

الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأطوار الغربية لفرع المعرفة

تحرير وتقديم

د. محمود حمدي عبد الغني

أستاذ الأنثروبولوجيا المتفرغ

كلية الآداب - جامعة حلوان

2020

حقوق النشر محفوظة للمحرر

يحظر نسخ أي جزء من هذا الكتاب، أو استعماله بأية وسيلة
تصويرية، أو اليكترونية، أو ميكانيكية، بما فيها التسجيل الفوتوغرافي
على أشرطة، أو الأقراص المقروءة، أو أية وسيلة أخرى للنشر، بما فيها
نشر المعلومات، وحفظها، واسترجاعها على الانترنت،
وذلك دون إذن خطي مسبق من المحرر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
"رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا"
سُورَةُ الْكَهْفِ (الآيَةُ الْعَاشِرَةُ)

الاهداء

إلى زوجتي الكريمة، ولطيفة وحنان
اللائي يتحملنَّ معي، عناء تلك الأيام.
لعلهنَّ يصادفنَّ في دهاليز هذا الكتاب
ما يستحقُّ القراءة، والسلوان،
في زمن ضاعت منه الحروف،
وغلفه العناء، وتيه النسيان.
وتبقى الكلمات، دومًا، دون ما في القلوب.
المحرر

المحتويات

الصفحة	الموضوع
24-9	المقدمة: "الأنثروبولوجيا الاجتماعية: سنوات التكوين"
54-25	الفصل الأول
	تاريخ الأنثروبولوجيا
28-27	- مدخل
36-28	- أولاً: التطورية (1720 - 1890)
46-37	- ثانياً: البنائية (1890 - 1950)
54-46	- ثالثاً: التخصص المتغير (منذ 1950 وحتى الآن)
	- الخلاصة
102-55	الفصل الثاني
	الأنثروبولوجيا الاجتماعية: الماضي والحاضر
57	- تمهيد
59-57	- بدايات القرن الثامن عشر
61-59	- الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر
63-61	- القرن العشرين
65-63	- النظرية الوظيفية
71-66	- الأنثروبولوجيا والتاريخ
74-71	- الأنثروبولوجيا بوصفها فرعاً من فروع الإنسانيات
102-75	الفصل الثالث
	تنوع الأنثروبولوجيا
86-75	- مدخل
97-86	- الأنثروبولوجيا الاجتماعية
100-97	- الأنثروبولوجيا الثقافية

الصفحة	الموضوع
124-101	الفصل الرابع
	بعض مبادئ البناء الاجتماعي
103	- مدخل
105-103	- التقسيم الجنسي
109-105	- المراتب العمرية والإقامة المشتركة
124-109	- القرابة
144-125	الفصل الخامس
144-127	العمل والثروة في المجتمعات البدائية
164-145	الفصل السادس
	الأنثروبولوجيا في الحياة الحديثة
147	- مدخل
158-147	- التغير الاجتماعي والثقافي
164-158	- الأنثروبولوجيا التطبيقية
182-165	الفصل السابع
	الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع الحديث
216-183	الفصل الثامن
	بعيداً عن الحضارة، ماذا يخبر المستقبل
192-186	- أولاً: تحول المجتمع البدائي
197-193	- ثانياً: المجتمعات القروية
213-197	- ثالثاً: عصر الفضاء، والتمدد الحضري
215-213	- رابعاً: التوازن الاجتماعي، أو الاختراع اللامحدود

مقدمة

الأنثروبولوجيا الاجتماعية: سنوات التكوين

بقلم: محمود حمدي عبد الغني

حين ولدت الأنثروبولوجيا بعد منتصف القرن التاسع عشر - بقليل - عبر جهود مَنْ اهتم من الهواة بمناظرة الأوضاع السائدة بين الأقوام الهمجية والبربرية، في فترة ما قبل المستعمرات البريطانية، ومنهم المؤيدون لمبدأ إبطال الاسترقاق، ثمة عاملان حددا - أكثر من غيرهما - شكلها: وهما النزعة الدارونية، والنزعة الاستعمارية. لقد اقترح العامل الأول الاستفسارات الخاصة بسلفنا الاجتماعي الذي عاش فيما قبل التاريخ المسجل، وألهب المطالبة باقتفاء أثر الخطوط التطورية للجنس البشري، وحوّل الخطاب السائد لعصر التنوير من التعبيرات "التطورية" للقرن الثامن عشر، إلى التعبيرات "البيولوجية" لمنتصف القرن التاسع عشر. أما العامل الثاني، فقد أغوى الفاتحون الأوروبيون للأقاليم غير المأهولة بالسكان لاستخدام الأقوام البدائية - على نحو فج - كآلات "زمنية" بديلة، من أجل معاينة "التاريخ الطبيعي" للحضارة الإنسانية، وتحديد المراحل السابقة لظهورها، ولقد اتجه هذان العاملان نحو بعضهما البعض، واندمجت المعلومات الخاصة بالشعوب الهمجية، والفلكلور الأوروبي، وما قبل التاريخ، في تاريخ تقدمي واحد للجنس البشري، وحين تقابلا هذان العاملان وُلد موضوع جديد: الأنثروبولوجيا.

* * *

ومن دون الرغبة في الابتعاد بالخيال كثيراً، يمكن البدء مع إلغاء تجارة العبيد في عام 1807، فبعد الاطمئنان على إلغاء هذه التجارة، وصدر مرسوم ابطال العبودية في عام 1833 حوّل مؤيدو حظر الاسترقاق اهتمامهم إلى القضايا الخيرية المحركة للمشاعر، والرفاهية العامة لشعوب البلاد التابعة بالمستعمرات^(Reining,p.593)، ولقد تأسست جمعية حماية السكان الأصليين القدماء في لندن في عام 1838، ولقد ذُكر عن مؤسسها الدكتور توماس هودكين T.Hodgkin - أنه تطلع - أولاً - إلى دراسة الشعوب الوطنية، ومساعدتها، بعد معرفة كيف عاشت، وما يعوزها، وفي الأيام الأولى من

تاريخ الجمعية ظهر انقسام داخلها حول الاجراءات الملائمة لحماية السكان الأصليين القدماء، ولئن تطلعت الزمرة المرتبطة بالمُنصرين إلى حماية حقوقهم، بمنحهم - بشكل فوري - "امتيازات" الحضارة الأوروبية، تطلعت الزمرة الأكاديمية إلى دراسة السلالات الوطنية من أجل فهمها، بدعوى ترفيتها وحمايتها، ولقد تركت المجموعة الأخيرة هيئة الإدارة، وأنشأت الجمعية الإثنولوجية بلندن في عام 1843 (Reining,p.593).

وسرعان ما ظهرت الأهمية العملية للموضوع الجديد في مجلة الجمعية الإثنولوجية في عام 1856: "تلقى الإثنولوجيا- في وقتنا الحاضر - الاعتراف، نتيجة ادعاءاتها القوية، ليس فقط لأنها تنحو لارضاء فضول من يعشقون التمتع في أعمال عالم الطبيعة، وإنما- أيضًا- لأهميتها البالغة- في هذا البلد- الذي أتاحت مستعمراته، وتجاراته الواسعة، الاحتكاك بأشكال لا حصر لها للنوع الإنساني، لا تختلف- في صفاتها الفيزيائية والخلقية- عن بعضها البعض فقط، وإنما تختلف عتًا نحن أنفسنا كذلك" (Reining,p.593). وبالإضافة لذلك، فإنَّ الجمعية الجديدة لم تلق- لصراحتها التامة- قبولًا من قبل الجمهور العام، الذي نظر لها- فيما يبدو- كمنظمة مناصرة للزواج نوعًا ما، تكنسي بمظهر خادع من الطموح العلمي، ولقد هُوجمت الإثنولوجيا- آنذاك- من إحدى الصحف الشعبية، لكونها علمًا غير منضبط، وعابرًا لا يتمتع بأية قيمة عملية، أو بأي اهتمام شعبي على الإطلاق، وأُتهمت الجمعية الإثنولوجية بالكلام من أجل الكلام بذاته، والتوسع المفرط في منظورها من أجل إدراج كافة ما يمكننا فهمه دون تمييز (Reining,p.593).

وبحلول عام 1863 كانت الجمعية الإثنولوجية قد انقسمت، حول قضية العبودية، ووحدة الأصل الإنساني، أو تعدد أصول الإنسان، وكانت الزمرة المنشقة قد أنشأت الجمعية الأنثروبولوجية بلندن، ولقد استمر التنافس بين الجمعيتين طيلة ثمانية أعوام- تقريبًا، قامت- خلالها- كل جمعية منهما، بترتيب الأدلة "العلمية" لتعزيز ادعاءاتها حول استواء الإنسان، أو عدم استوائه، ولقد بُني الاستخدام العملي لهذه الأدلة على الحجج الأنثروبولوجية لتدعيم الرفاهية الإنسانية (Myres1944:3).

لقد حققت الجمعية الأنثروبولوجية الجديدة نجاحًا بالغًا بالنظر إلى مجموع أعضائها، ففي عام 1867 بلغ اجمالي أعضائها 706 عضوًا، بالمقابل مع الجمعية الإثنولوجية التي لم يتعد أكبر عدد لأعضائها 107 عضوًا في عام 1846. وهذا النجاح كان نتيجة للدعاية الشعبية للموضوع، والمناقشات المتكررة في اجتماعات الجمعية لموضوعات مثل: الدين، وعلم السياسية، ومكانة الزواج،

ولقد قدم الدكتور **جيمس هونت J.Hunt** - منارة العلم في الجمعية الجديدة - الدليل على أن الزواج كانوا ينتمون لنوع مختلف عن النوع الأوروبي، وأن اختلافهم عن الأوروبيين - من الناحيتين العقلية والخلقية - يتجاوز - بكثير - اختلافهم عنهم من الناحية الفيزيائية، ومع ذلك، فقد نظر إلى الزنجي بوصفه إنساناً، وطالب بوجوب معاملته على هذا الأساس (Reining,p.593)، ولم يمنعه موقفه من الزواج، وأهم عاجزون عن استيعاب الآساليب المتمدينة، أو تمثلها، من فضح "الأعمال المربعة المثيرة للاشمئزاز لمذابح السكان الأصليين القدماء، التي كانت ترتكب - آنذاك - في أراضي الملكة، وجزيرة تسمانيا بأستراليا" (Pall Mall1866,p.6)، ومع ذلك، لم يتحقق **هونت** واتباعه من أن الحجج التي ساقوها، بشأن عدم استواء السلالات، لا تختلف عن المبررات التي ساقها المستوطنون الأوروبيون البيض لـ"إبادة" السكان الأصليين - كذلك.

وفي الواقع، لم يكن اهتمام أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية بلندن، بالشئون السلافية، إلا جزء من الانتعاش الضخم الذي تواصل بشأن التطبيقات العملية للأنثروبولوجيا، وقد شهد العصر اهتماماً واسعاً بمثل هذه التطبيقات، ولقد أهتم قادة الجمعية الأنثروبولوجية بالترويج لعدم اعتبار الأنثروبولوجيا علماً تأملياً وتجريدياً، وصدحت الافتتاحيات بـ"أنَّ الأنثروبولوجيا تهتم - بأكثر مما عداها من فروع العلم - بالمشاركات الوجدانية للجنس البشري، وبصالح المجتمعات، وحاجاتها الأساسية" (Reining,p.593). وفي عام 1866 أصدرت الجمعية "المجلة الشعبية للأنثروبولوجيا"، وقد احتوت المجلة على مقالات حول قيمة الأنثروبولوجيا التطبيقية، ولقد تراوحت الادعاءات - المروجة لذلك فيها - بين التأملات المعتدلة، والتصريحات المتوهجة الكاسحة، على الجانب المعتدل، ظهرت فقرات مثل: "قد تصبح الأنثروبولوجيا - بعيداً عن اهتماماتها وأهميتها العلمية - علماً تطبيقياً، يعاون في حل المشاكل المزعجة، التي تكتنف المجتمع الإنساني، والحضارة الحديثة، وتعنى بتحسين ظروف كافة البشر في سائر أنحاء العالم"، وعند الحديث عن اضطهاد السكان الأصليين في أراضي الملكة نقراً: "لئن كان العلم الأنثروبولوجي يخلو - كغيره من العلوم - من العاطفة في توجهاته، فإنَّ المعرفة الأفضل لاستدلالاته ومبادئه، قد تغرس إحساساً بالخصافة، والشفقة في هؤلاء القتلة، الذين يتنافسون في عملية الإبادة غير الشرعية للسكان الأصليين" (Ibid.).

ولقد كانت "المجلة الشعبية للأنثروبولوجيا" تمثل - بذاتها - تجربة عملية في الدعاية الشعبية للاتجاهات والمعرفة الأنثروبولوجية للعصر، ولقد صدرت نتيجة الاعتقاد في أن المقصود بنشر الأدب

الأنثروبولوجي هو منفعة كافة طبقات المجتمع، وكافة سلالات الإنسان، وأن الدراسة الأشمل للمادة الأنثروبولوجية قد تساعد في تحرير العقل الإنساني من كافة الأفكار المتصورة سلفاً، أو الانطباعات المتحاملة، ولقد كان ثمة دعوة خاصة بالأنثروبولوجيا، تؤكد على ضرورة منحها السلطة لمساعدة سائر سلالات الإنسان في تحقيق الازدهار المادي، والرفاهية^(Ibid.). وتوضح الفقرة التالية الآمال المفرطة للغاية: "إذا طبقت الأنثروبولوجيا الفيزيقية - على الأهداف العملية - من الواجب أن تصل لكل بيت، إنَّ بمقدور الأنثروبولوجي العملي الكفاء تشخيص تعصب الشباب، والقنوط المتشجع لكبار السن، والتوهج المطرد للمثقف الواعد، الذي يشحن الشباب بالعزم والصبر على "طعنات سوء الحظ وسهامه"، وتصنيفها، وسوف يسهم هذا التشخيص في معرفة الخلق السلافي، ويمهد الطريق لوجود دولة أفضل في المستقبل"^(Ibid.). وبالإضافة لذلك فقد صدرت دعاوى الأنثروبولوجيا العملية عن عداء مسبق للإثنولوجيين: "هل تبالي الإثنولوجيا بالظروف الاجتماعية للإنسان؟. وهل تتجرأ الإثنولوجيا على بحث أسباب الأوبئة المتفشية بين الإنسان المتمدين؟. وهل يهتم الإثنولوجي بتطبيق سلسلة الحقائق الشائعة لتحسين الظروف العائلية للطبقات المعدمة في المجتمع، أو بتعقب الأسباب الكامنة للاضطرابات العقلية، رجاء اتخاذ اجراءات عملية لمنع الجنون، أو لاستقصاء السلالات، والقرابة بينها، بحيث تتعاضد قيمة النتائج بالنسبة للمصلحين الاجتماعيين، ورجال الدولة؟. أعتقد أن الجميع يتفقون معي - تقريباً - إذا أجبنا بالنفي، إلا أن كافة هذه الأشياء ما هي إلا جزء صغير بالمقارنة، من واجبات الأنثروبولوجيين"^(Mackenzie1866:67-8).

لقد زعم الدكتور هونت أنه "ليس ثمة علم وقد قُدر له - سلفاً - أن يتطلع لصالح الجنس البشري بأسره إلا ذلك العلم الذي يتقصى القوانين المنظمة لطبيعتنا الفيزيقية"، ولقد طالب الأنثروبولوجيين بأن لا يكونوا "منظرين حاملين، وأن تكون كلفة الحقائق المكتشفة لمنفعة الإنسانية بأسرها". ولقد تراءى له أن على الحكومة أن تقدم للأنثروبولوجيين المساعدة نفسها التي قدمتها للجيولوجيين، على فرض أنه من غير المعقول أن تعنى الحكومة بالأشكال المنقرضة للحياة بأكثر من عنايتها بأشكالها الحية، ولقد رأى - أيضاً - أن من واجب الجامعات أن تجعل من علم الجنس البشري دراسة خاصة، وتمنى أن يتواجد في الجامعات - يوماً ما - أساتذة يقومون بدراسة فلسفة الجنس البشري. ولئن كان هونت واثقاً من اهتمام الدولة، ومساعدتها دون ريب، شعر أن من الكياسة اللجوء للمؤسسات

الخاصة لطلب يد العون في تنفيذ هذا المشروع القومي، ولقد رأى أن تأسيس المتاحف يمثل أحد الأساليب الفضلى لإيقاظ الاهتمام بالأنثروبولوجيا (Hunt1863:2-13).

لقد أفرط الأنثروبولوجيون الأوائل في ثقتهم بعلمهم الجديد، وقد آمنوا بأنه يتمتع بإمكانيات هائلة لتحسين ظروف البشر، ولقد اعتقدوا، بالمغايرة مع النظرة "الميتافيزيقية" السابقة، أن بإمكانهم النظر للإنسان دون تعاطف على أساس علمي متين، وسلموا بعدم وجود موضوع ليس في متناول أيديهم، وأكدوا على عدم وجود فلسفة، أو دين يمكن استثناءه، أو إعفاؤه من تحقيقاتهم العلمية (Reining, op.cit.). وفي الواقع، لقد كان هؤلاء على وعي بالاستياء السائد تجاه الأنثروبولوجيا، الذي نسبوه - في الأساس - إلى مجموعتين مؤثرتين، قد اتفقتا - بالرغم من الاختلافات بينهما - على شجب الأنثروبولوجيين. ولقد قام معظم الاعتراض على الجمعية الأنثروبولوجية ينصب على رؤى أعضائها في شأن عدم استواء السلالات، ولقد تمثلت المجموعة الأولى في الهيئة الدينية الإنجيلية (البروتستانتية) التي نشأت على الاعتقاد في جنة عدن، والفيضان، وعلى أن الله قد خلق سائر الأمم فوق الأرض من دماء واحدة، وتألقت المجموعة الثانية من الليبراليين السياسيين، الذين اعترضوا على فكرة عدم استواء البشر استنادًا إلى العدالة الاجتماعية (Reining, op.cit.).

وفوق القارة الأوروبية، كان ثمة رد فعل مناهض للأنثروبولوجيا الشعبية لمنتصف القرن التاسع عشر. وفي عام 1839 جابه وليام إدواردز W. Edwards صعوبات جمة في تشكيل منظمة في باريس، على غرار جمعية حماية السكان الأصليين في بريطانيا، وذلك بسبب معارضة الجمعيات المهمة بمناقشة القضايا الاجتماعية، أو السياسية، ومنها جمعية اصدقاء الزواج (1788)، وكان من ضمن أهدافها العمل على إلغاء العبودية (Duxton1929:781)، ولقد تم تجاوز المشكلة بتبني اسمًا علميًا رنانًا للمنظمة الجديدة: "الجمعية الإثنولوجية بباريس" (Hunt1865:xevi-xevii)، ولقد حضر ممثل عن الشرطة اجتماعاتها، للتحقق من الالتزام بالحدود الرشيدة، ولقد تم حظر الجمعية الأنثروبولوجية بمدريد بعد ذلك بفترة وجيزة (Cunningham1908:11).

وبعد التوهج الاستهلاكي للجمعية الأنثروبولوجية بلندن، تضائل عدد أعضائها، وفي أعقاب الأزمات المالية الحادة التي جابهتها، ووفاة عرابها الدكتور هونت، التأم شملها والجمعية الإثنولوجية - مرة أخرى - في عام 1871، ولقد تصارعت الجمعيتان لسنوات حول الاسم الملائم لفرع المعرفة الجديد، ولقد انتهت مفاوضات الاندماج بينهما لطريق مسدود حول هذه المسألة، لولا التأثير الحازم

للاستاذ توماس هنري هكسلي T.H.Huxley، الذي أعاد استخدام اسم "أنثروبولوجيا" للمنظمة المعاد تأسيسها (Reining, op.cit.). وعلى حين استعار المعهد الأنثروبولوجي الجديد لبريطانيا العظمى وإيرلندا اسمه من الجمعية الأنثروبولوجية القديمة بلندن، لم يتبن شيئاً من سياساتها، فقد تغيرت اهتمامات الأنثروبولوجيا البريطانية بعد اندماج الزمرتين في عام 1871.

لقد كان من نتيجة هذا الاندماج طبع استبيان "ملاحظات واستفهامات حول الأنثروبولوجيا" في عام 1874، الهدف منه صياغة ميثودولوجيا الجمع المنهجي للوقائع الأنثروبولوجية وتصنيفها، "من أجل الرحالة، والمُنصرين، والإثنولوجيين، ومُرّ عداهم من الملاحظين الأنثروبولوجيين"، ولقد مهد الاستبيان الطريق لاجراء المسوحات الإثنوجرافية الإقليمية، والاستعانة بالملاحظين المدربين، والتخلي - بالإضافة لذلك - عن المسح الإثنوجرافي، الذي كان يجرى في المملكة المتحدة في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وهو أمر أدى إلى فضيحة، وذلك لعقم المنهج المسحي، وغياب الاطار المؤسسي له، ولقد مرّ المعهد بفترة من التدهور - آنذاك - استشعر خلالها أهمية توسيع الاطار المؤسسي للأنثروبولوجيا (Poignant, 1996).

ولقد مالت المؤسسة الجديدة إلى تعزيز مكانتها بالجمع المتأني للمعلومات الأنثروبولوجية، وتوسيع جهودها كي تحظى بالاحترام، ولم تذكر كلمة واحد في مجلتها بشأن السياسة المتبعة، مما يعني - ضمناً - أنها كانت حريصة على الحياة على نحو يغفر لها الفترة العنيفة للعقد السابع من القرن التاسع عشر، ومع ذلك، ونتيجة لعدم الاتفاق، انسحب بعض الأعضاء السابقين - في الجمعية الأنثروبولوجية بلندن الميتة - في الأيام الأولى للمعهد الأنثروبولوجي الجديد، من أجل تأسيس منظمة أخرى لا تزال موجودة حتى الآن، وهي جمعية لندن الأنثروبولوجية، التي طبعت المجلد الأول من مذكراتها لعامي 1873-1875، ولقد أقر رئيسها أن الجمعية تشكلت لدراسة علم الأنثروبولوجيا بكافة فروعها، واقترح بعض الموضوعات لبيان مجال الاهتمامات الجديدة: أسباب الاختلاف في شكل الجمجمة الإنسانية، وامتداد الفقمة (بروز الفك)، وكبر حجم الرأس في أوروبا، والتشوهات، أو العاهات الجسدية الوراثية، واختلاف فصائل الدم في السلالات، والطفيليات الإنسانية، وتأقلم الإنسان، والتنافر السلالي، والمستعمرات الفينيقية، والحجرة وتأثيرها على الصفات السلالية، والأمراض، والردائل، وجرائم الحضارة، وتعاليم مالتوس Malthus، ومداداة الفقر، وأسباب طول العمر، والداروينية، والموسيقا كميّار سلالي، وتأثير الحمية (الغذاء) على سلالات الإنسان،

والتأثيرات الجسمانية لغش الغذاء وتلوث الهواء، وأسباب الخديج (الولادة قبل الأوان)، وتأثير اكتساب المعرفة العامة، وأصل تحضير الأرواح الحديث وقيمته، والتأثيرات الجسمانية للخرافة، وأصل الكلام الإنساني (Barunholtz 1943:3).

ومع ذلك، لم تعمر هذه المنظمة طويلاً، وقد استمر المعهد الأنثروبولوجي الملكي دون فروع، ولقد صدّق الأستاذ هكسلي على تأسيس المبادئ الموجهة في مختلف فروع الأنثروبولوجيا، بهدف كبح جماح من تحدّثوا، بشكل أرعن، باسم النظرية الأنثروبولوجية، منتهزين الفتنة التي أثارها النظرية الداروينية، وفضح من رآوا في بُنية المخ، وما عداه من أجزاء الجسم، فجوة من المتعذر اجتيازها بين الإنسان والقرود. لقد مارس هكسلي تأثيراً ثابتاً على الأنثروبولوجيا البريطانية خلال تلك الفترة، ولقد رشح موقفه المحافظ تجاه الأنثروبولوجيا وتطبيقاتها - كما وضحه الاقتباس - برسالة جديدة، بلورت - فيما بعد - التيار السائد في الأنثروبولوجيا: "سوف يوجه للجنس البشري لوم آخر، إنّ الشعوب تُهلك بسبب نقص المعرفة، ومن الواجب البحث عن تخفيف وطأة البؤس والمعاناة، وتعزيز رفاهية البشر، ممّن لن يألوا جهداً في الدراسة المتقنة والدؤوبة، والمحبة لكافة مظاهر الطبيعة، وسوف تؤسس النتائج كيان المعرفة الرصينة، أو العلم الدقيق" (Smith, G.E. 1935:200-204).

ولفترة بلغت ثلاثين عام تقريباً بعد تأسيس المعهد الأنثروبولوجي الملكي، كان من النادر التنويه بالقيمة العملية للأنثروبولوجيا، ولقد توجهت معظم الجهود - في الأساس - نحو حث الجامعات على الاعتراف بالأنثروبولوجيا، ولم يتدرب أحد في الأنثروبولوجيا، لأن المناصرين الأوائل كانوا رجالاً مهنيين ينظرون للأنثروبولوجيا كهواية، وحين ارتبطت هذه الهواية بالأنثروبولوجيا الفيزيقية، والاهتمام بسلالات الإنسان، كان معظم الإثنولوجيين، والأنثروبولوجيين الأوائل أطباء، ولقد ذكر أحدهم فقط - وهو الدكتور بريشارد J.C.Prichard - أنه اختار المهنة الطبية - في الأساس - لأنها أتاحت له الفرصة للانغماس في اختباراته الأنثروبولوجية (Haddon 1934:105).

ولقد جاء الاعتراف الأكاديمي الأول بالعلم الجديد في بريطانيا العظمى، حين عُيّن تايلور E.B.Tylor في أكسفورد في عام 1883، ثم أعقبه تعيين آخرين في كامبردج ولندن، ولقد تحول هذا الدافع إلى الجامعات، التي شهدت تزايداً في التخصص، ولقد استمر طبع استبيان "ملاحظات واستفهامات"، وهو ما أدى إلى مزيد من الابتكار الميثودولوجي. وفي عام 1884، جاءت علامة أخرى لقبول الأنثروبولوجيا الأكاديمية، مع تأسيس قسم منفصل للأنثروبولوجيا في الرابطة البريطانية

لتقدم العلوم (Myres1931:205). ومع ذلك لم يكن الاهتمام بالأنثروبولوجيا التطبيقية غائبًا تمامًا، لأنه يمكن العثور على إشارة لها، وذلك حين قرر تايلور في استنتاج كتابه المشهور "الثقافة البدائية" أن بالإمكان استخدام الإثنوجرافيا لصالح الجنس البشري بطريقتين: الأولى دمج عقول البشر بعقيدة التطور في ضوء التقدم الفائق، وثانيًا فضح البقايا المؤدية للثقافة القديمة، ولقد أكد على أن علم الثقافة يمكن أن يصبح - من خلال المساعدة على التقدم، وإزالة العوائق - علمًا لـ "المصلحين" (Tylor1971:410)، ولقد كتب - فيما بعد - مرة أخرى في فقرة وثيقة بالبحث العلمي: إن دراسة الإنسان والحضارة ليست مسألة جديرة بالاهتمام العلمي - فقط، وإنما تندرج ضمن المشروع العملي للحياة - أيضًا، وذلك لأنها تذكرنا بواجبنا لأن نترك العالم أفضل مما وجدناه" (Tylor1881:439-40).

ولقد لمح الأستاذ فلور W.H.Flower - وقد تحدث كرئيس للمعهد الأنثروبولوجي الملكي في عام 1884 - إلى الأهمية العملية للإثنوجرافيا لمن يحكمون الشعوب الأخرى، وطالب رجال الدولة بعدم النظر للطبيعة الإنسانية على نحو "تجريدي"، وإنما عليهم الأخذ بعين الاعتبار الاستعدادات الخلقية، والفكرية والاجتماعية الخاصة، والرغبات، وطموحات السلالات المستقلة، التي قد يتعاملون معها، ولقد أشار إلى أن معرفة صفات السلالات الوطنية، وعلاقتها فيما بينها، له هدف عملي يتخطى مجرد اشباع الفضول العلمي، وأن هذه المعرفة حيوية للإدارة الجيدة، وأنها تشكل أساسًا لسعادة الملايين من الشعوب المستعمرة، ولازدهارها (Flower1884:493).

ولكن مثل هذه التصريحات الغامضة كانت استثنائية بعض الشيء، لأن التيار العام قد فرض - ابتداء من عام 1870 وصاعدًا - أن يقتصر موضوع الأنثروبولوجيا على رهط قليل من المنظرين الإثنولوجيين الكلاسيكيين، وأن يتحاشوا تطبيقاتها العملية، لقد أنكر سير جيمس فريزر S.J.Frazer إمكانية أن تسهم الأنثروبولوجيا في حل المشكلات العملية لرجال الدولة (Smith,E.W.:1934:xiv)، ولقد اعتقد أن على الأنثروبولوجي وصف الشعوب، قبل الكتابية، من أجل إلقاء ضوء على تاريخ المجتمع الإنساني، وتطوره، ولم يقبل بأن يكون للأنثروبولوجيا أية قيمة عملية - على الإطلاق، ذلك "أنها قد تصبح أداة فعالة في تعجيل التقدم إذا حددت الأسس المتعارف عليها، التي يُبنى على أساسها المجتمع الحديث" (Frazer1900:xxi-xxii).

ويشير هذا النمط الذي وضعه فريزر للأنثروبولوجيا الأكاديمية إلى تباعدها عن الاعتبارات العملية، ولذلك لم يفكر الأنثروبولوجيون في الدعاية الشعبية للموضوع، ولم يبد هذا المنظور أي

اهتمام بعالم المعرفة اليومية، ولقد توجه جل اهتمامهم نحو "الماضي"، والبحث عن تطور المجتمع، وتبني المفاهيم البيولوجية لداروين- الخاصة بالانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح- بوصفها الأساليب المألوفة للتفكير بشأن المجتمعات التي تطورت خلال سلسلة من المراحل التطورية. ولقد أدى هذا الاجراء، إلى جانب الاهتمامات الكلاسيكية لتايلور، وفريزر، وروبرتسون سميث R.Smith، وماكلينان McLennan- إلى وضع مجلدات ضخمة حول تاريخ بعض الأعراف، والنظم الاجتماعية، والاهتمام بالمجتمعات البدائية الحالية، كونها تمثل المناظر، والموازي "الحي" للمراحل "الافتراضية" لتطور المجتمع البشري، وفي الواقع، لم يُنظر هؤلاء لتلك المجتمعات، بوصفها وحدات "كلية" مكتملة النمو بذاتها، وإنما بوصفها مجموعة من "الرواسب" المنقرضة، التي كانوا يحللونها ويقارنون بينها بعيداً عن سياقاتها الاجتماعية والثقافية، وبالرغم من انعدام قيمة مثل هذا النهج، والنتائج التي قدمها هؤلاء، فقد عززت ثقافتهم الكلاسيكية قبولهم للأنثروبولوجيا في الأوساط الأكاديمية، بوصفها علماً أكاديمياً مستقلاً، والنظر للمجتمعات البدائية، بوصفها موضوعاً جديراً بالبحث والاهتمام.

* * *

وفي الحقيقة، لم تظهر الأنثروبولوجيا الأكاديمية إلى حيز الوجود، إلا حين بدأ المعنيون في التخلي عن المعرفة الإثنولوجية التأملية، وتقنياتها المكتبية، والاهتمام بمناظرة مصادر معلوماتهم الأحياء، والتقصي الشخصي للشخصي للمعرفة الإثنوجرافية المقيدة بقيود الزمان والمكان، فلم يكن يكفي لتأسيس الأنثروبولوجيا قصر الجهود على القراءة المكتبية، والاكتفاء بتوزيع استطلاعات الرأي، وإبداء النصح لمنّ يقومون بجلب الاخبار والمشاهدات الغرائبية نيابة عنهم، وإنما كان يتطلب الاسراع إلى اكتشاف الحقائق "الحية" بأنفسهم، والالتحام الوثيق بين الدارس الغربي، والموضوع المدروس، فمع ذلك، لم يعد العمل الأنثروبولوجي منشطاً بين شخصين: منّ يقوم بجمع الأخبار "الغرائبية" من سائر الأماكن النائية في العالم، ومنّ يقوم بالتفكير المكتبي المحض فيها، وإنما أصبحا هذان الشخصان شخصاً واحداً، يتولى القيام بجمع المادة الغرائبية الخام، ومناظرتها بنفسه، وتحليلها، قبل كتابة الصورة النهائية لها بقلمه الخاص، لقد أعطى هذا التقليد الصارم للأنثروبولوجيا شخصيتها الأكاديمية المستقلة، بوصفها علماً إمبريقياً في الأساس.

وفي الواقع، لم يغادر علماء الأنثروبولوجيا المكاتب الأوروبية إلى رحاب الجغرافيا الحية لاستقراء موضوع علمهم بأنفسهم، إلّا في عام 1894، ففي ذلك العام، قام بالدوين، وسبنسر، وجالين، ببعثة ميدانية لأستراليا لدراسة الأهالي الأصليين، وبعد ذلك بأربعة أعوام، انطلقت بعثة جامعة كامبردج المشهورة إلى مضائق توريس بقيادة هادون، ولقد نجحت هذه البعثة نجاحًا باهرًا بسبب الترحيب الهائل الذي صادفته من قبل الأهالي الأصليين، والتنظيم الدقيق، والإعداد المسبق لها، لقد أنفق هادون عشرة أعوام في جمع التمويل اللازم، وإقناع المتخصصين للانضمام للبعثة، وقد تطلع إلى معونة هيئة من الزملاء، لكل منهم مؤهلاته الخاصة، ممّن يمكنهم تقاسم نشاط البحث الميداني، واحد يقوم بالقياس الفيزيقي، وآخر بالاختبار السيكولوجي، وثالث يتولى التحليل اللغوي، ورابع يعهد بالسوسيولوجيا، وخامس بالتصوير ... وهلم جرا (1901:viii).

ولقد عُدت هذه البعثة نقطة التحول الفارقة في تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية، إذ ترتب عليها عدد من الأمور المهمة، التي تركت آثارها على التطور التالي لها ذاتها: الأول، هو ظهور الأنثروبولوجيا الاجتماعية - للمرة الأولى - بوصفها علمًا أكاديميًا إمبريقيًا، يحتاج إلى التخصص، والتفرغ الكاملين، الثاني، هو اعتبار الخبرة الميدانية بالشعوب الأصلية، بمثابة العنصر المحوري في تكوين المتخصصين، والثالث، هو القضاء على روح الثقافة الأدبية الكلاسيكية، التي كانت شائعة في الإنثولوجيا المكتبية الفيكتورية، وبداية النظر للأنثروبولوجيا الاجتماعية، بوصفها ممارسة إمبريقية استقرائية، وليس ممارسة أدبية خيالية، تهتم بمداعة تيار حب الفضول، والإثارة لدى القراء الأوروبيين. فعلى أثر هذه البعثة، قام ريفرز في عام 1902 بدراسة في جنوبي الهند، نشرها تحت عنوان التودا، وقد ضمها شرحًا دقيقًا لظروف العمل الميداني الحديث، ثم عاد إلى مالينيزيا في عامي 1906، و1910، على التوالي، لدراسة سكان جزر البانكس، ولقد نشر نتائج هذه الدراسة في كتابين: "تاريخ المجتمع المالينيزي" (1906)، و"القراءة والتنظيم الاجتماعي" (1914). ولقد عاد سليجمان إلى هناك في عام 1903، وقام بدراسة ثقافة الماسيم، ولقد نشر نتائج هذه الدراسة في كتاب "المالينيزيون الأصليون في غينيا الجديدة" (1910)، وبالرغم من قصر الفترة التي مكثها هناك فإنّ النتائج كانت مبهرة، ولقد أرسى سليجمان بهذا الكتاب مقومات البحث الميداني في الربع الأول من القرن العشرين. وفيما بين عامي 1906، و1910 قام رادكليف - براون ببعثته الميدانية الأولى لدراسة الأقزام شبه الزوج بجزر الأندمان في خليج البنغال بأستراليا، ثم قام (في الفترة من 1901 -

1912) ببعثته الثانية لدراسة السكان الأصليين بأستراليا، ومع أنه لم يقدم أي إسهامات نقدية مهمة لتطوير تكنولوجيا البحث الميداني، فقد حرص (عند نشره لتلك الدراسة: "سكان جزر الأندمان" عام 1922) على تحليل "البناء الاجتماعي"، مستعينًا بالمقدمات المنطقية التي وضعها **اميل دوركايم** للسوسيولوجيا الإثنوجرافية الفرنسية.

* * *

وفي الواقع، لقد كان على الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأكاديمية أن تنتظر حتى مجيء عالم الأنثروبولوجيا البولندي الأصل **برونيسلاف مالينوفسكي B.Malinowski** إلى بريطانيا في بداية القرن العشرين، وأن يقود بنفسه ثورة على النهج، وأن يفرض تحريمًا على الشغف بـ "الماضي"، الذي سبق أن خلق الموضوع، ويقوم بإعادة تعريفه في تعبيرات "تزامنية" صريحة. وفي ذلك، يجب الاعتراف بأن **مالينوفسكي** كان واحدًا من أساطين الأنثروبولوجيا الأكاديمية القلائل، الذين نظروا للأنثروبولوجيا بوصفها شكلاً من أشكال الثقافة الغربية، حين تتصدى لفهم الثقافات "الأخرى"، وواحدًا ممن تحملوا العبء الأكبر في تحويل الممارسات المكتيبة "السماعية"، إلى ممارسات العلم اليهودي الحديث، ولقد خاض معركة "شرسة" ضد الأحكام "الظنية" المطلقة، التي تعج بها الكتابات الفيكتورية، لقد رفض - في رسالته الأولى التي نشرها بعنوان "العائلة بين سكان أستراليا الأصليين" (1913) - النظر إلى السكان الأصليين، بوصفهم يمثلون الأمثلة "الحية" للمراحل "الحفرية" لتطور الإنسان، أو أنهم يمثلون أسلافنا المعاصرين، وعلى أساس تحليله الثاقب للأدب الإثنوجرافي المتوفر، أنكر الحكايات "المبتذلة" حول "الاختلاط الجنسي البدائي"، أو "الزواج بالأسر، أو اختطاف العروس"، واهتم بشرح العلاقة القائمة بين القرابة والعائلة، بوصفها نظامًا اجتماعيًا، فيما يتصل بالبنية العامة للمجتمع الأسترالي". وفي الواقع، يمكن النظر لهذه الرسالة بأنها محاولة منه لـ "إحكام المسامير اللولبي المنطقي"، ووضع مقولات تحليلية "غير مستعارة من المجتمع الغربي"، وتطوير نهج موضوعي محكم لإقامة البرهان الإثنوجرافي الأصيل، ومن أجل ذلك، تحول إلى التاريخ بالمعنى التقني والمهني تمامًا، وعمد إلى استخدام النصوص المستريوجرافية عند **لانج لويس Lang Lois**، و**سيجنوبوس Seignobos (1898)**، بوصفها نموذجًا لكيفية معالجة المصادر الأسترالية المنشورة في ضوء "القواعد القاطعة للنقد التاريخي"، وقام بتمحيص الشهادات السماعية المتصارعة التي تعج

بها الكتابات الفيكتورية، بهدف تركيز البحوث الإثنوجرافية - في المستقبل - على القضايا الشهودية للواقع الاجتماعي النابض بالحياة (Malinowski 1913a, p.19).

ولقد رفض **مالينوفسكي** قبول السوسيولوجيا الدوركائية، وقد عدّها فلسفة باطنية تعمل على "تشبيء" العقل الجمعي الميتافيزيقي، وتهمّل النشاطات النابضة بالحياة للأفراد المكونين من الدم واللحم، وفي الواقع، لقد شعر أن التأويل الدوركائي للمجتمع يكبل للواقع الاجتماعي الحي، ولم يهتم بالربط بين المعلومات الإثنوجرافية الحية ومبادئ السوسيولوجيا الفرنسية^(1913a, pp.12-33)، ومع أنه مال - أحياناً - إلى ربط التفاصيل الاجتماعية بالوظائف الاجتماعية (بحسب التعاليم الفرنسية)، من الثابت أنه لم يستخدم مصطلح "الوظيفة" الاجتماعية استخداماً دوركائياً ألبتة، وإنما استخدمه ليعني به "السلوك العقلي، والدافعي" **للفرد** - بوصفه كذلك. ومن هذا المنظور، يمكننا القول إنّ المونوجراف الأسترالي الذي وضعه حول القرابة والعائلة الأسترالية لم يكن تدریباً نظرياً مسبقاً له في الإثنولوجيا المكتبية "السماعية"، بقدر ما كان "مقدمة نقدية" مهمة للغاية، لوضع مواصفات البحث الإثنوجرافي الشهودي، كما كان مقدراً أن يضعها فيما بعد.

وعلى هذا الأساس وضع **مالينوفسكي** مفهومه عن "الثقافة الفريدة"، الذي أصبح يمثل واحداً من المفاهيم الأساسية التي شغلت تفكيره في مختلف مراحل حياته الأكاديمية، وقد كان على يقين بأن الأخبار "السماعية" التي امتلأت بها الإثنولوجيا المكتبية لا يمكن أن تفهم في "فراغ" *in vacu*، وإنما يجب أن تفهم بالإحالة إلى السياق الثقافي الفريد الذي تتواجد فيه، وأن هذا السياق هو الكفيل الوحيد لإقامة البرهان الأنثروبولوجي الأصيل^(Frazer, 1922)، على فرض أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية لم تكن تمثل - بالنسبة إليه - علماً بالمعنى الدقيق، وإنما هي شكل من أشكال الثقافة الغربية حين تنصدى - نظرياً - لفهم ما عداها من الثقافات، ومن هذا المنظور، قام بوضع الشروط الحاكمة لممارسة العمل الميداني، ولقد شكلت هذه الشروط فصلاً حاسماً في تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية - فيما بعد - في بريطانيا، وفي العالم أجمع - دون استثناء.

وفي الحقيقة، لقد كان لدى **مالينوفسكي** طموحاً شديداً في إقامة نزعة إنسانية جديدة، وتبين المقدمة الافتتاحية لكتابه "الأرجونوتس في المحيط الباسفيكي" (1922)، إلى أي حد كان واعياً بشروط العمل الميداني، والمسافة الواقعة بين المادة الخام - كما تمثلت في مشكاة الحياة البرية - وتمثيله الاستشهادي لها في الكتاب المقروء، ولقد تمثلت المشكلة البلاغية عنده في كيفية اقناع القاريء

بالمعلومات التي يطالعها في الكتاب المقروء، حيث كان القاريء الأوروبي يشغل جزءًا جوهريًا من منهج العمل الميداني، وتمثيله النصي لنتائج في الآن ذاته، على فرض أن القاريء الأوروبي يطالع في النص (من فوق كتفي الكاتب) الجاهزة الميدانية التي سبق للباحث الإثنوجرافي أن اختبرها (من فوق أكتاف أعضاء الثقافة البدائية أنفسهم)، ولقد كتب في هذه المقدمة فقرتين باهرتين، من الواجب إيرادهما كاملتين:

الأولى: "على الباحث أن يترك مكانه على المقعد الوثير، حيث تعود على أن يجمع ما يقوله الرواة، وأن يتوجه بنفسه إلى القرى، وأن يشاهد كيف يعمل الأهالي في الحقائق، وعلى الشواطئ، وأن يبحر معهم في قواربهم، وأن يراقبهم أثناء الصيد، وأن يحرص على مرافقتهم في رحلاتهم الموسمية للتجارة مع القبائل الغريبة، إنَّ المعلومات يجب أن تأتيه بكامل نكهتها من خلال مراقبة النشاطات الحية في البر وفي البحر، بدلًا من أن الاكتفاء بمعلومات منقوصة، ومحادثات قليلة، وأخبار يسيرة، إنَّ القيام بالبحث في الهواء الطلق، عمل مضني، ولكن فائدته العلمية غير محدودة".

أما الفقرة الثانية: "على الباحث الذي يرغب في تكوين صورة آمنة حول مجتمع السكان الأصليين أن يعيش بعيدًا عن أماكن إقامة البيض، وأن يقطع صلته - بقدر ما أمكن - بهم، وذلك، لأن معلوماتهم عن السكان الأصليين تنم عن ذهن غير معتاد على صياغة الأفكار بدقة، إنَّ البيض من الإداريين، والمُنصرين، والتجار يستخفون - دائمًا - بما يبدو للباحث الإثنوجرافي كنزًا معرفيًا، وبالأخص ما يتعلق بالخصوصيات العقلية والثقافية للسكان الأصليين، ومن هنا، كان على الباحث العيش معهم، في موطن إقاماتهم، وأن ينزع عن نفسه الصفة الأوروبية، حتى يتبنى وجهة نظر موضوعية بقدر الإمكان، وجهة نظر من يرى، ولا يُرى، حيث يراه الأهالي معظم الوقت، ولكن وجوده لا يقلقهم، لأنه ليس عنصرًا مخلاً بالحياة البدائية التي يتولى دراستها - على الإطلاق".

وفي الواقع، لم يكن النجاح الجماهيري الذي صادفه كتاب "الأرجونوتس..." عند صدوره يعود - كما هو شائع - إلى غزارة المعلومات الإثنوجرافية التي وردت فيه، وذلك لأنه عند ظهور هذا الكتاب، كان هناك كثيرًا من الأدبيات الإثنوجرافية المثيرة التي داعبت تيار الفضول، وحب الاستطلاع لدى القراء الأوروبيين في هذا المضمار، وكان زملاء المهنة - السابقون والمعاصرون - قد عرفوا طريق الثقافات البدائية - بالفعل، وإنَّما كان الحضور الباهر للكتاب، ونجاحه في شد الانتباه، وإثارة الإعجاب يعود إلى الأسلوب البلاغي الجديد الذي قدم فيه **ماليئوفسكي** الإثنوجرافيا الحديثة،

فالكتاب وإن افتقد - بالفعل - رشاقة الأسلوب، ولباقة التعبير، والتشويق الذي ميز - على سبيل المثال - مجلدات **فريزر** "الغصن الذهبي" (التي يضعها النقاد ضمن كتب الأدب الإنجليزي، وليس كتب الإثنولوجيا)، على فرض أن الإنجليزية لم تكن تمثل - بالنسبة ل**مالينوفسكي**، وعلى غير **فريزر** - لسان الأم، إلا أنه اشترك معه في أنه كُتب بقلم العالم المثقف، وبأسلوب الأديب صاحب الخيال الموسوعي الخصب، لقد كان منهج الكتابة الإثنوجرافية اليهودية عند **مالينوفسكي** - مثلما كان منهج الكتابة الإثنولوجية "الأوليمبية" يمثلان فنًا من فنون الكتابة التعبيرية المحضة.

وفي الواقع، لقد كانت مجلدات "الغصن الذهبي" تمثل أحد المعارض الإثنولوجية الفخمة، قدم فيها **فريزر** للقراء تصوره لتاريخ الأديان الكلاسيكية، والبدائية، وتطورها الفعلي خلال التاريخ، وبالرغم من ضخامة المجلدات، وموسوعيتها، إلا أنه اعتمد - في كتابتها - على الأخبار والمعلومات التي سجلها غيره من الهواة، والرحالة، والمُنصرين، ولقد كان أسلوبه أسلوبًا "تعاقيًا" كولاجيًا، اعتمد فيه **فريزر** على نسخ المعلومات، واقتلاعها من سياقاتها الثقافية، وإعادة تجميعها ولحمها، بطريقة "افتراضية" غالبًا. أما كتاب "الأرجونوتس..."، فقد كان نصًا إثنوجرافيًا رائدًا، اعتمد فيه الكاتب على المعلومات "النابضة بالحياة" التي تحراها بنفسه، حول ثقافة واحدة، ولقد كان أسلوبه أسلوبًا "تزامنيًا" إمبريقيًا، قام فيه بقسمة النص - بأكمله - على ثقافة واحدة، والمهم، أنه لم يكن يختلف عن أسلوب الكتابة الإثنولوجية الأوليمبية - فقط، وإنما اختلف عن أسلوب الكتابة السوسيولوجية، والتاريخية، والاستشراقية - كذلك، لقد وضع **مالينوفسكي** نموذجًا مبتكرًا للعمل الميداني، نموذج لا يختلف عن نموذج العمل المكتبي للإثنولوجيا الفيكتورية - فقط، وإنما يختلف - وهذا هو المهم - عن نموذج العمل المكتبي للمؤرخين، الذين يدرسون الوثائق التاريخية الأوروبية، ونموذج العمل الميداني للسوسيولوجيين، الذين يدرسون المجتمعات الصناعية الأوروبية "الكتابية"، وأخيرًا، عن نموذج العمل الميداني للمستشرقين، الذين يدرسون النصوص "الشرقية" - كذلك.

حتى عام 1922 كان **سير جيمس فريزر** يمثل في بريطانيا آخر الكهنة الإثنولوجيين العظماء، وابتداء من هذا العام أصبح **مالينوفسكي** أول ملوك الإثنوجرافيا الحديثة، ومع ذلك، فإنّ المثير في الأمر هو تولي الكاهن المخلوع لمراسم تنصيب الملك الجديد، أقصد بالتحديد حين قام **سير جيمس فريزر** بالتقدم لـ "الأرجونوتس..."، والثناء عليه، ووصفه بأنه من أكمل الدراسات الإثنوجرافية، التي

نشرت حول أحد الشعوب البدائية منذ الأزل وحتى الآن، ولنقرأ ماكتبه **فريزر**: "إنَّها الصفة المميزة لمنهج **مالينوفسكي** أنه قام بمعالجة كلية لتعقيد الطبيعة البشرية، فهو لم ينظر للإنسان - إذا جاز القول - وكأنه يعيش في شقة، وإنَّما نظر إليه وهو يحيا فوق مسرح الحياة، ويتذكر أنه مخلوق من العاطفة بقدر ما هو مخلوق من العقل، ولذلك لم يأل جهداً للكشف عن الأساس العاطفي، بالإضافة إلى الأساس العقلي للفعل الإنساني. إنَّ رجل العلم - مثل الأديب - عرضة لأن ينظر للجنس البشري بطريقة نظرية، وأن يختار لبحثه جانباً واحداً من وجودنا المعقد متعدد الوجوه، فيما يتعلق بتلك المعالجة الأحادية كان الفرنسي **موليير** Molière المثال الرائع بين الكتاب العظماء، والمختلف عنه كان تمثيل الطبيعة البشرية لدى الفنانين الأكثر عظمة، مثل الروائي الأسباني **سرفنتس Cervantes** (مؤلف دون كихوته)، والشاعر البريطاني الخالد **وليام شكسبير Shakespeare**، حيث تظهر شخصياتهما الأدبية والدرامية مجسمة، وذلك لأنهما لم يكتفيا بتصويرها من جانب واحد، وإنَّما حرصا على تصويرها من جوانبها المتعددة" (Frazer, 1922).

ولعل الاطراء المستتر في هذه الفقرة هو أن **مالينوفسكي** قد أخلص للكتابة الإثنوجرافية مثلما أخلص **شكسبير** أو **سرفانتس** في الكتابة للأدب، وتلك هي لحظة الامتياز التي تربع فيها **مالينوفسكي** على عرش الإمبراطورية الإثنوجرافية الشهودية منذ ذلك الحين وحتى الآن، من دون أن ينجح أي متطلع للعرش في الإطاحة به، أو يستطيع أي مونوجراف إثنوجرافي آخر التفوق علي "الأرجونوتس..."، سواء في العمل الميداني، أو الأسلوب الأدبي الرفيع الذي كتب فيه.

* * *

وفي هذا السياق يهتم الكتاب الحالي بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، وهو يحتوي على ثمانية فصول، يتناول الفصل الأول "تاريخ الأنثروبولوجيا"، والثاني "الأنثروبولوجيا الاجتماعية: الماضي والحاضر"، والثالث "تنوع الأنثروبولوجيا"، والرابع "بعض مبادئ البناء الاجتماعي"، والخامس "العمل والثروة في المجتمعات البدائية"، والسادس "الأنثروبولوجيا في الحياة الحديثة"، والسابع "الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع الحديث"، أما الفصل الثامن والأخير، فقد جاء عنوانه "بعيداً عن الحضارة، ماذا يخفي المستقبل"، وعلى هذا الأساس، يتناول الكتاب نصوصاً معرفية، أو مقتطفات أدبية متنوعة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وقد تصدم بعض النصوص القارئ لعدم ألفته بها، إلا أنني عمدت إلى

تقديمها بأقلام كتابها، وفي سياقها التاريخي الخاص، وذلك لاتاحة الفرصة للقارئ العربي لمطالعة النصوص الغربية بذاتها، والتعليق عليها، ونقدتها من منظورها الثقافي - دون سواه.

وعموماً، وبعيداً عن القيمة التدريسية للأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإنَّ بإمكاننا أن نتعلم كثيراً من هذا العلم، والكفاح الذي خاضه ممتنوه الغربيون خلال العقود الأولى من القرن العشرين، لتوفير الخبرات "الحوية" الدقيقة بمَن يعيشون في محلات أخرى من العالم، ولئن نسترجع في لغتنا العربية سنوات التكوين الأولى للأنثروبولوجيا الاجتماعية، فهو أن نتذكر أن الكتابة الأنثروبولوجية الغربية، هي بشكل أصيل سياسة، وأنه يمكن لها أن تعلمنا كثيراً حول الطبيعة الإنسانية، وطبيعة المجتمعات الأخرى بأكثر مما نعرفه عنها بالفعل، وبذلك، وأنه يمكن لها أن تسهم في تنوير القارئ، أو تعميق فهمه للعوامل التصورية التي تعيش فيها المجتمعات الأخرى، وفي فهمه للطريقة التي يتواجد عليها "هو" في الحياة، على فرض أنه ليس ثمة إنسان بمقدوره زيادة فهمه الذاتي لموروثه الثقافي الذاتي، دون المرور بالخبرة "المقلوبة" لثقافة أخرى، إنَّ الخبرة الحية بالثقافة المغايرة هي الطريقة الفضلى لتحرير المرء من القيود اللاشعورية لمألوفه الثقافي الخاص، واغتنام منظور نقدي يمكنه من إعادة فهم ثقافته "هو"، وإنَّ استحالة ذلك، فإنَّ عليه مطالعة النصوص المكتوبة الموكولة بذلك، وعلى أية حال لم يتخل الأنثروبولوجيون الاجتماعيون - يوماً - عن هذا النهج، بوصفه الأساس الذي تقوم عليه دراستهم الموضوعية للإنسان، منذ بدايتها، وحتى الآن. ولهذا السبب قمنا بتحرير هذا الكتاب بهذه الطريقة، من أجل القارئ، إنَّ "القارئ" العارف لا يمكن أن يهزم أبداً، آمليين في أن يقرأ هذا الكتاب كل من يتفضل ويجد الوقت اللازم لقراءته.

والله والوطن من وراء القصد.

المحرر

الإسكندرية في 2020/2/1

الفصل الأول

تاريخ الأنثروبولوجيا

فريد فوجت

**- Voget, Fred W.; History of Anthropology;
Encyclopedia of Cultural Anthropology; Henry Holt and
Company; New York 1996.**

تاريخ الأنثروبولوجيا

مدخل:

يكشف تاريخ الأنثروبولوجيا- مثل ما عداها من فروع المعرفة الأخرى- عن البحث المستمر عن الهوية الذاتية، ويستغرق تحقيق هذه الهوية الذاتية ستة عناصر جوهرية: (1) إنَّ لممثلي فرع المعرفة إحساس قوي بأنهم يستقصون موضوع بحث ينعدم ادعاء منَّ عداهم له. (2) إنَّ موضوع البحث يتمتع بمرتبة، أو بطبيعة خاصة، تقتضي تفسيرات سببية لا تستخدمها فروع المعرفة الأخرى عادة. (3) إنَّ اللوازم، أو الأدوات الفعلية التي تصف موضوع البحث وتفسره هي لوازم، أو أدوات متميزة بذاتها. (4) إنَّ المواقف الاستثنائية، والتدريب، والمناهج، والمفردات، التصورية تمثل أمورًا جوهرية لجمع المواد الواقعية وتحليلها وتعميمها. (5) تطوير الجمعيات، والمواثيق، والمنشورات التي تسمح لأهل المهنة بالمشاركة في موضوع البحث، وتفسير التغيرات في الأهداف، وإدخال المناهج الجديدة. (6) أن يتمتع أعضاء فرع المعرفة بالاحترام بوصفهم المتحكمين في المعرفة وأوعيتها داخل مراكز البحث والتعليم العام. ويكشف تاريخ الأنثروبولوجيا عن تغير الإدراكات والانجازات في موازاة كل محور من هذه المحاور الستة.

لقد بزغت الأنثروبولوجيا إلى حيز الوجود حين نجحت الآثار التراكمية للتطورات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، التي بدأت في عصر النهضة، في الالتقاء- أثناء القرن الثامن عشر- وتوليد النهضة التلقائية للعلوم الطبيعية والاجتماعية في أوروبا، ولقد كشف ظهور العلوم الطبيعية والاجتماعية- في هذه اللحظة- عن العلاقة الدينامية القوية التي ربطت الأنثروبولوجيا بالتطورات الفكرية والاجتماعية والثقافية للقرن الثامن عشر، وتنبأ بأن استمرارها ومستقبلها- بالكامل- يمكن أن يعكس الاتجاهات الأوروبية.

لقد اكتسب تطور الأنثروبولوجيا، بصورة العلم الدقيق، بالتوازي مع توجهها الإنساني القوي، وتكشف التغيرات الحاسمة في توجهاتها النظرية، وأهدافها، ومناهجها عن توافقها مع التصورات المتحولة للعلماء الفيزيائيين فيما يخص الوصف التفسيري للواقع المدروس، وقدرتهم على التنبؤ بالأحداث بالأسلوب المطلق أو الاحتمالي.

لقد كان وصف الثقافات قبل التاريخية، والثقافات التاريخية للشعوب قبل الصناعية يمثل الهدف الأساسي للأنثروبولوجيين حين تطلّعو لتصوير الخبرة الإنسانية، ولئن منح التوسع في المستعمرات الأوروبية الفرصة لهم لوصف الثقافات العالمية، ولم يكن ثمة انحياز لإجراء حوار بحثي معها- إجمالاً، وذلك بفعل الموقف المدافع لهم- من خلال فلسفة النسبية الثقافية- عن شرعية الثقافات الوطنية، ومجاہتهم للتحامل والانحياز وإساءات الفهم التي سادت- تقريباً- المواقف العامة، ولقد قدم الأنثروبولوجيون التطبيقيون- أيضاً- إسهامات إيجابية من أجل إدارة الشؤون الوطنية.

في دراستهم للإنسان وآثاره اعتمد الأنثروبولوجيون- غالباً- على التوجهات النظرية والمناهج التي طورتها فروع المعرفة الأخرى، التي يمكنهم التكيف بينها وأهدافهم، ولقد بلوروا إسهاماتهم الرئيسية لمناهج البحث في منهج الملاحظ المشارك، وتقنيات البحث الميداني. وفي وقت مبكر أصبحت الأنثروبولوجيا تمثل اتحاداً فضفاضاً بين أربعة ميادين، الأنثروبولوجيا الفيزيائية أو البيولوجية، وعلم اللغة، وما قبل التاريخ، والإثنولوجيا أو الأنثروبولوجيا الثقافية، ومنذ نشأتها في القرن الثامن عشر، يمكن تنظيم تاريخ الأنثروبولوجيا في ثلاث مراحل:

(1) التطورية "من 1725 - 1890". (2) البنائية "من 1890 - 1950". (3) التخصص
التخالفي "من 1950 وحتى الآن".

أولاً: التطورية (من 1725 - 1890):

لقد هيمنت فكرة الخبرة الإنسانية والقضاء والقدر- التي شكلت عملية التمدن التي أدت إلى الكمال الخُلقي والفكري للكائنات الإنسانية وللمجتمع- على الفكر الاجتماعي الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولئن سادت فلسفة إنسانية للتقدم أثناء طوره الاستهلاكي (من 1725 - 1840)، هيمنت فلسفة تطويرية للصراع البيولوجي، والتكيف والبقاء أو الانقراض أثناء طوره الثاني (من 1840 - 1890) مع بزوغ الأنثروبولوجيا بوصفها فرعاً معرفياً متميزاً بين عامي 1860 - 1870 تقريباً.

1- التقدم وعلم الجنس البشري:

لقد اقتنع مؤرّحو التقدم- في القرن الثامن عشر- بأنهم على عتبة ثورة في المعرفة الإنسانية بإمكانها أن تمكن الجنس البشري- إذا طبقت وفقاً للقانون الطبيعي- من العناية بقدره، ولقد

بدأ هؤلاء المؤرخون - بكل ثقة - في وصف التحسن التدريجي الذي حققته الانجازات الفكرية، والفنية، واللغوية عند الجنس البشري، انطلاقاً من أبسط أشكالها وحتى تعبيراتها الأكثر كمالاتاً. ولقد كانت المهمة سهلة لأن الاستعدادات السيكلولوجية المشتركة للجنس البشري - بالرغم من اختلافاته الجسمانية - قد رُسمت تنوعاته في نوع حي متفرد، وجعلت من تقدمه أمراً حتمياً، وفي متناول الجميع، لقد وفرت تقارير الملاحين والمستكشفين والتجار والقساوسة والمستعمرين صوراً لمعتقدات شعوب العالم وأعرافهم، وقد ساد الاعتقاد في إمكانية أن تكشف هذه التقارير - نتيجة تصنيفها المنطقي - الطريق الخطي الأحادي التي اتبعته جميع الشعوب بالقياس للحضارة.

لقد رفع الاستعداد الطبيعي، الأساسي للإنسان، الإنسان - نفسه - فوق العوالم البهيمية للحياة الحيوانية، وأودعه قدرًا لم يكن بمقدوره أن يحققه إلا في صحبة ما عداه من البشر، فقد قدم المجتمع البيئة العضوية الإضافية لرعاية الاستعداد الطبيعي للإنسان، ومع التحسن التقدمي للخبرة الاجتماعية عمل العقل على تقدمه الحتمي في اتجاه الحضارة، وأثناء المسيرة المستمرة نحو المستقبل، شكل الأوروبيون الطليعة، لأن أوروبا تركت وراءها النظام الزراعي الملكي القديم، واتجهت قدماً نحو اقتصاد صناعي حديث، ومجتمع مدني، عمته المعرفة والقانون والمساواة والحرية الفردية وتكافؤ الفرص والحكومة الديمقراطية.

يمكن اعتبار التاريخ، الذي تعتمد التقديميون كتابته تاريخاً علمياً، تفرقه قوانين الطبيعة، على فرض أن التاريخ العلمي لا يدرس "العرضي" في الحياة الإنسانية، كما نجد بين المؤرخين التقليديين عادة، ولقد كان بإمكان هذا "التاريخ الطبيعي" تحقيق مآثر مفيدة للدراما الإنسانية بدلاً من الحروب والاغتيالات والجرائم والحماقات التي وصفها إدوارد جيبون E.Gibbon في مراجعته المهمة لانهايار روما. لقد تخطى البشر حالتهم الهمجية، أو الحالة الأخيرة المتفسخة التي ذكرها التاريخ التوراتي، وأصبحوا يمثلون البدايات السلفية لمن حققوا الحالة المتمدنة، ونظرًا لأن البشر مجبولون على الرغبة في الملكية، تنافس الجماعون والصيداؤون القدماء على الثروة، وقد تنوعت مهاراتهم الفكرية والحرفية لسد حاجاتهم ورغباتهم، ولقد أدت العلاقات المتبادلة الجديدة، إلى زيادة التعقيد المؤسساتي لمجتمعاتهم، وإلى تأسيس حالة سياسية جديدة، فلم تكن الرغبة في الملكية تمثل أساس المسيرة، أو الزحف من الهمجية إلى البربرية، والحضارة فقط، وإنما كانت أساساً لحكم القانون، وتأمين الفردانية والحقوق الفردية أيضاً، ولئن سدت الحاجات والرغبات الإنسانية،

أو وفرت الطاقة والوقود لإحداث التغيرات الجديدة وتحديد اتجاهاتها، فقد زودت الموارد الموازية، والمناخ المعتدل - كما حدث بين الإغريق - الشعوب بحافز معتدل، ومنحتها الأفضلية على الشعوب التي عانت من المناخ المناوي، بفعل درجات البرودة أو السخونة.

بحلول العقد الرابع من القرن الثامن عشر كان المؤرخون الطبيعيون قد وضعوا قاعدة معرفية صلبة لعلم اجتماعي يتوافق مع التطور التقدمي للجنس البشري كموضوع للاهتمام، وكانت التواريخ التي كتبوها للقانون والدين والنظم الأخرى قد كفلت وجود إحدى الحقائق الاجتماعية والثقافية الجديدة، لقد ابتكر المؤرخون الطبيعيون "المنهج المقارن" بفضل التصنيف المنطقي للأفكار والأعراف والنظم وفقاً لمقياس مدرج، يتجه من البساطة إلى التعقيد، ولقد قاموا بتحويل التصنيف المنطقي إلى تاريخ تطوري، وانخرطوا مع اللاهوتيين والفلاسفة والأدباء والفنانين في زعمهم أنهم يمثلون المؤولون الأساسيون للمعنى النهائي للحياة. ونظراً لكون مؤرخو التقدم إنسانيين في التوجه، وعلميين في تصورهم لأنفسهم، فقد ازدوجت هويتهم الذاتية، تلك الإزدواجية التي لاحقت الأنثروبولوجيا طوال سيرتها المهنية، أقصد ما إذا كانت الأنثروبولوجيا علماً يتراصف، أو يصطف مع العلوم الفيزيائية في المنهج، أم أنها دراسة إنسانية تتحالف مع التاريخ والسوسيولوجيا والعلم السياسي وعلم الاقتصاد.

لقد أقام التقدميون من أمثال وليام روبرتسون W.Robertson، وآدم فيرجسون A.Ferguson العلم الاجتماعي الجديد على قوانين نيوتن الحاكمة للكون، وعلى أفكار لوك الخاصة بتنقيح الأفكار انطلاقاً من الإدراكات الحسية، ولم يهتموا بالمعاني الضمنية لتعيين لينو Linnaeus للإنسان والقرود، أو تخصيصه لرتبة الوصف بالصفات البشرية لهما، ومع ذلك فقد تفاعلت عوامل التصنيفات السلالية، والتركيز على التطور الإنساني، والتاريخ السلالي، والتماثل بين الأنماط الفيزيائية واختلافاتها، في ميادين اللغة، والفكر، والاستعدادات الخلقية، والانحياز الثقافي. لقد لاحظ هردير J.Herder أن ارتباط الشعب Folk والأرض قد شكل الشخصية القومية، ولقد ألهمت فكرة القومية إنشاء الأكاديميات المكرسة لدراسة ما قبل التاريخ الجيرماني والسليتي Celtic والبريطاني، وبحلول عام 1837 - كما نجد في المتحف القومي الدنماركي - كانت قد توالى الانجازات القومية للعصور الحجرية والبرونزية والحديدية. وفي عام 1809 طرح

لامارك Lamark احتمال تحسين الخطوط العائلية والقوميات بواسطة توارث الصفات المكتسبة.

2- الارتقائية التطورية:

لقد أومأت الجمعيات الإثنولوجية التي نشأت في باريس (1839)، ولندن (1841) ونيويورك (1842) بتصميم جديد لإعادة الإنسان إلى الطبيعة، واستقصاء خلفية السلوك والانحاز الإنساني، وخلال العقد الرابع من القرن التاسع عشر لم يكن لدى علماء الإحاثة والجغرافيين الاستعداد لدعم فكرة إمكانية أن تغير النباتات والحيوانات والبشر أشكالها الأصلية بسبب فعل القوى الطبيعية، ومع ذلك فإنه بحلول عام 1858 كانوا قد تهيئوا لقبول فكرة التطور العضوى كما اقترحها ولاس Wallace وداروين، وذلك لأن خبراتهم قد دلتهم على الاستنتاج ذاته، ولقد أوحى تلازم وجود الحيوانات المنقرضة مع الأدوات الحجرية في إنجلترا (كهف بريكسهام) والفئوس اليدوية التي عثر عليها بوشر دو بيرت P.de Perthes بين الحصى الجليدية لنهر سوم Somme، وهيكل نياندرتال Neanderthal المدفون في أحد الكهوف بألمانيا بأن أسلاف الأنماط الأوغل في البدائية للأدميين المحدثين لم يعثر عليهم بعد، ولقد تضمن استخدام الجيولوجي تشارلز ليل C.Lyell لأشكال الحياة في وضع كرونولوجيا متناسبة للأطوار التالية للحقبة الدهرية الحديثة على تغيرات عضوية أيضًا.

لقد فتح البحث التفصيلي الذي قدمه داروين في كتاب "أصل الأنواع بفعل الانتخاب الطبيعي" (1859) المسارب لقبول نظرية التطور، وكثف البحث عن أسلاف الإنسان، ودراسة الشعوب الوطنية بوصفها تمثل النماذج المعتادة للحياة والفكر قبل التاريخيين، ولقد بلور المنظور الارتقائي الدينامي الجهود لتأسيس علم الجنس البشري مع تأسيس الجمعيات الجديدة لاستقصاء التاريخ القديم للجنس البشري، وباختيارهم موضوع التخصص دشن أعضاء الجمعيات الجديدة [في باريس (1859) ولندن (1863) وبرلين (1869) وفيينا (1870) ولندن (1871) وستوكهلم (1879)]، بشكل رسمي، الأنثروبولوجيا بوصفها فرعًا من المعرفة المستقلة، ولقد أيقن هؤلاء ضرورة أن تصير الأنثروبولوجيا اتحادًا بين العلماء القادمين من الجيولوجيا، وعلم الحيوان، وعلم التشريح، والفسيولوجيا، وعلم الإحاثة، وما قبل التاريخ والسيكولوجيا، والفلسفة، وأن تكون أكثر العلوم مهابة، لأنها تعالج الجنس البشري ككل. وفي

عام 1866 عُقد الاجتماع الدولي الأول للأنثروبولوجيا في سويسرا ، وفي عام 1869 اتفق الإثنولوجي إدولف باستيان A.Bastian، والإحاثي والأنثروميترى ردولف فيرشو R.Virchow على تأسيس جمعية برلين، وقد سمياها جمعية الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وما قبل التاريخ. وفي عام 1902 تأسست الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، وأعلنت كإتحاد يضم الأنثروبولوجيا الفيزيائية، وما قبل التاريخ، والأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم اللغة.

لقد ظهر الطور التطوري للارتقائية حين كان الأمريكيون الأوروبيون يهون مرحلة التصنيع العاجل، وكان القوميون يناضلون لتحقيق الطموحات السياسية والدولة، وكانت القوى العظمى تقوم بالتوسعات الإمبريالية الأخيرة، وبتطبيق الانتخاب الطبيعي على المجتمع دمج جوبينو J.A.Gobineau مصير البشر والبقاء التكيفي لسلالاتهم في المخلوقات الثقافية والقادة، ودججه شميرلين H.S.Chamberlain مع التجمعات السكانية السلالية القومية، ودججه كارل ماركس K.Marx وإنجلز R.Engels مع الطبقات الاجتماعية. ولقد قدم ريتويوس A.Retuius في عام 1842 إجراءً لتصنيف السلالات بطريقة قياسية في ضوء شكل الرأس (الجمجمة المستطيلة والمتوسطة والمكتنزة)، وعمل على تطوير الأنثروميترى، وإقران السعة القحفية (الجمجمة) الأكبر والحضارة بالأوروبيين.

قبيل داروين كان سبنسر H.Spencer قد وضع مخططاً بيولوجياً سيكولوجياً قام على الصفات المكتسبة عند لامارك، وتحول الطاقة إلى القوة العضوية - الفيزيائية والعقلية والاجتماعية الأساسية لتنافسات الطبيعة، و"البقاء للأصلح"، ولقد كتب: "لقد كان على المهمجين الانقراض نتيجة افتقارهم للكفاءات التكيفية اللازمة للحياة المتقدمة، فالقوى الطبيعية لا ترحم لأنها قوى لا خُلُقِيَّة، خضع فيها الأضعف والأقل تكييفاً - دائماً - للأقوى"، ولقد أفاد سبنسر - أيضاً - من القانون الثاني للديناميكا الحرارية لوضع نموذج دينامي للتغير التطوري الذي انتظم بفعل تعاضل الطاقة، والفقدان التدريجي لها، ولئن حققت الأنساق الاجتماعية درجة عالية من التوازن الوظيفي، فإن تبديدها التدريجي للطاقة قد أدى بها إلى الاختلال التنظيمي وعدم التكامل، وبالرغم من وجود الشواهد المستقلة للتقدم والانحطاط، فإن التباين والتقارب - أثناء التقدم العام نحو الحضارة - قد عمل على الصقل المتزايد أبداً للأفكار والنظم، وتعقيدها.

مثلما الأمر مع التقدميين، نظر التطوريون للارتقاء العقلي بوصفه يمثل عملية التمدن المحورية، وقد تصوروا مراحل الهمجية والبربرية والحضارة بوصفها تمثل منحنيات الفكر العقلاني، وحين أدعى تايلور E.B.Tylor في عام 1871 أن "الثقافة أو الحضارة" تمثل موضوع الاهتمام الشائع للأنثروبولوجيا، تحددت مهمة الإثنوجرافيا في اكتشاف العمليات المتشكلة للعقل التي تقدّم - عن طريقها - الجنس البشري من الهمجية إلى الحضارة، لقد اشتملت الثقافة على "الأعراف والأفكار والأخلاق والقوانين والعادات والمهارات وغير ذلك مما يكتسبه المرء بوصفه عضواً في مجتمع"، وقد ظن تايلور أن ميثولوجيا الثقافة البدائية ومعتقداتها الدينية وأعرافها قد تكشف عن الأسس السيكلولوجية لـ"الرواسب" التي نجدها في سلوك المتمدنين، وعلى الأخص الفلاحين، ولم تكن الرواسب تمثل الأعراف فقط، وإنما البقايا العاطفية لاختلال الخبرات الاجتماعية للماضي البعيد، التي أصبحت - في الوقت الحاضر - جزءاً لا يتجزأ من الإرث السيكلولوجي اللاشعوري للسلاسل، أو الكائنات الإنسانية بشكل عام، وفقاً لـ **كراولي E.Crawley**.

لقد كانت القوى التكيفية للانتخاب الطبيعي - التي حررت العقل الإنساني من العمليات اللاشعورية، التي أبقت البدائيين عالقين في حالتهم الاجتماعية والثقافية - مزدوجة وإيجابية بالتساوي، حيث لم يقص الانتخاب الطبيعي التنافس الضاري - غير المتكافئ - من الناحية الجسمانية فقط، وإنما استأصل الأفكار والأعراف سيئة التكيف (الداروينية الاجتماعية) أيضاً، ولقد غرس الانتخاب الطبيعي - أيضاً - الأسس العاطفية اللازمة للتطوير الممارسات الاجتماعية التي حفظت السكان من الاضمحلال، وأثبت أن العائلة الإنسانية الأصلية كانت مونوجامية أو أحادية (وسترمارك)، لقد اختبر الأشقاء والشقيقات والآباء والأمهات أثناء احتكاكاتهم الحميمة اليومية إحساس المقت الجنسي، الذي تكبحه قواعد زنا المحارم، وولد هذا المقت القواعد الاكسوجامية (الزواج الخارجي)، ولقد دفعت التكيفات التقدمية للانتخاب الطبيعي مقترناً بالصفات المكتسبة عند **لامارك** العقلانيين التطوريين إلى استنتاج - كما فعل التقدميون - أن على الإنسان أن يتجاوز حدوده البيولوجية، وأن على المجتمع أن يوفر البيئة بعد العضوية لتحقيق ذلك، وعلى حين يكتسب الأفراد القدرات الاجتماعية، كان على المجتمع أن يطور الشعور الخُلقي لديهم.

3- الأصول :

حين ظهرت الأنثروبولوجيا الثقافية عند **تايلور** في إنجلترا، كان لفيف من علماء الكلاسيكيات والمؤرخين والمحامين عاكفين - آنذاك - علي دراسة أصول الجماعات الاجتماعية، وانحادها، وأشكالها، متسلحين في اهتمامهم بالمكانة والحقوق القانونية، والعلاقة بين المجتمع والحقوق الفردية، بالتقاليد السوسيولوجية التي وضعها **كونت A.Comte** و**سبنسر**. في رأي **ماكلينان J.F.McLennan** أن الأفراد قد مالوا للتجمع حول النساء، وأنهم شكلوا- في وقت ما- جماعة أمومية بتعقب الأصول حتى إحدى الجدات أو السلفيات، التي مثلوها بحيوان أو نبات محدد، ومن أجل توحيد الجماعة الأمومية وفقًا للالتزام عداوة الدم، وانتقام السلف الطوطمي أنشأت العشيرة الطوطمية أولى الطوائف الدينية، ولقد استحثتهم الندرة الغذائية على وأد المواليد الإناث، ونظرًا لعدم التناسب المترتب للذكور بالنسبة للإناث، أجبر رجال العشيرة على أسر النساء من الجماعات الأخرى، وفي الوقت المناسب أصبح الزواج الأكسوجامي أشبه بالالتزام الخُلقي، ولقد نشأت الأبوة من العائلات (النساء) متعددي الأزواج كما نجد بين التبتيين Tibetans ، حيث يمنح الأب- المفترض - الهدايا لتأسيس حقوقه على طفله هو.

لقد عارض **هنري مين H.Maine** النظرية الأمومية عند **ماكلينان**، بجماعة أبوية من أقارب العصب اتحدوا تحت ممثل الجماعة الأكبر سنًا (بطريرك) بوصفها تمثل الوحدة الاجتماعية الأصلية، كما حدث في الهند القديمة، حيث تصرف البطريرك بوصفه الوصي علي الشركة العاصبة (البطن العاصب)، التي أعاد أعضاؤها ترسيم علاقاتهم العاصبة وحقوقهم الشرعية في القربان العشائرية، ولم تبرغ الحرية والحقوق الشخصية إلا حين فرض الأفراد ملكية الأرض، وحين تحطمت الجماعة الكميونية تدريجيًا، وأعيد توزيع الأرض، واستقطعت بعد الفتح، ولقد بدأ القانون مع العرف، ثم أصبح القانون تشريعًا للأوامر المقدسة.

لقد أدت فكرة أن الرابطة الطبيعية بين الأم والطفل قد انتخبت العائلات الأولى، والجماعات الاجتماعية إلى الاهتمام بكيفية هيمنة الرابطة "الاصطناعية" للذكور على النظام الاجتماعي وانشاء الدولة، لقد اعتقد **لويس مورجان L.H.Morgan** أن ملكية الأرض والقطعان قد حولتا المجتمع الأنثوي القديم إلى النظام المونوجامي البطريركي المماثل للنظام العبري أو الروماني، ولقد عدَّ المؤرخ **باخوفن Bachofen** هذا التغير انتصارًا للطاقة والعقل الذكوريين

على المبادئ الأنثوية السلبية والعاطفية التي نظمت المجتمع الأمومي القديم الذي ارتبط بالأرض والمعبودات الأنثوية، لقد أكد هنريك شورتر H.Schurtz على أن جماعات المصلحة الذكورية - القائمة على السن والنوع - كانت أكثر توافقًا مع مجموعة من الاتحادات - بما فيها الدولة - مقارنة بالعائلة والعشيرة الأمومية.

لقد فهم مورجان العائلة بوصفها نتاجًا للإصلاح الخُلقي اللاشعوري، والتحول من زواج الجماعة المختلطة إلى الزواج المونوجامي، ولقد أدت محاولته لإثبات المساق التطوري للإصلاح الخُلقي بإقران تجمع الأفراد بمختلف مصطلحات القرابة مع قوانين الزواج المقيدة بشكل متزايد إلى ارساء القواعد اللازمة لربط مصطلحات القرابة بالوحدات القرابية المختلفة، والممارسات الاجتماعية.

لقد بحث الارتقائيون - بشكل عام - عن أصول الدين في الخبرات الأولية التي استمد منها "العقل المهمجي" وعيًا بالطوية الباطنية في نظر تايلور، ولقد أنشأت التأملات حول الموت فكرة الروح، وقد كشفت الأحلام - بعد ذلك - عن الصورة الذهنية للروح الشبحية، التي اسقطها الفلاسفة البدائيون على العالم الخارجي وكأنه روح، وهو معتقد أنيميزمي غمر جميع الأديان، بداية من الروحانية القديمة وحتى آلهة الطبيعة المتعديدين والتوحيد. لقد عوّل سبنسر على الأحلام لإقحام فكرة الذات الأخرى، والخوف الطبيعي من الشخصيات الموقعة للرهبنة للاسهام في الأسس العاطفية لاسترضاء الموتى، وعبادتهم كآلهة. وفي نظر فريزر، لقد حاول البدائيون بطريقة متغطرة إجبار القوى الطبيعية المهددة لهم (على الطاعة) بالتعاون السحرية قبل اخضاع أنفسهم إلى ملاك، أو روح أسمى. ولقد أكد ماريت R.R.Marett على أحاسيس الرهبة التي نشأت بفعل الظهور الغامض للقوة الخارقة للطبيعة، كتلك، التي وجدت في المفهوم المالانيزي "المانا" Mana. لقد تحولت مثل هذه القوة المقدسة، التي ارتبطت بالأوثان بشكل تدريجي، إلى التشخيص، وعند هذه النقطة بدأت الصلاة (التضرع) والدين (الأنيميزم، الإحيائية)، وفي رأي أندرو لانج A.Lang لم يحدث قط تقدمًا خطيًا من الأرواح إلى المعبودات المعنوية، لأن لدى بعض الوطنيين الأستراليين اعتقادًا في إله سماوي جبار، اسمه Daramalun كان موجودًا دائمًا.

4- الأثر الارتقائي:

لقد ورث الارتقائيون التطوريون خلفائهم وثامًا فضفاضًا بين التخصصات المؤلفة من ما قبل التاريخ، وعلم الإحاثة الإنساني، والأنثروبولوجيا الفيزيائية (الأنثروميتري)، وعلم اللغة، والأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، ولقد اتحدت هذه التخصصات - معًا - بفعل اهتمامها المشترك بالتاريخ القديم للجنس البشري، وعلى حين قدمت الثقافة والمجتمع، موضوع الاهتمام الأساسي، شكلت العمليات السيكولوجية التي يدرك البشر بها الطبيعة، وينظمون علاقتهم بها، وعن عداهم من البشر هدفًا رئيسيًا، ولقد طور كل تخصص منها المفردات التصورية التي تميزه عن ما عداه من فروع المعرفة الأخرى، ولقد تأسس الاهتمام بالجمع الميداني للموارد الأساسية (باستياني، وهادون، ومورجان) في هذه التخصصات جميعها، وأكرهت على مقارنة مقدار كبير من الحقائق الاجتماعية والثقافية لمختلف شعوب العالم أجمع.

لقد قدم التطوريون مجموعة متنوعة من النظريات حول أصول المعتقدات، والأعراف والتكنولوجيا، والتنظيم الاجتماعي، والدين، والقانون، والدولة، وتواريخها التطورية، ومع أنهم وسعوا الأفق الأنثروبولوجي بإدراج العمليات البيولوجية ضمن الارتقاء السيكولوجي للجنس البشري، تورطوا بجهدهم الشمولي - لسوء الحظ - في الأيديولوجيا القومية والسلالية التي سيطرت على أوروبا والعالم الجديد، وفي معارضة فكرة الإرث غير الشعوري للخبرات الاجتماعية والسيكولوجية.

وفي المنهج عوّل التطوريون على منهج المقارنة الذاتية لتحديد المراحل الارتقائية، وعلى السلوكيات الرمزية بوصفها تمثل المصدر المحتمل للعرف ("مبدأ الرواسب")، ولقد أدخل تايلور الإجراءات الإحصائية للكشف عن ميول الممارسات الاجتماعية المختلفة واتجاهاتها، وقام هوبهاوس L.T.Hobhouse، وويلر G.D.Wheeler، وجينزبرج M.Ginsberg ببحث مسحي لما يقرب من ستمائة وثلاثة وأربعين مجتمعًا، ولم يعثروا على أية صلة مباشرة بين الاقتصاديات والأفكار المتصلة بالعدالة، والأخلاق، أو مكانة النساء، ولقد ظهرت الجمعيات والمنشورات الأنثروبولوجية خلال العقد السابع من القرن التاسع عشر، ولقد ساعد تعيين تايلور كقاريء للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد بإنجلترا على إدخال الأنثروبولوجيا في التعليم العالي، وبذلك صارت المظاهر الجوهرية لتأسيس الأنثروبولوجيا كفرع معرّي - الآن - في المكان الصحيح.

ثانيًا: البنائية (من 1890 - 1950):

على حين استقصى الارتقائيون - فيما مضى - ديناميات نمو الثقافة داخل الإطار التطوري، درس الأنثروبولوجيون - في وقتنا الحاضر - القوى الإيجابية التي دجت الثقافات والمجتمعات معًا، أو حققت تكاملها وقامت بتفعيله من الناحية التنظيمية، ولقد نشأت البنائية بوصفها توجهًا نظريًا، في وقت حاولت فيه الصناعة زيادة الإنتاجية بتحسين فاعلية العلاقات الوظيفية المتبادلة بين الإدارة، والآلات، والعاملين، ولقد أبدت الحكومات - أيضًا - اهتمامًا مماثلاً لإدماج الأفراد داخل النسق الاجتماعي.

لقد تطورت ثلاثة أشكال مختلفة للنظرية البنائية ضمن الحدود القومية: (1) الفرنسية والبريطانية. (2) الوظيفية البيوثقافية (مالينوفسكي في بريطانيا). (3) التاريخية الثقافية التي صاغها مؤرخو الثقافة الأمريكيون، والمهاجرون النمساويون - الألمان، والبريطانيون، وعلى حين لم يهتم البنائيون بالمراحل التطورية الكبرى، أو بالأصول المطلقة، شككوا في التفسيرات السيكلولوجية التي استنتجها الارتقائيون من التفكير التمثيلي، ولقد سلموا بـ "الاجتماعي والثقافي" بوصفه يمثل موضوع الاهتمام الحصري للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وأنكروا التفسيرات الاختزالية للحقائق الاجتماعية والثقافية في ضوء الحقائق البيولوجية وما عداها من حقائق تشتق من السيكلولوجيا الإنسانية العامة. لقد قدم مفهوم الاجتماعي والثقافي المجال فوق العضوى الذي يمكن فيه تفسير الحقائق الاجتماعية والثقافية بالإحالة إلى الحقائق الاجتماعية والثقافية الأخرى، أعنى من قبل السيكلولوجيا الاجتماعية الثقافية، وعلى حين اتفق البنائيون - بشكل عام - حول وجوب أن يبحث الأنثروبولوجيون الشعوب قبل الصناعية، لم يتقاعصوا عن دراسة ثقافات الشعوب الصناعية، وقد كان من المتوقع أن تقوم ميثلوجيا الشعوب قبل الصناعية، وممارساتها الشعائرية، والفلكلورية بتوفير العمليات السيكلولوجية العامة، والوحدات الاجتماعية الأساسية للتنظيم الاجتماعي بشكل عام.

لقد كان البنائيون إمريقيين مخلصين، ولقد طوروا تقنية البحث الميداني لجمع الحقائق الصحيحة، والموثوق فيها من أجل التحليل، وناضلوا للنهوض بالأنثروبولوجيا إلى مرتبة العلم، ولقد شجعهم هذا التوجه العلمي على وصف الثقافات والمجتمعات وتحليلها في ضوء العلاقات الوظيفية المتبادلة بين الأجزاء، دون اعتبار للأفراد، ولقد أسهم البنائيون في الاهتمام المشترك

بالعمليات السيكلوجية الاجتماعية التي دججت الأفراد في المجتمع، وحققت الدوام الاجتماعي والثقافي لتلك المجتمعات، حيث كان ينظرون للأفراد بوصفهم مبرمجين من الناحيتين السيكلوجية والعاطفية، وفيما يتعلق بالغايات والوسائل من قبل بيئاتهم الاجتماعية والثقافية، ولقد تألفت هذه البرمجة من طبقتين، الطبقة اللاشعورية والطبقة الشعورية.

1- البنائية الفرنسية:

لقد تطلع إميل دوركايم E.Durkheim ، مؤسس البنائية الفرنسية، مع مارسيل موس M.Mauss ، ابن اخته ومعاونه، إلى وضع سوسيولوجيا مقارنة تستمد قوانينها الاجتماعية من البنى الاجتماعية العامة التي تأسست بناءً على التسلسل التطوري، وذلك على فرض أن جميع النظم الاجتماعية القائمة على الوجدان الاجتماعي قد نشأت بفضل العلاقات المتبادلة بين مقولتين تنظيميتين متقابلتين، مثل السن والنوع، أو الشتاء والصيف. ولقد اقتنع دوركايم بأن تفسير الظواهر الاجتماعية في ضوء السيكلوجيا الفردية أمر يتسم بالزيف بامتياز، واقتنع بالقدر ذاته أن إثارة العواطف في الأفراد في المواقف الجماهيرية كان ملائمًا لتوليد احساس جمعي يمكن للحشد المتجمع أن يتصوره بوصفه فكرة، ويمكن منحه - آنذاك - شكلاً في أحد الرموز، كالعلم مثلاً.

لقد اختار دوركايم الأستراليين الوطنيين لإيضاح نظريته، لأنهم يمثلون أبسط شعوب الأرض من الناحية التكنولوجية، أو يمثلون المرحلة التطورية الأصلية للجنس البشري، وقد انقسمت حياتهم بين موسمين متقابلين: فترة يقومون فيها بالصيد من أجل الغذاء، وأخرى يتجمعون فيها لإحياء الإحساس بالمقدس بممارسة الطقوس. في أثناء تواجدهم معاً في أحد الأوقات الماضية كان معنى الإحساس الطيب يتحول - بفعل الإيحاء - إلى إحساس يحمل الأفراد إلى ما وراء نطاق أنفسهم، ولم يكن هذا الإحساس يتولد لدى الفرد في غياب الزخم القادم من الآخرين. وبالتأمل استنتج دوركايم أن كل فرد قد أسهم بحصة في القوة المقدسة المتعالية، أي الإله، الذي أعلنت الجماعة عنه في أحد الطيور أو الحيوانات الطوطمية، أو أحد الأسلاف المنصرمة، وحين كانت الجماعات المحلية تجتمع لإقامة الطقوس الطوطمية، كانوا يقومون بإحياء هذا الإحساس الجمعي بالتضامن. ولقد استكمل موس نهج دوركايم لاستنتاج الحقائق الأولية من التحليل التفصيلي لأحد المواقف المماثلة، ولذلك قام - في تحليله المقارن لتبادل الهدايا - بتتبع أصل

التبادلات المتبادلة حتى الوجدان الاجتماعي المقدس. لقد بدأ التبادل - أثناء تطوره - بجمع شمل العائلات أو إقامة الطقوس، وانتهى بالعقد الشخصي، ونظرًا لأن **موس** كان يبحث عن "الحقائق الإجمالية" التي تقدم إطارًا عريضًا للتحليل، فقد أدخل البحث الميداني في السوسيولوجيا الفرنسية.

لقد تابع **كلود ليفي شتراوس** - أيضًا - هدف السوسيولوجيا المقارنة والتطورية، إلا أنه أكد على أن المخ الإنساني قد بُرمج بطبيعته لتصنيف الأشياء والموضوعات في ضوء المظاهر المتغيرة Contrastive، ونتيجة لذلك لم يكن بزوغ الأفكار والأحاسيس والتمثيلات الجمعية يتطلب - في رأيه - توليد وجدان اجتماعي لا شعوري، ولذلك أعاد **ليفى شتراوس** إدراج العامل البيولوجي، ومنحه دورًا إيجابيًا في تنظيم عالم المعتقدات والممارسات، والوثام الاجتماعي للإنسان البدائي، وأخضعه للعمليات البيوسيكولوجية اللاشعورية، فعلى الخلاف من المؤرخين الذين عاجلوا العمليات الشعورية، اهتم الأنثروبولوجيون - دائمًا - بتأويل العمليات اللاشعورية.

لقد دفع التوجه البيولوجي **ليفى شتراوس** إلى فهم العمليات المتبادلة بين الوحدات الاجتماعية على أنها تخدم الوظائف البقائية، ولقد كان مبدأ المبادلة يمثل - في الحياة الاجتماعية - المبدأ الأهم، على فرض أنه يؤمن بلوغ الأفراد للموارد النادرة عبر شبكة المصاهرات التي تتألف من المقدمين والمتلقين، ولقد عمل التقابل المزدوج لزواج ابناء العمومة والختولة على ترسيخ المبدأ الأساسي للبقاء، وعلى تفسير الزنا بالمحارم، والقوانين الاكسوجامية في المجتمعات قبل الصناعية. لقد لاحظ **ليفى شتراوس** في المصاهرات الزوجية - أيضًا - أن التبادلات المعقدة والمقيدة، التي ميزت المجتمعات القديمة، قد وضعت المظاهر الدينية والسحرية والنفعية والقانونية والخلقية والوجدانية - إلى جانب المظاهر الاقتصادية - في شبكة وظيفية، سواء كانت المبادلات القائمة محكومة بالقوانين، أي بـ "النمط الميكانيكي"، أو آثرت العوامل المتنوعة في الاختيارات، أي محكومة بـ "النمط الآلي"، لقد طبق **ليفى شتراوس** هذا التحليل الثنائي - أيضًا - على الميثولوجيا لإعادة بناء التطور غير الشعوري للأساطير المتداولة بين الجماعات المحلية، والجماعات المتباعدة، والتعديلات المحتملة التي أدخلت عليها.

2- الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية:

لقد اعتمد رادكليف براون، مؤسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، قياس تمثيل المجتمع بوصفه كائنًا حيًا عند سبنسر، والتقاليد القانونية البريطانية، ونظرية التضامن الاجتماعي عند دوركايم فيما يتصل بتأويله الوظيفي - البنائي للقوى الفاعلة التي تؤثر في تناغم الأنساق الاجتماعية ونموها ودوامها في الوجود، ولذلك كان المجتمع يمثل - في رأيه - الكل الذي يتجاوز بذاته مجموع أجزائه، وكانت البنية تنظم هذا الكل المنظم، وتدعم - من الناحية الذهنية - التوازن الوظيفي للنشاطات الاجتماعية، ومن خلال التنشئة الاجتماعية كان الأفراد يتمثلون بطريقة لا شعورية مع الجماعة، ويعيدون اختبار وجداناتهم الاجتماعية الأساسية في الرمزية التمثيلية للطقوس والأعراف.

ولقد عمل التلازم القائم بين النشاطات المقننة على ترسيخ الترتيب المألوف بين الأجزاء والوظائف التي تؤديها، ولقد تمثلت الوظيفة الاجتماعية للنظام في غرس الوجدانات الأساسية التي توحد المجتمع وتمنحه الدوام، وفي القيام بنقل هذه الوجدانات بين الأجيال، وعلى حين تقوم القيم والمبادئ بنقل الاتساق (المنطقي) إلى البنية الاجتماعية، تعززت حقوق الأفراد وواجباتهم بفعل الجزاءات القانونية والدينية والحثلية التي حددت مراتبهم داخل النظام الوظيفي القائم.

لقد قدم التصميم النهائي، أو الوظيفية الهادفة الأساس لفهم النسق الاجتماعي، وبهذا الاعتبار، توضح الطوطمية كيف استغل الصيادون - من الناحية الطقوسية - علاقاتهم بالأنواع الحيوانية والنباتية لتشكيل الجماعة الاجتماعية، التي تعكس النظام الحثلي والاجتماعي للكون، ولقد تركز هذا التصميم النهائي في المجتمعات الأكثر تعقيداً في النظام السياسي الممارس للقوة القانونية للحفاظ على النظام المعياري، والتفعيل الدرامي للوجدانات التضامنية باستخدام الطقوس والرموز. ولقد لعبت "الرموز المقدسة" و"القيم الباطنية" للحكم الملكي الذي أمّن النظام الحثلي القوم، بالإضافة إلى الازدهار والصحة في المجتمعات الأفريقية دوراً مهماً للغاية في استقرارها مقارنة بالاعتبارات الاقتصادية.

لقد تطلع رادكليف براون إلى تحديد القوانين، أو الشروط التي عملت على تكامل المجتمعات، وتشكيلها، واتساقها ومرونتها من أجل البقاء، ولقد كان الاتساق الوظيفي، وتباين الحقوق القانونية والحثلية، والالتزامات المنظمة للعلاقات الاجتماعية والاستمرار التعاوني يمثل -

في نظره- المبادئ الأولية، أما المبادئ الثانوية فقد كانت تقوم بتنظيم عمليات العلاقات الشائبة والعلاقات بين النوع والأجيال ووحدة الأقرباء، ولقد أدى التطبيق التخالفي لهذه المبادئ إلى ظهور الفوارق الأسلوبية في التكامل الاجتماعي والمورفولوجيا الاجتماعية، ولقد اختبر رادكليف براون شرعية "قوانينه" باستدعاء الخواطر: إذا وجدنا مبدأ العشيرة، أمكن التنبوء بامتداد تعدد زواج الأخوات بموازاة الخطوط العشائرية.

لقد استكمل تلاميذ رادكليف براون نظريته العامة في المجتمعات الأفريقية المستعمرة، وقدموا توصيفاً سوسبيولوجية بارعة للطبيعة التعاونية لجماعات الانحدار، والطبيعة القانونية للمكانة، والتفعيل الشعائري للوجدانات الكيميائية، والرموز والقيم التي تتجاوز نطاق الحاجات الفردية، والتي عملت على ترسيخ استقرار النظام الاجتماعي، ولقد أثبت هؤلاء أن الامتيازات الاجتماعية والالتزامات تتدفق بموازاة الخطوط الانحدارية، وأكدوا على أن القلق الذي يختبره الأفراد عند خرق إحدى القواعد الاجتماعية لم يكن يمثل استحابة سيكولوجية طبيعية، وإنما كان يعبر عما غرسه التكيف الاجتماعي فيهم.

3- الوظيفية البيوثقافية:

لقد برمج مالمينوفسكي الثقافات حول سبع حاجات سيكولوجية أساسية، وقد نقل إشباع الحاجة، عبر النشاط الثقافي المؤثر، إلى دافع مكتسب عبر التعزيز السيكولوجي، ولقد نظم نموذج للنظام في ضوء دستور المعتقدات، ومجموع المستخدمين، والأعراف، والتكنولوجيا، والغاية أو الوظيفة التي أدارته نحو نظرية في الثقافة.

لقد استخدم مالمينوفسكي النظام كبؤرة للبحث الميداني، وقدم تصورات بارعة للحياة التروبرياندية والرحلات التجارية (الكولا) التي يشاركون فيها بين الجزر، ولقد لفت تحليله الوصفي للكولا الانتباه إلى الأسلوب الذي يتعلم به الأفراد الاتجاهات الاجتماعية، والتقنيات، والقواعد الجوهرية لاستخدام التقاليد الثقافية لتحقيق المصالح الشخصية، وكيفية استثمارها، ولقد اهتم برصد الاختلافات القائمة بين التوقعات المعيارية والسلوكيات الفعلية.

لقد كانت الاستجابات السيكولوجية الموحدة تتلائم مع الحاجات الفسيولوجية، ولقد أرجع مالمينوفسكي أثر السحر والدين إلى الجهود الإنسانية المشتركة لتقليص الحصر النفسي (القلق) الناشيء بفعل البيئات والمواقف المناوئة، ولقد تحدى السياق الاجتماعي والسيكولوجي لعقدة

أوديب الفرويدية، واستشهد بالنظام الأمومي لسكان جزر التروبرياندا، بوصفه نظامًا يشجع الذكور على تركيز بؤرة رغبات غشيان المحارم على الشقيقة، وعدم توجيه عدائه نحو الأب، وإنما تجاه الخال المتسلط.

لم يدرس المنهج النظامي لمالينوفسكي، وتوجهه السيكلولوجي الإنساني تكامل الثقافة مباشرة، ولقد هجر معظم الدارسين ممن قام بتدريسهم نزعتهم الوظيفية من أجل الاستقصاء المركز لرادكليف براون للترتيب الاجتماعي الذي قدمه تلاميذه ريموند فيرث R.Firth ، وهو جين H.I Hogbin ، وأودري ريتشاردز A.I Richards في أبحاثهم. ولقد كانت مفاهيم التناغم، والتوازن، والاتزان، والتضامن مفاهيم مبهمة بالنسبة لنظرية الثقافة عند مالينوفسكي، ونظرية المجتمع عند رادكليف براون بالقدر نفسه.

4- الثقافة وتاريخ الثقافة:

لقد كانت صياغة مفهوم الثقافة، وارتباطها بالإثنولوجيا، أو بالأنثروبولوجيا الثقافية من اختصاص مؤرخي الثقافة، الذين استبدلوا بالعمليات السيكلولوجية للتفسيرات الارتقائية عمليات الثقافة، ولقد تصوروا الثقافة بوصفها مجالاً فوق عضويًا، وفوق فرديًا، يتفعل وفقًا لعملياتها هي، واهتموا بتفسيرها وفقًا للتغيرات الحادثة في العلاقات الوظيفية - البنائية المتبادلة بين الثقافات، لقد كان على مؤرخي الثقافة دراسة كل ثقافة وتاريخها، دون فرض أحكام القيمة الشخصية أو المطلقة (النسبية الثقافية) عليها.

ولئن تعددت تعريفات مؤرخي الثقافة للثقافة، فإن الثقافات كالأنسجة، التي أحيكت بتنميط الأفكار والمعاني التي يحيا الأفراد بها، ويعبرون عنها في القيم، والمواقف، والأهداف، والمعتقدات، والأعراف، والطقوس، والمنافع المادية، والمراتب الاجتماعية، وهكذا كانت هيئة الأفكار، والأحاسيس، والنشاطات - فيما يتعلق باستمرارها - تعتمد على تعود الأفراد على الإخلاص - بطريقة لا شعورية - للأنماط المثالية المنظمة للسلوك، ولذلك لم يكن المرء يرى في السلوك - خلال الجرى فوق العضوى للأحداث المنمطة - إلا ما يوضح التوقعات المعيارية، أو ما يناقضها.

لقد أشعل رسم خريطة المظاهر الثقافية في العالم، وقيام الجغرافيين من أمثال راتزل F.Ratzel بتعيين الحدود الثقافية، الاهتمام باستعادة تواريخ الثقافة، وتطوير كرنولوجيا نسبية

لعناصر الثقافة وفقًا للموقع المكاني، ولقد اقتضى تحويل التوزيعات المكانية إلى متوالية زمنية طرح الافتراضات المتعلقة بتشاكل معدلات الانتشار، وسرعتها في شتى الاتجاهات، ولقد تحدد العمر النسبي من نقطة الأصل، بالقياس لقدم الأشكال الموجودة على حافات المناطق الثقافية داخل القارات، وقدمت التوزيعات المتصلة بهذه الأشكال الشواهد الموثقة للاتصال التاريخي، وإذا ظهرت الانقطاعات التوزيعية للأشكال المرتبطة من الناحية الوظيفية أو الأسلوبية أمكن التسليم بها بوصفها شاهدًا على عدم حدوث الاتصال التاريخي بينها.

لقد رفض مؤرخو الثقافة الأمريكيون - باستثناء ويسلر C.Wissler - إعادة التركيبات العالمية، وتعبقوا آثار انتشار مركبات السمات داخل الأقاليم الجغرافية، واستخدموا تجمع المركبات المماثلة بين القبائل المجاورة لتحديد مناطق الثقافة، وأنماطها. لقد اكتشف ألفرد كروبر الصلة بين فائض الموارد المحلية، ونمو الثقافة، واستنتج أن البيئة الوافرة مواتية لظهور المراكز الابتكارية، والثقافات الأكثر تنوعًا ("ذروة الثقافة"). ولقد أضاف رالف لينتون R.Linton وهومر بارنيه H.Parnett المعنى، والاستخدام، وقاعدة مقارنة الشكل والوظيفة لتعقب الأسباب المتعلقة بقبول السمات أو رفضها. ومع تجاوز المهاجرين القدماء رفض مؤرخو الثقافة الأمريكيون - بشكل عام - محاولات إثبات أن الاتصالات العرضية من أفريقيا وآسيا قد أضافت - بشكل متناسب - إلى الابتكار الثقافي للثقافات الهندية الأمريكية، وتطورها الثقافي. فلم تقدم أساليب تعويم الرافت Raft والبلازا balsa (رافت مصنوع من خشب البلازا) عند زور هيردل Thor Heyerdahl مع التيارات المائية المحيطية أية معلومات جديدة فيما يتعلق بالاتصالات العابرة للمحيطات.

لقد نظر أنصار تاريخ الثقافة الألمان والنمساويون (فروبنيوس L.Frobenius، وجينر F.Gaebner، وشميت W.Schmidt) إلى تاريخ العالم بوصفه سلسلة تطورية لأطوار الثقافة بعضها عالمي، وبعضها أوروبي، والبعض الآخر بين القارات. لقد انتشرت الثقافات القديمة من المراكز الأوروبية الآسيوية، أو الأفريقية كموجات دائرية عظمى، ويمكن العثور على بقايا هذه الثقافات في مناطق المآوي الجبلية، وعلى أطراف القارات. لقد نشر المهاجرون هذه الثقافات القديمة، ولقد امتدت الأطوار التطورية لشميت من جامعي الطعام البسطاء، مرورًا بالمزارعين والرعاة الرحل، وصولًا إلى الحضارات القديمة في أمريكا، وآسيا، وأفريقيا، وأوروبا. لقد أكمل

أدولف جنسن A.Jenesen تقاليد مورفولوجيا الثقافة، مؤكداً على تكامل أنماط الثقافة من قبل الأفكار المتجذرة في المدركات المحملة بالعاطفة لنظام الحياة وعملياتها، كالموت والخصوبة.

لقد ربط المهاجران البريطانيان بيرى W.J.Perry، وإليوت سميث G.Elliott-Smith ظهور جميع المراكز المتمدينة بانتشار المركب الجنائزي الذي ارتبط بالفراغة المصريين (عبادة الشمس، والتحنيط، والأهرام)، ولقد قدم البحث عن أكسير الحياة المرتبط بالمعادن النفيسة، والذهب، والأحجار الكريمة الحافز للهجرة، والاستعمار، والتجارة. ولقد استنتج الإثنولوجيان ريفرز W.R.Rivers، وفوكس C.Fox في تواريخ الثقافة المحيطة لديهما، أن النصب الحجرية الضخمة والتحنيط قد جلبها المهاجرون الذين تأثروا بالمركب الجنائزي المصري.

5- تكامل الثقافة:

لم يشجع التوجه التاريخي الذي أدخله فرانز بواس F.Boas إلى الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية وجهة النظر القائلة بأن الثقافات أنساق وظيفية متكاملة بإحكام. وعلى حين اقتنع - انطلاقاً من الميثولوجيا والفلكلور - بأن عناصر الثقافة تخلع بسهولة روابطها الوظيفية، وتنجذب إلى ما عداها من مركبات، تطلع في تحليله للكشف عن البنى الاجتماعية السيكولوجية التي تفسر قبول الأشكال التي أقحمها الاحتكاك الثقافي، وتعديلها، أو رفضها، حيث لم يشكل نمو الثقافات من خلال الانتشار مشكلة في البنية، وإنما كانت مشكلة التفعيل مع الأيام.

لقد أدى التركيز على الانتشار، وتحليل مركبات السمات (مثال: الذرة، الروح الحارسة، رقصة الشمس) إلى التقدير المحدود للتصميم في الثقافات، والعلاقات الوظيفية - البنائية المتبادلة. وكنتيجة لذلك اكتشف المؤرخون الأمريكيون عدداً من المداخل لدراسة التكامل الثقافي، أكدت على الهيئة الباطنية للعمليات السيكولوجية الاجتماعية اللاشعورية، والقيم التي قدمت الأسلوب والنمط، والاستمرار للثقافات، لقد لاحظ كروبر أن أي تكامل تقدمي للأفكار - الآساليب، والمقاييس، والقيم - قد تلازم مع تطور ذروة الثقافة، ولقد سلم جوليان ستوارد J.Steward صاحب التوجه الإيكولوجي بأن أنماط الثقافة قد تنوعت وفقاً للاختلافات في اقتصادياتها، ومستويات التكامل الاجتماعي والثقافي لديها. وفي ياكاتان Yucatan، وصف ردفيلد R.Redfield شكل الحياة الريفية التي تكاملت بفعل القيم الخلقية المتجسدة في نظام عالم مقدس نتيجة تغلغل النظام الحضري الدنيوي، متغاير الخواص إلى الريف الزراعي. وفي الجنوب

الغربي الأمريكي وجد **كلوكهوهن F.Kluckhohn**، و**ستروتبيك Strodbeck** أن قبائل النافاهو Navaho ، والزوني Zuni ، والمورمون Mormons، والأمريكان الأسبان، وساكبي تكساس لم يتخلوا عن "توجهاتهم القيمة" المستقلة، بالرغم من الاحتكاكات اليومية بينهم.

لقد نفذت **روث بنديكت R.Benedict** إلى الأعراف اللاشعورية للاختبار (روح الشعب) المنظمة للسلوك بالنظر للثقافات بوصفها التطورات التاريخية للمزاج، والمقابلة بين الزوني الأبولونيين معتدلي المزاج، والكواكيوتل العدوانييين الأنانيين. لقد استخدمت **مرجريت ميد M.Mead** ثلاث ثقافات من غينيا الجديدة لإيضاح التكوين الطبع للأمرجة الذكورية والأنثوية، ولقد عرض الرجال والنساء سلوكيات ذكورية مقبولة بين قبيلة **Hundu-gumor**، وشخصية أنثوية بين قبيلة **Arapesh**، وبين **Tschambuli** كانت النساء تمثلن المهيمن الذكوري، وكان الرجال يمثلون الخاضع الأنثوي.

في منتصف الثلاثينيات دفع الاهتمام بالشخصية والثقافة الأنثروبولوجيين الأمريكيين - بالاشتراك مع **أبرام كاردينر A.Kardiner** - ناحية الكشف عن إسهامات النظرية التحليلية النفسية للثقافة والشخصية. لقد رسمت صيغ رد الفعل التحليلي النفسي صورة للنظم الثقافية بوصفها نظمًا قمعية تمامًا، وتمثل مصدرًا للمتلازمات الإسقاطية للعدوان، والرغبات الأوديبية التي يعبر عنها - عادة - في الأحلام، والفلكلور وبعض المعتقدات والممارسات الدينية، ولم تتسق مسودات الروشاخ عند الألوريين **Alorese** - التي ظللها **دوبوا C.Dubois** - مع نظرائها الأوروبية.

لقد كشف تطبيق نظرية التحليل النفسي على البحث الإثنوجرافي عن التعديات اللاشعورية، والحصر النفسي، والمخاوف التي تختبأ وراء الواجهة الكاذبة الظاهرة للعلاقات الاجتماعية المتناغمة، والضحك، وضبط النفس، ولقد عثرت النظريات التحليلية النفسية على تطبيق لها في الحكايات **narratives** الشخصية، وفي تحليلات الشخصية القومية التي تمت لأهداف حربية، وفي دراسات التمثيل الثقافي **acculturation** . لقد أثارت النظرية التحليلية النفسية أيضًا الاهتمام بالإنسان بوصفه كائنًا واعٍ لذاته بالضرورة، وزادت قوة العلاقات مع علم الرئيسيات، ولقد استخدم **ميردوك G.P.Murdock** عينة إثنوجرافية لمجتمعات العالم للاختبار الاحصائي للنظريات المتنوعة لسلوكيات التحاشي والفجور، ولقد استنتج أن التفسير الكامل لزنا

المحرم يستلزم وجود إسهامات نظرية وواقعية لكل من التحليل النفسي، والسوسولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، والسيكولوجيا السلوكية. ولقد قدم تصنيفه التفصيلي لمصطلحات القرابة، واختبار العلاقات المتبادلة للانحدار، ومصطلحات ابناء العمومة والخثولة، والإقامة، والأنماط العائلية، والقواعد الأكسوجامية إطارًا عامًا للأبحاث المستقبلية في القرابة والتنظيم الاجتماعي.

لم يدرس الأنثروبولوجيون الأمريكيون - على الخلاف من نظرائهم البريطانيين - بأن العرف المنفرد، قد عمل على تكامل الثقافات، على فرض أن الثقافات تتطور بفعل إدماج العناصر الجديدة التي قدمتها الاحتكاكات العرضية. لقد سلم لينتون بأن الاهتمام الغالب يمكن أن يقدم بؤرة لعدد من النشاطات المرتبطة به، ولكن الثقافات لا تُساق من قبل تصميم نهائي بالذات. ولقد وجد تضفيرًا بين الأنماط "المثالية" التي تكيف عليها الأفراد والأنماط "الواقعية"، وعلى حين حددت الأنماط المثالية التوقعات المعيارية، احتوت الأنماط الواقعية على الأشكال المتغيرة للاستجابات الفعلية، لقد قدمت الاستجابات الأكثر شعبية أو النموذج الأساس لوصف البنية النمطية، التي يمكن استخدامها للتنبؤ بالسلوك.

ثالثًا: التخصص المتغير منذ 1950 وحتى الآن:

تشير ديانات الحمل Cargo Cults وحركات الإحياء الديني، وحركات المقاومة السياسية إلى أن العالم الثالث كان في حالة هياج ضد التغير، وإلى حالة البحث عن الهويات القومية التي تحدد النظرة فوق العضوية للثقافة، التي ارتكزت على العمليات السيكلوجية الاجتماعية اللاشعورية. ولقد كان على الأنثروبولوجيين إعادة تعريف تصوراتهم للثقافة والأهداف البحثية، والتصدى للمشكلات الأبدية للبنية، والتغير، وعلاقات الأفراد بالمجتمع والثقافة.

لقد برزت علامات هذا التغير في الثلاثينيات حين بدأ الأنثروبولوجيون في دراسة التبادل الثقافي، والحكومات، والاعتراف بأن رعاياهم المستعمرين قد بلغوا عتبة جديدة من التطور، وتأيد ظهور الأنثروبولوجيا التطبيقية والتاريخ الإثني ضد مطالب البحث الأنثروبولوجي. لقد بدأ الأنثروبولوجيون - أيضًا - في التشكيك في الواقع الثقافي المنعكس في إثنوجرافياتهم بمجرد أن شجب النقاد التركيز على عناصر الثقافة دون البشر. ولقد ظل الموقف البنيوي سائدًا نتيجة تسليم ألفرد كروبر وكلويد كلاكهوهن بأن استخدام الأنماط، والمتوسطات والنماذج قد انتج توصيف للبنى المنطقية، ومع وصف البنية الأساسية صارت الأنماط المثالية أكثر دقة مقارنة

بالأنماط السلوكية للأفراد، ولقد نصح كروبر الأنثروبولوجيين بالاهتمام - جزئياً - بالتقاليد الثقافية الكبرى التي أدت للحضارة، واختبار عالم نمط الثقافة بتجميع النبوغ (العبرية) في تاريخ الثقافة الإغريقية اليونانية. لقد كانت الثقافة تمثل - في الأساس - مجرى الأفكار التي غيرت الهيئات دون الإحالة للبشر، ولقد أكد إدوارد ساير E.Sapir وبنيامين لي ورف B.L.Whorf علي التنميط اللاشعوري للفكر بفعل تأثير اللغة.

لقد تحدى ليزلي وايت النظر للثقافة بوصفها تجريداً للواقع، وأشار إلى ضرورة أن يحدد كل علم موضوع اهتمامه في الأشياء والأحداث الموضوعية، فلم تكن الثقافة تمثل - بالنسبة إليه - إلا مجرد نسق اتصال الرموز التي يمكن بحثها - من الناحية التاريخية - بوصفها نسقاً وظيفياً بناءً، أو بوصفها عملية تطويرية، وفي نظر وايت كان كل علم يتعرض - أثناء بحثه عن منظور دقيق وشامل - للمدخل التطوري، ولقد ألح على الأنثروبولوجيين أن يقوموا بالشيء ذاته.

لقد أدى إعادة إقحام المنظور التطوري إلى الاهتمام بنشوء الحضارة، والدولة، ومجابهة التخصص الناشيء في الأنثروبولوجيا السياسية، ولقد وفر توافق العوامل الاجتماعية الاقتصادية والدينية، والعسكرية والسياسية الديناميات المتعلقة بنشوء المراكز الحضرية في المواقع التي كانت تحتك فيها الأحزمة الإيكولوجية المختلفة وتخز التجارة. لقد أكدت أبحاث الأركيولوجيين برايدوود R.Braidwood ، وويلي G.Willey ، وجوردن تشايلد A.G.Childe ، وجوليان ستيفارد على دور التجارة في توزيع الأساس المادي والأيدولوجي الذي عجل من نمو الثقافة، والشبكات الإقليمية المتبادلة التي دُججت - في الواقع - بفعل الدول الفاتحة، ولقد ميز سرفيس E.R.Service بين الزمرة، والقبيلة، والمشيخة، والدولة، والإمبراطورية بوصفها تمثل المستويات التطورية للارتقاء السياسي.

ولقد وسع ستيفارد الاستقصاء الايكولوجي الثقافي بتركيزه على الأسلوب الذي تم تنظيم الجماعات به لاستثمار البيئات المختلفة، وحدد الزمر العاصبة والمركبة (العاصبة والأمومية معاً) على أنها أنماط اجتماعية تكيفت على الايكولوجيات المتنوعة. على فرض أن الظروف الايكولوجية المتغيرة قد استحثت التكيفات الاجتماعية المتغيرة، ولهذا السبب كان التطور متعدد الخطوط دون الأحادي يمثل السمة الغالبة، ولقد ظهر التطور المتوازي حين كانت الظروف الايكولوجية والتكيفات متشابهة، سواء في المناطق الاستوائية أو المعتدلة. ومن جديد فقد أثار

التكيف الايكولوجي السؤال حول ما إذا كانت البيئة هي التي تصطفي التغيرات الثقافية التكيفية، أو أن الجماعات هي التي تأخذ المبادرة وتستثمر البيئات الايكولوجية تبعاً لتكولوجياتها. لقد وصف رابورت R.A.Rappaport أهالي تسمباجا Tsembaga في غينيا الجديدة بوصفهم قد تكيفوا من الناحية المثالية لبيئتهم، وجيرانهم الإقليميين بفعل المواظبة المتوازنة للطقوس التي سمحت بالاستيعاب المطرد للأرض، والنمو السكاني، والتجارة، وزيادة الخنازير اللازمة للبروتين الغذائي، والولائم الإقليمية وصناعة السلام. ولقد اعترض مارفين هاريس على أن مركب "البقرة المقدسة" قد تناقض مع الاقتصاديات العقلانية، وبناءً على هذا التحليل لم تكن الصلة بين الأبقار والفلاح - من الناحية الوظيفية - تنافسية، وإنما كانت تكافلية.

لقد توافقت التوجهات النظرية الرئيسية، البحث الميداني والاهتمامات الشخصية تقريباً لتطوير التخصصات، لقد كان الأنثروبولوجيون الثقافيون الأمريكيون هم قادة دراسة الموسيقى الإثنية، والفلكلور، والأنثروبولوجيا السيكولوجية، والطب العقلي الثقافي، والأنثروبولوجيا الإكلينيكية، أما الأنثروبولوجيون الاجتماعيون البريطانيون فقد كانوا السباقين في الأنثروبولوجيا السياسية والقانونية.

لقد قدم الاستقصاء التفصيلي للاقتصاديات التروبرياندية عند مالينوفسكي، والحافر الذي غرسه في تلاميذه (فيرث وريتشاردز) الأساس الاستهلاكي لتطوير الأنثروبولوجيا الاقتصادية، ومع ذلك فقد حالت وجهة النظر القياسية - أن التبادل في المجتمعات قبل الصناعية كان مغلقاً هكذا بالالتزامات القرابية، بحيث لم يمثل الكسب قط أحد الاعتبارات المهمة - دون اتصالهم المباشر مع الاقتصاديين. لقد دمج كارل بولاني هذه النظرية غير الاقتصادية في سلسلة تطويرية انتهت بنظام السوق المتفرد في الغرب، ولقد أكد على أن المجتمعات البائدة في العالمين القديم والجديد كانت مجتمعات مؤيدة للرفاهية، وقد نظمت الاسعار المتداولة في الأسواق، وجمعت الضرائب سلماً وبالعملات القديمة، ولقد أكدت الدراسات الميدانية على أن بعض المجتمعات القرابية (الأشانتى، والزولو بأفريقيا) قد راقبت سير الحياة، ومزجت بين المصلحة الخاصة والرفاهية التعاونية، هذا مع أن أصحاب النفوذ (Tonowi في اللغة المحلية) في جزيرة كايابوكو Kapauku (في غينيا الجديدة) قد ضاربوا بالقرابة والموارد لزيادة الثروة والمكانة والتأثير السياسي، لقد ماثل أصحاب النفوذ هناك رجال المال Tycoons الصناعيين الذين ترتفع

سيرهم المهنية وتهبط تبعًا للاستثمارات العنيفة، وعقد الصداقات، وضربات الحظ، ولقد اكتشف إدموند ليتش أن السنغاليين يتخذون عند الزواج قرار الإقامة الذكورية أو الأنثوية تبعًا للإرث في الأرض، ولقد دفع جدال الشكلية- الوجودية أنصار النظرية الاقتصادية المؤيدة للرفاهية، ولاستراتيجية تعظيم الأهداف/ الوسائل إلى الواجهة. وعلى حين لم تحل القضية قط، أصبح من الواضح أن استراتيجيات التفاؤل لم تكن مجهولة في المجتمعات القروية، لقد ثبت إغواء المدينة لم يكن غائبًا عن الريفين الأفريقيين الباحثين عن الثروة والاستقلال والحياة المريحة بالقوة نفسها التي نجدها عند الأوروبيين.

ولقد أضيفت صورة الإنسان الاقتصادي الذي يحدد المصدر النادر، ويعظم الغايات لدعم النظرة إلى صورة الإنسان بوصفه المنظم الفعال لعالمه، ولقد أدى تصور الإنسان، بوصفه فاعلاً، إلى ظهور الأنثروبولوجيا المعرفية، واستهلال الإثنوجرافيا الجديدة، ولقد بدأت الاهتمامات الأنثروبولوجية في التجمع حول تصنيف المجسّدات ومعالجتها، وحول الاتصال كما يتفعل في الواقع، وفي ضوء التحليل التحريضي (علم الدلالة الإثني) اختزل كونكلين H.Conklin منطق تصنيف الألوان عند الهانونو Hanunoo إلى أربعة موازين: الخفيف، والغامق، والرطب، والجاف، ولقد تم تطبيق هذا الإجراء بشكل فوري على التصنيفات الشعبية، لقد تمثل مقصد المعرفيين- كما الأمر في النحو التحويلي- في فرز القوانين التي تحكم الأداء الفعلي performance. ولقد اهتم علم اللغة الاجتماعي (علم اللغة الأنثروبولوجي، اللغة والثقافة) بتغير الأداء خلال الحديث بما يناسب المواقف الاجتماعية والثقافية، أو الفعل الفردي، وركز علم العلامات Semiotics على السلوك المنظم لدى الأفراد أثناء الاتصال، بما يحتويه من التلميحات والمعاني الجسدية Kinesics، والتحكم اللاشعوري في المكان والمسافة بين الشخصيات promemics، لقد صادف النموذج السايبرناتيقي عند نوربرت فاينر N.Wiener، ونظرية المعلومات وتحكمها في الضوضاء، والفائض، والأنثروبيا (الفوضى، أو المرحلة) في التغذية الاسترجاعية التطبيق العريض. وعلى حين قدمت نظرية المباريات استراتيجيات منافسة، وساد تفاؤل بالنتائج المستهدفة، خططت "الخرائط المعرفية" و"المتاهات" التنظيم الشخصي للقواعد الثقافية، والتشابه بين النماذج والواقع الباطني. ولقد طرح كينيث بايك K.Pike قضية وجهة نظر العارف الوطني insider والدخيل اللامتمي outsider، بتمييزه

بين الإميك (المقطع الأخير من الفونيم الإنساني) والإنيك (المقطع الأخير من الصوت الطبيعي).

لقد قدم التوجه المعرفي نظرة للثقافة بوصفها "شفرة" مرتبة، أو "نص" يحدد التنظيم، والعلاقات الأولية داخل العالم وتركز الاهتمام على العلامات والرموز بوصفها الرسل المعبرة عن المعاني، وتلازماتها المنطقية، لقد وصفت الهيرومنيوطيقا المنهج النقدي لتأويل الشفرة الخفية، أو النص، ولقد كشفت الطقوس الكبرى، المتمركزة حول الخصوبة، وشعائر المرور، واعتلاء المناصب - بشكل عام - عن التقابل داخل النسق الاجتماعي، والقيم الخاصة بالنشأة الكونية، ومراحل التطور، ومزيج من المقولات الرمزية لإضافة القوى، أو البرهنة عليها. لقد قدم مفهوم أرنولد فان جنب A.Van Gennep "عتبة الشعور" Liminality نموذجًا مفيدًا للانتقال الشعائري للخاضع للتكريس (المُلقن) من مرحلة للمرحلة التي تليها، ولقد طبقت نظرية الأداء الفعلي على المسرح، والفلكلور، والفن، واللغة من أجل الكشف عن التشابه بين التكيف المعرفي والتعبير عن القيم التقليدية والقيم بطريقتي رمزية، والكناية metonymy والاستعارة metaphor تقريبًا.، ولقد قدم خطاب ميشيل فوكو M.Foucault حول الممارسة العقابية المؤسسية لإنتاج التبعية وتميزها، في علاقتها بالسلطة، مغزى جديدًا للجسد بوصفه ناقلًا للمعنى الاجتماعي، وتدعيما لأنثروبولوجيا الجسد.

1- النوع:

لقد ترافقت دراسات النوع Gender مع حركة الحقوق المدنية التي طرحت - من جديد - المشكلات الدهرية (أو القديمة الجديدة) عن الحالة الأصلية للطبيعة، وصورة المساواة فيها، وعما إذا كان بالإمكان استخدام المجتمعات الحالية بوصفها نماذج لذلك الزمن الغابر، لقد ركزت المجتمعات الطوافة والقانصة للحيوانات بؤرة الجدال على العوامل الاقتصادية، والايكولوجية، والتناسلية، والسلطة، التي مارست تأثيرها على العلاقات بين الجنسين. من المنظور التطوري، أكدت النماذج القائمة على الصيد والقنص على كفاءة الذكور والتزامهم، والتوزيع الغذائي لديهم، وحماية الإناث والأطفال، ولقد استخدمت مستعمرات البابون Baboon بوصفها نموذجًا للرئيسيات فيما يتصل بالهيمنة الذكورية المفترضة في مجتمعات القنص القديمة، ولقد منحت بعض التأويلات الحالية للمجتمعات الطوافة والقانصة النساء إسهامات اقتصادية تعادل

إسهامات الرجال أو تتفوق عليها. ولقد استخدمت الطبيعة المستقلة للشمبانزي الباحث عن الطعام، وصورة الإقامة الأمومية للالتزامات الاجتماعية عندهم كنموذج للنساء بوصفهن جامعات طعام- في الأساس- ورموزًا عائلية في مجتمعات أشباه الإنسان، فطالما كان بمقدور الأفراد إعالة أنفسهم، ساد الفعل التعاوني، والمشاركة المعتمدة على الاتفاق الجماعي، والمساواة، لقد استنتج إيلانور ليكوك E.Leacock، وليندا فديجان L.Fedigan أن تركيز السيطرة على الموارد في أيدي الرجال قد جلب عدم المساواة للنساء عندما تطور المجتمع.

لقد ركز الاكتشاف الحالي لأحد شعوب "العصر الحجري" المحتملة في جزر الفلبين الاهتمام على مجتمع Tasaday، بوصفه مجتمع مساواة، ولقد أصبح مجتمع سان San الذين يعيشون في صحراء كلهاري الأفريقية يمثل مركزًا للجدال فيما يتعلق بخصائص المساواة في العصر الحجري بسبب وجهات النظر المختلفة لانعزاله النسبي والمكان الذي يحتله داخل شبكة التجارة، والتاريخ السياسي للإقليم.

2- شبكات معالجة المشكلات:

لقد شجع تعدد التخصصات على تطوير شبكات البحث لمعالجة المشكلات المعقدة، ولقد جمعت الأصول البعيدة للغة، وحدود استعارة الأنماط الفكرية البحث فيما قبل التاريخ، وعلم الأحافير الإنسانية، والديموجرافيا القديمة، والأنثروبولوجيا الإيكولوجية، وعلم المناخ القديم، وعلم الرئيسيات، والبيولوجيا العصبية، والتشريح المقارن، والأنثروبولوجيا المعرفية. لقد امتد الأساس التطوري ليشمل الرئيسيات والصيحات الإنسانية، والإيماءات، والإشارات (الأيقونية، والإشارية)، ورسوم الكهوف الباليوليثية (العصر الحجري القديم)، وصناعة الأدوات. ولقد ضاعفت البيولوجيا الاجتماعية الجدال بادعاءاتها أن عملية نشوء حيائي (أو توافق ضمني) قد تفاعلت لإقصاء العمليات الاجتماعية والثقافية أثناء إنتاج المؤهلات الاجتماعية والسلوكية الجوهرية لحياة المجتمع، والقوة الكامنة للغة. وأثناء توسعها طورت الأنثروبولوجيا الطبية حلقات وصل مع الطب الشعبي، والطب الحيوي، والأنثروبولوجيا الحضرية والصناعية. ولقد لفت تحليل الشبكة الانتباه إلى التزايدات المتبادلة للبنية الرسمية وغير الرسمية فيما بين أشباه الجماعات، وشبكة العلاقات الشخصية، و"السماسة الثقافية" مع الارتباطات التالية للأنثروبولوجيا الاجتماعية والحضرية والسياسية والقانونية والاقتصادية والسكانية. ولقد ربط مفهوم المخطط

Schema في العلم المعرفي الأنثروبولوجيا المعرفية، وعلم اللغة المعرفي، والسيكولوجيا المعرفية، وعلم الكمبيوتر معًا بحثًا عن المخططات Schemata، أو "البنى الأولية للمعرفة".

لقد تلازم انصهار النماذج الجديدة مع التفعيل التخالف، والتشكيك البحثي، ولقد قدمت النماذج الرياضية الدقة المطلوبة بمجرد أن دمج الأنثروبولوجيون التقنيات الاحصائية، والنماذج وتحليلات المصفوفة بموازاة علم الجبر، وقياسات الرأي، والرسوم البيانية، وأجهزة الكمبيوتر من أجل محاكاة النماذج.

3- المراجعة والتأمل الانعكاسي:

لقد مثلت مراجعة قاعدة البيانات، والتأويل، والتحليل، والنظرية أمرًا حتميًا لتطوير الأنثروبولوجيا، على فرض أن وصف الثقافة الأخرى وتحليلها، وتأويلها يتطلب الاهتمام المتجانس، وعقد العزم على أن يتسم هذا الوصف بالدقة وعدم التحيز بقدر الإمكان. فأتناء الثلاثينيات سلم الأنثروبولوجيون بالتحليل النفسي الشخصي بوصفه أسلوبًا للوعي بالتحيز اللاشعوري، ولقد طور الأنثروبولوجيون التطبيقيون دليلًا خُلقيًا حاكمًا للعلاقات مع المجتمعات الوطنية الخاضعة لبرامج التنمية، ولقد تبنت الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية دليلًا خُلقيًا مماثلًا.

وفي الخمسينيات بدأ الأنثروبولوجيون في التشكيك في مصداقية أبحاثهم الإثنوجرافية، ففي عام 1954 طرح اللغوي بايك إحدى القضايا الميثودولوجية المهمة حين لاحظ أن الوصف "الإيمكي" للإخباريين كان يتعرض للتشويه من قبل مقولات الباحث "الإيتيكية" المغايرة، لقد عرضت المشكلة القضية الكلية للاختلاف في علاقتها بالبنية، إلا أنه بدون التصنيف الإيتيكي، ليس ثمة مقارنات وتعميمات متقاطعة ثقافيًا أو عالمية. وبحلول منتصف الستينيات كان الأنثروبولوجيون قد قاموا بمحاكاة علماء الطبيعة، وهجروا "التأكيد" من أجل "الاحتمالات".

لقد نصح الأنثروبولوجي الاجتماعي البريطاني إيفانز بريتشارد زملاءه بالتخلي عن البحث عن القوانين في صورة العلم الطبيعي، وأن يتحولوا إلى مؤرخين، لأن عليهم البحث عن "تصميم"، والقيام بالتأويل بدلًا من التفسير، وفي عام 1968 تحدى كازتفيدا Castaneda قدرة الأنثروبولوجيين على تجاوز العتبات الثقافية، وتأويل وجهات نظر الآخرين الثقافيين في العالم.

لقد لفتت دراسات الحقوق المدنية، والنوع الانتباه إلى عملية تعظيم الشعور، وكثفت من إدراك أن اختبار الثقافة يجب أن يشكل بؤرة الأنثروبولوجيا، وليس الأدوار الثقافية. في عام

1987 أكد الانعكاسيان جيمس كليفورد J.Clifford و جورج ماركوس G.Marcus

على ضرورة جعل الخبرة الثقافية زاخرة بالحياة عبر الحوار، وتسجيل الصورة المتعددة الأصوات في محجر العين الجماعية، لقد كان الأنثروبولوجي يمثل جزءًا من المشكلة، ولقد أصبح الباحث مقصرًا في حوار الخبرة الثقافية بوصفه شخصًا مسئولًا من الناحية الخلقية، ولقد صممت لغة "علم الشعر الإثني"، المستمدة من النقد الأدبي والماركسية لإزالة الغموض، وتفكيك البني المنحرفة للأنثروبولوجيا التقليدية.

تمثل إعادة دراسة مجتمع معين إدارة بارعة لإقامة العلاقة المتبادلة بين مصداقية التواصل الإثنوجرافية، بشرط أن تجمع إعادة الدراسة المادة المتسقة منطقيًا، ولذلك فبعد عشرين عام من دراسة ردفيلد، قام أوسكار لويس O.Lewis بزيارة جديدة لتيوزتلان بالمكسيك، ولكنه وعلى الخلاف من ردفيلد - استخدم بكثافة مسودات الروشاش Rorschach، ولقد أسدل وصف لويس لأهالي تيوزتلان - الذي يعج بالرية، والقلق، والصراع، والأحاسيس المكبوتة التي أخفتها شكيلات العرف - الشكوك على البورتريه المطمئن الذي قدمه ردفيلد، وبعد سبع وثلاثين عامًا من دراسة مارجريت ميد قام دريك فريمان D.Freeman بزيارة جديدة لسموا Samoa، ولقد أكد على أن وصفها لسموا بوصفها جنة للعشاق المراهقين لم يكن إلا أسطورة، لقد كانت ميد على وعي بصراع المراهقين السامويين، إلا أنها قللت من شأن هذا المظهر لكي تؤكد الصراعات التي اختبرها المراهقون الأمريكيون بسبب القيود الثقافية. لقد أضاف موقف الانعكاسيين المعادي للعلم، واقتارنه بالصراعات الاجتماعية والسياسية للمجموعات السكانية الوطنية، وأهداف الإصلاح الاجتماعي بعدًا سياسيًا للبحث الميداني، وفي نظر الماركسيين لقد أخطأ الأنثروبولوجيون الاجتماعيون البريطانيون لأنهم من أجل دعم البناء الاجتماعي أغفلوا التناقضات في الإنتاج الذي فعل الأداء الطقوسي الأفريقي، وقد طالبوهم بضرورة اتخاذ الخطوات الجادة لارساء أنثروبولوجيا بناءة من الناحية السياسية.

- الخلاصة:

منذ بدايتها منحت الأنثروبولوجيا العمليات السيكلولوجية التي ينظم الجنس البشري بها بيئاتهم الاجتماعية والثقافية بؤرة أساسية للبحث، ولقد وسعت الاعتبارات التطورية المشكلة بعمق، ووحدت المهمة المشتركة لما قبل التاريخ، والأنثروبولوجيا البيولوجية، وعلم اللغة،

والأنثروبولوجيا الثقافية، ومع تتابع النماذج اكتشف الأنثروبولوجيون التأثيرات الحتمية والتبادلية للطبيعة الإنسانية، والثقافة، والايكولوجيا على تركيب الإرث الثقافي، وانتقاله بين الأجيال.

لقد عمل كل منظور من هذه المنظورات على تحسين قدرات الأنثروبولوجيا على وصف السياقات الثقافية للخبرة الإنسانية، وتحليلها وتعميمها، ولقد تكاملت العملية التفاضلية لتوسيع المنظورات، وإنتاج المادة الجديدة، ودمج المناهج الجديدة، واستهلال الاستجابات للتغيرات في الحضارة الغربية، ومن بحثوها وتستمر العملية التفاضلية كلما اكتشف الأنثروبولوجيون مواضع لائقة متخصصة (مثل المنطق الإثني، وثقافة السايبر) التي تتسق مع الأبعاد الجديدة للمشكلات. لقد عظم التشابك البحثي مع فروع المعرفة المرتبطة القدرة على التصدي لسلسلة عريضة من المشكلات المعقدة، ومع ذلك اقتصرت التركيبات المؤلفة على ميادين محدودة إلى حد ما. لقد أضعف التشابك من وحدة الميادين الأربعة أيضًا، ويكشف التفاضل الإثنوجرافي الحالي عن ديكالكتيك القوة والتبعية في السياقات الثقافية، ولقد انعكس هذا جزئيًا في تنظيم الاجتماعات والمداولات داخل الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، ثم جمعيات للأنثروبولوجيا النسوية، والأنثروبولوجيا السياسية والقانونية، والأنثروبولوجيون السود، والأنثروبولوجيون اللاتينيون، والأنثروبولوجيون الأعلى مقامًا senior ، وأنثروبولوجيا المتاحف، وأنثروبولوجيا التربية والتعليم، والأنثروبولوجيا الغذائية - الثقافة والزراعة، وممارسة الأنثروبولوجيا، وأنثروبولوجيا الوعي، وأنثروبولوجيا أوروبا، والأنثروبولوجيا الثقافية، والأنثروبولوجيا الإنسانية، والأنثروبولوجيا الحضرية، والأنثروبولوجيا المرئية.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا الاجتماعية: الماضي والحاضر

إيفانز بريتشارد (محاضرة ماريت، 1950)

- Evans- Pritchard, E.E.; Social Anthropology: Past and Present (*The Matett Lecture, 1950*); in Essays in Social Anthropology; Faber Editions, Great Britain 1962.

الأنثروبولوجيا الاجتماعية: الماضي والحاضر

تمهيد:

الأستاذ ريكتر Rector، السادة الزملاء، والعلماء، إنه لشرف عظيم لي أن دعوتوني لإلقاء هذه المحاضرة بمناسبة الاحتفال بذكرى ريكتر ماريت R.Marrett، المعلم العظيم للأنثروبولوجيا الاجتماعية، وصديقي وناصحى الأمين لأكثر من عشرين عامًا. إنني متأثر - أيضًا - يا أستاذ ريكتر، لإلقاءي هذه المحاضرة في تلك الكلية المرموقة.

لقد اخترت أن أناقش في هذه المحاضرة عددًا قليلًا - للغاية - من الأسئلة الشاملة: أسئلة المنهج. فالانجازات الضخمة التي أحرزتها الأنثروبولوجيا الاجتماعية على مدار الثلاثين عام الأخيرة، وإنشاء الأقسام الجديدة في العديد من الجامعات أمر قد يتطلب بعض التأمل في ماهية الموضوع، والاتجاه الذي اتخذه، أو كان عليه أن يتخذه، لأن الأنثروبولوجيا لم تعد تمثل - الآن - مهنة الهواة، وإنما أصبحت مهنة احترافية - تمامًا. وثمة انقسام في الرأي حول هذه المسائل بين الأنثروبولوجيين، بين من ينظرون للموضوع بوصفه علمًا طبيعيًا، ومن ينظرون إليه - مثلي - بوصفه أحد فروع الإنسانيات. وهذا التقسيم - الذي يعكس الوجدانات والقيم المختلفة - تمامًا - واضح بما فيه الكفاية، طالما كان ثمة جدل حول مناهج فرع المعرفة وأهدافه. ويزداد هذا الجدل حدة حين تطرح العلاقات بين الأنثروبولوجيا والتاريخ. ولأن دراسة مثل هذا السؤال الصعب يجعل من المسائل واضحة تمامًا، سوف أخصص جزءًا كبيرًا من محاضرتي له. ولكي ندرك كيف حدثت هذه الخلافات من الضروري أن ننظر في فترة التكوين والتطور الباكر للموضوع.

بدايات القرن الثامن عشر

من النادر أن يقال إن موضوع علم قد حقق استقلالًا معرفيًا قبل أن يدرس في الجامعات، وبهذا المعنى فإن الأنثروبولوجيا موضوع جديد للغاية. وبمعنى آخر يمكن أن يقال إنها بدأت مع التأملات الأولى للجنس البشري، وذلك لأنه في الأماكن والأزمنة - جمعاء - اقترح البشر نظريات بشأن طبيعة المجتمع الإنساني، وبهذا المعنى، ليس ثمة نقطة محددة يمكن أن نقول إن الأنثروبولوجيا

الاجتماعية قد بدأت عندها. وبالرغم من ذلك، ثمة فترة قد يكون من غير المفيد أن نتعقب تطور علمنا خلفها، وهي منتصف القرن الثامن عشر، وأواخره، وذلك لأن الأنثروبولوجيا كانت نتاجاً لعصر التنوير، ففي ذلك العصر - بالتحديد - كُتب تاريخها، وكثير من المظاهر المميزة لسلسلة نسبها في وقتنا الحاضر.

في فرنسا تنحدر عشيرة هذا العلم من **مونتسكيو Montesquieu**، وبعض الكتاب مثل **دولمبير D'alembert**، و**كوندرسيه Condorcet**، و**تورجوت Turgot**، و**الإنسيكلوبيديين** - عمومًا، وحتى **سان سيمون Saint-Simon**، الذي كان أول من اقترح - بوضوح - علمًا للمجتمع، ومريده **كونت Comte** الذي أطلق على هذا العلم "السوسيولوجيا". ولقد كان على هذا التيار العتيد للعقلانية الفلسفية الفرنسية - من خلال كتابات **دوركهايم Durkheim**، و**تلاميذه**، و**ليفى بريل Levy-Bruhl** الذين ساروا على النهج المباشر للتعاليم **السان سيمونية** - أن يصيغ الأنثروبولوجيا الإنجليزية بقوة. ولقد كان أجدادنا هم الفلاسفة الخلقيين الأسكوتلنديين، الذين كانت كتاباتهم تمثل نموذجًا للقرن الثامن عشر: **ديفيد هيوم D.Hume**، و**آدم سميث A.Smith**، و**توماس ريد T.Reid**، و**فرنسيس هوتشوسون F.Hutcheson**، و**دوجالد ستيروات D.Stewart**، و**آدم فيرجسون A.Ferguson**، و**لورد كامس L.Kames**، و**لورد مونبودو L.Monboddo**. لقد تلقى هؤلاء الكتاب إلهامهم من **بيكون Bacon** و**نيوتن Newton**، و**لوك Locke**، هذا، بالرغم من تأثرهم - أيضًا - ب**دريكارث Descartes**. لقد أكد هؤلاء الكتاب على ضرورة دراسة المجتمعات - التي نظروا إليها بوصفها أنساقًا طبيعية، أو كائنات حية - دراسة إمبيريقية، وعلى إمكانية تفسير المجتمعات - باستخدام المنهج الاستقرائي - في علاقتها بالمبادئ، أو القوانين العامة، بالطريقة نفسها التي يفسر بها الفيزيائيون الظواهر الطبيعية، وعلى ضرورة أن تكون هذه الدراسة معيارية، على فرض أن القانون الطبيعي يشتق من دراسة الطبيعة الإنسانية، التي تتشابه في المجتمعات، والأزمنة - جمعاء. ولقد اعتقد هؤلاء الكتاب - أيضًا - في التقدم غير المحدود، وفي قوانين التقدم، على فرض أن الإنسان - الذي يتشابه في كل مكان وزمان - يجب أن يتقدم بموازاة بعض الخطوط الثابتة، عبر المراحل المحددة للتطور، وأن هذه المراحل يمكن إعادة تركيبها - من الناحية الافتراضية - في ضوء ما أطلق عليه **دوجالد ستيروات "التاريخ الظني"**، وما أصبح يعرف - فيما بعد -

بالمنهج المقارن. وهنا، أصبح لدينا جميع مقومات النظرية الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر، وحتى في وقتنا الحاضر.

لقد كان الكتاب الذين ذكرتهم - في فرنسا وإنجلترا - فلاسفة، بالمعنى السائد في عصرهم - بطبيعة الحال، أو هكذا كانوا ينظرون لأنفسهم، لأنه بالرغم من حديثهم عن الإمبريقية، لم يعولوا على استقصاء المجتمعات الفعلية، بقدر ما عولوا على الاستبطان والاستنتاج المسبق. وفي الغالب لقد استخدموا الحقائق لإيضاح النظريات التي توصلوا إليها بالتأمل، وتوثيقها، ولم يحدث حتى منتصف القرن التاسع عشر أن أجريت الدراسات المنهجية للنظم الاجتماعية في شيء من الصرامة العلمية. فخلال العقد الواقع عن عامي 1861 و 1871 ظهرت الكتب التي نعدّها الآن من كلاسيكياتنا الأولى. وهي كتاب مين Maine "المجتمع القديم" (1861)، وكتاب باخوفن Bachofen "حق الأم" (1861)، وكتاب فوستيل دو كولانج F.de Coulanges "المدينة العتيقة"، وكتاب ماكليمان Mcleman "الزواج البدائي" (1865)، وكتاب تايلور Tylor "أبحاث في التاريخ القديم للجنس البشري" (1865)، وكتاب مورجان Morgan "أنساق روابط الدم والمصاهرة في العائلة الإنسانية" (1971). وعلى الرغم من عدم اهتمام جميع هذه الكتب - في الأساس - بالمجتمعات البدائية، فإن ما أهتم بها منها - مثل كتاب "القانون البدائي"، أهتم بالنظم المشابهة أو المناظرة للفترات الأولى من تطور المجتمعات التاريخية، ولقد كان ماكليمان وتايلور في إنجلترا، ومورجان في أمريكا هم أول من عالجوا المجتمعات البدائية بوصفها موضوعًا جديرًا بالدراسة، ومن ثم، يجب أن يشغل - بذاته - بال الجادين من العلماء.

الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر

لقد كان كتاب هذا العقد، مثل مؤلفي الجيل الأسبق عليهم، شغوفين لتحرير دراسة النظم الاجتماعية من التأمل الخالص، ولقد اعتقدوا أن بإمكانهم تحقيق ذلك حين يكونوا إمبريقيين بالمعنى القاطع، وحين يستخدمون المنهج التاريخي. ومع استخدام هذا المنهج، كتب هؤلاء، وقرن أعقبهم عددًا من المجلدات الضخمة، بهدف إثبات أحد النظم الاجتماعية وكيفية تطوره: تطور الزواج المونوجامي (الأحادى) عن الاختلاط الجنسي، وتطور الملكية عن الشيوعية، وتطور العقد عن المكانة

العرفية، وتطور الصناعة عن البداوة وحياة الترحال، وتطور العلم الوضعي عن اللاهوت، وتطور التوحيد الإلهي عن الأنيميزم. وأحياناً، وبخاصة حين عاجلوا الدين، كان يتم البحث عن التفسيرات في علاقاتها بالأصول السيكولوجية، بالإضافة إلى علاقتها بالأصول التاريخية.

لقد كان الأنثروبولوجيون الفيكتوريون رجالاً من أصحاب الكفاءة، والثقافة الشاملة، والأمانة الواضحة. وإذا كانوا قد أكدوا على التشابهات والعقائد، واهتموا على نحو مبتسر بالتنوعات، فإنهم لم يستقصوا- أثناء تفسيرهم للتشابهات الظاهرة في المجتمعات شديدة التباعد في المكان والزمان- مشكلة متخيلة، وإنما استقصوا مشكلة واقعية، ولكن فبالرغم من جهودهم وأبحاثهم، من الصعب أن نقرأ تفسيراتهم النظرية- اليوم- دون سخط، وأحياناً قد يُصدم المرء بما كان يبدو مقنعاً لهم. ونحن لا نفهم- الآن- كيف أن تفسيراتهم- بالرغم من أن استخدامهم للمنهج المقارن قد سمح لهم بفصل الشكل العام عن الخاص، وتصنيف الظواهر الاجتماعية، كذلك- لم تتجاوز كثيراً المعايير الافتراضية للتقدم، فعلى طرف منها وضعت أشكال النظم، أو العقائد التي كانت سائدة في أوروبا وأمريكا في القرن التاسع عشر، وعلى الطرف الآخر وضعت نقيضاتها، ولقد عمل ترتيبهم للمراحل على إثبات ما يمكن أن يكون- من الناحية المنطقية- تاريخ التطور من الطرف الأخير للمقياس إلى الطرف الأول. والنتيجة أن كل ما خلفه هؤلاء قد ارتبط بالتنقيب في الأدب الإثنوجرافي، بحثاً عن الأمثلة لإيضاح كل مرحلة من المراحل التطورية. ومن الواضح أن مثل هذه التفسيرات لم تتضمن إلا الأحكام الخلقية- فقط، ولقد كان من الضروري لها أن تكون ظنية- كذلك، فلم يكن النظام- أيّاً ما كان- يُفهم أو يُفسر- في علاقته بأصوله، سواء تم تصورها بوصفها بدايات، أو أسباب، ولم تكن هذه الأصول تمثل- بالمعنى المنطقي- أبسط أشكاله. وفيما يتعلق بتأكيد أنثروبولوجي القرن التاسع عشر على النهج الإمبريقي في دراسة النظم الاجتماعية، فإنهم لم يكونوا جدليين، تأمليين، عقائديين بأقل من الفلاسفة الخلقين للقرن السابق، هذا بالرغم من أنهم شعروا- على الأقل- بأن عليهم تدعيم تفسيراتهم الظنية للتطور بالأدلة الواقعية، وهي ضرورة منهجية كان من الصعب على الفلاسفة الخلقين السابقين أن يشعروا بها، ولذلك فقد أُجري عدد كبير للغاية من الأبحاث الأدبية الأصلية، وتم تخزين ذخائر ضخمة من التفاصيل الإثنولوجية، وأعيد ترتيبها- على نحو منهجي- مثلما نجد- إذا أشرنا إلى أكبر هذه المستودعات- في "الغصن الذهبي".

ليس من المستغرب أن أنثروبولوجى القرن الماضي قد كتبوا ما كان ينظرون إليه على أنه تاريخ، لأن المعرفة المعاصرة لهم كانت معرفة تاريخية، وكان التاريخ في إنجلترا لا يزال فناً أدبيًا، ولقد كان المدخل النشوءي genetic- الذى حقق نتائج رائعة في الفيلولوجيا- كما أكد اللورد أكتون L.Acton- مشروعًا متقدّمًا- في القانون، والاقتصاد، والعلم، واللاهوت، والفلسفة- لاكتشاف أصول كل شيء: أصل الأنواع، أصل الدين، أصل القانون،... وهل جزأ، وتفسير الأقرب- دائمًا- من قبل الأبعد، وهو المشروع الذى أطلق عليه- بالإحالة إلى التاريخ بالمعنى الدقيق- "هاجس الأصول".

على أية حال، لا أعتقد أن السبب الحقيقى للخلط كان يتمثل في أن أنثروبولوجى القرن التاسع عشر- كما كان يفترض عمومًا- قد اعتقدوا في التقدم، وتطلعوا إلى نهج يمكنهم من إعادة تركيب كيف حدث التقدم، لأنهم كانوا واعين- تمامًا- بأن مخططاتهم هي فرضيات متخيلة، لا سبيل- في النهاية- للتحقق منها، أو إثباتها- تمامًا. ويتمثل سبب الخلط في معظم كتاباتهم في الافتراض الذى ورثوه من عصر التنوير: أن المجتمعات أنساق طبيعية، أو كائنات حية تخضع- بالضرورة- لمساق التطور، وأن هذا المساق يمكن اختزاله للمبادئ، أو للقوانين العامة. ولذلك قاموا بتمثيل الارتباطات المنطقية بوصفها اقرانات حقيقية وضرورية، وتمثيل التصنيفات النموذجية بوصفها مساقات تاريخية وحتمية للتطور. وسوف نرى- حالًا- كيف أدى ضم مفهوم القانون العلمى إلى مفهوم التقدم في الأنثروبولوجيا- مثلما أدى في فلسفة التاريخ- إلى المراحل الاكراهية الاعتبارية البروكريستيزية (نسبة إلى بروكريستيز Procrustes اللص الإغريقى الخرافي، الذى كان يقطع أرجل ضحاياه لكي يجعل أطوالهم منسجمة مع فراشه)، والحتمية المفترضة التي تمنحها طابعًا معياريًا.

القرن العشرين

لقد جاء رد الفعل ضد محاولة تفسير النظم الاجتماعية في علاقتها بالتطور الموازي- أو التطور الأحادي- في نهاية القرن التاسع عشر. وبالرغم من إعادة صياغة كتابات وسترمارك Westermark، وهوبهاوس Hobhouse، أو إعادة تمثيلها لما أطلق عليه الأنثروبولوجيا التطورية، فقد فقدت- في النهاية- جاذبيتها، ولم تعد تمثل زخمًا للقيام بمزيد من البحث، وبمجرد أن فقد الاستقصاء الخيالي لمراحل التطور الإنساني جاذبيته، ما عدا الصاق العناوين شبه الميتة، تحول بعض

الأنثروبولوجيين - بدرجات متفاوتة - إلى السيكولوجيا، التي بدت - في وقت ما - أنها تقدم حلولاً مرضية لكثير من المشكلات دون اللجوء للتاريخ الافتراضي. ولقد أثبتت هذه المحاولة - منذ ذلك الحين وصاعداً - أنها أشبه بمحاولة بناء بيت على الرمال المتحركة. وإذا لم أذكر شيئاً آخر في هذه المحاضرة حول العلاقة بين السيكولوجيا والأنثروبولوجيا، فإن ذلك لا يعود إلى عدم أهميتها، وإنما لأنها تتطلب وقتاً أطول مما لدي، وتتطلب مزيداً من المعرفة للسيكولوجيا بما يتجاوز معرفتي بها، لكي أعالج هذه العلاقة على النحو الملائم.

وبعيداً عن نقد النظرية التطورية الذي يضمه تجاهل هؤلاء لها - ومنهم ريكتر ماريت - الذي تطلع للتفسيرات السيكولوجية للأعراف والعقائد، فقد تعرضت النظرية التطورية للهجوم من اتجاهين. الاتجاه الانتشاري والاتجاه الوظيفي. لقد تأسس النقد الانتشاري على حقيقة واضحة للغاية، وهي أن الثقافة تستعار غالباً، وأنها لا تنشأ بفعل النمو الثقافي المتولد عن الإمكانيات الاجتماعية المشتركة، وعن الطبيعة الإنسانية المشتركة، ولقد كان افتراض العكس، ثم مناقشة التغير الاجتماعي، دون الإشارة إلى الأحداث الجارية، أشبه بالانحدار - تدريجياً - إلى النزعة المدرسية الديكارتية، وهو مدخل لم يكن له - ولسوء الحظ - تأثيراً دائماً في إنجلترا، وذلك بسبب سوء استخدام **إليوت سميث E. Smith**، **ويبري Perry**، و**ريفرز Rivers** له. أما الشكل الآخر للهجوم على النظرية التطورية، فهو الهجوم الوظيفي، الذي مارس تأثيراً بالغاً، وكان راديكالياً تماماً. لقد شجبت الوظيفية الأنثروبولوجيا التطورية، والأنثروبولوجيا الانتشارية - كذلك، ليس على أساس عدم إمكانية التحقق من إعادة التركيبات التاريخية فيهما، وإنما بسبب مدخليهما التاريخيين، لأنه في رأي الطائفة الوظيفية ليس للتاريخ أية صلة وثيقة بدراسة أي مجتمع بوصفه نسقاً طبيعياً.

لقد كان التطور نفسه يحدث - في الوقت نفسه - في الميادين الأخرى للمعرفة، ولذا كان ثمة البيولوجيا الوظيفية، والسيكولوجيا الوظيفية، والقانون الوظيفي، والاقتصاد الوظيفي، وهلم جرا. ولقد قبل كثير من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين وجهة النظر - ذاتها، بسبب دراستهم - عموماً - لمجتمعات

ليس ثمة سبيل لمعرفة تاريخها - قط. ولقد كان هذا القبول الفوري، يعود - جزئيًا - إلى التأثير الآتي من العقلانية الفلسفية لدوركايم ومدرسته، وهو تأثير لم يكن - بالإجمال - عميقًا - فقط، وإنما كان مفيدًا للأنثروبولوجيا الإنجليزية - أيضًا، لقد اقحم هذا التأثير - شيئًا فشيئًا - في التقليد الإمبريقي الإنجليزي، تقليدًا للاهتمام بالأسئلة العامة، وقد تمثل هذا التقليد في الأسلوب الذي استخدم به الكتاب النظريون - من أمثال تايلور وفريزر - مادتهم الإثنولوجية، وفي الروايات المباشرة التي وضعها الرحالة، والمُنصرون والادرايون للشعوب البدائية، وفي المسوح الاجتماعية القديمة في إنجلترا في آن معًا. وإذا لم يركز الدارسون - حصراً - على المرساة الثقيلة للحقيقة الإثنوجرافية، فإنهم سوف ينتهون إلى المناقشات اللفظية الوهمية، والتصنيفات الوهمية، والطموح الطنان، أو إلى الشك - إجمالاً.

النظرية الوظيفية

النظرية الوظيفية أو العضوية للمجتمع التي تسود في الأنثروبولوجيا الاجتماعية في إنجلترا في وقتنا الحاضر ليست جديدة تمامًا، وقد رأينا أنها أقتبست بطرق متعددة من الأنثروبولوجيين المبكرين في منتصف العصر الفيكتوري، ومن فلاسفة الأخلاق قبلهم، ولديها شجرة نسب طويلة للغاية في الفلسفة السياسية. لقد انتشرت هذه النظرية في شكلها التقني الحديث علي يد دوركايم، وهيرت سبنسر (بالإحالة إلى التطور الاجتماعي)، ولقد أصبحت في وقتنا الحاضر أكثر وضوحًا على يد البروفسير رادكليف براون، حيث ذهب إلى أن المجتمعات الإنسانية أجسام، أو أنساق طبيعية natural systems ، تعتمد فيها الأجزاء على بعضها البعض، وحيث يوظف كل جزء من أجزائها داخل مركب العلاقات الضرورية للمحافظة على بقاء الكل، وأن هدف الأنثروبولوجيا هو اختزال الحياة الاجتماعية بكاملها إلى مجموعة من القوانين، أو الايضاحات العامة حول طبيعة المجتمع الذي تحيل عليه، والجديد في هذا الاستئناف الجديد للنظرية الوظيفية هو التمسك بإمكانية فهم المجتمع بشكل مرض دون الإشارة لماضيه.

لقد قدم الفلاسفة الخلقيون في القرن الثامن عشر - دون استثناء - تصوراتهم للأجسام الاجتماعية، والقوانين السوسولوجية في شكل التاريخ المتصور إجمالاً، أي التاريخ الطبيعي للمجتمعات الإنسانية، ولقد انحصر الشغف المتواصل لخلقهم الفيكثوريين في البحث عن الأصول التي تطورت النظم عنها بمساعدة القوانين الطبيعية للتقدم، وتزعم الرؤية الحالية للدراسة الطبيعية للمجتمع (حتى وإن توجه التملق الكلامي - أحياناً - لإمكانية الدراسة العلمية للتغير الاجتماعي) أنه من أجل فهم الأداء الوظيفي لمجتمع بالذات، ليس هناك حاجة لمعرفة الدارس شيئاً عن تاريخه أكثر من حاجة عالم الفسيولوجيا لمعرفة تاريخ الكائن الحي من أجل فهمه، على فرض أن كليهما (المجتمع والكائن الحي) جسمان طبيعيان، وأن ثمة إمكانية لفهمهما في علاقتهما بالقانون الطبيعي دون حاجة للاستعانة بالتاريخ.

لقد كان التوجه الوظيفي، وتأكيد على العلاقات المتبادلة بين الأشياء هو المسئول الرئيسي عن الدراسات المتخصصة والتفصيلية في الأنثروبولوجيا الحديثة، وهي دراسات كانت موجهة لأسلافهم من أنثروبولوجي القرن التاسع عشر، الذين قنعوا بأن يتركوا للهواء من العامة جمع الوقائع التي يبنون عليها نظرياتهم، ولذلك يدرك الأنثروبولوجيون الحاليون بقدر أكثر وضوح عن أسلافهم أن فهم السلوك الإنساني لا يمكن أن يتحقق سوى برؤيته في محيطه الإنساني الوثيق، ويقبلون بضرورة دراسة النشاطات الإجمالية للمجتمعات بشكل منهجي في الميدان، وهم يسلمون بالمدخل الشمولي حين يقومون بتسجيل ملاحظاتهم الميدانية وتأويلها.

ومع ذلك قد يكون للنظرية قيمة توجيهية، أو كشفية دون أن تكون النظرية ذاتها صحيحة، وثمة كثير من الاعتراضات على النظرية الوظيفية، حيث أنها لا تتعدى اقتراح أن المجتمعات الإنسانية هي أجسام من النوع نفسه الذي تذرعوها به، وبالفعل في حالة مالفينوفسكي لم تكن النظرية الوظيفية - بالرغم من الادعاءات العريضة التي قدمها لها - سوى وسيلة أدبية، حيث افترض أنه في ظروف بالذات

لا يمكن لأي جزء من المجتمع أن يكون سوى ذاته، ولذلك كان لكل عرف قيمته الاجتماعية، وهكذا أضاف مالفينوفسكى إلى الحتمية الوظيفية التافهة اعتقاداً غائباً، ونزعة برجماتية تافهة - كذلك.

ومع أن من السهل حصر هدف الأنثروبولوجيا الاجتماعية في تأسيس القوانين السوسولوجية، إلا أنها لم تقدم شيئاً مماثل - ولو بطريقة بدائية - أي قانون من قوانين العلوم الطبيعية، ولم تكن الايضاحات العامة التي قدمتها في غالبيتها سوى ايضاحات تأملية، وهي على أية حال ايضاحات عامة للغاية لا يمكن أن يكون لها أية قيمة (لملموسة)، وفي الغالب لم تكن أكثر من تخمينات على مستوى الحس، أو الاستبصار العام، أو متجاوزة للواقع، وقد تحولت أحياناً إلى مجرد حشو كلامي، أو تفاهات، وأيضاً من الصعب التوفيق بين التأكيد على أن المجتمع قد أصبح على ما هو عليه بفعل تتابع الأحداث (التاريخية والاجتماعية) الفريدة بذاتها، والادعاء بإمكانية صياغة المجتمع بشكل شمولي في علاقته بالقانون الطبيعي العام. إنَّ الحتمية الوظيفية في شكلها المتطرف لم تمهد السبيل إلى شيوع نوع من النسبية المطلقة - فقط، وإنما جعلت من النظرية الوظيفية ذاتها، والتفكير ذاته عديم المعنى - كذلك.

لهذه الأسباب وغيرها لا يمكنني قبول هيمنة النظرية الوظيفية على الأنثروبولوجيا الاجتماعية في وقتنا الحاضر دون إدخال كثير من التعديلات عليها، إنني لا أجزم أن المجتمعات مبهمة، أو لا يمكن فهمها، أو أنها ليست أجسام، ولكن ما اعترض عليه هو ما يبدو لي أنه الفلسفة العقائدية نفسها لعصر التنوير، وللأنثروبولوجيين مؤلفي الأطوار، أو المراحل التطورية في القرن التاسع عشر، لقد استبدلت (النظرية الوظيفية) بمصطلح "التطور" مصطلح "التقدم"، وهي لا تزال تعرض هذه الشروحات (العقائدية) بشكل جدلي، وتفرضها على الوقائع، وهو أمر يعود إلى حرص الأنثروبولوجيين على قبولية أنفسهم على العلوم الطبيعية، بدلاً عن العلوم التاريخية، وهي القضية التي سأتحول إليها الآن، واعتذر للسادة المؤرخين إذا كان ما سأقوله يبدو بالنسبة لهم من الأمور الواضحة تماماً، هذا مع أن ملاحظاتي تشير جداً حاراً بين معظم زملائي الأنثروبولوجيين في إنجلترا في وقتنا الحاضر.

الأنثروبولوجيا والتاريخ

عند مناقشة العلاقات بين التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية من الضروري - لكي تكون للمناقشة فائدة - أن ندرك أن ثمة كثيرًا من الأسئلة المختلفة قد طرحت. الأول هو: هل تساعدنا معرفة كيف أصبح نسق اجتماعي مستقل على ما هو عليه في فهم بنيته الحالية ؟. وهنا، علينا أن نميز بين التاريخ بمعنييه المختلفين، هذا، بالرغم من صعوبة احتفاظ المجتمع الكتابي بهذين المعنيين، كما يحدث إذا تحدثنا عن المجتمعات غير الكتابية. وبالمعنى الأول، التاريخ جزء من الموروث الشعوري للشعب، وهو بهذا المعنى يؤثر في حياته الاجتماعية، أو في التمثيل الجمعي للأحداث كما تتمايز عن الأحداث ذاتها. ومن ثم، فإنه يمثل جزءًا مما يطلق عليه الأنثروبولوجيون الاجتماعيون "الأسطورة". وينظر الأنثروبولوجيون الوظيفيون للتاريخ بهذا المعنى - عادة، فالتاريخ هو مزيج من الحقيقة والخيال، أو الوهم، بوصفه وثيق الصلة بدراسة الثقافة التي يشكل جزءًا منها.

ومن الناحية الأخرى، لقد رفض الأنثروبولوجيون الوظيفيون - إجمالًا - إعادة التركيبات التاريخية انطلاقًا من الأدلة الظرفية لتاريخ الشعوب البدائية، وذلك على فرض غياب الوثائق والآثار الماضية كلية، أو إجمالًا فيها - تقريبًا. وفي رأي أن الحجة الواردة لتأييد هذا الرفض، متهافئة للغاية، وذلك لأن التاريخ بأكمله - بالضرورة - هو إعادة تركيب، وتعتمد درجة الاحتمال، أو الترجيح الملازمة لإعادة تركيب معين على الأدلة المتيسرة، وحقيقة أن أنثروبولوجي القرن التاسع عشر كانوا ضعفاء في وضع إعادة التركيبات، لا يجب أن تؤدي بنا إلى استنتاج أن الجهود التي بذلت في هذا الاتجاه كانت بمثابة إضاعة للوقت.

إلا أنه مع تخففهم من التاريخ الظني أقصى الوظيفيون - أيضًا - العناية بالتاريخ الصحيح. ولقد قرروا - ومالينوفسكى أكثرهم صياحًا - أنه حتى وإن كان تاريخ المجتمع مسجلًا، فإنه ليس ثمة أية صلة وثيقة له بأية دراسة وظيفية للمجتمع. وهي وجهة نظر لا يمكن قبولها - البتة. على فرض أن الادعاء بأن في استطاعة المرء فهم الأداء الوظيفي للنظم في فترة محددة من الزمن، دون معرفة كيف أصبحت هذه النظم على ما هي عليه - الآن -، أو ما يمكن أن تصبح عليه فيما بعد - أو أن الشخص، الذي درس بناءها في تلك الفترة، قد درس ماضيها ومستقبلها - هو ادعاء منافي للعقل بالنسبة لي.

وبالإضافة لذلك، أو هكذا يبدو الأمر بالنسبة لي، إن إهمال الأنثروبولوجي الوظيفي لتاريخ النظم لا يحول بينه وبين دراسة المشكلات التعااقية- فقط-، وإنما يحول بينه واختبار البنى الوظيفية الفعلية، التي يعزو لها الأهمية الكبرى- أيضًا. لأن التاريخ- بالضبط- هو ما يمدده بالموقف التحريبي.

وهنا تصبح المشكلة التي طرحناها ضاغطة- للغاية، لأن الأنثروبولوجيين يدرسون- حاليًا- المجتمعات المحلية التي- إذا ظلت بسيطة في بنائها- طويت في المجتمعات التاريخية الكبرى، وصارت تشكل جزءًا منها، كما حدث في حالة المجتمعات الزراعية الأيرلندية والهندية، والقبائل العربية البدوية، أو الاقليات العرقية في أمريكا، والاجزاء الأخرى من العالم. ولذلك، لم يعد بإمكانهم تجاهل التاريخ، وهم لا يجب أن يجعلوا من الاضطرار فضيلة، وإنما يجب عليهم أن يرفضوا علانية هذا التجاهل، وأن يسلموا بالصلة الوثيقة للتاريخ بالموضوع، وحين يتحول الأنثروبولوجيون إلى المجتمعات المتمدينة المعقدة فإن الفضيلة ستصبح أكثر خطورة، وسوف يعتمد اتجاه التطور النظري لموضوعهم- كلية- على نتيحتها.

والسؤال الثاني، هو سؤال ذا نوعية مختلفة. ونحن لا نتساءل الآن، هل يشكل التاريخ- عند دراسة مجتمع معين- جزءًا تكامليًا لهذه الدراسة، وإنما هل من المتوجب عند القيام بالدراسات السوسيولوجية المقارنة للنظم السياسية والدينية- على سبيل المثال- ادراج المجتمعات كما مثلها لنا المؤرخون؟. فبالرغم من الإدعاء أن هدف الأنثروبولوجيا الاجتماعية هو أن تصبح تاريخيًا طبيعيًا للمجتمعات الإنسانية- بأكملها، فإن الأنثروبولوجيين الوظيفيين- مهما تكن الظروف السائدة في إنجلترا- بنفورهم العام من المنهج التاريخي، قد تجاهلوا تمامًا- تقريبًا- الكتابات التاريخية، وبهذا المنوال، فإنهم حرموا أنفسهم من الاقتراب في دراساتهم المقارنة من المادة القيمة التي توفرها المجتمعات التاريخية، المناظرة- من الناحية البنائية- لكثير من المجتمعات البربرية المعاصرة التي يسلمون بأنها تندرج ضمن مجال اختصاصهم.

والسؤال الثالث- وهو الأهم في رأيي- هو سؤال ميثودولوجي: ألا تمثل الأنثروبولوجيا الاجتماعية- بسبب استخفافها الحالي بالتاريخ- بذاتها- نوعًا من الهيستريوجرافيا ؟. وللإجابة على هذا السؤال علينا- أولًا- أن نلاحظ ما يفعله الأنثروبولوجي: إنه يذهب للعيش عدة شهور، أو سنة،

بين شعب بدائي، وهو يعيش بينهم على نحو يوحي بالألفة بقدر ما يستطيع، حيث يتعلم أن يتحدث بلغتهم، وأن يفكر بمفاهيمهم، وأن يحس بقيمتهم، وهو يعيش - بعدئذ - خبرته برمتها - من جديد - من الناحية النقدية والتأويلية في المقولات المفاهيمية لثقافته الخاصة، وقيمها، وفي علاقتها بالكيان العام للمعرفة في فرع معرفته، وتعبير آخر، إنه يترجم من ثقافة إلى ثقافة أخرى.

وعلى هذا المستوى تظل الأنثروبولوجيا الاجتماعية فناً أدبياً وانطباعياً. ومع ذلك، فإنّ الأنثروبولوجي لا يتطلع - حتى في الدراسة الإثنوجرافية الواحدة - إلى فهم فكر أحد الشعوب البدائية وقيمها، وترجمتها إلى ثقافته هو - فقط، وإنما يتطلع إلى اكتشاف النظام البنائي للمجتمع - أيضاً، وهو بمجرد أن تترسخ الأنماط لديه، يستطيع النظر لهذا النظام البنائي بوصفه كلاً، أو بوصفه مجموعة من التجريدات متبادلة الارتباط، أو المتفاعلة فيما بينها، وحينذاك، لا يتم فهم المجتمع - من الناحية الثقافية - فقط - كما هو الحال على مستوى شعور أحد أعضائه وأفعاله، أو على مستوى الأجنبي الذي تعلم لغته وشمائله، وشارك في حياته، وإنما يتم فهمه من الناحية السوسيولوجية - كذلك.

وسوف يدرك المؤرخ، والمؤرخ الاجتماعي، بنوع خاص، وربما المؤرخ الاقتصادي كذلك، ما أعنيه بتعبير "الفهم من الناحية السوسيولوجية". في المقام الأول، لقد فهم **فينوجرادوف Vinogradoff** المجتمع الإنجليزي - في القرن السابع عشر - بطريقة مختلفة - تماماً - عن الطريقة التي فهمه بها أحد النورماندين، أو الأنجلوساكسونيين، أو أي أجنبي تعلم اللغة الوطنية، وكان يعيش حياة الوطنيين الإنجليز. وبالمثل، يكتشف الأنثروبولوجي الاجتماعي في المجتمع الوطني ما لا يستطيع أي وطني أن يفسره له، وما ليس بمقدور أحد العوام - مهما بلغ المامه بالثقافة - أن يدركه، اقصد البناء الأساسي للمجتمع، وهذا البناء لا يمكن رؤيته، لأنه يمثل مجموعة من التجريدات، وكل تجريد منها - بالرغم من اشتقاقه من تحليل السلوك الملاحظ - هو - في الأساس - تأليفاً خيالياً للأنثروبولوجي نفسه، ويربط هذه التجريدات فيما بينها - من الناحية المنطقية - فإنها تمثل نمط يمكنه من رؤية المجتمع بعناصره الأساسية، أو أصوله، وبوصفه كلاً واحداً.

ما أحاول أن أقوله يمكن توضيحه على النحو الأفضل - ربما - بمثال اللغة. فالوطني يفهم لغته الوطنية، ويمكن للأجنبي أن يتعلمها - كذلك. ولكن، من المؤكد أنه ليس بمقدور الوطني، أو هذا

الأجنبي أن يخبرك عن أنساقها الفونولوجية والنحوية. على فرض أن تلك الأنساق لا يمكن اكتشافها إلا بتحليل عالم اللغة المدرب لها، وهو وحده بإمكانه أن يختزل تعقيد اللغة إلى بعض التجريدات، وربطها فيما بينها في نسق منطقي، أو نمط، وهذا - في الواقع - هو ما يحاول الأنثروبولوجي الاجتماعي أن يقوم به، إنه يحاول تفكيك الأنماط البنائية لمجتمع معين، وبمجرد عزله لهذه الأنماط، فإنه يقارن بينها والأنماط السائدة فيما عداه من المجتمعات، إنَّ دراسة كل مجتمع جديد سوف توسع معرفة الأنثروبولوجي بنطاق البنى الاجتماعية الأساسية، وتمكنه - على النحو الأفضل - من وضع نموذجًا لهذه الأشكال، وتحديد معالمها الجوهرية، وأسباب التباينات بينها.

لقد حاولت توضيح أن بحث الأنثروبولوجي الاجتماعي يتم في ثلاثة أطوار رئيسية، أو في ثلاثة مستويات من التجريد. أولاً: إنه يتطلع لفهم المظاهر الظاهرة الدالة لثقافة معينة، وترجمتها إلى تعابير ثقافته هو، وهذا هو - بالضبط - ما يفعله المؤرخ، وهنا، ليس ثمة اختلاف أساسي في الهدف، أو المنهج بينهما، وكلاهما انتقائيان - بالتساوي - في استخدامهما للمادة، ولقد حُجب هذا التشابه بينهما بفعل حقيقة أن الأنثروبولوجي الاجتماعي يقوم بالدراسة المباشرة للحياة الاجتماعية، في حين يقوم المؤرخ بالدراسة غير المباشرة لها من خلال الوثائق والأدلة الباقية الأخرى. وهذا ليس اختلاف ميثودولوجي، وإنما هو اختلاف تقني. لقد حُجبت تاريخانية الأنثروبولوجيا بفعل انشغالها الكامل بالمجتمعات البدائية التي تفتقر للتاريخ المسجل، ولكن ذلك - مرة أخرى - ليس اختلاف ميثودولوجي. وأنا أتفق مع البروفيسر كروبر Kroeber في أن الصفة الأساسية للمنهج التاريخي لا تتمثل في العلاقات الكرونولوجية للأحداث، وإنما في التكامل الوصفي لها. وهذه الصفة تشترك فيها الهيستريوجرافيا مع الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وما يقوم به الأنثروبولوجيون الاجتماعيون - في الأساس - هو أنهم يكتبون المقاطع العرضية للتاريخ، والتفسيرات (الروايات) الوصفية التكاملية للشعوب البدائية في فترة زمنية محددة، وهذه التفسيرات تشبه - من مناحى أخرى - الروايات التي يكتبها المؤرخون حول الشعوب الكتابية عبر فترة من الزمن، لأن المؤرخ لا يسجل - وحسب - تتابع الأحداث، وإنما يبحث عن وضع الاقترانات بينها. وإذا عقد الأنثروبولوجي العزم على النظر لكل رقعة بوصفها جزءًا وظيفيًا من المجتمع بأكمله، فإن ذلك لا يمثل اختلافاً ميثودولوجيًا، وذلك لأن المؤرخ الحديث يهدف - إذا شُح لي بالحكم على المسألة - إلى اصطناع النهج نفسه.

ولذلك - في رأيي - فإن الحقيقة القائلة أن مشكلات الأنثروبولوجي - عمومًا - مشكلات تزامنية، وأن مشكلات المؤرخ مشكلات تعاقبية، لا تمثل الاختلاف الفعلي في الاهتمام، وإنما تعبر عن الاختلاف في تأكيدهما على الظروف الفريدة السائدة، حين يركز المؤرخ انتباهه - على نحو حصري - على ثقافة مستقلة، في فترة مستقلة ومحددة من التاريخ، فإنه يكتب ما يمكن أن نطلق عليه مونوجرافًا إثنوجرافيًا (ويقدم كتاب بوركهاردت Burckhaedt "ثقافة عصر النهضة"، مثالًا لافتًا). وحين يكتب - من الناحية الأخرى - الأنثروبولوجي الاجتماعي بشأن مجتمع يتطور عبر الزمن، فإنه يكتب كتاب تاريخ، وعلى حين يختلف - وهذا صحيح - عن التاريخ السردى والسياسى المؤلف، فإنه يماثل - في عناصره الأساسية بأكملها - التاريخ الاجتماعى، وفي حالة غياب مثال آخر، يكون عليّ الاستشهاد بكتابي "سنوسى برقة" بوصفه مثالًا.

في الطور الثاني من بحثه، يخطو الأنثروبولوجي الاجتماعى خطوة إضافية، ويتطلع - باستخدام التحليل - إلى تفكيك الشكل الكامن المستتر لمجتمع معين، أو لثقافة معينة، وحين يقوم بذلك، فإنه يتجاوز المؤرخين المحافظين، ومع ذلك فإن كثيرًا من المؤرخين يقومون بالأمر نفسه. إننى لا أفكر في فلاسفة التاريخ من أمثال فيكو Vico، وهيجل Hegel، وماركس، وشبنجلر Spengler، وتوينسي، ولا أفكر - كذلك - فيمن نستطيع أن نحدد لهم - على نحو حصري - بوصفهم مؤرخين اجتماعيين، أو كتاب مدرسة تاريخ الحضارة (الألمانية)، مثل ماكس فيبر M.Weber، وتاونى Tawney، وسومبارت Sombart، أو آدم سميث A.Smith، وسافيجنى Savigny، وبوكل Buckle، وإنما أفكر في المؤرخين بالمعنى الأضيق، والأكثر تقليدية مثل فوستيل دو كولانج، وفينوجرادوف، وبيرنيه Pirenne، وميتلاند Maitland، والبروفسير بويكى Powicke. ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الكتابات التاريخية التى نعتبرها نحن الأنثروبولوجيون أمثلة للمنهج السوسيولوجى تعالج - عمومًا - الفترات القديمة من التاريخ، حيث تكون المجتمعات الموجودة أشبه بالمجتمعات البدائية عن المجتمعات المعقدة للفترات التالية من التاريخ. وحيث تكون الوثائق التاريخية من الضخامة بما يمتنع على عقل واحد فهمها واستيعابها. ولذلك كان بالإمكان دراسة الثقافة الكلية بوصفها كلاً، وأن يحتويها عقل رجل واحد، مثلما يمكنه أن يدرس المجتمعات البدائية، وأن

يحتويها، وحين نقرأ أعمال هؤلاء المؤرخين، نشعر أنهم ونحن ندرس الموضوعات نفسها، بالطريقة نفسها، وأنا نتوصل إلى النوع نفسه من فهم الأشياء.

في الطور الثالث من بحثه يقارن الأنثروبولوجي البنى الاجتماعية التي كشف عنها تحليله في سلسلة عريضة من المجتمعات، وحين يقوم المؤرخ بدراسة مماثلة في ميدانه، فإنه يلقب بـ"الفيلسوف"، ولكن ليس من الصحيح - حسب اعتقادي - كما يقال - غالبًا - إنَّ التاريخ هو دراسة الخاص، وأن الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي دراسة العام. وعند بعض الكتاب التاريخيين المقارنة والتصنيف واضحان تمامًا، وأتفهم مستتران - دائمًا، لأن التاريخ لا يمكن أن يكتب إلاَّ مقابل مقياس من نوعية ما، بفعل المقارنة مع ثقافة فترة مختلفة، أو شعب مختلف، إذا لم تكن مع ثقافة الكاتب وحدها.

إنني أخلص لذلك - متبعًا البروفسير كروبر - إلى أنه على حين توجد - بالطبع - اختلافات عديدة بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والهستريوجرافيا، فإنها ليست اختلافات في المنهج، أو في الهدف، وإنما هي اختلافات في التقنية، وفي التأكيد، وفي المنظور. واعتقد - أيضًا - أن الفهم الأوضح، سوف يؤدي إلى الارتباط الوثيق بين الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية، عما يتوفر بينهما - في وقتنا الحاضر - عبر نقاط الالتقاء في الأنثولوجيا، والأركيولوجيا قبل التاريخية، وأن هذا الارتباط سوف يفيد - كثيرًا - هذين الفرعين من المعرفة كليهما. بمقدور المؤرخين تزويد الأنثروبولوجيين الاجتماعيين بالمادة القيمة، التي سبق تمحيصها، وإثباتها بفعل التقنيات النقدية للاختبار والتأويل، وبمقدور الأنثروبولوجيين الاجتماعيين تزويد مؤرخي المستقبل ببعض تسجيلاتهم الفضلى، التي أُقيمت على الملاحظات المتأنية والتفصيلية، والتي يمكنها أن تلقي على التاريخ - بفعل اكتشافها للأشكال البنائية المستترة - ضوء العموميات. وسوف يتم الاعتراف بقيمة كل فرع معرفة للآخر - حسب اعتقادي - حين يبدأ الأنثروبولوجيون في تكريس أنفسهم للثقافة التاريخية، وأن يثبتوا كيف يمكن لمعرفة الأنثروبولوجيا أن تلقي الضوء على المشكلات التاريخية - ذاتها.

الأنثروبولوجيا الاجتماعية بوصفها فرعًا من فروع الإنسانيات

تتضمن الأطروحة التي عرضتها أمامكم أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية نوع من الهستريوجرافيا، ولذلك فإنها تمثل - في الجوهر - نوعًا من الفلسفة، أو الفن، وذلك على فرض أنها لا تدرس المجتمعات

كأنساق طبيعية، وإنما تدرسها كأنساق خُلُقِيَّة، وأنها لا تهتم بالعملية، وإنما تهتم بالتصميم design، ولذلك، لم تكن تبحث عن القوانين العلمية، وإنما عن الأنماط، ولا تبحث عن التفسيرات، وإنما عن التأويلات، وتلك الاختلافات ليست - مجرد - اختلافات لفظية، وإنما هي اختلافات مفاهيمية، لقد هيمنت مفاهيم النسق الطبيعي والقانون الطبيعي التي تقولبت على غرار العلوم الطبيعية على الأنثروبولوجيا منذ بداياتها، وإذا نظرنا إلى مساق نموها، أمكاننا رؤية أن هذه المفاهيم هي المسفولة عن السكولاستية الزائفة، التي أدت انتحال صيغة صارمة، وطموحة بعد أخرى، وإذا اعتبرنا الأنثروبولوجيا الاجتماعية نوعًا خاصًا من المستيريوجرافيا، أي اعتبرناها أحد فروع الإنسانيات، فإنها ستتحرر من هذه العقائد الفلسفية - في الأساس -، وسوف تتاح الفرصة لها - بالرغم من أن من المناقض أن نقول هذا - كي تكون إمبريقية فعلاً، أو علمية - حقًا. وهذا هو ما كان يفكر فيه ميتلاند حين قال: "عما قريب سيكون أمام الأنثروبولوجيا أن تختار بين أن تكون تاريخًا، أو لا تكون شيئًا - البتة".

لقد اكتشفت أن الدارسين - في إنجلترا وأمريكا معًا - قد أصابهم نوع من الاضطراب بفعل هذه المعاني الضمنية، ولم يكن ثمة حاجة لهذا الاضطراب، لأنه لا يترتب على عدم اعتبار الأنثروبولوجيا الاجتماعية نوعًا خاصًا من العلم الطبيعي، وإنما اعتبارها نوعًا خاصًا من المستيريوجرافيا أن أبحاثها ونظريتها قد أصبحت غير منهجية - البتة. وحين يسألني سائل كيف أفكر في الأنثروبولوجيا الاجتماعية في المستقبل، فإنني أجيبه بأنها يجب أن تتقدم بموازاة الخطوط نفسها التي يتقدم فيها التاريخ الاجتماعي، أو تاريخ النظم، بوصفه تاريخًا متميزًا عن التاريخ السردى والسياسى الخالص. على سبيل المثال إن المؤرخ الاجتماعي الذي يتطلع لفهم النظم الاقطاعية قد يدرسها - أولاً - في بلد واحد في أوروبا، ويحاول أن يعرف ما يستطيع معرفته حولها هناك، وبعد ذلك، يقوم بدراستها في بقية المجتمعات الأوروبية، ليكتشف، أي المظاهر تلك التي كانت شائعة للحضارة الأوروبية في ذلك الزمان، وكيف تعبر هذه النظم عن التحويرات المحلية، وقد ينظر لكل نظام مستقل منها بوصفه تحويرًا لنسق عام، ويفسر مثل هذه التحويرات بالاحالة إليه، إنَّ المؤرخ الاجتماعي لا يبحث - آنذاك - عن القوانين، وإنما يبحث عن الأنماط الدالة.

ما الذي بوسعنا أن نقوم به في الأنثروبولوجيا الاجتماعية أكثر من ذلك، أنستطيع القيام، أو أن علينا القيام بأكثر من ذلك ؟. قد ندرس العرافة، أو نسق قرابة في مجتمع بدائي مستقل، وإذا أردنا أن نعرف المزيد حول هذه الظواهر، يمكننا دراستها في مجتمع آخر، وبعد ذلك في مجتمع ثالث،... وهلم جرا. وكل دراسة منها تصل - كلما تزايدت معرفتنا، وكلما بزغت مشاكل جديدة - إلى مستوى أعمق

للاستقصاء، وتطلعا على الصفات الجوهرية للشيء الذي نبحث فيه، ومن ثم، فإن الدراسات المستقلة قد تمنحنا معنى جديداً، ومنظوراً جديداً. والأمر سيحدث - دائماً - إذا لاحظنا شرطاً ضرورياً واحداً، وهو: أن نتائج كل دراسة قد صغيت - بوضوح - بأسلوب لا تختبر به النتائج التي توصلت إليها الدراسات الأسبق - فقط، وإنما تقدم فرضيات جديدة يمكن تفكيكها إلى مشكلات تحتاج إلى البحث الميداني التالي.

وبالإضافة لذلك، إن القلق الذي لاحظته لم يكن بهذا الصدد، لأنه يجب أن يكون مفهوماً لأي دارس قد اكتسب فكرة عن الموضوع، أن من أكدوا - بقوة - على ضرورة أن تقوّل الأنثروبولوجيا الاجتماعية - ذاتها - على غرار العلوم الطبيعية، لم يقوموا - البتة - بالبحث أفضل ممّن يتخذون وجهة النظر المقابلة، أو أنهم لم يجروا أي نوع مختلف من البحث عنهم. إن الأمر يعود - في الأساس - إلى الإحساس بأن أي فرع معرفة لا يهدف لصياغة القوانين، ومن هنا، إلى التنبؤ والتخطيط، ليس جديراً بكبح العمر بأكمله. وهذا العنصر المعيارى في الأنثروبولوجيا يشبه - كما شاهدنا - مفاهيم القانون والتقدم الطبيعى التي تشتق الأنثروبولوجيا منها جزءاً من إرثها الفلسفي. في العصور الحالية أكد مدخل العلم الطبيعى - باستمرار - على تطبيق نتائجه على الشؤون العامة، والتأكيد - في إنجلترا - هو على المشاكل الاستعمارية، أما - في أمريكا - فإنه على المشاكل السياسية والصناعية، ولقد اعتنق مؤيدوه الأكثر حذراً على إمكانية وجود أنثروبولوجيا تطبيقية حين يتقدم العلم أكثر مما هو عليه في وقتنا الحاضر. أما المؤيدون الأقل حذراً فقد وضعوا إدعاءات بعيدة المدى للتطبيق الفوري للمعرفة الأنثروبولوجية في ميدان التخطيط الاجتماعى، وبالرغم من ذلك - فلقد برر كلاهما - الأكثر حذراً، والأقل حذراً سواء - ممارسة الأنثروبولوجيا باللجوء لمنفعتها. ليس ثمة حاجة للقول إننى لا أشارك في تعصبهما، واعتبر الموقف الذي يؤدي إلى ظهور التعصب تافهاً، أو ساذجاً. وقد تستغرق المناقشة الكاملة للموضوع وقتاً طويلاً، ولكنى لا أستطيع مقاومة ملاحظة أن الوضعية - كما تبين الأنثروبولوجيا - تقود بسهولة إلى تقاليد مضللة، وإلى حركة إنسانية علمية هزيلة، أو إلى - والمقصود سان سيمون وكونت - دين اصطناعي بديل.

واختتم، بتلخيص موجز للبرهان الذي حاولت تطويره في هذه المحاضرة، وتقرير لما أعتقد أن من المرجح أن يصبح الاتجاه الذي على الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن تتخذه في المستقبل. لقد تطلع الأنثروبولوجيون الاجتماعيون - الذين هيمنت عليهم الفلسفة الوضعية، منذ بدايات موضوع تخصصهم، سواء بطريقة شعورية، أو لا شعورية. أو بطريقة صريحة أو مستترة - وهم في الغالب الأعم لا يزالون يهدفون لذلك - إلى إثبات أن الإنسان هو أتممة، أو جهاز ذاتي الحركة an automation، وأن اكتشاف

القوانين السوسولوجية في علاقتها بأفعاله وأفكاره وعقائده، يمكنها تفسيره، وأنه في ضوءها يمكن تخطيطها والتحكم فيها أو توجيهها. وهذا المدخل يعنى ضمناً أن المجتمعات الإنسانية هي أنساق طبيعية يمكن احتزالها إلى أشياء قابلة للتغير. ولذلك فقد اتخذ الأنثروبولوجيون من العلوم الطبيعية، نموذجاً لهم، وأداروا ظهورهم للتاريخ، الذي ينظر للبشر بأسلوب مختلف، ويتجنب - في ضوء الخبرة - الصيغ الصارمة من أي نوع كان.

وبالإضافة لذلك، ثمة تقاليد أقدم على تقاليد عصر التنوير، تقدم مدخلاً مختلفاً لدراسة المجتمعات الإنسانية، وهي تنظر لها بوصفها أنساقاً - فقط، لأن من المفترض أن يكون للمجتمعات الإنسانية نمط من أي نوع، طالما كان على الإنسان - المخلوق العاقل - العيش في عالم، عليه أن تكون فيه علاقاته مع من حوله مرتبة وقابلة للفهم. من الطبيعي - وفقاً لاعتقادي - أن يكون لمن ينظرون للأشياء بهذه الطريقة فهماً أوضح للواقع الاجتماعي عما عداهم، وسواء كان الأمر على هذا النحو أم لا، فإنهم يتزايدون في العدد، ومن المرجح أن يستمر ذلك لأن الغالبية العظمى من دارسي الأنثروبولوجيا - اليوم - قد تدرّبوا في أحد فروع الإنسانيات، وليس كما كان يحدث منذ ثلاثين عاماً - في أحد العلوم الطبيعية. ولكون الأمر كذلك أتوقع أنه في المستقبل سيكون ثمة تحول ناحية فروع المعرفة الإنسانية، وبخاصة التاريخ، وبنوع أحص ناحية التاريخ الاجتماعي، أو تاريخ النظم، وتاريخ الثقافات، وتاريخ الأفكار. وبهذا التغير في التوجه، سوف تسترد الأنثروبولوجيا فرادتها، على فرض أن لها مشكلاتها، وتقنياتها، وتقاليدها الخاصة. وإن كان من المرجح أن تستمر لبعض الوقت في تكريس اهتمامها - بشكل رئيسي - للمجتمعات البدائية، وأعتقد أنه أثناء النصف الثاني من القرن العشرين، سوف تمنح الأنثروبولوجيا المزيد من الاهتمام للثقافات الأكثر تعقيداً، وبنوع خاص حضارات الشرق الأقصى والأدنى، وسوف تصبح - بمعنى عام - النظير للدراسات الشرقية، بقدر ما يتم تصور الدراسات الشرقية بوصفها دراسات لغوية وأدبية - في الأساس، وهذا معناه، أن الأنثروبولوجيا سوف تسلم بأن مجال اختصاصها هو ثقافات الشعوب غير الأوروبية، ومجتمعاتهم في العالم، سواء في الماضي أو الحاضر - على حد سواء.

الفصل الثالث

تنوع الأنثروبولوجيا

إدموند ليتش

- From: Leach, E.; Social Anthropology; Fontana
Masterguides, 1982.

تنوع الأنثروبولوجيا

مدخل:

إذا كان بالإمكان العثور على معاني الكلمات بالتنقيب عن اشتقاقها، فإن من الواجب أن تكون "الأنثروبولوجيا" - حينئذ - "دراسة الإنسان"، شكلاً عالمياً ضخماً من البحث، لا تكفي كتب العالم أجمع لتغطيته، ومن ثم، ليس من المستغرب أن يجد غالبية الجمهور العادي أن من الصعب عليهم فهم ما يقوم به الأنثروبولوجيون، أو سبب قيامهم به. وما يزيد الأمور سوءاً هو تراكم الانتاج الاحترافي للغاية نتيجة تنوع العناوين المسجلة مثل: الأنثروبولوجيا الفيزيائية، الأنثروبولوجيا الثقافية، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الأنثروبولوجيا المعرفية، الأنثروبولوجيا الرمزية، الأنثروبولوجيا الطبية، الأنثروبولوجيا التنموية، الأنثروبولوجيا الحضرية، الأنثروبولوجيا الماركسية، الأنثروبولوجيا البنيوية، وكل ماتشهى. وكما يحدث عند تسويق مختلف ضروب السلع التجارية، ليس ثمة تباين في السلع التي بداخل الصرة كما يودُّ البائعون أن تعتقد، وهو أمر مثير للحيرة، ما الثيما المشتركة التي تكمن خلف هذه العناوين بأكملها؟.

ولئن كان بعض هذه العناوين أهم من بعضها الآخر، ثمة قطبان مستقلان يستحقان الاهتمام الخاص من قبل قراء هذا الكتاب. أولاً: ثمة تقابل بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين والأنثروبولوجيين الثقافيين، على حين يستمد الأنثروبولوجيون الاجتماعيون انحدارهم الفكري من دوركايم Durkheim وماكس فيبر M.Weber، يستمد الأنثروبولوجيون الثقافيون من تايلور Tylor، وإنثولوجيا حكايات الرحالة في القرون السابقة. ثانياً: ثمة تقابل بين الإمبريقيين والمثاليين العقلانيين، أو بين من يطمحون لجعل الأنثروبولوجيا علماً طبيعياً ماثلاً لعلم الحيوان، ولقد اعتقدوا أن على الأنثروبولوجيين أن يقتصروا اهتمامهم على ضروب الوقائع التي يمكن تسجيلها على شريط الفيديو، أو اختزالها لجداول علم الاحصاء، وبين من يناقشون الأنثروبولوجيا كما لو أنها ضربٌ من الفلسفة اللغوية، يتمثل هدفها الحتامي في اكتشاف البني اللاشعورية للعقل الإنساني. ويتقاطع هذا التمييز الأخير مع معظم العناوين المسجلة التي أشرنا إليها. وهو يعد - أيضاً - تمييزاً حديثاً نسبياً، على فرض أنه يمثل النتيجة المباشرة للتمثيل الجزئي

للأفكار المستعارة من ليفي شتراوس Livé-Strauss في بعض الأشكال الرفيعة
للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية .

ولا تنتمي خبرتي الأنثروبولوجية للأنثروبولوجيا الثقافية، وإنما تندرج ضمن الأنثروبولوجيا
الاجتماعية، وهي خبرة إمبريقية ومثالية معًا، كنتيجة لاشتقائي لها من أعمال مالينوفسكي
Malinowski وفيرث Firth، ومن ليفي شتراوس كذلك. ويتمثل هدفنا الرئيسي في
توضيح تلك التميزات، هذا بالرغم من ضرورة قولي شيئًا بشأن الصنوف الأخرى من
الأنثروبولوجيا، التي قد لا أبدي تجاهها أي احترام.

إذا نظرنا لمفهوم "دراسة الإنسان" بطريقة حدسية، أو استبطانية، قد لا يبدو الأمر
غير معقد بإفراط، على فرض أن بإمكاننا الاعتراف - دون مجهود - بعضويتنا في نوع حيواني
مستقل أطلق عليه علماء الحيوان - في وقتنا الحاضر - الإنسان العاقل Homo Sapiens،
وهو ما يبرر التأكيد على ضرورة معرفة الوضع الحقيقي لأعضاء ذلك النوع، وكيف يختلفون عن
أعضاء الأنواع الأخرى. ويبرر - أيضًا - بافتراض ترسخ جميع العوامل التي تميز "البشر" عن
عدهم - الانتقال لوضع قائمة إضافية لجميع الأساليب المحتملة التي يختلف بها البشر، أو قد
يختلفون - بناء عليها - فيما بينهم وبين أنفسهم. والانتهاء إلى تصنيف أنماط البشر، وأنماط
الجماعة الاجتماعية، وأنماط الحضارة، أو أيًا ما كان.

لقد أخذت أعمال الأنثروبولوجيين الاحترافيين المحترمين - غالبًا هذا الشكل، ولا تزال
كثيرًا من الكتب التمهيدية تؤكد على إمكانية التمييز بين الثقافات الإنسانية، و/ أو المجتمعات
الإنسانية كما لو أنها أنواع نباتية، وهذه مغالطة، على فرض أن تنوعات النوع الإنساني هي
مظاهر خادعة، وأنها أشبه ما تكون بألوان الطيف، أو قوس قزح، إذا أمعنا النظر فيها، اختفت
الانقطاعات بينها. وتلك قضية مهمة، وتحتاج منا النظر إليها بمنظور تاريخي.

لقد بدأ العلماء النبلاء في أوروبا الغربية والولايات المتحدة - ممن صاروا الآباء
المؤسسين للأنثروبولوجيا الحديثة فيما بعد - في النظر لأنفسهم بوصفهم جنسًا أكاديميًا مميزًا في
عام 1840 تقريبًا. وحتى في هذا التاريخ كانت اهتماماتهم شديدة التنوع، وبإمكاننا التمييز بين
أربعة أنماط رئيسية بين هؤلاء العلماء: الأنثروبولوجيون، الإثنولوجيون، الأركيولوجيون،
والفيلولوجيون.

لقد كان الأنثروبولوجيون مهترقين مجاهرين، ولقد رفضوا- غالبًا- وحدة الجنس البشري المذكورة في الكتاب المقدس من أجل تأييد نظرية تقول إنَّ ثمة تنوعًا في شكل الإنسان، فيه يمثل الأوروبي ذو البشرة البيضاء كائنًا إنسانيًا عقلائيًا كاملاً.

ولقد اعتقد الإثنولوجيون- من الناحية الأخرى- أن للأنسال (أو السلالات) المتشعبة للإنسان- مما يمكن تمييزها على أساس مظهرها الفيزيقي العام- استعداد فطري متباين حقًا، ولكنهم لائموا مخططهم بحسب الإطار التوراتي. ولقد كرسوا جلَّ اهتمامهم لتنوع الأعراف الإنسانية والتوزيع الجغرافي لها.

لقد كان الأركيولوجيون رومانتيكيين صائدي كنوز غالبًا، ولئن اصطبغت تأويلاتهم لحفرياتهم بقراءاتهم للأدب التوراتي، والكلاسيكي، تشبثوا بقضية أساسية، تقول: إذا أكتشفت البقايا والأدوات الإنسانية في طبقة جيولوجية تكونت في عصر سابق على العصر الحالي، قدم هذا الاكتشاف الأدلة الدقيقة حول حقائق التاريخ غير المسجل.

وأخيرًا، لقد قبل الأركيولوجيون- على نحو متردد- احتمال أنه ربما لم تكن الأصول الهندو- آرية للغة اللاتينية واللغة اليونانية تمثل الموضوعات الوحيدة الجديرة بالاهتمام في مجاهل ميدان علم اللغة المقارن الرحيب، وقد كان هؤلاء يمثلون جماعة من الهواة المسلحين بعض الشيء، وقد شكلوا- بأنفسهم- الجمعيات الأولى للأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، وعلى حين كانوا يمثلون- كأفراد- طليعة الاتجاهات المختلفة العديدة، جمعتهم أرضية واحدة مشتركة، وهي اهتمامهم- بقدر لم يبلغه أحد قبلهم- ب"الآخرين" غير المسيحيين، وبالإنسان خارج الإرث الأدبي لليونان وروما، ومن ثم بالإنسان في حالته الطبيعية البرية، أي الإنسان البدائي الهمجي، الظلامي الجاهل، ولقد ظل هذا الانحياز يمثل- من الناحية العملية- العلامة المميزة للأنثروبولوجيا الأكاديمية، ونتيجة لذلك لم تعد الأنثروبولوجيا "دراسة الإنسان"، وإنما تحولت نحو دراسة الإنسان البدائي.

ويتمثل جزء من الاغراء الأصلي لهذا العلم المتعطر- المؤمن بسمو عرقه الأبيض علي ما عداه من أعراق- في ملاءمته لروح حقبة التوسع الاستعماري الأوروبي، وحركة الاتجاه غربًا للرواد والمستكشفين الأمريكيين، وقيامه على مسلمة أساسية تقول إنَّ غير الأوروبيين جميعهم حمقى، وصبيانون، وبربرة، وعبيد، أو أرقاء أذلاء بتكوينهم الفطري

الطبيعي. وحتى وقتنا الحاضر، يمكن العثور على مثل هذه الرطانة التقنية ثقيلة الوطأة في الأنثروبولوجيا، بكل معانيها المحملة بالقيمة، التي نشأت عن أصولها في سياق العالم الاستعماري.

ومع تطور الموضوع، وعلى الأخص بعد الاعتراف المؤسساتي الذي صادفه من قبل المتاحف والجامعات، تفرق المتخصصون في اتجاهات مختلفة، وبعد فترة طويلة من احتفاظ الأنثروبولوجيين الفيزيقيين، والإثنولوجيين، والأركيولوجيين، واللغويين بحلقة نحيلة للوصل بينهم تحت شعار "ما قبل التاريخ"، افترضوا جميعهم أنهم كانوا مشغولون بإعادة تركيب تاريخ الفترات والشعوب التي لم تعش لها أي تسجيلات مكتوبة.

لم تكن الشعوب البدائية الحالية - التي وفرت معظم المادة للأنثروبولوجي لوضع نظرياته المتنوعة حولها على أساسها - مهمة بذاتها، وإنما لأنها قد تخبرنا - بالاستدلال - عن الماضي البعيد، فقد كانت هذه الشعوب البدائية أشبه بـ "**الحفريات الحية**"، وكانت أعرفها المهمة تمثل الرواسب الكريهة الباقية للعصور العتيقة، وقد استخدمت لايضاح حماقة السلوك المهمجي لأسلافنا البدائيين وفسوقهم.

وعلاوة على ذلك، وعلى فرض أن هذه الشعوب البدائية كانت بدائية بدرجات متباينة، فقد أصبح بالإمكان - الآن - معاملة بقاياها التاريخية بوصفها تمثل الروافد المختلفة للسلم العالمي المفترض للتقدم الإنساني، الموجود على قمته المجتمع الرأسمالي للمسيحية الأوروبية. لقد صادفت هذه الأفكار السخيفة اعتراضاً واسعاً لفترة تجاوزت ثمانين عاماً على الأقل، وذلك لأن ماركس Marx، وأنجلز Engels قد تبنا نسخة باطلة لهذه النظرية من لويس هنري مورجان L.H.Morgan⁽¹⁾، ولقد استمر الأنثروبولوجيون الماركسيون، داخل الاتحاد السوفيتي وخارجه حتى وقت قريب، في الكتابة حول هذه النظرية كما لو أنها نظرية راسخة بقوة، وأن التابع المتماثل - من الناحية العالمية - للمراحل الاقتصادية الاجتماعية قد ميز تكوين الإنسان مع بيئته، وأن تلك المراحل يمكن توضيحها من الأمثلة الإثنوجرافية التي يمكن ملاحظتها حتى الآن.

وحتى بين الأنثروبولوجيين الذين تبرأوا من العقائد السخيفة للقرن التاسع عشر، لا يزال يوجد ميلٌ واضحٌ للكتابة كما لو كان يوجد انقطاع واضح بين المجتمعات "التقليدية"، "الشعرية

الأسطورية"، "قبل الكتابة"، "الاستاتيكية" (التي درسها الأنثروبولوجيون)، والمجتمعات "الحديثة"، "التاريخية"، "الكتابية"، "التقدمية" (التي يدرسها المؤرخون، والسوسيولوجيون، والعلماء السياسيون).

لقد توارت هذه النظرة، بشكل متزايد، وأرفضها تمامًا، وهي تمثل واحدة من نقاط عدم الاتفاق الذي يميز أسلوبنا في تقديم الأنثروبولوجيا عن أسلوب ليفي شتراوس.

لقد كان الاختلاف بين المجتمعات البدائية، التي يفضل الأنثروبولوجيون دراستها، والمجتمعات الصناعية الحديثة التي نشأ فيها معظم قراء هذا الكتاب ينتمي إلى علم الاقتصاد الكوني، والسوسيولوجيا الكونية، وكانت العلاقات العائلية والشخصية المتبادلة بين البشر وتقابلاتها الظاهرية تمثل التحولات المباشرة لمركب واحد من الأفكار حول العلاقة الملائمة بين البشر والأشياء، والبشر فيما بينهم، ولذلك كان من الخطأ - تمامًا - أن نفترض أن من يبدون مختلفين "عنا" من البشر - وفقًا لذلك الاعتبار - هم بدائيون archaic في تنظيمهم العقلي أو الاجتماعي.

وبالرغم من ذلك، لقد كانت مشكلة كيف أننا - جميعًا - متماثلون، وكيف أننا - في الوقت نفسه - مختلفون، تمثل لغزًا مزمنًا في جميع ضروب البحث الأنثروبولوجي. وسوف أقدم دليلًا مباشرًا على وجود مخلوقات كانوا أشباهًا للإنسان يسرون منتصبتي القامة مثلنا تمامًا منذ أربعة ملايين سنة تقريبًا. وهو عبارة عن آثار أقدم عثر عليها في الغبار البركاني المتجمد، لقد كانوا ثلاثة أفراد يسرون معًا، سار الفردان الأكبر، وأحدهما أضخم من الآخر في خط مستقيم، وأحد خلف الآخر، أما المخلوق الأصغر الآخر فقد ركض حولهما في خط متعرج من جانب لآخر. هل أطلقنا العنان للخيال إذا قلنا: إنَّ ثمة "رجل"، و"زوجته"، و"طفلهما" كانوا يسرون معًا، في مثل هذا الزمن السحيق.

يعتمد نوع الإجابات التي قد تقدم على مثل هذا السؤال على التعريفات. ما الذي يمثله عضو النوع الحي إنسان homo من وجهة نظر علم الحيوان؟. لا يتفق الخبراء، وذلك على فرض أن مفهوم "زوجة" لا يعنى شيئًا إلا في السياق الاجتماعي لمجتمع الكائنات الإنسانية المتكلمة.

ولذلك، هل يمكن وصف تلك المخلوقات بأنها كائنات إنسانية تملك لغة، وأنها كانت تعيش في ضرب ما من المجتمع المنظم ؟. لا سبيل أمامنا لمعرفة ذلك، ولكن هذا الإيحاء المرئي لوجود عائلة نواة تتكون من أب، وأم، وطفل منذ أربعة ملايين عام هو أمر مروع حقًا، ويتجاوز - بمراحل - تلك الخيالات الجامحة للاختلاط الجنسي غير الشرعي، و"التزواج الجماعي"، الذي هيمن على تفكير الأنثروبولوجيين في عصر مورجان وإنجلز.

طوال عصور ما قبل التاريخ أظهر أعضاء نوعنا البشري قدرة بارزة تمامًا للتعامل مع الخريطة، ولقد ظهر الآن أنه بالرغم من عوائق الجغرافيا، كان ثمة بشر من نوعنا الحديث في أستراليا والأمريكتين منذ ما يقرب من أربعين ألف عام مضت، وفي الجزء الرئيسي من أفريقيا وأوروبا وآسيا كان ثمة مخلوقات تشبهنا لعدة ملايين من السنين على الأقل، ولكن كيف يشبهوننا ؟. قلت إنه لا سبيل لمعرفة ذلك.

لقد مثلت الثقافة والتنظيم الاجتماعي لهذه الشعوب بعيدة العهد - بمعنى ماركسي - تكييفًا اقتصاديًا اجتماعيًا للبيئة التي عاشوا فيها دون شك. ولكن ونظرًا لأن تلك البيئة كانت متباينة تمامًا بالفعل (على فرض أنها تضمنت المناخات الاستوائية والقطبية الشمالية، والغابات بالإضافة للسافانا، ... وهلم جرا)، علينا أن نفترض أن المجتمع الإنساني البدائي primeval كان - أيضًا - متنوعًا تمامًا. وبالطبع قد يكون شيء رائع أن نعرف أي جزء من هذا المجتمع كان يشبهنا، ولكن دون جدوى، وأنه لتضيعة للوقت أن نخمن، هذا إلى جانب أن الإيضاحات التي تقدمها تسجيلات الإثنوجرافيا غير وثيقة الصلة كلية، على فرض أن مجتمعات الصيادين - الجماعين في العصور العتيقة البعيدة لم تكن في حاجة لأن تماثل في أدنى تفاصيلها المجتمعات المعروفة لنا - الآن - من الملاحظة المباشرة.

تظهر بعض المجتمعات "البدائية" الحالية أنها تكيفت بشكل بارز مع البيئات التي تواجدت فيها حين جابهت للمرة الأولى الأوروبيين، ولكن ذلك خارج الموضوع أيضًا. ولقد تكيف الأسكيمو وشعوب باتاجونيا Patagonia للبيئات شبه البدائية المماثلة بأساليب مختلفة تمامًا، ولذلك طور الأسكيمو ثيابًا محكمة مصقولة من الناحية التقنية تمامًا، ولم يرتد الباتاجونيون أية ملابس على الإطلاق، إلا رداء فضفاض يطرح على الكتفين. ومن ناحية

أخرى، لم يكن للشعوب التي عاشت في الغابات المطيرة ضروب المجتمع ذاته، ولم يتبنوا البتة الحلول ذاتها للمشكلات التكنولوجية الأساسية التي تمكنهم من البقاء.

وعلى حين يمكن استخدام الإثنوجرافيا الحديثة لإيضاح المرونة القصوى للبراعة الإنسانية، لا يمكنها أن تخبرنا أي شيء على الإطلاق بشأن عصور ما قبل التاريخ، ولذلك لانعتد بما احتوته الإثنوجرافيا الحديثة بشأن هذه المسائل على صفحات مجلات مثل "الأنثروبولوجي الأمريكي"، و"الأنثروبولوجيا المعاصرة".

وتتمثل الميزة العامة الأخرى لأنثروبولوجيا أواخر القرن التاسع عشر في تسليم جميع المتخصصين - آنذاك - بإمكانية استخدام وحدات خطابهم محل بعضها البعض، وبخاصة كلمة "سلالة" كما طبقت على السكان الأحياء لمنطقة جغرافية مستقلة، على فرض أن السكان المشار إليهم كانوا يتميزون عن ما عداهم (أ) في الخصائص الفيزيائية لأحد الأنواع الفرعية (ذرية) للإنسان. (ب) في لغتهم. (ج) في ثقافتهم (الأعراف والأدوات المادية). و(د) في سوابقهم التاريخية.

لقد كتب علماء هذه الفترة كما لو أن ثمة عددًا لا نهائيًا من سلالات الجنس البشري، ولقد تمثلت المهمة المشتركة للأنثروبولوجيين في فك مغالق تاريخها التطوري، على فرض أنه متى عرف هذا التاريخ، فإنه قد يسمح بوضع كل سلالة في موضعها الملائم في الهرمية العامة للدونية التقنية، والعقلية والاجتماعية.

ولقد افترض علماء هذه الفترة - علاوة على ذلك - أن التطور الفكري للنوع الإنساني - ككل - كان منظرًا لمراحل نضوج الطفل الإنساني الفرد، ولذلك ارتبطت دونية "الآخرين" بالعجز العقلي، والحماقة الطفولية الجهولة، ولقد كان فرع المعرفة الأبوي الذي مارسه حكامهم الاستعماريون، وآباء التنصير المسيحي عليهم يمثل لذلك شكلاً من الصدقة الخيرية لهم.

ولقد احتفظ هذا المركب العام للأفكار بمسؤوليته الأكاديمية حتى القرن العشرين، ولكن ابتداء من عام 1900 وصاعدًا تقريبًا تزايد الاهتمام - في كل من أوروبا وأمريكا - بدراسة التوزيع السلالي، وتناقص التأكيد على التراتبية الدونية للسلاطات، ولقد انتقل ما قبل التاريخ - آنذاك - إلى مناقشة التحركات الماضية للشعوب التي (كما قيل) يمكن إعادة تركيبها، اعتمادًا

على التوفيق البارع بين دراسة أشكال المججمة، وعلم اللغة المقارن، وتوزيع الأعراف العجائية، مثل تخنيط الموتى، وما شابه ذلك.

وأنا لا أبالغ، ففي عام 1926 كتب هادون A.C.Haddon - أنثروبولوجي كامبردج اللامع - إلى راعيه ديون A.B.Deacon، وقد كان في الميدان في مالينزيا، يلح عليه بضرورة التركيز على الأبحاث الإثنولوجية داخل مجال الدين، والمجتمعات السرية والقرباة. وفي الوقت نفسه كان ديون يتوقع منه أن يقوم بجمع المصنوعات اليدوية لمتحف كامبردج، وأن يجرى البحث في اللغة المحلية، وأن يقضي نصف كل يوم عمل في جمع الاحصاءات الدقيقة حول شكل الجماجم هناك⁽²⁾.

ولكن، وبحلول هذا التاريخ كان قد تم الاعتراف بالفعل بإخفاق المشروع التاريخي للأنثروبولوجيا، وفي بريطانيا، كان معظم الأنثروبولوجيين الشبان قد كيفوا تفكيرهم علي الموضة الجديدة التي تؤكد على أن هدف الأنثروبولوجيا لم يعد إعادة التركيب التاريخي على الإطلاق، وإنما تأسيس نظرية عام للسوسيولوجيا المقارنة.

لقد أُشتق هذا الأسلوب الجديد - الأنثروبولوجيا السوسيولوجية - في الأساس - من الأعمال التي تطورت في باريس ابتداء من 1893 وصاعدًا، بتأثير الجهود الخيرة لدوركايم، ومع ذلك فقد عكس - أيضًا - الديالوج بين ماكس فيبر والماركسيين بشأن دور "العقلانية" في المجتمعات الصناعية البيروقراطية الحديثة، وحول العلاقة - السببية أو غيرها - القائمة بين التغيرات في الأيديولوجيا الدينية (مثال ظهور الأخلاق البروتستانتية في القرن السادس عشر) والتغيرات في البنية الاقتصادية (مثال تطور رأسمالية العمل بأجر).

وبهذه الموضة الجديدة، لم يعد يُنظر إلى المؤشرات المفترضة المميزة للمجتمعات البدائية - الممارسات القربانية، السحر، العرافة، والأعراف الغرائبية بشتى أنواعها - على أنها تمثل إضاحات للحق الطفولي الفطري للهمجين، وإنما بوصفها انعكاسات لنموذج خاص لـ "العقلية البدائية" الذي كان متبادل الاعتماد من الناحية الوظيفية - بطريقة غامضة - مع اللاعقلانية الاقتصادية للمجتمعات "التقليدية". ولم يتضح هذا الجدال قط، ولقد تطور على مدار سنوات عديدة، ولا يزال مستمرًا حتى الآن.

وعلى حين استند التقابل بين "البدائي" و"المتمدن" - في روع الأنثروبولوجيين السابقين - على تقابل افتراضي في النمط العقلي للفرد بينهما، كان - في حسابان المفكرين السوسيولوجيين - يكمن في نمط المجتمع الذي حدث وُؤلد الفرد داخله.

لقد عثر التقليد الأسبق على تعبيره الشعبي الأخير في صفحات كتاب فريزر Frazer "الغصن الذهبي"، ولقد أثبت بالتلازم بين الاعتقاد في السحر، وفي قداسة الملوك غياب القدرة على التفكير العقلاني، الذي أصبح - الآن - في المرتبة الثانية عند الأوروبيين الراشدين، والمتعلمين المحدثين. هذا مع أن فريزر - وللأمانة - كان شغوفًا للغاية للتسليم بأن الأوروبيين المحدثين المتعلمين لم يكونوا - دائمًا - عقلانيين، كما يعتقدون. ولكن السؤال - بالنسبة للسوسيولوجيين - لم يكن سؤال ما إذا كان الفرد غير عقلاني، أم عقلانيًا، طفولي أم راشدًا، أمي أم متعلمًا، وإنما كان السؤال يتمثل في كيف تعلم الفرد، أو كيف تمت تنشئته اجتماعيًا؟. ومن هنا ركز الأنثروبولوجي اهتمامه على مجموعة المصفوفات الاجتماعية المتباينة التي يتربي الأفراد داخلها.

وفي وقت مبكر، من القرن العشرين، توصل ليفي بربل Lévy-Bruhl في فرنسا، وباريتو Pareto في إيطاليا - بالرغم من تباين موقفيهما - إلى الاعتراف بأن التقابل بين الشرعية الاختيارية العقلانية - المنطقية من ناحية، والزيف العلمي اللاعقلاني واللامنطقي من الناحية الأخرى، يمثلان تبسيطًا فجًا للبدائل المحتملة. وفي تعليق مثير للإعجاب حول هذه الرؤية ظهر في عام 1936 - كتب إيفانز بريشارد Evans-Pritchard: "لقد رأى ليفي بربل أن الفكر البدائي متسق، وأن المهمجين يقومون باستدلالات شرعية من القضايا الفكرية، حتى وإن لم تتوافق قضاياهم مع الخبرة، وإنما أملتها الثقافة، وأدرجت في العقائد الزائفة من وجهة النظر الاختبارية المنطقية"⁽³⁾.

لقد استمرت النسبية الفكرية، التي ضمنها هذا التقييم، في إثارة جدالات حارة، وهي مسئولة عن عدم الاتفاق الحالي بين "العقلانيين" و"التحريبيين" من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين المعاصرين.

ويتضح التأثير المستمر لأفكار ليفي بربل - وإن كان بطريقة غير مباشرة - في الاحترام الذي تلقاه تنظير ليفي شتراوس لـ"المنطق الأسطوري" و"التفكير البري الطبيعي" (العقل

البري)⁽⁴⁾، وفي إشارة الأنثروبولوجيين البريطانيين المعاصرين لمناقشات "لعبة اللغة"، و"الصورة الأصلية" في كتاب فيتجنشتين "الأبحاث الفلسفية".

فعلى الخلاف من أسلافهم في القرن التاسع عشر اكتسب الأنثروبولوجيون المحترفون المعاصرون خبرة مباشرة بالبحث الميداني. ومن ثم، فقد عرفوا مباشرة أنه حين تدار المناقشات في لغة أجنبية، وفي سياق اجتماعي أجنبي مختلف، يصبح التقابل الذي تستلزمته هذه المناقشات في إنجليزيةتنا (صادق/كاذب) أكثر تعقيداً عما قد يقترحه منطق أرسطو. ولكن في عام 1914 بدت مثل هذه الأفكار غريبة للغاية، وقد بلغ التبنّي الجزئي للجيل الأصغر من الأنثروبولوجيين لها حدًا بلغ بها الثورة الفكرية.

ولقد بعثت هذه الثورة الفكرية الوحدة الهشة للأنثروبولوجيا، ولذلك ابتعد الأنثروبولوجيون الاجتماعيون عن البقية، وقد فصلهم رفضهم للتاريخ الظني عن الأركيولوجيين، وبتأكيدهم على البيئة الاجتماعية كمقابل للاستعداد الفطري أزالوا كلمة "سلالة" من معجم مفرداتهم، وقد حظروا الاتصال بالأنثروبولوجيين الفيزيقيين وعلماء الحيوان، ولقد تطور داخل المعسكر السوسيولوجي نفسه تشعب إضافي بين من انتسبوا للسوسيولوجيا، وأطلقوا على أنفسهم أنثروبولوجيين اجتماعيين، ومن احتفظوا بتوقعهم للتاريخ المعاد تركيبه، ولقبوا أنفسهم بالأنثروبولوجيين الثقافيين.

لقد تلازم هذا التمييز الأخير - الذي قد يبدو تافهًا للبعض، وأساسياً لآخرين - مع توزيع الأعمال في الأقسام الجامعية. ونظرًا لاختلاف تاريخ الموضوع في بريطانيا، عنه في فرنسا، والولايات المتحدة، فإنّ توضيح هذه المصطلحات يطرح مشكلات كبيرة. ولكن ولأنني أشعر بقوة بأنني أنثروبولوجي اجتماعي، وليس أنثروبولوجي ثقافي، فإنني سأقوم بالمحاولة لتوضيح هذه المصطلحات.

- الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

مصطلح الأنثروبولوجيا الاجتماعية اختراع بريطاني، ومن النادر أنه استخدم قبل الحرب العالمية الأولى، وعلى حين شغل السير جيمس فريزر الكرسي الشرفي للأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة ليفربول في عام 1907، فإن الأمر - وباستعادة الأحداث الماضية - يبدو شاذًا، وذلك على فرض أن ثمة اختلافًا بين الأنثروبولوجيا التي قدمها فريزر عن الأنثروبولوجيا

الاجتماعية التي ارتبطت بالكتاب البريطانيين التاليين، الذين استعاروا دفوعاتهم السوسولوجية من دوركايم، سواء بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة من خلال مالفينوفسكي أو رادكليف-براون، أو من خلالهما كليهما.

في الفترة الواقعة بين عامي 1907 و 1922، لم يأت التأثير الفكري المهيمن في الأنثروبولوجيا الأكاديمية البريطانية من فريزر، وإنما جاء من صديق هادون الحميم المدعو ريفرز W.H.R.Rivers، إنسكلوبيدي كامبردج اللاحق، الذي تراوحت اهتماماته العلمية بين السيكولوجيا التجريبية والبحث الميداني الأنثروبولوجي، وبين التاريخ الظني الكوكبي، أو الأولمبي، وتعقيدات مصطلحات القرابة المالينيزية.

وبالرغم من أن ريفرز كان مسئولاً عن عدد من الابتكارات المهمة في تقنيات البحث الميداني، وقد أظهر اهتماماً سوسولوجياً في معظم أبحاثه الميدانية، فإن اهتماماته الأنثروبولوجية الرئيسية - خلال الأطوار المتأخرة من حياته المهنية - كانت تنتمي - في الأساس - للإثنولوجيين قديمي الطراز، لقد انشغل ريفرز بإعادة التركيب الشامل للتاريخ غير المسجل، ولقد تمثلت النتيجة المتناقضة - بعد وفاته المفاجئة في عام 1922 - في أن تأثيره المتأخر على الأنثروبولوجيا البريطانية كان بالعكس، وذلك لأن الجيل التالي من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين تجنب الكتابة حول التاريخ التأملي، أو تحليل مصطلحات القرابة، ولم يكن ثمة سبباً لذلك إلا لأن ممارسات ريفرز، في هذه المجالات، قد بدت شاذة للغاية.

وفي هذه الفترة كان ينظر للأنثروبولوجيا بأسلوب ريفرز التي تم التبرأ منها على أنها تنتمي لـ"الإثنولوجيا"، وأنها تتعارض مع الأسلوب الأحدث الذي أطلق عليه "الأنثروبولوجيا الاجتماعية"، وبالمقابل من الولايات المتحدة فإنّ منّ إدعوا أنهم أنثروبولوجيون اجتماعيون كانوا من بين التلاميذ السابقين لرادكليف-براون، الذين خضعوا لتأثيره سواء أثناء الفترة التي عُين فيها استاذ كرسي في سيدني (1926-1931)، أو فيما بعد حين انتقل إلى شيكاغو (1931-1939).

فيما يتصل بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، لقد أثبت عام 1922 أنه يمثل عام تجمع الامطار، فقط شهد هذا العام وفاة ريفرز، وظهر كتاب رادكليف-براون: "سكان جزر الأندمان" بمعالجته الدوركايمية الفعلية للقيم الطقوسية، وكتاب مالفينوفسكي "الأرجونوتس في

المحيط الباسفيكي"، وهو دراسة مبهرة للنسق التروبرياندى للتبادل بين الجزر، المعروف باسم **كولا Kula**، الذي ترك علامة لا تمحى على الممارسة المستقبلية لجميع أساليب البحث في الأنثروبولوجيا السوسولوجية، لقد أتاحت وفاة **ريفرز** الفرصة ل**مالينوفسكي**، للهيمنة على المشهد الأنثروبولوجي البريطاني بداية من تدريسه في مدرسة لندن لعلم الاقتصاد في عام 1924، وحتى رحيله إلى أمريكا في عام 1938. وعلى حين حصد **مالينوفسكي** - بمرور الوقت - مقداراً كبيراً من العداوة من أكثر تلاميذه كفاءة، ومن زملائه في مجموعة متنوعة من الميادين، مارس في الأنثروبولوجيا الاجتماعية تأثيراً فورياً، كان عليه أن يحول الاهتمام بعيداً عن التاريخ الظني في اتجاه تقنيات البحث الميداني.

لقد تخطت الزيارات المتقطعة التي قام بها **مالينوفسكي** إلى جزيرة **كيريونا Kiriwina** بين عامي 1914-1918 في مجملها على العامين، وقد قضى معظم هذه الفترة في المجتمع القروي أو **ماراكانا Omarakana**، وهناك أصبح على معرفة شخصية بالعديد من المقيمين الأفراد، ولقد أدى هذا الظرف البسيط غير المخطط له - فيما بعد - إلى تغير أساسي في منهج البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

فعلى الخلاف من معظم الأنثروبولوجيين الأسبق - بمن فيهم **ريفرز** و**بواس Boas** - الذين عملوا من خلال المترجمين، وحصلوا على كتلة معلوماتهم الإثنوجرافية إما ببحث النصوص المدونة، أو من خلال المقابلات الشكلية القصيرة نسبياً مع "الاحباريين الأكفاء" المختارين بعناية، الذي كان يدفع لهم مقابل خدماتهم، تعلم **مالينوفسكي** اللغة العامية المحلية، وأصبح ملاحظاً مشاركاً لمعظم النشاطات التروبرياندية التي وصفها في كتبه.

لقد كان المكسب في الجودة التي نتجت عن هذا الاتحاد بين الملاحظة المباشرة، واستخدام اللغة الدارجة، والمشاركة الشخصية واضحاً للغاية، ولقد أصبحت النسخ المعدلة للإجراءات المبتكرة ل**مالينوفسكي** - فيما بعد - تمثل جزءاً لا يتجزأ من الممارسة العامة للبحث الميداني في جميع أنحاء العالم. وحين يشير الأنثروبولوجيون المحدثون خارج الاتحاد السوفيتي إلى "البحث الميداني" فإنهم يقصدون - في الأساس - ما كان يعنيه **مالينوفسكي** به، باستثناء الأدوات التكنولوجية، مثل كاميرات التصوير الفوري، وأجهزة التسجيل، وشرائط الفيديو ... وهكذا، التي وسعت الإمكانيات المتاحة للباحث الميداني.

ولقد أدت هذه التطورات - وبخاصة الاهتمام الوثيق بالاعتماد المتبادل الوظيفي التزماني للنظم العاملة داخل سياق اجتماعي واحد - إلى تغيرات مصاحبة في الأسلوب الذي يمثل به الأنثروبولوجيون نتائج أبحاثهم. فعلى حين قارن أسلاف **مالينوفسكي** البريطانيون (تايلور، فريزر، هارتلاند Hartland) بشكل منتظم بين الأعراف مستقلة عن سياقها الاجتماعي، وقد كانوا سعداء بأن يدرجوا داخل المونوجراف الواحد عددًا من الشعوب القبلية يتراوح من الصين، وحتى بيرو، ويتناثر عبر آلاف السنين، اتخذت كتابات **مالينوفسكي** وتلاميذه من بعده - تقريبًا - شكل المونوجرافات التفصيلية المرتبطة بمجتمع واحد، محدد بشكل ضيق في الموضوع والزمان والمكان.

على سبيل المثال، لقد اهتمت الدراسات الكلاسيكية لريموند فيرث R.Firth حول تيكوبيا Tikopia - التي احتوت مونوجرافاته الرئيسية حول ثيمات القرابة، علم الاقتصاد، الدين، والميثولوجيا، بالإضافة إلى عشرات المقالات الأقصر المرتبطة بكل مظهر من الحياة الاجتماعية لتيكوبيا - بنشاطات عدد من السكان لا يتعدى 1300 نسمة، كانوا يقيمون - في عام 1929 - فوق جزيرة صغيرة في المحيط الهاديء، تبلغ مساحتها ثلاثة أميال مربعة، ولقد تمثلت الثيما المتكررة في هذه الحصيلة الضخمة من المواد المطبوعة في إيضاح كيف تتعاشق التفاصيل الإثنوجرافية معًا، ولقد اهتم فيرث بتسجيل مختلف التفاصيل بدقة، مع الاهتمام النظري بإثبات كيف تتلاءم هذه التفاصيل معًا في كل وظيفي متناغم واحد.

وفي الواقع، لقد شاعت هذه الموضة - أيضًا - في الولايات المتحدة، حتى بين من رفض من الكتاب - رسميًا - معظم العقائد الوظيفية ل**مالينوفسكي**. ولكن في فرنسا، فقد ظلت البنيوية المقارنة ل**ليفي شتراوس** تنادي بموقف ترقيعي تجاه شكل من الإثنوجرافيا (الإثنولوجية) ليس على طريقة **مالينوفسكي**، وإنما على منوال فريزر، وإن لم يصدق على معظم خلفاء **ليفي شتراوس**. وخلال الفترة من 1945/1926 ترادفت عناوين "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" و"الأنثروبولوجيا الوظيفية" من الناحية الفعلية، ولقد حملت المصطلحات معاني سلبية وإيجابية معًا، لقد شغل الأنثروبولوجيون الوظيفيون أنفسهم بالاعتماد المتبادل للنظم داخل سياق محدد الزمان والمكان، وبالعكس لم يشغلوا أنفسهم بإعادة التركيب التأملي للعملية التاريخية.

ومع ذلك، ولئن لم يكن الأنثروبولوجيون الموظفون جميعهم من نسل واحد، مال اللامنتمون إليهم إلى تطبيق العنوان دون تمييز على حوارى مالينوفسكى وراذكليف-براون، ولئن اشتركت بعض الكتابات الأولى لهذين المعلمين الروحانيين gurus في كثير، تعارضا واتباعهما- فيما بعد- بشكل قاطع، والأمر ليس مستغرباً ألبتة، فقد اختلفت شخصياتهما تماماً، وقد تبني كل منهما- منذ البداية- تعريفه الخاص لما يفترض أن يعنيه مصطلح "وظيفة". بحسبان مالينوفسكى، لقد كانت القضية المحورية للأنثروبولوجيا تتمثل في المشكلة التي تجابه كل باحث ميداني: كيف يمكن للمرء تأويل **الخلعة المحيرة** التي تعم تقريباً السلوك الذي يصادفه في الأوساط الاجتماعية الغرائبية، التي يختارها الأنثروبولوجيون- عادة- كحلبة لأبحاثهم؟. ولقد كانت جوهر إجابته تقول إنه بمجرد أن يتم فهم السياق الاجتماعي بشكل كامل، تلاشت تلك **الخلعة المحيرة**، على فرض أنه داخل السياق الاجتماعي، من السائد أن تتلائم سائر مظاهر السلوك الإنساني المتنوع- المنزلي، والاقتصادي، والقانوني، والسياسي، والسحري، والديني، والتكنولوجي- وتفهم معاً.

بحسبان مالينوفسكى يعني "الفهم" هنا "الحس العام، أو البديهة"، أو الفائدة العملية كما يتصورها الملاحظ الأنثروبولوجي، حتى إذا كان ذلك يعنى- أحياناً- تحريف فكرة الفائدة، أو المنفعة العملية.

إلى حد ما، يمكن قبول هذا الخط من البرهان، حتى وإن بدا- أحياناً- ساذجاً. فمن المرغوب- دائماً- أن يحرر الباحث الميداني نفسه من فكرة أن ثمة شيئاً استثنائياً بشأن الموقف الذي يلاحظه. إنَّ "السحر" ليس لغز غريب لا يمكن مصادفته إلا في حكايات الرحالة، ورومانسيات العصور الوسطى، على فرض أن لكلٍ امرئٍ كفاءة دون المتوسط في إعداد فحجان من القهوة، أو زرع بعض الطماطم، وتحقيق نتائجه بـ"السحر" (أو كما نقول- عادة- بـ"الفن") وإثماً في الاحتكام إلى المبدأ العلمي. بتعبير آخر، من الحاسم للباحث الميداني الاعتراف بأن ما يجده كمُلاحظ غرائبياً ومحيّراً، قد يعتبره الفاعل واضحاً تماماً.

إلا أنه، بحسبان مالينوفسكى لم يكن ذلك كافياً للمُلاحظ العلمي، وقد شعر بالحاجة إلى تفسير سببي للسلوكيات التي يلاحظها، ولقد اعتقد في إمكانية تقديمه إذا اعتقد أن كل نظام اجتماعي يجب- بطريقة أو بأخرى- أن يخدم الحاجات العملية الفورية للفرد

الإنساني. وحول هذه القضية لم يكن **مالينوفسكي** دوركيمياً مطلقاً، حيث كان لا يزال يفترض أن موضوع البحث الأنثروبولوجي ليس فهم **طبيعة المجتمع** الإنساني، وإنما فهم **طبيعة الإنسان** الفرد، ولذا اعتقد أنه إذا استطاع الباحث الميداني أن يتوصل إلى فهم مدى ملاءمة النظم الاجتماعية بطريقة شاملة - حتى ولو في سياق اجتماعي واحد - سيكون قد تعلم شيئاً ذا أهمية أساسية بشأن الطبيعة الإنسانية حيثما كانت، ولم ينظر **مالينوفسكي** إلى تكامل المجتمع "من خارج" قط، وإنما نظر إليه "من داخل"، ولم يكن هذا التكامل يمثل النتيجة المباشرة للضرورة الاجتماعية، وإنما كان يمثل النتيجة المباشرة للمصلحة الذاتية للفرد.

لقد كان بإمكان هذا المدخل للوقائع الجديرة بالملاحظة أن يثبت - غالباً - أنه مدخل تنويري، ولكن المشكلة الحقيقية هي أن هذا البرهان - بحسب تمثيل **مالينوفسكي** له - كان تافهاً. إنَّه حقيقة بديهية نعم، ولكنها تافهة، كون الحاجات الأساسية للفرد - في آخر الأمر - حاجات بيولوجية: الحاجة للبقاء، والانجاب. لقد أصبحت العقيدة الوظيفية - بذلك - ضرباً من هذه حكاية وحسب، لأنه إذا لم تسمح النظم الاجتماعية للأفراد بالبقاء والانجاب، فإنه لن تكون ثمة نظم اجتماعية ألبتة. وإجمالاً، لقد كانت تفسيرات **مالينوفسكي** لغرائب المادة الإثنوجرافية - غالباً - أشبه بالتفسيرات التي يضعها - حالياً - اتباع الاجتماعيون البيولوجيون **لويلسون E.O.Wilson**، وتمثل عقيدته في أن العرف بكامله ما هو إلا نتيجة لعملية التكيف - التي قال بها **داروين** - مع البيئة، التي تستخدم - بمعنى أو آخر - لتعظيم الفرصة التي تخلدها الموهبة الوراثية للفرد في الوعاء الجيني للمجتمع الجمعي⁽⁵⁾. ومن غير الصعب أن نرى - مرة أخرى - أن هذه العقيدة هي مجرد حكاية أُسِّعِرت من الدكتور **بانجلوس Pangloss** بوصفها شكلاً من التفسير، ولكن مثل هذا الضرب التفسيري يظل ضعيفاً إلى حد ما.

لقد كانت وظيفة **رادكليف - براون** مختلفة للغاية، وإن لم تكن أداءاته بوصفه باحثاً ميدانياً في جزر الأندمان، وأفريقيا، وأستراليا فذة بذاتها، ومن الواضح أنه لم يهتم كثيراً - مثل **مالينوفسكي** - بالمشكلات المعقدة للترجمة والتأويل التي يستلزمها بالضرورة البحث الميداني، ولم تكن معالجته المشهورة لنسق القيم الأندماني تمثل خبرة ميدانية ملموسة، بقدر ما كانت تدريباً نظرياً في التفسير الدوركيمياي، لقد كان **رادكليف - براون** - في الأساس - منظرًا ملازمًا لوطنه،

ولقد زعم أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية "علمًا تعميميًا"، أو "سوسيولوجيا مقارنة"، من المتوقع منها أن تتوصل إلى القوانين الشرعية- من الناحية العلمية- للمجتمع الإنساني، عن طريق المقارنة المنهجية لبُنية الأنساق الاجتماعية الإجمالية.

ومع أن رادكليف-براون قد بدأ دراسته للأنثروبولوجيا في كامبردج، حيث كان في عام 1904 تلميذًا لريفرز، فإنَّ سيرته الأكاديمية التالية حتى عام 1937 كانت تجوالية، وخارج بريطانيا دائمًا. ولعله لم يتقابل وجهًا لوجه مع مالينوفسكي إلا فيما ندر، لقد تأثرت النزعة الوظيفية عنده بالتعاليم التي رسخها كتاب إميل دوركايم : "تقسيم العمل الاجتماعي" (1893). وفي الواقع يمكن النظر لمعظم أفكاره على أنها مشتقة من القراءة الشاملة والمركزة للإسهامات التي ظهرت في مجلة دوركايم المشهورة "الحولية السنوية للسوسيولوجيا".

وعلى أثر التعاليم الدوركايمية كتب رادكليف-براون عن المجتمع بوصفه موضوعًا بذاته، كائنًا حيًا، أو نسقًا مدعمًا ذاتيًا، موجودًا بالفعل حين يولد الفرد فيه، وهو مقيد لحرية الفرد بفعل بُنية معقدة من القواعد والتحريمات الالزامية التي انطمرت في الميثولوجيا، والطقوس التقليدية للشعب المقصود، ولقد نظر إلى التفسيرات الوظيفية "البديهية" عند مالينوفسكي بوصفها مثالًا لـ "الخطر الذي يدفع الإثنولوجي لتأويل معتقدات شعب معين، ليس بالإحالة إلى حياتهم العقلية، وإنما بالإحالة إلى حياته العقلية هو". وبالرغم من دقة هذا النقد، يمكن توجيهه بالقدر نفسه إلى تعليقات رادكليف-براون نفسه حول معتقدات سكان جزر الأندمان.

ومثل مالينوفسكي، اهتم رادكليف-براون بطبيعة التكامل الاجتماعي: لماذا تتعاون الكائنات الإنسانية فيما بينها في مصفوفة اجتماعية بالذات ؟. ولئن نظر مالينوفسكي للمشكلة "من داخل"، وانتهى إلى عقيدة المصلحة الذاتية للفرد، نظر رادكليف-براون لها "من خارج"، وأكد على أن ما رآه تنوعًا لأنماط التكامل، التي يجد كل نمط منها تعبيره عن نفسه في نسق "خارجي" متسق للمعتقد، والممارسة المراسيمية، أو الطقوسية.

واستبعا لهذا النموذج اعتقد رادكليف-براون أن المهمة الأولى للأنثروبولوجيا العلمية والسوسيولوجية تتمثل في وضع تصنيف لأنماط المجتمعات، التي صنفها وفقًا لتصنيفها البنائي الداخلي. ولقد كان الحجاز حيوانيًا وتشريحيًا، وكان من الواجب تمييز المجتمعات التي تحتوى

الجماعات أحادية الانحدار الانقسامية، بوصفها نوعًا حيًا يختلف عن المجتمعات التي تراتبت بفعل الطبقة الاجتماعية تقريبًا، مثلما يتم تمييز الثدييات عن الأسماك.

وبهذا القلب للأسلوب الأنثروبولوجي الاجتماعي الذي أصبح معروفًا - فيما بعد - باسم "الوظيفية البنائية" (لتمييزه عن الوظيفية الساذجة للمالينوفسكيين) أصبحت القضية الرئيسية هي قضية الدوام الاجتماعي، ولم تعد مهمة الأنثروبولوجي تتمثل في اكتشاف كيف تخدم الأعراف الاجتماعية الحاجات (البيولوجية) للفرد، وإنما في فهم كيف يتحقق دوام البنى الاجتماعية، أو استقرارها خلال الزمن.

وهنا كان يقصد بالبناء الاجتماعي: ارتباط مجموعة من النظم الاجتماعية معًا، التي كانت تؤلف الإطار السياسي للمجتمع المقصود، ولقد كان يتم تعريف وظيفة كل نظام اجتماعي منها - من الناحية الشكلية - بوصفه الدور الذي يقوم به في الحفاظ على بقاء النسق بوصفه كلاً، بناء على قياس التمثيل، أو المماثلة بالجسم الثديي، حيث كانت وظيفة القلب - على سبيل المثال - تتمثل في ضخ الدم خلال الشبكة الدائرية للشرايين والأوردة.

وإلى حد ما، فلتن أقام الوظيفيون البنائيون تعميماتهم على المقارنة الثقافية المتقاطعة، لم تكن مقارناتهم - مثل الفريزرين - مقارنات لعناصر الأنساق، وإنما كانت مقارنات لأنساق إجمالية، ولقد تمسكوا - مثل منافسيهم المالينوفسكيين - بعدم إمكانية اشتقاق الاستدلالات التاريخية الشرعية من دراسة "السمات" المنعزلة (خصوصيات المصطلحات القرابية، قوانين الزواج، أعراف الدفن، مبادئ النسب، والانحدار، أنماط الإقامة ... وهكذا).

في بريطانيا، على حين تم الاستخفاف بالدراسات التي تميز "الإنثولوجيا" التي تنتمي لحقبة هادون - ريفرز، استمرت الأعمال من النوعية المماثلة - في الأساس - في العثور على أنصار لها في الولايات المتحدة لسنوات طويلة، بل وظهرت من جديد - منذ وقت قريب - في أعمال الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين المرموقين، ولقد قدم ميردوك Murdock في كتابه: "البناء الاجتماعي" (1949)، وجودي Goody في كتاب: "الإنتاج وإعادة الإنتاج" (1976) الأمثلة المتأخرة لذلك. ومع أنني لست مشايخًا للطائفية في الأنثروبولوجيا، فإنني لا أعتقد في إمكانية أن يؤدي مثل هذا المزج الخاص للمناهج السوسيولوجية والإنثولوجية لأية نتائج تستحق الاهتمام.

ولكن على أية حال، خلال الفترة التي أناقشها الآن، وهي الفترة التي صرت فيها - للمرة الأولى - على معرفة شخصية بالأنثروبولوجيين البريطانيين، كان التيار يسير في الاتجاه المعاكس تمامًا، وكانت الفجوة بين "الأنثروبولوجيين الاجتماعيين"، و"الإثنولوجيين" تتسع على الدوام. في بريطانيا، في أواخر الأربعينيات، ساد الاعتقاد أن ملاحقة التاريخ الظني بـ"الأسلوب الإثنولوجي" كان يمثل النمط المميز للأنثروبولوجيا الأكاديمية الأمريكية بأكملها. وفي عام 1946 أوقف الموظفون البريطانيون عداواتهم المهلكة المحلية - برهة - من أجل تشكيل رابطة الأنثروبولوجيين الاجتماعيين في الكومنولث البريطاني، ولقد كان المقصود بهذا العنوان متكلف العظمة، والشفوي (المغالي في التعصب للوطن) التأكيد على رغبتهم عدم الظن بهم أنهم "إثنولوجيون" أو أنثروبولوجيون ثقافيون بالمعنى الأمريكي. وعلاوة على ذلك فإن التطورات اللاحقة على جانبي الأطنطي، وفي غيرهما من مناطق العالم، جعلت هذا التمييز غير واضح تمامًا.

ولقد تمثل العامل الأساسي - هنا - في حقيقة أنه حين بدأ ليفي شتراوس تطوير عزمه الجديد المذهل للأنثروبولوجيا الفرنسية، استخدم مجموعة مختلفة تمامًا من الأعراف المصطلحاتية. وفي ورقة نشرت في الأصل في عام 1949، وهي تشكل - الآن - الفصل الأول من كتابه: "الأنثروبولوجيا البنيوية" (1963)، أخبر قراءه الفرنسيين أن "الإثنولوجيا" تتضمن "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" و"الأنثروبولوجيا الثقافية"، اللذان لم يكن بالإمكان التمييز بينهما صراحة. ولئن كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تمثل "دراسة النظم الاجتماعية، بوصفها أنساقًا من التمثيلات" (مثال: العقائد، العواطف، الأعراف الشائعة بين أعضاء المجتمع)، كانت الأنثروبولوجيا الثقافية تمثل "دراسة التقنيات التي تُسير الحياة الاجتماعية" (وأحيانًا تمثل دراسة النظم الاجتماعية باعتبارها هذه التقنيات ذاتها).

ولقد تجنب ليفي شتراوس وضع نفسه في هذين الفئتين المبهمتين نوعًا ما، وبالرغم من إدعائه المتكرر أن علامته المسجلة للأنثروبولوجيا تشتق من **بواس**، و**لووي**، أعلن أنه ينظر لنفسه، بوصفه أنثروبولوجيًا ثقافيًا. ومن ناحية أخرى، وعلى أساس تعريفاته هو فإن تطبيقه للأنثروبولوجيا في دراسة القرابة، وكتاباتاته التالية حول "العقل البري"، و"أسطوريات" يضعه - من بعض المناحى على الأقل - بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين.

وينطبق عكس هذا الغموض، أيضاً، لقد تأثر الأنثروبولوجيون الاجتماعيون البريطانيون، والأنثروبولوجيون الثقافيون الأمريكيون أثناء العشرين سنة الأخيرة- إلى حد عظيمٍ بـ"بنوية" ليفي شتراوس، ولكن دون اختزالهم لمسافة المحيط الأطلنطي.

ولقد عبر ليفي شتراوس ببحثه لعام 1949 الأسلاك بمعنى آخر، لأنه قابل بين التاريخ والأنثروبولوجيا بأسلوب مختلف تماماً عن الأسلوب الذي رفض به الأنثروبولوجيون الاجتماعيون التاريخ الظني التعاقبي لصالح السوسيولوجيا الترامنية.

وبحسب ليفي شتراوس، تهتم الأنثروبولوجيا بـ"الطبيعة اللاشعورية للظواهر الطبيعية"، في حين يحتفظ المؤرخ بـ"عيونه مثبتة علي النشاطات الملموسة، والمحددة"، ولئن كانت الأنثروبولوجيا والتاريخ يمثلان ميدانين متكاملين، كان متباعدين تماماً. إنَّ الأنثروبولوجي يهتم- في المقام الأول- بالمادة غير المكتوبة، ليس لأن الشعوب التي يدرسها عاجزة عن الكتابة، وإنما لأن ما يهتم به- في الأساس- يختلف عن كل ما يفكر البشر في تسجيله- عادة- على الحجر، أو الورق.

وهذا إيضاح مهم للغاية. وأود أن اقترح أن غالبية الأنثروبولوجيين الاحترافيين في جميع أنحاء العالم عليهم المشاركة في وجهة نظري إنَّ الاقتراح القائل بأن الأنثروبولوجيا تهتم حصراً- أو بشكل أساسي- بالظواهر العقلانية اللاشعورية هو اقتراح غير مقبول كلية، وحول هذه القضية وضع ليفي شتراوس إلهامات كثيرة أمام الأنثروبولوجيين الاجتماعيين والأنثروبولوجيين الثقافيين (الذين يميزون أنفسهم- غالباً- على أنهم أنثروبولوجيون رمزيون).

وأخيراً، ومن وجهة النظر البريطانية (كما نجدتها عام 1949) زاد ليفي شتراوس الأمر إرباكاً بابتعاده عن فكرة الاتساق الإمبريقي التي استخدمها رادكليف- براون، وتركيزه على مفهوم البنية بالمعنى التحويلي المؤلف للفلاسفة وعلماء الرياضيات، الأمر الذي أدّى إلى إساءة فهم معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين- في تلك الفترة- لطبيعة المشروع الليفي شتراوسي تماماً.

سيكون عندي مزيد لقوله بشأن الحجج البنيوية لليفى شتراوس فيما بعد، ولكنى مهتم- في هذه اللحظة- بالأرثوذكسيات الأصلية للأنثروبولوجيين الاجتماعيين، فبالإضافة مع تأكيد الأنثروبولوجيين الاجتماعيين على الاعتماد الوظيفي للنظم، استعاروا من دوركايم فكرة

غريبة تقول إنَّ ثمة شيئاً فعالاً بجوهره بشأن التكامل الوظيفي، وحين لا تكون مختلف نظم المجتمع - إجمالاً - في حالة من التوازن والاستقرار، فإنَّ المجتمع ذاته يعتبر في حالة مرضية (باثولوجية) ومهدداً بالانهيار الوشيك.

وأحد نقاط الضعف في النموذج الدوركامي للمجتمع واضحة إلى حد ما. لقد عالج نموذج المجتمع، بوصفها كيانات طبيعية، إنَّها أنساق مدعومة ذاتياً، ولها حدود مغلقة، أما في الحياة الفعلية فإنَّ استخدامنا لكلمة مجتمع يعني أن بإمكان الفرد الانتقال - بسهولة - خارج مجتمعه، والالتحاق بمجتمع آخر. علاوة على ذلك، ومعتمداً على كيفية تحديدك لمعايير العضوية، فإنَّ الفرد نفسه قد يعتبر عضواً في مجتمعات مختلفة عديدة في الوقت عينه.

لقد اعترف الأنثروبولوجيون الاجتماعيون الباكرون بالمشكلة، ولكنهم احتالوا لاقناع أنفسهم بعدم أهميتها، ولعل من نتيجة ذلك، أن كانت النظرية الأنثروبولوجية الاجتماعية في الأربعينيات محافظة للغاية، ولقد كان يفترض منذ البداية أن جميع الوقائع الجديدة بالملاحظة داخل الميدان الاجتماعي الخاضع للاستقصاء يجب أن تتلائم مع مثل التروس المتعاشقة في أية ساعة، وأنه ليس ثمة تروس معطلة عن العمل، وأن التغير الجذري يضر - دائماً - تعطل الآلة عن العمل، ومن البديهي - إذا أخذنا في الاعتبار الأمر ككل - فإنَّ أي تعطيل مؤقت لنمط التنظيم سوف يتم معالجته ذاتياً، ولذلك، فقد أقصي هذا النموذج إمكانية النمو التطوري، ولقد أُجبر الأنثروبولوجيون المعنيون - من الناحية المنطقية - على تحيل الأنساق الاجتماعية التي لاحظوها منذ ذلك الحين بوصفها أنساقاً سحيقة، أو ممعة في القدم.

ولقد كانت المونوجرافات التي كتبها فيرث حول تيكوبيا (وهي جزيرة صغيرة في بولينيزيا الغربية) وفورتس حول التالنزي (شعب في شمالي غانا) بين الكلاسيكيات الرئيسية للأنثروبولوجيا الاجتماعية، لقد قامت الكتب الأصلية على البحوث الميدانية التي أجريها في أعوام 1929 و 34-1937 على التوالي. ولقد زار التلميذان السابقان لمالينوفسكي، وزميلا رادكليف-براون مواقع بحثيهما الأصليين في مناسبات عديدة تالية. ولقد نشر فيرث كتاباً كان عنوانه "التغير الاجتماعي في تيكوبيا"، قام على إعادة دراسة لها تمت في عام 52-1953، ومن الواضح أن الأساس الاقتصادي للمجتمع، والمستوى العام للأدوات التكنولوجية المتسيرة في الحياة العادية - خلال الفترة الفاصلة بين زيارتيهما الأولى والثانية - قد تغيرت على نحو مثير

لـلـغـايـة. و مع ذلك فقد أعطي المؤلفان كلاهما الانطبـاع أنه بالرغم من الأحداث الظاهرة، فإن أساسيات المجتمع التيكوي، والتالزي ظلت كما كانت من قبل، وهو أمر ليس مستغرباً، لأن دراسة الدوام الاجتماعي تمثل - بالنسبة للباحث الوظيفي الأرثوذكسي - كل شيء عنده. ومن الواجب النظر إلى معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين - وأنا منهم - بوصفهم "وظيفيين"، وإن لم يكن بالمعنى الذي كان سائداً قبل عام 1940. ولكن قبل تناول التطورات المتأخرة من الواجب عليّ العودة بعض الشيء، وأن أقول شيئاً - ولو بإيجاز - حول نوعية هذا الأنثروبولوجي الذي لا أمثله ألبتة.

- الأنثروبولوجيا الثقافية:

في وقتنا الحالي، تبني معظم الكتب التمهيديّة الأمريكية للأنثروبولوجيا نسخة معدلة من أطروحة 1949 عند ليفي شتراوس، وتفيد بأن التمييز بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية (البريطانية غالباً)، والأنثروبولوجيا الثقافية (الأمريكية غالباً) لا يتعدى مسألة تغيير في عنوان على الأسطوانة، وثمة ما يتعدى ذلك بالتأكيد.

إذا كنت تعترم - بوصفك أنثروبولوجي - قضاء فترة البحث الميداني، من غير المهم كثيراً ما إذا كنت تدرّبت بوصفك أنثروبولوجياً اجتماعياً، أو أنثروبولوجياً ثقافياً، على فرض أنك تحتاج، في الحالتين كليهما، للاعداد نفسه، وحين تصبح في الميدان - في نهاية الأمر - فإنك ستقوم بالأشياء نفسها تقريباً، وستجابه - في الأساس - المشكلات ذاتها الخاصة بالتأويل والترجمة، التي عانى منها مالينوفسكي منذ ما يزيد عن ستين عام تقريباً.

ولكن في الحصيلة النهائية، فإنّ مونوجرافات البحث الميداني للأنثروبولوجيين الاجتماعيين، والأنثروبولوجيين الثقافيين تبدو مختلفة للغاية، على فرض أن المتخصصين فيهما قد جاءوا من تقاليد فكرية مختلفة، وأنهما ينظران لموادهما بأساليب مختلفة للغاية، ويتمثل محور هذا الاختلاف في أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين لا يزالون يواصلون حوارهم مع دوركايم وماكس فيبر، وأن الأنثروبولوجيين الثقافيين يتناقشون - عادة - مع تايلور، ولفهم ما يعنيه ذلك، علينا العودة إلى البداية.

لقد كان الاهتمام الرئيسي للأنثروبولوجي يتمثل في تمييز صفات الإنسان عن ماعده من الحيوانات، وحتى منتصف القرن التاسع عشر كان أشبه بالهرطقة الخطيرة أن تجابه العقيدة

اللاهوتية، على فرض أن هذا التمييز واضح بذاته للغاية، لقد تشكل الإنسان في صورة الله، ولذلك، فإنه لم يكن حيوانًا محضًا، ولقد احتاج الأنثروبولوجيون - منذ البداية - مفهومًا بإمكانه التعبير عن هذا الاختلاف، ولقد وضعوا مفهوم "الثقافة" كمقابل لـ "الطبيعة" لخدمة هذا الغرض.

ويعود أصل هذا التمييز للوراء إلى عهد بعيد، ونحن لا يعنينا ذلك، لأن قياس التمثيل بسيط للغاية، حين يزرع إنسان حقله، فإنه يخلق عالمًا من صنعه، انطلاقًا من المادة الطبيعية، ومن المسلم به - هنا - أن الطبيعة تعني كل ما هو موجود فيها كيفما اتفق، حتى وإن لم يكن ثمة بشر حولها يعملون على تعديل معالمها.

وعلى المستوى المادي، لا يخلق مثل هذا الاستعمال أية مشكلة رئيسية، فنحن ننظر من حولنا، ونرى عالمًا مكوّنًا من طرق، وحقول، وبيوت، وأجهزة من جميع الصنوف قد صنعها الإنسان، وهي جميعها منتجات الثقافة الإنسانية، هذا مع أن الشكل وحده هو ما يمثل ما هو "ثقافي"، وأن المادة الخام التي صنعت منها هذه الأشياء هو ما يمثل "الطبيعي".

وعلاوة على ذلك، إذا ما تحولنا إلى الفاعل الإنساني، كشيء متميز عن مصنوعاته، فإن الأمور تصبح أكثر تعقيدًا. أين يمكننا رسم الحد الفاصل بين إنسانية الإنسان، وحيوانيته في الآن ذاته ؟.

ولقد تطورت الموضة التي توسع تقابل الثقافة/ الطبيعة - نتيجة لها - لتغطية القيم الخلقية، بالإضافة إلى الأشياء المادية أثناء الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، ففي ذلك العهد ترسخت قيم الرأسمالية المادية، وأصبح التعريف الأنثروبولوجي الأساسي للإنسان (ولفترة طويلة بعد ذلك) أنه صانع أداة.

وهكذا إذا تتبعنا تايلور (1871) حتى تعريفه الأسر المحتفي به للثقافة: "الثقافة أو الحضارة - بمعناها الإثنوجرافي الشامل - هي ذلك الكل المعقد الذي يحتوى المعرفة، والاعتقاد، والفن، والأخلاق، والقانون، والعرف، وأية قدرات وعادات أخرى اكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في مجتمع" تأكدنا من أن الخطوة الأولى في دراسة الحضارة كانت تهتم بتحليلها إلى التفاصيل، وتصنيف هذه التفاصيل في صنوفها الملائمة، ولقد كانت هذه "الصنوف الملائمة" تشير للأسلحة، وفنون النسيج، والأساطير، والطقوس والمراسم، بذلك الترتيب. ولقد احتوى

كتاب **تايلور** نفسه على قائمة مماثلة تضمنت "الأزياء الخاصة، والأدوات الخاصة، والأسلحة، والقوانين الخاصة بالزواج، والملكية، العقائد الخلقية والدينية الخاصة".

ولعل الأسبقية التي مُنحت - آنذاك - للأشياء المادية التي صنعها الإنسان أمرًا لافتًا للنظر تمامًا، وبخاصة إذا تأملنا كيف سلّم علماء عصر التنوير في القرن السابق، وهو "عصر العقل"، بأن ما يميز الإنسان عن البهائم هو امتلاك البشر **للغة**، وأن البهائم ليسوا كذلك.

ومنذ أيام **تايلور**، خضع مفهوم الثقافة عند الأنثروبولوجي لتحولات عديدة، وليس ثمة إجماع - في وقتنا الحالي - حول كيفية استخدام المصطلح، ولكن إحدى الصفات المشتركة لمن يعدون أنفسهم أنثروبولوجيين ثقافيين (خلافاً للأنثروبولوجيين الاجتماعيين) هو أنهم يواصلون الكتابة كما لو كانت الثقافة ضرباً من الملابس المنفصلة - تمامًا - عن الكائنات الإنسانية التي ترتديها. وبالإضافة لذلك، فإنهم لا يزالون يقبلون صيغة **تايلور**: "إنَّ الخطوة الأولى في دراسة الثقافة، تتمثل في تحليلها إلى التفاصيل، وتصنيف هذه التفاصيل في صنوفها الملائمة"، وبالمقابل، وبالرغم من أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين قد يكتبون - أيضًا - حول الثقافة، فإنهم لا يعالجونها بوصفها شيئاً منفصلاً بذاته، قد يتألف من الأجزاء ("السمات") المنفصلة المكونة لها.

وعلى الجانب الآخر، فإنَّ الأنثروبولوجيين الثقافيين منقسمين فيما بينهم - الآن - حول قضايا مناظرة لتلك التي ميزت الانفصال بين التطوريين الاجتماعيين الماديين في القرن التاسع عشر (**تايلور**، **مورجان**، **ماركس**، **أنجلز**)، وأسلافهم المثاليين العقلانيين في القرن الثامن عشر (**فيكو**، **روسو**). ولنقرر الأمر بطريقة فجة، هل أساس البرهان يتمثل في صناعة الأدوات، أم اللغة؟. وهل من الواجب تفسير "الشيء بذاته"، أي تفسير الثقافة، بدراسة الوقائع الموضوعية بشأن التكيف التكنولوجي للإنسان مع بيئته؟. أم أن الثقافة لا تمثل سطحاً بينياً مادياً بين الإنسان وعالم الطبيعة، وإنما هي حصيلة الخيال الإنساني، الذي يوجد - حصرياً - في العقل؟.

إنَّني لا أهتم بالأنثروبولوجيا الثقافية، وإنما بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، ولست كفؤاً للتمييز بين كافة آساليب الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة: الأنثروبولوجيا الرمزية، الأنثروبولوجيا

المعرفة، الأنثروبولوجيا الثقافية البيولوجية ... وهلم جرا، وذلك لأن السلسلة الإجمالية لها رحيبة للغاية.

على الجانب الأول، لقد اهتمت الأنثروبولوجيا الثقافية بالتغيرات المادية الثقافية لمارفين هاريس M.Harris الذي اعتقد في إمكانية تفسير كافة خصوصياتها - ومن الواجب تفسيرها - بالإحالة إلى التغيرات المحلية في تكيف الإنسان للبيئة الفيزيائية، مثال: يمثل أكل لحوم البشر استجابة تكيفية لنقص البروتين⁽⁷⁾. وعلى الجانب الآخر، فإنها تضمنت الأنثروبولوجيا الرمزية لديفيد شنيدر D.Schneider - الذي يعرف الثقافة بوصفها "نسقا من الرموز والمعاني"⁽⁸⁾ التي انشغلت بالثقافة، بوصفها عملية الفكر القائم على اللغة، ولقد أقصت صراحة المظاهر العملية المادية مثل فائدة الملابس التي ترتديها، أو البيوت التي نعيش فيها.

إنني، شخصيًا، أكثر تعاطفًا مع مدخل شنيدر عن مدخل هاريس، والقضية لا تتعلق بمدى صواب كل عالم من هذين العالمين، أو خطئه، لأنهما كانا يفكران في مشكلات الأنثروبولوجيا - كما هو واضح - من منظورين مختلفين تمامًا. وعلى أية حال، إن مشكلاتهما ليست مشكلاتي. وأنا لا أضع مقدمة، أو مرشدًا للأنثروبولوجيا الثقافية من أية نوعية كانت، ومن الواجب تأكيد ذلك، على فرض أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية ليسا مجرد اسمين بديلين للشكل نفسه من البحث الأكاديمي، ولن يكونا كذلك - ألبتة.

الفصل الرابع

بعض مبادئ البناء الاجتماعي

-From: Firth, Raymond: Human Types; Sphere Books Ltd., London 1970 (1938).

بعض مبادئ البناء الاجتماعي

مدخل:

إنَّ الحياة في مجتمع، تعني تنظيم مصالح الأفراد، وتقنين سلوكهم تجاه بعضهم البعض، وتعبئتهم معًا من أجل الفعل المشترك، ويمكن النظر للعلاقات التي تمثلت بينهم هكذا، على أنها تلتزم بنوع ما من الخطة، أو النسق، وأن نطلق على الطريقة التي تعمل العلاقات بها فعلاً، وتؤثر في حياة الأفراد، وطبيعة المجتمع، **الوظائف الاجتماعية** التي يقومون بها، ويمكن مقارنة البناء الاجتماعي، والوظيفة الاجتماعية مع علم التشريح، والفسولوجيا لأي كائن بيولوجي حي، هذا بالرغم من عدم إمكانية الفصل بين دراسات هذين العلمين ألبتة، إنَّ قياس التمثيل (أو هذه المماثلة) ليس دقيق ألبتة، وذلك على فرض أن من يؤلفون مجتمعًا إنسانيًا هم أفراد متقبلون دائماً، وتمازج فئاتهم الاجتماعية، وهم أكثر تعقيداً عن الوحدات الخلوية لأي كائن بيولوجي، ومع ذلك، فإنَّ المقارنة قد تكون مفيدة نوعاً ما.

يؤلف البناء الاجتماعي مختلف نماذج الجماعات التي يؤلفها المجتمع، والمؤسسات التي يضطلعون بدور فيها، وحين نتحدث عن مؤسسة (نظام) ما، فإنَّنا نقصد تلك العلاقات التي تنشأ عن نشاطات الجماعات في ضوء الغاية الاجتماعية التي تسعى لتحقيقها، ولذلك، يمكن النظر للبناء الاجتماعي - فيما يتعلق بالجماعات، والنظم - على أنه يقوم على مبادئ محددة، إنَّ **الجنس، والعمر، ومحل الإقامة، والقربا**ة تمثل بذاتها المبادئ الأساسية التي يمكن العثور عليها في سائر المجتمعات الإنسانية - دون استثناء، وسوف نرى، كيف تعمل مثل هذه المبادئ بمعالجة المجتمعات البدائية الأصغر في الحجم، والأبسط في التنظيم، مقارنة بالمجتمعات الصناعية المعقدة، والأكبر.

ولندرس أولاً: **التقسيم الجنسي**: يتميز الرجال والنساء، عن بعضهما البعض، عادة، بالاختلافات في الملابس، والأسماء، والعادات المألوفة، ومثل هذا التقسيم ماثل في العالم الاقتصادي، أيضاً. في المجتمعات البدائية، إنَّ القنص، وصيد الأسماك، والنجارة، والتعدين، والعناية بالماشية هو من مهام الرجال، دون النساء، غالباً، في حين أن رعاية البيت والأطفال، والزراعة، وحياكة الملابس هي من عمل المرأة، دائماً، وحين تكون الزراعة عملاً مشتركاً، غالباً

ما يقوم الرجال بالأعمال المجهدة لتحطيم التربة، بينما يأتي عمل النساء تاليًا لذلك للعناية بالنباتات، وتقيتها من الأعشاب الضارة. وفي مجتمع الصيادين، قد تخرج النساء، ومعهن شبكات يدوية صغيرة، لتجريف ما قد يجدهن من أسماك، وسلطعون، فوق الصخور الشاطئية، أما الرجال فإنّ لديهم شكلاً أعظم من أدوات الصيد، وهم يخرجون في قوارب الكانو الجذعية بعيداً عن الشاطئ لصيد الأسماك في البحار العميقة، وليس ثمة رجل يستخدم أية شبكة يدوية لأية امرأة، حتى وإن كان هو من يقوم بغزلها، أو امرأة يُسمح لها بالصيد من فوق كانو ألبته.

إنّ التقسيم الجنسي أعمق من أي اتفاق حول الملابس، أو أية مشاطرة للمهام بين الجنسين، إنّه ليس مسألة خاصة بالاختلاف، والعادة فقط، وإنما بالأفكار الخاصة بما ينتهي إليه، وتعقيد المكانة - أيضاً، وإذا لم يلتزم أعضاء جنس منهما بالعرف، وحاولوا تبني عادات الجنس المقابل، غالباً ما تظهر المشاعر القوية للتهكم، والغضب، أو للعاطفة الدينية. وفي المجتمعات الواعية بذاتها، والعقلانية، فإنّ مثل هذه الأفكار تقام على مفاهيم الاختلافات السيكولوجية بين الرجال، والنساء، ولكن المجتمعات البدائية لا تختبر، أو لا تعقل الاختلافات الجنسية بهذه الطريقة، وإنّما تقنع بتأسيسها على العرف الثقافي، وقد تعتمد القواعد الموروثة، أحياناً، لفرض عدم الأهلية على النساء، ولكن كثيراً ما يكون ذلك ظاهرياً، وليس حقيقياً، وأياً ما كان ليكون الوضع الاجتماعي النظري للمرأة، فإنّها تمارس - من الناحية العملية - تأثيراً كبيراً للغاية، وإليك مثال، في المجتمع الذي يفترض أن تجهل النساء فيه المعرفة التقليدية المقدسة، سمعت أن الزوجة كانت تذكر زوجها حين كانت تناقش مثل هذه المسائل، وحين كان يتم اقضاء النساء عن بعض التنظيمات الاجتماعية - كما يحدث في الجمعيات السرية في جزر هيرديز الجديدة بالمحيط الهادئ، وفي غربي أفريقيا، فقد كنّ تعوضن ذلك بإنشاء تنظيماتهنّ السرية، وكنّ يبعدن الرجال - بدورهنّ - عنها.

لقد ارتبطت مثل هذه الاختلافات بين الجنسين، التي تظهر في كافة أنماط المجتمعات الإنسانية، بالوضع البيولوجي للمرأة بوصفها المنجبة للأطفال، وهنا، فإنّ تخصيص الوظيفة الجسدية للمرأة قد يرتبط ببعض الاختلافات السيكولوجية، ولكن ليس ثمة شواهد على ذلك ألبته، إلا أنه، ومثل كثير من الأنساق الأخرى للقوانين الإنسانية، فإنّ الأنساق المتعلقة بسلوك الجنسين تتباعد عن أساسها الأصلي، ومعنى ما، إنّ الدساتير الاجتماعية تُنشئ - الآن -

الاختلاف الجنسي، بأكثر من أنها تعبر عنه، وهو ما يمكن رؤيته، من حقيقة أن السلوك الذي يعزى للنساء في مجتمع ما، قد يكون - بالضبط - العكس في مجتمع آخر، ولنتناول في ذلك طول الشعر، في إنجلترا، إنَّ شعر المرأة يمثل لها فخرها التتويجي، لذلك فإنَّها تبقيه دائماً أطول من شعر زوجها، أو شقيقها. ولكن في تيكوبيا، من المألوف أن تُقصّر النساء شعرهنَّ حتى مقربة الرأس، وأن يبقى الرجال، وبخاصة الشباب، على شعرهم طويلاً حتى أسفل الظهر، ومثل هذا العرف الوطني لا يتعلق بالذوق، أو العادة ألبتة، وإنَّما هو مسألة ارتبطت بالرقص، والحداد، إنَّ الرقصة المفضلة هي تلك التي أُطلق عليها "نبض الكانو"، وفيها تتهادى الرأس، وتمايل من جانب لآخر، بحيث تتقاذف كتل الشعر مثل الرذاذ، كما يشق القارب الجذعي طريقه عبر الأمواج، ويفخر الشباب بمحصلات شعرهم، ولكن حين يموت قريباً لهم، فإنَّ إحدى تضحياتهم العظمى أثناء الحداد تتمثل في قيامهم بقص شعرهم، إنَّ الرقص محظور أثناء الحداد، وبذلك يتوازى القيد الاجتماعي، والشعر القصير، وهكذا، يمكن لنا فهم اختلافات العرف بين الجنسين - بالرغم من أصولها العشوائية - في علاقتها بالبدساتير العرفية الخاصة بالمجتمع الذي توجد فيه.

ثمة نوع آخر من تقسيم البشر، وتصنيفهم - عادة - على أساس العمر، في بولينيزيا، يعتبر احترام المعمرين شيئاً أساسياً في الحياة الاجتماعية، إذا نطق أحد رجال الماوري بمثل سائر مثل: "عليك احترامي، شمس غاربة، شجرة ساقطة، أو طاعن في السن" فإنَّ ذلك كفيل بمنحة من المعاملة الامتيازية ما يفوق ما قد يحصل عليه بطريقة أخرى، ولعل احترام المعمرين أمر معروف كمظهر للمجتمع الصيني، وفي أستراليا البدائية يظهر مبدأ العمر في تلك السيطرة التي يمارسها المعمرين على الفتية والشباب، وفي الخن التي ينزلونها بهم أثناء خضوعهم لطقوس التكريس، والتوجيه العام الذي يمنحونه لهم من خلال معرفتهم المتفوقة، في بولينيزيا، يؤكد نسق تسمية الأقارب - ذاته - على التباين العمري، بالمقابلة بين الأجيال المتعاقبة، مثل هذا أب، وذاك ابن، ويمكن مشاهدة أهمية حلقة الوصل بين العمر والخبرة في مناطق أخرى، وذلك في الوجود المتكرر لمجالس الشورى الأعيان وكبار السن، وهم يعملون كمستشارين لزعماء القبائل، أو بوصفهم الممثلين للسلطة النهائية فيها.

في كثير من المجتمعات البدائية، كما في مجتمعنا المتحضر، غالبًا ما يكون تجمع الناس حول أي مبدء عمري مائعًا تمامًا، ولكن في بعض المجتمعات البدائية، فإنَّ نسق ما يعرف - عمومًا - بمراتب العمر يعتبر جزءًا تكامليًا من البناء الاجتماعي، وهكذا الأمر - على وجه الخصوص - بين بعض هنود السهول بأمريكا الشمالية، وبعض قبائل شرقي أفريقيا، وبإمكاننا النظر لقبيلة ناندي - ولقد وصفها هوليز - بوصفها أيضًا لذلك، حين كتب هوليز في عام 1909، كان يوجد سبع مراتب للذكور في هذه القبيلة، وكانت كل مرتبة تتألف من تتقارب أعمارهم عشرة أعوام تقريبًا بين مرتبة وأخرى، أما الحدث العظيم بين قبائل شرقي أفريقيا الذي يدخل الناس بمقتضاه في هذا النسق فيتمثل في إقامة مهرجان التكريس، بين الناندي يقام هذا المهرجان كل سبع، أو ثماني سنوات، على مجموعة الفتية، والمراهقين الذين تتراوح أعمارهم فيما بين العاشرة، والعشرين عامًا، وغالبًا ما تقع أعمارهم بين الخامسة عشر، والتاسعة عشر عامًا، وقبل التكريس، فإنَّ الفتى يكون منتميًا للمرتبة الأولى، التي لا تؤخذ بعين الاعتبار كغيرها من المراتب الأخرى، وأثناء التكريس يختن هؤلاء الفتية، ويخضعون لضرب مبرح، ولسكب ذنابير النحل على ظهورهم اختبارًا لشجاعتهم، وفيما بعد، يتم تلقينهم واجباتهم كمحاربين، وجميع من يكرسون في الطقس السبعي ذاته، ينتمون للمرتبة ذاتها، أو بالأحرى لـ "الطبقة" ذاتها، وتمنح هذه الطبقة اسمًا محددًا، وشارة، ومفاخر، ويخوض الرجل حياته مع رفقاته، ويقوم بما يقومون به، ويحصل على المنزلة الاجتماعية ذاتها، ويشارك في الامتيازات ذاتها، وبعد الزواج، من المتوقع أن يبدي الرجل لرفيق طبقة العمر كرم الوفادة، أو الضيافة، إلى حد أن يسمح له بمضاجعة زوجته، وهذا فضل لا يقدمه لمن هم من خارج "الطبقة العمرية"، إنَّ كل طبقة عمرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام عمرية، يطلق عليها **fires**، يعزل بينها، في ترتيبات التخيم، إنَّ الطبقات الأصغر هم المحاربين، وهؤلاء حين يتزوجون، يتخلون عن المهام الموكولة لهم، ليتفرغوا لأعمالهم المعتادة، ومن بينها الانجاب، وحين يتقدم العمر بهم، يتولون مسؤولية تقديم النصائح، والحفاظ على القانون، وهم كمحاربين، يُسمح لهم باقامة علاقات جنسية منتظمة، دون الزواج، أو انجاب الأطفال، وكل سبع، أو ثماني سنوات - بعد أربع سنوات بعد طقس التكريس تقريبًا - اعتاد النانديين إقامة شعيرة محددة لكي "يتخلى المعمرين عن الوطن" إلى الطبقة الأصغر سنًا من المحاربين، حيث يذبح ثور أبيض قريبًا، وتخلع الطبقة المتقاعدَة عن الحياة الحربية أثوابها، وترتدي أثواب العجائز،

أما المحاربون الجدد الموجودون في السلطة الآن فيبلغون بكل وقار، بأن رفاهية أرض أجدادهم، وشعبهم قد أصبحت ملك يمينهم، أو في أعناقهم الآن.

إنَّ مراتب العمر ليست تقسيمات مطلقة، ثمة - دائماً - تداخل ما، فمن المحتمل أن يتم تكريس الأيتام الأثرياء، أو أبناء الأعيان والمعمرين في ميعاد أسبق عما هو معتاد، وقد يكون على بعض الغلمان الفقراء الانتظار لفترة طويلة بعده، وقد يكون مصطلح "المرتبة العمرية" مضللاً بعض الشيء، إنَّ طبقات الرجال لا تتقدم من مرتبة إلى أخرى، كما يتقدم التلاميذ خلال الصفوف المدرسية، وإنما هم يأخذون مرتبتهم معهم بمعنى ما، الاسم، وشارة الشرف، وكل شيء، إنَّهم يغيرون - فقط - الدور الذي عليهم أن يقوموا به.

بين تلك القبائل، يقوم نسق المراتب العمرية بالفصل بين مراتب الاجيال، وترسيخ بعض الجماعات الاجتماعية المهمة، وديناميات السلوك، بالإحالة إلى السنوات القادمة، إنَّه يوفر الاحترام للأكبر سنًا، والتدريب للأصغر سنًا، إنَّه ينظم العلاقات الجنسية، وميعاد الزواج، ويعين تجمعا خاصا للقتال، ويوفر تحولاً مقنناً للمسؤولية عن الأمن الاجتماعي.

أما المجتمعات المترتبة وفقاً للسن بين هنود السهول فتتخسر في خمس قبائل، وهم الهيداستا، وماندان، وأرباهو، وجروس فينتري، وبلاك فوت. بين الهيداستا، ثمة عشرة من هذه الجمعيات تقريباً، وهم يحملون أسماء مثل المطرقة الحجرية، الكلاب الصغيرة، الثعالب الفرائية، الرؤوس المكشوفة، الأفواه السوداء، ولكل منها شعاره، وشارة الملكية، ورقصاته الخاصة، ووظائفه، وامتيازاته الفريدة، إنَّ للمطارق الحجرية ترخيص بسرقة الأطعمة بمقتضى الاعلانات العامة، أما الأفواه السوداء فإنَّها تعمل كشرطة، ويحرص أعضاء مثل هذه الجمعيات على تمييز أنفسهم أثناء الحرب، إنَّ العضوية، أو بالأحرى ملكية كل جمعية قد آلت لرفقاء العمر بشراء حقوقها، بطريقة جمعية، من جماعة أكبر سنًا، ومن الواضح، أن الأكبر سنًا لا يشترونها من الأصغر سنًا - قط، ويُنظر للمشتريين، والبائعين على أنهم واقعين - من الناحية الشعائرية - في العلاقة التي يفترض أنها بين "الأبناء"، و"الآباء"، على التوالي.

ثمة تقدم واضح ضمن حدود تلك الجمعيات كلما تقدم العمر، ويسودها احساس قوي بالانتقال مع الجماعة العمرية كلما تقدم العمر، ولذلك، كان الرجل يشعر بأنه ينتمي للجمعية العمرية بقدر انتماء رفاقه لها، إلَّا أنه وعلى غير الطبقات المناظرة بين القبائل الأفريقية

الشرقية، لم يكن ثمة ارتباط بين أية جماعة عمرية وعُمُر بالذات، على فرض أن أساس العضوية في الجمعية كان **الصفقة**، وليس العمر بذاته، وهو ما يتضح بحقيقة أنه في حالة مطالبة أعضاء الجمعية بسعر عال للتخلي عنها، أو إبداء الأصغر سنًا عنهم الزهد في شرائها، فإنَّها تبقى في حوزتهم لسنوات، وقد يحصلون على جمعية أخرى - أيضًا، وبإمكان المرء أن يتكلم عن المراتب العمرية هنا فقط في علاقتها بالنزعة العامة، إنَّ نمط هذا السلم العمري يمثل النمط التلسكوبي المتداخل، وليس الصارم، ولقد كان اقحام مبدأ العمر يتم من أجل وضع أساس مفيد لتجميع الناس معًا لعقد الصفقة الجمعية، والتمتع بالمفاخر، والامتيازات الخاصة.

وفي بعض أنحاء ماليزيا، ثمة جمعيات، أو نوادي تتميز بنسق معقد للمراتب، والمنازل الاجتماعية، وهي تماثل - من الناحية الظاهرية - تلك الجمعيات الهندية التي ناقشناها تَوًّا، ولكن صلتها بالتجمعات العمرية تصادفي محض، وهي تعبر عن المرتبة الاجتماعية والامتيازات في علاقاتها بالثروة في الأساس.

إنَّ تجمع البشر بناء على **الإقامة المشتركة** أمر مهم إلى أقصى الحدود، وفي الوحدة الأصغر - مثل بيت العائلة، المخيم البدوي، أو القرية المستقرة، أو النجع الصغير - فإنَّ الحياة الفعلية في احتكاك وثيق بين البشر، هي التي تجبرهم على التعاون في العمل، وفي اللعب، وتوحيد الاتجاه حول كثير من مشكلاتهم المشتركة، ولكن، فبالرغم من قوة رابطة الموقع المحلي في إنشاء الجماعات الإنسانية، والحفاظ عليها، فإنَّ من السائد أن يتم تعزيزها بمبادئ متينة أخرى، مثل تلك الخاصة بالقرابة.

في المجتمعات البدائية، إنَّ الوحدة التي تُعول على الارتباطات المحلية هي **القبيلة**، ويتم الحديث عن القبيلة - أحيانًا - بوصفها جماعة من الأفراد يتمتعون بوضع ثقافي ما، إنَّهم يستوطنون - عادة - إقليمًا مشتركًا، ويتحدثون لغة مشتركة، ولديهم مجموعة مشاعة من الموروثات، والنظم الاجتماعية، ويدعمون الحكومة ذاتها، ومع ذلك، قد يكون من الصعب - أحيانًا - أن نقرر هل علينا النظر لجماعتين - قد ارتبطتا، من الناحية التاريخية، معًا - كقبيلتين فرعيتين، أم أنهما يمثلان قبيلتين منفصلتين.

إنَّ رابطة الإقامة المشتركة، والملكية المشتركة للأراضي هي رابطة مهمة للغاية في سائر المجتمعات البدائية، ولقد تطورت عاطفة حب الوطن، والدفاع عنه بينهم - كذلك، ولقد كان

من الصعب دفع الرعاة الأستراليين الغربيين لنزع قطعان ماشيتهم من إقليم جماعتهم المحلية، وكثيراً ما جهر الوطنيون الرحل برغبتهم، إذا حان أجلهم، في دفنهم بأرضيهم الخاصة، ولقد كان تصريح الزعماء - في مرات عديدة في تاريخ الماوري - "دعوني أموت فوق أرضي" تصريحاً ملائماً للغاية لحشد المحاربين، وتعبئتهم لدحر العدو.

ولعل المبدأ الأهم للتجمع الاجتماعي هو مبدأ القرباة، الذي يمكن تعريفه بوصفه تلك الروابط التي ترتبط بالدم، والزواج، أو بالأدق، نسق الروابط الاجتماعية التي بُنيت على الاعتراف بالعلاقات الجينيولوجية، أو الروابط الاجتماعية الناتجة عن الاتصال الجنسي المقنن، وإنجاب الأطفال، وثمة طرق عديدة للتعبير عن فكرة القرباة بوصفها تمثل الرابطة الأقوى، وثمة أنماط عديدة للجماعة الاجتماعية التي تضع هذه الرابطة موضع القوة الموطدة لها، وكثيراً ما تعول الجماعات غير القرباية - ذات الطابع السياسي، أو الاقتصادي - على القرباة من أجل زيادة فاعليتها، وانطلاقاً من علاقات القرباة تنشأ القيم الخلقية ذات الطابع المكثف للغاية: ولعل حب الأم، العاطفة القرباية، تمثل المثال الأكثر وضوحاً لهذه القيم.

والناحية الأساسية التي تمارس القرباة بها فاعليتها في الحياة الاجتماعية هي العائلة، في كلامنا العادي، قد تعني كلمة "عائلة" أشياء مختلفة، إلا أنه حين يستخدم السوسيولوجي، أو الأنثروبولوجي المصطلح، فإنه يعني به جماعة صغيرة، مكونة من الوالدين، والأطفال، والعائلة لا تعتبر هذه الجماعة مكتملة، دون حضور ثلاثة عناصر هي: الأب، والأم، والطفل، إنَّ المثلث الغرامي الأثير خشبة المسرح، وشاشة السينما هو غرام رجلين بامرأة واحدة (وحياناً، أحياناً، غرام امرأتين برجل واحد) وهم واقعون في حالة الرغبات الجنسية المتصارعة، أما المثلث الغرامي الأبدي - كما يراه الأنثروبولوجي - فإنه يتمثل في الطفل، مع أبيه، وأمه، وقد وحدتهم العاطفة المشتركة، أي أنه يتمثل في العائلة الأولية.

وفي كافة المجتمعات الإنسانية التي دُرست بطريقة علمية، كان يوحد التنظيم العائلي بوصفه يمثل الوحدة الأساسية للمجتمع، حتى بين الأقزام في مدغشقر، وغيرهم من القبائل البدائية الأخرى، وأحياناً، احتجبت العائلة بفعل الأعراف، وهو ما دفع البعض لتخمين وجود الاختلاط الجنسي غير الشرعي، وزواج الجماعة، والتربية المشاعة للأطفال، ولقد أطلقت هذه الافتراءات، على قبائل أستراليا البدائية، إلا أنَّ الاستقصاءات التي قام بها مالفينوفسكي،

ورادكليف - براون، والباحثون التاليون قد أثبتت أن الحياة العائلية الفعلية - كما نتصورها في الغرب - تكمن حتى في أشد الانحرافات المهمة للحياة الجنسية.

من السهل رؤية أسباب عمومية العائلة بوصفها جماعة اجتماعية، إنها تكمن في الحاجات البيولوجية، والاجتماعية، أولاً ثمة حاجة للمرأة الحامل، ثم للأم، والطفل، ولكن هذا الاشباع للمقتضيات البيولوجية لا يستنفذ الموقف، ونظراً لأن وليد الإنسان يحتاج لفترة زمنية أطول حتى يبلغ النضوج، مقارنة بتلك التي تحتاجها الحيوانات، فإن عملية التربية يتم تطويلها - كذلك. إن إحدى الوظائف النفسية للأبوة تكمن في مسؤولية الاشراف على الطفل بالقدوة، وبالنصائح، والتعليمات، ولذلك فإن مقداراً كبيراً من الإرث الثقافي للجماعة ينتمي للوالدين، وليس ثمة بديل للعائلة - سواء كان يتمثل في دار الحضانة النهارية الطائفية، أو نظام المدرسة التنويرية - بإمكانه أن يحل محلها بهذا الاعتبار ألبتة، وشيئاً فشيئاً، تعترف السيكلوجيا بأهمية التأثيرات التكوينية الواقعة على الطفل في فترة الطفولة المبكرة، وبطريقة ضمنية، إن سائر المجتمعات الإنسانية قد حدثت بالبدية هذه النتائج، وذلك بفعل الدور الأساسي التي أوكلتها للعائلة، وإذا عبرنا عن ذلك بطريقة أخرى، أمكننا القول إن المجتمعات، ذاتها، قد تأسست - في الواقع - بناء على التنظيم العائلي دون سواه.

وهنا، يجب وضع تمييز بين البنية الأساسية للعائلة، ودورها الخارجي، إن المكونات نفسها للأب، والأم، والأطفال - التي اتحدت، على هذا النحو الوثيق، بفعل روابط المساعدة المتبادلة، والعاطفة - توجد في سائر المجتمعات الإنسانية دون استثناء، ولكن البيئة الاجتماعية غالباً ما تختلف، إن شكل الزواج، توزيع السلطة في العائلة، ونسق الإقامة، وانتقال النسب، أو التحدار القرابي، وتصور الأبوة، وشيوع أعراف كالتبني، والطلاق، وظهور جماعات قرابية أكبر كالعشيرة، كلها تميل لتوفير قوالب متباينة، يجب وضع العناصر المائعة للحياة العائلية فيها.

ولنتأمل أولاً: شكل الزواج، لقد اعتدنا، في أوروبا، على شكل الزواج **المونوجامي**، أو الأحادي، بوصفه النمط الذي وضعه القانون، وفرضته المناقب المسيحية - كذلك، بحيث أننا نحقق كثيراً في تصور وجود أنماط مختلفة للزواج عبر المناطق الشاسعة الأخرى من العالم، ليس بوصفها انحرافات عن المثال الأعلى المونوجامي، وإنما بوصفها مثل علياً بذاتها كذلك.

إنَّ الزواج البوليجامي، أو متعدد الزوجات، في شكل الزواج بأكثر من زوجة واحدة، شائع للغاية في البلاد المسلمة، والصين، وفي أنحاء كثيرة من أفريقيا الوثنية، وفي أوكينيا (مجموعة الجزر الواقعة بالمحيط الهادئ، وتشمل أندونيسيا، ومايكرونيزيا، ومالينيزيا، وبولينيزيا، وأستراليا)، ويمارسه كثيرًا، أو دائماً، الأعيان الأثرياء، دون الفقراء، ولقد تأسس مقتناً للزواج البوليجامي على فكرة أن العلاقة الجنسية الدائمة بين رجل، وأكثر من امرأة هي علاقة جنسية بغیضة، وإذا وجدت في مجتمعنا الغربي، من الأُلزم أن تبقى سرية، ولكنك إذا فكرت في الزواج البوليجامي - في الأساس - في علاقته بالعلاقات الجنسية، فإنك تسيء الفهم له.

بإمكاننا الوقوف على أسباب الزواج البوليجامي في أحد المجتمعات الأفريقية الوطنية، وذلك انطلاقاً من دراسة العرف السائد بين قبيلتين في تنزانيا، وهما قبيلة نياكيوسا، وقد درسها جودفري ويلسون، وقبيلة هيهي، وقد درسها جودون براون، حيث كان الزواج البوليجامي منتشرًا بينهما، بين قبيلة نياكيوسا، إنَّ معظم البوليجاميين رجال لا تقل أعمارهم عن خمسة وأربعين عاماً، وانطلاقاً من سجلات الضرائب لعام 1936، وقد شملت ثلاثة آلاف رجل في منطقة واحدة، وجد أن 34% منهم عزاباً، و37% موناجاميين، و29% بوليجاميين، وفي عينة أخذت من قبيلة هيهي، وقد تجاوزت أربعة آلاف من دافعي الضرائب، وجد أن 25% منهم عزاباً، و46% موناجاميين، و28% بوليجاميين، وبين هذه القبيلة، كان مقابل كل مائة رجل متزوج، ثمة مائة وثلاث وخمسين امرأة متزوجة، ولقد كان ذلك راجعاً إلى لزيادة عدد النساء على الرجال، وإلى سابقة الزواج بالنسبة لهنَّ.

وفي القبيلتين كليهما، كان الزواج البوليجامي يمثل حالة مثالية أعلى لها ما لها من تكلفات لبلوغها، ولكنها كانت جديرة - أيضاً - بتحشم العناء لبلوغها، وأسباب ذلك - وفقاً للأهالي القبيلتين - تتضمن: أولاً: الاشباع الجنسي، وهذا الاشباع لم يكن مجرد شهوة، أو رغبة جنسية محضة، وإنَّما كان اشباعاً لما يعتبرونه نزوعاً مألوفاً، وذلك لوجود تحريمات حول موقعة أم الطفل، لشهور بعد الولادة، بين النياكيوسا يحظر على المرأة الحمل - مرة أخرى - حتى يفطم الطفل، وهو أمر لا يحدث حتى مرور عامين، أو ثلاثة أعوام، وخلال هذه الفترة، يحظر على أبي الطفل موقعة زوجته، ومن هنا، كان عليه إتخاذ زوجات آخر إن استطاع ذلك، إلَّا أن العامل الجنسي ليس العنصر الوحيد، أو العنصر الأهم - دائماً، وذلك لأنَّ تعددية الزوجات يزيد من

احتمال انجاب الذرية، للرجال، والنساء معًا، هذا بالإضافة إلى الأسباب الاقتصادية، أو تزايد فائض العمالة نتيجة وجود زوجات إضافيات، في مجتمع يخلو من العمل بالأجر، فإن لهذا الاعتبار أهميته، بين قبيلة هيهي إذا كان للرجل عدة زوجات، أصبح بإمكانه التقاعد عن كدح العمل بالزراعة، وكلما زادت القوى الانتاجية الناتجة عن تعدد الزوجات، تزايدت ثروته، وهيبته، وأصبح بمقدوره تقديم الوفادة، أو الضيافة، بمزيد من الحرية، وتلقي التقدير الاجتماعي، هذا بالإضافة إلى أن أبا الفتاة هو من يتلقى مهرها من الماشية - عادة - عند زواجها، ومن المنتظر أن تزايد الفرص لذلك، وتزايد قطعان الماشية معها، ففي ظل هذا الزواج يجني الرجل البوليجامي كثيرًا، مقارنة بنظيره المونوجامي.

إلا أنه في الزواج البوليجامي، فإن الرجل لا يستفرد بكافة المنافع لنفسه، عادة، إذا وجد فائض في النساء مقارنة بالرجال - كما في قبيلة هيهي - من المألوف أن يتم استيعابهنّ، ولا يُتركنّ لذلك الوضع الاجتماعي المأساوي الذي وجدنّ النساء، في بريطانيا، فيه أنفسهنّ، بعد الحرب العالمية الأولى، ذلك أنه يُنظر للزواج البوليجامي، الذي تؤيده معظم النساء، من منظور أهنّ يدخلنّه بوصفهنّ زوجات طليقات، ومن الشائع في قبيلة نياكيوسا أن يتخذ الرجل من شقيقة زوجته، أو الأخت غير الشقيقة لزوجته، أو ابنة شقيق زوجته الأولى (وهو ما يعرف بزواج الأرملة بأخت الزوجة) زوجة ثانية، أو ثالثة له، وحين يقدم على ذلك، فإنّ عليه تقديم العطايا لها، ولعائلتها على سبيل المجاملة، وهو ما يبين أنه في وئام معها، ومع ذلك، فإنّ شقيقة الزوجة المتوفاه، أو ابنة العم، أو الخال لن تأتيه حتى تعلن قبولها له، وبعد أن يعلم "هو" أنها قانعة بعطاياها، ومن المألوف في كثير من المجتمعات البدائية، أن تطلب الزوجة من زوجها أن يتخذ لنفسه زوجة أخرى، لكي تخفف عنها الأعمال الملقاه على عاتقها داخل العائلة.

ماذا عن الأوضاع العائلية في الزواج البوليجامي؟. بالرغم من أن حضور الزوجات الأخريات، والأطفال يؤدي إلى وجود دائرة عائلية موسعة، فإنّ علاقة الأطفال وأمهم - في كل حالة منها - بأبيهم تظل تتمتع بالاستقلالية، والألفة بحد ذاتها، فليس ثمة حوض مشترك عام للأطفال بين الزوجات، وإنما تُرضع كل زوجة أطفالها، وتميل كل الميل لهم وحدهم، وتتمتع ببعض الحقوق القانونية عليهم - أيضًا، أما الزوج، فإنّه يمثل الرأس الوحيد لعدد من المثلثات، على أساس أن كل منها هو جماعة منفصلة تتكون من زوجة وأطفالها، وبإمكاننا أن نتحدث

عن العائلة البوليجامية، بوصفها تمثل عددًا من العائلات المستقلة، لديها أب مشترك، وكثيرًا ما يكون للزوجات - كما في أفريقيا - أكواخ منفصلة، ويقوم الزوج بزيارتهم بالتتابع، بين قبيلة هيهي يضطلع الأب بمسئوليته تجاه كل طفل من أطفاله، سواء كان أبًا بوليجامياً، أم لم يكن، إنَّه رأس العائلة، والحامي لأطفاله جميعًا، حتى بعد زواج ابنته، وثمة التزام اقتصادي بمساعدة ابنه في تدبير المشية التي يحتاجها لاتمام زواجه، وإعادة رد المشية، إذا طُلقت ابنته، وأن ينقل لابنائه اسم عشيرته، وممتلكاته حين يموت. ولكل أم حقوق، وواجبات تجاه أطفالها منه، إنَّ عليها العناية بهم، ولها الحق في زيارة أي طفل ممَّن أنجبتهم منه، وإذا انفصلت عنه، فإنَّ لها الحق في حضانة صغارها منه، وفي إعلان قناعتها بزواج ابنتها، والحصول على 3/1 المشية التي قدمها زوج ابنتها، ومن ناحية أخرى، فإنَّ عليها الالتزام بالإسهام بـ 3/1 المشية التي على ابنها دفعها لاتمام زفافه، هذا بالرغم من أن شقيقها هو ممَّن يقوم بذلك نيابة عنها - عادة.

أما الزواج البولياندي - أو زواج المرأة بأكثر من زوج في الوقت عينه - فإنه أقل شيوعًا مقارنة بالزواج البوليجامي، وهذا الزواج نادر الوجود، وهو ناتج عن ندرة النساء الناجمة عن ندرة الوليدة، وثمة بعض الحالات في التبت ونيبال، ومع ذلك حين يقع، يمكن رؤية واقع الحياة العائلية ذاتها، في قبيلة **تودا** القاطنة بمرتفعات نيليجيري بجنوبي الهند، حين تتزوج المرأة، من المفهوم أن تكون زوجة لأخوة الزوج في الوقت ذاته، وتكون الذرية للأخ الأكبر سنًا، حين تحمل المرأة، وتضع حملها، فإنَّ الأخ الأكبر يهديها قوسًا، وسهمًا مقلدين، كرمز لأبوة المولود، وقد يقال إنَّ الأخوة كلهم آباء للمولود، ولكن إذا غادر أحدهم، وأقام بيتًا خاصًا، فإنَّه يفقد حقه في هذه الأبوة، وفي بعض الحالات، قد يكون الأزواج غرباء، وهنا يتم الترتيب سلفًا لتحديد ممَّن سيقوم بالشعيرة بعد الولادة لتحديد أبوة المولود، وممَّن يقوم منهم بتأديتها، يعتبر أبًا للمولود من كافة الوجوه الاجتماعية، ويُنسب له المواليد التاليون - كذلك، ولا أهمية لممَّن يكون، أو يعتقد ممَّن كان ليكون الأب البيولوجي، إلَّا إذا قام زوج آخر بأداء الشعيرة ذاتها، وحينها، يُنسب المواليد التاليون له، أما الناتج الصافي لهذا الزواج فيتمثل في وجود عدة عائلات مستقلة لها زوجة واحدة، وأم مشتركة، أما أبوة المولود فتعتمد على أداء الشعيرة، وحتى إنَّ كان الرجل ميتًا فإنَّه قد يُنجب أطفالًا، لأن رجلًا آخرًا لم يقم باهداء المرأة قوسًا، وسهمًا، في هذه الاثناء.

ولعل هذا المثال الأخير يطرح مسألة فكرة الأبوة التي تعتنقها كثير من الشعوب، إنَّ الرابطة الفيزيكية للطفل مع أمه شيء واضح تمامًا، فهو قد وُلد من جسدها، ومع ذلك، فإنَّ الأفكار التي تدور حول الطابع البيولوجي لهذه الرابطة غالبًا ما تتباين، إنَّ بعض الشعوب لا تتيقن من الدور الذي تقوم به المرأة في حمل الطفل، الذي يتحرك في أحشائها، ومتى يبدأ الحمل بالفعل. ومرة أخرى، ثمة اختلاف بين الأمومة الاجتماعية التي تستغرق العناية بالطفل ونظيرتها الفيزيكية المتعلقة بالانجاب. في بعض المجتمعات، من المألوف أن يدين الطفل بالطاعة أولاً لزوجته أبيه الأكبر سنًا، وبعدها، لأمه. ولعل الفصل بين الأفكار البيولوجية والاجتماعية يكون أوضح في حالة الأبوة. ففي أوروبا، يعتبر الرجل المسؤول عن انجاب الطفل هو "أبيه"، لأسباب اجتماعية، باستثناء أن يكون الطفل متبنى، ولكن في بعض المجتمعات البدائية، فإنَّ الأمر ليس كذلك ألبتة، إنَّ أهالي **التودا** يؤكدون - بواسطة شعيرة القوس والسهم - على الأبوة الاجتماعية، وهم قانعون باسقاط المظهر البيولوجي للأبوة إلى الخلف، والأمر كذلك، مع كثير من الشعوب الأفريقية، إنَّ أبا الطفل من وجهة النظر الاجتماعية - أي من منظور السلطة، والمسئولية عن تربيته، ودفع الهدايا للزواج، أو تلقيها، ونقل الأملاك له - هو الرجل المتزوج بأم الطفل، وأحيانًا الرجل الذي دفع بالماشية لتأمين هذه الحقوق الاجتماعية، وليس - بالضرورة - الرجل المُنجب للطفل بالفعل.

وبإمكاننا العثور على مثال أكثر تطرفًا لفصل فكرة الأبوة البيولوجية عن نظيرتها الاجتماعية، بين أهالي أستراليا الأصليين، وبين سكان جزر التروبرياندي بغينيا الجديدة، الذين وصف **مالينوفسكي** أفكارهم، بعناية شديدة، فلم يكن التروبريانديون يجهلون منَّ كان ليكون الرجل المسؤول عن انجاب الطفل فقط، وإنما كانوا ينكرون أن يكون للرجل دور في الانجاب ألبتة، ووفقًا لهم: إنَّ اللقاء الجنسي لم يكن ليكون إلَّا من أجل المتعة فقط، أما النساء فقد كنَّ تحملن أطفالًا، لأن أرواح الأسلاف هي التي تمنحهنَّ مواليدًا شبحية، أو روحانية، وكل ما كان بوسع الرجل القيام به لا يتجاوز "الكشف عن الممر"، الذي ينبثق الطفل من خلاله للوجود، وحتى هنا، فإنَّ الرجل لم يكن ليكون، ضروريًا، من الناحية النظرية⁽¹⁾، لقد قام **مالينوفسكي** بتوثيق هذه الآراء - التي تثير الاستغراب - وقام كل من **فورتشن**، و**ليو أوستن**، بالتحقق منها، فيما بعد، ولعل إنكار التروبريانديين للوالدية الفيزيكية يرتبط بتأكيدهم على النسب الأمومي،

والتوارث الأمومي، وعلينا أن نتوقع في هذا المجتمع وجود نماذج لعائلات غير مكتملة، وذلك لوجود أمهات مع أطفالهن، مع غياب الآباء الذين نعتبرهم نحن شيئاً جوهرياً لرفاهية الأطفال، ومع ذلك، فقد كان التروبريانديون يعترفون - مع إنكارهم الحاد للأبوة البيولوجية - بالأهمية القصية للأبوة الاجتماعية، وكانوا ينظرون لزواج المرأة بوصفه "أجنبيًا غريبًا" - بحسب تعبيرهم الوطني - بالنسبة لأطفال زوجته، ولكنهم كانوا يعتبرونه - في الواقع - المربي، والحامي، ومصدر الثقة والعزة لهم، ولقد كان يقوم بدور عظيم في تربيتهم، وإغداق العطايا بكافة أنواعها عليهم، حتى على حساب أطفال شقيقته، الذين يمثلون الورثة القانونيين له، ووفقاً للوطنيين أنفسهم، إنه شيء سيء لأية امرأة غير متزوجة أن تحمل طفلاً، لأنه لن يجد رجلاً يحتضنه بين زراعيه.

في المجتمع الحديث، لعل أهمية روابط القرابة بالنسبة للعلاقات الشاملة، ليست بأهمية الروابط الاقتصادية والسياسية، ومع ذلك، في المجتمعات البدائية، غالباً ما يكون للقرابة الأهمية القصية، إنها توفر للمجتمع الأساس المتين للتعاون الاقتصادي، والوحدة السياسية، والاحتشاد الشعائري، ولذلك كان دستور الاتيكيت للجماعات البدائية يتناول غالباً السلوك المتوقع بين الأقرباء والأنساب، وفي المجتمعات البسيطة، الخاصة بأهالي أستراليا الأصليين، من المشهور عنهم أن بمقدورهم تعقب روابط القرابة بين الجماعات لمسافة تبلغ مئتي ميل لمساعدة الزائرين على تلقي كرم الوفادة والضيافة، وتأمينهم، ومساعدتهم في التجارة، وفي إحدى جزر سولومون ثمة مجموعة من الأهالي يبلغ تعدادها ألف وثلاثمائة نسمة ينتمون لجماعة قرابية واحدة، ولم استطع العثور على شخصين في تلك الجزيرة لم يكن بمقدورهما تتبع قرابتهما لبعضهما البعض.

لكي تكون الحياة الجماعية ناجحة، من الواجب وضع تدابير لاستمرارها، أو دوامها في الوجود، عندما يولد الأفراد، من الأئزم لهم أن يندمجوا في الجماعة بناء على مبدأ ما، وحين يموتون، من الأئزم مصادرة ما يملكونه من أشياء وفقاً لقانون ما، لقد أطلق على الطريقة التي يكتسب بها الفرد عضوية الجماعة القرابية النسب، أو التحدار القراقي، وعلى الطريقة التي يكتسب بها المنزلة الاجتماعية، والامتيازات الخلافة، وعلى الطريقة التي يكتسب بها الملكية المادية بعد وفاة مالكيها السابق التوارث، وقد يتم اكتساب مثل هذه الأشياء - سواء كانت عضوية الجماعة، المنزلة الاجتماعية، والممتلكات - من خلال أحد الوالدين، أو من خلالهما معاً، وحين يتم من خلال أحد الوالدين فقط، وبناء على جانب واحد من العائلة، يطلق على

المبدأ: **آحاديًا**، وحين يتم من خلال الوالدين، أو جانبي العائلة كليهما، يطلق عليه: **ثنائيًا**، وهذه المبادئ ثابتة جيلاً بعد جيل، ولكن في بعض الحالات - مع أن جانبي العائلة كليهما قد يكونا مؤهلين لمثل هذا الانتقال، بسبب الإقامة، أو غيرها - قد يُستخدم جانب واحد منهما فقط، هذا بالرغم من احتمالية التحول من جانب من العائلة إلى الآخر في الأجيال المتعاقبة، ولقد أطلقت على هذا المبدأ: **مبدأ الجانبيين كليهما**، إنَّ روابط القرابة - بشكل عام - ثنائية، وهذا معناه أن العلاقة ككل، تستغرق - عادة - الروابط من خلال الأب (**الروابط العاصبة**)، ومن خلال الأم (**الروابط الأمومية**)، وحين نقصد دوام مصالح الجماعة، وانتقال الحقوق من خلال خط الأسلاف، يتم استخدام مصطلح **آحادي الجانب** (الاعتراف بالقرابة، والنسب من جانب الأب، أو من جانب الأم)، أو مصطلح **متساوي الجانبين**، (الاعتراف بالروابط القرابية المتساوية بالوالدين، وبالأفراد المرتبطين بهما معاً)، وحين يُتبع خط قرابة الأب وحده، يكون النسق القرابي، **عاصبًا**، وحين يُتبع في خط الأم وحدها، يكون النسق القرابي: **أموميًا**، إنَّ النسب يكون أحادي الجانب دائماً، والخلافة كذلك، هذا، بالرغم من عدم الالتزام بالقاعدة دائماً، أما **التوارث**، فإنَّه أحادي الجانب، في الأساس، هذا بالرغم من المظاهر ثنائية الجوانب التي قد يظهر عليها أحياناً.

في إنجلترا الحديثة، إنَّ المبادئ عاصبة، في الأساس، حيث يحصل الشخص على كُنية أبيه، وحيث تنتقل الألقاب إلى الأبناء، وقد تتقاصر عنهم، وتنتقل للأشقاء، وثمة نزوع قوي لتوارث الممتلكات، وبخاصة الأرض، وأن يسير في خط الذكور، ومن دون تفكير، فإنَّنا نعتبر أن ذلك نهج "طبيعي"، ومع ذلك، ليس من سبب متأصل لعدم إنجاز تواصل الجماعات، والامتيازات من خلال الخط الأنثوي. وفي الواقع، إنَّ ذلك هو ما يحدث في مجموعة كبيرة من الشعوب البدائية، وبخاصة في ماليزيا، وأمريكا الشمالية، وأفريقيا الوسطى، وفي أجزاء من الهند، وجنوبي شرق آسيا، وأحياناً، قد يترافق المبدأ الأمومي مع الإقامة الأمومية (الحلة الخاصة بالزوجة)، وهذا معناه، أن ينتقل الزوج للعيش مع زوجته، وأقربائها، ويمكن رؤية آثار المبدأ الأمومي في الأمثلة المأخوذة من أفريقيا الوسطى، ومن ماليزيا.

بين قبيلة **بيمبا** في شمالي روديسيا، النسب أمومي، حيث يلتحم الرجل بعشيرة أمه، ويتحدث عن قرية الأصل بوصفها المكان الذي وُلدت فيه أمه، وأخواله، وهو يتتبع أسلافه - في

الأساس - على جانب أمه، ومن المؤلف أن يتذكر الزعيم أسلافه حتى الجيل الثالث عشر على جانب الأم، وجيلين على جانب الأب، في هذه القبيلة الخلافة أمومية أيضًا، إنَّ منصب الزعيم ينتقل - أولًا - إلى أشقاء الزعيم المتوفى، ثم إلى أبناء شقيقته، وبعد ذلك، إلى أبناء بنات شقيقته، إنَّ مشيخة القبيلة تتوارث عبر شقيقات الأم، وبنات شقيقها، وحفيداتها، أما أشكال الثروة التي يتم توارثها فإنَّها قليلة للغاية. في الأيام الخوالي، كان الرجل يتلقى انحناءة احترام للقب الموروث، عند وفاة خاله، ولكن في أيامنا هذه، من السائد أنَّ يوزع الرجل ممتلكاته على ابنائه، وبناته، وليس على أبناء أخته، وبناتها. في الأزمنة السابقة، كان الرجل يعيش في قرية زوجته، وكان يشغل موضعًا أدنى في السنوات الأولى من حياته الزوجية، وبعد انجاب طفلين، أو ثلاثة، كان بإمكانه أن ينتقل وزوجته إلى قريته "هو"، أما مَنْ تجاوز من الأطفال الثالثة من العمر، فقد كانوا يرسلون لجدتهم لأهمهم لتربيتهم. وفي الأيام القديمة، كانوا يعيشون في كنف جدهم لأهمهم، أو أشقائه، ولقد كانت هذه الكفالة تمنح هؤلاء حقوقًا، وقد يعرضونهم للبيع كعبيد تعويضًا لعائلة ما، نظير الأذي الذي تعرضت له منهم، أو من أقرباءهم - كذلك.

إنَّ الصورة المقدمة تختلف عن نموذج التنظيم الذي ألفناه في إنجلترا الحديثة، ولكن، مثلما كانت القواعد العاصبة الرسمية، في مجتمعنا، تسمح بحيز لبعض العلاقات الاجتماعية المهمة مع عائلة الأم، كذلك الحال في النسق الأمومي، حيث لا يتم تجاهل الأب، وأقربائه ألبتة، وحين يتحدث الأنثروبولوجي عن جماعة أمومية، أو أبوية ما، فإنَّه يتحدث عن المبادئ السائدة في هذا النسق، ولقد بينت أودري ريتشاردز - التي اعتمدنا على دراستها للبيمبا - أن للأب، وجماعته الأمومية دور مهم يقومون به، إنَّ الرجل يُنادى باسم أبيه، وليس باسم خاله، ومرة أخرى، في المعتقد البدائي، ثمة ارتباط سحري حميم بين الرجل، وزوجته، والطفل، ولقد كان الأب يضطلع بدور مهم ليؤديه أثناء الحياة الشعائرية لطفله، وفي هذه السنوات الباكرة - التي كان ينزل فيها في قرية غريبة - كان يُنادى بوصفه كفيل الطفل، وكان يعتبر الشخص الجوهرى لرفاهيته، إنَّ عاطفة الأطفال تجاه الأب غالبًا ما تكون حادة، وبالرغم من أن الأم قد تكون قد طُلقت منذ فترة طويلة، فإنَّ اليافعين من الابناء، والبنات سوف يتحشمون عناء السفر لمسافة بعيدة، لزيارة أبيهم، وتقديم العطايا له، وحتى في الأزمنة السابقة، لقد كان للأب حقوق محددة

على أطفاله، وقد كان له حق الاستشارة حول زواج ابنته، والحق في توزيع المهر الذي تلقاه لها، وأن يعمل زوج ابنته لصالحه، وليس لصالح أقرباء زوجته، وأنسابائها.

في وقتنا الحاضر، لقد أدى الاحتكاك مع الثقافة الأوروبية إلى تزايد نفوذ الأب، فقد تعاضمت مطالب الزوجة، والأطفال في الملابس، والأشياء الأوروبية الأخرى بسرعة، وهو ما مكن الأب - من خلال عوائد الأجر التي تمنح الأطفال هذه العطايا - من تأكيد حقوقه عليهم على نحو أسهل عما كان عليه الأمر في الماضي، إنَّ رحيل الرجال، أو هجرتهم الجماعية للعمل في مناجم النحاس قد ألغى ممارسة الطاعة للعروس، أو الإقامة في محلة الزوجة، ومن هنا تلاشى نفوذ أقرباء الزوجة، ومرة أخرى، فإنَّ جهل الأوروبيين لكيفية عمل النسق الأمومي، وتحاملهم ضده في بعض الأحيان، قد أتى بشماره بالطريقة ذاتها، وتقرر **أودري ريتشاردز** "أنَّ الشباب يعتقدون أنهم قد أصبحوا إنجليز تقريبًا، وأنَّهم مسايرون للموضة، ويستحقون عشيرة الأب، عوضًا عن عشيرة الأم، ولقد شجعت بعض البعثات التنصيرية على هذا التغير.

إنَّ أي نسق يحاول التأكيد - حصريًا - على جانب من العائلة، دون الآخر، يحمل في طياته بذور التنافر، ولقد رأينا بين قبيلة **بيمبا**، ثنائية الحقوق، والامتيازات، والتوازن الذي يميل الآن - بالرغم من الثقل الماضي الموضوع على الجانب الأمومي - ناحية الجانب العاصب، وفي جزر **التروبرياندا**، وقع المبدآن في صراع مرير، بعيدًا عن الاحتكاك الأوروبي، وثمة مثال جيد توردته الخلافة في مشيخة القبيلة، ومتضمناتها، كما وصفها **مالينوفسكي**، إنَّ نسق **التروبرياندا** ينص على أنه: حين تتزوج المرأة، على أشقائها منحها عطايا سنوية لتحقيق الفائض الغذائي لزوجها، ومن ناحية أخرى، بالرغم من أن الزواج **التروبرياندي** أبوي الإقامة، فإنَّ شقيق الزوجة هو الحامي لشقيقته، وأطفالها، وهم ورثته، وابنها هو ورثته الشرعي، وعليه أن يضع يده على حكم العشيرة، وعلى قواربه الجدعية، وعلى مخازن اليام، وعلى الأشياء الثمينة الأخرى، وعلى معرفته بالسحر - كذلك، ولكننا أشرنا إلى اهتمام الأب بابنه، إنَّ الزعيم، أو أي رجل من الأعيان سوف يحرص على منح ابنه المدلل كل ما يمكن ابعاده عن ورثته الشرعيين (أي أبناء أخته): قطعة من الأرض في منطقة القرية، الامتيازات في القنص، وصيد الأسماك، الأسبقية في الرقص، أو بعض السحر الموروث، ولكن مثل هذه العطايا والامتيازات تثير استياء أبناء أخته، وعليهم إيقافها عند موته، وثمة حالات كثيرة عبر فيها هؤلاء عن هذا الاستياء في شكل علاقات سيئة

مع ابنه، ولكن باستخدام النموذج المعترف به للزواج، يستطيع هذا الزعيم مساعدة ابنه على استبقاء هذه المنافع، وهو زواج أبناء الخنثولة، وهو يعني وحدة أبناء الأخ، والأخت، هنا يزوج الزعيم ابنه إلى ابنة أخته، وعلى شقيق الابنة دعم زوجها بالعطايا السنوية من الغذاء، وعلاوة على ذلك، فإنّ التابو الذي يمنع الرجل من معرفة شيء حول العلاقات الجنسية لأخته يحول دون اعتراضه على الزواج (وهو غالبًا ما يُرتب بالخطبة في مرحلة الطفولة، وهو صبي بما يحول دون فهمه لماذا يرمي)، وهنا، فإنّ شقيق زوجة الابن لا يؤمن المساعدة الاقتصادية لزوجها - فقط، وإنما يلتزم بالمعاملة الودية له أيضًا، وبإمكان الابن العيش في قرية أبيه، أي القرية التي قد جاء منها حين اقتحم إرثه، وبالإضافة لذلك، وبالرغم من الابن هو منّ يخلف أبيه الزعيم عاجلاً أم آجلاً، فإنّ ابن أخته سوف يخلفه "هو" في الوقت المناسب - كذلك، ولعل التأثير الدقيق لذلك النوع من **الخلافة العاصبة المتقاطعة** يتمثل في أنه يتواصل داخل إطار النسق الأمومي، وهكذا، فإنّ زواج أبناء الخنثولة المتقاطعة يتيح الفرصة لحل الصراع بين المبدئين.

لقد أُلحنا لأنماط الجماعة القرابية الأكبر من العائلة المستقلة، بشكل عابر، في الأمثلة التي سبق الإشارة إليها، إنّ مثل هذه الأنماط القرابية تقوم - عادة - بدور مهم في المجتمع البدائي، وكثيراً ما يتعاون أعضاؤها في الزراعة، وغالبًا ما تملك هذه الجماعات الأرض، وليس العائلات المستقلة، وقد يتم ترتيب الزيجات بينها، وهم يبدون إعجابًا مشتركًا تجاه أسلافهم، وثمة كثير من الجماعات القرابية في المجتمع البدائي، وهي تتباين في الحجم، وفي مبادئ النسب التي تحكم العضوية فيها، وفي الطريقة التي تستخدمها لتمييز الجماعة، ومنحها فرادتها، وفي نمط الزواج، وكيفية الحفاظ على أعضائها، ولم يتفق الأنثروبولوجيون حول الكيفية التي يمكنهم تصنيف مثل هذه الأنماط بها، ولعل المخطط الوحيد الذي يعبر عن الرأي الجمعي لعدد من الأنثروبولوجيين الإنجليز يتمثل في دليل "أسئلة، وملاحظات حول الأنثروبولوجيا" (المعهد الأنثروبولوجي الملكي، 1951).

عند مناقشة الجماعات القرابية، علينا التمييز بين الجماعات التي تتقابل على نحو متقطع في المناسبات الشخصية، وتلك التي توجد بوصفها كينونات دائمة، ولعل التجمع الجنائزي يقدم مثالاً على الجماعات القرابية الأولى، حيث يحضرها أشخاص من جماعة الأب، وجماعة الأم، وجماعة أم الأب، وجماعة أم الأم، وفقاً للمبدأ الثنائي، تدفعهم علاقة مع شخص

بالذات - أنا الخرائط القرابية الاصطلاحية لدى الأنثروبولوجي - ونظرًا لأن هذا الشخص قد مات الآن، فإنهم قد لا يلتقون مرة أخرى، كجماعة بأية صفة أخرى ألبته.

أما النمط الآخر من الجماعة القرابية، فإنه يدوم جيلاً بعد جيل، محافظاً على فرادته الجوهرية، بوصفه وحدة منفصلة في المجتمع، وكلما مات بعض من أعضائه، حصل على مَنْ عداهم، إنَّ هذا النمط أحادي الجانب، وأحادي النسب - دائماً، وهو يعول في عضويته على روابط الأفراد مع آبائهم، أو مع أمهاتهم، وليس معهما كليهما، وتكمن الامتيازات الأساسية في هذه الجماعات أحادية النسب في وظائفها الاقتصادية، والاجتماعية، إنَّ امتلاك الأرض، وانتقال الألقاب، والامتيازات، والبضائع المادية يسهل مع تتبع الخط الذكري، أو الخط الأنثوي وحده، ولهذا الجماعة القرابية شكلان مهمان هما العشيرة، والفخذ (الأبوي، أو الأمومي).

إنَّ العشيرة هي جماعة نسب أحادية التحدار لها مكانة رئيسة في المجتمع، وهي تعمل بوصفها وحدة بذاتها، داخل نسق يتألف من جماعات مماثلة⁽²⁾، إنَّ العشائر المستقلة داخل نسق بالذات هي عشائر محددة بالاسم عادة، وهي تميز، من الناحية الرمزية، بفعل ارتباطها الطوطمي بالأنواع الحيوانية، وتقوم العشائر بوظائف تعاونية في النظام السياسي، والشعائري، وبدور مهم للغاية في حياة المجتمع، ومن السائد أن ينظر أعضاء العشيرة لبعضهم البعض، كأقارب، وأنساب، هذا بالرغم من عجزهم - أحياناً - عن تتبع علاقاتهم القرابية من الناحية الجينيولوجية، وكثيراً ما يعبرون عن هذه العلاقة في قوانين الزواج الأكسوجامي، التي تقضي بضرورة زواج العضو من خارج عشيرته، ومن الناحية الشكلية، لقد نظر الأنثروبولوجيون إلى الزواج الأكسوجامي بطريقة عشوائية، بوصفه المظهر الحاسم لتعيين النسق العشائري، وتمييزه عن المجموعات الرئيسة الأخرى للأقرباء، والأنساب، ولعل وجود قانون الزواج الأكسوجامي يؤثر في تشكيل الجماعة، بتقوية المبدأ الأحادي، وتعزيز العلاقات الاقتصادية والشعائرية المعقدة، والتأكيد - أيضاً - على الحاق الأفراد الجدد بالدائرة الأهلية، ومع ذلك، فقد كانت الجماعات غير الأكسوجامية - سواء كانت أحادية النسب، أو لم تكن - تقوم بالوظائف ذاتها، بوصفها جماعات أكسوجامية فيما عداها من المجتمعات، لقد وجدت هذه العشائر في كثير من أنحاء أفريقيا، وأستراليا، وماليزيا، وأمريكا الشمالية، وتم رصدها في الصين أيضاً، وتشمل المجتمعات غير العشائرية الدول الغربية (باستثناء بعض رواسب الوظيفية المتقلصة للعشائر الاسكوتلندية)،

ومعظم الدول المتمدينة الشرقية، والمجتمعات البدائية الأبسط، مثل سكان جزر الأندمان، وجزر سينوي وسيمانج بالملايو، والإسكيمو، وبعض هنود كاليفونيا، وتيرا دل فويكو بجنوبي أمريكا الجنوبية، وكثير من المجتمعات الريفية مثل البولنديين، وبعض القبائل الأفريقية الوسطى، كل هذه البلاد لا يوجد فيه عشائر أكسوجامية (أما تيكوبيا فإن لديها نسقاً للعشائر غير الأكسوجامية).

أما مصطلح **الفخذ**، وهو يعني - في الأساس - خط الانحدار، فإنه يعني الآن جماعة انحدار أحادية، يعود أعضاؤها بعلاقتهم الجينيولوجية حتى سلف مؤسس، إذا كان نسق الفخذ عاصباً، فإن أعضاءه يتألفون من الرجال، وأطفالهم، وشقيقاتهم، ويتبعون نسبهم من خلال الذكور، حتى الجد الأصلي - عادة، وإذا كان النسق أموميًا، فإن أعضاءه يتألفون من النساء، وأطفالهن، وأشقائهن، ويتبعن خط نسبهن من خلال الإناث، حتى الجدة الأصلية، ومثل هذه الجماعات أكسوجامية عادة، إن الأفخاذ تميل - عادة - لتشكيل جماعات فرعية، بالانقسام، أو ما أطلق عليه التفصص، والانشطار، والتفرع، أو التفرع، وفيما يتعلق بعملية التفرع هذه، فقد سميت هذه الجماعات **فروع**، ويرتبط هذا الاسم بالمجاز الذي تستخدمه بعض هذه الجماعات، ذلك أنها تنمو مثل فروع الشجرة (ومن المقنع، الآن، أن نحتفظ بمصطلح الفرع للإشارة للجماعة القرابية من النمط الخطي ثنائي الجانبين، التي يتبع أعضاؤها انحدارهم حتى سلف مشترك، ولكنهم لا يلتزمون في ذلك خطأ ذكوريًا، أو أنثويًا - حصريًا، بالإضافة إلى عدم ممارستهم للزواج الأكسوجامي)، ولقد بُدلت محاولات لتعيين جماعات الأفخاذ وفقًا لحجمها، ومكانتها في النسق الانقسامي، والوظائف الانقسامية، ومع ذلك لم تتوصل إلى تصنيف موحد، ومن الأفضل الاعتراف بالأفخاذ الكبرى، والصغرى عمومًا، والفصل بين أشكالها بالاحالة إلى المظاهر الإمريقة متى كان ذلك ضروريًا.

إلى حد ما، ثمة تطابق بين القرابة، والتنظيم المحلي، إن العائلة الأولية تمثل - دائمًا - المكون الأهم لأهل البيت، ويشارك أعضاء العائلة الممتدة، أو الممتددة - غالبًا - في مجموعة من الدور، أو يعيشون - على نحو وثيق - معًا، كما نجد في العائلة المشتركة (المكونة من ثلاثة أجيال) في مالابار، وفي بعض أجزاء من الهند، أما أعضاء الجماعات القرابية الأكبر، فإنهم لا يعيشون ككتلة واحدة، وقد لا تكون القوانين المحرمة للزنا بالحارم بينهم حصرية تمامًا، على فرض أن القرية قد تضم أعضاء من عشائر عديدة، وقد ينتشر أعضاؤها في قرى عديدة، ونحن أميل إلى استنتاج أنه ولن

عملت الجماعات القرابية الأصغر - في الأساس - في الحلبة العائلية، وفي التعاون من أجل التدابير اليومية، تميل الجماعات القرابية الأكبر إلى الاهتمام بالمناسبات الشعائرية، مثل الزواج، وشعائر التكريس، والموت، أو بالطقوس الدينية.

وحين لا توجد أية جماعات قرابية أحادية الانحدار بالحجم نفسه، كما نجد في أجزاء من أفريقيا الوسطى، وجزر سولومون، أو غينيا الجديدة، فإنَّ مبدأ الانتساب المحلي تكون له الأهمية الأولية، وتمثل القرية - آنذاك - الوحدة الاجتماعية الرئيسية، إنَّها تتألف ممَّنْ انجذبوا بحرية لزعيم ما، وارتبطوا به من الناحية الجينيولوجية، وكما في أجزاء من جنوب شرقي آسيا، وبولينيزيا، ثمة جماعات قرابية متحدة، إلَّا أنها غير أحادية الانحدار، ومن ثم، فإنَّ الإقامة تمثل - كما هو شائع - العامل الحاكم الذي يجب أن تنتمي له الجماعة القرابية شخصيًا.

والمظهر اللافت للقرابة، هو الطريقة التي تستخدم بها المصطلحات - التي نعتبرها ملائمة فقط للأقارب الأقربين - على نحو واسع، أو حتى على نطاق العشيرة بأكملها، إنَّ الرجل لا يدعوا بمصطلح "أخ" أبناء أبيه الفعليين فقط، وإنَّما يعممه على أبناء العم، وأبناء الخال المباشرين، وفي الواقع، على كل جيله من أقرائه، بقدر ما يمكنه تتبع العلاقة، وهذا هو ما يسمى النسق التصنيفي لمصطلحات القرابة، ويجب أن نشير، في الحال، إلى أن مصطلح "أخ"، وإن كان يشير إلى مجموعة كاملة من الأشخاص، فإنَّ ذلك لا يعني - ضمناً - أن يُنظر لهؤلاء على أنهم يدخلون في العلاقة ذاتها بالنسبة للمتكلم، إنَّ الرجل الذي يدعو ابن أبيه، وعضو العشيرة، كليهما، بمصطلح "أخ"، يعرف تمامًا مدى الاختلاف في علاقة كل منهما به، وبإمكانه تفسير ذلك، وغالبًا، ما تحتوي اللغة الوطنية على مصطلحات، مثل "موثوق"، و"حقيقي"، و"شقيق" لتمييز الأقرباء الأقربين عن الأبعدين، هذا بالإضافة إلى أنَّ الرجل قد يتعامل مع شقيقة، بطرق عديد تختلف تمامًا عن تعامله مع أخيه العشائري، فهو قد يعيره أشياء، عن طيب خاطر، وقد يمازحه بحرية أكبر، وقد يتناقش معه حول بعض أسرار العائلة، وقد يتولى مساعدته عن طيبة خاطر، وهو ممَّنْ يتأسى لفراقه بشكل أكثر حدة - كذلك.

يصور النسق التصنيفي بعض الاستخدامات المثيرة للفضول، في بعض المجتمعات، من المؤلف أن يدعو الرجل ابن عمته، بـ"أب"، وأن يدعو ابن العمه، بدوره، بـ"ابن"، فيما مضى كان هناك نظرية تقول إنَّ ذلك يعود إلى نمط قديم لزوج ابن العمه، بزوجة خاله، أو أرملة، وهو ما يجعل منه الأب الشرعي لأطفاله، وفي أيامنا الحالية، فقد رأينا أن هذا العرف، والأعراف المماثلة،

تعود لأسباب اجتماعية، واقتصادية، على سبيل المثال، لقد أثبت **فورتشن** أنه بين **الدويو** يدعو الرجل ابن عمته بـ "ابن العمّة"، حتى يموت أبوه (الحال لابن عمته)، وبعد موته، فإنّه يدعو "أب"، وهذا ليس لأن ابن عمته يتزوج الأرملة (أمه، أرملة خاله)، ولكن لأنه يرث أرض القرية، والاسم، والمكانة، وحتى جمجمة الرجل الميت، الذي هو خاله، ولسنا في حاجة، لأن نفترض شكلاً استثنائياً للزواج، لكي نفسر التغير الدراماتيكي لمصطلحات القرابة.

لا سبيل لمناقشة المبادئ المهمة الأخرى للبناء الاجتماعي بالتفصيل، ومع ذلك، من المهم الإشارة إلى مبدئين منها، ثمة أهمية للتخصص المهني في المجتمعات - دون شك، وحتى المجتمعات الأوغل في البدائية منها، ثمة حيز للتخصص الاقتصادي، إنّ الساحر، أو الرجل المطبب يتمتع بمكانة مرموقة غالباً، وفي أجزاء من أفريقيا، يشكل الحدادون جماعة خاصة، وتحاط ممارستهم لحرفتهم بكثير من الطقوس، وهو ما يعكس منزلتهم الاجتماعية في المجتمع، وأحياناً يتم تكريمهم، والتعامل معهم بحفاوة واحترام، وأحياناً، يُنظر إليهم كمنبوذين، ويتروكون لمعاناة البطالة الاجتماعية.

أما المبدأ الاجتماعي المهم الآخر، فيتمثل في مبدأ المكانة، ولقد تم تعريف المكانة بطرق عديدة، إلا أنه من المقنع النظر للمكانة الاجتماعية للشخص، بوصفها الموضع الذي يشغله في النسق الاجتماعي، المتمثل في الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها، والالتزامات، أو الواجبات التي عليه تأديتها، وقد تكون المكانة **منجزة**، بفعل الجهد الفردي، وقد تكون **منسوبة**، أو أن المجتمع هو الذي يمنحها للأفراد، بسبب موضعهم الموروث في جماعة قروية، أو مطالبته المسبقة بالتقدير الخاص، وتتقابل المكانة المنجزة والمكتسبة مع الرئيس المنتخب من قبل لجنة قبلية، مقارنة بالزعيم الوراث للقب في القبيلة، أو الشامان (الساحر المطبب) الذي يتمايز بفعل القوى الكاريزمية الخاصة التي تتقابل مع كاهن العشيرة الوراث للقب، ومع ذلك، فإنّ هذين النوعين من المكانة غالباً ما يتداخلان فيما بينهما، وكثيراً ما تتراتب المكانات على سُلّم الهيبة، وتستخدم المرتبة للإشارة إلى مثل هذا الترتاب في الميادين السياسية، والشعائرية، ولقد استخدم المصطلح بمعنى أعم - كذلك، وحين يتفعل النسق المتراتب للمكانة في مجتمع معين، ويؤثر في عوالم النشاط الاجتماعي، فإنّه يعرف بنسق الترتاب الاجتماعي، وهنا، يتألف كل طور، أو كل طبقة في المخطط التراتبي ممّن يشغلون الموضع ذاته في البناء الاجتماعي، والأنماط العامة المهمة للتراتب الاجتماعي هي **الأعيان**، **الطبقة**، و**الطائفة**، في نسق الأعيان، الذي يمثله النسق الاقطاعي للمجتمع، تميز المنازل بالموضع القانوني للأعيان فيما بينهم، والاختلافات في الوظائف الاجتماعية، والامتيازات، وطرائق

تصرفاتهم، وفي نسق الطبقة، فإنَّ المظهر التمييزي يتمثل في الوضع الاقتصادي، والوظيفة، هذا مع أن الظواهر الطبقيّة أشمل من ذلك بكثير. وفي نسق الطائفة، وبالرغم من الأهمية القصية للاختلاف في الوظيفة الاقتصادية، وبخاصة المهنة، فإنَّ الطابع التمييزي للطائفة يتمثل في الطريقة التي يتم التعبير بها عن الاختلافات بين الطبقات، وكيفية تحديدها في الاجراءات، في ضوء المحتوى الرمزي، أو حتى الشعائري، كما نجد - على سبيل المثال - في فكرة التدنيس.

لقد ارتبط الحجم المميز للعناصر القانونية، والاقتصادية، والشعائرية في هذه الأنساق بالاختلافات في درجة الحراك الاجتماعي، إنَّ القدرة على الانتقال من طبقة لأخرى في النسق هو المظهر المهم في البناء الاجتماعي المتراتب، وحتى النسق الصارم للغاية - مثل الطائفة - فإنه غير منغلق، أو راسخ تمامًا أيًا ما كانت القوانين والمعتقدات المعلنة، في النسق الهندي، تضاف طوائف، أو طوائف فرعية جديدة من حين لآخر، بفعل ادراج الجماعات الوثنية، التي اهتمت الآن للهندوسية، وبفعل الادماج الاجتماعي لجماعة مثل الزاردشتيين (المنحدرين من أصلاب الفرس المقيمين في بومباي)، أو اليهود، الذين تختلف عقائدهم الدينية عن نظائرها الهندوسية، أو بفعل انشطار جماعة موجودة، كانت تمارس في السابق الزواج الداخلي، ومرة أخرى، لقد اتجهت الجماعات الطائفية إلى انعاش أوضاعها داخل النسق ككل، وتفعيل الاستخدام الاجتماعي للنجاح الاقتصادي، والمطالبة بالمكانة المتقدمة، وتلقيها، وذلك، مع تزايد ثرواتهم، ونفوذهم، بالمقارنة مع أعضاء الجماعات الأخرى في ميدانهم الاجتماعي، وفي الأزمنة الحديثة، فقد سمحت الهجرة، والمشاريع المختلفة لبعض الرجال بالغاء مكانتهم السابقة، وانتحال مكانة جديدة، والمطالبة بعضوية جماعة طائفية لم يكونوا ينتمون إليها في الأصل.

- الهوامش:

- (1) فكرة أن الرجل هو مَنْ يقوم بتخصيب المرأة، ومن ثم فإنها تحمل طفلًا، لم تكن مجهولة لهم، ولقد سمعوا بها من المُنصرين، ومن بعض الأنثروبولوجيين، ومن جيرانهم، **الدوبو**، ولكنهم كانوا ينكرونها بحدة.
- (2) يستخدم الكتاب البريطانيون مصطلح عشيرة *clan* للإشارة للجماعات الأبوية، والأمومية، أما الأمريكيون فإنهم يستخدمون المصطلح (*clan*) للإشارة للجماعات الأمومية وحدها، ومصطلح العشيرة الأبوية *gens* للإشارة للجماعات الأبوية، بالرغم من أن **روبرت لووي** قد استخدم مصطلح جماعة أحادية النسب *sib* للإشارة للجماعتين، وأخيرًا، اقترح **ميردوك** استخدام مصطلح *clan* للإشارة إلى الجماعات القرابية المبنية على قاعدة النسب، وقاعدة الإقامة.

الفصل الخامس

العمل والثروة في المجتمعات البدائية

-From: Firth, Raymond: Human Types; Sphere Books Ltd., London 1970 (1938).

العمل والثروة في المجتمعات البدائية

مدخل:

إنَّ التوسع الحماسي لنسقنا الصناعي الغربي عبر العالم، ورغبته في الحصول على المواد الخام، وتوفير الأسواق، والمصادر المتجددة لفائض العمال، قد وضعنا في احتكاك مباشر مع الاتجاهات الاقتصادية لكثير من الشعوب الأجنبية، وغالبًا ما يجد الرجل الأبيض في المناطق الاستوائية صعوبة بالغة في فهمها، وهو يجابه مقاومة لخططه للتوسع الاقتصادي، والتحسين الاجتماعي مما يعتقد - غالبًا - أنها أفكار غير ملائمة، وغير عقلانية. ففي جزر التروبرياندا، قد يرفض الوطنيون الغطس بحثًا عن صدقات اللؤلؤ لتاجر ما، ويلتحقون ببعثة الصيد القبلية بدلًا من ذلك، حتى وإن كانوا سيحنون عشرة أضعاف، أو عشرين ضعفًا من الأولى، مقارنة بما قد يجنونه من الثانية. وفيما مضى، كان أهالي جزر سليمان يشترون ثلاث لفائف من الدخان مقابل شلن، ولكنهم قد يؤثرون مبادلتها بسلع تساوي شلنين. وفي غينيا الجديدة، وفي غيرها، قد يقوم الأهالي بتبديد بضائع قد حصلوا عليها بعد شهور من العمل الشاق في أيام قليلة، وتوزعها كهدايا على الأقارب، والانسباء، وشراء الحلي عديم القيمة. وفي شرقي أفريقيا، وجنوبها - حيث يمثل العناية بالماشية جزءًا مهمًا من الحياة القبلية - قد يرفض الأهالي التخلي عن البهائم المقعدة، ويعرضون ماشيتهم لخطر فقدان القدرة على الإخصاب، والتوليد بطريقة غير اقتصادية ألبتة. كيف يمكن لنا تفسير مثل هذه الحقائق؟. وكيف نقتنع بمن لا يمتلكون إحساسًا بالقيمة، والمباديء الاقتصادية؟. إنَّ ملاحظات كهذه - وثمة نظائر كثيرة لها بأفريقيا، وأوكينيا، أو فيما عداها من الأقاليم الأخرى المتنوعة أيضًا - قد أدت إلى عدد من سوءات الفهم الشائعة حول السلوك الوطني، والدوافع الأساسية التي تحكمه.

إنَّ وظيفة الأنثروبولوجيين - الذين يهتمون بالدراسة المنهجية للمجتمعات العجائية - القاء ضوء على هذه المشكلات، إلَّا أنه ولسوء الحظ، فإنَّ كثيرًا من الملاحظات الأنثروبولوجية للاقتصاديات البدائية ركزت على دراسة التكنولوجيا، والفنون، والحرف، وليس على المباديء الأساسية التي تحكم العمل والثروة في المجتمعات البدائية.

إنَّ علم الاقتصاد هو دراسة ذلك المظهر الشامل للنشاط الإنساني، الذي يهتم بالموارد، وحدودها، واستخداماتها، والتنظيم الذي يربطها بالضرورات الإنسانية، وفي المجتمعات الصناعية الحديثة، استنبط علماء الاقتصاد تقنية محكمة لدراسة هذا التنظيم، ووضعوا مجموعة من التعميمات حوله، ولكن، ثمة جدل حول كيفية تطبيق مثل هذه التقنية، وهذه التعميمات في دراسة المجتمعات البدائية، في مثل هذه المجتمعات يوجد أدوات مادية بسيطة بالمقارنة، ليس بوسعها الاندماج في أي تنظيم صناعي، وهذه المجتمعات صغيرة الحجم - غالبًا، وتفتقر لأي نسق شامل للاتصال المتبادل فيما بينها، إنَّها ليست جزء من أي سوق عالمي، وبالإضافة لذلك، وبصرف النظر عن احتكاكها بالحضارة الغربية، فإنَّها تفتقر لنسق للنقود، تقوم بتفعيله - بأية طريقة كانت - كمقياس للضرورات، والطاقات. ومرة أخرى، من السائد أن ينتحل عالم الاقتصاد في تحليله بعض الاتجاهات الإنسانية الأساسية، وهو يشير إليها - في النهاية - بأنَّها تمثل خبرته لما يقوم البشر في مجتمعاتنا به، ومن المحتمل أن لا يكون لهذه الاتجاهات حضور - بالقوة ذاتها - بين الشعوب البدائية، وأن ثمة نظائر أخرى لها قد احتلت مكانها، بوصفها الأدوات المنظمة الأساسية للسلوك الإنساني، ولهذه الأسباب، فإنَّ بعض المصطلحات المحورية التي يستخدمها عالم الاقتصاد الحديث - مثل رأس المال، الادخار، الفائدة - لا يمكن تطبيقها - مباشرة - على الاقتصاديات البدائية ألبتة.

وعلاوة على ذلك، لقد كان لبعض المبادئ الشاملة أن تبرز انطلاقًا من دراساتها، ولقد ذكر أحد علماء الاقتصاد الألمان السابقين أن بعض الشعوب البدائية لا تزال ترزخ في ضرب من المرحلة قبل الاقتصادية، التي يمثل فيه البحث الفردي عن القوت مظهرًا بارزًا، وفي أيامنا هذه، لا يمكن التسليم بذلك، على فرض أن الجماعة البدائية تختبر مشكلة الفائض الغذائي في علاقته بالسكان، إلَّا أن أفرادها لا يدركونها بمعزل عن بعضهم البعض، وإنَّما يتم التعامل معها كقضية جماعية، وفقًا لنسق مخطط للانتاج، والتوزيع. ومنذ البداية، من المهم فهم الروابط العائلية، والالتزامات الموكولة للأقارب والأصهار، والجيران، والولاء للزعماء، وكبار السن، وتوقير المحرمات العشائرية، والمعتقدات في الأرواح، والأسلاف، والآلهة، التي تتحكم في الغذاء، وفيما عداه، على فرض أنَّها جميعها تلعب دورًا في هذا النسق دون استثناء.

كيف يتدبر الوطنيون أعمالهم في حياتهم القبلية، حين لا يكونوا خاضعين لما تفرضه قوانين أي مستخدم أوروبي؟. إنَّ الوطنيين لا يملكون نسقًا للأجور، يعظم المكافأة التي تمنح، بالتناسب مع تعاضم العمل، والمشاركة في العمل لا تباشر بهدف المكسب المادي المتوقع، وإنما غالبًا، بوصفه واجبًا نحو مَنْ يرغبون في اتمام العمل، إنَّ **العمل من أجل العمل** بذاته لا يعتبر واجبًا في المجتمع البدائي، وليس ثمة أقوال مأثورة مثل: "إنَّ الشيطان يوسوس بالأذى للأيدي المتعطلة عن العمل"، أو الأفكار الخلقية حول "كرامة العامل"، ولا يمثل الزمن عنصرًا مهمًا في العملية الاقتصادية - غالبًا، كما يمثله بالنسبة لنا، ولا يتم حساب مكافأة العمل بناء على وحدات الزمن المستغرقة فيه، وإذا كان ثمة فترة للتوقف بين خطوتين لمنَّ يُعهد لهم بمهمة - بسبب الانتظار لتسخين معدن، أو سائل، أو قماش ليحف، أو تلقيح البراعم - فليس ثمة شعور بـ "ضياع" الزمن المستغرق، أو "هدره"، ولهذا السبب وحسب، وربما يكون من الصعب على القارئ الأوروبي أن يفهم مبلغ القيمة الخلقية التي يمنحها "هو" لمرور الزمن، وضالة القيمة المناظرة التي يلحقها الأفريقي له، وهذا لا يعني أن الأفريقيين كسالى عادة، أو أنهم متراحون فيما يُفترض أنهم يقومون به، فحين يستدعي العمل الكد والمثابرة، أو حتى العجلة، فإنَّهم يستحيون، ولكن هذه الاستجابة تكون - دائمًا - داخل عالم ضرورات مَنْ يعهد لهم بالمهمة، ومن جديد، إنَّهم يجدون انشغالات أخرى لوقت فراغهم، ولكن المسؤولية العامة لأن تكون مشغولًا لا تقع عليهم.

وقد يتخيل المرء - أحيانًا - أن الدافع الرئيسي للنشاط الاقتصادي لأي شعب قبلي يتمثل في توقعهم الفوري لاشباع رغباتهم المادية، ومن الواضح مما قلناه أن ذلك قد يمثل عنصرًا مهمًا في حياتهم، ولكن من غير المنصف تأويل تنظيمهم الاقتصادي، بوصفه استجابة مباشرة لمتطلبات الغذاء، والملبس، والحماية، وما شابه ذلك لديهم، في المقام الأول، إنَّ هذا التنظيم يمثل الاستجابة المجتمعية، دون الفردية، فالقيم التي يلحقونها بالغذاء لا تكمن - مباشرة - في قدرته على سد جوعهم، وإنما تكمن في الاستخدام الذي يحدونه له، للتعبير عن التزاماتهم لأقربائهم، وأصهارهم، وزعمائهم، وأسلافهم، أو لظهار حسن الضيافة والوفادة، والتباه بشرواتهم، وتكريس أبنائهم، أو تزويجهم، إنَّ القيمة التي توضع في الكانو (القارب الجذعي) لا تقاس في علاقتها بقدرته على حمل البضائع، والمسافرين، أو بمقدار الأسماك التي يصطادونها به،

وإنَّما بالمنوال الذي يمثل الكانو به رمزاً لمهارة الحرفيين في النجارة، وهدف المنحوتات الفنية، والزخرفة، وتذكيرهم بالرحلات التقليدية، أو حتى تصوير الولاء لمعبود، إنَّ قيمة بقرة ما لا تكمن في الحليب الذي تدره، والاستخدامات التي قد توضع لـ اللحم، أو الجلد المدبوغ، أو القرون، وما قد تغله على صاحبها عند بيعه لها، وإنَّما يكمن في دورها، بوصفها جزءاً من دوة الزواج (أو المهر)، وبوصفها قريباً شعائرياً، وإمارة على المكانة الاجتماعية، إنَّ النسق الاقتصادي للمجتمع بأكمله يتهادى مع مجموعة معقدة من القيم المحفوظة في الذاكرة، ومن هنا، نفهم - ثانيًا - أن كثيراً مما تقوم عليه حياتهم الاقتصادية من ضرورات تتمثل في نوعية غير مادية، إنَّ رغبة رجل في رفع مكانته الاجتماعية قد تدفعه إلى تكديس مزيد من الغذاء، أو الأبقار، أو قوارب الكانو، وفي الوقت نفسه، فإنَّها تدفعه إلى إنكار التراكم المحض، وتعمره لأن يعطي بأكثر مما يتلقى في أية مبادلة، وانفاق موارد في تزويج ابنه، أو في جنازة والده، وفي الحالة المتطرفة لمهرجان البوتلاتش عند الهنود الأمريكيين بالساحل الشمالي الغربي، فإنَّ هذه الرغبة قد تدفع الهندي الأمريكي إلى تحطيم ممتلكاته النفيسة من أجل تحدي منافس له على رؤوس الأشهاد، وهذا هو السلوك الاقتصادي برمته، وهو يستغرق قيام الرجل باختيار كيفية تصرفه في ثروته، إلَّا أن اختياره هذا لا تغلفه فكرة تعظيم التعويضات المادية بوصفها الهدف الاقتصادي بذاته.

ومرة أخرى، إنَّه ليس المقابل المباشر الذي يُرجى عادة، وكما بين مالينوفسكي، وثورنفالد، إنَّ مبدأ المبادلة هو المبدأ الأساسي لمعظم العلاقات الإنسانية، حين تُقدم هدية، أو تقدم خدمة ما دون دفع أجر في الحال - كما يحدث غالباً في المجتمع البدائي - فإنَّ ما يقدم "يدون" في الذاكرة من قبل الطرفين، وفي النهاية ثمة رد يتم، وقد يكون العائد من نمط الهدية ذاتها، وقد يختلف عنها، فقد يتخذ شكل سلع مادية، أو عمل، أو الفعل ذاته، كالعويل في جنازة، أو انشاد عام يُثني على المعطي، وأحياناً قد يكون الرد فوراً. وفي تيكويبا، حين ينشد رجل انشودة في مهرجان الرقص تمجيداً لمعبود رجل آخر، فإنَّ هذا الأخير ينشر أمام التجمع قطعة من قماش لحاء الشجر، ويقدمها له لـ "تغطية" الأغنية، ولكن فيما يتعلق بالجنازة، ثمة عنصر ارجاء الرد، فمن غير المفترض أن يعد قريب الميت طعامه بنفسه، لأن قلبه مثقل بأحزان الحداد، وبالتالي فإنَّ على غيره أن يطعمه، وهو يأتي من الخارج لهذا الغرض، بحركة التعاطف

الوجداني، كما يقول الأهالي، وبعد مرور ثلاثة أيام، يدفع الحاد إلى مُطعمه بسلطانية خشبية، وثوب من الحبال المفتولة، وبعض الشصوص، على سبيل الأجر، ولكن حين تكون ثمة جنازة في عائلة هذا الأخير، فإنَّ الحاد نفسه يقوم برد الخدمة، ويقصده ومعه سلة طعامه، ويتلقى ملكية مماثلة ردًا على ذلك، إنَّ مثل هذه الأفعال تشطب بعضهما البعض، ويوضح هذا المثال مسائل أخرى، مثل: كيف يرتبط تحضير الطعام وتناوله - على نحو وثيق - بعواطف المشاركة الوجدانية، والتعلق العائلي، وكيف أن مبدأ المبادلة لا يقضي بتقديم الملكية ردًا للطعام وحسب، وإنما بأن تلقى خدمة المشاركة ذاتها الاعتراف، والرد - أيضًا.

إلى ماذا يرجع مثل هذا السلوك المعقد بأكمله ؟. لقد ذكر ألفرد مارشال أنه "في المراحل البدائية للحياة الإنسانية، تعود كثير من الخدمات التي يقدمها الفرد للآخرين - تقريبًا - إلى العادة الموروثة، والدافع الجامح، الذي نجدهما فيما يقدمه النحل والنمل لبعضه البعض"⁽¹⁾، وفي الواقع، لقد تحول مارشال لتعديل ذلك، بقوله إنَّ ثمة إحساسًا متمعدًا للتضحية الذاتية، وسرعان ما يظهر الواجب القبلي، ولكن من المهم أن ندرك أن العادة غير موروثة، وأن الدافع ليس عاطفة جامحة، وإنما هما نتاجًا للتدريب في القيم الاجتماعية لمجتمع بالذات، وكما رأينا، فإنه لا يمكن فهم التضحية الذاتية، والواجب القبلي حتى يتم دراستهما في علاقتهما بمطلب المبادلة ذاته.

وإذا واصلنا ملاحظتنا الموجزة لهذا النوع من النسق الاقتصادي، سوف نرى أنه لا يتميز بأي تخصص دائم للأفراد، أو للجماعات في المهام المختلفة، وأحيانًا، كما هو الحال بين عمال المناجم في أفريقيا، يكرس رجل، أو عائلة، اهتمامه الرئيسي لمهمة محددة، ولكن حتى في هذه الحالة، فإنه يكون لديه، أو لديها - وكقاعدة - مورد مساعد للدخل. في إحدى جزر المحيط، من المألوف أن يكون الرجل مزارعًا، وصيادًا، وأن يتمتع ببعض الكفاءة في النجارة، وتصنيع السقوف، والحبال، إنَّ كافة الحرف الأخرى تمارس - بالطبع - في المجتمع، وثمة تقسيم للعمل، وبخاصة بين الجنسين، إلا أنه من غير المتوقع أن يكسب أحدُ مورد رزقه بممارسة مهارة واحدة بمفردها، ولعل النتيجة الواضحة لذلك هي غياب العاطلين الموسمين، وفائض عمال التراحيل، الذين يعتمدون على المبادرة الرأسمالية في معيشتهم.

إنَّ العمل في تعاون هو مظهر متكرر للحياة الاقتصادية البدائية، وقد تختلف المثيرات التي تحافظ على استمرار الجماعة العاملة معًا عن نظائرها التي نستخدمها - عادة، إنَّ مسئولية المُستخدم أمام المُستخدم، والخوف من فقدان الأجر، أو العمل، ليست هي العوامل الأولية التي تدفعهم لمواصلة العمل، فالأهم بالنسبة لهم هو الأعراف المتعلقة بالكد، والمثابرة، والتأنيب الذي قد يلقاه التبطل، والاسترخاء من قبل زملاء الرجل⁽²⁾، وأحيانًا، قد يتمثل حافز العمل في إقرانه بالأغاني، والنكات، التي تخفف من الشعور بالكدح، وتمنحه بصيصًا من الانتعاش، ومن المهم أيضًا، فيما يتعلق بالعمل الشاق فعلاً، مثل جرف جذع شجرة، أو كانوا، أن تتبنى الشعوب البدائية إيقاعًا متناغمًا كموجه للعمل، وتخفيفه، إنَّ أغاني العمل، كأناشيد البحارة، لا تمنح الانسجام للعمل - فقط، وإنما تقتلع العقل من كآبة المهمة - أيضًا.

ثمة مظهر شائع آخر للصناعة البدائية يتمثل في الارتباط الوثيق بين النشاطات التقنية والشعائرية، من الناحية النظرية، من السهل وضع تمييز بينهما، إلا أنه من الناحية العملية، فإنَّ الأفعال التي تؤدي للنتيجة المرغوبة تتحابك مع مجموعة من الأداءات الموجهة نحو تدعيم الخصوبة: التحكم فيما يعتبر العوامل المتقلبة للمصادفة والطبيعة، وتدخل أرواح الأسلاف، أو الألهة لصالح الجهود الإنسانية، لقد أشار **مالينوفسكي**، وغيره من الأنثروبولوجيين إلى أن الشعائر ليست مجرد **مزلجة** ينزلق النشاط الاقتصادي فوقها، وإنما تقوم بدور مهم في تحقيق التكامل بين جهود العاملين، ومنحهم الثقة لمجابهة الخوف المثبط للهمة من المجهول، ومن ناحية أخرى، فإنَّ هذه الأداءات الشعائرية، والمعتقدات التي تعبر عنها، قد تظهر - في بعض المرات - على أنها تعمل ضد فاعلية العملية الاقتصادية، باستبقائها للتقنية التقليدية عديمة الفعالية، مقارنة بما قد تكشفه المناهج الاختبارية الحرة، وقد تستغرق تلك التقنية وقتًا، يمكن تكريسه لزيادة الثروة في اتجاهات مغايرة، ومع ذلك، يجب أن نتذكر أن دراسة الاتجاه الوطني نحو الوقت قد بينت - بالفعل - أنَّ نبد المسابير السحرية، أو الشعائرية للعمل لا يؤدي لتزايد فاعلية العملية الانتاجية، وأن التخلي عن الشعائر الزراعية الموروثة في المجتمعات الخاضعة للتأثير الأوروبي، مثل الماوري، قد ارتكس على جودة العمل المؤدى.

من الصعب الحديث عن رأس المال في الاقتصاد البدائي، بطريقة تجعله قابلاً للمقارنة مع الفكرة في مجتمعنا نحن، فقد تكرر الشعوب البدائية بعض أنماط البضائع لتسهيل الانتاج،

ومن وقت لآخر، فإنَّها تقوم بتكديسها - مقدَّمًا - لهذا الغرض المحدد، ولذلك قبل الشروع في بناء **كانو**، فإنَّ الرجل في تيكوبيا يقوم بزراعة مناطق إضافية من الغذاء، والتيقن من أنه في متناول النساء كمية من الملابس اللحائية، ومن جلود الباندا تزيد على حاجتهنَّ العادية، ومع ذلك، فإنَّ هذا الرأسمال يمكن تسييله بطبيعته، وتحويل الأهداف التي وضع لها إلى مجموعة من الأغراض الأخرى، إذا ظهرت الحاجة لذلك، وهكذا، إذا مات شخص في عائلة الرجل، قبل البدء في بناء **كانو**، أو حتى أثناء ذلك، فإنَّ البضائع المقدسة سوف تتحول إلى مادة من أجل سلسلة التبادلات الجنائزية، وهذا الحراك النوعي لـ "رأس المال" مرتفع للغاية في المجتمعات البدائية، ويتم تحويله إلى الاستخدامات الأخرى دون نقصان دائمًا، ومع ذلك، فإنَّ استثمار رأس المال بقصد الحصول على عائد في شكل الفائدة ليس شائعًا في الاقتصاديات البدائية، وحين يتم الإسهام بالبضائع لمساعدة رجل في المشروع الانتاجي، فإنَّها تمنح - عادة - بالتوافق مع الالتزامات القرابية، أو كجزء من مخطط عام للترتيبات التبادلية، وهي ترد مرة أخرى دون أي فضل، أو أي أرباح إضافية.

ولعل القضية الأخيرة تنقلنا لمشكلة التبادل البدائي. قبل الاحتكاك مع الأوروبيين، لم يكن في معظم المجتمعات البدائية ما يمكن أن نطلق عليه "نقود"، وبذلك، لم يكن يسود فيها أي نسق للسعر، ولقد كان من الشائع الحديث عن هذه المجتمعات بوصفها تمارس **المقايضة**، ولكن المقايضة، بوصفها المكافئ للبيع والشراء على المستوى منعدم السعر، تنطوي بداهة على فكرة **المساومة**، في سعي كل طرف لتأمين العائد الأعلى لما يتخلى عنه، وهذا هو الحال - دائمًا - في أية معاملة بدائية، إنَّ الأسعار المألوفة للتبادل الشائع لم تكن - بأية حال - جامدة، والموروث التقليدي الموجه لهذه الأسعار لا يعاني من قصور ذاتي - كذلك، وإنما توجد قائمة معقدة من الأفكار المتعلقة بالحرية، واحترام شخصية الطرف الآخر، وقرار التبادل ذاته بوصفه يمثل الرابطة الاجتماعية الأشمل مقارنة بالمعاملة المادية المحضة، التي تبلغ شكلها القصي فيما يطلق عليه "تبادل الهدايا". وفي الحياة الحاضرة، تتم ملاحظة سعرًا معترفًا به، ويتفعل مبدأ المبادلة، وتتخذ المعاملة شكل تقديم هدية، وهدية مقابلة، بين سيدين - إذا جاز التعبير - يتجنبان فكرة المساومة، لأنه يخط من المنزلة الاجتماعية لكليهما، وأحيانًا، يعتمد متلقي الهدية الأولى رفع قيمة الهدية المقابلة لتأكيد منزلته الاجتماعية. أما المظهر الثاني لمثل هذه المعاملات

البدائية فإنه يتمثل فيما نطلق عليه "عوالم التبادل"، في المجتمع البدائي ثمة مجموعات متباينة من البضائع والخدمات، بما لا يسمح بتبادل موضوع ما إلا مع ما عدها في المجموعة ذاتها. في جنوب شرقي غينيا الجديدة، ثمة سلسلة من التبادلات التي تتم بين مالكي الأساور الصدفية، ومالكي عقود الأقراص الصدفية، في حين أن التبادلات الأخرى تنحصر في تبادل الأسماك بالخضروات، إلا أن الموضوعات الغذائية لا يمكن تبادلها إلا مقابل بعضها البعض، وهكذا الأمر مع النفائس الصدفية، ولذلك من غير المتصور لمن يرغب في نفيسة صدفية أن يقدم مقابلها ثمار الياق، أو الأسماك، أو أية ملكيات لا تنتمي لنوع الأصداف، في المجتمع البدائي لا يوجد سوق حرة، أو أي مقياس لحساب قيم الأشياء المفردة، أو وسيط مشترك يمكنه ترجمة كل نمط من البضائع، والخدمات في حدود ما عدها، ولذلك، فإن الاقتصاد البدائي يمثل نقيضاً قوياً لاقتصادنا النقدي.

ولذلك، إن النسق التوزيعي البدائي لا يهتم بوضع المكافآت الدقيقة للخدمات التي يؤديها الوسطاء المختلفون في الانتاج، وإنما يميل لاتباع مفهوم المكافئة للامتيازات الاجتماعية التي تمنحها المشاركة في الانتاج، لتعويض العائد الكمي للامتياز المادي المتحصل، وفي مثل هذا النسق، لا يمكننا عزل مقولات المتوسطات، والسهم، والفائدة، هذا بالإضافة إلى أن حاجات الأعضاء المكونين للمجتمع يجب أن تؤخذ في الاعتبار، إن هذا النسق محكوم بمبادئ الرفاهية، والعدالة التي تتباين وفقاً للمجتمع المحلي المستقل، ومع ذلك، من غير الجائز تصنيف المجتمعات البدائية على أنها مجتمعات شيوعية بالمعنى الدقيق، ثمة مفاهيم حيابة الملكية، حيث يمتلك الأفراد، والجماعات وسائل الانتاج، وكثيراً ما تكون حقوق الملكية الفردية فيها معقدة للغاية، إنما تقوم على الروابط مع أقرباء الأب، ومع أقرباء الأم، وتستغرق حقوق النساء في السلع العائلية، وحقوق الزعماء في سلع أهالي العشيرة، وفي الوقت نفسه، فإن نظرية المسؤولية التعاونية قد تطورت تماماً، بما يثبط عزائم الأفراد عن استغلال أقرانهم بفعل الدساتير الخلقية الموروثة الملزمة.

لقد اتضحت لدينا بعض تعقيدات الاقتصاديات البدائية الآن، وبعد هذا المخطط التمهيدي العام، من المستصوب أن نتناول بالتفصيل بعض مظاهر الاقتصاد البدائي، وإذا كان من المستحيل إيراد دراسة تفصيلية لكل مسألة مما ألحنا إليه، فإن المظهر الرئيسي للنسق

الاقتصادي البدائي يتمثل في غياب النقود، ولآلية للسعر، وفي حالات كثيرة للسوق الرسمية، وسوف نتبنى ذلك، بوصفه أعراضاً للاقتصاد البدائي ككل، وبسبب هذا الموقف، قد يعتقد البعض أن الاقتصاد البدائي يتفعل دون مبدأ واضح، وأن المعاملات تحدث، إما في شكل الفوضوية الفردية، أو كما أشار مارشال "بفعل عادة الموروثات".

في نسقنا الاقتصادي، توفر النقود مقياساً علمياً للقيم، ووسيطاً مقنعاً للتبادل، ومن خلاله يمكننا شراء كافة الأشياء، وبيعها - تقريباً، وتوفر - أيضاً - مقياساً يمكن للمدفوعات السابقة بأن تعكس التعهدات (الائتمانات) اللاحقة في المستقبل، وبمعنى أشمل، إنها تسمح بقياس الخدمات مقابل الأشياء، وتعزيز تدفق العملية الاقتصادية. في المجتمع البدائي عديم النقود، من المتوقع أن يكون هذا كله غائباً، ومع ذلك، فإن العملية الاقتصادية تتواصل، وثمة اعتراف بالخدمات، ويتم دفع الأجر مقابلها، وثمة وسائل لاستغراق الناس في العملية الانتاجية، ويتم التعبير عن القيم في حدود كمية، يتم قياسها بالمقاييس التقليدية - عادة.

ولتسمحو لنا بأن نتناول - في البداية - موقف لتوزيع بسيط، كذلك الذي يتم حين يتم الايقاع بحيوان في مطاردة. هل يهجم الصيادون على الجثة، ويقطعونها إرباً، وتكون القطعة الأكبر للرجل الأقوى ؟. من النادر أن يكون الوضع هكذا، ومن المألوف أن تقسم الذبيحة وفقاً للمبادئ المعترف بها، ونظراً لأن صيد حيوان نشاط تعاوني - عادة، من المتوقع أن يتم تخصيصه بحسب حجم الجهد الذي بذله كل صياد للايقاع به، وإلى حد ما، إن هذا المبدأ يُتبع، إلا أن للآخرين حقوقهم - كذلك. في أجزاء كثيرة من أستراليا، يحصل كل منّ بالمعسكر على نصيبه من الذبيحة معتمداً على علاقته بالصيادين، وبالتوازي يحتفظ الصيادون بالأجزاء الأسوأ منه. في العصور الخالية، وفقاً لبالمر، حين كان يقوم صياد بقنص آيل كانجرو، كان يقدم الرجل الشمالية إلى شقيقه، والذيل لابن عمه، والخاصرة والشحم لزوج أمه، والضلعين لزوجة أبيه، والرجلين الأماميين لعمته الصغرى، والرأس لزوجته، ويحتفظ لنفسه بالاحشاء، والدماء، وفيما عدا أستراليا، فإن الحصص المخصصة لمثل هؤلاء الأقرباء عادة ما تختلف، وإذا ما ظهر تدمر، أو مشاجرات، فإنها لا تظهر - غالباً - بسبب التشكيك في المبادئ الأساسية للتوزيع، وإنما لاعتقادهم في عدم اتباعها على نحو ملائم، وبالرغم من شعور الصياد، وزوجته، وأطفاله بالاخفاق والخزي، فإن هذا الجور يتم تصحيحه - تبعاً - بمنحهم مقادير أفضل من

ذبايح الآخرين، وهو ما يؤدي إلى مجموعة من التبادلات المتصالبة الدائرة على الدوام، وإلى تماثل النصيب النهائي لكل شخص - في المدى البعيد - مع ما عداه، وخلال هذا النسق يتم التأكيد على مبادئ الالتزام القرابي، والمناقب الخُلُقِيَّة للمشاركة في القوت.

لقد رأينا، أنه بالرغم من عدم تجاهل مبدأ أن لكل شخص حقًا في الحصول على مكافأة نظير عمله ألبتة، فقد أُحق هذا المبدأ بمجموعة أشمل من الدساتير، التي تعترف بضرورة تدعيم الروابط القرابية، والمراتب الاجتماعية، والامتيازات، والمثل الشعائرية - على الأساس الاقتصادي. ومقارنة بمجتمعنا (الغربي)، فإن المجتمعات البدائية قد تلتمس العذر للعالمة على المنتجين، بالإضافة إلى المنتجين المباشرين أنفسهم.

وتظهر المبادئ نفسها بطريقة لافتة للنظر عند إقامة الولائم، التي تمثل جزءًا مهمًا في الحياة البدائية، التي يتخلّى أثنائها من ينتجون الغذاء، أو من يملكونه - عن عمد - عن الأنصبة الفضلى للآخرين.

قد تكون الولائم وسيلة لرد جهود الآخرين، أو لتعويضها، أو التصديق على حدث مهم، مثل شعائر التكريس، أو الزواج، أو عقد تحالف بين الجماعات، ومن السائد أن تلحق الهبة بمقيم الوليمة، ذلك أن الفضل والسمعة يرتبطان - على نحو وثيق للغاية - بإنفاق الثروة، ولذلك تمثل الوليمة خطوة مهمة على سلّم المكانة الاجتماعية. في جزر البانكس، والأجزاء الأخرى من مالينيزيا، تعتبر إقامة الولائم شعيرة رسمية لبلوغ المراتب المتنوعة لمجتمع الرجال، التي هي مظهر مهم للحياة البدائية. وفي بولينيزيا، لا تظهر مثل هذه الولائم التصنيفية، ولكن في تيكوييا، من المتوقع، أن يخص الزعيم إقليمية باقامة وليمة كل عقد، أو ما شابه لك. أما "ولائم الجدارة" في ناجاس بأسام، فإنها لا تقام لفرض المنافسين الاجتماعيين على الآخرين، بقدر ما أنها وسيلة لبلوغ المراتب المعترف بها في المجتمع.

إنّ التقسيم الشعائري للذبايح في الولائم هو مظهر مشترك فيها جميعًا، ولقد وصف بيتر بوك تقسيم الخنازير، وسمك الأسقمري، والقرش، في سموا، وفيها يُقسم الخنزير إلى عشرة مقادير، لكل منها اسم، بما يتناسب مع أصحاب المكانة، أو المنزل الاجتماعية، ولعل المهم للغاية هو التقسيم الشعائري للخنزير الساموي، الذي ينظر لنوعية الطعام كمسألة ثانوية، إذا طبّخ الخنزير، من المرجح أن يتمزق اللحم عند تقطيعه، وتنطمس الأنصبة المدققة للتقسيم

الشعائري، وهنا، يشعر المضيفون بالخلج، ويشعر مَنْ يحصلون على الأطراف بالحر، ولذلك، يتم تقديم لحم الخنزير نيئاً تقريباً، وهذا ليس لأن السامويين يفضلون تناول لحم الخنزير النيء، إنّ الضيوف لا يتناولون أنصبتهم فوراً، وإنما يُشبعون أنفسهم بتناول السمك، والخضروات التي تقدم أيضاً، ومن غير المهم تناول لحم الخنزير، بقدر أهمية تقديمه لهم، لقد طور السامويون نسقاً للاتيكي، وللأسبقية الاجتماعية، قد تبدو معه قواعد سلوكنا - حتى في المناسبات الرسمية - فجّة، وغير متناسقة بجانبه ألبتة.

وعلينا أن ندرس كيف تبدو التفاوتات في ملكية الموارد بين الناس، في غياب نسق تجاري نقدي، ولعل غياب النقود لا يعني انعدام التبادل ألبتة، فحتى بين الشعوب البدائية ذاتها يوجد احتكاك مع القبائل الأخرى، وتبادل للأشياء بينها، وأحيانا توجد أسواق منتظمة، وهي لا تزال تقام في جزيرة ماليتا بجزر سولومون بالمحيط الهادي، وفي أجزاء كثيرة من أفريقيا، وغالباً ما يحدث التبادل كنتيجة للبعثات التي ترسل للخارج لهذا الغرض.

لقد سُجلت البعثات التجارية المثيرة بين قبائل الساحل في غينيا الجديدة، وفي الواقع، إنّ هيري بين الموتو، وقد وصفها سليجمان، وبارتون، والكولا في جزر التروبرياندا التي وصفها مالفينوفسكي قد أصبحت روايات كلاسيكية لصناعة الملاحية بين الشعوب البدائية.

يبدأ الموتو - الذين يقطنون الحزام المجدب من بابوا غينيا، ونسائهم صانعات فخار - رحلة بحرية كل عام مع نهاية الرياح التجارية الجنوبية الشرقية، لمسافة تبلغ 200 ميل، وبحوزتهم حمولة من القدور الفخارية، فوق الروافد الجذعية المخوفة، ويعودون منها بعد ستة شهور، قبل نهاية الرياح الموسمية الشمالية الغربية، وبحوزتهم أطناناً من دقيق الساجو، ونظراً لأن الرحلة هي مغامرة مخوفة بالمخاطر، ليس من المستغرب أن تفرض تحريمات على البحارة، وعلى زوجاتهم في الوطن، وأن يمارس السحر بينهم، لدعم الطاقات البحرية للقوارب الجذعية، وتجنب الغرق. أما أهالي التروبرياندا، الذين يشاركون في الكولا، فيتبعون نمطين للتبادل، الأول يدور حول الموضوعات المفيدة، مثل القدور الفخارية، وثمار اليام، أما الآخر فيختص بالعقود المصنوعة من الصدف الأحمر، والأساور المصنوعة من الصدف الأبيض، وبالرغم من فنون الزخرفة الفاخرة التي تتميز بها، فإنّ من الصعب ارتدائها، ويتم تبادل هذه العقود بين الشركاء في الجزر المتباعدة، عبر دائرة يبلغ محيطها مئات الأميال، وهي تنتقل في اتجاه عقارب الساعة، وتنتقل الأساور في الاتجاه

المقابل، ويتم مبادلتها بالعقود كلما تقابلت معها، ومثل هذه التبادلات المعقدة تتم، غالبًا، بواسطة البعثات داخل القوارب الجذعية. ومثلما تُبنى القوارب الجذعية لهيري، ويُحرر بها وسط عبء السحر، تُبنى نظائرها الخاصة بالـ **كولا**، ويحرر بها هكذا - أيضًا، ولعل **الكولا** تلفت انتباهنا إلى المظهر المهم في التبادل البدائي، وهو أنَّ هذا النظام لا يبلغ ذروته في تبادل البضائع النافعة، وإنما في تبادل أشياء ليس لها أدنى استخدام عملي غالبًا، وأنَّ هذه الأشياء لا تكتسب قيمتها إلا بفعل التخلي عنها في عملية التبادل، وليس لأي سبب خارجي آخر، ومعنى ما، إنَّ القيمة تكمن في التبادل بذاته، وليس في الموضوع ذاته.

وبالإضافة لذلك، ثمة أقاليم يتم فيها التبادل الشعائري دون بعثات منتظمة، حيث تتوفر الفرصة للتبادلات بفعل التجمعات القبلية الداخلية لتلقين شعائر الاستهلال، أو ما عداها من الاحتفالات الشعائرية، كما هو الحال بالنسبة لـ **موللوك موللوك**، و **مادنجيلا** على نهر دالي في شمالي أستراليا، كما وصفهم **و.إ.ه. ستانر**، إنَّ النسق الوطني يُسمى **ميربوك**، وثمة مجموعة كبيرة من البضائع تنتقل بموازاة ممارسة **الميربوك**، وهي تتضمن أوكسيد الحديد، والطين الأبيض، وأطواق الشعر، والرماح، وقذائف البمُرُنْغ، وشمع العسل، وحلي عرق اللؤلؤ (بطانة الأصداف)، والفئوس الحجرية، والسكاكين، وبعضها لا تستخدمه القبائل التي تبادلها، إنَّهم ينقلون الأشياء لشركائهم في الاتجاه المقابل وحسب، وكثير منها ينتقل لمسافات بعيدة، ولقد عُثر على عرق اللؤلؤ من الساحل الغربي في جزيرة تبعد مئات الأميال، وشوهدت قذائف البمُرُنْغ التي تميز القبائل القاطنة حول الهضبة البحرية بين قبائل نهرَي الفينيس ودالي، على بعد 200 ميل من جهة الشمال⁽³⁾، وفي أيامنا هذه، ثمة كثير من الموضوعات الأوروبية تنتقل عبر ممارسة **الميربوك** بهذه الطريقة.

إنَّ تبادل **الميربوك** - مثل تبادلات غينيا الجديدة - تتم بين شركاء محددتين، وهم - في هذه الحالة - أقارب من هذه النوعية، أو تلك، وعادة ما تتم المعاملات دون اعتراض يذكر، إلاَّ أنَّها تتمتع بجانب شعائري، لأنها لا تخدم غايات نفعية، إنَّ الاستحواذ على شريك يمثل بذاته علامة للنضوج الاجتماعي، أما الحياة المؤقتة لمخزن الموضوعات - حتى وإن لم تكن تستخدم - فإنَّها تمنح الرجل الرضا الذاتي والاشباع، وبخاصة حين يحين الوقت للتخلي عنها للآخرين، وتلقي العائد، هذا بالإضافة إلى أنَّ الهدية علامة للصدقة، وهي تستخدم لتقوية الروابط

الاجتماعية، التي يتم تجميعها من مناحي أخرى، ولكن مكانة الشريك في الميراث لا تكون سهلة - دائماً، وغالباً ما يكون عليه أن يقرر ماذا كان سيحول موضوعاً تلقاه من أحد شركائه استجابة لطلب زواج ابن شقيقته، أو شعائر تكريسه، وإذا فعل ذلك، فإن عليه العثور على موضوع مكافئ سريعاً، وإلا تعرض لغضب شريكه، أو القيل والقال المؤذي، واحتمال السحر، أو حتى التحدي للقتال.

بين كثير من الشعوب البدائية، من السائد أن تعامل مناسبات الأفراح، أو الأحرار الإنسانية، كفرصة للتبادلات المعقدة للبضائع، ومن وجهة نظرهم، إن التعبير عن العواطف الملائمة لا يكتمل من دون هذه التبادلات، وثمة مقادير ضخمة من البضائع تتغير ملكيتها من شخص لآخر، وفي حفل خطوبة بين سكان جزيرة **أونتوج** **چافا** في الشمال الشرقي من جزر سولومون بالبحر الهادي، يسجل **هوجين** أن أبي الفتى قدم ستة عشر ألفاً من ثمار جوز الهند، وعشر سلال كبيرة من السمك المجفف إلى والدي الفتاة، وأن الهدية قد زادت في قدر الاحترام الذي يبدونه للمانح عموماً، ولكن بعد عدة أسابيع حين قدم رجل آخر سبعة عشر ألفاً من ثمار جوز الهند كهدية الخطبة لابنه، تعرض للنقد بوصفه متفاخراً بذيقاً، ولقد شعر "هو" بعدم الارتياح لذلك، ولقد انسحب إلى جزيرة بعيداً عن المشهد العام لعدة شهور. وكثيراً ما يقضي العرف بضرورة أن تختلف أنماط بضائع عائلة العروس عن بضائع عائلة العريس. في سموا - على سبيل المثال - يقدم أقارب العروس **olao** القوارب الجذعية، والخنازير، والأغذية الأخرى، ويقدم أقارب العريس **tonga** الحصى الأبيض الرائع ذات البراعة الوطنية، وحين يعقد زواج بين أكابر المأوري، يتم تبادل متاع الأسلاف عادة، وتستخدمه الأجيال المستقبلية، بوصفه أمانة على الوحدة بين العائلات النبيلة، ويتم رد هذا المتاع - مثل حلي العقود القيمة - إلى المانحين الأصليين بعد سنوات، عند حدوث وفاة في عائلاتهم، ويوصف هذا الرد بـ **roimata**، وتعني "دموع"، ويدل الوصف على اللغة المجازية للمأوري، وقد تخدم التبادلات غايات نفعية، حين يتم تزويد الطرف المقابل ببضائع لم تكن بحوزتهم من قبل، إلا أن الغالب أن لا تكون للعطية علاقة بالموضوعات المفيدة، بقدر ما ترتبط بالقيمة الاجتماعية للتبادل بذاته.

لقد قررنا - بالفعل - أن النقود لا تمثل المظهر التمييزي للأنساق الاقتصادية البدائية، إلا أنه من الشائع استخدام مصطلحي "العملة الوطنية"، و"النقود الوطنية"، وهو ما ينطبق على

قائمة كبيرة من موضوعات القيمة: ثمرة ثمار جوز الهند في جزر نيكوبار بخليج البنغال، الودع الأصفر، المعازق (مفردتها معزقة)، رؤوس الحراب في أفريقيا، الخنازير، الأقراص الصدفية في جزر هيرديز الجديدة، وسولومون، وغينيا الجديدة، الحجب الواقية في قناة جودال، لفائف الريش الأحمر بجزيرة سانتا كروزيون، أسنان الحيتان في فيجي، شمع العسل في بونوبو، الجرار الزجاجية (ومفردتها جرة) في بورما. كيف يمكن لمثل هذه المصطلحات أن تكون دقيقة؟. لقد وصفنا وظيفة النقود بوصفها توفر وسيطاً للتبادل بين الموضوعات الأخرى، ومقياساً لتحديد قيمها - كذلك، ومن وجهة النظر هذه، فإنَّ بعض البنود التي ألحنا إليها تبدو أنها قد وُصفت بدقة، لقد كان لثمار جوز الهند في جزر نيكوبار، ذات يوم - كما نعلم - وظائف النقود، حيث كانت الإبر تُبدل بإثنتا عشر ثمرة مقابل الدسطة، وعلب الثقاب تُبدل بأربعة وعشرين ثمرة للدسطة، والملابس الحمراء تُبدل بألف وستمئة ثمرة للقطعة، وبالإضافة لذلك، وبالرغم من انعدام الحاجة للدفع بثمار جوز الهند، فإنَّها كانت تستخدم كمقياس للقيم، ولقد كان **كانو السباق** يُشتري بخمس وثلاثين ألف ثمرة، ولقد كان ذلك هو مجرد مقياس لقيمتة وحسب، أما الدفع فقد كان يتم مقابل الملابس، والخرز، والأدوات التي كانت تقيم في علاقتها بهذه الثمار، إنَّ نقود الهند كانت تُقيم - أيضًا - في علاقتها بثمار جوز الهند في نيكوبار، بقدر كانت قطعة النقد التي تساوي آنتين (الآنة هي وحدة النقد السابقة في بورما، والهند، وباكستان، وهي تساوي 16/1 من الروبية) تقيم بـ 16 ثمرة من جوز الهند، وكانت الروبية تُقيم بـ 100 ثمرة منها، ولأنَّ قطعة الآنتين تساوي 8/1 الروبية، فإنَّ الأمر يبدو وكأنَّ أهالي نيكوبار يخطئون في الحساب، ولكن قطعة الآنتين تستخدم للتزين، بالإضافة للتبادل، ولذلك، كانت الروبية كعملة واحدة تثمن - بالنسبة للزينة الشخصية - بأقل مما تثمن به ثمانية قطع من الآنتين، وهنا، فإنَّ هذه العملات لا تعتبر نقودًا بالمعنى المباشر، على فرض أن هذه الموضوعات تعتمد في تقييمها على اعتبارات أخرى، ولقد كانت ثمار الجوز هي التي تقدم المقياس الموضوعي الوحيد للتقييم، وفي أجزاء كثيرة من أفريقيا، تظهر أصداف الودع الأصفر على أنها تؤدي الوظيفة ذاتها للعملة، أو النقود.

ومن ناحية أخرى، فإنَّه لا يمكن تصنيف موضوعات مثل لفائف الريش، الحجب الواقية، الحصير، وأسنان الحيتان - على نحو ملائم - بوصفها نقودًا بدائية، إنَّها موضوعات مهمة للتبادل، ولكن انتقالها لا يسهل تبادل الأشياء الأخرى، فهي لا تستخدم كمقياس، يمكن

الإشارة لقيم الأشياء الأخرى بها، حتى الخنازير التي تعتبر مقياسًا لثروة الرجل في كثير من جزر البحار الجنوبية، فإنه لا يمكن أن نطلق عليها نقودًا. في مالاكولا - على سبيل المثال - تكنز الخنازير من أجل أنيابها، وهنا فإنَّ الكيف يفوق في أهميته الكم بكثير، أما إناث الخنازير فلا تتمتع بأهمية اجتماعية ألبتة، إنَّها مجرد غذاء ملائم للنساء والأطفال لا غير، أما ذكور الخنازير البرية، فيتم خلع النابين العلويين، والحيوان صغير، وهو ما يؤدي إلى نمو الأسنان السفلية أطول فأطول، حتى تتقوس دائريًا وتخزن الفك العلوي، وأحيانًا، تنمو الأنياب للخارج بما يتجاوز دائرة كاملة، وثمة مراتب لقيمة هذه الخنازير، والمؤشر هو تطور أنيابها، ولكل مرتبة اسمها، ووظيفتها، وبالنسبة للمراتب العليا، يرجع صدق علامات التقوس الخاصة حين يظهر الحيوان في مهرجان، أو يُذبح، إنَّ كافة الطقوس المهمة في مالاكولا ترتبط بذبح الخنازير، واستعارة هذه الحيوانات، أو إعارتها، أو انتقال ملكيتها، ولعل الأهمية الاجتماعية لهذه الحيوانات، والقيمة المتدرجة لها، والتعاملات الائتمانية التي تحدث معها، لا تستلزم أن نطلق عليها نقودًا، بالمعنى الاقتصادي القاطع، إلَّا أنه من المهم أن نلاحظ أنه حتى في غياب نسق للنقود، فإنَّ هؤلاء الوطنيين يتدبرون مخططًا اقتصاديًا معقدًا للغاية، ولديهم مقاييس للقيم، وهم يتبادلون مقاديرًا كبيرة من البضائع دون قيود في الآن ذاته.

ولعل تصنيف عقود الحلقات الصدفية التي تستخدم دون قيود في غربي المحيط الهادئ يكون أكثر صعوبة من ذلك، ولقد بين **مالينوفسكي** الحاجة لبدء الشك حول تصنيف موضوع ما بوصفه "نقودًا وطنية"، من غير أن يثبت أن آلية التبادل بين الشعب الوطني تقتضي وجود بند يُستخدم بوصفه وسيطًا مشتركًا للتبادل، ومقياسًا للقيمة، ولقد أشار - على نحو صحيح - إلى أن الحلبي الصدفية النفيسة التي يتم تبادلها في حلقة **الكولا** لم تستخدم بهذه الطريقة - قط، إنَّها مجرد ثروة مكثفة، تعلق بها عاطفة معقدة نبعت بفعل الرغبة التنافسية، والاستخدام الشعائري لتلك الموضوعات، ولكنها ليست نقودًا ألبتة.

ومع ذلك، من الواضح أن عقود الحلقات الصدفية كانت تقوم - أحيانًا - في جزر سولومون، وجزر البانكس، بهذا الدور، وفي **بوين**، وصف **ثورنفالد** استخدام عقود الحلقات الصدفية، حيث يقيم العقد منها الآن مقابل شلن، وفي الأزمنة الخالية، كان يتم التتجر بالرماح، والسهام، والأقواس، وأنصال الفئوس الحجرية، وأساور الأصداف الرخوية مقابل هذه العقود

الصدفية، وفي وقتنا الحالي يتم التجحر بشبكات الصيد، والشنط، والقبعات المصبوغة، وأقراص العسل، وأغلفة البامبو مقابل الليمون الحامض، التبغ الوطني، والمنتجات الأوروبية التي تجلب دون قيود، وتباع لهم، وبالرغم من عدم وجود الأسواق، فإنَّ المقايضات تتم بين الأفراد أثناء اللقاءات العابرة، ويتم مبادلة الخنازير، أيضًا - وهي البند المهم للغاية كمؤشر لثروة الرجل، والبند الرئيسي في الأعياد - مقابل هذه العقود الصدفية، التي تتراوح أطوالها بين عشرة أقدام، أو عشرين قدمًا، وحتى مائة قدم، ويتحدث **ثورنفالد** عن "مقياس العملة بالخنزير"، لأن قيمة العقود الصدفية تكمن في قدرتها على التحول إلى خنازير، وهي العنصر الأساسي في الأعياد، والمركز الذي تدور حوله الحياة الاجتماعية والاقتصادية - كذلك.

* * *

في مجتمع يخلو من النقود الحقيقية، كيف يمكن تحديد قيم البضائع، وعجبًا! هل يكون لأعضاء مثل هذا المجتمع أية قيم على الإطلاق؟. إنَّ الإجابة على السؤال تعتمد على المعنى الذي نلحقه بـ "القيمة". وربما، بإمكاننا الاتفاق على أن الأشياء ليس لديها قيمة متأصلة في ذاتها، ملازمة لها، بعيدًا عن علاقتها بالناس، وضرورتهم، أولًا، إذا اعتقدنا أن القيمة هي "السعر"، عندئذ، فإنَّه لا يمكن قياس القيمة - كما هو واضح - في مجتمع يخلو من النقود، وإذا كنا بالقيمة نعني تكلفة صناعة شيء، فإننا لا نستطيع قياس القيم البدائية بهذا المعنى أيضًا، نظرًا لعدم إمكانية حساب التكاليف النسبية إلا بطريقة زائغة ومبهمه، وهنا ينعدم معنى نظرية العمل - التكلفة التي يتم إيرادها لتحديد القيمة، أحيانًا، وذلك بسبب غياب أي حساب دقيق لانفاق الوقت، أو أي تمييز دقيق بين العمل، والراحة، أو أي تحديد واضح للعلاقة بين العامل الماهر، وغير الماهر. وعلى أية حال، إنَّ التكلفة - وحدها - لا يمكن أن تكون مفتاحًا للقيم البدائية، لأن الأسباب التي تشعر الناس بضرورة الأشياء مستقلة - غالبًا - عن صعوبات انتاجها، إنَّنا نعني بالقيمة في مجتمع الشراء والبيع، عادة، قيمة التبادل، ولكن في كثير من المجتمعات البدائية - كما رأينا - لا توجد محاولة لمبادلة كل نوع من الموضوعات مقابل آخر، وليس ثمة وسيط يمكنه التعبير عن الجدارة النسبية لها فيما يتعلق بأغراض التبادل، إنَّ المنظر قد يؤكد على عدم وجود القيم الاقتصادية في كثير من المجتمعات البدائية، هذا مع أنَّ كل مجتمع بدائي لديه - فيما يبدو - ميزانًا لجدارة مختلف أنواع الأشياء بعيدًا عن دائرة الاستخدام العملي

المباشر لها، وعادة ما تتم المقارنة بينها، كما يحدث في المبادلات المقيدة للتجارة، أو الشعائر التي يتم وصفها - عادة، ومن الواضح أن للأداءات الموصوفة تطبيق أعم عن الميول الفردية المباشرة، وهكذا، من المتوقع من الأسترالي الأصلي أن يفضل قلادة صدفية على طوق للشعر، ومن البوليني أن يفضل **كانو** على قطعة من القماش اللحائي، ومن الأفريقي بقرة على معزة، ثمّة ميزان لوزن المنافع النسبية، أو الضرورات - دائماً، ونظراً لأن معظم الثقافات البدائية لم تقم بتبرير مثل هذا الميزان بدقة، فإنّها لم تقدم أي تعبير دقيق عن جدارة موضوع معين في علاقته بموضوع آخر ألبتة.

(1) *Principles of Economics*, p. 243 (8th edn, 1922).

- (2) إنَّ شعب الماوري كان يستخدم - في السابق - الأمثال بكثرة لحث المالكين، أو للثناء على الرجل الدؤوب في العمل. انظر دراسي: 'الأمثال في الحياة الوطنية'، مجلة **الفلك-لمور**، العدد 37، 1926، صفحات 135 - 53، و 24-70.
- (3) لمصلحة من يعتقدون أن سكان أستراليا الأصليين يستخدمون الطوف، من الملاحظ أن الأطواف هي أحد أنماط الموضوعات التي قد تتلقاها قبائل **نهر دالي** في عملية التبادل، ولكنهم لا يستخدمونها ألبتة.

الفصل السادس

الأنثروبولوجيا في الحياة الحديثة

-From: Firth, Raymond: Human Types;
Sphere Books Ltd., London 1970 (1938).

الأنثروبولوجيا في الحياة الحديثة

مدخل:

لم تعد الأنثروبولوجيا اليوم مجرد دراسة للماضي، أو للشعوب البدائية التي تعيش خارج مدار الحضارة، بل أنيط بها دور مهم لتقوم به في دراسة ميادين نشاط الحياة الوطنية التي تأثرت بالحضارة، وربما في دراسة مؤسساتنا المتمدنة كذلك، وإن لم تطبق بعد- بشكل منظم- في هذا المجال. وتثبت الأنثروبولوجيا أن عليها إسهامًا يجب أن تقدمه في مضمار القضايا العملية المرتبطة بالحكومات، والتعليم، والتنمية الاقتصادية، وما عداها من الأعمال الخيرية الأخرى بين شعوب العالم المختلفة.

التغير الاجتماعي والثقافي

في الجزء الأكبر من كتابنا: "الأنماط البشرية" ناقشنا أساليب الحياة كما لو كانت ثابتة، وكما لو أن المؤسسات الاجتماعية قد استمرت في أداء وظيفتها دون تغيير، وهذا افتراض مريح- مثل غيره من الافتراضات المساوية- للإجراء العلمي، يخول لنا تصنيف التأثيرات التي تمارسها على النماذج المستقلة للسلوك، ومع ذلك ليس المقصود بهذا القول إننا نفكر في هذه المؤسسات- بالفعل- على أنها استاتيكية، ذلك أننا نؤمن بأن المجتمعات سرمدية (لا يلبسها كرام الأيام)، وبأن كل استقصاء أنثروبولوجي هو دراسة لنقطة معينة من الزمن، فالتغير موجود دائمًا، سواء كان بطيئًا بحيث يتجاوز إدراك الملاحظة العادية، أو كان سريعًا بحيث يتجاوز حديثنا عن المؤسسات الراسخة، وفي وقتنا الحالى، تمثل دراسة التغير الاجتماعي والثقافي جزءًا لا يتجزأ من عمل الأنثروبولوجي الاجتماعي.

قد تأتي القوة الدافعة لعمليات التغير في المجتمع من مصدرين: داخلي وخارجي. ضمن المصدر الأول ثمة الاختراعات التقنية، وسعي الأفراد لامتلاك الأراضي والسلطة، وإعادة استنباط الأفكار من قبل العقول الموهوبة على الأخص- وحتى المجتمع الهامحي لديه فلاسفته ومصلحوه- وضغط السكان على موارد المعيشة، وربما التغيرات المناخية أيضًا. وأحيانًا لا تتبدل بنية المجتمع جذريًا أثناء هذه العملية، فقد تنقرض الأسس المتعارف عليها للقرابة، ويتم توارث ممتلكات الأقرباء، وامتيازاتهم وفقًا للمبادئ السائدة، وقد تتشكل الجماعات الجديدة بفعل

التفرع والانشطار، أو تتحول الامتيازات بفعل الاخفاق في أداء الالتزامات الملائمة، أو نتيجة لعصيان فاشل، وقد تتولى العائلات المختلفة القيادة القبلية، وقد يتم التخلي عن الأعراف بالاتفاق المحض لأنها شديدة الوطأة، أو بناء على مبادرة أحد الزعماء الأقوياء. ويمكن ملاحظة تلك التغيرات في شواهد التقاليد القبلية، وهي مألوفة لكل أنثروبولوجي ميداني لا يشكك في دقتها الأساسية. في هذه الحالة فإن "البنية العظمية" للمجتمع تظل كما هي، ولا يتغير إلا اللحم والدم فقط، وبالإضافة لذلك، قد يترشح الإطار التنظيمي - أحياناً - وتنشأ التنظيمات الجديدة الداعية للسلم أو الحرب، أو للعبادات الدينية الجديدة، وتعمل على إعادة توجيه النسق التقليدي، ومرة أخرى، حين يضغط السكان على نظام الحكم القائم، أو يبدون عدم الرضا عنه، أو يظهرون حباً للمغامرة والمجرة، ثمة إعادة تكيف مع البيئة الجديدة، أو تغير في التنظيم السياسي، وتشهد التغيرات المحلية العديدة في الثقافة البولينية على ذلك، فحين هاجر أسلاف الماؤرى من تاهيتي إلى نيوزيلاند تخلوا عن الملابس المصنوعة من لحاء الشجر، وارتدوا الأثواب الكتانية النيوزيلاندية، وتبنوا شكلاً مختلفاً من التنظيم القبلي لا يقوم على الزعامة الملكية.

أما الأسباب الخارجية للتغير فإنها توجد - جزئياً - داخل الميدان البدائي ذاته، وجزئياً في النفوذ المكلف للحضارة، حين تدخل الشعوب في احتكاك مع بعضها البعض، فإنها تعيش جنباً إلى جنب في حالة سلم، دون أن تتأثر أعرافها كثيراً بأعراف جيرانها، والغالب أنهم يؤثرون كل منهم في الآخر، وقد يتكيفون مع نماذج حياة ما عداهم، مع احتفاظ كل منهم بنظامه المستقلة، كما حدث بين قبيلة هيمبا الرعوية وقبيلة إيرو الزراعية في أنجولا. وقد تؤلف الشعوب - مثل مجتمع النوبا في شمالي نيجيريا، وقد وصفهم نادل S.F.Nadel - جماعات ثقافية متميزة في الأصل، وذلك قبل أن تتكيف من تلقاء نفسها - نتيجة مشاركتها في محل الإقامة المشترك - بفعل الزواج التبادلي، والتعاون الاقتصادي، والتبعية الدينية المتبادلة، وتشكل هذه الشعوب - الآن - أقساماً أساسية في "كومولث" صغير مستقل. ولهذا السبب استعار نادل مصطلحاً من البيولوجيا، وتكلم عن هذه الجماعات، بوصفها تمثل حالة من "التكافل الاجتماعي" S.Symbiosis، وكثيراً ما تبقى المجتمعات منفصلة، ثم تستعير الأفكار المتعلقة بالعمليات التقنية، وأساليب السلوك من بعضها البعض، وهي العملية التي تعرف - عموماً - باسم انتشار الثقافة، والتي دفعت بعض القبائل الأسترالية البدائية لأن تتبنى عن عمد - حتى الآن - نسقاً

أكثر تعقيداً للقرابة والتجمعات العائلية من القبائل الأخرى، لأنها وجدت مفيداً لها في علاقاتها الاجتماعية ومع هذه القبائل، وقد كانوا يشعرون بالدونية في حالة عدم وجوده.

والأكثر جذرية - والأهم بالنسبة لنا اليوم - هو التغيرات التي حدثت بفعل احتكاك الحضارات المعقدة مع الشعوب الأكثر بدائية، وقد حدث ذلك - غالباً - فيما مضى، ويمكن العثور على شواهد لذلك في التأثير الذي مارسته الحضارة الصينية على "البرابرة" المقيمين على حدودها، والتأثير الذي مارسته روما على بعض أسلافنا نحن، وفي التأثير الذي كان للحكم الإسلامي على القبائل الصحراوية في الشرق الأدنى، وشمال أفريقيا. في هذه الحالة لم تكن المسألة مجرد إضافة بنود جديدة إلى نسق ظل يحتفظ بنسجته الاجتماعي، أو بُنيته الأساسية، وإنما كانت المسألة تتعلق بتثوير أساليب الحياة والعقائد، وفرض النظم السياسية والقانونية الجديدة. وبالإضافة لذلك، لقد فرضت هذه التغيرات الجذرية - غالباً - على شعوب لم تكن - في المراحل الاستهلاكية - شغوفة بقبول ما فرض عليها.

وفي العصور الحديثة، تمثل هذه الاكراهات الثقافية لحظة فارقة في تطور الأحداث، فالفاعلية التقنية العظيمة لحضارتنا، والرغبة في توسيع نفوذها السيادي، والاستثمار الاقتصادي للموارد الطبيعية الجديدة، وفتح أسواق جديدة لنظامنا الانتاجي الموسع، والهداية الدينية لمن نتصور أنهم في حاجة لبعض القيم السامية، كل ذلك قد تضافر للتأثير في - وفي بعض الحالات لتحطيم - إطار النظم والقيم التي بنتها الشعوب البدائية بالعمل الشاق عبر عهود مديدة من الزمان.

إنَّ الأنثروبولوجيا علم حديث العهد، حيث يبلغ عمره - بالكاد - قرناً من الزمان، ولفترة من الزمن قنع دارسوها بتمحيص الأعراف البدائية من وجهة نظر اهتماماتهم القديمة، وإهمال التغيرات الناتجة عن احتكاك الشعوب البدائية مع الحضارة، أو الاعلان المتعمد بأنها تقع خارج مجال استقصاءاتهم. ولكن منذ عهد قريب، وبخاصة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، شهدت دراسة تأثيرات احتكاك الثقافات - وعلى الأخص التغيرات التي خلفتها الاكراهات الثقافية للحضارة الحديثة - نشاطاً عظيماً، ولقد وضعت عدة مشروعات في هذا المجال، ولقد ظهر فضول علمي وعملي بالغ بشأن ضرورة فهم كيفية عمل هذه التغيرات بعيدة الأثر، وتزايد الأمل، أو الاعتقاد في إمكانية صياغة القوانين حولها، والتحكم فيها لتحقيق

الفوائد المرجوة منها، ولقد ساد الاعتقاد أنه في تطورنا التقني، وقيمنا الخلقية ثمة كثير يمكن استخدامه لصالح الشعوب الأكثر تخلفاً، وفي بعض الحالات كان ثمة وجهة نظر نسبية تقول إنَّ النظم والقيم الخاصة بكل نمط من المجتمع، وحتى النمط البدائي، قد ظهرت استجابة لحاجات مستقلة، ولذلك فإنها جديدة بالمحافظة عليها متى كان ذلك ممكناً.

وهكذا، درست الأنثروبولوجيا النظرية والتطبيقية مشكلات الثقافة المتغيرة. على الجانب النظري، أُجريت استقصاءات لإثبات الوقائع المتغيرة في المجتمع، وظروفها والعوامل المسؤولة عنها، ومدى التأثيرات الواقعة على الحياة الوطنية، والمبادئ العامة التي يمكن وضعها لتفسير ما يحدث، أو التنبؤ بما قد يحدث، وعلى الجانب التطبيقي، طُرحت أسئلة حول مدى المرغوبة في مثل هذه التأثيرات، ومدى إمكانية السماح بحدوث بعضها، وتفادى بعضها الآخر، أو استبدال مجموعة من النظم بغيرها دون أدنى إزعاج للحياة التعاونية للمجتمع المحلي.

وعلى الجانب النظري، وبالرغم من تحديد المشكلات الرئيسية، وابتكار مناهج الاستقصاء، وجمع مقدار ضخم من المادة، فإنَّ حادثة الدراسة بذاتها، قد حالت دون التوصل لأية نتائج لها شكل المبادئ العامة، حتى الآن⁽¹⁾. إنَّ مادة الدراسة تتألف - في الأساس - من الملاحظات الميدانية للأنثروبولوجيين أنفسهم: ماذا حدث - على سبيل المثال - في المجتمع البوليجامي (متعدد الزوجات) حين وضع الزواج المونوجامي (أحادي الزوجة) القاعدة القانونية، أو الدينية للزواج، وفي النظام الزراعي ماذا حدث حين جلبت المحارث لتحل محل المحارف (ومفردتها مجرفة) الوطنية، وفي نظام ملكية الأراضي ماذا حدث حين غاب التعويل في توثيق سندات الملكية على إجماع الآراء القبلية، أو قرارات الزعماء، وأصبح هذا التوثيق يعتمد على التسجيل الرسمي حصرياً، أو في الاقتصاد القروي والمنزلي ماذا حدث حين غادر الرجال أقوياء البنية القرى للعمل مقابل أجر، وفي نظام الالتزامات القراية والمساعدة الاقتصادية المتبادلة ماذا حدث حين أُستجلبت محاصيل جديدة لزراعتها لصالح الأسواق الخارجية. وإلحاقاً بذلك، فقد تم التعويل - في هذه الدراسات - على التقاليد الوطنية، وفقاً لما كان يحدث في الأيام الغابرة، وعلى التسجيلات الوثائقية من المصادر الأوروبية كليهما، والاهتمام بالتتابع الزمني للأحداث، وفي هذه الحالة، فإنَّ الأنثروبولوجي يتحول إلى موضع المؤرخ، وهذا وإن لم يكن ثمة اتفاق محدد - حتى الآن - حول كيفية قيامه بأداء هذه الوظيفة التأريخية، فعلى حين يؤكد البعض على ضرورة

أن ينشغل الأنثروبولوجي بالبحث التاريخي بقدر ما يستطيع، يؤكد البعض الآخر على ضرورة أن تقتصر مهمته الرئيسية على نمط المادة التي يقوم بجمعها عبر الملاحظة الشخصية، وعلى المعلومات اللفظية السماعية دون سواها، وحتى يتم حث المؤرخين على تطبيق تقنياتهم الخاصة في دراسة مشكلات التغير في المجتمع البدائي، من الواجب على الأنثروبولوجي القيام بالدورين معاً.

وتثبت النتائج، التي تحققت في هذا الميدان من البحث - في الأساس - الأسباب التي أدت للتغير في النظم التقليدية المحددة، والآثار التي ترتبت عليه. ومن السائد أن تستخدم نظرية التفاعل الوظيفي للنظم التي ركز عليها - بقوة - برونيسلاف مالينوفسكي⁽²⁾.

ويمكن الاستشهاد بمثال لنمط الآثار المتحققة في هذا المضمار، من أعمال أودري ريتشاردز A.Richards في شمالي روديسيا، لقد أثبت أنه بين قبيلة بيمبا اعترفت الحكومة بالزعيم التقليدي، وتجاهلت المستشارين الدينيين الوراثيين، الذين كانوا يؤلفون - في السابق - مجلسها القبلي، ولذلك لم يُدعَ هؤلاء لشغل أي مناصب محددة، ولم تُوكل إليهم أي واجبات محددة في ظل الحكومة الجديدة، ومن ثم لم يتلقوا أية مكافآت عن الخدمات التي قد يؤدونها للحكومة (الاستعمارية)، ولذلك حين طالبت الحكومة زعيم القبيلة باتخاذ بعض الاجراءات التشريعية الجديدة، تُركَ وحيداً دون نصيحة، أو مراجعة من قبل الكيان الذي يمثل الرأي القبلي، هذا في وقت اختفت فيه مصادر القوة الاقتصادية التي كان يتمتع بها هذا الزعيم في السابق، وبخاصة مع الغاء الحروب، وحظر صيد الأفيال من أجل العاج، والانصراف عن تحصيل الجزية، أو الاتاوة، وجلب بعض مقاييس الاقتصاد النقدي الأوروبية، في ظل هذه الظروف لم يعد بمقدور الزعيم مجارة الخدمات الاستشارية والتنفيذية الوطنية التي كان يقوم بها - عادة - فيما سبق، ولم تعد العوائد التي يتلقاها من الحكومة كافية لسد العجز، ولقد كان من نتيجة ذلك أن أبدت الحكومات (الاستعمارية) المتتابة في روديسيا تدمرها من اخفاق الزعماء القبليين في وضع تشريعات جديدة لتحسين ظروف رعاياها الوطنيين، وإن كان من الصعب رؤية كيف يمكنها - في الظروف المفترضة - تدعيمهم بفاعلية، هذا مع أن المستشارين القبليين لا يزالون يقومون بمعظم الأعمال الجحانية⁽³⁾.

والمثال الآخر للتأثير التمييزي للأكراهات الثقافية الخارجية يأتي من دراسة كيسنج F.M.Keesing لجزر سموا في المحيط الهادي، ففي الأيام الغابرة كان لكل مجتمع ساموي خلية للمراسم، وهي فتاة عذراء كريمة المختد، تعرف باسم توبو taupo، ولقد كانت التوبو تمثل عروس القرية، ومركز تنظيمها السياسي والاجتماعي، وقد كانت تمنح - عادة - المكانة الرئيسية للضيافة أثناء انعقاد المراسم والاحتفالات، فتقوم بخلط مشروب فلفل الكاكاو للزعماء والخطباء أثناء المناسبات الشعائرية الرفيعة، وكانت تُكلف بتسليّة الزوار، وقد كانت حذرة للغاية حتى الزواج، حيث يسعى الزعماء - عادة - لطلب يدها بسبب نفوذ أقربائها، وجمالها، ولقد كان الزفاف يعقد مصحوبًا بالتبادل السخي للثروات النفيسة، ولقد استخدم السامويون نظام التوبو كوسيلة لتعزيز التباهي والوفادة الاجتماعية، وتقوية الحياة الاقتصادية، وتوزيع البضائع، ولتأمين المصاهرات الاستراتيجية، وترسيخ الروابط القرابية في العالم السياسي. وفي أيامنا هذه، لم يعد في سموا إلا عدد محدود من فتيات التوبو، وإذا تواجدت إحداهنّ في أحد المجتمعات المحلية المحافظة، فقد وهنت نشاطاتها المتوهجة للغاية، ويبين ذلك التغير الذي أصاب الحياة الساموية بشكل عام، حتى وإن كان الأهالي لا يزالون يتباهون بنزعتهم المحافظة، لقد هاجمت الإرساليات التنصيرية التي استقرت في سموا - منذ قرن مضى - بقوة نظام التوبو مباشرة، ولقد تبرمت الفتيات في حاشيتها من الحياة الخلية التي يعشنها، وحُظرت بعض الرقصات التي كانت تقوم التوبو بالدور الرئيسي فيها، ولقد تم التخلي عن طريقة إعداد مشروب فلفل الكاكاو بعد مضغ نبات الحاشية لجذور النبات، وأصبح الشباب يقومون بسحقه بالحجارة، ولقد أُبطل نظام الزواج البوليجامي (التعدد) الذي كان الزعماء يتخذون - في ظله - عددًا من فتيات التوبو زوجات لهم، ومن ثم أصبح هناك وفرة في سوق زواج التوبو. ومرة أخرى، لقد حرّم المُنصرون عادة الكشف العلني عن عذرية التوبو عند زواجها، ولقد لعبت عوامل أخرى دورًا مهمًا في ذلك، فبفضل المتنفسات التي وفرتها الكنيسة، والنشاطات الأخرى تغيرت مكانة النساء في سموا بحدّة، ولقد مُنحهن مزيدًا من الاستقلال والقوة في الحياة المدنية، ونتيجة لذلك حصلنّ، وبخاصة منّ انتميينّ منهنّ للمراتب العليا، على امتيازات آمنة كان لها تأثيرها على زوال هيمنة التوبو في الحياة القروية، ولقد تصدعت أواصر الرحلات المتكررة التي كانت تقوم بها التوبو وحاشيتها بين المقاطعات، وبين الجزر، ومن ثم الحفلات وتبادل الثروات، ومع مجيء الحكومة الأوروبية بُذلت

محاولات لكبح جماح "الاسراف في الانفاق" الذي بدا معوقاً للتنمية الاقتصادية، ومع زوال الحروب المحلية، لم تعد ثمة وظيفة للتوبو عليها أن تؤديها في توطيد المصاهرات السياسية، ولم يأسف أحد على زوال هذا النظام، ولقد ذكر أحد السامويين: "لم نعد نشعر بالإحراج أمام الزائرين، إذا لم يكن لدينا فتيات التوبو ليقمن بتسليتهم".

وعلى حين تزودنا هذه الأمثلة بتعميمات على نطاق ضيق، فإن لها قيمة إيجابية تخدم المقارنة، وهي تبين كيف ارتبطت النظم في الحياة الوطنية معاً، ومن ثم فإن التغير الحادث في إحداها قد يكون له ترجيعات عميقة وغير متوقعة - غالباً - فيما عداها من النظم، وهي تثبت - أيضاً - كيف تحطم - على نحو جذري - النظام الراسخ والحيوي في الحياة الوطنية القديمة بتأثير الاكراهات الخارجية، هذا، وإن تبقت الحاجات التقليدية التي تفي برغبات الأهالي، وهم يتمسكون بها بقدر الإمكان، في هذه المجتمعات ثمة من يختلفون في الرأي، وقد يكون البعض أشد مقاومة للتغير عن البعض الآخر، ومع ذلك، لا يمكننا أن نقرر بكل ثقة في معظم الأحوال، لماذا كان الأمر هكذا.

لا يتمثل اهتمام الأنثروبولوجي في الحنين إلى الماضي وحسب، والاهتمام ببقايا الأعراف القديمة، أو بنظم الشعوب النائية عن الحضارة، واحتراز ذكريات العصور الخوالي في تاريخ البشر وحسب، ومعظم شعوب العالم اليوم - حتى أشدها بدائية - قد خضعت لضرب من الاحتكاك الفعال مع الحضارة، وبخاصة في أشكالها الغربية، وكثير من هذه الشعوب تحاول أن تكيف مجتمعاتها على الأنماط الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية التي تبشر بالعلاقة الأوثق مع الغرب في بعض المناحي، وإمكانية استحداث الأدوار الجديدة، والعلاقة الأكثر استقلالاً في بعضها الآخر، وأحياناً يتحقق التكامل الكامل تماماً، بالنسبة للأفراد والجماعات وأقسام من السكان، أو طبقات منهم، من خلال سعيهم للثروة، والتعليم، والسلطة السياسية، وكثيراً ما يتواجد في المجتمع قسم ثري لديه الهيمنة في كافة ميادين هذه النشاطات، ويختلط بحرية مع أعضاء المجتمع الغربي، ولكن المعتاد أن تكون الأقسام الغالبة من الشعب عاجزة عن تحقيق الإشباع الملائم لأهدافها، وهو أمر يعود - جزئياً - إلى نقص الموارد المتاحة لهم، وجزئياً إلى نقص التدريب في قيم الثقافة التي يتطلعون لكسبها، ومع ذلك، قد يكون ثمة عوامل أخرى لذلك، مثل الالتزام المتواصل باعتناق طرق الحياة التي ألفوها، والتي تتسم بطابع الجدارة الاستيطانية،

والخُلُقِيَّة، أو الروحية الرفيعة بالنسبة لهم، وقد يكون ثمة صراع بين شمائل الطرائق المألوفة للحياة، وقيم التغريب، وقد يكون ثمة عدم اتفاق بين الأهالي أنفسهم حول تأييد الشمائل الوطنية، وإمكانية التمثل الثقافي للثقافة الغربية المعتمدة بالنسبة لهم.

في أي حدث، لا يمكن اعتبار التغير الاجتماعي، أو الثقافي مجرد عملية ميكانيكية، أو تكيف آلي ناجح، كما لو أنه مجرد مسألة خاصة بجلب "التنمية"، و"التنوير"، و"التقدم" للسلالات المتخلفة".

فيما يتعلق بكثير من البلاد كان المُنصرون المسيحيون بين الممثلين الأقوى - والأكثر جماهيرية- للتغير الاجتماعي، ومع ذلك لم تقتصر الهداية الدينية على المسيحية، فمنذ الأيام الأولى للإسلام، راح هذا الدين ينشد البحث عن المعتنقين الجدد بفاعلية، وفي تحركاته المتأخرة مارس الإسلام تأثيراً مهماً في ثقافة اليوريا، والمندا، وكثير من الشعوب الأفريقية الغربية الأخرى. وبطريقة مماثلة، لقد مارست الهندوسية - ولم يكن ثمة شكل لها، ولم تنشأ المعتنقين لها- نشاطات عظيمة بين القبائل "الأصلية" الوثنية في الهند.

وبعيداً عن العناصر الدينية، ثمة مجموعتان من القوى العاملة - في الميادين الاقتصادية والسياسية - لتحقيق التغيرات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات البدائية الفعلية، الأولى وتمثل في أصحاب المصلحة في النشر الموسع للأنماط الجديدة للاستهلاك، والثانية، وتمثل في أصحاب المصلحة في إحكام سيطرتهم الجديدة والموسعة على القرارات المرتبطة بشئون المجتمع المحلي، وكنتيجة للأولى، قد يغير الناس عادات الانتاج، وربما بشكل جذري تماماً، ولذلك تجدهم يرحلون للعمل مقابل أجر في المستعمرات الزراعية، أو في المناجم، وبضائعهم المردودات الإنتاجية من السلع الغذائية، مثل زيت النخيل، أو التبيوكة (مستحضر نشوى لصنع الحلوى)، ويبيعون الفائض خارج الحدود، وقد ينشغلون بإنتاج محاصيل جديدة تماماً، ليس لها أدنى فائدة لهم في اقتصادهم المنزلي، مثل المطاط، ولب جوز الهند المجفف، أو الكاكاو، ويدخرون نقودهم من أجل شراء السلع المنتجة بطريقة صناعية عادة - مثل الملابس، والأطعمة المعلبة، والقذور ذات المقابض، والسجائر، والمشاعل الكهربائية، ومصابيح الكيروسين، والدراجات الهوائية، وقد يطورون أشكالا تنظيمية جديدة بالتوازي مع المخططات الإنتاجية الجديدة، التي قد يعتمد عليها المقاولون المتغربون والعمال الأجراء، والوحدات التعاونية في ادخار رأس المال واستخدامه

بفاعلية، وغالبًا ما يتحرر ملاك الأراضي - المستقلين من الناحية القانونية - من التزاماتهم القروية، والمجتمع المحلي، وعلى الجانب السياسي قد تتطور أشكال جديدة من الاتحادات، كالمجالس القروية، أو القبلية لضبط الشؤون المحلية، أو تركية الرموز المرشحة، أو المنتخبة، للتعبير عن وجهات النظر المحلية في المجلس التشريعي المركزي. ومرة أخرى، قد تشكل الجماعات المهاجرة الهائمة - العاملة خارج الحدود - اتحادات خاصة لدعم رفاهة شعبهم داخل الوطن، جزئيًا باستخدام تقنيات "جماعة التأثير"، وبهذه الأساليب وغيرها تتشكل البنى الجديدة في المجتمع، وتحدث التغيرات في نسق المكانة الذي يتم تقييم الناس على أساسه، وتمثل دراسة المظاهر الدينامية لهذه العلاقات الاجتماعية جزءًا جوهريًا من عمل الأنثروبولوجي الاجتماعي. وفي السنوات الأخيرة تمت بعض التحليلات لهذه التغيرات في أفريقيا، وأوكينيا، وأمريكا اللاتينية على سبيل المثال.

ولعل المظهر الأهم هو الطريقة التي ترتبط بها البنى الجديدة بالنظم الاجتماعية المألوفة التقليدية. أحيانًا قد يحدث انقطاع مع الماضي، وبعد الحرب العالمية الثانية، هجرت غالبية مجتمعات غينيا الجديدة - مثل مانوس جزر admiralty، وبورارى خليج البابون - ممارساتهم القديمة وقراهم التقليدية دفعة واحدة، من أجل إعادة بناء حياتها من جديد، والتأكيد على نظمها المتغيرة. ولقد اندمجت بعض عناصر طرقهم التقليدية في الحياة في أشكال الحياة الجديدة. ففي شمالي غينيا الجديدة لا يزال أهالي الملايو، وبعض الأقوام الأخرى - ممن تبناوا الأشكال الجديدة للاتحادات المرتبطة بالأهداف الاقتصادية والسياسية - يحتفظون بأنماط التخطيط القروي القديم للبيوت المقامة فوق الأعمدة المنصوبة حول أحد الأزقة، أو الجيوب المحورية، والتنظيم العشائري، أو الاجتماعي، كما كان حالهم في النسق التقليدي تقريبًا. أما المالاناو في ساراواك فمع أنهم لم يرفضوا - عمدًا - الشكل القديم لطريقة حياتهم المنزلية، تخلوا عن الإقامة في البيوت الطويلة الضيقة المقامة جنبًا إلى جنب تحت السقوف المشتركة من أجل البيوت المستقلة المتناثرة التي تتسع لثلاث، أو أربع عائلات على الأكثر، وذلك كرد فعل على الطلب المتزايد على الساجو (دقيق لب النخيل) من أجل التصدير، وانقطاع خطر الغارات المفاجئة التي صاحبت تأسيس حكومة الرجا بروك Raja Brooke، ولكن على حين تغير نسق الحياة المنزلية،

والاقتصادية والسياسية - جزئياً - على مدار نصف القرن الأخير، لا تزال الأشكال الاجتماعية للقرابة والزواج - على سبيل المثال - تحتفظ بنمطها التقليدي تمامًا.

والتعميم المهم الوحيد الناجم عن دراسات التغير الاجتماعي والثقافي هو جنوح أهالي المجتمع المحلي - بالإجمال - للاستجابة - غالباً - للمثير المتصل بالشمايل والقيم وأشكال التنظيم التقليدية لديهم، أو المماثل - نوعاً ما - لها، حتى وإن تطلّعوا إلى شيء جديد، فإنهم يميلون إلى تأويل التنظيم الناجم في علاقته بالبنّي والمبادئ التي ألفوها على مدار الأيام، لذلك، فبالرغم من تعرض الماوري في نيوزيلندا - على مدار قرن من الزمان - للأشكال الغربية للحضارة، لا يزالون ينزعون للتصرف - في معظم شؤونهم العامة - على طريقة أجدادهم، وبشكل معلن في الساحة العامة في مواجهة دار ضيافة القرية بحافاته الخشبية المنحوتة التي ترمز لأسلافهم القبليين، وقد تكون المناسبة إقامة جنازة لشخص صاحب نفوذ، واثنائها يتم الاعتراف الكامل بالشمايل والقيم الثقافية القديمة، وبالمثل إذا عُقد نقاش بشأن بناء منشرة (لنشر الاخشاب)، أو إقامة ملبنة (لتصنيع الجبن والزبد)، أو بدء أي مشروع تعاوني جديد.

وغالباً ما تتم مراجعة أهمية القوى التقليدية بعد الاحتكاك الطويل بثقافة أجنبية، وحدوث تحول جذري في طريقة الحياة والتفكير، وقد يتراجع الأهالي، أو يرتدون إلى ممارساتهم القديمة. أما الأمثلة فتتمثل في الحركات القومية nativistic العديدة، والممارسات التي قد تجمع - في مظاهرها الطقوسية - عناصر من المسيحية، أو النظم الغربية الأخرى مع المعتقدات والأعراف القديمة، على نحو قد يصدم الملاحظ العابر كمحاكاة ساخرة للسلوك المتمدن، وهو ما يظهر في ديانة الهوهو hauhau عند الماوري، أو في رقصة الشبح، والديانات الشقيقة عند بعض القبائل الهندية الأمريكية الشمالية، أو في ديانة با شين هو Pa Chin Hao في بورما، وفي حركة المرقب Watchtower في شكلها الأفريقي المحلي، و"ديانات الحمل" Cargo Cults في غينيا الجديدة، وغربي المحيط الباسفيكي. وبالرغم من التباين في نشوء هذه الحركات، وفي بُناها، فقد هبت - بشكل عام - كرد فعل ضد غياب الانضباط في الموقف الذي أحدثته التأثير الغربي. وعلى حين ركزت هذه الحركات - أحياناً - على مظلمة رئيسية، مثل ضياع الأرض الزراعية، بدت - أحياناً - وكأنها تخلص من أية مظلمة محددة لمداوتها، والغالب أن تجنح إلى تبني خطٍ سياسيٍّ معادٍ للأوروبيين، ولقد أدى التنافر - في بعض الحركات مثل رقصة الشبح بين هنود

السهول، وديانة الهوهو بين الماورى- إلى اشتعال الحروب، ولقد كانت حركة ماو ماو Mau Mau- التي قام بها كيكويو kikuyo في كينيا- حركة مؤلمة للغاية في عنفها ووحشيتها، وهي وإن لم تعبر عن نفسها في شكل طقس، وإنما في شكل سياسي وعسكري متطور، فإنها تندرج في المقولة العامة نفسها، أي مظلمة الأرض، لقد تميزت هذه الحركة بأخذ العهد من أعضائها، وبرمزيتها الهمجية الفجة، والجموح في طموحاتها.

ومع ذلك لا يمكن النظر لمثل هذه الحركات بوصفها ضللاً محضاً، أو نتاجاً للاحتياج السياسي، أو ارتداداً مباشراً للهمجية، والتفكير التأسلي (الحنين لماضي الأسلاف، والابتهاال له)، وإنما بوصفها ظاهرة توضح التوتر الحادث في التكيف الثقافي، وهي تمثل محاولات في إيجاد حل- وإن كان غير فعال، أو خاطيء في التقدير- للمشكلات الخطيرة المترتبة على التقاء النظم، والمطالب، والقيم القديمة والجديدة بطريقة متناغمة، وبالرغم من عدم وضوحها، فإنها تمثل ردود أفعال إيجابية للاحتجاج، وتأكيداً للكرامة الإنسانية، والتشديد على المعرفة والقوة، وهي تؤكد على ضرورة تنظيم العناصر الرمزية والعملية لكي تحقق- بطريقة دينامية ومفاجئة- آمال الشعب في تقرير مصيره، وتشترك هذه الحركات في كثير مع حركات الكنائس المنشقة، والديانات النبوية والماسونية، والطوائف، أو الشيع الدينية المحلية التي تنشده- أيضاً- طريقاً جديداً انطلاقاً من الاضطرابات القديمة، بوسائل طقوسية في الأساس. وبالإضافة لذلك، ونظراً لغياب الاتفاق بشأن الوسائل، حتى وإن تطابقت الغايات، فإن زعماء الحركات القومية والمتحالفة يجدون أنفسهم- عادة- واقعين في معارضة لدودة من قبل بعض قطاعات مجتمعاتهم الخاصة، وفي الواقع فإن مثل هذا الكفاح يعمل على التنفيس عن مزاعم المكانة القديمة، والمنافسات الجماعية المميزة للمجتمع التقليدي، وعلى توفير التعبير عنها في آن معاً.

حين بدأ الأنثروبولوجي الاجتماعي في التحقق من إمكانات تقنياته لدراسة التغيرات الاجتماعية في المجتمعات البدائية، أبصر قيمتها- أيضاً- في دراسة المجتمعات الريفية الأكثر تطور، ولقد أُجريت- الآن- دراسات عديدة للفلاحين الإيرلنديين، والويلزيين، والأكراد، والملاويين، والهنود، والصينيين، وللبدو، والعرب، وكثير من الثقافات الشعبية في أمريكا اللاتينية وغربي الإنديز، ولقد تناولت هذه الدراسات مشكلات القرابة، والعمل، والمكانة، والطقوس التي نجدها في دراسات الشعوب العجائية، ولقد تشجع بعض الأنثروبولوجيين، وتحولوا عن

الاستقصاءات الريفية إلى الاستقصاءات الحضرية، وعالجوا مشكلات بُنية الجماعة وقيمها بين الزنوج، والملونين في مدن بريطانيا، والولايات المتحدة، وجنوب أفريقيا، والعلاقات الصناعية، والعلاقات الاجتماعية بين عمال المصانع، وتباين المكانة والطبقة بين الأمريكيين البيض، وأنماط الثقافة في هوليدود. وفي الحقيقة، إنّ الأنثروبولوجي الاجتماعي يستطيع العثور على "معمل" في أي نسق اجتماعي يستطيع فيه تطبيق تقنياته المكثفة للملاحظة المباشرة.

لقد باشرت بعض العلوم- ومنها علم الاقتصاد، والعلم السياسي والسيكولوجيا والسوسيولوجيا- دراسة نظم الحضارة، وعلى حين تعالج هذه العلوم- بالاجمال- الظواهر الشاملة، ينظر الأنثروبولوجي الاجتماعي لنفسه- عادة- بوصفه شقيقاً للسوسيولوجي، هذا وإن اعترض البعض على هذه التصنيفات، وقد ينظر لنفسه- أيضاً- بوصفه سوسيولوجياً متخصصاً في الملاحظة المباشرة محدودة النطاق، مع احتفاظه بإطار شمولي للأفكار التي اشتقها من دراساته للمجتمعات الأبسط بشأن المجتمع والثقافة، وبهذه الصيغة يمكن اعتبار الأنثروبولوجيا الاجتماعية أشبه بـ"السوسيولوجيا المصغرة"، ومتممة لـ"السوسيولوجيا المكبرة" للعلوم الأخرى، ونظراً لأننا عرفنا- بالفعل- كثيراً حول البنية المكبرة للنظم الاجتماعية في الحضارة الغربية، فإنّ على الأنثروبولوجي الاجتماعي أن يسهم في معرفتنا المنهجية للبنى المحلية، والتنظيمات المصغرة التي تميزها- أي في المعرفة المنهجية الدقيقة للعلاقات الاجتماعية بين من يعملون في مصنع، أو في مستشفى، أو في كنيسة، وكيفية توظيف هذه العلاقات- بالفعل- في حيوات الرجال والنساء. وسنة بعد أخرى، سوف تتم تلك الدراسات داخل كيان التعميمات، التي سوف تساعد- بالتعاون مع التعميمات الآتية من العلوم الاجتماعية الأخرى- في إلقاء مزيد من الضوء على سلوك البشر في مجتمعاتنا الغربي. وهذا ينقلنا إلى مشكلات الأنثروبولوجيا التطبيقية.

الأنثروبولوجيا التطبيقية

للأنثروبولوجيا النظرية- مثل ما عداها من علوم- تطبيقاتها العملية، وهكذا مثلما يتم استخدام جهود عالم الفلك في تحسين الملاحة البحرية والجوية، وجهود عالم الفيزياء في الهندسة، والهاتف اللاسلكي، وجهود عالم الكيمياء في الصيدلة والطب، يمكن استخدام جهود الأنثروبولوجي في تصميم الشؤون الاجتماعية، ومداواة المشاكل في العلاقات الاجتماعية. في

الأيام السابقة التي اهتمت فيها الأنثروبولوجيا الاجتماعية - في الأساس - بالشعوب البدائية بحالتها غير الممزقة نسبيًا، لم يكن بحوزة ممثليها كثيرًا للإسهام به في مساعدة المُنصرين، والتجار، أو الموظفين الحكوميين على أداء المهام الموكولة لهم في مجال التنمية، ولكن، ومع تنامي المعوقات غير المتوقعة في العملية التنموية للشعوب البدائية، وإبداء هذه الشعوب ردود أفعالها المعقدة، والمختلفة - غالبًا - عما كان متخيلاً ومتوقعًا، ثم الإفصاح عن الميدان التطبيقي للأنثروبولوجيا، وشيئًا فشيئًا انتهزت الحكومات الاستعمارية، واصحاب المصالح في المجتمعات العجائية، والكيانات التنصيرية، والمؤسسات التعليمية، والمنظمات الدولية، والشركات الصناعية والتجارية، الفرصة لتدريب هيئاتها في الأنثروبولوجيا الحديثة، وتطبيقاتها، واستدعاء الأنثروبولوجيين للحصول على المعلومات المفيدة في بعض الميادين، لوضع الخطط وتنفيذها.

فمع احتكاك المجتمعات العجائية بالغرب، وبتأثير القوى المحركة لتطورها الداخلي الخاص، ظهر كثير من المشاكل التي تستدعي مساعدة الأنثروبولوجي الاجتماعي، مثل مشاكل تحديد النسل - سواء المتعلقة بالخفض التدريجي للسكان الوطنيين، أو توفير المنافذ - كما حدث في السنوات الأخيرة - للأعداد المتزايدة منهم كبديل لسياسة تحديد النسل، وتوضيح حقيقة العلاقات الجنسية، والزواج، والحمل، والرضاعة وتغذية الأطفال، وكيفية رعايتهم لهم، أو مشاكل الانتفاع بالأرض، بما تتضمنه من تحديد الحقوق المعقدة للأفراد، والجماعات، والزعماء، والمجتمع المحلي ككل، وحتى الأسلاف، وكيف تؤثر البنية القروية، وقواعد الموارث في إنتاجية الأرض، ومشاكل العمل الصناعي التي أوجبت التدفق العمالي من القرى النائية، وتأثير ذلك على ظروف النساء والأطفال المتخلفين وراءهم، وفطر الاجتهاد من جراء العمل الزراعي المفرط، أو الضغوط الواقعة على النساء، وتشوش أنماط ممارسة السلطة على الأطفال، والروابط الجديدة التي يشكلها العمال في مراكز العمل، والأنماط المعقدة لتوزيع الأجور لديهم. ولقد ظهرت الحاجة - أيضًا - لتحليل المشاكل الملحة والضاغطة الأخرى، مثل تسويق المنتجات الزراعية، والمديونية، وتكوين رأس المال، والصفقة الزوجية المعروفة بالمهر، والاستخدام، غير الاقتصادي، للماشية، والعرفة، ويزوغ الديانات النبوية الجديدة، وتنسيق التعليم المدرسي مع الحاجات الوطنية.

فيما يتعلق بهذه المشاكل وغيرها، يمكن أن تستخدم المعرفة بالأنثروبولوجيا بطرق عديدة. وفي المقام الأول، إنَّ الأنثروبولوجيا تساعد في تحقيق فهم عام للمألوف الوطني،

والتأكيد على أهمية الاتجاهات الوطنية، على سبيل المثال، لقد تضافرت الجهود في الماضي لإلغاء العرف الأفريقي المسمى لوبولا Lobola، (وتعني الكلمة في لغة الزولو "الصدّاق")، وهو عرف يسود بين قبائل البانتو لمقايسة الأبقار، أو الماعز أو غيرها من الأملاك مقابل الحصول على زوجة. ولقد اتضح أن الوبولا تساعد على استقرار الزواج، وتوفير الحماية للزوجة ضد الهجر، أو إساءة المعاملة من قبل الزوج لها، وترسيخ الوضع الشرعي للأطفال. ويتمثل المثال الكلاسيكي لقيمة فهم الاعتقاد الأفريقي، أو أهميته في حكاية الكرسي الذهبي عند الأشانتي، ولقد ذكر الأشانتيون أنه هبط من السماء، ولم يكن الكرسي الذهبي يختلف في نوعه عما يستخدمه الأفريقيون عادة، فهو كأى كرسي آخر يخلو من الذراعين، ومسند الظهر، وفيما عدا ذلك فإنه كرسي مغطى بالذهب - جزئياً، ولقد ترسخ في ذهنهم أنه من أكثر المقتنيات قداسة بينهم، ومن هنا، كان يحوي روح الأمة، ومع أنه كان يمثل عرش الزعيم بينهم، لم يجلس عليه زعيم منهم قط، وحين استدعت سلطة الملك التظاهر بالجلوس عليه ثلاث مرات، تراجع عن ذلك، وأسند عليه ذراعه فقط، ولم يسمح الأشانتي بأن يلامس الكرسي الذهبي الأرض قط، وقد كانوا يضعونه فوق جلد فيل، ويغطونه بغطاء خاص. وقرب نهاية القرن التاسع عشر حاول الإديريون البريطانيون الحصول على الكرسي الذهبي، لاعتقادهم أنه يمثل رمزاً للسيادة العليا على الشعب، من أجل الجلوس فوقه بوصفه عرشاً ملكياً، ولقد وبخ الحاكم البريطاني - نتيجة لجهله - ذات مرة الزعماء المحليين لعدم تقديمهم الكرسي الذهبي له للجلوس عليه، بوصفه ممثلاً للملكة فيكتوريا عوضاً عن كرسيه، ونتيجة لذلك اندلعت الحرب بفعل الغضب والرعب الذي تملك الشعب الأشانتي من التدنيس الذي يتهدد أهم مقدساتهم، والمستودع الفعلي لروح الشعب (هل نتذكر دخول جنود نابليون الأزهر الشريف بالخيول، وتحويله إلى اسطبل لقهر المصريين، ولا تزال بعض المرباط أو الحلقات الحديدية التي كانت تشد إليها الخيول الفرنسية داخل الأزهر الشريف حتى الآن - المترجم).

وبعد هذه الواقعة بعشرين عام، وبعد اخفاء الأشانتي للكرسي الذهبي بفترة طويلة، عثر بعض العمال وهم يحفرون - مصادفة - عليه، وقد اقنعوا الحارس بمساعدتهم في نزع الزخارف الذهبية عنه وبيعها لهم، وحين اكتشف الأشانتيون ذلك اشتطوا غضباً، وطالبوا بإعدام المذنبين، ومن خلال الأنثروبولوجي الحكومي الفقيد كابتن راتراى Rattray أيقنت الحكومة القيمة

الرمزية المقدسة للكرسي الذهبي - فعلاً - بالنسبة للأشانتى، ولقد قررت - عن حكمة - وكالة التحقيق والمحكمة إلى الزعماء المحليين، إلا أنه، ونظرًا لرفض الحكومة البريطانية، إنزال عقوبة الإعدام بالمذنبين، فقد استبدلت العقوبة، وأعلنت أنه ليس ثمة موجب لهم لاختفاء الكرسي الذهبي بعد ذلك، وأنها لن تطالبهم - بعد الآن - بالتخلي عنه⁽⁴⁾.

يسمح الفهم بالتسامح، ولقد ساعدت معرفة النظم والعقائد التي قدمتها الأنثروبولوجيا على "استقراء الروح القاسية لمنّ يسوسون سلوك الآخرين، ويحكمونهم أكثر مما مضى"، ولقد شاهدنا - على سبيل المثال - أن أداء الرقصات وشعائر الاستهلال - اللذين حظرا في الماضي - كان لهما فائدة كبيرة لحياة المجتمع المحلي، وأن مجرد تحريمهما قد يؤدي إلى تعكير صفو الحياة الاجتماعية القائمة بعمق، ولقد أوحى الدكتور إدوين سميث E. Smith - وهو مُنصر ذو خبرة، وعقل يتمتع بالكفاءة - بأن ثمة حالات للزواج التعددي بين الأفريقيين في بعض الأحيان، ولقد كانت "الرغبة السرية، التي يمارسها غالبية المسيحيين الأفريقيين المعترفين له، أسوأ بكثير - في نظره - من الزواج التعددي، وتلحق ضررًا عظيمًا بالمرأة الأفريقية"، ولذلك فقد سمح لمتعدد الزوجات الراغب في أن يصبح مسيحيًا أن يتصرف على هذا النحو، دون إجباره على التخلي عنّ تزوجهم من النساء بطريقة شريفة، وهنّ يمثلن أمهات أطفاله. ولقد بلغ الاحترام للقيم والشمائل الوطنية - في أيامنا هذه - شأواً عظيماً، ولكن حتى وإن كان ثمة اتفاق حولها، فإنّ هناك بعض الأوروبيين من نوعية المُنصر الشاب المتعصب، الذي قد يقوم بنسف البحيرة المقدسة بالديناميت، ويقوم بتصنيف الاسماك التي تعيش فيها، ليس لشيء إلا لأن يثبت للعجائز الممانعين والمرعوبين بأن الروح الحارسة، التي يعتقدون أنها تسكن البحيرة قد فقدت مفعول السحر لديها.

ماذا يمكن أن نقوم به لمعرفة المبادئ الحاكمة للعرف والاعتقاد المحلي في الحالات التي يجب التوافق فيها بين ممارسات الشعب والقيم التي تجلبها الحضارة للموقف، إنّ علينا أن نقترح أساليباً بديلة للسلوك عوضاً عن التحريم الفوري والمباشر له، في غينيا الجديدة - على سبيل المثال - كان قنص أحد الرؤوس الآدمية يمثل - بين إحدى القبائل الغينية - الخطوة التمهيدية والضرورية لزواج الشاب، وبعد مناقشة الأنثروبولوجي الحكومي العجائز الغينيين، أقتنعهم باستبدالها برأس خنزير بري ذكر بدلاً من الرأس الآدمية، وهو أمر كان يحمل، في طبائعه، المبادرة

والشجاعة من قبل الطامح للزواج، والارضاء للقانون القبلي، ويضع نهاية للأفعال التمييزية لقنص الرؤوس الآدمية.

وإلى أمثال هذه الأمثلة القديمة للأنثروبولوجيا التطبيقية في الثقافات العجائبية، أضيفت أمثلة أخرى أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، فقد أظهرت دراسات الجماعات اليابانية في مراكز الترحيل والتوطين الجديدة في الولايات المتحدة شروطًا مختلفة للتوترات، والاعتراضات التي تفعلت - حينذاك -، وساعدت في تفسير سبب نفور اليابانيين من العمل مقابل أجر خارج المعسكرات، أو من إعادة توطينهم بعيدًا عن بيوتهم الأصلية. ولقد كشفت دراسات الميكرونيزيين (سكان الجزر شرقي الفلبين) تحت الإدارة العسكرية الأمريكية عن التعقيدات الناتجة عن فرض الأشكال الديمقراطية في المجتمعات التي لا تزال تعتمد القيادة فيها على المكانة المتوارثة، ولقد بذلت الدراسات التي تمت بين عدد من المجتمعات الهندية الأمريكية - مثل الهوبي والنافاهو، والباباجو، والسيوكس، برعاية مكتب الرعاية الهندية الأمريكية - جهودًا ضخمة لتوضيح أهمية مراعاة الأنماط والقيم التقليدية أثناء تنفيذ برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية هناك. لقد انشغل الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بمثل هذه الاستقصاءات الاجتماعية - الاقتصادية في سائر أنحاء العالم، ولقد استطاعت هذه الاستقصاءات إثبات أهمية فهم سلوك الشعوب الأخرى ليس كمجموعة من الاستجابات المستقلة لتوقعات الطريقة الأكثر تنوير في الحياة، وإنما بوصفه جزءًا من النسق الاجتماعي البالغ التعقيد، ولقد تحول الأنثروبولوجيون إلى المجتمع الغربي، وأجروا تحليلات متخصصة للعلاقات الإنسانية في الصناعة، وفي الطب، واهتموا بعناصر بنية العلاقات غير الرسمية التي لم تؤخذ في الاعتبار - غالبًا - فيما مضى.

وفي سائر الدراسات الحالية لم يكن دور الأنثروبولوجي أقل إثارة عما كان في الأيام السابقة، ولم تكن استنتاجاته بشأن المشاكل، وإن كانت ذات نفع عملي بالغ - غالبًا، أشبه بالحلول، بقدر ما كانت أشبه بجوهر الاقتراحات. حين توصل الأبواب أمام التنمية، نادرًا ما يكون معه المفتاح، ولكنه كثيرًا ما يجد بعض الزيت لتليين مفصلات الأبواب، وما نعينه بهذه الاستعارة المجازية هو أن الجهد الأكثر فائدة للأنثروبولوجي لا يكمن في تقديمه "الإجابات" المباشرة على الأسئلة الصعبة فيما يتعلق بالسياسة والتطبيق، وإنما في قيامه بالتحليلات الأساسية

المتعلقة بأسباب المشكلة، وإعلان كيف يمكن للامتثال المتزايد للظروف الواقعية الحد من التوترات.

وهنا تظهر أماننا قضية مهمة، بالنسبة لمن يعتقدون في قيمة المعرفة الإنسانية بوصفها الخير المطلق بذاته، وحتى وإن لم يثمنوها كثيرًا، ولم ينظروا إليها على أساس التفضيل الفردي لصفة جمالية، فإن مبرر العلم الأنثروبولوجي يكمن في صحة التعميمات التي يقدمها، وفي ملائمتها لتفسير بعض تعقيدات السلوك الإنساني، ولكن ثمة من يؤكدون على أن العلم يجب أن يبرر بنتائجه العملية، أي أن على الأنثروبولوجي الجدير بأجره المساعدة في إيجاد الحلول للمشاكل الصعبة للإدارة، أو التعليم، أو التحسين العام للرفاهة الإنسانية.

ثمة صعوبات أمام هذه النظرة، فالظروف التي تعرض فيها المشاكل أمام الأنثروبولوجي، ليس في متناول الأنثروبولوجيين تغييرها عمومًا، وهو لا يستطيع تغيير الخطوط العريضة للسياسة العملية - القانونية، والتنفيذية، والاقتصادية، والدينية، والتعليمية - حتى وإن دفعته أبحاثه للاعتقاد في أنها غير ملائمة للحاجات المحلية الفعلية، وهنا فإن وضعه أشبه بوضع الطبيب الذي يُسأل النصيحة لأحد المرضى، ويقرر أنه مهما كانت الأعراض، فإن من الواجب علي المريض الالتزام بنمط محدد للعلاج، وسوف يقبل الاقتراحات طالما كانت تتعلق بتفاصيل وضعها موضع التنفيذ، ومرة أخرى، علينا أن نتعلم أن الهدف النهائي للسياسات غير واضح دائمًا، وإذا طُلب من الأنثروبولوجي المساعدة في وضع سياسة لحكم استعماري أكثر فعالية، هل يتعارض ذلك والهدف المرصود لتهيئة الأهالي للحكم الذاتي، وحرية اختيار شكل النظم السياسية التي يرغبون فيها في النهاية، أو ضد هدف الحفاظ المباشر على المجتمع الأكثر تماسكًا، وضد صيانة القانون والنظام بشكل أفضل، والضرائب المدفوعة بشكل عاجل، والخدمات الاجتماعية التي تقدم بفاعلية أكبر، وهي أمور تندرج في إطار النظام الإمبريالي؟. حين نؤكد أن على الأنثروبولوجيا أن تكون متأهبة لتقديم الحلول للمشاكل العملية، فإننا نفترض - أيضًا - أن القيم التي على الأنثروبولوجي اعتناقها، وتدعيمها هي قيم حضارتنا الغربية، وتمثل الفردية، والتقدم التقني، والمسيحية، والزواج الأحادي بعض القيم التي لاقت القبول عمومًا، وأي تشكيك فيها يعتبر مناوئًا للنظام الخُلقي العام، ومن المتوقع - أحيانًا، وهو أمر أقل شيوعًا - إقرار مثل هذه الشرائع بوصفها تمثل هيبة الرجل الأبيض. ولكن وبعيدًا عن ذلك، قد يُنظر لهذه القيم

العامة على أنها لا تمثل المقاييس النموذجية بالضرورة، وإنما هي أساليب للسلوك الاجتماعي المعقد التي ظهرت في حضارتنا الغربية، وأنه وإن أثبتت فائدتها لنا فيها، فإنها لا تبرهن على أنها تمثل النظم والمقاييس الأكثر فاعلية لتوجيه الشعوب الأخرى. وعلى المرء واجب آخر للنظر بعين الاعتبار للمسئولية الخلقية التي تضغط - أحياناً - على الأنثروبولوجيا، لأن من يستحضرونها هم المتحزون المسلم بهم - غالباً - في صراع المصالح المحلية: من ممثلي الحكومة، وممثلي العقائد الدينية، وممثلي الاستثمار الاقتصادي، أو ممثلي الادعاءات أو المطالب المحلية. وعلى حين أن لكل حزب منهم افتراضاته الخاصة بالصواب والخير المطلق، لن يتوانى في رفض تعميمات الأنثروبولوجيا - إن حدث ولم تخدم غاياته الخاصة - على أنها تعميمات زائفة. ولعل التحرر من قيود البرنامج العملي، أمراً جوهرياً للأنثروبولوجيا الموضوعية، بقدر ما هو كذلك لما عداها من علوم، وربما أكثر منها، لأن نتائجها وحدها يمكن تطبيقها مباشرة على حيوات البشر.

وليس ذلك مدعاة للقول إنَّ البحث الأنثروبولوجي قد لا يوجه صوب الأهداف العملية: وقد يقال وحسب: إنَّ من الواجب عدم ممارسة الضغوط بحيث يتم توجيهه على هذا النحو أو ذاك. كيف يمكن الإفادة من الأنثروبولوجي - إذن - في حل المشاكل التي تواجهنا في البلاد المتخلفة؟. إنَّ دوره المثالي يتمثل - بحسب رأيي - في التشخيص والتنبؤ، وتمثل وظيفته انطلاقاً من نتائج تحليله في تحديد الموقف المائل، وفيما إذا كانت بعض النتائج مرغوبة، فإن بعض الإجراءات يجب أن تتبع، وبالتبادل، إذا اتبعت بعض الإجراءات، فإنَّ بعض النتائج سوف تظهر على الأرجح حينذاك، ولكنه من غير المتوقع منه - بوصفه عالماً - أن يتفق والأهداف المرغوبة في الواقع. وهكذا يضعه "التحرر من القيمة" في موقف أقوى للحكم على الموقف، وبالطبع لا يعني مصطلح "التحرر من القيمة" أن الأنثروبولوجي - نفسه - منعدم القيم، وإنما يعني - في هذا السياق - أن عليه الاعتراف بأنه لا يتمتع بحرية مطلقة للحكم على الأشياء الصحيحة للقيام بها، أو معالجة الغايات المتكلم عنها، بالإضافة إلى الوسائل، وربما الدعوة إليها، وهذه المشكلة سوف تنحو نحواً مختلفاً، لا يقل أهمية، كلما انسحب الأنثروبولوجيون شيئاً فشيئاً عن هيكل الشعوب الخاضعة للدراسة، وهنا فإنَّ خطر الضياع في الموضوعية الفورية يمكن تعويضه بالألفة الاستهلاكية المتعاطمة مع المشاكل، والإحساس الأعماق بالتسليم بالأهداف النهائية أو التماثل معها.

ليس لدى الأنثروبولوجيين احتكار للبراعة والفهم في معالجة الشؤون الإنسانية، ولا يمكنهم - غالبًا - توفير الحلول المرغوب للمشاكل الصعبة. إلا أن فهمهم - على الأقل - لعوامل بُنية المجتمع، وتنظيمه، وقيمه، يخول لأي امرئ يحاول تغيير المجتمع طرح الأسئلة الصحيحة، والحصول على بعض الإجابات التي تساعد على العمل بشكل رشيد، ومع ذلك ربما تتمثل القيمة الأكثر دوامًا للأنثروبولوجيا الاجتماعية بوصفها دراسة تطبيقية في معاملتها بوصفها موضوعًا ثقافيًا لنشر تعليم الأشخاص الهواة، وتمكينهم من تحصيل المعرفة الأدق حول المبادئ المقارنة للفعل الإنساني. وبوصفنا أعضاء في المجتمع، فإننا مهتمين جميعًا بتحقيق السيطرة - بشكل عقلائي - على بيئتنا الطبيعية والاجتماعية بقدر الإمكان. وصبوب هذا الهدف فإنَّ للأنثروبولوجيا إسهامًا من الواجب عليها أن تقدمه، ومعظم من انشغلوا بها يرون في معرفتها شيئًا ذا قيمة فعلية لفهم الشؤون الإنسانية وتوجيهها في آن معًا.

الفصل السابع

الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع الحديث

والتر جولد شمدث

- From: International Encyclopedia of
the Social Sciences; Vol. 1, Macmillan 1968.

الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع الحديث

مدخل:

ثمة شكلان للدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع الحديث: يتمثل الأول في الافادة من التقنيات الأنثروبولوجية في دراسة المشهد الحاضر، أما الآخر، فيتمثل في تطبيق المفاهيم الأنثروبولوجية على العلوم السلوكية عمومًا. وبالرغم من التضافر الحتمى لهذين الشكلين، من المفيد معالجتهما على نحو منفصل.

• الخلفية التاريخية:

لقد اهتم البحث في الأنثروبولوجيا - بشكل غامر - بالمجتمعات البدائية غير الكتابية، التي كان ينظر إليها على أنها تمثل نقطة الانطلاق الراديكالية حين شرع الدارسون - في الثلاثينيات - في استقصاءاتهم الإثنولوجية للمجتمعات الأوروبية والأمريكية الحديثة، ومع ذلك فإن البحوث الأنثروبولوجية القديمة لم تقصر نفسها على الشعوب البدائية، وإنما استخدمت - بانتظام - المادة المأخوذة من العصور الكلاسيكية، والحضارات الآسيوية، والمجتمعات الريفية الأوروبية، وحتى الظواهر الاجتماعية الحضرية. لقد استشهد **تايلور Tylor** - على سبيل المثال - بالمفاهيم الأنيميزمية لعالمه المعاصر (Vol.2.chap.11,1971)، وويخ **بلاكستون Blackstone** على إساءة فهمه أثناء "تعليقاته" على طبيعة النظم القروية، وبتلك الوسيلة أعاد صياغتها في الممارسة القانونية، وفي مناقشته للرواسب استخدم ألعاب الأطفال والتعابير الاصطلاحية كمادة (Ibid,Vol.1). وبالمثل لقد شرح **السير هنري مين S.H.Maine** - الذي كان مهتمًا بالقانون المقارن - على نحو ملائم للغاية أطروحاته في ضوء الاستخدامات المحلية السائدة، بالإضافة للمادة حول الشعوب العجائية، التي مثلت الموضوعات المعتادة للخطاب الأنثروبولوجي في تلك الحقبة، وبالرغم من أن المهتمين بالأنثروبولوجيا نادرًا ما تواصلوا تواصلًا مباشرًا مع الشعوب الوطنية التي كانت تمثل الموضوع الرئيسي لرسائلهم النظرية، استهل **فردريك لوبلاي F. Le Play** (1855) الدراسات الميدانية للحياة الاقتصادية والاجتماعية للفلاحين، والحرفيين، والعمال الأوروبيين، ويقدم هذا الاتجاه مثالًا غير معتادًا للجهد المبكر

لإلقاء الضوء على الحياة الاجتماعية الحاضرة - على الأقل جزئياً - داخل إطار الاحالة الأنثروبولوجي.

ومن الجدير أن نلاحظ أن ثمة تطبيقاً للتعميمات الأنثروبولوجية على المشكلات الحالية، وأن تايلور قد استنتج، في إطار نظري قديم، وبأسلوب تعبير فيكتوري في كتابه "الثقافة البدائية" ما يلي:

"بالنسبة لمؤيدي ما هو شرعي في الثقافة الحديثة، ومصلحي ما هو خاطيء فيها - كذلك، يمكن للإثنوجرافيا أن تقدم يد العون لهم مرتين، وأن تطبع عقول البشر بعقيدة التطور، وأن تقودهم - بكل أمانة - إلى أسلافهم لمواصلة العمل التقدمي للعصور الماضية، بشكل أكثر صرامة، وذلك لأن الضياء قد تزايد في العالم، وعلى حين تتلمس القطعان البربرية طريقها على غير هدى، بمقدور البشر المتمدنين التحرك - منذ الآن وصاعداً - في ظل رؤية واضحة. ومن المزعج، أو حتى من المؤلم - أحياناً - أن تتمثل مهمة الإثنوجرافيا في اكتشاف بقايا الثقافة القديمة الفجة، التي تحولت إلى خرافات مؤذية، وتعين الهلاك، وإن لم يكن العمل كريماً، فإنه عمل ملح لخير الجنس البشري. وهكذا، مع الإيجابية في تحقيق التقدم، وفي إزالة العوائق، فإن علم الثقافة هو علم المصلحين في الأساس."

لقد كان لدى تايلور المبرر لتسمية الأنثروبولوجيا "علم المصلحين"، وذلك لأن الأنثروبولوجيين قد شغلوا أنفسهم - كثيراً - بالمتضمنات الخلقية والعملية لمعرفتهم الخاصة، لقد كتب فرانز بواس F.Boas - الإمبريقي الذي كان شغوفاً بالعمل بين الشعوب قبل الكتابة - في عام 1911 عن مضامين الدراسة الأنثروبولوجية من أجل فهم محيطنا الثقافي الخاص، وفي ملخصه التالي دحض افتراضات التقدم الخلقي، التي أُدرجت في تطويرية القرن التاسع عشر. أما روبرت لووي R.H.Lowie (1929) فإنه لم يسع لإظهار عدم امتلاك الإنسان البدائي فضائل الإنسان الحديث وقدراته ذاتها، بقدر ما سعى لإثبات انشغال الإنسان الحديث بحماقات ورزائل، أشبه بحماقات الشعوب البدائية ذاتها ورزائلها. ولقد حاول - فيما بعد - وضع إثنوجرافيا للألمان (1945)، تقوم على خبرته الشخصية، وقراءاته الواسعة للأدب الألماني. أما الأنثروبولوجيون في إنجلترا، أو فوق القارة الأوروبية فإنهم لم يبدوا - في سنواتنا الحالية - أي اهتمام يذكر بالثقافة الحديثة، وهذا، مع أن ثمة استثناء لذلك ظهر قبل الحرب العالمية الثانية،

ولقد تمثل في برنامج "الملاحظة الجماهيرية"، الذي سعي لاستنباط الاتجاهات الشعبية والأنماط السلوكية في إنجلترا باستخدام المقابلات غير الرسمية، والملاحظة الموجهة لعينات من السكان. ولقد تطور بعض الاهتمام بالفلاحين المحدثين أخيراً، ووضع كلين Klein كتاباً (1965) لمواصفات الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع الحديث.

وفي بداية الأربعينيات، تأسست رابطة مهنية، وهي جمعية الأنثروبولوجيا التطبيقية، ومجلة "التنظيم الإنساني" (واسمها الأصلي "الأنثروبولوجيا التطبيقية") استجابة للاهتمام المتنامي بموضوعات مثل تنظيم المصنع، حياة المجتمع المحلي، مشكلات الشعوب الوطنية في العالم الحديث، وفي عام 1954، عقدت الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية ندوة حول الولايات المتحدة، طبعت أعمالها - فيما بعد - في عدد خاص من مجلة "الأنثروبولوجي الأمريكي" (Lantis, 1955).

● الدراسة الإمبريقية للمجتمع الحديث:

ولئن احتكر الأنثروبولوجيون دراسة الأعراف البدائية، والحياة القبلية - حتى الآن - من الناحية الفعلية، تنافسوا مع ممثلي الميادين الأخرى، وتعاونوا معهم كثيراً في دراسة المجتمع الحديث، ولقد أُجبروا على تبرير مناهجهم ومداخلهم في مواجهة المناهج والمداخل المستخدمة بالفعل، ولقد تعددت تصاميم الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع الحديث، وهي تصاميم يمكن تجميعها في الفئات التالية: (1) دراسة المجتمع المحلي الأمريكي الحديث. (2) دراسة المجتمعات المحلية الريفية في سائر أنحاء العالم. (3) دراسة المؤسسات النوعية للمجتمع الحديث. (4) دراسة "الشخصية القومية". و(5) دراسة التكيفات الحديثة للثقافات القبلية.

● دراسات المجتمعات المحلية الأمريكية: لقد استهلكت دراسة حياة المجتمع المحلي الأمريكي

تحت إشراف فرانكلين جيدنز F.H.Giddins، بوصفها استقصاء لتطور المجتمعات المحلية الريفية (Williams 1906)، ولقد أصبحت هذه الدراسات تمثل ميداناً خاصاً من السوسيولوجيا الريفية، ومع أنها كانت مسوحاً غير مصقولة عموماً، قام بعضها - كدراسة نيلسون Nelson لمجتمعات المورمون (1952) - بدراسات أنثروبولوجية فطينة، ولقد ظهرت البشائر لإمكانية وضع أنثروبولوجيا للحياة الحديثة في تلك الدراسات الحضرية التي طورتها مدرسة شيكاغو، مثل دراسة زوربا Zorbaugh: "ساحل الذهب وحي الفقراء" (1929). وبالإضافة لذلك، فقد

استعان استقصاء ليندز Lynds لـ "ميدلتاون" (Lynd1929;1937&Lynd) - ويستحضر الاسم الفعلي المفهوم المعياري للثقافة الأمريكية - بالمدخل الأنثروبولوجي الصريح، ولعل الأهم، هو أن تقديم كتاب "ميدلتاون" قد كتبه كلارك ويسلر C.Wissler وهو عالم أنثروبولوجي مرموق، ولقد كان لاستقصاء الـ Muncie بأنديانا تأثيراً جماهيرياً، وأكاديمياً شاملاً، وهو ولئن أحياء - جزئياً - تقاليد التشهير (البحث عن الفضائح)، فقد نجح - وهذا هو الأهم - في تقديم وجهة نظر ثقافية للحياة الحديثة العادية: صورة عصبية لطبقية الطبقة الوسطى، ولقد أثبتت أنها الأولى في سلسلة طويلة من الدراسات الأنثروبولوجية للمجتمع المحلي الأمريكي، والأكثر نجاحاً بينهم.

وربما كانت الدراسة الأكثر احكاماً وامتداداً من بين كافة هذه الدراسات، هي تلك الدراسة التي استهلها لويد وارنر W.L.Warner - الذي تحول من العمل الميداني بين أهالي أستراليا الأصليين إلى العمل الميداني في منطقة نيوبوربورت Newburyport بولاية ماساتشوستس، ثم - وبمساعدة عدد كبير من الدارسين - إلى المدن الأخرى في سائر أنحاء الولايات المتحدة، وإنّ دراسة نيوبوربورت لم تتضمن مقابلات تفصيلية مع العينة من سكان المدينة - فقط، وإنما تضمنت تحليلات للمؤسسات - أيضاً، ولقد نُشرت مجلدات عديدة تحت عنوان "سلسلة يانكي سيتي". قدم المجلد الأول (Lunt1941&Warner) الإطار الاجتماعي العام، أعني، البنية الطبقيّة السداسية التي قامت على المطابقة (تعيين الهوية)، والتفاعل الاجتماعي، والصفات الاجتماعية. أما المجلدات الأخرى فقد اهتمت ببعض مظاهر الحياة الاجتماعية مثل: المصنع (Low1947&Warner)، والعلاقات العرقية (Srole1945&Warner). ومن بين الأعمال التي كان وارنر مسؤولاً عنها، حول الحياة في المجتمع المحلي الأمريكي، ثمة تحليل لـ "مدينة جنوبية" (Davis et al1941)، وتحليل لـ "مجتمع الزوج الحضرين" (Cayton1945&Dark)، و "مدينة غربية وسطى" (Warner et al 1949)، ولقد لخص وارنر مدخله الطبقي، وعممه في بحثه لـ "الطبقة الاجتماعية في أمريكا" (Ellis1949 & Warner, Meeker)، التي عرّف فيه الطبقات الاجتماعية، والمقاييس الاجتماعية التي طورها للفصل في النزاعات. وبالنسبة لوارنر لم تكن الطبقة الاجتماعية تشير إلى الطبقة الاقتصادية، وإنما كانت إلى المستويات المعترف بها في هرمية اجتماعية، قامت على تعيين الهوية الذاتية، وأساليب الحياة المتشعبة، وعلى الأخص، الهيبة التفاضلية. ولقد عالج وارنر - أيضاً - نسق المكانة والسلوك المؤسساتي في علاقته بالنسق الرمزي

والطقوس (التمثيلات الجمعية) للحياة الأمريكية، وأيًا ما كان الواقع الاستمولوجي للطبقات الاجتماعية الوارثية، فقد وضع مخططه سياقًا أنثروبولوجيًا لتأويل الممارسات المختلفة لتنشئة الأطفال في علاقتها بالاتجاهات الجنسية والسلوك (Kinsey et al 1948)، وبالاداءات التي يمارسها الأطفال في الفصل المدرسي (Warner et al 1944).

وفي الوقت نفسه، لقد تحول كثير من الأنثروبولوجيين إلى معالجة المجتمع المحلي الأمريكي، ولذلك ركز كارل ويزرز C.Withers (1943) على أنماط دورة الحياة كما تباينت وفقًا لجماعات المكانة الاجتماعية في مجتمع محلي ريفي Ozark، (سماء Plainville)، بالولايات المتحدة الأمريكية، ووجهت هورتينس باودرميكر اهتمامها- بشكل رئيسي- لنموذج حياة الجماعات متباينة المكانة في مجتمع زنجي جنوبي، وميزت بين واقع ذلك المجتمع، والصورة الذهنية التي يسوقونها البيض له. وشرح والتر جولد سميث Goldschmidt (1946، 1947) الصدع بين عمل المزرعة "والجماعة النواة" في مدينة كاليفورنيا، وحلل تأثير الزراعة المصنعة على حياة المجتمع المحلي. أما في جامعة كارولينا الشمالية، فقد أستهلت دراسة الحياة الريفية، وانطلاقًا من هذا البرنامج قام مورتون روبين M.Robin (1951) بتحليل الحياة الزراعية، وقام هيلان لويس H.Lewis (1955) بدراسة المجتمع الزنجي، وقام آرثر فيدك A.J.Vidich، وجوزيف بينزمان J.Bensman (1958) بتحليل قيم الأشخاص واتجاهاتهم في مدينة نيويورك، والانقطاع بين الصورة الذهنية الشعبية، والواقع في حياة المجتمع المحلي. وقام وليام وايت W.F.White (1943) بدراسة مجتمع الشباب بحري الفقراء. أما الدراسات الحكومية لحياة المجتمع الريفي فقد تولاهما مكتب الاقتصاديات الزراعية (سلسلة ثقافة المجتمع المحلي المعاصر)، وغداة إعادة توطين اليابانيين درست معسكرات الاعتقال خلال الحرب العالمية الثانية.

وبالرغم من أن الأنثروبولوجيين قد وجدوا- بشكل منتظم- "نسبًا طبقية" في المجتمع الأمريكي، وكان ثمة تفاوتات في الأدوار الاقتصادية، والمكانة المالية، والظروف المادية لأسلوب الحياة، والقوة، والهيبة، لم تكن الأنساق الطبقية الخاصة متساوقة، لقد أشار وارنر إلى ست طبقات اجتماعية في Newburyport، وحدد الباحثون الآخرون أعدادًا متنوعة، تتراوح بين طبقتين وحتى سبع طبقات، ولقد أثبت ديزرز (1945) أن ذوات الخلفيات الاجتماعية

المختلفة ينظرون إلى "البُنية الطبقة" ل Plainville بطريقة مختلفة، وبإمكاننا أن نستنتج أن كل مجتمع يميز نسقه الطبقي الخاص. وبالإضافة لذلك، فقد أشار **جولد شميث (1955)** إلى أنه بالرغم من وجود تفاوتات هائلة في المكانة الاجتماعية المرتبطة بالدخل والمهنة، وأسلوب الحياة، واختلاف اتجاهات مَنْ ينتمون لمختلف المستويات الهرمية الاجتماعية، وقيمهم، وتوجهاتهم نحو المجتمع، لم تتمثل الدينامية المهمة في المجتمع الأمريكي في الثبات، وتعيين الهوية الطبقة، وإنما في حراك المكانة، والقلق.

وبالرغم من شيوع وصف الطبقة الاجتماعية (أو ديناميات المكانة) في دراسات المجتمع المحلي الأمريكي، فإنَّ الإسهام الأهم لهذه الدراسات تمثل في أنها وضعت إثنوجرافيا ثرية للحياة الاجتماعية الحديثة، ليس فقط في مظاهرها الرسمية، وإنما في مظاهرها غير الرسمية، والشخصية، على نحو مكثف، وحميم، وهي وإن سارت عكس طبع الزمان، وميول الإثنوجرافيين، فقد قدمت "ريپورتاج" بارزاً لأعراف أمريكا الحديثة، ولقد اكتظت - أيضاً - بافتراضات مستترة متكررة، تقول إنَّ المجتمع المحلي يمثل الأمة في صورة مصغرة، ونظراً لأن أمريكا الحديثة هي شبكة من الاتصال الاجتماعي، تقع فيها المدن على الطرف - وحسب، فقد كانت تقدم المصفوفة الضرورية التي يمكن أن نفهم داخلها الحياة الأمريكية، كما حللها العلماء الاجتماعيون الآخرون .

● **دراسة المجتمعات الريفية:** لقد بدأ الأنثروبولوجيون بشكل متزامن - تقريباً - في دراسة المجتمعات القروية الحديثة في مختلف انحاء العالم. ولقد درس البعض الحياة القروية بين الفلاحين في المجتمعات الكتانية وذات التوجه السياسي حتى قيام **ردفيلد Redfield** بدراسته لتيبوزتلان والمكسيك في عام 1928 (Redfield1930)، ولقد مارس الارتباط الوثيق بين **ردفيلد** وسوسيولوجي شيكاغو، والثنائية المهمة للريفي والحضري في النظرية السوسيولوجية، تأثيراً بالغاً في هذا الاختيار، هذا بالإضافة إلى أن **ردفيلد** لم يتخل عن منظوره الأنثروبولوجي قط، ولقد استمر حتى وقت متقدم من سيرته المهنية في مناقشة المجتمعات القروية والبدائية تحت مصطلح واحد هو الـ "Folk"، لقد استدعت دراسات القرية الاهتمام المتزايد من قبل الأنثروبولوجيين (والسوسيولوجيين) - في إيرلندا، واليابان، والصين، وتحت اشراف معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية للمؤسسة السميثونية - بكثير من المجتمعات الأمريكية اللاتينية، ومن ثم فإنَّ

الدراسات الممثلة لهم متيسرة الآن لمعظم البلاد التي يوجد فيها الزراعة الريفية. ولقد ركزت هذه الدراسات - غالبًا - على المجتمعات المحلية المنعزلة، وطبقت في دراسة الحياة الريفية مناهج الإثنوجرافيا القبلية، وافترضاها، فهي لم تعول على الاستبيانات، وغيرها من الأدوات البحثية، وإنما على الاخباريين، ونتيجة للافتراض الضمني للتجانس الثقافي، لم تركز على التنوع السلوكي، بقدر ما ركزت على المؤلف العرقي الموروث، لقد مالت إلى معالجة المجتمعات المحلية بوصفها وحدات معزولة، وإلى التركيز على البنية الداخلية لحياة للمجتمع المحلي وليس علي العلاقات المتبادلة مع المجتمع الأشمل، وتفترض هذه الدراسات أن القرية هي عالم مصغر للكل. ولقد وضع ردفيلد (chap.3,1956) تمييزًا بين التقاليد الصغرى (المجتمع القروي أو المحلي)، والتقاليد الكبرى (القومية، والعقلانية في المضمون)، ولقد ناقش الاعتماد المتبادل بينهما، هذا في وقت، لم تكن فيه أي جهود دائمة لتعريف الخصائص العامة للفلاحين، أو لإثبات التماثلات والتنوعات الجوهرية للمجتمعات الريفية داخل البلد الواحد، أو المنطقة الثقافية الواحدة.

ومثل دراسة المجتمع الأمريكي، فقد ساعدت إثنوجرافيا الحياة الريفية على فهم الحياة اليومية للشعوب التي تدرسها، ولذلك، أصبحنا قادرين الآن على فهم سلوك شعب، مثل الهند على نحو أفضل عما كان لدينا من تأويلات، وتواريخ شكلية للنسق الطائفي الهندي، وتعاليم الهنود، هذا علاوة على أن إدراج هذه الأمثلة المختلفة للأنساق والاجتماعية العرفية قد أترى أدب الأنثروبولوجيا المتعلق بأغراض الدراسات المقارنة - كذلك.

(3) الدراسات المؤسسية: ويمكن أن نطلق على الخط الثالث لدراسة المجتمع الحديث إثنوجرافيا المؤسسات الحديثة، ولعل الدراسات الكلاسيكية التي أجريت في مصنع هاوثورن في ويسترن إلينوي، تحت رعاية إلتون مايو E.Mayo تمثل المثال المبكر لمثل هذه الدراسات، وفي الواقع، لقد اهتمت هذه الدراسات بتوضيح أن نسق المكانة، وبُنية العلاقات الاجتماعية يمثلان مقومين جوهرين للإشباع المهني، أو الرضا عن العمل، وإنتاجية المصنع. ولقد ألحق هذا المصدر الاستهلاكي بكيان الأدب الذي حلل مؤسسات العمل المختلفة من أجل بلوغ الأهداف العملية للمستخدمين في الحفاظ على انتظام الانتاج، والمؤسسات، مثل: صناعة السينما (Powder maker 1950)، وصناعة المطاعم (White1948)، ولقد قام هاردينج (1955) بدراسة أنثروبولوجية للمشروعات الصناعية، وأشار إلى أن المصنع - أو الصناعة بكاملها - يمثل

نسقًا اجتماعيًا مكتفياً بذاته، وأن هذا النسق يعمل بناء على افتراض وجود الاتصال بين عناصره المكونة له، وأن هذا الاتصال لا يشمل - فقط - الاتصال الرسمي، وإنما الاتصال غير الرسمي - أيضًا، وأن الاتصال غير الرسمي يمثل الاعتبار الرئيسي في العمليات اليومية لروتين العمل.

أما المثال الآخر للإثنوجرافيا المؤسسية فيتمثل في دراسة كوديل Caudill (1958) لأحد المستشفيات العقلية، وقد قام فيها بتحليل العلاقات الشخصية اليومية للأطباء، وهيئة التمريض، والمرضى، وعالج المستشفى بوصفها مجتمعًا صغيرًا تؤثر وظائفه في سلوك الهيئة العاملة فيه بمختلف الأساليب الثابتة الخارجة عن نطاق وعي المشاركين أنفسهم، ومن بين العناصر التي اكتشفها كوديل (1) أنَّ ثمة بنية تصاعدية في المستشفى. (2) أنَّ الاتصال المباشر بين المستويات العليا والدنيا أمر لا يجوز. (3) أنَّ أفعال الأشخاص هي تعبيرات رمزية (اتصالية). (4) أنَّ تلك الأفعال، أو الأحداث لا تؤخذ في الاعتبار، أو أنه يساء فهمها دائمًا. و(5) أنَّ بإمكان الاستقصاء الأنثروبولوجي تأويل مثل هذه الأحداث، والقيام بإعادة بناء الفعل المفيد للمؤسسة، ومن هنا للمرضي. وبالرغم من إمكانية النظر للمستشفى بوصفها مجتمعًا محليًا، لم تكن مجتمعًا محكم الانغلاق عما يدور من حوله، حيث كانت الأفعال الحادثة في بيوت المرضى تؤثر في المستشفى ذاتها، والعكس بالعكس، هذا علاوة على أن تميظ الأحداث في بيئة المستشفى كان يعكس أنماط الثقافة الأمريكية الشاملة، كما تؤكد المقارنة مع السلوك الثقافي في المستشفيات اليابانية. ولقد خضعت المدارس - أيضًا - للاستقصاء الأنثروبولوجي، ولقد أكدت الدراسات الأولى على دور الطبقة الاجتماعية، وأشارت إلى أن المدرسين ينتمون إلى الطبقة الوسطى الأدنى المتحركة لأعلى، وأنهم ملتصقين بقوة بقيم الاقتصاد، والصناعة، والنظافة، والتنافس، وفضائل النجاح. ولقد كانت هذه البيئة توفر الفرصة لأطفال الطبقة الوسطى، وتعزز القيم الخاصة بالمجتمع ككل. وأن هذه القيم لم تكن تظهر في البناء الرسمي للطبقة العاملة، والعلاقات المدرسية - فقط، وإنما في النشاطات غير الروتينية، وغير الرسمية، وفي العلاقات التفاعلية بين التلاميذ - كذلك. ولقد أثبت جولييز هنري J.Henry انتقال القيم والاتجاهات في المحتوى المستتر لخطاب الفصل المدرسي، وعلاقتها بالمشكلات المنزلية للأطفال، وتتمين القيم المادية على القيم الفكرية والخلقية، واحتضان اتجاهات العداء

والتنافسية في التدريس بالفصول، والاستمرار بين الأحداث في الفصل، والمشكلات في العلاقات خارج المدرسة.

(4) دراسات الشخصية القومية: لقد صور المؤرخون والأدباء - غالبًا - طابع شعب بالذات، أو حقبة بالذات - أي ثقافة بالذات، مثلما صور **بوركهاردت Burckhardt** عصر النهضة الإيطالي، أو **هاميلتون Hamilton** اليونان الكلاسيكية. و**توكفيل Tocqueville** أمريكا، ولقد أسهم الأنثروبولوجيون - بشكل جوهري - في هذا الأدب، وسعوا لصياغة المنهج لهذا المشروع، وأساسه المنطقي، لقد أستهل الاستقصاء الأنثروبولوجي للشخصية القومية أثناء الحرب العالمية الثانية للإسهام في القرارات العسكرية، وذلك في ضوء الفهم الأفضل لثقافات العدو، ولقد استمر هذا الاستقصاء أثناء فترة الحرب الباردة.

لقد اهتمت دراسة الشخصية القومية بالتعميمات المتعلقة بالاتجاهات والتوجهات السيكولوجية لمجموعة سكانية تشترك في إرث ثقافي، أو أمة، أو إقليم، أو جماعة عرقية، كاليهود الأوروبيين الشرقيين، ولذلك فقد اهتمت بالديناميكا النفسية، ولقد تأثرت كثيرًا بالفكر الفرويدي المحدد. لقد حاولت دراسة الشخصية القومية استبدال التفسيرات الثقافية للاختلافات الظاهرية لصفات الشخصية بالتفسيرات الساللية أو البيئية. وتتمثل فكرة الشخصية القومية في أن هذه الصفات السيكولوجية قد تشكلت مبكرًا أثناء حياة الطفل بفعل الخبرات التي خضع لها كنتيجة لممارسات تدريب الأطفال الراسخة من الناحية الثقافية، لقد وضعه **جورر وميد** الأساس النظري لتلك الدراسات

" تحاول دراسات الشخصية القومية تعقب الأسلوب الذي يمثل السلوك الثقافي المتماثل في البنية العقلية الداخلية للأعضاء الأفراد للثقافة، والتوفيق بين النظرية الثقافية، والنظرية السيكولوجية (وفي الأساس نظرية التعلم، وسيكولوجيا الجشطلت، والسيكولوجيا الفرويدية، ودراسات ارتقاء الطفل) في نظرية سيكوثقافية لتفسير كيف تجسد الكائنات الإنسانية الثقافية، ويتعلمونها، ويعيشون بها" (Mead, 1953: 631).

لقد تمثلت الدراسات الأنثروبولوجية المطولة الأولى للشخصية القومية في كتاب **ميد (1942)** حول الولايات المتحدة، وهو من أكثر الكتب المشار إليها في هذا المضممار، ودراسة **بنديكت Benedict** حول اليابان (1946). وتضم الدراسات الأولى دراسة **جورر** حول

أمريكا (1948)، وجورر وبيكمان Bickman حول روسيا (1949)، ودراسة ميترييه وميد حول فرنسا (1954)، ومشروع بحث جامعة كولومبيا في الثقافات المعاصرة الذي جمع علماء من عدد من فروع المعرفة المختلفة لدراسة "الثقافة عن بعد"، أي لبحث المجتمعات التي لم يسبق للعلماء التواصل معها مباشرة. ولم يقتصر ذلك على بحث المهاجرين واللاجئين، وأسرى الحرب، وإنما تضمن - أيضًا - التحليل التفصيلي للأدب المتداول، والإشاعات، والأفلام، والتعبيرات الأخرى للثقافات الشعبية المتداولة (Métraux&Mead1953).

ولقد تعرضت هذه الدراسات للنقد بسبب غياب الصرامة الميثودولوجية، وانهماكها في النظرية الديناميكية النفسية، ولكن، ولئن لم تستطع دراسة الشخصية القومية تفسير نشأة الأشكال المتباعدة للسلوك، استطاعت أن تصنفها بالمعنى الإثنوجرافي، وأن تناقش الديناميكا الداخلية لكيفية توليد الممارسات الثقافية الشاملة في الأطفال تلك الصفات للشخصية، التي تمثل - بالرغم من أنها ليست ضمن وعى الناس - جزءًا من ثقافتهم، النماذج المشتركة الراسخة ثقافيًا لتشويش الأطفال، طبيعة المكافآت والعقوبات الثقافية، ولقد نُظر للأنماط المؤثرة بين الآباء والأطفال بوصفها تتوسط القوى في نقل الشخصية القومية، والحفاظ عليها، وليست المسببة لها. ولقد كانت ميد (1953:652) واضحة تمامًا حول هذه النقطة، مقارنة بما عداها من دراسي الشخصية القومية.

5- تنافس الثقافات القبلية: لقد خضعت الشعوب غير الكتابية والمجتمعات القبلية بدرجة متزايدة أبدأ لتأثير العالم الحديث، والتفعيل العالمي للتكنولوجيا، وفي الواقع، لقد شحبت الفرصة لمعالجة المجتمع البدائي بحالته الأصلية أثناء النصف الأول من القرن العشرين، بل وحتى الجيوب المعزولة للثقافات القبلية التي كانت موجودة، لم تخلوا تمامًا من العناصر المستمدة من النظم الاقتصادية المتقدمة. وعلاوة على ذلك، فقد كشف البحث أن كثيرًا من الثقافات القبلية التي تظهر في الأدب الإثنوجرافي قد تأثرت بدرجات متفاوتة بالتغريب الأوروبي، سواء من خلال الاكتسابات المباشرة، مثل الحصان في السهول الأمريكية، أو بطريقة غير مباشرة، مثل حدث بفعل الفرص المتاحة للأنهمك في تجارة الفرو، أو الاستغراق في تجارة العبيد. ولقد شعر مالينوفسكي Malinowski (1945) بالاستياء من عدم العثور على حالة أصلية - أية نقطة للانطلاق - لدراسة العملية الثقافية. ولكن، كلما تورطت الشعوب الوطنية في المجتمع

الحديث، وبالأخص مع تكيفها مع الظروف الجديدة التي تفرض المشكلات النظرية والعملية الجديدة، درس الأنثروبولوجيون عمليات الثقاف ونائجها. ومع أن دراسات الثقاف تؤلف حصيلة كبيرة من الأدب الإثنوجرافي، لم توضع أية تعميمات منهجية حول هذه المادة الإثنوجرافية، وفي الحقيقة لا يمكن تدعيم إلا قليل من التعميم، والأهم من الانتظامات المعترف بها في مواقف الثقاف هو الاستيعاب العاجل لبعض أنواع السلع المادية، وتقويض الأنساق الوطنية للسلطة، والقيم الاجتماعية، والنزوع الارتدادى لتطوير عبادات العصر الألفي السعيد، والعبادات الدينية الاحيائية، والمقاومة المتعاضمة لتغيير العقائد الدينية، والاتجاهات السيكولوجية، ومع ذلك، لعل الاستنتاج الأبرز - فيما يتصل بإقحام الشعوب القبلية في المجتمع الحديث - يتمثل في عدم وجود تعميم يمكن تطبيقه، على فرض أن بعض الشعوب - مثل الماساي بأفريقيا، والبيبلو بالجنوب الغربي الأمريكي - لديها ذاكرة قوية للثقافة الوطنية، بالرغم من احتكاها الطويل والمستمر مع الغرب، ولقد تبنت بعض الشعوب الأخرى، كالمأورى في نيوزيلاند، على طيب خاطر الأنماط الغربية للسلوك.

● النظرية العامة والتطبيق:

حتى عهد قريب كان يقصد بالبحث الميداني أن يذهب باحث - مسلحًا بأدوات بسيطة مثل كراسة الملاحظات، وكاميرا التصوير (وفيما بعد معه زوجته) - لدراسة إحدى القبائل التي لم يسبق دراستها، من الناحية المتخصصة، من قبل، وأن يصف إلى الحد الملائم، سائر أقسام الحياة القبلية: الاقتصاد، الدورة اليومية للحياة، الحياة المنزلية، التنظيم الاجتماعي، اللاهوت، اللغة، التي يجدها جديدة بالاهتمام والوصف. وفي البداية كانت الدراسة الميدانية تركز - عادة - على القوانين والتوقعات أكثر مما تركز على التكرارات والتناقضات، ومن أجل هذا الغرض، كان الباحث الميداني يبحث عن الاخباريين من كبار السن الذين بإمكانهم التعبير عن هذه المسائل، بينما يلاحظ كثيرًا من الأحداث التقليدية كما توجد في المجتمع المحلي، وبالاستعانة بالتحقيقات، أو المراجعات الداخلية، والتفاصيل المتزايدة أبدا يرسخ الباحث الميداني ما هو "حقيقي" بالنسبة للثقافة الخاضعة للتمحيص. وقد يشعر بالضيق لعدم وجود التسويغ الاحصائي، أو الترجيعات الاحصائية المتوقعة، ونادرًا ما يعثر على الوثائق التي تهتم بذلك، إلا أنه ونظرًا لأن كل باحث ميداني كان يعود برؤي جديدة ناتجة عن اسقصاء العميق لمختلف

مظاهر الثقافة المستقلة، فقد تزايد وعي الأنثروبولوجيا بتعقيدات السلوك الثقافي، وجوهره، والوحدات الكامنة فيه، ومن هنا استطاع الأخلاف النفاذ بشكل أعمق في الحياة القبلية.

إلا أن هذه الممارسات لم تتم - في الواقع - من أجل صقل التصميم البحثي، والمعالجة الإحصائية، أو التحكم في مدى الشرعية، أو ترجيع صداها. ولذلك، في الحقبة الحالية، ومع تزايد تحديد مناهج البحث المقترنة بالفهم الإحصائي للمادة، تم الاستخفاف بالدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع الحديث، التي تؤكد على المظاهر التي أهملت بشكل متزايد من قبل فروع المعرفة الاجتماعية الأخرى. أولاً: المدخل الشمولي، وهو مدخل يعالج كل ظاهرة في سياق الكل، ويتجنب (أو على الأقل يقلل) خطأ معالجة كل قسم ثقافي - على سبيل المثال - علم الاقتصاد، علم السياسة، الدين - كما لو أنه قسم منفصل أو منعزل بذاته، أو أن له معنى متناغم من الناحية الداخلية. ويرتبط بشكل وثيق بذلك - ثانياً - القدرة على إيجاد الأنماط، أو العناصر التكاملية في الأنساق الثقافية. ثالثاً: الاعتراف بأن للمظاهر الثقافية متضمنات سيكولوجية عميقة للمشاركين الأفراد، وهو ما يتيح رؤية التفاعل بين الوجدانات الفردية والمؤسسات الثقافية. رابعاً: لعل سذاجة الباحث الأنثروبولوجي تجعله شغوفاً بمعالجة تلك المظاهر من الحياة التي لا تخضع للاحصاء والمعالجة الإحصائية، ومن ثم الإفادة من الأدلة التي لا يطمع إليها ما عداه من العلماء، على فرض أنها غير صحيحة من الناحية الميثودولوجية. وبالإجمال، إن ما يجلبه المدخل الأنثروبولوجي لدراسة المجتمع الحديث هو استخدام الرؤية، والاستبطان، والانتباه الفطين للتفاصيل، والإثبات من خلال الاتساق الداخلي، والقدرة على التعامل - في الوقت نفسه - مع كافة مستويات السلوك، ابتداء من المنتجات المادية، وحتى الحياة العقلية. وإن بدت النتائج انطباعية - أحياناً، وإن كان ثمة مزاجاً روائياً (أو طابعاً روائياً) أحياناً، فإن ثمة إحساساً وثيق الصلة بالواقع الإنساني بأكثر مما تقدمه - عمومًا - تلك العلوم الاجتماعية التي اهتمت من الناحية التقليدية بالمجتمع الحديث. فالكتابة مع الإحالة الخصوصية لدراسة المجتمع المحلي، تنطبق بشكل أعمق على المدخل الأنثروبولوجي كما يقول فيدك Vidich ، وبنزمان Bensman ، وستين Stein : "يمكن تفسير بقاء دراسة المجتمع المحلي - بدقة - بأنها لا تستغرق بشكل كامل التقنيات الرئيسية للعلوم الاجتماعية الأكثر تقدماً. لقد تناولت دراسات المجتمع المحلي - وإن كان بطريقة منقوصة - العلاقات المتبادلة بين سائر الأقسام المتنوعة

لحياة المجتمع المحلي، ولكنها- إجمالاً- لم تحمل الأقسام غير المرتبطة، وغير المتبثرة فيها. وكنتيحة لعدم شغف معظم باحثي المجتمع المحلي التحلي عن الملاحظة المباشرة، والتقرير الوصفي المباشر لحياة المجتمع المحلي، أصبح لدينا صور ذهنية متماسكة للمجتمع المحلي، والحياة الاجتماعية التي في غير متناول الميثودولوجيات الأخرى.

إلا أنه بالرغم من الاحكام المتكلف للميثودولوجيات البحثية، والنظريات المجردة، من الواضح أن الأذن والعين لا يزالان يمثلان الأدوات الأهم لجمع المادة، وأن المخ لم يعد يمثل- دائماً- الميكانيزم غير الملائم لتحليلها، ونظرًا لأن هذه الأدوات القديمة لا تزال فعالة للغاية، فإنّ السوسيولوجيين من كافة القناعات الميثودولوجية، بالإضافة للعامة، قد انتهوا إلى التعويل على دراسة المجتمع المحلي بوصفها معبداً لصورهم الذهنية الإجمالية للمجتمع، وهم يستخدمون هذه الدراسات في وضع نظرياتهم الجوهرية للمجتمع، ويستخدمونها كنقاط إحالة في القيام بالأبحاث الأخرى وتعليقاتهم على المجتمع ككل.

● نظرية الثقافة والعلوم الاجتماعية الأخرى:

لقد قدمت الأنثروبولوجيا إسهامًا لدراسة المجتمع الحديث أعمق بكثير من مجرد تعظيم حصيلة المعلومات الناشئة بطريقة إمبيريقية، ولقد كان لمفهوم الثقافة تأثيرًا عميقًا على كافة فروع المعرفة الأخرى المكرسة للسلوك الإنساني، ولقد ظل دارسو المجتمع- لفترة الطويلة- يدرسون ثقافة واحدة، أو بعض الثقافات المترابطة على نحو وثيق، ولم يكن بمقدورهم رؤية قوة الثقافة على الإطلاق، ولقد حلت تحليلاتهم من تناول الدينامية الرئيسية في الأحداث التي صُمم فرع معرفتهم لإنارتها- في الأساس. من الصحيح أن التاريخ يقدم بعض التنوع الثقافي الذي يمكنه اختبار النماذج النظرية للسلوك، إلا أن التاريخ يفتقر- عادة- للمادة التفصيلية، وبخاصة المرتبطة بالأحداث الحميمية، وغير الرسمية، التي لم تسجلها الوثائق التاريخية، هذا علاوة على أن المجتمعات التاريخية تميل لأن تكون متشابهة إلى حد ما في طابعها العام، ومن هنا لا تقدم إلا منظور ثقافي متقاطع ضيق، وفي المقام الأول فإنّ المؤرخين لم يطوروا نظريات للثقافة يمكن أن تستخدم كأساس لفهم الظواهر المشار إليها. هذا مع أن ثمة عددًا من العلماء- وعلى الأخص السوسيولوجي ماكس فيبر M.Weber- قد تجاوزوا هذه القيود، ولكن وجهة النظر الثقافية هي- في الأساس- تمثل إسهامًا خاصًا بالأنثروبولوجيا، وليس السوسيولوجيا .

ولعل الإيضاح الأوضح لدور الأنثروبولوجيا في دراسة الحياة الحديثة قدمه علماء اللغة. فمن قبل القرن السابع عشر، صاغ علماء اللغة العلاقات التصنيفية والفيلولوجية بين الألسن المتنوعة للكرة الأرضية، ومع ذلك فقد قامت تحليلاتهم النحوية على نموذج الأشكال الهندوأوروبية، وبخاصة اللاتينية، ولقد كان علماء اللغة ذوات التوجه الأنثروبولوجي - مثل بواس Boas ، وبلومفيلد Bloomfield ، وسابير Sapir - هم من أجبروا علماء اللغة الأوروبيين على معالجة كل لغة أوروبية في علاقتها ببنيتها النحوية الخاصة، واكتشاف أن ثمة تبايناً في النحو، والتراكيب، والمقولات الدلالية من لغة إلى أخرى، ولقد مكّنهم ذلك من تطوير تلك المفاهيم العامة التي يمكنها فهم ظاهرة الكلام، والتوصل - من خلال الفهم "الثقافي" - إلى المقارنة الحقيقية بين الظواهر اللغوية، ومن ثم إلى التعميمات الشرعية حول الاتصال اللفظي بوصفه "عملية"، ولقد ساعدت هذه التفهيمات علماء اللغة على الفهم الأفضل للعمليات المتأصلة في لغاتهم "هم"، وفهم ليس فقط طبيعة الاتصال في مجتمعاتهم الخاصة، وإنما اللغة بذاتها من أجل الأغراض العملية والتطبيقية - مثل تدريس اللغات - كذلك.

إنّ تأثير الأنثروبولوجيا على الفكر التحليلي النفسي كان مثيراً للغاية. حتى بعد الحرب العالمية الأولى كانت سيكولوجيا السلوك الإنساني خاضعة للميتافيزيقا البيولوجية - في الأساس - سواء السلوكية الواطسونية، أو الديناميكا النفسية الفرويدية، ولقد أبدت الدراسة الأنثروبولوجية شكوكاً خطيرة في النماذج البيولوجية البسيطة، التي ولدتها مثل هذه النظريات، وأكدت على الطابع الجوهرى للثقافة، بوصفها تمثل القوة التوليدية الحاكمة في تحديد طابع الاستجابات الإنسانية. ولذلك حين أشار مالفينوفسكي إلى أن الصراعات المميزة للعلاقات الأدبية لم تكن تتعلق - في جزر التروبرياندا - بـ "الأب"، كما هو الحال في المجتمع الأوروبي (الغربي)، وإنما بـ "الخال"، وأنه في المجتمع التروبرياندي لم تكن عقدة أوديب ترتبط بإبداء الشهوة الجنسية ناحية الأم - على الإطلاق، وإنما كانت تحل محل علاقة التجنب، أو التحاشي القاطع معها، فقد تقوضت بعض الافتراضات "الغريزية" للديناميات الفرويدية - تماماً. ومرة أخرى حين قررت مارجريت ميد غياب أزمت البلوغ - الملازمة لفتيات الطبقة الوسطى الغربية - في سموا، أو امتناع الجنسين في غينيا الجديدة عن إبداء صفاتهم الشخصية المرتبطة بأدوار الجنسين، فقد عرضت الأساس الفسيولوجي لمثل هذه العناصر السيكولوجية للتشكيك - تماماً، إذا كان الذكور

يتصرفون بشكل مختلف في المجتمعات المختلفة، فإنَّ من الواجب البحث عن مظهر موقفنا ما بوصفه فرضية تفسيرية، هذا بالإضافة إلى أن ثمة مصادر أخرى من المادة قد أثبتت أن الاختلافات الوراثية بين الشعوب لا يمكنها تفسير الاختلافات الظاهرة في السلوك، والطابع الخلقي، أو الملكات الطبيعية لها، ويثبت استقصاء تدريب الأطفال والنمو في البيئات الثقافية المختلفة أن سيكولوجيا الحياة اليومية تتباين في علاقتها بسياق الثقافة، وهو ما أدى إلى تنحية الفكر التحليلي النفسي عن نموذج البيولوجي الموحد، وإلى إعادة صياغة تفهماته في علاقتها بالسياق الثقافي.

● البيئة الإنسانية والرمزية التي يترعرع فيها الطفل، وهو ما يظهر على وجه الخصوص في أعمال سوليفان Sullivan ، وهورني Horney ، وفروم Fromm ، وبالأخص أريكسون Erikson (الذي كان يتمتع بخبرة إثنوجرافية مكثفة بالشعوب البدائية). وبالرغم من أن فهم طريقة انتقال الاتجاهات والوجدانات من جيل لجيل لم يتحقق بعد بشكل كامل، ليس ثمة شك في أن التنميط الثقافي لخبرة الطفولة يمثل عنصراً حاسماً في تشكيل شخصية البالغ. ولقد انتهى السيكلوجيون الاجتماعيون إلى الاعتراف بالبعد الثقافي، ولقد اتجهوا للبحث عن الضوابط الثقافية المتقاطعة لكي يختبروا فرضياتهم داخلها .

لقد تأثرت معظم العلوم الاجتماعية - بدرجات متفاوتة - بالفهم الأنثروبولوجي. هذا مع أن العلماء السياسيون العاملون مع المجتمع الغربي لم يهتموا بالقوى الثقافية بعد، إنَّ التحليل السياسي في الأمم الناشئة في أفريقيا وآسيا يتطلب الاعتراف بالقوى الثقافية المحلية، ولقد تم توثيق الاستمراريات الثقافية فيما يتعلق بملكية البوجاندا القدماء، وأوغندا الحديثة (Apter, 1961)، ولعل أقل العلوم الاجتماعية تأثراً بالفهم الأنثروبولوجي كان علم الاقتصاد، الذي لازم التقسيم الثنائي للمجتمعات بين مجتمعات السوق، واللاسوق، ولم يجد أية غضاضة في عدم توسيع نسقه التفسيري إلى عالم الرجل البدائي، ومن هنا، ظل علم الاقتصاد غير متأثراً نسبياً بمادة الأنثروبولوجيا ودور الثقافة في عمليات عالم التجارة.

● متضمنات السياسة:

لقد كان لانصهار الفكر الأنثروبولوجي في الفهم العلمي للمجتمع الحديث متضمنات عملية بعيدة الأثر، ولقد لاحظنا التأثير الذي مارسه على علم اللغة فيما سبق، ويمكن رؤية تأثير

مشابه في الاتجاهات المتغيرة تجاه رعاية الطفل. في عالم الأعمال يساعد المستشارون الأنثروبولوجيون الإدارة على فهم المشكلات العملية المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية غير الرسمية، والرغبات المفروضة من الناحية الثقافية لحيثها العاملة في الحكومة، لقد كان الاستخدام الأقدم للموهبة الأنثروبولوجية- كما هو متوقع- في إدارة الشؤون الهندية، حيث استخدم **جون كولير J. Collier** - مفوض الشؤون الهندية في عهد الرئيس **فرانكلين روزفلت** - الفهم الأنثروبولوجي للقيم، والاتجاهات الوطنية للمساعدة في إعادة تشكيل الحكومات القبلية الداخلية، وفي صياغة البرامج المدرسية، ولعل تطبيق المعرفة الأنثروبولوجية (وإن كان بشكل متضارب) في الإدارة الاستعمارية، والاعتراف بالابعد الثقافية في العلاقات الدولية أمر واسع الانتشار، وإن لم يكن عالمياً ألبتة. وهناك كتب تمهيدية متيسرة حول الاستخدامات العملية للأنثروبولوجيا لفهم العلاقات الثقافية^(Foster, 1962)، وتبحث كثير من الوكالات الحكومية الآن عن نصيحة الأنثروبولوجيين عند التعامل مع البلاد الأجنبية، ولقد كان لتزايد الوعي بمسؤولية العوامل الثقافية عن السلوك التفاضلي للجماعات السلافية، والعرقية تأثيراً بالغاً في السياسة العملية في الولايات المتحدة. وإن لم نعرف بأن أعضاء الجماعات العرقية المتنوعة والطبقات الاجتماعية نشأت في بيئات تغذي الاستشرافات الاجتماعية المختلفة، والقيم الثقافية المختلفة، في الوقت الذي سعيينا فيه لتحسين العلاقات السلافية والعرقية من خلال تغيير البيئة الثقافية.

لقد فرضت الأنثروبولوجيا على العلماء المهتمين بالمجتمع الحديث، ورجال الشؤون العملية كليهما ميثاقاً جديداً تتعلق بطبيعة الإنسان. ولقد كان لهذه الرؤية الثقافية الخصائص التالية:

- (1) إنَّ أنماط السلوك التي تفرق بين المجتمعات ليست انعطاساً لاختلاف الصفات المنقولة وراثياً.
- (2) إنما هي نتاج للموروثات الثقافية. و(3) إنَّ هذه الموروثات الثقافية قد انتقلت - جزئياً - من خلال البيئة الإنسانية والرمزية التي يربي فيها المجتمع المحلي أطفاله. و(4) في هذه المسائل، لا يختلف المجتمع الحديث عن المجتمعات البدائية، حتى وإن كان له تعقيداته الاستثنائية. وإجمالاً، يتقبل المجتمع الفكري والنخبة - التي تصيغ السياسة في معظم المجتمعات المتقدمة تكنولوجياً، وتعمل على هذه العقائد الأنثروبولوجية الأساسية - تأكيد **تايلور** على أن الأنثروبولوجيا هي علم للسياسة، وأنه يجب استخدامها لتحسين الظرف الإنساني، بالرغم من أن التغيرات التي شكلها الفهم الأنثروبولوجي للمجتمع الحديث لا تمثل ما حدسه **تايلور** منذ زمن ليس ببعيد.

الفصل الثامن

بعيدًا عن الحضارة، ماذا يخبرنا المستقبل

إ. آدمسون هوبل وإيفرت ل. فورست

- Hoebel, E. Adamson & Everett L. Forst; Cultural and Social Anthropology; McGraw-Hill Book Company, N.Y. 1979 (Chapter 24).

بعيداً عن الحضارة، ماذا يخبيء المستقبل

مدخل:

لقد ركزت دراسة الجنس البشرى على أسلوب الحياة الذي هيمن على المشهد الإنساني لما يزيد عن مليون عام. لقد طبعت الحياة القبلية عصر البليستوسين بكامله، قبل أن تتطور - ببطء واطراد - إلى وحدات التنظيمات الاجتماعية الأكبر، وتتنوع، بوتيرة متزايدة، من أجل الحصول على موارد الرزق، وتوزيع البضائع، وتنظيم العائلة والجماعات القرابية، والتقرير السياسي للأهداف الاجتماعية، ووضع أساليب النظر إلى البيئة المحيطة، وقوى الكون، وهي عوامل وجدت التعبير الرمزي عنها في اللغة، والفن، والأسطورة، والطقوس الدينية.

ولقد تم - آنذاك - استئناس النباتات والحيوانات، الذي أعقبه ظهور الحضارة، نتيجة لتفجر الثقافة المرتبطة بحياة المدن، وهي تمثل أولى الثورات العظمى في تاريخ الإنسانية، وتعني الحضارة - كما نعلم - "ثقافة المدن"، والطريقة الحضرية في الحياة. ومثل الثقافة القبلية المتقدمة عليها، فقد ترعرعت الحضارة بشتى تعبيراتها المتنوعة المتعلقة بموارد الرزق، والقرابة، والحكومة، والنظرة للعالم، وربما تمثل التغير الراديكالي الذي مثلته الحضارة في تلك الوثبة الكمية الهائلة التي أحدثتها في إنتاج الطاقة الصالحة للاستعمال، التي توفرت بفعل استئناس النباتات والحيوانات، والتزايد السريع في أعداد من تحرروا من ملاحقة أسباب البقاء والزراعة من أجل القيام بالأدوار المهنية الأخرى، وإضافة الكتابة، والعمارة الضخمة، والمباني العامة إلى الفن، والأسطورة، والدين كأشكال للتعبير الرمزي، إلى جانب تقلص الأهمية الاجتماعية للجماعة القرابية، وتزايد هيمنة النخب المتحكمة في النظم الاقتصادية والسياسية.

ومع ذلك لم تقع مسؤولية فهم مساق الحضارات (باستثناء أركيولوجيا العالم الجديد) على الأنثروبولوجيين، وإنما على المؤرخين، وبالرغم من عدم عناية الأنثروبولوجيين بالموضوع إلا على نحو هامشي فقط، فقد عنوا بما حدث للجنس البشري أثناء انتقاله من الحياة البدائية إلى الحياة المتمدنة، ولئن عبرت الحضارة عن الانتصار العظيم للمآثر الإنسانية خلال الستة آلاف عام الماضية، فقد عادت الطريق - في وقتنا الحاضر - لانبثاق ضرب جديد من الثقافة، وبلوغها مستوى من الرقي لم يسبق أن بلغته من قبل - قط، ومن هنا لا تنحصر مهمة الأنثروبولوجيا في

استكمال قصة الماضي قبل التاريخي للجنس البشري، والكشف عن طبيعة كافة الأنساق الاجتماعية المعروفة، أو التي يمكن معرفتها من الماضي والوقت الحاضر فقط، وإنما امتدت إلى فهم التحولات التي ارتبطت بعصورنا الحديثة أيضاً، والمساعدة في بناء أسلوب حياة جدير بالاحترام للإنسانية جمعاء في المستقبل.

أولاً: تحول العالم البدائي:

لقد تكررت عملية التغير الثقافي الجذري، الذي تجاوزته الحضارة - الآن - مراراً في عالم الإنسان البدائي كلما فاجأته الحضارة، التي تشمل المبتكرات التكنولوجية العظيمة، التي تلتها تغيرات بالغة في الأيديولوجيا والبنية الاجتماعية. لقد تبدى تأثير هذا التغير الثقافي في الأزمات، وفيما سماه ردفيلد Redfield "النظام الخُلقي" داخل الثقافات⁽¹⁾.

1- النظام الخُلقي:

النظام الخُلقي هو ما يولد معنى الالتزام الاجتماعي بين أعضاء شعب محدد بالذات، أي المعنى العاطفي لكون المرء يشكل جزءاً من مجتمع الكائنات الإنسانية، الذين يشعر نحوهم بالالتزامات والواجبات، ويتلقي منهم الدعم من الناحيتين العاطفية والاجتماعية. ويتألف النظام الخُلقي من التفاهات المشتركة بشأن الأهداف الفردية والجمعية، ومعانيها، ويتضح في أنماط القرابة، وصلة الجوار، والتعاون، وجماعات العمل، وفي الأدوار الاستجمامية، والفنية، والدينية، والتنظيمية في مختلف السياقات الاجتماعية التي تولد فيها الأدوار الإحساس الملازم للصواب، والرضا. وعلى ذلك يرتبط النظام الخُلقي - بشكل وثيق - بالنظرة للعالم.

- النظام الخُلقي للمجتمعات البدائية:

لقد أُديرَت ثقافات معظم المجتمعات، قبل الكتابية، من قبل نظمها الخُلقية، هذا ولئن شككت بعض الشعوب البدائية في شرعية أنساقها الاجتماعية، آزرَهم نظمهم الخُلقية ابتداء من عهدهم القديم في التزوّد بالثقافة حتى اندثارهم. ولقد كانت معظم الثقافات البدائية أشبه بما سماه إدوارد سابير بالثقافات "المتناغمة"، أو "الحقيقية" الأصلية. وبالرغم من عدم جواز النظر للثقافة الأصلية بوصفها ثقافة رفيعة، أو متدنية بالضرورة، فإنها متناغمة بشكل متأصل، ومتوازنة، وتوفر الشعور بالرضا كذلك. إنها تعبر عن الاتجاه المتنوع الثري، والمتناغم والموحد للحياة، وهو اتجاه ينظر لمغزى كل عنصر من عناصر الحضارة في علاقته بما عداه من عناصرها،

ويسلم بضرورة أن تقوم النشاطات الرئيسية للفرد - على نحو مباشر - بإشباع دوافعه الإبداعية والعاطفية، وعدم حصرها في مجرد تحقيق غاية معينة، وذلك على فرض أن الثقافة تُبنى - ذاتها - انطلاقاً من الاهتمامات والرغبات المحورية لحاملها، وهي تؤثر في غاياتها العامة استجابة للغايات الفردية، وإلا عُدت ثقافة عرضية، وعلى ذلك، فإن الثقافة الأصيلة داخلية، لأنها تنطلق من الفرد استجابة لغاياته الفردية⁽²⁾.

وبفعل التكيف الاختياري الذي يعمل على تطوير التكامل الرمزي بفاعلية، وبلورة العلاقات الشخصية الحميمة، تحقق الثقافات - دائماً - النظم الخُلُقِيَّة الفعالة، والأصيلة. وبإمكاننا تتبع **ردفيلد** في تمييزه للصفات العامة التي تتمتع بها المجتمعات البدائية، وهي: **(1)** إن المجتمع البدائي يتمتع بصغر الحجم - عادة. و**(2)** بامتداد العلاقات القرابية والروابط الشخصية الوثيقة عبر المجتمع بأكمله. و**(3)** بتجانس الاهتمامات الاقتصادية والاجتماعية، وقلة أعداد المتخصصين فيها. و**(4)** بشيوع الاتجاهات والسلوك بفعل الافتراضات الدينية - المبهمة فيما يتعلق بطبيعة الإنسانية، والعالم الخارجي. و**(5)** بالتشكيك في الغباء (أو غير الأقارب)، وهو ما يؤدي - أحياناً - إلى شيوع حالة الحرب المزمنة مع بعض الجماعات الأخرى.

وكما نعلم جيداً - الآن - على حين يتباين التعبير الكيفي عن هذه السمات بين الثقافات البدائية، فإنها تميز المجتمعات البدائية الصغيرة، التي تعيش معاً بفعل الرابطة الخُلُقِيَّة جمعاء.

2- النظام التقني:

وأول النظم المتممة للنظام الخُلُقِي داخل الثقافات هو ما سماه **ردفيلد** النظام التقني، وهو نظام لا تقوم روابطه - التي تقوم بالتنسيق بين نشاطات البشر - داخله على القناعات، بقدر ما تقوم على الحياة الكريمة، ولذلك، لم يكن ثمة قاعدة لها في الوجدانات الإنسانية، على فرض أن بإمكانها أن تتواجد حتى دون معرفة أن من ارتبطوا معاً مرتبطون معاً، ومن المألوف أن ينشأ النظام التقني عن المنفعة المتبادلة، ومن القسر المتعمد، أو من الانتفاع الخالص بالوسيلة ذاتها، حيث يرتبط البشر في النظام التقني بفعل الأشياء، أو أنهم أنفسهم أشياء⁽³⁾.

- النظام التقني للحضارات:

لقد حطم ظهور المدن، بشكل متكرر، النظم الخُلُقِيَّة للشعوب التي استندارت إليها. ومن النادر أن تكون المدنية، إذا حدث، نتاجاً لجماعة سكانية محلية لم ترح المكان، ثم ظهرت إلى حيز الوجود وحسب. منذ زمن بعيد في العصر الحجري الحديث (7500 - 5700 ق.م) كانت التجارة، في مدينة Catal Hüyük التركية، أشبه بالدماء الحية للمدينة، حيث عوّلت علي المنتجات الغذائية للبلدان المحيطة بها. ومن السائد أن تدمج المدن جميعها الغرباء، وأن تتحلل - خلال الأطوار الاستهلاكية من حياة المدينة - نظمها الخُلُقِيَّة المستقلة، التي سبق - وفقاً لها - تنظيم هؤلاء الغرباء في أساليب الحياة القبلية، ومن السائد أن تتوحد الحضارات الحضرية الجديدة بفعل تعويلها على النظام التقني. لقد وضعت الحضارات القوانين، والأوامر والمراسم والأنماط الرسمية من أجل التقيد بها، ولقد حضت التدقيقات السيادية والكهنوتية البشر على الطاعة، ولقد صمم الكهنة والحكام المشاهد الدينية المثيرة، والكرنفالات المدنية - أو عمليات التكامل الرمزية - لكي تحل محل الطقوس القبلية القديمة، ولقد أُجبر الجنود، والسجانون، والجلادون، والمتمردون على تبني السلوك غير الملائم. لقد ابتكرت الحضارات القديمة الزانزانه والسجن، و"هذا هو العهد الذي أصبح النظام الخُلُقِي يدار فيه من قبل صفوة، أو طبقة رسمية، وفيه أضاف التفكير والتصنيف، الذي أكملته هذه الطبقة، بعداً جديداً على الحياة الخُلُقِيَّة والفكرية، وعلى النظام الخُلُقِي ذاته. في وقتنا الحاضر، أصبح للنظام الخُلُقِي طوراً رسمياً، قد تلازم مع السياسة العملية المتعمدة، وبإيجاز، إنّ الدين أصبح يمثل أسلوباً لصناعة المواطنين"(5).

لقد تميزت الحضارة، أو أسلوب المدينة في الحياة - دائماً - بنوع جديد من الالتزام الاجتماعي. في البداية، أدير النظام الخُلُقِي لكل ثقافة حضرية في الحضارة بشكل مخالف عن النظام الخُلُقِي المصان، ذاتياً، في المجتمعات البدائية. وفيما يتصل بالحضارات الكبرى الماضية، فقد استمرت النظم الخُلُقِيَّة لفترات طويلة من الزمن، ثم تلاشي تأثيرها مع تحلل تأثيرها بفعل القوى المحطمة لها. لقد كونت المجموعات السكانية الحضرية في العصور القديمة طبقة عمالية كادحة، كانت تمثل - في روما - الطبقة الأدنى في المدينة، وكان ينظر إليها أنهم لا يقدمون شيئاً للدولة إلاّ الأطفال. لقد وقعت بعض المجموعات السكانية الحضرية في صراع المجتمعات، أو

انغمست في صحبه، وهو ما أدى بها إلى نسخ تأثير بعضها البعض. ولقد نشأت الأديان الإصلاحية المسيحية، والإسلام، والبوذية، لتوفير الأسس للنظم الخلقية الجديدة التي يمكن بناء الحضارات الجديدة عليها.

في العصور القديمة، حولت الثورة الحضرية العالم القبلي القديم إلى وضع مخيف، ومبهج في آن معاً. لقد اعتمد المصريون والأزتيكيون على الخوف، والإغريق على الإبهاج، ولقد أُعيد انشاء حضارات العصور الوسطى في أوروبا- في البداية- وفقاً لنظام خُلقي مسيحي اقطاعي، وبعد ذلك وفقاً لنسق خُلقي مسيحي صناعي، ولقد أثبت فاعليته بشكل مروع منذ ذلك الحين وحتى القرن العشرين.

- الأنومي (انعدام المعايير) والحضارة: يظهر الأنومي⁽⁵⁾ حين تفقد النظم الخلقية- بفعل التغير الدرامي - التزاماتها وتأثيراتها المحركة، أو حين تشعر اقسام من السكان بالاغتراب نتيجة عدم توفر موضع مرضي لهم في البنية الاجتماعية المتغيرة. ويوسم الأنومي الناتج بـ"انسحاب الفرد إلى الأنا، ورفض كافة الالتزامات الاجتماعية..."، ويدل ذلك على حالة العقل عند مَنْ اقتلعوا من جذورهم الخلقية، ولم يعدوا يعترفون بأي معايير إلا دوافعهم الملحة المفككة، ولم يعدوا يضمرون أي إحساس بالتواصل، والفلولك، أو الالتزامات⁽⁶⁾. يمثل الأنومي مرض الحضارة المفككة، أو الحضارة المعاد بناؤها، أو مرض المجتمع البدائي المحطم. وتصور اللامبالاة، وضعف المعنويات حالة معظم المجموعات السكانية الهندية الأمريكية، التي لم تنقرض بعد، والتي استغرقتهم الحضارة التي انغمسوا فيها. ولقد قدم أحد الصحفيين المعاصرين تصويراً لحالة الأنومي يشمل معظم المجتمع الغربي:

"لقد اختفى الإحساس بالانتماء، والمكان والإرث المشترك للذكريات، في التمدد الحضري الجاهل، وأصبح كل منا في يهيم في الشوارع الغريبة مثل اليتيم، وقد ماتت أحلامه بكاملها، متسلحاً بكروت الائتمان البلاستيكية، التي تؤكد- دون جدوى- هويتنا"⁽⁷⁾.

وتتمثل المهمة الرئيسية للأنثروبولوجيا التطبيقية، حالياً، في مساعدة المخططين القوميين، ووكالات التنمية في إيجاد الأساليب التي بمقدورها تدعيم التحديث، بعيداً عن التمزق المؤذي للنظم الخلقية القائمة، قبل أن تحل النظم الجديدة الفعالة محلها، ويستلزم ذلك- في المقام الأول- الفهم الأصيل للنظم الخلقية التي تحيا بها الشعوب التي يجب تحديثها، حتى في جيوب

المدن، وعلى المدخل الأنثروبولوجي أن يتبنى هذا الفهم، الذي يبدو - من نواحي أخرى - استشرافيًا. ولقد قدمت أبحاث أوسكار لويس O.Lewis في مدينة المكسيك، وسان جوان، وبورتوريكو، ومدينة نيويورك النموذج الأم لما يمكن للأنثروبولوجيا الجديدة أن تقدمه من أجل تحقيق هذا الهدف.

وبتعبير لويس:

"تمثل إحدى العقبات الرئيسية للتقدم المتسارع والمؤثر في الحرب الدائرة ضد الفقر في تلك الفجوة العظيمة القائمة بين قيم الفقراء وطريقة حياتهم، وقيم مجموع موظفي الطبقة الوسطى وطريقة حياتهم: المدرسين، والاحصائيين الاجتماعيين، والأطباء وغيرهم ممن يقومون بتنفيذ تلك البرامج، ومع أننا نعرف مقدارًا كبيرًا من احصائيات الفقر واقتصادياته، لانزال في مستهل فهم سيكولوجيا الفقراء وحياتهم الداخلية، وفي حالة البورتوريكيين، لقد جاء معظمهم من المناطق الريفية ومن الجيوب الحضرية. ومع ذلك فإن العقبات الماثلة أمام الفهم تتزايد، وذلك بسبب حاجز اللغة والاختلافات بين الثقافات. ولئن كان البورتوريكيون يمثلون جماعة من بين أكبر الجماعات التي خضعت للدراسة والمسح، فإن معظم الدراسات تنتمي لنمط الاستبيان، ولذلك فإنها لم تخبرنا بشيء كثير بشأن التفاصيل الحميمة لحيواتهم، والظروف التي شكلت طالعهم المتميز"⁽⁸⁾.

ثانيًا: المجتمعات القروية:

قبل بحث المرحلة التالية للتطور الثقافي، من المسموح إلقاء إطلالة على الموضوع الذي يشغله المجتمع القروي في مخطط الأشياء.

والمجتمعات القروية هي تلك المجتمعات المحلية القبلية للعالم البدائي التي تحولت إلى نمط خاص ومستدام من المجتمع المحلي الصغير داخل بنية الحضارات.

"يمكن تعريف المجتمع القروي بأنه مجتمع فرعي في مجتمع طبقي أكبر، إما قبل صناعي، أو خضع للتصنيع جزئيًا. لقد تميز هذا المجتمع - علاوة على ذلك - بمعظم السمات التالية، أو بها جميعها: الإقامة الريفية، الفلاحة العائلية فوق الأراضي الصغيرة التي تملكها العائلة، أو المهن الريفية البسيطة الأخرى، التي توفر أسباب العيش المتواضع، العائلة بوصفها تمثل الوحدة الاجتماعية المهمة من الناحية المركزية، والمكانة الاجتماعية المتدنية، والتبعية الاقتصادية المتبادلة

بدرجاتها متفاوتة مع المراكز الحضرية، والثقافة البسيطة، والارتباط بالأرض، والمجتمع المحلي، والتقاليد⁽⁹⁾.

يشبه المجتمع الريفي - في بعض مظاهر طبيعته نظامه الخُلقي - القبيلة، ويختلف عنها في افتقاره إلى الاستقلال وعدم التبعية، وفيما عداها من الاعتبارات، يمثل المجتمع القروي جزءًا من نسق اجتماعي أكبر، قد ارتبط بمدن الحضارة التي يمثل هذا النسق فيها جزءًا، ويخضع لهيمنتها. "يحتاج المجتمع القروي إلى مدينة لكي يظهر إلى حيز الوجود، ولم يكن ثمة قرويون قبل المدن الأولى، ومن ثم فإن الشعوب البدائية الباقية على قيد الحياة، التي لا تعيش في علاقة متبادلة مع المدينة، لا يعتبروا قرويين⁽¹⁰⁾."

من الناحية التاريخية، كان القرويون الأصليون هم المزارعين النيوليثيين (نسبة للعصر الحجري الجديد) الذين لم يتم استيعابهم في المدن، ولقد ظلوا يمثلون كيانًا ثقافيًا فرعيًا بذاتهم. لقد عاش هؤلاء في مناطق الحدود، منعزلين - جزئيًا - فوق الأراضي التي قاموا بفلاحتها، ولقد كانت الفوائض الغذائية والحرفية لديهم تصادر بفعل الضرائب، أو تتم المتاجرة بها، ومقايضتها في الأسواق المفتوحة في المراكز الحضرية والمدن، أو تلقم بها أنساق التبادل والاستهلاك للدول المحلية والإمبراطوريات التي يشكلون جزءًا منها، ومع أن القرويين قد تكيفوا مع وجود المدن، فقد ظلوا بعيدين - بشكل راسخ - عنها، ونظرًا لكونهم أميين - عادة - لم يبرعوا في الفنون، ولم يحصلوا على التعليم اللازم لمعرفة أسرار الحياة المتقدمة، ولم يلتحقوا كأفراد - منذ البداية - بالجهاز البيروقراطي الأدنى للدولة، والأنساق الكنسية، ولم ينقطعوا عن روابطهم القروية، ولم يتلاشوا - بمرور الزمن - في الطبقة العمالية الحضرية - قط. لقد كانت المدن تسد تناقص أعدادها، وتنعش نموها - عادة - بالمهاجرين من المجموعات السكانية القبلية والقروية، حيث كان مستودع القرويين ضخمًا، وكما لاحظ دانيال ثورنر D.Thorner:

"لقد أسهم القرويون بالجماعة الاجتماعية وفيرة العدد في سائر الدول المنظمة. وبداية من العصور القديمة وحتى العصور الحديثة، اعتمدت هذه الجماعة على الأشكال التقليدية للزراعة"⁽¹¹⁾، ولئن كان الانقراض مقدّرًا على مجموعة كبيرة من القبائل خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ليس من المنتظر أن تنقرض المجموعات الأشد قبليّة في القرنين العشرين والحادي والعشرين، وإنما أن يتم إدماجها - باستثناء الشعوب الهامشية كالبوشمان الأفريقيين - فيما بعد

الحضارة، على فرض أنها تمثل مجموعات سكانية، سواء دفعت هذه المجموعات تجاه المركب الحضاري-الصناعي، أو بقيت معياراً لهوية الجماعة لفترة أثناء فترة التحول من الوجود القبلي إلى الوجود القروي.

إلا أنه من المدهش، أن دراسات المجتمعات الريفية والبنية الاجتماعية لم تظهر إلى حيز الوجود- باستثناء بوصفها مصدرًا للاعتقادات التاريخية، التي كان ينظر إليها كرواسب في كتابات تايلور وفريزر- حتى بعد الحرب العالمية الثانية. حينذاك فقط، بدأ الأنثروبولوجيون- مع الاهتمام الجديد في الهند والبلدان الآسيوية الأخرى، وبالتوازي مع التبادل الثقافي المتسارع للتجمعات السكانية القبلية الباقية في سائر أنحاء العالم- في الاهتمام بالقرويين الأوروبيين، الأفريقيين وأمريكا الوسطى والجنوبية، بالإضافة إلى الآسيويين. وبمجرد أن بدأ الأنثروبولوجيون في الاهتمام بالقرويين بوصفهم يمثلون أحد المظاهر الثقافية الخاصة، اختفى القرويون واختفت معهم الحضارات التي يشكلون جزءًا منها.

1- مواصفات الثقافة القروية :

للقرويين وحدتهم المتكاملة، وإحساسهم الواضح بهويتهم الخاصة، إلا أنهم متخلفون عادة، وغير مثقفين، ومعدمون بالقياس إلى ساكني المدينة، وهم يعرفون ذلك، وقد يستأثرون من وضعهم المتدني والعاجز، ولكنهم- من الناحية التاريخية- لم يجاهروا بالثورة إلا نادرًا، ومع أنهم يدفعون الجزية، أو الضرائب ملاك الأرض، والوسطاء، والدولة، ويذهبون وزوجاتهم إلى الأسواق، ويقاربون حياة المدينة، إلا أنهم لا يمثلون جزءًا منها، أو جزءًا فيها بحال.

ولئن كانت القرية الأم تمثل أساس الأمن للقروي، إلا أنها لا تمثل مجتمعًا متكاملًا، وذلك لوجود المدينة وراء الأفق. ثمة دائرة خاصة للمجتمع القروي من الطقوس والمهرجانات الشعبية، وهي ترتبط- عادة- بذروة الدورة السنوية للمحاصيل الزراعية، وتحركات الشمس، وتمثل المعتقدات الشعبية الروايات المخففة للأديان الكبرى التي تميز الحضارات الرئيسية في العالم. وعلى حين قد تتعدد أشكال الطقوس الشعبية القروية، بصخبها المسترسل فيها، من النادر أن تصور هذه الطقوس شيئًا أشبه بالطرز الرمزية الثرية للطقوس القبلية الكبرى، وفيما يتصل بالقروي تعبر نظرته للعالم عن قسم محدود من الثقافة والمجتمع، وعن تصور محدود للكون.

2- صورة الخير المحدود:

في ركنهم المحدود والمتقلص في العالم الكبير الذي لم يمس خبرتهم، ولم ينفذ إليها إلا نادراً، يتكيف القرويون مع مكانتهم الهامشية بصورة الخير المحدود⁽¹²⁾ كما لقبها جورج فوستر G.Foster، وهم لا يقبلون "التحسن الذاتي"، و"التقدم العائلي"، و"ترقية المجتمع المحلي" بوصفها أهدافاً اجتماعية، فالقرويون لا ينظرون للكون بوصفه قابلاً للامتداد، وإنما ينظرون إليه كمصدر ثابت ومحدود، ومتناخم - عن كثب - للموارد المتيسرة، وهذا الموقف أشبه بموقف المقامرة Zero sum Situation، الذي يدفعهم للاعتقاد أنه إذا حصل امرؤ على المزيد، من المتوجب أن يحصل آخر على الأقل، وكما عبر فوستر عنه:

ب"صورة الخير المحدود" أقصد أن المجالات الرئيسية من السلوك القروي قد تُمطت في هيئة توحى بأن القرويين ينظرون للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية - أي بيئتهم بالكامل - بوصفها عالمًا واحدًا، يحتوي جميع الأشياء المرغوبة في الحياة، كالأرض، والثروة، والصحة، والصداقة، والحب، والرجولة، والشرف، والاحترام، والمكانة الاجتماعية، والقوة، والنفوذ، والأمن، والسلامة، بمقدار محدود، لا يسد الحاجة - عادةً -، وفيما يتعلق بالقروي، إنَّ هذه الأشياء وكافة الأشياء القيمة الأخرى لا توجد بكميات محدودة فقط، وإنما - بالإضافة إلى ذلك - ليس ثمة وسيلة مباشرة - ضمن حدود القوة القروية - يمكنها أن تزيد من الكميات المتيسرة أيضًا"⁽¹³⁾

والنتيجة - وفقًا لتقارير الباحثين الأنثروبولوجيين، هي أن يكافح القرويون - دون هوادة - من أجل البقاء بالكدح المضني الهنيء، وترويض أنفسهم عليه، وقد تجلب ضربة من الحظ الطيب كسبًا غير متوقعًا لقروي معين، ولكن في مجتمع القرية الصغيرة المزدهم، من الشائع أن يجلب الحظ معه الحسد، والقليل والقال، والانتقاد، وتعتمد تشويه السمعة⁽¹⁴⁾، ويمثل مثل هذا الانتقاص من شأن الآخرين الأسلوب الفعال - من الناحية الوظيفية - للتخلص من التنافس حول الخيرات المحدودة - تمامًا، وتقليل احتمالات تمزيق النظام الاجتماعي المحافظ القائم، وهو ما يجعل من الحياة هزيلة أيضًا.

3- بنية القرابة:

وأحد المظاهر المهمة للبنية الاجتماعية الريفية، هو أنه بالرغم من كون المجتمعات الريفية مجتمعات ذكورية - في الأساس -، فإنها لم تطور الطقوس الأبوية، ولقد تمثلت وحدة الإقامة الأكثر شيوعاً فيها في العائلة المركبة الأبوية، ومن بين ستة وأربعين مجتمعاً قروبياً حللها والتر جولدسميث W.Goldschmidt وإيفيلين كونكل E.Kunkel وجدا أن عشرة منها تسود فيها عائلات أبوية، وأن ثمانية عشر مجتمعاً قد تسود فيها عائلات شبه أبوية، في العائلات الأبوية يستمر الابن الأكبر في الإقامة في بيت والديه بعد الزواج، وينتقل الآخرون خارجه بعد زواجهم، ويرث الابن المقيم في بيت الوالدين المزرعة العائلية كوحدة متكاملة، على فرض أن الممتلكات غير قابلة للتقسيم.

أما في المجتمعات الريفية شبه الأبوية، يظل الأبناء كلهم، أو معظمهم، في الدار حين يتزوجون، ويقومون بفلاحة الأرض بالتعاون لفترة من الوقت، ويتولى كل منهم العناية بحصته من الأرض، وفي مثل هذه الحالة يمكن تقسيم الملكية بينهم.

وإنَّ العائلة الأبوية، والملكيات غير المقسمة ترتبط بندرة الأراضي، أما العائلة الأبوية المشاركة، والملكيات المقسمة فإنها تظهر مع توفر الأراضي الزراعية الجديدة.

في ثلاثة عشر مجتمع من الستة والأربعين المدروسة يؤسس المتزوجون حديثاً بيوتاً مستقلة لهم في محلات الإقامة الجديدة، ويرث الأبناء والبنات من آبائهم بالتساوي.

وأخيراً لم يثبت - قط - أن المجتمعات الريفية قد تفضل توريث الأرض في الخط الأمومي، أو أن ثمة من يفكرون في إقامة البيوت المشتركة على أساس الإقامة الأمومية (15).

وقد يتساءل المرء، ما سبب هذا المحور الذكوري للمجتمع الريفي؟. ولماذا اختفت البدنة والعشيرة - التي تتمتع بالأهمية في المجتمعات البدائية - من المركب القروي تماماً؟. من الواضح أن الإجابة تكمن في أن الإقامة الريفية ليست إقامة بستانية، وإنما هي إقامة زراعية (والزراعة نشاط ذكوري غالباً)، وأن الحرب لم تعد تمثل أحد نشاطات الجماعات القرابية بين القرويين (لأنها حق امتياز للدولة القومية)، وأن أراضي الصيد ليست متاحة للاستغلال من قبل الريفيين، وأن من المتوجب وضع الأزمات القانونية الرئيسية فيما يختص بالأراضي، وحوادث القتل في الإطار القانوني للحضارة الأكبر، الذي انطمر فيها القسم الريفي. بتعبير آخر، لا توفر

الإيكولوجيا، أو البنية الاجتماعية الإجمالية الظروف المواتية التي يمكنها أن تمنح البدنات أو العشائر ما تقوم به من الناحية الوظيفية، ولذلك انقرضت.

4- زوال المجتمع الريفي :

لقد أعلن قدوم التصنيع - للمرة الأولى - وفاة طريقة الحياة القروية، ونعيها، لقد كانت المصانع الضخمة في أوروبا وأمريكا الشمالية - خلال القرنين التاسع عشر والعشرين - بمثابة المنتجين الحضريين لشكل جديد من الحياة، اقتات به الملايين من القرويين الأوروبيين. وفي وقتنا الحاضر، ظهرت الأسراب المهاجرة ذاتها إلى المدن - في غضون عقود قليلة - في سائر أنحاء العالم، بمجرد أن ترسخت التنمية الزراعية في أمريكا الجنوبية، وآسيا، وأفريقيا، ولذلك تفكك المجتمع الريفي - بشكل تلقائي - بسبب:

"في العالم الحديث تعتبر المجتمعات الريفية من قبيل المفارقات التاريخية، ولقد كان من المحتم عليها أن تندثر، لقد أثبت القرويون - مرة بعد أخرى - أنهم يفضلون نمطًا مختلفًا من الحياة، يعتقدون أنه الأفضل، وهم لا يشعرون بالحنين إلى الفقر، والاحباط، والأمراض، والموت المبكر، والحياة القاسمة للظهر من العمل الكادح فوق قطعة من الأرض، وسوف ينتهز القاسم الأكبر منهم كل فرصة للهروب إلى الحياة الجديدة للمدينة، لقد تأمرت التكنولوجيا الحديثة والرغبات الإنسانية للتعجيل بإندثار القرويين التقليديين" (16).

وتمثل المجتمعات القروية تلك المجتمعات المحلية الصغيرة في العالم البدائي، التي تحولت إلى وحدات هامشية - من الناحية الثقافية - في الحضارات، وهي تشغل موضعًا ناميًا بين المجتمع القبلي والمجتمع الحضري الصناعي.

ومع ذلك يخضع المجتمع الحضري - في وقتنا الحاضر - لإحدى عمليات التحول الكبرى، حيث لا نشاهد - الآن - زوال المجتمع البدائي، وموات المجتمع الريفي - فقط، وإنما نشاهد - أيضًا - تفكيك الحضارة ذاتها. "الحضارة" التي تعنى ثقافة المدن.

ثالثًا: عصر الفضاء الذري والتمدد الحضري:

لقد أكد البروفسير ليزلي وايت على التلازم الوثيق بين التكنولوجيا، ومقدار الطاقة الخاضعة لتصرف المجتمع، والارتقاء التطوري للمظاهر غير التكنولوجية للثقافة، ولقد أطلق على هذه الثيما عنوان الطاقة ونظرية التطور الثقافي.

1- الطاقة والثقافة:

يتجاوز الاختلاف المائل بين مجتمع الصيد البسيط - الذي عاش في بداية العصر الباليوليثي (الحجرى القديم) من التطور الاجتماعي الإنساني -، والمجتمع التكنولوجي المعقد تمامًا - الذي نجده في القرن العشرين -، الاختلاف بين مجموعة سكانية من مئة شخص، مقابل مجموعة من مائتي وعشرين مليون في الولايات المتحدة، أو مليار في الصين .

ولقد سبق أن لمسنا بالفعل الاختلافات الكيفية في النظم الخلقية والتقنية، التي تميز الطرفين في الحجم والبنية الاجتماعية. ومع ذلك ففي مثل هذه الاختلافات يكمن الاختلاف الضخم في كميات الطاقة الموجهة للاستخدام الإنساني، وهو ما تيسر بفعل المظاهر التكنولوجية لتطور الثقافة.

في نهاية العصر الحجري في المتصل التطوري تم تقدير ناتج الطاقة اليومية المحتملة للإنسان المعافى بأنها تعادل - تقريبًا - حمل خمسين رطلاً لمسافة قدم (ثلاث ياردات) خلال ثانية، تقريبًا 600/1 قوة حصان لكل ساعة (تمثل القدرة الحصانية وحدة قياس القوة، وهي تعادل ما يلزم لرفع خمسة وخمسين رطلاً إلى ارتفاع قدم خلال ثانية واحدة)، ومع الأخذ في الاعتبار، الأطفال، والمرضى، والمسنين، أو الضعفاء عاجزين عن العمل، يمكن تقدير كمية الطاقة اليومية المتوفرة في المجتمعات القديمة بـ 1200/1 قوة حصان - في الساعة لكل شخص - تقريبًا. وفيما يتعلق بمجموعة محلية بدائية للغاية، قد لا تتعدى الكمية اليومية للطاقة ما يعادل 24/1 قوة حصان - في الساعة للمجتمع بأكمله، وهي كمية من الطاقة لا تكاد أن تحقق شيئًا. وطالما كان المجتمع مكبلاً بهذا المستوى المتدني من الانتفاع بالطاقة، كان من المحتم على تطور الثقافة أن يكون محدودًا للغاية، بصرف النظر عن عوامل التطور الأخرى، وهو ظرف كان سائدًا طوال الحجري القديم، وقد ميز المجتمعات جمعاء قبل تطوير ثقافة المعزقة (المحرفة)، واستئناس النباتات والحيوانات.

لقد اختمرت الثورة الكبرى للعصر النيوليثي (العصر الحجري الجديد) بفعل استئناس النباتات، والحيوانات، حيث عُظِمَ استئناس النباتات، واستيلاؤها من سيطرة الإنسان على الطاقة الشمسية، التي تم تخزينها في النباتات، أما تدجين الحيوانات فقد مكن الإنسان من استغلال الطاقة الحيوانية، ولقد قلصت الأدوات الفعالة من هدر الطاقة، ووفرت الاستعمالات

الجديدة لها، ولقد توسعت الثقافة بالكامل بشكل متسارع: حيث تغير نموذج الحياة من نموذج حياة الصيادين، إلى نموذج حياة المزارعين ورعاة الحيوانات، ولقد هجر الإنسان النظم والأعراف القديمة، واستنبط الأساليب الجديدة، فقد أصبح المتوحشون برابرة.

ولم تكن عصور البرونز والحديد إلا امتداد للعصر النيوليثي، وقد حققت هذه العصور قوتها الدافعة في الثورة الحضرية، حين استبدل المعدن بالحجر، ولقد أدت فعالية الأدوات - التي عملت على ترقية الانتاجية في الصناعات الحرفية والبستنة - بشكل تدريجي إلى تمدد ثقافات العالم القديم.

لقد كان على الثورة الثقافية التالية أن تنتظر حتى يتم تسخير البخار، واختراع آلة الاحتراق الداخلي، والتوليد الاصطناعي للكهرباء، ومع الثورة الصناعية أفسحت الاقطاعية الطريق للرأسمالية الحديثة، ولقد صدم إعادة تنظيم المجتمع والثقافة العالم الحديث بكل ما في الكلمة من معنى.

لفهم مغزى تزايد الطاقة الذي أحدثته الثورة الصناعية (السابقة على الثورة الذرية) علينا أن نفكر في الطاقة الحصانية الإجمالية لجميع وسائل الحركة الرئيسية (حيوانات العمل، والسيارات، والمصانع، والمناجم، والسكك الحديدية، والسفن، والمناطيد، والطواحين الهوائية، ومولدات القوة الإلكترونية، الفلاحة المقصورة على حيوانات العمل)، لقد بلغت الطاقة الحصانية الإجمالية في الولايات المتحدة في عام 1850 مقدار 8.495، ثم أصبحت - في بداية النصف الثاني من القرن العشرين - (1955) 7.143.723⁽⁵⁾، ثم انخفضت الطاقة الحصانية للحيوانات - في عام 1955 - للمرة الأولى إلى مستوى أدنى مقارنة بعام 1850.

وفي عام 1955، بلغ ناتج الطاقة الإلكترونية الفعلية واستهلاكها في الولايات المتحدة، واحد ونصف بليون قوة حصانية لكل ساعة، وتمثل هذه الكمية عشرة مليون ضعفًا - تقريبًا - من إجمالي جميع الموارد التي قدرت المجتمع العصر الحجري النموذجي، ولا يتضمن هذا الرقم الطاقة ذاتية الدفع، أو طاقة الوقود الإحفوري المستخدمة في تسيير الآلات البخارية، وآلات الاحتراق الداخلي في المصانع، والسفن، والطائرات.

2- الطاقة النووية الحرارية:

في عام 1945 تحقق - للمرة الأولى - الإقهار المذهل للطاقة مقارنة بجميع العصور، وتشير نظرية أينشتاين في تكافؤ الكتلة والطاقة، إلى أنه إذا تم تحويل كيلو جرام (2.2 رطل) من المادة إلى طاقة، سوف تطلق خمسة وعشرين بليون كيلو وات - ساعة من الطاقة. لقد حولت تفتيت ذرة اليورانيوم - الذي تم للمرة الأولى في عام 1945 - 0.1% من كتلة اليورانيوم إلى طاقة (1000/1)، وقد أمكن - آنذاك - إطلاق ثلاثة وثلاثين مليون قوة حصانية - ساعة من الطاقة من كيلو جرام واحد من اليورانيوم⁽²⁰⁾، ولم يكن ذلك إلا البداية فقط، لأن فعالية تقنيات تفتيت الذرة قد تحسنت، وقد تعلمنا، منذ ذلك الحين وصاعدًا، كيف يمكن إطلاق الطاقة عبر اندماج ذرة الهيدروجين.

وبحلول 1971 تضاعفت فعالية تحويل الطاقة بالانشطار النووي عشر مرات، ففي نوفمبر 1970 أجرت هيئة الطاقة الذرية بالولايات المتحدة اختبارًا لرأس طوربيد نووي - داخل ممر تحت الأرض بجزيرة أميشيتكا Amchitka على ساحل ألاسكا -، ولقد وصف الطوربيد بأنه قنبلة تعادل خمسة ميغاطن، مما يعني أنه يتمتع بقوة انفجارية تساوي خمسة آلاف طن من مادة TNT. ولكن ماذا يعني ذلك بلغة تحويل الطاقة؟. الأسلوب الوحيد لإيضاح المعنى هو: أن التحويل اللحظي الذي أطلق عشرين بليون قوة حصان - ساعة من الطاقة، يمثل ما يقرب من خمسمائة مليون ضعف لكل ما كان بمقدور العصر الحجري القديم أن يستخدمه في اليوم بكامله، ولقد أصبح بإمكان القنابل النووية الجاهزة للاستخدام الحربي لروسيا والولايات المتحدة، أن تطلق 10×2000 بليون قوة حصان - ساعة من الطاقة، في بداية عام 1972.

في عام 1957 لم تكن ثمة تجهيزات إلكترونية تعمل بالطاقة الذرية في الولايات المتحدة، وفي عام 1970 كانت الطاقة النووية الحرارية لا تزال في بدايتها، ولم تكن قد أصبحت تمثل أحد العوامل المهمة في منتوج الطاقة الانتاجية، حيث لم تكن قد تعدت نسبة 1% من الطاقة الإنتاجية الإجمالية في الولايات المتحدة. وإذا سأل أحد عن المقادير الخرافية من الطاقة، التي سوف تسخر للاستخدام الإنساني في الحقبة القادمة من التطور البيوثقافي، فإننا نجب أننا في بداية هذه الحقبة فقط.

3- اكتشاف الفضاء والسفر إليه:

في 20 يوليو عام 1969 ، وضع نيل أرمسترونج A.Neil Armstrong ، البصمة الأولى للأقدام الإنسانية فوق القمر، ولقد نطق - آنذاك - بكلماته النبئية التالية: "تلك خطوة صغيرة لإنسان، إلا أنها تمثل خطوة عملاقة للجنس البشري". وفي الوقت ذاته، كانت مئات الأقمار الفضائية تدور في مدار الأرض، بعضها يفحص المناخ، ويجمع بعضها الآخر المعلومات عن الغلاف الجوي، ويُستخدم بعضها الآخر كمُرحلات للإذاعة والتلفاز، لقد استمر بعضها في مدارة غير المنتهى، مع قيام أجهزته بالتسجيل والنقل.

وفي نهاية 1971، وبعد عشرة شهور من الطيران في الفضاء، كانت مركبة الفضاء Mariner1X الأمريكية تدور حول كوكب مارس، على بعد 49 بليون ميل - تقريبًا - عن الأرض، وتبعث من هناك صورًا للأرض، وفي الوقت نفسه كانت سفينة الفضاء السوفيتية قد حطت أولى الصناعات الإنسانية فوق هذا الكوكب البعيد للغاية، ولقد تقدمت الخطط في مشروع Mariner X الأمريكي بالفعل، وفي 4 يوليو 1976 تمَّ برمجة معمل فضائي للهبوط فوق كوكب مارس، وبه مرسم ضخيم للطيف الشمسي، وغيره من التجهيزات الضرورية الأخرى للقيام بالتحليلات الفيزيائية الكيميائية الآلية للغلاف الجوي لكوكب مارس، والسطح المعدني للكوكب، وأشكال الحياة المحتملة. لقد أرسلت المادة - بالكامل - لاسلكيًا عن طريق الصورة التلفازية إلى الأرض. لقد أصبح هبوط الكائنات الإنسانية فوق كوكب مارس، الذي كان منتظرًا منذ قرن من الزمان باديًا للعيان، وسوف تستكشف الكواكب الأخرى أيضًا.

4- التمدد الحضري:

نحن في عصر الفضاء الذري فعلاً، فالثورة الثقافية الأعظم الخمسة ملايين عام من خبرة أشباه الإنسان ماضية قدمًا، لقد تدنت الحضارة سريعًا إلى الإهمال، وبحلول نهاية القرن العشرين، سوف نشهد على الأرجح زوال آخر القبائل البدائية، واختفاء أقدم المجتمعات الريفية، وتفكك المدن إلى مراكز للإقامة ضمن تمددات محلات الإقامة، التي تغطي مئات الأميال المربعة، لقد أصبح الساحل الأطلسي للولايات المتحدة بالفعل محطة سكنية متصلة واحدة، محطة صناعية، ومركزًا تجاريًا يبدأ من فرجينيا حتى مين Maine.

بداية من شرقي ويسكونسن، مرورًا بجنوبي ميتشجان، وشمالى أوهايو، وحتى غربي بنسلفانيا تحولت معظم الأراضي الزراعية في عام 1900 إلى مناطق حضرية فعليًا، وتلك عملية حدثت في إنجلترا كذلك، حيث أبتعلت المدن الخضراء المخططة المأمولة، وعُمرت في نمط مكّس من الإقامة، امتدّ عبر الأراضي الوسطى لتصل بين مانشستر ولندن. وفي الحقيقة لقد اكتشف خبير التخطيط العظيم قسطنطين دوكسياديس C.Doxiadis أن من المستحيل وضع أية فكرة حول أحجام المدن في المستقبل، لأن "المدن سوف تندمج - بأكملها - في مجتمعات حضرية لا تميّز فيها بين المدن الكبرى والصغرى، وسوف تصبح مدينة واحدة"⁽²¹⁾، وسوف تصبح البيئة البرية في المستقبل خالية من المدن، ومن الريف. لقد اعترف العلماء الاجتماعيون وغيرهم من علماء المستقبل، بأن طريقة الحياة المستقبلية لدى الإنسانية ستختلف - تمامًا - عن الماضي، بحيث أصبحت تستلزم تسمية جديدة.

لقد صكّ كينث بولدينج K.Boulding مصطلحًا جديدًا للنسق الاجتماعي القادم، وهو "ما بعد الحضارة"، بوصفه لقب المستقبل، واقترح السوسولوجي دانيال بل D.Bell مصطلح "ما بعد الصناعي"، وأشار دوكسياديس لـ "المركبات الحضرية الضخمة"، بوصفها مدينة العالم بأكملها encumenopolis، واختار توفلر Tofler مصطلح "ما فوق الصناعي"، وقد قصد به "الاجتماع المعقد متسارع الخطى في اعتماده على التكنولوجيا المتقدمة للغاية، وعلى نسق القيم بعد المادية"⁽²⁵⁾

لقد وضع آخرون مصطلحات أخرى، ومنحوا كل منها المعاني والمواصفات الخاصة⁽²⁶⁾، وكما يعلق توفلر: "ليس لدينا مصطلح متفق عليه، بشكل إجمالي، لوصف المرحلة الجديدة من التطور الاجتماعي، التي نركّز بأقصى سرعة نحوها"⁽²⁷⁾، وعلينا أن نلاحظ تكرار الزوائد اللغوية: "ما بعد"، "ما وراء"، و "ما فوق"، في التسميات المؤقتة المختلفة، وأن الاتفاق المشترك حول الحضارة (بوصفها تمثل المدن المحاطة بالمجتمعات المحلية المستقرة، سواء كانت شبه حضرية، أو ريفية، أو في البراري الفقيرة) لم يعد يمثل العنوان المرضي، على فرض أن الكتلة السكانية الضاغطة، وتركز البشر في المدينة، واللاريف، واللاشيء، كان أمرًا معروفًا من قبل، هذا بالإضافة إلى أن فورية الربط الإلكتروني لجميع السكان، يجعل من الحقبة الماضية قديمًا لا تختلف في الكم - فقط، وإنما تختلف في الكيف - أيضًا، وعلى حين تحاول مصطلحات "ما بعد

الحضارة"، و"ما بعد الصناعي"، و"ما فوق الصناعي" تعريف المستقبل في علاقته بالماضي المهجور، فقد قمنا باختيار مصطلح "التمدد الحضري" لوصف المحيط الاجتماعي الجديد للجنس البشري، على فرض أن المحيط الاجتماعي هو ما سيأتي (أو أنه في طريقة للقدوم بالفعل)، ويجب الاعتراف بأنه قد تطور قبل ثقافة المدن وبعدها⁽²⁸⁾، ولا يمكن أن نطلق عليه - آنذاك - "التمدد الحضري"، وهو ترخيم مقنع لمصطلح "التحضر الإضافي"، ويقصد به ثقافة المدن وما بعدها⁽²⁹⁾، وللتذكرة سوف نستخدم المصطلح بهذا المعنى هكذا.

5- تحول المجتمع:

لم يصبح التمدد الحضري - أو مجتمع المستقبل - بمثابة ظاهرة تاريخية بعد. وبالرغم من ذلك، ودون أن نقترح أن الدراسات المستقبلية تمثل فرعًا معرفيًا، أو أن نقول شيئًا عن إنه علم إمريقي، اسمحو لي أن أقرأ مقترحات مجتمع المستقبل بقدر ما تخبرنا الخبرة الماضية والتيارات الحالية عما ننتظره.

ما الفترة التي سيستغرقها الجنس البشري لتحقيق التحول العظيم ؟. وما الفترة التي ستنتضي قبل أن يصبح التمدد الحضري أمرًا واقعيًا ؟.

سواء استغرق التحول العظيم قرنًا من الزمان، أو خمسة قرون، ليس بمقدورنا التنبؤ، فالحرب العالمية الثالثة بقنابلها الهيدروجينية الموجهة من الفضاء الخارجي، بإمكانها أن تستهل عصرًا مظلمًا جديدًا من الانحطاط حول الكرة الأرضية، بحيث يستغرق استعادة الوضع الثقافي السوى قرونًا عديدة، وحتى دون نشوب الحرب الكونية، ثمة خطر محقق، وذلك حين تفقد القيم المرفوضة والبُنى الاجتماعية للحضارة - بشكل تقدّمي - التزامها عند الأفراد، ثم تفقد الكائنات الإنسانية، شيئًا فشيئًا، التزاماتها تجاه أنفسها، وتجاه بعضها البعض، وتنحدر - تدريجيًا - نحو دهاليز اللامبالاة والغفلة، أو تنخرط في التخريب الاجتماعي العنيف. إذا انحدر الجنس البشري نحو اللامبالاة، سوف تهدر الطاقة الإنسانية التي تدير التحول، وإذا احتدمت الثورة العارمة في الهدم الاجتماعي، ستصبح المشكلة هي مشكلة البقاء في عالم الفوضى.

وأيًا ما يحدث سوف يكتنف المستقبل المنظور - حين يتنافس على قبول أساليب الحياة الجديدة - النزاع، وعدم اليقين، ومواسم دوامات الجدل والاضطراب - حتمًا، وسوف يمثل هذا الاهتياج جزءًا حتميًا من الثورة الثقافية الجديدة، التي أكرهنا عليها بقوة الاعصار،

فالمسلمات العلمية التي أنشأت عصر الفضاء الذري لا تتناغم مع معظم افتراضات رؤى العالم التقليدية، ولسوف يخضع الدين، والحكومة، والعلم للضغط المتواصل لإعادة تعريفها، وإعادة صياغتها، وإعادة صياغة المسلمات الجديدة والحيوية، والقيم، والمؤسسات، ولا يظن المرء أن مثل هذه المهمة العملاقة يمكن أن تتحقق بسلاسة، إلا أنه إذا كان خمسة مليون سنة من السعي الإنساني تعنى شيئاً، من الأسلم أن نفعل الوحي الإلهي بأن معظم التجمعات السكانية الإنسانية سوف تتحد، وسوف تسترد تكاملها، وسوف يتواصل سعي المخترعين الواقعيين، ومبدعي الثقافة لتحقيق الاختراق في النظام الأعلى للخبرة الحية الإنسانية، وسوف تولد كثير من الأفكار الاجتماعية - آنذاك - جهيضة، ولن ينجو ما عداها من اختبار البقاء، حتى وأن عاشت لفترة من الزمان.

في المستقبل، كما حدث في الماضي، سوف يطالب البشر بوضع نسق اجتماعي جديد، ومن المنتظر أن تشبع مثل هذه الأنساق الاجتماعية بعض الوظائف الأساسية إذا كان عليها أن تسود، ثمة ستة مطالب وظيفية أساسية للبقاء المجتمعي، وسوف نرى كيف ترتبط هذه المطالب بالاحتمالات المستقبلية، وتلك المطالب هي: (1) الحفاظ على الفاعلية البيولوجية لأعضاء الجماعة. (2) توليد الأعضاء الجدد للجماعة. (3) التطبيع الاجتماعي للأعضاء الجدد لكي يصبحوا راشدين فاعلين. (4) إنتاج السلع والخدمات الضرورية للحياة وتوزيعها. (5) الحفاظ على النظام داخل الجماعة، وبين الجماعة والأغراب. (6) تحديد معنى الحياة، والحفاظ على الدافع للبقاء، والانحماك في النشاطات الضرورية للبقاء.

(1) الحفاظ على الفاعلية البيولوجية للجماعة:

على الرغم من الانجازات العلمية الكبرى للعصور الحديثة، فإن هذه الانجازات العلمية - ذاتها - ستصبح مشكلة أكثر تعقيداً مقارنة بما سبق أن حدث في ماضي الجنس البشري بأكمله، فعلى حين وفرت التكنولوجيا للإنسانية إمكانية التعديل المستمر لمساحة البيئات (حتى بيئة القمر ذاته)، فإنها جلبت مشكلات مهلكة، مثل التلوث، واستنزاف كميات ضخمة من الموارد الطبيعية غير المتجددة، وتوفير الظروف التي دعمت نمو البشر، بما يتعدى قدرة التقنيات العلمية المتقدمة للإنتاج الغذائي والزراعي على تغذيتهم على النحو الملائم، وقد يكون للانفجار السكاني في القرن العشرين نتائج مؤجلة خطيرة لفترة طويلة في المستقبل. في

وقتنا الحاضر، إنَّ الأمل ضعيف في تقليل المعدل الحالي للتزايد السكاني قبل انتهاء القرن العشرين، وسوف يشهد عام 2000 ستة بليون نسمة يزحمون الأرض، ولا يتوقع الديموجرافيون أن يتحقق أي ثبات سكاني - آنذاك -، ولذلك، فإنهم يسلطون الضوء على التعاطف المحتمل لسكان كوكب الأرض بخمسين بليون نسمة. كيف يمكن إطعام مثل هذه الأعداد؟. هذا سؤال تحيط به الشكوك. فمن غير المرجح أن نصبح آكلي لحوم، لأن من المحتمل أن يصبح التوالد الحيواني نظامًا غير فعالٍ لتحويل الطاقة. وسوف تصبح الأسماك، والمواد الغذائية الاصطناعية، وماء البحر المقطر هي الزاد المنتج للطاقة الإنسانية الأولية.

وليست الحاجة للانتاج المنفسح للغذاء هي المشكلة المهمة الوحيدة للانفجار السكاني. ولقد أثبت مؤتمر الغذاء العالمي المنعقد في 1974 في روما - بوضوح - أن توزيع الغذاء من الأمم "الموسرة" إلى الأمم "غير الموسرة"، سوف يمثل إحدى المشكلات الصعبة الإضافية. ولذلك ستكون معرفة العلماء الاجتماعيين (التي لم ينشدها رجال السياسة في الماضي لعلاج المشكلات الاجتماعية) لا غنى عنها للمساعدة في إحداث التغيرات البنائية الاجتماعية والأيدولوجية الضرورية، لترسيخ التوازن في حرية الوصول إلى الغذاء حول العالم. لقد أفصح مؤتمر الغذاء العالمي عن مدى تعقيد مشكلات التوزيع، حيث تعارض البلدان "الموسرة" (التي بدأت تشعر بالضغط السكانية فيها، وضرورة توسيع معظم احتياطاتها الغذائية الأسبق) تسليم فائض انتاجها الغذائي للبلدان "غير الموسرة"، على فرض أن مستقبلها هي قد أصبح غير مستقرًا، والأصعب هو التأثير الاقتصادي الذي تشعر به البلدان المصدرة، وبخاصة مع التحولات الغذائية الدولية الرئيسية، ولذلك، فإن تعقيدات الاقتصاديات الدولية، ومشكلات العرض والطب سوف تجبر رجال السياسة والأعمال على اتخاذ قرارات بشأن توزيع الغذاء، ليس بناء على الحاجة، أو السوق - فقط، وإنما على أساس تأثيرها في الموقف الاقتصادي الدولي - أيضًا. من الواضح أن الشعوب المستقبلية عليها - إذا كان عليها حل هذه المشكلات - بذل كثير من الجهد في الدراسة العلمية، لحل المشكلات البنائية الاجتماعية، لا تقل عن الجهود التي تبذلها في حل المشكلات التكنولوجية.

أما التهديد المهم الثاني للفاعلية البيولوجية للجماعات المستقبلية فإنه يتصل بـ "التلوث". وهو يبدو - تقريبًا - كما لو كان كل تطور تكنولوجي يجلب معه تأثيرًا بيئيًا جديدًا.

وجميعنا يشعر - تقريبًا - بالعلاقة المناوئة مع بيئتنا. قد يظهر كل تطور أنه يحسن علاقتنا مع البيئة، أو يلطفها، ولكنه يغيرها بوضوح، وهكذا يجلب كل تطور معه مشكلات جديدة يجب حلها، ويضع قيودًا جديدة على الأشكال القديمة، المألوفة، والمفضلة من السلوك تقريبًا. فيما يتعلق بشعوب المستقبل، كما هو الحال مع الانفجار السكاني، سوف تصبح المشكلة تكنولوجية واجتماعية في آن معًا، لقد اتضح - في وقتنا الحاضر - أن كثيرًا مما كانت الثقافات الغربية تتطلع إليه، بوصفه يمثل التطورات التكنولوجية المرغوبة من الناحية الاجتماعية، له نتائج بيئية مهلكة. ولذلك، فإن الحلول المستقبلية لمشكلات التلوث لن تقتصر على تحليل التغيرات التكنولوجية - فقط، وإنما على تحليل الدوافع والحاجات الاجتماعية الثقافية لهذه التطورات - أيضًا، على فرض أن بالإمكان تقدير القيمة الاجتماعية للمخترعات بالإحالة إلى تكلفتها البيئية قبل أن يتم تبنيها على نطاق واسع.

والتحدى الثالث، وليس الأخير، للفاعلية البيولوجية للجماعة، هو مشكلة الفوائض سريعة الاضمحلال من الموارد الطبيعية غير المتجددة. يهتم علماء الطاقة - أكثر من غيرهم - بندرة البترول، الذي يمثل الأساس لتوليد الكهرباء، والاحتراز، والمركبات الآلية الوقودية، وإنتاج البلاستيك، وبعض الأسمدة، وغيرها من المنتجات، لقد حولت أزمة فائض البترول بعض الأمم الصغيرة، الضعيفة من الناحية السياسية، (وبخاصة في منطقة الشرق الأوسط) إلى عمالقة سياسيين فجأة، نظرًا لأن هذه الأمم تقبض على أهم مستودعات البترول، وهو أحد السوائل الواهبة للحياة للأمم الصناعية، التي في أمس الحاجة إليها. وسوف يتطلب الحفاظ على الفاعلية البيولوجية للشعوب المستقبلية اكتشاف الأساليب الأكثر فعالية لاستخدام الموارد الحالية، وتطوير مصادر الطاقة الجديدة بالكامل. من المنصف حل قضية تحديد من يتحكمون في - أو من يمكنهم أن يتحكموا في - موارد الأرض، وطرق توزيعها.

إنَّ مستقبل الفاعلية البيولوجية للجنس البشري ليس معتم ومرعب إجمالاً مع هذه المشكلات، وبالأخص في مجال الصحة، ومن المتوقع أن يعيش الجنس البشري، أثناء حقبة التمدد الحضري، عصرًا ذهبيًا من الرخاء، ولن تمثل الصحة - وهي تمثل الهم الأساسي للبدائيين والمتمدنين على حد سواء - أحد مصادر المعاناة الخطيرة، ولنسوف تقهر الأمراض الموهنة للصحة، أو المميتة، كما سبق قهر أمراض شلل الأطفال، والسل، والجذري، وغيرها من

الأمراض في العصر الحديث، وسوف تستأصل الهندسة الوراثية العيوب الوراثية في البنية البيولوجية، وسوف تؤدي التشخيصات الوالدية للعيوب الوراثية الخطيرة إلى اجهاض الأجنة، وهو فعل سلبي لن نلجأ إليه إلا نادرًا. ومن المرجح إعادة البناء الفعلى للشفرات الوراثية، من أجل تصميم كائنات إنسانية حية تتسم بالفاعلية الصحية في البيئات المتنوعة - الفيزيائية والاجتماعية - التي ستكون موجودة - آنذاك -، ومع زراعة الأنسجة والأعضاء، من المنتظر أن يرتفع العمر المتوقع للإنسان إلى مائة عام أو يزيد، وأن يبدو الراشدون شبابًا، ويتمتعون بالحياة في معظم حياتهم المديدة.

2- توليد الأعضاء الجدد للجماعة:

نحن على يقين أن توليد الأعضاء الجدد للجماعات سيكون الأدنى خطورة في مشكلات البقاء المجتمعي المتصلة بالتمدد الحضري في المستقبل. أولًا، متى استقر سكان الكرة الأرضية تقلصت الحاجة للحالات التوالدية إلى حدها الأدنى، وستكون ثمة حاجة لإحلال مولود جديد لكل شخص بمعدل واحد كل قرن، أو ما يقرب من ذلك، وسوف يصبح المواليد نادرين نسبيًا، وسوف يكون الأطفال والشباب أقلية صغيرة، وسوف يشكل الراشدون الغالبية العظمى، ولكنهم سيظلون شبابًا في أبدانهم، وفي أرواحهم.

سوف يُهجر النشاط الجنسي إجمالًا، تصوروا ذلك!! هل سيحتفظ باللهو الشهواني تزيافًا للسأم؟ أم سيستأصل وكأنه أذى مزعج؟. هذا مؤكد إلى حد بعيد، على فرض أن العلاقة الجنسية الفعلية بين الذكر والأنثى ستكون غير ضرورية من الناحية البيولوجية.

سوف يستمر التوالد المخنس، الذي سينجز بنجاح في معامل سد النقص السكاني - في ضيافة أنثى أو لا - من أجل أهداف التطوير التجريبي للأنواع الجديدة من الأصناف الإنسانية المصممة للقيام بوظائف جديدة (مثل الحياة في الفضاء)، أو من أجل تحقيق ميزات نوعية (النشاط الجنسي المحول، زيادة حدة البصر، أو السمع)، أو البيئات الاجتماعية المحددة (الإدارية، الفنية، الرياضية البدنية، أو الدندنة)، إلا أنه إذا تحقق توليد أفراد جدد مباشرة من خلايا جسم واحد - كما يتنبأ البيولوجيون الوقورون - فإن بالإمكان - آنذاك - استنساخ الأفراد الموجودين سابقًا - مرة بعد أخرى - في نسخ مطابقة - تمامًا - لهم من الناحية الوراثية، وسيضمحل الاستيلاد ثنائي الجنس تمامًا، باستثناء ما يتعلق بالأغراض التجريبية. سوف يعتنى

الاستنساخ بمعظم الحاجات التوليدية للتمدد الحضري. ولكن من ذلك الذي عليه أن يقرر، من يتناسل، ومتى، وبأي نمط، وبأي أعداد، ولأي أغراض؟. قد يصبح ذلك القضية الرئيسية في الاحتياجات السياسية للمجتمع الذي سيكون موجودًا حينذاك، ولكن، هل سيتم المحافظة على السلالات؟. إذا كانت الإجابة بالإيجاب، بأية حصص؟. أو هل يمكن إنتاج السكان المتخصصون وظيفيًا، المختلفون عن ما عداهم في الذكاء، والمهارات البدنية، والتأثير العاطفي وفقًا لمخطط؟. أعتقد أن الاختيار الأخير هو الاختيار الأكثر احتمالًا.

3- التطبيع الاجتماعي للأعضاء الجدد:

فيما يتعلق بالمجموعة السكانية الأدنى في الاحلال، سيكون من الأسهل العناية برعاية الأطفال وتدريبهم، ولئن تواصلت الأهمية القصوى للتنشئة الاجتماعية، سوف تستغرق جزءًا صغيرًا من وقت البالغين، ولا يمكن التنبؤ بالتقنيات النوعية التي يمكن الاستفادة منها، مع أنها ستكون على صلة وثيقة بالسيكولوجيا السلوكية التي طورها البروفسير **سكينر B.F. Skinner**، وهي تبدو ملائمة كلية.

وثمة سؤال محير: ماذا سيحدث للعائلة والقرابة؟. كما أثبتت شواهد الأنثروبولوجيا بشكل ساحق. إنَّ العائلة تمثل القاعدة الأصلية للتنشئة الاجتماعية في سائر الثقافات المعروفة حتى الآن، وأن الجماعة القرابية الممتدة تمثل المُطبع الداعم للصغار، ووعاء الأمن البدني والاقتصادي، والوسيط لتوريث الأملاك والأوضاع الاجتماعية عبر الزواج والعائلة، ولقد كان تنظيم الجنس يتفعل لتحديد الأبناء الشرعيين المسؤولين - من الناحية الاجتماعية - عن اطعام الصغار، وتثقيفهم، وإعدادهم لشغل المراكز الاجتماعية التي سينتهون إليها عبر أقربائهم، لقد وفرت العائلة - دائمًا - التقسيم التكاملي للعمل بين الجنسين بالحفاظ المتبادل على وحدتها وأعضائها.

ثمة علامات واضحة على أن العائلة تعيش حالة من الضمور الآن: آساليب قص الشعر والملابس، تحرير المرأة، المساواة في العمل والراتب، الاتجاه للجنس الموحد، بالإضافة إلى القبول الاجتماعي المتنامي للشذوذ الجنسي، وهذا كله يدل على تهاوى دلالة الأساس الزواجي للبنية العائلية، أو ترنحه. ولقد استشرع الانتشار الدائم للتأمين الحكومي للحاجات الاقتصادية - إعانة الأطفال العالة، والتعليم العام، وتأمين الدخل الأساسي، والرعاية الطبية، ومعاش المسنين،

إلى جانب الثروة الضئيلة المتروكة للورثة - زوال الوظائف الاقتصادية للعائلة والقربة، وحمايتها القانونية، فقد تحررت القربة - منذ زمن - من هذه الوظيفة المهمة التي كانت تؤديها من قبل في الحضارات السابقة، ولن يتم إحيائها أثناء التمدد الحضري.

إلا أنه ماذا عن الألفة والدعم العاطفي للروابط الشخصية الحميمة؟ هل ستصبح التبعية المتبادلة بين الأشخاص مطلبًا إنسانيًا عالميًا في المرحلة القادمة من الحياة الإنسانية؟ من المؤكد أن ذلك سينطبق على المرحلة التالية، وتدل الخبرات الثقافية المناوئة للمستينيات والسبعينيات على حدوث ذلك، حيث تمجد الكميونات الهيبة بإفراط المطارحات الغرامية، والمشاركة، وهم يسمون أنفسهم "عائلات": إنهم يتحدثون عن الأيديولوجية القربانية الخالية من القربة الحقيقية، إلا أنهم قد يمثلون المتحالف الأول للجماعات الاستيطانية في المستقبل، بمجرد أن ينقطع التفاوت بين الأجيال، ويتحقق التمدد الحضري، وسوف تسود الحياة الجماعية، بأشكالها المتنوعة، التي لا تعد ولا تحصى: النوادي، والجمعيات الطوعية، وجماعات المصالح المتنوعة الأخرى، وسوف يتم إحياء الحركات المدنية لتصبح تريبًا للانغزال عن المجتمع، وسوف تتوفر ضروب ثرية للبنية الاجتماعية، في "الخلايا" الاستيطانية التعاونية للأخوة المتخيلة، والرفقة الدائمة.

4- إنتاج السلع والخدمات:

سوف تصبح الحاجات المعيشية لأفراد المستقبل بالأهمية ذاتها التي كانت عليها للشعوب البدائية والتمدينة. فالكرة الأرضية، أو غلافها الجوي ليس أمرًا مطلقًا، والموارد الطبيعية ليست مقدارًا غير محدد. هل بمقدور الإنتاج الغذائي أن يتضاعف لسد الحاجات البقائية للمجموعات السكانية المتزايدة؟ تلك مسألة فيها نظر! سوف يعتمد تحقيق التوازن بين سكان العالم والموارد المعيشية العالمية على المستوى الذي سيوفر الحياة الثرية للجميع، وتتوقف المعيشة الهامشية للغالبية، على درجة النجاح في تنظيم النسل، والإدارة. والأمر الواضح، أن أعدادًا ضئيلة للغاية سوف تهتمك في العمل من أجل إنتاج الغذاء الأساسي. في المجتمعات قبل المتمدنة كان الراشدون القادرون جسمانيًا - حتى الملوك - ينشغلون في إنتاج الغذاء. وفي الحضارات القديمة لم يتحرر من إنتاج الغذاء ما يزيد عن 10% أو 20% من السكان - وذلك من أجل استخدامهم كإداريين، وحرفيين وجنود. وفي الولايات المتحدة، في وقتنا الحاضر، لا

يتعدى نسبة مَنْ يعملون بالزراعة بشكل مباشر، نسبة الـ 10% من السكان. وبنهاية هذا القرن العشرين سوف تتناقص هذه النسبة إلى 3% أو أقل. لقد انقرض المزارعون - تقريبًا - مثلما انقرض طائر الدودو dodo. فأثناء التمدد الحضري سوف تصبح المزرعة العائلية أحد الذكريات التاريخية، وسوف تصبح الزراعة إحدى الصناعات الشاملة، ومع ذلك سيصبح معظم إنتاج الغذاء اصطناعيًا.

من غير المتصور أن نترقب استبدال باقتصاديات السوق الحر الضخم للعالم اليوم نظم إدارية لتوزيع المؤن وفقًا لخطط الحصص الحاكمة، على فرض أن الاقتصاد لن يكون - آنذاك - تبادليًا، اقتصادًا معادًا توزيعه، أو حتى اقتصاد سوق، وإنما سيصبح اقتصاد توزيعيًا، يتفعل دون استخدام النقود.

ومن المنتظر أن يصبح توليد السلطة، والإنشاءات، والنقل والمواصلات، ونشوة الطرب، ووسائل التسلية، والصحة وغيرها من النشاطات الشخصية ضمن الاهتمامات الإنتاجية للتمدّد الحضري، وسوف توفر الإنشاءات (بسبب كثرة الإنشاءات، وإعادةّها) والتسلية، والصحة، والخدمات المنصب المهني لكثير من الأشخاص. وفي رأى ستينت G.S.Stent:

" لن تنتهي الرغبة في الحصول على السلطة تمامًا، إلا أن توزيع كثافتها، بين الأفراد، سيتغير بشكل مثير، على الطرف الأول من طيف التوزيع ثمة أقلية لن تلمس التكنولوجيا - التي تدعم ازدهار مستوى مرتفع من المعيشة - عملها بأي حال، وفي المنتصف سنجد نمطًا، عاطلاً تمامًا، لا يزال التمييز بين الواقعي والوهمي يحمل بالنسبة إليهم المعنى، ونموذج سلوك هؤلاء سيكون نموذجًا وجوديًا، وسوف يهتم بإشباع الملذات الحسية لهم - في الأساس. وعلى الطرف الآخر من الطيف سنجد نمطًا غير صالح للاستخدام، وهو نمط يظل فيه الحد الفاصل بين الواقعي والمتخيل مفككًا تمامًا، أو على الأقل إلى الحد الذي يتسق به مع بقائه الفيزيقي، ونموذجه الأصلي هو الهبي، واهتمامه بالعالم ضئيلاً نسبيًا، وسوف يستمر دافعه للإشباع من المخدرات بشكل رئيسي، بمجرد أن يتحقق هذا، من الناحية التكنولوجية ، ومن الزاد الإلكتروني المباشر في نسقه العصبي، ويحمل هذا التوزيع الطيفي كما لاحظنا بعض الشبه مع ألفبائية ألدوس هكسلي A.Huxley "عالم جديد شجاع" (30).

من المتوجب عدم تفسير وجهة نظر ستينيت للغالبية العظمى غير المنتجة، والمستهلكة في صورة الهيبي، لأنها ترمي إلى تأكيد أن الكتلة الكبرى من الإنسانية - أثناء التمدد الحضري - ستكون مستهلكة، ولديها مقادير ضخمة من الوقت، والقليل من الأعمال، وإلى ما سوف يقوم به هؤلاء من أجل اللهو، ومن أجل الاشباع، ومن أجل التسلية ؟.

5- الحفاظ على النظام:

يمثل القانون المظهر العالمي - تقريبًا - في سائر الثقافات الإنسانية. هل سيدوم هكذا في النظام الاجتماعي الجديد للتمدن الحضري ؟. تتمثل وظائف القانون في المجتمع في:

- تعريف العلاقات الالزامية بين أعضاء المجتمع من أجل تأكيد المسموح به، والممنوع من النشاطات، والحفاظة على الحد الأدنى من التكامل بين مختلف النشاطات الفردية والجماعية داخل المجتمع. وهو ما يعنى - ضمناً - تفعيل إنشاء الثقافة استجابة لضرورة الاختيار.
- تخصيص السلطة، وتحديد الشخص صاحب حق الامتياز المعترف به اجتماعيًا لاستغلال الأفعال الصحيحة المشروعة وتنفيذها، التي قد تؤدي إلى فرض الجزاءات الاقتصادية أو البدنية حين تنتهك المعايير الجوهرية، بحيث يتم السيطرة على القوة، وتوجيهها نحو الأهداف الاجتماعية.
- الإعلان عن الحالات المقلقة حين ظهورها، وهذا يعنى التخلص من المآزق الاجتماعية (الادعاءات المتشابكة، والنزاعات، والمشاجرات، وحالات القتل، والجروح) بحيث يباشر الشعب مشروع حياته اليومية في يقين وأمان تام.
- إعادة التعريف الدائم للعلاقات بين الأفراد والجماعات كلما تغيرت ظروف الحياة، وذلك من أجل الحفاظ على القدرة التكيفية، والمرونة في القانون الجوهري، والإجرائي، استجابة للقيم المتغيرة، والتكنولوجيات الجديدة.

سوف تكثف ضرورة الاختيار في انشاء الثقافة من تأثيراتها. على الأقل ثمة عاملان يمكن تصورها: ازدحام جماهير الكتل البشرية من الإنسانية وتنافرها، وسوف يتطلب تنظيمها التأكيد على السلوك القياسي، القابل للتنبؤ في المجالات الحاسمة من التفاعل العام، والتزايد العظيم في كثافة الاتصال ومنظوره، مما سيعزز من تكرار الاتصالات الشخصية والجماعية المتبادلة. وسوف يقتضي ذلك المزيد من التنظيم.

سوف تكون أجهزة السلطة والضبط الاجتماعي مصقولة في تأثيراتها، وسوف يصبح لتخصيص القوة الشرعية (وهي الوظيفة الثانية للقانون) الأهمية الحاسمة. هل سيتم ذلك عبر المشاركة الجماهيرية العامة (الديمقراطية)، أم عبر الصفوة الإدارية ذاتية الدوام؟. ليس ثمة إجابة لدينا في وقتنا الحاضر. والشيء الوحيد المؤكد - مع ذلك - هو أنه أثناء عقود التحول (أو قرون التحول) التي ظهرت بواورها في الأفق الآن، سوف تستخدم صراعات سلطة الضبط القانوني والحكومي لإعادة تشكيل الآلية الاجتماعية بكثافة قصوى.

بالرغم من انتقال الاستيطان من شخص ضد شخص، ومن أعمال ضد أعمال من أجل الاستماع للمظالم ضد الجهاز البيروقراطي العظيم ذاته، وعرضها، فإن الوضع سيصبح هكذا إذا لم يتواجد الكثير على منوال الملكية الخاصة أو المشروع الاقتصادي الحر .

متى تحقق التمدد الحضري أصبح المجتمع مستقرًا لفترة طويلة. عندئذ سوف تنعدم الوظيفة الرابعة للقانون، إلا أنه بين الوقت الحاضر، وأنداك، سوف يُفعل القانون إلى حدود قصوى لم يتم اختبارها في الماضي. هل تتغير الأنساق القانونية للجنس البشري، وتعدل بشكل متسارع وماهر يكفي لاحتواء الاضطراب الاجرامي، ومنع الفوضى الهدامة، مع استجابته - في الوقت نفسه - للقيم المتغيرة والتكنولوجيات الجديدة؟.

يجب أن يعالج النظام القانوني للتمدّد الحضري قضية "العظام العارية" بشأن الجنس البشري بأكمله. وهذا يعني - على الأقل - ضرورة سنّ قانون عالمي للحد الأدنى، وتشكيل حكومة عالمية مزدهرة. وسوف يعنى الإخفاق في إنجاز هذه الأهداف عدم وجود تمدد حضري، وعدم وجود مستوى أعلى تال لإنحجار الثقافة الإنسانية. وهذا ليس مدعاة لأن نتوقع أن تركز الاهتمامات المركزية للجنس البشري وطاقاته الإبداعية - آنذاك - علي التكنولوجيا، بقدر ما أنها ستغير المجتمع إلى المظهر المنشود من القانون والمجتمع. لقد توجهت العدالة الأبرع نحو الحياة الأكثر كمّالاً، والأكثر ثراءً للجميع.

6- تعريف معنى الحياة :

مثلما حدث تحطم للنظم الخلقية القبلية عند نشوء الحضارات القديمة، حيث كان ظهور الأديان العالمية - الديانة الزارادشتية، البوذية، المسيحية، الإسلام - يعبر عن وجهات نظر موسعة في طبيعة الإنسان والكون، وترسيخ علاقة الجنس البشري بالتصور المتمدن للحياة الخارقة

للطبيعة والحياة الاجتماعية، هكذا الأمر، سوف تنشأ الفلسفات الجديدة للحياة وأساليبها، وسوف تتنافس كثير من المحاولات والحركات المتنافسة - الدنيوية والدينية - للتسليم بتأثيراتها من أجل توفير النظم الخلقية الحية في مجتمع قد هيمن عليه النظام فوق التقني.

ماذا ستكون رؤية الإنسان للعالم المتمدن حضريًا؟. ما من أحد يستطيع أن يجيب. ستكون هذه الرؤية رؤية دنيوية، وهذا أمر مسلم به، بالمعنى الدوركامي، ومن المؤكد - غالبًا - أن ذلك سيصدق على المتخصصين الإداريين والتكنوقراط، الذين سينظمون الإنتاج المؤتمت (نسبة إلى الأتمتة)، والذاكرة المتصورة، وأنساق حل المشكلات، ومنْ يُفعلونها، ولسوف يُنظم عالمهم، ويتفعل آليًا بالضرورة، ونظرًا لأن ذلك سيصبح محور حياة الأحياء الحقيقيين، وحياة مَنْ لديهم وقت الفراغ، فإن استشرافهم سوف يسود على الأرجح، إن لم يكن على المستوى العالمي.

لن ينحصر اهتمام الغالبية العظمى في آليات المعيشة، وتنظيم المجتمع، وإنما سيركز على إيجاد معنى للحياة في النظام الكوكبي، الذي سيشهد دورة بيولوجية صغيرة: ندرة الوفاة، وزيادة طفولية صغيرة، وعدم وجود عمل للغالبية العظمى. هل سيقبل البشر الماسوشية ثقافيًا، من أجل تدعيم التباين مع الآفاق غير المنتهية لمذهب المتعة؟. من هم الانبياء الذين سيتحدثون مع الإنسانية؟. وبأية لغة؟. ما الدراما الإنسانية، وما أشكال حماية الوجود الآلي؟. سوف يعد الفلاسفة، والفنانون، وكتاب المسرح أعمالهم من أجلهم.

- رابعًا: التوازن الاجتماعي أو الاختراع اللامحدود:

الأسئلة الأخيرة التي يجب دراستها هي: ماذا عن التطور؟، هل سيستمر التطور للأبد؟. لقد ارتفعت أصوات كثيرة تحذر من الصعوبة المحتملة في إدارة الزيادة المتسارعة في المعرفة الجديدة. كيف يمكن للمعرفة والتكنولوجيا - وهما يمثلان معًا الثقافة - أن يحافظا على توسعهما اللامحدود؟. يعتقد كثير من العلماء أن الإبطاء الحتمي في اتساع منظور العلم على وشك الحدوث، حيث بدأت حقبة الاكتشاف المثير في الأفول مع تعاظم الحضارة. لقد لاحظ بنتلي جلاس B.Glass، متحدثًا بوصفه رئيسًا للجمعية الأمريكية لتقدم العلوم في ديسمبر

1970:

"لقد أصبحت التصورات العظيمة والميكانيزمات الأساسية والقوانين الأساسية معروفة في وقتنا الحاضر. وفيما يتعلق بالزمن الآتي كله، فإن جميع ما اكتشفناه في حياتنا بين أيدينا، ولا يمكننا اكتشافه من جديد - قط -، دون أن يفقد الإنسان إرثه العلمي، وحتى وإن تحقق ذلك، فإنه ليس من سبيل لاكتشافها للمرة الأولى، فقط من الممكن إحياؤها، وصلها وتعديلها وحسب".

يضع تشاكل الطبيعة، وإمكانية التطبيق العام للقوانين الطبيعية قيودًا على المعرفة. إذا كان يوجد 100، أو 105، أو 110 طريقة يمكن تشكيل الذرة بها، سوف تكتمل المعرفة الكيميائية حين يحدد المرء السلسلة الكاملة لخصائص هذه الطرق، سواء بشكل مستقل، أو على نحو متوافق فيما بينها. وثمة عدد متناهٍ من أنواع النباتات والحيوانات - وحتى من الحشرات - فوق الأرض، إلّا أننا لا نزال بعيدين عن معرفة كل ما يتعلق بعلم الوراثة، أو بنية أي نوع واحد منها، وفسيولوجيته، أو حتى سلوكه. وبالرغم من ذلك فإن المعرفة الإجمالية للأشكال الحية بكاملها لا تمثل إلا حوالي 10×2^6 مرات من المعرفة المحتملة لأي نوع حي منها، وبالإضافة لذلك، فإن عالمية الشفرة الوراثية، والصفات المشتركة للبروتينات في مختلف الأنواع الحية، وعمومية البنية الخلوية، والتوالد الخلوي، والتشابه الأساسي لعمليات الأيض المؤمنة للطاقة في جميع الأنواع الحية، والتخليق الضوئي في النباتات الخضراء والبكتريا، والتطور العام للأشكال الحية عبر التغير الاحيائي، والانتخاب الطبيعي، كلها ستؤدي - حتمًا - إلى استنتاج: إنه وبالرغم من تعاضد التباين الحيوي، فإن قوانين الحياة القائمة على المتشابهات متناهية في العدد، ويمكن فهمها - في الأساس - في وقتنا الحاضر، نحن نعجب بالمكتشفين العظماء، إذا اقتحموا حدود إحدى القارات العظمى في معظم علامات البوصلة، ورسوموا خرائط السلاسل الجبلية الرئيسية والأنهار فيها، ومع ذلك ثمة تفاصيل لا تعد ولا تحصى يجب الإيفاء بها، إلا أن الآفاق غير المحدودة لم تعد موجودة البتة⁽³¹⁾.

من المؤكد أنه ليس بمقدور التقدم العلمي أن يتم، أو يتفعل، دون حدود، وبشكل متلازم، وعلى حين قد تستمر التنقيحات التقنية، قد تختفي التكنولوجيا إذا وصلت إلى حالة الثبات النسبي.

هل ستكفي الموارد المعدنية للأرض، والكواكب الأخرى لسد الحاجات المادية للمجتمع المتمدن حضرياً دون نهاية، أم لا ؟. هذا سؤال سوف يجيب عليه المستقبل - فقط. إذا كانت الموارد المعدنية غير ملائمة لن يكون - آنذاك - ثمة استقرار نهائي، وإذا كانت هذه الموارد ملائمة، فقد تتحقق حالة التوازن - آنذاك - بين عناصر البيئة والتكنولوجيا، وإذا تباطأ التطور التقني إلى حد التوقف، سوف يتباطأ - أيضاً - التطور الاجتماعي والبيولوجي إلى حد التوقف. سوف تصبح نظرية التوازن هي نظام عصرنا الحاضر، ولن يكون التقدم تعبيراً عن الإلهام الإنساني، وإنما بمثابة ذكرى تاريخية وحسب، وسوف يعيش الجنس البشري جيلاً معمرًا بعد جيل في مرحلة ذهبية تعمل من أجل التحسين النهائي للحياة الاجتماعية.

- خامساً: الأنثروبولوجيا والمستقبل:

يتمثل الإسهام العظيم للأنثروبولوجيا في فهم الجنس البشري من قبل الأفراد، وإنها لمهمة ضخمة تقع على عاتقها، وسيكون شيئاً عظيماً إذا قام الأنثروبولوجيون برصد الثورة الحضرية وتحليلها بوصفها حضارة تتولد، ومن المؤكد أن فهمنا للمشروع الإنساني سيزداد ثراءً و يقيناً. هل يمكننا تحقيق ذلك ؟. في وقتنا الحاضر نحن أكثر حظاً، على فرض أن بمقدورنا أن نلاحظ، وأن نسجل، وأن نؤول، وأن نوجه، الثورة الثقافية الأعظم في الأزمنة جمعاء، وأن نعيش فجر عصر الفضاء الذري للتمدن الحضري - كذلك.

****تم بحمد الله وعنايته****

رقم الإيداع 98/11368

الرقم الدولي ISBN

7 - 6801 - 19 - 977