

أنثروبولوجيا البناء الاجتماعي

وعلاقتها بعلوم النفس والاجتماع والتاريخ

تأليف

محمود حمدي عبد الغني

كلية الآداب - جامعة حلوان

2025

بسم الله الرحمن الرحيم

"رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا"

صدق الله العظيم

سورة الكهف، الآية (10)

الاهداء

إلى أنيس الأيام والأحلام.

الذي قاسمني- عن طيب خاطر- فكره وخواطره،

وأراني ببصري ما يراه ببصيرته، وكأننا "هو".

إلى الأستاذ الدكتور/ ميشيل حليم شنودة

أهدي بكل الاعتزاز والمحبة هذا الكتاب.

لعله يجد- بين وقع كلماته- ما يستحق "القراءة"،

في زمن، غابت عنه الحروف والفتنة.

المؤلف

المحتويات

الصفحات	الموضوع
5	الاهداء -----
24 – 9	المقدمة: "البناء الاجتماعي: تأملات أولية" -----
	الفصل الأول
72 – 25	الأصول الفرنسية للأنثروبولوجيا الاجتماعية
28 – 27	مدخل : -----
35 – 28	أولاً : دوركايم وعلم "المجتمع" -----
41 – 35	ثانيًا: بناء الموضوع في علم الاجتماع -----
57 – 41	ثالثًا: طبيعة الظواهر الاجتماعية -----
73 – 57	رابعًا: مستويات التفسير السوسيولوجي -----
66 – 58	أ – نموذج التحليل السبي الوظيفي -----
72 – 66	ب- نموذج التحليل التأويلي -----
	الفصل الثاني
120 – 73	البناء الاجتماعي وعلم النفس
90 – 77	مدخل تاريخي: -----
96 – 90	أولاً : مالفينوفسكي (جانب من سيرة الحياة) -----
100 – 96	ثانيًا: المصادر الفكرية البولندية -----
103 – 100	ثالثًا: رفض الحتمية السوسيولوجية -----
109 – 103	رابعًا: "الأرجونوتس": الإثنوجرافيا ولحظة الامتياز -----
115 – 109	خامسًا: العواطف والثقافة -----
119 - 116	سادسًا: الامتثال للعرف والقسر الاجتماعي -----

الصفحات	الموضوع الفصل الثالث
170 – 121	البناء الاجتماعي وعلم الاجتماع
127 – 123	مدخل: -----
130 – 127	أولاً: رادكليف براون (جانب من سيرة الحياة) -----
136 – 130	ثانيًا: رادكليف براون وعلم الاجتماع الفرنسي -----
142 – 136	ثالثًا: مفهوم "البناء الاجتماعي" -----
151 – 142	رابعًا: النقاد الأنثروبولوجيون -----
169 – 151	خامسًا: فيرث وعلم الاجتماع الألماني -----
	الفصل الرابع
208 – 171	البناء الاجتماعي والتاريخ
175 – 173	مدخل: -----
179 – 175	أولاً: المجتمعات البدائية والتغير الاجتماعي -----
186 – 180	ثانيًا: الأنثروبولوجيا الاجتماعية اللاتاريخية -----
189 – 186	ثالثًا: بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ -----
199 – 190	رابعًا: حول التاريخ الإثني -----
208 – 199	خامسًا: الإثنوجرافيا التاريخية: المصادر والمناهج -----
203 – 200	أ- الوثائق والارشيفات الإقليمية -----
206 - 203	ب- التراث الشفهي -----
208 – 206	ج- البحث الميداني -----
214 – 209	المراجع العربية والإنجليزية -----

مقدمة

"البناء الاجتماعي: تأملات أولية"

"البناء الاجتماعي" هو مفهوم عام يشير إلى الظروف الاجتماعية "الجمعية" الراسخة المحددة للبقاء الإنساني في المجتمع، فهو يشير إلى السياق، أو البيئة الموضوعية التي تحدد النشاطات الفعلية، أو المحتملة للأفراد، وبهذا المعنى فإنه يتجاوز قدرة الأفراد علي التعديل، والاختيار، فاللغة المشتركة، والعقائد الدينية، وتوزيع الثروة، وحجم التنظيمات، وكيفية القيام بالأدوار في المجتمع كأساس للبقاء الإنساني تتجاوز جميعها القرارات المنطقية للفرد، ولذلك يتحدث العلماء عن البناء الاجتماعي بصيغة المفرد- غالبًا، كما لو كان ثمة بناء اجتماعي واحد- وحسب، وأنه شيء منعزل عن الأفراد، وأنه ليس ثمة مَنْ هو في استطاعته الانسلاخ عن تأثيراته- بأية حال. وفي الحقيقة يخفي هذا التعريف عدم اتفاق العلماء حول الحدود الدقيقة للمفهوم، ويؤكد حرصهم علي العناية بالمجالات الحاكمة المجردة للبناء الاجتماعي، بوصفها تمثل السياق الجمعي الصُّلب للقيم الاجتماعية المشتركة، التي يجب علي الأفراد التكيف معها باستمرار، من أجل الحفاظ علي التضامن، أو الاستقرار اللازم لبقاء المجتمع، وديمومته في الوجود (Inverarity,1992:pp.1970-5).

يظهر البناء الاجتماعي إلى حيز الوجود نتيجة لشيوع القياس الاجتماعي للأفعال الروتينية للأفراد في المجتمع، ومع أن بعض الأنماط القياسية للأفعال المتعارف عليها قد تتغير ببطء شديد، سواء نتيجة القصور الذاتي، أو نتيجة الجهود المتعمدة لتجديدها، أو نتيجة للجهود الفردية التي يبذلها الأفراد لأسبابهم المستقلة، فإنَّ الصورة العامة اللازمة لتحقيق مبدأ البقاء للبناء الاجتماعي، واستمراره في الوجود تظل كما هي، فالبناء الاجتماعي أشبه ما يكون بالخريطة البيانية الملونة التي تحدد-

على نحو قياسي- اللهجات اللغوية لمستوطني الأقاليم الجغرافية المتباينة، ومع أن هذه الخريطة قد تفقد تفاصيلها بمرور الزمن، نتيجة للتغيرات الديموجرافية، أو التعليمية، أو ما شابه ذلك، إلا أنها تظل بذاتها الخريطة القياسية الشرعية التي تحدد اللهجات الإقليمية الفعلية، ولو بعد قرن، أو يزيد من الزمان^(Ibid.,p.1970)، وبالمثل قد تنقرض الأصول القرابية في المجتمع، ويتم توريث ممتلكات الأفراد وفقًا للمبادئ العرفية غير القرابية المعترف بها، وقد تتشكل بعض الجماعات الاجتماعية الجديدة نتيجة للتشعب، أو للانشتطار الديموجرافي، وقد تتحول الامتيازات بين الأفراد نتيجة النجاح في أداء الالتزامات الاجتماعية، أو إخفاقهم في ذلك، وقد يتعاقب الأفراد في الاضطلاع بالمسؤوليات السياسية في المجتمع، دون أن يمثل ذلك لعضاءه تغيرًا في البناء الاجتماعي اللازم للبقاء، أو للدوام على الإطلاق^(Firth,1970,p.155).

وعلى أية حال، فإنَّ البناء الاجتماعي يستمر في الوجود لسببين: الأول: أن الحياة الاجتماعية في أي مجتمع تخضع- بالضرورة- للقيود الإقليمية للرقعة الجغرافية المنبسطة التي يعيش اعضاؤه فوقها، ولذلك يرتبط الأشخاص- عادة- بالمكان الذي يعيشون فيه، ويحافظون- دائمًا- على المحلات الثابتة لاقامتهم فيه، ويرتبطون- كذلك- بالمكان الذي يعملون فيه، هذا إذا كان ثمة انفصال بين مكاني المعيشة والعمل، هذا علاوة على أن ثمة رغبة قوية لدى كثيرين من البشر للتعاون معًا، في أداء المهام الاجتماعية التمثيلية، أو النيابية، سواء استند ذلك إلى القناعات الدينية، أو السياسية، أو المهنية، ونتيجة لذلك، يقوم منظور الإيكولوجيا الإنسانية- عادة- بربط المجتمعات بالمحلات الإقليمية، أو الجغرافية التي يعيشون فيها.

أما السبب الثاني لدوام البناء الاجتماعي، أو بقاءه في الوجود فيتمثل في تعقيد الروتينات الاجتماعية ذاتها، والقدرة المحدودة للأفراد على التعلم، معتمدين في

ذلك على المحاولة والخطأ، فمن هنا، كانت هذه الروتينات الراسخة (ولنتذكر: اللغة، والقواعد الخُلُقِيَّة، والمهارات المهنية) تقتضي بذل كثير من الجهد، حتى يتمكن الأفراد من اكتساب الأساليب المتصورة للفعل المشترك، واخضاعهم- منذ نعومة أظفارهم- للتنشئة الاجتماعية علي يد الخبراء العارفين لمهارات التأويل، والخطط المتصورة للفعل، حيث ينص المبدأ العام للتعايش الاجتماعي في المجتمع علي ضرورة تبني الأفراد للروتينيات الاجتماعية الراسخة، والاعتماد علي مَنْ عداهم في سد حاجاتهم البقائية الأساسية في هذا المضمَر.

إذن يستحضر مفهوم "البناء الاجتماعي" الأنماط الفكرية، والمعرفية المجردة بعد الفردية extra-individual التي تستخدم- دومًا- في تفسير التصرفات الفردية (بما فيها الاتجاهات، والطموحات)، فهو يشير- ضمَّنًا- إلي الشروط، أو الظروف الفكرية الموضوعية التي يحيا الأفراد- داخلها- حياتهم الفردية، على نحو مستقل عن إراداتهم الخاصة، وبالرغم من ذلك، من غير الملائم الاعتقاد في أن القياسات الموضوعية، أو الميكانيزمات البنائية المتحكممة في تصرفات الأفراد تمحو- تلقائيًا- عمليات الاختيار لديهم، أو إراداتهم الفردية، وإنَّما تعمل- بالأحرى- علي تقليص الخيارات الفردية، التي تتعارض مع القيم الراسخة للمجتمع، وحرصه علي تحقيق البقاء، والدوام في الوجود، ونظرًا لأن الروتينات الاجتماعية الناجحة هي تلك الروتينات التي سبق لها العمل بشكل إيجابي مع الآخرين، أو داخل الهيكل الاجتماعي المشترك (مثال: مبادئ تكوين العائلات) الذي لا يمكن تبديله بأية حال، يمكن تصوير "البناء الاجتماعي" علي أنه يمثل تلك الشبكات الاجتماعية، التي تعبر عن مختلف أنماط الحلقات الشكلية الواصلة بين الأفراد في المجتمع، وعادة ما يطلق على هذه الشبكات تعبير "البناء الاجتماعي للمجتمع"، هذا بالرغم من صعوبة

استنفاذ تحليلها رصد كافة الأنسجة المعيارية للتفاعل الاجتماعي بين الأفراد في المجتمع (Inverarity,1992:p.1971).

ومن المعروف أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية قد ظهرت إلى حيز الوجود بعد استعمار بريطانيا، والقوى الأوروبية لغينيا الجديدة، وغربي أفريقيا بفترة قصيرة، ولقد حاول الباحثون المعنيون إعادة بناء الأشكال الاجتماعية، التي كانت عليها مثل هذه المجتمعات قبل خضوعها للاستعمار الأوروبي، ولقد عمدت السياسة البريطانية في حكمها غير المباشر للمستعمرات إلى رصد الأنماط التقليدية للسلطة فيها، ففي هذا السياق الاستعماري البريطاني تطور مفهوم "البناء الاجتماعي"، وأصبح أشبه بظاهرة واسعة الانتشار بين الأنثروبولوجيين البريطانيين، ولقد كان من المؤلفون تطبيق المفهوم في دراسة أي "ترتيب" منظم من الظواهر الاجتماعية. وبالفعل، تعني الحياة في مجتمع تنظيم مصالح الأفراد واهتماماتهم وتقنين سلوكهم تجاه بعضهم البعض، وتضافرهم معًا من أجل التعايش المشترك، ولقد كان الباحثون ينظرون لشبكات العلاقات الاجتماعية التي تخلقت هكذا علي أنها تتلبس نوعًا من "الخطة"، أو "النسق"، وقد أُطلق عليه في الدراسات الأنثروبولوجية "البناء الاجتماعي"، أما الأساليب الفعلية التي تعمل بها العلاقات الاجتماعية الفعلية، والتأثيرات التي تمارسها- عادة- في حياة الأفراد، وفي طبيعة المجتمع ككل فقد أُطلق عليها "الوظائف الاجتماعية". ولقد كان من السائد مقارنة "البناء الاجتماعي" مع علم التشريح Anatomy، ومقارنة "الوظائف الاجتماعية" مع علم وظائف الأعضاء Physiology، دون الفصل بينهما، وبالرغم من عدم دقة هذه المماثلة البيولوجية، على فرض أن وحدات المجتمع الإنساني هي وحدات أكثر تعقيدًا مقارنة بخلايا الكائن الحي، أو الوظائف الحيوية التي تقوم بها الأعضاء الحيوية داخله، إلا

أن المقارنة بين المجتمع الإنساني والكائن البيولوجي "المهيّب" كانت مثمرة للغاية، في تحليل "البناء الاجتماعي" للمجتمعات البدائية البسيطة (Leach, 1968).

ولقد كان لظهور فكرة "البناء الاجتماعي"، و"المماثلة البيولوجية" في الفكر السوسيولوجي، نتيجة منطقية لتعريف أوجست كومت A.Comte للسوسيولوجيا في ضوء علاقتها بما عداها من العلوم التي سبقتها إلى حيز الوجود، وتأكيد علي تطور كل علم منها علي أساس العلوم السابقة عليه، داخل إطار تصاعدي خضع لقانون التعقيد المتزايد، فمن منظور هذه المتوالية الهرمية تطورت في البداية الرياضيات، ثم علم الفلك، ثم أعقبه الفيزياء، ثم الكيمياء، ثم البيولوجيا، وأخيرًا السوسيولوجيا، وبالرغم من الارتباط الوثيق بين علم الاجتماع وعلم النفس فقد نبذ كومت هذا العلم، وأحل محله البيولوجيا، وعلى هذا الأساس تطور علم الاجتماع معتمداً علي سلفه الفوري في البناء الهرمي، وهو البيولوجيا (Swingewood, 1991, p.44)، ولأن البيولوجيا كانت- في أساسها- علمًا كليًا holistic، لا يبدأ بدراسة العناصر المنفصلة مثلما نجد في الكيمياء، أو الفيزياء، وإنما بدراسة الكليات العضوية، أصبح المجتمع بوصفه "كلًا" يمثل موضوعًا لعلم الاجتماع، ومثلما كانت الكائنات الحية البيولوجية تمثل وحدات معقدة لا سبيل لاختزالها إلى الأجزاء المكونة لها، هكذا الأمر كان المجتمع يشكل وحدة معقدة لا سبيل لتفكيكها إلى الأفراد المكونين لها (مثلما يمكن تفكيك السطح الهندسي إلى خطوط، أو تفكيك الخط إلى نقاط)، ولم يكن بالإمكان معرفة هذه الأجزاء إلا بمعرفة "الكل"، دون العكس. وهكذا تم تعريف المجتمع بوصفه كائنًا حيًا "جمعياً"، يتمتع بوجود نوع من التناسق، أو التناغم بين الأجزاء والكل (Ibid., p.44). ولقد تكررت المماثلة بين البيولوجيا والمجتمع بشكل ثابت كما يلي: "مثلما يمكن في البيولوجيا تفكيك بنية الجسم- من الناحية التشريحية- إلى

العناصر، أو الخلايا، أو الأنسجة، أو الأعضاء البيولوجية ... إلخ، يمكن تفكيك بناء الكائن الاجتماعي إلى مختلف أشكال القوى الاجتماعية المرتبطة بالأنسجة، أو العناصر، أو الخلايا، أو الألياف، أو الأعضاء الاجتماعية- كذلك" (Ibid.p.45).

لقد كان المقصد العام من هذه المماثلة التي قدمها كونت هو اخضاع دراسة المجتمع للمفاهيم البيولوجية، ولذلك اشتق نظريته في البناء الاجتماعي من البيولوجيا، وعلي الأخص المفاهيم المرتبطة بـ"التوازن" و"الباثولوجيا الاجتماعية"، فمثلما كان الكائن الحي يتعرض للأمراض نتيجة اختلال القوانين البيولوجية الحاكمة للتناغم داخل الجسم الحي، أو التوازن التلقائي القائم بين الأعضاء البيولوجية فيه، كانت الحالات الباثولوجية تظهر في الكائن الاجتماعي- كذلك- نتيجة غياب التناغم، أو التوازن التلقائي بين الأجزاء والكل الاجتماعي، وبالرغم من ذلك، فقد ظلت أفكار كونت أفكاراً تأملية ميتافيزيقية داخل إطار فلسفة التاريخ، ولم تجسد أي مبادئ موضوعية يمكنها أن تحكم البحث السوسيولوجي الرصين (Ibid.p.46).

وبشكل ما، تعود فكرة دراسة "البناء الاجتماعي" بوصفه هدفاً للبحث السوسيولوجي إلى هربرت سبنسر H.Spencer، وهو بالرغم من اعترافه بمغزي مفهوم "الانتخاب الطبيعي" الذي وضعه داروين Darwin، بوصفه المبدأ الحاكم للبقاء والاستمرار في الوجود، مال لقبول فكرة لامارك Lamarck الخاصة بتوارث الصفات المكتسبة كأساس لمبدأ البقاء، ولذلك لم يسلم بأن تطور الجنس البشري كان نتاجاً للطبيعة، بقدر ما كان نتاجاً للتنشئة الاجتماعية التدريجية (على فرض أن الأصل في تطور المجتمع الإنساني، وبقاءه في الوجود يتمثل في الضغط السكاني، الذي يجبر الأفراد علي الدخول في الحالة الاجتماعية، وتطوير التنظيم الاجتماعي والمشاعر الاجتماعية اللازمة للبقاء)، ولقد اتجه سبنسر ناحية المماثلة البيولوجية،

ووجد فيها الفائدة (وأحياناً الواقع) في التحليل التزامني Synchronic (دون التعاقبي Diachronic) للبنى الاجتماعية، وبالرغم من انتباهه للاختلافات القائمة بين الكائن البيولوجي والمجتمع، علي فرض أن في الكائن البيولوجي توجد العناصر من أجل صالح "الكل" البيولوجي، بينما في الكائن الاجتماعي يوجد "الكل" الاجتماعي من أجل صالح أعضائه الأفراد، وأن في الكائن البيولوجي ثمة مركز وحيد للوعي، بينما في الكائن الاجتماعي ثمة مراكز عديدة للوعي بقدر ما يوجد من أفراد، فقد مال إلى المعادلة بين الاثنين^(Ibid.p.53). لقد أشار سبنسر في كتابه "مبادئ علم الاجتماع" (1873) إلى أن الأجسام الحية والاجتماعية- بسجيتها- حين تتزايد في الحجم تتزايد في البناء، وحين تتعاضد في الحجم تتضاعف أجزاؤها وتتخالف. وفي مقاله "الكائن الحي الاجتماعي" (1860) عرّف المجتمع بأنه شيء ينشأ، وينمو عن تجمعات صغيرة، وبسيطة في البناء، وأن من النادر أن يكون ثمة اعتماد متبادل بين الأجزاء دون وجود البناء، ولذلك كان المجتمع يتميز بوجود نوع من التوازن، أو التعاون الوظيفي المتبادل بين الأجزاء والكل، ولقد كان غياب مثل هذا الاجتماع بين الأعضاء، يعرض حياة المجتمع، وبقاءه بأكمله للخطر.

لقد أثارت أفكار سبنسر كثيراً من الجدل بين علماء الاجتماع في نهاية القرن التاسع عشر، ومع ذلك، فربما كان تحيزه "التزامني" لعلم الاجتماع هو الذي دفع دوركايم للتدخل لانقاذ المفاهيم السوسيولوجية الأساسية عنده (البناء، والوظيفة، والتوازن، والنظام) وإعادة صياغتها على نحو ممكن من وضع الأسس المعرفية للسوسيولوجيا الفرنسية. لقد بدأ دوركايم مشروعه بالتشكيك في الإثنولوجيا، والتقارير الافتراضية، أو المذكرات الأدبية، والملاحظات العابرة التي كان يسجلها المنصرون، ورجال الإدارة الإستعمارية في المجتمعات النائية، ونظراً لأنه كان ينظر

لعلم الاجتماع- حينذاك- بوصفه فرعًا من "التاريخ" (المرتبط بالوثائق التاريخية)، فقد عدَّ التاريخ بمثابة الأساس التجريبي لعلم الاجتماع، ولقد كتب: "سيكون بمقدور السوسيولوجي التسليم بالتاريخ، بوصفه المصدر الرئيسي لاستقراء الظواهر الاجتماعية (العقائد، والتقاليد، والأعراف، والقوانين... إلخ) في الوثائق التاريخية" (Levi-Strauss,1977).

ومع ذلك، لم يكن الموقف الذي أبداه دوركايم نحو الإثنولوجيا ينطبق على المعلومات الإثنوجرافية، التي بدأت في الظهور في آخر القرن التاسع عشر، وكانت تُنشر في الحولية السوسيولوجية السنوية L'Année Sociologique، وذلك لأنه حرص علي وضعها الموضع الصحيح في مخططه المعرفي للسوسيولوجيا، وفي الحقيقة، لم يجعل دوركايم من الإثنوجرافيا المحور الرئيسي للسوسيولوجيا، وإنما جعل منها المتمم الرئيسي للمادة التاريخية الموثقة، أو إنه قيدها بهذه المادة. ولقد عبر مارسيل موس M.Mauss في بحث نشره في الحولية السوسيولوجية السنوية (1899) بعنوان: "القربان: وظيفته وطبيعته" عن الرأي ذاته بقوله: "من المستحيل أن نأمل في أن نلتقط من الإثنوجرافيا وحدها نمط النظم البدائية" (Mauss,1964)، وفي رأيه أن الإثنوجرافيا كانت قد تشوهت بفعل الملاحظات المتعجلة العابرة التي كان يلتقطها الهواة من الإثنوجرافيين، ولقد كانت قيمة الحقائق التي سجلها الإثنوجرافيون تتوقف- في رأيه- علي الوثائق التاريخية الأكثر دقة بالمقارنة.

من المؤكد أن شيئًا ما قد تغير في تفكير دوركايم بين عصر تشكيل علم الاجتماع، واستجماعه لقوة الإثنوجرافيا في كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية، (1912)، ففي مقدمة هذا الكتاب، نجده يعرف ملاحظات الظواهر الاجتماعية- تلقائيًا- بوصفها ملاحظات تاريخية، وإثنوجرافية، وللمرة الأولى يقف المنهجان

التاريخي والإثنوجرافي- في تفكيره- علي قدم المساواة، بل ويؤكد أن ملاحظات الاثنوجرافيين كثيرًا ما كانت تعبر عن إلهامات حقيقية، أدت إلى تجديد دراسة النظم الإنسانية، ويتخذ نقطة انطلاق معارضة تمامًا لمواقفه السابقة، ويفصل نفسه- نهائيًا- عن المؤرخين التقليديين، ويكتب: "ليس ثمة ما هو أظلم من الترفع الذي يعامل به المؤرخون أعمال الإثنوجرافيين، فمن الثابت أن الإثنوجرافيا قد أحدثت- مرارًا- كثيرًا من الثورات المثمرة في مختلف فروع السوسيولوجيا" (Levi-Strauss, 1977).

لقد كانت محاولة دوركايم للخروج بعلم الاجتماع من حصار الإثنولوجيا التطورية والتاريخ المكتوب، والعودة به إلي رحاب الإثنوجرافيا الحية، محاولة ذكية منه تستحق الإعجاب والتقدير، وذلك لأنها لم تؤد فقط إلي تأسيس السوسيولوجيا الفرنسية، وإنما أدت- وهذا هو الأهم- إلي تصحيح الأفكار التطورية الكلاسيكية، وبلورة الأنثروبولوجيا الاجتماعية ذاتها، بوصفها أحد العلوم الاجتماعية الحديثة. وفي الواقع، لقد عبّد الإرث الدوركايمي، والاهتمامات السوسيولوجية بـ"الإثنوجرافيا البدائية"، الطريق الذهبي الذي كان على الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن تسلكته للتخلص من مسئولية البحث عن الماضي التطوري العتيق للإنسان، الذي كان سائدًا في القرن التاسع عشر، والعودة إلى حظيرة العلم الاجتماعي بمعناه الدقيق.

لقد أعتقد رادكليف براون في أن السوسيولوجيا الفرنسية تقدم المبادئ العلمية المحورية اللازمة لتوجيه الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ومداداة الوهن، والعقم التفسيري الذي خيم علي المخططات الافتراضية للأنثولوجيا التطورية. ولقد أخذ علي عاتقه إرساء القواعد العلمية للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، لكي يجعل منها صناعة استقرائية حديثة، بإمكانها أن تدعي الموضوعية الصارمة الراسخة كغيرها من العلوم المختبرية، وفي الحقيقة، لقد كان لتلك النزعة الاستقرائية جذورًا في الفكر الأنثروبولوجي البريطاني ذاته، ففي الصفحة الثانية من كتاب "أبحاث في

التاريخ المبكر للجنس البشري وتطور الحضارة" (1865) كتب عميد الأنثروبولوجيين البريطانيين سير إدوارد بيرنت تايلور Sir E.B.Tylor الفقرة التالية: "حين يستطيع الباحث استنتاج قانون عام من مجموعة من الحقائق، بطل استخدام التاريخ فوراً، حين يري الباحث حجر المغناطيس يجذب قطعة من الحديد، سوف يتوصل- من تلك الخبرة- إلى قانون عام يقول إن المغناطيس يجذب الحديد، ولن يتحمل عناء البحث عن تاريخ حجر المغناطيس الذي هو بصده" (Levi-Strauss,1977).

وبالرغم من أن رادكليف براون لم يكن واثقاً من الشواهد، أو الأدلة الإثنوجرافية المماثلة لحجر المغناطيس، أو تلك المماثلة لقطعة الحديد، أو ما إذا كان بالإمكان رؤية الاحتمالات القانونية القائمة بين هذه الشواهد الإثنوجرافية، إلا أنه "شائع" النموذج الاستقرائي للبحث الأنثروبولوجي، ولقد "راهن" على قدرة الباحث الإثنوجرافي على "التمثيل" الموضوعي للبناء الاجتماعي في علاقته بالمقولات الاستقرائية للعلم، وعلى وضع "العقل" كوسيط بينه وبين الواقع الاجتماعي، ولذلك أوصى بضرورة اخضاع الباحثين للتدريب في مناهج الملاحظة المختبرية، وكيفية صياغة الفرضيات العلمية، واختبارها في الميدان البدائي (Levi-Strauss,1977).

لقد قام هذا البرنامج الاستقرائي لرادكليف براون على الأسس المعرفية التي وضعها إميل دوركايم لعلم المجتمع، وعلي تمجيده لمفهوم "التضامن الاجتماعي"، وبخاصة المقتضيات الموضوعية اللازمة لبقاء البناء (النسيج) الاجتماعي للمجتمع، وبالرغم من أن المجتمع لم يكن موضوعاً عينيّاً يمكن إدراكه بالحواس، فقد أقر إمكانية مقارنته مع الكائن الحي، على فرض أنه مخلوق حي يتمتع بوجود مستقل، ومن ثم يمكن دراسة بنائه، أو تشريحه، وتصنيف الاعضاء المكونين له، وهكذا ربط

رادكليف براون بين فهمه للبناء الاجتماعي وتكامله، والوظائف التي تقوم بها النظم الاجتماعية لسد الثغرات المحتملة- في ضوء العلاقات الآتية القائمة بين هذه النظم، فيما بينها وبين البناء ككل- للحفاظ عليه في صحة تامة، وهكذا تطابق تحليله للبناء الاجتماعي، مع تحليل إميل دوركايم للظاهرة الاجتماعية- كذلك (Malefijt,1974,p.188)، ولقد تطورت صياغته الواضحة لهذا البرنامج، وكيفية تطبيقه في الدراسات الأنثروبولوجية بعد عام 1937، حيث يبين كتابه الذي نشر- بعد وفاته- بعنوان "علم طبيعي للمجتمع" (1957) كيف كان يفكر رادكليف براون بشأن هذه المسائل في عام 1937 حين وضع هذا الكتاب (Leach,1968).

أما برونسيلاف مالينوفسكي B.Malinowski (وهو العلامة الآخر الذي تدين له الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بتحقيق استقلالها العلمي) فقد اهتدي أثناء تدريبه الرسمي بجامعة لندن- مثلما اهتدي رادكليف براون في جامعة أكسفورد قبله بسنوات- إلى الأفكار السوسيولوجية الفرنسية، حيث خضع كلاهما للوسط الفكري ذاته، ولكن علي حين ظل رادكليف براون مخلصًا ومتعصبًا للأفكار الفرنسية، ولم يوهن إيمانه بها- قط، كان تأثيرها علي مالينوفسكي مؤقتًا وعابرًا، وهو وإن اعترف بالفضل لدوركايم في مقدمة كتابه الأول: "العائلة بين سكان أستراليا الأصليين" (1913)، ووصفه في مراجعته لكتابه: "الصور الأولية للحياة الدينية" (1913) بأنه من أكثر السوسيولوجيين الأحياء ذكاءً وإشراقًا، لم يقبل تصوره للمجتمع، وقد عده تصورًا عقيمًا لا سبيل لتفعيله في النشاط العلمي الأصيل، ولذلك لم يشعر بالارتياح تجاه التبريرات المنهجية التي تزعم البحث عن القوانين السوسيولوجية "الكونية"، لأنها كانت تتجاهل- في رأيه- الواقع الاجتماعي النابض بالحياة- ذاته، وتختزل الإنسان إلى مجرد تابع "وضيع" للعرف (Leach,1957)، وبذلك، فقد كان ثمة فجوة

عميقة بين المخطط العلمي الذي وضعه دوركايم لدراسة المجتمع "الأوروبي"، والمخطط النقدي الذي وضعه مالينوفسكي لدراسة الثقافة والإنسان البدائي.

لقد أخذ مالينوفسكي علي عاتقه إعادة ترتيب الأوراق، وقد كان لديه طموحًا شديدًا لارساء حركة إنسانية "جديدة"، فلم تكن الدراسة العلمية للنظم الاجتماعية العاملة تتم- في رأيه- في ضوء التمثيل الموضوعي للدور الذي تقوم به في المحافظة علي استقرار المجتمع، وتكامله من حيث "هو" كذلك، وإنما كانت تتم في ضوء التصوير السياقي للإسهام الذي تقوم به هذه النظم في إشباع الحاجات السيكولوجية والبيولوجية للأفراد من حيث "هم" كذلك، وفي الواقع، لقد كان لدى مالينوفسكي معرفة وثيقة بالفلسفة وعلم النفس الأوروبي، ولقد منعته هذه المعرفة من قبول التصور السوسيولوجي للأنثروبولوجيا الاجتماعية، وهو لم يتخل- قط- عن صورة الإنسان الذي يتجسد في اللحم والدم النابض بالحياة، ولقد "راهن" علي قدرة الباحث الإثنوجرافي علي التعبير السياقي عن "المعاني" الاجتماعية، وعلي قدرته على ربط الأفعال الاجتماعية بمعانيها السياقية الحية، وعلي وضع "اللغة" كوسيط بينه وبين الواقع البدائي الحي، وذلك بغاية تفريغ العوالم التصورية، أو القياسات التمثيلية الثقافية التي يعيش فيها هذا الإنسان (Leach, 1957).

وفي الواقع، يتمثل الاختلاف الأساسي بين الآباء المؤسسين للأنثروبولوجيا الاجتماعية في نظرتهم المتباعدة إلى ممارسات البحث العلمي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فعلى حين كان رادكليف براون منظرًا وضعيًا، حرص على وضع "روشته" المنهج الاستقرائي لدراسة الواقع الاجتماعي دراسة استقرائية من "خارج"، لم يتخل مالينوفسكي عن طريقة فهم الفنان وخياله في الأدغال، وعن دراسة الواقع

الاجتماعي "البداي" دراسة ذاتية من "داخل"، ولقد كان البحث العلمي الأصيل يمثل- بالنسبة له- إحدى الخبرات الذاتية الفورية العميقة، ولذلك أكد على أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تحتاج في كل عطفه من عطفاتها إلى موازنة علم النفس، وهو تصور ترسب لديه منذ أن كان يُعد أطروحته للدكتوراة، تحت إشراف البروفسير ستيفان بافليكي S.Pawlicki بجامعة جوجولونيا ببولندا، وذلك قبل أن يدرس علم النفس التجريبي علي يد عالم النفس التجريبي المشهور وليام فونت W.Wount في جامعة ليبزغ Leipzig بألمانيا- فيما بعد.

لا بأس، لكن!. بالرغم من أن الاستراتيجية النظرية التي وضعها رادكليف براون للأنثروبولوجيا الاجتماعية قد عمدت إلى التفهم الاستقرائي لمقتضيات استقرار البناء الاجتماعي، ودوامه في الوجود، وكانت تهدف إلى الكشف عن القوانين "الكونية" للمجتمعات، فإنه لم يحدد الأهداف التطبيقية لهذا العلم- كعالم فيزيائي- في إطار الأهداف التطبيقية للعلوم الطبيعية، وإنما قام بتحديد-ها- كصانع سياسة- داخل إطار السياسة الاستعمارية البريطانية، ولذلك في مقدمة كتاب: "أنساق القرابة والزواج في أفريقيا" دعا الأوروبيين الراغبين في نشر حضارتهم إلى أهمية معرفة مَن سيفيدونهم، وفهمهم، وقد أردف هذه الدعوة بأمنيته أن يقرأ الكتاب- إلى جانب الأنثروبولوجيين- بعض المسؤولين عن صناعة السياسة البريطانية، وتنفيذها في المستعمرات في القارة الأفريقية^(Harris,1975,p.516). أما مالينوفسكي فقد انتقد الاستعمارية العلمية، والمحاولات التي بذلها البعض لوضع الأنثروبولوجيا الاجتماعية في خدمة الجهود الاستعمارية، ولقد كان لانتقاداته نتائج مهمة في الدراسات التي قام بها تلاميذه لمدن التعدين في غربي أفريقيا^(Hatch,1973,p.350).

ولقد ظهرت انتقادات سياسية وخُلقية عديدة تطابق بين الحركة الفكرية "التزامنية" في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وعقائد علم الاقتصاد الكلاسيكي، والظاهرة الاستعمارية، ولذلك وصف جريج Gregg ووليام William (1948) أنثروبولوجيا "البناء الاجتماعي"، بأنها نوع جديد من العلم "الكثيب"، الذي يقوم بالتسويق العلمي للوضع الاستعماري، في ظلّ السياسة الاستعمارية البريطانية للحكم غير المباشر في أفريقيا، وأن الفرضيات "الحدسية" للوحدة البنائية المزعومة للمجتمعات البدائية لم تكن تخص الأوضاع الراهنة المتعاشقة فيها، بقدر ما كانت تعكس المخططات الاستعمارية البريطانية لها (Ibid.).

لقد كان طريق عودة الأنثروبولوجيا الفيكتورية إلى رحاب العلم الاجتماعي الرصين مرصوفًا باستراتيجية "البناء الاجتماعي"، ومع ذلك، فإنّ المفاهيم التي قدمها العلماء في ظلّ هذه الإستراتيجية لم تكن تمثل نظريات علمية بمعناها الدقيق، بحيث يمكن تدريسها للطلاب بوصفها تمثل الثروة النظرية الأساسية لفهم الأشكال البنائية للمجتمعات الانسانية، وإنّما كانت مسلمات أولية مُخلقة، كان علي العقل الأوروبي الانطلاق منها لرصد الأوضاع الراهنة في المجتمعات البدائية، وكما يشير بوون: "لقد صورت أنثروبولوجيا "البناء الاجتماعي" المجتمعات البدائية كما يتصورها العلماء، مجتمعات أشبه بجزر نائية، غارقة في عزلة مكانية وزمانية، من دون أية مناقشة، أو أي استكشاف لعلاقة الثقافة، أو إحساسها بما عداها من ثقافات، ولقد كان ثمة غياب تام للوعي الذاتي أثناء إنجاز الأنثروبولوجي لروايته الإثنوجرافية" (Boon, 1982:14). ولذلك أعلن كينجزلي ديفيز Kingsley Davis أن تحليل "البناء الاجتماعي" لم يكن منهجًا في البحث الاجتماعي المتميز، وإنّما كان

"أسطورة" (Ibid.)، أما إدموند ليتش فقد أعلن أن أنثروبولوجيا "البناء الاجتماعي" لم تقدم شيئاً ليس بمقدور طفل في العاشرة أن يفهمه بسهولة (Leach, 1976, p.2).

ومع ذلك ينبغي الاعتراف أن هذه الانتقادات لا تعود إلى الأخطاء السياسية والخُلقية للباحثين الأنثروبولوجيين، بقدر ما تعود إلى الظروف الميدانية، والمشكلات الوجودية الحرجة للشعوب البدائية ذاتها، وإلى عدم اهتمامهم بالظروف التاريخية الماضية، والراهنة فيها، لقد استثمر هؤلاء الباحثون تكتيكاتهم المنهجية وكأنها نوع من "غمامات" الخيول لاختفاء المغزى الوجودي للتاريخ البدائي، وبالرغم من أن مفهوم الوحدة البنائية "المزعومة" الخاضعة للاستقراء مفهوم "حدسي"، يعادل مفهوم الدوام التاريخي للمجتمع البدائي- ذاته، بحيث يمكن تبرير القيام بالتجريد البنائي من المجري الاجتماعي للتاريخ البدائي- ذاته، إلا أن رادكليف براون حسم القضية: "عند تحليل البناء الاجتماعي نحن نهتم بتحليل الظروف التي تعمل فيها النظم الاجتماعية في فترة محددة، بدرجة ملائمة من الاتساق الداخلي بعيداً عن أي تغير، أو أي صراعات يمكن أن تحدث خلال الزمن" (Leach, 1976, p.2)، وهكذا ظلت أسئلة التكيف التاريخي الراهن للنظم الاجتماعية داخل "البناء الاجتماعي" ذاته- نتيجة عدم اللجوء للمادة التاريخية - دون إجابة.

وفي الواقع، لقد ناقش رادكليف براون- مراراً- أهمية البحث التاريخي، ولكنه رفض دراسة تطور الثقافة في ضوء تتابع المراحل الثقافية داخل المجتمع، فقد كان البحث عن الأصول التاريخية للنظم الاجتماعية لا يتم- في رأيه- بالبحث عن القوانين التطورية الافتراضية، وإنما بالبحث عن القوانين التي يمكن رصدها في الوثائق التاريخية المكتوبة، ونظراً لأن المجتمعات البدائية مجتمعات شفاهية، أي غير كتابية، فقد تجنب رادكليف براون في برنامجه العلمي للأنثروبولوجيا الاجتماعية البحث التاريخي (Leach, 1976).

أما مالىنوفسكى، فبالرغم من اقتناعه بالتقابل الذي وضعه دوسوسير de Saussure- في بداية القرن العشرين- بين الدراسة "التزامنية" Synchronic والدراسة "التعاقبية" diachronic للظواهر الثقافية (Culler,1979)، فقد مال إلى اخضاع الوضع التاريخي للمنهج التزامني، حيث لم ينظر لـ"الحاضر"، بوصفه عبداً للماضي، وإنما كان الماضي ذاته عبداً "صاغراً" للحاضر، ولقد اقتنع أن التاريخ اليقيني، لم يكن التاريخ الرأسي الفائت (غير المشاهد)، وإنما كان التاريخ الأفقي الحاضر الذي يعلمه الفرد، ويمكنه صياغته بمقياس سيرة حياته الفردية وحسب.

ولكن ذلك لم يكن يعف الأنثروبولوجيا الاجتماعية من عبء الاهتمام بدراسة الظروف "التعاقبية" المسئولة عن نشوء الاختلافات، والتشابهاً بين المجتمعات البدائية، ودوامها عبر الزمن، أو انتشارها بين الثقافات، ويفرض عليها التطلع إلى تأسيس وجهة نظر مقنعة تعمل علي تجنب أخطاء الماضي، على فرض أنه ليس ثمة موضوعاً أكثر أهمية من فهم الأسس التاريخية التي تعمل علي بقاء طرائقنا في الحياة، وطرائق حياة معاصرنا، وكيفية دوامنا في الوجود، وهي مهمة تصدى لها إيفانز بريشارد، الذي مكنته قناعاته التاريخية من تقدير المزايا التي يقدمها التاريخ الشفاهي في فهم المجتمعات الرعوية والبدائية، وتطوير الاهتمام بالأدب الشفاهي البدائي، ولقد قام بتطبيق المنظور التاريخي في دراسة سنوسي برقة بليبيا، وتاريخ الأزاندي بالسودان. وفي الواقع، لقد تعاون الأنثروبولوجيون مع المؤرخين في دراسة الأعراف البدائية، والحياة القبلية الشفاهية، ولقد أُجبروا على التعاون معهم، ليس في دراسة المجتمعات البدائية- فقط، وإنما دراسة المجتمعات الحديثة- كذلك.

-الإسكندرية في 2017/1/1. والله من وراء القصد.

المؤلف

الفصل الأول

الأصول الفرنسية للأنثروبولوجيا الاجتماعية

مدخل:

أولاً : دوركايم و"علم" المجتمع.

ثانياً: بناء الموضوع في علم الاجتماع.

ثالثاً: طبيعة الظواهر الاجتماعية.

رابعاً: مستويات التفسير السوسيولوجي.

أ – نموذج التحليل السببي الوظيفي.

ب – نموذج التحليل التأويلي.

الأصول الفرنسية للأنثروبولوجيا الاجتماعية

مدخل:

من الصعب فهم ممارسات الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، والمفاهيم النظرية، والمنهجية التي قدمتها، دون الإشارة إلى خلفيتها الفكرية الفرنسية، والجهود التي بذلها المفكرون الفرنسيون الرئيسيون لتحرير علم الاجتماع من أصوله الفلسفية والميتافيزيقية المجردة، وتأسيس "علم" المجتمع. وفي الحقيقة لقد أسهم عدد كبير من المفكرين الفرنسيين في هذه العملية، كان أولهم **مونتسكيو** Montesquieu، فهو في كتابه "**روح القوانين**" L'Esprit des Lois (1748) شرع في اكتشاف قوانين الحياة الاجتماعية، والشروط الضرورية لوجودها على اختلاف أشكالها، وبالرغم من معالجته للعقائد الدينية كظواهر اجتماعية، فإنه لم يفكر في قوانينها الحتمية، أو الميكانيكية (Lukes, 1981, p.69)، وبعد **مونتسكيو** سار خط التفكير السوسيولوجي من خلال **تورجوت** Turgot إلى **كوندرسيه** Condorcet، وبالرغم من إقراره لفكرة التماثل بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية، والعضوية، وإمكانية تبين القوانين الصلبة للحياة الاجتماعية، والتطور الاجتماعي، وصياغتها بوصفها نوعاً من "الرياضيات الاجتماعية"، بالمناهج نفسها التي تستخدمها العلوم الفيزيائية، والبيولوجية (Evans-Prichard, 1962, p.30)، فإنّ المفكر الثاني المؤسس لعلم المجتمع لم يكن **كوندرسيه**، وإنما كان **أوجست كونت** A.Comte، فبالرغم من أنه لم يكن مفكراً أصيلاً كأستاذه **سان سيمون** S.Simon (الذي آمن بالقوانين الاجتماعية، وبفكرة التقدم، والتخطيط الاجتماعي، وتجدد الجنس البشري)، إلا أنه حقق شهرة أكبر مقارنة به، ومارس تأثيراً أشمل علي الفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر (مثلما سبق أن هيمنت أفكار **مونتسكيو** قبله علي الفكر الاجتماعي، في

القرن الثامن عشر)، وفي الواقع، لقد كان **كونت** هو الأب الروحي للسوسيولوجيا الحديثة، فقد صك الاسم، ووضع بعضًا من مبادئها الوضعية، وساعد على بلورتها كأحد فروع الفلسفة الوضعية، ومع ذلك، فقد ظلّ في ممارساته السوسيولوجية فيلسوفًا "وضعيًا"، وهو لم يهتم بتطبيق هذه الفلسفة على "تطور" المجتمعات، وعملياتها، بوصفها **نقطة الصفر** لاستهلال "علم" جديد للمجتمع، واكتفى بتطبيقها على تطور "العقل" الإنساني، بوصفه البلورة النهائية للخبرة، والفكر الوضعي (Giddens,1978,p.34).

وفي نهاية القرن التاسع عشر، ظهر **إميل دوركايم**، الذي يعتبر المؤسس الثالث لعلم الاجتماع، أو للعلم الذي نبتت من رحمته الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، لقد أنكر دوركايم الميتافيزيقا الوضعية، واعتنق بدلًا منها **العقلانية الديكارتية**، أو **العقلانية العلمية**، فهو لم ينظر لـ"العلم"، بوصفه نوعًا من الوثن، وإنما نظر إليه، بوصفه يمثل المرتبة الأعلى من المعرفة التي لا تعلوها مرتبة، ولقد كتب: "نحن لا نمي أنفسنا بإمكانية أن تتوصل علوم الإنسان- في المستقبل القريب- إلى قضايا لها من اليقين، ولا تقبل الجدل الذي تتمتع به قضايا الرياضيات، والعلوم الفسيوكيميائية" (Lukes,1981,p.73)، ولقد دفعته **الاستراتيجية الديكارتية** إلى التأكيد على استقلال السوسيولوجيا بوصفها ميدانًا إمبريقياً متميزًا من الدراسة، وإلى تطبيق المنهج العلمي على أكثر المجالات إثارة للخلاف من الحياة الاجتماعية (كالانتحار، والدين)، وذلك لاضفاء مزيد من الدقة والشرعية على تصور "المنهج" العلمي، الذي كان يمثل القضية المحورية للسوسيولوجيا، وذلك من أجل تأكيد المقاييس العلمية الملائمة في هذا العلم.

أولاً: دوركايم و"علم" المجتمع:

تتخصر المشكلة الأولية في تأسيس أي علم في تحديد الموضوع الذي يحتكر دراسته دون غيره من العلوم، والمناهج الملائمة لتحويل هذا الموضوع- علي مستوي العمليات الفكرية- من مادة خام إلي مادة خبرية علمية معترف بها، ومنذ فترة طويلة، كان السوسيولوجيون المعارضون لنظرية التطور، قد انشغلوا بجدل حار حول المنهج العلمي الملائم لدراسة الظواهر "الجمعية"، ومكانة السوسيولوجيا بوصفها "علمًا"، ودور "التكميم" في البحث السوسيولوجي،... وهكذا. وحتى مجئ دوركايم كان علم الاجتماع لا يزال علمًا تأمليًا هزيلًا، يقوم بتعريف موضوعه بطريقة فلسفية، أو سيكولوجية مجردة، وبالرغم من الجهود التي بذلها كونت في مضمار السوسيولوجيا "الوضعية"، فإنَّ سوسيولوجيته كانت فلسفية عقائدية، ولم تكن السوسيولوجيا- سواء بين الوضعيين المتأخرين، أو بين خصومهم المعارضين للتعاليم الوضعية- قد تجاوزت مرحلة التعميمات الفلسفية، أو السيكولوجية، ولقد أخذ دوركايم على عاتقه مهمة إعادة تأسيس أوراق الاعتماد لهذا العلم، ومنحه كيانًا معرفيًا واقعيًا، ومنهجًا علميًا مستقلًا، وهو هدف كان حريًا بدوركايم القيام به في هذه الفترة بالذات.

لقد عقد دوركايم العزم على تحويل علم الاجتماع من تحليل النظريات الفلسفية والسيكولوجية إلي دراسة الواقع الاجتماعي، واخضاعه للمنهج العلمي، ومنذ البداية انتقد أسلافه الذين أخفقوا في تجاوز التعميمات الميتافيزيقية، أو الاستبطانية، وقنعوا بأجراء البحوث السطحية، دون مراعاة للاختلافات بين المجتمعات، ولم يوهن عزمه- قط- في التنويه بالمحازير التي يجب مراعاتها عند ملاحظة الحقائق الاجتماعية، وكيفية صياغة المشكلات الرئيسية، والدروب التي علي الباحث

السوسيولوجي أن يسلكها، والمقاييس العلمية اللازمة للتوصل إلى الاستنتاجات، ... وهكذا. ولقد كان المبدأ الراسخ الذي وضعه لتفسير الظواهر الاجتماعية (الدينية، والتشريعية، والخُلُقِيَّة، والاقتصادية) ينص على ضرورة ربطها بمحيط اجتماعي خاص، أو بنمط محدد من المجتمع، على فرض أن الأسباب الحاكمة للظواهر الاجتماعية كانت تكمن في الخصائص التكوينية للمجتمع الذي تنتمي إليه.

ويمكن النظر للبرنامج الذي وضعه دوركايم لعلم المجتمع بأنه محاولة شاملة منه لتذويب الحدود بين العقلانية "الديكارتية"، والوضعية "الكونتية" في العلوم الاجتماعية بأسرها (Lukes, 1981, p. 72)، فلقد كان دوركايم يؤمن مثل دو سويسر de Saussure بأن وجهه النظر تخلق الموضوع، على فرض أن "العلم" لا يستطيع التوصل إلي وجهه نظر مطلقة للأشياء، وإثما عليه أن يختار منظور معين، منظور يستطيع من خلاله تحديد الأشياء، وتحديد "التقانات" الملازمة لدراستها. واتفقًا مع دوسويسر، ومن أجل تأسيس علم الاجتماع اتخذ دوركايم عددًا من الخطوات:

الخطوة الأولى: هي النظر للمجتمع بوصفه ظاهرة طبيعية، تماثل- في ذلك- ما عداها من الظواهر الطبيعية، وتخضع للقوانين الطبيعية- ذاتها.

والخطوة الثانية: هي النظر لعلم الاجتماع بوصفه علمًا مستقلًا متميزًا، والنظر لمادته الاجتماعية، وتفسيراته السببية، كونها مستقلة عن البيولوجيا وعلم النفس، أو عن ما عداهما من علوم.

وفي الواقع، كان علم الاقتصاد قد خطا الخطوة الأولى، فهو أول من زعم من العلوم الاجتماعية أن القوانين الاجتماعية ضرورية لتفسير الظواهر الاقتصادية، وأول من جعل من هذه المسلمة أساسًا للعلم، ومع ذلك، فقد امتنع- وفقًا لدوركايم- عن اتخاذ الخطوة الثانية، فبالنسبة للاقتصاديين الكلاسيكيين: "لم يكن

ثمة شيء حقيقي في المجتمع باستثناء "الفرد"، فمنه كانت تنبعث الأشياء كافة، وإليه تعود، على فرض أنه كان يمثل- بالنسبة لعلم الاقتصاد- الواقع الملموس الوحيد الذي يمكن ملاحظته، أما المشكلة المحورية في هذا العلم فقد تمثلت في اكتشاف كيف يتصرف الفرد في الظروف المألوفة للحياة الاقتصادية؟. وبذلك أصبحت القوانين الاقتصادية (ومن ثمّ القوانين الاجتماعية) هي الحقائق العامة التي يمكن استقراءها من تعريفات الأفراد لها" (Lukes, 1981, p.69). وعلى هذا الأساس، فإنّ منهج علم الاقتصاد لم يقص- وفقًا لدوركايم- ملاحظة الواقع الاقتصادي ذاته- فقط، وإنّما أقصي كافة ما لا يرتبط بحياة "الفرد" بطريقة قاطعة- كذلك، ولذلك لم يقدم هذا العلم إلا الصورة القلمية السيئة للإنسان الأناني، أو الأنوي المحض.

لقد كان تأسيس العلم الاجتماعي يحتاج- بحسب دوركايم- إلى معرفة تفاصيل الواقع المتعالي "غير الفردي"، وعلي الرغم من أن الاتفاق حول أسبقية تفسير الظواهر "الجمعية" كان شائعًا بين عدد من المفكرين الوضعيين المناصرين لكونت، الذي منح مفهوم "الاجتماعي" المرتبة الأسمى في سلسلة الوجود، لم يكن هذا المفهوم يشق- في نظر دوركايم- من أية مراتب أخرى- ألبتة، ولم يكن من الممكن معرفة طبيعة الظواهر الاجتماعية سلفًا.

لقد سلّم كونت بمفهوم "الاجتماعي" بوصفه موضوعًا كليًا متميزًا بذاته وحسب، وأكد سبنسر أن خصائص هذا المفهوم قد تحددت بخصائص وحداته المكونة له، ونظرًا لأن البيولوجيا كانت تمثل العلم الخامس الذي سبق ظهور علم الاجتماع في سلّم تطور العلوم عند كونت، فقد استخدم سبنسر المماثلة البيولوجية بوصفها الأداة التفسيرية الملائمة لهذا المفهوم، ومع ذلك فقد كانت سائر هذه النظريات تمثل- وفقًا لدوركايم- المرحلة البدائية من علم الاجتماع التي كان يجب

تجاوزها، ولقد كتب في عام 1885: "لقد بَرَّغَ علم الاجتماع- الآن- من عصر ملحي، لندعه يؤسس نفسه، ويصبح منظماً، وأن يرسم برنامجه، ويحدد منهجه". ولهذه المهام كَرَّسَ دوركايم نفسه منذ ذلك التاريخ وصاعداً.

بالنسبة لدوركايم، لم يكن المجتمع يمثل- وفقاً لمدخل علم الاقتصاد المثالي الكلاسيكي- إحدى الحقائق الثانوية المشتقة عن الطبيعة البشرية، أو الناتج المترتب علي النشاطات النفعية للفرد، أو أحد المظاهر التنويرية الطارئة للعقل الإنساني، وإنما كان يمثل- على النقيض من ذلك- الحقيقة الأولية البديهية للإنسان، وذلك ببساطة لأن الإنسان لم يكن يعيش بين موضوعات، أو أفعال، أو أفكار طارئة وحسب، وإنما كان يعيش- في الواقع- بين الموضوعات، والأفعال، أو الأفكار التي تكسوها المعاني الاجتماعية، ومن ثم فلم يكن من الممكن فهم تلك الموضوعات، والأفعال، والأفكار الإنسانية، كما لو أنها حصيلة للإدراكات الذاتية للأفراد، أو غرض البصر طرفة عين عن دلالاتها الاجتماعية، لأنها كانت بمثابة حقائق اجتماعية بديهية حكمة. لقد حرص دوركايم علي فهم "الإنسان" في ضوء الواقع الاجتماعي الموضوعي للمجتمع، وبذلك يكون قد عكس المنظور السابق الذي جعل من المجتمع مجرد نتاج لخبرات الفرد، فقد كان يؤمن بأن الخبرة الفردية "ممكنة"- فقط- بفعل النظم الاجتماعية التي يتمثلها كافة الأفراد منذ نعومة أظفارهم، فتلك النظم الاجتماعية- وحدها- هي الكفيل بتقديم الشروط الأولية اللازمة للمعرفة الإنسانية للأفراد- أنفسهم (Levi-Strauss, 1963).

لقد نجح دوركايم بتلك الملاحظات الاستمولوجية الثاقبة في ارساء القواعد الراسخة لعلم المجتمع، وذلك لأنه أبدع أحد السياقات المعرفية الجديدة لهذا

العلم، بمعنى أنه حدد موضوع دراسته بأسلوب مختلف عما كان سائدًا- آنذاك-، ووضع شروطًا جديدة للفهم والتفسير، لقد استعار دوركايم المنظور من الفلسفة، والمنهج من علم الفيزياء، والمادة الخام من المجتمع الصناعي المدني، والأمثلة الإيضاحية من الأدب الإثنوجرافي الذي كان منشورًا على أيامه، وذلك لوضع حجر الأساس لهذا العلم، أما الشرط الأساسي الذي وضعه لتحديد الظاهرة الاجتماعية- بوصفها الموضوع الأساسي لهذا العلم- فهو شرط الموضوعية، وانطلاقًا من ذلك أصبحت الظاهرة الاجتماعية ظاهرة موضوعية، تتمتع بوجود أنطولوجي خاص، مستقل- تمامًا- عن وعي كافة مَنْ قاموا بإنشائها في الأصل، فالظاهرة الاجتماعية هي "كل أسلوب من الفعل- سواء كان متكررًا أم لا- يتمتع بصفة العمومية في مجتمع بالذات، يكون موجودًا بذاته، ومستقلًا عن كافة المظاهر التي يمكن أن يتجلي فيها لدى الأفراد" (Lukes, op.cit.).

لقد كان دوركايم يقصد من هذا التعريف للظاهرة الاجتماعية التمييز بينها والظاهرة الفردية، فالظاهرة الاجتماعية هي كل ضرب من الفعل، أو التفكير، أو الإحساس الذي يمارس علي "الفرد" شكلاً من القسر، أو من الالتزام الخارجي، فكون الفعل الإنساني فعلاً اجتماعيًا يعني أنه من انتاج المجتمع ككل، وأن مضمونه لا يخص الفاعل الفرد، وإنما يخص المجتمع بأكمله، ويعني أن مصدره هو العقل الجمعي "المتعالي" علي الوعي الفردي، وأنه لا حيلة للفرد- عادة- إلا الامتثال الكامل لطرائق الفعل، والتفكير، والإحساس، التي أسسها المجتمع الذي ينتمي إليه، أو التي يحرص المجتمع علي تلقينها له- عن طريق التنشئة الاجتماعية- منذ الطفولة. فالظواهر الاجتماعية هي ظواهر خارجية عن الفرد، وليس بمقدور الفرد المنعزل أن يؤلف أية ظواهر اجتماعية (كاللغة، أو الدين، أو الأخلاق، أو القرابة)، وذلك لأن

توليفها يخص المجتمع ككل، وقد لا يدرك الفرد ذلك، إلا أنه يشعر به كلما حاول الخروج عليه، أو عدم الامتثال له، وذلك حين يسارع المجتمع إلي ردع الخارجين عليه، أو قهرهم، ويتجلي ذلك- عادة- في مختلف ضروب الجزاءات الاجتماعية التي يقننها المجتمع، التي تبدأ بالتأنيب، أو اللوم في حدها الأدنى، وقد تصل إلي الاعدام في حدها الأقصى.

وبمجرد أن أعلن دوركايم تأسيس طبيعة الظاهرة الاجتماعية، رأي من المهم إثبات استقلال علم المجتمع عن علم النفس. وفي الواقع، لقد كانت ثنائية "علم المجتمع/علم النفس" تمثل حجر الزاوية في نسق المقدمات النظرية التي قدمها دوركايم لعلم المجتمع^(Leach,1982)، ولقد كان هذا الاستقلال ينبع من تمييزه لمستويات الواقع الإنساني نفسه، فلم يكن المجتمع يمثل حاصل مجموع الأفراد الذين يشكلونه، وإنما هو نسق system من الأفكار، قد تشكل بفعل الارتباط الحميم القائم بين الأفراد المكونين له، مما أدى إلى وجود واقع فريد بذاته له الخصائص المستقلة عن خصائص الأفراد المكونين له كأفراد- في الأساس. لقد كان المجتمع- من حيث هو كذلك- بصفته "بعد الفردية" هذه، وليس بالصفة "قبل الاجتماعية" للأفراد المكونين له. فعلي هذا الأساس رفض دوركايم تفسير الظواهر الاجتماعية في ضوء تقانات علم النفس، واعتبر أن ذلك بمثابة تزييفًا للعلم وتشويهًا له، ولقد رأي أن التفسير السيكولوجي يرتبط بالعوامل العضوية والعقلية الفطرية التي مُنحت للفرد بالميلاد، وأن هذه العوامل الفطرية مستقلة- تمامًا- عن التأثيرات الموضوعية التي يمارسها المجتمع علي الفرد، بوصفه عضوًا فيه، ولقد كتب: "لو كانت الظواهر الاجتماعية قد اشتقت مباشرة من التكوين العضوي/العقلي الفطري للإنسان دون تدخل أية وسائط اجتماعية، لكان على علم الاجتماع أن يتحول-

حينذاك- إلى علم للنفس (Lukes, op.cit.)، ولذلك أكد على ضرورة تفسير الظواهر الاجتماعية بالإحالة إلى ما عداها من الظواهر الاجتماعية حصريًا.

ولعل الأمر المهم هنا، هو ابتعاد دوركايم عن التفسير "التاريخي" للظواهر الاجتماعية، على فرض أن التفسير السوسيولوجي للظواهر الاجتماعية لم يكن يتطلب اكتشاف الظواهر الاجتماعية السابقة زمنيًا عليها، والربط بين الظواهر السابقة واللاحقة في إحدي السلاسل التاريخية، وإنّما كان يتطلب تحديد موضع الظواهر الاجتماعية داخل أحد الأنساق الاجتماعية، ومن هنا، أكد على ضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية داخل الهيكل الاجتماعي العام للمجتمع، بوصفها جزءًا من نسق محدد من الأعراف والقيم. ولقد تمثل السؤال الرئيسي في: ما القيم والأعراف التي تسمح لمجموعة من الأفراد بالعيش معًا داخل المجتمع.؟ أو التي تسمح لهم بالتصرف تجاه بعضهم البعض بالطريقة التي يتصرفون بها.؟. ولقد كانت إجابته علي هذا السؤال إجابة هائلة. لأنها أدت إلي وضع علم للمجتمع، مستقل كليةً عن كافة العلوم التي تحرص علي اقتفاء أثر الأسباب التاريخية، أو التي تتطلع لفهم الجوهر الإنساني للجنس البشري، أو جوهر الطبيعة الإنسانية- ذاتها، وإلي انتقال الفكر الاجتماعي في أوروبا- بأكملها- من طوره التاريخي diachronic إلي رحاب العصر التزامني synchronic الحديث.

ثانيًا: بناء الموضوع في علم الاجتماع:

وفي الحقيقة، بإعلان دوركايم علم الاجتماع علمًا مستقلًا عما عداه من العلوم الاجتماعية، كان عليه تحديد طبيعة موضوع الاهتمام في هذا العلم، ولقد رأى أن ثمة ضرورة لإثبات اختلافه عن علم النفس، فلقد افترض الفكر الاجتماعي- في شكل مستتر ومتشعب- لقرون طويلة، أن المجتمع هو نتاج للإرادة الفردية، أو الطبيعة

البشرية، ولقد عمد الفلاسفة اليونانيون- ابتداء من أرسطو- إلى التوصل إلى فهم طبيعة المجتمع، عن طريق اكتشاف الطبيعة الحقيقية للإنسان، ولم يكن المجتمع في الفكر الاجتماعي اليوناني إلا وسيلة لنمو الإنسان، وتحقيق ذاته، أو إشباع حاجاته، ففي الفكر اليوناني قامت المخططات التأويلية للمجتمع على ثنائية الحرية/الأمان، بمعنى أنه إذا اعتقد الفلاسفة أن "الحرية" هي أثنى ما يتوق إليه الإنسان كانوا يقترحون تصورًا لمجتمع متحرر من القيود، انحصر هدفه في تحقيق هذه الحرية، وإذا تصوروا أن الإنسان يتوق إلى الأمان، اقترح المخطط المتصور للمجتمع نسقًا من الضوابط الصارمة التي تحقق له هذا الأمان (Hatch, op.cit.p.166).

وفي الواقع، لم يقيم الفلاسفة اليونانيون بالدراسة الواقعية للمجتمعات التي كانت توجد على أيامهم بالفعل، وإنما قاموا بوضع المخططات التأملية لمجتمع المستقبل، ولذلك لم يهتموا بفهم الأعراف والعقائد والقوانين القائمة بالفعل، وإنما بالتفكير في الأعراف والمعتقدات والقوانين "المتخيلة"، وهكذا حرص المدخل الفلسفي على التوصل إلى الاستنتاجات الاجتماعية عن طريق الاستبطان، ولئن كان هذا المدخل مقبولاً في علاقته بفهم طبيعة الإنسان الفرد- فقط، لم يكن كذلك في علاقته بفهم طبيعة المجتمع، وذلك لأنه لم يكن يصل "العقل" الإنساني بالواقع الاجتماعي، لوضع التصور الملائم له، بالنسبة لدوركايم لقد كانت توجد هوة شاسعة تفصل بين المدخل الاستبطاني في الفلسفة، والمدخل الواقعي لـ "علم" المجتمع، كتلك الهوة التي تفصل البيولوجيا، عن العلوم الطبيعية- الكيميائية، ولقد كان المدخل الأول يهدد المبدأ الثاني، الذي يؤكد على دراسة الواقع الاجتماعي على نحو موضوعي ودقيق (Hatch, op.cit.p.167).

لقد كان من الطبيعي أن يتحول دوركايم إلى مونتنسكيو، وكتابه "روح القوانين"، الذي امتلك إحساسًا عميقًا بخصوصية الظواهر الاجتماعية، فقد أدرك مونتنسكيو أن ثمة تنظيمًا للأفكار في المجتمع، وأن لكل كيان اجتماعي *Salus populi* قانونًا ساميًا، ونظرًا لأن المجتمع لم يكن ليعيش دون العناية بصيانة طبيعته الخاصة، كان من المهم اكتشاف كيف تتشكل التمثيلات الجمعية، وتتحدد، وذلك لتجنب اعتلالها مهما كانت التكاليف. ولقد كان مونتنسكيو هو مَنْ وضع - للمرة الأولى - المبادئ الأساسية لعلم المجتمع، وجعله واعيًا بموضوعه، وطبيعته، ومناهجه الاستقرائية الخاصة، لقد ميز مونتنسكيو بين العلم والممارسة، أو الفن، ولقد كتب: "كلما زادت حدة التمييز بين العلم والفن، زادت قيمة العلم للفن" (Lukes, op.cit.p.381)، ولقد أثبت - علاوة على ذلك - أن "قواعد" الحياة تتفاوت مع "ظروف" الحياة، وأن المجتمعات لا تقوم على العوامل السياسية وحسب، وإنما على عدد العناصر المكونة لها، وترتيبها، تماسكها، وأن "ما كان يبحث الحكم الملكي عنه، كان على الديمقراطية أن تتجنبه" (Lukes, op.cit.p.382)، ولذلك رأى أن الفصل بين السلطات، هو أحد أشكال تقسيم العمل، أما دوركايم فقد رأى "التضامن الآلي" في جمهورية مونتنسكيو، ورأى "التضامن العضوي" في ملكيّته. وهي الأفكار التي ظهرت جلية في كتابه "تقسيم العمل الاجتماعي" (1893).

وانطلاقًا من مونتنسكيو، افتتح دوركايم بضرورة تحديد المبادئ الأساسية التي تحكم تفسير هذا الموضوع الاجتماعي الخاص، ولقد انجذب - في البداية - للمدخل الاستبطاني عند تايلور، على فرض أنه لم يقترح شكلاً فلسفيًا مثاليًا للمجتمع، وإنما اهتم بمعالجة المعلومات الإثنوجرافية التي كانت منشورة، ومتداولة علي أيامه، إلا أنه خرج عليه فيما بعد، وذلك لأن تايلور كان حريصًا علي تفسير المبادئ الثقافية

بوصفها تعبيرًا عن الاهتمامات الفردية، وعمليات التفكير الإنساني. فمن وجهة نظر تايلور: إنّ النظم الثقافية (مثل الدين، أو اللغة، أو القواعد الخُلقية)، قد نشأت، واستخدمت- في الأصل- بناءً على إرادة الأفراد، ورغباتهم في فهم العالم المحيط، والتواصل فيما بينهم، والعيش معًا في ضوء ما تمليه الحكمة، والتدبر العقلاني، وأن هذه العقول المتدبرة قد توصلت- عن قصد- إلى النظم الثقافية بغاية تحقيق هذه الرغبات، والأهداف العقلانية الخاصة.

أما المشكلة المحورية التي ملكت عقل دوركايم فهي: كيف يمكن تحديد الأسس العقلية الفردية التي نشأت النظم الثقافية بناءً عليها بغاية فهمها.؟ ونظرًا لأنه لم يكن بمقدور الفرد خلق العقائد، والممارسات "الجمعية"، أو أي مما يتجاوز حياة الأحاسيس (الشهوات، أو الرغبات الفطرية الحيوانية). فقد شنّ دوركايم هجومًا عنيفًا ضد هيربرت سبنسر، الذي كان يعتبر- في تاريخ السوسيولوجيا- الوريث المباشر لكونت، والذي وجد نفسه مجبرًا- في سياق تطبيق الفرضية التطورية على العالم الاجتماعي- على وضع بعض التعميمات السوسيولوجية، فهو لئن كان "قد حرر العلم الاجتماعي من النزوات"، بحسب وليام جريهام سمنر W.G.Sumner (Lukes, op.citp.392)، فإنّ موقفه كان يقول إنّ الأفراد يحصلون من الدخول في العلاقات الاجتماعية مع منّ عداهم على الفرص الملائمة لتحقيق مصالحهم الشخصية الخاصة، ومن ثَمَّ، فقد كان التفكير الواعي للفرد يقدم- في رأيه (وتايلور كذلك)- التفسير الملائم للتعاون، والتماسك في المجتمع، على فرض أن النظام الاجتماعي، والاتساق بين الأفراد إنّما يأتي بشكل إرادي عفوي من الأفراد أنفسهم، دون حاجة إلى ممارسة القسر، أو القهر الخارجي من المجتمع. ولقد رأى دوركايم أن ثمة فجوة عميقة تفصل بين الحياة العقلية للفرد والحياة الجمعية للمجتمع، ولقد

كان من المستحيل- في رأيه - رد الأسمى (أي الحياة الجمعية للمجتمع)، أو تفسيره في ضوء الأدنى (الإرادة العقلية للإنسان).

لقد كان رد فعل دوركايم علي سبنسر نشيطًا وفعالًا، ولقد أكد أن الاهتمام الذاتي العفوي، أو المفرط للأفراد لم يكن يؤدي إلي انجذابهم معًا، إنه لم يكن يخلق شيئًا غير الروابط المؤقتة الغشيمة، أو الزائلة بينهم، وقد يحرضهم ضد بعضهم البعض، حيث لم تكن الأنانية في الأفراد تؤدي إلي التعاون، أو الاتساق بينهم، وإنما إلي نشوب حرب الكل ضد الكل، وذلك لأن فرص الصراع من أجل البقاء تتساوي- في هذه الحالة- مع فرص السلم الاجتماعي، لقد أكد دوركايم على أن "التعاون، أو التماسك في المجتمع يحدث لأن الأفراد محكومون بنسق من العقائد والعواطف الجمعية، يطوق أنانيتهم الطبيعية، وأن هذا النسق لا يعبر عن الأنانية الفردية بقدر ما كان ينظم المصالح الشخصية، ويقيدها، ومن ثَمَّ، فقد كان يميز واقعًا فريدًا، ومتميزًا بذاته" (Hatch, op.cit.p.169).

لقد أعتقد دوركايم أن ثمة فجوة هائلة بين مستوي الخبرات الفردية الخام، أو الأحاسيس عند الإنسان، ومستوي الأفكار الثقافية، أو الاجتماعية (التمثيلات الجمعية)، وأن العالم الواقعي- كما يتمثل للحواس- في حالة من التدفق الأبدي، ولم يكن من الممكن أن يتشابه تصوران حسيان لهذا العالم بين فردين علي نحو دقيق- قط، أو أن تتماثل الظاهرة الماثلة ذاتها للحواس في إحدى المراحل، والمرحلة التي تليها- قط. بتعبير آخر إذا لم يكن الشيء الخاضع للملاحظة الفردية هو الذي يتغير، فإن الحالة الذاتية للملاحظ الفرد هي التي تخضع للتغير (Hatch, op.cit.p.170). وعلي النقيض من التباين غير المحدود لتلك الأحاسيس الفردية، كانت المقولات، أو التصنيفات الاجتماعية ثابتة وراسخة، وذلك لأنها تقع خارج تقلبات أحوال الخبرات

الفردية، وتمدنا بالنظام والثبات الذي ندركه- عادة- في العالم الخارجي، وعلي هذا الأساس ذهب دوركايم إلى أن أنساق التفكير الاجتماعية هي أنساق (أو تمثيلات جمعية) فريدة متميزة بذاتها، وإلى عدم إمكانية اختزالها إلى العمليات السيكلولوجية، أو إلى الخبرات الفردية للأفراد بوصفهم كذلك- على الإطلاق.

وعلي أية حال لم تقتصر معارضة دوركايم للنزعة السيكلولوجية علي مناقشته لمقولات التفكير الاجتماعي، أو التمثيلات الجمعية، وذلك لأنه انتقد هذه النزعة في مناقشته للأخلاق^(Hatch, op.cit.p.171). لقد ذهب سبنسر إلى أن نشأة القواعد الخلقية إنما يستند إلي الفهم الشخصي لما هو نافع، أو غير ذلك، وعلى ذلك، كانت القواعد الخلقية- وفقاً لسبنسر- تماثل قواعد العادات الصحية، حيث يتم إرساء نتائج علم الصحة في ضوء التزام الفرد بها، أو قيامه بخرقها، وعلي ذلك فقد كان تحريم إدمان المسكرات، أو الإفراط في تعاطيها يعود- في رأيه- إلي الأذى الذي يلحقه الفرد بصحته، وعلي هذا المنوال لم تكن ثمة حاجة- في رأيه- لمعاقبة الطفل أثناء تنشئته، وذلك لأن النتائج الطبيعية لأفعاله كفيلة بتلقيه الصواب من الخطأ.

لقد عقد دوركايم العزم علي معارضة التفسيرات السيكلولوجية التي حاولت اشتقاق "القيم" الخلقية من الإرادة الفردية، أو من عقل الفرد، ولقد ذهب إلي أن تأويل الخبرات الإنسانية ليس بمثل تلك البساطة التي أعتقدها سبنسر، سواء كان ذلك يتعلق بالراشد أو الطفل، فقد يعاني الطفل من عسر الهضم نتيجة الإفراط في تناول الطعام، ولكن كيف له- أو للراشد- أن يحدد سبب الألم.؟. لقد كان للقواعد الخلقية - في رأيه- مصدر مغاير لخبرات الأفراد، بكل ما تحمل هذه العبارة من معني، فهي لم تكن تنبثق من داخل الإنسان، وإنما كانت تُفرض عليه من "خارج". فلقد كان دوركايم يدرك أن الخبرات الفردية مائعة، ومتقلبة، وليس بإمكانها أن ترشد

الأفراد نحو اختيار نظمهم الخُلقية، فما كان جذابًا لشخص بالذات قد يثير حنق شخص آخر، بل أن الحياة الاجتماعية ذاتها لا تتعلق بالبشر كافة، وحتى الحقائق العلمية لم يكن من الممكن قبولها بناء على التفسير الموضوعي الذي يقدمه العالم، لأن البشر لن يقبلوا نتائج العلم دون أن يكون ثمة إيمان مسبق لديهم بدور هذا العالم، وعلي هذا المنوال، كان يجب استثمار العقائد، والممارسات الجمعية على نحو يبعث علي الثقة والاحترام حتى يتفق البشر حولها.

لقد قادت هذه الأفكار **دوركايم** إلى التأكيد علي أن الحياة الثقافية والاجتماعية ليست هي الصورة الموسعة للحياة الفردية، وإنما هي تتجاوز الإنسان الفرد، وتسمو عليه، فهي لم تكن تخليقًا مباشرًا لطبيعة الإنسان الفرد، وإنما هي مظاهر فريدة قائمة بذاتها، وعلي ذلك لم يكن للاستقراءات السيكلوجية أي مكان في مخططه **السوسيولوجي**. فعلى حين اعتقد الفلاسفة أن الإنسان منقسم بين الملاك والبهيم، وبين العقل والجسم، وبين الرشد والإحساس، أعتقد **دوركايم** أن الإنسان من طبيعة **ثنائية**، ثمة جزء فردي وبيولوجي محض (أو قبل اجتماعي)، وثمة جزء اجتماعي (أو بعد فردي)، وأن ثمة تعارضًا بين طبائع هذين الجزأين، أو بين مطالب الطبيعة الإنسانية الفردية، ومطالب الحياة الاجتماعية الجمعية، ولم يكن ثمة إمكانية لاختزال الجزء الاجتماعي إلى الجزء الفردي- قط.

ثالثًا: طبيعة الظواهر الاجتماعية:

إن لم تكن الظواهر الاجتماعية تبدأ- كما شاهدنا- من عقل الإنسان الفرد. إذن ما مصدرها.؟. وإن لم تكن القيم الاجتماعية نافعة بوحيتها، وشكلها. إذن ما طبيعتها.؟. بإيجاز ما المخطط الذي اقترحه **دوركايم** في مكان تلك المخططات الفلسفية، والسيكلوجية التي رفضها.؟.

في واحد من أهم أعماله (التمثيلات الفردية والجمعية- 1898) قدم دوركايم القياس التمثيلي التالي للتمييز بين الحياة العقلية للفرد، والحياة الجمعية للمجتمع: "من المسلم به أن قوام الحياة العقلية للفرد تتمثل داخل العضو الفسيولوجي، الذي هو المخ، وأن الظواهر، أو النشاطات العقلية تنبعث من خلايا المخ، فهي لا يمكن أن تظهر إلى حيز الوجود دونه، ومع ذلك، فقد كانت الظواهر، أو النشاطات العقلية تتميز بخصائص فريدة مستقلة بذاتها عن المخ، وكان بمقدور كل خاصية منها أن تؤثر فيما عداها، وأن تتشكل وفقًا لقوانينها الخاصة بها، ومن ثمّ لم تكن ثمة إمكانية لإختزال هذه الظواهر، أو النشاطات العقلية، وتفسيرها في ضوء الخلايا العصبية للمخ. فالذاكرة- علي سبيل المثال- شيء يتجاوز تلك العملية العصبية المحايدة، على فرض أن أفكارنا تتفاعل فيما بينها، بالإحالة إلى خصائصها الفكرية الخاصة، وليس ثمة إمكانية لإختزال تلك الخصائص الفكرية- بأية حال- إلى مبادئ القوام الفسيولوجي للمخ" (Hatch, op.cit.p.174).

ومثل الحياة العقلية للفرد، فإنّ الحياة الجمعية للمجتمع تتألف من التمثيلات الجمعية، أو من الأفكار التي تتمتع بقوامها المادي الخاص، الذي يمثله مجموعة الأفراد المعنيين المرتبطين فيما بينهم ارتباطًا صحيًا، وقد تستلزم دراسة هذا القوام المادي مناقشة العوامل المادية التي تؤثر في هذا الارتباط، وكيفيته (التوزيع الجغرافي، أو المكاني للأفراد، مصادر المياه، طبيعة قنوات الاتصال القائمة بينهم، التصميم الفيزيائي للمدن... وهكذا)، وبفعل الارتباط الحميم، أو التفاعل القائم بين مجموعة الأشخاص- الذين لديهم إحساس بالوحدة والمصير، أو الهدف المشترك- تنشأ الحياة الجمعية، وهذه الحياة الجمعية ليست هي حياة مجموعة الأشخاص بوصفهم أفراد، وإنّما هي حياة العقائد الدينية، والقواعد الخُلقية، ومقولات التفكير،

والقيم... وما شابه ذلك، التي تتجاوز كافة ما بمقدور كل فرد أن يخلقه، وتسمو عليه (Hatch, op.cit.p.174).

ولكن كيف يمكن أن تنشأ حياة جمعية لها مثل هذا "السمو"، أو "التعالي" علي عقل الإنسان الفرد؟. وفقًا لدوركايم ينشأ الوعي الاجتماعي- في الأصل- في العقل الطبيعي للإنسان، ومع ذلك فبمجرد أن تتوافق العقول الإنسانية معًا فإنها تتفاعل فيما بينها، وانطلاقًا من التنبيه المتبادل ينشأ نوع مختلف من الحياة العقلية، وتتشكل الأسس الأولية للتمثيلات العقلية الناشئة، وتصبح وقائع عقلية مستقلة- جزئيًا- لها حياتها الخاصة، وتتمتع بقوة مستقلة لجذب بعضها البعض، أو مقاومته، أو توليد تمثيلات جمعية جديدة، ويدرك أعضاء الجماعة الذين تأثروا بالشيء نفسه أنهم ملتزمون بالاستجابة ذاتها، وهذا بحد ذاته يعزز ردود أفعالهم، ويؤكددها، إذا أدرك شخص معين أن شخصًا غيره لديه فكرة مماثلة لفكرته، فإنَّ هذه الفكرة سوف تكتسب- في هذه الحالة- حياة اجتماعية جديدة لم تكن تمتلكها في الأصل (فقد تكتسب "الإشاعة" واقعًا اجتماعيًا، حين يجد مَنْ أطلقها أن هناك مَنْ يصدقونها، أو حين تتضافر جماعة بالذات من أجل هدف معين، ويشعر أعضاؤها بإحساس الوحدة بينهم، فإنَّهم يضعون جانبًا مصالحهم الشخصية من أجل التواصل الجمعي، وبهذه الطريقة يتناول أعضاء الجماعة خارج أنفسهم)، إنَّ ترابط العقول الفردية المتفاعلة هو ظاهرة إبداعية اجتماعية، فهو بمثابة "المادة الحفازة"، التي تدفع العقول الفردية لتجاوز فرديتها، ولذلك كانت الظواهر العقلية التي تنشأ عن الترابط الاجتماعي للأفراد تختلف تمام الاختلاف في صيغتها الجمعية عن الحياة العقلية للفرد المنعزل، أو المستقل بذاته (Hatch, op.cit.p.175).

وبالرغم من أن الأفكار، أو التمثيلات الجمعية التي تنشأ عن الحياة الجمعية هي ظواهر سيكولوجية محسوسة (بمعنى أنها توجد في الأصل داخل العقل الفردي) إلا أنها كانت تختلف- تمام الاختلاف- بطبيعتها عن ظواهر علم النفس الفردي، لأنها تتجاوز الحياة العقلية التي بمقدور الفرد أن يقوم بممارستها بمفرده، وتعمل وفقاً لمبادئها وقوانينها الخاصة، فالظواهر الجمعية (الأساطير، والخرافات الشعبية، والأنساق اللاهوتية، والكوزمولوجيا، والتقاليد، واللغات... الخ التي تتآلف في بعضها البعض، وتنفصل، وتندمج بأسلوبها الخاص) هي ظواهر ثقافية، أو اصطلاحية، ولذلك كانت تنتقل من جيل إلى الجيل الذي يليه، وعلي الرغم من إمكانية وجود "علم نفس جمعي" لدراسة قوانين هذه التصورات، أو التمثيلات الجمعية للأفراد، إلا أنه يجب عدم الخلط بين هذا الفرع من المعرفة السوسيولوجية، وعلم النفس الشائع الذي يختص بدراسة الحياة العقلية للفرد.

لقد وضح **دوركايم** الاختلاف بين المظهر العرفي، أو التقليدي للحياة الجمعية وبين المظهر العقلي للحياة الفردية في مناقشته لطبيعة الجزاءات العقابية، فعلى حين كان الفعل الذي يقوم به الفرد يمثل- في علاقته بالعالم الطبيعي- "الادعاءات النفعية"، لم تكن الجزاءات العقابية التي تفرضها الحياة الجمعية ترتبط بها، وإنما كانت تخص المجتمع ككل. فقد يخالف المرء العادات الصحية، ويشرب المياه الراكية، ومن ثمَّ يقع فريسةً للمعاناة من خطر التسمم. في هذه الحالة، فقد ارتبط الخطر بشرب الماء الراكد، وكان الجزاء الواقع عليه ماديًا يتعلق به وحده، وهو النتيجة الضرورية المتحققة للفعل. ولكن إذا انتهك إمرؤ أحد التحريمات الشعائرية، أو الدينية، كأن يرغب عن التحدث باللغة، أو عن استخدام العملة المتداولة، هنا سوف يكبح المجتمع نشاطاته- بحدة، ومع ذلك، فإنَّ الجزاء الواقع عليه- من المجتمع- لا يعكس الصفة المادية الجوهرية للفعل، لأن الأفعال المستحقة للوم،

أو الاستهجان، أو الانتقام- في أمثال هذه الحالات- هي رد فعل اجتماعي للمجتمع، وسوف يوقع الجزاء- عن عمد- بعض المكلفين بتنفيذه باسم المجتمع.

لقد كانت الحياة الجمعية تسمو علي حياة الأفراد بمعنيين: **الأول**: معني السمو "العقلي": بمعني أنها تزود الإنسان الفرد بالتمثيلات الجمعية التي تقدم له وسيطًا للإدراك، والمعرفة، والتعبير عن الأفكار، ولقد كان هذا الوسيط يختلف في طبيعته عن الأحاسيس والتخيلات الفردية التي يقوم الإنسان الفرد باختبارها على نحو تلقائي. **والثاني**: هو معني السمو "الخُلقي"، على فرض أن الحياة الجمعية تمد الإنسان بمجموعة من القواعد الخُلقية، التي يقوم الإنسان- بالإحالة إليها- بتنظيم سلوكه، وتقييد مصالحه الشخصية.

أ – السمو "العقلي" للحياة الجمعية:

في الحقيقة، يمثل الأساس الموضوعي لمصادر الحياة الجمعية إحدى القضايا الرئيسية التي تناولها **دوركايم** في مخططة السوسيولوجي، ولقد استبدل بالثنائيات الفلسفية الخالدة (الواقع والمثال، الحس والتصور، التجربة والعقل) ثنائياته السوسيولوجية المشهورة "**الفرد/المجتمع**"، فلقد أراد **دوركايم** أن يشق طريقًا جديدًا لتفسير الإنسان، والخروج به من الحصار الذي فرضه المفكرون المعاصرون له، وفي تصوره، لم يكن المجتمع يمثل غاية الإنسان، وإنما كان يمثل الحقيقة المطلقة، ونقطة الابتداء، وموضوع الدراسة. وانطلاقًا من ذلك التصور فقد نظر للمجتمع بوصفه الحقيقة الأسمى، والقوة الخلاقة الوحيدة التي بإمكانها أن تربط بين القوي "الحسية" و"الفكرية" للبشر، ولقد انتهى إلي وجهة نظر تقول إنَّ الحياة الاجتماعية، أو التمثيلات الجمعية تعمل وفقًا لمبادئها الموضوعية المستقلة-

تمامًا، وأن "البناء الاجتماعي" بذاته، ما هو إلا تعبير عن النسق الخاص المتميز بذاته من العقائد والأفكار الاجتماعية الخاصة.

ووفقًا لهذه الرؤية كانت التمثيلات الجمعية تمثل إطارًا موضوعيًا لـ "الإحالة"، أو للاسناد، بمعنى أنها كانت تعبر - دائمًا - عن شيء يتجاوز الأفراد، بوصفهم - كذلك، وقد يكون هذا الإطار الموضوعي للإحالة موضوعات مادية، أو علاقات اجتماعية، وقد يكون غير ذلك. ولقد كانت التمثيلات الجمعية تستغرق العقول الإنسانية الواعية بها، وتؤلف "المألوف" الثقافي الذي يمثل أعضاء المجتمع به لأنفسهم الكيان الاجتماعي المجتمع، والموضوعات التي تؤثر فيهم، فوفقًا لدوركايم لم تكن دراسة الإنسان تقتصر على فهم المحتوي الخاص لأفكاره وأفعاله الفردية، وحسب، وإنما كانت تمتد لفهم إطارها الاجتماعي - كذلك، على فرض أن الإنسان لا يعيش بين أفكاره، وأفعاله الفردية وحسب، وإنما كان يعيش بين الأفكار، والأفعال الاجتماعية - كذلك، ولقد كان الاكتفاء بدراسة المحتوي الفردي للأفكار، والأفعال، يشكل - في رأيه - الاكتفاء بالنظر إلى للنظرية العلمية وكأنها حكاية الشعبية، على فرض أن هذا المدخل الفردي ينزع النظرية العلمية عن سياق التمثيلات العلمية الجمعية، أو الخطاب العلمي المشترك الذي يجابه العالم في ضوءه الظاهرة الفعلية ويتصدي لها، وهكذا، لم تكن المظاهر الوجودية للظاهرة العلمية تتمثل لعقل العالم بطريقة موضوعية محضة، وإنما كانت تتمثل له بالإحالة إلى القيم، والمعاني العلمية، والمنطقية التي أسقطها المجتمع العلمي عليها.

وفي بحث له بعنوان: "أحكام القيمة وأحكام الواقع - 1911" يميز دوركايم بين نوعين من المفاهيم: الأول يشير إلى تلك المفاهيم التي تقوم بتمثيل الظواهر المادية بشكل موضوعي محض، ومثال ذلك، المفاهيم العلمية التي تنشأ عن

التمثيلات العلمية لأحكام الواقع (مثل رصد التباين الواقع في حجم الغاز وفقاً لتباين الضغط الواقع عليه)، أما النوع الآخر للمفاهيم فإنّه يخلو من أية رصد شهودي للواقع- علي الاطلاق، وذلك بسبب غياب مشاهد العالم الموضوعي عن إطار الإحالة فيها، ومثال ذلك، المفاهيم "الرمزية" الناتجة عن إحلال "القيم" الرمزية في الموضوعات المادية، وتغيير معالمها الخارجية، فقد يعتبر "علم" الدولة مجرد قطعة من القماش، إلّا إنه يمثل بالنسبة للجنود قيمة رمزية تستحق التضاني من أجله، فلم تكن "أحكام القيمة" التي تعبر عن المعاني الرمزية، أحكاماً جوهريّة ملازمة لطبيعة الأشياء، أو متأصلة فيها- كما زعم النفعيون- وإنّما كانت أحكاماً عرفية، أو قيمًا رمزية قد ألحقت بها، بفعل التفكير الجمعي، أو التمثيلات الجمعية للمجتمع.

من الواضح أن الغالبية العظمي من التمثيلات الجمعية كانت تعبر- وفقاً لدوركايم- عن القيم العرفية، أو المعاني الرمزية، وكانت تستخدم- في الأصل- من أجل تغيير الهيئة الخارجية للعالم الموضوعي المنظور كما يتمثل للحواس، أو لعقل الفرد، حين ينظر المرء إلى جماعة من الناس، فإنّه لا يري فيهم بعض الكائنات الإنسانية الحية، وهم في حالة من الحركة والنشاط وحسب، وإنّما يري فيهم- في الواقع- الأصدقاء أو الأعداء، والأرستقراطيين والعامّة، ومُنّ يتصرف منهم بشكل مألوف، أو غير ذلك... وهكذا، وحين ينظر المرء إلى أحد المناظر الطبيعية، فإنّه لا يري فيه الخطوط الكفافية (المحيطية) للأرض، والحياة النباتية، والمساكن ... وهكذا فحسب، وإنّما يري فيه المناطق الودودة، أو المحببة للنفس، أو الجميلة والقبیحة، أو الجديرة بالتوقیر، أو غيرها... وهكذا.

وبإيجاز، يستبدل المجتمع بالعالم الخارجي المكشوف لحواسنا عالماً مختلفاً، وهو العالم الناتج عن اسقاط النماذج المعرفية التي خلقها المجتمع ذاته، واصطلح

عليها، وعلى ذلك يستطيع التفكير الجمعي دفعنا لرؤية الأشياء، من المنظور الذي يرتضيه، فهو يضيف علي الواقع الموضوعي، أو يتنقص منه، وفقاً لظروفه، ووفقاً لما يراه، وعلى هذا الأساس عارض دوركايم وجهة النظر الفيكتورية الشائعة، التي تقول إن المتفوقين عقلياً وبدنياً يميلون للارتقاء- دائماً- إلى قمة المجتمع، فبحسب دوركايم لم يكن الترتيب التصاعدي للأفراد ينشأ عنهم، وإنما كان ترتيباً مفروضاً عليهم بفعل التفكير الجمعي في الحقائق الموضوعية، بل حتى عهود الاستبداد- ذاتها- لم تكن تنشأ عن القدرات الطبيعية للحكام المستبدين، وإنما بفعل قوة العقائد، والعواطف الجمعية التي تجعل منهم كذلك، ويقترح دوركايم أن الأمر لا يمكن أن يكون غير ذلك- ألبتة- لأن الإنسان في عالم الحقائق الموضوعية ما هو إلا كائن بيولوجي حي، مثله في ذلك مثل الإنسان الذي يليه، وليس ثمة إنسان مهيو أكثر من غيره لكي يحظي- تلقائياً- بالاحترام والتقدير، أو يحقق- تلقائياً- السيطرة علي الآخرين من تلقاء نفسه.

ويمكن التعرف علي فكرة السمو العقلي للتمثيلات الجمعية، والأسلوب الذي تغير به هذه التمثيلات الجمعية هيئة العالم المائل للحواس في نظرية الدين عنده، فلقد رفض دوركايم كافة التأويلات التي وضعها كل من تايلور وسبنسر وفريزر (محاولة تفسير الدين، بوصفه الاعتقاد في القوي الخارقة للطبيعة، أو في ضوء الأحاسيس الفردية، أو بوصفه نتاجاً لرغبة الإنسان الفرد لفهم ظواهر مثل الأحلام والموت)، وأي تصور للدين البدائي بوصفه خطأ بدائياً قائم علي المنطق الزائف، أو علي التأويلات الجهولة للكون، على فرض أن "أكثر الطقوس بربرية، وأكثر أحلام اليقظة جموحاً في الخيال، وأكثر الأساطير غرابية، كانت تترجم- بذاتها- إحدى الحاجات الإنسانية، أو تعبر عن أحد مظاهر الحياة، سواء كان مظهرًا فرديًا، أو

جماعياً، فقد تكون الأسباب الواعية التي تسوغ الإيمان بالطقوس الدينية، أو الأساطير، أسباباً خاطئة، ولكن ثمة أسباباً حقيقية، يجب علي العلم أن يكتشفها. في الواقع، في رأي دوركايم لم يكن ثمة أديان زائفة- على الإطلاق، لأن كافة الأديان- بشكلها الدارج- أديان حقيقية، وهي تعمل علي الاستجابة للشروط الاجتماعية الموهوبة للوجود الإنساني، وتدعيمها، وإن كانت تقوم بذلك بأساليبها المختلفة"

(Malefijt, p.187)

ب- السمو الخُلقي للحياة الجمعية:

وفقاً للمخطط السوسيولوجي الذي وضعه دوركايم للحياة الجمعية، كانت الحياة الاجتماعية تدفع الفرد- دائماً- إلي تقييد مصالحه الشخصية، وكبح رغباته الأنانية، والسمو بذاته خُلقيًا، على فرض أن الحياة الاجتماعية كانت تطالب الفرد- دائماً- بالتضحية، والانضباط، والاخلاص للعقائد، والأفكار، والطرائق الاجتماعية للفعل، التي كانت تقتضيها ديمومة الحياة الجمعية، ومن ثمّ، فقد كان المجتمع يقابل التجاوزات الفردية، أو أي خروج علي القواعد الخُلقية- دائماً- بنوع من الضغط، أو القسر الذي يتمثل في استهجان الرأي العام، أو في توقيع بعض الجزاءات العقابية^(Hatch, p.176). فلقد أطرّد في العرف الدوركايمي أنه متي قيل علي الظاهرة بأنها ظاهرة جمعية، فإنّ ذلك يعني أنها ظاهرة خُلقية، فهذا هو المقياس الذي فصل دوركايم على أساسه بين الحقائق السيكلوجية والاجتماعية.

لقد لاحظ دوركايم أننا لا نشعر- دائماً- بإمبريالية القسر الكامن من ممارستنا الاجتماعية، لأننا كثيرًا ما نخلص- من تلقاء أنفسنا- للعقائد، والأفكار، والطرائق الاجتماعية للفعل دون انتظار أي اجبار يمارس علينا من خارج أنفسنا، وقد لا نشعر بوجود هذا القسر إلّا في حالة معارضتنا لأحد مقومات الحياة الجمعية، أو ممانعتها،

وهذا راجعًا- في رأي دوركايم- إلى كون التمثيلات الجمعية لا تنبع مباشر من العقل، أو من الضمير الفردي، وإنما تُكتسب تدريجيًا من الحياة الجمعية، فلم تكن هذه التمثيلات الجمعية تعبر عن إحدى الصفات المتأصلة في القدرات "القبليّة" المجبولة للإنسان، كما أعتقد كانط، وإنما هي موروثات عرفية، أو رمزية يتعهد بها الأفراد وجدانيًا، ولذلك كان رد فعل المجتمع علي أي انتهاك قد يلحق بها، غاضبًا دائمًا (Hatch,p.177).

فوفقًا لوجهة نظر سبنسر وتايلور لم تكن الأعراف، أو الموروثات الخُلقيّة، والعرفية للمجتمع تتطلب من الفرد التضحية، لأنها كانت- من وجهة نظرهما- تعبيرًا صريحًا عن مصالحه الشخصية، ورؤاه الخاصة، ووفقًا لوجهة نظر فرانز بواس، لم تكن "الثقافة" تطالب الفرد بالتضحية، أو نكران الذات- كذلك، لأنه أعتقد أن الإنسان يولد ككتلة من الطين، أو الصلصال عديمة الشكل، وأنه يتحول- بفعل العادة- من هيئته الطينية، أو الصلصالية هذه إلى شكله الثقافي، أو الاجتماعي الناضج دون أية مقاومة تذكر، ولذلك لم تكن "الثقافة" غريبة علي حياته الطبيعية بأية حال (Hatch,p.178).

وفي مقابل هذه التصورات "الأحادية" للإنسان، كان تصور دوركايم له تصورًا ثنائيًا، فقد أعتقد أن الممارسات الجمعية غريبة- تمامًا- علي حياة الإنسان الطبيعية (حياة الأحاسيس والنزوع للأنوية)، ولذلك كانت الحياة الجمعية تطالب الفرد- على الدوام- بالتضحية الذاتية، والانضباط النفسي (Hatch,p.179)، والأمر لا يعني أن هذه التضحية كانت تفرض علي الفرد دون مقابل، وذلك لأنه لن يختار بشكل تلقائي القيود التي تفرضها الحياة الجمعية عليه دون فائدة، فقد كانت الرغبات الشهوانية للفرد- في رأي دوركايم- رغبات لا حدود لها، وقد كان اطلاق العنان لها يشكل له

مصدرًا للعذاب، لا قبل له به، ولذلك، فقد كان وضع حدود علي تلك الشهوات، ومحاصرتها بشكل ما من السلطة، أو من الهيبة الاجتماعية يقنع الفرد- دائمًا- بمشروعية هذه القيود، ولذلك كانت المبادئ الخُلقية تقوم- دائمًا- بتنظيم الرغبات والطموحات الفردية، منعا لتفاقم الاحباطات، أو الحيلولة دون وقوعه في القلق، أو تعرضه للخطر (Hatch, p.180).

في الوقت الذي ظهر فيه الكتاب الشهير "الانتحار"، كانت ظاهرة الانتحار معروفة- تمامًا، وكان ثمة عدد كبير من المونوجرافات الاحصائية حول الانتحار، وأسبابه، منشورة منذ أواخر القرن الثامن عشر، أكد فيها مؤلفوها على أن الارتفاع الموثق في معدلات الانتحار- في كافة أنحاء أوروبا الغربية- كان دليلًا على وجود أزمة خُلقية في الحضارة الغربية، ولقد اعتبر من عرفوا بـ"الاحصائيين الخُلقيين"- ومن بينهم عالم الديموجرافيا البلجيكي كيتيليه Quitelet- أن احصاءات الانتحار- مع احصاءات الطلاق، والانجاب غير الشرعي،...وهلم جرا- تمثل مؤشرات دقيقة للحالة الخُلقية في أي مجتمع، ولقد قبل دوركايم هذا المدخل، وقام بتعديله من أجل أغراضه الخاصة، معتمدًا في ذلك على التعميمات الاحصائية لتوزيعات الانتحار التي وضعها الكتاب السابقون. ولقد اشتهر كتاب "الانتحار" بسبب مبالغة دوركايم في التلازم الاحصائي والنتائج التي توصل إليها، والأسلوب الذي طبق به مدخله السوسيولوجي في تفسير الانتحار (Giddens, 1978, p.36).

في القسم الافتتاحي من كتابه، رفض دوركايم المؤثرات السببية في تفسير الانتحار- الخصائص العرقية، أو الوراثية، أو الأمراض العضوية، أو الاضطرابات العقلية الموروثة، كالجنون مثلاً- وبعد مراجعته لتوزيع الانتحار على توزيع العوامل "غير الاجتماعية"- انطلاقًا من الاحصاءات السرية لوزارة العدل الفرنسية- استنتج

أنه ليس بطاقة العوامل غير الاجتماعية تفسير الاختلافات في توزيع معدلات الانتحار، وأنه لا يمكن دراسة الانتحار بوصفه الحصيلة الإجمالية للأفعال الفردية، وأن من الواجب التطلع إلى وضع تفسير سوسيولوجي حصريًا. بتعبير آخر، إنَّ الانتحار حقيقة اجتماعية، من الواجب تفسيرها في ضوء غيرها الحقائق الاجتماعية- حصريًا^(Giddens, op.cit.:p.37)، فقد يكون هناك استعدادات سيكولوجية، أو بيولوجية قد تدفع الأفراد إلى ارتكاب الانتحار- بالفعل، ولكن إذا نظرنا إلى الانتحارات المرتكبة في مجتمع- أثناء فترة زمنية محددة- بوصفها "وحدة كلية"، سوف نجد أنها لا تمثل حاصل جمع الوحدات الجزئية، وإنما هي حقيقة اجتماعية فريدة، لها طبيعتها الخاصة التي تميزها بذاتها. لقد كان معدل الانتحار في مختلف المجتمعات، أو الأقاليم- بالرغم من التقلبات الحادة التي قد تظهر بين الحين والآخر- ثابتًا بين عام وآخر، ولقد كان هذا الثبات يؤكد- في رأيه- على أننا في حضور حقيقة اجتماعية، ونظرًا لأنَّ من يدرجون في معدلات الانتحار يختلفون بين عام وآخر، كان من الواجب التسليم بوجود بعض التأثيرات الاجتماعية التي تمارس على هؤلاء الأفراد، ولقد كانت المشكلة تعتمد- وفقًا لدوركايم- على الوسط الاجتماعي الذي ينشأ فيه المنتحر، حين يفقد الفرد الهدف الاجتماعي، وحين تتدخل أواصر الروابط الاجتماعية التي تشده للمجتمع، وحين يشعر بالخواء الاجتماعي، ويمعن في المعنى المأسوي لوجوده، فقد أصبح فريسة جاهزة للانتحار، وبالتالي فإنَّه يقدم عليه، ولقد كانت المناعة ضد اقدام المنتحر على ارتكاب مثل هذا الفعل إنَّما تعتمد - في الأساس- على درجة اندماجه في الحياة الاجتماعية التي يحياها^(Hatch, p.180). ويمكن اقرار هذا الارتباط على مستوى أكثر تجريديًا، على منوال المقترح التالي: "إنَّ الانتحار يتكامل بطريقة عكسية مع درجة تكامل المجتمعات الاجتماعية التي يشكل

الفرد جزءاً فيها" (Giddens, op.cit.:p.39) ، ويمثل هذا النمط من الانتحار "الانتحار الأنوي"، أو الأناني egoistic

لقد كان الانتحار الأنوي، أو الأناني، هو النمط الأول من الانتحار الذي وجده دوركايم في المجتمع الصناعي المعاصر، أما النمط الثاني له، فقد ارتبط بظرف شيوع النظام الخُلقي- الذي أشار له في كتاب "تقسيم العمل"- بالانتحار "الأنوي anomie"، أو حالة فقدان المعايير، وعلى حين عالج دوركايم في هذا الكتاب النزوع الملتوي للاقتصاد الحديث، بوصفه تعبيراً عن الحالة غير المنضبطة للصناعة، أكد في كتاب "الانتحار" على وجود ارتباط بين تقلبات الاقتصاد والانتحار، وعلى الرغم من الارتفاع في معدلات الانتحار في أوقات الكساد الاقتصادي، رفض ارجاعه للفقر المادي، لأن ثمة انخفاضاً في معدلات الانتحار بين الفقراء- عادة، هذا علاوة على أن معدلات الانتحار لم تكن تتزايد- فقط- في أوقات الكساد، بل أنها ترتفع- للحد نفسه- في فترات الازدهار الاقتصادي السريع، ولذلك، لم يكن العامل السببي يكمن في الظروف المادية نفسها، وإنما في عدم الاستقرار الذي تجلبه للحياة الاجتماعية. في أوقات التمزق الاجتماعي، واهتزاز القواعد والمعايير، وفقدان التوازن والتكيف الاجتماعي، كانت الدساتير الخُلقية التي تنظم النشاطات الاجتماعية للأفراد تتعرض للضغط- عادة، ويقع الشرخ التاريخي، فقد أصبح من غير المستطاع أن يتهياً الأفراد- الذين تغلب عليهم النزعات الفردية القوية- للتجاوب مع الظروف الاجتماعية الجديدة، أو ملاقاتها، ويصبح من غير المحتمل لهم أن يشاهدوا حياتهم، وهي تتحطم بقسوة أمام أعينهم، وتفقد معناها الراسخ بالنسبة لهم، ولذلك فإنهم لا يجدون مخرجاً إلا الاقدام علي الانتحار، فيقدمون عليه (Malefijt, p.187).

لم تكن التقلبات، أو الهزات الاقتصادية تمثل السبب الوحيد للانتحار الأنومي، وذلك لأن عدم انضباط الوضع الاجتماعي لتقسيم العمل كان يقدم- أيضًا- مصدرًا دائمًا للانتحار الأنومي- نفسه، ولقد كان هذا الانتحار أكثر تواترًا بين مَنْ يعملون في التجارة والصناعة، مقارنة بالعاملين في المهن الزراعية، ففي العوالم التجارية والصناعية، ترتبط معدلات الانتحار- مباشرة- بالوضع الاقتصادي- الاجتماعي: مَنْ هم في الطبقات الاقتصادية الأعلى، تسود بينهم المعدلات الأعلى من الانتحار، الأمر الذي لا يمكن تفسيره- كما أشار دوركايم- انطلاقًا من المسلمات المنطقية للمذهب النفعي، فوفقًا لهذا المذهب، تتوفر السعادة بفعل المكافأة، ولذلك، كلما تعاظمت المكافئات، زادت قناعة الفرد بوجوده. وماحدث في العصر الحديث، هو أن الحاجات والرغبات الفردية قد تحررت من الاكراه الخُلقي، ومع اطلاق العنان لطموحات البشر، وجموحها، فقدت هذه الحاجات والرغبات الفردية أي مرتكز للإحالة الخُلقية- تمامًا (Giddens, op.cit.p.44).

في الأزمنة السابقة، قام النظام الخُلقي التقليدي (الذي لا يزال يحتفظ بالالتزام له في المناطق الريفية، مقارنة بالبيئات التجارية-الصناعية) بتكييف التوقعات على الدخول، ولقد كان العمال والسادة، والفقراء والأغنياء يشعرون بتأثيره، ولقد واسبى هذا النظام الخُلقي التقليدي الفقراء، ولقنهم القناعة بنصيبهم في الحياة، وتدخل العناية الإلهية في قدرهم الاجتماعي، والتعلق بالأمل في التعويض العادل في عالم الآخرة، كمقابل للتفاوتات الطبقيّة في هذا العالم الدنيوي، ومع نمو التقسيم الحديث للعمل، وعدم ترسخ الأشكال الجديدة للضبط الخُلقي للحياة الاقتصادية، تآكل النظام الخُلقي التقليدي، وهو ما أدى إلى جموح الرغبات الفردية، ولم يعد يوجد حد في التماس الحصول على المزيد من الأموال، وبالرغم من نجاح المرء في

جني الثروة، قد يظل عديم الشعور بالرضا، أو الاشباع، ونظرًا لأن هذا الرخص الغشيم وراء الطموح الطليق يرتبط بمنّ يتربعون على المستويات العليا في النسق الاقتصادي، فإنهم أدنى من ارتكاب الانتحار، مقارنة بمنّ يشغلون المواضع غير المنتعشة اقتصاديًا، وهم أبعد عن ارتكابه (Giddens,op.cit.p.45).

يجب الاعتراف أن الاختلاف بين الانتحار الأنوي، والانتحار الأنومي- كما حدده دوركايم- لم يكن واضحًا- تمامًا، ونظرًا لأن المجتمع هو مصدر التنظيم الخُلقي للأفراد، فقد يفترض المرء أن مَنْ لم يتكامل منهم في المجتمع- على النحو ملائم- قد يجدون أنفسهم- نتيجة لذلك- في موقف الانتحار الأنومي، لقد سلّم دوركايم- في مواضع عديدة في كتاب "الانتحار"- بأن ثمة تداخلًا في الأصول الاجتماعية لهذين الانتحارين، وعلى هذا النحو، فإنّ الارتباطات العامة بين الانتحار الأنوي والانتحار الأنومي، وتحليل التطور الاجتماعي المرسوم لهما في كتاب "تقسيم العمل" واضح بما فيه الكفاية، فكل نمط منهما هو نتاج للتغيرات الاجتماعية التي قوضت أساس التضامن الآلي، والانتحار الأنوي- فيما يبدو- هو نبتة محتومة لبزوغ النزعة الفردية الخُلقية، لأنه- وكما قرر دوركايم- "على حين لم تكن النزعة الفردية أنانية- بالضرورة- فإنّها ذات صلة وثيقة بها، ولا يمكن إثارة أحدهما دون التوسع في الأخرى، والانتحار الأنومي- بالمقابل- هو نتاج للحالة التحولية للنظام الاجتماعي-الاقتصادي المعاصر، وعلى حين سوف يندثر- وفقًا لدوركايم- مع إعادة التفعيل الخُلقي للنسق الصناعي، فإنه لن يختفي- تمامًا (Giddens,op.cit.p.46).

في الطبعة الأولى من كتاب "تقسيم العمل"، ذكر دوركايم أن الانتحار "نادر الحدوث" في المجتمعات التقليدية، وفي الطبعات التالية للكتاب، حُذفت هذه الإفادة، وبالرغم من ذلك، فقد كان دوركايم مقتنعًا بأن ثمة اختلاف بين الانتحار في

المجتمعات الأبسط، والانتحار في المجتمعات الأكثر تقدماً، ولقد حاول توثيق ذلك- في شيء من التفصيل- في كتاب "الانتحار": إذا كان البشر يقتلون أنفسهم- في المجتمع الحديث- لأنه لم يكن ثمة معنى للحياة بالنسبة لهم، فإنهم- في المجتمع التقليدي- يقدمون على ذلك لأن ثمة معنى للموت بالنسبة لهم: إنَّ الأعراف والقيم الموروثة هي التي تجعل من الانتحار- بالنسبة لبعض الفئات- عملاً بطوليًا، أو حتى الزامياً، وينتشر هذا النمط من الانتحار- عادة- في المجتمعات التقليدية التي لا يتمتع فيها الفرد بالشخصية مستقلة، أو بالكيان المتميز عن المجتمع، الذي تكون حياته فيه ضئيلة الأهمية بالنسبة لنفسه، ولما عداه علي السواء (Malefijt, p.186).

في بعض المجتمعات، من الواجب على الزوجة قتل نفسها، عقب وفاة زوجها، أو بناءً على وصيته، ويتمثل هذا النمط من الانتحار في السوتية Suttee بالهند، حيث من المنتظر أن تلقي الأرملة الهندوسية بنفسها في المحرقة الجنائزية لجسد زوجها وتحرق معه، وهي في هذه الحالة تخضع صاغرة لأوامر مجتمعها دون نزعتها الفردية للانتحار (Malefijt, p.186)، وفي بعض المجتمعات، قد يكون على من أصبح عاجزاً- بسبب الشيخوخة- ارتكاب الانتحار من تلقاء نفسه، حتى لا يصبح عبئاً على المجتمع، ولقد أطلق دوركايم على هذا النمط من الانتحار، الانتحار الإيثاري، وهو المقابل للانتحار الأنوي: إذا كان الانتحار الأنائي يحدث نتيجة غياب اندماج الفرد في الحياة الاجتماعية، يحدث الانتحار الإيثاري نتيجة لفرط اندماج الفرد في الحياة الاجتماعية، واحترامه لقيمه (Malefijt, p.187).

لقد كانت القيمة الحقيقية لتناول دوركايم لظاهرة الانتحار تكمن في حرصه الشديد علي التأكيد على أن الحقائق الاجتماعية "خارجية" عن الأفراد، وأنها تمارس القسر الخُلقي عليهم، وأن الظواهر الاجتماعية- كالدين، أو العائلة، أو الحكومة، أو

الدولة- لم تعد تقوم بتدعيم سياق التكامل الاجتماعي في المجتمعات الصناعية الحديثة، ولقد رأي أن النقابات (التنظيمات المهنية) يمكنها أن تعيد التكامل الاجتماعي المسلوب في المجتمع الحديث، وعن طريق النقابات بمقدور الإنسان تحقيق إرادته بشكل حر ومستقل، بدلاً من اطلاق العنان لطموحاته الغشيمة الجامحة التي لا تخلو من احباطات مأسوية، وكانت هذه الرؤية هي المُعبر الدقيق عن فلسفته الخُلقية السوسيولوجية (Malefijt, p.187).

رابعاً: مستويات التفسير السوسيولوجي:

حين بدأ دوركايم في تطوير مخططة النظري لتأسيس علم الاجتماع، بوصفه فرعاً مستقلاً من المعرفة كان داخل المعسكر الوضعي، حيث مارست الفلسفة الوضعية (الفيزياء الاجتماعية عند أوجست كونت) عليه تأثيراً قوياً، وإذا كان "الأستاذ" أوجست كونت قد رفض فكرة "العلية"، علي فرض أنها تتضمن معان ميتافيزيقية، وأعلن زوالها من المرحلة الوضعية للعقل البشري (أو من مرحلة التفكير العلمي الحديث عند الإنسان)، إلا أن "التلميذ" إميل دوركايم قد علق عليها أمالاً عظام، وأعلن- بلا مواربة- أن علم الاجتماع علم وضعي، يقف علي قدم المساواة مع العلوم الطبيعية، أو على أرضيتها العلمية، التي تقوم علي المشاهدة، والاختبار، أو على أعراف التحقق بالملاحظة، والإثبات، ولذلك كانت القاعدة المنهجية الأولى لهذا العلم تنص على "ضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء".

وبالرغم من ذلك، فإنَّ هذا المدخل الوضعي لتفسير الظواهر الاجتماعية العيانية القابلة للملاحظة لم يتواصل حتى النهاية، فلقد خرج دوركايم علي التفسيرات الوضعية فيما بعد، وجنح للتأويلات الذاتية، وفي الواقع، يعكس هذا التحول نوعية التفسيرات التي استخدمها بالفعل، ودافع عنها في أعماله، فلقد ابتعد- في البداية-

عن كون الإرادة الإنسانية هي القوة المحركة للحياة الاجتماعية، وبتخلصه من الإرادة الفردية، أو الوعي الإنساني، فقد افترض شكلاً صريحاً من التفسيرات السببية والوظيفية، وبالرغم من ذلك، فقد كان لديه رغبة دافئة لاكتشاف معاني "التمثيلات الجمعية" لمن يتمثلونها، ولقد ظهر ذلك- بشكل واضح- في دراسته للعقائد والأفكار الدينية، ومن ثمّ فقد انطوت تحليلاته للدين- ضمناً- شكلاً من التحليل التأويلي، وسوف نتناول فيما يلي أهم ملامح هذين النموذجين من التفسير عنده.

أ – نموذج التحليل السببي الوظيفي:

في الفصل الخامس من كتاب "قواعد المنهج في علم الاجتماع" (وقد قام المرحوم محمود قاسم بترجمته للعربية) قدم دوركايم مناقشة منهجية للتفسيرات السببية في علم الاجتماع، وذلك في سياق تأسيسه لطبيعة موضوع الاهتمام في هذا العلم، ولقد بدأ هذا الفصل بإثبات أن أسلافه قد دأبوا- ابتداءً من عصر التنوير- علي تصوير الإنسان بوصفه السيد المتحكم في قدره، وأنه قادر علي أن يختار بحرية الأساليب الفضلى للحياة، ولذلك فإنّهم جنحوا إلي تفسير الحقائق الاجتماعية في ضوء المزايا، أو الفائدة التي تعود علي الإنسان الفرد، بمعنى أنه من أجل تفسير إحدى الحقائق الاجتماعية فإنّ علي المرء أن يبين فائدتها بالنسبة للفرد، ولقد كان مثل هذا التصور يخلط- في رأيه- بين أسئلة السبب وأسئلة الاستخدام (أو الوظيفة)، علي فرض أن بيان الفائدة التي تعود من الظاهرة لا يقدم تفسيراً لنشأتها، أو شرحاً لكيفية وجودها في حالتها الراهنة، لأن الخدمات التي تؤديها الظاهرة لم تكن تمثل- في رأيه - سبباً في وجودها، وإنّما هي نتيجة تترتب- بصفة عامة- علي صفاتها النوعية التي تميزها عما عداها من ظواهر. علي فرض أن الحاجة للأشياء ليس هو سبب ظهورها إلي حيز الوجود، أو خلقها من العدم، ولذلك كانت الأشياء

تدين بوجودها إلى أسباب من جنس آخر، ولقد كان ذلك يمثل إحدى الحقائق البديهية طالما كان الأمر يتعلق بالظواهر المادية.

وعلى حين قد يتخيل البعض إمكانية ظهور الظواهر الاجتماعية (بسبب طبيعتها غير المادية التي تتميز بها) إلى حيز الوجود لمجرد التفكير فيها، فإنَّ الأمر لم يكن- في رأي دوركايم- كذلك، ولذلك رفض إمكانية أن تكون إرادتنا الفردية، أو رغباتنا الشخصية سببًا كافيًا لوجود الظواهر الاجتماعية من العدم، لأنه لو كانت الأسباب الغائية تتمتع في علم الاجتماع بتلك الأهمية التي ينسبها البعض لها، لأصبح من المستحيل- آنذاك- تفسير عموم الصور الاجتماعية، لقد كان التحليل السببي يعادل- في رأيه- الكشف عن الشروط الملزمة (غير الاختيارية) التي تكمن في الحقائق الاجتماعية، ولذلك كتب: "يجب عليّ من يحاول تفسير الظاهرة الاجتماعية أن يبحث عن السبب الفعال الذي يدعو إلى وجودها، والوظيفة التي تؤديها، بشرط أن يقوم بكل أمر من هذين الأمرين علي حدة"¹¹(دوركايم، قواعد المنهج، المرجع السابق).

لم يكن ثمة صلة- في رأي دوركايم- بين الأسباب التي تدعو إلى وجود الظاهرة الاجتماعية، وبين الغايات التي قد يحققها وجودها، ولقد كانت هذه القضية تصدق علي علم الحياة مثلما تصدق علي علم الاجتماع، في علم الحياة ثمة مبدأ راسخ، يقول إن "العضو مستقل عن الوظيفة"، بمعنى أن العضو قد يستخدم في تحقيق بعض الغايات- فقد يستخدم "القلب" لضخ الدم إلى كافة أعضاء الجسم- ولكن ذلك ليس مدعاة للقول إنَّ تحقيق العضو لهذه الغايات كان سببًا في وجوده في الأصل، وفي تطوره من الشكل الجنيني إلى شكله الناضج في الإنسان، وبالمثل في علم الاجتماع ثمة مبدأ أن "الظاهرة الاجتماعية مستقلة عن الوظيفة"، بمعنى أن الظاهرة الاجتماعية قد تستخدم لتحقيق بعض الغايات- كاستخدام بعض الألفاظ

اللغوية المتداولة للتعبير عن بعض المعاني الجديدة- ولكن ذلك ليس مدعاة للقول إن هذا الاستخدام الطاريء لتحقيق هذه الغاية، كان سببًا في وجود اللغة في الأصل.

لقد كان من الطبيعي- في رأي دوركايم- أن يبدأ المرء بالبحث عن أسباب وجود الظواهر قبل الشروع في تحديد النتائج التي تترتب عليها، وقد كان من السهل- في رأيه - الاهتمام إلى حقيقة الوظيفة التي تؤديها الظاهرة، إذا استطاع المرء الوقوف على سبب وجودها، وفي الواقع، لقد كانت العلاقة بين السبب والوظيفة علاقة متبادلة، ولذلك كان من الألفم على المرء عدم الشروع في تحديد وظيفة الظاهرة قبل تحديد سبب وجودها في الأصل، هذا مع أن ذلك لم يكن يحول- في رأيه- دون الاعتماد على وظيفة الظاهرة، حتي يمكن تفسير سبب وجودها تفسيرًا كاملاً، لأنه إن لم تكن الفائدة سببًا في وجود الظاهرة، فلا مناص من أن تكون لها فائدة ما حتي تستطيع البقاء، ولذلك رأي أن من المتوجب- في أغلب الأحوال- أن يتبين الباحث "الوظيفة" التي تؤديها بعض الظواهر الاجتماعية. وفي الواقع، تكاد تكون التعبيرات السابقة هي التعبيرات نفسها التي سبق أن استخدمها أوجست كونت، في تحديد نهج التفسير في علم الاجتماع، إذا كتب منذ زمن: "يمكن للملاحظات التي يقوم بها عالم الاجتماع أن تكشف شيئًا فشيئًا عن ذلك النموذج المبدئي الذي أعده علم الحياة من أجل علم الاجتماع" (دوركايم، قواعد المنهج، المرجع السابق).

لم يكن علم الاجتماع يمثل- في رأي دوركايم- تكمله لعلم النفس، وذلك لأن قدرة الظواهر الاجتماعية على ممارسة "القسر" على الأفراد، كانت في رأيه- دليلًا دامعًا على أنها من طبيعة أخرى مغايرة لطبيعتنا الفردية، وعلى أن الفرد ليس هو مصدر القسر الاجتماعي الذي يثقل كاهله، أو السبب في وجوده- في الأصل، وعلى وجود ضغوط القسر الاجتماعي- منذ البداية- خارج شعور الأفراد، التي تنزع- بصفقتها هذه-

لتشكيل الأفراد "من خارج" علي غرارها. وبذلك، فقد تخلص دوركايم من "الفرد"، ولم يتبق له من ثنائية "الفرد/المجتمع"، إلا "المجتمع"، لكي يقوم- بالإحالة إليه- عند البحث عن تفسير للحقائق، أو للظواهر الاجتماعية.

لم يكن الكل (أو المجتمع) يمثل- في رأي دوركايم- مجرد مجموع الأجزاء (الأفراد)، بل كان يمثل شيئاً آخر، تتغير خواصه عما تنطوي عليه الأجزاء- الداخلة في تركيبه- من خواص، ولم يكن هذا "التركيب" يمثل ظاهرة عقيمة بذاته- بمعنى أن وظيفته لم تكن تنحصر في مجرد ربط الأجزاء- بكافة صفاتها فيما بينها- برباط خارجي وحسب، وإنما كان يمثل الظاهرة الحقيقية البديهية الأساسية. ولتوضيح ذلك قدم دوركايم عددًا من القياسات التمثيلية منها: أن الخواص التي تميز الخلية الحية لا توجد في الجزئيات غير العضوية المكونة لها، وأن الصلابة التي تميز البرونز لا توجد في العنصرين المكونين له (النحاس والقصدير)، وأن الخواص المميزة للماء لا توجد في العناصر المكونة له (الهيدروجين والأكسجين)، وهكذا (Lukes, op, cit, p.29).

وبناء علي هذا المبدأ لم يكن المجتمع يمثل- في رأي دوركايم- مجموعة من الأفراد وحسب، وإنما كان يمثل المركب الذي ينشأ عنهم بسبب اتحادهم، والذي يكون- بذاته- ظاهرة اجتماعية حقيقية لها جنسها الخاص، وصفاتها الفريدة، أما الشرط الأول لوجود الظاهرة الاجتماعية، فإنه يتمثل في تركيب الضمائر الشخصية فيما بينها، ويترتب علي ذلك، أنه لا سبيل لتفسير الظاهرة الاجتماعية، إلا في ضوء هذا التركيب الفريد. حين تتجاذب الضمائر الشخصية، وحين يؤثر بعضها في البعض الآخر، وحين تندمج معًا، فإنَّ الأمر لابد وأن يؤدي إلي وجود كائن نفسي جديد، وأن البحث عن الأسباب المباشرة التي تؤدي إلي وجود الظواهر الاجتماعية، لا يتم بدراسة طبيعة العناصر الداخلة في تركيبها، وإنما بدراسة طبيعة هذا الطابع

النفسي الجديد- حصريًا، وذلك على فرض أن الطريقة التي تتبعها الجماعة- عادة- في التفكير، والشعور، والفعل، تختلف تمام الاختلاف عن الطريقة التي يسلكها الأفراد المكونين لها منعزلين، وانطلاقًا من ذلك، أكد دوركايم على ضرورة البحث عن سبب وجود الظواهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة عليها، وعلى ضرورة البحث عن الوظيفة التي تؤديها الظاهرة الاجتماعية في ضوء الصلة التي تربط بينها، وبين إحدى الغايات الاجتماعية، والبحث عن المصدر الأول لكل تصور اجتماعي عن طريق دراسة التركيب الخاص بالبيئة الاجتماعية الخاصة به.

ولقد ظهرت مبادئ التحليل السببي التي عرضها دوركايم في كتابه "قواعد المنهج السوسيولوجي"، فيما بعد، في كتاب "تقسيم العمل الاجتماعي"، ففي هذا الكتاب شرح كيف تحرك النزعة الفردية لدى الأفراد مساق التطور الاجتماعي، وكيف تتأثر- في الوقت ذاته- بالتطورات، أو التغيرات الاجتماعية الناشئة عنها (Malefijt, op.cit, p.188)، ولقد قدم دوركايم هذا التحليل السببي في إطار المقارنة بين المجتمعات البدائية والتمدينة. لقد تميز المجتمع البدائي البسيط بوجود نسق متجانس من التمثيلات الجمعية (العقائد، والقيم الجمعية)، ولقد كان على أعضائه القيام بمهام متشاكلة، على فرض أن قد تمثلوا القائمة المتجانسة ذاتها من العقائد، والوجدانات الجمعية، ولقد كان هذا التجانس يشكل- بذاته- أساس التضامن الاجتماعي بينهم، ولقد كان أعضاؤه يشعرون بجاذبية شديدة نحو من يشاركونهم عقائدهم ووجداناتهم، لقد أشار دوركايم إلى هذا النوع من التضامن الاجتماعي بـ "التضامن الآلي"، وذلك لأن الأفكار أو الأفعال الخاصة بالجزيئات الاجتماعية social molecules قد تحددت بفعل الحياة الجمعية التي لم يكن بمقدور الفرد الاستقلال عنها (Hatch, op.cit, p.194). في مثل هذا الموقف لم يكن ثمة إمكانية للتعبير عن النزعات الفردية، لأن من

يحاول التعبير عن نزعته الفردية، أو انتهاك القواعد الاجتماعية كان يعاقب عن طريق القوانين القمعية، وذلك لأن السلوك "غير الاجتماعي" الذي قد يأتيه الفرد قد يهدد التماسك الاجتماعي القائم على القيم المشتركة، التي لا غنى لهذه المجتمعات الاستمرار في الوجود بدونها.

وبمرور الزمن ظهر تقسيم العمل إلى حيز الوجود، نتيجة لتزايد المجتمعات في الحجم والتعقيد، وتغيرت المهام الاجتماعية بالنسبة للأفراد، ولقد أدى التباين في المهام الاجتماعية إلى وجود تباين في القيم، والعقائد الاجتماعية (التمثيلات الجمعية)، وإلى التخصص في القواعد الاجتماعية التي تحكم أفعال الأفراد، بموازاة التخصص الذي يميز النشاطات الاجتماعية، والاقتصادية المتنامية، على فرض أن التضامن الاجتماعي في المجتمعات المتمدينة المعقدة لا يقوم على التشاكل في التمثيلات الجمعية، وإنما يقوم على التباين فيما بينها، إنَّه- وقتئذ- استطاعت النزعة الفردية البدء في تأكيد ذاتها، واستطاع البعض الانفصال عن القواعد الاجتماعية الجمعية، حيث لم يعد التوازن، أو التكامل الجمعي فعالاً في تحقيق التكامل الاجتماعي، والآن، فقد ظهر إلى حيز الوجود شكلاً جديداً له، وتعددت الأهداف التي يسعى وراءها الأفراد، وقد تم تنظيم هذه الأهداف عبر تقسيم العمل، الذي يختزل المنافسة بين الأفراد، ويعين لهم مهامهم المتباينة، بحيث أصبح من السهل عليهم الاعتماد- على نحو متزايد- على بعضهم البعض، لقد أطلق دوركايم على هذا الشكل الجديد للتكامل الاجتماعي اسم "التضامن العضوي"، وهو يعني أن تقسيم العمل الاجتماعي قد حقق قوته التكاملية (Malefijt, op.cit, p.188).

وعلى حين استعار دوركايم مصطلح "عضوي" في عبارة "التضامن العضوي" من البيولوجيا، فقد لاحظ أن ثمة اختلافاً مهماً في معناه في العالمين البيولوجي

والاجتماعي، فعلى حين ثمة- في الكائن الحي- دور محدد لكل خلية حية cell، ولم يكن بمقدوره تغييره- ألبتة، لم يكن- في العالم الاجتماعي- أي شكل لتلك الحتمية الوظيفية القبلية، على فرض أن البشر يتمتعون- دائماً- بدرجة معينة من الحرية، تتلازم مع الازدياد في تقسيم العمل، والتخصص، ولقد كان تغير المجتمع، أو انتقاله من الشكل البسيط المتجانس إلى الشكل المتمدين متغاير الخواص، هو نتيجة للتفاعل القائم بين العوامل الفردية، والاجتماعية، على فرض أن تعاظم النزعة الفردية لم يكن يعبر عن سعي الافراد لتحقيق السعادة، أو إنكارهم للدين، وإنَّما كان يعبر عن التطور الضروري لنمو المجتمع، أما السبب المطلق للتغير، فقد كان يتمثل في التزايد الطبيعي للسكان، لقد كان هذا التزايد السكاني يؤدي إلى تزايد الكثافة الخُلُقِيَّة، على فرض أن هذا النمو السكاني ليس مجرد مسألة حسابية تتعلق بالتزايد في الأعداد، وإنما هو مسألة اجتماعية ترتبط بوسائل الاتصال (تبادل الأفكار)، والتباين في وسائل التواصل، والتعاون في المجتمع.

ومع ذلك، فإنَّ دوركايم لم يأخذ مسألة التغير الاجتماعي كشيء مسلم به، وإنَّما لجأ إلى النظرية الدارونية، لتفسير كيف حدث الانتقال من نمط التضامن الآلي للمجتمع إلى نمط التضامن العضوي، فلقد لاحظ أنه على حين كان كل فرد يسعى- في المجتمعات المتجانسة (الآلية)- لتحقيق الأهداف ذاتها، وفقاً للحاجات ذاتها، تزايدت- مع نمو السكان- حدة الصراع بين الأفراد، والمنافسة من أجل البقاء، وبطبيعة الحال، كان ثمة حلول محتملة عديدة، منها الهجرة، أو التخصص، ولقد أدي التخصص إلى تقليص الصراع، حيث أصبح بمقدور كل فرد تحقيق أهدافه الخاصة، وفقاً لحاجاته الخاصة، دون أن يمنع الآخرين من تحقيق أهدافهم وفقاً لحاجاتهم الخاصة- كذلك.

لقد أعتقد **دوركايم** أن الاختلاف في الحياة الجمعية بين المجتمعات، إنّما يعود إلى الاختلاف في طبيعة النسيج الاجتماعي السائد، وأنه بسبب الطبيعة المتجانسة للنسيج الاجتماعي الكائن في المجتمع البدائي البسيط كانت الحياة الجمعية أكثر تفصيلية، وأكثر حيوية، وكان القسر الاجتماعي فيه أكثر تكثيفًا عنه في المجتمع المتمدين المعقد. في المجتمع البسيط، يوجد ارتباط وثيق بين الفرد ومحيطه الاجتماعي، وذلك لأنه غارق في العرف، وكان سائر الأعضاء يؤدون النشاطات نفسها مهما ضألت مظاهرها، ومن ثمّ، فقد كان ثمة إلزام في ارتباط الفرد بالحياة الجمعية، أما في المجتمع المتمدين المعقد، فإنّ الأمر يتطلب- نظرًا للتباين الوظيفي القائم- وجود نمط من الحياة الجمعية يتميز بـ"التجريد" بما يكفي لتجاوز التفرعات العمومية، ولذلك، لئن تميزت المجتمعات البسيطة بالصورية (أو التمسك الشديد بالشكل)، تميزت المجتمعات المتمدينة المعقدة بشيوع التفكير العقلاني، والمنطق الموضوعي، وكان "عقل" الفرد يحوز على مساحات أكبر للتفكير والتأمل المستقل كلما تزايدت عمومية الحياة الجمعية في المجتمع المتمدين (Malefijt, op.cit, p.190).

أما السبب الثالث للاختلاف بين المجتمعات البدائية البسيطة، والمجتمعات المتمدينة المعقدة، فإنّه يعود إلى شيوع سلطة العرف والتقاليد في المجتمع البسيط، عنه في المجتمع المتمدين، وذلك بسبب القيود الصارمة التي تفرضها الجماعة على الفرد، فمن هنا كان التعبير الحر عن الاختلافات الفردية في المجتمع البسيط أمرًا غير مقبول- ألبتة، وأحيانًا غير محتمل، ومن هنا- أيضًا- فقد كانت المجتمعات البدائية البسيطة أكثر نفورًا من التغير الاجتماعي، وأشد مقاومة له- في الأساس.

لقد كان اكتشاف **دوركايم** لأساس النزعة الفردية، أو ما سُمي بـ"عبادة الفرد" في المجتمع الغربي الحديث، يعني إمكانية اكتشاف تأثيراتها في المجتمعات الإنسانية

بأسرها، ويعني أن هذا الإطار المفاهيمي للتفسير يتجاوز تقلبات التاريخ، ويكشف عن الخصائص الموضوعية التي تؤلف البناء "العظمي" لسائر المجتمعات الإنسانية- دون استثناء، ومع ذلك، فإنّه لم يواصل- في أعماله التالية- دراسة الأسباب الموضوعية للحياة الجمعية، وأنّما تحول- بشكل متزايد إلى دراسة المعنى الذاتي، ولم يتخل- أبدًا- عن الإطار المقارن بين المجتمعات البدائية والتمدينة (Malefijt, op.cit, p.191).

ب- نموذج التحليل التأويلي:

علي الأقل في الكتابات المتأخرة، ابتعد دوركايم عن "التفسير" الوضعي، ناحية مدخل "التأويل" الذاتي للحياة الجمعية، وهو وإن أهتم- عن قصد- في كتابه "تقسيم العمل الاجتماعي" (1893) بتحليل الأسباب الموضوعية المؤدية للتطور تجاه المجتمع العضوي، اتجه في كتاب "الصور الأولية للحياة الدينية" (1912) إلى الاهتمام بالتأويل الذاتي للعقائد، والطقوس الدينية، ويمكن ارجاع هذا التغير إلى رغبته في إثبات استقلال الحياة الاجتماعية عن قوامها المادي، أو أنها محكومة- في جزء منها علي الأقل- بمبادئها الخاصة المستقلة، وليس جديدًا أن يقال إنّّه قد رفض- منذ بداية حياته الأكاديمية- النظرة النفعية للقيم، أو أنها تمنح عقل الفرد السلطة الكاملة لتمييز الصالح من الطالح، وجنح إلى التسليم بأن للحياة الاجتماعية واقعًا فريدًا مستقلًا عن الإرادة الفردية، أو عن وعي الإنسان الفرد، حيث كانت قيمة الحقيقة الاجتماعية تعبر- في رأيه- عن شيئًا آخر، غير منفعتها لأعضاء المجتمع، أو فائدتها لهم، بوصفهم أفراد.

لقد تمثل المبدأ المحوري الحاكم لمدخل التأويل الذاتي للحقائق الاجتماعية في مبدأ "الرمزية الاجتماعية" (Malefijt, op.cit, p.192)، ولقد وضح هذا المبدأ حين أكد علي

أن التمثيلات الجمعية تعمل علي تغيير الهيئة الخارجية للعالم، كما يتمثل للحواس، نتيجة الحرص علي اصفاء القيم، والمعاني علي موضوعاته، فلم تكن التمثيلات الجمعية مجرد انعكاس للهيئة الخارجية للعالم الموضوعي، وإنما كانت بمثابة تعبير عن العملية الرمزية الاجتماعية، التي يقوم- عن طريقها- المجتمع باسقاط القيم، والمعاني علي هذا العالم، وتحويله- بالتالي- من هيئته الموضوعية التي هو عليها، إلي هيئة أخرى غريبة عنه، بفعل خصائص التفكير الجمعي، ومؤهلاته.

ولذلك لم يكن يكفي لفهم العقائد الجمعية الاعتراف بالدور الذي يلعبه التفكير الجمعي في عالم الحقائق الموضوعية، وإنما كان يجب التحقق من أن عملية خلق نسق الرموز تتخذ من المجتمع مرجعاً referent لها، أو إطاراً للإحالة، لقد كان ثمة منطق كامن في نسق التمثيلات الجمعية، وهو منطق الرمزية الاجتماعية، فلم تكن العقائد الثقافية الجمعية مجرد نتاج للتفكير الجمعي الذي يعمل علي تغيير هيئة العالم الخارجي، وإنما كان تعبيراً عن التمثيلات "المجازية" التي تصيغها القوى الجمعية (Hatch, op.cit, p.209)، ولقد أكد دوركايم- على نحو متزايد- علي أن العقائد الثقافية الجمعية تتجاوز الأساس المادي للمجتمع، الذي لم يكن يمثل- في رأيه- جزءاً من الثقافة (بالمعني الأنثروبولوجي للمصطلح)، فعلي هذا الأساس قدم مدخله التأويلي لتحليل العقائد والطقوس الدينية، واعترف بالدور الذي تلعبه العقائد الجمعية في تشكيل الخبرة الإنسانية، وعلي أية حال يمكن التعرف علي أهم ملامح هذا المدخل التأويلي في كتابه المشهور "الصور الأولية للحياة الدينية" (1912).

لقد بدأ دوركايم تحليله للدين في هذا الكتاب بتمييزه المشهور بين "المقدس" و"المدنس"، فقد كان هذا التمييز يعبر- في رأيه- عن الهوية المنطقية، والتباين القائم الذي يفصل بين عالمين متغايرين من المعرفة، لا سبيل للمقارنة بينها- ألبتة، ففي

كل زمان، وفي كل مكان أدرك العقل الإنساني "المقدس" و"المدنس"، بوصفهما كذلك، يعبر العالم الأول (عالم المقدس) عن مجموعة الشعائر، والموضوعات المستقرة التي احتفظ المجتمع نحوها بالاتجاهات المصبوغة بـ"الرهبنة" awe والاحترام، بفعل التحريمات النوعية، والشرائع، والأعراف المتفاوتة التي لا تتعلق بالحياة اليومية، أو لا تتناسب معها، وخير مثال لذلك هو شعائر "التكريس" التي تمارسها المجتمعات الانقسامية الأفريقية، حيث تصور هذه الشعائر -عادة- انتقال أحد الأفراد من إحدى المراتب العمرية، إلى الطبقة الدينية الأعلى، وكيف يمكن أن يتصرف الخاضع للتكريس حيال الموضوعات المقدسة، وبذلك، فقد كانت هذه الشعائر بمثابة إيدان بإلحاقه بالطبقة الدينية، وقيامه بممارسة الشعائر الدينية بأسرها. أما العالم الثاني (عالم المدنس) فقد كان يقتصر على الموضوعات الدنيوية العادية، التي نهتم فيها -عادة- بأنفسنا، وبوجودنا الخاص، وبعواطفنا ومصالحنا المتمركزة حول "الأنا" (Hatch, op.cit, p.210).

وبالرغم من ذلك، لم يكتف دوركايم بالتمييز بين المقدس والمدنس لتحديد الدين، فلم يكن الدين يحتوي -في رأيه- على العقائد الدينية فقط، وإنما كان يحتوي على ممارسات الشعائر والطقوس، على فرض أن مفهوم الدين يتضمن وجود الكنيسة، ولم يكن غرضه من استخدام المصطلح (الكنيسة) توضيح النظام التصاعدي للقساوسة، وإنما لإظهار التنظيم الاجتماعي المنظم للمؤمنين، حيث لم تكن الممارسات العقائدية المرتبطة بالدين تتم سوى في سياق مثل هذا التنظيم، ولقد كان هذا التنظيم يعبر -في رأيه- عن العامل الحاسم الذي يفصل الدين عن "السحر"، فعلى حين كان السحر يستغرق -مثل الدين- أداء الطقوس، فإنه لم يكن يملك تنظيمًا (أو كنيسة)، وعلى هذا الأساس اتجه دوركايم لتعريف الدين، بوصفه

نسقًا موحدًا من العقائد والممارسات الاجتماعية المرتبطة بالموضوعات المقدسة، وإن هذا النسق هو المسئول عن التوحيد بين المؤمنين بالدين، أو بين كافة من يخلصون له (Giddens, op.cit, p.86).

لا بأس ولكن! وبالمثال الدوركايمي، كيف نشأ هذا "المقدس"؟. لكي يجيب دوركايم علي هذا السؤال تحول إلي أكثر الأديان البدائية، وهو الديانة الطوطمية Totemism التي تسود بين أهالي أستراليا الأصليين، لقد كان مجتمع هؤلاء الأستراليين الأصليين مجتمعًا متجانسًا تمامًا، وكانت حضارتهم هي الحضارة الأوغل قدمًا في التاريخ- على الإطلاق، وكان تنظيمهم الاجتماعي هو التنظيم الأبسط، والأوغل قدمًا، بين سائر التنظيمات الاجتماعية المعروفة بالفعل، وانطلاقًا من المادة الإثنوجرافية المتوفرة حولهم (التي قدمها سبنسر وجيلين) أعاد دوركايم بناء المصدر الاجتماعي للدين.

لقد عاش قاطنو أستراليا الأصليين في جماعات رعوية انشغلت بالقنص، وجمع الثمار البرية، ولقد انتظموا في وحدات اجتماعية، أو في عشائر، اتحدت بفعل العواطف الجياشة لأعضائها، الذين ينظرون لأنفسهم كأقرباء، ويمارسون الزواج الخارجي، ويعتقدون في أنهم مرتبطون- ارتباطًا حميمًا- بطوعم العشيرة، ولقد كان هذا الطوعم يمثل الرمز البارز، أو شعار النبالة بالنسبة للعشيرة، ولذلك كان يتمتع بينهم بالتقديس، ولكن الأكثر قداسة منه، هو الرموز الطوطمية المقدسة (أو الشورينجا Churinga)، وهي عبارة عن أيقونات من الخشب، أو الحجر المصقول، تم نقشها علي هيئة الطوعم العشائري، وتلك الأيقونات، أو التماثيل كانت تثقب- أحيانًا- وتشد إلي سير جلدي يلبس حول الرقبة للزينة، وأحيانًا، كان يتم وشم شكل

الطوطم، أو صورته علي الجلد، وعلي العموم، لقد كانت تلك الرموز الطوطمية تستخدم كعلامة علي الهوية العشائرية للأعضاء (Giddens,op.cit,p.82).

لقد ظهر عالم "المقدس" بين العشائر الأسترالية إلي الوجود نتيجة لاعتقادهم في وجود قوة خارقة للطبيعة، غير مشخصة، ومجهولة الاسم، أطلق **دوركايم** عليها اسم "المبدأ الطوطمي"، ويتمثل المبدأ في قوة خارقة للطبيعة، يعتقد الأستراليون الأصليون أنها تنفخ الحياة في سائر الكائنات، والموضوعات التي ارتبطت بالعشيرة، وأنها موجودة من قبل وجود الأعضاء الأحياء بأكملهم، وهي تدوم بعد زوالهم، وتلك القوة الخارقة هي **المعبود** الذي تخاطبه الديانة الطوطمية، وهي **الفؤاد الحميم** للنسق الديني السائد بين سائر العشائر الأسترالية- دون استثناء (Hatch,op.cit,p.211).

لقد حاول **دوركايم** اكتشاف مصدر الديانة الطوطمية، وبالتأكيد لم تكن الأفكار الطوطمية تعكس الطبيعة التكوينية للموضوعات التي تتخذها العشائر الأسترالية طواطم لها، أو الملازمة لها، فلم يكن في السحلية Lizard، أو في الكنغر Kangaroo أية خصائص، أو صفات يمكنهما من إثارة العواطف الدينية. وفي الحقيقة لم يكن الطوطم ذاته هو الموضوع المقدس، وإنما كانت الصورة المنحوتة له علي القطع الخشبية، أو علي الأحجار المصقولة هي الأكثر قداسة. ولقد قامت العشائر الأسترالية باستثمار هذه الأيقونات، أو الصور المقدسة (الشورينجا) بسبب قوتها الخارقة للطبيعة، حيث كان بإمكانها أن تشفي الأمراض، وتبرأ الجروح، وتزود الرجال بالشجاعة والمثابرة...وهكذا (Hatch,op.cit,p.212). لقد كانت الأيقونات الطوطمية (الشورينجا) ترمز- من منظور العشائر الطوطمية الأسترالية- إلي شيئين: فهي تعبر عن الرمز المنظور للمبدأ الطوطمي، أو القوة الخارقة للطبيعة التي يعتقدون فيها، وفي الوقت نفسه فإنها كانت رموزاً للعشائر، أو علامات يُميز أعضاء

العشائر- عن طريقها- بين بعضهم البعض. ولذلك كان الطوطم يرمز- في الديانة الطوطمية- إلى القوة الخارقة للطبيعة، وإلى المعبود، وإلى المجتمع ذاته، وعلى هذا الأساس كان المعبود هو العشيرة ذاتها التي تمثلت وغيرت من هيئتها الخارجية، في شكل هذا المبدأ الطوطمي، أو القوة الخارقة للطبيعة (Hatch,op.cit,p.212).

من الواضح، أن وصف دوركايم وتحليله للطوطمية كان يختلف عن وصف الإثنولوجيين الفيكثوريين للطوطمية، فلقد حاول هؤلاء تأسيس الأصل المطلق للدين بوصفه حقيقة تاريخية، وذلك في ضوء اكتشاف "كيف" ظهر الدين.؟. ولكن دوركايم كانت لديه الرغبة في معرفة "لماذا" ظهر الدين.؟. ولقد أهتم بالمجتمع الأسترالي البسيط، بوصفه إطارًا للإحالة، لكي يكتشف الخصائص الاجتماعية الجوهرية للدين- بشكل عام، تلك الخصائص التي اتسمت بالديمومة- دون تغير- خلال التاريخ الإنساني بأكمله، فلم تكن الطوطمية تختلف عن الأديان المتقدمة- في رأيه- إلا في المظهر- وحسب، على فرض أن الآلهة قد تكون مشخصه، أو غير ذلك، وقد تكون الشعائر والممارسات الدينية بسيطة، أو معقدة، ولكن في كافة الأحوال، كان الدين هو الذي يميز بين العوامل المقدسة والمدنسة، وهو الذي يرمز إلي الاهتمامات الخُلقية، والاجتماعية- في الأساس-، وهو الذي يقوم بإعادة تدعيم المجتمع، والإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا- كذلك (Giddens,op.cit,p.84).

من الواضح أن مفهوم المجتمع بوصفه واقعًا فريدًا، ومستقلًا بذاته، كان يتمتع - في تصور دوركايم- بكل ما هو ضروري لاقتراح مفهوم "المقدس، أو الإلهي" للبشر، ومثل المجتمع، كان المعبود أسبق في الوجود علي البشر، ولذلك كان يمارس باستمرار الضغط عليهم ويجبرهم علي التضحية بأنفسهم، أو بمصالحهم الشخصية من أجل بقاء الجماعة- ككل، علاوة علي ذلك، فقد كان البشر يحترمون المجتمع،

ويتبعون أوامره دون تدبر، أو دون تفكير في الاحتيال عليه، ولذلك كان مفهوم المقدس أشبه شيء بأسلوب ثقافي، يمثل أعضاء العشيرة- في ضوءه- لأنفسهم قوة المجتمع الواقعة عليهم، والاحترام الذي يكونونه له، ولذلك كانت الخاصة المحورية للعقائد، أو الرموز المقدسة هي الاتجاه الذي يحمله أعضاء المجتمع نحوها، وهو يختلف عن الاتجاهات التي يحملونها أنفسهم نحو النشاطات اليومية العادية (Malefijt, op.cit, p.189).

علي أية حال، لقد كانت ثنائية "المقدس" و"المدنس" تشتق- في الأساس- من التقسيم الثنائي الذي وضعه دوركايم بين "الاجتماعي" و"الفردية"، وتتشاكل معه. ولقد حرص علي أن يصل عالم المقدس بـ"المجتمع"، وعالم المدنس بـ"الحياة الفردية"، ولقد تعرضت هذه الثنائية لكثير من النقد، وذلك لأنها ميزت- بشكل قاطع- بين طائفتين من الأشياء، وبالرغم من أن دراسة دوركايم للعقائد والممارسات الدينية البدائية قد بدأت بهذه الثنائية إلا أنها لم تنته بها، وكثير من الأفكار التي احتواها كتاب "الصور الأولية للحياة الدينية" كانت مستقلة عنها، وفي الواقع، لقد أفسدت هذه ال

ثنائية الصارمة تحليله السوسيولوجي للدين، وأوقعته في كثير من الصعوبات المفاهيمية، والمنطقية، وهذا يعود إلى اعتماده على بعض الأدلة الاثنوجرافية الزائفة، وولعه الشديد بالثنائيات المفاهيمية- كذلك (Giddens, op.cit, p.87).

الفصل الثاني البناء الاجتماعي وعلم النفس

مدخل تاريخي :

أولاً : مالينوفسكي (جانب من سيرة الحياة).

ثانياً : رفض الحتمية السوسيولوجية.

ثالثاً: مالينوفسكي والمصادر الفكرية البولندية.

رابعاً: "الأرجونوتس": الإثنوجرافيا ولحظة الامتياز.

خامساً: العواطف والثقافة.

سادساً: الامتثال للعرف والقسر الاجتماعي.

البناء الاجتماعي وعلم النفس

مدخل :

حين ولدت الأنثروبولوجيا بحلول منتصف القرن التاسع عشر- عبر جهود مُنْ أهتم من الهواة بالأوضاع السائدة بين الشعوب الهمجية، والبربرية، في فترة ما قبل المستعمرات البريطانية، ومن بينهم المؤيدين لمبدأ إبطال الاسترقاق، ثمة عاملان قد حددا شكلها: ثمة **النزعة الدارونية**، وقد اقترحت الاستفسارات الخاصة بسلفنا الاجتماعي السابق على التاريخ المسجل، وألهبت المطالبة باقتفاء أثر الخطوط التطورية للجنس البشري، وصهرت المعلومات الخاصة بالشعوب الهمجية، والفلكلور الأوروبي، وما قبل التاريخ، في تاريخ تقديمي للجنس البشري، ودفعت الخطاب السائد لعصر التنوير من **التعبيرات "التطورية"** للقرن الثامن عشر، إلى **التعبيرات "البيولوجية"** لمنتصف القرن التاسع عشر. أما **النزعة الاستعمارية** فقد ساعدت على استخدام الشعوب البدائية- على نحو فج- **كآلات زمنية بديلة**، تسمح برصد التاريخ الطبيعي للحضارة الإنسانية، وتحديد المراحل السابقة لظهورها، ولقد اتجه هذان العاملان نحو بعضهما البعض، وحين تقابلا وُلدت الأنثروبولوجيا.

بعد الاطمئنان على الغاء تجارة العبيد عام 1807، وصدر مرسوم ابطال العبودية في عام 1833، حوّل مؤيدو حظر الاسترقاق اهتمامهم إلى القضايا الخيرية المحركة للمشاعر، ورفاهية الشعوب الوطنية في البلاد التابعة في المستعمرات (Reining,p.593)، لقد تأسست جمعية حماية السكان الأصليين القدماء في لندن في عام 1838، ولقد ذُكر عن مؤسسها الدكتور **توماس هودكين T.Hodgkin**- أنه تطلع- أولًا- إلى دراسة الشعوب الوطنية، ومساعدتها بعد أن يتم تعلم كيف

عاشت، وما يعوزها، وفي الأيام الأولى من تاريخ هذه الجمعية ظهر الانقسام داخلها حول الاجراءات الملائمة لحماية السكان الأصليين القدماء، وعلى حين تطلعت الزمرة المرتبطة بالمُنصرين إلى حماية حقوقهم، بمنحهم- بشكل فوري- "امتيازات" الحضارة الأوروبية، تطلعت الزمرة الأكاديمية إلى دراسة السلالات الوطنية من أجل فهمها، بدعوى ترقيتها 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 الادعاءات القوية، ليس فقط لأنها تنحو لارضاء فضول مَنْ يعشقون التمتع في أعمال العالم الطبيعي، وإنّما- أيضًا- لأهميتها البالغة- في بريطانيا- الذي أتاح مستعمراتها، وتجاراتها الواسعة، الاحتكاك بأشكال لا حصر لها للنوع الإنساني، لا تختلف- في صفاتها الفيزيائية والخلقية- عن بعضها البعض، وإنّما تختلف عنّا نحن أنفسنا- كذلك" (Reining,p.593). وبالإضافة لذلك، فإنّ الجمعية الجديدة لم تلق- لصراحتها التامة- القبول من الجمهور العام، الذي نظر إليها- فيما يبدو- كمنظمة مناصرة للزواج نوعًا ما، تكتسي بمظهر خادع من الطموح العلمي، ولقد هُوجمت الإثنولوجيا- آنذاك- من إحدى الصحف الشعبية، لكونها علمًا غير منضبط، وعابراً لا يتمتع بأية قيمة عملية، أو أي اهتمام شعبي على الإطلاق، وأتهمت الجمعية الإثنولوجية بالكلام من أجل الكلام بذاته، والتوسع المفرط في منظورها من أجل إدراج كافة ما يمكننا فهمه (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 هذا العدد 706 عضوًا، بالمقابل من الجمعية الإثنولوجية التي لم يتعد أكبر عدد لأعضائها 107 عضوًا في عام 1846. ولقد كان هذا النجاح نتيجة للدعاية الشعبية للموضوع، والمناقشات المتكررة في اجتماعات الجمعية لموضوعات مثل: الدين، وعلم السياسية، ومكانة الزوج، ولقد قدم الدكتور **جيمس هونت J.Hunt**- منارة العلم في الجمعية الجديدة- الدليل على أن الزوج كانوا ينتمون لنوع مختلف عن النوع الأوروبي، وأن اختلافهم عن الأوروبيين- من الناحيتين العقلية والخلقية- يتجاوز- بكثير- اختلافهم عنهم من الناحية الفيزيكية، ومع ذلك، فقد نظر الدكتور **هونت** إلى الزوجي بوصفه إنسانًا، وطالب بوجوب معاملته على هذا الأساس (Reining,p.593)، ولم يمنعه موقفه من الزوج، وأنهم عاجزون عن استيعاب الآساليب المتمدينة، وتمثلها، من فضح "الأعمال المرعبة" المثيرة للاشمئزاز للمذابح التي كانت ترتكب- آنذاك- للسكان الأصليين 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** البيض لـ"إبادة" السكان الأصليين- كذلك.

وفي الواقع، لم يكن اهتمام أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية بلندن، بالشئون السلالية، إلا جزء من الانتعاش الضخم الذي تواصل بشأن التطبيقات العملية للأنثروبولوجيا، ولقد شهد العصر اهتمامًا واسعًا بهذه التطبيقات، ولقد أهتم قادة الجمعية الأنثروبولوجية بالترويج لعدم اعتبار الأنثروبولوجيا علمًا تأمليًا وتجريديًا، ولقد صدحت الافتتاحيات بـ"إن الأنثروبولوجيا تهتم- أكثر مما عداها من فروع العلم- بالمشاركات الوجدانية للجنس البشري، وصالح المجتمعات، وحاجاتها الأساسية" (Reining, p.593)، وفي عام 1866 أصدرت الجمعية "المجلة الشعبية للأنثروبولوجيا"، ولقد احتوت هذه المجلة على مقالات حول قيمة الأنثروبولوجيا التطبيقية، ولقد تراوحت الادعاءات- المروجة لذلك فيها- بين التأملات المعتدلة، والتصريحات المتوهجة الكاسحة، وعلى الجانب المعتدل ظهرت فقرات مثل: "قد تصبح الأنثروبولوجيا- مستقلة عن اهتمامها وأهميتها العلمية- علمًا تطبيقيًا، يعاون في حل المشاكل المزعجة، التي تكتنف المجتمع الإنساني، والحضارة الحديثة، ويعنى بتحسين ظروف البشر في كافة أنحاء العالم"، وعند الحديث عن اضطهاد السكان الأصليين في أراضي الملكة نقرأ: "على حين يخلو العلم الأنثروبولوجي- كغيره من العلوم- من العاطفة في توجهاته، قد تغرس المعرفة الأفضل لاستدلالاته ومبادئه، الاحساس بالحقافة والشفقة في هؤلاء القتلة، الذين يتنافسون في عملية الإبادة غير الشرعية للسكان الأصليين" (Ibid.).

لقد كانت "المجلة الشعبية للأنثروبولوجيا" تمثل- بذاتها- تجربة عملية في الدعاية الشعبية للاتجاهات، والمعرفة الأنثروبولوجية للعصر، ولقد صدرت نتيجة الاعتقاد أن المقصود من نشر الأدب الأنثروبولوجي منفعة كافة طبقات المجتمع، وكافة سلالات الإنسان، وأن الدراسة الأشمل للمادة الأنثروبولوجية قد تساعد في تحرير العقل الإنساني من الأفكار المتصورة سلفاً، أو من الانطباعات المتحاملة، ولقد كان ثمة ادعاء خاص بالأنثروبولوجيا، يؤكد على ضرورة منحها السلطة لمساعدة كافة سلالات الإنسان في تحقيق الازدهار المادي والرفاهية^(Ibid.,). وتوضح الفقرة التالية الآمال المفرطة للغاية: "إذا طبقت الأنثروبولوجيا الفيزيكية- على الأهداف العملية- من الواجب وصولها إلى كل بيت، يستطيع الأنثروبولوجي العملي الكفاء تشخيص تعصب الشباب، والقنوط المتشنج لكبار السن، والتوهج المطرد للمثقف الواعد، الذي يشحن الشباب بالعزم والصبر على "طعنات سوء الحظ وسهامه"، وتصنيفه، وسوف يسهم هذا التشخيص في معرفة الخلق السلالي، ويمهد الطريق لوجود دولة مستقبلية أفضل"^(Ibid.,). وبالإضافة لذلك فقد صدرت دعاوى الأنثروبولوجيا العملية عن العداء للإثنولوجيين: "هل تبالي الإثنولوجيا بالظرف الاجتماعي للإنسان.؟. هل تتجرأ الإثنولوجيا على بحث أسباب الأوبئة المتفشية بين البشر المتمدينين.؟. هل يهتم الإثنولوجي بتطبيق سلسلة الحقائق السائدة لتحسين الظروف العائلية للطبقات المعدمة في المجتمع، أو بتعقب الأسباب الكامنة للاضطراب العقلي، رجاء أن تتخذ الإجراءات العملية لمنع الجنون، أو استقصاء السلالة والقرابة بين السلالات، بحيث تتعاضد قيمة النتائج بالنسبة للمصلحين الاجتماعيين ورجال الدولة.؟. أعتقد أن الجميع يتفقون معي- تقريباً- إذا

أجبت 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 أن يتطلع- سلفًا- للصالح العملي للجنس البشري، إلا العلم الذي يتقصى القوانين المنظمة لطبيعتنا الفيزيكية"، ولقد طالب الأنثروبولوجيين بأن لا يكونوا "**منظرين حالمين**، وأن تكون كل حقيقة مكتشفة لمنفعة الإنسانية كافة". ولقد تراءى له أن على الحكومة أن تقدم للأنثروبولوجيين المساعدة نفسها التي تقدمها للجيولوجيين، على فرض أنه من غير المعقول أن تعنى الحكومة بالأشكال المنقرضة للحياة أكثر من عنايتها بأشكالها الحية، ولقد رأى أن من واجب الجامعات أن تجعل من **علم الجنس البشري** دراسة خاصة، وتمنى أن يتواجد في الجامعات- يومًا ما- أساتذة يقومون بدراسة فلسفة الجنس البشري. وعلى حين كان **هونت** على ثقة من اهتمام الدولة ومساعدتها بلا ريب، شعر أن من الكياسة اللجوء للمؤسسات الخاصة لطلب العون في تنفيذ هذا المشروع القومي، ولقد رأى أن تأسيس متحف جدير بالثقة يمثل أحد الأساليب الفضلى لإيقاظ الاهتمام بالأنثروبولوجيا (Hunt1863:2-13).

لقد أفرط الأنثروبولوجيون الأوائل في ثقتهم بعلمهم الجديد، ولقد آمنوا بأنه يتمتع بإمكانيات هائلة لتحسين ظروف الإنسان، ولقد اعتقدوا- على خلاف من النظرة "الميتافيزيقية" السابقة- أن بإمكانهم النظر للإنسان دون تعاطف على أساس علمي متين، ولقد سلموا بعدم وجود موضوع ليس في متناول أيديهم، وأكدوا على عدم وجود فلسفة، أو دين يمكن استثناؤه، أو إعفاؤه من تحقیقاتهم العلمية (Reining, op.cit.)، وفي الوقت نفسه، لقد كان هؤلاء على وعي بالاستياء السائد تجاه

الأنثروبولوجيا، الذي نسبوه- في الأساس- إلى مجموعتين مؤثرتين، قد اتفقتا- وإن اختلفتا من مناحٍ كثيرة- على شجب الأنثروبولوجيين. وفي الواقع، لقد قام معظم الاعتراض على الجمعية الأنثروبولوجية على رؤى أعضائها بشأن 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، وتألفت **المجموعة الثانية** من الليبراليين السياسيين، الذين اعترضوا على فكرة عدم استواء البشر استنادًا إلى العدالة الاجتماعية (Reining, op.cit.)

فوق القارة الأوروبية، كان ثمة رد فعل مناهض للأنثروبولوجيا الشعبية لمنتصف القرن التاسع عشر. وفي عام 1839 جابه **وليام إدواردز W.Edwards** صعوبات في تشكيل منظمة في باريس، على غرار جمعية حماية السكان الأصليين في بريطانيا، بسبب معارضة الجمعيات المهمة بالقضايا الاجتماعية، والسياسية، ومنها جمعية اصدقاء الزواج التي تشكّلت في عام 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 بمدير يد بعد ذلك بفترة وجيزة (Cunningham1908:11).

وبعد التوهج الاستهلاكي للجمعية الأنثروبولوجية بلندن، تضائل عدد أعضائها، وفي أعقاب الصعوبات 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 وصلت مفاوضات الاندماج بينهما إلى طريق مسدود، لولا التأثير الحازم للأستاذ **توماس هنري هكسلي** T.H.Huxley، الذي أعاد استخدام اسم "أنثروبولوجي" 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 سياستها، فقد تغيرت اهتمامات الأنثروبولوجيا البريطانية بعد اندماج الزمرتين في عام 1871.

لقد كان من نتيجة هذا الاندماج أن طُبع في عام 1874 **استبيان "ملاحظات واستفهامات حول الأنثروبولوجيا"**، الهدف منه صياغة ميثودولوجيا الجمع المنهجي للوقائع الأنثروبولوجية، وتصنيفها، "من أجل الرحالة، والإثنولوجيين، ومُنّ عداهم من الملاحظين الأنثروبولوجيين"، ولقد مهد الاستبيان الطريق لاجراء الاستقصاءات الإثنوجرافية الإقليمية، التي استعانت بالملاحظين المدربين، هذا مع **أن التخلي عن المسح الإثنوجرافي**- الذي كان يجرى في المملكة المتحدة في العقد الأخير من القرن التاسع عشر- **قد أدى إلى فضحية**، وذلك لعقم المنهج المسحي، وغياب الاطار المؤسسي له، ولقد مرَّ المعهد بفترة من التدهور- آنذاك- استشعر خلالها أهمية توسيع الاطار المؤسسي للأنثروبولوجيا (Poignant, 1996).

لقد 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. لقد طبعت الجمعية المجلد الأول من مذكراتها لعامي 1873-1875، ولقد أقر رئيسها فيه أن الجمعية تشكلت لدراسة علم الأنثروبولوجيا بكافة فروعها، واقترح بعض الموضوعات ليعين مجال الاهتمامات الجديدة: أسباب الاختلاف في شكل الجمجمة الإنسانية، وامتداد الفقم (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، والهجرة، وتأثيرها على الصفات السلالية، والأمراض، والذائل، وجرائم الحضارة، وتعاليم مالتوس Malthus، ومداد الفقر، وأسباب طول العمر، والدارونية، والموسيقا كمعيار 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 وقيمه، 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 الفروع المتباينة للأنثروبولوجيا، بهدف كبح جماح من تحدثوا، بشكل أرعن، باسم النظرية الأنثروبولوجية، منتهزين الفتنة التي أثارها النظرية الدارونية، وفضح من رأوا في بنية المخ، وما عداه من أجزاء الجسم، فجوة من المتعذر اجتيازها بين الإنسان والقرد. 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 لوّم آخر، إنّ الشعوب تهلك بسبب نقص المعرفة، ومن الواجب البحث عن تخفيف وطأة البؤس، والمعاناة، وتعزيز رفاهية البشر، ممّن لن يألوا جهدًا في الدراسة المتقنة، والدؤوبة، والمحبة لكافة مظاهر الطبيعة، وسوف تؤسس النتائج المعرفة الرصينة، أو العلم الدقيق" (Smith,G.E.1935:200-204).

لفترة بلغت ثلاثين عامًا تقريبًا 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 رجالًا 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 مهنة الطب- في الأساس- لأنها تتيح له الفرصة للانغماس في اختبارات الأنثروبولوجية (Haddon1934:105).

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 تزايدًا في التخصص، ولقد استمر طبع استبيان "ملاحظات واستفهامات"، وهو ما أدى إلى مزيد من الابتكار الميثودولوجي. ثم جاءت علامة أخرى لقبول الأنثروبولوجيا الأكاديمية في عام 1884، مع تأسيس قسم منفصل للأنثروبولوجيا في الرابطة

البريطانية لتقدم العلوم^(Myres1931:205). ومع ذلك، فإنَّ الاهتمام بالأنثروبولوجيا التطبيقية لم يكن غائبًا تمامًا، لأنه يمكن العثور على إشارة لها، وذلك حين قرر تايلور في استنتاج كتابه المشهور "الثقافة البدائية" أن بالإمكان استخدام الإثنوجرافيا بطريقتين لصالح الجنس البشري: الأولى دمج عقول البشر بعقيدة التطور في ضوء التقدم الفائق، وثانيًا فضح البقايا المؤذية 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 قد ترشدنا إلى واجبنا لأن نترك العالم أفضل مما وجدناه"^(Tylor1881:439-40).

لقد لمح الأستاذ فلور W.H.Flower- وقد كان يتحدث كرئيس للمعهد الأنثروبولوجي الملكي في عام 1884- إلى الأهمية العملية للإثنوجرافيا لمن يحكمون الشعوب الأخرى، ولقد طالب رجال الدولة بعدم النظر للطبيعة الإنسانية على نحو "تجريدي"، وإنما عليهم أن يأخذوا في الاعتبار الاستعدادات الخُلقية، والفكرية والاجتماعية الخاصة، والرغبات، وطموحات السلالات المستقلة، التي قد يتعاملون معها، ولقد أشار إلى أن معرفة صفات السلالات الوطنية، وعلاقتها فيما بينها، لها هدف عملي يتخطى مجرد اشباع الفضول العلمي، ذلك أن مثل هذه المعرفة حيوية للإدارة الجيدة، وقد تشكل أساسًا لسعادة الملايين من الشعوب المُستعمَرة وازدهارها"^(Flower1884:493).

ولكن مثل هذه التصريحات الغامضة كانت استثنائية بعض الشيء، لأن التيار العام- ابتداء من عام 1870 وصاعدًا- فرض أن يقتصر موضوع الأنثروبولوجيا على زمرة قليلة من المنظرين الإثنولوجيين الكلاسيكيين، وأن يتحاشوا تطبيقاتها العملية، ولقد أنكر السير جيمس فريزر S.J.Frazer إمكانية أن تسهم الأنثروبولوجيا في حل المشكلات العملية لرجال الدولة (Smith,E.W.:1934:xiv)، وأكد أن على الأنثروبولوجي وصف الشعوب، قبل الكتابية، من أجل إلقاء الضوء 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 يبني 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، فقد 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 الموازيات "الحية" 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

بعيدًا عن سياقاتها الاجتماعية والثقافية، وبالرغم من انعدام قيمة مثل هذا النهج، أو النتائج التي قدمها هؤلاء، فقد عززت الثقافة العلمية الكلاسيكية لهم قبول الأنثروبولوجيا في الأوساط الأكاديمية، بوصفها علمًا أكاديميًا مستقلًا، والنظر للمجتمعات البدائية، بوصفها موضوعًا جديدًا بالبحث والاهتمام.

وفي الواقع، لقد كان على الأنثروبولوجيا الأكاديمية أن تنتظر حتى مجيء عالم الأنثروبولوجيا البولندي الأصل برونيسلاف مالينوفسكي B.Malinowski إلى بريطانيا في بداية القرن العشرين، وأن يقود بنفسه الثورة على هذا النهج، وأن يفرض تحريمًا على الشغف بـ"الماضي"، الذي سبق أن خلق الموضوع، ويقوم بإعادة تعريفه في تعبيرات "تزامنية" صريحة، وفي الواقع، يجب الاعتراف بأنه كان واحدًا من أساطين الأنثروبولوجيا الأكاديمية القلائل، الذين تحملوا العبء الأكبر في تحويل الممارسات التأملية "العبيية" للأنثروبولوجيا الكلاسيكية، إلى ممارسات العلم الاجتماعي الحديث، ولقد خاض معركة "شرسة" ضد الأحكام "الافتراضية" المطلقة، التي كانت تعج بها الكتابات الأنثروبولوجية الكلاسيكية، فهو- في رسالته الأولى التي نشرها بعنوان "العائلة بين سكان أستراليا الأصليين" (1913)- رفض النظر إلى السكان الأصليين، بوصفهم يمثلون الأمثلة "الحية" للمراحل المبكرة لتطور الإنسان، أو بوصفهم يمثلون أسلافنا المعاصرين، وعلى أساس تحليله المنهجي الثاقب للأدب الإثنوجرافي المتوفر، أنكر الحكايات التطورية "المبتذلة" حول "الاختلاط الجنسي البدائي"، أو حول "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"احكام المسمار اللولبي المنطقي"، ووضع مقولات تحليلية "غير

مستعارة من المجتمع الغربي"، وتطوير نهج محكم لإقامة البرهان الإثنوجرافي الأصيل، ومن أجل ذلك، تحول إلى التاريخ بالمعنى التقاني والمهني الدقيق، وعمد إلى استخدام النصوص الهستريوجرافية عند لانج لويس Lang Lois ، وسيجنوبوس Seignobos (1898)، بوصفها نموذجًا لكيفية معالجة المصادر الأسترالية المنشورة في ضوء "القواعد القاطعة للنقد التاريخي"، ولقد قام بتمحيص الشهادات المتنازعة في الكتابات الأنثروبولوجية الفيكترية، بهدف تركيز البحوث الإثنوجرافية الميدانية- في المستقبل- على القضايا الأساسية للواقع الاجتماعي النابض بالحياة (Malinowski 1913a, p.19).

لقد رفض مالينوفسكي قبول السوسيولوجيا الدوركايمية، وقد عدّها فلسفة باطنية تعمل على "تشيء" العقل الجمعي الميتافيزيقي، وتهمل النشاطات الحية للأفراد المكونين من الدم واللحم، وفي الواقع، لقد شعر مالينوفسكي أن التأويل الدوركايمي للسوسيولوجيا كان مكبلاً للواقع الاجتماعي "النابض بالحياة"، ولذلك لم يهتم بالربط بين المعلومات الفلكورية، والإثنوجرافية، ومبادئ السوسيولوجيا الفرنسية^(1913a, pp.12-33)، ومع أنه مال- أحيانًا- إلى ربط التفاصيل الاجتماعية بالوظائف الاجتماعية (بحسب التعاليم الفرنسية)، فمن الثابت أنه لم يستخدم مصطلح "الوظيفة" استخدامًا دوركايميًا- صريحًا، وإنما استخدمه ليعني به "السلوك العقلي، والدافعي" للفرد- بوصفه كذلك. ومن هذا المنظور، يمكننا القول إنّ المونوجراف الأسترالي الذي وضعه لم يكن تدريبيًا نظريًا مسبقًا له في الإثنولوجيا الكلاسيكية "التأملية"، بقدر ما كان "مقدمة نقدية" مهمة للغاية، لوضع مواصفات البحث الميداني في الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأكاديمية، كما كان مقدّرًا له أن يقوم به فيما بعد.

وعلى هذا الأساس، قدم **مالينوفسكي** مفهومه عن "الثقافة الفريدة"، الذي أصبح يمثل واحدًا من المفاهيم الأساسية التي شغلت تفكيره في مختلف مراحل حياته الأكاديمية، فقد كان يعتقد أن "الأخبار" الإثنوجرافية التي امتلأت بها الإثنولوجيا الكلاسيكية لا يمكن أن تفهم "في فراغ" in vacu، وإنما يجب أن تفهم بالإحالة إلى السياق الثقافي الفريد الذي وجدت فيه، وأن هذا السياق هو الكفيل الوحيد لإقامة البرهان الأنثروبولوجي الأصيل (Frazer, 1922)، فالأنثروبولوجيا الاجتماعية ليست علمًا بالمعنى الدقيق، وإنما هي أحد أشكال الثقافة الغربية حين تتصدى- نظريًا- لفهم ما عداها من الثقافات، ومن هذا المنظور، وضع الشروط الحاكمة لممارسة العمل الأنثروبولوجي، وهي الشروط التي شكلت الفصل الحاسم في تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا، وفي العالم أجمع- دون استثناء.

حتى عام 1922 كان السير **جيمس فريزر** يمثل في بريطانيا آخر الكهنة الإثنولوجيين العظماء، وابتداء من هذا العام، أصبح **مالينوفسكي** أول ملوك الإثنوجرافيا الحديثة، ومع ذلك فإنَّ المثير في الأمر هو تولي الكاهن المخلوع لمراسم تنصيب الملك الجديد، أقصد بالتحديد حين قام السير **جيمس فريزر** بالتقديم لمونوجراف "الأرجونوتس في المحيط الباسفيكي"، والثناء عليه، ووصفه بأنه من أكمل الدراسات الإثنوجرافية المبهرة، التي نشرت حول أحد الشعوب البدائية منذ الأزل وحتى الآن، ولنقرأ ما كتبه **فريزر**: "إنها الصفة المميزة لمنهج **مالينوفسكي** أنه قام بمعالجة كلية لتعقيد الطبيعة البشرية، فهو لم ينظر للإنسان- إذا جاز القول- وكأنه يعيش في شقة، وإنما نظر إليه وهو يحيا فوق مسرح الحياة، ويتذكر أنه مخلوق من العاطفة بقدر ما هو مخلوق من العقل، ولذلك لم يأل جهدًا 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 جانبًا واحدًا من وجودنا المعقد متعدد الوجوه، فيما يتعلق بتلك المعالجة الأحادية كان الفرنسي **موليير** Molière يمثل المثال الرائع بين الكتاب العظماء، والمختلف عنها كان تمثيل الطبيعة البشرية لدى الفنانين الأكثر عظمة، مثل الروائي الأسباني **سرفنتس** Cervantes (مؤلف **دون كيخوته**)، والشاعر البريطاني الخالد **وليام شكسبير** Shakespeare، حيث تظهر شخصياتهما الأدبية، والدرامية **مجسمة**، حيث لم يكتفيا بتصويرها من جانب واحد، وإنما حرصا على تصويرها من جوانبها المتعددة" (Frazer,1922).

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

أولاً: مالينوفسكي (جانب من سيرة الحياة):

ولد **برونيسلاف مالينوفسكي** في اقليم كراكوف Cracow ببولندا في السابع من إبريل من عام 1884 لأبوين من الطبقة الأرستقراطية البولندية المثقفة، وعلى حين ورث لقب **كونت** Count، تجنب استخدامه طوال حياته، ولقد كان أبوه **لوسيان مالينوفسكي** (1839 – 1898) واحدًا من ألمع علماء الفيلولوجيا، الذين أثروا الدراسات الفيلولوجية في بولندا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وواحدًا من الفيلولوجيين القلائل الذين أظهروا اهتمامًا واعيًا بالإثنولوجيا، والفلكلور في ذلك

الحين (Metraux, 1968)، وبعد أن أتم **مالينوفسكي** الابن تعليمه الجامعي، قرر أن يسلك سيرة مهنية أكاديمية بارزة مثل أبيه، ولقد التحق- آنذاك- بالدراسات العليا بجامعة جوجيولونيا Jagiellonion براكوف Cracow، وحصل علي درجة الدكتوراة في فلسفة الفيزياء والرياضيات بمرتبة الشرف العليا (1908)، وكان موضوع الرسالة: "حول مبدأ اقتصاد الفكر"، وفي الحقيقة، لقد كان **مالينوفسكي** هو العالم الوحيد من بين علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين الذي تزود بالثقافة العلمية الأوروبية قبل أن يتخصص في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وبالإضافة إلى درجة الدكتوراة في فلسفة العلم هذه، فقد منحه جامعة هارفارد **الدكتوراه الفخرية** في العلوم (1936). ولكن، وبالرغم من التفوق الباهر الذي حققه في فلسفة العلم، فقد قرر التخصص في الأنثروبولوجيا، وإذا كان من الصعب التكهن بما كان يمكن أن يحققه عالم الفيزياء والرياضيات من إنجازات علمية في ميداني الفيزياء والرياضيات لو قدر له الاستمرار فيهما، فإنَّ من المؤكد أن هذا التوهج الأسطوري المبهر الذي أثاره في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية لم يكن ليتحقق لولا هذه النشأة العائلية الرفيعة، ولولا تلك التجربة العلمية الرصينة التي خاضها في ميداني الفيزياء والرياضيات في الوطن الأم- بولندا- كذلك.

وفي الواقع، كان المرض الذي لازمه منذ صباه (وقد أرقده طريحًا للفراش فترة تجاوزت العشر سنوات طيلة حياته، وهدده بفقدان بصره قبيل وفاته)، وقراءته بالمصادفة لمجلدات "**الغصن الذهبي**"، هما السبب في تركه التخصص الأكاديمي المبكر، وولعه بالأنثروبولوجيا. في البداية توجه إلى ليزج Leipzig بألمانيا، ودرس علي **فونت** W.Wundt و**كارل بوشر** K.Bucher لفترة قصيرة، وبالرغم من قصر فترة الدراسة الألمانية، فقد أثرت الاهتمامات السيكلوجية لهذين العالمين تأثيرًا

كثيرًا على توجهه المستقبلي، وبعد ذلك- في عام 1910- انتقل إلى لندن للعمل تحت إشراف تشارلز سليجمان Ch.Seligman ، ووسترمارك Westermark (Firth,1970)، ولقد ظلت لندن تمثل موطئًا أكاديميًا له طيلة حياته، وقد جعل "هو" منها- فيما بعد- عاصمة للعالم بأسره في الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

وفي لندن التحق مالمينوفسكي بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد، طالبًا بالدراسات العليا، ولقد بدأ حياته الأكاديمية بوصفه مؤرخًا إثنولوجيًا، ولقد كتب لإنجاز الجزء الأول من متطلبات الدكتوراة- على أساس الحكايات المنشورة على أيامه- "العائلة بين سكان أستراليا الأصليين" (1913)، وبعد حصوله على الماجستير أصبح محاضرًا في الإثنولوجيا بالمدرسة ذاتها، وفي العالم التالي حصل- بمساعدة سليجمان- علي منحتين دراسيتين للقيام ببعض البحوث الميدانية بمنطقة غينيا الجديدة، التي كانت تخضع- آنذاك- للسلطة الاستعمارية لأستراليا، ولقد تجهز وسافر قاصدًا أستراليا، وهناك حظي باستقبال رسمي من الجمعية الملكية، ضيفًا علي الحكومة البريطانية، وقد منحته هذه الجمعية- فيما بعد- منحة إضافية لاستكمال بحوثه الميدانية، ولكنه بمجرد وصوله إلى أستراليا تعقدت خططه، وذلك نتيجة اشتعال الحرب العالمية الأولى، ولأنه بولنديًا، فقد اعتبرته السلطات أجنبيًا عدو، ومع ذلك، فقد سمحت له بإجراء بحثه الميداني، ولقد ظلَّ طيلة أربع سنوات- التي مكث فيها في أستراليا وغينيا الجديدة- تحت المراجعة المستمرة منها (Weiner,1929).

بناء علي اقتراح سليجمان أجرى مالمينوفسكي- في البداية- بحثًا بين المتحدثين بلغة الملايو، الذين يقطنون القرى الساحلية في جزيرة "طولون"، ولقد مكث هناك ثلاثة شهور (وهي الفترة التي كان يمضيها الإثنوجرافيون- عادة- في الميدان)، ثم عاد إلى مالبورن بأستراليا، وكتب تقريرًا حول شمائل أهالي الملايو (1905)، وبنشره، كان

قد أنجز الجزء الثاني من متطلبات الحصول على الدكتوراة. ولكنه وبسبب نشوب الحرب العالمية مكث في أستراليا، ولقد وضع- آنذاك- خطة للعودة إلى غينيا الجديدة، والعمل مع بعض الجماعات غير المعروفة، وهكذا حزم حقائبه، والتحق بإحدى المراكب قاصدًا بعض القرى الواقعة على الساحل الشمالي الشرقي، ولكنه في طريقة للجزر عدل عن خطته، وتوقف في كيروينا (وهي الجزيرة الأكبر في مجموعة جزر "التروبرياند"، التي لم يكن أهلها قد تكيفوا- حتى ذلك الحين- مع المستعمرين البريطانيين)، وهناك عاش- بمفرده بعيدًا عن أماكن إقامة البيض- فترات (تخللتها فترة فاصلة قضاها في مالبورن) زادت في مجملها علي العامين، وبعدها عاد نهائيًا إلى مالبورن، وعكف علي فرز ملاحظاته الميدانية، ومراجعتها (Firth,1970)، ثم تزوج- في عام 1919- من **ألزيا روزالين ماسون** E.R.Masson، وفي العام التالي غادر الزوجان أستراليا قاصدين إنجلترا، وفي أثناء العودة هاجمته الحمى، فتخلف للاستشفاء في إحدى جزر الكناري بأسبانيا، وهناك مكث فترة تقارب العام، انتهي فيها- بمساعدة تحريرية من زوجته- من كتابة الأسطوري: "الأرجونوتس في المحيط الباسفيكي" حسب توقيعه في إبريل من عام 1922

وفي الواقع، لقد شكل هذا الكتاب **الحد الفاصل** في الأنثربولوجيا الاجتماعية البريطانية، وميز **مرحلة البلوغ** بالنسبة للإثنوجرافيا بوصفها فرعًا من المعرفة العلمية الحديثة، ولقد سجل "هو" في يومياته، أنه حقق في جزر التروبرياند ما لم يحققه أحدٌ من أساتذته، فقد كان يعلم أن أحدًا في بريطانيا لم يسبق له القيام بمثل هذا البحث الميداني المعمق- من قبل، وفي الواقع، لقد كانت **تصويراته لـ"الكولا"**- وهي شبكة علاقات التبادل عبر البحار، التي تصل التروبريانديين مع الأقوام التي تعيش فوق الجزر الأخرى في إقليم الماسيم- أشبه بالضربة القاضية لكافة المفاهيم الأسبق

التي صورت "الإنسان البدائي"، على أنه مشغول بالأنشطة الاقتصادية غير الحافزية والمفرطة في البساطة، وأثبتت أن هذا الإنسان كان يعمل على نحو منظم ومعقد، ولقد ذكرت روث بنديكت R.Benedict "أن التروبرياندين لم يكونوا- بين يدي مالمينوفسكي- مجرد فيشات خشبية جامدة فوق خريطة إثنوجرافية، وإنما كانوا رجالاً ونساءً ثلاثيو الأبعاد، نعرف كيف نفهم بواعثهم وطموحاتهم الإنسانية" (Weiner, 1929)، ولقد حدد مالمينوفسكي- في مقدمة الكتاب- المقاييس الميثودولوجية الحاكمة للبحث الميداني، ووضح أهمية الدراسات الميدانية التي تدوم لعام، أو ما يزيد، ولقد نصح الباحثين بضرورة تعلم العمل في اللغة المحلية، وتأسيس العلاقات الحميمة مع الاخباريين، وملائمة قواعد السلوك البدائي مع سياق ممارسة الأنشطة الاجتماعية، والسياسية القائمة، وإيجاز، لقد تمثلت القاعدة الرئيسية للعمل الميداني في ضرورة النظر للواقع البدائي من "وجهة نظر الوطنيين- أنفسهم".

لقد وضع مالمينوفسكي- أثناء حياته- ثلاثة مونوجرافات رئيسية حول سكان جزر التروبرياندا، ونشر عددًا من المقالات والأعمال النظرية الأقصر حولهم، فبالإضافة إلى "الأرجونوتس في المحيط الباسفيكي" ثمة مونوجراف "الحياة الجنسية للبدائيين" (1929)، وهو وصف إثنوجرافي لأهمية العوامل الاجتماعية والثقافية في تحليل التصور الإنساني للجنس، وثمة مونوجراف "حدايق المرجان والسحر" (1935)، وهو كتاب من مجلدين، تدور بؤرته حول الدور الذي يقوم به السحر في الأنشطة الاقتصادية، والقانونية، والطقوسية المرتبطة بزراعة "اليام". وفي الفترة الواقعة بين نشر "الأرجونوتس" (1922)، و"حدايق المرجان" (1935)، أدرك أن ثمة أهمية للأنثروبولوجيا في التحليل النفسي، أو للأمومية التروبرياندية في علاقتها بالقضايا الخلافية، وبتنقيح نظرية التحليل النفسي، وبالرغم من اعترافه بالقيمة

العظيمة لهذه النظرية بالنسبة للعلم، فقد شعر أن معالجتها المكشوفة للجنس، قد صدمت كثيرين على أيامه. ولذلك تولى- في كتابه "الجنس والكبت في المجتمع الهيجي" (1927)- مراجعة عقدة أوديب، على فرض أن فرويد وضعها على أساس الآليات العاطفية داخل العائلة الغربية البطريركية، وأن في جزر التروبرياندا، كانت الصورة العائلية مختلفة، وذلك لأن التروبرياندين لم يكونوا يحسبون الانحدار القرابي بطريقة "أبوية"، وإنما بطريقة "أمومية"، فهم يعتقدون أنهم مرتبطون بروابط الدم بأمهم، وجداتهم لأهمهم،... وهلم جرا، ولذلك كانوا يتعقبون انحدرهم من خلال النساء، حتى الأسلاف المؤسسين للعشيرة، ولم تكن الملكية، والسلطة العشائرية للضبط تنتقل عبر الأجيال، أو من الآباء للأبناء، كما نجد في البطريركية الغربية، وإنما من الخال لأبناء أخته. لقد انتقد مالمينوفسكي التحليل النفسي، وزعم أن ثمة ضرورة لإعادة التفكير في بعض مزاعمه. ولقد جلبت هذه الانتقادات له الشهرة، في دوائر التحليل النفسي في أوروبا وأمريكا على حد سواء.

أثناء العقد التالي، تغيرت اهتمامات مالمينوفسكي، فابتعد عن قضايا التحليل النفسي، ناحية سلسلة من الاهتمامات الأخرى، وبالإضافة إلى مونوجرافه "حداثق المرجان والسحر" (1935) كرس كثيرًا من وقته لتطوير ميثودولوجيته الوظيفية، هذا بالرغم من أن كتابه "نظرية علمية للثقافة"، لم يطبع إلا بعد وفاته (1945)، ولقد تابع- أثناء الثلاثينيات- الأسئلة الخاصة بالسلالة، وتغير الثقافة، وسافر إلى جنوب أفريقيا، وشرقها، حيث زار بعض تلاميذه في الميدان، وقام ببحث ميداني مسحي- أيضًا، ظهر في سلسلة مقالات، نُشرت فيما بعد في كتاب بعنوان "ديناميات تغير الثقافة: بحث في العلاقات السلالية في أفريقيا" (1945).

وفي عام 1935، توفيت زوجته، بعد معاناة طويلة من تصلب الأنسجة، تاركة له ثلاثة بنات صغار. وفي عام 1937، وبسبب متاعبه الصحية، غادر إنجلترا لقضاء السنة "السبتية" بالولايات المتحدة، ومع تهديد الحرب في أوروبا، نصحه مدير مدرسة لندن لعلم الاقتصاد بالبقاء في أمريكا (Wayne1985:538). ولقد انتقل إلى نيوهيفن، وهناك عُرض عليه العمل كأستاذ زائر بجامعة يال. وفي عام 1940 تزوج فاليثا سوان Valetta Swann، الفنانة، وقد كان على معرفة سابقة بها في إنجلترا، وبدأ- حينذاك- في الكتابة حول موضوعات تعكس الأزمة السياسية في أوروبا، وبعد وفاته في عام 1942، قامت زوجته بتحرير كتاباته عن الحرب، والعرقية، والقومية، ونشرها في كتاب حمل عنوان "الحرية والحضارة" (1947).

في صيف عام 1940، بدأ مالينوفسكي مشروعًا ميدانيًا جديدًا، بالتعاون مع مساعده المكسيكي جوليو دولافونت J.de La Fuente، الذي أصبح أستاذًا- فيما بعد- بالكلية المكسيكية للأنثروبولوجيا والتاريخ. ومع فاليثا سوان ودو لافونت أمضى فصلي الصيف التاليين في دراسة السوق القروي الإقليمي لهنود "الزابوتك" في "أوكساكا" بالمكسيك، عائدًا بذلك إلى اهتمامه الأسبق والمكثف بعلم الاقتصاد. وفي بداية عام 1942 عُين أستاذًا للأنثروبولوجيا بجامعة يال، وفي 16 مايو من العام نفسه أصيب- بطريقة مأساوية- بأزمة قلبية، توفي على أثرها. حين توفي فريزر في العام السابق، كتب مالينوفسكي نعيًا، ذكر ريموند فيرث R.Firth- تلميذه وزميله المقرب- أنه ينطبق بالقدر نفسه على مالينوفسكي نفسه: "لقد تمتع بقوة الفنان لكي يبدع بكفاءة متكاملة للغاية عالمه الذاتي، لقد كان يتمتع بتميز حدسي بالغ للعالم الحق، بين ما يتمتع بالصلة الوثيقة والطارئ، وبين القضايا الأساسية والثانوية" (Firth,1981:147).

ثانياً: مالمينوفسكي والمصادر الفكرية البولندية:

من أجل التمهيد لفهم موقف مالمينوفسكي من الأنثروبولوجيا الاجتماعية، علينا العودة الى المصادر الفكرية البولندية التي حددت ملامح المخطط النقدي الذي قدمه في هذا المصمار، وكما ذكرنا، لقد استهل حياته العلمية في بولندا بدراسة لفلسفة الفيزياء والرياضيات، ولقد اهتم- لفترة- قبل أن يتحول للأنثروبولوجيا الاجتماعية بفلسفة العلم، وفي تلك الفترة حقق معرفة عميقة بالفلسفة الأوروبية في القرن التاسع عشر، ويمكن رؤية هذا التدريب الفلسفي في المفاهيم الأساسية التي دافع عنها في أطروحته للدكتوراه، وهي تمثل أهم أعماله لفهم الخلفية المعرفية للمخطط النقدي الذي وضعه للأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة (Paluch,1981).

وفي الواقع، لقد كانت هذه الأطروحة تمثل النموذج المألوف للفلسفة الوضعية كما مُورست في كراكوف ببولندا في بداية القرن العشرين، حيث كان "مبدأ اقتصاد الفكر" يمثل واحداً من الفرضيات الأساسية للأبستمولوجيا الوضعية في بولندا، ولقد كان لهذا المبدأ نسختين: النسخة السيكلوجية التي ارتبطت بأفيناريوس Avenarius، والنسخة الميثودولوجية التي ارتبطت بإرنست ماخ E.Mach، ولقد حاول مالمينوفسكي في أطروحته الإجابة علي السؤال التالي:

كيف يمكن لمبدأ اقتصاد الفكر أن يسهم في هدم الفلسفة الميتافيزيقية، أو نقضها؟. وللإجابة علي هذا السؤال رفض مالمينوفسكي المبدأ السيكلوجي كما قدمه بافليكي، حيث لم تكن ثمة إمكانية- في رأيه- لتفسير وظيفة العلم ومصدره في ضوء القوانين السيكلوجية وحسب، وأقر مع بعض التحفظ المبدأ الميثودولوجي لماخ (Paluch,1981).

لقد كان من الواجب- بالنسبة لمالمينوفسكي- معالجة وظيفة العلم ومصدره داخل اطار العلاقة القائمة بين الإنسان والعالم، وفي ضوء الحاجات البيولوجية

للإنسان، ولقد كان "التطبيق العملي" لهذه العلاقة تمثل- في رأيه- المعيار الحاسم لتمييز "العلم" عن الالهام الديني، ولقد كان نشاط الإنسان المجابه للعالم الطبيعي يمثل- في رأيه- الشاهد الحاسم للتحقق من الاستقصاء العلمي الأصيل. وعلي هذا الأساس أكد مالينوفسكي علي أهمية التفسيرات الوظيفية، وعلي ضرورة النظر للثقافة بوصفها كيانًا نفعيًا تبادليًا، ولقد كانت هذه الفرضية توضح- بالنسبة إليه- الدور الذي تلعبه وظائف المخ الإنساني في فهم العالم الخارجي (Paluch, 1981). ومع ذلك، فإنّ من غير الممكن إلحاق المخطط النقدي الذي وضعه مالينوفسكي للأنثروبولوجيا الاجتماعية بالوضعية البولندية، على فرض أن ثمة تنوعًا في المصادر الفلسفية التي بلورت رؤيته لـ "العلم"، وفي الواقع، لم تكن الوضعية الميثودولوجية التي وضعها ماخ تمثل إلّا نقطة البداية- بالنسبة له- في رؤيته لمواصفات الأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة.

وفي الواقع، لقد تمثل المظهر المهم في الوضعية البولندية في مبدأ "الوصف المحض" Pure discription، الذي يخلو من أي تعبيرات يمكن التحقق منها بطريقة استقرائية، أو من أية "جمل" Sentences تصف الواقع الخارجي المنظور، ومع ذلك فقد رفض مالينوفسكي هذا المبدأ الوضعي "البولندي"، وأكد علي أهمية الوصف الميداني للواقع، والكشف عن الحقائق في علاقتها بالسياق الثقافي المحدد (Paluch, 1981)، وفي أولى المقالات المنشورة له (في البولندية) حول "الطوطمية والاكسوجامية" Totemizn egzogamia كتب: "إنّ الهدف النهائي للأبحاث، أو الاستقصاءات العلمية يتمثل في رصد الحقائق، ودراسة حلقات الوصل بينها، وما يميز الاستقصاء العلمي- من الناحية المنطقية- عما عداه من الالهامات الدينية، هو قدرته علي "الوصف"، و"التمثيل" الدقيق للحقائق. في العلوم السوسيولوجية، من الواجب عدم الاهتمام بأصول النظم والعقائد الاجتماعية، أو البحث عن القوانين

السوسيولوجية العالمية، على فرض عدم إمكانية بلورة المنهج السوسيولوجي، أو البحث عن القوانين العامة إلا في سياق ثقافي محدد، ونظرًا لأن التبرير الميثودولوجي الذي يخلو من الأساس الثقافي يتجاهل هذه المسألة، فإنّ الجمع غير النقدي للحقائق كثيرًا ما يؤدي إلى صياغة النظريات الزائفة، عديمة الأهمية" (Paluch, 1981).

ويبين هذا الاقتباس أن مالمينوفسكي كان واعيًا قبل شروعه في دراسته الميدانية بجزر التروبريانند بأن الوصف المحض، الذي يتجاهل التناقضات المعرفية، والمنهجية المرتبطة به، لا يمكنه أن يحقق به النشاط العلمي الأصيل، ومثلما كان إدراك الإنسان للعالم الخارجي يتقيد بالنسق الثقافي الذي ينتمي إليه، بكل ما يتضمنه من قيم ومعاني، كذلك الأمر، كان التقرير العلمي للواقع الخارجي يتقيد بالنسق النظري، الذي يقدم الأساس لوضع مثل هذا التقرير، وفي هذا الصدد أكد مالمينوفسكي: "كلما قلت الفرضيات، أو المسلمات المرهقة للوصف، عظمت قيمته، ولكن، ونظرًا لأن كل وصف دقيق للحقائق يتطلب وجود مفاهيم دقيقة، وأنه لا سبيل لبلوغ هذه المفاهيم إلا من إحدى النظريات، كان ثمة حاجة لبناء كل وصف على أساس نظري بالضرورة".

لقد عبر مالمينوفسكي عن الأفكار نفسها- فيما بعد- بعد فترة الأبحاث الميدانية المبهرة، التي كانت تمثل- بالنسبة له- الاختبار الفعلي لمخططة الميثودولوجي للأنثروبولوجيا الاجتماعية، وإحدى المسلمات الرئيسية التي حكمت هذه الأبحاث كانت تقضي بجمع الحقائق الدقيقة، وفصلها عن التأويل، ونظرًا لأن غياب التأويل- بأكمله- أمر غير ممكن بالمرّة- سواء على مستوى الملاحظة، أو الوصف، أو التأويل- كان من الواجب تصنيف الحقائق، وترتيبها في منظومات من العلاقات المتبادلة،

وذلك لفهم القوانين العامة داخل التنوع اللامتناه للحقائق، والوفاء لمواصفات البحث العلمي الأصيل (Paluch,1981).

من الواضح الآن، أن مالمينوفسكي- حين بدأ نشاطه في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية- كان يتمتع بالفعل بوجهات نظر مبتكرة، فيما يخص الأسس الفلسفية للعلم، والميثودولوجيا العامة للبحث العلمي الأصيل، وأن وجهات نظره البولندية، وفلسفته النظرية للعلم، والثقافة، والإنسان كانت تمثل المفاتيح الأساسية، التي فتحت له- ذات يوم- أبواب الأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة- على مصراعيها، وفي الواقع، فإنه لم يكن بمستطاعه القيام بأبحاثه الميدانية الناجحة، لولا قراراته الميثودولوجية- إلى جانب قراراته النظرية- التي لم تنفصل عن تدريبه العلمي، والفلسفي المبكر في بولندا بأية حال.

ثالثًا: رفض الحتمية السوسيولوجية:

لقد كانت المشكلة الجوهرية التي وجدها مالمينوفسكي في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية تتمثل- في رأيه- في مشكلة البحث الميداني: كيف يفسر الباحث الميداني (الأوروبي) كافة أنماط السلوك التي تصادفه في البيئات الثقافية الآخذة في الزوال؟. وهي البيئات الثقافية التي يتخذها الباحثون الأنثروبولوجيون- عادة- ميدانًا لأبحاثهم الميدانية.؟ (Lienhardt,1988). ولقد كانت إجابته تقول إنه لا يمكن فهم هذه الحقائق الثقافية إلا باختبارها في سياقاتها الثقافية الخاصة، وإنه بمجرد أن يحقق الباحث "الأوروبي" هذا الفهم للسياق الثقافي، سوف يتمكن من فهم الحقائق النوعية ذاتها. فلقد أقر مالمينوفسكي بأن موضوع الأنثروبولوجيا ذاتها يتشكل فيما يقوم الباحث الأوروبي بملاحظته من حقائق ثقافية نوعية بنفسه، وإنه ليس ثمة مواد إثنوجرافية بإمكانها أن تتجاوز تصور الباحث الأوروبي لها (Lienhardt,1984)، على فرض أن موضوع

الأنثروبولوجيا الاجتماعية، لم يكن يتمثل في التفسير الموضوعي "المتعالي" لـ "البناء الاجتماعي" - بحسب دوركايم- وإنما في فهم الواقع الوجداني "الناضج" بالحياة، ولذلك، فإنه لم ينظر للمجتمع من "خارج" بوصفه ظاهرة موضوعية استقرائية، وإنما نظر له من "داخل"، بوصفه الناتج المباشر لدوافع الأفراد، وعواطفهم، وطموحاتهم، واهتماماتهم كأفراد. ولذلك أكد على أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية- بمعناها الدقيق- تحتاج في كل عطفة من عطفاتها إلى مؤازرة علم النفس (Leach, 1957).

لقد تأثر مالمينوفسكي في نظريته "السيكولوجية" هذه للأنثروبولوجيا الاجتماعية- أثناء حياته- بعدد من المدارس السيكولوجية، وفي الواقع، لقد اطلع- أثناء تواجده في جزر التربيرياند- على بعض الكتب التي أرسلها إليه سليجمان حول التحليل النفسي، لكي يفكر ملياً حول الطريقة التي قد تظهر بها عقدة أوديب في مجتمع يقوم على "حق الأم"، منها كتاب شاند A.Shand: "أسس الشخصية" (1914)، ووفقاً لشاند، كانت الميول العاطفية تمثل العوامل الرئيسية التي تؤثر في الشخصية، والإدراك، والفكر، والإرادة الإنسانية، ولقد قبل- فيما بعد- أفكار عالم النفس وليام ماكدوجال W.McDougall المتعلقة بالأساس الغريزي للسلوك الإنساني، وكتب مراجعة مشهورة لكتابه "عقل الجماعة" (1921). ولقد نشر مالمينوفسكي عددًا من الدراسات السيكولوجية حول أهالي جزر التربيرياند، بلغت ذروتها في كتابه "الحياة الجنسية للهمجين" (1926).

وانطلاقاً من هذا التصور السيكولوجي، استعار مالمينوفسكي مصطلح "الوظيفة الاجتماعية" من الفكر الدوركايمي، ثم فعل به بعد ذلك ما فعل، لقد وازن دوركايم بين الوظيفة الاجتماعية والمنفعة الاجتماعية، ولقد انتقل هذا التعريف الدوركايمي للوظيفة الاجتماعية- عن طريق رادكليف براون- إلى كافة الأنثروبولوجيين

الاجتماعيين البريطانيين، الذين أكدوا في دراستهم للبناء الاجتماعي علي الارتباط القائم بين الحقائق الاجتماعية، والنتائج الاجتماعية المتحققة لها، وعلى هذا الأساس، كانت الوظائف الاجتماعية ترتبط- في مونوجرافاتهم- بتحقيق النتائج الاجتماعية، للحفاظ علي تكامل البناء الاجتماعي، و"دوامه" في الوجود(Leach,1957)، ولكنه أدخل علي تلك الحتمية الاجتماعية تعديلاً جوهرياً، وذلك حين استبدل بالنتائج الاجتماعية للنظم الاجتماعية، النتائج البيولوجية للفرد، وبذلك أصبحت الوظيفة الأولية للنظم الاجتماعية تتمثل في إشباع الحاجات البيولوجية الأساسية لدى الأفراد، ولم يكن تحليل هذه النظم الاجتماعية يتم إلا بالإحالة إلى الفوائد التي تحققها لخدمة الحاجات النفعية للأفراد- بوصفهم كذلك(Phelan,1968).

وفي الواقع، لم يكن هذا البرنامج السيكو-بيولوجي الذي وضعه مالنوفسكي للأنثروبولوجيا الاجتماعية يعود إلى كراهته الشديدة للتفسيرات الاجتماعية البحتة، أو إلي تأثيره بعلم النفس- فقط، وإنّما كان يعود إلي إعجابه الشديد بالمنهج البرجماتي، لوليام جيمس W.James (1842-1910)، وهو الفيلسوف البرجماتي الذي كانت لأفكاره الصدى الأقوى عنده، لقد كان جيمس أحد دعاة علم النفس التجريبي الأمريكيين قبل أن يلتحق بالفلسفة البرجماتية، ولم يكن "العقل" عنده مفهوماً "بنائياً"، يتوجب البحث عن "عناصره" العقلية، وإنّما كان مفهوماً "تراكمياً" يتطلب البحث في "عملياته" العقلية، لقد كانت نظريته الفلسفية للحقيقة نظرة "سياقية"، تهتم بتمحيص الأفكار، أو العقائد بمقدار سيرة حياة الفرد- فقط(Phelan,1968)، ولقد كان المعيار النهائي لاختبار شرعية أية أفكار، أو أية عقائد يكمن- في رأيه- في التوافق القائم بينها، وبين سيرة حياة الفرد، ولقد قامت نزعتة السيكلوجية علي مفهومي "الموائمة" الفردية، والسياق الثقافي، أما منفعة الوعي، فإنّها كانت أشبه بالقضية الأساسية في كافة أبحاثه الفلسفية.

ولقد لخص الناقد جالي W.B.Gallie موقفه الفلسفي علي النحو التالي:

"من الفرضيات القابلة للتصديق تلك الفرضية التي تقول: إنَّ الاهتمامات البيولوجية الثابتة للكائن الإنساني تكمن في تفكيره، أو إنَّها تقدم الظروف الملائمة للتفكير الإنساني، ولكن جيمس تخطي هذه الفرضية إلى فرضية أكثر إثارة، وغبابة حين صرح: إنَّ الوظيفة الفريدة للتفكير هي تحديد الاهتمامات البيولوجية للكائن الإنساني" (Leach, 1957).

وبدون إطالة، لقد كانت هذه الفقرة التي لخص بها "جالي" ملامح المنهج البرجماتي عند جيمس تلخص في الوقت ذاته النزعة السيكلولوجية البرجماتية عند مالينوفسكي، ويتمثل جوهر هذا التشاكل في أن جيمس كان يشك في أي "تجريد"، وقد رفض المعرفة التأملية، ولم يعترف بشرعية أية فكرة لا ترتبط بالخبرة الشخصية للفرد، ولقد انتقل هذا الموقف الفكري برمته إلى مالينوفسكي، والنتيجة هي ظهور عالم تجريبي متعصب للغاية، لا يعترف سوى بالملاحظة الشخصية المباشرة، أو بـ"حدس Intuition" الباحث العلمي- فقط، بالنسبة لمالينوفسكي لم يكن على الباحث العلمي تأكيد الحقائق الاجتماعية الملاحظة من "خارج" وحسب، وإنَّما كان عليه تفسير الأفكار والدوافع والمشاعر وردود الأفعال العاطفية والرغبات المكبوتة لأعضاء المجتمع من "داخل"، على فرض أن الشيء الأهم لم يكن يتمثل في الفهم الموضوعي للحقائق الاجتماعية كـ"أشياء"، والإسهام الذي تقدمه في المحافظة على استقرار المجتمع، وديمومته في الوجود، وإنَّما كان يتمثل في فهم الطبيعة النابضة بالحياة للإنسان في سائر السياقات الثقافية النوعية للمجتمعات (Leach, 1957).

رابعًا: "الأرجونوتس": الإثنوجرافيا ولحظة الامتياز (1922):

سكان الجزر في غينيا الجديدة هم مزارعون خبراء وتجار، وملاحون، عرف كثيرون منهم صناعة القوارب من تجويف جذوع الأشجار Canoas، واستخدموها في رحلات الصيد، والبعثات التجارية التي يقومون بها فوق مناطق شاسعة من المحيط الهادئ، وفي شن الغارات، والاعتداءات علي سكان الجزر المجاورة، التي قد تبعد- أحيانًا- مئات الأميال، وبشكل عام ثمة عدد من المقاطعات المالينيزية قد استقرت عليها بعض الصناعات (الفخارية والحجرية والخشبية والصدفية)، ولقد ذاع صيت هذه المراكز الصناعية، واشتهرت وفقًا للصناعة المستقرة فيها، ومهارات الأهالي، والتسهيلات التجارية التي يقدمونها... وهكذا، وكافة المالينيزيون الذين يقطنون سواحل غينيا الجديدة والجزر النائية يخضعون لهذا التعريف دون استثناء

(Malinowski, 1922: p.1)

ويسود بين قاطني هذه السواحل وتلك الجزر عدد من الأشكال المحددة للتبادل التجاري، أو حلقات البعثات التجارية، منها- علي سبيل المثال- البعثات التجارية السنوية التي تقوم به قبيلة الموتو Motu (التي تعرف باسم **هيري** Hiri) إلي قبائل خليج البابون Papon، حيث يبحر الموتويون في قواربهم الشراعية (التي تعرف باسم **لاكوتوي** Lakatoi) محملين بالأواني الفخارية، والأنصال الحجرية والصدفية، ويحصلون بالتبادل من قاطني الخليج علي **الساجو** Sago (وهو دقيق نشوي يُعد من لب نخيل الساجو الذي ينتشر في غينيا الجديدة، والهند)، ولقد قدم البروفسير **سليجمان** Seligman في كتابه: "المالينيزيون في غينيا الجديدة البريطانية" وصفًا تفصيليًا لبعثات الـ"**هيري**" البحرية هذه، التي تسود في ثقافة الماسيم Massim بشكل عام.

أما أهالي غينيا الجديدة، فيسود بينهم شكل معقد من التبادل التجاري علي أساس قبلي داخلي، ولقد رسّخت الشراكة التبادلية بين التجار "الذكور" في النظام- المسمى بـ"الكولا" Kula- واجبات، والتزامات متبادلة بينهم، ولقد كانت هذه الالتزامات تتباين- عادة- وفقًا للمسافة الواقعة بين المقاطعات، أو القري الساحلية، والمكانة التبادلية بينها، ولقد كان لتبادل موضوعات الكولا (الأساور اليدوية mwali ، والعقود الصدفية الحمراء Souvali) السلطة العليا في التأثير غير المباشر علي سائر المقاطعات النائية من غينيا الجديدة، على فرض أن كافة أفكار الغينيين وطموحاتهم، ومظاهر الاحترام، والتباهي بينهم، قد ارتبطت بالكولا، وأن الكولا هي نشاط ثقافي شامل استخدم بديلاً عن ممارسة قنص الرؤوس، وعوضاً عن شن الحروب بينهم، ولقد قدم مالينوفسكي لنا وصفاً دقيقاً له في كتاب "الأرجونوتس في المحيط الباسفيكي"، حيث يتناول الكتاب حلقة التبادل التجاري القائمة بين أهالي جزر التروبريانند، والجزر المجاورة، والكتاب وإن كان يتناول حركة دوران المنافع الاقتصادية، ومن ثم فقد يبدو للنّاظر أنه يتناول موضوعاً اقتصادياً من الموضوعات التي سبق أن تناولها علم الاقتصاد- مراراً وتكراراً، إلا أنه ليس كذلك بالتحديد، حيث يقدم الكتاب وصفاً ثقافياً مسهباً لحركة دوران المنافع، والمعاملات التجارية، التي تتم بين سائر شركاء التجارة أثناء بعثات الكولا البحرية، حيث كان التجار يقومون بمبادلة الموضوعات الاقتصادية، والحصول مقابلها على الموضوعات الشعائرية (الأساور، والعقود)- التي ليس لها أية قيمة نفعية علي الإطلاق (Frazer, 1922).

يؤكد كتاب "الأرجونوتس..." علي أن لدى التروبرياندين رغبة قوية في تحقيق الشهرة والشرف الاجتماعي، وأن هذه الرغبة هي الدافع الرئيسي الذي يكمن وراء الاقتصاد التروبرياندي، ونظام الكولا، ووفقاً لمالينوفسكي لقد كانت غزارة محاصيل

الحدائق يعود- في الأساس- إلى اهتمام التروبرياندين بالتفوق الاجتماعي، على فرض أن المحصول الناجح، سوف يجلب كثيرًا من الإطراء، والتقدير الاجتماعي إلى زارع الحديقة، وأن العرض المسرف لليام Yam (وهو نوع من البطاطا يؤكل بعد طبخه، وتختلف أحجام ثمراته، فقد تكون الثمرة بحجم ثمرة البطاطا، وقد يبلغ وزنها مائة رطل) في المستودعات يجلب كثيرًا من الهيبة علي مالكة، وبالمثل، فإنَّ تقدير قيمة موضوعات الكولا (الأساور والعقود) لم يكن يتم علي أسس نفعية محضة، وإنما كان يتم وفقًا للسمعة التي تجلبها إلى صاحبها عند مبادلتها، على فرض أنها تكتسب قيمتها العالية من خلال كونها وسائل لإثارة الغيرة، ومنح الامتياز الاجتماعي، ولذلك كان فعل التبادل التجاري يخضع- في نظام الكولا- للربوة في بلوغ الامتياز، وتحقيق الشهرة للذين يجلبهما الكرم والعطاء دون الأخذ في المقابل، ومع أن الثروة تمثل في المجتمع التروبرياندي أحد المقومات الرئيسية للزعيم، إلا أنه لم يكن يستهلك معظم ما يكسبه منها، بقدر ما كان يقوم بإعادة توزيعه علي أعضاء القبيلة، ولذلك لقد كانت الهيبة، والشهرة في المجتمع التروبرياندي يمثلان النجاح الذي يحرزهُ الفرد، ولذلك- أيضًا- كان ثمة تنافس قوي بينهم في تحقيق الشرف الاجتماعي في هذا المجال (Hatch, ibid., p.275)، وكما أشار مالينوفسكي: "من الواضح أنه بالرغم من أن الإنسان قد يرغب في تقديم مكافئ قيم للموضوع الذي يتلقاه في تبادل الكولا، فإنَّ كثيرين منهم ليس بمقدورهم القيام بذلك، ومن ثم، ثمة منافسة حادة لأن يكون المانح أكثر سخاء، هذا مع أن الشخص الذي يتلقى أقل مما يعطي لن يحتفظ بتلك المظلمة لنفسه، وإنما سيتباهى بجوده وكرمه، وسيقارنها علانية بحقارة زميله، وسوف يستاء الآخر من ذلك، ولذلك فإنَّ المعركة بينهما تكون- دائمًا- علي أهبة الاستعداد للاشتعال" (Hatch, p.276).

وعلي الرغم من أن بؤرة "الكتاب" لم تكن بؤرة سيكولوجية، بقدر ما كانت بؤرة ثقافية، فقد حرص مالمينوفسكي علي التغلغل المستمر في الإطار الحاكم للأعراف القبلية، أو للنظم الاجتماعية المتوارثة، لكي يكشف لنا عن الدوافع، والأحاسيس الفعلية التي تحكمهم في تصرفاتهم أثناء حياتهم اليومية، ولقد كان الاهتمام بفهم هذه الدوافع، أو الحوافز يمثل الباعث الحقيقي للبحث الأنثروبولوجي، ولقد تساءل في يومياته في نوفمبر 1917 (أي حينما كان لا يزال فوق جزر التروبرياندي) ما الجوهر الأعمق لأبحاثي؟! ولقد أجاب: "إنه الكشف عن العواطف الأعمق للرجل البدائي، والمحرك الأعمق لتصرفاته وأهدافه، وطريقته الأعمق في التفكير" (Hatch, p.277).

لقد كانت أحد الأهداف الرئيسية لكتاب "الأرجونوتس" هو تنقيح الأفكار التي كان يعج بها الأدب الإثنولوجي حول الدوافع الاقتصادية للبدائيين، فلقد صورت الكتابات الإثنولوجية السائدة- آنذاك- الرجل البدائي علي أنه كسول، وأناني، وأنه لا يعمل سوي لإشباع حاجاته، وأنه ينفق المجهود الأقل لكي يشبع حاجاته الفورية، وأنه يأنف من المشاركة في أي عمل قد يتجشم في سبيله العناء، وهو لا يقوم بذلك إلا وفقًا للمبدأ الاقتصادي الخاص ببذل المجهود الأقل دائماً (Frazer, 1922).

وفي مقابل ذلك أكد مالمينوفسكي على أن الاقتصاد التروبرياندي لا يعمل وفقًا للمبادئ النفعية المحضة كما صورته الكتابات الإثنولوجية، وأن الرجل التروبرياندي لا يقدر بشكل حسابي عقلائي مصالحه المادية، وأنه لا يشرع في بلوغها بطريقة اقتصادية- عادة- لأنه يخضع للعرف، وللإجراءات التقليدية، ولذلك تجده لا يكتفي بإنتاج الطعام الكافي لاطعامه- فقط، وإنما ينتجه بوفره، ويعمد إلى عرض نتاج عمله في تباه جواد، حيث تستلزم الجناز التباهي بتحضير الولائم، ويتباهي الأثرياء منهم بعرض ثمرات اليوم طوال العام خارج مستودعاتهم، وهو يهب لغيره- عادة- ثلاثة أرباع محصول اليوم، جزء يقدمه لزعيم القبيلة، وجزء آخر للأقارب، والجزء الأكبر

(وتلك مسألة كبرياء) إلى بيت عائلة أخته المتزوجة، وهو ينفق جهدًا كبيرًا بمفرده في حدائقه، بل أنه يقوم بأكثر مما هو ضروري لتنقيتها من الحطام، والأعشاب الضارة، حيث يقوم بتقسيمها إلى مربعات صغيرة بالطول، والعرض لا تتجاوز عدة ياردات، بالرغم من عدم أهمية ذلك لزراعتها (Hatch, op.cit). لقد اقتنع مالمينوفسكي أن المصالح الذاتية الجامحة لم تكن تحكم السلوك الاقتصادي (الإنتاج، التبادل، الاستهلاك) بين التروبرياندين، وأنهم قادرون على الإتياء بالأعمال الشاقة، وأن كثيرين منهم يعشقونها بالفعل، وهم في ذلك لم يكونوا محكومين بتحقيق المصالح الأنانية المحضة، وإنما كانوا يمثلون- صاغرين- للعرف الاجتماعي السائد.

وفي الحقيقة، لم ينظر مالمينوفسكي لـ العرف على أنه عملية اجتماعية مكتسبة، تتجذر في عملية "التطبع الاجتماعي" القسري، وإنما هو عملية تتأسس في النزعات الفطرية الموروثة للإنسان، فوفقًا له، لقد كانت النزعات، والبواعث الموروثة لدى الإنسان (حب التكديس بذاته، حب الأخذ والعطاء بذاته، الرغبة الشديدة في التملك، والدافع للتباهي، والمشاركة، وتقديم الهبات) تمثل أساس السلوك الثقافي لديهم، بما في ذلك تبادل الكولا، ولم يكن الرجل التروبرياندي مدفوعًا للانهماك، والتنافس في التجارة الشعائرية بسبب غرس القيم الثقافية السائدة في عقله أولًا، وإنما كان مدفوعًا في ذلك بسبب طغيان الميول، والنزعات الفطرية الموروثة، حيث لم يكن الفرد في المجتمع التروبرياندي يطيع الأوامر، والأحكام، والرأي العام طاعة عمياء، وإنما كان يلتزم بما يأمره العرف أن يفعله لأنه يعرف أن ثمة أطيافًا في الأفق لمناسبات أخرى، سوف يضطر فيها لطلب الخدمات من الآخرين (Hatch, op.cit).

ويقدم مالمينوفسكي نظام مشيخة القبيلة التروبرياندية كإيضاح لأفكاره، ويشير إلى أن هذا النظام قد يبدو للناظر الأجنبي، وكأن المجتمع خاضع لحكم استبدادي، وأنه شخصيًا قد صُدم- في البداية- من ضخامة الجزية التي يتلقاها الزعيم، والامتيازات

التي يتمتع بها، والأنماط الصارخة للاذعان التي يخضع به الأهالي له، ومع ذلك فلقد أقنعه بحثه الميداني- بعد ذلك- أن امتيازات الزعيم لم تكن امتيازات أحادية الجانب، كما قد يبدو للوهلة الأولى، لأنه لم يكن حرًا في استهلاك ثروته كما يترأى له، وأن معظم هذه الثروة كان يعاد توزيعها في سائر المناسبات الشعائرية، أو في قضاء سائر المهام القبلية، ففي سياق العرف السائد كانت امتيازات الزعيم التروبرياندي تتوازي مع مجموعة الواجبات التي فرضها المجتمع عليه، وكان الرجل التروبرياندي يحصل علي امتيازات مقابلة للجزية التي يدفعها، وكما أشار مالمينوفسكي بعد أن فهم الثقافة التروبرياندية: "دون وجود نظام المشيخة في المجتمع التروبرياندي فإنّ التروبرنديين قد يحرمون من معظم الامتيازات التي قد تجعل الحياة تستحق أن تعاش بالنسبة لهم" (Hatch, op.cit.). وبايجاز، لقد كان التروبريانديون على وعي بالمنافع التي يحصلون عليها، نتيجة المشاركة في العلاقات الاقتصادية، والاجتماعية، وهذا هو سبب اخلاصهم للأعراف التقليدية التي حددت ملامحها الثقافية في الأصل، وذلك لأن كل من لا يلتزمون بأحكام هذه الأعراف في معاملاتهم الاقتصادية والاجتماعية سرعان ما سيجدون أنفسهم خارج النظام الاقتصادي، والاجتماعي القائم، وهم يعون ذلك جيدًا، وعلي نحو صحيح تمامًا.

خامسًا: العواطف والثقافة:

حين عاد مالمينوفسكي من بعثته الميدانية لجزر التروبرياندي إلى لندن بدأ في توجيه سلسلة من الانتقادات اللاذعة لعلماء الانثروبولوجيا الثقافية الأمريكيين، وعلي الأخص فرانز بواس F.Boas وروث بنديكت R.Benedict اللذين مجّدا للغاية الدور الذي تلعبه الثقافة في تشكيل سلوك الفرد، ففي رأي بواس كانت الثقافة هي التي تجعل من السلوك الإنساني سلوكًا مفهومًا، وكان الفرد يتصرف على النحو الذي

يتصرف به، لأنه اكتسب أنماط الاستجابات المألوفة السائدة في مجتمعه، وهكذا إذا كنا نود فهم ما يفعله الفرد، علينا البحث في أعراف مجتمعه.

أما بالنسبة لمالينوفسكي فلم يكن ثمة انشقاق بين الثقافة، وطبيعة الإنسان، ولم يكن التعرف علي المؤلف العرفي يقدم فهمًا كاملاً لسلوك الفرد، أو من الممكن فهم مقاصد سلوك الأفراد إلا بتجاوز الثقافة، والكشف عن الاستعدادات، والنوازع الموروثة التي يعبر هذا السلوك عنها. فمن أجل أن نفهم ما يقوم به الرجل التروبرياندي حين نراه يحمل الدرنات المنتقاة من محصول اليوم إلى أحد المخازن الخاصة بشخص آخر، من الضروري أن نتحقق من أنه ينشط في القيام بذلك بفعل الطموح، والرغبة الذاتية في تحقيق الشرف الاجتماعي. وبإيجاز إذا كنا نود تحقيق فهم كامل لما يقوم به الرجل التروبرياندي حين يخلص للمعاملات القربانية، والقانون، والأعراف الجنسية، أو حين يمارس السحر، أو يعبر عن اعتقاده في الخلود فإنَّ علينا البحث في الميول "قبل الثقافية" الأساسية لديه (Hatch, op.cit.).

لقد كان لدي بواس ومالينوفسكي وجهتي نظر مختلفتين فيما يتعلق بطبيعة الثقافة والإنسان، فعلى حين كان لكل ثقافة- وفقاً لبواس- تاريخ متميز، وكانت كل ثقافة فريدة بذاتها، ونظراً لأن الإنسان- في الأساس- نتاج للثقافة وللتكيف الثقافي، فقد كانت الثقافة تقدم نمطاً مختلفاً للشخصية الإنسانية. أما البشر، فقد كانوا بأكملهم- وفقاً لمالينوفسكي- متشاكليين في الأساس، وكان حين نبحث في الآليات الداخلية (الفطرية) التي تحرك مزارعي البساتين، أو السحرة التروبريانديين، فقد كنا نكشف عن العوامل الداخلية ذاتها التي تحرك- في الوقت نفسه- رجل الأعمال الأمريكي، أو دارس الجامعة الأوروبي. وبناءً على ذلك، لم تكن التقابلات الأساسية- التي اعتقد بواس أنه اكتشفها في الشخصية- بين قبائل الزوني Zunis المتواضعين الهادئين، وقبائل البيبلو Pueblo الأنانيين تتعلق- في رأي مالينوفسكي- بالاختلاف

في الجوهر الإنساني، وإنّما بالاختلاف بينهما في أسلوب التعبير عنه، لقد كان هنود البيبلو يحققون الشهرة، أو الشرف الاجتماعي عن طريق المهارة في فنون الحرب، أو الانغماس في تعذيب الذات، ولم يكن هؤلاء يختلفون- في الأساس- عن عجائز قبائل الزوني، الذين يتجنبون الخلافات، ويتغاضون عن التباهي، أو التفاخر الحربي، وفي الواقع، لقد كان كل منهما يتصرفون وفقًا لنموذج السلوك المألوف في المجتمع (Hatch,op.cit.)

لقد أكد مالمينوفسكي علي أن الشخصية الإجمالية للإنسان ليست نتاج للثقافة، على فرض أن الثقافة تمارس تأثيرها علي المظاهر الفكرية للفرد- فقط، دون بناء "الدافعي" الموروثة الذي يظل كما هو دون تعديل في معظمه، فعلى حين كان للبشر كافة الرغبة ذاتها في تحقيق "الشهرة"، كان لكل ثقافة قواعدها الخاصة فيما يتعلق بطريقة بلوغ الفرد لها، ولقد كان علي الفرد أن يتعلم القواعد السائدة للسلوك إذا كان يود التنافس في هذا الميدان بشكل فعال، فعلى حين قد لا يستطيع الهندي الزوني الناجح أن يصبح هنديًا من هنود البيبلو الناجحين- بين عشية وضحاها- لم تكن المشكلات التي يصادفها- أثناء هذا التحول- بمثل هذه الصعوبة التي اعتقدها بواس وبنديكت، لأن التحول الناجح من طريقة في الحياة إلى ما عداها لم يكن يتطلب إعادة تشكيل البناء الأساسي للشخصية الإنسانية، وإنّما كان يتطلب إعادة التدريب في هذه الطريقة للحياة، وحسب (Hatch,op.cit.)

من وجهة نظر مالمينوفسكي كانت الثقافة متسقة- تمامًا- مع الطبيعة الفطرية الموروثة للإنسان، ولم يكن ثمة صدع بينهما على ما أكد دوركايم، لقد أعتقد دوركايم أن الكائن الإنساني ما هو إلّا نتاج للمحيط الاجتماعي "الجمعي" الذي نشأ فيه، وأن التمثيلات الجمعية (الثقافية) التي يكتسبها الإنسان في المجتمع تجبره علي تجاوز طبيعته الحيوانية، على فرض أن ثمة صدعًا أساسيًا بين المظاهر

الفطرية، والاجتماعية للشخصية الإنسانية. أما مالمينوفسكي فقد تجاوز ما ذهب إليه دوركايم، وقام بتفسير أصل النظم الاجتماعية بالإشارة إلى الطبيعة الفطرية الموروثة للإنسان، على فرض أن الثقافة لم تكن تفرض على الفرد من "خارج"، ولم يكن من المفروض أن تتحول شخصية الفرد- في الأساس- بفعل الثقافة، وبصرف النظر عن كيفية نشأة النظم الاجتماعية في المجتمع، فقد كانت تستخدم (بمجرد أن يكون لها وجود) لاشباع الطبيعة الفطرية الموروثة للإنسان، والتعبير عنها (Hatch, op.cit.).

علي الرغم من تماثل الأفكار التي قدمها مالمينوفسكي مع تلك التي سبق أن قدمها سبنسر، وتايلور Sir B.Taylor حول الإنسان، بوصفه خالقًا للثقافة، أو للثقافة بوصفها نتاجًا للزوعات الفطرية عند الإنسان، واهتماماته، فقد كان ثمة اختلاف رئيسي بينهما، وهو اختلاف راجع إلى أن مالمينوفسكي لم يكن ينتسب إلى مفكري القرن التاسع عشر، وإنّما إلى مفكري القرن العشرين، فلقد استنتج سبنسر وتايلور النظم الاجتماعية، والثقافية من القدرات العقلية، أو الفكرية للإنسان، ولقد ظلت مشكلة "دوافع" الإنسان وعواطفه قضية مهمة في مخططاتهما التطورية، ومع ذلك فقد انتقلت العوامل الدافعية، والعاطفية للإنسان- في مخطط مالمينوفسكي- إلى المقدمة، فلم يكن الإنسان محكومًا- في إنجاز مصالحه- بالعقل أو الفكر، وإنّما بالميول العاطفية الموروثة، ولذلك فقد حرص مالمينوفسكي على إخضاع "العقل" لـ"العواطف"، بوصفه أداة لها، حيث لم يكن الإنسان مخلوقًا عقلائيًا- في الأساس- وإنّما كان مخلوقًا عاطفيًا بطبيعته الفطرية الموروثة، ولقد كان لهذا الاتجاه العاطفي من النفوذ على الأعراف- بين أهالي جزر التروبريان- أكثر مما كان للعقل عليها- في الأساس (Hatch, op.cit.).

لقد قدم **مالينوفسكي** عدد من الإيضاحات لتوكيد الدور الذي تلعبه العواطف في الأعراف الثقافية. أولها يتعلق بـ "الاعتقاد في الخلود"، أو في الحياة الأخرى بعد الموت، لقد كان التروبريانديون يشعرون بالأسى، ويفزعون من مشهد الموت، وكانوا يفضلون إرجاء تلك النهاية المحتومة بقدر الإمكان، ولقد كان هذا الاعتقاد يمنحهم الإحساس بالارتياح في مجابهة مثل هذا الخواء المفزع لهم، ويساعدهم علي تجاوز المخاوف المرعبة من "الفناء"، ولقد كانت فكرة الخلود البدائي تساعد الفرد علي تجاوز صدمة الاختفاء المنظور للشخص، أو التحلل الشنيع للجثمان، ولذلك لم يكن الاعتقاد في الخلود بينهم يعبر- في رأي **مالينوفسكي**- عن العمليات العقلانية (التي شرح بها **تايلور** العقائد ذاتها)، وإنّما كان يعبر عن الحقيقة العاطفية الأعماق للطبيعة البشرية، أي الرغبة في الحياة بعد الموت. وبإيجاز، لقد كان الاعتقاد في الخلود يعبر عن الجوهر المحض الذي صنعت منه "الروح" الإنسانية (Hatch, op.cit.).

أما الإيضاح الثاني فقد ارتبط بـ "السحر"، لقد اعتقد التروبريانديون في السحر بوصفه الملازم الضروري لمعظم الأنشطة التي يقومون بها، وبشكل أخص تلك الأنشطة التي لم يكن لديهم القدرة علي التنبؤ بنتائجها، كـ "الزراعة"، علي سبيل المثال، فبالرغم من أهمية المعرفة التقنية (مثل إزالة الأعشاب الضارة، وحرث الأرض، ووضع السياجات) لنجاح زراعة الحقائق، إلّا أنهم كانوا يلجأون للسحر، لأنهم لا يتحكمون في العوامل الطبيعية (مثل الطقس، وخصوبة التربة، وسقوط الأمطار، ودرجة الحرارة، أو أشعة الشمس) التي قد تؤدي إلى تفاوت الإنتاج الزراعي من عام إلي العام الذي يليه (Hatch, op.cit.).

أما الإيضاح الثالث فقد اقتبسه **مالينوفسكي** من صيد الأسماك. فلئن لم يكن التروبريانديون يستخدمون السحر أثناء الصيد في البحيرات الضحلة، والمحصورة،

لأن الصيد في مثل هذه البحيرات سهل وآمن، وكان الصيادون يعتمدون فيه علي معرفتهم، ومهارتهم التقنية- فقط، فإنَّ استخدامهم للسحر قد ارتبط بصيد المحيط المفتوح، وبالمخاطر، والتقلبات غير المتوقعة فيه، مثلاً حين يفشل الصياد في اكتشاف مواقع الأسماك، أو حين ينجرّف في أحد التيارات المائية،... وهكذا، وعلي هذا الأساس كانوا يستخدمون السحر للتصدي للتأثيرات التي تتجاوز تقديرهم لنتائجها، وحتى وإن لم يكن للتقانات السحرية أي تأثير علي المحاصيل، أو علي صيد الأسماك، فإنَّ السبب الوحيد الذي يدفعهم للاعتقاد في السحر، يتمثل في أن الطقوس السحرية تفرج عنهم مخاوفهم، ومن ثم، فإنَّهم كانوا يشعرون بتأثيره عليهم (Malinowski, 1923).

أما الإيضاح الأخير فقد قدمه مالينوفسكي في مجال "اللغة"، بالنسبة له لم يكن من الممكن النظر للغة بوصفها أداة للتعبير عن الفكر، أو ربطها بالجانب المثالي، أو التأملّي المحض من التفكير، وذلك لأن ثمة ضرورة- في رأيه- لفهم اللغة قبالة خلفية الأنشطة العملية التي يمارسونها، وبوصفها نموذجاً من نماذج الفعل الممارس، حيث لم يكن لـ"الكلام" parole أي معنى- بالنسبة لهم- خارج سياق الأنشطة العملية التي تغلفه، أو يظهر فيها لهم، على فرض أن الرجل التروبرياندي لم يكن يتعلم معني الكلمات عن طريق التأمل في الأشياء، أو بتحليل أسباب حدوثها، وإنّما كان يتعلمها بعد أن يتعلم كيفية الإمساك بها، واستعمالها، وعلاوة علي ذلك، فإنَّ الإفادة اللفظية لم تكن تفيد له أي معنى، إلّا بعد أن تكون له خبرة عملية بها في تناول يده، بل إنّه لم يكن يستخدم أية إفادة لفظية- في الأصل- إلّا حين يكون بمقدورها إنتاج الأفعال دون وصفها، فهو لا يستخدم الكلمات للتعليق علي الأشياء، وإنّما لإبرازها، وتسليمها إلى المستمع، أو إرشاده إلى طرائق استعمالها أثناء الفعل. ولقد اتسعت غالبية الإفادات اللفظية التروبرياندية لمعناها هكذا، ولذلك لم يكن

ثمة إمكانية لتعريفها، أو فهمها خارج نطاق المثيرات الموقفية الفورية التي نطقت،
واستخدمت فيها (Malinowski, 1923).

لقد كانت غالبية التعبيرات التروبرياندية ترتبط بالأنشطة العملية الممارسة،
وتعتمد عليها، ولم يكن التروبريانديون يكتسبون معاني التعبيرات الكلامية عن طريق
التفكير في الكلمات، أو التأمل فيها، وإنما كانوا يكتسبونها عن طريق المشاركة
الشخصية في ممارسة الأنشطة العملية، ولذلك كان معني كل تعبير يعتمد علي
الخبرات العملية المرتبطة به، وعلي الموقف الخاطف الذي ينطق فيه. وبإيجاز،
لقد أكد مالينوفسكي علي أن التروبريانديين لا يستخدمون لغتهم، بوصفها مرآة
للفكر، أو كأداة من أدوات التفكير العقلي المحض، وإنما كانوا يستخدمونها، بوصفها
حلقة من حلقات النشاط العملي الممارس، وبوصفها نموذجًا من نماذج الفعل
الممارس، وعلي هذا الأساس عادل بين معني التعبيرات الكلامية والحاجات العملية
الممارسة التي تقوم بإشباعها، ولم يمنح لـ "المعنى" أي وضع وجودي مستقل عن
الحاجات العملية الممارسة، التي تقوم التعبيرات اللفظية بإشباعها- في الأساس
(Malinowski, 1923).

وفي الواقع، لقد كان لتحليل مالينوفسكي للغة التروبرياندية مغزى عميقًا
للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، لأنه بالنظر إلي التعبيرات الكلامية في حدود
الحاجات الفردية فقط، ربط مالينوفسكي اللغة مع الأنشطة العملية للمجتمع،
حيث لم تكن اللغة تعبر عن أحد المظاهر الأدبية للثقافة، وإنما كانت تمثل مرشدًا
جوهريًا لفهم الأنشطة العملية التي ينهمك فيها أعضاء المجتمعات، وفهم النظم

الاجتماعية، ولعل دراسة ايفانز بريتشارد لـ المقولات اللغوية في تحليله لمجتمع "النوير" بالسودان تمثل الإيضاح المهم في هذا المضمار.

سادسًا: الامتثال للعرف والقسر الاجتماعي:

إذا لم يكن الإنسان نتاجًا للثقافة الفريدة، وأنما كانت الثقافة نتاجًا للعواطف والدوافع الموروثة في الطبيعة البشرية. لماذا- إذن- يخلص الأفراد لأعراف مجتمعاتهم الخاصة، أو يمثلون لها.؟

أحد السياقات النقدية المهمة التي ظهرت فيها هذه القضية كانت مناقشة دوركايم لـ "النظام الاجتماعي"، وفي رأيه أنه إذا امتثل الفرد لرغباته، واهتماماته الأنانية، فإنه سيكون من المستحيل إقامة المجتمع، لأن المصالح الذاتية الغشيمة، أو الجامحة، تؤدي- حتمًا- إلى نشوب حرب الكل ضد الكل، ولذلك كان علي البشر الامتثال العاطفي للحياة الجمعية لمجتمعاتهم، فهذا الالتزام العاطفي من القوة بما يكفي لاجبار الأفراد علي السمو فوق طبائعهم الحيوانية (Hatch, op.cit.).

أما بالنسبة لمالينوفسكي، فإن سؤال دوركايم كان يماثل السؤال عن السبب الذي من أجله يأكل الإنسان الجائع.؟ لقد كان النسق الاقتصادي التروبرياندي- بكل ما يتطلبه من أداء الأعمال الشاقة- يشبع لدي الإنسان التروبرياندي الطموح والرغبة في تحقيق الشرف الاجتماعي، أو الهيبة بالطريقة نفسها التي يشبع بها الإنسان ذاته المعدة الخاوية، هذا علاوة علي أن أفكار دوركايم المتعلقة بالامتثال كانت تؤدي- وفقًا لمالينوفسكي- إلى سوء فهم كامل لما على الباحث الأنثروبولوجي أن يلاحظه في المجتمع، فالالتزام الخُلقي الذي يعبر عنه الأهالي، ويقرون به للباحث ما هو إلا مظهر كاذب يخفي وراءه الدوافع والأحاسيس الفعلية، أو الدفينة لديهم، ولذلك فإن

عدم حرص المُلَاحِظ الأنثروبولوجي على رصد الأساليب التي يستخدم بها الأهالي العرف الاجتماعي لتحقيق أغراضهم، والأساليب التي يتملصون بها من القواعد الخُلُقِيَّة، حين تتاح الفرصة لهم، سوف يؤدي به إلى الوقوع في الخطأ، لذلك كانت التحليلات السوسولوجية (مثل تحليل دوركايم وراذكليف براون) تقدم للباحث هيئة الحياة الاجتماعية الخارجية دون معناها الداخلي العميق (Hatch, op.cit.).

ولإيضاح هذه الفرضية كتب مالمينوفسكي: "الباحث الأنثروبولوجي الميداني الذي يعتمد بشكل كامل علي منهج السؤال والإجابة سوف يحصل- في أفضل الأحوال- علي هذا التجسيد الميت للقوانين، والأعراف الخُلُقِيَّة والقواعد الاصطلاحية التي يجب علي الأفراد الامتثال لها، هذا مع أنهم في حياتهم الفعلية لا يمتثلون لها برمتها، الأمر الذي يتطلب منه أن يتحقق بالتجربة من نطاق الانحرافات عنها، وعن آلياتها، وهذا الجزء- بالتحديد- هو الجزء الأكثر مشقة من العمل الإثنوجرافي الميداني، ولكنه الجزء الأهم بالتأكيد" (Hatch, op.cit.).

من وجهة نظر دوركايم وراذكليف براون كانت المثل الخُلُقِيَّة غريبة علي الاهتمامات المتمردة للفرد، أو متعارضة معها باستمرار، ومن ثم، فقد كانت ديمومتها تقتضي ممارسة القسر الاجتماعي الخارجي، وتفعيل الجزاءات الاجتماعية، وعلى حين اهتدي مالمينوفسكي- مثلهما- إلى تأكيد أهمية القسر الاجتماعي، فقد اختلف تأويله له عن تأويلهما، وذلك لأنه نظر للثقافة على أنها تدفع الفرد إلي تحديد رغباته، والمشاركة في سائر الأنشطة المرهقة، التي قد يتملص منها، متى أمكنه ذلك، ولقد كانت أعراف المجتمع التروبرياندي، وقوانينه تطالب الرجل التروبرياندي بالامتناع عن إشباع جانب من حاجاته الفورية الملحة، وكانت الرغبة في الحصول علي التقدير الواقعي، وتحقيق الهيبة (أو تجنب الخزي، والإذلال) هي التي تدفعه لكبح دوافعه الذاتية، والسمو علي مصالحه الفورية. فقد يرغب في

الاحتفاظ بجزء من محصول اليوم لنفسه، أو في تقليص إنتاجه، ومع ذلك، فقد كان أقدامه علي ذلك يجلب عليه الخزي وفقدان الاحترام، أو قد يرغب عن الوفاء بالتزاماته نحو أقربائه، ومعارفه وزعمائه، ولكن أقدامه علي ذلك قد ينتج عنه تكلفة باهظة، فعلى حين كانت الثقافة تفرض القسر الخُلقي- دون شك، فإنه لم يكن قسر السلطة الخُلقية المفروضة على الفرد من "خارج"، كما ذهب دوركايم، وإنما كان قسر "الدوافع" الداخلية التي يلتزمها الفرد من "داخله نفسه" (Hatch, op.cit.).

لقد انتقل رادكليف براون بالقسر الاجتماعي من مستوي الفرد إلى مستوي "البناء الاجتماعي"، ووفقًا له لم يكن فهم الأعراف التشريعية، والآليات القانونية ليتم إلا بالإحالة إلى الكل الاجتماعي الأكبر، على فرض أن ثمة حاجة لهذا الكل الاجتماعي إلى التماسك والاستقرار، وأن ذلك هو ما يحدد المبادئ البنائية التي تتحكم في القسر الاجتماعي في المجتمع بشكل عام، وفي رأيه لقد كانت معالجة تلك المعايير في علاقاتها بالفرد- دون المجتمع- معالجة ناقصة، ولذا كان من الواجب فهم المعايير التشريعية الحيوية اللازمة لبقاء العلاقات بين الأقسام الاجتماعية المهمة في المجتمع، بالإحالة إلى الدور البنائي الذي تقوم به في الحفاظ علي تكامل النسق الكلي للمجتمع، وديمومته في الوجود.

في مخطط رادكليف براون، كان "البناء الاجتماعي" قد تحدد، وانتظم في الوجود، بفعل سن القواعد التشريعية، ولذلك كان تحقيق التوازن الاجتماعي يتوقف- بأكمله- علي النسق الاجتماعي، وعلى الدور الذي تقوم به بعض النظم الاجتماعية- كالدين مثلاً- ولقد كان الأساس في ذلك بأكمله يكمن في الالتزام العاطفي "المكتسب" للقيم الخُلقية السائدة، وعلى حين لم ينكر رادكليف براون أي مظاهر تشريعية يمكن أن تُفسر بالإحالة إلى الأفراد، على فرض أن الأفراد في سائر المجتمعات يموهون- عادة- على القواعد التشريعية، ويتلاعبون بها من أجل مصالحهم، أو أغراضهم الخاصة،

لم تكن مثل هذه الحيل- في رأيه- سوي شوائب زائدة في النسق الاجتماعي، فيما عدا أن تهدد البناء الاجتماعي بالانهيار، هذا بالإضافة إلى أن القائم بهذا التلاعب، أو فاعل المصلحة الذاتية لم يكن يمثل- في رأيه- المفتاح الأساسي لفهم الطريقة الذي يعمل به النسق الاجتماعي ذاته (Hatch,op.cit.).

في مخطط مالينوفسكي لم يكن ثمة سبيل لفهم البناء الاجتماعي إلا على مستوى الفرد، حيث لم تكن القواعد التشريعية، أو الخُلقية هي من يتول تحقيق التوازن الاجتماعي، وإنما كان هذا التوازن نتاجًا للمصالح الفردية التنافسية، وكانت حيل الفاعل وامتناله للمصالح الشخصية، وأغوارها هي التي تؤلف المبادئ الحيوية الحاكمة للقانون والعرف والنسق الاجتماعي- في الآن ذاته. فلم تكن الأعراف القانونية التي تحدد العلاقات بين الزعيم والأفراد تترسخ في المقتضيات البنائية المثالية للبناء الاجتماعي الأكبر، وإنما كانت تترسخ في الاهتمامات، والاستعدادات المسبقة للأفراد أنفسهم بوصفهم كذلك، ولذلك كان الرجل التروبرياندي يقبل دوره المرهق في علاقته بالزعيم بسبب الامتيازات التي يتلقاها في مقابل ذلك، ولقد كان الزعيم يفي بالتزاماته تجاهه للسبب ذاته (Hatch,op.cit.). وفقًا لمالينوفسكي لم يكن الفاعل الفرد هو التابع الصاغر للبناء الاجتماعي- على ما ذهب دوركايم وراكليف براون- وإنما هو المقوم الديناميكي للبناء الاجتماعي، ولذلك فقد رفض النظر لهذا البناء الاجتماعي في ضوء المقولات الاستقرائية "من خارج"، وأكد على ضرورة النظر له من منظور الشخص الذي يعيش داخله، وفي ضوء معتقداته، وأنساق تفكيره الخاصة- كذلك (Hatch,op.cit.).

الفصل الثالث

البناء الاجتماعي وعلم الاجتماع

مدخل:

أولاً: رادكليف براون (جانب من سيرة الحياة).

ثانياً: رادكليف براون وعلم الاجتماع الفرنسي.

ثالثاً: مفهوم البناء الاجتماعي.

رابعاً: النقد الانثروبولوجيون.

خامساً: فيرث وعلم الاجتماع الألماني.

البناء الاجتماعي وعلم الاجتماع

مدخل :

كما سبق أن ذكرنا، يستخدم مصطلح "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" في الأوساط الأكاديمية- على نحو محدد- للإشارة إلى إحدى مدارس الفكر الأنثروبولوجي، التي ظهرت- في بريطانيا- بين عامي 1920 و1960، ومن المعروف أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية قد بدأت في الظهور في بريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وبخاصة بعد أن شكل أصحاب المهنة مدرسة خاصة، وضع دستورها كل من **برونسيلاف مالنوفسكي** (1882-1942)، و**رادكليف براون** Radcliff-Brown (1881-1956)، ومع أن معظم الأنثروبولوجيين البريطانيين كانوا ينظرون لأنفسهم كعلماء اجتماع، فإنهم لم يشاركوا بفاعلية في الثورة الفكرية التي شهدتها الفكر الاجتماعي في القارة الأوروبية في مطلع القرن العشرين، وذلك لعدم تشجيع الصفوة الأكاديمية- في أكسفورد وكامبردج- على تأسيس السوسيولوجيا في الجامعات البريطانية، أو طرح الأسئلة حول الحياة المعاصرة في إنجلترا^(Reiss, 1968, p.14)، ومن الواضح أنهم لم يعانوا من هذه "الكوابح" في دراستهم للمستعمرات البريطانية، وفي ظلّ الاهتمامات الفرنسية المكثفة بـ"الإثنوجرافيا البدائية"، ظهرت مدرسة في بريطانيا تهتم بسوسيولوجيا الشعوب البدائية، أدهشت نشاطاتها كافة المفكرين الاجتماعيين داخل بريطانيا وخارجها، ولقد بلغ أعضاء هذه المدرسة حدًا من الثقة بالنفس، قد لا نجد له مثيلًا في كل تاريخ العلوم الاجتماعية في أوروبا وأمريكا على حد سواء

وفي الواقع، لقد ظهرت الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الفكر البريطاني بوصفها نشاطًا أكاديميًا متجانسًا، يتمتع بأسلوبه الخاص في البحث والتفكير معًا، وذلك حين حرص المعنيون على مغادرة مكاتبهم الأكاديمية الوثيرة إلى رحاب الجغرافيا الحية،

للعيش بين أحد الأقوام المغمورة المنعزلة- الكائنة في الغابات والأدغال البرية Wild المفتوحة، أو أحد الأقاليم الصحراوية- فترة من الزمن، وذلك بهدف الحصول على المادة الأولية الخام، حيث تستمد الأنثروبولوجيا الاجتماعية مادتها المصدريّة من الحضور الفعلي (دون الوثائقي الورقي) لأحد المجتمعات الصغيرة، بما يكفي لأن يجمع أحد الممتهنين لها معلوماته المصدريّة حول الأنشطة البرية المنظورة، التي تتم في الهواء الطلق عن طريق المناظرة المباشرة، وهو أمر يقتضي قضاء فترة طويلة نسبياً من الإقامة المتواصلة، والتدريب على تقانات الرصد والملاحظة والتحليل والتفسير، وذلك قبل العكوف على تصوير هذه الخبرة الحية ووصفها، أو إخراجها على هيئة "مونوجراف" Monograph للقاء الأوروبيين.

لقد اعتمد العمل المهني في الأنثروبولوجيا الاجتماعية على الإحساس الواقعي بالأعراف الوجودية الحية بين أحد الأقوام البرية، التي تعيش في الأنحاء الجغرافية النائية، وهو إحساس من الصعب أن يبدأ في العمل، دون وجود الخبرة الشخصية بأحد هذه الأقوام، التي يعتمد تداول المعلومات بينها على الذاكرة والمشاهدة، ولذلك تستحضر الأنثروبولوجيا الاجتماعية- دائماً- صورة أحد الأوروبيين الجالسين في أحد مراكز الإرساليات التنصيرية، أو المفاوضات الدبلوماسية فيما وراء البحار، وهو يستمع من آخر المعمرين الأحياء (مستعينا بأحد أشباه المترجمين) حول الأوضاع الوجودية "الفائتة"، التي ميزت طرائق معاشهم قبل وصول المُنصرين والمستعمرين الأوروبيين، ويقوم بتدوين ملاحظاته في الكراسي المشبكية، وذلك تمهيداً لكتابة المونوجراف الإثنوجرافي بعد عودته إلى الوطن

وهكذا، ارتبطت الأنثروبولوجيا الاجتماعية- في الأذهان- بدراسة الإنسان البدائي "الأمي"، وذلك كمقابل للسوسيولوجيا التي تهتم بدراسة الإنسان الأوروبي "الكاتب"،

وفي الواقع لقد شكل هذا الإنسان البدائي جزءًا جوهريًا من النسيج الحيوي لهذا العلم، ولقد أعطي هذا التقليد الإمبريقي الحاكم لهذا العلم شخصيته المعرفية المستقلة، فعلي الخلاف من المنظرين الإثنولوجيين الكلاسيكيين، الذين كانوا يبتهجون كثيرًا بأن يدرجوا في البحث الواحد مجموعة متباينة من الأخبار الوثائقية- تمتد جغرافيًا من الصين في الشرق وحتى يبرو في الغرب، وتتباعد كرونولوجيًا آلاف السنين- حرص الممتهنون المحدثون للعلم الوليد على ممارسة بحوثهم الميدانية بطريقة متكاملة مع مصادر معلوماتهم الأحياء، ولقد أدى الابتعاد عن روح الثقافة الوثائقية الكلاسيكية- التي انقسم العمل الأنثروبولوجي فيها بين شخصين: مَن يقوم بجمع "الأخبار والمشاهدات الانطباعية" من المناطق النائية، ومَن يقوم بالتنظير النظري الخالص لها- وقيام هؤلاء الباحثين بتقصي المعلومات النابضة بالحياة، المقيدة بقيود المكان والزمان، ورصدها، وكتابتها بأنفسهم في آن معًا، إلى تطور مواز في الأسلوب الذي تؤول به الأنثروبولوجيا الاجتماعية مادتها الأولية الخام، على فرض أن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين منهج البحث في العلم، وأسلوب تأويله للموضوع، وتطوره الفكري في المستقبل.

وفي الواقع، فإنَّ الأنثروبولوجيا الاجتماعية لم تظهر إلى حيز الوجود، بوصفها فرعًا من المعرفة العلمية المستقلة، لديها من النظريات والمفاهيم ما يمكن تدريسه للمبتدئين بوصفه يمثل الثروة النظرية والمنهجية الأساسية للعلم، وإنما تبلورت- في الأصل- بوصفها مشروعًا عمليًا (اختفت فيها الحدود الافتراضية الفاصلة بين الجانب النظري والعملي)، وذلك بعد الاعتراف بتقانة البحث الإمبريقي القائم على "الملاحظة بالمعايشة"، بوصفه يمثل المعيار المهني الوحيد لتوثيق الثقافات البدائية دون منازع، وذلك كرد فعل نحو الانشغالات النظرية "الفجة" للإثنولوجيا

الفيلكتورية، ولكن فبعد عصر من الرفض للهيكل المفاهيمي القديم، والنزوع ناحية تفعيل النزعة الإمبريقية في رصد المادة الإثنوجرافية الخام، شعر رادكليف براون- الأستاذ بجامعة أكسفورد- بضرورة إعادة ترتيب المشهد الأنثروبولوجي، بما يتلائم مع السوسيولوجيا الفرنسية، ولقد قدم مفهومه حول البناء الاجتماعي (مما سيأتي تفصيله فيما بعد) منظورًا جديدًا للأنثروبولوجيا الاجتماعية، وأمدّها بأساس نظري محدد ل تحليل العلاقات البنائية في المجتمع البدائي، وفي الحقيقة، لقد لبى هذا المنظور مطلب الموضوعية العلمية الذي كان يتطلع له رادكليف براون للأنثروبولوجيا الاجتماعية، وأعاد رسم الحدود النظرية والعملية فيها- في الآن ذاته.

وبمرور السنين، تعدلت نظرية البناء الاجتماعي، بتأثير الأفكار التي اشتقتها من علم الاجتماع الألماني، وبخاصة أفكار ماكس فيبر M.Weber، وهنا حققت الأنثروبولوجيا الاجتماعية نتائجها الأكثر اقناعًا، وبخاصة في دراساتها للمجتمعات الانقسامية الأفريقية، حيث لم تتوجه بؤرة الاهتمام ناحية وصف العلاقات البنائية "الشكلية"، أو تحليل منظومة الحقوق والالتزامات "المجردة" الواصلة بين الأدوار الاجتماعية للأفراد داخل البناء الاجتماعي، وإنّما توجهت ناحية الاهتمام بتحليل الأسلوب الفعلي الذي يعمل به الأفراد معًا في الحياة الفعلية. لقد اهتم البعض- ريموند فيرث R.Firth، وأودري ريتشاردز A.I.Richards- بسوسيولوجيا المعرفة اليومية، ولقد رفضا إمكانية الفصل بين القياسات القانونية (أو الصورة البنائية)، والعمليات اليومية للحياة الفعلية، التي يلاحظها الباحث الميداني "مترجلاً" في المجتمع البدائي (البناء الواقعي)، فعلي المقابل من الشخص "الاجتماعي" الذي تحددت أفعاله- وفقًا لرادكليف براون- بفعل القواعد القانونية "المجردة"، التي تلائم دوره للقيام بسد الحاجات الاجتماعية لـ "الكل" الاجتماعي، أكد هؤلاء على دور

"الفرد"، الموجهة لتحقيق مصالحه الخاصة، ولقد استخدم فيرث مفهوم "التنظيم الاجتماعي" (كمترادف للبناء الاجتماعي) بوصفه المفهوم القطبي الذي يمكنه تأكيد التعارض بين ما يحدث في الحياة اليومية الفعلية، وما نتوقعه من الدراسة "الصوربة" للقواعد البنائية "المجردة". ولكن، بالرغم من التأثير المتعظم الذي مارسه المفاهيم الألمانية في تحليل سوسيولوجيا المعرفة اليومية، فإنَّ التأثير الذي مارسه السوسيولوجيا الفرنسية في بلورة منظور البناء الاجتماعي يظل قويًا، ولذلك، فإنَّ ثمة صعوبة للتمييز بين الأفكار الفرنسية والإنجليزية في الأنثروبولوجيا البريطانية على نحو كامل- تمامًا.

أولاً: رادكليف براون (جانب من سيره الحياة):

بدأ رادكليف براون حياته الأكاديمية- في عام- 1904 تلميذًا لريفرز Rivers الذي كان عائدًا لتوه من بعثة جامعة كامبردج الي مضيق توريس، وكان غارقًا- آنذاك- (بعد أن تحول من علم النفس إلى الأنثروبولوجيا) في تطوير أفكاره المتعلقة بالصلة التاريخية بين "القراة والتنظيم الاجتماعي"، ومنهجه الجينيولوجي، وهي الأفكار التي لعبت دورًا بارزًا في تطوير أفكار رادكليف براون فيما بعد. لقد قام رادكليف براون ببحثين ميدانيين، استغرق أولهما الفترة من 1906 إلى 1908، وقد كُلف فيه بمهمة إعادة بناء التاريخ الثقافي لأهالي جزر الأندمان Andman islanders القاطنين في خليج البنغال بجنوب شرقي آسيا، واستغرق البحث الثاني الفترة بين 1910 و1912، وفيها درس سكان أستراليا الأصليين، وبين هاتين الفترتين قام بتدريس علم الاجتماع الفرنسي، والإثنولوجيا التطورية بجامعة كامبردج، ومدرسة لندن للاقتصاد (Hatch, op.cit, p.216)

بعد الانتهاء من بحثة الميداني لسكان أستراليا الأصليين رجع إلى إنجلترا، ثم عاد- بعد عامين- إلى أستراليا، ولقد قام- آنذاك- بالتدريس في المدرسة الثانوية البريطانية بسيدني، وفي عام 1916 عُين مديراً للتعليم العام في مملكة تونجا Tonga، وهي إحدى المستعمرات البريطانية جنوبي المحيط الهادي، وفي عام 1920 انتقل إلى جامعة كيب تاون بجنوب أفريقيا، ومكث فيها خمس سنوات إلى أن انتقل في عام 1925 إلى جامعة سيدني بأستراليا، وفي عام 1931 سافر إلى الولايات المتحدة للعمل في جامعة شيكاغو، ومكث بأمريكا حتى أختير في عام 1937 ليشغل كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية حديث المنشأ بجامعة أكسفورد بإنجلترا، ولقد استمر في هذا المنصب حتى تقاعده في عام 1946، وبعد تقاعده انتقل في عام 1947 إلى مصر، وأنشأ قسمًا للأنثروبولوجيا بجامعة فاروق الأول بمدينة الإسكندرية. وفي عام 1949 سافر إلى جامعة رودس Rhodes بجنوب أفريقيا، وبقي هناك حتى رجع أخيرًا إلى إنجلترا في عام 1954، وتوفي في العام التالي عن عمر يناهز الخامسة والسبعين. (Ibid., p.216).

أثناء تدريبه الاستهلاكي بجامعة كامبردج خضع رادكليف براون إلى تأثير المدخل التطوري لعلماء الإثنولوجيا الفيكتوريين، ولذلك بدأ بحثه الميداني الأول بين أهالي جزر الأندمان باهتمام واضح بإعادة التركيب "الافتراضي" لثقافة الأقزام شبه الزنوجيين في جنوب شرقي آسيا، ولقد استعار في تحليله للنظم والأعراف الأندمانية الإطار العقلاني البرجماتي، الذي سبق أن استخدمه السير إدوارد تايلور في تحليله للأعراف والمعتقدات والأساطير البدائية، ولقد افترض في معالجته لصناعة "السلال" بين الأندمانيين أنها نشأت نتيجة التطور التقديمي المتعمد لتقانات هذه الصناعة بينهم، وفي تحليله للأساطير الرمزية الأندمانية جنح إلى أنها تمثل

محاولاتهم العقلانية لتفسير الظواهر الطبيعية التي يلاحظونها بينهم، وفي الواقع، فإنَّ التعبيرات التي استخدمها رادكليف براون في وصفه لأهالي جزر الأندمان تكاد تكون- هي ذاتها- التعبيرات التي سبق لتايلور أن استخدمها قبله بعقود.

وفي الحقيقة، لقد كان رادكليف براون كارهاً لإعادة التركيب "الافتراضي" للتاريخ الثقافي للأقزام شبه الزنجيين في جنوب شرقي آسيا، وقد صرح بأنه ليس من قيمة علمية، أو عملية لكافة المحاولات النظرية التي قام بها الإثنولوجيون الفيكثوريون لإعادة سرد التاريخ "الافتراضي" للماضي، على فرض أنهم لم يكونوا مؤرخين، وإنما كانوا "مؤرخين زائفين"، فعلى فرض أن الدراسة التاريخية للماضي تتم بالاعتماد علي الوثائق والمدونات المكتوبة، وأن الشعوب البدائية- التي يزعم هؤلاء أنهم يعيدون تركيب تاريخها الافتراضي- لا تمتلك مثل هذه الوثائق، أو المدونات المكتوبة، فإنَّ إنجاز مثل هذه المهمة كان يُعد أمرًا من قبيل المستحيل (Live-Strauss,1968).

وإلى جانب هذا السبب المنطقي لكرهية رادكليف براون للممارسات الإثنولوجية "الافتراضية"، كان ثمة سبب علمي دفعه إلى رفض هذه الممارسات، وهو أنها لا تعدو أن تكون ممارسات "تصويرية" ليس لها أي أهداف تطبيقية عملية، وأفضل ما كان يمكن لها أن تقدمه هو أن تدعي أن ثمة أشياء قد حدثت "افتراضًا" في الماضي، فهي لا تهتم بكيفية حدوث الأشياء، أو لماذا حدثت في الأصل، أو بتفعيل المبادئ العلمية التي تقوم علي عمليتي التحقق والإثبات. لقد كان رادكليف براون ينظر إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية علي أنها علم استقرائي تحليلي، بإمكانها الكشف عن القوانين الكونية للنظم الإنسانية، ومن ثم يمكن أن يكون لها استخدامات تطبيقية، هذا مع أنه لم يحدد الأهداف التطبيقية لها في إطار النتائج التطبيقية للعلوم

الطبيعية، التي تسعى إلى تحقيق رفاهية الجنس البشري، وإنّما قام بتحديدّها داخل إطار السياسة الاستعمارية البريطانية. وفي الحقيقة، لقد ربط رادكليف براون بين الأهداف التطبيقية للأنثروبولوجيا الاجتماعية ومساعدة الإدارة البريطانية في احتلال الشعوب البدائية "المقهورة"، ومساعدة المُنصرين المسيحيين علي التخلص من العقائد، والممارسات الوثنية السائدة بينها، فلقد ارتبطت الطموحات التطبيقية للأنثروبولوجيا الاجتماعية- عنده- بحل المشكلات العملية للإدارة الاستعمارية في سائر المستعمرات البريطانية دون استثناء (Malefijt, op.cit, pp.193-4).

وفي الواقع، لم ينشر رادكليف براون إلا عدد قليل من الأبحاث الأنثروبولوجية، بالمقارنة مع تلك المنزلة الأكاديمية الرفيعة التي تمتع بها في تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وهو أمر يعود- في الأساس- إلى شخصيته الكاريزمية الطاغية، وإلي حضوره المتوهج أثناء تدريسه للأنثروبولوجيا الاجتماعية، فبالرغم من قصر الفترات التي قام فيها بتدريس الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الجامعات البريطانية، قبل توليه منصب أستاذ كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة أكسفورد في عام 1937، إلّا أنه استطاع- بمجرد استقراره بجامعة أكسفورد- تطوير ممارسات الأنثروبولوجيا الاجتماعية، التي كان مالمينوفسكي قد أفني معظم حياته في ارساء قواعدها، وفي الواقع، لقد قام رادكليف براون- بشكل ما، ولأسباب عديدة- بجني المحصول الذي سبق لمالمينوفسكي أن قام بغرسه، والعناية به ابتداء من العشرينيات من القرن العشرين (Live-Strauss, 1968).

ثانيًا: رادكليف براون وعلم الاجتماع الفرنسي:

بالرغم من الجنسية البريطانية، وبالرغم- أيضًا- من التراث الإثنولوجي الضخم الراسخ في بريطانيا، فإنّ رادكليف براون كان مفكرًا فرنسيًا أصيلًا، وتابعًا مخلصًا

للمدرسة السوسيولوجية التي أسسها إميل دوركايم في فرنسا، ومع ذلك، فإنّ المفاهيم النظرية التي طورها في هذا السياق تأتي على النقيض من المخطط النظري الذي قدمه دوركايم للسوسيولوجيا الفرنسية، لقد اعتنق دوركايم وجهة نظر مثالية للمجتمع، ففي المرحلة الاستهلاكية من تطور البحث الميداني في الأنثروبولوجيا الاجتماعية ظهر كتاب "الصور الأولية للحياة الجمعية" (1912)، وفي هذا الكتاب صرح دوركايم بعدم إمكانية اكتشاف المجتمع في العالم الظاهري، أو الخارجي، على فرض أن التفكير الجمعي هو الذي يقوم بإرساء المظاهر الاجتماعية الوجودية للمجتمع، ولقد تضاعف تقديره للأهمية الحيوية للشعائر والطقوس في تدعيم العقيدة الدينية، حيث كانت "الوظيفة" الأساسية لهما إنّما تنحصر في الحفاظ على التمثيلات الجمعية (أو المظاهر السامية، أو الروحية للمجتمع)، أو إعادة غرسها في الأذهان، ولقد رفض رادكليف براون- طيلة حياته- النظرة المثالية للمجتمع، وأيد بدلاً منها النظرة "الوضعية" له، فلقد كان ينظر للمجتمع بوصفه ظاهرة "طبيعية" تدرك بالحواس، وأن لبناء المجتمع وجودًا متجسدًا مثل بناء القواقع البحرية (Hatch, op.cit, p.244)، ولذلك قام بتعريف البناء الاجتماعي (النسيج الاجتماعي عند دوركايم) في علاقته بالمظاهر الاجتماعية العيانية، التي تتميز عن العناصر الذاتية- مثل العقائد، والقواعد الخلقية- بوصفه نسقًا من العلاقات البنائية القائمة بين النظم، أو الأعراف الاجتماعية الداخلة في بنائه.

بالنسبة لـ رادكليف براون كان البناء الاجتماعي يؤلف الإطار المفاهيمي النظري للإحالة بالنسبة لتحليل الأنثروبولوجي، ولقد كان المبدأ المتحكم في تفسير النظم الاجتماعي يتمثل في الدور الوظيفي الذي تقوم به هذه النظم في إرساء العلاقات البنائية في البناء الاجتماعي، ومع ذلك، فقد استلزم مفهوم "الوظيفة"- في تصوره- وجود عاملين، الأول: أن وظيفة العرف، أو النظام تستلزم وجود علاقة بنائية بينه وبين ماعداه من أعراف، أو نظم داخل النسق الاجتماعي، وأن العلاقة الوظيفية تعني أن ثمة اعتمادًا متبادلًا بين الأجزاء، أو النظم (دون أن يكون ثمة جزء، أو نظام

منها سببًا، أو نتيجة لما عداه من الأجزاء، أو النظم)، والثاني هو أن العلاقات الوظيفية القائمة بين الأجزاء البنائية، إنما ترتبط بتحقيق هدف بعيد، يتمثل في الإسهام الذي تقدمه- سواء إيجابيًا أو سلبيًا- في استقرار المجتمع، وتماسكه، ودوامه في الوجود، وفي تصوره كان الهدف الأبعد هو الهدف الأهم في علاقته بالاعتمادات البنائية المتبادلة بين أجزاء النسق الاجتماعي، هذا علاوة على أنه افترض- خلافاً لدوركايم- أن وظائف النظم- بتأكيداها على الثبات والتماسك البنائي- إنما تخدم الصالح المادي للإنسان، أو تعمل على تعزيز الخير المشترك لأعضاء المجتمع بوصفه كلاً (Hatch, op.cit, p.228).

وفي الواقع، لقد كان المدخل الوضعي عند رادكليف براون ينتمي للمذهب النفعي، عند سبنسر وتايلور وبنثام Bentham، الذي انتقده دوركايم- كثيرًا، فقد كان مدخله- في الأساس- مدخلًا سوسيولوجيًا نفعيًا، ولقد أعتقد أن للنظم الاجتماعية قيمة اجتماعية غير مباشرة، وبهذا الاعتبار أصبحت وظيفة النظام الاجتماعي هو الإسهام الذي يقدمه في تحقيق الاستقرار والتماسك البنائي، ومع أنه افترض- بشكل ما- أن المصالح المادية للنسق الاجتماعي المنظم والتماسك هي مصالح مكتفية بذاتها، إلا أنه لم يعالج هذا الافتراض بشكل نقدي- قط، فقد استحوذت عليه فكرة التساؤل الإمبريقي حول الوظائف الفعلية للنظم البنائية العاملة، أو المتحققة بالفعل داخل البناء الاجتماعي.

وهكذا طور رادكليف براون مدخلًا وظيفيًا "سوسيولوجيًا" لتحليل النظم الاجتماعية، ولقد كتب في تقديمه لكتاب "سكان جزر الأندمان": "مثلما أن لكل عضو من أعضاء الجسد الحي دورًا يؤديه في الحفاظ على الحياة العامة للكائن الحي، يلعب كل عرف، وكل نظام، وكل معتقد في المجتمع البدائي دورًا محددًا في الحياة الاجتماعية للمجتمع، حيث تشكل كتلة الأعراف والنظم الاجتماعية والعقائد كلاً

واحدًا، أو "نسقًا" اجتماعيًا، وهذا النسق الاجتماعي هو الذي يحدد حياة المجتمع، وتلك الحياة الاجتماعية ليست أقل صدقًا، أو خضوعًا للقوانين الطبيعية من حياة الكائن الحي"، وعلى ذلك، قام بتعريف "وظيفة" النظام الاجتماعي، أو العرف، أو المعتقد بوصفه الإسهام الذي يؤديه في استقرار المجتمع وتماسكه، أو ديمومته في الوجود (Hatch, op.cit, p.228).

وفي الحقيقة، لقد قام معظم التحليل البنائي الذي قدمه رادكليف براون للأعراف، والعقائد الأندمانية علي مفهوم "القيمة البنائية"، ويُقصد بها التأثير الذي يمارسه الشيء علي رفاهية المجتمع ككل، ووفقًا لهذا المفهوم كان للعقائد والممارسات التي تعبر عن القيمة البنائية للظواهر الاجتماعية- في المجتمع الأندماني- وظيفة مزدوجة، فهي تستخدم من ناحية لتوكيد أهمية الظاهرة في عقول الأفراد، حيث أجبر الأندمانيون علي الشعور باهتمام المجتمع الأندماني بتكنولوجيا القنص، والعواصف الموسمية،... وما شابه ذلك، وتستخدم- أيضًا- لخلق ما أطلق عليه عاطفة "الاعتماد" أو "التبعية" المتبادلة، حيث كانت العقائد، والممارسات تقوم بتهيئة الفرد للشعور بقوة اعتماده علي المجتمع، أو تبعيته له، وتحديد ما يجب عليه أن يقدمه له، فمن هنا، أعتقد الرجل الأندماني في عدم قدرته علي تدبر أموره الشخصية دون الاعتماد علي التقاليد، والأعراف السائدة في المجتمع، ومن ثم كان إخلاصه لهذه التقاليد والأعراف إخلاصًا مؤكدًا، وعلي ذلك كانت العقائد والممارسات تمثل- في رأي رادكليف براون- إحدى الوسائل الساحقة التي يستخدمها المجتمع الأندماني لخلق العواطف الضرورية للمحافظة علي استقرار المجتمع وتماسكه، أو دوامه في الوجود.

من الواضح هنا أثر التفسير السوسيولوجي الذي قدمه دوركايم للنظم الاجتماعية، ومع ذلك، فإنّ رادكليف براون لم يخضع الفرد للمجتمع بالطريقة ذاتها التي اتبعها دوركايم، لأنه اعترف - علي الخلاف من دوركايم - بأن أعضاء المجتمع قد يستهلون بشكل شعوري متعمد التغير الاجتماعي، حين يدركون عدم ترابط النسق الاجتماعي. علي سبيل المثال، يشترط طقس ذرف الدموع (البكاء) في المجتمع الأندماني أن يتعانق الأشخاص (الذين تباعدوا عن بعضهم البعض فترة من الزمن) كل منهم والآخر، والانخراط في نوبة من البكاء الشديد لالتقاءهم مرة ثانية، وقد كان قيام الأندمانيين بهذا الفعل الاجتماعي الحتمي يؤدي- في رأيه- إلى إزالة التوترات العاطفية النسبية التي قد تهدد أمن الكيان الاجتماعي المتحقق، وسلامته، وبالمثل كان الأندمانيون يستخدمون الرقصات في طقوس احلال السلام لتهديّة مشاعر الغضب الجمعي، التي قد تهدد أمن كيانهم الاجتماعي وسلامته، ومن ثم كانت تتحقق بينهم العلاقات المسالمة بالفعل (Hatch, op.cit, p.219)، والأكثر من ذلك، لقد فسر رادكليف براون الأعراف الاجتماعية - وعلي الخلاف من دوركايم - في ضوء الآليات التكميلية التي تمكن الكائنات الإنسانية من العيش في عالم اجتماعي منظم، حين حدد وظيفة النظام الاجتماعي بـ "الدور الذي يلعبه هذا النظام في النسق الكلي للتكامل الاجتماعي المتحقق الذي يشكل- هذا النظام- جزءًا جوهريًا فيه"، وباستخدامه لعبارة "التكامل الاجتماعي" فقد كان يفترض أن "وظيفة" الثقافة ككل تتمثل في توحيد الكائنات الإنسانية داخل البناءات الاجتماعية الثابتة، وذلك لإتاحة الفرصة لقيام الحياة الاجتماعية المنظمة (Malefijt, op.cit, p.195).

علي أية حال، هذا التحليل الوظيفي السوسيولوجي الذي قدمه رادكليف براون في كتابه: "سكان جزر الأندمان" (1922) لم يظهر في معظم الدراسات التي نشرها

بين عامي 1910 و 1922 حول سكان أستراليا الأصليين، التي اكتفى فيها بتقرير المادة الإثنوجرافية، وفك شفرة التنظيمات الاجتماعية الأسترالية المعقدة، ولقد حاول استنباط الأسلوب الذي تتناسب به مصطلحات القرابة، وقواعد الزواج ومبادئ الانحدار، والجماعات الإقليمية في كل متكامل، وهكذا اعتمدت دراساته للتنظيمات الاجتماعية الأسترالية علي المدخل التكاملي في التحليل السوسيولوجي، حيث لم يركز علي الدور البنائي الذي تلعبه هذه التنظيمات في تعزيز التضامن، أو التماسك الاجتماعي- الذي قدمه في كتاب "سكان جزر الاندمان"- وإنما ركز علي الترابط، أو التكامل القائم بين أجزاء النسق، أو الأسلوب الذي تتناسب به هذه الأجزاء معًا مثل تروس الساعة داخل المجتمع (Leach, op.cit, p.29).

ولقد تواصل هذا المدخل التكاملي في كل أعماله التي طبعت حتى عام 1930، حين بدأ رادكليف براون- من جديد- في استكشاف وظائف بعض النظم المحددة، ومن أشهر التحليلات الوظيفية التي قدمها بعد ظهور كتاب "سكان جزر الأندمان" ذلك التحليل الذي تناول **علاقة المزاح والتحاشي** (علاقة المزاح هي عرف يسمح للفرد، أو يجبره علي أن يمزح ويقوم بمضايقة فرد آخر، بشرط أن لا يظهر هذا الفرد الضجر من ذلك، إنها علاقة أشبه بعدم الاحترام المسموح به)، أما علاقة التحاشي فهي المرأة المقابلة لعلاقة المزاح (حيث تتميز بالاحترام التام بين الأفراد، لدرجة قد تصل إلى عدم الاحتكاك بين الأفراد الداخلين فيها). ووفقًا لرادكليف براون، كانت علاقة المزاج والتحاشي تظهر في نمط محدد من المواقف الاجتماعية، بمعنى أنها تظهر حين تتميز العلاقة الاجتماعية بين الأفراد بالانجذاب، والانفصال كليهما، أو حين تتميز هذه العلاقة بالاقتران والانفصال الاجتماعي كليهما. علي سبيل المثال: حين يتزوج الرجل، فإنه يقيم علاقة مهمة مع أقرباء زوجته، ولذلك، فإنَّ علاقته

بهم تتسم بالإقتران، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر أجنبياً عنهم، وبالتالي فإنَّ علاقته معهم تتميز بالانفصال، ونظرًا لأن ثمة احتمال دائم للاختلاف في الاهتمامات بين جماعته القرابية، والجماعة التي تنتمي إليها زوجته، فإنَّ الصراع بينهما قد يتهدهما باستمرار، ولكي تدوم هذه العلاقة فإنَّ ثمة أسلوبين لذلك، الأول عن طريق تأسيس علاقة التحاشي، ومطالبة الأفراد المعنيين بإظهار الاحترام التام فيما بينهم، والآخر عن طريق تأسيس علاقة المزاح التي تمنع العداوة، نتيجة المضايقات المازحة، وفرض عدم ابداء الضجر. ولكن نظرًا لأن هذا التحليل الوظيفي كان يتطلب وجود نسق اجتماعي ما، وذلك لأن بقاء هذا النسق واستمراره في الوجود هو الهدف الذي تسعى الوظائف التي تقوم بها النظم الاجتماعية لتحقيقه في الأصل، فمن هنا، فإنَّ مفهوم "الوظيفة" استلزم وجود مفهوم آخر، وبالتحديد مفهوم "البناء الاجتماعي" (Hatch, op.cit, p.222).

ثالثًا: مفهوم البناء الاجتماعي:

في عام 1940 ألقى رادكليف براون- الأستاذ بجامعة أكسفورد- في "معهد الأنثروبولوجيا الملكي" محاضرة بعنوان "حول البناء الاجتماعي"، قدم فيها لجمهور الحاضرين عددًا من المقدمات المنطقية، عُدت في مجملها من أهم المبادئ النظرية للأنثروبولوجيا الاجتماعية، أهمهما الطبيعة الفريدة للبناء الاجتماعي، وأن وجوده (الكل) أسبق علي وجود الأفراد (الأجزاء)، وألزم لهم في ضوء الهيكل المعقد من الأفكار والأعراف، والتحريمات الخُلقية، الموجودة ضمناً في العقائد والأساطير والممارسات الخاصة في المجتمع، ولقد منح رادكليف براون الأولوية المطلقة للاعتبارات السوسولوجية في تنظيم سلوك الأفراد، وحرص علي التقليل من شأن أي تعارض يمكن أن يظهر بينها، وبين أي مظهر من مظاهر الحريات الفردية للأفراد (Live-Strauss, 1968).

وهكذا قدم منظور البناء الاجتماعي- كما وضعه رادكليف براون في هذه المحاضرة- بأثر رجعي، شيئاً جديداً للأنثروبولوجيا الاجتماعية، وأمدّها بمنظور نظري شامل لتحليل الحياة الاجتماعية البدائية، وفي الحقيقة، لقد لبى هذا المنظور مطلب الموضوعية العلمية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ولقد برز هذا المطلب نتيجة اهتمام رادكليف براون الشديد بتحويل العلم الناشئ إلى أحد العلوم الدقيقة المحكمة، إذن لم تكن صدفة أن تكون صياغته للمفهوم صياغة استقرائية عامة، المقصود منها أن يكون صالحاً للتطبيق علي سائر المجتمعات البشرية في كل زمان وأي مكان- دون استثناء، وعلى حين انشغل رادكليف براون بالبحث المقارن والتعميم النظري، لم يلزم اتباعه بذلك، وإنّما سمح لهم- رغبة في تعميق آفاق البحث الميداني- بتحليل أحد المظاهر البنائية العاملة (النظام السياسي، بناء القرابة، التنظيم الشعائري... وهكذا)، وتحليل الاعتماد البنائي المتبادل بينه وبين ما عداه من النظم الاجتماعية المكونة للبناء الاجتماعي العامل، وتصويره بوصفه يمثل مجموعة من القواعد القانونية، أو التشريعية التي تعمل على بقاء، أو دوام الكل الاجتماعي في الوجود، ولقد سادت نزعة عامة بينهم لاستنتاج المظاهر "البنائية" للبناء الاجتماعي، والتقليل من شأن أي تعارض يظهر بين هذه المظاهر البنائية، والممارسات الفعلية للأفراد، بوصفهم كذلك.

وفي الواقع، لقد كان مفهوم البناء الاجتماعي المفهوم الوحيد الذي تمتع بالمغزي الأعظم بين جميع المفاهيم النظرية التي قدمها رادكليف براون للأنثروبولوجيا الاجتماعية، فلقد لاحظ أن المجتمعات البدائية تفرض علي الباحث الأنثروبولوجي المشكلات ذاتها التي يجابهها عالم الطبيعة الإلكترونية، أو عالم الفسيولوجيا، في دراستيهما للجزيئات المادية، أو الحية، ومثلما كان عالم الفيزياء الإلكترونية يحرص علي اكتشاف الكيفية التي تؤدي إلى بقاء الوحدات المكونة للجزيئي معاً، أو كان عالم الفسيولوجيا يهتم بتفسير الوظائف التي تقوم بها الأعضاء للحفاظ علي حياة

الكائن الحي، كان من واجب الباحث الأنثروبولوجي البحث عن العوامل البنائية التي تسهم في الحفاظ على استقرار المجتمع وتماسكه، أو دوامه في الوجود، هذا مع أن العوامل البنائية التي تعمل على دوام المجتمع لم تكن عوامل آلية، أو أتوماتيكية ثابتة، كما نجد في الجزيئات الحية التي تعمل على بقاء الكائن الحي (Leach, 1968).

ونظرًا لأن البناء كان يمثل- بشكل عام- الترتيب المنظم للأجزاء كما يظهر- علي سبيل المثال- في الموسيقى، وفي اللغة، وفي العمارة، كان البناء الاجتماعي يمثل- في رأي رادكليف براون- الترتيب المنظم للعناصر، أو العمليات البنائية التي تشكل معًا وحدة النسق الاجتماعي القائم، ولقد كانت العلاقات البنائية التي تشغلها الوحدات الاجتماعية تمثل- في رأيه- العناصر، أو الأجزاء البنائية المكونة للبناء الاجتماعي، ولكي يوضح الصلة بين البناء الاجتماعي والوظائف التي تقوم بها الوحدات البنائية المكونة له عاد إلى "البيولوجيا" وكتب يقول:

"يتكون بناء الكائن الحي من الترتيبات المنظمة لأجزائه، ونظرًا، لأن تلك الأجزاء تنحصر وظيفتها في إقامة العلاقات البنائية المتبادلة بينها وبين بناء الكائن الحي، كذلك الأمر فإنّ الوظيفة الاجتماعية هي الصلة المتبادلة بين الترتيبات الاجتماعية والبناء الاجتماعي، ونظرًا لأن الظواهر الفسيولوجية ليست الناتج المترتب علي طبيعة الخلايا الحية، وأن هذه الخلايا قد تم تنظيمها بمختلف الطرق النوعية، التي يمكن لمختلف الأعضاء أن تقوم - في ضوءها- بوظائفها المتباينة بما يجعل من بقاء الكائن الحي في الوجود أمرًا محتملًا، فعلي هذا الأساس يمكن دراسة البناء الاجتماعي ليس بالإحالة إلى الأعضاء المكونين للمجتمع، وإثّما بتفحص الترتيبات، أو الوظائف البنائية التي تؤديها على الوجه الذي يجعل منه مجتمعًا قائمًا" (Malefijt, op.cit, p.196).

وفي الحقيقة، لم يكن اهتمام رادكليف براون بالبناء الاجتماعي وليد فكر حديث مستقل، أو نتاجاً لإحدى الطفرات الفكرية الطارئة، وذلك لأن التجديد في الأفكار لا يعرف الطفرات، وإنما كان فكراً متصلاً، ومستمرّاً. ويمكن العثور على الإرهاصات الأولى لهذا الاهتمام في أعماله المبكرة، فلقد ركز في كتابه "سكان جزر الأندمان" على تحليل الوظائف التي تؤديها العقائد والممارسات الشعائرية في علاقتها بالمظاهر البنائية للمجتمع الأندماني، ولقد كان البناء الاجتماعي الأندماني يتمثل- آنذاك- في الأسلوب الذي ينقسم المجتمع الأندماني به إلى جماعات اجتماعية تتميز بال دوام (التقسيمات الإقليمية، البطون، الأفخاذ، العشائر... الخ). ومع ذلك فبمجرد أن نضجت أفكاره قام بتعريف البناء الاجتماعي بأنه شبكة من العلاقات الثنائية كما تتمثل في العلاقات القرابية^(Hatch, op.cit, p.217). وهو تصور أشتقه- كما أشار ماير فورتس M.Fortes- من دراسته لسكان أستراليا الأصليين- كذلك، لقد نظر رادكليف براون إلى نسق القرابة الأسترالي بوصفه يمثل شبكة من العلاقات الثنائية، وأكد على أن شبكة العلاقات الثنائية هذه تتساوي في الامتداد مع البناء الاجتماعي- ذاته، وقد كتب: "من المستحيل أن يكون للرجل الأسترالي أية علاقات اجتماعية مع شخص آخر لا يكون قريباً له، وذلك لعدم وجود مقياس آخر يستطيع في ضوءه أي شخصان تنظيم اتصالهما فيما بينهما"^(Hatch, op.cit, p.218).

وفي الواقع، لقد تعدل هذا التصور للبناء الاجتماعي بعض الشيء حين استثمر رادكليف براون فكرة انتظام البناء الاجتماعي وفقاً لمجموعة المبادئ البنائية الداخلية السائدة في المجتمع، ولقد رسم فورتس قياساً تمثيلاً بين هذا التصور وعلم الوراثة المنديلي (نسبة إلى عالم الوراثة مندل Mendel)، ولقد كانت المبادئ البنائية الداخلية التي أقرها رادكليف براون للبناء الاجتماعي، تماثل- في رأي فورتس-

العوامل الوراثية التي وضعها مندل لعلم الوراثة، من حيث كونها مبادئ بنائية، ولقد كان اكتشاف هذه المبادئ البنائية الداخلية، يمكن أن يؤدي إلى فهم الأنماط المختلفة من النسق الاجتماعي (Hatch, op.cit, p.224).

في المجتمعات البدائية، كان يتم ترتيب العلاقات الاجتماعية- عادة- علي أساس القرابة، ولذلك كانت هذه المجتمعات تستخدم المبادئ المتباينة للانحدار لتحقيق هذا الغرض، علي سبيل المثال، وفقًا لمبدأ النسب المزدوج (أو ما يُعرف بنمط النسب التيتوني Tautonic [ويعني الألماني القديم])، كان يمكن تتبع سلسلة الأسلاف من خلال الذكور والإناث، ووفقًا لمبدأ الانحدار الأحادي كان يمكن تتبع الأسلاف من خلال الذكور، أو من خلال الإناث كل علي حدة، ولقد كان هذا المبدأ يؤدي- كما هو شائع- إلى ظهور تنظيم العشيرة، وغالبًا ما كان يتلازم مبدأ الانحدار الأحادي مع مبدأ الجماعة القرابية، حيث كان هذا المبدأ ينص علي ضرورة اعتبار الأقرباء متكافئون بنائياً في بعض السياقات، بمعنى إذا كان للمرء قريبًا له في عشيرة غير عشيرته، كان يدين لأشقائه بالالتزامات، أو الواجبات ذاتها التي يدين بها هذا المرء له (Ibid., p.225).

لقد كان مدخل المبادئ البنائية نذيرًا مهمًا للبحث المشهور الذي نشره رادكليف براون حول "شقيق الأم في جنوب أفريقيا" (1924)، ولقد بلغ هذا المدخل مداه في دراسته لـ "التنظيم الاجتماعي للقبائل الأسترالية" (1931)، ففي هذه الدراسة اهتم بتحليل التماسك الداخلي، والارتباطات المتبادلة بين الأقرباء الأستراليين، وفي الحقيقة لقد توقف تطويره لمفهوم البناء الاجتماعي علي تطويره للمنهج الجينيولوجي، وتحليله للقرابة الأسترالية.

في البداية سلم رادكليف براون- متأثراً بريفرز- بأن القرابة بين الشعوب البدائية تعتبر وسائل مهمة لتنظيم العلاقات الشخصية المتبادلة. ولذلك كتب في عام 1913: "إنَّ القرابة بين قبائل الكاريرا Kariera الأسترالية لا تعد نسقاً من أنساق التسمية، أو نسقاً لمصطلحات التخاطب، وإنَّما تمثل نسقاً من الحقوق والواجبات المتبادلة" (Ibid., p.226)، وذلك لأنها تقوم بتنظيم الحياة الاجتماعية الكلية لكل قبيلة منها. ثم أصبحت مشكلة التماسك الاجتماعي، واستقرار المجتمع تمثل القضية المحورية في تفكيره، ولذلك، فقد اكتسبت فكرة تنظيم العلاقات الاجتماعية بعداً سوسيولوجياً جديداً، على فرض أن مفهوم العلاقات القرابية (السلوك الذي يتوقعه الأقرباء من بعضهم البعض، والحقوق والواجبات التي تحددها بينهم قرابتهم) لم يعد يقتصر على المعالجة الإثنوجرافية الوصفية لترتيبات السلوك القرابي للأقرباء داخل القبيلة، وإنَّما أصبح تحليلاً سوسيولوجياً شاملاً، على فرض أنها تمثل العلاقات الضرورية لاستقرار البناء الاجتماعي، ودوامه في الوجود (Ibid., p.226).

ولقد بلغ تأكيد رادكليف براون علي الأهمية الوظيفية للعلاقات القرابية ذروته في مقال "الانحدار الأبوي والأمومي" (1935) الذي كتب فيه: "للقرابة في أي مجتمع أهمية أساسية في البناء الاجتماعي الكلي، لأن من المهم للاستقرار الاجتماعي أن يتم تحديد حقوق الأفراد المختلفين بطريقة تتجنب صراع الحقوق بقدر الإمكان" (Ibid., p.226). ولقد أكد أن تعدد الأنساق القرابية الأبوية، والأمومية في المجتمعات البدائية إنَّما يعود إلى أن هذه الأشكال من التنظيم القرابي تسمح- دون غيرها- بتعريف الحقوق والالتزامات تعريفاً محكماً، وتخدم- دون غيرها- الحاجات الوظيفية للتماسك الاجتماعي والاستقرار بشكل أفضل من الأشكال الثنائية للانحدار. فابتداء من عام 1935 شرع رادكليف براون في النظر للتماسك الوظيفي بوصفه يمثل ضرورة بنائية تعمل علي دوام النسق الاجتماعي في الوجود، ولقد تم

استغراق النزعة الإثنوجرافية التكاملية التي ميزت أعماله المبكرة في نزعته الوظيفية البنائية المتأخرة، التي بدأت في التألق منذ ذلك الحين، وصاعدًا.

رابعًا: النقاد الأنثروبولوجيون:

لقد ساهم العديد من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين في تطوير منظور البناء الاجتماعي وتعميقه، ولقد تفاوتت تصوراتهم لهذا المنظور بين الاتساع والضييق، أي حاول البعض إدراج بعض العناصر في التصور الذي وضعه رادكليف براون للمنظور، وحاول البعض الآخر أن يقصي بعض العناصر بقدر الإمكان، وذلك بتأثير من التجربة الشخصية التي مروا بها في المجتمعات البدائية التي أجروا فيها دراساتهم الميدانية، والموضوعات التي أخضعوها للدراسة فيها، إلا أنهم جميعًا- سواء وسعوا في المنظور، أم ضيقوه- كانوا متأثرين- في المحل الأول- بـ"المماثلة البيولوجية" التي عقدها هيربرت سبنسر بين المجتمع والكائن الحي، أي أنهم تصوروا البناء الاجتماعي بوصفه كائنًا حيًا يتكون من مجموعة من الأعضاء، وأن لكل عضو فيه وظيفة مرسومة محددة يقوم بأدائها، وأن الحياة التي تدب في الكائن الاجتماعي الحي إنما ترجع إلى التناسق الناتج عن الوظائف التي تقوم بها هذه الأعضاء، وبتعبير الأنثروبولوجي النرويجي فردريك بارث F.Barth "لقد كانت المماثلة البيولوجية تستدعي مدخلًا "مورفولوجيًا" إلى التحليل الاجتماعي، وتعني أن المجتمع- ذاته- لديه من الحاجات الاجتماعية التي يجب أن تشبعها أفعال أعضائه، وليس العكس كما افترض مالينوفسكي" (Layton,1997,p.35).

وعلي هذا الأساس كان البناء الاجتماعي يستمد كيانه وحيوية ديمومته في الوجود من التكامل القائم بين الوظائف البنائية التي تقوم بها الأعضاء المكونة له، وقدرتها على النمو دون أن تتعارض فيما بينها، هذا علي الرغم من اختلاف تصور

سبنسر لهذه المماثلة البيولوجية عن التصور الذي ورثه هؤلاء العلماء من رادكليف براون، وبخاصة فيما يتعلّق بأسبقية العلاقة بين سلوك الفرد/ البناء الاجتماعي، وضرورة الاهتمام بالتفسير السوسولوجي المحض، فعلي حين أعتقد سبنسر أن الكائن الاجتماعي الحي (البناء الاجتماعي) يوجد- في الأساس- بغاية تحقيق المصالح الشخصية للفرد، ومن ثم فإنّه يتركز في الشعور الفردي للكائن الإنساني الحي، أعتقد هؤلاء أن البناء الاجتماعي (الكائن الاجتماعي الحي) هو كيان فريد متميز بذاته، ومستقل عن الشعور الفردي للكائن الإنساني الفرد، على فرض أنه يتغلغل في الشعور الجمعي لأعضاء المجتمع، ويشملهم جميعًا- من "خارج"- بوصفهم كلاً، وعلي حين استعان سبنسر بتقانات علم النفس الفردي في تفسيره للبناء الاجتماعي، رفض هؤلاء العلماء التقانات السيكلوجية نزولاً على التعاليم السوسولوجية الفرنسية، التي ورّثها لهم رادكليف براون، وأكدوا على ضرورة تفسير البناء الاجتماعي في ضوء الغايات الاجتماعية، التي تقوم النظم الاجتماعية- في ضوءها- بالمحافظة على بقاءه واستمراره في الوجود.

لقد كانت إحدى نقاط الارتكاز المهمة التي أقام رادكليف براون حولها منظور البناء الاجتماعي هي التفرقة بين "البناء الواقعي" و"الصورة البنائية" للمجتمع، فقد أعتقد أن المظاهر الاجتماعية الوحيدة الخليفة بإدراجها في التحليل الأنثروبولوجي هي تلك المظاهر التي تقبل التجريد في "الصورة البنائية" للمجتمع، ولذلك كان يجب على الباحث الأنثروبولوجي في دراسته للبناء الاجتماعي- في نظره- أن يستقطر "الصورة البنائية" من "البناء الواقعي" للمجتمع، ثم تفسير ملامح هذه الصورة البنائية في ضوء البناء الواقعي للمجتمع ككل، وهي تفرقة دعت للتمييز بين الإنسان بوصفه فردًا قبل اجتماعي An Individual ، والإنسان بوصفه شخصًا اجتماعيًا A

Social Person، ولقد كان الإنسان بوصفه شخصًا اجتماعيًا عبارة عن مجموعة من العلاقات الاجتماعية "المجردة" التي تشير إلى المكانة، أو المركز الاجتماعي الذي يشغله في البناء الاجتماعي، وقد عد رادكليف براون الشخصية الاجتماعية التي يكتسبها الإنسان من المجتمع بمثابة الموضوع الرئيسي للأنثروبولوجيا الاجتماعية، بحيث لم يكن بالإمكان دراسة البناء الاجتماعي- في رأيه- إلّا في ضوء الإشارة إلى هؤلاء الأشخاص الاجتماعيين الذين يشكلون الوحدات الأساسية لذلك البناء، والعلاقات الثنائية القائمة بينهم (Burrow,1987).

أ- إيفانز بريتشارد:

في الواقع، لقد كان إيفانز بريتشارد من أوائل الأنثروبولوجيين الذين قاموا باختبار منظور البناء الاجتماعي كما قدمه رادكليف براون، وبالرغم من عدم معالجته هذا المنظور معالجة نظرية- كما فعل أستاذه رادكليف براون في المحاضرة السابق الإشارة إليها- إلّا أنه قام بدراساته الميدانية بين قبائل "النوير" و"الأزاندي" في السودان من هذا المنظور (بريتشارد، 1952)، ولقد نشر عددًا من الدراسات حول هذه القبائل أهمها المجلدات الثلاثة التي تتناول القرابة والزواج والدين، وأدخل على هذا المنظور كثيرًا من التعديلات في ضوء خبرته الميدانية وخلفيته الأكاديمية الخاصة.

ويقوم مدخل البناء الاجتماعي عند إيفانز بريتشارد- في الأساس- علي معارضته الجذرية للوضعية، ففي يقينه لم يكن المجتمع- كما ذهب رادكليف براون- نسقًا طبيعيًا، وإنّما كان نسقًا خُلُقِيًا، ولم تكن الأنثروبولوجيا الاجتماعية علمًا وضعيًا، وإنّما كانت فرعًا من فروع الإنسانيات، فعلى حين اختزل رادكليف براون الإنسان إلى إنسان "آلي" ذاتي الحركة، وكان هذا الاختزال يمثل- في رأيه- شكلاً عقيماً من الحتمية الوضعية، لقد كان إيفانز بريتشارد ينظر إلى الفرد بوصفه فاعلاً حرًا من الناحية

الْخُلُقِيَّة، ل  نه   ن   لم يكن الفرد مسئ  لاً عن أفعاله، لأصبحت المسيحية- في رأي  - لا معنى لها، ولكن ثمة تناقض بين الحتمية السوسيولوجية والمسيحية (Hatch,op.cit,p.242). لقد ذهب إيفانز بريشارد إلى أن لكل مجتمع صورة، أو نمط محدد من الاتساق والاطراد في الحياة الاجتماعية، وأن ثمة نوعاً ما من التنسيق بين الأعضاء في كل مجتمع، وإ  لاً استحال عليهم العيش معاً، ولقد كان هؤلاء ينظمون نشاطاتهم- عادة- وفقاً للقواعد المرسومة المتعارف عليها، بما يمكنهم من التنبؤ بالأحداث، وترتيب حياتهم الخاصة بما يتوافق وحياة الآخرين، أو يتماشى معها، وإذا كان شكل المجتمع يسمح لنا بأن نتكلم عنه- من خارج- بوصفه "نسقاً"، أو بوصفه "بناء" يعيش الأفراد داخله، وينزلون علي مقتضياته الاجتماعية، بما يؤدي إلى تجنب التناقض الصارخ، أو التنازع المكشوف بينهم، أو أن هذا "النسق"، أو "البناء" يتمتع بدرجة من الدوام، أو البقاء أكبر مما تحظى به معظم الأحداث العابرة في الحياة الاجتماعية، فإن   التفسير في الأنثروبولوجيا الاجتماعية لا يجب أن يكتفي بالوقوف "خارج" المجتمع، والنظر إليه بوصفه "ظاهرة" لها وجود عيني مجسد، وإن  ما يجب أن يبدأ بـ"تأويل" النسق، أو البناء من "داخل"، وذلك على فرض أن كافة المظاهر الاجتماعية المميزة له، تنتمي- في الأصل- للعوامل الذاتية للمجتمع، أو أنها- بالأحرى- تجلياً لها، ويإيجاز، لقد طور إيفانز بريشارد شكلاً من "التأويل" أو "الفهم" الرمزي يختلف تماماً عن "التحليل" الوضعي الذي استخدمه رادكليف براون لتفسير البناء الاجتماعي، ولقد كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تهتم- في رأي  - بـ"التأويل" دون "التفسير"، وبذلك فقد قلب إيفانز بريشارد رادكليف براون رأساً لعقب، وقلب الأنثروبولوجيا الاجتماعية- ذاتها- ظهر  اً لبطن (Hatch,op.cit,p.245).

وفي الواقع، لقد تمثل الاختلاف الأساسي بين إيفانز بريتشارد ورادكليف براون في نظرتهم المتباعدة إلى دور "التاريخ" في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وحين صدح إيفانز بريتشارد- للمرة الأولى- عن اختلافه مع وجهات نظر أستاذه- بعد أن خلفه في جامعة أكسفورد كأستاذ للأنثروبولوجيا الاجتماعية في عام 1946- فإنه قد فعل ذلك بإثارته لقضية العلاقات بين التاريخ والأنثروبولوجيا (وذلك في محاضرة ماريت [1950])، بالنسبة لرادكليف براون، لم يكن من اللازم على الباحث الأنثروبولوجي التحقق من تاريخ الشعب الذي يقوم بدراسته، ومن وجهة نظره، من أجل تمثيل البناء الاجتماعي، يجب على الباحث التطلع إلى فهم مختلف مظاهر النظم الاجتماعية السائدة، لأن طبيعة هذه النظم كفيلاً بالتعبير عن المقتضيات البنائية الجارية للمجتمع، أما إيفانز بريتشارد فقد كان كارهاً لتفعيل الإطار السببي والنفعي في تفسير النظم الاجتماعية، فمع أن هذه النظم كانت متأصلة في المقتضيات الجارية للحاضر، فقد كان ثمة حيز لمعالجة الأشكال السابقة لها من أجل تفسيرها تفسيراً تاماً (Hatch, op.cit, p.257).

ويمكن فهم موقف إيفانز بريتشارد في ضوء التمييز بين العلوم الثقافية والطبيعية، والأفكار التي احترفها الفيلسوف الإيطالي بنديتو كروتشي B.Croce، والتي تغلغت الفكر التاريخي الإنجليزي عن طريق المؤرخ البارز بجامعة أكسفورد كولينجود R.G.Collingwood، فهي تقدم أساساً متيناً لفهم وجهة نظره، بالنسبة لكولينجود على حين لم يكن ثمة سبيل لفهم "الطبيعة" إلا بوصفها ظاهرة، يمكن إدراكها بالحواس، لا بالفكر، أي بدراستها من "الخارج"، لم يكن ثمة إمكانية لإدراك أحداث التاريخ، أو الوعي بها إلا من "الداخل"، وذلك على فرض أنها لم تكن- أبداً- مجرد ظواهر، أو مشاهد للدراسة، وإنما هي أحداث فريدة، لا ينظر

المؤرخ إليها، وإنّما ينظر من خلالها لكي يتبين القصد فيها، على فرض أن المهمة الرئيسية للمؤرخ هي أن يميز القصد الكائن خلف أفعال الكائنات الإنسانية.

ولتوضيح هذه الفكرة ساق كولينجود مثلاً لكيفية تناول المؤرخ لمرسوم الأمبراطور ثيودسيوس الأول (Hatch, op.cit, p.243)، فمن أجل فهم هذا المرسوم كان من الألفم أن يتصور المؤرخ موقف الأمبراطور الروماني حين أصدره، وأن يتخيل هذا المرسوم كما تخيله الأمبراطور نفسه، وأن يرى كافة الاختيارات القائمة، والأسباب التي دعتة لإتخاذ قراره دون ما عداه. بتعبير آخر، يجب على المؤرخ اجتياز الخبرة العملية التي عاشها الأمبراطور حين قرر اتخاذ هذا المسلك بالتحديد، لأن التفسير- بالنسبة للمؤرخ- يعادل إعادة استيعابه للماضي الذي يبحثه داخل عقله الخاص.

يدرس المؤرخ- عادة- المآثر المنجزة *res gestae*، أو تلك الأفعال الفريدة التي قامت بها الكائنات الإنسانية فيما مضى (Hatch, op.cit, p.244)، وليس عليه الاهتمام باكتشاف القوانين الطبيعية التي يمكن أن تُشتق منها التنبؤات، أو التي يمكن استخدامها كموجهات للفعل في السياقات العملية، أو التقانية (على فرض أن المؤرخ لا يتنبأ، وليس في التاريخ تجارب إيضاحية)، وإنّما عليه أن يحدد ماذا حدث في الماضي، وأسباب حدوثه، وذلك لأن أفكار الفاعل التاريخي، والمبررات والغايات والعواطف التي حركته نحو الفعل تشاكل مبادئ العقل الإنساني، فأحداث التاريخ لا تحدث- عادة- على نحو طبيعي، وإنّما تحدث- حتمًا- على نحو عقلائي، ومن ثم، كان لابد أن يلجأ المؤرخ للتقصص الخيالي والعاطفي من أجل تعيين الأحداث التاريخية، وتصويرها (Gardiner, 1968). وبإيجاز، لقد ارتبطت رؤية كولينجود للتفسير التاريخي بالأحداث التاريخية، ونظرًا لأنه لم يهتم بالمجتمع، أو بالثقافة، كان ثمة

صعوبات في تطبيق أفكاره على الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ولقد تولى إيفانز بريشارد المهمة، كما سنرى في الفصل القادم.

ب- ماير فورترس:

أما ماير فورترس M.Fortes فقد قام تصوره للبناء الاجتماعي علي نقد رادكليف براون، وبخاصة تفرقة بين "البناء الواقعي" و"الصورة البنائية" (أبوزيد، 1965، ص: 43)، وهي التفرقة التي أقامها رادكليف براون علي أساس استمرار "الصورة البنائية" في الزمن، وبخاصة في المجتمعات التي تتمتع بدرجة عالية من الاستقرار والثبات، فلقد ذهب رادكليف براون إلى أن "البناء الواقعي" بناء متجدد باستمرار، نتيجة الولادة والموت والهجرة، وما إلى ذلك، أي نتيجة لانضمام أعضاء جدد، أو انفصال البعض الآخر. وتغير العلاقات الثنائية القائمة بينهم، أما "الصورة البنائية" فإنها أكثر ثبات ودوام في الزمن، ولذلك لم تكن تتغير إلا تدريجيًا، وببطء شديد، ولقد عدها تمثل الموضوع الرئيسي للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية.

وفي كتاب "الزمن والبناء الاجتماعي" (أبوزيد، 1965، ص: 44) عارض فورترس هذه التفرقة، ولقد عدها تفرقة مصطنعة تخلط بين عدة مفهومات للزمن، فهي تخلط بين الزمن بوصفه مجرد فترة، أو مدة محددة Duration، لا دخل لها في بناء الأحداث الاجتماعية الجارية، أو التنظيم الاجتماعي للمجتمع، علي الرغم من وقوع تلك الأحداث في فترة زمنية، وبين الزمن بوصفه استمرارًا Continuity له علاقة ببناء الأحداث، وبالتنظيم الاجتماعي بحيث لا يمكن فهم ما يجري في الحياة اليومية إلا بالإشارة إليه، كما هو الحال في التنظيمات الاجتماعية التي تحتفظ بكيانها وخصائصها لعدة أجيال، وكذلك فقد خلطت هذه التفرقة المصطنعة بين الزمن الذي يعبر عن العمليات النشوية Genetic والزمن الذي يعبر عن عمليات النمو

والتقدم التي ترتبط بالتغيرات التي تحدث في المجتمع ضمن إطار محدد من الاستمرار الزمني، كما هو شأن التغيرات السكانية التي يرتب عليها تغيرًا جوهريًا في البناء الاجتماعي، والزمن بهذا المعنى الأخير يعد- في رأي فورتس- زمنًا بنائيًا له آثاره القوية في بناء المجتمع.

وعلى حين ينظر فورتس للبناء الاجتماعي بوصفه كلاً متكاملًا، كان يمكن تحليله إلى الأجزاء التي يقوم بينها نوع من الترتيب المنظم في الزمان، والمهم في هذا التحليل لم يكن يتمثل في تحديد الأجزاء التي يتكون منها البناء الاجتماعي، أو العلاقات القائمة بينها، وإنما في الكشف عن المبادئ العامة التي تحكم الترتيب البنائي في الزمان والمكان، وتفسير القوي التي تعبر عنها (أبوزيد، 1965، ص: 44)، فحين يحاول الباحث الأنثروبولوجي وصف البناء الاجتماعي فإنَّ ما يفعله- في واقع الأمر- هو دراسة المبادئ البنائية المجردة، وتحليلها بعد استخلاصها من ذلك الخليط المعقد الذي يتكون من شتى أنواع السلوك الاجتماعي، والمشاعر الوجدانية، والعقائد، والاتجاهات التي يتألف منها النسيج الواقعي للحياة الاجتماعية، ولقد كانت المشكلة الحقيقية التي تجابه الباحث الأنثروبولوجي تنحصر في شدة تنوع الأحداث الاجتماعية التي تتخذ فيها النظم والتنظيمات الاجتماعية أشكالًا متباينة، وفي تكرار بعض هذه الأحداث دون ما عداها، وفي ظهور العلاقات في بعض المواقف، واختفائها في بعضها الآخر، وقد لا تظهر إلا مصادفة، وعلى حين ينظر فورتس للفئة الأولى من هذه الأحداث، والعلاقات بوصفها عناصر ثابتة، ودائمة في البناء الاجتماعي، ينظر للفئة الثانية التي تتغير بتغير المواقف، أو بمرور الزمن علي أنها حالة نمو، أو تقدم، أو تغير في البناء الاجتماعي (أبوزيد، 1965، ص: 47).

ج- جريفتش:

ولقد عارض جريفتش G.Gurvitch - أيضًا - التفرقة التي أقامها رادكليف براون بين نوعي البناء الاجتماعي (أبوزيد، 1965، ص: 49)، علي فرض أن استخدامه لمصطلح "البناء الواقعي" كان حيلة منه لتفادي الالتجاء إلى فكرة الظواهر الاجتماعية الكلية التي قال بها عالم الاجتماع الفرنسي **مارسيل موس** M.Mauss، وأن استخدامه لمصطلح "الصورة البنائية" كان حيلة منه لتفادي مجابهة المشكلات الرئيسية التي يثيرها مفهوم البناء، حيث كان هذا المفهوم يتضمن كل ما قد يتعرض له من تفكك وانحلال، والمحاولات التي تبذل لاعادة تركيبه من جديد، ولقد انتهى جريفتش إلى أن فكرة البناء الاجتماعي قد انتهت بأصحابها إلى تحويل الواقع الاجتماعي إلى كومة هائلة من العلاقات الاجتماعية، والأدوار، والقوانين والقيم التي يصعب التأكد من صحتها، أو التعرف- في ضوءها- علي المبدأ البنائي لمجتمع من المجتمعات (Leach, 1970).

وتتلخص فكرة البناء الاجتماعي عند جريفتش في أن "الكل" ليس مجرد مجموع الأجزاء التي تتألف منها، ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يوجد بدونها، وأن إدراك "الكل" يسبق إدراك الأجزاء التي تدخل في تكوينه، وعلي هذا الأساس، لم يكن بالإمكان التمييز بين البناء الاجتماعي ومكوناته الأساسية، هذا بالرغم من إمكانية تغير بعض المكونات المصاحبة لبعض أنواع الأنشطة الاجتماعية (مثل ظهور الحركات الثقافية، أو وقوع بعض الأحداث الدينية، أو السياسية) دون أن يؤدي ذلك إلي حدوث تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي ذاته، وثمة ظروف أخرى قد تؤدي إلى تفكك البناء الاجتماعي كله، أو حتي انهيار مكوناته- بأكملها (Malefijt, op.cit.p.194).

خامسًا: فيرث وعلم الاجتماع الألماني:

من العلماء الذين رفضوا المسلمات السوسيولوجية التي وضعها رادكليف براون لتحليل "البناء الاجتماعي" ريموند فيرث R.Firth، فلقد اهتم بدراسة التنظيم الاقتصادي (وهو الموضوع الذي صادف الإهمال من رادكليف براون، واتباعه) وأكد على أهمية الفرد القائم بالنشاط الاقتصادي من تلقاء نفسه، كمقابل لمفهوم "الشخص" الاجتماعي الذي تتحدد أفعاله في ضوء "القسر" الاجتماعي، أو القواعد السائدة للحقوق والالتزامات في نسق العلاقات البنائية في المجتمع، لقد أيد فيرث- متأثرًا بعالم الاجتماع الألماني ماكس فير M.Weber- فكرة أن ثمة تناقضًا بين الدراسة الشكلية للقوانين البنائية، وما يحدث بالفعل في الحياة الواقعية، وهو الموقف الذي جذب له الأنصار فيما بعد (Leach, op.cit. p.24).

ويقوم مفهوم "البناء الاجتماعي" عند فيرث على عدد من المبادئ الواقعية الأساسية، أولها يتمثل في قيمة "التخصص" المهني في المجتمع، على فرض أن المكانة الاجتماعية للأشخاص- في المجتمع- ترتبط- عادة- بالفرص المتاحة أمام أعضائه في هذا المضمار، فقد ترتبط هذه القيمة المهنية بالساحر، أو الطبيب، أو الحداد، أو ما عداها من الحرف، ومن ثم، كان من يتخصص في هذه الحرف يتمتع بالمكانة الاجتماعية، التي تميزه عن كافة أعضاء المجتمع، وعلى هذا الأساس، كانت قيمة التخصص المهني، ومكانته تتباين وفقًا لتباين المجتمعات الإنسانية- دون استثناء (Firth, 1970, p.84).

أما المبدأ الثاني، فيتعلق بالاختلاف في المرتبة الاجتماعية، فقد يبدأ التمييز في المرتبة في الأسرة، كما يحدث في الامتيازات التي قد يحصل عليها الأخ الأكبر، أو الأخ الأصغر، أو قد يتمتع بها الذكور مقارنة بالإناث، والالتزامات التي يلتزمون بها تجاه

بعضهم البعض، وقد ترتبط المرتبة الاجتماعية بالوراثة، أو بالثروة، أو بالطبقات الأرستقراطية، أو الثرية في المجتمع، وقد ترتبط بالمهنة كما نجد في نظام الطوائف الهندية، بوصفها جماعات مهنية مغلقة، لكل منها درجتها الاجتماعية في البناء الطائفي للمجتمع الهندي (Firth, op.cit, p.84).

وإلى جانب قيمة التخصص المهني والمرتبة الاجتماعية بوصفهما المبدئين الأساسيين المتحكمين في البناء الاجتماعي، كان الشرط الأول للبناء الاجتماعي يتمثل- في رأي فيرث- في وجود العلاقات الواقعية المتحققة التي تتمتع بالدوام والثبات بين أعضاء المجتمع، ولقد كان بإمكان الباحث الميداني تحديدها عن طريق دراسة السلوك المتوقع، أي ما يتوقعه الأعضاء من تصرفات فعلية تجاه بعضهم البعض داخل المجتمع، ولقد كان ثمة إمكانية- في رأي فيرث- لفهم السلوك المتوقع بين الأشخاص من عدة زوايا:

الزاوية الأولى: هي تقسيم الأدوار الاجتماعية وفقًا للجنس، ففي سائر المجتمعات يتميز الرجال والنساء عن بعضهم البعض في الأسماء، والأزياء، والعادات المألوفة، وهذا معناه أن ثمة أدوارًا اجتماعية خاصة بكل جنس منهما، ففي المجتمعات البدائية تنحصر مهام الرجال- غالبًا- في ممارسة القنص، وصيد الأسماك، والأشغال المعدنية والخشبية (مثل صناعة الرماح والأقواس) والعناية بالماشية، بينما تنحصر مهام النساء في العناية بالشئون المنزلية، واعداد الطعام، ورعاية الأطفال، وحياسة الملابس، وفي حالة مشاركتهن في العمل بالزراعة، فإن الرجال يقومون- عادة- بالعمل الأصعب (مثل العزق، أو قلب التربة)، بينما تتولى النساء رعاية النباتات، وتخليص التربة من الأعشاب الضارة،... وهكذا (Firth, op.cit, p.84). أما في مجتمعات الصيد، فمن المؤلف أن يبحر الرجال في قواربهم الشجرية Canoes بعيدًا عن

الشواطئ، من أجل الصيد في البحار العميقة، وأن تقوم النساء بتجريف الأسماك والسلطعون من فوق الصخور، وفي المياه الضحلة بالقرب من الشواطئ، ولا يسمح للرجال باستخدام الشبكات اليدوية التي تستخدمها النساء (بالرغم من أنهنّ منّ تصنعنّها)، وبالمقابل لا يسمح للنساء بالصيد من فوق القوارب الشجرية كذلك (Firth, op.cit, p.90).

في المجتمعات البدائية لا يتوقف التقسيم الجنسي للأدوار عند الوضع البيولوجي للمرأة بوصفها منجبة للأطفال، أو عند التصورات المتعلقة بالاختلافات السيكولوجية بين الرجال والنساء، وذلك لأن المجتمعات البدائية لا تختبر التقسيم الجنسي للأدوار بهذه الطريقة، وإنّما تميل إلى إقامة الاختلافات بين الجنسين بناءً على التقاليد، أو العرف، بمعنى أن الدساتير العرفية القائمة لا تعبر عن الاختلاف في الأدوار بين الرجال والنساء، وإنّما هي التي تخلقه- في الأصل، وعلي هذا الأساس، فإنّ السلوك الذي يُنسب للنساء في مجتمع بالذات، قد ينسب للرجال في مجتمع آخر، والعكس صحيح، ولنأخذ علي سبيل المثال، "طول الشعر". في أوروبا تنظر المرأة- عادة- لشعر رأسها في شيء من الاعتزاز، وهي تحرص علي يكون أطول من شعر زوجها، أو أخيها، أو ابنها، ومع ذلك، في مجتمع تيكوبيا Tikopia من المألوف أن تقصر النساء شعرهنّ إلى مقربة من فروة الرأس، وأن يكون شعر الرجال- وعلي الأخص الشباب- طويلاً إلى أسفل الظهر، ومثل هذا العرف مسألة لا تتعلق بالذوق الشخصي، أو العادة السائرة، وإنّما هو أمر مرتبط بأداء الرقصات الجماعية، وطقوس الحداد. في تيكوبيا ثمة رقصة أثيرة اسمها "انحنائه الكانو" Canoe bow، تتماوج أثناءها رؤوس الراقصين من جانب إلى الجانب الآخر، وتتمايل كتل الشعر، وخصلاته، وتتقاذف في الهواء، مثلما يمخر القارب الشجري طريقة بقوة عبر

الأمواج، ولذلك يفخر الشباب التيكوبيون بخصلات شعرهم الطويل، ومع ذلك، عند وفاة أحد الأقرباء، من المؤلف أن يقص الشباب شعرهم، علامة علي الحداد، ويحظر الرقص خلال فترة الحداد، وهكذا، بالرغم من الأصل العشوائي لتطويل الشعر بالنسبة للجنسين، من السهل فهمه في ضوء الدساتير العرفية السائدة متي وجدت (Firth, op.cit, p.92).

والزاوية الثانية: وتتمثل في نظرة أعضاء المجتمع إلى السن، فالسن- في رأي فيرث- هو أحد المفاتيح الأساسية لفهم البناء الاجتماعي للمجتمعات البدائية، على فرض أن أعضاء هذه المجتمعات لا ينظرون للسن بوصفه عبئًا ثقيلًا، كما نجد في المجتمعات الأوروبية، وإنما ينظرون إليه بوصفه انجازًا اجتماعيًا متحققًا بالفعل، يجلب علي صاحبه- عادة- كثيرًا من التوقير والاحترام، فمع التقدم في العمر تزداد العقول مهابة، وحكمة، وتهدأ العواطف، وتقل حركة الأبدان، وتعلو قيمة الرؤوس الرصينة المدبرة، فمن هنا كان استقرار البناء الاجتماعي في المجتمعات البدائية يلقي- عادة- علي عاتق العجائز، أو المتقدمين في السن فيها.

في المجتمعات البدائية الأسترالية الأصلية، ليس ثمة نظام للرئاسة، أو نظام ملكي للحكم، ولقد قام التركيب السياسي الأوليجاركي Oligarchy (وتعني حكم القلة) علي التسليم بسلطة كبار السن، الذين يشكلون مجلسًا للمسنين، ينفرد بسلطة اتخاذ القرارات- حصريًا- دون الرجوع إلى الأجيال المتعاقبة ممن هم أصغر سنًا، ويقابل هذا المجلس ما يُعرف باسم مجلس الشيوخ في الأزمنة الحديثة، ويطلق علي هذا الشكل من الحكومة حكومة الشيوخ Gerantacracy، وهي تتكون من رؤساء العشائر الطوطمية، التي تنقسم إليها القبيلة. ومن السائد أن يضطلع كبار السن بأعباء الواجبات المقدسة، مثل إقامة الطقوس السنوية التي تهدف إلى إكثار أفراد

الطوطم الذي ينتمون إليه، أو الإشراف علي "المخزن المقدس" (وهي مغارة في الصخر، أو حفرة في الأرض تحفظ فيها الأحجار والعصي المقدسة التي يعتقدون أن أرواحهم- أحياء كانوا أم موتي- ترتبط بها ارتباطًا حميمًا)، أو تأمين عمليات إنتاج الطعام وتوفيره لأفراد العشائر، أو بمهنة صنع المطر، كما تقضي الأوضاع الثقافية السائدة (Lewis, 1969). هذا إلى جانب الواجبات المدنية، مثل تصريف شئون الحياة اليومية، وتوقيع الجزاءات علي من يخرقون الأعراف، أو التقاليد القبلية. في المجتمعات الأسترالية يتحمل كبار السن- عادة- مسئوليات جسيمة، وهم يعملون كمستشارين لزعماء القبائل، ولذلك فإنهم يتولون تدير الشئون الحاسمة للقبيلة.

ويؤكد من ارتفاع المكانة التي يحتلها كبار السن في المجتمعات البدائية- بشكل عام- تلك المكانة الرفيعة التي يتمتع بها السحر فيها، فالسحر في هذه المجتمعات سحر "رسمي"، أو سحر "عام"، بمعنى أنه لا يمارس من أجل تحقيق غايات خاصة، وإنما يمارس لتحقيق المصلحة العامة (وليام هاولز، ص: 334)، ولقد ترتب علي ذلك شيوع وظيفة الساحر المططب (الشامان) الذي يلجأون إليه- في وقت الأزمات- للكشف عن علة انتشار الأوبئة، أو حدوث الجذب، أو التعرف علي المجرمين، فالسحر في المجتمعات البدائية ليس شراً، وإنما يستخدم كوسيلة مضمونة للتغلب علي صعوبات الحياة، التي لا مناص من مجابقتها والتغلب عليها (Frazer, op.cit.).

ولقد أشار كثير من علماء الأنثروبولوجيا إلى أمثلة مأخوذة من المجتمعات البدائية، تتعلق بالمكانة التي يحتلها السحرة في هذه المجتمعات، فقد أشار مالينوفسكي إلى المكانة التي يحتلها السحر، والسحرة بين سكان جزر التروبريانند بغينيا الجديدة، ومن وصفه يتضح لنا أن أداء الكلمات التمويهية، أو الطقوس السحرية التي يقوم بها السحرة تمثل- عادة- الشيء الأهم الذي يعتقد فيه الأهالي

لنجاح مختلف مظاهر الحياة الاقتصادية بينهم، سواء في مجال زراعة اليام، أو البطاطا (التي تُعد الغذاء الرئيسي لهم)، أو في مجال صيد الأسماك، أو البعثات التجارية التي تتم بين الجزر، لقد كانت تلاوة التعاويذ السحرية، والنطق بالكلمات التمويهية يمثل - بالنسبة لهم - مصدر عون أساسي، يستعينون به قبل الاقدام علي ممارسة كافة أنشطتهم الحيوية، ولذلك كان السحرة التروبريانديون يحتلون المرتبة التالية للمكانة التي يحتلها الزعماء المحليون أنفسهم (Malinowski, 1922, op.cit.).

وفي الواقع، فإنَّ الاعتقاد في القدرات الغيبية للسحرة أمر شائع بين كثير من المجتمعات البدائية في العالم أجمع، ومن السائد أن يمارس كبار السن الطقوس السحرية التي تهدف إلى الإصلاح. فإذا نظرنا إلى قبائل الدنكا Dinka (وهي القبائل التي تقطن أعالي النيل في أفريقيا)، سنجد أن الواجب الرئيسي للملوك إنما ينحصر في ممارسة السلطات الدنيوية، على فرض أن الملك، أو رئيس القبيلة هو القاضي الفاصل في الخصومات والمنازعات، وأن له الكلمة الأولى والأخيرة في تأمين سلامة القبيلة، ولكن، نظرًا للمكانة التي يحتلها كبار السن في تلك القبائل، لم يكن هؤلاء الزعماء يستقلون بآرائهم، أو أحكامهم، وإنما كانوا يعبرون - دائمًا - عن رأي هؤلاء داخل القبيلة، وبالرغم من أن الزعامة السياسية في قبائل "الدنكا" زعامة مقدسة، وذات صفة إلهية، فإنَّ الزعيم لا يعمل بمفرده، وإنما من خلال مجلس استشاري يضم كبار السن، الذين يتولون الفصل في القضايا والنزاعات، وقراراتهم ملزمة، بما في ذلك قرار إبقاء الزعيم نفسه علي رأس القبيلة، أو عزله (وليام هاولز، ص: 336). وهكذا، فبالرغم من أن الزعيم في قبائل الدنكا يجمع بين السلطتين الدنيوية والدينية معًا، فإنَّه لم يكن يقوم بأداء مهامه إلا في حضور كبار السن، الذين يقدمون له العون إذا لزم الأمر، وبخاصة في أوقات الجذب، وحين ندرة الأمطار، وعند تقديم قرايين الاستقساء، أو أداء طقوس سقوط المطر، أو التطبيب وأداء طقوس الأمراض،

وإبعاد الأرواح الشريرة. وعلى هذا الأساس احتل المطببين العجائز مكانة مرموقة- لل غاية- في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في هذه القبائل ف.

أما في قبائل النوير Nuer بالسودان، فيحتل كبار السن (من الكهنة والمختصين بالسحر الطبي، ومعالجة الإصابات بالعين الشريرة) مكانة محترمة للغاية، حيث ينظر أهالي النوير إلى الكهنة العرافين نظرة تتسم بالتقديس، فهم يمثلون أبناء آلهة السماء، ولذلك كانوا يهابونهم، ويمثلون لأوامرهم. بين قبائل النوير يقوم هؤلاء الكهنة بدور أشبه بدور الأنبياء، حيث تتمركز في أيديهم وحدة القبائل النويرية، وتضامنها بوصفهم شعباً متميزاً عن عداهم من الشعوب، ولقد مارس هؤلاء الكهنة سلطاتهم الشعائرية في الحروب التي خاضتها قبائل النوير ضد قبائل الدنكا، وغالباً، لم تكن هذه الحروب تبدأ إلا بإذن منهم (أبوزيد، 1959 ص: 183).

وثمة في قبائل النوير من يعرفون برجال الماشية، وهم المختصين في علاج الأبقار، واخصاب العقيم منها، وهؤلاء يحذرهم الأهالي، لأن لعناتهم قد تصيب ماشيتهم مباشرة، أما رجال "الطوطم" فهم المختصين بإقامة الطقوس الطوطمية، حيث يعتقد أهالي العشيرة أن "روح" الطوطم الذي ينتمون إليه تحل بهم، وثمة السحرة المطببون، وهم المختصين بمعالجة من يتعرضون للإصابة بالعين الشريرة منهم، ويخشاهم الأهالي لقوتهم السحرية، أما من يتولون إقامة صلوات الاستقسام في أوقات الجذب، فهؤلاء من أهم الشخصيات تأثيراً في حياتهم الاقتصادية، والمهم أن كافة هذه الأدوار وقفاً على من يقومون بها من كبار السن- حصرياً، فمن المفترض أن من يقوم بعلاج الأبقار، أو اخصابها، أو بإقامة الطقوس الطوطمية، أو بعلاج الإصابة بالعين الشريرة، أو بتأدية الصلوات والأدعية- وكافة ما يرتبط بهذه الأمور من

فنون وحيل سحرية- قد بلغ من العمر عتياً، وهذا كفيل لإثبات مدي الاحترام والتوقير والتبجيل الذي يكنه أعضاء هذه القبائل لهم.

لقد ذكرنا أن "السن" هو العامل الرئيسي في فهم البناء الاجتماعي للمجتمعات البدائية، ويتضح ذلك- بشكل خاص- في المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي علي ما يعرف باسم نظام مراتب العمر^(أبوزيد، 1959 ص: 183)، حيث يقوم الدستور السائد بترتيب أعضاء المجتمع، علي أساس العمر، وحيث يتوزع الأعضاء- بمقتضاه- في مراتب عمرية تعلو إحداها الأخرى. بين قبيلة الناندي Nandi بكينيا، ذكر هوليس Hollis (1909) أن ثمة سبع مراتب عمرية للذكور في هذه القبيلة، وأن ثمة مهرجاناً يُقام كل سبع سنوات، لتكريس الصبية والمراهقين، أثناء مهرجان التكريس يُختن الغلمان، ويتم وضع الزناير، وضربهم بالسياط فوق ظهورهم العارية، لاختبار قوة تحملهم، ثم يلقنون التعاليم بوصفهم محاربين، وكافة مَن يكرسون معاً أثناء تلك الطقوس السبعية ينتمي للمرتبة العمرية ذاتها، ومن السائد أن تمنح المرتبة العمرية اسماً، وشعاراً، أو رمزاً، وأن يظل الشخص مرتبطاً بها طيلة حياته، وأن يقوم أعضاؤها بالمهام ذاتها، وأن يتمتعوا بالمكانة الاجتماعية ذاتها، وأن يشاركوا في الامتيازات ذاتها، وأن تقف كل مرتبة عمرية موقفاً موحداً من بقية المراتب العمرية التي تعلوها، أو تأتي دونها داخل نسق التفاضل الاجتماعي القائم، وبعد الزواج من المتوقع أن يمنح رفقاء المرتبة العمرية حسن الوفادة لبعضهم البعض، إلى حد السماح بمعاشرة زوجاتهم، وهي خدمة لا تُمنح- عادة- لمن هم من خارج المرتبة العمرية ذاتها. في قبيلة الناندي ثمة شعيرة محددة يتم بمقتضاها تخلي أصحاب المرتبة العمرية الأكبر سناً للمتقاعدين من المحاربين عن مكانتهم القتالية. ف. القيام بذبح ثور أبيض كقربان، وارتداء المحاربين المتقاعدين الأثواب الخاصة بالمرتبة العمرية الأعلى، وبمقتضى ذلك يتولى المحاربون المتقاعدون السلطة، ومن

الواجب مخاطبتهم بوقار، فقد أوكل إليهم- الآن- رفاهية شعب آبائهم، وسلامة أراضيهِ (Firth, op. cit, p.88).

وعلى الرغم من اختلاف المراتب العمرية المميزة لهذا النظام من مجتمع لآخر، إلا أنها تتمحور- في الغالب- حول ثلاث مراتب أساسية، وهي **مرتبة البطولة**، و**مرتبة الرجولة الكاملة**، و**مرتبة الشيوخ**، لكل مرتبة منها وظائفها الخاصة. حيث ترتبط مرتبة البطولة بشن الغارات والحروب، وترتبط مرتبة الرجولة الكاملة بالاشتغال بأمور الحياة المدنية، ويشكل أعضاؤها- مع الشيوخ- هيئات المجالس الإقليمية المختصة بالنظر في المنازعات الداخلية، والفصل فيها، أما مرتبة الشيوخ فإنها ترتبط بالمناحي الدينية، حيث يضطلع الشيوخ- عادة- بأمور الدين، وأداء الشعائر والطقوس بوصفهم أكبر الأعضاء الأحياء سنًا، وأقربهم بذلك إلى العالم الآخر، وأدناهم بالتالي إلى الآلهة المحليين، ولكن ذلك لا يمنع أن يلجأ الناس إليهم في الملمات، والأزمات، وأن يتقبلوا آراءهم ومشورتهم، وأن يمثلوا لأحكامهم. في المجتمعات- التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على نظام مراتب العمر- يقوم الشيوخ- عادة- بوظيفة أساسية تنحصر في حفظ التوازن الاجتماعي، وتوطيد الضبط الاجتماعي، وقرار الأمن، وبذلك، فإنهم يتغلغلون في كافة نواحي الحياة الاجتماعية، كما تقضي الأعراف الثقافية السائدة في تلك المجتمعات.

وهذه الملامح الخاصة بالوضع الاجتماعي، أو المكانة الاجتماعية المرتفعة لكبار السن في المجتمعات البدائية يمكن أن نجد مثيلاً لها في المجتمعات الريفية في البلاد المتقدمة. فمن قبل ظهور الثورة الصناعية، في أواخر القرن الثامن عشر، وتغير ملامح العلاقات الاجتماعية، والوضع الاجتماعي للمسنين في أوروبا، كانت العلاقات الاجتماعية تتمحور في المجتمعات الريفية- غالبًا- حول العائلة الممتدة متعددة الأجيال، وحول الروابط القرابية، كان المسنون الريفيون يقومون بأدوارهم

في حدود انتماءاتهم العائلية والقربانية، حيث كان يسود نمط العائلة الممتدة التي يجد الفرد فيها- بصرف النظر عن عمره البيولوجي- الطمأنينة والأمان والاعتراف بالكيان الذاتي، وكان المسنون من أعضاء الجماعة القربانية يقومون بوظيفة اجتماعية حيوية تتمثل في أبسط صورها في تقديم النصح والإرشاد وخبراتهم في الحياة لمن هم دونهم في السن (Geertz,1968).

في المجتمعات الريفية، تقوم العائلة الممتدة متعددة الأجيال بدور رئيسي في إبراز دور المسنين في الحياة الاجتماعية، والمكانة التي يتمتعون بها فيها، ولقد كانت العائلة تركز- في الأساس- علي مبدأ استمرار الأجيال المنحدرة من صلب رجل واحد، والمعيشة معًا، ولذلك فقد كانت العائلة تؤلف وحدة اجتماعية واقتصادية متعاونة، فلم يكن الرجل ينفصل عن بيت عائلته حين يكبر، أو حين يتزوج، وإنما كان يظل محتفظًا بعضويته فيها، وانتمائه إليها، ولم تكن الزوجة تتزوج، فتنتهي إلى رجل واحد، وإنما كانت تتزوج- كما يقولون- عائلة الزوج وتنتهي إليها، وعلى ذلك، كانت العائلة تضم من ينتمون علي الأقل إلى ثلاثة أجيال، أو أربعة أو خمسة أجيال، ولقد كان أفراد هذه الأجيال يتعاونون معًا في تصريف شئونهم الاجتماعية والاقتصادية اليومية، وكان يقوم بينهم نوعًا من التكافل الاجتماعي، الذي ينبع من شعور كافة هؤلاء الأفراد- بصرف النظر عن الأجيال التي ينتمون إليها- بأنهم ينتمون إلى عائلة واحدة، ويتحملون المسؤولية- ذاتها- نحوها، لقد كانت العائلات الممتدة تستمد كيانهـا- آنذاك- من المسنين فيها، الذين يشرفون- بدورهم- علي كافة شئونها، ويتحكمون في تصرفات كافة أفرادها، ممن هم أصغر سنًا، ولذلك فقد كانوا يحظون- دائمًا- من بقية الأعضاء بكثير من المهابة والاحترام، الذي يتناسب والأدوار التي يقومون بها (Shanas&Tounsand,1969,p.3).

لقد كشفت الدراسات الإثنوجرافية عن السلطة والنفوذ الذي لا يزال يتمتع به المسنون في بعض المجتمعات الريفية الأوروبية، منها الدراسة التي قام بها أرنسبيرج C.M.Arensberg، وكيMBOL S.T.Kimbol علي العائلة الممتدة في المجتمع الريفي في أيرلندا، فلقد كشف الباحثان عن المنزلة الاجتماعية الرفيعة التي يتمتع بها المسنون في المجتمع الريفي الأيرلندي، والدور المهم الذي يضطلعون به في الحياة الاجتماعية، وذلك كنتيجة لقوة الروابط العائلية وتماسك الوحدات القرابية في المجتمع الريفي الأيرلندي (أبوزيد، 1980، ص: 198).

لقد لاحظ الباحثان أن الفلاحين الأيرلنديين يعيشون إلى سن متقدمة من العمر- عادة-، وبالرغم من صعوبة رد طول العمر بينهم إلى أسباب بعينها، مثل العادات الغذائية التي يتبعونها، أو العناية الطبية التي يحظى بها الأوروبيون عمومًا، أو إلى العوامل الوراثية، أو إلى المناخ في الريف الأيرلندي، فقد كان الفلاحون الأيرلنديون يعمرون طويلاً، ويتغلبون علي كافة الأمراض التي قد تعثرهم- كما يقول الباحثان- لأن لديهم ما يعيشون من أجله، وهو كثير للغاية، لقد كانوا يحظون بكثير من التقدير والاحترام، ويتمتعون بالكثير من السلطة والنفوذ، ولقد كانت المراجعة والاحترام الذي يبديه الفلاح الأيرلندي للمعمرين في سلوكه وحياته اليومية جزءًا لا يتجزأ من أخلاق المجتمع الريفي الأيرلندي (أبوزيد، 1980، ص: 200).

يتعلم الطفل الأيرلندي منذ نعومة أظفاره كيف ينبغي عليه أن يسلك نحو من يكبره في السن، وبخاصة المعمرين، ليس ذلك في نطاق العائلة الممتدة فقط، وإنما في نطاق المجتمع الريفي بأكمله، ولقد ساعد ذلك- بحد ذاته- في بلورة العواطف والاتجاهات والمواقف، وتحديد المراتب بحسب التقدم في العمر، وفي الواقع، لقد كان المعمرون يمثلون الحلقة الرئيسية في حلقات القيم الخُلقية في المجتمع الريفي

الأيرلندي، وبالرغم من أن بعض الشباب الريفيين قد يحاولون إثبات كيانهم الخاص، الأمر الذي قد يدفعهم في بعض الأحيان- كما يشير الباحثان- إلى حد السخرية في أحاديثهم اليومية من هذا الوضع، إلا أنهم لا يتناسون أبدًا نسق القيم السائد، بحيث أنهم لا يجرون علي الافصاح عما يدور بأذهانهم، وإلا تعرضوا للتعنيف، أو للجزاءات التي تفرضها الأعراف السائدة علي مَنْ يخرج عن مراعاة القواعد الخُلقية الواجبة نحو المسنين (أبوزيد، المرجع السابق).

وينعكس هذا النسق الصارم للقيم الخُلقية التي تفرض مراعاة الاحترام والتوقير نحو المعمرين في شتى تصرفات الفلاحين الأيرلنديين، وعلى حين قد تبدو هذه التصرفات- للوهلة الأولى- عديمة الأهمية، فإنَّ لها دلالات عميقة للغاية في فهم المكانة التي يحظون بها في المجتمع الريفي الأيرلندي، وتتمثل هذه التصرفات في الهيئة التي يجلس بها المعمرون بالنسبة لمَنْ هم دونهم في السن، أو مَنْ الذي يتكلم- عادة- في حضورهم، أو ضرورة الانصات لأحاديثهم، والامتثال لأوامرهم،... وهكذا، وبذلك قد يكون من الصعب فهم نسق العلاقات الاجتماعية في المجتمع الريفي الأيرلندي دون الأخذ بمثل هذه الأمور العميقة في الاعتبار.

وعلي أية حال، إنَّ تلك الملامح التي عرض لها الباحثان المكانة التي يحظى بها العجائز، والمعمرون في المجتمع الريفي الأيرلندي يمكن أن نجد لها مثيل في مجتمعاتنا الريفية العربية، التي يقوم التنظيم الاجتماعي فيها علي أساس من روابط الدم والمصاهرة، وهي أمور شائعة ومألوفة في ثقافتنا العربية، حيث لا يزال نمط العائلة الممتدة متعددة الأجيال يمثل النمط الغالب للعائلة في مجتمعاتنا الريفية العربية، ولقد ساعد هذا النمط العجائز والمعمرون في هذه المجتمعات علي الاضطلاع بأدوار تتناسب وسنهم، وهو نمط قد أجبر- في الوقت نفسه- أعضاء

الوحدات العائلية، والقربانية علي الاعتراف بمكانتهم، وإحاطتهم بكثير من الرعاية والاهتمام، والإحساس- طيلة الوقت- بالحاجة إلى وجودهم، وذلك على فرض، أن العجائز والمعمرين في ثقافتنا العربية ليسوا مجرد آباء وأجداد، يجب العناية بهم لضعفهم- وحسب، وإنما هم "بركة"، و"هبة" من الله، يتفاني جميع من هم دونهم في البرّ بهم، فالتقدم في العمر في ثقافتنا العربية ليس مجرد انجاز حققه المعمرون أنفسهم، نظرًا لأن لما يقومون به من أدوار في الحياة الاجتماعية وفقًا عليهم وحدهم، كما نجد في المجتمعات البدائية، وإنما هم بحد ذاتهم يمثلون قيمة اجتماعية لها أساسها الديني العميق، يحرص الجميع- دائمًا- على تأكيدها والمحافظة عليها.

أما الزاوية الثالثة فهي الموطن، أو الإقامة المشتركة، فالتشيع للموطن، أو الوطن (سواء كان بيتًا خاصًا، أو مخيمًا بدويًا، أو قرية ريفية مستقرة، أو ضيعة صغيرة hamlet) هو أمر شائع بين كافة المجتمعات الإنسانية، بصرف النظر عن درجة بدائيتها، أو تحضرها- دون استثناء، وتتمثل الحقيقة الجوهرية للعيش في وطن في الاحتكاك الوثيق بين البشر، الذي يجبرهم على التعاون معًا، سواء في العمل أو اللهم والتسلية، وعلي تبني الاتجاهات ذاتها لحل المشكلات المشتركة التي قد تجابههم.

في المجتمعات البدائية تتمثل وحدة الموطن، أو الإقامة المشتركة- عادة- في القبيلة، وغالبًا ما يتم الحديث عنها بوصفها جماعة من الأشخاص الذين يقطنون أحد الأقاليم المحددة، وينتمون للثقافة ذاتها، ويتحدث أعضاؤها اللغة ذاتها، ويخضعون لمجموعة التقاليد، أو الأعراف والنظم الاجتماعية التي تحدد الحقوق والالتزامات فيما بينهم، وسواء كان نمط الإقامة أبويًا (أي أن تقيم الزوجة والأبناء في قرية الأب، ويتحدث المرء- عادة- عن قريته الأصلية، بالإحالة للمكان الذي ولد فيه

أبوه، وأعمامه)، أو كان نمط الإقامة **أموميًا** (أي كان الزوج ينتقل للإقامة في قرية الزوجة، ويتحدث المرء- عادة- عن قرينته الأصلية بوصفها المكان الذي ولدت فيه أمه وأخواله)، فلقد وجد الباحثون أن رابطته الإقامة والملكية المشتركة للأرض هي أحد الأسس الجوهرية لتنظيم العلاقات الاجتماعية، وتوزيع الامتيازات المتعلقة سواء بالزراعة، أو القنص، أو صيد الأسماك، أو الاضطلاع بالمسؤوليات الاجتماعية- بين أعضاء المجتمع، وعلي أية حال، ثمة صعوبة- دائمًا- لانتزاع أبناء المجتمعات من مواطن إقامتهم، أو من أقاليمهم المحلية، حتى وإن كانوا مجرد رهط من البدو الرحل. وكثيرًا ما يحرص البشر إذا شعروا بدنو آجالهم علي العودة إلى مساقط رؤوسهم، ليدفنوا فيها، وكثيرًا ما كانت عبارة "دعنا نموت فوق أرضنا" هي العبارة الملائمة لشحذ الهمم لصد اعتداءات المعتدين.

والزاوية الرابعة: هي **القربة**، أو ما يعرف باسم روابط الدم والمصاهرة الناشئة عن الاعتراف الاجتماعي بالاتصال الجنسي الشرعي، وانجاب الأطفال، وتحديد الأنساب، وتنطوي القربة- بداهة- على مجموعة من المصطلحات القرابية، وعلى ترتيب موازي لها للاتجاهات السلوكية، وهما يؤلفان- عادة- نسقًا متكاملًا من العلاقات الاجتماعية، التي قد تؤلف في بعض المجتمعات البناء الاجتماعي بأكمله، وعلي أية حال، إنّ القربة تلعب دورًا مهمًا في المحافظة علي تضامن الجماعات الإنسانية واستقرارها، على فرض أن ثمة اعتماد متبادل بين الأقارب الذي يؤلفون أية بنية قرابية، وعلي الأخص فيما يتعلق بالحقوق والواجبات المرتبطة بهم (Firth,op.cit,p.100).

من السائد أن تشغل العائلة الأولية النواة المكونة من الطفل، الأب، الأم، أو ما يعرف باسم "**المثلث الخالد**"، البؤرة المحورية لنسق القربة، في شتى المجتمعات

الإنسانية، حتى بين الأقزام، وأشد المجتمعات بدائية، ومن ثم إمكانية إنشاء شبكة من العلاقات الاجتماعية- تستغرق المجتمع بأكمله- انطلاقًا من العائلة النواة، وعلى حين تكمن هذه العمومية في الحاجة البيولوجية للبشر إلى التزاوج والتناسل، من السائد أن يتم تنظيمها بفعل قواعد تحريم "غشيان المحارم"، لأنه وإن كانت الأبوة تقوم- في الغالب- علي الأبوة البيولوجية، فإن الاعتراف الاجتماعي بها هو الذي يمنح المواليد وضعهم الشرعي في المجتمع، ولذلك كان من المحتم- دائمًا- التمييز بين الأب الاجتماعي pater ، والأب الطبيعي genitor، أو بين البناء الأساسي للعائلة، ودورها الاجتماعي في المجتمع، ولذلك، بالرغم من شيوع العناصر الأساسية للعائلة، ثمة اختلاف في القوالب التي تتخذها العائلة في البيئات الاجتماعية المتباينة- شكل الزواج، توزيع السلطة داخل البيت، نظام الإقامة، انتقال الإرث، تصور الأبوة، سيطرة الأعراف المتعلقة بالتبني، والطلاق، ظهور الجماعات القرابية الأكبر مثل العشيرة-، فتلك القوالب الاجتماعية هي التي تقوم- عادة- بتنظيم العناصر المائعة للحياة العائلية.

وعلي أية حال، تتباين أشكال الزواج في المجتمعات المختلفة، فعلى حين اعتاد الأوروبيون ممارسة النمط المونوجامي (أي الزواج من زوجة واحدة) بوصفه يمثل النمط القانوني والمسيحي المألوف للزواج، يسود نمط الزواج البوليجامي (أي الزواج بأكثر من زوجة واحدة) في البلاد المسلمة، وفي الصين الكنفوشية، وفي أنحاء أفريقيا الوثنية، ويسود هذا النمط بين الأثرياء أكثر من الفقراء، وهو لا يعد انحرافًا خُلقيًا عن المثال المونوجامي، وإنما يعد نموذجًا، أو مثالًا بذاته، وذلك على فرض أنه لا ينظر للجنس- دائمًا- علي أنه العامل الأهم، وذلك لأن ثمة أسبابًا اجتماعية (مثل الرغبة في انجاب الذرية)، أو أسبابًا اقتصادية (حيث يرتبط الزواج في قبيلة "هي" Hehe برغبة الزوج في توفير القوة الإنتاجية، نظرًا لعدم توفر العمالة الأجير)،

ولقد أشار جودفري ويلسون G.Wilson (1936) أن من الشائع أن يتخذ الرجل- في قبيلة نياكايوسا Nyakyusa - زوجة ثانية، أو **ثالثة** له (شقيقة زوجته، أو الأخت غير الشقيقة لزوجته، أو ابنة شقيق الزوجة الأولى)، ويعرف هذا النمط باسم Sororate (أي الزواج من شقيقتين)، وقد تطلب الزوجة الأولى- طوعية- من زوجها اتخاذ زوجة أخرى، كي تقوم على خدمتها، كما كان يحدث في الصين،... وهكذا (Firth, op.cit, p.93).

وبالرغم من أن الزواج التعددي قد يوسع الدائرة العائلية، فإنَّ علاقة الأطفال وأهمهم بالأب تتمتع- في كل حالة- بالاستقلالية، بمعنى أن كل زوجة منهم تقوم برعاية أطفالها وحدهم، وتمارس بعض الحقوق الشرعية عليهم، في هذه الحالة يكون الأب بمثابة الرأس الوحيد لعدد من المثلثات، يمثل كل مثلث منها عائلة منفصلة تتكون من زوجة وأطفالها، على فرض أن العائلة متعددة الزوجات تمثل عددًا من العائلات النووية لديها أب مشترك. لقد أشار جوردن براون G.Brown أن في قبيلة "هي" في تنجانيقا بأفريقيا كان ثمة أكواخ منفصلة للزوجات، ولقد كان الزوج يقوم بزيارتهم بالتتابع، وهو يقوم بمسؤولياته كأب تجاه كل طفل من أطفاله منهم، فهو رأس العائلة، وحامي الأطفال حتى بعد زواج البنات، ولذلك فهو يلتزم دائمًا بتوفير الماشية التي يحتاجها كل ابن من ابنائه لدفع المهر عند زواجه، وعليه أن ينقل لأبنائه اسم عشيرته، وممتلكاته حين يتوفى، ولقد كان لكل أم منهم حقوق وواجبات بالنسبة لأطفالها منه، فإلى جانب رعايتها لهم، كان لديها الحق في زيارتهم بعد زواجهم، ولقد كان بإمكانها الاحتفاظ بأطفالها لنفسها إذا حدث الطلاق، ولها الحق في ابداء الموافقة، أو الرفض عند زواج البنت، والحصول على ثلث المهر من الماشية الذي يدفعه الزوج عند زواجها، وعليها الإسهام كذلك بثلث الماشية التي

يدفعها ابنها مهرًا عند زفافه، هذا بالرغم من أن شقيقها هو الذي ينوب عنها دائمًا في ذلك (Firth, op. cit, p.93).

أما الزواج البولندي (أي زواج المرأة بأكثر من زوج) فإنه أقل شيوعًا عن النمط البوليجامي للزواج، ومع ذلك بإمكاننا أن نشاهد هذا الواقع العائلي حين يظهر، فمن السائد بين قبيلة **تودا** Toda التي تقطن مرتفعات Nilgiri في جنوبي الهند أنه حين تتزوج المرأة برجل، فإنها لا تصبح زوجة له- فقط، وإنما تصبح زوجة لأشقائه في الوقت ذاته، وإذا حملت فإن علي الأخ الأكبر أن يقوم بإهدائها قوسًا وسهمًا كرمز لأبوة الطفل، في هذه الحالة فإن أشقائه يصبحون مساوين للأب، أي أنهم يصبحون آباء للطفل- كذلك، ولكن إذا غادر أحدهم المنزل وأقام منزلًا مستقلًا له، فإنه يفقد في هذه الحالة الحق في الوالدية. وعلاوة علي ذلك في حالات نادرة قد يكون أزواج الزوجة من غير الأشقاء، في هذه الحالة كان يتم ترتيب الأبوية سلفًا، أي تحديد من سيقوم منهم بأداء شعيره تقديم القوس والسهم، حتى يصبح أبًا للمواليد، في هذه الحالة يتم نسبهم له، حتى يقوم زوج غيره بأداء الشعيرة، ويقدم للزوجة القوس والسهم، عندئذ يتم نسب المواليد التاليين له، في الزواج البولندي ثمة عدد من العائلات الفردية، وثمة زوجة واحدة لعدد من الأزواج، وثمة أم مشتركة للأبناء من عدة أزواج، هنا، فإن الأبوة تعتمد علي أداء الشعيرة، وقد ينجب الرجل الميت أطفالًا، إذا لم يقوم زوج آخر بإهداء الزوجة القوس والسهم في الوقت المناسب (Firth, op. cit, p.94).

ويثير هذا المثال الأخير فكرة الانفصال بين التصورات البيولوجية والاجتماعية لفكرة الوالدية بين الشعوب المختلفة، فعلي الرغم من وضوح الرابطة الجسدية بين الطفل وأمه (حيث أنه قد وُلد من جسدها) إلا أن ثمة من يشككون من الشعوب

البداية في الأمومة، والدور الذي تلعبه المرأة في الحمل، ولا يعلم أعضاؤها متى يبدأ حمل المرأة بالفعل، وهو أمر يعود إلى الخلط بين الأمومة الجسدية (أو البيولوجية) والأمومة الاجتماعية (التي تستلزم التربية والتوجيه)، حيث لا يدين الطفل في هذه الشعوب بالطاعة إلى أمه، وإنما إلى زوجة الأب الأكبر سنًا (Firth, op.cit, p.95).

وربما كان الانفصال بين التصورات البيولوجية والاجتماعية لفكرة الوالدية في حالة الأبوة أوضح بالمقارنة، بين الشعوب الأوروبية، من السائد أن يكون الرجل مسئولاً عن انجاب الطفل لأسباب اجتماعية (باستثناء أن يكون هذا الطفل متبنيًا)، ومع ذلك، فإن الأمر لم يكن بين قبيلة تودا الهندية كذلك، على فرض أن الأبوة الاجتماعية لا تكتسب فيها إلا بمقتضى ممارسة شعيرة القوس والسهم، وكانت الأبوة البيولوجية تتراجع إلى الخلف، وهو أمر ينطبق على كثير من الشعوب الأفريقية، على فرض أن هذه الشعوب لا تنظر للأب علي أنه الرجل الذي أنجب بالفعل، وإنما بوصفه الشخص الذي تزوج بأم الطفل، أو الذي دفع الماشية لتأمين الحقوق الاجتماعية للطفل، مثل التعليم، أو دفع نفقات الزواج، أو تلقيها في حالة زواج البنت، أو نقل ممتلكاته له.

وربما كان المثال الأكثر تطرفاً لانفصال فكرة الأبوة البيولوجية عن الأبوة الاجتماعية هو ما سجله **مالينوفسكي** عن سكان جزر التروبرياندي في غينيا الجديدة، فعلى الرغم من أنهم لا يجهلون من الشخص المسئول عن إنجاب الطفل، إلا أنهم كانوا ينكرون عليه أي دور يمكن أن يقوم به في الإنجاب، على فرض أن الجماع الجنسي لم يكن يمارس إلا من أجل المتعة الجسدية، أما المواليد التي تحملهم المرأة نتيجة لذلك، فإنهم يمثلون أرواح الأسلاف الذين منحوهم أرواحهم، ففكرة أن يقوم الرجل بتخصيب المرأة، ومن ثم فإنها تحمل طفلاً، ليست معروفة لديهم

علي الإطلاق، وإنَّما سمعوا عنها من المُنصرين المسيحيين، وهذا الإنكار المتشدد لفكرة الأبوية الجسدية بينهم يرتبط بشكل وثيق بنظام الانحدار الأمومي والوراثة الأمومية الشائعة بينهم، وعلي حين كان زوج المرأة يعتبر "غريبًا" عن أطفال زوجته، كان يعتبر- من الناحية الاجتماعية- المربي لهم، والحامي لهم، والمنبع الأول لبعث الثقة فيهم، فهو يقوم بدور اجتماعي بارز في تعليمهم علي حساب أطفال شقيقته الذين يعتبرون في العرف السائد ورثته الشرعيين.

ويإيجاز، لقد جمع ريموند فيرث معالم البناء الاجتماعي في العلاقات الاجتماعية التي تدور حول الجنس والسن والموطن والقرابة، وما بينهما من اختلافات في المراتب الاجتماعية تبعًا لنوعية التخصص المهني، وقيمه الاجتماعية، فلقد كان التخصص المهني يشكل- في رأيه- الجزء الأساسي في البناء الاجتماعي، لأنه كان يسمح للأفراد بتأكيد أدوارهم، والمشاركة في الحياة الاجتماعية في ضوء نسق التوقعات المرتبط بهم.

الفصل الرابع البناء الاجتماعي والتاريخ

مدخل:

أولاً : المجتمعات البدائية والتغير الاجتماعي.

ثانياً: الأنثروبولوجيا الاجتماعية اللاتاريخية.

ثالثاً: بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ.

رابعاً: حول التاريخ الإثني.

خامساً: الإثنوجرافيا التاريخية: المصادر والمناهج.

أ- الوثائق والارشيفات الإقليمية.

ب- التراث الشفهي.

ج- البحث الميداني.

البناء الاجتماعي والتاريخ

مدخل:

"التاريخ" بمعناه الشامل هو دراسة النظم الاجتماعية، أو الأنشطة الاجتماعية الماضية المسجلة، وكيفية تطورها أثناء الزمن، ولذلك يهتم المؤرخون- عادة- باقتفاء أثر العوامل، أو الأسباب الداخلية والخارجية التي عملت علي دوام النظم الاجتماعية، أو تغيرها أثناء فترات من الزمن، أو برصد الأوضاع الاجتماعية المسجلة الأسبق التي أدت إلى النتائج، أو التحولات الاجتماعية التالية عليها، وحين لا يعثر هؤلاء علي هذه العوامل، أو تلك الأسباب فإنَّهم يكتفون برصد الاتجاهات، أو الميول الثقافية والذهنية العامة، التي ساهمت في دوام النظم الاجتماعية، أو تغيرها عبر الزمن (Hecht,1968).

يعتمد الخطاب التاريخي- إذن- علي الإحساس باستمرارية الحياة الاجتماعية، والإحساس بتسلسل الأحداث الاجتماعية وفقاً لحدوثها الزمني، وهو إحساس من الصعب أن يبدأ في العمل دون وجود الوثائق المكتوبة، أو النقوش المدونة، التي قامت بتسجيل ما كان يحدث في الماضي، ولذلك يستحضر مفهوم "التاريخ"- عادة- صورة أحد المؤرخين، وهو يقوم بتفحص بعض الوثائق، أو المدونات الماضية، وتمحيصها بغاية الوقوف علي الأدلة التاريخية الأولية التي سيقوم بإثباتها، أو تمثيلها وفقاً لتسلسلها الكرونولوجي في أحد الكتب التاريخية.

وعلي المقابل من "التاريخ"، يشير مفهوم "ما قبل التاريخ" إلى الفترة الواقعة بين ظهور الإنسان بوصفه حيواناً مستخدماً للغة الشفاهية، واختراع نظم الكتابة، واستخدامها في تسجيل الأحداث، فبالرغم من أن تاريخ الإنسان فوق المعمورة يمثل وحدة زمنية متصلة لا اختلاف فيها بين التاريخ الشفاهي السابق علي معرفة

الكتابة، والتاريخ الكتابي اللاحق لها، وبالرغم من أن معرفة الكتابة بذاتها تمثل بالنسبة للإنسان أحد الإنجازات الطارئة المتأخرة نسبيًا في تطوره الثقافي الفريد، فقد عدها العلماء نقطة البدء، والحد الفاصل الذي يفصل بين "ما قبل التاريخ" والتاريخ الحقيقي للإنسان بالمعنى الدقيق (Child, 1968).

ومن المهم التنويه أن معرفة الكتابة لا تمثل- بذاتها- حقيقة تاريخية مطلقة، وإنّما هي حقيقة حضارية نسبية، افترنت بعدد من الاختراعات الملازمة لها، التي لولاها لكانت معرفة الكتابة- ذاتها- أمرًا ضئيل الأهمية والقيمة، فمن الثابت أن الحضارات المختلفة لم تعرف الكتابة، ولم تتوصل لهذه الاختراعات لكي تقوم بتسجيل المعارف، والأحداث في وقت واحد- تقريبًا، وإنّما كان ثمة تفاوت في الفترات قبل التاريخية وبداية العصور التاريخية بين الحضارات المختلفة من العالم. فمن الثابت- علي سبيل المثال- أن عصر ما قبل التاريخ قد انتهى في مصر والعراق وفينيقيا، وبدأ التاريخ المسجل في فترة قديمة للغاية (الألفية الثالثة قبل الميلاد)، وعلي حين عرف المصريون القدماء لفائف البردي عام 3000 ق.م، لم يعرف الهنود لفائف سعف النخيل، أو رقائق جلود الحيوانات كصحائف للكتابة سوي في عام 1400 ق.م، ومن الثابت- أيضًا- أن استعمال هذه الحضارات للكتابة كان مقصورًا علي الطبقات الحاكمة- حصريًا، لتعزيز سلطاتهم، ولقد كان يتم تعلمها في حدود ضيقة، ولقد استمر الوضع كذلك حتي اخترع تساي لون Tsai Lun "الورق" في القرن الثاني بعد الميلاد، ثم انتقلت صناعة الورق في بداية القرن الثامن من الصين إلى تركستان علي يد أسرى الحرب الصينيين، ثم عنيّ العرب المسلمون بهذه الصناعة في عام 794 ميلادية، وذلك قبل أن تنتقل من بغداد إلي القارة الأوروبية، ويتم تأسيس أول مصنع للورق في إيطاليا في عام 1340 ميلادية، وبعد ذلك بقرن

من الزمان عُرفت "الطباعة"، وظهر "الكتاب" في أوروبا، ثم ظهرت الصحف الجماهيرية في بداية القرن السابع عشر، وهنا اكتملت فائدة الكتابة، بوصفها تمثل أحد الوسائط الديمقراطية لتدفق المعلومات، والتعريف بتاريخ الإنسان (رزقانة، 1966: 292 وما بعدها)، ومع ذلك، فإنَّ من الثابت أن فترة ما قبل التاريخ الشفاهية لم تنته بين الشعوب البدائية المعاصرة، ولم يبدأ العصر التاريخي الكتابي فيها إلا مع وصول المستعمرين الأجانب الذين قاموا بتسجيل تاريخها في لغاتهم الأجنبية نيابة عنها.

وفي الواقع، فإنَّ الأمر نفسه ينطبق علي التعبيرات الحضارية الأخرى لما قبل التاريخ (العصر الحجري، والبرونزي، والحديدي)، لقد أثبت علماء الأركيولوجيا وجود العصور الحجرية البرونزية والحديدية في كافة أنحاء المعمورة، ولكن هذه التعبيرات لا تمثل بذاتها تواريثًا زمنية مطلقة، يمكن أن تصدق في سائر أنحاء العالم- دون استثناء، وإنَّما هي تعبيرات حضارية نسبية قد ترتبط بهذا الإقليم، أو ذاك، فلقد بدأ عصر البرونز- علي سبيل المثال- في مصر وشرق البحر المتوسط في فترة أقدم عن شمالي أوروبا، ولقد اكتشف الهولنديون منذ ثلاثة قرون فوق جزيرة تسمانيا بأستراليا شعبًا لا يزال يعيش حياة بدائية طبيعية، أشبه بحياة أسلافنا القدماء الذين عاشوا في العصر الحجري المنقرض، وهذا الأمر ينطبق علي سكان نيوزيلاند وقت أن اكتشفهم الكابتن كوك في أواخر القرن السابع عشر، هذا مع أن العصر الحجري القديم قد انتهى في مصر- تمامًا- قبل عام 3000 قبل الميلاد، وهكذا، فإنَّه ليس ثمة قاعدة زمنية مطلقة لتحديد بداية العصور الحضارية، أو انتهائها في سائر أنحاء المعمورة- دون استثناء.

أولاً: المجتمعات البدائية والتغير الاجتماعي:

قد تبدو فكرة "التغير الاجتماعي" فكرة بسيطة واضحة، نظرًا لشيوع هذا التعبير في الاستعمال اليومي للغة، ومع ذلك، فلقد أثارت هذه الفكرة كثيرًا من الجدل والتنازعات بين علماء الأنثروبولوجيا منذ بداية العقد السادس من القرن العشرين، وتشير كلمة "تغير" إلى الاختلافات التي تحدث للشيء، ويمكن ملاحظتها خلال فترة من الزمن، وعلي هذا الأساس يقصد بالتغير الاجتماعي التحولات، أو التعديلات التي تطرأ على أحد مظاهر الحياة الاجتماعية، خلال فترة محددة من الزمن، ويمكن ملاحظتها، وتقديرها (أحمد أبوزيد، 1965: 258).

وليس شرطًا أن تتغير مظاهر، أو أنماط الحياة الاجتماعية في المجتمع على نحو جذري، فقد تمر الحياة الاجتماعية ببعض التغيرات دون ملاحظة، ويقبلها الأعضاء على أنها أمور عادية طبيعية، فقد تنقرض - على سبيل المثال - أصول القرابة، ويتم توريث الممتلكات والامتيازات وفقًا للمبادئ العرفية المألوفة، وقد تتشكل جماعات جديدة نتيجة لتنوع السكان، أو انشطارهم، وقد تتحول الامتيازات بين الأشخاص نتيجة نجاحهم في الاضطلاع بالواجبات الاجتماعية، أو إخفاقهم فيها، وقد يتعاقب من يتولون أمر القيادة القبائلية دون أن يُنظر لذلك على أنه يمثل تغيرًا اجتماعيًا، وقد تندثر الأعراف، أو التقاليد نتيجة لمبادرة بعض الزعماء الأقوياء، أو نتيجة الاتفاق الطوعي بين الأعضاء دون أن يمثل ذلك تغيرًا بالنسبة للمجتمع، كما حدث حين انتقل أسلاف المأوري Maori (في بولنيزيا) من تاهيتي Tahiti إلى نيوزيلاند، وكان عليهم التخلي عن ملابسهم المصنوعة من لحاء الشجر لصالح الأثواب النيوزيلندية الكتانية، وعن التنظيم القبلي القائم على نظام الرئاسة الملكية. إنَّ مثل هذه التغيرات الاجتماعية مألوفة للباحثين الأنثروبولوجيين، وكثيرًا ما أوردوا ملاحظاتهم حولها من شواهد التراث القبلي المتغير (Firth, 1958).

وعلي أية حال يحدث التغير الاجتماعي في المجتمع البدائي- غالبًا- نتيجة لتوافر مصدرين أساسيين، الأول داخلي، والآخر خارجي:

أما المصدر الداخلي فقد ينشأ نتيجة اكتشاف بعض موارد الثروة (النباتية أو المعدنية) التي لم تكن معروفة من قبل للسكان، واستغلالها، مما يترتب عليه ظهور آثار اقتصادية، أو تجارية واضحة في الحياة الاجتماعية السائدة، أو قد ينشأ نتيجة ظهور الاختراعات التقنية، أو نتيجة الضغوط السكانية علي موارد الثروة المحلية المحدودة، أو نتيجة حدوث تخلخل سكاني ناتج عن الهجرة، أو نتيجة حدوث تغيرات مناخية عنيفة، وإعادة تكيف الاعضاء مع البيئة الجديدة، أو نتيجة تبني بعض الأفكار الإصلاحية التي قد تبادر بها العقول الموهوبة، على فرض أن للمجتمع البدائي مفكره ومصلحيه الاجتماعيين- كذلك (Firth,1958).

وأما المصدر الخارجي للتغير الاجتماعي فقد أتخذ مظهرين، أولهما يكمن داخل الميدان البدائي ذاته، أما الآخر فيكمن في النتائج المترتبة على الاتصال بالحضارة الأوروبية.

في الميدان البدائي قد تعيش المجتمعات البدائية جنبًا إلى جنب في حالة من الوئام (أو في حالة الحرب) دون أن تتأثر أعرافها، أو تقاليدھا كثيرًا بأعراف وتقاليد جيرانها، وقد تؤثر تلك المجتمعات في بعضها البعض، وتتكيف مع نماذج حياة كل منهم والآخر، كما حدث- علي سبيل المثال- بين قبيلة هيمما Hima الرعوية، وقبيلة إيرو Iru الزراعية في أنجولا، بينما احتفظت كل قبيلة منها بنظمها الاقتصادية المستقلة. وقد تنصهر المجتمعات البدائية معًا في مجتمع جديد، كما حدث بين مجتمعات "النوبا" Nupe في شمالي نيجيريا، فقد كان هذا الشعب في الأصل عبارة

عن مجموعة من القبائل المتميزة (لكل منها ثقافته، ولغته الخاصة)، وقد حدث نتيجة مشاركتهم في محل الإقامة المشترك ذاته، ونتيجة وجود نظام الزواج التبادلي، والتعاون الاقتصادي أن أصبحوا يشكلون- الآن- قسمًا أساسيًا من جمهورية نيجيريا المستقلة. وقد تستعير المجتمعات البدائية من جيرانها بعضًا من الأفكار التقانية، أو طرائق السلوك، أو النظم الاجتماعية (وهي العملية التي تعرف باسم الانتشار الثقافي)، مثلما استعارت بعض القبائل الأسترالية الأصلية نظم القرابة والزواج من بعض القبائل المجاورة، وذلك لتنظيم الحياة الجنسية فيها، والتخلص من الشعور بالدونية في علاقتهم بهذه القبائل (Firth,1958)، ومع ذلك، فإنّ هذه المجتمعات قد ظلت تحتفظ بالاستقلال، والانفصال عن بعضها البعض.

أما المظهر الثاني، فإنّه يكمن في التحولات، أو التغيرات المترتبة علي اتصال الشعوب البدائية بالحضارة الأوروبية، وهو ظرف حدث كثيرًا في العصور القديمة، حين تأثرت الشعوب البربرية المتاخمة للصين بالحضارة الصينية، أو حين اتصل الأوروبيون الريفيون القدماء بحضارة روما، أو حين انفتحت القبائل الصحراوية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا علي الحضارة الإسلامية. في تلك الحالات، لم تكن المسألة مجرد إضافة بنود ثقافية جديدة الي النظم الاجتماعية القائمة التي احتفظت ببنيتها الأساسية، وإنّما كانت تتعلق بتثوير أساليب الحياة الاجتماعية برمتها، وفرض نظم سياسة وقانونية جديدة- تمامًا (Firth,1958).

لقد شكلت أمثال تلك الاكراهات الثقافية والاجتماعية في العصور الحديثة طورًا عظيمًا في تطور الأحداث التاريخية في المجتمعات البدائية، فالحضارة الغربية بتقاناتها الفعالة، ورغبة أوروبا في توسيع سيادتها الإمبراطورية، وفرضها على كافة أنحاء العالم، ونهم الأوروبيين لاستثمار المصادر الطبيعية الجديدة، وفتح أسواق

جديدة أمام منتجاتهم، في ظل الرأسمالية المتوحشة، ورغبتهم في نشر التعليم بين الشعوب البدائية التي ظلت تجهل القراءة والكتابة لقرون طويلة، وتعميمه بينهم، والاهتمام بتنصير هذه الشعوب، بوصفها شعوبًا تفتقر إلى القيم الدينية العليا، إنَّ كافة هذه العوامل قد تضافرت للتأثير في (وفي بعض الأحيان لتحطيم) النظم والقيم الوطنية التي بذلت الشعوب البدائية جهودًا عظيمة في بنائها علي مدار دهور طويلة من الزمن (Firth, 1958).

وتذخر الكتابات الأنثروبولوجية بكثير من الملاحظات التي تدور حول التغيرات الذي طالت النظم الاجتماعية البدائية، نتيجة احتكاكها بالحضارة الغربية، مثلما حدث لنظام تعدد الزوجات حين فرض الزواج المونوجامي القاعدة القانونية، والمسيحية للزيجات، أو ما حدث للنظام الزراعي البدائي حينما جلب الأوروبيون المحاريث الآلية لتحل محل المحاريث الحيوانية، والمجارف اليدوية، أو ما حدث لنظم الملكية من تغيرات حينما فرض المستعمرون الأوروبيون التسجيل الرسمي لسندات الملكية بدلًا من الاعتماد علي اجماع الآراء القبلية، أو علي قرار رئيس القبيلة، أو ما حدث لنظام الاقتصاد المنزلي من تغير حين غادر الرجال القرى البدائية من أجل العمل في المراكز الصناعية النائية، أو ما حدث للعلاقات الاجتماعية التي تفرضها الالتزامات القرابية حين أُقحمت المحاصيل النقدية من أجل التسويق التجاري. لقد شكلت هذه الملاحظات العلامات الأولى التي جذبت انتباه علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية للاهتمام بدراسة التغيرات الناجمة عن الاحتكاك التقاني والثقافي بين هذه المجتمعات والحضارة الأوروبية (Firth, 1958).

ثانياً: حول الأنثروبولوجيا الاجتماعية اللاتاريخية:

في الحقيقة لم يسهم أحد من بين الأنثروبولوجيين البريطانيين في لفت الانتباه إلى التناقضات الكامنة في ممارسات الأنثروبولوجيا الاجتماعية مثلما أسهم إيفانز بريتشارد في هذا الميدان⁽¹⁾، فقد مكنته قناعاته الكاثوليكية الخُلقية، وتعهده لروح البحث التاريخي، والتميز المثالي بين العلوم الثقافية والطبيعية من التصدي لعدم المبالاة التي أبداهها الأنثروبولوجيون البريطانيون تجاه التاريخ، وهو موقف لم يكن يعود- بحد ذاته- إلى النموذج الاستقرائي الذي تبناه هؤلاء للبحث الميداني، وإنما إلى التأكيد المبالغ فيه على أهمية هذا البحث بذاته، والاهتمام بالمجتمعات البدائية بوصفها كذلك، والنتيجة أنهم قد ظلّوا يكتبون- طوال حياتهم- حول ملاحظاتهم الميدانية، ولم تُسَنح الفرصة لهم لاكتساب مهارات البحث التاريخي، هذا بالإضافة إلى أن برنامج تدريبهم العلمي لم يكن يتضمن- في الأصل- نهج تدريب المؤرخين.

وفي الواقع، يعود عدم اهتمام هؤلاء بالتاريخ للرواد المؤسسين للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وإلى المواصفات "التزامنية" التي وضعها مالينوفسكي ورادكليف براون للتحليل الإثنوجرافي، فبالرغم التفرقة التي وضعها دوركايم بين علم الاجتماع "الاستاتيكي" (الدراسة السوسيولوجية للمجتمع في حالة الاستقرار والثبات)، وعلم الاجتماع "الديناميكي" (الدراسة السوسيولوجية للتغيرات

(1) في عام 1949 نشر إيفانز بريتشارد دراسة بعنوان "سنوسي برقة Sanusi of Cyrenaica"، وقد جعل منها نموذجاً للدراسات الإثنوجرافية التي تتناول عمليات التغير الاجتماعي للمجتمع الخاضع لتأثير الحكم الأجنبي، ومنذ ذلك التاريخ أخذ على عاتقه التصدي للآراء النقدية اللاتاريخية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وقدم شروحات عميقة لكثير من القضايا التي شاعت فيما بعد بفضل ألفرد شوتر A. Schutz وفيتجنشتاين Wittgenstein وآخرين. يمكن الرجوع إلى بيلدمان (1980:ص1420).

الاجتماعية) فقد كان البرنامج المعرفي الذي وضعه هؤلاء للتمثيل الإثنوجرافي برنامجًا "تزامنيًا"، ولقد وجده الباحثون الميدانيون برنامجًا مريحًا للتمثيل" مختلف التفاصيل العينية في المجتمعات البدائية، الأمر الذي جعل من بحث التغيرات الاجتماعية فيها موضوعًا مزعجًا للغالبية العظمي منهم، وإن كان ذلك لا يعني أنهم قد فكروا- بالفعل- في تلك الحياة البدائية علي أنها حياة سرمدية جامدة، وإنما يعني أن المبادئ المعرفية، والمنهجية التي تزودوا بها قد دفعتهم لأن يقصروا جهودهم علي "البناء العظمي" المنظور، وعدم الالتفات إلى بحث تحولاته التاريخية، علي فرض أنها تقع خارج نطاق اهتمامهم (Evans-Prichard,1969).

لقد رفض رادكليف براون الالتجاء للمنهج التاريخي، أو للتفسيرات التاريخية- البتة، وقد برر ذلك بتمييزه الميثودولوجي بين العلوم التعميمية التي تبحث عن القوانين الكونية العامة (ولقد صنف الأنثروبولوجيا مع العلوم الطبيعية فيها)، والعلوم التي تميل للتخصيص (وقد أدرج التاريخ فيها)، علي فرض أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية علمًا مقارنًا يهتم بالتشابهات، على غير التاريخ الذي يهتم بالاختلافات. وقد يكون لهذا التمييز مبرراته لو أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالفعل تقوم بوضع الافتراضات التعميمية المقارنة، وأن التاريخ يقوم فقط بتسجيل سلسلة الأحداث التاريخية المتميزة، أو حلقات الوصل بينها، وحقيقة المسألة أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين والمؤرخين كلاهما علي وعي تام بأن لأي حدث خصائصه الفريدة المتميزة وخصائصه العامة- كذلك، وقد يطرح الأنثروبولوجيون بالفعل الاقتراحات التعميمية، بقدر يزيد قليلًا مقارنة بالمؤرخين، ومع ذلك فإنهم لا يستدلون من تلك التعميمات على القوانين الاجتماعية (بمعناها الدقيق)، أو يقومون بتفسيرها كأبعاد تجريدية لها، وإنما هم يرون دائمًا "العام" داخل "الخاص" كما يفعل المؤرخون

تمامًا، ولو حدث وتخلت الأحداث الاجتماعية عن خصوصياتها، لفقدت التعميمات حولها قيمتها، وهو ما حدث بالفعل لكثير من المفاهيم التعميمية التي وضعتها الأنثروبولوجيا الاجتماعية مثل: "الأنيميزم" أو "التابو" أو "الطوطمية" أو "العشيرة"، فعلى حين ارتبطت هذه المفاهيم بالوقائع الاجتماعية التاريخية المتميزة، أفقدتها الافادات العامة حولها مغزاها الحقيقي، وجردتها من سياقاتها الاجتماعية، وصفاتها الزمانية الخاصة، ولقد بلغت تلك المفاهيم حدًا من الثبات المفاهيمي "الفارغ"، بوصفها مفاهيم سوسيولوجية عامة (Ibid., p.49).

علي أية حال، لقد ترتب علي الممارسات التزامنية اللاتاريخية للأنثروبولوجيين الاجتماعيين عددًا من النتائج هي (Ibid., pp.50-56):

1- عدم الاهتمام، أو عدم الاعتراف بالمصادر الوثائقية في بناء المعرفة الأنثروبولوجية، ولكن بالرغم من أن الباحث الميداني يعتمد علي الملاحظة السماعية المباشرة عند قيامه بدوره كباحث إثنوجرافي، إلا أنه حين يبدأ في الكتابة المقارنة، فإنّ عليه الاعتماد مباشرة علي الوثائق، أو التقارير المنشورة مثلما يفعل المؤرخ تمامًا.

2- عدم الاهتمام بالماضي علي اعتبار أنه يمثل اهتمامًا تاريخيًا، أو أثرًا، ولقد كان من النادر أن يبذل الباحث الأنثروبولوجي جهدًا مكثفًا لإعادة بناء ماضي المجتمع الذي يقوم بدراسته بالاعتماد علي التراث اللفظي، وذاكرة الأحياء، هذا بالرغم من أنه- نفسه- لم يكن بمقدوره فهم النظم السائدة في المجتمع الشفاهي إلا بمساعدة الوثائق اللفظية المدونة في ذاكرة الأحياء، حيث يعتمد الباحث الميداني في دراسته التزامنية للمجتمع البدائي- علي أقل تقدير- علي ثلاثة أجيال، وعلي المعمرين، وهو يهتم في دراسته التزامنية هذه بطرح "أسئلة الماضي" مثلما يهتم

بطرح "أسئلة الحاضر"، وذلك للتوصل إلى الخلفية التاريخية للترتيبات الاجتماعية، أو البناء الاجتماعي الحاضر.

3- بسبب جهل الباحثين الميدانيين للمنهج التاريخي، وكيفية معالجة المادة الشفاهية ترسخ لديهم انطباع زائف بأن المجتمعات البدائية كانت قبل الهيمنة الحضارية الأوروبية مجتمعات ثابتة، أو مستقرة، وهو انطباع خاطيء على أية حال، لأن التاريخ التقليدي لأي مجتمع يشكل - عادة - جزءًا جوهريًا من التفكير السائد بين البشر الأحياء، وجزءًا أساسيًا من الحياة الاجتماعية التي يقوم الباحث الإثنوجرافي بمناظرتها مباشرة. وثمة فرق بين التأثيرات التي مارستها الأحداث التاريخية وقت حدوثها، وبين الدور الذي يلعبه تذكر تلك الأحداث بأثر رجعي، أو تمثله في الحياة الاجتماعية المعاصرة، وكما يقول كروتشه Croce: "إنَّ التاريخ بأكمله تاريخ أفقي معاصر"، ولكن الإثنوجرافيين الميدانيين لم يسألوا أنفسهم بعض الأسئلة المهمة مثل: ما سبب ثراء التقاليد التاريخية اللفظية بين أعضاء بعض المجتمعات، وفقرها بين أعضاء بعضها الآخر؟. أو ما نوعية الأحداث التاريخية التي يحرص أعضاء المجتمع علي تذكرها؟. وما نوعية الالتزامات، أو الحقوق الاجتماعية التي تترتب عليها؟ (مثل حقوق إحدى العائلات، أو إحدى البدنات في استغلال الأراضي، أو حقوق أحد خطوط الأنساب في أداء الطقوس، أو الشعائر الدينية... وهكذا)، أو ما نوعية فنون التذكر التي يستخدمها أعضاء المجتمع كأساليب عرفية للإحالة، أو للإسناد؟. (فكثير ما يتم نسب التاريخ للجغرافيا وللمحلات الإقليمية، وكثيرًا ما تتصور المجتمعات جغرافيتها داخل التاريخ)، أو إلي أي حد تؤثر الظروف المناخية والبيئية في التراث اللفظي وإحساس أعضاء المجتمع بالزمن؟. ولذلك كان علي الباحث الإثنوجرافي الاهتمام بالإثنوجرافيا التاريخية،

والقيام بدور ثلاثي، الأول هو دور المسجل للأحداث، أو للتراث الشفاهي المسموع، وهو ما يسمح للمصادر الشفاهية أن تعبر عن نفسها، وباستخدام تعبيراتها الاصطلاحية الخاصة، دون تأويل من قبل الباحث الإثنوجرافي، أو اختيار من جانبه، ثم دور المؤرخ الذي يقوم بالموازنة بين النصوص المدونة وتحقيقها والإفادة منها في إعادة بناء ماضي المجتمع كما رواه أعضاؤه بأنفسهم، وأخيرًا دور الباحث السوسيولوجي الذي يهتم بالوظائف التي تؤديها تلك الرويات التاريخية في سياق الحياة الاجتماعية المعاصرة.

4- لم يميز الأنثروبولوجيون الاجتماعيون (باستثناء مالينوفسكي) بين "التاريخ"، و"الأسطورة myth"، أو الخرافة fable"، ولقد استخدموا كلمة "تاريخ" لكي يدرجوا تحتها كل ما يبدو في نظرهم عقلائي محتمل الحدوث، واستخدموا كلمة "أسطورة" أو "خرافة" لكي يدرجوا تحتها كل ما يبدو في نظرهم غير عقلائي، وغير محتمل الحدوث. هذا بالرغم من عدم إمكانية التمييز بين التاريخ والأسطورة (أو الخرافة) في ضوء الاحتكام إلى الشواهد العينية، أو إلى المفاهيم الوضعية، لأن ثمة اعتبارات أخرى لها أهميتها في التمييز بين التاريخ والأسطورة، أو الخرافة، فقد تكون إحدى القصص حقيقية بالفعل، ولكنها تبدو قصة أسطورية، أو خرافية في طابعها السردى، وعلي المقابل قد تكون إحدى القصص أسطورية، أو خرافية (زائفة) ومع ذلك، فإنّها تظهر وكأنّها قصة تاريخية حقيقية في طابعها الاسنادي، أو الإحالي.

5- يجب التأكيد علي أن الأسطورة، أو الخرافة لا تهتم بالتتابع الزمني للأحداث، أو بالمغزى الخُلقي للموقف الذي تحكيه، لأنها- عادة- ما تكون قصة مجازية، أو رمزية في طابعها السردى، وعلي ذلك فإنّها قصة لا زمنية، تقع أحداثها في الفكر المتخيل وراء نطاق الزمن التاريخي بمعناه الدقيق، وعلي فرض أن طابعها

الأثري لا يرتبط بأي زمان، أو أي مكان، فإنّها لا تؤخذ- كما يحدث في أية حكاية تاريخية- بالمعنى الحرفي للقصة التي تظهر فيها، وإنّما تؤخذ بالجوهر الذي تحكيه، وذلك لأن الأحداث التي تحكيها تتجاوز نطاق الخبرة التاريخية، ولذلك كان فهم الأسطورة، أو الخرافة يتطلب- دائماً- فعلاً من أفعال الإرادة والخيال، علي فرض أن البشر لا ينظرون إليها نظرتهم نفسها إلى التاريخ، الذي ينتسب كلية لسياق حياتهم الاجتماعية التاريخية، وذلك لعدم تماثل الحوادث الأسطورية (الخيالية) والحوادث التاريخية (الواقعية)، لأنهما ينتميان- في الأصل- إلى رتبتين مختلفتين من الفكر.

6- لقد أدت المغالاة في الاحتفاء بالدراسات الإثنوجرافية "التزامنية" للمجتمعات البدائية، إلى تجاهل الحقائق التاريخية، ولقد منع ذلك الأنثروبولوجيين الاجتماعيين من الاختبار الفعلي لشرعية اقتراحاتهم، أو مقدماتهم المنطقية، التي استندت إلي المماثلات البيولوجية، لقد اعتقد هؤلاء أنه مثلما يمكن فهم علم تشريح "الحصان"، أو فسيولوجيته، دون حاجة لمعرفة شيء حول انحداره من سلفه القديم ذي القدم خماسي الأصابع. فإنّه يمكن فهم "البناء"، أو النظم الاجتماعية المتساندة وظيفياً- دون أن يكون نظام منها سبباً لما عداه من النظم، أو نتيجة لها- كمجموعة من العلاقات المتبادلة دون معرفة أي شيء عن تاريخها.

وهكذا سارت الأنثروبولوجيا الاجتماعية- بحسب إيفانز بريتشارد- في طريق مسدود، وذلك لأن المجتمع الإنساني- مهماً كان تعريفه- لا يماثل الحصان، ومن الرأفة بنا أن الخيول قد ظلت خيولاً، ولم تتحول إلي أفيال، أو إلي خنازير، فالمجتمع الإنساني يتغير خلال الزمن من نمط إلي ما عداه، وأحياناً قد يتم ذلك بشكل فجائي عنيف. هل يمكننا أن نتحدث- حينذاك- عن مجتمع واحد في نقاط مختلفة من الزمن.؟ أم عن مجتمعين مختلفين.؟. ليس ثمة مجتمعات إنسانية في العالم- مهما

بلغت درجة بدائيتها، أو تقدمها التكنولوجي- لم تخضع للتغيرات التاريخية، وظهرت فيها النظم الاجتماعية الجديدة للوجود. ولذلك كان من الواجب إعادة تعريف مصطلحات "المجتمع"، و"البناء"، و"الوظيفة" في علاقتها بالتغيرات التاريخية، على فرض أنها تعبيرات تاريخية، تشير إلى العلاقات الاجتماعية التي استمرت في الوجود فترة من الزمن.

ثالثًا: بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ:

نظرًا لأن الباحث الأنثروبولوجي بإمكانه أن يكون مؤرخًا، والعكس صحيح، ليس من سبيل للسؤال عن ملامح الاختلاف بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية- كما يفهمها المؤرخون- والتاريخ- كما يفهمه الأنثروبولوجيون الاجتماعيون، وذلك على فرض أن الاختلاف بين العلمين لا يكمن في الهدف، أو في المنهج، وذلك لأنهما كليهما يحرصان علي القيام بالشي نفسه، وهو أن يقوموا بترجمة مجموعة من الأفكار (سواء الأفكار البدائية، أو الأفكار التاريخية) إلى ما عداها من الأفكار، أو المفاهيم الأنثروبولوجية، أو التاريخية، وعلي ذلك كان العلمان يتطابقان في الهدف الذي يسعيان لتحقيقه، وفي المنهج الذي يستخدمانه لتحقيق هذا الهدف.

وعلي ذلك فإنَّ القول إنَّ الباحث الإثنوجرافي يقوم بدراسة حياة البدائيين الأحياء مباشرة، ويتعامل مع مصادر المعرفة الحية مباشرة. وأنَّ المؤرخ يدرس حياة الموتى، ويتعامل مع مصادر المعرفة الوثائقية الميتة، لهو قول لا يعبر الاختلاف المنهجي القائم بين العلمين، بقدر ما يعبر عن الاختلاف التقائي بين المتخصصين فيهما، وكذلك فإنَّ الادعاء القائل إنَّ الاختلاف بين الدراسة الإثنوجرافية لأحد المجتمعات (التي تتم- عادة- علي مدار فترة قصيرة من الزمن) والدراسة التاريخية لبعض

الأحداث التاريخية (التي تتم- غالبًا- علي مدار فترة طويلة من الزمن) يمثل أحد الاختلافات الجذرية بين العلمين، ليس له أساس من الصحة كذلك، وذلك نصوص أنثروبولوجية محمود حمدي عبدالغني لأن المؤرخين- مثل الإثنوجرافيين- قد يغطون في دراستهم للأحداث التاريخية عدد محدود من السنين، هذا بالإضافة إلى أن اهتمام الإثنوجرافيين بالمجتمعات الصغيرة، واهتمام المؤرخين بالمجتمعات الكبيرة لا يمثل- بذاته- أي اختلاف دال بين العلمين، وفي الواقع، فإنَّ حجم بعض المجتمعات صغيرة الحجم قد يماثل حجم بعض المجتمعات التي أخضعها المؤرخون الكلاسيكيون للدراسة التاريخية (Ibid.).

ربما كان التباين الواضح بين الإثنوجرافيين والمؤرخين يرجع إلى أن ما يكتبه الإثنوجرافيون حول المجتمعات البدائية الشفهية غالبًا ما يتجاهله المؤرخون، فقد يهتم الإثنوجرافيون بالسحر، أو بالعرفاء نظرًا لانتشارها في المجتمعات البدائية، وقد يهتمون بالعلاقات العائلية والقربانية والزواج، وهذا راجع للتدريب الخاص والخبرات الميدانية التي يخضعون لها، وبالمثل فقد يناقش المؤرخون- معتمدين علي الوثائق الماضية- طبيعة القانون القديم، أو نظام الاقطاع، أو الأحداث السياسية دون أن يلتفت إليهم الأنثروبولوجيون، وهذا راجع إلي أن الأسئلة التي يطرحها الإثنوجرافيون علي أنفسهم ومصادر معلوماتهم الأحياء- نتيجة اتصالهم الشخصي المباشر بالواقع البدائي، وضغط المواقف البرية الحية- لا يطرحها المؤرخون علي الوثائق، وبالتالي فإنَّهم لا يقدمون الإجابات عليها، وعلى حين قد توفر الوثائق المادة الوفيرة، فإنَّ المؤرخ لا يستطيع- مثل الإثنوجرافي- ملاحظة السلوك مباشرة، أو طرح الأسئلة اللفظية التي تستنبط الإجابات السماعية، فهو (أي المؤرخ) يلاحظ السلوك في الوثائق، وإذا طرح عليها الأسئلة النظرية، فإنَّها لا تجيب، لأنها خرساء- غالبًا.

أما الاختلاف النظري بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ فينحصر في أن المؤرخين يكتبون- عادة- التاريخ مثلما كان فصاعداً forwards، في حين يميل الإثنوجرافي لكتابته مثلما يكون فهابطاً backwards، وعلى حين يبدأ المؤرخ في تتبع أطوار التاريخ- في ضوء الوثائق المكتوبة التي جمعها حول الماضي- حتي الوقت الحاضر، يميل الإثنوجرافي إلى السير في الاتجاه المعاكس، فيقوم- في ضوء المعرفة اللفظية التي جمعها حول الحاضر- بتأويل أطواره التاريخية التي حدثت في الماضي (Laslett,1968).

ولكن مثل هذا الاختلاف النظري خادع، وذلك لأن المؤرخ يقوم بتأويل الماضي في حدود خبرته بالحاضر، وذلك لأن الحقائق التاريخية التي يقوم بتأويلها سوف ينعدم معناها إن لم يضع قياساً تمثيلياً بينها، وبين حقائق الحاضر، ولذلك كثيراً ما يقال إنَّ المؤرخ الذي يفهم الحاضر هو وحده القادر على فهم الماضي، وذلك على فرض أنه يفهم مقولات شعوب العصور الأخرى- عادة- في ضوء خبرته بمعايير وأفكاره وقيمه الخاصة. وإذا لم يكن ثمة تداخل بين ثقافتنا الحالية وثقافات العصور الأخرى، وإذا لم يكن ثمة سيكولوجيا مشتركة بين كافة الشعوب، فليس أمام المؤرخين من مختلف الأزمنة، أو الأمكنة- وكذلك الأنثروبولوجيين الذين يعيشون بين الشعوب البدائية- من سبيل لفهمهم علي الإطلاق. لقد انشغل الأنثروبولوجيون بالحاضر، ونظروا إلى الماضي كشيء مسلم به، وانشغل المؤرخون بالماضي، وسلموا بالحاضر كشيء مسلم به، وهنا تكمن المفارقة، فإذا كان علي الحاضر (حين يصبح ماضي) أن يُقيم استبطاناً بأثر رجعي، فإنَّ علي الماضي أن يُقيم في ضوء الحاضر.

وفي الواقع، إنّ الإثنوجرافي والمؤرخ يدرسان الحقائق نفسها، ولكنهما يدرسانها لأهدافهم المختلفة، ويستخدمانها على نحو مختلف، فالإثنوجرافي يبحث- عادة- في ماضي المجتمع، لكي يكتشف مظاهره الدائمة علي مدار فترات طويلة من الزمن، ويتيقن مما إذا كان ثمة اعتماد متبادل بين حقائق الحاضر والماضي، أم لا؟. أو لتحديد ما إذا كان ثمة حركة اجتماعية متكررة، أم لا؟. ولذلك، لم يكن الإثنوجرافي يهدف لتفسير الحاضر في علاقته بأصوله الماضية، وتلك- في الحقيقة- هي المشكلة التي جابهت العلامة السويسري **فردينان دوسوسير** F.de Saussure، في بداية القرن العشرين، حين ناقش التقابل بين المنظورين "التزامني" و"التعاقبي"، ومنه انتقل هذا التقابل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية (Live-Strauss,op.cit).

لقد تمسك الأنثروبولوجيون البريطانيون بتأويل **الحاضر- في علاقته بالأداء الوظيفي للحاضر- في مفاهيم تزامنية**، واتجه المؤرخون لتأويل **الماضي- في علاقته بالخطوط التاريخية التعاقبية للحاضر- في مفاهيم تعاقبية**، وقد يكون هذا التقابل- بين ما يفعله الإثنوجرافي وما يفعله المؤرخ- تقابلاً مشروعاً، هذا إذا كان الإثنوجرافي يقصر نفسه علي دراسة مجتمع ما في نقطة معينة من الزمن، أي يدرس "الحاضر" الحاضر، وكان المؤرخ يقصر نفسه علي دراسة **الماضي** خلال فترة طويلة من الزمن، أي يدرس "الماضي" **الحاضر**، ولكن الأمر لم يكن هكذا- ألبتة، ولذا كان علينا أن نتعلم كيف نوفق بين المنظورين التزامني والتعاقبي، ولكننا، وللأسف لم نتعلم بعد كيف نوفق بينهما على نحو ملائم (Evans-Prichard,1969).

وعلي أية حال يجب الاعتراف بعدم وجود اختلاف حيوي بين التاريخ السوسيولوجي، وما يسمى بـ **السوسيولوجيا التعاقبية**، وذلك لأن الأنثروبولوجيا

الاجتماعية والتاريخ يمثلان فرعين من العلم الاجتماعي، وثمة تداخل عظيم بينهما، ولذلك يمكن أن يتعلم كل منهما كثيرًا من الآخر.

رابعًا: حول التاريخ العرقي:

منذ بداية الأربعينيات ظهر مصطلح "التاريخ العرقي"، واستخدمه بعض المؤرخين، والأركيولوجيين، والأنثروبولوجيين الثقافيين في أمريكا الشمالية لوصف كتاباتهم، وأبحاثهم حول تاريخ السكان الأصليين في العالم الجديد، ثم أُستخدم المصطلح- فيما بعد- لوصف الدراسة التاريخية لأي شعب من الشعوب غير الأوروبية. ومن السائد أن تشتق المداخل الخاصة بالتاريخ العرقي، والمشكلات التي يبحثها المؤرخون العرقيون- عادة- من طبيعة المجتمعات الأصلية الخاضعة للدراسة، وفترة الهيمنة الأوروبية ونمطها، ونوعية التوثيق المتيسر، والتوجه النظري للأنثروبولوجيين الذين يقومون بالدراسة أنفسهم (Cohn,1968).

وهكذا كان التاريخ العرقي يختلف عن أعمال المؤرخين الاستعماريين، فعلى حين يهتم المؤرخ الاستعماري بالمشاركة في صنع السياسات العامة في العاصمة المتروبوليتانية الاستعمارية، يهتم المؤرخ العرقي بتأثير هذه السياسات، أو الممارسات الاستعمارية على رفاهية السكان الأصليين، فهو بحكم خبرته الميدانية المباشرة مع السكان الأصليين، وبحكم معرفته العميقة بالتنظيم الاجتماعي والثقافي المحلي يحرص على إدراك الأحداث ليس من منظور المؤرخ الاستعماري الأوروبي، وإنما من منظور السكان الأصليين، حتي وإن استخدم المؤرخ العرقي الوثائق التي وضعها المؤرخون الاستعماريون، فمن السائد أن يلحق مصادرة، ومواده التاريخية (الشفاهية، والوثائقية، والأركيولوجية) بالبحث الميداني الإثنوجرافي للنظم

الاجتماعية، من أجل إعادة تركيب أحد تواريخ الشعوب الأصلية قبل احتكاكها بالاستعمار الأوروبي وبعده (Cohn, 1968).

في بداية القرن العشرين كرست المدرسة التاريخية الأمريكية جهودها لاكتشاف تاريخ الثقافة والمجتمع من "ثقافة الذاكرة"، معتمدة في ذلك على المعمرين الأحياء في القبائل الهندية الأمريكية، وبالرغم من ذلك، لم يهتم هؤلاء الأنثروبولوجيون الثقافيون بتفاصيل تواريخ القبائل المحددة، قدر اهتمامهم بالاستدلال علي الصلات التاريخية بين القبائل الهندية وتعيين مواقعها من الناحية الجغرافية، وربما يعود ذلك إلى إنكارهم إمكانية استخدام المناهج التاريخية في إعادة تركيب تواريخ المجتمعات الأصلية، لقد أشار كروبر Kroeber إلى أنه لم يعثر على وثيقة واحدة، كتبت قبل عصرنا حول البدائيين الفقراء القدماء من أجل دراسة تاريخهم، أما لووي Lowie فقد هاجم استخدام سوانتون Swanton وديكسون Dixon للأعراف الشفاهية وروايات الرحالة في دراستهما لتاريخ المهاجرين من الهنود الأمريكيين الشماليين، وأنكر أن يكون لدى الإنسان البدائي "حسًا، أو منظورًا تاريخيًا" - ألبتة، هذا في الوقت الذي لم يخصص فيه إدوارد ساپير E. Sapir في دراسته: "منظور الزمن في الثقافة الأمريكية الأصلية" سوي صفحتين فقط - من سبع وثمانين صفحة - للوثائق والأعراف الشفاهية للسكان الأصليين (Ibid., p.440).

ويإجاز لقد أدي اهتمام الأنثروبولوجيين الثقافييين في أمريكا بدراسة التوزيعات الجغرافية للسمات، أو المركبات الثقافية (رقصة الشمس، والحكايات، أو الأساطير) وعدم استخدامهم للوثائق الشفاهية، أو الأدلة الأركيولوجية إلى اضعاف المدرسة التاريخية الأمريكية، فلقد نزع هؤلاء إلى وضع التصويرات الوصفية اللازمة للظواهر الثقافية، علي أساس إقليمي، أو جغرافي، وإلى التفسير التزامني الوظيفي لبعض الثقافات الشفاهية الحية - كذلك.

حتى عام 1930، لم يكن يوجد في الولايات المتحدة إلا عدد ضئيل من الأنثروبولوجيين الثقافيين المهتمين بإجراء البحوث التاريخية العرقية، والمثال الأوضح لهؤلاء كانت دراسات سوانتون (1922)، وفرانك سبيك F.G. Speck لهنود الجنوب الشرقي الأمريكي (1928)، فقد استخدم المناهج التاريخية المباشرة في إعادة تركيب التواريخ القبلية الماضية، ولقد اعتمدا- فيما يتعلق بتلك المهمة- علي العمل بين البقايا الأثرية لقبائل المنطقة، بالإضافة إلى مجموعة عريضة من المواد الوثائقية. ولقد استخدم فينتون W.Fenton وثائق القرنين السابع عشر والثامن عشر لاقتفاء أثر المواقع الجغرافية لقبائل الإيروكوا، وتحركاتهم (1940)، ثم وضَّح سترونج W.D.Strong إمكانية استخدام المادة الوثائقية- جنبًا إلى جانب المادة الأركيولوجية- لتسجيل تاريخ يبدأ من الحاضر عائدًا إلي الماضي لبعض المواقع الإقليمية المحددة (1940). وفي العام نفسه قام جوليان ستيوارد J.Steward بدراسة لمجتمعات حوض نهر الباسين العظيم من منظور الإيكولوجيا والتاريخ، والأركيولوجيا، والإثنوجرافيا، ولقد ساهمت هذه الدراسات في بلورة المدخل التاريخي العرقي الذي أصبح مألوفًا لعلماء الأنثروبولوجيا الثقافية في الخمسينات من القرن العشرين.

حتى الخمسينيات كان معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين قد التزموا بالقيود "التزامنية" التي وضعها رادكليف براون ومالينوفسكي علي الأبحاث الميدانية، وتجنبوا التوجه التاريخي، أو التعاقبي في البحث الأنثروبولوجي، لقد اقتنع كلاهما بعدم وجود الوثائق اللازمة لدراسة تاريخ المجتمع البدائي، وأن الطريق الذي تسير فيه الأبحاث الميدانية (التي تتم بين الشعوب الشفاهية) يخالف دائمًا الطريق الذي تتبعه الأبحاث التاريخية (التي تتم بين الشعوب الكتابية)، وأن مادة الأنثروبولوجيا

الاجتماعية، والتاريخ تأتي دائماً خارج حدود كل منهما بالنسبة للآخر، لقد اقتنع رادكليف براون بأن الدراسات التزامنية (أو دراسة المقطع العرضي للمجتمعات) تختلف عن الدراسات التعاقبية (أو دراسة المجتمعات كما تغيرت خلال الزمن)، ولقد أوصى اتباعه أن يهتموا بتطوير التعميمات حول بُنية المجتمع، واستنباطها من الدراسة المقارنة للمجتمعات البدائية دون الإحالة إلى تواريخها الخاصة.

وهكذا استمر الأنثروبولوجيون البريطانيون في دراسة البناء الاجتماعي دون الإحالة للموارد التاريخية، حتي وإن كانت هذه الموارد، أو المصادر التاريخية في متناول أيديهم، وعلى حين استخدمت كثير من الدراسات الأنثروبولوجية الموارد التاريخية لتطوير نماذج البنى الاجتماعية قبيل الغزوات الاستعمارية الأوروبية لها، لم تكن تمثل دراسات تاريخية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنّما كانت مجرد تجريدات تحليلية، اعتمدت على المصادر التاريخية لالقاء الضوء على المبادئ البنائية التي أوصاهم رادكليف براون باستنباطها من المجتمعات البدائية.

والاستثناء الوحيد- ربما- بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين- خلال هذه الفترة- كان إيفانز بريتشارد، فبالرغم من أنه يدين ببعض أفكاره- مثل رادكليف براون- إلى التقاليد الفرنسية، فقد رفض الدعوة المبسطة لإنشاء "علم" للمجتمع، وعمد إلى دعم المنظور التاريخي، وقد أخذ على عاتقه مداواة "الوهن" الذي ألحقه رادكليف براون ومالينوفسكي بالأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وعجزها عن إدراك قيمة المادة التاريخية في فهم المجتمعات المعاصرة، وتحليل التغير الاجتماعي كليهما، وأن يعيد للأنثروبولوجيا الاجتماعية مظهرها التاريخي. وفي الواقع، لقد كان لتلك المهمة ثلاثة مظاهر (Ibid., p.441).

الأول: ويتمثل في إحياء الاهتمام بالتاريخ الشفاهي، وهو ما يظهر جليًا فيما نشره من مطبوعات حول تاريخ الأزاندي بجنوبي السودان.

الثاني: ويتمثل في الدراسة التاريخية للحركة السنوسية في برقة بليبيا (1949).

أما الثالث: فيتمثل في اهتمامه بالمشكلات الاستمولوجية التي طرحها فلاسفة التاريخ، على فرض أنها تماثل المشكلات الاستمولوجية التي تجابه الباحثين الأنثروبولوجيين في دراساتهم الميدانية.

وربما كانت دراسته للبدو في مدينة برقة بليبيا تقدم النموذج المثالي للدراسات الميدانية في الأنثروبولوجيا التاريخية، ففي هذه الدراسة ربط إيفانز بريتشارد ملاحظاته الاجتماعية للدين والسياسة في المجتمع البدوي، ودراسة الأحداث التاريخية معتمدًا على المصادر الشفاهية والأرشيفية، بهدف تحليل العمليات الاجتماعية التي طور المجتمع البدوي العشائري- عن طريقها- النظم السياسية، والأدوار المركزية في المجتمع، في بداية القرن التاسع عشر انتقل السنوسيون (وتمثل كلمة "سنوسي" Sanusi لقب أو رتبة دينية أُطلقت على القادة المسلمين في ليبيا) إلى مدينة برقة، ونهضوا بأعباء الأدوار الدينية والتجارية الضرورية في هذا المجتمع، وأقاموا مقراتهم الدينية على الحدود الجغرافية (أو البنائية) للمناطق القبلية والعشائرية القائمة- آنذاك- في برقة، ونتيجة للضغوط التي مارسها الأتراك- في البداية- ثم رجال الإدارة الاستعمارية الإيطاليون- فيما بعد- من أجل ممارسة الحكم غير المباشر للبدو فُرض على القادة السنوسيين القيام بأدوار سياسية، شملت المجتمع الليبي بأكمله، لقد استعان إيفانز بريتشارد في دراسته التاريخية بالسجلات والتقارير الاستعمارية المتيسرة، والحكايات المنشورة والأعراف الشفاهية، وذكريات المشاركين في الأحداث لسرد الحكاية التاريخية، التي وضعت النموذج المثالي لكيفية

دراسة عملية التغير البنائي الداخلي في المجتمع الخاضع لنفوذ الحكم الاستعماري
الأجنبي (Ibid., p.441).

علي أية حال، مع تزايد تراكم المادة الإثنوجرافية الموثقة تغيرت العلاقة بين
الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ، وانزوت الافتراضات القديمة حول ثبات
المجتمعات والثقافات البدائية قبل احتكاكها مع الاستعمار الأوروبي، وبدأ
الأنثروبولوجيون في الاعتراف بأن الوضع في المجتمعات البدائية الأصلية قبل
الاحتكاك الأوروبي لم يكن راکدًا- ألبنة، وأن هذه المجتمعات قد خضعت للكثير
من التغيرات الاجتماعية، يمكن تحديد أنماطها فيما يلي:

أولاً: بين المجتمعات الأصلية البدائية كان ثمة تغيرات دائرية محدودة، تمثلت في
تنامي العائلات الممتدة، والعشائر القبلية، وانشطارها، أو التحامها.

ثانيًا: إنَّ ثمة دوائر أكبر للتغيرات الاجتماعية، تمثلت في التوسع السياسي والثقافي
مع خضوع الوحدات العشائرية الأصغر داخل القبائل لوحداها العشائرية الأكبر.

ثالثًا: ولقد تمثل في الهجرات القبلية الشاملة، التي نتج عنها ظهور النظم السياسية
والاجتماعية والعشائرية المتغيرة.

وإلى جانب العمليات الداخلية للتغير الاجتماعي، درس المؤرخون العرقون
التأثيرات غير المباشرة التي مارسها الأجانب (من العرب، والأوروبيين) علي
المجتمعات والثقافات الأصلية في أفريقيا قبيل فترة الهيمنة الاستعمارية الأوروبية،
فقد أدت تجارة العبيد في شرقي أفريقيا وغربها، أو التجارة العابرة للصحراء الكبرى
في غربي أفريقيا، بالإضافة إلى تجاره العاج في شرقي أفريقيا ووسطها إلى كثير من
التغيرات السياسية في المجتمعات الأفريقية الأصلية ذاتها (Ibid., p.441).

أما في أمريكا الشمالية فقد أدت تجارة الفراء إلى نشوب الحروب القبلية الداخلية، وإلى تطوير أفكار الملكية، وإلى بزوغ نظام اجتماعي متدرج قام علي الملكية المتفاوتة للفراء، ولقد أدى قدوم "الحصان" للسهول العظمي في أمريكا الشمالية إلى تغير أساليب الحياة لكثير من القبائل المنتشرة فوق هذا الإقليم، وفي كل حالة من هذه الحالات، كان بإمكان المؤرخين قياس التغير الاجتماعي الحادث نتيجة التأثيرات الخارجية، ووصفه.

لقد تراكت الأبحاث التاريخية العرقية بالولايات المتحدة مع اصدار الكونجرس الأمريكي لقانون المزايم الهندية في عام 1946، فبمقتضي هذا القانون أصبح بمقدور القبائل الهندية مقاضاة الحكومة الفيدرالية فيما يختص تعويضات الأراضي التي انتزعت منهم بعد توقيعهم للمعاهدات التي تحمي حقوق الملكية لديهم، ولقد عمل الأنثروبولوجيون كخبراء لدي القبائل الهندية، والحكومة الأمريكية لتعيين المواقع، والمساحات، والمتحكم الأصلي عبر الحدود الإقليمية المختلفة، في ضوء التزامات المعاهدات الحقوقية، ولقد لفت ذلك انتباه كثير من الإثنوجرافيين للمواد الأرشيفية الكثيفة للحكومة الفيدرالية، والولايات المختلفة في دراستهم للهنود الأمريكيين، ولقد صدرت في هذا السياق مجلة "التاريخ العرقى" في عام 1954 لنشر المواد والأبحاث التي طورته دعاوى المزايم الهندية (Ibid., p.442).

وبالمثل في أمريكا اللاتينية وآسيا، فقد أدى ظهور الدول الجديدة، واستقلالها عن الحكم الاستعماري (وهو ما مثل حافزًا ضخمًا للأبحاث التاريخية العرقية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية) إلى اتساع فرص القيام بالأبحاث التاريخية العرقية، ففي كثير من المناطق الكتابية، كان ثمة ذخائر طائلة من المادة الوثائقية، ولقد غطت هذه الوثائق التاريخية بعض المناطق اللاتينية علي مدار فترة أربعمئة عام،

أما في الشرق من آسيا وجنوبها الشرقي، فقد كان ثمة وثائق تاريخية عرقية للُّبِّي القرابية، والعشائرية، وملكيات الأراضي، ونظم تجنيد البيروقراطيين المحليين وتدريبهم، والتاريخ الاجتماعي الحضري والحراك الاجتماعي، والمجتمعات المحلية المهاجرة والنظم السياسية الأهلية، ولقد بدأت الدراسات التاريخية العرقية لجنوبي آسيا وشرقها ووسطها في الظهور معتمدة علي هذه الوثائق التاريخية (Ibid., p.442).

أما في أوروبا فقد كان ثمة تقاليد راسخة لدراسة التاريخ الاجتماعي، بدأت مع تطوير فولتير Voltaire لمفهوم "تاريخ الحضارة"، فمع أنه اهتم بوصف العادات الثقافية في فرنسا إلا أنه انشغل بشكل حيوي بالنظم الاجتماعية (الحروب، والإدارة، والعلم، والأدب، والفن، والدين، والأعراف) (Hecht, p.456)، وبتأثير من هذا المدخل اهتمت بعض الدراسات بالتطور المجتمعي في أوروبا عبر فترات زمنية أطول، منها دراسة هنري هلم H.Hallam لحالة أوروبا في العصور الوسطى (1818) (وهي مسح تاريخي للنظم الاجتماعية، والأدب، والتعليم، التجارة)، ودراسة فرنسوا جوزيو F.Guizot لتاريخ الحضارة الأوروبية (1828)، ودراسة جولييه ميشيليه J.Michelet للتاريخ العالمي (1831)، ودراسة جاكوب بريخت J.Burchhardt لعصر قسطنطين الأكبر (أو سقوط الإمبراطورية الرومانية) (1853)، وحضارة عصر النهضة في إيطاليا (1860) وفيها اهتم بريخت بتطور المدن في شمالي إيطاليا خلال القرنين الرابع عشر والسادس عشر، وتتبع عناصر الأنماط الثقافية المعقدة التي أدت إلي ميلاد "الحدائة" (Ibid., p.446).

لقد كان ثمة أعمال أخرى بالتأكيد استفادت من مدخل "تاريخ الحضارة" لفولتير، منها كتاب جوستاف فريج G.Freytag الضخم: "صور من الماضي الشعبي الألماني"، وهو مسح تفصيلي للحياة الاجتماعية والثقافية للشعب الألماني،

ابتداء من الأزمنة القديمة حتي منتصف القرن التاسع عشر. ودراسة كارل رمبراخت K.Lamprecht "تاريخ ألمانيا"، وعلى حين تأثرت هذه الدراسات بـ"الفلسفة الوضعية"، والفرضية التطورية، أو مفهوم الانتخاب الطبيعي، وكان لها صلة قوية مع السوسيولوجيا التاريخية، فإنَّ القائمين بها لم يكونوا من الأنثروبولوجيين، وإنَّما من المؤرخين (Ibid.,p.456).

كان لنموذج "تاريخ الحضارة" تشابه قوي مع تقاليد مدرسة الأنثروبولوجيا التاريخية الأمريكية، ولقد تزعم مارك بلوخ M.Block ولوشيان فيفر L.Febvre "حركة فكرية" لتحقيق التقارب بين التاريخ والسوسيولوجيا، استلهمت أفكارها من القاضي الإيطالي فيكو Vico، وكتابه "العلم الجديد" (1725) ودوركايم، وفير Weber، وترولتش Troeltsch، ولقد أجرى بلوخ أبحاثاً ضخمة حول المجتمع الاقطاعي والبناء الاجتماعي الريفي في فرنسا العصور الوسطي، بغاية وضع تاريخ اجتماعي لأوروبا في العصور الوسطي، وتحويل المبادرة المثالية لنموذج "تاريخ الحضارة" إلي "واقع" فعلي (Ibid.,p.456).

ولقد درس فينلي M.I.Finley الثقافة اليونانية، والبناء الاجتماعي في العصر الملحمي كما ظهر في "الأوديسا" Odyssey معتمداً علي أفكار عالم الأنثروبولوجيا مالينوفسكي، وعالم الاجتماع مارسيل موس، ولقد اعتمد دودز E.R.Dodds في تحليله للأدب اليوناني القديم علي بعض مفاهيم الأنثروبولوجيا النفسية، ونشر دراسته تحت عنوان "اليونانيون واللامعقول" The Greeks & The Irrational (1951). لقد تميزت كتابات التاريخ الاجتماعي في بريطانيا ابتداء من عصر ميتلاند Maitland في أواخر القرن التاسع عشر- بالاستخدام المتعمد لمفاهيم الأنثروبولوجيا الاجتماعية (Cohn,p.441).

وعلى المقابل من الدراسات التاريخية التي قام بها المؤرخون، أجرى الأنثروبولوجيون الاجتماعيون أبحاثاً ميدانية ضخمة في المجتمعات الريفية الأوروبية، ومن الموضوعات الحديثة في التاريخ العرقي ثمة دراسة ولاس وهادريل Wallace-Hadrill لعداوة الدم عند الفرنجة (1959)، ودراسة لانكستر Lancaster للقراصة عند الانجلوساكسونيين (1958)، ودراسة ستون Stone لنظم الزواج في العصر القديم (1965)، أما المثال الرائع للأبحاث التاريخية العرقية فإنّه يتمثل في الأبحاث التي قام بها لورانس ويلي L.Wylie للأدب والحضارة الفرنسية، حيث قام ويلي ببحث ميداني في إحدى القرى الريفية في فرنسا، واعتمد في دراسته للقيم القروية المتغيرة على الأعراف الشفاهية، والمصادر الوثائقية (Cohn,p.441).

ويإيجاز، لقد بدأ الأنثروبولوجيون الاجتماعيون في الاهتمام ببحث التواريخ العرقية بين المجتمعات الشفاهية التي تخلو من الأعراف الكتابية، وفي هذا الميدان صدر عدد من المجلات مثل "مجلة التاريخ الأفريقي" (1960) و"مجلة التاريخ الباسفيكي" (1965) كمنفذ لنشر الأبحاث التاريخية العرقية، سواء في أفريقيا، أو حول منطقة المحيط الهادي.

خامساً: الإثنوجرافيا التاريخية: المصادر والمناهج:

في الواقع، لقد كان اهتمام الأنثروبولوجيين الاجتماعيين بالتاريخ العرقي يمثل البداية في إزالة القيود التي وضعها الرواد الأوائل على البحث الأنثروبولوجي التاريخي، ولقد بدأ الأنثروبولوجيون المعاصرون في وضع تواريخٍ بنائيةٍ للوحدات الاجتماعية الكلية، وإن استغنوا عن المنهج التاريخي السردى، لصالح منهج الوصف الاجتماعي، المبني على الربط بين "السابق" و"اللاحق"، وذلك على فرض أن الأنثروبولوجيين

يبدأون أدبياتهم التاريخية انطلاقاً من البناء العائلي، ثم ينتقلون إلى النسق القرابي، ثم إلى بحث العلاقات الكلية، مثل العلاقات الجغرافية، والاقتصادية، والدينية والفكرية، إلى أن يصلوا- في النهاية- إلى رسم صورة تاريخية للمجتمع المدروس، وهي اجرائيات تتعارض- كما هو واضح- مع الممارسات التقليدية للمؤرخين المحترفين (Cohn, p.442).

ونظراً لأن المؤرخ الإثنوجرافي للتاريخ البنائي لا يبتكر علمًا اجتماعيًا، بقدر ما أنه يسرد تاريخًا مجتمعيًا، سوف تكون له الحرية في اختيار الشواهد، أو الأدلة الدالة التي سيقوم بتمثيلها في النص، بوصفها الشواهد، أو الأدلة النموذجية لهذا التاريخ المجتمعي، وذلك في ضوء النظرية الاجتماعية المتبناه، وسوف يكتشف المؤرخ الإثنوجرافي أن الوصف "الكلي" الذي أدعته الأنثروبولوجيا الاجتماعية الميدانية طوال الفترة الفائتة- التي تزيد على نصف قرن- ما هو إلا "وهم" لا سبيل لتحقيقه، وذلك لأن كل ما يستطيع المؤرخ الإثنوجرافي أن يضعه على الورق هو مجرد "نموذج" لتاريخ المجتمع البدائي الذي يقوم بدراسته، والأهم من ذلك أن عليه الاعتراف بأن لمهمته شقين، شق نظري، والآخر إمبريقي.

وبإيجار، لا يمكن الادعاء بأن التاريخ البنائي هو البديل الملائم لنمط التاريخ التقليدي، وذلك لأن ثمة وظائف عديدة لكتابة التاريخ، وسوف يستمر التاريخ التقليدي في القيام بها. وكل ما يهمنا هنا هو عرض العلاقة المعقدة القائمة بين التاريخ التقليدي والأنثروبولوجيا الاجتماعية مؤكدين على أن الباحث الإثنوجرافي، والمؤرخ يمكن أن يكونا الشخص نفسه، وأن ثمة ضرورة لتزايد الاندماج بين التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية في المستقبل، وسوف تفرض التحديات الناشئة عن

كتابة التاريخ البنائي علي الباحث الاثنوجرافي أن يكون مؤرخًا، وعلي المؤرخ أن يكون باحثًا إثنوجرافيًا، ولن يكون بمقدور أي منهما تجاهل هذا الاندماج بعد الآن.

ويعتمد التاريخ الإثنوجرافي- عادة- علي:

أ- الوثائق والارشيفات الاقليمية:

فيما يتعلق بكل إقليم من أقاليم العالم ثمة مجموعة مكثفة منشورة من المواد المصدرية الخاصة بالإقليم، ثمة وثائق تتعلق بأمريكا الشمالية، وجنوب شرقي أفريقيا، وثمة الوثائق البرلمانية لبريطانيا العظمي المتعلقة بالهند وأفريقيا، وثمة كثير من المصادر الوثائقية في الأرشيفات القومية، والإقليمية ومكاتب الإدارات المحلية في المناطق المدروسة. في بعض المناطق- مثل أوغندا وإمارات نيجيريا التي حكمها المستعمرون الأوروبيون حكمًا غير مباشر- كان القادة السياسيون الوطنيون يكتبون الوثائق بأنفسهم، ولذلك يمكن تعقب التطور السياسي والاجتماعي في هذه الأقاليم من خلال عيون بعض أعضاء المجتمع الوطنيين (Cohn, p.443).

وبالرغم من ذلك، قد يصاب المؤرخ الإثنوجرافي الذي يدرس تاريخ المجتمع البدائي بالإحباط، وفي الواقع، فإنَّ هذا الإحباط لا يعود إلى المشكلات الاجرائية المألوفة التي يفرضها التعامل مع المصادر والوثائق الأرشيفية ذاتها، وإنَّما يعود إلى أن المجتمعات التي عليه القيام بدراسة تاريخها هي مجتمعات شفاهية، وأن الأشياء التي تشغل بالهم، تختلف- تمامًا- عن كافة ما حرص رجال الإدارة الاستعماريون، أو حتى بعض القادة المحليون علي تسجيله (في إحدى اللغات الأوروبية). فالمؤرخ الإثنوجرافي لا يهتم- مثل نظيره الأوروبي- بالأحداث التاريخية التي حرص الإداريون الاستعماريون علي توثيقها بدقة، وإنَّما يهتم بمشكلات التاريخ البنائي المحلي مثل:

الروابط القرابية بين الزعماء التاريخيين "المتخيلين"، أو حركة انتقال العشائر في بعض العصور، واستقرارها، أو المعاني الرمزية لشعائر حفلات التتويج في أحد الممالك الأصلية في القرن التاسع عشر... وهكذا (Cohn,p.442).

يهتم المؤرخ الاثنوجرافي- الذي خضع للتدريب الميداني- بإعادة بناء التاريخ البنائي لصورة النظام العامل- بطريقة استقرائية- من بقايا الكسرات، أو الأجزاء المتناثرة من المعلومات، وهو لا يقوم بذلك- عادة- عن طريق المناظرة المباشرة للسلوك النابض بالحياة، في مختلف سياقات الخبرات الاجتماعية الحية، وإنما يستنتج مادته التاريخية- عادة- عن طريق طرح الأسئلة التاريخية علي الأهالي، وتدوين الروايات التاريخية التي يقدمونها بقلمه، وإذا استعان بالسجلات الإدارية (التي تم تدوينها في عصر الاستعمار الأوروبي) فإنه لا يكتفي بالتفاصيل، أو الإيضاحات الإدارية المسجلة، وإنما يهتم بوضع تلك الوثائق في سياقها السياسي والوثائقي الشامل، وذلك لأنه يحرص دائماً علي تحقيق الوثائق المسجلة (من وجهة نظر الإداريين الأوروبيين)، وإعادة تأويلها من منظور الأهالي الأصليين أنفسهم، وفي ذلك، لا يختلف المؤرخ الإثنوجرافي عن نظيره التقليدي تمامًا. أما في حالة استعانه بالوثائق التاريخية في دراساته الميدانية، فمن المنتظر أن يطرح عليها أسئلة مختلفة- تمامًا- عن تلك الأسئلة التقليدية التي يطرحها المؤرخ التقليدي، وذلك على فرض أنه يهتم- في الأساس- بتاريخ المجتمع الأصلي من حيث هو كذلك (Cohn,p.442).

ولذلك كان تأويل الوثائق الرسمية، أو غير الرسمية، من وجهة نظر السكان الأصليين يتطلب فهم ثقافة الإداريين الأوروبيين أنفسهم، وفلسفتهم السياسية والاجتماعية، ومستواهم التعليمي، وفهم البناء الإداري للإدارة الاستعمارية الأوروبية

ذاتها، ومناصب المسؤولين عن اتخاذ القرارات في المراكز المتروبوليتانية الغربية، وعلاقتهم بالإداريين في المراكز الاستعمارية النائية، ويتطلب أيضًا معرفة كيف جمع الإداريون المعلومات في المستعمرات، ومُنّ الذين استعانوا بهم من الأهالي الأصليين في تلك المهمة، وما التصورات التي طورها الإداريون حول المجتمع الأصلي، وإلي أي حد أثرت تلك التصورات في اتخاذ القرارات، وبالتالي أثرت في حياة المجتمع الأصلي... وهكذا (علي المزروعى، 1985).

وبإيجاز، يستخدم المؤرخ الإثنوجرافي- عادة- المناهج التاريخية العادية، ولكن ليس بهدف فهم مقولات الإداريين الاستعماريين، أو الملاحظين الأجانب، وأنساق التصنيف لديهم، وإنما من أجل فهم مقولات الأهالي، وأنساق تصنيفهم، على فرض أنه يضع نصب عينيه- دائمًا- اهتمامه بالمجتمع الأصلي دون غيره- في الأساس.

ب- التراث الشفاهي:

لقد وضحت دراسات التاريخ البنائي التي قام بها المؤرخون الإثنوجرافيون مكانة التراث الشفاهي في المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، فالتراث الشفاهي في تلك المجتمعات لا يقتصر على الأساطير، أو القصص الفلكلورية والتاريخية فقط، وإنما يتضمن المعرفة الإيكولوجية، والحرفية، والدينية، والسحرية، والمأثورات، والتاريخ وخلافه، إنّه بإيجاز "المعرفة الشاملة" التي تنتقل- بالمثابة- من "فم" إلى "إذن"، ومن "معلم" إلى "مريد" خلال العصور إلى أن تستقر في ذاكرة الجيل الأخير من أجيال حفظة التراث الشفاهي (هبانية باه، 1979).

في المجتمعات الشفاهية تعلو قيمة الذاكرة الإنسانية علوًا كبيرًا، وتشتد قوة الرابطة التي تجمع بين الإنسان والكلمة التي يتفوه بها، ويصبح الإنسان هو الكلمة

ذاتها، وتصبح الكلمة التي يتفوه بها هي الشاهد الإنساني ذاته، ويتوقف تماسك مثل هذا المجتمع على قيمة الكلمة الشفاهية، ومدي احترامه لها، لقد حفظ التحالف القائم بين العوامل الاجتماعية، والدينية، أو السحرية، للكلمة المنطوقة قدسيته، حيث تغطي الرواية الشفاهية كافة مظاهر الحياة الاجتماعية، وتتغلغلها بأكملها، ومع أن الرواية الشفاهية قد تستعصي على العقل الديكارتي الغربي المنظم الذي تعود على تحليل الأشياء وتصنيفها في مقولات منفصلة، إلا أن العقل الشفاهي قادر على الفهم، وقادر على مخاطبة الناس على قدر ميولهم، ولقد تأسست الرواية الشفاهية لديه على الخبرة الذاتية، وهي تتضمن رؤية خاصة للعالم، أو تصور خاص له، حيث ينظر إليه العقل الشفاهي للعالم- عادة- بوصفه كلاً ملتحقاً، مترابط فيه الأشياء كافة وتتشابك معاً.

من السائد أن يكون في المجتمعات الشفاهية متخصصون يعنون بالتراث الشفاهي، وعليهم أن يتذكروا هذا التراث بالإسناد الصحيح والمكان والتاريخ، ونقله إلى الأجيال التالية، ونستطيع أن نفهم القداسة التي تبديها تلك المجتمعات لحفظ التراث، أو الاحترام العميق لهم، وبخاصة حين يتعلق الأمر بنقل الروايات الموروثة التي تحدد الملكيات، أو حقوق القيام بأداء الشعائر المحلية... وغيرها. ويطلق على هؤلاء في بعض اللغات الأفريقية اسم "العارفون"، والعارف هو مَنْ يعرف أصول العلوم المحلية (علم الصيد، أو الرعي، أو القنص، أو علم المناخ، أو السحر، أو الحرف... إلخ) وهذا ليس معناه أن هذه المجتمعات تشطر المعارف إلى شطائر بين العارفين، لأنه ليس ثمة متخصص في علم من العلوم المحلية إلا فيما ندر، على فرض أن "العارف" يكون عارفاً بأصول علم النبات المحلي (الخصائص المفيدة والضارة لكل نبات)، وعلوم التربة (الخصائص الزراعية لكافة أنواع التربة)، وعلم

الطب (الخصائص الطبية للنباتات)، وعلوم المياه والأمطار، وعلم الفلك، وفوق ذلك فهو متخصص في علم الحياة الاجتماعية، حيث يقوم بتوظيف مختلف أنواع المعرفة في الممارسة اليومية للحياة، ولذلك كان يُكن له مثل هذا التقديس، لقد ورث العارف علوم الأقدمين، وهو يتمتع بذاكرة قوية تمكنه من حفظ أحداث الماضي، وهو ملتزم أبداً، حيث يأخذ نفسه دائماً بشيء من ضبط النفس، ولذلك كان هو ذلك الرجل المتأمل الذي يستطيع التحكم في عواطفه، والذي يتميز بقوة الشخصية، ولديه ارتباطه بسلسلة الرواه السابقين^(Cohn,p.442).

ويجب أن تكون الوثيقة الشفاهية صحيحة فيما يتعلق بالاسناد، والمكان، والتاريخ، لأن الجهل بذلك يجعل من "الرواية التقليدي" عبئاً لا طائل من ورائه، ويمكن صدق الرواية- عادة- في سلسلة المراجع، أو الاسنادات التي تستند إليها، وفي الحذر الشديد الذي يميز "الرواية التقليدي"، ولذلك فهو يجوب أنحاء البلاد بحثاً عن الحقائق التاريخية الثابتة، ويمثل الرواة التقليديون- عادة- المؤرخون الطبيعيون للمجتمع الشفاهي، فهم السجل الحي الذي يحفظ التاريخ، وقد لا نتخيل مدى اتساع ذاكرتهم، إن كافة معلومات "الرواية التقليدي"، وخبراته الشفاهية محفورة في الذاكرة، وهي لا تعتمد في حفظها إلا على الذاكرة وحسب، يستطيع "الرواية التقليدي"، أن يعيد تذكر أية معلومة- من الألف إلى الياء- كلما دعت الضرورة لذلك. وإذا كان الشخص العادي في المجتمع الشفاهي علي علم بشيء من "الأنساب"، ويستطيع أن يسرد شجرة نسبه حتي الجيل العاشر مثلاً، وإذا لم يستطع فإنه يصبح كمن فقد هويته، فإنَّ بمقدور العارف النساب أن يعيد ترتيب أربعين جيلاً من أسلافه علي أقل تقدير^(Cohn,p.443).

وعلي أية حال فإنّ للتراث الشفاهي في المجتمعات الشفاهية عدد لا متناه من موضوعات الاهتمام، ويمكن العثور عليه في تشكيلة متنوعة من الأشكال، وكما يوضح فانزيان Vansian إنّ الحكايات التاريخية لا تمثل المظهر الوحيد للأعراف الشفاهية التي يمكن تسجيلها، والموازنة بينهما، أو الإفادة منها، ثمة مظاهر أخرى تتمثل في الصيغ المقدسة، والأسماء، والشعر، والجينولوجيات (أشجار النسب) والحكايات الشعبية، والأساطير، والسوابق القانونية... الخ، وذلك لأن التاريخ الشفاهي في المجتمع البدائي لا يعبر عن الماضي وحسب، وإنّما يقوم بوظيفة محددة، وهي ربط الوحدات الاجتماعية داخل المجتمع، فهو يضيف الشرعية علي المزاعم المحلية ويدعمها، أو يصححها، ولذلك تحتفظ الأقسام القبلية، والقرى المحلية والعشائر الملكية والبرلمانات البدائية دائماً بتواريخها محفوظة جيداً، فهي تحكي ماضيها، أو تستخدمه لتسويق البناء الاجتماعي المعاصر.

لقد شرح المؤرخون الإثنولوجيون كيف يمكن جمع الأعراف الشفاهية، وتسجيلها، والموازنة بين النصوص والشهادات بناء علي الماضي الذي انتقلت عبره عن عمد من "فم" إلي "أذن"، وتحقيقها والإفادة منها فيما يتعلق بالغايات التاريخية، ولذلك يجب علي المؤرخ الإثنوجرافي- كما يفعل المؤرخون التقليديون مع الوثائق المكتوبة- أن يضع التأكيد أولاً علي السياق الثقافي للأعراف الشفاهية، وأن يهتم دائماً بالوظيفة التي تؤديها الروايات الشفاهية في المجتمع المعاش.

ج- البحث الميداني:

إنّ ما يميز الإداري الاستعماري الذي قام بتدوين بعض الوثائق الإدارية التاريخية في المراكز الاستعمارية معتمداً علي المصادفة، والمهام الخاصة الموكولة إليه، عن المؤرخ الإثنوجرافي الذي يهتم بدراسة التاريخ الشفاهي في المجتمع البدائي، هو

الدراسة الميدانية، وفي الواقع، فإنَّ الدراسة الميدانية تمثل أساس عمل المؤرخ الإثنوجرافي (Cohn,p.443).

تبدأ إجراءات هذه الدراسة الميدانية بخضوع المؤرخ الإثنوجرافي للتدريب الذي يخضع له في العادة المتخصص الأنثروبولوجي، ويبدأ في الحرص علي تعلم اللغة المحلية، مرورًا بخبرة الاقتناص المنهجي للملاحظات الميدانية، وكيفية جمع المادة الخام من الأشخاص الأحياء، وكيفية تسجيل الروايات الشفاهية، ونظرًا لأن البحث الميداني للمؤرخ الإثنوجرافي يهدف- في الأساس- إلى تقديم وصف للتاريخ البنائي السائد، سوف يتمكن هذا المؤرخ- خلال البحث الميداني- من تطوير فهم عميق للبناء الاجتماعي السائد، وهو فهم من الصعب أن يحصل عليه المؤرخ التقليدي الذي يكتفي بالشواهد الوثائقية- فقط، لأن فهم البناء الاجتماعي يتطلب معايشة الشواهد الإنسانية الحية، واختبارها في سياقها الثقافي الحي، وهنا فإنَّ المؤرخ الإثنوجرافي مطالب دائمًا بتعيين الأفكار المرتبطة بالعمليات البنائية التاريخية، واختبارها بشخصه في الميدان، حيث تكون سائر مظاهر البناء الاجتماعي- سواء التاريخية أم الثقافية الآنية- في بوتقة التفاعل الديناميكي الحي دون استثناء.

* * * * *

علي أية حال لقد تغيرت العلاقة بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ في السنوات الأخيرة، فالانعزال الذي طال أمده بين المتخصصين في العلمين- بفعل تطور "التاريخ العلمي" (أو دراسة الماضي منفصلاً عن قيم عصور المؤرخين)- لم يعد له وجود، ولقد أصبح المؤرخون- الآن- علي وعي متزايد بالعلاقة الوثيقة بين العلمين. وخلال السنوات الماضية كان ثمة جهود عديدة للانتفاع بالمدخل الأنثروبولوجي في دراسة التاريخ، وقد برهنت الأنثروبولوجيا الثقافية- بالتحديد- علي

أنها العلم الأكثر تجانسًا في الروح مع المؤرخين، ولقد صادف مفهوم "الثقافة" بوصفه المفهوم الشامل الذي يغطي سلوك شعب محدد، وقيمه- في وقت محدد بالذات- هوى المؤرخين، وكما يقرر هوجو Huges "يمائل مدخل الأنثروبولوجي الثقافي بشكل حميم مدخل المؤرخ، وكثير ما أثبت المدخلان أنهما متماثلان" (Cohn,p.443) ومثل المؤرخ التقليدي يتبنى دارس الثقافات الغرائبية exotic موقفًا متساهلاً نحو مادته الخام، لأنه يكون سعيًا- مثله- في عالم الانطباع والاجراءات الحدسية، وهو يدرس المشكلات المحورية التي تهمة(محمود حمدي،2004)، ولذلك فإنَّ مدخله (وليس التقانات، أو المناهج، والمفاهيم الأنثروبولوجية) مفيد للمؤرخ التقليدي، وبالرغم من عدم شغفه بإلحاق البحث الميداني بالبحث التاريخي، فإنَّه في حاجة لمدخل الأنثروبولوجيا الثقافية، ودراسة المجتمعات التاريخية (قبل الصناعية) التي ميزت العالم كله قبيل قدوم القرن التاسع عشر- على أقل تقدير.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- (1) أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعي: المفاهيم؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية 1976.
- (2) أحمد أبو زيد، "الشيخوخة في المجتمع الإنساني المتغير"، مجلة عالم الفكر، العدد الثالث، المجلد السابع وزارة الإعلام، الكويت (صفحات 191 – 212).
- (3) أحمد أبو زيد، "نظام طبقات العمر: دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة"؛ مجلة كلية الآداب – جامعة الاسكندرية؛ المجلد 13 – 1959 (ص ص 171 – 211).
- (4) أحمد هباتيه باه، "الأسنة التي حفظت التاريخ: الحفظة المخلصون للتراث الأفريقي الشفوي"، مجلة اليونسكو العدد 219، 220، أكتوبر – نوفمبر 1979.
- (5) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية 1974 (والاعتماد هنا علي الترجمة العربية مع بعض التصرف).
- (6) إيفانز بريتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية؛ منشأة المعارف، الإسكندرية 1960.
- (7) أنتوني جينز، دوركايم، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة، القاهرة 2017 (تحت النشر).
- (8) بول أتكينسون، الخيال الإثنوجرافي: التراكيب النصية للواقع، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، 1917 (تحت الطبع).
- (9) جون كوندن، علم الدلالة والاتصال، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة، القاهرة 2017 (تحت النشر).
- (10) جوناثان كلر، دوسويسر (تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات)، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة، القاهرة 2000.
- (11) رادكليف براون، "في البناء الاجتماعي"، ترجمة عبد الحميد الزين، مجلة مطالعات في العلوم الاجتماعية، صيف / خريف 1960.
- (12) رزقانة، إبراهيم، الجغرافيا التاريخية، مكتبة الآداب، القاهرة، 1966.
- (13) عبد الغني، محمود حمدي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مؤسسة حورس الدولية للتوزيع والنشر، الإسكندرية 2000.
- (14) عبد الغني، محمود حمدي، المعنى والثقافة: نظرية السياق بين الإثنوجرافيا وعلم اللغة، (الكتابات الكلاسيكية)، دار نوار للنشر والطباعة، بيروت 2017. (تحت النشر).
- (15) عبد الغني، محمود حمدي، "كتابة التاريخ بين التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية"، مؤتمر "كتابة التاريخ: بين التاريخ والأدب" كلية الآداب، جامعة القاهرة (2004).

- (16) عبد الغني، محمود حمدي، "مالينوفسكي ومنهج الإثنوجرافيا البرجماتية"، أعمال الندوة السنوية الرابعة- قسم الاجتماع - كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1997.
- (17) علي المزروي، "محفوظات أفريقيا وتراثها المنقول"، مجلة اليونسكو، العدد 285، فبراير 1985.
- (18) مارفين بيرى، الحضارة الغربية: تاريخ موجز، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، مراجعة عاصم الدسوقي، 2017 (تحت الطبع).
- (19) هيلاري هنسون، الأنثروبولوجيون الاجتماعيون واللغة: تاريخ التطور البريطاني المستقل، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1998.
- (20) وليام هارلز، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبوزيد، دار نهضة مصر، القاهرة 1965.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- (1) Beidilman, T.O.; The Ethnographer as Translator, Times Literary Supplement, Dec.12, 1980.
- (2) Burrow, T. W.; "Out of the Darwinian Crucible"; in Times Literary Supplement, Dec.18, 1987.
- (3) Cancian, F. M.; "Functional Analysis: Varieties of Functional Analysis"; in International Encyclopedia of Social Sciences; Vol.4 (pp.29-42).
- (4) Childe, V. G.; "Prehistory" in International Encyclopedia of Social Sciences; Vol.11, The Macmillan Company; N.Y. 1937 (pp. 316-318).
- (5) Cohn, B.; "History: Ethno-history"; in International Encyclopedia of Social Sciences; Vol.5 (pp.440-48).
- (6) Durkhiem, E., "Individual and Collective Representation"; in Sociology and Philosophy; Trans. by. D.F. Pacock, Glencoe, Free Press (1953).
- (7) Durkhiem, E.; "Value Judgments and Judgments of Reality"; in Sociology and Philosophy, Trans. by. D.F. Pocock Glencoe, Free Press (1953).
- (8) Ervin, A. M.; Applied Anthropology; Allyn and Bacon, Boston 2000.

- (9)** Evans-Pritchard, E.; “Anthropology and History”; in E.E. Evans-Pritchard; *Essays in Social Anthropology*; Faber Editions, London 1969 (pp.46-65).
- (10)** Evans-Pritchard, “Religion and the Anthropologists”; in *Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber London 1962 (pp.13-28).
- (11)** Evans-Pritchard; “Social Anthropology: Past and Present”; in *Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber London 1962 (pp. 29-45).
- (12)** Firth, R.; *Human Types*; Spher Book Edition, Great Britain, 1970.
- (13)** Firth. R.; “Malinowski as Scientist and as Man”; in R. Firth (ed.) *Man & Culture*; Routledge & Kegan Raul, London 1970 (pp.1-14).
- (14)** Frazer, Sir J., “Preface” to *Argonauts of the Western Pacific*; B. Malinowski; Routledge & Kegan Paul, London (1922).
- (15)** Geertz, C.; “Village” in *International Encyclopedia of Social Sciences*; Vol. 17 (pp.433-37).
- (16)** Giddens, A.; *Durkhiem*; Fontana Modern Masters, Great Britain 1978.
- (17)** Goldschmidt, W.; “Functionalism”; in *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol.4, Henry Holt and Company, N.Y.1996. (pp.510-15).
- (18)** Laslett.P.; “History: History and The Social Sciences”; in *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol.5 (pp. 434-440).
- (19)** Hatch, E., *Theories of Man and Culture*, Columbia Univ. Press, USA, 1973.
- (20)** Hecht, J.J, “History: Social History”; in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol.5 (pp. 455-461).
- (21)** Jonathan. L.; “Interpreting the Interpreter”. N.Y. Review of Book, March 1984.
- (22)** Kaberry, P.; *Malinowski’s Contribution to Fieldwork Methods and Writing of Ethnography*; in R. Firth (ed.) *Man & Culture*; Routledge & Kegan Raul, London 1970 (pp.71-91).
- (23)** Layton, R.; *An Introduction to Theory in Anthropology*; Cambridge Univ. Press, United Kingdom 1997.

- (24) Leach. E.; Social Anthropology; Fontana Master-guides 1982.
- (25) Leach, L.; "Social Structure: The History of the Concept"; in International Encyclopedia of Social Sciences. Vol.13 & 14 (pp. 482-9).
- (26) Leach, E; "The Epistemological Background of Malinowski's Empricism"; in Man & Culture; R. Firth (ed.), Routledge & Kegan Paul, London 1970.
- (27) Lett, J. W.; "Scientific Anthropology"; in Encyclopedia of Cultural Anthropology, Vol.4, Henry Holt and Company, N.Y.1996. (pp.1141-48).
- (28) Lewis, J.; Anthropology made simple; B. S. C., Ph. D., 1969.
- (29) Lévi-Strauss. C.; "What Ethnology Owes to Durkhiem"; in Structural Anthropology, Trans. By C. Jacobson, Benguin Books 1963.
- (30) Lévi-Strauss. C.; "History and Anthropology"; in Structural Anthropology, Trans. By C. Jacobson, Benguin Books 1963.
- (31) Levy, M. J.; "Functional Analysis: Structural-Functional Analysis"; in International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol.4 (pp.21-29).
- (32) Lienhardt. G.; "The Observers Observed"; Times Literary Supplement, Aug. 26, 1988.
- (33) Lord, H.; The Role of Anthropology in Colonial development; Man 44 (3): pp.10-15.
- (34) Lukes, S.; Emile Durkheim: His Life and Work; Benguin Books. 1981.
- (35) Malefijt, A. de; Images of Man: A History of Anthropological Thought; N.Y. 1974.
- (36) Malinowski, B.K.; Argonauts of the Western Pacific, Routledge & Kegan Paul Ltd, London (1922) 1950.
- (37) Malinowski, B.K.; "The Problem of Meaning in Primitive Languages"; Supplement 1 to Ogden & Richards; The Meaning of Meaning; Kegan Paul Ltd. (1923).
- (38) Mayer, R. R. and Greenwood, E.; The Design of Social Policy Reasearch; Univ. of California Press. California 1979.

- (39)** Metraux. R.; “B.K. Malinowski” in International Encyclopedia of Social Sciences; Vol.12 (pp. 541-54).
- (40)** Paluch. A. K.; “The Polish Background of Malinowski’s Work”; in Man, New Series. Vol. 16, No. 2 (Jun 1981), (pp. 276-285).
- (41)** Phelan. W. D.; “William James”; in International Encyclopedia of Social Sciences; Vol. 8, (pp. 227-233).
- (42)** Poinant, Roslyn; “The Royal Anthropological Institute”; in Encyclopedia of Cultural Anthropology, Vol.4, Henry Holt and Company, N.Y.1996.
- (43)** Radcliffe-Brown, A. R.; “The Mothr’s Brother in South Africa”; in South African Journal of Science, xxi, 1924.
- (44)** Radcliffe-Brown, A. R.; “The Social Organization of Australian Tribes”; Oceania, 1930-1931.
- (45)** Radcliffe-Brown, A. R.; “Patrilineal and Matrilineal Succession”; in Structure and Function in Primitive Society; Glencoe, Free Press 1933.
- (46)** Reining, Conrad C.; “A Lost Period of Applied Anthropology”; American Anthropologist, 64:593-600, 1962.
- (47)** Shans, E. & P. Tounsand; Old people in three Industrial societies; London, 1969.
- (48)** Swingewood, A.; A Short History of Sociological Thought; The Macmillan Press Ltd. London 1991.
- (49)** Travers, B.; “Slavery”; in Encyclopedia Britaninca, 14th ed. 20:781.
- (50)** Weiner, A.; “Introduction” to The Sexual Life of Savages; B. Malinowski; Beacon Press, Boston, U. S. A. 1931.

رقم الإيداع 98 /5679
الرقم الدولي ISBN
977 – 19 – 6012 - 1

تم بحمد الله وعنايته