

نشأة الأنثروبولوجيا الاجتماعية :

ترجع بدايات الأنثروبولوجيا الاجتماعية وتمتد جذورها التاريخية إلى أزمنة بعيدة، وهي ترتبط بتاريخ التفكير الاجتماعي وتطور الأسس النظرية والمنهجية في دراسة المجتمعات الإنسانية.

ويعتبر عبد الرحمن ابن خلدون أواخر القرن الرابع عشر (732 هـ - 1406 م) المفكر العربي الإسلامي في مقدمته الشهيرة لكتاب " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر " هو رائد علم الاجتماع، ومن أوائل الذين قاموا بوضع قواعد منهجية لدراسة المجتمع الإنساني وقام بتطبيقها على الحقائق والروايات والأخبار ، ويرى بعض الأنثروبولوجيين البريطانيين أن مقدمة ابن خلدون تحتوي على بعض موضوعات الأنثروبولوجيا الاجتماعية سواء فيما يتعلق بالعلاقة بين البيئة الجغرافية وبين السكان والظواهر الاجتماعية وأثر البيئة في تحديد المستوى الحضاري للمجتمعات الإنسانية في ضوء منظور جغرافي تاريخي مقارنة (1).

ويمكننا أن نرد جذور الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأفكار النظرية التي سادت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والتي حملت كل عناصر ومكونات النظرية الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين .

فالدراسات التي أجريت في القرن الثامن عشر حول الأبنية الاجتماعية وأنساق القيم السائدة فيها من أهم الدراسات التي مهدت لظهور الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، وكان في مقدمتها كتاب "روح القوانين"، الذي ألفه مونتسكيو، عالم الاجتماع الفرنسي ، والذي أكد فيه أن المجتمع البشري وما يحيط به يتكون من مجموع نظم مترابطة ، بحيث لا يمكن فهم القوانين عند أي شعب من الشعوب ، إلا إذا درست العلاقات التي تحكم هذا النظام أو ذاك ، بما فيها البيئة والحياة الاقتصادية ، والسكان والمعتقدات ، والأخلاق السائدة ، حيث ميز مونتسكيو بين البناء الاجتماعي والنظام القيمي، على الرغم من العلاقة بينهما (2)، وأطلق على المفهوم الأول اصطلاح طبيعة المجتمع ويقصد به البناء الخاص المتميز للمجتمع ويسمى المفهوم الثاني (النظام القيمي) مبدأ المجتمع ويعرفه بأنه الرغبات والأهداف الإنسانية التي تدفع البناء الاجتماعي للعمل.

وبوصول هذه النظرة الفلسفية للأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى العلامة الفرنسي سان سيمون (1760 - 1825) اتخذت صورة جديدة ، فهو أول من اقترح بصراحة ضرورة إنشاء علم المجتمع ، وكان يؤمن إيماناً شديداً بالعلم والتقدم ، وكان يقصد بذلك إنشاء علم وضعي للعلاقات الاجتماعية التي كان بعدها مماثلة للعلاقات العضوية، ونادى بأن واجب العلماء تحليل الحقائق والوقائع.

ولا شك أن سان سيمون لم يكن يرمي إلى إنشاء الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، وإنما يقصد أي علم اجتماعي يدرس النظم الاجتماعية والعلاقات التي تربطها ببعضها دراسة موضوعية ، وقد تحقق هدفه على يد تلميذه أوجست كونت (1798 - 1857) وهو أول من أطلق اصطلاح علم الاجتماع (3).

لم يقتصر ذلك على فرنسا بل كانت دراسات أخرى في إنجلترا ، وأهم تلك الدراسات أبحاث كل من دافيد هيوم (1711 - 1776) وآدم سميث (1723 - 1790) ، إذ نظر هذان العالمان إلى المجتمع الإنساني على أنه نسق طبيعي بمعنى أنه ينشأ من الطبيعة البشرية ذاتها وليس عن طريق التعاقد الاجتماعي.

وقد ظهرت في تلك المرحلة بعض بوادر الاهتمام بالمجتمع البدائي وكانت مصادر المعلومات عن تلك المجتمعات لا تخرج عن العهد القديم والكتابات الكلاسيكية التخمينية وبعض رحلات الاستكشاف في القرن السادس عشر وكان الاتجاه الغالب يصور الإنسان البدائي على أنه شخصية فظة متوحشة ويضع المجتمع البدائي الهمجي على طرفي نقيض بالنسبة للمجتمع المتمدن المتقدم عند التعرض لشكل المجتمع قبل تكوين الحكومة سواء عن طريق التعاقد أو الخضوع للطغيان .

ويشير جون لوك (1632 – 1705) إلى ما كتب عن الهنود الحمر في ولاية نيو انجلند بأمريكا، وقد أصدر أحكاما عامة عن الشعوب البدائية اعتمادا على تلك الفئة من الهنود الحمر (4).

والخلاصة إن علماء القرن الثامن عشر وفلاسفته مهما كانت آراءهم وأفكارهم فقد مهدوا بشكل أساسي لظهور علم دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، وذلك لاهتمامهم بالنظم الاجتماعية من جهة واعتبارهم المجتمعات الإنسانية انساقا طبيعية في إطار الطبيعة البشرية من جهة أخرى.

ويعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر فترة نشوء الأنثروبولوجيا كعلم معترف به ، وقد أسهم في صدور العديد من الدراسات والكتب التي بحثت في هذا العلم وجددت معالمه الأساسية ولا سيما مؤلفات كل من تايلور وماكلينان في إنجلترا وياخوفن في سويسرا ، حيث أهتم هؤلاء بجمع المعلومات عن الشعوب البدائية، وأبرزوها بصورة منهجية منظمة ، من خلال دراسة النظم الاجتماعية ، وفي حدود الأبنية الاجتماعية ، فوضعوا بذلك أسس علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية .

المراجع :

- (1) محمد عباس إبراهيم وآخرون – الأنثروبولوجيا – علم الإنسان – دار المعرفة الجامعية 2009 ، ص 90.
- (2) الجبائي علي – الأنثروبولوجيا – علم الإنسان – جامعة دمشق 1997 ، ص 101 .
- (3) عدنان أحمد مسلم – علم دراسة الإنسان – الأنثروبولوجيا – منشورات جامعة دمشق – الطبعة 3. 2003. ص 194 – 195.
- (4) 3 عدنان أحمد مسلم – نفس المرجع – ص 196.

1. لويس مورغان (Lewis Henry Morgan)

محام وعالم إنسان أمريكي اهتم في بداية حياته بدراسة أمريندا الأيروكيز وغيرهم من سكان الشمال الشرقي الأمريكي الأصليين. حاول مورغان إعادة تركيب صورة المجتمعات الإنسانية وتصنيفها بغية التعرف على تاريخ المجتمع الأوروبي والمراحل التي مرَّ بها وصولاً إلى ما هو عليه في عصره. وقد تأثر مورغان بكتاب باخوفن "حق الأم" وبأبحاث لافيتو.

نشر مورغان في عام 1851 بحثاً بعنوان "عصبة الأيروكيز" أبرز فيه النظام الأمومي السائد وسط الأيروكيز. وكان اهتمام مورغان بنظم القرابة والنظم الاجتماعية والسياسية كبيراً مما دفعه للقيام برحلات واسعة بين الأمريند، وراسل المبشرين العاملين في جهات مختلفة من العالم مستفسراً عن أنظمة القرابة والتنظيمات الاجتماعية لدى الشعوب التي يبشرون بينها. كما وأطلع على كتاب هنري مين "القانون القديم" الذي نشر في عام 1861. نتيجة تلك الأبحاث والقراءات أصدر مورغان مؤلفه عن "أنظمة القرابة والمصاهرة في العائلة البشرية" في عام 1871 وألحقه في عام 1877 بمؤلفه "المجتمع القديم".

نجح مورغان في إقامة البرهان، عموماً، على أنَّ علاقات القرابة تسيطر على تاريخ الإنسان البدائي، وعلى أنَّ لهذه العلاقات تاريخاً ومنطقاً. واكتشف مورغان أن أنظمة القرابة في المجتمعات البدائية طباقية وليست وصفية وأن نقطة ارتكازها تبادل النساء بين الجماعات، وأن الزواج الخارجي (الاغترابي/الاكسوجامي) لا يتنافى والزواج اللحمي (الداخلي/الاندوجامي) لأن الزواج الاغترابي بين العشائر هو تكملة الزواج اللحمي بين القبائل. ولقد أوضح مورغان أنَّ العشيرة هي الشكل السائد من أشكال التنظيم الاجتماعي لدى جميع الشعوب التي تجاوزت مرحلة التوحش. وميز مورغان شكلين من أشكال العشيرة، العشيرة التي تنتسب إلى الأم والعشيرة التي تنتسب إلى الأب، وقال بالأسبقية التاريخية والمنطقية لأنظمة قرابة الأم على أنظمة قرابة الأب متبنياً بذلك واحدة من فرضيات باخوفن.

انطلق مورغان في تحليله لأنظمة القرابة من واقعة لاحظها لدى الأيروكيز الذين عاش معهم واطلع على حياتهم بشكل واسع. لقد كان نظام القرابة السائد لدى الأيروكيز "متناقضاً مع علاقاتهم العائلية الفعلية".. ففي الوقت الذي لم يكن فيه شك في حقيقة الأشخاص الذين كانوا آباءهم وأمهاتهم وبناتهم وإخوتهم يسميهم مورغان (بحسبانه أوروبي يعتمد النظام الوصفي للقرابة) أعمام وخالات ... إلخ. وكان أبناء العم المتوازين يعدون عند الأيروكيز أشقاء وشقيقات، وكان أبناء العم المتصاليون (أي المتحدرون من أخوات الأب ومن إخوة الأم) هم وحدهم الذين يسمون بأبناء العم. ولقد تولدت لدى مورغان القناعة، بعد استقصاء ومراجعة أكثر من 250 قائمة بمصطلحات القرابة عبر العالم بأسره، بأن التناقض المميز لنظام القرابة لدى الأيروكيز موجود أيضاً في الهند وفي أمريكا الشمالية. ولتفسير هذه الظاهرة العامة افترض مورغان أن نظام القرابة يتطابق مع شكل عائلي منقرض يمكن إعادة بنائه فيما لو تم التوصل إلى فك لغز ذلك النظام. كان هذا التناقض تعبيراً عن السرعة المتفاوتة لتطور الأسرة، العنصر الحركي الفعال، ولتطور أنظمة القرابة، العنصر السالب المنفصل.

لقد خيل لمورغان، وهو يقيم مقارنة بين 250 من أنظمة القرابة وأشكال الأسرة التي قام بجمعها، أنه اكتشف في الأسرة الهاوائية (جزيرة هاواي) الشكل العائلي الذي يتطابق مع مصطلحات القرابة لدى الأيروكيز، لكن لما كان نظام القرابة في هاواي لا يتطابق هو الآخر مع الشكل العائلي الهاوائي لم يكن

هناك مفر من الرجوع تدريجياً إلى "شكل عائلي أكثر بدائية أيضاً، شكل لم يرق البرهان على وجوده في أي مكان، ولكن لابد أن يكون قد وجد لأن نظام القرابة ما كان ليوجد دونه" وذلك على حد تعبير مورغان.

هذا الشكل البدائي الأصلي لا يمكن أن يكون، في رأي مورغان، غير حالة من "الاختلاط الجنسي" بين أعضاء "القطيع البدائي". ففي هذه الحالة كان جميع الأخوة والأخوات، والآباء والأولاد أزواجاً وزوجات، ولم يكن للمحارم من وجود وشهدت المرحلة التالية ولادة تحريم الزواج بين الفروع والأصول، بينما بقي الأخوة والأخوات في كل جيل أزواجاً وزوجات. ولا بد أن الأسرة كانت حينها "عصبية". ورغم أن مورغان يرى بأنه حتى أكثر الشعوب بدائية لا تقدم أمثلة قاطعة على هذا النوع من الأسرة فإنه يقول: "لابد أن تكون هذه الأسرة قد وجدت لأن تطور الأسرة اللاحق يفترضها جبراً ويرغمنا النظام الهوائي على القبول بذلك".

وكان التقدم الثاني حظر الزواج بين الأخوة والأخوات من نسل الأم، ثم بين الأخوة والأخوات من قرابة الحواشي. ويصبح الرجال في هذا الشكل من الأسرة أزواجاً مشتركين لزمرة من نساء لسن بأخوات لهم، وتصبح الأخوات بالمقابل الزوجات المشتركات لرجال ليسوا بأخوة لهن. هكذا يرى مورغان بأن هذا الشكل العائلي يفسر نظام القرابة لدى الإيروكيز، وأن هذا النظام يتعايش مع شكل عائلي مغاير، "العائلة القرينة" التي يكون فيها عدد محرمات الزواج أكبر أيضاً ويتخذ فيها الزوجان المزيد من الأهمية. وفي جميع الأشكال السابقة من الزواج الجماعي ما كان ممكناً تحديد عامود النسب عن غير طريق الأم. عندها اتخذ التنظيم الاجتماعي الذي كانت تتطابق معه العائلة "القرينة" شكل عشيرة، أي مجموع فروع أم واحدة حُرِّمَ عليهم من الآن فصاعداً الزواج فيما بينهم.

إن العشيرة في شكلها الأول ما كان يمكن أن تقوم إلا على عامود نسب الأم. وقد شكلت العشيرة، على حد تعبير مورغان، "قاعدة النظام الاجتماعي لغالبية الشعوب البربرية، إن لم نقل جميعها، ومنها ننقل فوراً إلى المدنية في اليونان كما في روما".

وقد حلت محل العشيرة التي تقوم على نسب الأم العشيرة التي تقوم على نسب الأب والتي لم تدرك كامل تطورها إلا في العالم القديم بعد أن أدى ظهور تربية الماشية إلى تغيير أصاب علاقات الإنتاج وأشكال الملكية لصالح الرجال. وقد أدى تطور تربية الماشية ثم الزراعة إلى ولادة الأسرة الأبوية، وأدى تطور هذه الأخيرة إلى ولادة الأسرة الزوجية الحديثة.

ولقد تطور بدءاً من نظام العشائر التنظيم القبلي ثم إتحاد القبائل، وهذه أعلى نقطة أدركها، في رأي مورغان، الهنود الأمريكيون الأصليون الأكثر تطوراً: الإيروكيز والأزتيك والإنكا. والقبيلة، طبقاً لمورغان، هي جملة من عشائر لها أرضها ولهجاتها الخاصة، ولها تصورات دينية وعبادات مشتركة. وهي تنتخب زعماءها، ويدير شئونها المشتركة مجلس القبيلة، وعلى رأسه زعيم أعلى محدود السلطات. وللشعب دوماً الحق للتدخل في المناقشات.

كان هذا التنظيم، في رأي مورغان، تنظيم "ديمقراطية عسكرية" ينطوي بحكم طابعه العسكري على أشكال استثنائية من السلطة موقوفة على القادة الحربيين، لكنه يتنافى في الوقت نفسه، بحكم طابعه الديمقراطي، مع وجود طبقات متصارعة ودولة. وعلى هذا يرى مورغان أن الممالك والإمبراطوريات والملوك والأمراء التي اكتشفها الأسبان في المكسيك لم تكن إلا من اختراع مخيلتهم وجهلهم وآرائهم الغربية المسبقة على نحو يتعارض تماماً مع كل المعارف العلمية المتراكمة عن بنية المجتمع العشائري لدى الهنود الأمريكيين.

وافترض مورغان عدداً من المراحل التطورية الاجتماعية، وربط كل مرحلة من تلك المراحل بنمط معين طبقاً لمراحل التطور الثقافي، أي أن كل مرحلة تميزها علاقات ثقافية تتمظهر في أشكال من النظم

بحيث تتوافق مع المراحل الفرعية. وافترض مورغان أن جميع المجتمعات الإنسانية تخضع في تطورها لقانون واحد طالما أن تاريخ الجنس البشري واحد "وحدة أصل الإنسانية وتوحد الحاجات الإنسانية على الدرجة نفسها من التطور وذلك حين تكون العلاقات الاجتماعية على الدرجة نفسها من المساواة."

هكذا يرى مورغان أن الثقافة الإنسانية انتهجت في تطورها مساراً أحادياً، أي أنها تنتقل عبر التاريخ وفق سلسلة متتابعة الحلقات، بمعنى وجود مراحل محددة وحتمية لا بد أن تمر بها كل ثقافة من الحالات الدنيا إلى الحالات الراقية فالأكثر رقياً. وافترض مورغان وسعى إلى إيجاد علاقة عنصرين كبيرين في مرحلة ما قبل التاريخ هما: مرحلة التوحش ومرحلة البربرية وقسم كل مرحلة منها إلى مراحل فرعية دنيا ووسطى وعليا قبل الوصول إلى مرحلة المدنية. وبذلك استعاد التاريخ البدائي تلاحماً شاملاً وعمقاً .. تعدد الوجوه يبدو كالتالي:

1. مرحلة التوحش الدنيا: يرى فيها مورغان طفولة البشرية حيث عاش الإنسان في مرحلة أشبه بالحيوانية هائماً على وجهه متغذياً بجذور النباتات وبعض الثمار البرية ... جامعاً وملتقطاً.
2. مرحلة التوحش الوسطى: مرحلة تقدم فيها الإنسان قليلاً عما كان عليه في المرحلة السابقة باهتدائه إلى اكتشاف النار واستخدامها في طهي الطعام وإضاءة الكهوف. نتج عن ذلك تعرف الإنسان على أنواع جديدة من الأطعمة بخاصة اللحوم والأسماك.
3. مرحلة التوحش العليا: اكتشف فيها الإنسان القوس والسهم مما ساعده على تغيير غذائه واقتصاده بشكل عام، أصبح الإنسان في هذه المرحلة صائداً للحيوانات يعتمد على لحومها، أي أن الإنسان بدأ في هذه المرحلة في تحقيق الانتقال من جامع للطعام وملتقط له إلى منتج لطعامه. ويفترض مورغان ارتباط هذا التقدم في الاقتصاد بتقدم مماثل في شكل التنظيم الاجتماعي والديني.
4. مرحلة البربرية الدنيا: تتميز بوصول الإنسان إلى إبداعات جديدة أهمها صناعة الفخار، وبخروج الإنسان من عزلته الضيقة وانتشاره في مناطق أكثر اتساعاً، وبداية نشوء جماعات اجتماعية.
5. مرحلة البربرية الوسطى: تمكن فيها الإنسان إلى صهر المعادن وصناعة الأدوات والآلات المعدنية، وبداية اكتشاف الكتابة الصورية.

ويرى مورغان أنه وبعد اجتياز الست مراحل تلك توصل الإنسان إلى مرحلة المدنية التي تتميز باختراع الحروف الهجائية والكتابة، وهي المرحلة التي لا زالت ممتدة حتى الوقت الراهن.

ويؤكد مورغان على هذا التتابع المميز للتطور الثقافي ويراه ضرورياً لمطابقته مع الواقع. وحاول مورغان تطبيق تلك المراحل على بعض الثقافات الإنسانية المعاصرة له فرأى أن سكان أستراليا الأصليين يمكن أن يمثلوا مرحلة التوحش الوسطى، في حين يمثل البولينيون مرحلة التوحش العليا، ويمثل الإيروكيز ما بعد مرحلة البربرية العليا. أما الثقافة الأوروبية في عصره فتمثل المرحلة السابعة – المدنية. تبقى المرحلة الأولى – الوحشية الدنيا التي لم يجد لها مورغان من يمثلها.

وعارض مورغان المدنية بتاريخ الإنسان البدائي بأشكاله الوحشية والبربرية وشبه هذا التعارض بين المجتمعات اللا طبقية المنظمة تبعاً لعلاقات القرابة وبين المجتمعات الطبقية التي تهيمن عليها الدول والتي تقوم على أساس الملكية الخاصة والتبادل وتراكم الثروات.

وتصور مورغان مرحلة المدنية نفسها بحسبانها عسراً انتقالياً في تطور الإنسانية لا بد أن يفضي، بحكم قوانين التطور، إلى "بعث الحرية والمساواة والإخاء كما عرفت العشائر القديمة".

2. إدوارد تايلور (Edward Taylor)

عالم إنسان بريطاني أصبح أستاذاً لعلم الإنسان في جامعة أكسفورد منذ عام 1896 وظل بها حتى تقاعده في عام 1913. أسهم إسهاماً كبيراً في دراسة الثقافة وكان أحد رواد الاتجاه التطوري، وقال بالنظرية البيولوجية، وأسهم في تطوير الدراسات المقارنة للأديان.

يرى تايلور أن الثقافة تطورت من الشكل غير المعقد إلى الأشكال المعقدة مبدئياً اتفاقه مع مورغان بشأن مراحل التتابع الثقافي من الوحشية إلى البربرية فالمدينة. وكان كتابه "أبحاث في التاريخ المبكر للبشرية وتطور المدينة" في عام 1869 والذي أعقبه كتابه "المجتمع البدائي" في عام 1871 قد انطلقا من وجهة نظر تطورية.

ويرجع الفضل إلى تايلور في ابتكار مصطلح الثقافة مفهوماً أنثروبولوجياً بحسبانه "كل ما يفهم من العلم والعقيدة، والفن والأخلاق، والتقاليد والأعراف، وأية قدرات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع". وقد عُدَّ تعريف تايلور للثقافة في حينه أحد أهم التعريفات لكنه ومع تقدم المناهج العلمية وتوسع الأبحاث والدراسات الميدانية لم يعد هذا التعريف مناسباً. تبدو محدودية هذا التعريف في كونه اعتمد على الدراسات الاثنوغرافية الوصفية التي سجلها الرحالة ولم يتجاوز مجرد كونه سرداً وصفي لعناصر الثقافة ومحتواها.

عُدَّ تايلور الثقافة عنصراً مساعداً لفهم تاريخ بني الإنسان طالما أن الثقافة ظاهرة تاريخية تميز بها الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى، ويكتسبها الإنسان بالتعلم من مجتمعه الذي يعيش فيه. بهذا الفهم يرى تايلور أن الثقافة تكون دوماً ثقافة جماعة – مجتمع. لكنه في الوقت نفسه لا يهمل دراسة العمليات العقلية للفرد بحسبان الثقافة حصيلة أعمال فردية كثيرة. هكذا يفترض تايلور أن دراسة الثقافة هي دراسة تاريخ تطور الفرد في المجتمع بحسبانها العملية التاريخية العقلية لتطور عادات الإنسان وتقاليده من حالتها غير المعقدة إلى حالتها المعقدة فالأكثر تعقيداً. لكن يلاحظ أن تايلور، خلافاً لمورغان، لا يصر على عد مراحل تطور الثقافة من الوحشية إلى البربرية فالمدينة بمثابة حتمية ملزمة محتفظاً في الوقت نفسه بمبدأ التقدم التطوري من الأدنى إلى الأعلى حقيقة وضعية.

وكان تايلور أول من درس طرق إشعال النار عند البدائيين، وطريقة الطهي بالحجارة الساخنة عند الجماعات التي لم تتعرف على صناعة الفخار. كما انه درس بعناية نظام الزواج الاغترابي المحلي، ونظام الزواج مع أسباب الأم (ابن الخال أو الخالة). وقد اتفق تايلور مع فرضية أولف باستيان التي ترى في التفسيرات النفسانية للنمو الثقافي. ويقول تايلور أن الثقافة، مثلها مثل النباتات، تنصف بالانتشار أكثر من كونها تتطور، ويرى بأن الناس أخذوا من جيرانهم أكثر مما اخترعوا أو اكتشفوا بأنفسهم. ويرى بأن هناك عدداً من الاكتشافات التي نشأت في مكان واحد وانتشرت منه إلى أماكن أخرى: مثال ذلك الفخار الذي يرى بأنه انتشر في أمريكا من المكسيك، والقوس والسهم والشطرنج الذي نشأ في الهند وانتشر في العالم الجديد عبر المحيط الهادي إلى المكسيك.

تؤلف هذه الآراء تناقضاً في كتابات تايلور التطورية التي تنبع من اعتقاده بوحدة النفس البشرية والتي تصبح انعكاساتها متشابهة في الظروف المتماثلة في أي مكان. لكنه ورغم تجلي بعض مثل تلك الأقوال بشأن الانتشار الثقافي لبعض المظاهر فإن تايلور، بالنظر لمجمل أفكاره، تطوري النزعة، ومن دعاة التطور البسيط من الأسفل إلى الأعلى، من غير المعقد إلى المعقد، من اللا معقول إلى المعقول. ومع أنه أرخ للنظم الثقافية تاريخاً تطورياً فإنه اعترف في الوقت نفسه بوجود حالات من الركود والارتداد الثقافي دون أن يمثل ذلك تحولاً جذرياً في الصورة العامة للتطور من أسفل إلى أعلى. فالنظام الأمومي أقدم من

النظام الأبوي، وطقوس الكوفادة مرحلة وسطية بين النظامين يختلط فيهما النظام الأمومي بالنظام الأبوي حيث تمثل طقوس الكوفادة "بقايا ثقافية" تشير إلى وجود الشكل السابق في أحشاء الشكل القائم.

وقدم تايلور، في مجال دراسة المعتقدات، مفهوم الأنيمية (الأرواحية) نظرية لتفسير الديانة وتطورها العالمي. فقد استنتج من دراسته الميدانية لقبائل الهنود الأمريكيين من شعب البويبلو بجنوب غربي الولايات المتحدة أن جميع العقائد الدينية ظهرت نتيجة للتفسير الخاطئ لبعض الظواهر التي يتعرض لها الإنسان مثل الأحلام والأمراض والنوم والموت. ويرى أن ظاهرة الأحلام وظاهرة الموت كان لهما الأثر الأكبر في توجيه الفكر الاعتقادي لدى الإنسان. فالأحلام هي التي أوحى للإنسان بفكرة الروح والجسد ذلك أن البدائي يتخيل نفسه متنقلاً من مكان إلى آخر وهو نائم، بل وقد يرى نفسه وهو يؤدي أعمالاً يعجز عن القيام بها وهو في حالة اليقظة. ومن ثم نشأت لديه اعتقادات بأن الروح تفارق الجسد أثناء النوم مبتعدة إلى عوالم أخرى ثم تعود مرتدة إليه عند اليقظة. ويعني عدم رجوع الروح إلى الجسد الموت. واكتشف تايلور أن تلك الأفكار ارتبطت بالطقوس والعادات كما ارتبطت أيضاً بعبادة تقديم القرابين لأرواح الأجداد. ومن هنا طرح مصطلحه الأنيمية (الأرواحية) أي الاعتقاد بوجود الأرواح والآلهة والجن والشياطين وغيرها من الصور اللا منظورة التي عدها تايلور الأصل الثقافي للمعتقدات الدينية على اختلاف أنواعها والتي تطورت إلى فكرة الإله العالي في مرحلة المدنية.

وإذا كان علماء القرن الثامن عشر قد نظروا إلى الممارسات الطقوسية المرتبطة بالمعتقدات عند الأوروبيين بحسبانها غيبية، فإن تايلور قد نظر إليها بحسبانها شعائر ثقافية لا بد من فهمها انطلاقاً من معناها الداخلي وبمقارنتها مع مجمل درجات التقدم. وقد عبر تايلور عن ذلك "أنه ليس لمرحلة قانون البقاء أية دلالة علمية، ذلك أن أكثر ما نسميه معتقدات غيبية إنما ينتمي لهذا القطاع بحيث يمكن إعطاء تفسير عقلي لها". فإذا لم تكن الممارسات والشعائر ذات الطابع الغيبي شيئاً آخر سوى بقايا مرحلة تطور سالفه، فعلياً أن نتساءل عما تعبر عنه هذه البقايا.

يقول تايلور أن بعض الممارسات يجب أن تعد بقايا، أن لها سبباً علمياً، أو أنها تخدم، على الأقل، شعائر لها صلتها بمكان نشأتها وزمانها، وهي إن بدت عبثية فذلك لاستعمالها في ظروف مجتمعية جديدة، بذلك تبدو كأنها فقدت معناها ... بتفسير من هذا النوع، أي بالعودة إلى دلالة منسية، يمكن توضيح معظم الشعائر التي لا يمكن القول عنها سوى أنها حماقات أو ممارسات نادرة.

لا يشك تايلور في تفوق هذا التحليل الوضعي الذي يؤدي إلى فهم حقيقي فبمساعدة هذه الطريقة يعاد اكتشاف "دلالات منسية" أو ضائعة كانت تعد إلى وقت طويل ممارسات غيبية لا معنى لها. فمع هذا التحليل الوضعي تحول الكهنة في المجتمعات البدائية/ طبقاً لتايلور، إلى سحرة يعلمون شيئاً ما، لكن علمهم هذا، رغم ما يبدو منه، لا يساوي في الواقع شيئاً. ومن ثم يكتب تايلور قائلاً: "إن السحر لا يعود في أصوله إلى الشعوذة والاحتيايل، ولم يمارس في البداية من هذه المنطلقات. يتعلم الساحر مهنته في العادة بروح طيبة، ويحافظ على هذه الروحانية في ممارسته لعلمه من البداية حتى النهاية. إنه مثل الخادع والمخدوع في آن واحد، يضيف طاقة المؤمن إلى حيلة المنافق. وإذا كانت العلوم السرية قد وجدت منذ البداية من أجل الخداع، فإن بعض الأشياء العبثية قد تكفي لذلك، لكن ما نجده بالفعل هو بمثابة علم خاطئ تطور بشكل منهجي كامل. إنه عبارة عن فلسفة صادقة، لكنها خاطئة، طورها الذهن الإنساني بطريقة يمكننا إدراكها إلى حد كبير، وتعود في أصلها إلى تركيبية الإنسان الذهنية."

تختفي في مثل هذا المفهوم القدرة العقلية الكامنة في كل فرد، كما تختفي إمكانية إدراك ممارساته ومعتقداته، حين لا ينتبه إلى لعبة الكهنة يسود بدلاً عن ذلك الزعم بصعوبة إدراك لغة البدائي أو فهم تصرفاته، كما ويسود الزعم بانغلاق مكانته الذهنية. بالمقابل، تعد ميزة الانغلاق هذه بالنسبة للنظرية الأنثروبولوجية المدخل والشرط لفهم "الخرافة" وتفسيرها.. هكذا يوضح تايلور.. "فمعنى الخرافة لا يمكن

حصره بالحدود التي اقترحها منظرو القرن الثامن عشر والذين رأوا فيها مجرد دلالة خلقية ساذجة ومسطحة، أو علم سرى منظم لأن قوانين الخرافة ليست سوى قوانين اللغة وقوانين المخيلة وهي قوانين منطقية وتشكل نظاماً له دلالاته."

يرى تايلور بأن معنى الممارسات بالنسبة للبدائيين، كما هو الأمر بالنسبة لكهنتهم، ليست ناتجاً عن التأثير الذي تمارسه اللغة على العقل الإنساني. فقط في العلم الوضعي يصبح ممكناً فهم اللغة وعدها موصلة إليه. ومن ثم فإن النظرية الأنثروبولوجية هي الوحيدة، في رأى تايلور، القادرة على تقديم علم يتعلق بالمحتوى الذهني للخرافة، وعلى فهم الثقافات غير الغربية بشكل عام. إنها في الواقع ثمرة "التمحور التاريخي والمعرفي" الفريدة: "هنالك نوع من الحدود يجب أن تكون إلى جانبها من جهة التفاعل مع الخرافة ولنتخطاها من الجهة الثانية ليتسنى لنا فهمها. ومن حسن الحظ أننا إلى جانب هذه الحدود، وإنه يمكننا اجتيازها أيضاً بإرادتنا"، هكذا يصرح تايلور. والأمر بهذا القدر من الوضوح فإن تايلور يصل إلى أن النظرية الأنثروبولوجية هي الوحيدة "المعقولة" من هذه الزاوية، لا الثقافة البدائية بحد ذاتها.

تدوب الثقافات البدائية في التحليل التايلوري، بحسبانها بقايا أو عقلنة ميتة، ومن ثم يجب أن تختفي من الممارسة ومن الحياة العملية. عليها أن تزول، وذلك كما يقول "بسبب ترابطها مع المراحل المتدنية من تاريخ العالم العقلي."

3. جيمس فريزر (James Frazer)

ولد المفكر الاسكتلندي وعالم الانثروبولوجيا جيمس جورج فريزر في 1 جانفي سنة 1854 لأبوين متدينين من أنصار المذهب البروتستانتي الكالفيني. وهو ما دفعه ربّما إلى الاهتمام بالكتاب المقدس ودراسته.

لهذا انصرف إلى دراسة اللغة الآرامية وكتب عن "الفولكلور في العهد القديم" كتابا في ثلاثة أجزاء جعلها دراسة مقارنة في الدين والخرافة والقانون. وكان فريزر يعتبر الكتاب المقدس شكلا من أشكال الأدب الراقي الذي ينشد التسامي بالجنس البشري، ولم يتعامل معه بحرفيته إنما احترز من الأحداث التي وردت فيه ولم ينظر إليها على أنها سجل تاريخي علمي.

درس فريزر بجامعة جلاسكو وكان يطمح إلى الالتحاق بجامعة أكسفورد ولكن والده رفض ذلك وفضل أن يلتحق بجامعة كمبريدج خشية الاتجاهات الدينية المتحررة التي كانت نشيطة بأكسفورد.

كان لأستاذه روبرتسون سميث (Robertson Smith) بكمبريدج أثر فعال في توجيهه نحو الاهتمام بالانثروبولوجيا.

ويعتبر فريزر امتدادا لتفكير تايلور (Taylor) ومورجان (Morgan)، في الإيمان بوحدة المعرفة الإنسانية وتطورها وفق مراحل ثابتة وواضحة.

ولهذا كان فريزر يحاول فهم الحضارات القديمة انطلاقا من مقارنتها بثقافة مجتمعات القرن التاسع عشر. ف"الشعوب البدائية" في نظر فريزر تمثل المراحل الأولى والمبكرة لنشوء الحضارة الإنسانية.

وقد تجلّى هذا مثلاً في كتابه "الغصن الذهبي" الذي عمل فيه على فهم أسطورة الإلهة ديانا (Diana) في نيمي (Nemi) جنوب إيطاليا. ويندرج هذا البحث في سياق اهتمام فريزر العام بدراسة المعتقدات

والعادات والطقوس الدينيّة والسحريّة لدى الشعوب "البدائيّة". ويعدّ فريزر أوّل من قدّم جرداً شاملاً للأساطير والطقوس عند مختلف شعوب العالم.

تعد موسوعة "الغصن الذهبي" أحد إنجازات "جيمس فريزر" والتي أهداها للبشرية في صورة 11 جزءاً من القطع الكبير، يحدد فيها "فريزر" المراحل التي مر بها العالم من حيث علاقة الإنسان بالكون، وقال إنها ثلاث أولها السحر وثانيها الدين وثالثها العلم، وحاول فريزر في الموسوعة التوفيق بما أسماه "السحر" و "العلم" وقال إن كلاهما يعتمد على "مبادئ منطقية واحدة منبثقة من تداعي الأفكار وترابط المعاني" مؤكداً أن الساحر البدائي "مارس السحر من أجل خير المجتمع".

فريزر، كان المُنظر الأول لفكرة تقول أن مفهوم الإله الواحد لم يظهر سوى في مرحلة متأخرة من تاريخ الإنسانية، وبعد تطور كبير وطويل في التفكير الحيوي و"علم" السحر الذي يرى الحياة والروح منتشرين بصورة أو بأخرى في كل الموجودات وجميع الكائنات.

توفي "فريزر" في اسكتلندا في السابع من مايو عام 1941 بعد أن قطع شوطاً كبيراً في علم "الأنثروبولوجيا" أو علم الإنسان، لتساهم أبحاثه في تطور كبير لفلسفة البحث عن ماضي البشرية وعلاقة السحر بالدين والعلم.

من مؤلفاته: الخوف من الموتى في الدين البدائي، آلهة السماء، الفولكلور في العهد القديم، الغصن الذهبي، الإنسان، الله والخلود..

توفي فريزر في 7 ماي سنة 1941.

1. مارسيل موس (Marcel Mauss)

المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية: مارسيل موس نموذجاً

عبد الله عبد الرحمن يتيم*

من الصعب إنكار حقيقة أن عمل مارسيل موس «الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة» يعد من بين أكثر أعماله انتشاراً خارج فرنسا،¹ وقد يكون العمل الأنثروبولوجي الأبرز الذي ترك تأثيراً واسعاً في العالم الأنجلوساكسوني، حيث تم الاستفادة القصوى من كل الدلالات والمضامين التي احتواها.² كما أنه وعلى الرغم من أن أهمية دراساته الأخرى كتلك التي عن السحر، والأضحية، وربما أكثر أيضاً عن التصنيف البدائي، إلا أن من الصعب التعرف على تأثيره في هذه الحقول، وذلك بسبب ولوج دراساته في التراث النظري العام الذي عادة ما كان يقوم بتوظيفه زملاؤه ومريدوه، إلا أننا لا يمكننا تجاهل تأثيره الهام على أنثروبولوجيين بارزين مثل: «رادكليف براون: 1881-1955» و«برنسلو مالفينوفسكي: 1884-1942»، حيث كان لكل منهما طريقته الخاصة في تحويل رؤيته الدقيقة لـ «الدوركايمية».³ لقد امتد تأثير موس ليشمل آخرين مثل: «إدوارد إيفانز بريتشارد: 1902-1973» و«ريموند فيرث: 1901-2002»، و«ملفيل جان هرسكوفيتز»

و«لويد وارنر» و«روبرت ردفيلد: 1883-1958». بل امتد تأثيره بصورة عامة ليضم أنثروبولوجيين آخرين أسهموا في بروز أعمال متميزة، سواء في مدرسة أكسفورد مثل «إدوارد إيفانز بريتشارد»، أو في مدرسة ليدين مثل «فان أوزنبراين» و«جوسلين دويانغ»، ولكن الجوانب الفنية في أعماله لا تزال تنتظر الفرصة الكبيرة لاكتشافها وتوظيفها.

موس ودوركايم، المريد والشيخ:

ولد الأنثروبولوجي الفرنسي، مارسيل موس، في «إبينال» من إقليم اللورين بفرنسا عام 1872، حيث أمضى طفولته في أسرة يهودية امتازت بترابطها وتدينها. غادر موس «فوساج» تاركاً وراءه أسرته اليهودية التي نشأ في أحضانها، متجهاً نحو «بورجو» في البداية ثم إلى باريس بعد ذلك. وكان خال موس الشخصية الفرنسية، عالم الاجتماع المعروف «أميل دوركايم: 1858-1917». درس في «بورجو» مع خاله «أميل دوركايم»، وفي باريس مع عالم الدراسات السنسكريتية «سيلفان ليفي». في الثامنة عشرة من عمره بدأ تمرد موس ضد الالتزام الديني لأسرته، وهكذا ظل بعد ذلك بعيداً عن أي التزام ديني طوال حياته، درس موس الفلسفة مع «دوركايم» في جامعة «بورجو»، حيث أخذ الأخير على عاتقه عناء تدريسه وإرشاده الأكاديمي، بل واختيار الموضوعات لمحاضراته التي تتناسب واهتمامات أبن أخته، مارسيل موس. وهنا أيضاً، في باريس، عمل عن قرب مع «دوركايم» في إصدار وتحرير «حولية علم الاجتماع». من الناحية العلمية، إذاً كان موس فيلسوفاً في الأساس، مثله في ذلك مثل بقية أتباع المدرسة «الدوركايمية»، وكانت رؤيته ومنظوره الفلسفي شبيهاً بذلك الخاص بـ «دوركايم»، الذي ظل معجباً ومتعلقاً به من الناحية الفكرية، أي أفكار الفيلسوف «عماويل كانت»، التي قام «دوركايم» بتعريف موس بها. تأثر موس أيضاً بفلاسفة آخرين في «بورجو»، مثل الفيلسوف العقلاني «هاملين»، و«إسبيناس» صاحب العقلية الإمبريقية. وكان الأخيران شديدي الاهتمام بموضوعات مثل الأصل المشترك للفنون، والعادات، والتكنولوجيا؛ وهي من الموضوعات التي سيتولى موس بعد ذلك الكتابة حولها. وكان المناخ الفلسفي آنذاك تهيم عليه «الكانتية الجديدة». واستطاع موس خلال هذه الفترة الدراسية من حياته تحقيق

تفوقه الأكاديمي وذلك بحصوله على المرتبة الثالثة عام 1895، وهكذا أخذ يكرس نفسه للبحث. بعد ذلك، درس موس تاريخ الدين في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» مع عدد من الأساتذة مثل: «لويس فينو» و «سيلفان ليفي» و «ميلي» وذلك في قسم تاريخ العلوم والفلسفة، مثلما درس أيضاً مع «ألفريد فوشر»، و«إسرائيل ليفي» و«ليون مارلير» في قسم علوم الأديان. وكان كل من «ميلي» و«سيلفان ليفي» و«سيلتين بوغلي» من أكثر اصدقائه قرباً له في تلك السنوات.

الإثنوغرافيا والتصنيف:

تمكن موس خلال إحدى عشرة سنة من حياته، 1847 – 1898، من القيام برحلات دراسية إلى «ليدين» و«بريدا»، وأكسفورد، حيث عمل في الأخيرة مع «إدوارد تايلور»، لينتقل بعد ذلك لدراسة نصوص باللغة السنسكريتية وواحد من النصوص الهندية. انتقل موس بعد ذلك ليعمل مساعداً لـ «ألفريد فوشر»، أي طوال الأعوام الثلاثة الممتدة من 1900 حتى 1902. وخلال هذه الأعوام قام بتدريس تاريخ الأديان وفلسفة ما قبل البوذية في الهند، كما أنه في عام 1901 خلف «ليون مارلير» في كرسي الأستاذية لتاريخ ديانات «الشعوب غير الحضارية»، وظل يحتل هذا المنصب الأكاديمي طوال حياته. وإلى جانب ذلك قام موس أيضاً بالتدريس في «الكوليج دو فرانس» وذلك طيلة السنوات الممتدة من 1930 وحتى 1939. مثلما قام أيضاً بالمساعدة في عام 1925 على تأسيس وكذلك المشاركة في ترأس وإدارة «معهد الإثنولوجيا» في جامعة باريس، وإستطاع هذا المعهد، خلال فترة ترأسه له، أن يعمل على رعاية ونشر دراسات إثنوغرافية في غاية الأهمية، حيث كان لها الدور البارز في تطور العمل الحقلي الإثنوغرافي الذي كان يقوم به آنذاك عدد من الأنثروبولوجيين الشباب. كما شهد هذا المعهد قيام موس بالقاء دروس ومحاضرات في الإثنوغرافيا حتى عام 1939. حث موس خلال هذه المحاضرات، التي نشرها بعد ذلك في كتابه المعروف «دليل الإثنوغرافيا»، طلابه على تحمل المشقة اللازمة لانجاز معلومات ميدانية دقيقة وكاملة، وبتطوير الاحساس بالمعلومات الحقلية والعلاقة بينها، 5 هذا ورغم قيامه برحلة قصيرة إلى المغرب، إلا أن موس لم يقم بأي عمل حقلي إثنوغرافي.

عمل موس بقرب شديد مع «دوركايم»، إذ بالإضافة إلى مؤلفهما الرئيسي المشترك «أنماط التصنيف البدائي». 6 دافع موس في هذه الدراسة عن رأيهما المشترك حول أن «التصنيف» للناس إلى وحدات في البناء الاجتماعي، مثل العشيرة، يؤدي غرضه من حيث كونه نظيراً للتصنيف في مجال الطبيعة. كما أن هذا الشكل من الفهم الايدولوجي قد تجزأ عبر مسيرة تاريخ العالم. 7 جمع له أيضاً قوائم وبيانات إحصائية حول الانتحار، عملاً أيضاً على كتابة مراجعات مشتركة. وكان موس، بما امتاز به من تلمس كبير للوقائع الصلبة، قد تولى بصفة عامة إلقاء الضوء على تلك الحقائق، بينما تولى «دوركايم» بصفة عامة التوصل إلى التفسيرات النظرية. فمن الممكن إيعاز مفهوم «الحقائق الاجتماعية الكلية» إلى موس، وهو حسب مايراه «جورجس دافي» قد نتج عن تعاونهما معاً، أي موس و«دوركايم» في دراسة بعض الوثائق الإثنوغرافية العائدة لـ «فرانز بواز»، وبالتالي قام موس بتطبيقها، وقد نتج أيضاً عن وجود الطبيعة التعاونية لعمل فكري بحثي كان يقوم به فريق من الباحثين اللامعين ممن جمعهم «دوركايم» حوله في مجلة «حولية علم الاجتماع». 8

الإسهام الأنثروبولوجي:

نشر موس خلال الفترة الممتدة من عام 1898 وحتى 1913 أهم دراساته، إذ نشر عام 1899 وبالاشتراك مع «هنري هوبير» «الأضحية: طبيعتها ووظيفتها». 9 قام موس في هذه المقالة بشرح مواد فيلولوجية عديدة حول «الأضحية»، حيث نظر إليها من حيث كونها اتصالاً بين الإنسان والرب. ونشر بعد ذلك وفي عام 1901 «موجز لنظرية عامة عن السحر»، أما في عام 1908 فقد نشر معاً «مقدمة تحليلية لبعض المظاهر الدينية». 10. نشر أيضاً عام 1906 وبصورة مشتركة مع «هنري بوشا» دراسته المعروفة

«التغيرات الموسمية في مجتمعات الإسكيمو: دراسة في المورفولوجيا الاجتماعية»، كما نشر أيضاً عام 1901 مقالة مع «بول فوكونية» في «الموسوعة الكبرى» حول علم الاجتماع باسم «علم الاجتماع». 11

تولى موس مسئولية كبيرة في تحرير مجلة «حولية علم الاجتماع» منذ بداية تأسيسها، كما أدار أيضاً القسم المتعلق بعلم الاجتماع الديني، بينما قام «هنري هوبير» بالتعاون المشترك معه في إدارة أقسام عديدة بالمجلة، مسهماً في نشر دراسات ومراجعات كثيرة أضفت أهمية كبيرة على الحولية. إلا أن هذه التطورات والنشاط الحيوي لـ «أميل دوركايم» وموس والفريق المحيط بهما قد أصابه انتكاسة شديدة، تمثلت أولاً في اندلاع الحرب العالمية الأولى وما ترتب عنها من تشظى مجموعة «حولية علم الاجتماع»، والثانية التي تمثلت في الوفاة المبكرة لـ «دوركايم». ورغم تلك الظروف العصيبة فإن موس لم يتخل عن تحمل تركة قيادة المجموعة المحيطة بـ «حولية علم الاجتماع»، بل قام بإنقاذها مرتين خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، كما عمل أيضاً على إعداد بعض أعمال «دوركايم» للنشر خاصة بعد وفاة الأخير، وكذلك أعمال «روبرت هيرتز» و «هنري هوبير» وآخرين بعد وفاتهم، وقد كان هذا الإسهام من جانبه قد أتى على حساب إنتاجه هو في مجال الكتابة والتأليف.

واصل موس كتاباته العلمية بعد الحرب العالمية الأولى، وبالإمكان تقسيم تلك الكتابات من الناحية العامة إلى مجموعتين، كانت المجموعة الأولى عبارة عن دراسات إثنولوجية اشتملت على دراسات مثل: «الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة»، و«التأثير الجسدي لدى الإنسان لفكرة الموت في نظر التصور الجمعي للسكان الأصليين لأستراليا ونيوزيلندا»، و«تقنيات الجسد»، و«نماذج من التفكير البشري: مفهوم الفرد في مقابل مفهوم الأنا». 12 بينما احتوت المجموعة الثانية على دراسات حول العلوم الاجتماعية، واتسمت أيضاً بشخصيتها المنهجية والبراغماتية، وقد ضمت دراسات مثل: «العلاقة الواقعية والعملية بين علم النفس وعلم الاجتماع»، و«أصل وفروع علم الاجتماع»، و«مقتطف من خطة علم الاجتماع الوصفي والعام». 13 كما نشر موس أيضاً عدداً آخر من الدراسات، أقل حجماً وفي موضوعات متنوعة، كان من بين تلك الدراسات ما تناول فيها موضوعات مثل: أصل مفهوم النقود، والنظام الميلانيزي المعروف بـ «البوتلاش»، 14 والتعاقد بين قبائل «الثراشيان»، وعلاقات الممازحة والدعابة، و«أسطورة إبراهيم»، وأنماط الحضارة، والتضامن الاجتماعي في المجتمعات التعددية والانقسامية، وسوسيولوجيا البلشفية.

موس، المثقف العام:

كان موس، من الناحية الأخرى، نشطاً في المجال السياسي، إذ وقف، مثل «دوركايم»، إلى جانب «أميل زولا» و «ألفرد دريفوس»، كما كان عضواً بارزاً في الجماعة التي عُرفت بأسم «مجموعة دريفوس»، 15 وأبقى على اتصاله القوي بالزعماء الاشتراكيين، حيث ساعد عام 1904 بالوقوف إلى جانبهم في إصدار المجلة المعروفة «الإنسانية»، 16 بل وأسهم فيها بعددٍ من الكتابات. كما ساند عدداً من المرشحين الاشتراكيين خلال الانتخابات العامة في فرنسا، مثلما كان أيضاً نشطاً في الجامعات الشعبية، والحركات التعاونية. وتتضح رؤية موس التطورية والتعددية تلك، وكذلك الميزة من الليبرالية الاشتراكية، والشبهية أيضاً بتلك العائدة لـ «جوريس»، في خاتمة كتابه «الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة»، 17 حيث أكد على أن الخسارة هنا هي بالمستويين: الأول على مستوى نوعية العلاقات الإنسانية التي كانت تتم خلال عملية تبادل الهدايا، إذ أصبح التبادل اقتصادياً بحثاً، والمستوى الثاني هو الحاجة إلى إعادة بناء حرية الالتزام بالكرم والمنفعة الشخصية في الهدية والإهداء. 18

عُرف موس أيضاً، وبصورة أساسية، بكونه إثنولوجياً ومؤرخاً للدين، ولكنه كان أيضاً في الحقيقة عالماً غزيراً في علمه ومعارفه، لذا فهو يُعد من بين آخر العقول الموسوعية. كان يمتلك مدى واسعاً من المعارف الإثنوغرافية واللسانية المتميزة، يقول عنه «لوسيان ليفي بروهل»، وهو أحد طلبته: «موس

يعرف كل شيء»¹⁹، ووصف حواراته ومحاضراته بكونها مليئة بـ «أفكار جديدة ومفيدة، مكنت الآخرين من إعداد أطروحات وكتب من خلالها»²⁰ على أن هذه المسيرة المهنية لمارسيل موس قد تم الإجهاز عليها بشكل فض من قبل الاحتلال الألماني لفرنسا، حيث حُرِمَ موس من أصدقائه وزملائه، بل وأثرت تلك الظروف في اتزانة العقلي، مما ترتب عنها عدم تمكنه من إنهاء مؤلفاته حول «النقود» و«الصلاة» و«الأمة»، بل تم إتلاف مخطوطات تلك الكتب، خاصة مخطوطة كتابه حول «الأمة»، وهكذا لم يستطيع إتمام تركيب الأجزاء العديدة والمتفرقة من أعماله الفكرية.

التصنيف الرمزي والبناء الاجتماعي:

تستمد إسهامات موس النظرية بصورة رئيسية من تطبيقاته الصلبة واستنتاجاته لمفاهيم «دوركايم»، وبحسب رأيه «أن الأمر الهام ليس في تجميع حقائق كثيرة، ولكن يجب أن تكون تلك الحقائق أصلية ومدرسة بشكل جيد»²¹. ويتضح هذا التصور من خلال المقالة التي كتبها بصورة مشتركة مع «بول فوكوني» والتي تحمل الشخصية «الدوركايمية»، حيث يؤكد من خلالها أهمية أن يقوم السوسيولوجي بربط «التصورات الجمعية»، أي الأنماط الجمعية للتفكير والفعل، بصفات البناء الاجتماعي، أو إحداهما بالأخرى²². لهذا يتضح لنا أن دراسته عن الإسكيمو «التغيرات الموسمية في مجتمعات الإسكيمو: دراسة في المورفولوجيا الاجتماعية» تسعى للكشف عن العلاقات القائمة بين العوامل المورفولوجية²³ من ناحية، والأنساق القانونية والأخلاقية، والاقتصاد الأسري والحياة الدينية، من ناحية أخرى. لقد سعى موس في دراسته هذه لإيضاح «كيف أن الظروف المزدحمة التي يعيش فيها الإسكيمو خلال الشتاء، تعمل على خلق مجتمع حقيقي من الأفكار، وكذلك مشاعر دينية مشتركة ووحدة عقلية وأخلاقية»²⁴. عمل موس هنا على مقارنة كل ذلك مع التشرذم الاجتماعي، أي الحدود القصوى لتقوية الحالة الدينية والأخلاقية المرافقة للانقسام والتشرذم خلال موسم الصيف.

إن الأمر الملاحظ هو أن معالجة موس للعلاقة بين البيئة الطبيعية والبناء الاجتماعي وأنساق التفكير والمعتقدات لدى الإسكيمو، شبيهة بتلك التي عمل على جلائها «دوركايم» في دراسته حول «التصنيف البدائي»، وذلك ضمن سعيه للوقوف على أصل «التصنيفات»، مثل المكان، والزمن، والتراثبية، والرقم، والطبقة، الخ، وعلاقتها البناء الاجتماعي، وذلك من خلال إيضاح التشابه الشكلي بين التصنيفات الرمزية بين سكان أستراليا الأصليين، خاصة لدى جماعة «الزاني»، والصين التقليدية. ولعل كل ذلك يتضح بالشكل الذي أكد عليه كل من موس و«دوركايم»، على النحو التالي: سنجد أنه حتى الأفكار الشديدة التجرد، مثل تلك الخاصة بـ «الزمن» و«المكان» تكون في كل فترة تاريخية معينة على صلة وطيدة بالتنظيم الاجتماعي المقابل لها²⁵. وعلى الرغم من أن هذه الإيضاحات للجوانب ذات التناظر الشكلي ذات أهمية نظرية ومحفزة للتفكير البحثي، إلا أن التساؤل حول السلسلة السببية الافتراضية، أي الدور السببي المعطى للتأثير، وكذلك تميّز العمليات الفكرية عن مضمون الفكر نفسه سيظل قائماً²⁶. وتعد مثل هذه التصورات والمفاهيم والدراسات السوسيولوجية التي أنتجتها من بين الإسهامات التي فتحت السؤال حول «التصنيف»، وهي لا تزال ذات أهمية بالغة للوقوف على العلاقة بين التصنيف الرمزي والبناء الاجتماعي.

من الأمثلة الأخرى أيضاً على قيام موس بدراسة بعض المفاهيم والتصورات الفكرية التي صاغها «دوركايم»، دراسته لمفهوم «السحر» وتحليله بصفته ظاهرة اجتماعية حيث عرّفه بكونه: «كل طقس لا يشكل جزءاً من جماعة أو طائفة منظمة... وبكونه خاصاً وسرياً وغمضاً، ومستقراً في الهامش على نحو يبدو كما لو أنه طقس محرم»²⁷. أما فيما يتعلق بدراسته لـ «الأضحية»، يؤكد موس على أهمية النظر إليها «كوسيلة للتواصل بين عالمين، أي المقدس والدنيوي، وذلك من خلال واسطة الضحية، أي الشيء الذي يتم القضاء عليه خلال الطقوس الاحتفالية»²⁸. كما عالج موس مفهوم «الذات» بصورة لا

تتعدى إطار الخطوط العامة، إذ نظر إليها باعتبارها «حلقات من الأشكال التي يفترضها هذا المفهوم في حياة الناس في المجتمعات، وذلك حسب أنساقهم القانونية، ودياناتهم، وعاداتهم، وبناهم الاجتماعية، وأنماط تفكيرهم». 29 تناول موس موضوعات أخرى مثل الظروف الاجتماعية المحددة لطقوس القراء، والرغبة في الموت، واستخدامات الجسد. 30

الهدية، التبادل، والأنساق الرمزية:

في كل الأحوال، يعد عمل موس «الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة» من أكثر أعماله تميزاً وبروزاً، 31 وهو المثل الأوضح على كيفية دراسته لما أسماه بـ «الحقائق الاجتماعية الشاملة»، بل ومن حيث الاهتمام بظاهرة اجتماعية محددة، ولكن بمنظور مزدوج أي «بشموليتها ومجمل أنساقها». 32 المقصود هنا هو «التمثيلات»، أو أنساق التبادل، التي تبدو نظرياً أنها طوعية وغير ذات أهمية وربما تلقائية، ولكنها في الواقع ملزمة ومهمة، لقد ركز موس على قيامه بالدراسة المقارنة لأشكال التعاقد والتبادل في «بولينيزيا» و«الملاينيزيا» وشمال غرب أمريكا، مع بعض الأدلة المكملية من الآداب الرومانية المبكرة والهندوسية والجرمانية. وكانت أطروحته المركزية هنا هي دراسة الشكل القديم للتبادل، والتزاماته الثلاثة: «العطاء، والأخذ، وإعادة العطاء»، أي من حيث كونها صفات متوافرة تقريباً في كل المجتمعات، وهي بوصفها كذلك، يتم إعادة بعثها في مجتمعاتنا بهدف تقوية الروابط الاجتماعية والمحافظة عليها، أي على التعاون والمنافسة والصراع. إن دراسة هذه الموضوعات بشكل تفصيلي وملاموس وضمن إطار كليتها حسب المجتمع الذي تم اختياره «سيجعلنا قادرين على النظر في جوهرها، وفي عملياتها، وحياتها، والعمل على الإمساك باللحظة الهائلة عندما يأخذ المجتمع وأعضاؤه أشياء عزيزة وعاطفية من أنفسهم ومن مواقفهم وذلك في مقابل أشياء أخرى» 33 تكشف لنا عملية تبادل الهدايا، حسب موس، بوصفها أمراً دينياً وقانونياً، وأخلاقياً، واقتصادياً، وجماليّاً، ومورفولوجياً، وأسطورياً من حيث الأهمية أيضاً. إن الالتزامات المتضمنة فيها يتم التعبير عنها رمزياً عبر الأسطورة والمخيل، بل وتأخذ شكل الاهتمام بالموضوع الذي يتم تبادله. ويؤكد موس أيضاً على أن الموضوعات المتبادلة «لا يتم فصلها كلياً عن البشر الذين يقومون بتبادلها، إن المجتمع المشترك الذي يتأسس من حولها وكذلك الأحلاف التي يتم إنشاؤها متينة جداً لدرجة أنه يصعب حلها. إن التأثير الطويل الأمد للموضوعات التي يتم تبادلها، ما هو إلا تعبير مباشر عن الأسلوب الذي تحاول بمقتضاه الجماعات الفرعية في أنماط المجتمعات الإنقسامية القديمة تجنب الصراع المستمر، وبالتالي الشعور بحاجة بعضهم لبعض». 34

عبر هذا العمل الأنثروبولوجي البارز «الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة»، سعى موس إلى شرح كيف أن الهدية التي هي أمر اعتيادي في الحياة اليومية، بل وتلقائي، إلا أن الأفراد الذين يدخلون في تبادلها إنما يقومون بتقديمها واستلامها وفق شعور بالواجب والمسؤولية. كما أظهر موس كيف أن تبادل الهدية قد مر بثلاث مراحل تطويرية، حيث انتقل من نظام «لزوم رد الهدايا» 35 الشامل، وتبادل يربط عشيرة بأخرى مثل المجتمعات التي لديها نظام «البوتلاش» أو نظام آخر مشابه يكون فيه التبادل تعبيراً عن التنافس أو الصراع أحياناً. وقد انتقل هذا التطور بتبادل الهدايا إلى العالم المعاصر، حيث واصل الشكل القديم لنظام التبادل بقاءه، إلا أن السيادة أصبحت لأخلاق السوق، ويقترح موس علينا من خلال مؤلفه «الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة»، أن يتم الحد من فردية السوق، وذلك من خلال التأكيد على الجانب الإنساني الذي يُعطي قيمة رفيعة للعطاء مقابل الاستهلاك. هكذا يتضح لنا أن عمل موس «الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة» عدا عن أهميته الإثنوغرافية الكبيرة، فهو يعد أيضاً أول دراسة منهجية ومقارنة لـ «تبادل الهدايا»، بل بصفته تحليلاً مطولاً يكشف بوضوح العلاقة بين أنماط التبادل والبناء الاجتماعي.

المعيشي واليومي:

ترك موس كثيراً من أبحاثه الأكاديمية في حالة من عدم الإنجاز، بما فيها أطروحة لنيل درجة الدكتوراه. وعلى الرغم من أنه عمل بنكران ذات كبير نحو إنجاز مؤلفات زملائه الذين توفوا، إلا أنه لم ينشر أى كتاب يخصه شخصياً، لقد نشرت محاضراته مثلاً في «معهد الإثنولوجيا» من قبل آخرين من زملائه بعد وفاته. 36 مثلاً نشرت كتاباته الأنثروبولوجية بعد جمعها من قبل زملائه بعد وفاته. وتقدر النصوص المترجمة إلى الإنجليزية من أعمال موس بحوالى نصف مجموع ما كتبه وتركه على هيئة مخطوطات ومقالات بالفرنسية. 37

من المؤكد أن موس لم يرق بأي عمل حقلي إثنوغرافي، كما أنه لم يتخصص في أي منطقة معينة، إلا أنه قام بنشر خمسمائة من المراجعات. ونظراً لمقدرته الفائقة على تذكر واستعادة ما كان يقرأه، استطاع أن يراكم معرفه موسوعية واسعة وعميقة. كان يتنقل بسهولة ويسر بين اللغة العبرية القديمة، ولغات العالم الأوروبية - الهندي، مثل السانسكريتية، والإغريقية - الرومانية، والجرمانية، من جهة، والمواد الإثنوغرافية المعاصرة، خاصة تلك المتعلقة باستراليا، والباسفيك، والسكان الأصليين لأمريكا الشمالية، وكان في الغالب يقرأ تلك النصوص الإثنوغرافية بلغاتها الأصلية.

هذا وعلى الرغم من عدم اتفاقه أحياناً مع خاله «أميل دوركايم»، إلا أنه ظل دور كايماً في صميمه. ذلك أنه مع تقديره لدور النمطية الإحصائية للسلوك المستندة على المقولات الأيدولوجية، إلا أنه كان أكثر اهتماماً بالتضامن الاجتماعي من الصراع، وبالتاريخ العالمي بتزامنية النسق والنظام، وكذلك بالفاعلية الجماعية أكثر من الفاعلية الفردية. أما من الناحية النظرية المطلقة فكان كثير الاهتمام بـ «الحقائق الاجتماعية»، التي يجمع من خلالها المجتمع بمجمله ويتم تسخير كل نظمه بحيث يتم تصوير مختلف جوانبه، مثل الجوانب الثقافية، والاجتماعية، والقانونية، والاقتصادية، والجمالية، والدينية، وغيرها. يتضح لنا أن موس لم يعط التجريد النظري أهمية تذكر، بالمقارنة مع اهتمامه وتقديره للوقائع الاجتماعية الحية والمعاشة في الواقع اليومي.

في مقالاته المتأخرة واصل موس، 38 مقتفياً في ذلك أثر «دوركايم» في معالجة «الانتحار»، محاولاً التصدي لمسألة التأثيرات الفسيولوجية للنظرات الاجتماعية على قرار التخلي عن الحياة، ومحاولته كذلك الكشف عن النمطية الثقافية في الأوضاع والحركات الجسدية. أما العمل الأهم الذي أنجزه موس في هذه المرحلة فهو معالجته لمقولة «الشخص»، وذلك باعتبار الشخص كينونة أخلاقية مستقلة. وتستند رؤية موس هنا على المبادئ والخلاصات العامة الواردة في «التصنيف البدائي» 39، خاصة تلك المتعلقة بالمقولة الفكرية للطبقة، وللشخصانية القبلية، ولعبادة أحد أسلاف العشيرة الأسطوريين، وما ترتب عن ذلك من تطور مفهوم الفرد باعتباره حاملاً لحقوق الإنسان العالمية. 40 أما المقالات الأخرى لموس فقد اشتملت على معالجة ريادية لموضوعات مثل: «السكر»، و«الصلاة»، و«العلاقة بين علم الاجتماع وعلم النفس»، و«علاقات الهزل»، و«الانقسامية القبلية».

بخلاف خاله، «دوركايم»، كان موس محباً للرفقة والأصدقاء وللفنون، والمشي في المناطق الجبلية، مثلاً كان أيضاً نشطاً في أعمال اللجنة الاشتراكية، والصحافة، موجهاً آنذاك انتقاداته نحو الثورة البلشفية ومبادئها، مبدياً تأييده للحركة التعاونية السائدة خلال تلك الفترة.

الخلاصة:

نستطيع القول إذاً وبصورة عامة، أن الإسهامات النظرية لموس تتجلى في قيامه بوضع علم الاجتماع الدوركايمي موضع التطبيق، وذلك من خلال التأكيد على أكثر معالمه الرئيسية قبولاً، والمتمثلة في الصفات الروحية الكامنة للجماعة، وسيكولوجيا الجماعة، والتعرف على الجذور التاريخية والتحليل

الميسر للظواهر الاجتماعية، كل ذلك بهدف إثبات القوة الكبيرة التي يتميز بها التأويل السوسيولوجي الدوركايمي لهذه الأمور. أما بالنسبة لتأثير موس فيعد من الأمور التي يصعب قياسها وذلك بسبب انغماسه العميق في أعمال مشتركة مع «دوركايم» وآخرين أيضاً. على أننا من الممكن أن نعد موس باعتباره الخبير الإثنوغرافي الدوركايمي، حيث أن دوره كان مهماً للغاية في تطوير أطروحات «دوركايم» في سوسيولوجيا الدين والمعرفة، خصوصاً من خلال دراسات موس لموضوعات مثل: السحر والمورفولوجيا الاجتماعية⁴¹ وبالإمكان إثبات تأثير موس في شخصيات أخرى من المدرسة الدوركايمية مثل «مارسيل غرانيه»، وفي أولئك أيضاً الذين أصبحوا تحت التأثير الجماعي للمدرسة أيضاً، شمل هذا التأثير مؤرخين من «مدرسة الحوليات التاريخية» مثل «لوسيان فيفر» و«مارك بلوخ»، وعلماء نفس مثل «شالرز بولنديل». على أن تأثير موس المباشر كان على الأنثروبولوجيا الفرنسية، حيث امتد تأثيره ليشمل «ألفرد ميترو» و«موريس لينهارد» و«مارسيل غرويل» و«جورج دومزيل» و«روجيه باسستيد» و«لويس دومون». لكن سيظل تأثيره الأساسي هو ذلك الذي أحدثه في «كلود ليفي ستروس»، حيث كتب الأخير عنه مظهراً تأكيداً على الاختلاف النظري لمارسيل موس عن «أميل دوركايم»⁴² كما أبدى أيضاً تقديره الخاص لمنهج موس الذي برز حسب رأيه خصوصاً في «الهدية»، وذلك من حيث معالجته الحقيقة الاجتماعية بصفتها نسقاً رمزياً يجب إمطة اللثام عنه، وحسب رأي «ليفى ستروس» أن هذا المنهج «قد دشن مرحلة جديدة للعلوم الاجتماعية»⁴³ ذلك أنها لعبت دوراً في التنظير والتعميم لتشمل الحياة الاجتماعية بمجملها. وهكذا فإن الحياة الاجتماعية، حسب هذا المفهوم، ممكن فهمها بوصفها نسقاً من العلاقات بين الجماعات وبين الأفراد، وبالإمكان فهم المنطق الخاص بها من خلال الأدوات الشبيهة والمستخدم في حقل علم اللسانيات البنيوية. ورأي «ليفى ستروس» أنه من سوء الحظ في الأنثروبولوجيا المعاصرة أن لا يتمكن موس من مواصلة توظيف اكتشافه الذي قام بتطبيقه في نظريته على أساس التبادل في حقل مهم مثل «زواج أبناء العمومة»، والذي أكد على «التشابه الكبير بين ميدان القرابة واللسانيات، وكثيراً ما سعى موس لإثباته والتأكيد عليه بشدة. لقد مكّنه ذلك من اكتشاف القوانين المحددة له، بل وبناءً على تشكّلها في أي مجتمع وبغض النظر عن أي دورة للتبادل، فقد تم التعرف على قوانينها الميكانيكية المنظمة لها. وقد ترتب على كل ذلك تمكّنا من استخدام الاستقراء العقلي، وبالتالي توفير الفرصة أمام علم للاتصال أتاح للأنثروبولوجيا بأن تكون جزءاً أساسياً من تكوينه»⁴⁴ إلا أن الإشادة من قبل «ليفى ستروس» يقابلها نقد سلبي من قبل «سيث ليكوك»، الذي وصف عمل موس بكونه تقليدياً، بل ويغلب عليه المنحى السوسيولوجي والتطوري⁴⁵.

الهوامش

1- Marcel Mauss (1872-1950).

2- Mauss, M., The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, (1925).

3- الدوركايمية: نسبة إلى عالم الاجتماع الفرنسي «أميل دوركايم 1859-1917».

4- لمزيد من الاطلاع على حياة وأعمال «مارسيل موس»، يرجى مراجعة السيرة الذاتية والفكرية التي كتبها عددٌ من الأنثروبولوجيين والكتاب، لعل أبرزها ما كتبه الأنثروبولوجي الفرنسي «كلود ليفى ستروس» ونشره تحت عنوان «مقدمة لأعمال مارسيل موس»، وكذلك الكتاب الذي صدر بمناسبة مئوية مارسيل موس والذي تضمن العديد من الدراسات حول موس. نشر أيضاً مؤخراً المؤلف الفرنسي «مارسيل فورنيه»، سيرة ذاتية وفكرية شاملة عن موس، قام «جان ماري تود» بترجمتها بعد ذلك إلى الإنجليزية ونشرتها دار نشر جامعة برنستون:

Levi-Strauss, C., Introduction to the Work of Marcel Mauss, (1950).

James, W. & Allen, N. J. (eds.), Marcel Mauss: A Centenary Tribute, (1998).

Fournier, M., Marcel Mauss, (1992).

Fournier, M., Marcel Mauss: A Biography, (2005).

5 – Mauss, M., Manuel d'ethnographie, (1947), p. 5.

6 – Durkheim, E. & Mauss, M., “De quelques formes primitives de classification”, (1903).

ترجم الأنثروبولوجي البريطاني «رودني نديم 2006-1923» هذا العمل عام 1963م إلى الإنجليزية ونشره مع مقدمة مطولة، انظر:

Durkheim, E. & Mauss, M., Primitive Classification, (1963).

7 – Durkheim, E. & Mauss, M., «De quelques formes primitives de classification», (1903).

Allen, N. J., «Primitive Classification: The Argument and its Validity», (1994).

« 8 – حولية علم الاجتماع: L'Année sociologique – أسس عالم الاجتماع «إميل دوركايم» هذه المجلة عام 1898، وأصبح رئيساً لتحريرها، استمرت في الإصدار بصورة سنوية حتى عام 1925 حيث توقفت بعد ذلك، ولكنها عادت للصدور في عام 1934 وتواصل صدورها هذه المرة حتى عام 1942، ولكن باسم جديد «Annales Sociologique»، إلا أنها عادت بعد الحرب العالمية الثانية فصدرت باسم «L'Année Sociologique»، وظلت تواصل تصدر بهذا المسمى حتى يومنا هذا. شكلت «حولية علم الاجتماع» منذ صدورها بوتقة فكرية لمنهج ورؤية «دوركايم» السوسيولوجية، بل تحولت مع مرور الوقت إلى مدرسة معروفة، كان من بين أعضائها، بالإضافة إلى مارسيل موس،: «سيلستين بوغلي» و«هنري هوبير» و«روبرت هيرتز» و«موريس هولباخ» و«فرنسوا سيمياند».

9 – Hubert, H. & Mauss, M., “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, (1899).

انظر الترجمة الإنجليزية لهذا العمل:

Hubert, H. & Mauss, M., Sacrifice: Its Nature and Function, (1964).

10 – Hubert, H. & Mauss, M., “Esquisse d'une théorie générale de la magie”, (1904).

Hubert, H. & Mauss, M., “Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux”, (1908).

11 – Mauss, M. & Bechat, H., “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale”, (1906).

Mauss, M. & Fauconnet, P. 1901. “Sociologie”, (1901).

12 – Mauss, M., *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Society*, (1925).

Mauss, “Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité Australie, Nouvelle Zélande”, (1926).

Mauss, M., “Les techniques du corps”, (1936).

Mauss, M., “Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de «moi», (1938).

13 – Mauss, M., “Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie”, (1924).

Mauss, M., “Divisions et proportions des divisions de la sociologie”, (1927).

Mauss, M., “Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive”, (1934).

14 – البوتلاش : «Potlatch» المقصود بـ «البوتلاش»، حسب شاكر مصطفى سليم: «نظام توزيع بضائع، مثل البطانيات، والفراء، والزيت، والأدوات النحاسية، والزوارق، في حفل على المدعوين، أو إتلافها، أو قتل العبيد أمامهم ... ويقام «البوتلاش» في مناسبات خاصة ولأسباب معينة مثل الرغبة في الحصول على مركز رفيع، أو الولادة، أو الوفاة، أو ادعاء امتيازات معينة، أو للحصول على عضوية جمعية سرية، أو لإعادة الاعتبار حين يرتكب الشخص عملاً غير مقبول اجتماعياً، أو لإطلاق أسير، أو للانتقام من خصم. وتُعتبر البضائع التي يتسلمها المدعو إلى «البوتلاش» ديناً، عليه أن يردّه بأكبر منه، لمن قدمه له، وإلا فقد اعتباره ومركزه الاجتماعي»، راجع: شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، (1981)، ص 762.

15 – قضية دريفوس: «Dreyfus Affairs» يقصد بها هي الفضيحة التي صاحبت اتهام الضابط الفرنسي «ألفرد دريفوس 1859-1935» عام 1859 بالخيانة. وكان الكاتب والروائي الفرنسي، «أميل زولا»، من أشد المناصرين للقضية، وقد اعتبرت القضية هذه آنذاك من أكثر قضايا الرأي العام المتعلقة بالحريات العامة.

« 16 – لومانيتيه: «L'Humanité» هي الجريدة الرسمية للحزب الشيوعي الفرنسي سابقاً. أسست عام 1904 م على يد «جان جوريس»، وشهدت رواجاً شديداً بين المثقفين الفرنسيين خاصة خلال سنوات النضال الشعبي ضد الاحتلال الألماني لفرنسا، وقيام سلطات الاحتلال النازي الألماني بمنعها. ظلت «الإنسانية» تواصل الصدور سراً، ثم عادت إلى الإصدار العلني، هذا ويعتبر عقدا الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين من أكثر عقودها ازدهاراً، ثم شهدت الجريدة الانحسار التدريجي وخصوصاً بعد انهيار النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي وأوروبا.

17 – Mauss, M., *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, (1925), pp. 63-81.

18 – نفس المصدر، ص 66.

19 – Levy-Bruhl, L., “In Memoriam: Marcel Mauss”, (1951), p. 4.

20 – المصدر السابق.

21 – Mauss, M. & Fauconnet, P., “Sociologie”, (1901), Vol. 30, p. 172.

22 – نفس المصدر.

23 – Mauss, M. & Bechat, H., “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale”, (1906), Vol.9.

24 – المصدر السابق، ص 470.

25 – Durkheim, E. & Mauss, M., “De quelques formes primitives de classification”, (1903), Vol. 6, p. 88.

26 – انظر نقد الأنثروبولوجي «رودني نديم» في هذا الخصوص : Needham, R., “Introduction”, (1963).

27 – Hubert, H. & Mauss, M., “ Esquisse d’une théorie générale de la magie”, (1904), Vol. 7, p. 16.

28 – Hubert, H. & Mauss, M., “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, (1899), Vol. 2, p. 97.

29 – Mauss, M., “Une catégorie de l’esprit humain: La notion de personne, celle de moi”, (1938), Vol. 68, p. 335.

30 – Mauss, M., “L’expression obligatoire des sentiments: Rituels oraux funéraires australiens”, (1921).

31 – Mauss, M., The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, (1925).

32 – المصدر السابق، ص 77.

33 – المصدر السابق، ص 77-78.

34 – المصدر السابق، ص 31.

35 – « لزوم رد الهدايا» Prestation ، وفق تعريف شاكر مصطفى سليم: «مصطلح فرنسي معناه العام: مال أو خدمات، أو عمل، واجب الرد أو الأداء. اقتسبه مارسيل موس وأعطاه معنى محدداً هو «لزوم رد الهدايا». فتقديم الهدايا في أغلب الشعوب البدائية واجب اجتماعي يزيد من اعتبار من يقوم به، ويقلل من يتوانى عن أدائه...». انظر: شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، (1981)، ص 769.

36 – Mauss, M., Manuel d’ethnographie, (1947).

37 – Mauss, M., Ouvres, (1968-89).

38 – Mauss, M., “Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie”, (1924).

Mauss, M., “Effet physique chez l’individu de l’idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle Zélande”, (1926).

Mauss, M., “Une catégorie de l’esprit humain: La notion de personne, celle de moi ”, (1938).

Durkheim. E., Suicide, étude de sociologie, (1897).

39 – Durkheim, E. & Mauss, M., “De quelques formes primitives de classification”, (1903).

40 – Carrithers, M., S. Collins & S. Lukes, The Category of the Person: Anthropology, philosophy, History, (1985).

41 – Mauss, M. & Bechat, H., “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale”, (1906).

Hubert, H & Mauss, M., “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, (1904).

– 42راجع: عبدالله عبدالرحمن يتيم، كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، (2001).

Levi-Strauss, C., “French Sociology”, (1945).

Levi-Strauss, C., “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, (1950).

– 43المصدر السابق، ص 35.

– 44المصدر السابق، ص 41.

45 – Leacock, S., “Ethnological Theory of Marcel Mauss”, (1954).

المراجع

المراجع العربية:

شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، الكويت، جامعة الكويت، 1981،

عبدالله عبدالرحمن يتيم، كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، الأيام للنشر، الطبعة الثانية، 2001.

المراجع الأجنبية:

Allen, Nicholas J. 1994. “Primitive Classification: The Argument and its Validity”. In W. S. F. Pickering & H. Marins (eds.). Debating Durkhiem. London: Routledge.

Durkheim, Emile. 1897. Suicide, étude de sociologie. Paris.

- _____. & Mauss, Marcel. 1903. "De quelques formes primitives de classification". *Année sociologique*. Vol. 6.
- _____. & Mauss, Marcel. 1963. *Primitive Classification*. Translated and edited with introduction by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.
- Fournier, Marcel. 1992. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- _____. 2005. *Marcel Mauss: A Biography*. Translated by Jane Marie Todd. Princeton: Princeton University Press.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel. 1899. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Année sociologique*. Vol. 2.
- _____. & Mauss, Marcel. 1904. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *Année sociologique*. vol.4; Vol. 7.
- _____. & Mauss, Marcel. 1908. "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux". *Revue de l'histoire des religions*. 58: 163-203.
- _____. & Mauss, Marcel. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leacock, Seth. 1954. "Ethnological Theory of Marcel Mauss". *American Anthropologist*. (New Series). 56: 58-73.
- Levy-Bruhl, Lucien. 1951. "In Memoriam: Marcel Mauss". *Année sociologique*. 3rd series (1948-1949).
- Levi-Strauss, Claude. 1945. "French Sociology". In Georges Guritch & Wilbert E. Moore (eds.). *Twentieth Century Sociology*. New York: Philosophical Library.
- _____. 1950. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge.
- _____. 1950. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". *Sociologie et anthropologie*. 2d ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- James, W. & Allen, N. J. (eds.). 1998. *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. New York: Berghahn Books.
- Mauss, Marcel & Fauconnet, Paul. 1901. *Sociologie*. in *La grande encyclopédie: Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*. Paris: Société Anonyme de La Grande Encyclopédie. Volume 30:165-176.
- _____. & Bechat, Henri. 1906. "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale". *Année sociologique*. Vol. 9.

_____. 1924. "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie". Journal de psychologie normale et pathologique.

_____. 1925. The Gift: Forms and functions of Exchange in Archaic Societies. Glencoe, Ill.

_____. 1926. "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité Australie, Nouvelle Zélande". Journal de psychologie normale et pathologique.

_____. 1927. "Divisions et proportions des divisions de la sociologie". Année sociologique.

_____. 1934. "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive". Année sociologique. A.1: 1-25.

_____. 1936. "Les techniques du corps". journal de psychologie.

_____. 1938. "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de «moi». Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 68.

_____. 1947. Manuel d'ethnographie. Paris: Payot.

_____. 1950. Sociologie et anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France

_____. 1968- 89. Oeuvres (3 vols.). Paris: Minuit.

Needham, Rodney. 1963. "Introduction". In Durkheim, Emile & Mauss, Marcel. Primitive Classification. Translated and edited with introduction by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago press.

2. روبرت هرتز (Robert Hertz)

ومن الإسهامات الهامة في تلك المرحلة البحث الذي كتبه «روبرت هرتز» (R. Hertz (1881- 1915) » في عام 1909 بعنوان «تفوق اليد اليمنى» Preeminence of the right hand الذي أثر تأثيراً بالغاً في تطور النظريات الأنثروبولوجية المتعلقة بالتقابل الثنائي، خاصة ذلك التقابل بين اليمين واليسار. لقد أوضح «هرتز» الذي كان أحد تلاميذ دوركايم أن التفضيل الفسيولوجي للجانب الأيمن من الجسد مؤسس ثقافياً على التصنيف الأخلاقي للخير والشر، بحيث يصبح الجانب الأيمن رمزاً مركزياً للقيم الإنسانية الإيجابية (Turner 1992: 44).

لقد أوضح «هرتز» أن الميل الفسيولوجي نحو تفوق اليد اليمنى هو فقط «إدعاء» لغرض التصنيف، وفقاً لوجهة نظره، يعد تفوق اليد اليمنى نظاماً اجتماعياً أو بتعبير «دوركايم» ظاهرة اجتماعية، فاستخدام اليد اليمنى يلاقي جزاءً إيجابياً من المجتمع، والانحراف عن اليمين غالباً ما يلاقي عقاباً اجتماعياً. ويعتبر «هرتز» أن التقابل بين اليمين واليسار هو تعبير جوهرى عن الثنائية الدينية المتعلقة بالمقدس والدنس، وهي التي أثرت في تشكيل رؤية الجماعات الاجتماعية للجسد، فاليد اليمنى تمثل الجانب المقدس، إنها تمثل قيم الذكورة والحياة والقوة والشجاعة، بينما تمثل اليد اليسرى الشر، الموت، الأنوثة، تشير اليد اليمنى للتفاؤل بينما تجسد اليد اليسرى فكرة التشاؤم. وفي المجتمعات المعاصرة ما تزال توجد هذه التقسيمات، يرتبط اليمين بالجدارة، والمهارة والصواب، والجمال ... إن الجانب الأيمن يمثل علواً أخلاقياً كونياً، لقد صعد المسيح إلى السماء ليجلس على يمين الرب، لأن الجانب الأيسر ملئ بالشياطين والقوى الشريرة. ويخلص «هرتز» من تحليله أن ذلك التباين بين جانبي الجسد هو حالة خاصة وأنه نتيجة لثنائية متوارثة من الفكر البدائي. (Turner 1992: 109 - 110)

3. لوسيان ليفي بريهيل (Lucien Levy Bruhl)

لوسيان ليفي-بريل (1857 – 1939)، فيلسوف وعالم اجتماع، وإثنولوجي فرنسي. له بحوث في العقلية البدائية. كان أستاذاً بجامعة السوربون منذ 1899، أهم كتبه "الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية" 1910، و"العقلية البدائية" 1922، وللأخير ترجمة عربية.

«الأسطورة البدائية» لليفي - برول: جسر بين الحلم والحياة اليومية (ابراهيم العريس)

ما هي الأسطورة؟ ما هي سماتها الأساسية؟ ما هو دورها وما هي وظيفتها في المجتمعات القديمة؟ هذه الأسئلة وغيرها مما يشابهها ويدور في فلكها، والتي واصل المفكر والفيلسوف الفرنسي لوسيان ليفي - برول طرحها على نفسه وعلى فكره طوال ثلاثة عقود من السنين على الأقل، تمكن في النهاية من الإحساس بأنه وجد إجابات عنها، في الكتاب الثالث من ثلاثيته الشهيرة التي صنعت له مكانة في عالم الفكر الأوروبي خلال النصف الأول من القرن العشرين. كان عنوان الكتاب «الأسطورة البدائية»، وهو صدر في عام 1925. واعتُبر صدوره في تلك السنة، استكمالاً وتطويراً، واستنتاجاً، لمجموع الطروحات والأفكار التي كان ليفي - برول نفسه، طرحها في الكتابين الأولين من هذه «الثلاثية»: «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا»، و «الذهنية البدائية». علماً أن أول كتب الثلاثية كان قد صدر عام 1910، فيما صدر الثاني عام 1922. ونذكر هنا أن كتاب ليفي - برول الأول «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا»، تُرجم إلى الإنكليزية عام 1926 بعنوان «كيف يفكر البدائيون؟»، ليثير ضجة كبيرة في الحلقات الجامعية الأنغلو - ساكسونية، لا سيما تلك المناوئة للأفكار المحافظة والساعية إلى أنسنة جديدة للأنثروبولوجيا، إذ شعرت هذه على الفور بأن الباحث الفرنسي إنما يرمي إلى تقسيم العقل الإنساني - أو ذهنية البشر - إلى فئتين: البدائية والغربية، معلناً أن العقل البدائي لا يمكنه التفريق بين ما هو خارج الطبيعة وما هو واقعي، إلى درجة أنه يستخدم «المساهمة الغيبية» بغية التعامل مع العالم ووجوده في هذا العالم... ناهيك بأن العقل البدائي، في رأي ليفي - برول، كما فهمه زملاؤه البريطانيون والأميريكيون على الأقل، لا يبالي بمفهوم التناقضات. أما العقل الغربي فإنه على العكس من هذا يستخدم التأمل والمنطق. وهذا كله كان يعني، في نظر تقدميي الأنغلو - ساكسون، أن ليفي - برول هو مثل غيره من منظري الربع الثاني من القرن العشرين، يؤمن بلاهوت تاريخي تطوّري يقود من العقل البدائي إلى العقل الغربي. والغريب، أن عالم الأناسة الكبير أنانس بريتشارد، كان في ذلك الحين في مقدّم منتقدي ليفي - برول، ولو عبر تأكيد أن العقل البدائي يبالي بالتناقضات، كالعقل الغربي تماماً، لكن بطريقة مختلفة. وفي معرض انتقاده ليفي - برول، لمّح بريتشارد يومها إلى دنو فكر الباحث الفرنسي من بعض النظريات الفاشية. غير أن ليفي - برول، الذي رحل عن عالمنا عام 1939، ردّ على ذلك الاتهام بنفيه معلناً وقوفه أصلاً وفصلاً ضد تلك الفاشية حتى من قبل أن تصبح الفاشية الفكرية، ملعونة بوصفها مسؤولة عن الانحطاط الإنساني والمذابح، كما تجلّى ذلك إثر وصول نازي هتلر إلى الحكم في ألمانيا وصنائعهم في مناطق أخرى، ثم خلال الحرب العالمية الثانية.

غير أن دفاع ليفي - برول عن نفسه لم يعن أنه تخلّى عن جوهر فكره المفرّق بين العقليّتين، كل ما في الأمر أنه وجد لزماً عليه أن يدلي بشيء من التوضيح. ومن هنا، كانت أهمية كتاب «الأسطورة البدائية» (أو في شكل أكثر تحديداً، «الميثولوجيا البدائية»)، الذي استخدم فيه الأسطورة، على اعتبار أنها العنصر الأكثر تعبيراً عن العقلية البدائية، لتأكيد فكرته، ومن ثم تخليصها من أية شائبة قد تربطها بفكر غربي فاشي التوجّه.

من أجل الوصول إلى هذا الهدف، انكبّ المؤلف على دراسة بعض الأمثلة المستقاة من الأساطير البدائية لدى العديد من الشعوب، بخاصة لدى الأستراليين القدامى والنيوغينيين. ومنذ بداية كتابه، أوضح ليفي - برول أنه لا يتوخى وضع كتاب في تاريخ الأديان أو في التاريخ السوسولوجي لتلك المناطق. بل أوضح

بداية، أن هدفه إنما هو «الدنو من الميثولوجيا البدائية» في علاقاتها بالطبيعة، وفي توجيهها الذهنية الخاصة بـ «البدائيين». وهو، انطلاقاً من هذه الرغبة، وصل إلى طرح الأسئلة العديدة المرتبطة بالأسطورة، والتي جاءت في مفتتح هذا الكلام. وفي معرض محاولة الباحث الإجابة عن هذه الأسئلة، استند أساساً إلى كتابات سلفه الكبير دوركهيم، وكذلك إلى نظرياته هو الخاصة المتعلقة بما سماه في كتابه السابق «الذهنية البدائية»، حتى وإن كان قد واصل، وحتى في نصوصه الأخيرة التي نشرت عشر سنوات بعد وفاته في عنوان «كراسات ليفي - برول» (1949)، تسميتها في سياق النصوص «الذهنية الما قبل منطقية»، وذلك بالتعارض مع وصفه الذهنية الغربية اختصاراً بـ «الذهنية المنطقية». إن أول ما أكدّه الباحث في كتابه الجديد، إذاً، بعد تعريفه الأكاديمي للأسطورة، إنما هو «سرية» هذه الأسطورة. فهي لا تكون أبداً مشاعة ومتداولة، حيث أن عجائز القوم هم الوحيدون الذين يمتلكونها ويمتلكون تفسيرها وربطها بحركة الناس اليومية طقوساً وعادات وأدياناً وما شابه. علماً أن «القبيلة كلّها ستفنى وتهلك إذا ما دُنت الأسطورة... لأن الأسطورة حين تُدنس، تبتذل وتفقد بالتالي أساس قوتها الفاعلة». ومن هنا التأكيد التالي أن الأسطورة مقدسة. وهي مقدسة بخاسة لأنها جزء من التبجيل - والعبادة بالتالي - الذي «يحيط بالمعارف فوق طبيعية التي يكتسبها المرء خلال نموه من خلال رؤى الأحلام»، وفق تعبير ليفي - برول نفسه. وانطلاقاً من هنا، تمكن ملاحظة كيف أن الباحث يلاحظ من فوره أن المصدر الأول والأوثق للأسطورة إنما هو الحلم، الذي يتوازى في هذا مع كل ما هو فريد وغريب في الطبيعة أو خارجها، هذا الفريد الغريب الذي غالباً ما تكون له دلالة رمزية معيّنة يمكن الحكماء تفسيرها وتحديدها، ما يجعلها بسرعة جزءاً من الأسطورة. وهنا لا يفوت ليفي - برول أن يؤكد لنا أن القوى الخارجة عن الطبيعة ليست شخصية ولا هي غير شخصية في الوقت نفسه، بيد أن «الخلط والعجز عن التحليل اللذين تتميز بهما الذهنية البدائية، يمنعان الفصل بين هذه القوى اللطيفية، وبين مجريات الحياة اليومية للناس، أي عالم الخبرة الدنيوية اليومية»، وفق التعبير العلمي الذي يستخدمه ليفي - برول. وبهذا، يكون صحيحاً أن عالم الخبرة الدنيوية اليومية، وعالم القوى فوق طبيعية، عالمان متميزان. غير أن الذهنية البدائية تكون عاجزة عن إدراك ذلك التمايز. وبالتالي، ينشأ الشعور بأن التمايز لا يعني الانفصال، بل يكون العالمان متّصلين ببعضهما البعض على رغم تمايزهما. أما الأسطورة، فإنها تنتج هنا لتؤمّن عملية العبور من عالم إلى العالم الثاني، موحدة بينهما، كجزء من الحياة نفسها. حتى وإن كان من المنطقي القول أن للأسطورة، على أي حال، زمنها وحيزها الخاصين، ما يصنع حالاً من الخروج عن الزمان والمكان اليوميين، للدخول في حال من الزمان والمكان المرتبطين بالأسطورة، وقد أضحت الصورة الرمزية - إنما اليومية - للتعامل مع الكون.

طبعاً قد يبدو هذا التحليل كلّهُ، اليوم، جزءاً أساسياً من التعامل الأكاديمي مع اليومي والدراسات الأنثروبولوجية المعمقة، حتى من دون أن تسمه أية أبعاد أيديولوجية وأحكام مسبقة. لكنه خلال الربع الثاني من القرن العشرين، في أزمان كانت لا تزال استعمارية يتم فيها الحديث العنصري من دون أن يتّخذ أية سمات عنصرية بعيدة المدى والمفعول، كان مثل هذا الكلام يثير سجالات وصراعات. ولوسيان ليفي - برول (1857 - 1939) أثار طوال حياته الكثير من السجلات والصراعات، التي أدلجت أفكاره، وغطت تماماً على قيمتها العلمية التي اتسمت بتجريبية ميدانية مميزة. مهما يكن، فإن خصوم ليفي - برول أنفسهم اعترفوا له، لا سيما في نهاية حياته الطويلة، بأهميته في مجالات التقريب بين علم الاجتماع وعلم الأعراق وعلم النفس، وذلك من خلال كتبه التي نالت شهرة كبيرة - على قلة عددها - وترجمت إلى لغات عدة. ومن بين هذه الكتب، إضافة إلى ما ذكرنا: «الروح البدائية» (1927)، «الما فوق طبيعي والطبيعة في الذهنية البدائية» (1936)، و«التجربة الصوفية والرموز لدى البدائيين» (1938).

1. فرانس بواز (Franz Boas)

ولد عالم الأنثروبولوجيا فرانز بواز (ألماني الأصل أمريكي الجنسية) سنة 1858، في ميندن (وستفاليا) بألمانيا. درس الرياضيات والفيزياء في عدد من الجامعات الألمانية، وناقش رسالة دكتوراه عن تغيرات لون ماء البحر سنة 1881، لينتقل إثرها إلى الشمال الكندي تحذوه رغبة في اكتشاف العالم، ومعرفة تأثير الطبيعة في نمط حياة الشعوب المحليّة وتفكيرها، بين سنتي 1883 و1884، وانتهى إلى قناعة مفادها أنّ للتاريخ واللغة والثقافة دورا يفوق دور الظروف الطبيعية والعوامل البيولوجية، وهو ما دعاه للتفكير أكثر في دراسة الثقافات.

اشتغل أستاذا بجامعة برلين، حيث تمكّن من الاطلاع على كتابات راتزل، وعمل في المتحف الإثنوغرافي إلى جانب باستيان. وفي سنة 1885، قرّر المضيّ قدما في دراسة ثقافات الشاطئ الشمالي الغربي، إثر رؤيته مجموعة من هنود بيلا كولا تمّ استقدامها إلى برلين، ومكّنه المتحف من الوسائل اللازمة، ليغادر في اتجاه نيويورك سنة 1886، حيث لقي استقبالا حارّا شجّعه على الاستقرار بالولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة 1889، والحصول على جنسيّتها. وانشغل بتقصّي خصائص حياة الهنود في كندا، عبر تجميع عدد هائل من المعطيات المتعلقة بلغتهم وأساطيرهم وأنماط عيشهم، والانكباب على تحليلها ودرسها. و"عارض بواز النظريّات العرقية التي وضعتها الأنثروبولوجيا الطبيعيّة، كما عارض الرؤية الخطيّة التي اقترحتها المدرسة التطوريّة، وأبدى حذره من الأنظمة الكبرى التي تخصّصت في دراسة "الفكر البدائي"، كما عند جيمس فرازر" (دورتيه، 2011، ص 154).

وقد درّس بواز في جامعة كلارك، وشارك في معرض شيكاغو العالمي سنة 1892 ممثّلا لقسم الإثنوغرافيا، وأسهم في تنظيم المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي في نيويورك، ودرّس الأنثروبولوجيا الطبيعيّة بجامعة كولومبيا منذ سنة 1896.

ولم تكن مهمّة التدريس لتشغله عن القيام بأنشطة عدّة ألهته ليعتبر مؤسس الأنثروبولوجيا الثقافيّة في الولايات المتحدة الأمريكيّة "لقد عرفت الأنثروبولوجيا مع بواز منعطفًا جديدًا، إذ حلّت دراسة "الثقافات" مكان دراسة الأعراق" (دورتيه، 2011، ص 155). وقد كُلف بمهمّة أمين المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي، حيث "خطّط ونفّذ القاعات الإثنوغرافيّة، كما خطّط البرنامج العلمي لـ"بعثة جيزوب إلى شمال المحيط الهادئ" (ستروس، 2006، ص 309). وأشرف حتّى سنة 1937، تاريخ تقاعده، على "الإعداد الفعلي لكامل الإثنولوجيا الأمريكيّة" (ستروس، 2006، ص 309). وأسهم سنة 1912 "في تأسيس "المدرسة العالميّة لعلم الآثار والإثنولوجيا في المكسيك"، وإليه يعود الفضل في إنجاز أوّل دراسة تصنيفيّة عن ثقافات وادي مكسيكو" (ستروس، 2006، ص 309).

توفي فرانز بواز سنة 1942.

من أهم مؤلفاته:

– ذهن الإنسان البدائي (1911)

– الفن البدائي (1927)

– الأنثروپولوجيا والحياة العصرية (1928)

ولكن أعماله الهامة جمعت في بضع مئات من مذكراته ومقالاته التي ظهرت في نطاق مكتب الإثنوغرافيا الأمريكي، والمتحف الوطني للتاريخ الطبيعي"، وهي: "الإسكيمو الوسطى" (1888)، "التنظيم المجتمعي والجمعيات السرية عند هنود كوكيوتل" (1897)، إسكيمو بافلاند وخليج هيدسون، ميثولوجيا التسميشيان في كندا، قواعد الإثنوغرافيا، الارتقاء التطوري والارتقاء المقارن، وقد جمع بواس أهم هذه المنشورات تحت عنوان "سلالة ولغة وثقافة".

إن جل أعمال بواس كانت محاولة للتفكير في الاختلاف فبالنسبة إليه الاختلاف الأساسي بين الجماعات الإنسانية هو في النظام الثقافي، وليس العرقي، إذ الإدعاءات العرقية ليست تثبتة ولا توجد خصائص عرقية غير قابلة للتبدل، وبالتالي لا توجد إمكانية لتحديد العرق بدقة (لا يوجد عرق خالص)، ومن جهة أخرى يبين بواس سخافة الفكرة التي تحكم عصره والمضمرة في مفهوم العرق بربطه بين الإسهامات الفيزيائية والإسهامات الذهنية، وللتعارض مع فكرة الغرق يتبنى بواس مفهوم الثقافة، الذي يبدو له أكثر مطابقة للتنوع الإنساني، وبهذا تتجسد فرضية بواس الجوهرية في أن الثقافة هي التي تشكلنا وليس البيولوجيا، إننا نغدو ما نحن عليه من خلال نمونا في إطار ثقافي معين ولا نولد على هذه الشاكلة، فالعرق والجنس، وأيضا العمر، هي تركيبات ثقافية، وليست ظروفًا طبيعية غير قابلة للتغيير.

إن الاختلاف بين البدائيين والمتحضرين لا يوجد في الطبيعة (البيولوجية)، وإنما الاختلافات هي فقط على صعيد ما هو ثقافي، أي على ما هو مكتسب وليس فطري.

وعلى عكس تايلور الذي صنع تعريفا للثقافة بواس يقترح كهدف دراسة الثقافات، وليس الثقافة بالمفرد، وبالنسبة إليه لا تملك إلا أملا قليلا لاكتشاف القوانين الكلية لاشتغال المجتمعات والثقافات الإنسانية، ناهيك عن القوانين العامة لتطور الثقافات في نقده الجذري للمنهج التطوري التحقيقي، الذي يتأسس حول إعادة بناء المراحل المختلفة لتطور الثقافة، انطلاقا من أصول مزعومة.

إن هناك ثقافة وكل ثقافة تقدم كلية فردية، وعلى مجهودات الباطنيين أن تنصبا حول هذا الذي يوحد وليس فقط وصف الأفعال الثقافية، بل – وهذا هو المهم – ربط المجموع بعضها ببعض، فالعادات الخاصة لا يمكن تفسيرها دون ربطها بالسياق الثقافي.

إن كل ثقافة، حسب بواس، تمنح أسلوب خاص، يعبر عنه عبر اللغة، والاعتقادات والعادات، والفن أيضا وليس وحده فقط،... الخ، هذا الأسلوب الخاص في كل ثقافة، هو فكر خاص يوجد في كل ثقافة ويؤثر في سلوك الأفراد، وبالتالي فمهمة الإثنولوجي، كما يقول بواس هي تفسير الرابط الذي يربط الفرد بثقافته، هذه الثقافة التي تسم سلوكات الأفراد وتطبعها بميسمها.

2. روث بنديكت (Ruth Benedict)

ولدت روث فلتون بندكت في 6 جوان 1887 بنيويورك. تتلمذت على فرانز بواس بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وكانت تربطها صداقة متينة بمارجريت ميد، وكانت رفيقة حميمة لسابير، وهو ما جعلها تنصرف عن الفلسفة إلى الاهتمام أكثر بالأنثروبولوجيا، عبر البحث في مجال الثقافة والشخصية. وساهمت بذلك في توسيع مجال الأنثروبولوجيا. وهي تصنف ضمن ما يعرف بالتيار الثقافي الذي ظهر في ثلاثينات القرن العشرين بالولايات المتحدة الأمريكية، وضمّ بالأساس عددا من تلامذة فرانز بواس.

وقد طوّرت بندكت "نظرية تذهب إلى أنّ أنماط الشخصية ومعيار "السواء" النفسي تتم صياغتها ثقافياً" (سيمور-سميث، 2009، ص 170). وكانت مؤلفاتها شاهدة على عديد التطبيقات التي أنجزتها، انطلاقاً من مفاهيم أو مخططات وضعتها في مجال بحثها في الدوافع الثقافية وصلة الشخصية بها؛ فهي من وضعت مفهوم "السمة القومية"، وطبقته على الثقافة اليابانية. وفي كتابها عن "أنماط الثقافة"، سعت إلى تدقيق المخطط الذي وضعته لأنماط الشخصية السائدة، والتي تبلورها الثقافة في كلّ مجتمع (سيمور-سميث، 2009، ص 170)، عبر المقارنة بين نموذجين ثقافيين مختلفين: النموذج الأبوليوني، والنموذج الديونيزي؛ فالنموذج الأول، ينسجم مع ثقافة الشعوب الهندية، وطبيعة عيشهم الجماعي القائم على الالتحام والامتثال، وهو ما يفرز شخصية متوازنة ومسالمة. في حين يتناسب النموذج الثاني مع هنود السهول، ويكون على العكس منتجا لشخصية عدوانية وفردانية.

من مؤلفاتها: "أنماط الثقافة" (1934)، "العرق: العلم والسياسة" (1940)، "الأقحوان والسيف: أنماط من الثقافة اليابانية" (1946).

توفيت روث بندكت في 17 سبتمبر 1948.

إسهاماتها في الأنثروبولوجيا:

كان لنظريات روث بنديكت – عالمة الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) الشهيرة – تأثير عميق في علم الأنثروبولوجيا الثقافية، وخاصة في مجالي الثقافة والشخصية. لذلك فهي تُعد شخصية محورية في هذا المجال. درست العلاقة بين الشخصية والفن واللغة والثقافة، مؤكدة على أن السمات الشخصية لا توجد بطريقة منعزلة عن المجتمع، ولا يمكن أن تكتفي ذاتياً.

كونها أول امرأة تقدم إسهامات عظيمة في مجال دراسات الأنثروبولوجيا، أثبتت بنديكت أن للمرأة مكانتها الفريدة ومنظورها المتطور الذي أسهم في المجال العلمي؛ تاركة إرثاً مهماً لخلفائها لا يمكن إغفاله في هذا المجال الذي سيطر عليه الرجال حتى أوائل القرن العشرين؛ حيث تركت مجموعة كبيرة من الأعمال التي ما زالت إلى الآن تُقرأ وتُدرس، سواء من قبل قاعدة كبيرة من المتخصصين في الأنثروبولوجيا أو القارئ العادي.

لم تكن بنديكت امرأة ذاع صيتها عالمياً كعالمة للأنثروبولوجيا فقط، بل كانت متشعبة ومتعددة الاهتمامات. فقد استطاعت الهروب من قيود العلم لتصبح من المهتمين بقضايا المساواة بين الرجل والمرأة؛ كما كانت شاعرة مبدعة. بدأ اهتمامها بالكتابة والشعر منذ سن المراهقة، الأمر الذي ساعدها على إنتاج أعمال فريدة ومعقدة عن الثقافات التي درستها فيما بعد.

في عام 1923، بدأت بنديكت العمل مدرّسة في جامعة كولومبيا، وسرعان ما حصلت على درجة الأستاذية في غضون عدة شهور قبل وفاتها في عام 1948. وفي عام 1937، وبعد عام من وفاة زوجها، أصبحت المدير التنفيذي لقسم الأنثروبولوجيا بجامعة كولومبيا.

ومنذ عام 1922، انخرطت بنديكت في الأعمال الميدانية المكثفة التي عززت آراءها في مجال الأنثروبولوجيا؛ بدءًا من رحلتها إلى جنوب كاليفورنيا لإجراء دراسات إثنوغرافية (دراسة الأعراق البشرية) لقبيلة الشوشوني سيرانو بوادي موروونجو في عام 1922، وقبيلة الزوني في عام 1924، وقبيلة البيما في عام 1926، ثم قبيلة الأباتشي في الجنوب الغربي، فضلاً عن مختلف القبائل الهندية الأخرى.

أما عن أهم إسهاماتها المتميزة في مجال علم الأنثروبولوجيا، فهو نظرتها للثقافة على أنها «سلوك الإنسان في ثقافة ما، من خلال ما يسودها من قيم واتجاهات عامة». كان لاقتناعها القوي بالدراسات التطبيقية للنسبية الثقافية -دراسة ثقافة معينة أو مجموعة من البشر يكون من خلال السياق العام لتلك الثقافة- دافع قوي لتأليف كتاب «أنماط الثقافة» في عام 1934، الذي أشادت به صحيفة نيو يورك تايمز ووصفته بأنه «جيد الإعداد ومتطور بطريقة تثير الإعجاب»؛ حيث استطاع هذا الكتاب المزج بين «أربعة علوم؛ الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة في آن واحد».

ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية، شاركت بنديكت في الحرب من خلال كتابتها عن الثقافة الأوروبية واليابانية من أجل المخابرات الحربية. وشجعتها دراستها للثقافة اليابانية على تأليف كتاب «الأقحوان والسيف» عام 1946، الكتاب الذي لاقى قبولاً شديداً من قبل القراء؛ حيث قدمت دولة اليابان من منظور مختلف، بكثير من التعاطف مع هذا البلد الذي خسر لتوه الحرب أمام الولايات المتحدة.

وبعد نهاية الحرب، رجعت مرة أخرى إلى أوروبا؛ لاستكمال العمل على مشروع بحثي كبير لدراسة احتلال دول أوروبا الشرقية برعاية منظمة اليونسكو. توفيت روث بنديكت في يوم 17 سبتمبر عام 1948 بسبب انسداد في الشريان التاجي، عن عمر يناهز التسعة والستين عامًا.

3. مارغريت ميد (Margaret Mead)

نص : مارغريت ميد وعلم الأنثروبولوجيا --- مبروك بوطقوقة

تعدّ مارغريت ميد Margaret Mead واحدة من أكثر علماء الأنثروبولوجيا الثقافية شهرة في الولايات المتحدة الأمريكية لما لها من تأثير امتد إلى أوروبا وبلدان أخرى. وُلدت في مدينة فيلادلفيا في الولايات المتحدة الأمريكية لأبوين أمريكيين لهما مكانتهما الاجتماعية في المجتمع الفيلادلفي المخملي آنذاك، وكانت الابنة البكر لوالديها، ولها ثلاثة أشقاء، كانت المحظية بينهم عند جدتها؛ الأمر الذي مكّنها من متابعتها الدراسة والثقافة والنضج المبكر، والتبحر في العلوم الاجتماعية ومناهجها ومدارسها. أنهت ميد المرحلة الثانوية عام 1918، وانتسبت إلى جامعة «دي بو DePauw» غير أنها انتقلت إلى جامعة «برنارد Barnard»، وأكملت دراستها فيها، وهناك تعرفت روث بنديكت Ruth Benedict، وأصبحت فيما بعد واحدة من أشهر علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، حتى إن كتابها «نماذج من الثقافة» يعدّ من أهم الكتب في الأنثروبولوجيا لما حققه لها من شهرة واسعة في الأوساط الأكاديمية.

تأثرت مارغريت ميد ببنيكت تأثراً شديداً، لذلك حذت حذوها بدراسة الثقافة والشخصية دراسة ميدانية، وفي عام 1925 رحلت إلى بريطانيا برفقة زوجها، ثم قفلت راجعة إلى جزيرة «باغو باغو Pago» لاستكمال أبحاثها ودراساتها الحقلية - التطبيقية التي بدأتها بدراسة ظاهرة سلوك المراهقين عند قبائل الساموا Samoa. في عام 1926 التقت ميد عالم الأنثروبولوجيا ريو فورتين Reo Fortune، وتزوجته بعد طلاقها من زوجها الأول، ثم استقرت معه في غينيا من عام 1928 إلى عام 1929؛ مكّمت دراستها عن الساموا، ونشرت دراستها في كتاب حقق لها شهرة واسعة، ونهض بها إلى مستوى الأساتذة المؤسسين للعلم الأنثروبولوجي الثقافي والنفسي.

تابعت ميد بين عامي 1931-1933 دراساتها الأنثروبولوجية التطبيقية مستندة إلى تعايشها مع ثقافات متباينة في أصولها وتجاربها الاجتماعية وأعرافها وتقاليدها، وتوصلت بواسطة تنقيبها وتحليلها في هذه الثقافات إلى أن «طبيعة الإنسان طوعية»؛ وهذا معناه عندها أن خصائص الذكر والأنثى تعكس بوضوح لا لبس فيه ظروف المجتمع وثقافته، وليست الظروف البيولوجية، كما تقول به بعض وجهات النظر الأنثروبولوجية المغرقة في تشددها للعامل البيولوجي.

إلا أنّ زواجها الثاني لم يستمر طويلاً إذ تم طلاقها من زوجها، وتزوجت العالم الأنثروبولوجي «غريغوري بيتيسون Gregory Bateson» سنة 1935، وسافرت معه إلى إندونيسيا قاصدة استكمال دراساتها في ثقافات شعوب العالم، وبقيت هناك ما بين عامي 1936-1939؛ حيث أنجبت الطفل المنتظر ذلك العام.

وغداة ذلك راحت ميد تحاضر عمّا توصلت إليه في دراساتها الأنثروبولوجية، متنقلة من جامعة أمريكية إلى أخرى، وكان شغلها الشاغل في جُلّ هذه المحاضرات أن تضيء الشرعية المنهجية على آرائها والنتائج التي توصلت إليها في دراساتها الحقلية؛ مؤكدة أهمية التنوع والاختلاف بين الثقافات وتأثيره في الشخصيات الاجتماعية.

أعمالها والجمعيات التي انتسبت إليها وترأستها:

حظيت مارغريت ميد بمكانة مرموقة بين العاملين في البحوث والدراسات السوسيو- أنثروبولوجية من أساتذة جامعات وباحثين؛ ولذلك تربعت على رأس العديد من الجمعيات والمعاهد العلمية الأنثروبولوجية والاجتماعية خاصة تلك التي لها علاقة بالدراسات العقلية المتخصصة بثقافات المجتمعات «البدائية» الأقل تطوراً، ومن هذه الجمعيات والمعاهد والمراكز على سبيل المثال لا الحصر:

- الجمعية الأمريكية الأنثروبولوجية. American Anthropological Association.

- المعهد العلمي للمعلومات العامة. Scientists, Institute for Public Information.

- معهد الفيلم الأنثروبولوجي. Anthropological Film Institute.

- جمعية الأنثروبولوجيا التطبيقية Society for Applied Anthropology.

وضعت مارغريت ميد مجموعة من الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية التي عرفت بها، وهي تبين رؤيتها عن الاعتماد الوظيفي المتبادل بين الشخصية والثقافة، غير أن أكثر أعمالها شهرة «مرحلة المراهقة في ساموا» 1928، و«التنشئة الاجتماعية في غينيا الجديدة»، و«التنوع والمزاج في ثلاثة مجتمعات بدائية» 1935.

موقع مارغريت ميد في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع:

إن مراجعة متأنية للكتب التي ألّفها مارغريت ميد في مجال الأنثروبولوجيا التطبيقية تكشف عن أن ميد تعدّ من جيل المؤسسين في الأنثروبولوجيا الثقافية والنفسية؛ وأنها تميزت بما أضافته من رؤى منهجية جديدة كان لها تأثير كبير في المنهج الأنثروبولوجي الذي ساد في الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية في غضون المرحلة الاستعمارية، وهو المنهج الذي أسسه العلامة الأنثروبولوجي «فرانز بواز Franz Boas» (1858-1942)، والقائم أصلاً على الدراسة العقلية التي تسجل كل ما في النمط الثقافي العام للمجتمع المدروس، سواء أكانت من العناصر الثقافية المادية أم الاجتماعية والروحية، وسواء أكانت عناصر ثقافية بسيطة أم مركبة.

وتفردت ميد عن غيرها من الأنثروبولوجيين الثقافيين باعتمادها موضوعات ثقافية محددة بعينها في المجتمعات الأقل تطوراً وتقدماً «المجتمعات البدائية»، وكانت غايتها من هذه الدراسات أن تجيب على تساؤلات طرحها؛ ولا يزال يطرحها العلم الأنثروبولوجي عن أصل الإنسان، وتنوع الثقافات، وتعدد شخصيات الأمم.

كانت مارغريت ميد تنتهج في دراساتها منهجاً تطبيقياً تعتمد فيه على الملاحظة بالمعايشة والمشاركة والمشاركة والحوار المفتوح مع الأقوام والجماعات التي درستها، وقد خلصت من هذه الدراسات بمجملها إلى نتائج عديدة؛ أهمها:

- إنّ أنماط الشخصية تتحدد بالعوامل الثقافية، وليس عن طريق العوامل البيولوجية، ففي كل ثقافة تتعدد أنماط الشخصية وأمزجتها.

- إن لمرحلة المراهقة دوراً كبيراً في تكوين الشخصية وأبعادها.

- إنَّ السلوك والأدوار التي يقوم بها الرجال والنساء ليست نتيجة عوامل عضوية، وإنما نتيجة ممارسات معينة في تربية الطفل؛ ولذلك فالمزاج يتكوّن تبعاً لأنماط الشخصية السائدة.

- إن لعملية التنشئة أهمية كبيرة في تكوين أشكال السلوك، وبناء على هذه الأهمية أجرت مقارنة بين القلق والتوتر المصاحبين لمرحلة المراهقة في المجتمعات الغربية؛ وخصوصاً عند البروتستانت، وبين سكان جزر الساموا.

وكان لميد بعد ذلك مساهمة كبيرة في بلورة سياسات جنسية أخذت بها الحركة النسوية في أمريكا.

انطلقت ميد في دراستها لتحليل العلاقة بين سمات الشخصية في مرحلة المراهقة وثقافة المجتمع من سؤالها الذي كان ثمرة مراقبة دقيقة من قبلها لسلوك مجموعة من المراهقين في المجتمعات الغربية وهو: هل التوترات والاضطرابات التي تتجلى في سلوك المراهقين في الثقافة الغربية يعود إلى المدنية الغربية؟ أم إلى مرحلة المراهقة بعينها؟ ثم هل ترجع هذه السمة السلوكية إلى تغيرات عضوية أم إلى عوامل وأنماط ثقافية - اجتماعية محددة ومعينة في بنية المجتمعات الغربية.

وخلصت في دراستها الحقلية لجزيرة «ساموا»؛ والتي اعتمدت فيها على الملاحظة بالمعايشة والاندماج في مجتمع الساموا إلى مجموعة من النتائج؛ منها:

- إنَّ التغيرات الفيزيولوجية لا تكوّن خلفية للاتجاهات والسمات الشخصية.

- لو أن التغيرات الفيزيولوجية هي المكون للاتجاهات وسمات الشخصية لكان هذا معناه وجود خصائص لمرحلة المراهقة في كل الثقافات.

- ولذلك فإنَّ العوامل الثقافية هي المسؤولة عن خصائص مرحلة المراهقة، وقول كهذا يعني أن ثقافة المجتمعات الغربية هي التي تؤدي إلى الاضطرابات والتوترات التي تصاحب المراهقين، في حين أن دراستها في جزر الساموا أظهرت أن المراهقين لا يعيشون التوترات والاضطرابات التي يعيشها نظراؤهم في المجتمع الغربي، كما وجدت أن ظاهرة صراع الأجيال غير موجودة في تلك الجزر؛ وانعدام ظاهرة الثورة على التقاليد، وأرجعت ميد ذلك إلى أن ثقافة الساموا تفتح الأبواب، وتشجع الاختلاط بين الشباب والشابات في سن مبكرة، كما أن العلاقات لا تتركز حول شخص معين. وتخلو ثقافتهم من المتغيرات الموجودة في المجتمعات الغربية.

غير أن هذه النتائج التي توصلت إليها ميد تعرضت للنقد من قبل بعض علماء الأنثروبولوجيا من أمثال فريدمان الذي شكك بالقيمة العلمية لهذه النتائج، وغمز عليها لعدم تعلمها لغة الأهالي، كما فعل «رادي كليف بروان» في دراسته لجزر الأندمان، وقال إن الأولى بها أن تدرس المراهقة في المجتمع الأمريكي في مجموعتين متميزتين ثقافياً، وأما علماء الأنثروبولوجيا النفسية فمنهم من قرّظها؛ علماً أنها لم تستخدم اختبارات الشخصية التي تساعد على اكتشاف الحالات النفسية أكثر من الملاحظ بالمعايشة حسب رأيهم.

كما كان للعلامة الأنثروبولوجي بارنو Barnow وقفته النقدية أيضاً مع ميد، حيث قال إنها أسهمت في تعزيز اتجاه الأيديولوجيا البيئية الذي تأثرت به من فلسفة «جون ديوي» الذي يرفض العبقرية السلافية، هذا إضافة إلى انحيازها للمبالغ للنساء.

وباختصار: لقد أضافت مارغريت ميد إلى الدراسات الأنثروبولوجيا تراثاً معرفياً غنياً، نما فيما بعد نمواً كبيراً، وبات يؤلف واحداً من أبرز معالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

1. برونيسلاف مالينوفسكي (Malinowski Bronislaw)

تمثل إسهام مالينوفسكي في النظرية الوظيفية في طرحه لتوجيه نظري يقوم على فرضية مفادها أن جميع السمات الثقافية تشكل أجزاءً مقيدة للمجتمع الذي توجد فيه، أي أن كل نمط ثقافي، وكل معتقد ديني، أو موقف من المواقف يمثل جزءاً من ثقافة المجتمع يؤدي وظيفة في تلك الثقافة. ويرى مالينوفسكي أن ثقافة أي مجتمع تنشأ وتتطور في إطار إشباع الاحتياجات البيولوجية للأفراد، وحصرها في التغذية، والإنجاب، والراحة البدنية، والأمان والاسترخاء، والحركة والنمو. ويرى مالينوفسكي الثقافة بأنها "ذلك الكل من الأدوات وطبائع الجماعات الاجتماعية والأفكار الإنسانية والعقائد والعادات التي تؤلف في مجموعها الجهاز الذي يكون فيه الإنسان في وضع يفرض عليه أن يكيف نفسه مع هذا الجهاز الكلي لكي يحقق حاجاته الضرورية". ويؤكد مالينوفسكي أن كل ثقافة هي كيان كلي وظيفي متكامل ويشبهها بالكائن الحي بحيث لا نستطيع فهم أي جزء من الثقافة إلا في ضوء علاقته بالكل، وأن الوظيفة التي يؤديها بعناصر الثقافة الأخرى، أي أن الثقافة تدرس كما هي موجودة بالفعل وليس من الضروري أن نبحث في تاريخ نشأتها وتطورها.

ويؤكد مالينوفسكي على الأسس البيولوجية التي تقوم عليها النظرية الأنثروبولوجية ذلك أن البشر في كل زمان ومكان عليهم أن يشبعوا حاجاتهم الضرورية التي تؤهلهم على البقاء، أي أن على البشر أن يشبعوا حاجاتهم الضرورية من غذاء وهواء، وعليهم أن يتناسلوا، وأن يزودوا أنفسهم بالراحة والصحة والأمن وغيرها من الحاجات الضرورية التي تحفظ للنوع البشري البقاء والاستمرار، أي أن الإنسان ليس مثل بقية الحيوانات يعيش فقط على الدوافع الجسمية، وإنما على الدوافع الثقافية. ونرى في كل مجتمع أنواعاً من الاستجابات الثقافية لكل تلك الاحتياجات الضرورية ذلك أنه وفقاً لرأي مالينوفسكي "لا يمكن تعريف الوظيفة إلا بإشباع الحاجات عن طريق النشاط الذي يتعاون فيه الأفراد ويستخدمون الأدوات ويستهلكون ما ينتجونه".

يرى مالينوفسكي أن الاستجابات الثقافية للحاجات البيولوجية الضرورية هي التي فرضت على الإنسان عدداً من الضرورات الناتجة عن هذه الاحتياجات الضرورية التي تتمثل في:

أولاً: نتيجة للحاجة الضرورية للغذاء ظهرت استجابات ثقافية تتمثل في الحصول على الغذاء والذي يعرف بالتنظيم الاقتصادي أيّاً كان هذا التنظيم ساذجاً غير معقد أو معقداً أو شاملاً لعدد من القواعد المنظمة للنشاط الاقتصادي والمتمثلة في صنع الآلات والأدوات اللازمة لإنتاج الغذاء واستخدامها لأغراض أخرى مختلفة، إلى جانب ظواهر أخرى مصاحبة مثل ملكية الأرض وتقسيماتها وتوزيع الثروة بين أفراد المجتمع وتقسيم العمل وما إلى ذلك.

ثانياً: تظهر الضرورة الثانية، وهي ضرورة معيارية أي ثقافية، استجابة للاحتياج لتفسير الثقافة ذاتها بقصد الوصول إلى الوظيفة الأساسية للثقافة البشرية المتمثلة في عمليات التعاون والحياة المشتركة مع ما يتطلبه ذلك من مظاهر العمل المشترك بين أفراد المجتمع من أجل المصلحة العامة، وتظهر بفعل ذلك قواعد اجتماعية معينة.

ثالثاً: التنظيم السياسي الذي يحدد السلطات في أي مجتمع، ويرتبط في معظم المجتمعات بالتسلط والقهر، ويرمى إلى تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع فيما بينهم، وينظم علاقاتهم بغيرهم من المجتمعات، ويوفر لهم الحماية ضد الاعتداءات التي قد تقع عليهم من الخارج.

رابعاً: الضرورة التي تمثلها الطرق والوسائل التي ينتقل بها التراث الاجتماعي الثقافي من جيل إلى جيل، أي التربية المسؤولة عن إعداد أفراد المجتمع تربوياً وتزويدهم بالمعارف اللازمة التي تؤهلهم للقيام بأدوارهم المحددة في المجتمع، وهي تمثل القوانين المنظمة للسلوك الإنساني من جميع جوانبه.

ظهرت كتابات مالمينوفسكى عن جماعات جزر تروبرياند بماليزيا فيما بين 1922-1935 وقد شكلت تلك الدراسات، كما يرى الكثيرون من العلماء، جل إنتاجه العلمي في الفترة التي أمضاها مدرساً بجامعة لندن، وقد شكلت معلوماته التي جمعها من جزر تروبرياند جوهر محاضراته ودروسه التي ألقاها في لندن بخاصة ما تعلق منها بخبرته في جمع تلك المعلومات وطريقته التي انتهجها في الدراسة الحقلية.

يلاحظ أن مالمينوفسكى سعى لتحقيق بعض الغايات من خلال ما نشره، ويمكن أن يكون من بين تلك الغايات التأكيد على رأيه القائل بأن مظاهر الثقافة لا يمكن دراستها في ذاتها، أي بمعزل عن الغايات التي تسعى لتحقيقها، بمعنى أنه يجب على الباحث فهمها في حدود استخداماتها: فالقارب، على سبيل المثال، عند جماعات التروبرياند لا يُعد في حد ذاته أكثر من مجرد قطعة مادية، لكنه مصنوع لعدة أغراض. عند صناعته يواجه الناس بعدة صعوبات قد لا يمكن التغلب عليها إلا في حدود العمل التطوعي الجماعي، كما أن لكل خطوة من خطوات صناعة القارب طقوسها الخاصة بها وأن تلك الطقوس والاعتقادات لا تكمن في مجرد خطوات صناعة القارب وإنما حتى عند استخدامه في الإبحار، وفي مجابهة الأخطار، وفي نجاح التجارة وما إلى ذلك. ويلاحظ مالمينوفسكى بفعل خبرته الدقيقة بقضايا منهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية أنه يجب على الباحث ألا يعتمد كثيراً على العموميات، كما ويجب عليه ألا يعول كثيراً على شروح مخبره المرافق له في الدراسة الحقلية من أجل الوصول إلى فهم الحقيقة الاجتماعية وذلك لأن الناس دائماً يقولون شيئاً ويفعلون شيئاً مغايراً. ويسدى مالمينوفسكى نصيحة لطلاب الأنثروبولوجيا الاجتماعية مفادها أن الإنسان البدائي الذي صُور لنا على أنه إنسان متوحش هو في الواقع إنسان مثلاً يتمتع بعقل ويستخدم هذا العقل مثلاً، على أن مالمينوفسكى كان قد استخلص هذه المبادئ في دراساته التي قام بها في جزر تروبرياند حيث اكتشف حقيقة الإنسان البدائي وعقليته، وأن مسألة العقلانية هذه مهمة جداً عند مالمينوفسكى إذ كتب في مقدمة كتابه "الجريمة والعادة في مجتمع متوحش" أن الباحث الأنثروبولوجي الحديث قد جبل على طريقة الوصول إلى بعض القواعد العامة في بعض المسائل مثل قضية ما إذا كان العقل البدائي يختلف عن عقولنا أو أنه مثل عقولنا، أو ما إذا كانت حياة الجماعات المتوحشة كلها مسيرة وبصورة دائمة بعالم الغيبيات أو بقوى ما وراء طبيعية أو على العكس من ذلك إلى غير ذلك من القضايا. على أن هذه المشكلات العقلانية العامة، أي القوى والقواعد العامة وغيرها يمكن أن تكون من وجهة نظر مالمينوفسكى الأساس لنظرية عالمية للإنسان الاجتماعي.

يقدم مالمينوفسكى في كتابه "أبطال المحيط الهادي الغربي" تحليلاً يجوز عده نموذجاً من نماذج الأنثروبولوجيا الحديثة وإن كانت بعض تفسيراته موضع اعتراض اليوم. يعرض مالمينوفسكى تداخل عناصر ثقافة جماعات تروبرياند من خلال وصف النظام الاقتصادي للأسر الأموية حيث يلتمس الفرد أصله وقرابته عن طريق الأم وحيث لا يرتبط الابن بأبيه وإنما بخاله الذي هو عشيرته. الفرد من التروبرياند يعمل بجد واجتهاد في بستانه لكي يعول أخته وأولادها وليس زوجته وأولاده، وأن أكثر من 75% من إنتاجه يوزع على أقاربه من أمه. هنا يتضح تداخل النظام الاقتصادي بنظام القرابة في مجتمع التروبرياند كما يحلله مالمينوفسكى من واقع حياتهم الاجتماعية. يسمح هذا النظام الاجتماعي للزعماء بتعدد الزوجات، ويفضل الزعماء الزواج بالنساء اللاتي لهن إخوة أغنياء ليكون لهم عدد من الأصهار الأثرياء وبما أن النظام الأمومي في تروبرياند يضع واجبات على الأخ نحو أخته فإن الزعيم يجد نفسه غارقاً في الثروة التي تقدم لزوجاته من أخواتهن. ما يتحصل عليه الزعيم من ثروة لا يخزنه، بخاصة السلع الغذائية، بل يقوم بتوزيعه في عدد من المناسبات والاحتفالات. أنه من خلال التزام الزعيم بالتوزيع المستمر للثروة

في مثل تلك الاحتفالات فإنه يعنى بالمهام المناط بها زعيماً من جهة، ومن جهة ثانية فإن استمرار هذا الالتزام يعتمد على استمرار النظام القرابي.

يقدم تحليل مالينوفسكى للسلطات التى يمارسها الزعيم في قرية أوماركانا التى تهيمن على مقاطعة كيريوينا إشارة إلى أن القرية تمثل الوحدة السياسية الأساسية لمجتمع تروبرياندا، ويمارس حتى أكثر الزعماء شأنًا سلطتهم على قريتهم بصورة رئيسة، وعلى مقاطعتهم بصورة ثانوية. تستثمر المشاعة القروية بساكنيها جماعياً وتشن الحرب، وتقيم الاحتفالات الدينية، وترسل البعثات التجارية.

يبقى استقلالها الذاتي السياسي والاقتصادي على جانب كبير من الأهمية. يمارس زعيم القرية شيئاً من السلطة على المقاطعة، أي على مجموعة من القرى تنضم إلى قريته في الحرب وفي الاحتفالات الدينية الكبيرة. يتوزع جميع الرجال من ذوى الرتب في شكل هرم يترأسه زعيم أوماركانا.

هذا الزعيم هو سيد أقوى القوى السحرية التى تتحكم بالمطر والشمس. يتحلى الرجال ذوو الرتب بحلي مميزة، لكنهم يتميزون قبل كل شئ عن العوام بوجود محرمات (تابو) يتكاثر عددها كلما ارتقينا سلم الهرم. لا يتمتع الأشخاص من ذوى الرتب العالية والزعماء بأي سلطة قضائية أو تنفيذية على الأفراد من ذوى الرتب الدنيا في القرى غير المرتبطة بقريتهم. عندما يطلب زعيم من الزعماء من أفراد قريته أو مقاطعته أو من الأجانب بذل الخدمات فإنه يكون ملزماً بالتعويض عن هذه الخدمات.

وكما أوضحنا فإن الزعيم يتحصل على الموارد الضرورية عن طريق تعدد الزوجات الذى هو امتياز الزعماء، وعن طريق الهبة التى يدين بها كل صهر لزوج أخته. الزعيم ذو الرتبة يتزوج واحدة من أخوات كل زعيم من زعماء قرى مقاطعته فيصبحون مدينين له بجزء من محاصيلهم وأشياءهم الثمينة. يستخدم الزعيم ذو الرتبة هذا الثراء في إقامة الاحتفالات الكبيرة، وبوجه عام في دمج عدد من القرى بـ "اقتصاد المقاطعة". وبهذا فإن الزعيم هو الأداة لاقتصاد أوسع نطاقاً من اقتصاد القرية.

لا يتمتع الزعيم بأية قوة عامة لتسوية المنازعات التى تظل من اختصاص الأنساب. يتمتع الزعيم بسلاح أوحده هو السحر، ويكون خيرة السحرة تحت تصرفه. وعلى هذا لا يعرف مجتمع تروبرياندا حكومة مركزية. إن مجتمع تروبرياندا يجسد مثلاً لتسلسل هرمي وراثي يربط بين مختلف الأنساب والمشاعات القروية المحلية من دون أن يؤدي الوظيفة التى تؤديها بنية سياسية ظاهرة.

أن سلطة الزعماء هي ركيزة العلاقات الاقتصادية والدينية التى تتخطى إطار المشاعات القروية الخصوصية من غير أن تدمج مع ذلك هذه المشاعات في شبكة اقتصادية واحتفالية واحدة تغطي الجزيرة بأسرها. ويتمتع الزعماء بأقوى السلطات السحرية التى ينبغى عليهم أن يضعوها في خدمة مشاعاتهم. ولهذا فإن امتيازاتهم هي الوجه الآخر لواجباتهم والمكافأة على الخدمات الاستثنائية التى يبذلونها لمشاعاتهم على كافة المستويات وهمية كانت أم فعلية.

ويمثل مجتمع تروبرياندا أشهر مثال على الأهمية والشكل اللذين قد تتلبسهما المبادلات في المجتمعات البدائية المجزأة. فعلاوة على تبادل القلائد والأساور، تتيح البعثات البحرية الكبيرة إمكانية التمويل بالمواد الأولية الضرورية من حجارة للفؤوس وخيزران وصلصال وما إلى ذلك. لقد كانت شبكة توزيع الكولا تؤلف رابطة سياسية واسعة تربط بين مجتمعات مجزأة يتوجب عليها أن تكفل الانتظام لتجارة حيوية من دون مساعدة حكومة مركزية تحفظ السلام وتوطده.

حاول مالينوفسكى لدى تحليل نظام شبكة توزيع الكولا توضيح النشاطات الاقتصادية ومزجها بالنظام الطقوسي المتمثل في السحر والشعوذة. تمارس جماعات تروبرياندا الزراعة وبناء القوارب وصيد الأسماك من خلال أسلوب لتقسيم العمل بين الأفراد وفق أنواع النشاطات الاقتصادية الشئ الذى يدفعهم

إلى تبادل السلع بين جزر تروبرياند المختلفة عن طريق شبكة توزيع الكولا. يحلل مالينوفسكى شبكة الكولا بحسبانها أنساق مركبة من الشعائر الدينية والطقوس والاحتفالات التى يتم فيها تبادل بعض المواد الطقوسية بين أفراد الجماعات التى تنتمى إلى شبكة كولا معينة.

ورغم النسق المركب لشبكة الكولا فإنها تمارس دوراً تجارياً ذلك أنه عندما يرغب أحد الأفراد في شبكة ما زيارة شريكه في جزيرة أخرى عليه أن يحمل معه منتجاته ومصنوعاته التى يرى ضرورة حملها معه. يحلل مالينوفسكى طقوس الاستقبال والاحتفالات الدينية التى يتم خلالها تبادل السلع وكذلك تقديم الهدايا بمدى رضا الإنسان المتحصل على الهدية. هكذا يفسر مالينوفسكى فلسفة جماعات تروبرياند من توزيع سلعهم من خلال تحليله لشبكة توزيع الكولا.

2. رادكليف براون (Alfred Radcliffe-Brown)

ولد عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي ألفريد ريغنالد رادكليف براون في 17 جانفي 1881 في مدينة برمينجهام بإنجلترا. درس الفلسفة وعلم النفس والاقتصاد والعلوم الطبيعية بجامعة كامبردج ومنها تخرج، واشتغل أستاذاً بجامعة عدة مثل كيب، وسيدني، وشيكاغو، قبل أن يصبح أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأول بجامعة أكسفورد. تركّزت أبحاثه على السكان الأصليين لأستراليا أساساً. وقد اهتم بدراسة البناء الاجتماعي وأنساق القرابة. إذ قضى في ذلك مثلاً سنتين من 1906 إلى 1908 بجزر الأندمان (Andaman) حيث قام بمسح اثنوغرافي. وكذلك فعل ما بين 1910 و1913 غرب أستراليا. وكان له دور هام في تطوير النظريات الأنثروبولوجية الأمريكية والبريطانية، وقد عدّ رفقة مالينوفسكي مؤسساً لمدرسة الأنثروبولوجيا البريطانية الحديثة. و"هو أول من ألقى الضوء على المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية العلمية الدقيقة، ففصل فصلاً تاماً بين ما يسمّى بالإثنولوجيا Ethnology والأنثروبولوجيا الاجتماعية Social Anthropology، وقارن بينهما نظرياً وتطبيقياً، وحدد لكل منهما منهجاً وموضوعاً" (إسماعيل، 1998، ص 8).

ومن الأفكار التي حضرت بقوة في دراسات براون نجد فكرة المماثلة بين الحياة العضوية البيولوجية والحياة الاجتماعية وهي تكشف تأثره بإميل دوركايم. فالمجتمع في نظره مثل الكائن الحي الذي يتكوّن من أعضاء أو أجزاء تتداخل وظائفها وتتكامل من أجل الحفاظ على حياته. ومن هنا فإنّ مختلف النظم الاجتماعية والعادات والتقاليد تتكامل بدورها وظيفياً من أجل بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره.

من مؤلفاته: "جزر الأندمان" (1922)، "البنية والوظيفة في المجتمع البدائي" (1952)، "علم طبيعي للمجتمع" (1957)، "المنهج في الأنثروبولوجيا الاجتماعية" (1958).

توفي براون في 24 أكتوبر 1955 بلندن.

حاول رادكليف براون أن يطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى علم طبيعي يقوم على الدراسة العلمية المقارنة للأنساق الاجتماعية عند الشعوب البدائية. أسهم إسهاماً بناءً في دراسة البناء الاجتماعي وأنساق القرابة. يعد هو ومالينوفسكي المؤسسين لمدرسة الأنثروبولوجيا البريطانية الحديثة. ألف كتاب: "جزر الأندمان" (1922). وجمعت مقالاته العلمية ومحاضراته في ثلاثة كتب: "البنية والوظيفة في المجتمع البدائي" (1952)، "علم طبيعي للمجتمع" (1957)، "المنهج في الأنثروبولوجيا الاجتماعية" (1958).

من أهم الاتجاهات التي تأثر بها بروان وهيمنت على أفكاره مسألة المماثلة بين الكائنات الحية والحياة الاجتماعية، أي على أساس المشابهة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية البيولوجية كما كان الحال عند إميل دوركايم. يرى بروان أن المجتمع مثله مثل الكائن الحي يتألف من أجزاء أو وحدات تتداخل وظيفياً وتعتمد على بعضها البعض، فمثلاً أنه كما تتعاقد أعضاء الكائن الحي للحفاظ على الكائن حياً تعمل نظم المجتمع وتقاليده بدورها على بقاء المجتمع واستمراره.

يُعرّف بروان الوظيفة بأنها الدور الذي يؤديه أي نشاط جزئي في النشاط الكلي الذي يكون هو جزء فيه. هكذا تكون وظيفة أي نظام اجتماعي كامن في الدور الذي يؤديه في البنية الاجتماعية المكونة من أفراد يرتبطون ببعضهم في كل واحدٍ متماسكٍ للعلاقات الاجتماعية المحددة، ووظيفة أية عادة اجتماعية هي الدور الذي تقوم به عادة المعينة في مجمل الحياة الاجتماعية على أساس أن هذه الحياة هي عماد النسق الاجتماعي الكلي.

يعطى براون أهمية للحياة الاجتماعية في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية طالما أن النسق الاجتماعي يؤلف، في رأيه، وحدة كيان ووظيفة، أي أنه ليس مجرد تجمع أو حشد وإنما هو كل متكامل مثله مثل الكائن العضوي.

رأينا كيف أن مالفينوسكي اهتم بمفهوم الثقافة وجعلها محورياً وأساساً لدراساته وتحليلاته الوظيفية. أما براون فيهتم بالمجتمع عاداً إياه نسقاً طبيعياً. اهتم براون من ثم بالأشخاص Persons عاداً إياهم وحدات بنوية حيث أن هذه الوحدات تكوّن الكل وتجعل منه بنية، هذه الأهمية التي أولاها براون للأشخاص جعلته يفرق بينهم وبين الأفراد. Individuals الأشخاص أعضاء المجتمع يمكن أن يكون كل منهم مواطناً له مهنة معينة، أي أن الشخص عند براون يجسد مجموعة علاقات اجتماعية، في حين أن الفرد هو كائن بيولوجي بمعنى أنه يجسد مجموعة من العمليات الفسيولوجية والسلوكية ويقوم علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس بدراسته.

أما الأشخاص فأن دراستهم تقع في نطاق البنية الاجتماعية ولا يمكن دراسة أية بنية اجتماعية ودونهم بحسبانهم وحدات البنية الرئيسية. لهذا فأن دراسة المجتمع عند براون بمعناها البنوي تشير إلى الترابط الداخلي الذي يربط بين البنية الاجتماعية وبين صيرورة الحياة الاجتماعية.

عليه فأن استخدام مفاهيم مثل صيرورة Process ، وبنية Structure ، ووظيفة Function ما هي إلا محاور بنى عليها براون نظريته في تفسير الأنساق الاجتماعية. تقوم فكرة الوظيفة بمعناها البنوي عند براون على أساس أن البنية تؤلف مجموعة من العلاقات التي تربط بين تلك الوحدات البنوية بدرجات متفاوتة. فالأسرة عند براون هي بمثابة وحدة بنوية والعلاقات الأسرية القائمة بين أفرادها هي علاقات بنوية تستحيل رؤيتها في عموميتها في أية لحظة لكننا نستطيع ملاحظتها.

أن أهم ما يميز تفسيرات براون وتحليلاته الوظيفية هو تركيزها على البنية الاجتماعية هو تركيزها على البنية الاجتماعية ووظيفتها وهو ما أدى إلى انبثاق اتجاه جديد في الأنثروبولوجيا صار يعرف بالاتجاه البنوي الوظيفي.

اضطر رادكليف براون، في محاولته إعطاء الأنثروبولوجيا نقاءً جديداً ومنهجية، أن يذوب هذا العلم في النظرية العامة المتعلقة بالمجتمعات، أي في علم الاجتماع، وفي الوقت نفسه أعطى براون الأنثروبولوجيا تمايزاً معرفياً. وبما أن المجتمعات غير المعقدة (البداية/غير المعقدة) نسبياً هي مادة موضوع دراسة الأنثروبولوجيا، فقد ارتأى براون إمكانية أخذ مفاهيم علم الاجتماع الأساسية (بنية، ووظيفة، ومجتمع الخ. كما أشرنا). هكذا تبدى لبراون بأنه يمكنه، انطلاقاً من أجزاء طفيفة في علم الاجتماع، إثراء طريقته. الأمر كذلك يجوز القول بأن فكرة البنية الاجتماعية ظهرت في الأنثروبولوجيا مع التحليلات التي قدمها براون ومع تعريفه لمفهوم البنية.

الحق يقال فأن مفهوم البنية شابه قدر من الغموض لوروده بأشكال عديدة في أعمال الكثيرين من علماء الاجتماع. تعددت الآراء وتتنوعت حول هذا المفهوم لدرجة استحالت معها فرصة الوصول إلى تعريف واحد شامل ومحدد يتفق حوله العلماء.

ففي كتابه "البنية الاجتماعية" (1965) يرى موردوك أن مفهوم البنية الاجتماعية يدل على تماسك المؤسسات الاجتماعية إذ ليست تلك المؤسسات تجمعاً عشوائياً بل أن لها بنية. أحد أغراض هذا النوع من التحليل هو بالتحديد فهم تماسك المؤسسات الاجتماعية وإظهار تبعيتها المتبادلة، ولذلك فإنه يلاحظ استبعاد هذه الفكرة في شكل التحليل البنوي الوظيفي.

بصورة أعم غالباً ما ينال مفهوم البنية عند الوظيفيين والبنويين تفسيراً قريباً من مفهوم النمط. في حالات يتم استخدام مفهوم البنية بمواجهة تعبيرات أخرى أو بالعلاقة معها إذ نجد أن غورفتش في مقال نشره بعنوان "مفهوم البنية الاجتماعية" (1955) يميز مثلاً المجموعات المبنية عن المجموعات المنظمة وهكذا فإنه يعتقد بإمكانية أن تكون الطبقات الاجتماعية "متبنية" دون أن تكون "منظمة".

ويواجه مفهوم البنية في ظروف أخرى بمفهوم المصادفة. كذلك فإن مفهوم البنية غالباً ما يشير إلى العناصر الثابتة لنظام معين مقابل عناصره المتغيرة ... وهكذا تشير فكرة المفهوم إلى نموذج معين، إما إلى ثوابت النموذج، وإما إلى مجمل الثوابت والوظائف التي تربط المتغيرات فيما بينها، وإما أيضاً إلى مجمل الثوابت والوظائف. وفي حالات أخرى أيضاً يستعمل مفهوم البنية بشئ من التردد لتمييز الأساسي من الثانوي والجوهري من غير الجوهري والأصلي من المشتق ...

هكذا يرى مانهايم أن البنية الاجتماعية هي "نسيج القوى الاجتماعية في نشاطها المتبادل والذي تخرج منه مختلف نماذج الملاحظة والفكر" ... في هذه الحالة فإن مفهوم البنية الاجتماعية يشير بصورة ضمنية إلى مجمل العناصر لنظام اجتماعي معين يخمن عالم الاجتماع أنه يسيطر عليها ويحدد الأخرى. بالنسبة لمانهايم يتعلق الأمر بالعناصر المادية (التي يشار إليها بغموض بعبارة "القوى الاجتماعية" التي تسمح بتفسير العناصر الفكرية، وهو ما يذكرنا بالتمييز الذي يقيمه ماركس بين البنية التحتية والبنية الفوقية. ويستعمل بعض علماء الاجتماع مفهوم البنية الاجتماعية بحسبانه مرادفاً "لنظام التدرج" وتعد متغيرات التدرج في هذه الحال أولية وحاسمة.

وقد رفض علماء الأنثروبولوجيا من أمثال كروبر وايفانز برتشارد وراي كليف بروان عد بعض فئات المتغيرات بصفتها حاسمة بحيث أصبح مفهوم البنية الاجتماعية عندهم مرادفاً بسيطاً لمفاهيم أخرى، مثل مفاهيم التنظيم الاجتماعي أو تنظيم العلاقات الاجتماعية. هكذا يمكن أن يظهر مفهوم البنية مترابطاً مع مفهوم النظام إذا اعتبرنا أن النظام هو مجمل "العناصر ذات التبعية المتبادلة". ولكن يمكن أن يظهر كذلك وكأنه معرّف ضمني أو صراحة بمواجهة مجموعة أخرى من المفاهيم أو من التصاق بها، في اتجاهات متنوعة جداً ربما يستطيع الوضع العام وحده أن يحددها.

على كل فقد اقترن مفهوم البنية عند أصحاب الاتجاه الوظيفي بالدراسات الحقلية المعقدة بخاصة تلك التي قام مالفينوسكي في جزر تروبريان وكذلك راد كليف بروان في جزر الاندمان حيث ظهرت تبعاً لذلك تعريفات للبنية الاجتماعية بعيدة عن الارتباط بالوظيفة عند براون وآخرين وظهور اتجاه جديد يجمع بين البنية والوظيفة عرف بالاتجاه البنوي الوظيفي.

يرى بروان أن مفهوم البنية يشير بالضرورة إلى وجود نوع من الترتيب بين الأجزاء التي تدخل في تركيب الكل وذلك لأن ثمة علاقات وروابط معينة بين الأجزاء التي تؤلف الكل وتجعل منه بنية متماسكة ومتمايزة. ومن ثم تكون الوحدات الجزئية التي تدخل في تكوين البنية الاجتماعية هم الأشخاص أعضاء المجتمع الذين يحتل كل منهم مركزاً معيناً في المجتمع ويؤدي دوراً معلوماً في الحياة الاجتماعية. وكما أشرنا سابقاً فإن هذه تشكل النقطة الأساسية في نظرية راد كليف بروان عن البنية الاجتماعية لأن الإنسان فرداً لا يعد جزءاً مكوناً للبنية التي تتألف من أشخاص هم أعضاء المجتمع لا من حيث أنهم أفراد.

الإنسان فرداً هو كائن بيولوجي يتكون من مجموعة كبيرة من وحدات وعمليات عضوية ونفسية وبالتالي مداراً لبحث البيولوجيا وعلم النفس. أما الإنسان شخصاً فهو مجموعة من العلاقات الاجتماعية تتحد طبقاً لمكانته الاجتماعية مواطناً، وزوجاً، وأباً، وعضواً في مجتمع الخ. من هنا يصبح الإنسان "الشخص" لا "الفرد" هو موضوع بحث الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تستمر باستمرار النظام الاجتماعي الذي ينظم أدوار الأشخاص ويشخص علاقاتهم بين بعضهم البعض ويحددها ...

هذا ما يفسر، في رأي براون، استمرار العشيرة، والقبيلة، والأمة بحسبانها تجسيدا لتنظيمات معينة من الأشخاص رغم التغير الذي يصيب الوحدات المؤلفة له من وقت إلى آخر . يقصد براون بالبنية الاجتماعية الآتي:

أولاً: الجماعات الاجتماعية الموجودة لفترة طويلة وكافية، وهي الأشكال المورفولوجية للمجتمع الإنساني والتي تمثل تجمع الأنساق في وحدات اجتماعية مختلفة الأحجام.

ثانياً: التباين القائم بين أفراد وجماعات مجتمع من المجتمعات، ويحدد ذلك التباين الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد، مثل اختلاف المركز الاجتماعي بين الرجال والنساء، وبين الشيوخ والشباب، وبين الشباب والأطفال، وبين الرئيس والمرؤوس، وبين صاحب العمل والعمال.

ثالثاً: كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين شخص وآخر من البنية التي تتكون من العلاقات الثنائية مثل العلاقات بين الأب وابنه، وابن الخال وابن أخته الخ. ويعد النظام القرابي في المجتمعات غير المعقدة أهم النظم الاجتماعية وهو الذي يحدد شبكة العلاقات الاجتماعية للمجتمع.

وتتميز البنية الاجتماعية وفقاً لبراون بعدة خصائص:

1- البنية الواقعية التي هي مجموعة من العلاقات الواقعية بين شخصين على الأقل، وقد تضم عدداً كبيراً من الأشخاص. ما يميز هذه العلاقات طابعها المتغير سواء بين الأشخاص أو الجماعات، بمعنى أنها غير ثابتة بفعل دخول أعضاء جدد في المجتمع عبر الولادة أو الهجرة إلى المجتمع، والهجرة من المجتمع، والوفيات. تشمل البنية الاجتماعية الواقعية أيضاً جميع العلاقات الاجتماعية الجزئية المتغيرة بين أعضاء أي مجتمع من المجتمعات البشرية.

2- الصورة البنيوية التي تتميز بالثبات النسبي لفترة زمنية تطول أو تقصر وفق متغيرات معينة. وتتعرض الصورة البنيوية للتغير في حالات بصورة فجائية أو تدريجية ... فالثورة أو الغزو الخارجي قد يؤديان إلى حدوث تغير فجائي عارم.

3- لا يمكن رؤية البنية الاجتماعية بصورة مباشرة، لكن يمكن للباحث ملاحظة البنية في صورة علاقات اجتماعية محسوسة بين أفراد وجماعات مجتمع من المجتمعات ثم أن دراسة البنية الاجتماعية شئ ودراسة العلاقات الاجتماعية شئ آخر. يستخدم بعض الأنثروبولوجيين مصطلح البنية الاجتماعية للإشارة إلى الجماعات الاجتماعية الثابتة فقط مثل الأمم، والقبائل، والعشائر... إلخ التي تحتفظ باستمراريتها وكياناتها بالرغم من التغيرات التي تتعرض لها عضويتها زيادة أو نقصاناً.

5- يدرس الباحث الأنثروبولوجي البنية الاجتماعية بهدف الوصول إلى نتائج موضوعية مستخدماً منهجاً شمولياً، أي دراسة تشمل جميع أجزاء البنية الاجتماعية وكافة مظاهرها ذلك أن عناصر البنية وأجزاءها تتفاعل ككل وعلى الباحث أن يكشف عن العلاقات المباشرة وغير المباشرة التي تربط تلك العناصر والأجزاء. بمعنى آخر عليه أن يحدد عملية التأثيرات المتبادلة بين وحدات البنية الاجتماعية.

6- استمرار البنية الاجتماعية وبقائها فترة طويلة من الزمن، وهي خاصة تميز البنية وتؤهلها للقيام بوظيفتها الاجتماعية الأساسية المتمثلة في الحفاظ على تماسك المجتمع وبقائه، ويكون بقاء البنية بقاءً متجدداً لا جامداً، بمعنى أنه متغير وليس ساكن.

لقد أصبحت البنيوية الوظيفية دراسة لا لنمط الحياة بل لنمط وجود فعلى متخفية نزعة المركزة الاثنية التي ميزت الأنثروبولوجيا في النصف الأول للقرن التاسع عشر والتي لم تر في المجتمعات الأخرى إلا أنواعاً من الحياة التي تخطاها التطور.

وتعد البنيوية الوظيفية أن كل مجتمع، بحسبانه نظام مؤسسات وممارسات لها دلالتها، قادر على الاستمرار في حركته وتحولاته والقيام بوظيفته رغم التغيرات الظاهرة داخلياً وخارجياً على المستوى "الشخصي"، وقادر على الممارسات غير الهامة. فالمجتمع ليس مجرد ركام لا عضوي كما تصور أنثروبولوجيو النصف الأول من القرن التاسع عشر، بل هو "نظام" وظيفي من مؤسسات تلبي حاجات إنسانية أساسية. فالوظيفة الإنسانية والاجتماعية لهذه المؤسسات هي التي تعطيها شبه شرعيتها وديمومتها. وقد عبرت عالمة الأنثروبولوجيا البريطانية لوسي ماير عن ذلك بقولها: "أن تفسير الثقافة الإنسانية بحسبانها آلية تضامن تهدف لتحقيق الحاجات الاجتماعية بحيث يرتبط كل عنصر فيها بالباقي ويظل مشروطاً به، يفرض ضرورة الاهتمام بجدية أكثر بالمؤسسات غير المعقدة للشعوب غير المتحضرة أكثر مما تم في الماضي، وطالما أننا نؤكد أن القبائل مازالت تعيش شروط البربرية غير المنتظمة، وهي شروط تعترف بقسوتها حتى القبائل، يصبح يسيراً علينا أن نتطلع إلى انتصار المدنية مع ما يلحق بها من حسنات، وأن تعد كل مقاومة حيوية مؤقتة سترتفع حين يتبنى السكان الأصليون مفهوماً أكثر عقلانية".

3. إدوارد إيفانز بريتشارد (Edward Evan Evans-Pritchard)

ولد في 21 سبتمبر 1902 في كروبروه (Crowborough) بمقاطعة سسكس (Sussex) بإنجلترا. ودرس في كلية وينشستر (Winchester College) وكلية إيكستير (Exeter College) بجامعة أكسفورد ليختم دراساته الجامعية بكلية لندن للعلوم الاقتصادية وتأثر كثيراً برائد الدراسات الانثولوجية في السودان تشارلز جبريال سليجمان (Charles Gabriel Seligman) وبالعالم الانثروبولوجيا البولندي برونيسلاف مالينوفسكي (Bronisław Malinowski).

ويعتد بريتشارد عالماً متميزاً في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية وقد انطلق بتدريسها في جامعة أكسفورد من سنة 1946 إلى 1970. ثم اشتغل محاضراً في الجامعة المصرية بالقاهرة من سنة 1932 إلى سنة 1934 وألقى عديد المحاضرات التي دار معظمها حول السحر والدين والعلم. له دراسات وأبحاث مهمة عن قبيلة الأزاندي والنوير في إفريقيا، كانت بدايتها عبر بحوث ميدانية انطلقت سنة 1926 بدراسة قبيلة الأزاندي وتوجت بنيله الدكتوراه عنها سنة 1927. وقد ألف أيضاً كتابه المشهور والمهم عن السحر عند الأزاندي (Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande) نشر سنة 1937.

يعتبر العالم البريطاني إيفانز بريتشارد من أهم الباحثين من خلال ما قدمه من دراسات عن قبائل مختلفة في السودان وفي سوريا وليبيا أيضاً. وهذه الأبحاث ساعدت وأثرت في كثير من العلماء وخاصة في مجال البحوث التاريخية والأبحاث حول الأديان. وقد شغل كرسي الانثروبولوجيا في جامعة أكسفورد خلفاً لرادكليف براون من 1945 حتى سنة تقاعده أي عام 1970. ويعتبر إيفانز بريتشارد أحد رواد المدرسة البنيوية الوظيفية مع رادكليف براون ومالينوفسكي.

توفي بأكسفورد يوم 11 سبتمبر 1973.

يعتبر العالم البريطاني إيفانز بريتشارد من من ابرز واهم الباحثين من خلال ما قدمه من دراسات عند قبائل مختلفة في السودان منها ((النوير و ازاند و دينكا و شيلوك و انواك و لويو)) و في سوريا وليبيا ايضاً وغيرها من الدراسات التي قدمها و هذه الابحاث قد ساعدت واثرت بكثير من العلماء وخاصة البحوث التاريخية والابحاث حول الاديان.

ويعتبر إيفانز بريتشارد أحد رواد المدرسة البنيوية الوظيفية مع رادكليف براون ومالينوفسكي.

اما في صحيفة الرأي العام فقد تم ذكر البريطاني إيفانز _ بريتشارد في السودان في مقالة عن “البروفيسور أحمد أبوزيد: ما بين الزاندي والنوير” ((تتلمذ بروفيسر أبو زيد على يد أساطين علم الأنثروبولوجيا ممن درسوا في الثلاثينات والأربعينات بالإسكندرية والقاهرة.

فقرأ على زعيم مدرسة الوظيفية البنيوية أو التركيبية. ثم على يد إيفانز – برتشارد صاحب الكتب المشهورة عن الزاندي والنوير والسنوسية في ليبيا. والمعروف أن إيفانز- برتشارد جاء إلى السودان في عهد الاستعمار في وظيفة سخيفة اسمها “أنثربولوجي الحكومة”. وكانت مهمته أن ينفذ إلى حيوات شعوب جنوبية ثائرة على الحكومة وسياساتها لكي يعين الحكومة على فك شفرة حياة حتى تلتين تلك الجماعات ويسلس قيادها. فهو قد دخل على شعب النوير دارساً بينما كانت طائرات السلاح الملكي البريطاني تصليهم وابلأ من قنابلها لكسر شوكة “انبيائهم” الثائرين. ومن الغريب أن تخرج من هذه المهمة الوضيعة كتب لإيفانز-برتشارد أخذت بلب علماء الاجتماع أخذاً شديداً حتى يومنا. وربما بقي من وخذ وضاعة المهمة وميض لأن أبوزيد قال إن من ضمن ما كان برتشارد يوصيهم به هو أن لا يحتلوا منصب “أنثربولوجي الحكومة” أبداً.

فقد ارتبط اسم إيفانز بريتشارد والسودان وخصوصاً قبائل النوير وازاند لما قدمه من دراسات هناك وكان يؤكد على الدراسة الميدانية والنزول الى الميدان للتعرف على الاهالي والمجتمع افضل من المخبرين والمرشدين وهذا ما عمله اثناء ابحاثه.

فقد كانت البحوث التي أجريت في السودان ذات أهمية كبر لها ويعطينا إيوان لويس تقييماً لهذه البحوث بقوله : ” لقد كانت جمهورية السودان مسرحاً لبعض أهم الاكتشافات العلمية والنظرية في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية . إن دراسات إيفانز برتشارد الكلاسيكية للسياسة التجزئية وسط النوير غير المتمركزين ، ولدور السحر وسط الأزاندي ، لم تضطلع فحسب بتثوير الفهم السوسيولوجي للمجتمعات القبلية ، وإنما أسهمت أيضاً وبدرجة كبيرة في تعميق فهمنا للأساس المؤسسي للصراع والتماسك في المجتمع الإنساني بشكل عام.

وبين أكثر الأعمال انتشاراً في تلك الفترة والتي كان لها أهمية خاصة بالنسبة لتطور العلم بما في ذلك التأثير على فروع أخرى للمعرفة مثل علم السياسة والفلسفة والعقائد ، كانت أعمال إيفانز برتشارد ونادل وينهاردت.

وكما أوضح إيفانز برتشارد موقف الحكم الإنجليزي المصري من البحث الأنثروبولوجي بقوله : شجعت حكومة ما عرف وقتذاك بالسودان الإنجليزي المصري وبشكل دائم البحث.

أن إيفانز – بريتشارد هو كسر اكبر المجرفه كل من : فباجتهد موثقه تكشف عن الجرائم التي اصدرت رئاسة لينتون بسهولة الاكثر فسادا في التاريخ إيفانز – بريتشارد. لا أحد البلدان اوسع اتصالاتاً بشأن الاعمال الرديءه والفضائح من الحكومة الاميركية. لا أحد كتب بشكل رائع واكثر ذكاء. “صاد اميت تيريل الابن ، رئيس تحرير المشاهد الامريكي.

حياة ودراسات إيفانز بريتشارد:

ولد عام 1902 في مقاطعة سوسكس وهو ابن قس انكليكاني من اصل غالي ، درس التاريخ المعاصر في اوكسفورد ثم الانثروبولوجيا في المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن حيث حصل على الدكتوراه عام 1927.

متخصص بـ سكان جنوب السودان في منطقة النيل الابيض ((ازاند ، نوير ، دينكا ، شيلوك ، انواك ، لويو)) ، ومنظر لانظمة الحكم في المجتمعات التي لا دولة لها ، ومبتكر لنمط تحليل مقارن يجمع بين نظرية الجماعات الاحادية النسب ونظرية الجماعات الاقليمية . يحتل ادوارد إيفانز _ بريتشارد مكانة حاسمة في تاريخ الانثولوجيا المستقرقة والانثروبولوجيا السياسية . بالاضافة الى ذلك فان اثاره وشخصيته ومهنته قد كرسه كمؤسس للانثروبولوجيا البنيوية البريطانية بلا منازع.

فهو تلميذ ثم مساعد لـ س.ج.و.ب.ز. سيليمان ، باشر تحت اشرافهما اولى مهماته في السودان الانكلو _ المصرية بعد ان تلقى دروساً لدى ب.مالينوفسكي الذي بقي دائماً متحفظاً حياله _ و أ. ر.رادكليف _ براون ، وقد جعله هذا الاخير يكتشف أدوركهيم وعلم الاجتماع الفرنسي . ولكن إيفانز بريتشارد استبعد باكراً من مفاهيمه فكرة انثروبولوجيا مصممة كعلم طبيعي للمجتمعات . تابع اخيراً دروس ج.البوث سميث و و.ج.بيري في كلية الانثروبولوجيا في يونيفرسيتي كوليدج ، لندن ، حيث التقى بـ أ.م.هوكارت ، زميل الدراسة القديم في اوكسفورد.

من العام 1926 وحتى 1940 قام إيفانز _ بريتشارد بالعديد من المهمات في السودان ، ولم يقطع اقاماته الطويلة في الميدان سوى لفترات تعليم قصيرة في المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن وفي

جامعة فؤاد الاول في القاهرة _ حيث سيصبح اكثر قرباً من معهد الانثروبولوجيا الاجتماعية الذي اسسه رادكليف براون.

عام 1940 , استخدمت الحكومة البريطانية خبرات ايفانز _ بريتشارد لتنظيم الانواك ضد الايطاليين الذي يحتلون اثيوبيا , قبل ارساله الى سوريا لدى الطائفة العلويين. من العام 1942 حتى عام 1944 , وكمستشار للإدارة العسكرية في ليبيا , درس ايفانز_بريتشارد طائفة السنوسية المسلمة. ويشهد الكتاب (الذي نشره عنها) 1949 ((على الاهتمامات التاريخية التي لا يمكن فصلها في عين الكاتب عن اي انثروبولوجيا.

بعد انتقال قصير الى كمبريدج عام 1945 , خلف _”ا_ب”_ كما سيسميه من الان فصاعداً تلامذته وزملائه _ في السنة اللاحقة رادكليف _ براون على كرسي علم الاجتماع في اوكسفورد الذي سيحتله حتى احالته الى التقاعد . توفي عام 1973, تاركاً مراجع بحث بأكثر من اربعمئة عنوان.

ان الدراسة الاحادية الاولى لايفانز_بريتشارد , التي نشرت عام 1973 , وتقدم عرضاً للمعتقدات والممارسات الشعائرية لشعوب الازاند . وهو لا يسعى فيها الى تعريف السحر بحد ذاته بقدر ما يهدف الى رؤية ما يتعارض معه , بغية تحليل العلاقات السائدة التي تحافظ عليها انماط التصورات وانماط المعرفة الموجهة نحو الفعل , في ثقافة معينة. اثار هذا العمل في بريطانيا العظمى خلال السبعينات , جدلاً متقدماً حول موضوع ((عقلانية)) المعتقدات غير العلمية لكن الفعالة علمياً , التي يمكن ان نراها في المجتمعات اللاغربية ((ماك انتاير و وينتس في ويسلون , 1970)).

في الاساس بقي اسم ايفانز _بريتشارد مع ذلك مرتبطاً بانثولوجيا شعوب النوير الذين اقام لديهم عام 1930 , “ليس فقط كغريب بل كعدو” بعد ان دمرت بلدهم حملات قمع عسكرية ,, والذين لن يحصل ابداً منهم على الثقة التي حصل عليها من الشعوب الازاند , وقد خصص لهم ثلاثة كتب ومئة مقالة (1).

”إيفانز برتشارد ” ينظر إلى البناء الاجتماعي على أنه ” نسق خلقي ظهر مفهوم البناء عند ” إيفانز برتشارد ” في دراسة ” النوير ” من زاوية البناء السياسي يعتبر إيفانز برتشارد البناء الاجتماعي هي تلك العلاقات التي تربط بين الجماعات التي تتميز بدرجة عالية من الثبات والتركيب الجماعات في نظر إيفانز برتشارد تدوم وتستمر في الوجود

إيفانز برتشارد لا يعتبر الأسرة ” جماعة بنائية ” فليس هناك بين الأسرة علاقات ثابتة ودائمة في نظرة فالأسرة تزول وتموت بموت أفرادها “. إيفانز برتشارد يعتبر ” الأنساق الاجتماعية ” هي أنساق خلقية يمكن معالجتها بتطبيق مناهج العلوم الانسانية باعتبارها فرعاً من الإنسانية يتصور إيفانز برتشارد البناء الاجتماعي على أنه بناء خلقي يهتم إيفانز برتشارد ” بالمناشط الاجتماعية ” من زاوية ” البناء السياسي ” إيفانز برتشارد في البناء الاجتماعي يرى الجانب الثابت بدراسة الزمر الاجتماعية التي تتميز بدرجة عالية من الديمومة والتركيب.

الموضوعات التي تناولها ايفانز _ بريتشارد:

1. العلاقات بين الأنثروبولوجيا والتاريخ وهي احدى ثوابت تفكيره.
2. العلاقات بين الشعائر والرقص 1965.
3. وضع النساء والمجتمع 1965.
4. القرابة والمبادلات والتلاعب بالألفاظ والانحراف.

ويجب إن أضيف إليها البحث في مؤسسة الزواج ومفهوم الأبوة (1962) وذلك ما جعله يستحق ان يعتبر خليفة هـ ماين و و . روبرتسون سميث.

كما ينصح ايفانز ريتشارد في الدراسة على الذهاب إلى الميدان دون الاستعانة بأي مرشد أو مخبر حتى يضطر الباحث تعلم لغة الأهالي ولكي يستطيع الوصول إلى طريقة تفكير أفراد المجتمع ونسقهم الاجتماعية وحين يصل إلى معرفة عاداتهم وتقاليدهم وغيرها .

4. ماري دوغلاس (Mary Douglas)

تعد ماري دوغلاس ممن تولوا قيادة النظريات البريطانية التقليدية في الأنثروبولوجيا الثقافية وتناولت مواضيع عديدة اعتمدت على حد كبير على معلومات خاصة بالجماعات البدائية وانصبت جل اشتغالاتها حول الترتيب الاجتماعي وشكلت محاور كثيرة في نقدها وتحليلها لتتوصل إلى منظور الشعائر والانحراف الرمزي في الحدود الاجتماعية.

ولدت ماري دوغلاس في عام 1921 في دير القلب المقدس في لندن وتعرفت على اغلب علماء الأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد وظهرت بوادر اهتماماتها بإفريقيا فزارت المستعمرات بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وبعد جهد شاق حصلت على إدارة مركز بحوث الثقافة في مؤسسة رسل سيج في نيويورك.

تعد هذه المرأة واحدة من المتميزين في العلوم الاجتماعية الذين أحسوا بالحاجة إلى (غسل عالم الرمز بطريقة أكثر فعالية) وسبق لها أن قدمت منظورا متميزا في حقل الدراسات الثقافية تجلى بإلقاء الضوء النقدي على الظروف المعاصرة لها الكثير من الكتب مثل (الطهارة والخطر دراسة تحليلية لمفاهيم الرئاسة) وما التفتت إليه من تصورات جريئة اكسبها شهرة في المجمع العلمي وبعدها كتابها الثاني (معنى الأسطورة) والضبط الاجتماعي للإدراك وكتابها (المخاطرة والثقافة).

وقدمت «ماري دوغلاس» فهماً مفصلياً مهماً لقضية الجسد «كنسق رمزي» وذلك من خلال كتابيها «الطهارة والخطر» عام 1966 Purity and danger والرموز الطبيعية Natural symbols عام 1973، ترى «دوغلان» أن الجسد هو تمثيل مجازي Metaphor للمجتمع ككل، ويعني ذلك تبعاً أن المرض في الجسد يناظر رمزياً الاضطراب في المجتمع، واتزان الجسد واستقراره مؤشر على التنظيم الاجتماعي وسلامة العلاقات الاجتماعية، إن انشغالنا بالمخاطرة واللايقين في العلاقات الاجتماعية يمكن أن يفهم من خلال نظريات النظام الجسدي.

إن مفاهيم الطهارة والنظام، النجاسة، والقداسة لا توجد في جوهر الظواهر أو الممارسات، وإنما في علاقتها بإدراكنا لواقعنا الاجتماعي. إن الأمر «الدينس» إذاً هو اضطراب أو خلل في العلاقات التصنيفية. والواقع أن أفكار «دوغلان» لم تكن مؤثرة فقط في الأنثروبولوجيا، وإنما أيضاً كانت مؤثرة في علم الاجتماع، حيث تم تبنيها وتطويرها بطرق مختلفة.

1. كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss)

ولد كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) ؛ في بروكسيل بتاريخ 28 نوفمبر 1908. ويعد من أهم الاثنولوجيين الفرنسيين الذين لهم تأثير ملحوظ في تطور العلوم الإنسانية عامة والأبحاث الأنثروبولوجية على وجه التحديد. وبالتالي، يعد من أهم مؤسسي النظرية البنوية بوجهيها اللغوي (اللساني) والأنثروبولوجي.

بدأ "كلود ليفي شتراوس" تكوينه الفكري والعلمي بدراسة الفلسفة. ثم سافر إلى البرازيل حيث درس علم الاجتماع واكتشف أعمال علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين مثل: بواسوكر وبرولوي.

وبعد عودته إلى فرنسا سنة 1948 قدّم أطروحته المتعلقة بـ "المشاكل النظرية للقرابة" (1949)، ثم انتخب أستاذاً في "المعهد الفرنسي (collège de France)" سنة 1959 حيث شغل كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي كان يشغله الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل موس.

وهكذا بدأ "كلود ليفي شتراوس" أبحاثه العلمية في البرازيل حيث قام بدراسة ميدانية حول "الهنود الحمر" ما بين 1935 و 1939، وقام كذلك بنشر أطروحته حول "البنيات الأولية للقرابة" سنة 1949. ويعد هذا البحث من أكثر أعماله التي حظيت بانتشار واسع في الأوساط الأكاديمية في العالم.

كان علم اللغة المتمثل في نموذج "دي سوسير" من أهم المفاهيم والمقولات التي وظفها "لفي شتراوس" في قراءة الأساطير والعلاقات العائلية وأساطير الهنود الحمر.. كي يخلص " إلى أنّ بيئة الأسطورة في العقل البشري هي بنية واحدة، بالرغم من اختلاف اللغات والثقافات والحضارات، لذا فإننا نفكر بالبنيات الذهنية العقلية ذاتها. وهذا كانت مناسبة لتقديم "شتراوس" أطروحته عن المشاكل النظرية للقرابة (1949).

خلف ليفي شتراوس أثرا عظيما في مجموعة من الفلاسفة والأدباء وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء النفس.. ونذكر من بينهم: ألتوسير (Althusser)، ودولوز (Deleuze)، وديريدا (Derrida) وفوكو (Foucault) وبورديو (Bourdieu) ولاكان (Lacan)، وبياجي (Piaget)، وسبيربر (Sperber)، وديسكولا (Descola).

توفي في 30 أكتوبر 2009.

من مؤلفاته وأبحاثه:

- Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958.
- La Pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.
- Le Totémisme aujourd'hui, Paris, PUF, 1962.
- Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF, 1949 ; nouv. éd. revue, La Haye-Paris, Mouton, 1968.
- Mythologiques, t. I : Le Cru et le cuit, Paris, Plon, 1964.

- Mythologiques, t. II : Du miel aux cendres, Paris, Plon, 1967.
- Mythologiques, t. III : L'Origine des manières de table, Paris, Plon, 1968.
- Mythologiques, t. IV : L'Homme nu, Paris, Plon, 1971.
- Race et Histoire, Paris, UNESCO, 1952.
- Tristes Tropiques, Plon, Paris, 1955.

دراسات وأبحاث حول ليفي ستراوس:

- « Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire »[PDF], Numéro Hors-série de la Lettre du
- Catherine Clément, Claude Lévi-Strauss, PUF, Que sais-je ?, 2003.
- Critique, numéro spécial « Claude Lévi-Strauss », no 620-621, 1999.
- Denis Bertholet, Claude Lévi-Strauss, Paris, Odile Jacob, 2008.
- Emilie Joulia, Lévi-Strauss. L'homme derrière l'œuvre, JC Lattès, 2008.
- Philippe Descola, Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle[PDF], (compte rendu du colloque au Collège de France, 25 novembre 2008), Lettre du Collège de France, no 24, décembre 2008.

نص : مؤسس البنيوية كلود ليفي ستروس- بقلم هاشم صالح

ولد كلود ليفي ستروس في عائلة يهودية بوجوازية في الثامن والعشرين من شهر نوفمبر عام 1908 أي بعد جان بول سارتر بثلاثة أعوام فقط ولا يزال حيًا يرزق حتى هذه اللحظة في حين أنّ سارتر مات قبل أكثر من ربع قرن.. وكان من المفترض أن يصبح فيلسوفا كسارتر لولا أنّ الأقدار شاءت له مصيرا آخر.

فالواقع أنّه درس الفلسفة مثل سارتر ولكنه زهد فيها لأنها كانت تجريدية أكثر من اللزوم آنذاك. ورغم أنّ جدّه كان الحاخام الأكبر لفرساي العاصمة الإمبراطورية لملوك فرنسا إلا أنّ علاقته باليهودية كدين ظلت واهية جدا. وهو لا يتردد عن التصريح قائلا بأنّ أصوله اليهودية لم تعذبه ولا اليهودية كدين.

فهو يشعر بأنّه أقرب ما يكون إلى الديانة الإحيائية وبخاصة ديانة الشنتو اليابانية. وهي التي تمثل الدين الأصلي لليابان في حين أنّ البوذية استوردت حديثا إلى تلك البلاد إذا جاز التعبير: أي في القرن السادس الميلادي. وديانة الشنتو تقدّس الطبيعة تقديسا كاملا وتؤمن بالشرك أو تعدّد الآلهة. وهذا ما يعجب ليفي ستروس المولع بدراسة الحكايات الشعبية وأساطير الشعوب البدائية. إنها تؤمن بوحدة الطبيعة على طريقة ابن عربي وسبينوزا وآخرين.

وبالتالي فهي المضادّ الكامل للديانات التوحيدية من يهودية ومسيحية وإسلام. وهي ديانات ينفر منها كلود ليفي ستروس على ما يبدو وخاصة الإسلام كما سيرد لاحقاً. من هنا عدم اهتمامه إطلاقاً بدين آيائه وأجداده. وربما كان لذلك علاقة بعدم مبالاته بإسرائيل بل وإدانتها لمبدأ قيامها كما سنذكر لاحقاً. والواقع أن عقيدة الشنتو تعني الإيمان بوحدة الوجود وأنّ الإنسان هو جزء من هذا الكلّ الغامر المدعوّ بالطبيعة أو الكون واسع الأرجاء. ودين الشنتو يملك مئات الآلهة من أرباب وربّات.

على أيّ حال فإنّ نقطة الانطلاق الأولى لكلود ليفي ستروس تعود إلى مكالمته هاتفية تلقّاها في خريف 1934 الساعة التاسعة صباحاً كما يقول في كتابه الجميل: المداران الحزينان. فقد اتّصل به أحد المسؤولين عن التعليم الجامعيّ الفرنسيّ واقترح عليه منصب أستاذ علم الاجتماع في جامعة سان باولو بالبرازيل. وبقبوله لهذا المنصب كان قد حسم مساره الفكريّ. فهذا المنصب أتاح له أن يتعرّف على قبائل الهنود الحمر التي تسكن المناطق المحيطة بالعاصمة البرازيلية. وهكذا أصبح عالم اتنولوجيا بدلاً من أن يصبح فيلسوفاً كما كان متوقّعا من خلال دراساته الباريسية. ولكن هل تخلّى كلياً عن الفلسفة؟ أمر مشكوك فيه. فالواقع أنّ الدراسات الميدانية على أرض الواقع جعلت منه فيلسوفاً أكثر واقعية وأقلّ تهويماً في سماء التأمّلات الميتافيزيقية..

بعد عودته من سان باولو عشية الحرب العالمية الثانية انخرط في الحرب على خطّ ماجينو كعنصر تواصل وارتباط. ثم ترك الجيش المنهار المنهزم أمام هتلر وعاد إلى مهنة التدريس في ظلّ الاحتلال الألماني. ولكن سرعان ما اكتشفت حكومة فيشي العميلة أصله اليهوديّ فصرفته من الخدمة طبقاً للقوانين العنصرية التي سنّتها. وقال له المفتش العامّ آنذاك: كيف يمكن أن تذهب للتدريس في مونبلييه وأنت تحمل هذا الاسم؟ والمقصود اسم ليفي الدالّ على يهوديته.. ومع ذلك فإنّه رفض أن يتحمّس للمشروع الصهيونيّ على عكس ريمون آرون وعشرات المثقفين اليهود الآخرين. وهنا تكمن عظمتة في رأيي. فالمفكر ليس عظيماً بشهاداته العليا ولا حتى باكتشافاته العلمية بقدر ما هو عظيم بالانتصار على نفسه وعصبية الدفينة وانتصاره لقضية الحقّ والعدل. يقول بالحرف الواحد هذا الكلام المدهش الذي نادراً ما يصدر عن مثقف غربيّ في حجمه يهودياً كان أم غير يهوديّ:

فهمني للمسألة الإسرائيلية مرتبط بمسألة أخرى أكثر حساسية بالنسبة لي وأقرب إلى قلبي. وأقصد بها تلك المأساة التي حصلت قبل عدّة قرون في الطرف الآخر من العالم. فهناك أيضاً حصل نفس الشيء. فقد أتى إلى تلك البلاد مضطهدون ومقموعون آخرون للاستقرار في أراض ليست لهم، أراض مملوكة منذ آلاف السنين من قبل شعوب أكثر ضعفاً من الفلسطينيين. ثم سارعوا إلى طردهم من ديارهم. وبالتالي فإنّي أشعر وكأنّ تدمير الهنود الحمر جرّح في خاصرتي، جرح دامٍ. ولا أستطيع إلا أن أشعر بنفس الشيء تجاه العرب الفلسطينيين.

هذا الجرح العميق الذي أصاب ليفي ستروس عندما اكتشف حجم المجزرة التي أصابت الهنود الحمر من جراء اكتشاف أميركا ووصول الأوروبيين إليها سوف تكون له انعكاسات كبيرة على بحوثه وأعماله الفكرية. فالفكر المتوحّش لم يعد بدائياً إلى الحدّ الذي تصوّره علماء الأنثروبولوجيا طيلة القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين: أيّ طيلة مرحلة الاستعمار وسيطرة العرقية المركزية الأوروبية على العقول في الغرب أو حتى لدى بعض المثقفين في الشرق. انظر “الاستشراق معكوساً” حيث يتماهى المستعمر بفتح الميم مع المستعمر بكسرهما إلى درجة أنّه يكره نفسه ويلعن ذاته. وهذا في الواقع قانون تاريخيّ كان ابن خلدون قد اكتشفه عندما قال بأنّ المغلوب يقوّد الغالب للاعتقاد بكماله. فهو يقوّده في شعاره وزيّه ونحلته وسائر عوائده. يقول أحد الباحثين ما معناه:

لكي نفهم النظرية الأنثروبولوجية لكلود ليفي ستروس في كتابه الفكر المتوحّش ينبغي أن نعلم ما يلي: في نظره لا يوجد أيّ فرق بين المبشر المسيحيّ الأوروبيّ الذي ذهب لاستعمار أميركا وبين الإنسان البدائيّ

المتوحّش القابع في أعماق الغابات والذي لم يسمع بالمسيح أبدا ولا بالحادثة. ولكي نفهم الإنسان جيّداً، وهذا هو موضوع علم الأنثروبولوجيا، فإنّه لا يكفي أن ندرس أنفسنا على طريقة الفيلسوف الذي يمارس الاستبطان الذاتي للذات.

ولا يكفي أن ندرسه من خلال فترة واحدة من فترات الماضي على طريقة المؤرّخ. وإنما ينبغي أن نحرق مراكبنا ونذهب بعيدا لكي نلتقي أولئك الذين يبدون بمثابة الأبعد عنّا. وعندئذ يمكن أن نقارن بيننا وبينهم ونكتشف الخصائص المشتركة والثابتة بين البشر. وهذا ما كان قد عبّر عنه جان جاك روسو الأستاذ الأكبر لكلود ليفي ستروس عندما قال عبارته الشهيرة: كي نفهم الناس يكفي أن ننظر إلى ما حولنا ولكن كي نفهم الإنسان ينبغي أن ننظر بعيدا.. بهذا المعنى فإنّ روسو هو الذي أسّس علم الأنثروبولوجيا، أي علم الإنسان، كما يعترف كلود ليفي ستروس نفسه. فدون مقارنة بين شعوب مختلفة ومتباعدة لا يمكن أن نفهم القواسم المشتركة التي تجمع البشر على اختلاف أجناسهم وأديانهم وعاداتهم وتقاليدهم. ولا يمكن أن نفهم طبيعة الإنسان كإنسان. من هنا ضرورة القيام بأبحاث ميدانية على أرض الواقع في شتّى أنحاء العالم كي نتعرّف على أكبر قدر ممكن من الشعوب والثقافات البشرية قبل أن نحكم على الجنس البشريّ ونستخلص القوانين العامّة التي تتحكم به. من هنا أهميّة علم الأنثروبولوجيا: أي الدراسة المقارنة للأقوام والثقافات..

يرى ليفي ستروس أن ما كان ينقص علم الأنثروبولوجيا حتى الخمسينات من القرن العشرين هو نظرية تفسيرية شمولية للظواهر المدروسة أو المراقبة. كان يقول ما معناه: كلّ العلوم الإنسانية بحاجة إلى فلسفة تستخلص منها الدروس والعبر. وعلم الأنثروبولوجيا لا يشذّ عن القاعدة. وإذا كان ماركس قد استطاع بلورة هذه النظرية التأويلية لعلم الاجتماع فإنّ كلود ليفي ستروس سوف يبلورها بالنسبة لعلم الانثروبولوجيا. وسوف تكون هذه النظرية التأويلية هي الفلسفة البنيوية أو بالأحرى المنهجية البنيوية. بهذا المعنى فإنّ البنيوية ليست إلا النظارات التي راح كلود ليفي ستروس من خلالها يفلّك رموز الحضارات..

كان اللقاء الحاسم لكلود ليفي ستروس والذي أدّى إلى ولادة البنيوية قد حصل مع عالم الألسنيات الروسي رومان جاكبسون في أميركا. فقد شرح له النظرية البنيوية قائلا: فم الإنسان يمكن أن يطلق عددا لانهايا من الأصوات ولكنّ كلّ لغة مضطرة لاختيار عدد محدود منها لتشكيل نظامها اللغويّ. وعن طريق تضادّها مع بعضها البعض فإنّها تتوصل إلى التمييز بين المعاني. وبالتالي فإنّ كلّ لغة هي عبارة عن تنويع ما انطلقا من بنية عامة تتجاوزه. البنية الأساسية لا تتغير ولكن اللغات البشرية المشتقة منها هي التي تتنوع بتنوع العربية والانكليزية والفرنسية وسواها من اللغات البشرية. على هذا المنوال راح كلود ليفي ستروس كعالم أنثروبولوجي يدرس أساطير الشعوب البدائية وعلاقات القرابة السائدة بينها. وراح يقارن بينها وبين ما هو موجود لدى الشعوب المتحضرة. واكتشف هنا أيضا أن البنية الأساسية واحدة على الرغم من تنوع تجلياتها. واستنتج أنّه فيما وراء تنوع الثقافات البشرية فانه توجد وحدة نفسانية مشتركة للجنس البشريّ. فالحضارات البشرية العديدة لا تفعل إلا أن تتركب بطريقة مختلفة العناصر القاعدية المشتركة لكل البشرية.

وهذا يعني أن أساطير وقواعد الحياة الاجتماعية هي الموادّ الأولية أو الأساسية التي يرى فيها ليفي ستروس ما يدعى بالثوابت البنيوية. نضرب على ذلك مثلا الزواج بالمحارم. فهو يشكّل قاعدة اجتماعية متبعة في كلّ المجتمعات البشرية قاطبة. لا يوجد مجتمع بشريّ واحد يسمح بالزواج من الأمّ أو الأخت أو الخالة أو العمّة الخ. والمجتمع إذ يجبر أعضائه على الزواج خارج العائلة يضمن الانتقال من مرحلة الإنسان البيولوجي إلى مرحلة الإنسان السوسولوجي أو الاجتماعيّ. وعلى هذا النحو يتشكّل المجتمع. وبالتالي فهذا التابو يشكل نمطا من أنماط البنية الثابتة أو الثوابت البنيوية.

ثم يردف كلود ليفي ستروس قائلا ما معناه: إنّ ميزة دراسة البدائيين أو مراقبتهم هي أنّ مجتمعهم أصغر وأكثر بساطة. وبالتالي فإنّ الدراسة الشاملة له ممكنة ولا تعترضها عوائق كثيرة. وهنا نرى أنّه لا توجد

حضارة بدائية بالمعنى الحرفي للكلمة ولا حضارة متطورة. وإنما توجد أجوبة مختلفة على مشاكل أساسية ومتماثلة. إذ أن المتوحشين البدائيين يفكرون بل إن الفكر المتوحش أو المدعو كذلك ليس أدنى مستوى من فكرنا! بل إنه معقد جدا وليس بسيطا ولا بدائيا على عكس ما نتوهم. الفرق الوحيد هو أنه لا يمارس دوره مثل فكرنا. فالفكر الغربي محكوم بالتنظير التجريدي. بمعنى انه يفرغ ذاته من المدركات الحسية لكي يشتغل بواسطة المصطلحات والمفاهيم المجردة. أما الفكر المتوحش للبدائيين فإنه يحسب لا عن طريق المعطيات التجريدية والمفاهيم النظرية وإنما عن طريق الخبرة العملية والمعطيات المحسوسة: كالروائح والألوان والمواد المختلفة. وفي كلتا الحالتين فإن الإنسان يحاول أن يفهم الكون أو يفك طلاسمه ورموزه. والفكر البدائي المتوحش يتوصل إلى ذلك بطريقته الخاصة تماما كالفكر الحديث.

ثم يردف مؤسس البنيوية قائلا:

ما يميز الإنسان "المتحضر" بين قوسين عن الإنسان "البدائي" بين قوسين أيضا هو موقفهما من التاريخ أو الماضي عموما. فالبدائيون لا يحبون التاريخ حسب رأي ليفي ستروس. إنهم يريدون أن يبدوا أكثر بدائية عما هم عليه في الواقع. نقول ذلك ونحن نعلم أن المجتمعات البدائية شهدت التاريخ أو الكثير من الأحداث التاريخية كالحرب والسلم وعهود السلالات الحاكمة والثورات. ولكنهم يفضلون نسيانها ومحو آثارها. وذلك لأن المجتمعات البدائية تفضل أن ترى نفسها وكأنها ثابتة لا تتغير لكي تبقى على حالها كما خلفتها الآلهة. أما بالنسبة لنا نحن المحدثين فإننا فعل العكس تماما. فنحن نعبد التاريخ ونقدس ونجله. وذلك لأنه عن طريق الصورة التي نشكلها عن تاريخنا فإننا نحاول أن نفهم الماضي والحاضر ونتوجه نحو المستقبل. وهنا يقول ليفي ستروس عبارة مفاجئة ومزعجة للمؤرخين المحترفين: إن علم التاريخ هو آخر أساطيرنا نحن المحدثين. ونحن نرتب التاريخ ونتلاعب به على طريقة البدائيين مع الأساطير. نحن نتلاعب به بشكل اعتباطي كي نشكل رؤيا شمولية عن الكون.

ويرى كلود ليفي ستروس أن اكتشاف أميركا والاستعمار الذي تلاه كانا بمثابة كارثة بالنسبة للجنس البشري. إنه جريمة الجرائم. ولكن هذا لا يعني أننا مذنبون أو مسؤولون عما فعله كريستوف كولومبس ولا حتى عما فعله أجدادنا لاحقا. فلا يمكن تحميل الأجيال الحالية مسؤولية ما فعلته الأجيال السابقة. هذا محال. وبالتالي فإن شعور المتقنين الغربيين بالخطيئة والذنب تجاه العالم الثالث بسبب المرحلة الاستعمارية لا مبرر له في رأيه. نقول ذلك خاصة لأن مسؤولية القادة الحاليين للعالم الثالث عن تدمير الثقافات المدعومة متخلفة لا تقل خطورة عن مسؤولية الغرب إن لم تزد عليها.

ثم يسجل كلود ليفي ستروس هذه الملاحظة التي تهمننا نحن العرب: الثقافات لا تكون مبدعة وخلاقة عندما تنعزل كثيرا وتتوقع على ذاتها. ولكن ينبغي أن تنعزل قليلا كي تستطيع أن تهضم وتتمثل ما تستعيره من الخارج. وبالتالي ينصحنا بعدم الانعزال الزائد عن الحد وعدم الذوبان الزائد عن الحد. وهو يرى أن اليابان تحقّق هذا الشرط بشكل جيّد: فهي تمتصّ الكثير من الخارج وترفض الكثير. اليابان هي أكبر بلد مترجم في العالم. ولكنها لا تهضم ولا تتمثل إلا ما يتناسب مع طبيعتها وعبريتها التاريخية.

ينبغي أن نتوقّف هنا لحظة كي نشير إلى مناقشة بالغة الأهمية كانت أبحاث ليفي ستروس عن الفكر المتوحش والبدائيين قد أشعلتها. فقد ردّ عليه عضو الأكاديمية الفرنسية روجيه كايوا متّهما إياه بالإعجاب المبالغ فيه بالمجتمعات البدائية المتوحشة. وقال له ما معناه: من غير المقبول إطلاقا أن تنكر فكرة التقدّم وتساوي بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الحضارية.

وانتهى كايوا إلى حدّ القول بأن الحضارة الغربية متفوّقة على بقية الحضارات البشرية الأخرى. وهاجمه أيضا من هذه الناحية المستشرق المعروف مكسيم رودنسون وآخرون عديدون.

وحتى تودوروف الذي كان معجبا به كثيرا انتقده من هذه الناحية. صحيح أنّه أقرّ بعظمة أبحاثه التي وجّهت في الخمسينات ضربة موجعة للعرقية المركزية الأوروبية. كما شكّلت ثناء لا مثيل له على ثقافات الشعوب البدائية والمستعمرة من قبل الغرب. ولكن إذا ما نظرنا إلى الأمور بعد أربعين سنة من حصولها فإنّه يمكننا أن نوجّه إليه بعض الانتقادات الوجيهة. فقد سقط في نوع من النسبوية أو حتى العدمية إذ ساوى بين جميع الثقافات البشرية وقال بأنّ ثقافة قبائل الهنود الحمر لا تقلّ أهمية عن ثقافة مفكر يباريس!

ولكن فيما يخصّ هذه النقطة يبدو أن ليفي ستروس تراجع مؤخرا عن حماقته وأقرّ بتفوّق الحضارة الغربية من حيث التطوّر العقلائيّ وازدهار العلمانية وانتشار الفكرة الديمقراطية. وربما لعب اندلاع الحركات الأصولية الإسلامية دوره في تراجع هذا. بل إنّ ذلك شبه مؤكّد. ثم يأخذ عليه تودوروف مساواته للإنسان ببقية الكائنات الحية الموجودة في الطبيعة بل وحقده على الإنسان لأنّه بتهوّه واستغلاله المسرف للطبيعة أدّى إلى انقراض الكثير من الأجناس الحيّة. ويرى تودوروف أنّ الإنسان يبقى أعظم مخلوق على وجه الأرض ولا يمكن أن نساوي الكائنات الأخرى به من حيوانية أو نباتية. يضاف إلى ذلك أنّ ليفي ستروس اعتبر الإنسان مسيّرا لا مخيرا ونفى أيّ هامش حرية للإنسان.

واصطدم مع جان بول سارتر في مناظرة شهيرة بهذا الخصوص. وعندئذ قال عبارته المعروفة: إنّ هدف العلوم الإنسانية ليس تشكيل الإنسان وإثما تفكيكه وتذويبه وانحلاله إلى عناصره الأولى. وهي عبارة خطيرة في رأي تودوروف وغير مقبولة إلا جزئيا. صحيح انه لا يمكن فهم الإنسان جيّدا قبل تفكيكه: أي قبل تفكيك عقائده وطقوسه وعاداته لمعرفة منشأها التاريخي وكشف هالات الأساطير والقداسة عنها.

ولكن بعد تفكيكه ينبغي تركيبه على أسس حرّة جديدة. وعندئذ لا يكون التفكيك غاية في حدّ ذاته وإثما وسيلة من أجل التحرير: أي تحرير الإنسان من الانغلاقات الدوغمائية المتحرّجة والخائفة التي تقيده وتضغط عليه. وبالتالي فأهلا وسهلا بالتفكيك ولكن من أجل التحرير. (أفتح هنا قوسا وأقول إنّ العالم العربيّ الإسلاميّ أحوج مرّة من أوروبا إلى التفكيك. لماذا؟ لأنّه منغلّق على ذاته ويقينياته الجامدة منذ مئات السنين.

هذا في حين أنّ مفكرّي التنوير الأوروبيّ لم يتركوا شيئا إلا فكّوه في العقائد المسيحية على مدار ثلاثمائة سنة متواصلة. وذلك بدءا من سبينوزا وانتهاء ببول ريكور مروراً بفولتير وروسو وكانط وهيغل ونييتشه وماركس وفرويد وهيغز الخ..). وأخيرا فإنّ تودوروف يعيب على كلود ليفي ستروس سقوطه في الدوغمائية المتحرّجة التي طالما حاربها. كيف؟ عن طريق انبهاره بالبنبوية إلى درجة انه اعتبرها المفتاح الوحيد لفهم الظواهر البشرية والاجتماعية. وهكذا أصبح ليفي ستروس ضحية نجاحه ونجاح المنهجية البنبوية التي أسسها وأشاعها في العالم كله. وفي رأي تودوروف أنّ هناك مناهج أخرى غير البنبوية ومفاتيح أخرى لدراسة النصوص الأدبية أو المجتمعات البشرية. ولا ينبغي أن نكتفي بها.

والدليل على ذلك أنّ التحليل البنبويّ الشكلائيّ للنصوص الأدبية شعرية كانت أم نثرية كشف عن محدوديته بل وجفافه الناشف إذ حوّل النص إلى جثة هامدة مقطعة الأوصال وقضى على روح الأدب وطراوته بل وجوهره. لا ريب في أنّ المنهجية البنبوية ضرورية ومفيدة ولكن كمرحلة أولى فقط في دراسة النصّ لا كمرحلة وحيدة ونهائية كما توهم ليفي ستروس وجحافل البنبويين العرب والباريسيين. ويمكن اعتبار نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني بمثابة نواة أولية للمنهجية البنبوية.. وبالتالي فنحن العرب لنا باع طويل في هذا المجال وقد سبقنا البنبويين إلى هذه النقطة بمئات السنين وان كانوا قد تجاوزونا بمسافات بالطبع.