهرة.

والمجتمعات ليست أبدا ما تبدو عليه أو ما ترغب أن تكونه، إنها تعبر عن نفسها على مستويين: على مستوى سطحي يقدم البنيات الرسمية. ومستوى آخر عميق يتعلق بالعلاقات الفعلية الأساسية والممارسات الكاشفة عن دينامية النظام الاجتماعي.

وينتهي بالونديي إلى تقرير أن العلوم الاجتماعية تصبح نقدية إذا ما قاربت هذين المستويين وحددت علاقتهما.

4)- في مقابل المجتمعات التي تبدو وكأنها جامدة في تاريخها بفعل أسطورة متسلطة إذ تجتاح حياتهم المجتمعية بأسرها، ظهرت نظرة أخرى إلى المجتمعات تراها، بالعكس، أقل تجانسا وثباتا مما يعتقد البعض، وأكثر عرضة للخلافات والتناقضات مما يظن. هكذا صير من جديد إلى إبراز التاريخ والدينامية المجتمعية، أي دور التغير، بما في ذلك الذي يحدث في صلب الجماعات التي تبدو في ظاهرها أكثر الجماعات تقليدية في وجه وظيفية دوركايم ومالينوفسكي، وبنوية ليفي - ستروس.

فأعيد النظر بمفهوم التراث والمجتمعات التراثية (التقليدية) الذي يوحي بنوع من الاستمرارية والجمود على حال واحدة. ويعود هذا الارتداد على المدارس السابقة في أصوله إلى الدراسات التي جرت حول إفريقيا، تلك القارة التي عصف الاستعمار بأوضاعها وأحدث فيها ذلك التغير الذي تسميه الأنثروبولوجيا الأمريكية ثقافا أو تغيرا ثقافيا.

هكذا بعيد الحرب العالمية الثانية كثير من البحوث في الأنثروبولوجيا أحدثت قطيعة مع الأنثروبولوجيا الكلاسيكية. فالأمر لم يعد يعني منذ الآن الرغبة في تماسك الأنظمة الاجتماعية (التجانس)، ونفي تاريخية المجتمعات التقليدية، ومقاربتها كما لو كانت أنظمة مغلقة ومنطوية على ذاتها، ولكن على العكس فقد جرى التشديد على التغيرات والصراعات وتاريخ ديناميكية الثقافات. إن كتابا أمثال جلوكمان M.Glukman وليفش E.Leach بالنسبة للأنثروبولوجيا البريطانية، وبالونديي G.Balandier ومارسيي B.Mercier بالنسبة للأنثروبولوجيا الفرنسية سيرزون كمثلين رئيسيين لتيار

سيأخذ تسمية الديناميكي. وإذا كان ممثلو هذا التيار باحثين ذوي تكوين مختلف، وأصحاب تقاليد وطنية مختلفة، قد باشروا أعمالهم في استقلالية، فإنهم ظلوا مرتبطين بأشكالياتهم، كما أنهم ارتبطوا بالتحقيقات الميدانية، وكان لهم رد فعل مشترك على تطويرية أحادية الخط ووظيفية أرتدوكسية، وهو ما قاد بالونديي إلى اعتبار أن أنثروبولوجيا مختلفة قد ولدت للتو والتي يمكن تمييزها بكلمتين:

أ- إنها دينامية: ذلك أنها تأخذ في الاعتبار الحركة الداخلية للمجتمعات، والقوى التي تشكلها وتغيرها بالقدر نفسه، والممارسات الاجتماعية المتضاربة التي تتحقق بواسطة الأنظمة والمنظمات.

ب- نقدية: ذلك أنها لا تأخذ بظاهر الأشكال الاجتماعية وتأكيدات النظريات الرسمية التي تبررها.

إن انبثاق هذه الإشكاليات الجديدة المتمحورة حول التغيير الاجتماعي، ستندرج ضمن سياق تصفية الاستعمار *décolonisation*. فالأزمات والتحويلات المميزة لهذه الفترة أدت إلى تحسيس الأنثروبولوجيين بالديناميات الاجتماعية. والأنثروبولوجيا الديناميكية تطورت أيضا انطلاقاً من الدراسات حول الأنظمة السياسية التي شكلت ميادين مفضلة من أجل تحليل دينامية المجتمعات. إن أحد الإسهامات الأولى للأنثروبولوجيا الدينامية كان التشديد بقوة على أن التغيير موجود في كل مجتمع وأنه لا يكون بأي شكل من الأشكال حدثاً عرضياً. فرد الاعتبار للتاريخ في الدراسات الأنثروبولوجية ثم الدفاع عنه أيضا من قبل إيفانز-بريتشارد منذ 1950 خلال محاضرة ألقاها بجامعة

أكسفورد والتي أدانت فيها الوظيفيين التقليديين الذين حكموا بلا جدوى المقاربة التاريخية، مقتنعا بضرورة التكامل بين التاريخ والأنثروبولوجيا، اعتبر إيفانز-بريشارد فضلا عن ذلك الدراسات الدينامية والتاريخية كما لو كانت متماثلة، فهو لا يرى اختلافا جوهريا بين التاريخ الاجتماعي وبين ما يفضل بعض الأنثروبولوجيين تسميته بالدينامية الاجتماعية، أو السوسيولوجيا التعااقبية (الدياكرونية) أو دراسة التغير الاجتماعي.

ففي فرنسا ممثلو التيار الدينامي جعلوا من المقاربة التاريخية شرطا في تحقيق أنثروبولوجيا نقدية. وهي وحدها القادرة على تحليل بفعالية ميكانيزمات إعادة الإنتاج الاجتماعي وأشكال التحكم في الماضي. وفي إطار هذا التحليل أبدوا تحفظات على بعض الأعمال (أعمال جريول M. Griaule) التي لم تأخذ في الاعتبار بشكل كاف، الحد الفاصل بين معايير الممارسة الاجتماعية رغم الإسهام الأكيد لجريول فيما يتعلق بمعرفة أنظمة الفكر والأديان الإفريقية. إن انتقادات هؤلاء الأنثروبولوجيين تركزت حول كتاب جريول "إله الماء Dieu d'eau" المنصب حول أساطير دوجون، فلقد أعابوا عليه منح اعتماد أكثر لكلام الفاعلين على حساب التناقضات بين الخطابات الرسمية والواقع الاجتماعي إلى درجة أن الثقافة الحقيقية بالنسبة لمارسيي Mercier تختفي كليا خلف الثقافة المثالية.

بإعطائه أهمية لدراسة الصراعات فإن التيار الدينامي تميز عن تقليد أنثروبولوجي تأثر بإرث دوركايم، والذي تبع له المجتمعات التي تقدم أعراضا مرضية وصراعا داخليا تقود إلى تغيرات سريعة، تكون مهددة بالأنوميا

Anomie والانحدار الباتولوجي. فصد هذه الرؤية الاختزالية انتفض كتاب أمثال إيفانز- بريتشارد وبالأخص جلوكمان وتلامذته من جامعة مونشستر. فلقد بينوا أن الصراعات والاختلالات الوظيفية شيء لازم لكل نظام اجتماعي، ولا ينبغي أن تبدو فقط كظواهر للتهديم، ولكنها أيضا قادرة على المساعدة في تحقيق التكامل. إيفانز-بريتشارد في تحليله المشهور للانقسامية لدى النوير وجلوكمان في أعماله في جنوب إفريقيا لدى الزوتو Zutu أكدا بشكل خاص على هذه الوظيفة التكاملية للصراع. فجلوكمان بين أنه بغض النظر عن تهديده لاستمرارية الأنظمة، فإن الصراع يمكن على العكس أن يقوم بتمتين النظام الاجتماعي، في حالة ما إذا كان موضوعا لمراقبة مؤسسية.

مثلا أشار إليه فيرث R. Firth في مدخل كتاب Systèmes politiques des hautes terre de Birmanie، أعطى ليش E. Leach للأنثروبولوجيا الاجتماعية عناصر نظرية دينامية، من خلال تحليل البنيات السياسية لمجتمع الكاشين Kachin، فقد انتقد الذين حللوا الأنظمة الاجتماعية كما لو كانت كيانات طبيعية ومنسجمة، وشدد على التناقضات ودينامية البنيات. وإذا كانت النماذج المكونة من قبل الأنثروبولوجيين تبدو لأسباب تصورية، كأنظمة في حالة توازن فإن الخطأ حسب ليش هو الاعتقاد في أن هذه النماذج توجد في الواقع، في حين أنها ليست سوى تجريدات. إن انسجام هذه النماذج لا يعني أن الواقع الاجتماعي يكون هو أيضا كلا منسجما، فعلى العكس الحالة الواقعية في أغلب الحالات مليئة بالتناقضات، وهذه التناقضات هي بالضبط التي تمكن من فهم سيروية التغير الاجتماعي.

وليش قدم توضيحاً ممتازاً من خلال تحليل النظام السياسي للكاشين الذي تقلب حسب الظروف التاريخية والاقتصادية بين نظام استبدادي، مشابه لنظام جيرانهم الشان Shan، ونظام ديمقراطي جونلاو. بهذا التحليل أفحم ليش أيضاً كل نظرية أحادية للثقافة مؤكداً على أننا لا نستطيع أن ندرس مجتمعا من غير أن نأخذ في الاعتبار الإشكالات الخارجية. هذا الاهتمام بالاحتكاكات الثقافية في تحليل دينامية المجتمع كان أحد موضوعات أبحاث ممثلي التيار الدينامي في فرنسا وبشكل خاص لدى باستيد R. Bastide الذي كان عمله موجهاً لدراسة ظواهر الثقاف والتوافقيات الدينية في البرازيل. من جهته بالونديي G. Balandier على غرار ليش شدد على التمييز بين الديناميات الخارجية والداخلية. فكل مجتمع خاضع لدينامية من الداخل ومن الخارج مثلما تشهد بذلك دراسة العلاقات بين التقليد والحداثة لصاحب كتاب Anthro-po-logiques. (بالونديي).

5)-وهكذا فإن التغير والتاريخ يعدان أساسيان في مقارنة الواقع الاجتماعي للمجتمعات. والدينامية الاجتماعية تقوم في مقابل الاعتقاد الذي كان سائداً مع الوظيفية والبنوية أن المجتمعات تتميز بالثبات والانسجام. وذلك ما يعطي المقاربة الدينامية كل أهميتها العلمية.

النص 25: التطور الثقافي المتعدد الخطوط

المثال الأول عن المجتمعات يتكون من زمرة من الصيادين الأبويين النسب. هذا النمط من التنظيم نلاقه في العالم أجمع، إنه يحتوي على البوشيمان بصحراء إفريقيا الجنوبية، النيغريتوس بالغابات المطيرة الكونغولية، الأبوريجان بسهوب وصحاري أستراليا، الأبوريجان الحاليين بتسمانيا، هنود أمريكا بالسهول الباردة بأرض النار، الهنود الأمريكيون الشوشون بجمال جنوب كاليفورنيا. مع أن المناخ والبيئة يختلفان كلياً، كل هذه القبائل لديها شيئاً مهماً مشتركاً؛ إنها تصطاد جماعياً طريقة مألوفة منها، في كل حالة جماعة الصيادين تقدر في العادة بـ 5 إلى 60 شخصاً يحتلون مكاناً يقدر بحوالي 100 ألف هكتار لهم الحق وحدهم الصيد فيه. الزمرة تتكون من أفراد يرتبطون بسلالة أبوية النسب ويحصلون على زوجاتهم من زمر أخرى. على العموم الآثار الثقافية لهذا الخط من التطور يمس الإقامة، السلالة الأبوية النسب، الزواج الخارجي، الإقامة المتعلقة بالزواج، والمراقبة بواسطة الزمرة لشروات منطقتها.

خط تطوري آخر يعطى لنا بواسطة الموندوروكو Mundurucu مزارعو المطاط بنهر الأمازون والألغونكان Algonquans صيادو الفرو بشمال كندا، الميزة المشتركة لهاتين المجموعتين هي أنهما مرا عقب الاحتكاك بالاقتصاد الخارجي، من مجرد مزارعين أو صيادين إلى تبادل المواد المصنوعة. بينما قرية الموندوروكو وزمرة الجونكي كان لهما نمط من التنظيم الاجتماعي مختلف جداً، كلاهما اتجها نحو نفس الشكل بعدما كانا قد بدأ بإتباع طريقة عيش متشابهة. عندما بدأ هنود أمريكا يتعلقون بالمواد المصنعة؛ مثل الفؤوس الفولاذية أو أدوات معدنية أخرى يحصلون عليها بواسطة المقايضة، تخلوا بالتدريج عن أسلوبهم المستقل في العيش وكرسوا وقتهم لشق أشجار المطاط وتفخيخ القندس، خاضعين في النهاية للتبادل التجاري بالنسبة للثياب والغذاء أكثر منه للأدوات. باعتبار شق الأشجار والتفخيخ هما شغلان يتبعهما مجموعات صغيرة تعيش في مناطق منفصلة، قرى هنود أمريكا والزمر تنقسم إلى عائلات فردية، تعيش في مناطق محدودة، ومعزولة وذات أحجام صغيرة. الزراعة المسقية تكون العامل المنظم الأكبر لمسلك آخر للتطور يغطي جانبا معتبرا من تاريخ الصين، والميزو أمريكا، ومصر والساحل الشمالي من البيرو ونهر الأدوس وربما نهر المكسيك. هذا المسلك عرف ثلاث مراحل؛ في الأولى، جماعات صغيرة بدأت على ما يظهر الزراعة على طول الشعاب الرطبة للوديان والمرتفعات حيث يكون مقياس المطر كاف. وهذه الجماعات تحتل قرى صغيرة. المرحلة الثانية، تبدأ عندما يتعلم الناس توجيه ماء الوديان بواسطة حفر قنوات من أجل سقي أراضي واسعة. الزراعة المسقية تساعد على زيادة السكان وتحرر المزارعين من واجب إنتاج الغذاء

الأساسي. قسم من هذه الإمكانية يستعمل في حفر القنوات، والقسم الآخر في تطوير الصناعة اليدوية. هذه الفترة تقود إلى اختراع حرفة النسيج، وصناعة التعدين، والرياضيات، والكتابة، والهندسة المعمارية التذكارية والدينية. عندما أصبحت قنوات الري تخدم جماعات كثيرة، صار التنسيق والتسيير والمراقبة أمرا ضروريا، هذه الحاجة تمت تغطيتها بواسطة طبقة من المسيرين أو البيروقراطيين الذين كانت سلطتهم في البداية دينية باعتبار أن الناس ينتظرون من الآلهة الأمطار التي تحتاج إليها زراعتهم. تركز السلطة فوق منطقة واسعة أدت إلى ظهور الدولة. إن تطور الدولة ضمن مراكز الري هذه لا يعني أن كل الدول انبثقت من مصدر واحد. سبل أخرى للتطور الثقافي يمكنها أن تكون قد قادت جماعات عائلية إلى الدولة متعددة الجماعات. هكذا فإن أوروبا الإقطاعية واليابان طوروا دويلات صغيرة مختلفة جدا عن تلك الشيوقراطية ودول الري.

جوليان

ستيوارد

Cultural evolution in Evolution and ecology

social transformation, Urbana University of
Illinois press, 1976, P. 62-65.

أ-التعريف بصاحب النص:

بقي جوليان هاينس ستيوارد Julien Haynes Steward المولود عام 1902 في واشنطن، حتى وفاته عام 1972 صورة مميزة لأنثروبولوجيا أمريكا الشمالية: هو مؤسس علم البيئة الثقافية ومنظر للتطورية الجديدة وظواهر التغير الثقافي، والملمهم لأولى الدراسات عن الأمداء الثقافية، ورائد التاريخ الثقافي لهنود أمريكا الجنوبية (1946-1950)، كما عرف كيف ينشئ العديد من المعاونين الذين لا يزالون إلى اليوم يستكشفون تلك الاتجاهات البحثية المتنوعة. بعد دراسات تمهيدية في علوم الطبيعة، درس الأنثروبولوجيا في جامعة بيركلي حيث سילقى تأثير ر. لوي و أ. كروبر خاصة (ناقش الدكتوراه عام 1936). بدأ مدرسا في جامعة ميشغن (1928-1930) ثم في جامعة بوناه (1930-1933). وقام بأبحاث عن قبل تاريخ الأحواض الكبرى والبويلو، وبحث ميداني إتنوغرافي طويل الأمد عن الشوشون 1936، بعد مرور قصير في بيركلي، عمل في واشنطن ضمن مؤسسة سميث ثم مكتب الإثنولوجيا الأمريكي (1935-1946)، بعدها أصبح أستاذا في جامعة كولومبيا الشهيرة في نيويورك (1946-1953) حيث أشرف على بحث متعدد العلوم عن بورتوريكو 1956 وأنهى مسيرته الجامعية في إلينوي.

يمكن تميز ستيوارد في كونه قد عمل على مصالحة التفسيرات التعااقبية والتزامنية للمسیرات الثقافية، وتمثل تطوريته المتعددة الخطوط منهجا لتحديد ثوابت الأشكال والوظائف المتكررة في مجتمعات تنتمي إلى أمداء ثقافية متنوعة ولكنها خاضعة لظروف بيئية متماثلة. إذ تؤثر هذه الظروف على تنظيم العمل

وعلى النشاطات الاقتصادية مما ينتج أشكال تنظيم اجتماعي قابلة للمقارنة (النوى الثقافية) ينتج التحول الاجتماعي إذن عن تعقيد متزايد لأنماط التكيف مع بيئات متنوعة، وتتواءم تلك التعقيدات، مع عمليات إعادة تنظيم متوالية للمقتضيات الاجتماعية - الثقافية (مستويات التكامل). ويمثل كل نموذج ثقافي في العالم (الزمرة الأبوية النسب مثلاً) محطة في مسيرة تطورية تتصف بدمج شكل تكيف بيئي مع مستوى تكامل اجتماعي-ثقافي¹.

ب- فهم النص:

1- تفكيك النص

- الخط التطوري الأول يتعلق بزمرة الصيادين الأبويين النسب. وهو موجود في العالم أجمع، موجود عند اليوشيمان بصحراء إفريقيا الجنوبية، النيجرتوس بالغابات المطيرة الكونغولية، الأبوريجان بسهول وصحاري أستراليا، الأبوريجان الحاليين يتسمانيا، هنود أمريكا بالسهول الباردة بأرض النار، الهنود الأمريكيون الشوشون بجمال جنوب كاليفورنيا. رغم اختلاف المناخ والبيئة كليا بين هذه القبائل فإن لديها شيئا مشتركا مهما هو اصطيد الطرائد الميؤوس منها. مميزات هذه الزمر هي الارتباط بسلالة أبوية النسب، والحصول على الزوجات من زمر أخرى. والآثار الثقافية لهذا الخط من التطور تمس الإقامة، السلالة الأبوية النسب، الزواج الخارجي، الإقامة المتعلقة بالزوج، والمراقبة بواسطة الزمرة

¹ - بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، ص 541-542.

لثروات منطقتها. هكذا فإن طريقة العيش تدخل كعامل مؤثر في ثافة هذا الخط التطوري.

- خط تطوري ثان يتعلق بالموندوروكو وهم مزارعو المطاط بنهر الأمازون، والألغونكان وهم صيادو الفرو بشمال كندا. الميزة المشتركة لهاتين المجموعتين هي أنهما مرا من مجرد مزارعين أو صيادين إلى تبادل المواد المصنوعة عقب الاحتكاك بالاقتصاد الخارجي. قرية الموندوروكو وزمرة الجونكي بعد ما كان لهما نمط من التنظيم. عندما بدأ هنود أمريكا يتعلقون بالمواد المصنعة؛ مثل الفؤوس الفولاذية أو أدوات معدنية أخرى يحصلون عليها بواسطة المقايضة، تخلوا بالتدريج عن أسلوبهم المستقل في العيش وكرسوا وقتهم لشق أشجار المطاط وتفخيخ القندس، خاضعين في النهاية للتبادل التجاري بالنسبة للثياب والغذاء أكثر منه للأدوات. باعتبار شق الأشجار والتفخيخ هما شغلان يتبعهما مجموعات صغيرة تعيش في مناطق منفصلة، قرى هنود أمريكا والزمر تنقسم إلى عائلات فردية، تعيش في مناطق محدودة، ومعزولة وذات أحجام صغيرة. الاجتماعي مختلف جداً، كلاهما اتجاها نحو نفس الشكل بعدما كانا قد بدأ بإتباع طريق عيش متشابهة. نلاحظ هنا أيضاً أن طريقة العيش تتدخل كعامل محدد للتطور الثقافي.

ذ- خط تطوري ثالث يتعلق بالصين والميزو أمريكا، ومصر والساحل الشمالي من البيرو ونهر الأندوي وربما نهر المكسيك، هذا المسلك عرف ثلاث مراحل. المرحلة الأولى، عرفت جماعات صغيرة بدأت الزراعة على طول الشعاب الرطبة للوديان والمرتفعات حيث يكون مقياس المطر كافياً، هذه الجماعات تحتل

قرى صغيرة. والمرحلة الثانية، تبدأ عندما يتعلم الناس توجيه ماء الوديان بواسطة حفر قنوات من أجل سقي أراضي واسعة، والزراعة المسقية تساعد على زيادة السكان وتحرر المزارعين من واجب إنتاج الغذاء الأساسي. هذه الجماعات تميزت بتطوير الصناعة اليدوية. وهذه الفترة تقود إلى المرحلة الثالثة هي اختراع حرفة النسيج، وصناعة التعدين، والرياضيات والكتابة والهندسة المعمارية التذكارية والدينية، ثم ظهور الدولة ارتبط بمراكز الري ولكن هذا لا يعني أن كل الدول انبثقت من مصدر واحد. والعامل المحدد للتطور الثقافي لهذا الخط هو الماء الذي هو أحد عناصر التكنولوجيا.

- خط تطوري رابع يمكنه أن يكون قد قاد جماعات عائلية إلى الدولة متعددة الجماعات. هكذا فإن أوروبا الإقطاعية واليابان طورتا دويلات صغيرة مختلفة جدا عن تلك الشيوقراطية ودول الري.

2-الكلمات المفتاحية: خط تطوري، التطور الثقافي.

3-الفكرة العامة: التطور الثقافي يسير في شكل خطوط تطويرية متعددة.

4-الإشكال: كيف يسير التطور الثقافي للمجتمعات البشرية؟

ج-المقالة

1- كل المجتمعات البشرية تخضع لقانون التطور الثقافي. التطوريون رأوا أن ثمة مراحل معينة يجب أن تقطعها الإنسانية برمتها. سمي هذا الشكل من

التطور بالتطور الأحادي الخط الذي عبر عنه مخطط مورغان أحسن تعبير. لكن هل هذا هو الشكل الوحيد الممكن للتطور؟ ألا يوجد شكل آخر؟

(2)- يرى جوليان ستيوارد زعيم مدرسة الإيكولوجيا الثقافية أو التطورية الجديدة أن التطور الثقافي للمجتمعات يسير في شكل خطوات متعددة. فهو صاحب مفهوم التطور المتعدد الخطوات.

(3)- يميز ستيوارد بين أربع خطوات تطورية تتحكم في تحديد سماتها الثقافية طرق العيش المرتبطة بالعناصر الإيكولوجية كالحوانات والنباتات والتربة والماء. الخط التطوري الأول يتعلق بزمر الصيادين الأبوين النسب. وهو موجود في العالم أجمع، موجود عند اليوشيمان بصحراء إفريقيا الجنوبية، النيجرتوس بالغابات المطيرة الكونغولية، الأبوريجان بسهول وصحاري أستراليا، الأبوريجان الحاليين يتسمانيا، هنود أمريكا بالسهول الباردة بأرض النار، الهنود الأمريكيون الشوشون بجبال جنوب كاليفورنيا. رغم اختلاف المناخ والبيئة كلياً بين هذه القبائل فإن لديها شيئاً مشتركاً مهماً هو اصطيد الطرائد الميؤوس منها. مميزات هذه الزمر هي الارتباط بسلالة أبوية النسب، والحصول على الزوجات من زمر أخرى. والآثار الثقافية لهذا الخط من التطور تلمس الإقامة، السلالة الأبوية النسب، الزواج الخارجي، الإقامة المتعلقة بالزوج، والمراقبة بواسطة الزمرة لثروات منطقتها. هكذا فإن طريقة العيش تدخل كعامل مؤثر في ثقافة هذا الخط التطوري.

خط تطوري ثان يتعلق بالموندوروكو وهم مزارعو المطاط بنهر الأمازون، والألغونكان وهم صيادو الفرو بشمال كندا. الميزة المشتركة لهاتين المجموعتين هي أنهما مرا من مجرد مزارعين أو صيادين إلى تبادل المواد المصنوعة عقب الاحتكاك بالاقتصاد الخارجي. قرية الموندوروكو وزمرة الجونكي بعد ما كان لهما نمط من التنظيم. عندما بدأ هنود أمريكا يتعلقون بالمواد المصنعة؛ مثل الفؤوس الفولاذية أو أدوات معدنية أخرى يحصلون عليها بواسطة المقايضة، تخلوا بالتدريج عن أسلوبهم المستقل في العيش وكرسوا وقتهم لشق أشجار المطاط وتفخيخ القندس، خاضعين في النهاية للتبادل التجاري بالنسبة للثياب والغذاء أكثر منه للأدوات. باعتبار شق الأشجار والتفخيخ هما شغلان يتبعهما مجموعات صغيرة تعيش في مناطق منفصلة، قرى هنود أمريكا والزمرة تنقسم إلى عائلات فردية، تعيش في مناطق محدودة، ومعزولة وذات أحجام صغيرة. الاجتماعي مختلف جداً، كلاهما اتجهما نحو نفس الشكل بعدما كانا قد بدأ بإتباع طريق عيش متشابهة. نلاحظ هنا أيضاً أن طريقة العيش تتدخل كعامل محدد للتطور الثقافي.

خط تطوري ثالث يتعلق بالصين والميزو أمريكا، ومصر والساحل الشمالي من البيرو ونهر الأندوي وربما نهر المكسيك، هذا المسلك عرف ثلاث مراحل. المرحلة الأولى، عرفت جماعات صغيرة بدأت الزراعة على طول الشعاب الرطبة للوديان والمرتفعات حيث يكون مقياس المطر كافياً، هذه الجماعات تحتل قرى صغيرة. والمرحلة الثانية، تبدأ عندما يتعلم الناس توجيه ماء الوديان بواسطة حفر قنوات من أجل سقي أراضي واسعة، والزراعة المسقية تساعد على زيادة السكان

وتحرر المزارعين من واجب إنتاج الغذاء الأساسي. هذه الجماعات تميزت بتطوير الصناعة اليدوية. وهذه الفترة تقود إلى المرحلة الثالثة هي اختراع حرفة النسيج، وصناعة التعدين، والرياضيات والكتابة والهندسة المعمارية التذكارية والدينية، ثم ظهور الدولة ارتبط بمراكز الري ولكن هذا لا يعني أن كل الدول انبثقت من مصدر واحد. والعامل المحدد للتطور الثقافي لهذا الخط هو الماء الذي هو أحد عناصر الإيكولوجيا.

خط تطوري رابع يمكنه أن يكون قد قاد جماعات عائلية إلى الدولة متعددة الجماعات. هكذا فإن أوروبا الإقطاعية واليابان طورتا دويلات صغيرة مختلفة جدا عن تلك الشيوقراطية ودول الري.

4- في مقابل التصور الذي يعتبر الثقافة كمجموعة من نتاجات الفكر، أو تصورها شيئا يخضع لها الأفراد، اقترح ستيوارد رؤية أكثر مادية جاهدا في ربط الثقافة بالبيئة في إطار برنامج جديد يعطيه اسم الإيكولوجيا الثقافية. هذا البرنامج أنشأه ستيوارد منذ 1950 تقريبا عقب سلسلة من المقالات جمعت في كتاب ذي تأثير نظري عظيم هو "نظرية في التغير الثقافي".

وفي المقابل التطور الأحادي الخط Unilinéaire الذي يقول به التطوريون، يقول ستيوارد بتطور متعدد الخطوط Multilinéaire، يقول ستيوارد: "التطور المتعدد الخطوط، مثل التطور الأحادي الخط، يهتم باكتشاف مراحل التطور لكن بخلاف هذا الأخير يبحث عن اكتشاف مراحل من التطور

متشابهة، وليست عالمية ولكنها خاصة "1. والتطور المتعدد الخطوط حسب ستوارد تلعب فيه البيئة أو الإيكولوجيا الدور الأكبر. فالبيئة تقدم تشكيلة من الإمكانيات التي انطلاقا منها يمكن للثقافات أن تختار وتنتقي ولكنها تحد أيضا من الاختيارات ذلك أن بعض الأنواع الحيوانية والنباتية لا تزدهر إلا في بيئات خاصة. هذه هي المكانة التي تمنحها للسببية. ستوارد عدل المنظورات، عنده ليس هذا البعد الذي ينجح، ولكن طريقة التكيف مع بيئة معينة هي التي تحدد إلى حد معين بعض أنماط الظواهر الثقافية.

التكيف الإيكولوجي هو في الوقت ذاته المعيار الذي يمكنّ الإتنولوجي من فصل عن الثقافة الكلية هذا الجزء الذي داخله ترتبط مختلف العناصر الثقافية وظيفيا، وعلة هذا الارتباط الوظيفي. بعض السمات الثقافية تشكل جزءا من المجموعة الفرعية وأنها ترتبط فيما بينها بسبب علاقتها الوظيفية مع البيئة بسبب تكيفها الإيكولوجي.

هذه المجموعة الفرعية يشير إليها ستوارد بالنواة الثقافية ويعرفها هكذا: "هذه المجموعة من السمات ترتبط ارتباطا وثيقا بأنشطة المعاش والتنظيمات الاقتصادية، البيئة تشكل منذ الآن بسبب ضرورات الإيكولوجية للتكيف وليس بسبب العقل البشري"2.

يميز ستيوارد بين وجهين للثقافة: النواة الثقافية وخارجها السمات الثانوية. لأنها متكيفة على المستوى الإيكولوجي، سمات النواة الثقافية ترتبط فيما بينها بطريقة وظيفية. ولهذا السبب تصبح موضوعا لبرنامج جديد هو الإيكولوجيا الثقافية. إنها ثابتة ولا تنتشر أو نادرا ما تنتشر، ويمكن أن تظهر مراحل تطورها المشهورة. السمات الثانوية على العكس تخلق من القيمة التكيفية وبالنتيجة إنها أكثر تغيرا، ويمكنها أن تنتقل بسهولة، وهي أيضا أكثر احتمالية (إنها تغلت من حتمية التكيف الإيكولوجي) ولا تظهر أي مرحلة من التطور. وإذن فهي تغلت من برنامج الإيكولوجيا الثقافية، وتمثل موضوعا للتاريخ الثقافي الكلاسيكي.

إذا كانت سمات النواة الثقافية تفسر التشابهات بين الثقافات (باعتبارها مراحل للتطور) فإن السمات الثانوية تأخذ في الاعتبار الاختلافات بين الثقافات، فضلا عن ذلك يمكنها أن تتقاسم نفس النواة الثقافية.

لكن ضد الإيكولوجيا الثقافية التي يعتبر ستيوارد أبرز ممثليها ثار ألان تاستار A. Testar في دراسته عن الصيادين الجامعين. إنه يرفض التأويل الذي قدمه بعض التطوريين الجدد من أجل تفسير خصائص هذه الشعوب (الشمال الغربي للولايات المتحدة) التي لها قاسم مشترك هي العيش في قرى دائمة قليلة العدد وتعرف لامساواة اجتماعية قوية. بالنسبة للتطوريين الجدد هذا التنظيم المقيم يتعارض مع الصورة الكلاسيكية التي استطاعت الأنثروبولوجيا أن تعطيها لهذه المجتمعات (عصابات متنقلة ذات عدد قليل وأقل مساواتية). إنها تضع صورة استثنائية وتفسر قبل كل شيء بشروط إيكولوجية ملائمة تزود بوفرة

في ثروات السلمون التي يعيش عليها الشعب. من غير إنكار غنى الوسط الطبيعي، اعتقد تاستار مع ذلك أن هذا التفسير لا يمكن أن يكون مرضيا ذلك أن الأمر لا يتعلق إلا بوفرة فصلية (أسراب السلمون لا تتوفر كل أيام السنة).

من أجل أن تحضّر هذه المجتمعات كان يجب أن تخترع تقنيات الاحتفاظ والتخزين، المعيار الإيكولوجي يظهر منذ الآن غير كاف لتبرير وحدة نمط تنظيم اجتماعي.

علاقة المجتمع بالبيئة ليست مباشرة، ولكنها تبنى اجتماعيا. استعمال الفضاء يتنوع حسب الاستراتيجيات والخصوصيات الثقافية والتقنية للجماعة المعنية. إنه يتوقف أيضا على الاكراهات السياسية التي يمكنها أن تفسر بعض الجماعات تتقاسم نفس الفضاء وتختلف في استعماله.

(5) - ما نخلص إليه في النهاية هو التأكيد على أن للبيئة دوراً في التطور الثقافي ولكن ليس إلى حد اعتبارها حتمية لازمة تفرض نمطا ثقافيا معينا. إن البيئة تبقى مجموعة إمكانيات تخضع لشروط اجتماعية واقتصادية وسياسية هي التي تحدد فعلها. ويترتب عن ذلك أن التطور الثقافي ليس أحادي الخط كما ذهب التطوريون وإنما هو متعدد الخطوط.

النص 26: الدين والمجتمع

يبدو أن أغلب المنظرين متفقون حول واقعة أن الأشخاص يعتقدون فيما يؤكده الدين لأنهم عاشوا تجارب اجتماعية لكونها مطابقة لهذه المعتقدات تعطيهم مظهر الصحة لها. هكذا اعترف دوركايم وفرويد معا أن الجذور المعرفية للاعتقاد الديني توجد في التجربة الاجتماعية، حتى وإن لم يكونا متفقين حول السياق البنيوي لهذه التجربة. حسب دوركايم الصفتان الأساسيتان للآلهة - التي هي كائنات أقوى من الإنسان الذي يخضع لها - هي الصفات الأساسية للمجتمع، ذلك أنه في المجتمع يعيش الإنسان تجربة هذه الصفات. لقد تجسدت هذه الصفات في كائنات فوق بشرية أو نسبت إلى قوى فوق اجتماعية، بسبب تجارب جماعية عاطفية للغاية، حيث تعتبر فيها الرموز الفيزيائية للجماعة كرموز لهذه أو تلك، عندما أشار فرويد إلى عجز الإنسان أمام عالم مخيف، شدد على أهمية تشخيص هذه القوى المخيفة التي يمكن بالتمائل مع الإنسان من التحكم فيها. هذه التشخيصات - الآلهة - تعكس تجربة الطفل مع كائن بشري قوي هو الأب.

المجتمع هو إذن بالنسبة لفرويد كما لدوركايم علة إرساء المعتقد الديني. لنلاحظ، مع ذلك أن فرويد وليس دوركايم هو الذي ربط هذه التجربة بوحدة مبنونة محددة هي الأسرة. على العموم، اعتقد أن فرويد له الوضع الممتاز. دون شك، التحليل المقارن لا يرضى إطلاقاً عن مفهومه المتمركز للأب الباترياركي والآلهة على صورة هذا الأب. لكن النظرية العامة التي يمكن استخلاصها من هذا النموذج المتمركز مناسبة. واعتقد أيضاً أنها صائبة حسب هذه النظرية، في سياق العائلة يعيش الطفل تجربة الكائنات القوية، الخيرة والشريرة في الوقت ذاته، التي تقود أحيانا —بمختلف الوسائل التي يتعلمها خلال عملية التنشئة — إلى التسليم برغباته. هذه التجارب تمنح العناصر الأساسية لنظام انعكاسي لديه، الذي إذا كان يطابق (بنويها لكن ليس اسمياً) المعتقدات التي يتعلمها، فإنه يكون العدة المعرفية والإدراكية الضرورية لقبول هذه المعتقدات. باعتبار أن لديه تجربة شخصية عن الكائنات فوق البشرية وعن فعالية الطقوس، فإن المعتقدات التي يجري تعليمها إياه تقوي نظام الانعكاس الخاصة به.

سبيرو

« La religion : problème de définition et

D'explication » in R. E. Broudbury, C. Gertz et alii, Essais d'anthropologie religieuse, Gallimard, paris, 1972, P. 127-128.

أ-التعريف بصاحب النص

كان ميلفورد إليوت "ميل" سبيرو M. E. Spiro (26 أبريل 1920 - 18 أكتوبر 2014) عالم أنثروبولوجيا ثقافية أمريكي متخصص في الدين والأنثروبولوجيا النفسية. وهو معروف بانتقاداته للنظرية الأنثروبولوجية المعاصرة - الحتمية الثقافية الشاملة ، والنسبية الثقافية الراديكالية ، والتنوع الثقافي غير المحدود فعليًا - وتأكيدده على فكرة الرغبات والعقائد اللاواعية في دراسة الاستقرار الاجتماعي والتغيير. والأنظمة الثقافية، خاصة فيما يتعلق بالأسرة والسياسة والدين. تم تجسيدها تجريبياً في دراسات بناءً على عملهم الميداني في جزيرة أفالوك المرجانية في ميكرونيزيا ، وهي كيبوتس إسرائيلية ، وقرية في بورما (ميانمار الآن).

لقد كان شخصية مهمة في سلسلة من النقاشات حول النسبية الثقافية ونظرية ما بعد الحداثة بين علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية في الثمانينيات وأوائل التسعينيات ، حيث جادل باستمرار حول أهمية الطريقة المقارنة وتقدير العمليات الثقافية والنفسية العالمية.

حصل سبيرو على شهادة البكالوريوس من جامعة مينيسوتا، حيث تخصص في الفلسفة ، وبعد ذلك درس في المدرسة اللاهوتية اليهودية في مدينة نيويورك. جامعة نورث وسترن، حيث عمل مع ميلفيل هيرسكوفيتش و أ. ايرفينج هالويل ، وحصل على الدكتوراه في عام 1950. تلقى تعليمه في جامعة واشنطن (سانت لويس). ، جامعة كونيتيكت ، جامعة واشنطن ، وجامعة

شيكاغو قبل الانتقال في عام 1968 إلى جامعة كاليفورنيا ، سان دييغو ، حيث تمت دعوته إلى قسم الأنثروبولوجيا. تلقى تدريبًا في الدراسات العليا في التحليل النفسي في مركز التحليل النفسي في سان دييغو ومحللاً أكثر خبرة . أصبح سبيرو أستاذًا فخريًا في جامعة كاليفورنيا في عام 1990 ، لكنه استمر في التدريس لمدة عقد آخر. وكان عضواً في الأكاديمية الوطنية للعلوم والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. شغل منصب رئيس الجمعية الأمريكية للإثنولوجيا وجمعية الأنثروبولوجيا النفسية (SPA) وكان أحد مؤسسي مجلة Ethos.

كان ميل سبيرو متزوجًا لمدة 62 عامًا من أودري سبيرو. توفي في لا جولا ، كاليفورنيا ، في أكتوبر 2014 لأسباب طبيعية.

ب-فهم النص

1-تفكيك النص

-أغلب المنظرين متفقون حول واقعة اعتقاد الأفراد فيما يؤكدده الدين لأنهم عاشوا تجارب اجتماعية لكونها مطابقة لهذه المعتقدات تعطيهم مظهر الصحة لها. فالتجارب الاجتماعية هي التي تكون أساس تلك المعتقدات الدينية.

-دوركايم وفرويد كلاهما أرجعا الجذور المعرفية للاعتقاد الديني إلى التجربة الاجتماعية حتى وإن اختلفا حول السياق البنيوي لهذه التجربة. ذلك أن دوركايم أرجعها إلى المجتمع بشكل عام ولكن فرويد ربط تلك التجربة بوحدة بنيوية محددة هي الأسرة وبفترة محددة هي الطفولة.

- حسب دوركايم الصفتان الأساسيتان للآلهة حيث أنها أقوى من الإنسان وأن هذا الأخير يخضع لها، هي الصفات الأساسية للمجتمع. وفي المجتمع يعيش الإنسان تجربة هذه الصفات. وهذه الصفات تجسدت في كائنات فوق بشرية أو نسبت إلى قوى فوق اجتماعية بسبب تجارب جماعية عاطفية للغاية حيث تعتبر فيها الرموز الفيزيائية للجماعة كرموز لتلك الكائنات أو القوى.

- فرويد ماثل بين الاعتقاد في قوى مشخصة هي الآلهة وبين تجربة الطفل مع كائن بشري قوي هو الأب. فالأب القوى مهاب الجانب يتحول إلى إله قوي أوحده.

- فرويد ودوركايم كلاهما يجعلان من المجتمع علة إرساء المعتقد الديني. ولكن فرويد ربط تلك التجربة الاجتماعية بالأسرة.

- نظرية فرويد رغم خاصيتها المتمركزة- صورة الآلهة على صورة الأب الباترياركي- هي النظرية التي لها الامتياز وهي التي تتمتع بالصواب. ففي الأسرة يعيش الطفل تجربة الكائنات القوية. وهذه التجارب هي التي تقوي لديه نظام الانعكاس أي أن الصفات الأساسية للأب تنعكس في كائنات أقوى هي الآلهة.

2-الكلمات المفتاحية: الدين، المجتمع، التجارب الاجتماعية.

3-الفكرة العامة: المجتمع هو علة إرساء المعتقد الديني عند دوركايم وفرويد وإن كانت أطروحة فرويد هي التي تتمتع بقيمة كشفية.

4-الإشكال: ما هي علة إرساء المعتقد الديني؟ أو ما هو أصل الدين؟

ج-المقالة

1)-الدين أحد الموضوعات المركزية في الأنثروبولوجيا وإن كان الأنثروبولوجيون قد اختلفوا في تعريفه فإنهم قد اختلفوا أيضا في أصله. فذهب كل واحد منهم إلى تفسير المعتقد الديني بإرجاعه إلى أساس معين. أطروحتان في الأنثروبولوجيا الدينية ترجعان إلى كل من دوركايم وفرويد حاولتا تفسير المعتقد الديني. فما هي علة إرساء هذا المعتقد؟ أو ما هو أصل الدين عندهما؟

2)-يذهب سبيرو إلى أن علة إرساء المعتقد الديني عند كل من دوركايم وفرويد هي المجتمع أو التجربة الاجتماعية وإن كانت أطروحة فرويد هي التي تتمتع بقيمة كشفية.

3)- أغلب المنظرين متفقون حول واقعة اعتقاد الأفراد فيما يؤكده الدين لأنهم عاشوا تجارب اجتماعية لكونها مطابقة لهذه المعتقدات تعطيهم مظهر الصحة لها.

دوركايم وفرويد كلاهما أرجعا الجذور المعرفية للاعتقاد الديني إلى التجربة الاجتماعية حتى وإن اختلفا حول السياق البنيوي لهذه التجربة. ذلك أن دوركايم أرجعها إلى المجتمع بشكل عام ولكن فرويد ربط تلك التجربة بوحدة بنيوية محددة هي الأسرة وبفترة محددة هي الطفولة.

حسب دوركايم الصفتان الأساسيتان للآلهة حيث أنها أقوى من الإنسان وأن هذا الأخير يخضع لها، هي الصفات الأساسية للمجتمع. وفي المجتمع يعيش الإنسان تجربة هذه الصفات. وهذه الصفات تجسدت في كائنات فوق بشرية أو نسبت إلى قوى فوق اجتماعية بسبب تجارب جماعية عاطفية للغاية حيث تعتبر فيها الرموز الفيزيائية للجماعة كرموز لتلك الكائنات أو القوى.

فرويد ماثل بين الاعتقاد في قوى مشخصة هي الآلهة وبين تجربة الطفل مع كائن بشري قوي هو الأب. فالأب القوى مهاب الجانب يتحول إلى إله قوي أوحده.

فرويد ودوركايم كلاهما يجعلان من المجتمع علة إرساء المعتقد الديني. ولكن فرويد ربط تلك التجربة الاجتماعية بالأسرة.

نظرية فرويد رغم خاصيتها المتمركزة- صورة الآلهة على صورة الأب الباترياركي- هي النظرية التي لها الامتياز وهي التي تتمتع بالصواب. ففي الأسرة يعيش الطفل تجربة الكائنات القوية. وهذه التجارب هي التي تقوي لديه نظام الانعكاس أي أن الصفات الأساسية للأب تنعكس في كائنات أقوى هي الآلهة. (4)-يمكن أن نشرح أطروحتي دوركايم وفرويد أكثر. فدوركايم في كتابه " الصور الأولية للحياة الدينية" يقطع منذ الأسطر الأولى لهذا الكتاب مع الإشكالية التطورية محذراً قارئه أن مشروعه هو إعادة تناول المشكل القديم المتعلق بأصل الدين ولكن ضمن شروط جديدة. فكلمة أصل يجب أن نفهم أن الأمر لا يتعلق ببداية أولى مطلقة، ذلك أنه لا توجد لحظة جذرية حيث بدأ الدين في الوجود. ولكن الأسباب الحاضرة دائماً، التي تتوقف عليها الصور الأساسية للفكر والممارسة الدينية. بعبارات أخرى بتعلق الأمر بالنسبة له باكتشاف ليس كيف ظهر الدين ولكن بماذا يتميز الديني في المجتمعات البشرية بالطريقة نفسها التي يتميز بها السياسي أو الاقتصادي. بالنسبة لدوركايم الطوطمية هي الديانة الأبسط والأكثر بدائية من بين جميع الديانات المعروفة وهذه الديانة يختص بها الأبوريجان بأستراليا. ما يميز الحياة الاجتماعية لهذه الشعوب هو تعاقب مراحل

خلالها تنشت العشائر والقبائل من أجل العكوف على مناشط الصيد واللقاط، ومراحل حيث تتجمع خلالها كل الجماعات. دوركايم يتساءل في ظل هذه الظروف كيف أن التماسك الاجتماعي يتحقق والذي يتوقف هو ذاته على شدة الوعي الجمعي. في تصوره: "إن مجتمعا ليس مكونا ببساطة بجمع من الأفراد، ولكن قبل كل شيء بالفكرة التي يكونها عن ذاته". الوعي الجمعي، والانتساب إلى المعايير الاجتماعية وعاطفة الانتماء إلى الجماعة كل ذلك يقوم على تغير وجه المجتمع الواقعي، داخل أشكال الوعي الفردي، إلى مجتمع مثالي يتلبس كل خصائص قوة أخلاقية ملزمة في الوقت ذاته متعالية وخيرة. هذه العمليات حسب دوركايم هي أصل مشاعر المقدس والإلهي. مع ذلك ، عندما تنشت الجماعة وتكون الحياة الاجتماعية قليلة الشدة، يميل الوعي الجمعي إلى التضائل، ما يضمن إذن دوامه واستمراره هو وجود الرموز الجمعية وتحديدًا الرموز المادية التي يسميها دوركايم بالشعارات والتي ليست شيئاً آخر غير الطوطم. من غير رموز لا يمكن للعواطف الاجتماعية أن يكون لها سرى وجود عابر، والرمزية الضرورية من أجل تمكين المجتمع من الوعي بذاته، ليست أقل ضرورة من أجل ضمان استمرارية هذا الوعي.

كون دوركايم فرضية مؤداها أن الرموز الطوطمية هي نتاج حالات الجيشان الجمعية التي يحدثها تجمع الناس عندما تتلاقى القبائل والعشائر من أجل إعادة تأكيد التضامن. بعبارة أخرى سيكون في تحويل فوق الرموز بعواطف يوقظها المجتمع في أشكال الوعي الفردية، رؤية أصل الطوطمية والدين.

النتيجة النهائية التي يصل إليها دوركايم هي أن الحياة الاجتماعية، تحت كافة أوجهها وفي كل لحظات تاريخها ليست ممكنة إلا بفضل رمزية شاسعة. أما فرويد فإنه يعزي المعتقد الديني إلى العلاقة بين الابن والأب. فالله هو أب موقر معظم، والحنين إلى الأب هو جذر الحاجة الدينية. وهذا الحنين إلى الأب يتفق مع ما يحس به الطفل من حاجة إلى حماية بحكم الضعف البشري. كما أن رد فعل الطفل الدفاعي حيال شعور الضيق يتفق ورد فعل الراشد حيال الشعور بالضيق الذي يخالجه بدوره، والذي يتولد عنه الدين وسماته المميزة. الإحساس المركز بالضائقة الطفلية أيقظ الحاجة إلى الحماية، الحماية بالحب - وهي حاجة لبها الأب. وإدراك الإنسان أن هذه الضائقة تدوم الحياة كلها جعله يتشبث بأب، أب أعظم قوة وأشد بأسا هذه المرة. فالقلق الإنساني إزاء أخطار الحياة يسكن ويهدأ لدى التفكير بالسلطان الرفيق العطوف للعناية الإلهية.

والدين عند فرويد هو عصاب البشرية الوسواسي العام، وبأنه ينبثق مثله مثل عصاب الطفل من عقدة أوديب، عن علاقات الطفل بالأب. واضح مما سبق أن دوركايم وفرويد كلاهما ينطلقان من مدرستيهما. دوركايم مؤسس مدرسة علم الاجتماع التي تغزو كل شيء إلى المجتمع، الأخلاق والدين بل ومقولات الفكر كالسببية والزمان والمكان. وفرويد فسر الدين في ضوء نظريته في التحليل النفسي. ولذلك إذا كان دوركايم قد قدم تفسيراً اجتماعياً للدين فإن هناك أنثروبولوجيين آخرين قدموا تفسيرات نفسانية تغزو الدين إلى

انفعالات بشرية. أما فرويد فإننا نقول له إنك تفسر الأعلى بالأدنى والصحة بالمرض.

5)- وختام القول إن تفسير نشأة الدين وأصله شكل أحد الموضوعات الأنثروبولوجية الدينية الذي أدى إلى ظهور نظريات عديدة يصنفها إيفانز-بريتشارد إلى نظريات نفسانية وأخرى اجتماعية¹.

إن الثقافة تكتسب من قبل الأفراد بفعل انتمائهم لجماعة معينة، إنها تكون هذا القسم من السلوك المكتسب الذي نتقاسمه مع الآخرين، إنها مجموعة من التقنيات التي ينبغي أن تمكن من التكيف في الوقت ذاته مع الوسط الخارجي ومع الناس الآخرين، إنها إرثنا الاجتماعي في مقابل وراثتنا العضوية، إنها أحد العوامل المهمة التي تمكننا من العيش جماعيا في مجتمع منظم. وتقدم لنا حلولاً جاهزة لمشاكلنا وتساعدنا على التنبؤ بسلوك الآخرين.

الثقافة تنظم حياتنا في كل مفترق طرق، من لحظة الميلاد إلى لحظة الممات ثمة ضغط مستمر يمارس علينا، سواء كنا واعين به أم غير واعين، يدفعنا إلى إتباع بعض الأنماط السلوكية التي ابتدعها أناس آخرون من أجلنا.

كلوكهوهن

"Initiation à l'anthropologie

Charles Dessort, Bruxelles 1949, p 36

أ-التعريف بصاحب النص

¹ - ينظر كتابنا: ميادين الأنثروبولوجيا، الجزء الأول: الأنثروبولوجيا الدينية.

ولد كلايد كلوكهوهن Clyde Kluchohn في لومارس، أيوا، عام 1905. كان صغيرا جدًا عندما أرسلته عائلته إلى مزرعة نيومكسيكو، قرية من عمارات معتزل الناف، الذي اهتم لأمرهم، متعلما لغتهم ومعتادًا على عوائدهم. بعد أن سافر إلى جنوب غرب الولايات المتحدة، نشر عام 1927 كتابه الأول: على أقدام قوس قزح. عام 1931-1932 كان في أوروبا، طالب في جامعة فيينا حيث اكتشف التحليل النفسي. لدى عودته إلى الولايات المتحدة أصبح أستاذًا مساعدًا في جامعة نيو مكسيكو (1932-1934). عام 1936 ناقش رسالة أنثروبولوجيا في جامعة هارفارد حيث بقي يمارس مهنته كأستاذ.

أسس في هارفارد مع ن. بارسونز وه. موراي قسم " العلاقات الاجتماعية" الذي كانت أعماله وراء نشر مؤلف مشترك تحت إشرافه هو وموراي: " الشخصية في الطبيعة والمجتمع والثقافة (1949)، هو بمثابة مرجع رئيسي لمنهج " ثقافة وشخصية" الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية. أصبح مدير مركز البحث الروسي في هارفارد (كلوكهوهن، إنكليز وبوير، 1956) ورئيس قسم الأنثروبولوجيا. عام 1947 انتخب رئيس للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية. كمسؤول عن مشروع راماه من 1936 إلى 1948، باشر بدراسة جماعة هنود نافاهو راماه (نيومكسيكو) مفتتحا نوعا جديدا من البحث الميداني: بحث مكثف ومتعدد العلوم وعلى المدى البعيد، حيث يعمل الأنثروبولوجيون مع علماء النفس العياديين وإحصائيين في علوم اجتماعية أخرى. أعطى مشروع راماه موضوعا للعدة منشورات (كلوكهوهن وولمن

1938-1940، كلوكهوهن ولايتون 1946-1947) في نافاهو
وينشكرافت (1944) سعى كلوكهوهن إلى التوفيق بين الأنثروبولوجيا والتحليل
النفسي، مع تمسكه بمنهج وظائفني.

كلوكهوهن هو أنثروبولوجي على خطى بواس وكروبر الذي حلل معه
مفهوم الثقافة. وهو تثقيفي، رغم اصطفاؤه النظري، متأثر بـ ساير ولينتون
وينيديكت، كما يتبين من مؤلفه الذائع الصيت مرآة الإنسان
(1949).

في نهاية حياته كان كلوكهوهن يعتبر أن التصرفات البشرية، رغم تمايزها
الظاهر، تستند إلى فهم إنسانية أساسية تتشاطرها كل الثقافات.

كان يطمح إلى إرساء نظرية عامة عن الثقافة من خلال برهنة "
الكليات" الثقافية، مستعملاً بالأخص منهج تحليل مقتبساً عن علم الأصوات
البنوي لـ. جاكو بسون.

توفي باكراً عام 1960 إثر نوبة قلبية، حينما كان يكتب مقالا في
كوخه على ضفاف نهر البيكوس، قرب سانتاتي، في نيومكسيكو¹.

ب- فهم النص:

1- تفكيك النص

- الثقافة تكتسب من قبل الأفراد الذين يتقاسمونها فيما بينهم.

- الثقافة تؤدي أدوراً مهمة فهي مجموعة من التقنيات التي تمكن من التكيف مع
الوسط الخارجي ومع الناس والآخرين في الوقت نفسه.

-إنها تمكن من العيش جماعيا في مجتمع منظم. وتقدم الحلول للمشاكل وتساعد على التنبؤ بسلوك الآخرين.

-الثقافة تنظم حياة الأفراد من لحظة الميلاد إلى لحظة الممات. وتمارس ضغطا عليهم يجعلهم يتبعون أنماطا سلوكية ابتدعها أناس آخرون من أجلهم.

2-الكلمات المفتاحية: الثقافة- الأفراد

3-الفكرة العامة: الثقافة تؤدي عدة ادوار في حياة الأفراد.

4-الإشكال: ما هو دور الثقافة بالنسبة للأفراد؟

ج-المقالة:

1)-الثقافة كما يعرفها تايلور هي ذلك الكل المركب وهي تتميز عن الطبيعة بكونها مكتسبة، ثم إنها إنسانية أي أن الإنسان وحده الكائن الثقافي. وقد شكلت موضوعا مركزيا في الأنثروبولوجيا التي حاولت تحديد أدوارها بالنسبة للأفراد. ترى ما هي أدوارها؟

2)-الثقافة تؤدي عدة أدوار في حياة الأفراد.

3)-الثقافة مجموعة من التقنيات تمكن من التكيف مع الوسط الخارجي ومع الناس الآخرين في الوقت نفسه. والوظيفة الثانية أنها تمكن من العيش جماعيا في مجتمع منظم. وتقدم الحلول للمشاكل وتساعد على التنبؤ بسلوك الآخرين. كما أنها تنظم حياة الفرد من لحظة الميلاد إلى لحظة الممات. وتمارس ضغطا عليهم يجعلهم يتبعون أنماطا سلوكية ابتدعها أناس آخرون من أجلهم.

¹- بيار بونت وميشال إيزار، مرجع سابق، ص 752-753.

4- إن علاقة الثقافة بالأفراد أو بالأحرى بالشخصية مثلت الموضوع المركزي الذي تخصصت فيه نظرية أنتروبولوجية في أمريكا هي الثقافة والشخصية أو المدرسة الثقافية التي وجهت الدراسات المتعلقة بالثقافة توجيهها يركز على دور هذه الأخيرة في تشكيل شخصيات الأفراد، وقد استفادت هذه المدرسة من نتائج علم النفس.

في كتابه أسس الأنثروبولوجيا الثقافية كتب هيرزجوفتش بصدد علاقة الثقافة بالفرد. " إن عملية التثقيف تمكن الأفراد من تعلم أشكال السلوك التي تتبناها الجماعة التي ينتمون إليها. بشكل عام هذا التمثل هو أكمل من الأفكار، ونسق القيم، أفعال الفرد نادرًا ما تكون متناقضة مع أفعال أعضاء مجموعته الآخرين"¹. خلال عملية التثقيف يميل الفرد إلى ملائمة نمط الشخصية التي تعتبر مرغوبا فيها من قبل مجموع جماعته.

لكن هذه الملائمة ليست مطلقة بل هي مرنة بحيث يمكن ملاحظة اختلافات الأفراد فيما بينهم رغم انتمائهم إلى ثقافة واحدة. في دراستها لمشاكل المراهقة لدى الشباب الأمريكي أبانت روث بنديكت عن أن الثقافة هي التي تقف وراء هذه المشاكل والدليل على ذلك أن في المجتمعات البوينيزية لا يعاني الشباب من المشاكل العاطفية المرتبطة بمرحلة البلوغ. وهكذا فإن الاستجابات العاطفية محددة بالثقافة وليس بالبيولوجيا. ولكن لا يجب أن نستخلص من ذلك أن الفرد عنصر سلبي في عملية التثقيف. بكل تأكيد في تثقيفه الأولي يميل الفرد خاصة إلى التكيف مع أنماط السلوك المسموح بها من قبل جماعته. ولكن

الشعور بالأمان الذي يجده بسبب العناية الجيدة به في مرحلة الطفولة، أو عدم الأمان الذي يشعر به إذا تم إهماله، إن درجة القسوة أو الحرية التي يمتلكها لممارسة وظائفه السيكولوجية، يمكنها بدورها أن تكون لها نتائج بعيدة على المجتمع. الفرد الذي يشعر بأنه غير مرحب به ينتقم في كبره من المجتمع ويعمل جاهدا من أجل السيطرة على أفراد هذا المجتمع.

يجب التشديد على العلاقات الوثيقة بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس. ينبغي إعادة النظر في وجهة النظر التي تريد من الأنثروبولوجيا أن تهتم بالجماعات وعلم النفس بالأفراد. وجهة نظر تم تبنيها طويلا ولا زالت تجد داعمين لها. تبعا لوجهة النظر هذه يدرس الأنثروبولوجيون الثقافة باعتبارها سلسلة من المؤسسات من غير اهتمام بمكانة أو وظيفة الفرد. وعلماء النفس كانوا يهتمون بالبشر باعتبارهم أفرادًا ويحللون عملياتهم العقلية من غير الرجوع تقريبا إلى الأساس الثقافي لهذه العقلية.

هكذا إذا أخذنا التحليل النفسي كمثال عن تلك العلاقة الوثيقة بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس، فإنه كان له عمل كبير في دراسة الفرد في ثقافته. فرويد وأتباعه لفتوا الانتباه إلى الدور الحاسم لانطباعات الطفولة الأولى التي تلعبه في تشكيل الشخصية. وقد قيل بحق: "الطفل أبو الرجل". الأنثروبولوجيون أحسوا بضرورة ملاحظة بالتفصيل حياة الطفل والتعلم الذي يخضع له في المجتمعات البدائية.

¹ - Melville Herskovits, op.cit., p. 33.

يمكن حسب هيرزجوفتش أن نميز بين ثلاث طرق لمعالجة العلاقات بين الفرد وبين إطاره الثقافي. الأولى، المنهج الشكلي الثقافي الذي يبحث عن بناء الأنماط المهيمنة للثقافات التي تسمح بتطور بعض الأنماط من الشخصية. والثانية، أو منهج الشخصية المشروطة، تشدد على استجابات الفرد تجاه الوسط الثقافي الذي ولد فيه. هدف هذا المنهج هو رصد البنيات النمطية من الشخصية التي يمكن أن نجدها مبنية على تجربة مشتركة في مجتمع معين. والثالثة أو المنهج الإسقاطي، يستعمل مختلف مناهج الإسقاطية للتحليل، بشكل خاص بقع الخبر لرورشاخ من أجل بناء نسق أنواع الشخصية في مجتمع معين. المنهج الأول أنثروبولوجي أساساً لأنه يقتضي العودة إلى المؤسسات، إلى الأنماط الثقافية المكونة للإطار الذي تتطور فيه البنيات المهيمنة للشخصية. والمنهج الثاني يشدد على الفرد. أما الثالث فيأخذ في الاعتبار في وقت واحد الفرد والثقافة.

وفي كتابه الخلفية الثقافية للشخصية يقول رالف لينتون: "إن التأثيرات التي تمارسها الثقافة على الشخصية خلال تطورها نوعان: بعضها يأتي من السلوكيات المشكلة ثقافياً التي تتوجه مباشرة إلى الطفل. إنها تبدأ في العمل منذ الولادة وتحفظ بأهمية معتبرة خلال الطفولة. والبعض الآخر ينتج عن واقعة أن نماذج السلوك التي تميز المجتمع تلاحظ بواسطة الفرد أو يتم تعليمها إياه. هذه النماذج عموماً لا تؤثر فيه مباشرة. إنها تمثل بالنسبة له أمثلة (نماذج) من أجل أن تكون استجاباته الاعتيادية الخاصة. تأثيرها مهم في الطفولة الأولى ولكنه يستمر خلال طول الحياة"¹.

5)-وهكذا فإن هناك علاقة وطيدة بين الثقافة والفرد أو الشخصية، هذه العلاقة هي التي تعطي للثقافة دلالة حسية، ذلك أنها تتجسد في سلوكيات الأفراد.

النص 28 السلطة السياسية والتدرج أو التنضيد الاجتماعي

تنظم السلطة السياسية السيطرة الشرعية والتبعية وتخلق تدرجا خاصا بها. وهي تعبر رسميا بشكل خاص عن تفاوت أكثر أصالة، إنه تفاوت بقيمة التدرج الاجتماعي ونظام الطبقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات. إن طريقة تمييز العناصر الاجتماعية ومختلف المراتب التي تنتمي إليها والشكل الذي يتخذه العمل السياسي هي ظواهر وثيقة الترابط. وتفرض هذه العلاقة نفسها كواقع- توضحها الصيرورة التاريخية للمجتمعات السياسية- وكضرورة منطقية وبذلك تحصل السلطة عن لا تماثلات مؤثرة في العلاقات الاجتماعية، بينما تخلق هذه العلاقات الفرق التبايني الضروري لنشاط المجتمع.

إن كل المجتمعات متغايرة و بدرجات مختلفة، ويشحنها التاريخ بمضامين جديدة دون إلغاء القديمة، يضاعف تمايز الوظائف عدد الجماعات التي تنهض بها أو يفرض على مجموعة واحدة الظهور بأشكال شتى تبعا للمواقف. لا يمكن لهذه العناصر المختلفة أن تتوافق إلا إذا كانت مرتبة بالنسبة لبعضها البعض، وتوحيدها السياسة فارضة ترتيبا ما وقد أمكن القول عن حق، إنها القوة المرتبة بامتياز (ج. فروند). باختصار لا مجتمع دون سلطة سياسية، ولا دون

طبقات ودون علاقات متفاوتة قائمة بين الأفراد والجماعات الاجتماعية. لا يجب على الأنثروبولوجيا السياسية أن تنكر أو تهمل الواقع، إن مهمتها على العكس إظهار الأشكال الخاصة التي تتخذها السلطة والتفاوتات التي تستند إليها في إطار المجتمعات " الغربية".

كما تطال هذه المهمة المجتمعات التي تتصرف بحد أدنى من الحكم، أو التي لا يظهر فيها إلا بشكل ظرفي. فالسلطة والنفوذ والاعتبار تحصل فيها بشروط معروفة بشكل أفضل الآن، مثل صلة الأجداد وحياسة الأرض والثروات المادية ومراقبة الأشخاص الذين يمكن مقابلتهم بالأعداد الخارجيين واستعمال الرموز والطقوس. وتنطوي هذه الممارسات على الخصومة والمنافسة والنزاع. وتضم هذه المجتمعات مراتب اجتماعية أولية متوحدة فيما بينها بجدلية تعلن عن " الأشكال الأولية لصراع الطبقات " (ر. باستيد) في المجتمعات الأكثر تعقيدا التي تحكمها الدولة البدائية.

جورج بالوندي

الأنثروبولوجيا السياسية،

تر. علي المصري، المؤسسة الجامعية

للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،

ط2، 2007، ص 103 - 104.

أ-التعريف بصاحب النص: تم التعريف به في نص سابق.

ج- فهم النص

1- تفكيك النص:

- السلطة السياسية تنظم السيطرة الشرعية والتبعية وتخلق تدرجا خاصا بها.
- السلطة السياسية تعبر عن التفاوت القائم على التدرج أو التنضيد الاجتماعي ونظام الطبقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات.
- ثمة علاقة وثيقة بين العناصر الاجتماعية ومختلف المراتب التي تنتمي إليها والشكل الذي يتخذه العمل السياسي. وهذه العلاقة توضحها الصيرورة التاريخية للمجتمعات السياسية ومن ثم فهي تفرض نفسها أولا كواقع ثم كضرورة منطقية ثانيا وبذلك تحصل السلطة على لاتماثلات مؤثرة في العلاقات الاجتماعية، وهذه العلاقات تخلق الفرق التبايني الضروري لنشاط المجتمع.
- كل المجتمعات متغايرة وبدرجات مختلفة ويضاعف تمايز الوظائف عدد الجماعات التي تنهض أو يفرض من مجموعة واحدة الظهور بأشكال شتى تبعا للمواقف.
- هذه العناصر المختلفة لا تتوافق إلا إذا كانت مرتبة بالنسبة لبعضها البعض، وتوحيدها السياسة فارضة ترتيبا ما وقد وصفها فروند بأنها القوة المرتبة بامتياز.
- لا يوجد مجتمع بدون سلطة سياسية، ولا بدون طبقات ودون علاقات متفاوتة قائمة بين الأفراد والجماعات الاجتماعية.
- مهمة الأنثروبولوجيا السياسية هي إظهار الأشكال التي تتخذها السلطة والتفاوتات التي تستند إليها في إطار المجتمعات " الغربية".

- هذه المهمة تطال أيضا المجتمعات التي تتصرف بحد أدنى من الحكم، أو التي لا يظهر فيها إلا بشكل ظرفي. فالسلطة والنفوذ والاعتبار تحصل في هذه المجتمعات بشروط معروفة بشكل أفضل الآن، مثل صلة الأجداد وحياسة الأرض والثروات المادية ومراقبة الأشخاص الذين يمكن مقابلتهم بالأعداد الخارجيين واستعمال الرموز والطقوس.

- هذه الممارسات تنطوي على الخصومة والمنافسة والنزاع.

- هذه المجتمعات تضرر مراتب اجتماعية أولية متوحدة فيما بينها بجدلية تعلن عن الأشكال الأولية لصراع الطبقات في المجتمعات الأكثر تعقيدا التي تحكمها الدولة البدائية.

ج-الكلمات المفتاحية: السلطة السياسية- التدرج الاجتماعي.

3-الفكرة العامة: السلطة السياسية تخلق وتنظم التدرج الاجتماعي.

4-الإشكال: ما هي وظيفة السلطة السياسية؟

ج-المقالة:

1)-تبدو الأنثروبولوجيا السياسية مشروعا قديما جدًا ولكنه مطروح أبدا وفي الوقت نفسه اختصاصا من اختصاصات البحث الأنثروبولوجي الذي تأخر تكونه. إنها تتجه لتأسيس علم سياسي متناولة الإنسان كإنسان سياسي، مفتشة عن الخصائص المشتركة لكل الأنظمة السياسية المعروفة بتنوعها التاريخي والجغرافي. كما تعكف على وصف وتحليل الأنساق السياسية الخاصة بالمجتمعات

المعتبرة بدائية قديمة. وتعتبر السلطة السياسية من أولى اهتماماتها من حيث وظيفتها. ترى ما هي وظيفة السلطة السياسية من منظور أنتروبولوجي؟

(2)- السلطة السياسية تخلق وتنظم التدرج الاجتماعي. ومهمة الأنثروبولوجيا السياسية هي إظهار التفاوتات التي تستند عليها.

(3)- السلطة السياسية تعبر عن التفاوت القائم على التدرج أو التنضيد الاجتماعي ونظام الطبقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات. وثمة علاقة وثيقة بين العناصر الاجتماعية ومختلف المراتب التي تنتمي إليها والشكل الذي يتخذه العمل السياسي. وهذه العلاقة توضحها الصيرورة التاريخية للمجتمعات السياسية ومن ثم فهي تفرض نفسها أولا كواقع ثم كضرورة منطقية ثانيا وبذلك تحصل السلطة على لاتماثلات مؤثرة في العلاقات الاجتماعية، وهذه العلاقات تخلق الفرق التبايني الضروري لنشاط المجتمع.

وكل المجتمعات متغايرة وبدرجات مختلفة ويضاعف تمايز الوظائف عدد الجماعات التي تنهض أو يفرض من مجموعة واحدة الظهور بأشكال شتى تبعا للمواقف. هذه العناصر المختلفة لا تتوافق إلا إذا كانت مرتبة بالنسبة لبعضها البعض، وتوحيدها السياسة فارضة ترتيبا ما وقد وصفها فروند بأنها القوة المرتبة بامتياز.

لا يوجد مجتمع بدون سلطة سياسية، ولا بدون طبقات ودون علاقات متفاوتة قائمة بين الأفراد والجماعات الاجتماعية.

ومهمة الأنثروبولوجيا السياسية هي إظهار الأشكال التي تتخذها السلطة والتفاوتات التي تستند إليها في إطار المجتمعات " الغربية". وهذه المهمة تطال أيضا المجتمعات التي تتصرف بحد أدنى من الحكم، أو التي لا يظهر فيها إلا بشكل ظرفي. فالسلطة والنفوذ والاعتبار تحصل في هذه المجتمعات بشروط معروفة بشكل أفضل الآن، مثل صلة الأجداد وحياسة الأرض والثروات المادية ومراقبة الأشخاص الذين يمكن مقابلتهم بالأعداد الخارجيين واستعمال الرموز والطقوس. وهذه الممارسات تنطوي على الخصومة والمنافسة والنزاع.

هذه المجتمعات تضم مراتب اجتماعية أولية متوحدة فيما بينها بجدلية تعلن عن الأشكال الأولية لصراع الطبقات في المجتمعات الأكثر تعقيدا التي تحكمها الدولة البدائية.

4)- هكذا فإن السلطة السياسية تخلق وتنظم التدرج الاجتماعي القائم على التفاوت بين الأفراد والجماعات. والتفاوتات تكون طبيعية مركزة على اختلافات في الجنس والعمر ويغذيها الوسط الثقافي حيث تعبر عن نفسها، تتجلى في ترتيب الأوضاع الفردية التي تحدد مواقع الرجال بالنسبة للنساء وموقع كل من هؤلاء في جماعته وذلك حسب العمر. وهذه التفاوتات الأولية حتمت امتيازات والتزامات. وتتعد متدخلة في حقل العلاقات التي تغنيها القرابة والنسب، ذلك أن هناك علاقات معقدة بين القرابة والسياسي. فدراسة التنظيم النسبي وانعكاسه في المكان يظهر وجود علاقات سياسية تقدم على استعمال مبدأ النسب.

بالإضافة إلى ذلك يتغير ارتباط التفاوتات بالسياسي حسب تركيزها الأوضاع الخاصة بالأفراد وبعض الجماعات الاجتماعية. تحكم القرابة الأوضاع الأولى بشكل خاص، مع أن بناها تظهر طبقات من الأقرباء وتكشف لعبة المساواة (بين الأشقاء مثلا) أو السيطرة والخضوع (بين الأهل وأبنائهم مثلا). وهي تعمل في إطار ضيق بانية علاقات نفوذ ترتبط بنظام من التسميات والمواقف والحقوق والالتزامات. إن القرابة لا تحمل معاني سياسية إلا بقدر ما تقولب العلاقات بين الجماعات الاجتماعية وليس بين الأشخاص، وبقدر ما تنظم أيضا الوصول إلى المناصب مانحة السلطة أو النفوذ. ليست الوحدات الاجتماعية المبنية على أساس النسب متساوية جميعها ومتكافئة، بل تتدرج في ترتيب من الجماعات وتنطوي على أوضاع غير متفاوتة وعلى تفاوت المشاركة في السلطة. والمبدأ المسيطر الذي يؤسس هذا الترتيب هو مبدأ السيادة والقرب السلافي ويحصل ذلك على الوجه التالي: تحتل جماعة النسب الأقرب من الجد المشترك أو من المؤسس منزلة أعلى، وتمتع بالتفوق السياسي، وتمنح السلطة للعضو الأكبر سنا من الجيل الكبير سنا.

يمكن اعتبار هذا الترتيب بحق كمثل على الأشكال الأولية للتنظيم الاجتماعي Stratification وكتاج للتاريخ فهو يبرر بالاعتماد على الأسطورة حيث يشبه الأسلاف "الأوائل" بالآلهة أو الأبطال أو يعتبرون صحابة هؤلاء.

والتفاوت أو التدرج الاجتماعي يقوم أيضا على العمر الذي يخلق طبقات عمرية. لها إسهامات في السلطة والخبرات ورموز النفوذ.

5)- وهكذا فإن الأنثروبولوجيا السياسية معنية بالتدرج الاجتماعي وعلاقته بالسياسي والذي ينشأ عن عوامل كالجنس والعمر والنسب.

النص 29 خصائص التنضيد الاجتماعي

بطريقة مؤقتة، يمكن تصور التنضيد الاجتماعي كتوفيق تراتبي للناس، والثروات، والسلط والرموز. إنه يقتضي تمييزا، أو تنظيما تراتبيا للعناصر المتميزة، نظاما يربط التراتبيات في نظام ممتد بشكل واسع. [...] الواقعة الثانية التي تؤخذ في الاعتبار هي السمة الخاصة للتنضيد الاجتماعي باعتباره نظاما من العلاقات الاجتماعية.

أ) إنه يفترض حجرا شاملا، مقحما أساليب الإنتاج وتوزيع الثروات، وإجراءات توزيع السلطة، والرموز الاجتماعية والاعتبار، وأشكال الحق والإيديولوجيات، وولوج القيم الثقافية [...] إنه يمكن من تمييز مجتمع كلي، مجتمعات الطوائف ذات الأنظمة أو الدول، ذات الطبقات المتعارضة. باعتباره أنظمة، لا يمكنه، من غير خطر علمي، أن يدرس بطريقة جزئية، مثلا تحت وجه الفوارق في المداخل وحدها أو سلم أشكال الاعتبار.

ب) التنضيد يقارب دائما تحت شكل نظام معقد من علاقات اللامساواة والعلاقات التراتبية. إنه يتأسس على كل الاختلافات التي يمكنه أن يقيمها. في

هذا الصدد، الاختلافات البيولوجية يمكن أن تشكل أساسا له، فهي التي تظهر تحت شكل العمر، أو الجنس، أو القرابة، أو العرف. إنها لا تضطلع بهذه الوظيفة إلا في حدود معالجتها اجتماعيا وأنها لا تأخذها كشرط للطبيعة فقط. (ج) في أغلب التكوينات الاجتماعية، التنضيد يدرك تحت وجه غير متجانس. إنه يضمن وجود تنظيم عصور مختلفة. عناصر آتية من تنظيمات قديمة تبقى تحت إسهامات حديثة جدًا. هذا التنافر من السهل ملاحظته في حالة المجتمعات الخاضعة لتحولات بنيوية عميقة، بشكل خاص في بلدان العالم الثالث. تنضيدات خاصة بالمجتمعات المسماة تقليدية يحتفظ بها وتمفصل مع تنضيدات تشكلت في فترة التبعية ومع تلك التي تشكلت تحت فعل الحداثة الخاصة بالحكومات الجديدة.

(د) التنضيد الاجتماعي يقارب كنظام دينامي أساسا: إنه يتجلى كصلة متبادلة حقيقية بين مدى اللامساواة التي يقدمها وشدة الديناميات الداخلية للمجتمع الذي تمثل أساسا له. هذه الملاحظة تفسر بناء على الخصائص التي تبدو متناقضة، لكن كل تنضيد خادع. إنه أداة انسجام اجتماعي، بانيا تراتيبات، أو نظاما بالرجوع إلى القيم الأساسية والأفكار التي تبررها. ولكنه يتحدد بقدر ما بواسطة القطاعات التي يشكلها بين الأفراد والجماعات الاجتماعية الغير متساوية. في هذا المعنى إنه يضمن تنظيم مصالح متعارضة وأنه مولد للصراعات.

بالوندي

Anthropo-Logiques, Le livre de poche,
Paris, 1985, p.147-150.

أ- فهم النص

1- تفكيك النص:

-التنضيد الاجتماعي باعتباره نظاما من العلاقات الاجتماعية يقدم أربع خصائص أساسية.

أولاً: إنه يفترض حجراً شاملاً، متضمناً أساليب الإنتاج وتوزيع الثروات، وإجراءات توزيع السلطة، والرموز الاجتماعية والاعتبار، وأشكال الحق والإيديولوجيات وولوج القيم الثقافية. إن التنضيد يمكن من تمييز مجتمع كلي. مجتمعات الطوائف ذات الأنظمة أو الدول وذات الطبقات المتعارضة. إن التنضيد يجب أن يدرس دراسة كلية لا جزئية.

ثانياً: التنضيد يقارب دائماً تحت شكل نظام معقد من علاقات اللامساواة والعلاقات التراتبية. إنه يقوم على كل الاختلافات التي يقيمها. كالاختلافات البيولوجية التي تأخذ شكل العمر، أو الجنس، أو القرابة، أو العرف.

ثالثاً: التنضيد في أغلب التكوينات الاجتماعية يدرك تحت وجه غير متجانس، إنه يضمن وجود تنظيم عصور مختلفة. أي تداخل تنضيدات قديمة بتنضيدات حديثة. وهذا ما تظهره مجتمعات العالم الثالث. حيث هناك تنضيدات قديمة تمحضت عن التبعية وتنضيدات ناتجة عن الحداثة.

رابعاً: التنضيد الاجتماعي يقارب كنظام دينامي أساساً. التنضيد يمثل، باعتباره يتضمن الصراع، أداة انسجام اجتماعي. إنه يقوم بتنظيم مصالح متعارضة وأنه مولد للصراعات.

2-الكلمات المفتاحية: التنضيد الاجتماعي

3-الفكرة العامة: خصائص التنضيد الاجتماعي.

4-الإشكال: ما هي خصائص التنضيد الاجتماعي؟

ب- المقالة:

(1)- كل المجتمعات تفرض نظاماً ناتجاً عن التراتيبات المعقدة، وتضمن توزيعاً غير متساو للثروات والسلطة والعلامات المعبرة عن المركز، هذه هي السمة العالمية للتنضيد الاجتماعي الذي تختلف أشكاله من مجتمع لآخر. ولكن ثمة خصائص تميزه فما هي؟

(2)- ثمة أربع خصائص تميز التنضيد الاجتماعي

(3)-التنضيد الاجتماعي باعتباره نظاماً من العلاقات الاجتماعية يقدم أربع خصائص أساسية:

أولاً: إنه يفترض حجراً شاملاً، متضمناً أساليب الإنتاج وتوزيع الثروات، وإجراءات توزيع السلطة، والرموز الاجتماعية والاعتبار، وأشكال الحق والإيديولوجيات وولوج القيم الثقافية. إن التنضيد يمكن من تمييز مجتمع كلي. مجتمعات الطوائف ذات الأنظمة أو الدول وذات الطبقات المتعارضة. إن التنضيد يجب أن يدرس دراسة كلية لا جزئية.

ثانيا: التنضيد يقارب دائما تحت شكل نظام معقد من علاقات اللامساواة والعلاقات التراتبية. إنه يقوم على كل الاختلافات التي يقيمها. كالاختلافات البيولوجية التي تأخذ شكل العمر، أو الجنس، أو القرابة، أو العرف.

ثالثا: التنضيد في أغلب التكوينات الاجتماعية يدرك تحت وجه غير متجانس، إنه يضمن وجود تنظيم عصور مختلفة. أي تداخل تنضيدات قديمة بتنضيدات حديثة. وهذا ما تظهره مجتمعات العالم الثالث. حيث هناك تنضيدات قديمة تمحضت عن التبعية وتنضيدات ناتجة عن الحداثة.

رابعا: التنضيد الاجتماعي يقارب كنظام دينامي أساسا. التنضيد يمثل، باعتباره يتضمن الصراع، أداة انسجام اجتماعي. إنه يقوم بتنظيم مصالح متعارضة وأنه مولد للصراعات. وهنا نلاحظ دور الصراع في المجتمعات كما يؤكد الأنثروبولوجيون الديناميون وبالونديي أحدهم أو ربما أبرزهم.

4- على عكس ما تذهب إليه بعض النظريات الأنثروبولوجية، كل مجتمع دينامي، بما في ذلك التي تبدو فيها التراتبيات الاجتماعية متجمدة كما في نظام الطوائف أو العبودية. هذه الدينامية الملازمة للتنضيد تنتج عن لامتناهات تمس العلاقات الاجتماعية. في الواقع بفرض تراتبيات، مصادر اللامساواة والخلافات بين الجماعات الاجتماعية، التنضيد يولد توترات بين قوى التغيير وقوى المحافظة. هذه التوترات تتولد أيضا على إثر تأثيرات خارجية تسبب إعادة تركيب هويات وآليات إنتاج السلطة، مستخدمة مبادرات فردية واستراتيجيات جماعية. فخلف ما تبدو عليه المجتمعات من حيث التراتبيات الجامدة، يمكن

ملاحظة بعض الحراك. ومن الواضح أن هذه الخاصية الرابعة التي تؤكد على دينامية التنضيد تعبر عن التوجه الأنثروبولوجي الدينامي لبالونديي.

(5)-وهكذا فإن التنضيد الاجتماعي يمثل نظاما للعلاقات الاجتماعية يتميز بمجموعة من الخصائص أجملها بالونديي في أربعة.

النص 30 أهمية الدين

بالنسبة للأنثروبولوجيا تكمن أهمية الدين في قدرته على أن يصلح بالنسبة للفرد كما الجماعة كمصدر لمفاهيم، عامة وخاصة في وقت واحد، عن العالم، وعن الذات وعن العلاقات بين الذات والعالم، من جهة (هذا وجهه كنموذج ل) تدابير ذهنية متجذرة، ولكن ليست أقل خصوصية، من جهة أخرى (هذا وجهه كنموذج من أجل). إن هذه الوظائف الثقافية، تتضمن بدورها وظائف اجتماعية وسيكولوجية.

المفاهيم الدينية تمتد إلى ما وراء سياقها الميتافيزيقي الخاص وتقدم إطارًا لأفكار عامة بواسطتها يمكن أن نعطي شكلا ذا دلالة لسلسلة واسعة من التجارب سواء كانت عقلية أو عاطفية أو أخلاقية. المسيحي يدرك الحركة النازية بالنسبة للسقوط الأصلي، إذا لم يفسره على مستوى السببية، فإنه يضعه في سياق أخلاقي ومعرفي وحتى عاطفي. والأزاندي يدرك سقوط سقيفة البيت على صديق أو والد بالنسبة لمفهوم ملموس وأكثر خصوصية للشعوذة ويتجنب المعضلات الفلسفية والقلق السيكولوجي الناتج عن الحيرة.

إن جفانيا يجد في مفهوم، مستعار ومعاد التفكير فيه، دو رازا de rasa (معنى، ذوق، إحساس دلالة) وسيلة لرؤية في شكل جديد الظواهر التوقعية والذوقية والعاطفية والسياسية. إن مجموعة معتقدات دينية، بمعنى يحمل النظام الكوني، هي أيضا تفسير لعالم العلاقات الاجتماعية والأحداث السيكولوجية. إنها تجعلها مفهومة.

لكن، أكثر من تفسير، هذه المعتقدات تقوم هي أيضا كقالب. إنها لا تقوم بتأويل في عبارات كونية عمليات اجتماعية وسيكولوجية (ستكون إذن معتقدات فلسفية وليست دينية)، وإنما تشكلها أيضا. مذهب الخطيئة الأصلية يقتضي موقفا تجاه الحياة، حالة ذهنية ومجموعة دائمة من الحوافز. في مجتمع الأزاندي، مفاهيم الشعوذة لا تسمح للأفراد بفهم أن الحوادث ليست واقعية فقط، ولكنها تعلمهم أيضا أن يستجيبوا لهذه الحوادث بكرهية تجاه مسببها والتصرف ضدهم بقوة. مفهوم rasa، زيادة على فكرة الحقيقة والجمال والطيبة التي يحملها، هو أسلوب تحريبي مميز، نوع من الفصل وغياب الهوى، وتراجع حليم، وهدوء رصين. الترتيبات والحوافز التي تحددها عاطفة دينية خاصة تحيط بهالة منتشرة بالسماوات المميزة للحياة الدنيوية لشعب من الشعوب.

جيرتر

La religion comme système"

culturel » in R. E. Bradtury, C. Geertz et alii,
Essais d'anthropologie religieuse, Gallimard, Paris,
1966, p. 61- 62.

أ-التعريف بصاحب النص

ولد الأنثروبولوجي الأمريكي كليفرود جيرتز Clifford Geertz سنة 1926 في سان فرنسيسكو. ناقش رسالته في الأنثروبولوجيا في هارفارد سنة 1956 وقام بأبحاث على الأرض في جاوة (1952- 1953) وفي بالي (1957- 1958) وفي المغرب. قام منذ 1966 بتدريس الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا (باركلي) أولا ثم في جامعة شيكاغو. أثر جيرتز كثيرا على الباحثين الشباب وساهم أيضا في تحديد أنثروبولوجيا الإليات الرمزية رغم احتلاله مكانة متميزة في الأنثروبولوجيا الأمريكية الشمالية بسبب منهجيته الترميزية وأسلوبه الغني بالمراجع الأدبية والفلسفية. يتابع جيرتز حاليا أبحاثه في نطاق معهد الدراسات المتقدمة في برينستون.

بالإضافة لمشاركته في عدة مجالات نظرية للأنثروبولوجيا وفي إثنوغرافيا أندونيسيا والمغرب، اقترح جيرتز رؤية جديدة للثقافة التي يعتبرها مستقلة عن البنية الاجتماعية أو عن علم النفس. تقوم كل ثقافة في مواضع تاريخية مستقرة بتنمية تناغم داخلي يشمل في أن واحد جانبا معرفيا (رؤية العالم) وجانبا شعوريا وأسلوبيا (منظومة القيم). تميز هذه الرؤية للثقافة ككيان أسلوبى ومعبّر أبحاث جيرتز عن التيارات البنيوية والوظيفية المعاصرة وتربط تلك التيارات، نبعا لموضوعها بتراث أمريكا الشمالية الذي يعتمد الأنثروبولوجيا الثقافية، يعرف

جيرتز الثقافة بأنها نظام رمزي فعال نتقاسمه ونعيشه بصورة مشتركة، عوضا عن فهمها وإدراكها من خلال نظرة قومية أو غير شخصية مركزية تتمثل فيها الترسبات الثقافية. إن الرواية الكلاسيكية الجديدة التي ترى بأن الفعل الرمزي، بما فيه الفكر، وطبيعة اجتماعية معروفة من الجميع تفرض حسب جيرتز محاولة قراءة من فوق اكتاف الشعوب المحلية" بدلا من "الدخول في رؤوسهم" أي أنه يجب تعلم تفسير طريقة استخدامهم لنظام هو عام بالنسبة لهم كما هو عام بالنسبة للإثنوغرافي أيضا. يسمح تعلم مثل هذا النظام بتحليل الممارسات الرمزية كـ "نصوص" معاشة، مما يعني أن النماذج المناسبة للتحليل الثقافي هي من النوع التأويلي. فالإثنوغرافيا لا يمكنها أن تكون إلا توصيفا معمقا (وصفا مكثفا).

ب- فهم النص

1- تفكيك النص

-أهمية الدين تكمن في قدرته على تقديم مفاهيم عن العالم والذات والعلاقات بين العالم والذات. من جهة تدابير ذهنية متجذرة وهذا هو وجهة كنموذج لـ. وهذا على المستوى المعرفي باعتبار المعتقدات عبارة عن نظريات. ومن جهة أخرى إن المعتقدات الدينية تمثل برامج أي نماذج من أجل، التي توجه الإدراكات والانفعالات والعواطف والمواقف والسلوكيات في اتجاهات محددة.

-عن الوظائف الثقافية للدين تتمخض وظائف اجتماعية وسيكولوجية.

-المفاهيم الدينية تتجاوز سياقها الميتافيزيقي وتقدم إطارا لأفكار عامة بواسطتها يمكن أن نعطي شكلا ذا دلالة لسلسلة واسعة من التجارب سواء كانت عقلية

أو عاطفية أو أخلاقية. مثال ذلك إدراك المسيحي للحركة النازية بالنسبة للسقوط الأصلي، بحيث يضمها في سياق أخلاقي ومعرفي وحتى عاطفي. والأزائدي يدرك سقوط سقيفة البيت على صديق أو أحد الوالدين بالنسبة لمفهوم ملموس وأكثر خصوصية للشعوذة ويتجنب العضلات الفلسفية والقلق السيكولوجي الناتج عن الحيرة.

المثال الثالث يتعلق بالمفهوم de rasa لدى الجيفاني والذي يقصد به المعنى والذوق والإحساس والدلالة. وهو وسيلة لرؤية في شكل جديد الظواهر التوقعية والذوقية والعاطفية والسياسية.

-المعتقدات الدينية هي أيضا تفسير لعالم العلاقات الاجتماعية والأحداث السيكولوجية وذلك يجعلها مفهومة. ولكنها لا تكتفي بتأويل عمليات اجتماعية وسيكولوجية بل إنها تشكلها أيضا. فمذهب الخطيئة الأصلية يقتضي موقفا تجاه الحياة، وحالة ذهنية ومجموعة دائمة من الحوافز. ولدى الأزائدي. مفاهيم الشعوذة لا تسمح للأفراد بفهم أن الحوادث ليست واقعية فقط ولكنها تعلمهم أيضا أن يستجيبوا لهذه الحوادث بكراهية تجاه مسببها والتصرف ضدهم بقوة. ومفهوم Rasa يقتضي موقفا معينا وسلوكا معينا.

2-الكلمات المفتاحية: أهمية الدين، المفاهيم الدينية، المعتقدات الدينية.

3-الفكرة العامة: يميز جيرتز بين وجهين متكاملين للمعتقدات الدينية. من جهة، إنها نظريات، نماذج لا تمكن من إعطاء معنى للعالم على المستوى المعرفي كما المستوى العاطفي أو المستوى الأخلاقي. ومن جهة أخرى إنها برامج، أو

نماذج من أجل، التي توجه الإدراكات والانفعالات والعواطف والمواقف والسلوكيات في اتجاهات محددة.

(3)-الإشكال: ما هي أهمية المعتقدات الدينية؟

ج-المقالة:

1)- مثل الدين بالنسبة للأنثروبولوجيا منذ البداية موضوعا مفضلا، وإن كان الأنثروبولوجيون لا يتفقون على مفهوم واحد له. ولكن مع ذلك حاولوا تفسيره من حيث أصله ووظائفه. وجيرتز الأنثروبولوجي الأمريكي التأويلي يحاول في هذا النص أن يقدم تفسيراً للمعتقدات الدينية من جهة أهميتها ووظيفتها، فما هي أهميتها يا ترى؟

2)- يميز جيرتز بين وجهين متكاملين للمعتقدات الدينية. من جهة، إنها نظريات أو نماذج لا تمكن من إعطاء معنى للعالم على المستوى المعرفي كما على المستوى العاطفي أو المستوى الأخلاقي. ومن جهة أخرى إنها برامج أو نماذج من أجل، التي توجه الإدراكات والانفعالات والعواطف والمواقف والسلوكيات في اتجاهات محددة.

3)- -المفاهيم الدينية تتجاوز سياقها الميتافيزيقي وتقدم إطارا لأفكار عامة بواسطتها يمكن أن نعطي شكلا ذا دلالة لسلسلة واسعة من التجارب سواء كانت عقلية أو عاطفية أو أخلاقية. مثال ذلك إدراك المسيحي للحركة النازية بالنسبة للسقوط الأصلي، بحيث يضمها في سياق أخلاقي ومعرفي وحتى عاطفي. والأزاندي يدرك سقوط سقيفة البيت على صديق أو أحد الوالدين

بالنسبة لمفهوم ملموس وأكثر خصوصية للشعوذة ويتجنب المعضلات الفلسفية والقلق السيكولوجي الناتج عن الحيرة.

المثال الثالث يتعلق بالمفهوم de rasa لدى الجيفاني والذي يقصد به المعنى والذوق والإحساس والدلالة. وهو وسيلة لرؤية في شكل جديد الظواهر التوقعية والذوقية والعاطفية والسياسية.

المعتقدات الدينية هي أيضا تفسير لعالم العلاقات الاجتماعية والأحداث السيكولوجية وذلك يجعلها مفهومة. ولكنها لا تكتفي بتأويل عمليات اجتماعية وسيكولوجية بل إنها تشكلها أيضا. فمذهب الخطيئة الأصلية يقتضي موقفا تجاه الحياة، وحالة ذهنية ومجموعة دائمة من الخوافز. ولدى الأزاندي مفاهيم الشعوذة لا تسمح للأفراد بفهم أن الحوادث ليست واقعية فقط ولكنها تعلمهم أيضا أن يستجيبوا لهذه الحوادث بكرهية تجاه مسببها والتصرف ضدهم بقوة. ومفهوم Rasa يقتضي موقفا معينا وسلوكا معينا.

4- ثمة نظريات ومقاربات عدة للظاهرة الدينية فهناك المقاربة السيكولوجية التي نجد أصلها في أعمال مارغريت ميد وبنديكت والتي قادت إلى أعمال لينتون وكاردينر حول مفهوم الشخصية القاعدية ومن جهة أخرى هناك مقاربة كروبر الذي فهم الثقافة كحقيقة مستقلة ويعتبر جيرتز ممثل هذه المقاربة الأخيرة. بالنسبة للينتون وكاردينر، فإن التمثلات الثقافية والتمثلات الدينية بشكل خاص هي انعكاس في المخيال الاجتماعي لتوترات ومكبوتات متمخضة عن التربية العائلية. في تاويلاتهما الكائنات المافوقية تمثل الصور الأبوية ومواقف الناس تجاهها (حب، خوف، رغبة في الحصول على قوتها، الحصول على

حمايتها، والحماية من شرها) تعيد إنتاج العلاقات بين الأطفال وآبائهم الخاص بثقافة من الثقافات، كل ثقافة تطبع شخصية قاعدية مختلفة وأن تنوع التمثيلات الاجتماعية تعكس التنوع الثقافي للبنى السيكولوجية. بالنسبة لمالينوفسكي أهميته لا تكمن في تأويله المنفعي والنفساني للسحر لدى التروبرياندين ولا في فرضيته عن الوظيفة الإدماجية للميثولوجيا. إسهامه الأكثر دلالة هو مفهوم جديد لما يسميه ليفي - ستروس فيما بعد بالفعالية الرمزية. هذا المفهوم يقوم هو ذاته على نظرية في اللغة التي تجعل منه سياقاً لنظرية الأفعال اللغوية والبراجماتية الحالية. اللغة يشرح مالينوفسكي هي أساساً وسيلة للعمل، ذلك أن "وظيفتها الرئيسة ليست التعبير عن الفكر، ولا إعادة إنتاج نشاط العقل، ولكن على العكس تلعب دوراً برامجياتياً فعالاً في السلوك البشري". هذا الدور البراجماتي للغة يظهر جلياً بشكل خاص في ميدان الديني.

وعموماً ثمة مقاربات أخرى للظاهرة الدينية ولكن ما يمكن قوله هو أن هذه الظاهرة لا تختزل في بعدها الوظيفي ولا في بعدها السيكولوجي العاطفي، ولا في بعدها المعرفي ولا في بعدها الرمزي. وبالتالي كل المقاربات مشروعة.

(5) - نظراً لأهمية الدين في حياة الإنسان فإن تفسيره يعبر عن اختلاف التوجهات والمدارس ولذلك كل التفسيرات تبقى مشروعة وممكنة.

نصان للتحليل

النص 1

ما من مجتمع كامل. فكل المجتمعات تتضمن بطبيعتها شوائب، غير متناسبة مع المعايير التي تنادي بها، وتتجسد في قدر من الظلم، وفقدان الحسن، والقسوة. كيف يتسنى تقييم هذا القدر؟ إن التحقيق الإثنوغرافي يستطيع ذلك لأنه إذا كان حقا أن مقارنة عدد صغير من المجتمعات، يظهرها شديدة الاختلاف فيما بينها، إلا أن هذه الاختلافات تخفي حدثها، عندما يتوسع ميدان الاستقصاء، فنكتشف حينئذ أنه ما من مجتمع طيب تماما، ولكن ليس من مجتمع سيئ بشكل مطلق. إذ تمنح كلها بعض الامتيازات لأعضائها، مع الأخذ بالحسبان بقية من جور، تظهر أهميته ثابتة تقريبا، ويرجع ربما إلى قصور نوعي يتعارض على صعيد الحياة الاجتماعية، مع الجهود التي تتوخى التنظيم.

ستدهش هذه القضية هواة قصص الرحلات، الذين يهزمهم استنكار العادات "الوحشية" لهذه الأقوام أو تلك ومع ذلك، فإن ردود فعلهم المرهفة، لا تصمد أمام تقدير سليم للوقائع، ووضعها في منظور أوسع. لنأخذ حالة أكل

لحم البشر التي من بين كل الممارسات البدائية، تثير فينا من دون شك، الرعب والتقزز، إذ علينا في البداية، أن نفصلها عن الأشكال الغذائية بمعنى الكلمة، أي تلك التي تفسر فيما الشهية للحم الأدمي بنقص في الأغذية الحيوانية الأخرى، كما كانت الحال في بعض الجزر البولينية. وما من مجتمع بمنأى عن مثل هذا الجوع، فقد تؤدي المجاعة بالناس إلى أكل أي شيء، ويدل على ذلك المثال القريب العهد لمعسكرات الاعتقال.

تبقى إذا صنوف أكل لحم البشر التي يمكن تسميتها إيجابية، أي تلك التي مردها لسبب رمزي أو سحري أو ديني، كابتلاع جزء من جسد أحد الأسلاف، أو قطعة من جثة عدو، لتمثل فضائله أو إبطال سلطانه. فبالإضافة إلى أن مثل هذه الطقوس تتم في الأغلب بطريقة متحفظة، وتمس كميات ضئيلة من اللحم، تهرس أو تخلط بأغذية أخرى، علينا الاعتراف، حتى عندما تكتسي أشكالاً أكثر صراحة، بأن الإدانة الأخلاقية لمثل هذا الاعتراف، تتضمن إما اعتقاداً ببعث الأجساد يتعرض للضرر بالإتلاف المادي للجثة، وإما بوجود صلة بين الروح والجسد والثنائية المصاحبة لذلك، أي معتقدات من الطبيعة نفسها للمعتقدات التي تمارس الأكل الطقوس باسمها، ولا سبب لدينا لتفصيل هذه على تلك ولا سيما أن عدم الاكتراث بذكرى المتوفي، التي نلوم عليها أكلة لحوم البشر، ليست أكبر، بل على العكس، مما نتسامح فيه ضمن مدرجات التشريح. ولكن علينا الاقتناع خاصة، بأن بعض العادات الخاصة بنا، إذا نظر فيه ملاحظ من مجتمع مخالف، ستبدو له من الطبيعة ذاتها لأكل لحوم البشر، التي تبدو لنا غريبة عن مفهوم الحضارة. وأقصد أعراضنا المتصلة بالقضاء

والسجون، فلدى دراستها من الخارج يميل الدارس إلى المقابلة بين نمطين من المجتمعات، تلك التي تمارس أكل البشر، أي ترى ابتلاع بعض الأفراد المتصفين بقوى مخيفة، الوسيلة الوحيدة لإبطال هذه القوى، وحتى الاستفادة منها، وتلك التي، على غرار مجتمعا، تتبنى ما يمكن تسميته بالنبذ البشري anthropoémie (من emien اليونانية: يتقيأ)، إذ بوجودها أمام المشكلة نفسها، اختارت الحل المعاكس، الذي يقوم على طرد هؤلاء الناس المخيفين خارج المجتمع بإبقائهم مؤقتا أو نهائيا معزولين، دون اتصال بالإنسانية في مؤسسات خصصت لهذه الغاية، ويثير هذا العرف في أكثرية المجتمعات التي تسميها بدائية اشمئزا عميقا، ويضمنا في أعينهم بالوحشية نفسها، التي نميل إلى وصفهم بها بسبب أعرافهم المقابلة.

كلود ليفي - ستروس

مداريات حزينة، تر. محمد صبح،

Librairie plon, 1993, P. 482- 484.

النص 2

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

والمسلمة الثانية هي أن كل إنجاز ثقافي والذي يتطلب استعمال أشياء متقنة والرمزية، هو امتداد أدنى للجسم الإنساني، ويشبع بشكل مباشر أو غير مباشر حاجة جسدية [...] يمكننا البرهنة من الآن حيث أن الحجر أو العصا، أو اللهب أو الثياب تأتي لتكمل الجسم البشري، إن استعمال هذه الأشياء وهذه الأدوات وهذه المواد، إذا كانت تشبع حاجات جسدية، فإنها تخلق في الوقت نفسه حاجات مشتقة إن نمطا جديدا من الحاجات مرتبط ارتباطا

وثيقات بالحاجة البيولوجية وتابع لها، ولكنه مولد لحتميات جديدة، يلزم كل مخطط نشاط ثقافي. ثم حاجات اقتصادية تأخذ مكانها إلى جانب الضرورة البيولوجية للتغذية. في حال الإشباع الجنسي الذي يتحول إلى معاشرة دائمة، وضرورة تربية الأطفال تتطلب الإقامة النهائية، يخضع الإنسان لشروط جديدة. لنأخذ أي تجمع بدائي أو متحضر سنرى أنه توجد مصلحة إعاشة خاصة بالقبيلة، مطلوبة في بداية الأمر بالحاجات الغذائية للأبيض الإنساني، ولكنها خالقة لحاجات جديدة، تكنولوجية واقتصادية وقانونية، بل وسحرية وأخلاقية ودينية. وبالمثل، باعتبار أن التناسل البشري يتطلب العناية، والتربية والتكوين المدني للأطفال لا يختلط مع واقعة المزاوجة، فإنه يفترض محددات إضافية بمعنى حاجات تعرف طريقها للإشباع بواسطة انضباط محكم بواسطة تابو سفاح القرى والزواج الخارجي وبواسطة تدابير متعلقة بالزواج وفي إطار نظام القرابة والأقارب، بواسطة نظام المصاهرات الخاصة بسلسلة النسب، وكل ما ينتج عن العلاقات الأخلاقية والقانونية والتعاونية.

مالينوفسكي

Une théorie scientifique de la culture

Et autres essais, Mus pers _ La découverte,

Paris, 1968, p 140-142.

قائمة المراجع المعتمدة في اقتباس النصوص وتحليلها:

أ- باللغة العربية

- 1- أبو زيد أحمد ، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، 1978.
- 2-إلياده ميرتشيا ، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 3-إيفنز-برتشارد أ.، الأناسة المجتمعية. ديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ترجمة حسن بيسي، دار لحدثة، ط1، 1986.
- 4-جورج بالونديي، الأنثروبولوجيا السياسية، تر. علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007.
- 5- ابن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت، ب ت.
- 6- بن معمر عبد الله، الثقافة ونظرياتها، دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، تلمسان، الجزائر، ط1، 2018.
- 7- بوبر كارل ، بؤس الإيديولوجيا، تر: عبد الحميد صيره، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

- 8- بونت بيار ، إيراز ميشال ، (تحت إشراف)، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، المعهد العلمي للترجمة، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 9-عمار الأحمر جمال ، الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، دار الأيام منشـر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016
- 10- عمار سيدي دريس ، الأنثروبولوجيا وجغرافية السكان، دار الحامد للنشر والتوزيع، ط1، 2015.
- 11- فرويد سيغموند ، الطوطم والثابو، تر: بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 1983.
- 12-فرويد سيغموند، مستقبل وهم،
- 13- فريزر سير جيمس ، الغصن الذهبي، تر: أحمد أبو زيد، وآخرون، ج1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
- 14- فهميم حسين ، قصة الأنثروبولوجيا، (عالم المعرفة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت؟، 1920.
- 15- كيك فريديك ، نظريات السحر في التقليدين الأنثروبولوجيين الإنجليزي والفرنسي، تر: م. أسليم، www.aslim.org
- 16-لكرك جيرار ، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس- ليبيا' معهد الإنماء العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1986

17-لومبار جاك ، مدخل إلى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي،
العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997

18- لووي روبرت ، تاريخ الإثنولوجيا، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007.

19-ليفني - ستروس كلود ، مداريات حزينة، تر. محمد صبح، Libraire
plon ، 1993.

20- ماشيري بيار ، كونت، الفلسفة والعلوم، تر: سامي أدهم، المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

21- النوري قيس ، مدارس الأنثروبولوجيا، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد،
1991.

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

23-وصفي عاطف ،الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية للطباعة
والنشر، بيروت- لبنان، 1971

ب-باللغة الأجنبية

24- Bajomée Alain, **Eléments d'anthropologie
culturelle**, Les éditions du cefal, Liege (Belgique),
2012.

25-Balandier George, **Sens et puissance. Les dynamiques sociales**, P.U.F, paris, 1971

26-Balandier G., **Anthropo- Logiques**, Le livre de poche, Paris, 1985.

27-Barth F. , « **Les groupes ethniques et leur frontières** », In P. Poutignat et J. Striff-Fenart, Théorie de l'ethnicité, P.U.F, paris, 1995.

28-Bastide Roger, **Anthropologie appliqué**, Payot, paris, 1991.

29-Broudbury E., C. Geertz Et alit, Essais d'anthropologie religieuse, Gallimard, paris, 1972

30-Cazeneuve Jean, **L'ethnologie**, Larousse, Paris, 1967.

31-Clasres P.,« **De l'ethnocide** » in recherches D'anthropologie politique, Seuil, paris, 1980

32-Comte August, Discours sur l'esprit positif, Gérès édition, Tunis, 1994.

33-Cuche Denys, **La notion de culture dans**

les sciences sociales, Edition Casbah, Alger, 1998.

34-Frizer Games, **Le rameau d'or**, Paul genther, paris , 1915.

35-Fortes Meyer et Evans-Pritchard, **Systèmes politiques Africains**, PUF, Paris, 1964.

36-Geertz C. « **La religion comme système culturel** » in R. E. Bradtury, C. Geertz et alii, Essais d'anthropologie religieuse, Gallimard, Paris, 1966

37-Hérodote, **Histoires**, Les belles lettres, paris, 1954.

38-Herskovits M.J. , **les bases de l'anthropologie culturelle**. Traduit de l'anglais par François Vaudon, Editions Payot, Paris, 1967.

39-Kluchohn Clyde , **Initiation à l'anthropologie**, Charles Dessort, Bruxelles 1949.

40 – Laplantine François, **l'anthropologie**, éditions Seghers, Paris, 1987.

41–Leiris Michel, **Race et civilisation**, UNESCO, Paris, 1951.

42–Lévi-Strauss Claude, **Les structures élémentaires de la parenté**, Ed. P.U.F

43– Linton Ralph, **Le fondement culturel de la personnalité**, Bordas, paris, 1977

44–Löwie Robert, **Histoire de l'ethnologie classique**. Traduit de l'américain par Hervé Grémont et Hélène Sadoul. Editions Payot. Paris. 1991.

45–Malinowski Bronislaw, **Une théorie scientifique de la culture**, Points, Paris, 1944

46– Marc- Lipiansky Mireille, **Le structuralisme de Levi-Strauss**, Payot, Paris, 1973.

47–Morgan Lewis H., **La Société archaïque**, Editions Antropos, paris, 1970.

48--Piaget Jean, **Epistémologie des sciences humaines**, Gallimard, Paris, 1970

49-Radcliffe-Brown , **Structure et fonction dans la société primitive**, Editions de minuit, Paris,1968.

50- Redfield Robert, « **La société dite « primitive »** », in L'étude de la société, Les presses de l'université Laval, 1965.

51-Rivière Claude, **Introduction à l'anthropologie**, hachette, Paris, 2013.

52-Sahlin Marshall, **Au cœur des Sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle**, Gallimard, paris, 1980.

53- Sapir Edward, **Anthropologie**, Tome 1, **culture et personnalité**, édition Minuit, Paris, 1967.

54-Spiro, M. E. « **La religion : problème de définition et d'explication** » in R. E. Broudbury, C. Gertz et alii, **Essais**

d'anthropologie religieuse, Gallimard, paris,
1972

55-Steward J. H., **Cultural evolution** in
Evolution and ecology social transformation,
Urbanq University of Illinois press, 1976.

56- Tylor Edward, **La civilisation primitive**,
Traduction, Madame Pauline Brunet, Alfred
Cortes, Editeur, Paris, 1920.

الفهرس

1.....	مقدمة
3.....	طريقة تحليل النصوص
4.....	النص 1: اختلاف المصريين عن غيرهم: هيروودوت
	النص 2: الأنثروبولوجيا الاجتماعية وفهم الإنسان: إيفانز -
19.....	بريتشارد
	النص 3: الأنثروبولوجيا الاجتماعية دراسة للبنية الاجتماعية: رادكليف
32.....	براون
42.. ..	النص 4 : المقارنة منهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية: رادكليف براون
49.....	النص 5: الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية: رالف لينتون
58.....	النص 6: المجتمعات البدائية: إيفانز - بريتشارد
70.....	النص 7: شروط البحث الأنثروبولوجي: إيفانز - بريتشارد
79.....	النص 8: الثقاف ومبدأ الانتقاء: هيرزجوفتش
89.....	النص 9: الثقاف احتكاك بين الأفراد لا الثقافات: روجي باستيد
97.....	النص 10: النسبية الثقافية: ميشال ليريس

النص 11: الثقافة بين النفعية والرمزية: ساهلينز.....	110
النص 12: مخطط مورغان التطوري: مورغان.....	118
النص 13: التطور الأحادي الخط: مورغان.....	130
النص 14: حقيقة السحر: جيمس فريزر.....	136
النص 15: السحر والدين والعلم: جيمس فريزر.....	162
النص 16: السحر والدين والعلم: جيمس فريزر.....	170
النص 17: نظرية التابو: جيمس فريزر.....	179
النص 18: الانتشار: بواس.....	189
النص 19: التفسير الوظيفي للثقافة: مالمينوفسكي.....	209
النص 20: الثقافة والطبيعة: ليفي-ستروس.....	220
النص 21: الإبادة الجماعية والإبادة الإثنية: بيار كلاستر.....	233
النص 22: طبيعة الثقافة: هيرزجوفتش.....	240
النص 23: الهوية الإثنية: بارت.....	247
النص 24: الدينامية الاجتماعية: بالوندي.....	258
النص 25: التطور الثقافي المتعدد الخطوط: جوليان ستيوارد.....	271

النص 26: الدين والمجتمع: سبيرو.....	284
النص 27: الثقافة والفرد: كلوكهوهن.....	294
النص 28: السلطة السياسية والتدرج أو التنضيد الاجتماعي: بالوندي..	301
النص 29 : خصائص التنضيد الاجتماعي: بالوندي.....	308
النص 30: أهمية الدين: جيرتز.....	313
نصان للتحليل.....	321
قائمة المراجع.....	326
الفهرس.....	334



المؤلف

من مواليد 27-04-1966 بصبرة ولاية تلمسان

أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة تلمسان.

حاصل على الليسانس في الفلسفة من جامعة وهران.

حاصل على الماجستير والدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة تلمسان.

صدر له:

- قضايا في الفلسفة. 2017

- المجتمع، الثقافة والزمان. 2018

- الفضاء السكاني في الثقافة الجزائرية. محاولة في أنثروبولوجيا المنزل. 2018.

- الثقافة ونظرياتها. 2018

- ميادين الأنثروبولوجيا، الجزء الأول: الأنثروبولوجيا الدينية