

ا. ایفنز - برتشارد

الاناسیة و المجتمعیات
دیانة البدہین فی نظریات الاناسین

ترجمہ
حسن قبیبی



هَذَا الْكِتَابُ

غير أن الأناسين عندما يسعون إلى إعادة تركيب تاريخ الشعوب البدائية، تلك التي لا تملك محفوظات تاريخية مكتوبة، يجدون أنفسهم مضطرين إلى الانطلاق من استنتاجات مبنية على أدلة غير مباشرة لكي يصلوا إلى خلاصات لا يسعها أن تشكّل، على صعيد المعقول، إلا طائفة من الاحتمالات. كما أنه قد يحصل أن يتضافر عدد معين من الافتراضات المختلفة، بل المتناقضة، وصولاً إلى خلاصات واحدة. بحيث أن النياسة ليست شيئاً من التاريخ بالمعنى الدارج للكلمة؛ إذ أن التاريخ لا يبحث في الأحداث التي كان من الممكن أن تحصل، بل في تلك التي حصلت فعلاً وحسب، وعلى أي نحو حصلت. فإذا كانت النياسة قاصرة عن إعلامنا إعلاماً دقيقاً بالحياة المجتمعية الماضية التي عاشتها الشعوب البدائية، فإن اجتهاداتها النظرية، التي ينبغي فصلها عن تصنيفاتها، لا تتخذ لدى الإناسة المجتمعية إلا معنى محدوداً.

أما الأثریات ما قبل التاريخية فمن المسلم به أنها فرع من فروع النياسة، لأنها تشتغل على إعادة تركيب تاريخ الشعوب والثقافات بناءً على المؤشرات الثقافية والبقايا البشرية التي تتكشف عنها التنقيبات في الحقول الإراضية. لكنها تعتمد بدورها على أدلة غير مباشرة، وهي كالنياسة، ليست بذات فائدة للإناسة المجتمعية من حيث الصعيد الذي يعنيه أمره، أي صعيد الأفكار والمؤسسات التابعة للحضارات التي ينصرف الأثرون إلى تصنيف ما يكتشفون من بقاياها العظيمة وأشائها.

رَأْيُ الْهَدَاةِ

للطباعة والنشر والتوزيع ش. ٢٠٢٠.

لبنان. بيروت. ص. ١٤/٥٦٣٦ ب.

الأناسية والاجتماعية
ديانة البشريين في نظريات الأناسيين

دارُ الحداثة

للطباعة والنشر والتوزيع ش.م.م.

بيروت - صر. ب. ١٤/٥٦٣٦

إ. ایٹنز - برٹشارڈ

الاناسیة المجتمعیة ویانہ البدین فی نظریات الاناسین

ترجمہ
حسن قبیسسی



حقوق الطبع محفوظة لدار

الحدائثة

طريق المطار - شارع مدرسة القتال

بناية حلمي عويدات - تلفون

١٤/٥٦٣٦ - ص.ب. ٨٣٣٩٨٩

الطبعة الأولى

١٩٨٦

إهداء

إلى صفوة وأبناء حميد

هذه ترجمة كتاب :

E.E. Evans — Pritchard Social Anthropology (1951).

جرى الاعتماد بشكل رئيسي في نقله إلى العربية على الترجمة الفرنسية :

E.E.Evans — Pritchard.

Anthropologie Sociale, Payot, 1969 Traduit de l'anglais par Monique Manin Postface de Michel Panoff.

وقورنت الترجمة المذكورة بالأصل الانكليزي (الطبعة العاشرة) .

E.E.Evans — Pritchard.

Social Anthropology, Routledge and Kegan Paul, London and Henely, 1979.

اتساع الموضوع

(١)

سأحاول خلال هذه المحاضرات أن أقدم لكم فكرة عامة عما هي الإناسة المجتمعية. لقد تبين لي أن عامة الناس، بل حتى بعض الذين يُعتبرون من ذوي الثقافة الواسعة، لا يملكون حول الإناسة المجتمعية إلا أفكاراً شديدة الغموض. ويبدو أن كلمة إناسة تستحضر في الذهن صوراً تتعلق بالقردة، والجماجم، والشعائر العجيبة، والترهات الهمجية. لكنني لا أعتقد أنني سأصطدم بصعوبات كبيرة قبل أن أفنعمكم بأن هذا الضرب من تداعي الأفكار بعيد كل البعد عن موضوع اهتمامنا.

لذا، ستكون توضيحاتي مبنية على هذا الاهتمام، فلن يفوتني أن عدداً كبيراً من الذين يستمعون إلي الآن يجهلون ما هي الإناسة المجتمعية جهلاً كاملاً، وأن بعضهم الآخر لا يملك عنها إلا فكرة مغلوطة. أما أولئك الذين يُلمّون بالموضوع بعض الإلمام، فإني أسمح منهم عذراً لنفسني إذا كان كلامي سيبدو لهم، بين الحين والآخر، على شيء من التبسيط والبساطة.

في هذه المحاضرة الأولى سأحاول أن أعين بشكل عام حدود الإناسة وطموحاتها، كما اني سأعرض لكم في المحاضرتين الثانية والثالثة، تطور الإناسة من الناحية النظرية. وأوضح في الرابعة ما الذي نعنيه عندما نتكلم عن العمل

الميداني. ثم أستعين في المحاضرة الخامسة بأمثلة مستقاة من الأبحاث المعاصرة تشهد على تطور النظريات والعمل الميداني. أما في المحاضرة الأخيرة فسأوضح ما الذي يمكن أن تكون عليه تطبيقات الإناسة المجتمعية في الميدان العملي.

ثم انني سأقتصر على الإناسة المجتمعية في انكلترا على قدر الإمكان تلافياً للتعقيد الذي قد يحيق بتقديم العرض أو بثقله، إذ أن استعراض تطور الإناسة في أوروبا وفي أميركا، يستوجب مني ضغط المادة المعروضة إلى الحد الأقصى، وبالتالي فإن ما قد نكسبه على صعيد الكم لا يعوّض ما سنخسره على صعيد الوضوح والتجانس. هذا إلى أن حصر الموضوع، في هذا الميدان بالذات، ليس بمثل أهمية حصره وتقييده في ميادين معرفية أخرى، نظراً لأن الإناسة المجتمعية قد نمت وتطورت بصورة مستقلة إلى حدّ كبير في انكلترا بالذات. غير أنه لن يفوتني، رغم ذلك، أن أشير إلى الباحثين الأجانب الذين كان لهم أن يؤثروا تأثيراً واضحاً على فكر الباحثين البريطانيين.

لكنه لن يكون من السهل عليّ أن أعبر بدقّة ووضوح عن أهداف الإناسة المجتمعية ومناهجها، حتى داخل الحدود التي رسمتها أعلاه، لأن الأناسين أنفسهم يذهبون في آرائهم مذاهب شتى. فقد يحصل أن يُجمعوا على عدد معين من النقاط، لكن آراءهم تفترق عند نقاط أخرى كما هي الحال في معظم الأحيان عندما يكون الأمر متعلقاً بموضوع جديد ومحصور نسبياً. عندئذ تصبح الخلافات في الرأي خلافات بين أشخاص العلماء أنفسهم، إذ أن العلماء ميالون كلّ الميل إلى التماهي بآرائهم.

وأنا أعتقد أن التفضيلات الشخصية ليست مضرّة عندما تعبر عن نفسها بشكل صريح. فالضرر ينجم عن الالتباس والغموض. إن الإناسة المجتمعية تمتلك قاموساً تقنياً محصوراً بحيث يتوجّب اللجوء إلى تعابير الكلام اليومي الذي يفتقد افتقاراً كبيراً، مع الأسف، إلى الدقّة. فكلمات من مثل «مجتمع» و«ثقافة» و«عُرف» و«دين» و«حدّ» و«بنية» و«وظيفة» و«سياسة»

و«ديمقراطية» ليس لها المعنى إياه دائماً عند مختلف مستعمليها، ولا في مختلف السياقات التي تستعمل فيها. لا شك في أن بوسع الأناسين أن يبتدعوا ألفاظاً جديدة أو أن يُضفوا معنى تقنياً مخصوصاً على كلمات مستعارة من الكلام الدارج؛ لكن هذه اللغة الخاصة بالكتابات الإنسانية لن تكون عندئذ مفهومة إلا لدى المختصين بهذا الفرع من فروع المعرفة، ناهيك بصعوبة اتفاق الباحثين على ذلك المعنى المخصوص، في حال تعميم الممارسة المذكورة. فإذا كان لي أن أختار بين عدم دقة الألفاظ المستعارة من الكلام اليومي وبين غوامض اللغة المختصة ومعمايتها، فإنني أفضل أهون الشرين، أي المتمثل في الكلام اليومي، إذ أن ما اختارته الإناسة موضوعاً للدرس يهّم الناس جميعاً ويعنيهم، فلا يجب بالتالي أن يكون مقتصرأ على الذين يحترفون دراسته احترافاً.

لقد استعملت لفظة الإناسة المجتمعية في انكلترا، وإلى حد ما في الولايات المتحدة، للدلالة على فرع معين من الإناسة التي هي دراسة الإنسان من أوجه مختلفة. وتنصبّ دراستها على المجتمعات والثقافات البشرية. أما في أوروبا فالقاموس اللفظي في هذا المجال مختلف : فعندما يتكلم الأوروبيون عن الإناسة (التي تعني لدينا دراسة الإنسان ككل) فهم يذهبون إلى ما نسميه في انكلترا الإناسة الجسدية، أي دراسة الإنسان من الناحية الحيوانية. أما ما يسميه الإنكليز بالإناسة المجتمعية فهو يُسمى، في أوروبا، النياسة أو الاجتماعيات.

وحتى في انكلترا، لم تتخذ عبارة الإناسة المجتمعية معناها الحالي إلا منذ وقت قصير. فقد صير إلى تعليم هذه المادة تحت اسم الإناسة أو النياسة منذ عام ١٨٤٤ في أكسفورد، ومنذ ١٩٠٠ في كمبريدج، ومنذ ١٩٠٨ في لندن، إلى أن استُحدث أول كرسي جامعي حمل اسم الإناسة المجتمعية في ليفربول عام ١٩٠٨، وقد شغله السير جيمس فريزر. ثم استقطب هذا الموضوع في الفترة الأخيرة اهتماماً متزايداً، وصارت الإناسة المجتمعية تُعَلّم تحت هذا

الاسم في عدد من جامعات بريطانيا العظمى والكونولث. ولما كانت واحدة من فروع ذلك الموضوع الطويل العريض الذي هو الإناسة، فقد صير إلى تعليمها، في أحيان كثيرة، إلى جانب فروعه الأخرى: الإناسة الجسدية، النياسة، الأثرية ما قبل التاريخية. وأحياناً إلى جانب اللسانة والجغرافية البشرية. ونظراً لأن هاتين المادتين الأخيرتين لا توجدان، إلا ما ندر، في برنامج امتحانات الإناسة في هذه البلاد، فإنني لن أهتم بها هنا. أما الإناسة الجسدية فليس لها، في الوقت الحاضر، إلا صلوات طفيفة مع الإناسة المجتمعية، نظراً لأنها، على الأخص، فرعٌ من فروع الحياة لما تشتمل عليه من موضوعات كالوراثة والتغذية وتمييز الجنسين والتشريح المقارن والجسمانيات العرقية ونظرية تطور الإنسان.

أما أوثق الصلات فتقوم بيننا وبين النياسة. ولإدراك ذلك لا بد لنا من أن نعلم أن الإناسة المجتمعية تعتبر أن حقل نشاطها يشتمل على جميع الثقافات وجميع المجتمعات البشرية، بما فيها مجتمعنا، رغم أنها قد ارتأت، لأسباب سأعرضها فيما بعد، أن تنصبّ بشكل خاص على دراسة المجتمعات البدائية. ولما كان النياسون يدرسون هذه الشعوب بالذات، فالصلة الوثيقة بين فرعي المعرفة هذين تصيح من ثم واضحة.

غير أن من الواجب أن نذكر أنه إذا كانت الإناسة المجتمعية والنياسة تهتمان بأغماط الشعوب إياها، فإن أهدافهما تختلف كل الاختلاف. وإذا لم يكن ثمّة، في ما مضى، حدود واضحة بين الإناسة المجتمعية والنياسة، فإنهما تعتبران، منذ حين، بمثابة فرعين معرفيين متميزين بوضوح. فمهمّة النياس تقم على تصنيف الشعوب على أساس خصائصها العرقية والثقافية، ثم على تفسير توزّعها الراهن أو الماضي بناءً على التحركات الاستيطانية واختلاط الثقافات وانتشارها.

إن تصنيف الشعوب والثقافات يشكّل مسعى أولياً أساسياً على طريق

المقارنات التي تقوم بها الإناسة المجتمعية بين المجتمعات البدائية، وذلك لأنه من العملي، وأكاد أقول من الضروري، أن يصار إلى الابتداء بمقارنة الشعوب التي تنتمي إلى نمط واحد من الثقافة، أي تلك التي كان باستيان يوزعها، منذ أمد طويل، على « أقاليم جغرافية » (١).

غير أن الأناسين عندما يسعون إلى إعادة تركيب تاريخ الشعوب البدائية، تلك التي لا تملك محفوظات تاريخية مكتوبة، يجدون أنفسهم مضطرين إلى الانطلاق من استنتاجات مبنية على أدلة غير مباشرة لكي يصلوا إلى خلاصات لا يسعها أن تشكل، على صعيد المعقول، إلا طائفة من الاحتمالات. كما أنه قد يحصل أن يتضافر عدد معين من الافتراضات المختلفة، بل المتناقضة، وصولاً إلى خلاصات واحدة. بحيث أن النياسة ليست شيئاً من التاريخ بالمعنى الدارج للكلمة؛ إذ أن التاريخ لا يبحث في الأحداث التي كان من الممكن أن تحصل، بل في تلك التي حصلت فعلاً وحسب، وعلى أي نحو حصلت. فإذا كانت النياسة قاصرة عن إعلامنا إعلاماً دقيقاً بالحياة المجتمعية الماضية التي عاشتها الشعوب البدائية، فإن اجتهاداتها النظرية، التي ينبغي فصلها عن تصنيفاتها، لا تتخذ لدى الإناسة المجتمعية إلا معنى محدوداً.

أما الأثرية ما قبل التاريخية فمن المسلّم به أنها فرع من فروع النياسة، لأنها تشتغل على إعادة تركيب تاريخ الشعوب والثقافات بناءً على المؤشرات الثقافية والبقايا البشرية التي تتكشف عنها التنقيبات في الحقول الإراضية. لكنها تعتمد بدورها على أدلة غير مباشرة، وهي كالنياسة، ليست بذات فائدة للإناسة المجتمعية من حيث الصعيد الذي يعنيه أمره، أي صعيد الأفكار والمؤسسات التابعة للحضارات التي ينصرف الأثاريون إلى تصنيف ما يكتشفون من بقاياها العظيمة وأشياءها.

(١) Adolf Bastian : Controversen in der Ethnologie, 1893 أدولف باستيان، «محاضرات في

كما أن هناك فرع آخر من فروع الإناسة، هو التكنولوجيا المقارنة، وخاصة تلك التي تتعلق بالشعوب البدائية. وهذا الفرع هو الآخر، كما يُعلم عادة، مكمل من مكملات النياسة وما قبل التاريخ.

لكن مهمّة الإناسة المجتمعية مختلفة تماماً. إنها تحلّل، كما أشرت آنفاً، السلوك المجتمعي. تحلله تبعاً لأشكاله المؤسسية، كالعائلة، ووسايتيم القربى، والتنظيم السياسي، وصيغ التدابير القانونية، والعبادات الدينية، الخ... فضلاً عن العلاقات القائمة بين مختلف هذه المؤسسات. إنها تدرس هذه الأشكال وعلاقتها سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التاريخية التي يتوفر عنها ما يكفي من المعلومات الجديرة بالثقة بما يساعد على القيام بهذه الدراسات.

وهكذا، ففي حين يهتم النياس بعرف معين من الأعراف لدى شعب محدّد المكان على خارطة التوزيع، وذلك بحكم كون هذا العرف دليلاً على حركة أثنية وثقافية، أو مؤشراً على علاقة ماضية كانت قائمة بين شعوب معينة، يهتم الأناس كذلك بالعرف نفسه بوصفه نتفة من سستام مجتمعي قائم لدى هذا الشعب في الوقت الراهن. من الممكن أن يكون هذا العرف مستعاراً من شعب آخر، لكن هذا الاحتمال لا معنى له البتة بالنسبة للأناس، لأنه ليس من الممكن إقامة البرهان الأكيد على أنه مستعار، حتى إذا كان في الأمر إستعارة بالفعل، كان من المستحيل عملياً أن نحدّد متى حصلت هذه الاستعارة، وكيف حصلت، ولماذا. إن بعض شعوب إفريقيا الشرقية، مثلاً، تعتبر الشمس بمثابة رمز لآلهتها، فيذهب بعض النياسين إلى أن في ذلك مؤشراً على تأثير مصر القديمة [على هذه الشعوب]. أما الأناس، فهو يُيمّم سعيه، بناء على علمه باستحالة إقامة البرهان على صحة هذه الفرضية أو على عدم صحتها، نحو إنشاء العلاقة القائمة بين هذا الرمز الشمسي ومجمل المعتقدات والعبادات لدى هذه الشعوب. فإذا اتفق للنياسة والإناسة المجتمعية أن استعملتا نفس

العناصر الإعلامية النياسية الوصفية، فما ذلك إلا لأهداف مختلفة تمام الاختلاف.

هكذا يمكن تمثيل برنامج دروس الإناسة في الجامعة بثلاث دوائر متقاطعة تشكّل على التوالي مجالات الحياة والتاريخ والاجتماعيات. أما مناطق التقاطع فتمثل عندئذ الإناسة الجسدية والنياسة (التي تشتمل بحد ذاتها على الأثرية ما قبل التاريخية والتكنولوجيا المقارنة) والإناسة المجتمعية. ورغم أن الإنسان البدائي يشكل موضوع دراسة مشتركة بين هذه الفروع الإناسية الثلاث، فإن ذلك لا يحول، كما رأينا، دون أن يكون لكلّ من هذه الفروع أهدافه ومناهجه المختلفة كل الاختلاف. وإذا كانت هذه الفروع تُدرّس على درجات مختلفة في الجامعات وتتواجد جنباً إلى جنب في برنامج «معهد الإناسة الملكي»، فإن ذلك لم يتمّ إلا عبر ظروف تاريخية على صلة بنظرية التطور الداروينية.

لا شك في أن زملائي لا يجمعون على الأخذ بهذا الترتيب. فبعضنا يودّ لو أن دراسة الإناسة تتصل اتصالاً أوثق بدراسة النفسانيات، أو بما اصطُح على تسميته بالعلوم المجتمعية، كالاقتصاديات، مثلاً، والاقتصاد، والعلوم السياسية. في حين قد يرى آخرون أن من الأولى تدريس الإناسة في نفس الوقت الذي تُدرّس فيه مواد أخرى متنوعة جداً. لا شك في أن المسألة معقدة. وليس في نيتي بتاتاً أن أمضي قدماً على هذه الطريق. بل اقتصر على القول إن الحلول تتوقف بشكل خاص على زاوية النظر التي يُنظر إلى الإناسة المجتمعية من خلالها، خاصة وأن هناك آراءً شديدة التباين بين الذين يعتبرون الإناسة علماً من العلوم الطبيعية وبين الذين يجعلونها، مثلي أنا، في حيز الإنسانيات، علماً بأن هذا الاختلاف في الرأي يزداد حدّة عندما يسعى المرء إلى تحديد العلاقات القائمة بين الإناسة والتاريخ. وسوف يتسنى لي أن أقدم بعض الإيضاحات حول هذا الموضوع في محاضرة أخرى، إذ من الضروري أن يحيط المرء علماً بتطور الموضوع حتى يُقيّض له أن يدرك أسباب هذه الاختلافات في الرأي.

لقد حدّدت بصورة مختصرة، ومفكّكة بعض الشيء، موقع الإناسة المجتمعية بما هي فرع من فروع المعرفة الجامعية. فعليّ إذن من الآن فصاعداً أن لا أتكلّم إلاّ عن الإناسة المجتمعية، التي هي موضوع هذه المحاضرات، والموضوع الوحيد الذي اعتبر نفسي مؤهّلاً للخوض فيه. فإذا اتّفق أن تكلمت عن الإناسة، دون أن أحدّد بالضرورة «الإناسة المجتمعية»، فينبغي أن يفهم من كلامي انني إنما أعني الإناسة المجتمعية دون غيرها..

وبيدولي أن لا مفرّ، قبل أن أمضي قدماً، من أن أجيب على السؤال التالي: «ما هي المجتمعات البدائية» و«لماذا ندرسها»؟ ثم انصرف إلى توضيح ما ندرسه بالضبط لدى هذه الشعوب، وبأية طريقة ندرسه.

إن كلمة «بدائي» كما اصطُح على فهمها في الأدبيات الإناسية لا تعني بتاتاً أن هذه المجتمعات قد شهدت وجوداً سابقاً على وجود المجتمعات الأخرى أو أنها أدنى درجة منها. فالمعلومات التي نملكها تمكننا من القول إن الشعوب البدائية قد عرفت تاريخاً بطول تاريخنا على الأقل. ورغم أنها لا تتمتع بدرجة من التطور مساوية لدرجة تطورنا، فقد يتفق لها، بشكل من الأشكال، أن تنمّ في بعض الميادين عن درجات من التطور متقدمة علينا.

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

حسبنا إذن أن نشير إلى أن الأناسين يستعملون هذه اللفظة للدلالة على مجتمعات قليلة العدد، تحتل أرضاً محدودة المجال، وتقيم صلات مجتمعية خارجية محدودة، وليس لديها بالمقارنة مع المجتمعات المتقدمة إلاّ تكنولوجيا وبنى اقتصادية بسيطة لا يلاحظ فيها إلاّ وظيفة مجتمعية قليلة التخصّص. وربما كان لبعض الأناسين أن يضيفوا بعض المواصفات الأخرى كغياب

الأدبيات المكتوبة، وبالتالي الافتقاد لأية سسمة في الفن والعلم والإلهيات^(١).

ويأخذ البعض علينا أحياناً أننا نكرّس وقتاً طويلاً لدراسة المجتمعات البدائية. كما يقال أيضاً أن من الأجدى أن نكرّس هذا الوقت نفسه من أجل إيجاد حلول لمشكلات مجتمعاتنا بالذات. والحق أن مثل هذا القول لا يخلو من الصحة، لكن الذي يحصل، لأسباب عديدة، أن هذه المجتمعات البدائية تسترعي منذ فترة طويلة انتباه الذين يهتمون بالمؤسسات المجتمعية. فهي، من القرن الثامن عشر، تسترعي انتباه الفلاسفة لأنها كانت توفّر مثلاً عما كان يُفترض به أن يكون وضعية الإنسان الذي يعيش في الحالة الطبيعية، قبل نشوء مؤسسة الحكم المدني. كما أنها أثارت في القرن التاسع عشر اهتمام الأناسين الذين كانوا يعتقدون أن من شأن هذه المجتمعات أن تقدّم لهم مؤشرات هامة تساعد على تفسير نشأة المؤسسات وأصولها. وما لبث الأناسون فيما بعد أن صاروا يهتمون بها لأنها توفّر المثال الحي عن المؤسسات في أدنى درجات تجلّيها، ولأن القاعدة تقضي أن تبدأ الدراسة، مهما كانت، بتفحص الأبسط وصولاً إلى تحليل الأعم الذي تشكّل دراسة الأبسط رافداً إيجابياً له.

هذا السبب الأخير الذي يدفع نحو الاهتمام بالمجتمعات البدائية كان يتخذ أهمية متزايدة بمقدار ما كان ينمو ذلك الفرع الذي اصطلح على تسميته بالإناسة الوظيفية الراهنة. إذ كلما كان يتبيّن أن مهمّة الإناسة المجتمعية تقوم على دراسة المؤسسات المجتمعية بوصفها أجزاء مترابطة من السساتيم المجتمعية، كلما كان يتضح أن من اللازم دراسة هذه المجتمعات ذات البنى الشديدة البساطة، وذات الثقافات البالغة التجانس، والتي يسع المرء دراستها ككل، قبل أن ينصرف إلى تحليل المجتمعات المتحضرة التي هي أشدّ تعقيداً، وبالتالي أكثر استعصاءً على الإحاطة بها.

Robert Redfield: «The Folk Society». The American Journal of Sociology, 1947 (١)

روبرت ردفيلد: «المجتمع الأهلي»، المجلة الأميركية للاجتماعيات، ١٩٤٧.

من ناحية ثانية، برهنت التجربة أن من الأسهل معاينة الشعوب التي تختلف ثقافتها اختلافاً كبيراً عن ثقافتنا، نظراً لأن غرابة أسلوب معيشتها وخصوصيات هذا الأسلوب تتضح لنا بصورة مباشرة وبديهية، مما يساعد التفسير والتعليل على الاستفادة من قسط أكبر من الموضوعية.

وثمة سبب حاسم آخر لدراسة المجتمعات البدائية في الوقت الراهن. وهو أنها تتحول بسرعة كبيرة بحيث تتوجب علينا دراستها الآن قبل فوات الأوان. فهذه السساتيم المجتمعية الآخذة بالاضمحلال تشكل تغيرات بنوية فريدة تساعدنا دراستها كل المساعدة على فهم طبيعة المجتمع البشري، إذ أن الدراسة المقارنة للمؤسسات لا يعينها عدد المجتمعات المدروسة بقدر ما يعني لها اتساع حقل تغيراتها. هذا بالإضافة إلى أن دراسة المجتمعات البدائية تنطوي على قيمة جوائية. فهي بحد ذاتها تستحث الاهتمام نظراً لأنها توفر وصفاً لنمط المعيشة والقيم والمعتقدات لدى شعوب تعيش بمعزل عما نعتبره عادةً بمثابة الحدود الدنيا للرفاهية والحضارة.

يبدو لنا إذن أن من الضروري الانصراف إلى دراسة مضطربة لأكثر عدد من هذه المجتمعات البدائية، خاصة وأن الأناسين لم يتعمقوا إلا بدراسة عدد ضئيل منها، وأن مثل هذه الدراسات تستوجب وقتاً طويلاً، فضلاً عن أن عدد الأناسين لم يصبح كبيراً بعد.

ورغم أننا نهتم بالمجتمعات البدائية بشكل خاص، فإنني أحرص على الإشارة إلى أن دراساتها لا تقتصر على هذه المجتمعات وحدها. ففي أميركا، حيث تحظى الأناسة المجتمعية في الجامعات بتقدير أكبر من ذلك الذي يولي لها في انكلترا والكونولث، قام الأميركيون والباحثون الذين تتلمذوا عليهم بدراسات هامة جداً تناولت مجتمعات متطورة في إيرلندا واليابان والصين والهند والمكسيك وكندا والولايات المتحدة نفسها.

وسوف أكرّس إحدى محاضراتي للكلام عن دراسة أرنزبرغ وكمبال لإيرلندا الجنوبية.

لقد سجّل الأناسون البريطانيون بعض التأخر في أبحاثهم حول هذه النقطة بالذات وذلك لأسباب عديدة كنعقاص الملاك اللازم، والعدد الكبير من الشعوب البدائية في بلدان الكومنولث. لكنهم الآن في صدد تعويض هذا التأخر إذ يوسعون دائرة نشاطهم لتشمل شعوباً لا يمكن وصفها بالبدائية بأي معنى من المعاني. ففي السنوات الأخيرة انصرف طلاب معهد الأناسة المجتمعية في أكسفورد إلى القيام بدراسات شتّى حول الجماعات الريفية في الهند والأنتيل وتركيا وإسبانيا، فضلاً عن بدو إفريقيا الشمالية وعن الحياة الريفية والمدنية في انكلترا. كذلك تنبغي الإشارة إلى الدراسات الأناسية الحديثة التي قام بها الأناسون البريطانيون حول بعض المجتمعات التاريخية، حيث تحل المصادر المكتوبة في هذه الدراسات محل المعاينة المباشرة. وأنا أفكر بشكل خاص هنا بدراسات من نوع تلك التي قام بها السير جيمس فريزر حول العبرانيين القدماء وحول بعض أوجه الثقافة الرومانية، فضلاً عن تلك التي قام بها السير وليام ريد غوي وجين هاريسون في المجال الهليني، وروبرستون سميث حول المجتمع العربي القديم، وهوبرت حول تاريخ السلتيين..

وأجد لزاماً عليّ أن أشير إلى أن الأناسة المجتمعية هي، من الناحية النظرية على الأقل، دراسة جميع المجتمعات البشرية لا المجتمعات البدائية فقط، حتى ولو كانت تنصرف الآن، من الناحية العملية ومن باب استسهال الأمور، إلى دراسة مؤسسات الشعوب الأقل تعقيداً، إذ من البديهي أنه لا يوجد فرع مخصوص من فروع المعرفة يقتصر على دراسة هذه المجتمعات وحسب. عندما يعمد أحد الأناسين إلى القيام باستقصاء ما في أوساط شعب بدائي، فإنه يدرس اللغة والشريعة والدين والمؤسسات السياسية والاقتصاد وهلم جرا.. بحيث يجد نفسه مهتماً بنفس الموضوعات التي يهتم بها باحث

يعكف على دراسة هذه الظواهر في الحضارات الكبيرة. ولا ينبغي أن ننسى أن الأناس عندما يعمد إلى تفسير الملاحظات والمعانيات التي جمعها من دراسته للشعوب البدائية يعود فيقارنها دائماً، ولو بصورة ضمنية، مع ما يجده في مجتمعه بالذات من ظواهر.

هكذا ينبغي أن تُعتبر الأناسة المجتمعية بمثابة جزء من الدراسات الاجتماعية. إنها فرع تنصبّ دراساته بشكل خاص على المجتمعات البدائية. وعندما نتكلم عن الاجتماعيات، فإننا نفكر قبل كل شيء بدراسة المشكلات الخاصة بالمجتمعات المتحضرة. فإذا أضفينا على هذه الكلمة هذا المعنى المخصوص، أصبح الفرق بين الأناسة المجتمعية والاجتماعيات كامناً عندئذ في اختيار حقل النشاط. لكننا نسارع هنا إلى التذكير بأنه ثمة فروقات كبيرة على صعيد مناهج البحث. فالأناس يدرس المجتمعات البدائية بصورة مباشرة. إنه يقيم بين الأهالي لأشهر أو سنوات. في حين يشتغل البحث الاجتماعي بصورة رئيسية على الوثائق والإحصائيات. الأناس يدرس المجتمعات بوصفها كيانات. يدرس البيئة والاقتصاد والمؤسسات السياسية والقضائية والبنى العائلية وسماتيم القربى والأديان والتقنيات والفنون، الخ. . بما هي أجزاء لا تتجزأ من سماتيم مجتمعية كلية. أما عمل الباحث في الاجتماعيات فهو، من ناحية أخرى، شديد التخصص عامة نظراً لانكبابه على ظواهر معزولة كالطلاق والجريمة والصحة العقلية والاهتياج المجتمعي والعوامل المحفزة للصناعة. والاجتماعيات تتقاطع بنقاط مشتركة عديدة مع الفلسفة المجتمعي والتخطيط المجتمعي. فهي لا تسعى فقط إلى اكتشاف كيفية قيام المؤسسات بوظيفتها، بل تحاول أيضاً أن تبتّ في الكيفية التي ينبغي لها أن تقوم بها، وبالتالي في الوسائل الآيلة إلى تعديلها وتبديلها. هذه الاهتمامات جميعاً لا علاقة لها البتة بالإناسة.

عندما سأتى على ذكر الاجتماعيات خلال هذه المحاضرات فإنني لن أتكلم

عنها بهذا المعنى بل من وجهة نظر أعمّ بكثير، أي بوصفها مجموعة من المعارف النظرية المتعلقة بالمجتمعات البشرية. إن الصلة القائمة بين مجموعة المعارف النظرية هذه وبين الحياة المجتمعية البدائية هي التي تشكّل موضوع الأناسة المجتمعية. وستبيّن هذه النقطة الأخيرة بوضوح عندما يتسنى لي أن أرسم الخطوط العامة لتاريخها، إذ أن كثيراً من معارفنا الإدراكية أو النظرية تعتمد على كتابات لا علاقة لها على الإطلاق (وحتى بصورة غير مباشرة) بالمجتمعات البدائية. بناء عليه، سأطلب منكم أن تأخذوا بالاعتبار، على امتداد هذه المحاضرات، أمرين مترابطين كل الترابط: اتساع النظرية الاجتماعية التي تشكل النظرية الإناسيّة وجهاً من وجوهها، واتساع المعارف المتعلقة بالمجتمعات البدائية التي صير إلى تطبيق النظرية الاجتماعية عليها، بحيث أعيد من ثمّ صياغة هذه النظرية وبلورتها في مجموعة من المعارف الاختصاصية التي طبقت على تلك المجتمعات.

أما الآن فعليّ أن أحدّد موقع الأناسة المجتمعية ضمن حيز ثقافي أوسع بكثير، بغية تقديم فكرة واضحة عن المشكلات التي ينبغي على الأناس أن يواجهها. ولعل كلامي سيكون أقرب إلى الأفهام إذا أنا عدّدت بعض مواضيع الأطروحات التي دافع عنها طلاب الإناسة في أكسفورد خلال هذه السنوات الأخيرة.

اليكم إذن عناوين بعض الأطروحات التي كتبت مؤخراً: «وضع الرئيس في الستام السياسي الراهن لدى الأشنتي» (افريقيا الغربية)، «دراسة حول تأثير التغيرات المجتمعية المعاصرة على مؤسسات الأشنتي»، «وظيفة الدين المجتمعية في جماعة من جماعات الهند الجنوبية» (الكورغن)، «البنية المجتمعية في جامايكا بناء على التمييزات العنصرية»، «دور المهر في بعض المجتمعات الإفريقية»، «دراسة مقارنة بين مختلف أشكال الرق»، «التنظيم المجتمعي عند الياو في نياسالاند الجنوبية» (افريقيا الوسطى)، «النظام

العقاري عند البانتو في إفريقيا الشرقية» ، «وضع النساء عند البانتو الجنوبيين» (إفريقيا الجنوبية)، «جردة بالعقوبات المجتمعية عند قبائل الناغا على الحدود الهندية - البرمانية»، «التنظيم السياسي عند البريريز» (أميركا الشمالية)، «دراسة الخلافات الحدودية عند الأشنتي» (إفريقيا الغربية)، «معنى المرتبة المجتمعية في ميلانيزيا»، «التنظيم المجتمعي عند اسكيمو الوسط والشرق»، «الجنحة والحق العرفي» (أندونيسيا وإفريقيا).

يتضح لنا من خلال هذه العناوين ما هي طبيعة المهام والاهتمامات التي يقوم بها الأناسون. فنلاحظ قبل كل شيء أن معظم موضوعات هذه الأطروحات لا يتصف لا بسحر خاص ولا بجاذبية فريدة. فهي لا تتعلق بغرائب الأمور ولا بعجائبها، ولا فيها من الدهنية الحاملة أية ملامح. إنها أبحاث استقصائية محدّدة وعاديّة تتناول أنماطاً مختلفة من المؤسسات المجتمعية.

ويجب أن نلاحظ كذلك أن هذه الأبحاث الاستقصائية تتناول شعوباً أو جماعات معيّنة من السكان تعيش في إفريقيا، وجنوبي الهند، وجامايكا، وعلى الحدود بين الهند وبرمانيا، وفي أميركا الشمالية، وفي المناطق القطبية، وجزر المحيط الهادىء، وأندونيسيا، وأنا ألفت انتباهكم هنا إلى هذا التوزّع الجغرافي العريض حتى أشدّد على مدى اتساع حقل النشاط الذي تتحرك فوقه الإناسة. فإذا كان هذا الحقل يساعد البحث على أن يتمّ في بلدان شديدة التنوع، فإنه يولّد، من هنا بالذات، صعوبات أكيدة من حيث التعليم ويستوجب، إلى حدّ ما، درجة من التخصّص الإقليمي. إن مجال هذا الحقل يشتمل، بمعناه الأضيق، على الأقوام الميلانيزية والبولينيزية التي تعيش في المحيط الهادىء، وعلى أهالي استراليا الأصليين، والأسكيمو واللابون الذين يعيشون في المناطق القطبية، والشعوب المنغولية في سيبيريا، والشعوب السوداء في إفريقيا، وهنود البرّ الأميركي، والجماعات الأقل تطوراً في الهند وبرمانيا وماليزيا وأندونيسيا،

أي عبارة عن آلاف الثقافات والمجتمعات المختلفة. أما بالمعنى الأوسع، فالبحث الإنساني يشتمل على شعوب أكثر تطوراً، رغم بساطة هذا التطور من الناحية النسبية، تعيش في البلاد الآسيوية وفي إفريقيا الشمالية أوروبا، مما يشكّل كمية هائلة من الثقافات وأشباه الثقافات، ومن المجتمعات والمجتمعات. الثانية.

كما نلاحظ أيضاً أن العينة المختارة من الأطروحات أعلاه تتضمن دراسات تتناول المؤسسات السياسية والدينية، والمسائل الطبقيّة والفئويّة المبنية على اللون والجنس والمرتبة المجتمعية، والمؤسسات الاقتصادية، والمؤسسات القضائية أو شبه القضائية، والزواج، والتكيف مع الوسط المجتمعي، والتنظيم المجتمعي برمته، والبنى المتعلقة بهذا الشعب أو ذلك. فالاناسة المجتمعية لا تهتم فقط بالمجتمعات البشرية المتنوعة، بل تقوم أيضاً بأبحاث شديدة التنوع هي الأخرى. ففهم الاناسة إذا كان مجهزاً بشكل كافٍ من حيث الملاك العامل فيه، لا بد له أن يتطرق خلال محاضراته عن المجتمعات البدائية إلى الحد الأدنى من المقولات الأساسية التي تندرج تحت عناوين القربى والعائلة والمؤسسات السياسية المقارنة والاقتصاد المقارن والديانات المقارنة والسياسات القضائية المقارنة، في نفس الوقت الذي يتناول فيه مقولات أخرى من نوع أعم تتعلق بالمؤسسات والنظريات الاجتماعية بصورة عامة وبتاريخ الاناسة المجتمعية. كما أن بعض المحاضرات يتناول أيضاً دراسة المجتمعات في بعض المناطق الأثنية - الجغرافية، كما تتطرق محاضرات أخرى إلى مسائل أشدّ خصوصية كمسائل الأخلاق والسحر والأسطوريات والعلوم والفن البدائي والتقنيات البدائية واللغات، وبالطبع إلى أطروحات بعض الأناسيين، أو بعض الباحثين في الاجتماعيات.

ومن البديهي أن الأناس رغم معرفته العامة بمختلف المناطق النياسية والفروع الاجتماعية، لا يمكن أن يكون خبيراً إلا بمادة واحدة أو مادتين.

والأناسة في ذلك شأنها شأن الميادين العلمية الأخرى : فالتخصّص يتمّ هنا جنباً إلى جنب مع اكتساب عدد من المعارف الأعمّ. فيصبح الأناس والحالة هذه اختصاصياً بالمسائل الافريقية أو الميلانيزية، أو ينصرف بشكل أخص إلى دراسة هنود أميركا. عنئذ لا يعود يسعى إلى تجاوز إطار البقاع التي اختارها موضوعاً لدراسته، باستثناء الدراسات الحصريّة العامة التي تعالج مسائل تلتقي مع موضوع اهتماماته الخاصة، كما هي الحال بالنسبة للدراسات التي تعالج المؤسسات القانونية أو الدينية التي يهتم بها اهتماماً خاصاً. فقد كرّست الأبحاث كتابات وافية لهنود أميركا مثلاً، أو للبانو، بحيث يستطيع الباحث أن ينصرف إلى دراسة هؤلاء أو أولئك دون غيرهم.

ويصبح الميل إلى التخصّص بارزاً أكثر فأكثر عندما يكون للقوم موضوع الدراسة أدبيات معينة أو تراث أدبي وثقافي أغنى وأوسع. فالباحث الذي يختار الاهتمام بالبدو أو الفلاحين العرب بشكل خاص، لا بدّ له أن يحيط باللغة المحكية، فضلاً عن اللغة الفصحى التي هي لغة تراثهم الثقافي، كما أن على الذي يختار الاهتمام بالجماعات الفلاحية الهندية أن يكون على إلمام كافٍ بالأدبيات الهندية واللغة السنسكريتية التي هي لغة التقاليد الشعائرية والدينية لدى الهنود.

وفي الوقت الذي يسعى فيه الأناس إلى حصر أبحاثه في مناطق معينة، عليه أن يتعمّق في موضوع أو موضوعين حتى يصبح اختصاصياً حقيقياً، وإلاّ فإنه يظلّ هاوياً يحسن من كل شيء بعضه ولا يجيد شيئاً على الإطلاق. وليس من الممكن أن ينصرف الأناس إلى الدراسة المقارنة للسناسيم القانونية البدائية دون أن يكون قد حصلّ قبل ذلك تحصيلاً جدياً في مسائل القانون أو الفقه بشكل عام، ولا أن يدرس الفن البدائي دون أن يكون متمكناً من الثقافة الفنيّة.

هكذا يتبيّن لنا أن تدريس الإناسة ليس أمراً يسيراً، خاصة عندما تُدرّس

(كما هي الحال في أكسفورد بشكل خاص) بعد الإجازة أو على مستوى البحث. فعندما يعتمد عدد كبير من الطلاب إلى الاشتغال على وثائق تتعلق ببقاع شديدة البعد بعضها عن بعض، أو على مشكلات شديدة الاختلاف، فمن البديهي أن يكون إيلاء الاهتمام الكافي لكل منهم أمراً من الصعوبة بمكان. وقد كان السير شارل أومان يشير إلى هذه المسألة عندما تطرق إلى وضع أساتذة التاريخ في أكسفورد حين حاولوا عبثاً أن يضعوا صيغة مناسبة لتعليم طلاب الإجازة الذين «يحبطون خبط عشواء كل على هواه»^(١). لكن علينا الاعتراف أن وضع الإناسة ليس بمثل خطورة وضع التاريخ، إذ أن الإناسة تفسح مجالاً أوسع أمام التعميم، وتقوم على أسس نظرية عامة يفتقد إليها التاريخ. لا لأن هناك أوجه شبه بارزة بين مختلف الشعوب البدائية في العالم وحسب، بل لأنها فوق ذلك قابلة للتصنيف، بموجب التحليل البنائي، إلى عدد محدود من الأنماط مما يضفي على الموضوع شيئاً من الوحدة. إن الأناسين يعتمدون طريقة واحدة لدراسة المجتمع البدائي سواء كان هذا المجتمع في بولينيزيا أو في أفريقيا أو في لابونيا. أما الموضوع المخصوص لبحثهم، كسباتيم القري والعبادات الدينية والمؤسسات السياسية، فهو يدرس بناء على مجمل البنية المجتمعية التي يندرج ضمنها.

قبل أن أوضح بمزيد من التفاصيل ما نسميه بالبنية المجتمعية، أحرص هنا على التنويه بخاصة أخرى من خصائص هذه الأطروحات، إذ أنها تطرح جميعاً مشكلة جوهرية بالنسبة للإناسة في أيامنا، وهي مشكلة سأعود إليها في محاضرة أخرى.

إن موضوع الأطروحات جميعاً يدور حول مسائل اجتماعية، أي أنها

(١) Charles Oman : «on the writing of history, 1939, P. 252» شارل أومان، «حول كتابة

التاريخ»، ١٩٣٩، ص ٢٥٢.

تنصبّ على التحليل المعمق للعلاقات المجتمعية ، والصلات بين أعضاء المجتمع الواحد أو بين فئات مجتمعية مختلفة. ما أودّ أن أشدّد عليه هو أننا هنا حيال دراسات للمجتمعات أكثر مما نحن حيال دراسات للثقافات. إن الفرق العميق بين هذين المفهومين قد وجّه البحث الإناسي والنظرية الإناسية في اتجاهين مختلفين.

اسمحوا لي أن أقدم لكم بعض الأمثلة. عندما يدخل المرء إلى كنيسة انكليزية يرى أن المؤمنين يرفعون قبعاتهم عن رؤوسهم ويظلون متعلين أحيديتهم. لكنه إذا دخل إلى أحد الجوامع، فإنه سيرى أن المسلمين يخلعون أحيديتهم ويظلون معتمرين قلائسهم. وهو سيلاحظ الظاهرة إياها إذا دخل إلى منزل انكليزي أو دلف تحت خيمة بدوية. هذه فروقات في الثقافة أو في الأعراف. هدف السلوك ووظيفته يبقى واحداً في الحالتين : إنه سلوك يرمي إلى الإعراب عن الاحترام، لكن التعبير عنه يجري بطريقة مختلفة في كلتي الثقافتين. إليكم الآن مثلاً أكثر تعقيداً : إن البدو من الأعراب الرحل يملكون، بدرجة معينة، نمطاً واحداً من البنية المجتمعية التي نجدها لدى بعض الأقوام النيلية شبه الرّحل في شرق إفريقيا، لكن ثقافة الأعراب مختلفة عن ثقافة النيليّين. فالأعراب يسكنون الخيام، بينما يسكن النيليّون في أخصاص وأطناف. والأعراب يملكون قطعاناً من الإبل، بينما يرَبّي النيليّون دواباً قرنية. والبدو العرب مسلمون، بينما ينتمي الآخرون إلى ديانة أخرى، وهكذا دواليك. وهاكم مثلاً ثالثاً أعقد من المثليين السابقين : إنه يقوم على صياغة التمييز بين ما نسميه الحضارة الهلنيّة والحضارة الهندوسية - وبين المجتمع الهليني والمجتمع الهندوسي.

نحن إذن حيال مفهومين مختلفين أو فكرتين تجريديتين منبثقتين عن واقع واحد. ورغم المحاولة التي جرت من أجل إيجاد تعريف خاص بكل منهما، وأن علاقة واحدهما بالآخر كانت موضوعاً لنقاشات عديدة، فنادرًا ما بُحث هذه

المسائل بصورة منظّمة، مما أبقاها، والحالة هذه، على حدّ من الغموض. كان مورغان وسبنسر ودركهيم من بين الأناسين الأوائل الذين اعتبروا أن هدف ما اصطلح على تسميته منذ ذلك الحين بالإناسة المجتمعية هو تصنيف البنى المجتمعية وتحليلها من الناحية الوظيفية. وما زالت وجهة النظر هذه سارية المفعول لدى مؤيدي دركهيم في فرنسا. كما أنها ما زالت مرعية لدى بعض الأناسين البريطانيين المعاصرين وفي الاجتماعيات الشكلية الألمانية^(١). من ناحية أخرى، كان تيلور وعدد من الباحثين الميالين بشكل خاص نحو النياسة، يعتقدون أن هدف الإناسة هو تصنيف الثقافات وتحليلها. وقد طغت وجهة النظر هذه وقتاً طويلاً على الإناسة الأميركية، واعتقد أن السبب في ذلك هو انشغال الأميركيين بدراسة المجتمعات الهندية التي يساعد تجزؤها وتفكّكها على جعلها موضوعاً سهلاً تناوله من زاوية الاستقصاءات الثقافية أكثر مما يسهل بحثه من زاوية العلاقات المجتمعية. إلى ذلك ينبغي القول إنه لم يكن من عادة الباحثين الأميركيين أن ينكبوا على الشغل الميداني المكثف، وهذه ثغرة تعود إلى جهلهم باللغات البلدية (خلافاً للباحثين البريطانيين) وإلى كونهم ميالين إلى دراسة الثقافة والعادات والتقاليد أكثر من ميلهم إلى دراسة العلاقات المجتمعية. وهناك أسباب أخرى، ولا شك، لموقفهم الذي نحن بصدده.

عندما يصف أحد الأناسين مجتمعاً بدائياً فإن التمييز بين المجتمع والثقافة يتضاءل إلى حد التلاشي، لأن الوصف يتناول الواقع والسلوك الأساسي الذي يشتمل، بمعنى ما، عليهما معاً. فيصف مثلاً كيف يعبر الفرد عن احترامه لآبائه الأولين. لكنه عندما ينصرف إلى تفسير هذا السلوك، عليه أن يستخلص أفكاراً تجريدية على ضوء المشكلات الخاصة التي تشكل موضوع اهتمامه. فإذا كانت هذه المشكلات تتعلق بالبنية المجتمعية فإن عليه أن يتناول مجمل

(١) George Simmel : Soziologie, 1908 : Leopold Von wiese : Allgemeine sociologie , 1924

جورج سيمل : «في الاجتماعيات» ١٩٠٨ . ليوبولد فون فيس : «الاجتماعيات» .

العلاقات المجتمعية بين الأفراد المعيّنين بالبحث، بدلاً من الدخول في تفاصيل التعبيرات الثقافية.

فتفسير عبادة الآباء الأولين، الذي قد لا يكون إلا تفسيراً جزئياً، من الممكن أن يتم والحالة هذه بإبراز كيفية ارتباط هذه العبادة بالبنى العائلية أو بصلات القرى. فالنشاطات الثقافية أو التقليدية التي يزاؤها امرؤ ما بهدف التعبير عن احترامه لأبائه الأولين، كأن يقدم لهم أضحية، مثلاً، وأن تكون هذه الأضحية ثوراً أو بقرة، تتطلب تفسيراً مختلفاً. وقد يكون هذا التفسير جزئياً، ونفسانياً وتاريخياً في الوقت نفسه.

ويتبين لنا هذا التمييز المنهجي بمزيد من الوضوح أيضاً عندما نقوم بدراسات مقارنة؛ إذ أننا إذا حاولنا أن نقدّم نوعين من التفسير في الوقت نفسه، فمن الأكيد تقريباً أننا سنقع في الغموض والالتباس في معظم الحالات. ففي الدراسات المقارنة لا ينبغي أن نقارن الأشياء بحد ذاتها، بل يجب أن نقارن بعض التفاصيل التي تمتاز بميزات خاصة. إذا شئنا أن نقوم بمقارنة اجتماعية لعبادة الآباء الأولين في عدد معين من المجتمعات، علينا أن نقارن مجموعات من العلاقات البنائية بين الأفراد. فنتدّى بالضرورة إذن، وفي كل مجتمع، بعزل هذه للعلاقات عن نمط تعبيرها الثقافي المخصوص، وإلا تصبح المقارنة في حكم المستحيلة. ما يمكن القيام به هو جدولة المشكلات بغية دراستها كلاً على حدة وبالعلاقة مع البحث الذي انتدبنا أنفسنا للقيام به. بهذه الطريقة لا نكون قد ميّزنا بين أنماط مختلفة من الظواهر (إذ أن المجتمع والثقافة ليسا كناية عن كيانيين) بل نكون قد ميّزنا بين أنواع مختلفة من التجريدات.

إذا كنت قد عرفت الإناسة المجتمعية في الصفحات السابقة بوصفها دراسة الثقافات والمجتمعات البدائية فما ذاك إلا تلافياً لتعقيد الأمور قبل الأوان. وها أنا قد وضّحت أين تكمن الصعوبة، فاكثفي الآن بهذا القدر. لكنني أحرص على التذكير بأن الرأى حول هذا الموضوع ما زالت منقسمة أيما

انقسام نظراً لشدة تعقيد المشكلة . كما أن عليّ أن أشدّد على أن دراسة المشكلات التي تطرحها الثقافة تفضي ، ولا بد في رأيي أن تفضي ، إلى وجوب تحديدها ضمن إطار التاريخ أو النفسانيات ، في حين أن المشكلات التي تطرحها دراسة المجتمعات البشرية ينبغي أن تتحدّد ضمن إطار الاجتماعيات . وأعتقد ، من جهتي ، أن نوعي المشكلات هذين لا يقلان أهمية واحدهما عن الآخر ، لكن على المرء أن يعتمد قبل كل شيء إلى القيام بدراسة بنيانية .

أعود إذن إلى الأطروحات . فالذي قيص له أن يقرأ بعضها لا بد له أن يلاحظ أن بينها جميعاً نقطة مشتركة . إنها تحلل كل ما يتوجّب عليها تحليله : الرئاسة ، الدين ، الفروقات العرقية ، نظام المهر ، الرق ، النظام العقاري ، وضع المرأة ، الحدود المجتمعية ، المرتبة ، الإجراءات القانونية ، الخ . . . لا بوصفها مؤسسات معزولة ومستقلة ، بل بوصفها أجزاء لا تتجزأ من بني مجتمعية ، وبناء على هذه البنى . ولكن ما هي البنية المجتمعية ؟ لا أستطيع خلال هذه المحاضرة الأولى أن أقدم جواباً نهائياً على هذا السؤال ، فلا بدّ إذن من أن يظل جوابي غامضاً ، بانتظار العودة إليه فيما بعد . لكنني أقول منذ الآن إن الآراء تختلف حول هذه النقطة لا محالة . إن تحديد مثل هذا المفهوم الأساسي تحديداً نهائياً أمرٌ في غاية الصعوبة . لكنني سأحاول رغم ذلك أن أقدم لكم بعض الإشارات الأولية حول ما نعينه عموماً بكلمة بنية .

من الواضح إننا نجد ثوابتاً وعناصر انتظام في الحياة المجتمعية ، وأن على أي مجتمع أن يعمل وفقاً لنسق معين ، وإلاّ تعدّر على أعضائه أن يعيشوا معاً . فالأفراد يعلمون كيف يُفترض بهم أن يتصرفوا ، كما أنهم على علم بالسلوك الذي يُفترض بالأفراد الآخرين ، في مختلف المناسبات ، أن يعتمدوه . وبالتالي فهم يتدبّرون أمورهم لينسقوا بين نشاطاتهم وفقاً لقواعد متبعة وبناءً على سلّم من القيم . إذ أن هذه الطريقة هي سبيلهم الوحيد للانصراف إلى أشغالهم ، فرادى أو جماعات ، وبالتالي للحفاظ على وجودهم داخل المجتمع .

وباستطاعتهم أن يترقبوا الأحداث ويتداركوها، وأن يعيشوا بانسجام مع أمثالهم لأن لكل مجتمع شكلاً أو إطاراً يتيح لنا أن نتحدث عن سستام أو بنية تجري حياة كل فرد ضمنه وبموجبه. إن استعمال كلمة بنية بهذا المعنى ينطوي على وجود نوع من التماسك، أو ضرب من التسلسل المنطقي في سلوك الأفراد وتصرفهم في مجتمع ما، بما يكفي للحيلولة، على الأقل، دون حصول الخلافات والنزاعات العنيفة. إن البنية تنطوي على استمرارية لا تتمتع بها معظم ظاهرات الحياة البشرية.

وقد يتفق أن لا يكون الأفراد الذين يعيشون في مجتمع واحد على وعي ببنى مجتمعهم، أو أن لا يكونوا إلا على وعي جزئي بها. فيأتي هنا بالضبط دور الأناس في الكشف عن هذه البنى.

إن البنية المجتمعية الكلية، أي بنية المجتمع المعين بأسرها، تتألف من عدد معين من البنى أو السساتيم الفرعية. هكذا يصحّ عندئذ كلامنا عن سستام القربى، وعن السستام الاقتصادي والسستام السياسي والديني.

وتتنظم النشاطات المجتمعية داخل هذه السساتيم أو البنى حول بعض المؤسسات كالزواج والعائلة والأسواق والرئاسة، الخ. . . وعندما نتكلم عن وظائف هذه المؤسسات فإننا نعني بذلك الدور الذي تلعبه في عملية الحفاظ على البنية.

أعتقد أن معظم الأناسين يوافقونني، إلى هذا الحد أو ذاك، على هذه التحديدات. أما عندما نشرع بالتساؤل حول ذلك الضرب من التجريد الذي هو البنية المجتمعية وعمّا نعنيه بكلامنا عن وظائف المؤسسة، فإننا نبدأ بالاصطدام بالصعوبات الأولى ويدب الخلاف بين آرائنا. وإنني لأرجو أن تتبين لكم هذه المسائل بمزيد من الوضوح بعد أن أقدم لكم عرضاً عاماً لتطور الإناسة المجتمعية من الناحية النظرية.

* * *

الأصول النظرية

سأحاول خلال هذه المحاضرة الثانية والمحاضرة المقبلة أن أقدم لمحة عن تاريخ الأناسة. ليس في نيّتي أن أستعرض أمامكم نوعاً من الجردة الزمنية المتسلسلة التي تضم أسماء الأناسين وكتابتهم. بل أودّ أن أرسم تطوّر المفاهيم العامة للإناسة ولنظرياتها، وأعزّز هذه الترسّيمة معتمداً على بعض الأناسين وكتابتهم^(١).

لقد رأينا أن الإناسة فرع معرفي جديد كل الجدة بمعنى أنها لا تُدرّس في الجامعات إلّا منذ وقت قصير، وهي لا تُدرّس تحت هذا الاسم بالذات إلّا منذ وقت أقصر. من ناحية أخرى، نستطيع أن نقول إنها نشأت في نفس الوقت

(١) أنظر :

— هادون : «تاريخ الإناسة»، طبعة جديدة ومنقحة، ١٩٣٤.

A. C. Haddon : History of Anthropology, 1934'

— بول رادن : «منهج النياسة ونظريتها»، ١٩٣٣.

Paul Radin : The Method and theory of Ethnology, 1933'

— ت. ك. بنيمان : «مئة عام من الأناسة» ١٩٣٥.

T. K. Penniman : A Hundred years of Anthropology, 1935.

— ر. ه. لوي : تاريخ النظرية النياسية، ١٩٣٧.

R. H. Lowie : The History of Ethnological Theory, 1937.

الذي نشأت فيه أولى التعبيرات النظرية لدى البشر، إذ أن البشر قد سعوا في كل زمان ومكان إلى تفسير طبيعة المجتمع . من العسير إذن أن يحدّد المرء على وجه الدقة متى نشأت الإناسة المجتمعية . هذا وليس من الضروري ولا من المجدي، إلّا ضمن حدود معينة، أن يحاول المرء الاستهداء إلى نقطة البداية . فالإناسة قد رأت النور فعلاً خلال القرن الثامن عشر . إنها بنت عصر الأنوار، وهي ما زالت تحمل بصمات ذلك العصر .

في فرنسا، يمكن الكلام عن الإناسة ابتداء من مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) . فكتابه الشهير «روح الشرائع» (١٧٤٨) الذي هو مصنّف في الفلسفة السياسية، بل والمجتمعية، قد عُرف بشكل خاص بالنظريات الفريدة التي كان ينادي بها الرجل . كان يعتقد أن للمناخ تأثيراً على طباع الشعوب . ومن المأثور عنه أيضاً ملاحظاته حول فصل السلطات في الحكم . وإذا كان مونتسكيو يحظى باهتمامنا الكبير فلأنه كان يعتقد منذ ذلك الحين أن الظاهرات في مجتمع من المجتمعات تتقاطع جميعاً ويتوقف بعضها على بعض .

إن المرء لا يستطيع أن يفهم القانون الدولي الدستوري والجنائي والمدني إلّا إذا أخذ بالاعتبار تلك العلاقة القائمة بينها جميعاً، فضلاً عن تلك التي تقوم بين المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه قوم من الأقسام وبين الاقتصاد وعدد الأفراد والمعتقدات الدينية والتقاليد والأعراف والأمزجة الخاصة بهؤلاء الأفراد . وهدف مونتسكيو من كتابه هو البحث في «هذه العلاقات جميعاً : إنها تشكل كلها مجموع ما نسميه بروح الشرائع»^(١) .

لقد استعمل مونتسكيو كلمة «شرائع» بمعانٍ مختلفة، لكنه كان يعني بها عموماً «... العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبيعة الأمور»^(٢)، أي تلك

(١) «في روح الشرائع»، ط . غونزاغ تروك، غارنييه، ص ١١ .

— Montesquieu : «De l'esprit des lois», éd. Gonzague Truc, Garnier, P. 11

(٢) الكتاب إياه، ص ٥ .

الشروط التي تجعل من الممكن وجود مجتمع بشري، وتلك الظروف المحددة التي تسمح لمجتمع مخصوص أن يتواجد. إن الوقت المتاح لي لا يسمح لي بتحليل حجج مونتسكيو بمزيد من التفصيل، لكنني أحرص على الإشارة إلى التمييز الذي يعتمد بين «طبيعة» المجتمع و«مبدئه». إن طبيعة المجتمع «هي التي تجعله ما هو عليه، أما مبدأه فهو الذي يجعله يتصرف. الأولى هي بنيته الخاصة، والثاني هو الأهواء البشرية التي تحركه»^(١). إنه يميز إذن بين البنية المجتمعية وسستام القيم الذي يفعل فعله داخل هذه البنية.

بعد مونتسكيو استمرت الإناسة الفرنسية مع كتاب مثل دالمبير وكوندورسيه وتورغو، وبصورة عامة مع الموسوعيين والفيزيوقراطيين، وصولاً إلى سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) الذي كان أول من استحدث مقولة «علم المجتمع». تحدّر سان سيمون من أسرة عريقة، وكان رجلاً فذاً ونتاجاً أصيلاً لعصر الأنوار. كان يؤمن إيماناً راسخاً بالعلم والتقدم، ويسعى قبل كل شيء إلى إنشاء علم وضعي للعلاقات المجتمعية التي كانت برأيه شبيهة بالعلاقات العضوية في الجسمانيات : وكان يشدد على أن من واجب العلماء أن يحلّلوا الوقائع لا المفاهيم. من هنا نفهم لماذا كان معظم تلامذته اشتراكيين أو جماعيين. لكن أمر هذه الحركة انتهى بالغوص في ما يشبه الهوى الديني، إلى أن تلاشت نهائياً في ذلك البحث العقيم عن المرأة المثلى، تلك التي كان من شأنها أن تلعب دور المسيح الأنثى. أما أبرز تلامذة سان سيمون، والذي انتهى به الأمر إلى الاختلاف معه، فهو أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧). كان كونت مفكراً نهجياً أكثر من سان سيمون لكنه لم يكن يقل عنه تفرداً وغرابة. وهو الذي طوّب علم المجتمع الجديد حين أطلق عليه اسم «الاجتماعيات». أما العديد من الفلاسفة الفرنسيين العقلانيين الذين جاءوا من بعد، فقد ظلوا

(١) الكتاب إياه، ص ٢٣.

يتبعون الخط المستقيم الذي رسمته التقاليد السان سيمونية. وأما دركهايم وتلامذته، فضلاً عن ليفي - برويل، فقد كان لهم أن ينظّموا جوقة الإناسة البريطانية ويؤثروا فيها تأثيراً بليغاً.

في بريطانيا كان الأخلاقيون السكوتلانديون الآباء الأولين لإناستنا، كما كانت كتاباتهم مطبوعة بطوابع القرن الثامن عشر، وأشهرهم ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) / وأدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠). لم يعد أحد يقرأ كتاباتهم في أيامنا هذه. فقد كان هؤلاء الفلاسفة يعتقدون أن المجتمعات عبارة عن سساتيم طبيعية؛ وهم يعنون بذلك أن المجتمع ينجم عن الطبيعة البشرية لا عن العقد المجتمعي الذي كتب هوبس وكثيرون غيره كتابات غزيرة حوله. بهذا المعنى كان كلامهم يدول حول الأخلاقية الطبيعية، والديانة الطبيعية، والفقه الطبيعي وهلمّ جراً. وكانوا يرون أن المجتمعات، بوصفها سساتيم طبيعية أو عضوية، ينبغي أن تدرس بصورة تجريبية أو استقرائية، لا وفقاً للمناهج التي نادت بها العقلانية الديكارتية. فأطروحة هيوم التي كتبها عام ١٧٣٩ كانت تحمل العنوان التالي: «مصنّف في الطبيعة البشرية: محاولة لإدخال المنهج التجريبي في التفكير في صلب دراسة المواضيع الأخلاقية»^(١). كما أنهم كانوا من كبار المنظرين، فضلاً عن أنهم صرفوا جهودهم بشكل خاص باتجاه تحديد ما كانوا يسمّونه المبادئ العامة، وهي ما نسمّيه اليوم بالقوانين الاجتماعية^(٢).

كان هؤلاء الفلاسفة على اقتناع بأن التقدم لا حدود له. وكانوا يسمونه أيضاً التحسن والاكتمال. كما كانوا يعتقدون بوجود قوانين للتقدّم، ولصياغة

(١) Hume, D., «A treatise of human nature: Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects».

(٢) غلاديس بريسون: «الإنسان والمجتمع»، ١٩٤٥.

Gladys Bryson: «Man and Society», 1945.

هذه القوانين لجأوا إلى ما سماه كونت فيها بعد بالمنهج المقارن .

ينص هذا المنهج ، على نحو ما استعملوه ، على أن الطبيعة البشرية تظل بالأساس واحدة في جميع الأمكنة وجميع الأزمنة ، وأن الأفراد يتبعون جميعاً طريقاً واحدة ذات مراحل متماهية ، وأنهم يتقدمون تدريجياً ، وبصورة مضطربة في الوقت نفسه ، باتجاه حالة من الاكتمال ، رغم الاعتراف بأن بعضهم لا يصل إلى الحالة المذكورة إلا بصورة أبطأ من البعض الآخر .

صحيح أنه لا وجود لأي دليل ملموس يثبتنا بما جرى في الحقب الأولى من تاريخنا . ولكن لما كانت الطبيعة البشرية ثابتة فإن بوسعنا إذن أن نفترض أن آباءنا الأولين كانوا يعيشون كما يعيش ذوو الجلود الحمراء في أميركا ، وغيرهم من الشعوب البدائية عندما كانت تعيش في شروط مماثلة وعلى مستوى ثقافي مواز . فبمقارنة جميع المجتمعات المعروفة ، وبتصنيفها حسب درجة تحسّنها ، يصبح من الممكن إعادة تركيب تاريخ مجتمعاتنا وجميع المجتمعات البشرية ، رغم أنه من المستحيل أن نحدّد بشيء من الدقة متى حصل التقدّم وما هي الأحداث التي ولّدته .

كان دوغالد ستيوارت يصف هذا النهج بالتاريخ النظري أو التخميني . إنه ضرب من فلسفة التاريخ التي تسعى إلى عزل الأحداث الكبرى والتيارات العامة على حدة ، وتعتبر الأحداث المخصوصة بمثابة الحوادث الطارئة البسيطة . ويصف اللورد كامس هذا المنهج بقوله : « يجب علينا أن نكتفي بتجميع الوقائع والظروف التي نستطيع أن نعثر عليها في شرائع مختلف البلدان : فإذا جمعت هذه الوقائع وشكّلت سستاماً معقولاً من الأسباب والمسببات ، فإن بوسعنا أن نستنتج بصورة عقلية أن التقدّم كان واحداً بالنسبة لجميع الأمم ، على الأقل بالنسبة لأهم الظروف التي حصلت في تاريخ هذه الأمم . ذلك أن الحوادث الطارئة ، أي السمات الخاصة بشعب أو بحكم ، من شأنها أن تولّد دائماً بعض

الخصوصيات»^(١). وبما أن قوانين التطور هذه موجودة، وطالما أن هناك منهجاً يتيح اكتشافها، يصبح من المفروض منه أن العلم البشري الذي كان يسعى هؤلاء الفلاسفة إلى بلورته هو علم معياري يرمي إلى إيجاد أخلاقيات مادية مبنية على دراسة الطبيعة البشرية في المجتمع.

إننا نجد في الكتابات التي تفتتت عنها تأملات كتاب القرن الثامن عشر أسساً لنظرية الإناسة كما صيغت بعد ذلك في القرن التالي، وحتى في القرن الحالي : أهمية المؤسسات، وهي أطروحة تنصّ على أن المجتمعات البشرية هي كناية عن سساتيم طبيعية؛ الإصرار على فائدة المنهج التجريبي والاستقرائي من أجل اكتشاف وصياغة المبادئ الشمولية التي توضع بموجبها الشرائع، وذلك بناء على مراحل النمو والتطور التي تتوضح عن طريق استخدام منهج التاريخ التخميني الذي يرمي في مآله الأخير إلى إيجاد تحديد علمي للمعايير الخلقية.

لقد لعب هؤلاء الكتاب دوراً هاماً في تاريخ الإناسة : فقد سعوا إلى بلوره عدد من المبادئ العامة، وحرصوا على دراسة مجتمعات لا أفراد. ولبلورة هذه المبادئ العامة، عمدوا إلى دراسة المؤسسات، والعلاقات البنائية المتبادلة، كما درسوا تعاضمها والحاجات التي تستجيب لها. إن آدم فرغوسون، مثلاً، يتطرق في كتابه «مقالات في تاريخ المجتمع المدني» (١٧٦٧)^(٢)، شأنه شأن آخرين غيره، إلى موضوعات متنوعة : أشكال الكفاف في المعيشة، منوعات الأعراق البشرية، ميل البشر إلى التجمع في مجتمعات، مبادئ التعاضم السكاني، الفنون، التجارة، مرتبة الفرد المجتمعية، الانقسام المجتمعي.

كانت المجتمعات البدائية تحتل قسماً هاماً من المسائل التي تهّم الفلاسفة.

(١) لورد كامس : «الكراريس القانونية التاريخية» مجلد ١، ١٧٥٨، ص ٣٧.

- Lords Kames, «Historical Law - Tracts», Vol 1, 1758, P. 37.

Adam Ferguson, «An essay on the history of civil society», 1767.

(٢)

فراح هؤلاء يجمعون ما كتب عن هذه المجتمعات ويضمّونه إلى وثائقهم. أما بالنسبة للمراجع التي لا تتعلق بثقافتهم هم بالذات ولا بعصرهم، فقد كانت التوراة (العهد القديم) والكتابات الكلاسيكية مرجعهم الرئيسي. لم يكن قد توفّر، في ذلك الحين، عن المجتمعات البدائية إلا معلومات ضئيلة جداً، رغم أن رحلات المستكشفين في القرن السادس عشر، بل حتى في أيام شكسبير، مثلاً، كانت قد ساهمت في تكوين صورة معينة عن الإنسان البرّي كتلك التي جسدها كاليان، مثلاً، بالنسبة لأهل الفكر والثقافة. وكان الكتاب الذين درسوا المسائل السياسية والقانونية أو العادات والتقاليد قد بدأوا يتنبّهون إلى التنوع الشديد في عادات مختلف الشعوب خارج أوروبا. فأفرد مونتي (١٥٣٣ - ١٥٩٢) بشكل خاص صفحات عديدة من «مقالاته» لما نسميه اليوم بالوثائق النيابية الوصفية.

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر قام الفلاسفة باتخاذ المجتمعات البدائية مثلاً لهم من أجل عرض نظرياتهم حول طبيعة المجتمعات البربرية، في مقابل المجتمعات المسيّسة؛ وهم يعنون تلك المجتمعات التي ما زالت في مرحلة سابقة على نشأة الحكم، سواء جرى اختيار هذا الحكم بحرية أو صير إلى القبول به تحت وطأة حاكم مستبدّ. فلوك (١٦٣٢ - ١٧١٤) إنما كان يشير إلى المجتمعات المذكورة عندما طلع بنظرياته حول الدين والحكم والملكية، بعد أن كان قد قرأ جميع المؤلفات المكرّسة لذوي الجلود الحمر في انكلترا - الجديدة. لكن اقتصار معرفته على نمط واحد من المجتمعات الهندية الأميركية ساهم إلى حد كبير في حرف نظرته عن جادة الصواب.

أما الكتاب الفرنسيون الذين عاشوا في ذلك العصر فقد نظروا إلى الإنسان الطبيعي من خلال ما كان قد كُتب عن هنود سان لوران، وبالأخص من خلال ما قاله سباغار وجوزف لافيتو عن معشر الهورون والايروكو^(١). كما استوحى

(١) غابرييل ساغار: «الرحلة الكبرى إلى بلاد الهورون»، ١٦٣٢.

روسو كثيراً من آرائه مما قرأه عن معشر الكاراييب في أميركا الجنوبية.

إذا كنت قد أشرت إلى طريقة استعمال بعض مؤلفي القرنين السابع عشر والثامن عشر للمؤلفات التي عاجلت الشعوب البدائية، فلأن هؤلاء المؤلفين قد سجلوا نقطة انطلاق الاهتمام بالمجتمعات القليلة التطور. ثم أن هذا المنطلق ما فتيء يتقدم منذ ذلك الحين، بحيث أن الاهتمام بطبيعة وتطور المؤسسات المجتمعية في أواسط القرن التاسع عشر هو الذي أدى إلى ما درجنا على تسمية منذ ذلك الحين الإناسة.

كان الكتاب الفرنسيون والانكليز الذين تحدثت عنهم يُسمون في ذلك العصر بالفلاسفة، وكانوا هم بالذات يعتبرون أنفسهم فلاسفة بالفعل. ورغم نقاشاتهم الزاخرة حول التجريبية، كانوا يثقون بالنظر وبإعمال الفكر بصورة قَبَلية أكثر من ثقتهم بالمعاينة المباشرة للمجتمعات القائمة. ولعلهم كانوا جميعاً، ربما باستثناء مونتسكيو، يستخدمون الوقائع في معظم الأحيان ليؤيدوا ويعززوا نظرياتهم التي كانوا يتوصلون إليها عن طريق النظر البحت. فكان من الواجب الانتظار حتى أواسط القرن التاسع عشر لكي تبدأ الدراسات السستامية حول المؤسسات المجتمعية. فبين العامين ١٨٦١ و ١٨٧١ نُشرت مؤلفات نعتبرها اليوم بمثابة كلاسيكيات الإناسة وهي: «القانون القديم» لمن (١٨٦١) وكتابه الآخر «القرى - الجماعات في الشرق والغرب» (١٨٧١)، «حول الأمومة» (١٨٦١) لباشوفن، «المدينة القديمة» لفوستل دي كولانج (١٨٦٤)، «الزواج البدائي» لماكلينان (١٨٦٥)، «الثقافة البدائية» لتيلور

- Gabriel Sagard : «le grand voyage du pays des Hurons», 1632.

ج. ف. لافيتو : «أعراف التوحشين الأميركيين بالمقارنة مع أعراف الأزمنة الأولى»، ١٧٢٤.

- J. F. Lafitau, «Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps», 1724.

(١٨٧١)، «سستيم قروي الدم والمصاهرة في العائلة البشرية» لمورغان
(١٨٧١).

صحيح أن هذه الكتب لم تكن مخصّصة كلها للمجتمعات البدائية بصورة مباشرة. فقد كان مين يهتم بمجتمعات روما القديمة والشعوب الهندية - الأوروبية بشكل عام. وكان باشوفن يدرس التقاليد والأسطوريات في العصور الكلاسيكية القديمة. لكن الذين لم تكن أبحاثهم تنطبق انطباقاً خاصاً على المجتمعات البدائية، كانوا يدرسون مؤسسات من الممكن مقارنتها بمؤسسات المجتمع البدائي من حيث مرحلتها التطورية القليلة التقدم، كما أنهم كانوا يعالجون موضوعهم من وجهة نظر الاجتماعيات، كما سأبين لكم في ما يلي.

لقد كان ماكلينان وتيلور في انكلترا، ومورغان في أميركا، أول من عكف على دراسة المجتمعات البدائية، اقتناعاً منهم بأن الموضوع يستحق أن يتوقف العلماء عنده. كانوا أول من انتخب من بين ركام الكتابات المكرّسة للشعوب البدائية معلومات محدّدة، فجمعوها وبوّبها بصورة سستامية، وكان أن أرسوا بذلك أول أسس الإناسة المجتمعية.

كان مؤلّفو أواسط القرن التاسع عشر، شأنهم شأن الفلاسفة قبلهم، يسعون إلى تجليص البحث حول المؤسسات المجتمعية من كل تبصير نظري عقيم. وكانوا يعتقدون أن سبيلهم إلى النجاح يقوم على تبني النهج التجريبي الخالص وعلى استعمال المنهج المقارن بصورة حازمة. وقد رأينا كيف طبّق هذا المنهج من قِبَل الفلاسفة تحت اسم التاريخ الافتراضي أو التخميني. لكن أوغست كونت هو الذي قدّم له تعريفاً جديداً ودقيقاً في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعيّة» (١٨٣٠). وسنرى كيف أن الإناسة الحديثة قد أعادت التعريف به من جديد بوصفه منهجاً وظيفياً، بعد أن خلّصته من شوائب تاريخيّته.

يرى أوغست كونت أن هناك علاقة وظيفية بين الوقائع المجتمعية على اختلاف أنواعها، أي بين تلك التي كان يسميها سان سيمون وكونت نفسه بـ «سلسلات» الوقائع المجتمعية والسياسية والاقتصادية والدينية والأخلاقية، الخ... وأن كل تغير يطرأ ضمن واحدة من هذه السلسلات يولد تغيرات مقابلة في السلسلات الأخرى. وإن بلورة هذه التقابلات أو العلاقات المتبادلة بين فئة من الوقائع المجتمعية وأخرى، هو الذي يشكل غاية الاجتماعيات. والوصول إلى هذه الغاية يقتضي تطبيق المنهج المنطقي الذي يحكم التغيرات المتلازمة، لأنه المنهج الوحيد الصالح عندما نكون حيال ظاهرة مجتمعية شديدة التعقيد بحيث يصعب علينا عزل متغيراتها البسيطة.

هذا المنهج هو الذي اعتمده الكتاب الذين تحدثت عنهم، فضلاً عن الكتاب الذين نسجوا على منوالهم، ليؤلفوا مجلدات ضخمة من أجل توضيح القوانين التي تحكم نشأة المؤسسات المجتمعية وتطورها: فالزواج الأحادي ينشأ عن الاختلاط الجنسي المشوش، والملكية عن المشاعية، والعقد عن الوضع القائم، والصناعة عن البداوة، والعلم الوضعي عن اللاهوت، والمذهب التوحيدي عن المذهب الإحيائي. وكان يحصل أحياناً أن تستلهم التفسيرات المطروحة، خاصة في الفصول المتعلقة بالمسائل الدينية، بواعث نفسانية (كان الفلاسفة يسمونها «الطبيعة البشرية» فضلاً عن بعض المفاعيل التاريخية). فيدور النقاش عندئذ حول موضوعين كبيرين هما تطور العائلة وتطور الدين. فالأناسون الفكتوريون لم ينفكوا عن الخوض في هذين الموضوعين بحيث أن تحليل بعض النتائج التي توصلوا إليها بعد كل هذا الخوض هي التي تمكّنتنا من تفسير الاتجاه الذي اتجهته الإناسة في ذلك العصر: فرغم أنهم ظلوا على اختلاف شديد فيما بينهم حول بعض النقاط، لا سيما حول معرفة كيفية تفسير الظواهر، فقد كانوا دائماً يلتقون حول الأهداف والمناهج.

كان الشارع السكوتلندي السير هنري مين (١٨٢٢ - ١٨٨٨) هو الذي

أسس القانون المقارن في انكلترا. وكان يدعي أن العائلة الأبوية تشكل الصيغة الأصلية والشاملة للحياة المجتمعية، وأن سلطة الأب المطلقة، التي هي العامود الأساسي في هذا البناء، قد أدت في مرحلة معينة إلى ولادة كل المجتمعات، إلى ولادة التصليب، أي النسب المتحدّر من صُلب الذكور. هذا بينما كان شارع آخر، هو السويسري باشوفن، يصل إلى نتيجة مناقضة تماماً من حيث شكل العائلة البدائية. والغريب في الأمر أن باشوفن ومين نشرا نتائج أبحاثهما في العام نفسه. ففي رأي باشوفن، كان هناك في البداية اختلاط جنسي متعدّد في كل مكان، ثم ظهرت السساتيم المجتمعية، التي تعتمد النسب الأمي وسيطرة الأم، ولم تُستبدل هذه السساتيم بالسستام الذي يعتمد النسب الأبوي وسيطرة الأب إلاّ في فترة متأخرة جداً من تاريخ البشر.

أما ماكلينان (١٨٢٧ - ١٨٨١)، وهو أيضاً شارع سكوتلاندي، فقد كان يؤمن إيماناً راسخاً بالقوانين العامة التي تحكم التطور المجتمعي، لكنه كان يملك أطره الفكرية الخاصة ولم يكن يتوان عن تسخيف أطروحات معاصريه. والواقع أنه كان يعتقد أن البشر الأوائل كانوا يعيشون في حالة من الفلتان الجنسي، في حين أن كل الأدلة المعروفة تتفق على القول بأنهم كانوا يعيشون، أينما كانوا، على شكل جماعات تعتمد النسب الأمي والطوطمي، وأنهم علاوة على ذلك يمارسون عادة ثار الدم. وأن هذه الأرهاط كانت مستقلة، على الصعيد السياسي، بعضها عن بعض، إذ أن كل رهط منها كان يكوّن جماعة تعتمد الزواج الخارجي الذي هو نتيجة مباشرة لواد البنات ضمن الجماعة، بحيث أن الرجال يضطرون للبحث عن زوجات لهم في قبائل أخرى. ثم انتهت هذه المجتمعات الأولى، باعتمادها نظام تعدّد الأزواج، إلى استبدال سستام النسب الأمي بسستام النسب الأبوي، في حين بدأت العائلة تتخذ شيئاً فشيئاً البنية التي نعهدها عليها الآن. كانت هناك القبيلة أولاً، ثم كان الرهط، ثم العائلة. وقد استعيدت أطروحة ماكلينان هذه من قِبَل سكوتلاندي آخر كان

يُعتبر من كبار الاختصاصيين بالعهد القديم (التوراة) وأحد مؤسسي الديانة المقارنة، وهو وليم روبرستون سميث (١٨٤٦ - ١٨٩٤)، فطبّقها على الوثائق الأولى التي تروي تاريخ العرب والعبرانيين^(١).

أما السير جون لوبوك (١٨٣٤ - ١٩١٣) الذي أصبح فيما بعد البارون أفريبري، فقد ادّعى هو الآخر أن الزواج كما نعرفه اليوم قد نشأ عن الاختلاط الجنسي البدائي^(٢). ويبدو أن هذا الرأي كان قد اتّخذ لدى كتاب ذلك العصر أبعاداً جعلته أقرب إلى الهوس. لكن أعقد النظريات التي ولّدها المنهج المقارن، وربما أشدها تحليقاً في أجواء الخيال، هي نظرية الشارع الأميركي مورغان (١٨١٨ - ١٨٨١) الذي ادّعى، بين ما ادّعه، أن تطوّر العائلة والزواج قد مرّ في ما لا يقل عن خمسة عشر مرحلة، بدءاً بحالة الاختلاط الجنسي الفوضوي، وانتهاءً بالزواج الأحادي والعائلة كما نَجدها اليوم مستتبّة في الحضارة الغربية. وقد صير فيما بعد، عبر انجلز، إلى إدخال ترسيمة التقدم الوهمية هذه في النظرية الماركسية الرسمية في روسيا السوفياتية*.

يستطيع المرء أن يلاحظ في مختلف كتابات المؤلفين الذين تحدّثنا عنهم أعلاه مدى الأهمية التي يعلّقونها على ما كان مكلينان يسمّيه «بالرموز» وتيلور يسمّيه «بالرواسب». فالرواسب المجتمعية تقارن هنا بالأعضاء النافلة لدى بعض الحيوانات وبالحروف الخرساء في بعض الكلمات. إنها لا تلعب أية

(١) «القرى والزواج في شبه جزيرة العرب القديمة»، ١٨٨٥.

1—«Kinship and marriage in early Arabia» 1885.

(٢) «نشأة الحضارة»، ١٨٧٠.

«The origin of civilisation», 1870

(*) نقل المترجم الفرنسي هذه الجملة الأخيرة على هواه. فهو يقول: «وقد أعجب إنجلز بفرضية المراحل هذه، فاستعاد هذه النظريات المزاجية وأدخلها في العقيدة الماركسية (ص ٤٢)»! في العقيدة، ليس إلّا. أما قول المؤلف بأن نظرية التقدم ومراحلها هذه قد كرّست رسمياً في روسيا السوفياتية، فخطأ لا بد للإيمان الإيديولوجي من تصويبه، ولو بالزور. (م).

وظيفية أساسية، فإذا كان لها من وظيفة ما، فوظيفتها هذه ليست إلا ثانوية ومختلفة كل الاختلاف عن الوظيفة الأصلية. وكان هؤلاء المؤلفون يعتقدون أن هذه الرواسب، التي لا تعدو كونها بقايا من زمن منصرم، تقدم الدليل على أن هذه السلسلة من المراحل المجتمعية كانت في الواقع سلسلة تاريخية. فإذا تمكنا من تحديد النسق الذي تمّ بموجبه تتابع هذه المراحل، يبقى علينا أن نسعى إلى تحديد المؤثرات التي ولدت الانتقال من مرحلة إلى أخرى. فروربرستون سميث يعتقد، كما اعتقد مكلينان قبله، أن تقليد زواج السلفة يؤيد الفرضية القائلة بأن تعدد الأزواج، في مجتمع معين، كان يُمارس في زمن سابق. وفي هذا السياق نفسه من الأفكار، كان مورغان يدعي أن السستم التصنيفي لقاموس ألفاظ القربى الذي يُطلق الفرد بموجبه اسم «أب» على جميع الأفراد الذكور الذين ينتمون إلى جيل أبيه، و«أم» على جميع النساء اللواتي ينتمين إلى جيل أمه، و«أخ» و«أخت» على جميع أبناء هؤلاء، و«ابن» و«بنت» على جميع أبناء هؤلاء الأبناء، إنما يبرهن على أن أعضاء هذه المجتمعات الغابرة كانوا قد عاشوا قبل ذلك حالة من الاختلاط الجنسي، أو حالة شبيهة بها.

عندما ندقق النظر في الطريقة التي اعتمدها الأناسون في القرن التاسع عشر لدراسة الدين، نجد أنهم استعملوا نفس المنهج، رغم أننا نجد هنا، كما أشرت، مزيجاً من التأمّلات الفكرية التي تنتمي للتاريخ والنفسانيات، فضلاً عن بعض الاعتبارات التي تستوحي الطبيعة البشرية. هكذا، فإن السير ادوارد تيلور (١٨٣٢ - ١٩١٧) الذي كان يمتاز عادة بموقف حذر ونقدي أكثر من سائر معاصريه، مما جنبه الوقوع في اعتباطية سستم «المراحل»، حاول أن يبين أن جميع المعتقدات الدينية وجميع العبادات تنشأ عن تفسير خاطيء لبعض الظواهر كالأحلام، والغيوبات، والرؤى، والأمراض، وحالة اليقظة وحالة النوم، والحياة والموت.

أما السير جيمس فريزر (١٨٥٤ - ١٩٤١) الذي كان أول من قدّم الإناسة

بأسلوبه الرفيع إلى الجمهور الواسع، فكان يعتقد اعتقاداً راسخاً هو الآخر، بقوانين الاجتماعيات : فتطور المجتمعات يمرّ، في رأيه، بثلاث مراحل متعاقبة هي السحر والدين والعلم. وهو يرى أن الإنسان البدائي كان خاضعاً للسحر. وأن السحر، شأنه شأن العلم، يفسر الطبيعة بوصفها «سلسلة من الأحداث التي تتم وفقاً لنسق ثابت، دوغماً تدخل من عوامل مشخصة»^(١). ورغم أن الساحر يسلم بقوانين الطبيعة، كالعالم، فإن هذه القوانين التي يظن أنه على معرفة بها وأن بوسعه تسخيرها لغاياته الخاصة، ليست، في حالة الساحر، قوانين حقيقية، بل مجرد قوانين وهمية. لكن بعض الأفراد الأذكاء في المجتمع يتوصلون مع الوقت إلى إدراك وهمية هذه القوانين، فيعوضون عن عملية نزع الأوهام هذه باختراع كائنات روحية ذات قدرات تفوق قدرات البشر، فهي بالتالي آلهة تستطيع تغيير مجرى الطبيعة لصالح الإنسان، شرط أن يدأب على عبادتها عبادة معينة. هكذا يصل البشر إلى مرحلة الدين. لكن الإنسان لا يلبث أن يتنبه من جديد لهذا الخطأ الذي وقع فيه، فيكون هذا التنبه إيذاناً بنشأة المرحلة الثالثة والأخيرة من تطوره، وهي المرحلة العلمية.

لا شك في أن الأناسين الفكتوريين كانوا بحثة لا معين. فقد كانوا يملكون ثقافة واسعة، ولا مجال للطعن في كمال قوتهم الذهنية. ربما كانوا قد اشتطوا في الأهمية التي علّقوها على أوجه التشابه في العادات والمعتقدات، بينما لم يعلّقوا أهمية تُذكر على التغيرات والاختلافات، لكنهم كانوا يتصدّون، رغم ذلك، لمشكلة فعلية ليست خيالية على الإطلاق : وهي إيجاد تفسير لأوجه شبه ملحوظة وقائمة في مجتمعات كثيرة ما تكون شديدة البعد بعضها عن بعض، تاريخياً وجغرافياً. وإننا ندين لهم، بالطبع، بعدد كبير من مقولاتنا الإنسانية

(١) ج. فريزر، «العصن الذهبي، فن السحر»، ١٩٢٢.

1 - J. G. Frazer, «The Golden Bough. The Magic Art», 1922.

الحديثة. فالنهج المقارن قد ساعدهم على التمييز بين الخاص والعام، ومن ثم على إنشاء تصنيف للظواهر المجتمعية.

كان مورغان أول من أرسى أسس الدراسة المقارنة لسساتيم القرى التي صارت جزءاً أساسياً من البحث الإناسي. لقد ترك مكلينان تركة وثائقية هامة جداً تبين كيف أن زواج الأسر ممارسة شائعة جداً من خلال احتفالات الأعراس في المجتمعات غير المتطورة. إلى ذلك فقد كان أول من برهن أن الزواج الخارجي (وهي لفظة من ابتداعه) والطوطمية كانا ممارستين شائعتين جداً في المجتمعات البدائية، وبالتالي فنحن ندين له باثنين من أهم مفاهيمنا، كما أننا ندين لمكلينان وباشوفن، خلافاً لأطروحة الأصول الأبية للعائلة، بأنها لفتنا الأنظار إلى وجود مجتمعات تعتمد النسب الأمي في جميع أنحاء العالم، وأنها علقت على هذا الوجود الأهمية التي يستحقها على الصعيد الاجتماعي. أما تيلور، فمن مساهماته الهامة أنه برهن على شمولية المعتقدات الإحيائية وأضاف إلى قاموسنا لفظة «الإحيائية». لقد بين فريرز شمولية المعتقدات السحرية، وفسر كيف أن بنيتها المنطقية قد تُردّد، عبر التحليل، إلى نمطين بسيطين هما السحر «بالمحاكاة» والسحر «بالعدوى». وقد جمع أمثلة عديدة عن الملكية الإلهية وعن منوعات أخرى من المؤسسات والعادات، مما أتاح له أن يبين كثرتها وتواترها بما هي سساتيم ثقافية ومجتمعية.

ولننوه أيضاً بالحس النقدي الذي كان يتمتع به هؤلاء الأناسون، خلافاً لعدد من أسلافهم. وقد حال فهم الحظ بأن توقرت لهم كميات كبيرة من الوثائق ليشتغلوا عليها، لكنهم استعملوا معارفهم بصورة سستامية أكثر من الفلاسفة الذين كان مين يتشكى منهم بقوله: «إن أبحاث الشارع تظل عرضة للشك شأنها شأن أبحاث الفيزيائيين والأطباء ما دامت المعاينة والتفحص لم يحل محل الافتراض. إن نظرياتهم المعقولة والمفهومة لم تبرهن على الإطلاق، مثل قانون الطبيعة، ومثل العقد المجتمعي الذي يبدو أنه حظي بقبول الجميع ولكن على

حساب البحث المتأني في ميدان تاريخ المجتمع والقوانين الغابرة»^(١).

إن التأملات الفلسفية التي لا يؤيدها يقين الوقائع، لا قيمة لها البتة. بل «البحث المتأني» لدى مين ومعاصريه هو الذي عزز التقييم السليم للمؤسسات المجتمعية. فقد قام هؤلاء البحاثة باختيار الوثائق وتصنيفها ووقروا بعملهم هذا تلك المادة السمينية من الوقائع الإنسانية التي لا غنى عنها والتي كانت تفتقد في ذلك الحين، بحيث صار من الممكن، من ثم، استخلاص النتائج الصالحة والتحقق من سلامتها.

ومن الخصال الكبرى التي كان يتمتع بها كتاب القرن التاسع عشر أنهم درسوا المؤسسات المجتمعية من منظار اجتماعي صرف، أي باعتمادهم مقولات البنية المجتمعية لا مقولات النفسانيات الفردية. فقد تحاشوا استخلاص الرأي عن طريق الاستنتاج كما كان يفعل الفلاسفة في كثير من الأحيان منطلقين من مسلمّات حول الطبيعة البشرية. بل حاولوا عوضاً عن ذلك أن يفسّروا المؤسسات بمقارنتها بمؤسسات أخرى تنتمي إلى المجتمع إياه، سواء كانت معاصرة أو قائمة في زمن سابق.

هكذا عندما أراد مكلينان أن يحلّل الزواج الخارجي، عمد إلى استبعاد كل تفسير حياوي ونفساني لتحريم الرهاق وفضل أن يذهب في تفسيره إلى عادة وأد البنات، وثرات الدم، والعبادات الطوطمية. وهو لم يفسّر زواج الأسر باللجوء إلى البواعث النفسانية، بل برهن عن العلاقة القائمة بين هذا الطقس وبين قواعد الزواج الخارجي، مضيفاً أنه كان، وبوسعه أن يكون، راسباً من رواسب ممارسات الغزو والسلب. وقد أشار أيضاً إلى أن سستام النسب الأبوي قد يكون ناشئاً عن سستام النسب الأممي على أثر الدمج بين ممارسات تعدّد الزواج والسكنى لدى والد الزوج. كما بين كيف أن عبادة الآلهة - الحيوانية

(١) «القانون القديم»، ١٩١٢، ص ٣.

«Ancient Law», 1912, p. 3.

والآلهة - النباتية، فضلاً عن رموزها وعلاقاتها التراتبية المتبادلة، على نحو ما نستطيع معاينتها لدى اليهود وفي الهند واليونان وروما القديمة، قد تكون ناشئة عن الطوطمية وعن البنية القبلية الطوطمية. كان مكليمان يؤمن إيماناً راسخاً بالنظرية التي ترى أن المؤسسات المجتمعية مترابطة فيما بينها بصورة وظيفية. فقد كان يعتبر، مثلاً، «أن التفسير الكامل لنشأة الزواج الخارجي يقتضي إقامة البرهان على أنه حيثما يوجد هذا الزواج، لا بد أن توجد الطوطمية أيضاً. وعندما توجد الطوطمية توجد ممارسة ثأر الدم. وحيث توجد هذه الممارسة نلاحظ أن الثأر واجب ديني. وعندما يوجد هذا الواجب لا بد أن يكون وأد البنات مرعيّ الإجراء. وعندما يوجد وأد البنات نجد أنفسنا حيال سستام للقربى عن طريق النساء. فإذا لم نستطع أن نبرهن على هذه النقطة أو تلك من النقاط المذكورة فإننا نكون قد أسقطنا الحجة بأسرها من يدنا»^(١).

وكان مين هو الآخر يهتم بالمسائل الاجتماعية، كالعلاقات بين القانون والدين والأخلاق، والعواقب المجتمعية لتكوين القوانين في ظروف تاريخية متنوعة، ونتائج تطور روما، بوصفها امبراطورية عسكرية، على السلطة الشرعية لرب العائلة، والعلاقة بين ذرية الأب والتصليب، وتطور القانون المبني على الوضع القائم إلى القانون المبني على العقد في المجتمعات ذات الدينامية التاريخية. عندما كان مين يتطرق إلى المسألة من هذه الزاوية كان يُعرب عن تبنّيه لمنهج التحليل الاجتماعي، وعن رفضه لما نسميه اليوم بالبواعث النفسانية: «ربما كان البحث عما قام به البشر في أول أزمانهم التاريخية لا يشكّل بحثاً عميقاً أو مستحيلاً. ولكن كيف السبيل إلى معرفة أكيدة بالبواعث العميقة التي دفعتهم إلى القيام به؟ إن كل الكتابات التي وصفت شروط حياة البشر في العصور الأولى من عمر البشرية تفترض أن هذه البشرية

(١) «دراسات في التاريخ القديم» (السلسلة الثانية) ١٨٩٦، ص ٢٨.

لم تعرف معظم الظروف التي نعرفها اليوم، وأن هذا الوضع الافتراضي يقضي بأنها شعرت بنفس المشاعر وبنفس الميول التي تحركها اليوم، في حين أن هذه الانفعالات، في الواقع، مبنية بالضغط على ظروف لم تعد كما كانت على الإطلاق»^(١).

بتعبير آخر، لا ينبغي أن تُفسّر المؤسسات البدائية بناءً على عقلية الباحث المتحضّر، لأن عقليته وليدة مؤسسات مختلفة تمام الاختلاف. والتفكير بطريقة أخرى يعني الوقوع لا محالة في «تشويحات النفسانيين»، هذا الشطط الذي كثيراً ما تبه إليه دركهاميم وليفي برويل وغيرهما من باحثي الاجتماعيات الفرنسيين.

لا أودّ أو أوحى بكلامي هذا أن نظريات الأناسين الفكتوريين كانت صحيحة بكاملها. فقد عمد الأناسون الحديثون شيئاً فشيئاً إلى إسقاط معظمها من حساباتهم. ولا شك في أن بعض هذه النظريات التي نعتبرها اليوم آيات في حماقة، كانت تعتبر في أيامها حماقات كذلك.

كما إنني لست من ناحية ثانية من دعاة منهجهم في التفسير. إنني أحاول بشكل خاص هنا أن أقيم تأثير هؤلاء الكتاب المتنوعين، حتى يتسنى لنا أن نفهم الإناسة اليوم على نحو أفضل. فكروا معي في أن التغيرات المجتمعية التي حصلت في أوروبا في ذلك العصر قد دفعت عدداً كبيراً من فلاسفة التاريخ والاقتصاديين والإحصائيين بشكل خاص، إلى التساؤل عن الدور الذي تلعبه الجماهير في التاريخ بدلاً من الدور الذي يستطيع أن يلعبه الأفراد. كانوا يفضلون دراسة تاريخ التيارات الكبرى على دراسة الأحداث المفردة، بحيث أن الباحثين أخذوا يفتشون عن الأمور المتشابهة والمتكررة^(٢). إن دراسة

(١) «القانون القديم»، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٢) ج. ب. غوش، «التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر»، ١٩٤٩، الفصل ٢٨.

- G. P. Gooch : History and Historians in the Nineteenth Century, 1949 Chap. 28.

المؤسسات تخضع بسهولة لهذا النهج، لا سيما مؤسسات البشر البدائيين. في هذه الحال لا يسعنا إلا أن نتكهن حول الخطوط العامة التي سلكها التطور. أما الدور الذي لعبه أفراد معينون أو تأثير بعض الأحداث، فيظل غير قابل للتحديد لأن من المستحيل إعادة تركيبه بواسطة المنهج المقارن أو أي منهج آخر.

لقد كان لأناسي القرن التاسع عشر، حول عدد معين من الأمور، نفس الرأي الذي نجده عند أناسي اليوم، أو يكاد. لكن آراءهم حول عدد آخر من الأمور، كانت مناقضة تماماً، مناقضة بحيث يصعب على المرء أن يقرأ أبنيتهم النظرية دون أن يتتابه الغيظ. بل إن الأناس المعاصر يشعر بشيء من الحرج تجاه ذلك النوع من الاكتفاء الذاتي الذي كان يتمتع به أسلافه. لقد خضع العديد من الألفاظ لتبدلات في المضمون، كما اختلفت اليوم زاوية النظر إلى الأمور. وبناء على تعاضم المعارف تغيرت بعض المفاهيم تغيراً كاملاً. ويحسن بنا أن نشير، فوق ذلك، إلى أن حالة معارفنا اليوم قد اغتننت بصورة عجيبة، وأن ما كان يُسَلَّم به بوصفه من الوقائع لم يكن في كثير من الأحيان أكثر من ناتج من نواتج الملاحظة السطحية أو الأحكام المسبقة. لكن ذلك كله لا يعفينا من القول إن المنهج المقارن لم يؤدِّ عموماً، في تطبيقه على إعادة تركيب التاريخ، إلا إلى نتائج غير مبررة ولا يمكن التحقق من صحتها على الإطلاق.

لقد كان أناسو القرن الماضي يعتقدون أنهم يكتبون تاريخ البشر الأوائل. وإذا كانوا يعربون عن اهتمامهم بالمجتمعات البدائية فلأنهم كانوا يعتقدون أن بوسعهم استخدامها في محاولتهم لتلك العملية الافتراضية البحتة، التي هي عملية إعادة تركيب التاريخ القديم، تاريخ البشرية بشكل عام وتاريخ مؤسساتهم بالذات بشكل خاص. إن كتاب مين «القانون القديم» كان يحمل العنوان التحتاني التالي: «... وعلاقته بتاريخ المجتمع القديم وبالأفكار المعاصرة». كما أن تيلور كان قد عنون كتابه: «أبحاث حول تاريخ البشرية القديم». واختار السير جون لوبوك عنواناً لكتابه: «نشأة الحضارة». وجمعت

مقالات مكليمان بمجلدين تحت العنوان «دراسات في التاريخ القديم».

ولا عجب في أن يكتبوا حول ما كانوا يعتقدونه تاريخياً. إذ أن كل الأبحاث في ذلك العصر كانت من طبيعة تاريخية حازمة. فالطرح التكويني الذي أفضى إلى نتائج باهرة في فقه اللغة كان ينعكس على الأعمال التي تتناول الحقوق واللاهوت والاقتصاد والفلسفة والعلم^(١). كانوا يبحثون بهوى، وأكاد أقول بهوس، عن أصل لكل شيء: أصل الأنواع، أصل الدين، أصل الشرائع، وهلمّ جرا، وذلك على الدوام وفقاً للمنهج الذي يقوم على تفسير «الأقرب بالأبعد»^(٢).

سأذكر هنا باختصار بعض الاعتراضات التي يمكن طرحها في وجه هذا المنهج المعدّ لتفسير المؤسسات، وإعادة تركيب تطورها انطلاقاً من أصلها المفترض. إذ أنه من الجوهري أن ندرك لماذا انفضّ الأناسون البريطانيون فيما بعد عن صيغة التفسير هذه التي اعتمدها أسلافهم.

أعتقد أن الجميع متفقون اليوم على أن المؤسسات لا ينبغي أن تُتناوَل، ناهيك بأن تُفسّر، بناءً على أصلها ونشأتها، أو أن تُعتبر هذه النشأة بمثابة البداية الحقيقية، بمثابة السبب، أو بصورة أبسط، بمثابة الشكل الأولي لهذه المؤسسات. لا ريب في أنه من المفيد جداً أن نعرف تطور المؤسسة وأن نلتمّ بظروف هذا التطور، عندما نكون في صدد البحث عن فهم مؤسسة من المؤسسات. لكن تاريخها لا يسعه بحال من الأحوال أن يفسر كيفية قيامها بوظيفتها في الحياة المجتمعية. فأن نعرف كيف صارت على ما هي عليه، وأن نعرف كيف تقوم بوظيفتها، أمران مختلفان كل الاختلاف، وسيكون لي عودة

(١) لورد اکتون، «قراءة في دراسة التاريخ»، ١٨٩٥، ص ٥٦ - ٥٨.

-- Acton, «A lecture on the study of History», 1895, P 56 - 8.

(٢) مارك بلوش، «في مديح التاريخ أو مهنة المؤرخ»، ١٩٤٩.

-- Marc Bloch, «Apologie pour l'Histoire ou le métier d'historien», 1949.

إلى هذه النقطة فيما بعد. لكننا في حالة أناسي القرن التاسع عشر لسنا حيال تاريخ نقدي، حتى ولا حيال تاريخ بالمعنى الذي شاع في أواسط القرن، حين لم يكن التاريخ إلا نوعاً أدبياً لا يتعاطى الدراسة الستامية للأصول. الواقع أن مؤرخي ذلك العصر كانوا يعتمدون، في الأقل، على وثائق لم تكن في متناول المؤلفين الذين اهتموا بإعادة تركيب تطور المؤسسات البدائية. فإعادتهم لتركيب التاريخ كانت عملية تخمينية بحتة، لا تعدو كونها مجموعة من الافتراضات المجانية، وإن تكن متفاوتة في مجانيتها. إذا سلّمنا بالافتراض القائل بأن الإنسان يتحدّر من القرد، فإن بوسعنا أن نفترض بصورة معقولة أن العلاقات الجنسية كانت، في حين أو في آخر، مشوشة ومضطربة بعض الشيء، مما يخولنا طرح السؤال التالي: كيف كان للزواج الأحادي أن يتأسس في مؤسسة انطلاقاً من حالة الأمور تلك؟ إن إعادات التركيب والافتراضات في هذا المجال لا يمكن أن تكون إلا تبصيراً نظرياً محضاً، ولا يسعنا أن نسلّم بها كوقائع تاريخية.

وينبغي أن نلاحظ أن المنهج المقارن، حين كان يُطبّق على المؤسسات المجتمعية ويتوخى من ذلك مجرد إنشاء علاقات مترابطة دون الذهاب إلى إسباغ القيمة عليها من حيث التسلسل الزمني، كان يظل يشكو من نقص فادح لم يستطع تيلور أن يفضّاه رغم كل معلوماته ورغم استعانتة بالمناهج الإحصائية. إذ يتبيّن أن الوقائع الموضوعية موضع التحليل كانت عموماً غير دقيقة ولا كافية، فضلاً عن أنها كانت في كثير من الأحيان منزوعة من سياقها المجتمعي الذي يضيف عليها معناها. كما كان يتبيّن أيضاً، حيال الظواهر المجتمعية المعقّدة، أن تحديد الوحدات التي ينبغي تحليلها وفقاً لمنهج التغيرات المتلازمة أمرٌ في غاية الصعوبة، إن لم يكن مستحيلًا. فإذا كان من السهل التساؤل عما إذا كانت الطوطمية والعشائر أمرين متلازمين، فإن من الصعب تحديد كل من الطوطمية والعشيرة. كما أنه من الأصعب أيضاً إيجاد تحديد لفاهيم من مثل «الملكية»، «الزواج الأحادي» و«الديمقراطية»، و«الرق» و«الجريمة» وغيرها.

وتكمن الصعوبات الكبرى التي تصطدم بها هذه الأبحاث، بعد تعقدها بفعل نمو المؤسسات وازدياد الأفكار، في الجزم بما يمكن اعتباره مثلاً نموذجياً عن الواقعة المجتمعية. فعندما نكتشف حالة من حالات تعدد الزوجات في العالم الإسلامي، هل ينبغي لنا أن نعتبرها بمثابة الحالة الخاصة أم يجوز لنا أن نعتبرها رمزاً أو نموذجاً لجميع الحالات الأخرى؟ وإذا كنا نحيا المؤسسات البرلمانية التي تستوحى السستام البريطاني ونجدها في بلدان عديدة، فهل ينبغي لنا أن نعتبرها مؤسسات متعدّدة أم أنها لا تمثل كلها إلا طرازاً واحداً؟

أعتقد أنني بيّنت بوضوح أن إناسة القرن التاسع عشر كانت تمتاز عن الإناسة الراهنة بنقطتين أساسيتين. فقد كانت تسعى إلى تفسير المؤسسات بأن تبرهن من أين استمدّت هذه المؤسسات أصولها وما هي المراحل التي اجتازتها في عملية نموّها. وأعتقد أن بوسعنا أن نؤجل البتّ في مسألة مدى صلاحية التطور التاريخي في البحث الاجتماعي حيث يكون التاريخ معروفاً حق المعرفة.

إنّ الاعتقاد السائد لدى معظمنا [نحن الأناسين] هو التالي: بما أن تاريخ مؤسسات الشعوب البدائية غير معروف لدينا، فلا بدّ لنا من القيام بدراسة سستامية للمؤسسات في حالتها الراهنة قبل الإقدام على وضع نظرية تفسّر نشأتها وتطورها. أما أن نعرف من أين نشأت هذه المؤسسات، وبأية طريقة تطورت، فمسألة تشكّل بحد ذاتها مشكلة جوهرية في عملية الإدراك السليم لوظافة المؤسسات داخل المجتمع، لكن علينا أن ندرسها على حدة ووفقاً لتقنية مختلفة.

وبوسعنا أن نقول إن أناسي القرن التاسع عشر كانوا يعتبرون الإناسة المجتمعية والنياسة الوصفية (الأثنوغرافيا) فرعاً واحداً بعينه، خلافاً لما نعتبر اليوم.

أما الفرق الثاني الذي أحب أن ألفت انتباهكم إليه فهو يتضح للإناسة

الراهنة بصورة تدريجية. لقد أشرت في محاضرتي الأولى إلى وجوب التمييز بين مقولتي الثقافة والمجتمع. يبدو أن أناسي القرن الماضي لم يكونوا إلا على وعي جزئي بهذا التمييز، وإلا لكان عليهم، بشكل عام، أن يعتبروا أن الثقافة هي الغاية الأساسية لأبحاثهم وليس العلاقات المجتمعية. كانت الثقافة تبدو لهم ظاهرة عيانية. إذ كانوا يعتبرون الزواج الخارجي والطوطمية والنسب الرحمي وعبادة الآباء الأولين والرق بمثابة التقاليد البسيطة، وأن دراستهم إنما كانت تنصب على هذه التقاليد أو الظواهر العيانية. فكانت مفاهيمهم تنوء تحت ثقل الواقع الثقافي، وتعجز بالتالي عن القيام بتحليل مقارن سليم.

ولم يأخذ الأناسون إلا في نهاية القرن بتصنيف المجتمعات بناء على البنى المجتمعية بوصفها عامل التصنيف، بدلاً من الثقافات. فكان من المؤمل منذ ذلك الحين أن تنصرف الإناسة إلى القيام بدراسات مقارنة صالحة.

بعد أن تمّ التمييز بشكل نهائي بين النياسة والإناسة صار يوسع هذه الأخيرة أن تحدد موضوع أبحاثها بأنه دراسة العلاقات المجتمعية، مما أتاح تقييم المشكلات التي تطرحها مثل هذه الدراسة. بقي أن يتبلور منهج العمل. فإذا كان المنهج المقارن ما زال ساري المفعول فما ذلك إلا بهدف مختلف تماماً، ناهيك باختلاف الأمور موضوع المقارنة.

إلى جانب هذين الفرقين في المنهج تنبغي الإشارة إلى نوع من الطلاق الفكري مع أناسي القرن الماضي. هذا شعوري شخصياً على الأقل. إن إعادة تركيباتهم لم تكن تخمينية فقط، بل كانت تنطوي على أحكام قيمية أيضاً. ولما كانوا جميعاً ليبراليين وعقلانيين، فقد كانوا يؤمنون حتماً وقبل كل شيء بالتقدم؛ وحثتهم في ذلك ما كان يعصف حولهم من انقلابات مادية وسياسية ومجتمعية وفلسفية تهز أركان انكلترا الفكتورية. لقد كان التصنيع والديمقراطية ويزوغ فجر العلم ظاهرات مفيدة بحد ذاتها؛ لكن هؤلاء المفكرين جميعاً كانوا يقترحون علينا تفسيراً للمؤسسات المجتمعية لا يصمد

أبداً أمام المحك : ذلك أنهم كانوا يفسّرون هذه المؤسسات بوصفها تلك الدرجات المفترضة التي تؤدي تدريجياً إلى التقدم . ففي طرف هذا النوع من السّلم كانوا يضعون المؤسسات والمعتقدات كما عرفت في أوروبا وأميركا في القرن التاسع عشر ، وفي الطرف الآخر كانوا يضعون المؤسسات والمعتقدات النقيضة . أما الدرجات التي تتراوح بين الطرفين فمن المفترض بها أن تمثّل مختلف المراحل التي مرّ بها تاريخ التطور . لم يبق عليهم إذن إلا أن يكتشفوا في الأدبيات النياسية المتوفرة أمثلة من شأنها أن تؤيد كل واحدة من المراحل المذكورة . إن هؤلاء الأناسين الذين كانوا يدعون أنهم يستلهمون المنهج التجريبي لدراسة المؤسسات المجتمعية ، لم يكونوا في الواقع أقلّ ميلاً نحو التبصير النظري والمذهبية الجامدة من أسلافهم فلاسفة القرن السابق . وقد وجدوا أن من واجبه دعم أطروحاتهم بكمية وفيرة من الوقائع الفعلية ، الأمر الذي لم يكن يرى الفلاسفة أن من الواجب الالتزام به .

ولا يبدو أن أناسي اليوم يتحمسون كثيراً لسّلم القيم الذي تبنّاه أسلافهم . ربما كان من اللازم أن نعزو التخلّي عن المنهج التطوري لصالح المنهج الاستقرائي والوظيفي ، إلى ذلك الضرب من التشاؤم ، باعتبار أن السؤال المطروح هو : هل يمكننا أن نعتبر التغيرات المجتمعية التي حصلت في القرن التاسع عشر كناية عن تقدم فعلي؟ ولكن مهما كان تنوع الآراء حول هذه المسألة ، ينبغي التسليم بأن الزاوية التي تنظر منها الإناسة الحديثة إلى الأمور تنمّ على الصعيد النظري ، عن بعض المحافظة . فهي تسعى إلى الكشف عن عوامل التكامل والتوازن داخل المجتمع أكثر من سعيها إلى تحديد عملية تقدّمه بناء على مراحل التطور . وأنا أعتقد أن علّة الارتباك الرئيسية لدى أناسي القرن التاسع عشر لم تكن تكمن في إيمانهم بالتقدم بقدر ما كانت تكمن في مكان آخر . صحيح أنهم كانوا يؤمنون بالتقدم وبيحثون عن منهج يمكنهم من إعادة تركيب تدرّجه . لكنهم كانوا على وعي تام بأن ترسيماتهم النظرية تظل على

مستوى الفرضيات غير القابلة للتحقق من صحتها. إن العلة الفعلية تكمن في كونهم قد ورثوا عن عصر الأنوار قناعة مفادها أن المجتمعات سساتيم طبيعية، أي عبارة عن أجسام عضوية تخضع لضرب من التطور الذي يمكن تلخيصه بمبادئ وبقوانين عامة. كانوا يطرحون العلاقات المنطقية بوصفها علاقات فعلية ولازمة، والتصنيفات النمطية بوصفها محطات، محطات التطور التاريخية التي لا مفرّ منها. هكذا يتبين لنا كيف أن المزج بين مقولة القانون العلمي ومقولة التقدّم تفضي في البحث الأناسي، كما في فلسفة التاريخ، إلى هذا التصوّر الاعباطي للمراحل، التي تضي عليها حتميتها المزعومة تلويحاً معيارياً. وطبيعي أن الذين كانوا يؤمنون بأن الحياة المجتمعية قابلة للتفسير بمعطيات القوانين العلمية، كانوا يخلصون إلى أن أنماطاً متماثلة من المؤسسات لا بد أن تنجم عن أشكال متشابهة، وأن هذه الأشكال تنتج بدورها عن أنماط أصلية متشابهة. في محاضرتي المقبلة سأتوسّع في تناول هذه النقطة الأخيرة على ضوء الوضع الراهن للإناسة المجتمعية.

الفصل الثالث

التطورات النظرية اللاحقة

عرضت لكم في محاضرتي الماضية الخصائص الرئيسية لكتاب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ممن نستطيع أن نقول عنهم أنهم درسوا المؤسسات المجتمعية إلى حد ما من زاوية إنسانية. لقد استعملوا المنهج الطبيعي التجريبي من حيث النوايا، إن لم يكن من حيث الأفعال، كما استعملوا المنهج التكويني بشكل خاص. كان تفكيرهم واقعاً تحت سيطرة مقولة التقدم، وتحسُّن الأحوال والعادات. فكانت القاعدة عندهم أن الأمور تسير من الفظاظة إلى التحضُّر، ومن التوحش إلى التمدن. أما منهج البحث الذي بلوره هؤلاء الباحثون، ونعني المنهج المقارن، فقد صير إلى تطبيقه على الأخص من أجل إعادة تركيب المجرى الذي يفترض بهذا التطور أن يكون قد جراه. هذه بالذات هي النقطة التي تشكل محور الاختلاف بين إناسة أمس وإناسة اليوم.

في أواخر القرن الماضي، أخذ الباحثون يعبرون عن ردود فعلهم ضد هذا الاتجاه الذي يدعى تفسير المؤسسات المجتمعية بواسطة إعادة تركيب ماضيها، [أي تفسير ما نعلم عنه بعض الشيء بما لا نكاد نعلم عنه شيئاً]* وكانت

(*) سقطت هذه الجملة من الترجمة الفرنسية فأعدناها إلى النص كما وردت في الأصل الإنكليزي.

(المترجم).

الانتقادات تنصب بشكل خاص على المقارنات التي تُقام بين الظواهر المتوازية، وهي ظواهر تعتبر مثالية من حيث كونها من سلالة واحدة. كثيراً ما أطلق البعض، واهمين، على هذه الإناسة التكوينية اسم الإناسة التطورية. فنحن نجد لها متجددة بحلّة أخرى عبر كتابات ستينمتر ونيبور ووسترمارك وهوبهاوس^(١) وغيرهم، ثم ما لبثت ان فقدت كل رصيدها. ثم ان بعض الأناسين انصرفوا بعد ذلك، وبدرجات متفاوتة، باتجاه النفسانيات التي بدت لهم واعدة بإمكانيات كثيرة تساعدهم على حلّ مشكلاتهم بمعزل عن اللجوء الى التاريخ الافتراضي. ولكن سرعان ما تبين ان المحاولة التي تسعى، سواء بالأمس او في أيامنا هذه، الى بناء الإناسة المجتمعية على أسس النفسانيات، لا تختلف في قيمتها عن تلك التي تسعى الى بناء عمارة على رمال متحركة.

صحيح أن بوسعنا رصد بعض محاولات التفسير النفسانية في كتابات القرنين السابقين. لكن الكتاب الذين يبدو أنهم أعاروا بعض الانتباه للبواعث النفسانية، لم يفعلوا ذلك بقصد الإيحاء بأن من الممكن تحليل العادات والتقاليد والمؤسسات بناء على مشاعر الفرد وجوافزه الداخلية. فقد رأينا، على العكس، أن هؤلاء الكتاب كانوا يستبعدون مثل هذا الإيحاء. ولنلاحظ هنا أنه لم يكن في ذلك العصر وجودٌ لأيّ منهج من شأنه أن يتباهى بالحاق صفة النفسانيات التجريبية به. وعندما كان بعض الأناسين كتييلور وفريزر يلتفتون نحو

(١) ستينمتر، «دراسة نياسية حول التطورات الأولى للعقاب»، ١٨٩٤.

S. R. Steinmetz : Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, 1894.

نيبور، «الرق بوصفه سستام صناعي»، ١٩٠٠.

J. Niebor : Slavery as an Industrial system, 1900

وسترمارك، «أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها»، ١٩٠٦.

E. Westermarck : The Origin and the development of the moral ideas, 1956

هوبهاوس، «الأخلاق والتطور»، ١٩٠٦

L. T. Hobhouse : Morals in Evolution, 1906

النفسانيات فإن أنظارهم كانت تتجه نحو النفسانيات الاستدعائية . وعندما فقد هذا النوع من النفسانيات كل أسباب سحره وفتنته، لم يبق لديهم إلا تلك التأويلات الذهنية البائخة التي كانوا قد استمدوها منه . وقد مُني بعض الأناسين الآخرين بالخيبة نفسها عندما تعاملوا، فيما بعد، مع النفسانيات الاستبطانية . وانا افكر هنا بشكل خاص بالكتابات التي تناولت الدين والسحر والتابو والعين، لدى ماريت ومالينوفسكي وغيرهما من البريطانيين، ولدى لوي ورادن وغيرهما من الأمريكيين^(١) . فقد حاول هؤلاء المؤلفون ان يفسروا السلوك المجتمعي تجاه المقدسات بناء على مختلف الحالات العاطفية التي تعتمل لدى الفرد، من كره وحسد وحب وخشية وخوف ودهشة وتأثر بالغرائب والغيبيات وإسقاط للمشيئة الخ . . . وإن هذا السلوك متولد عن التوتر العاطفي وعن مشاعر الكبت، وأن وظيفة تنقية النفس هذه تقوم على الترويح أو التعويض او والتحفيز .

لقد بينَ التطور الذي حصل في مختلف مناهج النفسانيات التجريبية ان كل هذه التفسيرات ظلت مشوشة ومغلوطة ومعدومة الأسس . غير أن بعض الأناسين المعاصرين، خاصة في أمريكا، ممن لم يتعظوا بفشل سابقهم، عادوا من جديد الى بلورة قاموس يعتمد في آن واحد مفردات النفسانيات السلوكية

(١) ماريت : «إرهاصات الدين»، ١٩٠٩ .

– R. R. Marett «The Thershold of religion, 1909.

مالينوفسكي : «السحر والعلم والدين»، ١٩٢٥ .

– Malinowski, «Magic. Science and Religion», 1925

لوي : «الديانة البدائية»، ١٩٢٥ .

– R. H. Lowie, «Primitive Religion», 1925.

رادن : «الإناسة المجتمعية»، ١٩٣٢ .

– P. Radin, «Social Anthropology, 1932.

والتحليلية، وسمّوه أيضاً بنفسانيات الشخصية او نفسانيات البواعث والسلوك.

يستطيع المرء أن يقدم عدداً من الاعتراضات على هذه المحاولات التي ترمي الى تفسير الوقائع المجتمعية عن طريق النفسانيات الفردية. غير أن هناك اعتراضاً ينطبق عليها كلها. فإذا كانت النفسانيات والإناسة تدرسان، كلّ من ناحيتها، ظاهرات مختلفة كل الاختلاف، فإن المرء لا يسعه أن يرى كيف يمكن أن تنطبق خلاصات احدهما على الأخرى. ان النفسانيات تدرس الحياة الفردية. أما الإناسة فهي تدرس السساتيم المجتمعية. وقد يتفق للأناس وللباحث النفساني أن يكونا حيال نفس السلوكات الأساسية. لكن دراسة كل منهما تتناول مستويات مختلفة من التجريد.

اليكم مثلاً على ذلك : لنفترض أن هيئة من اثنتي عشر محلفاً قرّرت إدانة أحد المتهمين وحكم عليه القاضي بعقوبة معينة. فالوقائع التي تحمل دلالة اجتماعية في مثل هذه الحالة هي : وجود القانون، ومختلف المؤسسات القضائية والعمليات الشرعية التي تسمح بتطبيق هذا القانون في حال مخالفته. وفعل المجتمع السياسي الذي يقضي، عبر ممثليه، بمعاقبة الجاني. في سياق هذه العمليات، تخضع أفكار المتهم والهيئة المحلّفة والقاضي، فضلاً عن مشاعرهم جميعاً، الى تغيّرات معينة تبعاً لأحايين العملية بكاملها. كما يمكن أن يكون هناك اختلاف في عمر المعنّين جميعاً، وفي الوان شعورهم وأعينهم. لكن هذه التغيّرات والاختلافات لا تعني الأناس في قليل او كثير، على الصعيد المباشر على الأقل. فهو لا يهتم بمثلي الدراما بوصفهم افراداً بل بوصفهم أشخاصاً يلعبون ادواراً معينة في عملية تطبيق العدالة. اما بالنسبة للباحث النفساني الذي يدرس الأفراد، فالأية معكوسة. فالشاعر والبواعث والآراء الخ تتخذ لديه أهمية قصوى، بينما لا تتخذ الاجراءات القضائية الا اهمية ثانوية. هذا الفرق الأساسي الذي يميّز

الإناسة عن النفسانيات هو جسر الحمير*، كما يقال، في تدريس الإناسة المجتمعية.. فهذان الفرعان لا يمكن أن يكونا مفيدتين واحدهما للآخر، الا إذا أتبع كلُّ منهما ابحاثه الخاصة وبشكل مستقل، وفقاً لمناهج خصوصية هذه الابحاث. عندئذ تصبح الفائدة المتبادلة بينهما عميمة للغاية.

ومن بين الانتقادات المختلفة التي وُجّهت الى أناسي المدرسة «التطورية» في القرن التاسع عشر، تنبغي الاشارة الى الحملات التي شنتها المدرستان الفكريتان الأخريان: الانتشارية والوظيفية.

أما انتقادات الذين اصطلح على تسميتهم بالأناسين الانتشاريين فكانت تقوم على واقعة بديهية مفادها ان الثقافة كثيراً ما تكون «مستعارة»، فلا تظهر بالطريقة ذاتها في مجتمعات مختلفة عبر عملية من عمليات التولد الذاتي التي يمكن عزوها الى طاقات مجتمعية مشتركة والى الظواهرات المشتركة في الطبيعة البشرية. إننا نعرف مثلاً تاريخ اختراع من الاختراعات في مجال التكنولوجيا او الفن أو الفكر أو التقاليد. فنكاد نلاحظ دائماً أن الاختراع الواحد لم يولد بصورة مستقلة لدى كل شعب من الشعوب، وفي أمكنة وأزمنة مختلفة. بل هو من فعل شعب واحد، في مكان محدد وزمان معين من تاريخ هذا الشعب، ثم انتشر انتشاراً كلياً أو جزئياً انطلاقاً من الشعب الذي اخترعه، وصولاً الى الشعوب الأخرى. فإذا دققنا النظر في المسألة وجدنا أنه لم يكن ثمة الا عدد محدود من المراكز الهامة التي عملت على تنمية الثقافة ونشرها، وإن المواصفات المنشورة قد تخضع خلال عملية الاستعارة والاستيعاب الى تغييرات وتبدلات كثيرة. وبما أن لدينا من المعلومات التاريخية ما يمكننا من إقامة البرهان على أن الاختراعات قد انتشرت بين البشر على هذا النحو، فإن من حقنا أن نفترض،

(*) والمقصود به، بالأصل، إقامة البرهان على أن مربع الوتر، في الهندسة الاقليدية، يساوي مجموع مربع الضلعين الباقيين من المثلث. ثم اتسعت هذه الدلالة المخصوصة لتشتمل على كل مسألة بسيطة يعرفها القاصي والداني. (م).

في كل مرة نجد فيها أشياء مادية أو مفاهيم أو عادات وتقاليد متشابهة لدى شعوب بدائية تعيش في أمكنة متفرقة من العالم، إن هذه الأمور قد انتشرت بنفس الطريقة، انطلاقاً من عدد محدود من مراكز التطور الثقافي. وذلك بالرغم من عدم توفر أي دليل فعلي على هذا الانتشار، اللهم سوى ذلك الدليل الذي يكمن في تشابه الأمور المذكورة وتوزعها جغرافياً، خاصة إذا كانت المواصفات المشتركة معقدة ووجدت مجتمعة.

لاشك في مدى فعالية هذه الحجّة ضد النظريات التكوينية التي كان ينادي بها أناسو القرن الماضي. فإذا صير إلى البرهان على أن مؤسسات شعب من الشعوب تتواجد بفعل الصدفة التاريخية لدى شعب آخر، أصبح من الصعب اعتبارها بمثابة الامتداد الطبيعي والحتمي لمؤسسات سابقة، وتقديماً بالتالي كدليل على صحة قانون التطور.

لقد كان للنظرية الانتشارية تأثير واسع في أمريكا. أما في انكلترا فلم يطل أمد هذا التأثير، ربما لأن اليوث سميث وبري وريفرز^(١) قد اشتطوا في استعمالهم لها. وربما لأن عمليات إعادة التركيب التي اعتمدتها سرعان ما تبين أنها لا تقلّ من حيث نزعتها التخمينية وعدم امكانية التحقق منها عن إعادات التركيب التكوينية التي كانت الانتشارية تدّعي انتقادها. أما الأناسون الموظفون الذين سأتحدث عنهم الآن - فقد كانوا يعتبرون أن الصراع القائم بين التطوريين والانتشاريين ما هو إلا نزاع محلي داخلي بين النياسين، وإنه من ثم لا يعينهم في شيء.

(١) - اليوث سميث، «المصريون القدماء»، ١٩١١.

- بري : «أبناء الشمس»، ١٩٢٣.

- ريفرز : «تاريخ المجتمع الميلانيزي»، ١٩١٤.

— G. Elliot Smith : «The ancient egyptians», 1911.

W. J. Perry : «The children of the sun», 1923

W. H. R. Rivers : «The history of Melanesian society», 1914.

فقد كان الوظيفيون يأخذون على كلا هذين التيارين الفكريين انهما لا يطرحان إلا فرضيات غير محققة ولا قابلة للتحقق منها. وأنها يفسران الحياة المجتمعية بناءً على الماضي. والحال أن هذا الطرح ليس هو المتبني في دراسة العلوم الطبيعية. أي في المجال الذي يعتبره الأناسون البريطانيون مجالهم. فلكي نفهم كيف تطير الطائرة أو كيف يعمل الجسم البشري، يجب أن ندرس أولاً قوانين الحيل وقوانين الجسمانيات، وليس ثمة حاجة ابداً الى معرفة تاريخ الطيران، أو الاطلاع على النظريات المتعلقة بالتطور الحيوي. كذلك، هناك طرق عدة لدراسة لغة من اللغات: فنحلل النحو أو الصواتة أو الدلالة الخ. . . دون أن يكون من الضروري دراسة تاريخ القاموس اللغوي. أما تاريخ الكلمات فيتمي إلى فرع آخر من فروع اللسانة، اعني فقه اللغة. في هذا النسق نفسه من الأفكار، يستطيع تاريخ المؤسسات القانونية البريطانية القائمة اليوم أن يحيطنا علماً بكيفية صيرورتها على نحو ما هي عليه اليوم، لكنه بالتأكيد لن يفيدنا بشيء حول وظائفها ضمن السياق المجتمعي الراهن. فإذا أردنا معرفة شيء عن هذه الوظيفة، ينبغي القيام بدراسة دقيقة نطبّق من خلالها المناهج التجريبية الخاصة بالعلوم الطبيعية. ان للتاريخ وللعلوم الطبيعية أهدافاً مختلفة، وهما يطبقان مناهج وتقنيات مختلفة. فالرغبة في دراستها معاً في الآن نفسه، لا يمكن إلا أن تولّد اقصى أنواع التشوش والالتباس.

إذا كنا في صدد دراسة الشعوب البدائية، فالمهمّة تقع على عاتق مؤرخ الشعوب البدائية، وإذن على عاتق النياس، ليكتشف، إذا تمكن، ما هي السبل التي اجتازتها المؤسسات وصولاً الى حالتها الراهنة. أما مهمّة صاحب العلم، أي الأناس، فهي اكتشاف الوظائف التي تضطلع بها هذه المؤسسات داخل السساتيم المجتمعية التي تنتمي إليها. إن المؤرخ لا يستطيع أن يُعلّمنا، مهما كانت مصادر معلوماته، إلا بتعاقب الأحداث الطارئة التي جعلت مجتمعاً ما على ما هو عليه. فليس يسعنا أن نستنتج هذه الأحداث من مبادئ عامة. ولا أن نستخلص هذه المبادئ العامة من تلك الأحداث الطارئة. وإذن فأناسو

القرن التاسع عشر قد أخطأوا في نقطتين أساسيتين: فقد كانوا يعيدون تركيب التاريخ دون معطيات فعلية، ويحاولون صياغة قوانين مجتمعية بالاعتماد على منهج لا يمكن بأية حال أن يؤدي إلى الصياغة المنشودة. ثم انتهى الأمر بالباحثين إلى التسليم بوجهة النظر هذه. واستطاعت الاناسة بعد انفصالها النهائي عن النياسة أن تحدّد حقل نشاطها الراهن، داخل دراسة الانسان بالمعنى الأوسع للكلمة.

بناء عليه، يعتبر الأناسون أن المجتمعات عبارة عن سساتيم طبيعية كلُّ اجزائها مترابطة العلاقات في ما بينها، كما أن كل جزء يقوم بوظيفته داخل شبكة مترابطة من العلاقات التي لا بدّ منها للحفاظ على الكلّ. . ويرون أيضاً أن الحياة المجتمعية يمكن أن تصاغ بلغة القوانين العلمية التي تسمح باستباق الأحداث وتداركها. أن هذا الطرح ينهض على عدد معين من المقولات لكنني لن اتناول إلا اثنتين منها يمكن تلخيصها كما يلي: أن المجتمعات سساتيم. وإن هذه السساتيم هي سساتيم طبيعية من الممكن ردها إلى معادلات متحوّلة. وبالتالي فإن تاريخها لا يدخل ضمن نطاق بحثنا حول طبيعتها.

من البديهي إن الحياة المجتمعية تخضع، في حدود معينة، إلى نظام ما، أو تماسك ما، أو ثبات معين. فإذا لم تكن هذه العوامل موجودة، لا يعود أحد يقوى على العيش بصورة عادية ولا أن يلبي أبسط حاجاته. فنحن مضطرون إلى التسليم بأن هذا النظام ناجم عن سستمة النشاطات المجتمعية أو عن تأطيرها في مؤسسات، بحيث يضطلع أشخاص معينون بأدوار محدّدة، وبحيث تؤدّي النشاطات بعض الوظائف في الحياة المجتمعية عامة. فإذا شئنا استعادة المثل الذي ضربناه أعلاه نجد أن لكلّ من القاضي والمحلفين والمحامين والحجاب والشرطة والمتهم أدواراً محدّدة. وإن نشاط المحكمة يقوم على إثبات الادانة ومعاقبة المجرمين. إن الأشخاص الذين يحتلون هذه المراكز يختلفون باختلاف الأحوال. لكن شكل المؤسسات ووظائفها تظل ثابتة. وبديهي ان للقاضي والمحامين والحجاب والشرطة ادواراً مهنيّة، لا قبل لهم بالقيام بها لولا

أن هناك نوعاً من التنظيم الاقتصادي . فليس من المفترض بهم ، مثلاً ، أن ينتجوا ويبيأوا طعامهم ، بل بوسعهم ان يشتروه بواسطة الأجر الذي يتقاضون لقاء قيامهم بواجبهم . بل أن هناك أيضاً نوعاً من التنظيم السياسي الذي يحافظ على القانون والنظام العام بحيث يتمكنون في ظله من ممارسة وظيفتهم بكل طمأنينة . . وهلمّ جرأً .

كل هذا من البداهة بمكان بحيث أن أفكاراً مثل السستام المجتمعي ، والبنية المجتمعية ، والأدوار في المجتمع ، ووظيفة المؤسسات المجتمعية ، تتواجد بشكل أو بآخر منذ اوائل الكتابات الفلسفية التي تتناول الحياة المجتمعية . وبدون ان نعود إلى الأسماء التي ذكرتها في محاضرتي السابقة فأني الفت النظر هنا الى أن مفهومي البنية والوظيفة موجودان لدى مونتيني الذي كان يتحدث عن البنيان والصلة في الفصل المتعلق بالقانون والتقاليد بشكل عام :

«إنه كبنيان مبني من مختلف الحجارة المتصلة بعضها ببعض صلة وثيقة بحيث يستحيل زعزعة واحد منها دون مسّ الجسم بأسره . . .»^(١) .

هذا الفهم للسستام المجتمعي ، الذي لا تشكل مقولة الوظيفة المجتمعية إلا جزءاً منه ، موجود على امتداد كل العرض الذي يقدمه مونتسكيو عن طبيعة ومبادئ مختلف انماط المجتمعات ، حيث يتكلم عن بنية المجتمع وعن العلاقات القائمة بين مختلف اجزائه . كما اننا نجد هذا الفهم إياه ، باشكال متفاوتة من الوضوح ، في جميع كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر الذين اهتموا بالمؤسسات المجتمعية . وفي بداية القرن التاسع عشر نجد اوغست كونت يأتي على ذكر هذا المفهوم بكل وضوح ، كما إننا نجده عند جميع الأناسين في ذلك العصر ، رغم أنه لم يكن مصاغاً بشكل واضح على الدوام ، بل

(١) مونتيني : «مقالات» فصل بعنوان «في التقاليد وفي صعوبة تغيير الشريعة الموروثة» .

— Montaigne : «De la coutume et de ne changer aisement une loy recuë», Essais, N.

R. F. Bid de la pleiade, 1946, P. 118.

تبعاً لمفاهيم أخرى من نوع الأصل والسبب ومراحل النمو. في أواخر القرن التاسع عشر، وخاصة أوائل العشرين، اتخذ هذا المفهوم أهمية متزايدة كانت تواكب توجه الفكر بشكل عام. [وكما كان الطرح التكويني شائعاً في جميع المجالات] * كذلك بتنا نجد التوجه الوظيفي أينما كان. فصار لدينا حياة وظيفية، ونفسانيات وظيفية، وحقوق وظيفية، وإقتصاد وظيفي، الخ. وبالطبع اناسة وظيفية.

كان هربرت سبنسر وأميل دركهاميم أول من لفت انتباه الأناسين إلى التحليل الوظيفي. إن كتابات هربرت سبنسر الفلسفية (١٨٢٠ - ١٩٠٣) لم تعد مقلوبة اليوم، لكنها كانت تمارس أثناء حياة صاحبها تأثيراً كبيراً. كان سبنسر وكونت يتصفان بنفس النزعة الإنتقائية التي دفعت بهما إلى الاهتمام بكل أنواع المعارف البشرية، بغية الوصول إلى صياغة كاملة، ما أمكن، لعلم الثقافة والمجتمع، وهو العلم الذي كان يصفه سبنسر بأنه «سوبر عضوي»^(١). ففي رأيه أن تطور المجتمع البشري ككل (وأن لم يكن بالضرورة تطور المجتمعات المخصوصة) هو عبارة عن تكملة طبيعية وحتمية للتطور العضوي. فالجماعات تتجه نحو التنامي لا محالة. وبالتالي فإنها تضطر إلى تنظيم نفسها، ثم إلى التكامل في ما بينها، باعتبار أنه كلما اشتدّ التباين الثقافي، كلما اشتدّ ارتباط أجزاء الجسم المجتمعي بعضها ببعض. إن ما قام به سبنسر من استخدام للتشبيه الحيوي بالجسم قد ساهم، رغم كل الخطورة التي تنطوي عليها وجهة النظر هذه، اسهاماً كبيراً في صياغة مفهومي البنية والوظيفة في الإناسة المجتمعية، وذلك بتشديده على مسألة مفادها أنه لا بدّ، في كل مرحلة من مراحل التطور المجتمعي، من وجود علاقات متبادلة بين المؤسسات في مجتمع ما، إذ لا بدّ

(* سقطت هذه الجملة من الترجمة الفرنسية فأعدناها إلى النص كما جاءت في الأصل الانكليزي (المترجم).

(١) «دراسة الاجتماعيات» ١٨٧٢. «مبادئ الاجتماعيات» ١٨٨٢ - ٨٣.

— Spencer, «The study of sociology», 1872; «The principles of sociology» 1882 - 83.

لهذه المؤسسات من أن تتجه دائماً نحو حالة من التوازن إذا كانت تريد البقاء .
وقد قام سبنسر أيضاً بمهمة المدافع المتحمس عن القوانين الاجتماعية، من
بنيانية وتكويينية .

أما كتابات أميل دركهايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) فقد كان لها تأثير أشد
وأبقى على الاناسة الاجتماعية . ويجب الاعتراف بأن هذا الرجل قد لعب دوراً
حاسماً في تاريخ الإناسة، بسبب نظرياته الاجتماعية، فضلاً عن الطريقة
التي طبقها بها على دراسة المجتمعات البدائية، وهي طريقة كان لها أن تدعم
من قبل زملاء وتلامذة له كانوا في غاية النباهة^(١) .

من الممكن أن نلخص موقف دركهايم على النحو التالي: ليس من الممكن
تفسير الوقائع الاجتماعية بناء على النفسانيات الفردية لسبب بسيط وهو أن هذه
الوقائع موجودة بمعزل عن الذهن الفردي . فاللغة مثلاً، موجودة قبل أن يولد
الفرد الذي سيتكلمها في مجتمع من المجتمعات . وستظل موجودة بعد زوال هذا
الفرد . فهو يقتصر على تعلمها كما فعل أبائهم وكما سيفعل أبناؤهم . إنها واقعة
اجتماعية، ضرب من الشيء القائم بذاته الذي لا يمكن فهمه إلا بالعلاقة مع
واقعات أخرى من نفس النسق، أي بوصفه جزءاً من سستام مجتمعي، ومن
حيث وظيفته في الحفاظ على هذا السستام .

(١) أنظر : «في تقسيم العمل المجتمعي : دراسة حول تنظيم المجتمعات العليا» ١٨٣٣ . «قواعد
المنهج الاجتماعي» ١٨٩٥ . «الانتحار : دراسة في الاجتماعيات»، ١٨٩٧ . «الأشكال الابتدائية
للحياة الدينية : سستام الطوطمية في أستراليا» ١٩١٢ . أنظر أيضاً مقالات مجلة السنة الاجتماعية
ابتداء من عام ١٨٩٨ .

-- «De le division du travail social : Etude sur l'organisation des sociétés supérieures»
1833.

-- «Les Règles de le méthode sociologique». 1895.

-- «Le suicide : Etude de sociologie». 1897.

-- «Les formes élémentaires de la vic religieuse : Le système totémique en Australie 1912.

-- Les articles de l' «Année sociologique» de 1898 et Suiv.

وتمتاز الوقائع المجتمعية بشمولها ووطأتها وإمكانية تنقلها. فجميع اعضاء المجتمع الواحد يتصفون عادة بنفس العادات ونفس التقاليد، وبلغه ومعيار اخلاقي مشتركين. أنهم يعيشون داخل المؤسسات نفسها سواء كانت تشريعية أو سياسية أو اقتصادية. كل هذه العوامل تشكل بنية متفاوتة الثبات، تدوم من حيث نقاطها الجوهرية أحيان طويلة من الدهر، وتتوارثها الأجيال واحداً عن الآخر. كل ما يقوم به الفرد هو المرور عبر البنية القائمة. فهي لا تولد بولادته ولا تموت بموته، إذ أنها ليست سستاماً نفسياً بل سستاماً مجتمعيماً، ذا وعي جماعي تختلف طبيعته كل الاختلاف عن الوعي الفردي. ويتخذ جماع الوقائع المجتمعية التي تتألف منها البنية طابع الإلزام. فالفرد الذي لا يخضع لها يتعرض باستمرار الى أنواع من العقاب والأستياء، ذات طبيعة قضائية أو أخلاقية. وهو، عادة، لا يملك الرغبة ولا الفرصة للقيام بشيء آخر سوى الأنصياع. فالطفل الذي يولد في فرنسا من والدين فرنسيين لا يسعه إلا أن يتعلم الفرنسية، ولا تتنابه الرغبة إطلاقاً في عدم تعلمها.

لقد وُجّهت الى دركهايم انتقادات كثيرة تناولت فهمه للحياة الجماعية كما تناولت نظريته حول النفس الجماعية. ورغم ان كثيراً من كتاباته يتصف بالطابع الميتافيزيكي، إلا أنه بالتأكيد لم يكن ينادي بمثل هذا الكيان. لقد كان يطلق اسم «التطورات الجماعية» على ما نسميه في انكلترا بمجموعة القيم والمعتقدات والتقاليد المشتركة التي يتلقنها الفرد ويتقبلها ويمارسها وينقلها الى غيره كائناً ما كان المجتمع الذي ولد فيه. ثم أن زميله لوسيان ليفي برويل (١٨٥٧ - ١٩٣٩) قام بتحليل قيم للمضمون الادلوجي لهذه «التطورات الجماعية» في سلسلة من المؤلفات كان لها أثر كبير في انكلترا، رغم أن الأناسين البريطانيين لم يألوا جهداً في نقدها نقداً صارماً أو في اساءة فهمها أحياناً^(١).

(١) «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا»، «العقلية البدائية».

— Lévy - Bruhl : «les fonctions mentales dans les sociétés inferieures, 1912. «La mentalité trimitive» 1922.

فقد كان ليفي - برويل يسلم بأن معتقدات الشعوب البدائية وأساطيرها وأفكارها بشكل عام ما هي إلا انعكاس لبنائها المجتمعية، وبالتالي فهي متغيرة بتغير المجتمع، فحاول بشكل خاص أن يبين الطريقة التي تعتمد عليها هذه الشعوب لصياغة هذه السساتيم التي أطلق على مبدئها المنطقي اسم قانون المشاركة الغيبية. وقد اعتمد التحليل البنائي شأنه شأن دركهاهيم، ولكن في حين كان دركهاهيم يخلل النشاطات المجتمعية. كان ليفي برويل يخلل الأفكار التي تستدعيها هذه النشاطات.

إن أهمية دركهاهيم في تاريخ تطور المفاهيم في الاناسة المجتمعية لم تكن لتتخذ في بلادنا ببدأ أكبر من الذي اتخذته في أمريكا، لولا أنه أثر تأثيراً كبيراً على الاستاذين رادكليف براون ومالينوفسكي، وهما الرجلان اللذان جعلوا الإناسة البريطانية على نحو ما هي عليه اليوم، بحيث أن جميع الذين يعلمون الإناسة اليوم، سواء في انكلترا أو في الكومنولث، قد تتلمذوا عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

سوف نتحدث عن مالينوفسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢) بشكل خاص في المحاضرة التي سأكرسها للعمل الميداني. لقد كانت الاناسة الوظيفية بالنسبة له أكثر بكثير من مجرد مبدأ من مبادئ التقنية العملية. فقد استعملها أيضاً بوصفها قاطرة أدبية قادرة على بلورة المعانيات الوصفية. غير أنه لم يفلح في مواجهتها كمفهوم منهجي، كما يبدو أنه لم ينجح في استعمالها استعمالاً واضحاً في معالجة تجريدات النظرية العامة. أما الاستاذ رادكليف براون فقد حقق نجاحاً أفضل بكثير في تحديد نظرية وظيفية أو عضوية للمجتمع. وعرض هذه النظرية بصورة سستامية، بوضوح شديد ودقة كبيرة في الاسلوب والتعبير.

كان الاستاذ رادكليف براون يقول: «إن مفهوم الوظيفة، في تطبيقه على المجتمعات البشرية، مبني على التماثل القائم بين الحياة المجتمعية والحياة

العضوية»^(١). وهو يستوحي دركهايم، فيحدّد وظيفة المؤسسة المجتمعية بأنها التعاطي القائم بين المؤسسة المجتمعية وبين الشروط اللازمة لوجود الجسم المجتمعي. بناء عليه تصبح الوظيفة، كما يحددها الاستاذ راد كليف براون حرفياً، كناية عن «ما يقدمه نشاط جزئي من مساهمة في النشاط الكلي الذي يشكل جزءاً منه. فوظيفة العرف المجتمعي المعين تحدّد في المساهمة التي يقدمها هذا العرف للحياة المجتمعية بأسرها بوصفها وظائف الستام المجتمعي بأسره»^(٢).

فالمؤسسات تُقدّم لنا اذن بوصفها قائمة بوظيفتها داخل بنية مجتمعية مكوّنة من كائنات بشرية فردية «تربطها في ما بينها مجموعة معيّنة من العلاقات المجتمعية، داخل كلّ متكامل»^(٣). اما استمرارية البنية ودوامها فيتأمن بفعل الحياة المجتمعية أي، بتعبير آخر، أن الحياة-المجتمعية لجماعة ما هي وظيفة بنيتها. فإذا نظرنا الى الستام المجتمعي على هذا النحو وجدنا أنه يتمتّع بوحدة وظيفية. فهو ليس عبارة عن تجمّع أو ركام، بل عبارة عن جسم أو كلّ متكامل. والاستاذ راد كليف براون يشير إلى أنه عندما يتكلم عن التكامل المجتمعي فهو يفترض أن «وظيفة الثقافة تقوم على توحيد الكائنات الفردية داخل بُنى مجتمعية متفاوتة الثبات، أي على توحيدهم في سساتيم فتوية ثابتة تحدّد وتنظّم علاقة هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض، وتعزّز التكيف الخارجي مع المحيط الطبيعي والتكيف الداخلي بين الأفراد والفئات المكوّنة، بحيث تصبح الحياة المجتمعية منسّقة وقابلة للعيش. اعتقد أن هذه الفرضية ينبغي أن

(١) «حول مفهوم الوظيفة في العلم المجتمعي»، مجلة «الأناس الأميركي»، ١٩٣٥، ص ٣٩٤.

-- «On the Concept of Function in Social Science», American Anthropologist, 1935, p.

394.

(٢) المصدر إياه، ص ٣٩٧.

(٣) المصدر إياه، ص ٣٩٦.

تكون المسلمة الأولى التي تنطلق منها كل دراسة حول الثقافة والمجتمع تتوخى الموضوعية والعلمية»^(١).

ان تبلور مفاهيم البنية المجتمعية ، والسستام المجتمعي ، والوظيفية المجتمعية ، كما يحددها الاستاذ راد كليف براون في الفقرة المذكورة ، وكما يطبقها الأناسون اليوم ، قد ساهم اسهاماً كبيراً في تحديد المشكلات التي يتصدى لها البحث الميداني . فأناسو القرن التاسع عشر كانوا يكتفون بترك أناس من غير ذوي الاختصاص يجمعون لهم الوقائع التي يعمدون هم الى بناء النظريات عليها . ولم تكن تراودهم الفكرة في أن يقوموا هم أنفسهم بدراسات حول الشعوب البدائية . ويتفسر موقفهم هذا بأنهم كانوا يشتغلون على نتف من الشكافات والتقاليد التي كان بوسعهم ، عند الاقتضاء ، أن يجمعوها بهدف إقامة البرهان على التشابه الكبير أو الفرق العظيم بين المعتقدات والتقاليد ، ناهيك باستعمالها لها من أجل تأكيد نظرياتهم حول مراحل التقدم البشري . فلما تبين لهم ان التقليد المعين لا يعود له عملياً أية دلالة إذا نزع من سياقه المجتمعي ، صار من الواضح لديهم كذلك أن من الواجب القيام بدراسات مفصلة في أوساط الشعوب البدائية ومعايبتها في كافة ظروف وجودها ، كما اتضح لهم ان الأناسين المحترفين هم وحدهم المؤهلون للقيام بهذه الدراسات . فهم ، دون غيرهم ، يعرفون المشكلات النظرية ، ويملكون المعارف والمعلومات اللازمة لحل مثل هذه المشكلات وهم الذين يستطيعون ، دون غيرهم ، توفير الوسائل المادية اللازمة لمثل هذه الدراسات .

فالوظيفية إذن هم المسؤولون جزئياً ، من حيث اقتناعهم بالعلاقة القائمة

(١) «الوضع الراهن للدراسات الإناسية» .

-- «The Present position of anthropological studies». conference presidentielle, British association for the advancement of science, section H, 1931, P. 13.

بين الأمور جميعاً، عن هذا المنحى الجديد الذي نحتة الإناسة والدراسات الميدانية كما تطبّق اليوم .

إن الإناسة الوظيفية، بتشديدها على أهمية مفهوم السستام المجتمعي، وعلى ضرورة القيام بدراسة المجتمعات البدائية في حالتها الراهنة دراسة مضطّرة، قد عيّنت بوضوح حدود المجالين الخاصين بكلّ من الإناسة والنياسة، لكنها، الى ذلك، حضّت الدراسة النظرية للمؤسسات على الإلتزام بالمعينة المباشرة لحياة الشعوب البدائية المجتمعية . لقد رأينا كيف كانت نظريات القرن التاسع عشر الفلسفية حول الطبيعة ونشأة المؤسسات المجتمعية تستشهد بين الحين والآخر بأمثلة مستقاة من التقارير التي كان قد وضعها رحالة أو مستكشفون بعد تواجدهم بين بعض القبائل البدائية . كما إننا رأينا كيف أن هذه المجتمعات البدائية سرعان ما تحوّلت الى قبة الأنظار بالنسبة لحفنة من العلماء الذين كانوا، رغم اهتمامهم بتطور الثقافة والمؤسسات، لا يتورّعون عن ان يثقوا ثقة عمياء بذلك الركام من المعلومات التي جمعها أناس من غير ذوي الأختصاص، ناهيك بالفصل التام بين المفكر النظري والمراقب العيني .

أما في الإناسة الوظيفية فقد انتهى الأمر بهذين الأثنين الى الإجماع في شخص واحد، على نحو ما سأبين بالتفصيل في محاضرتي المقبلة . إن الإناسة بالمعنى الذي نعطيه لها اليوم، قد نشأت بوصفها فرعاً معرفياً متميزاً، كانت مهمته دراسة المشكلات النظرية التي تنجم عن الإجماعيات بشكل عام، ثمّ تحلّل بناءً على المعينات المباشرة التي تتمّ لدى الشعوب البدائية .

ولقد كان للطرح الوظيفي نتيجة أخرى أيضاً: فهو قد عدّل غاية المنهج المقارن وحيثيات تطبيقه . لقد شرحت كيف أن الأناسين الماضين كانوا يرون في المنهج المقارن وسيلة يتوسلون بها لإعادة تركيب التاريخ بمعزل عن وجود الوثائق التاريخية الصحيحة . وكيف انهم كانوا يستعملونه بشكل خاص لمقارنة العديد

من الأمثلة عن جملة من التقاليد والمؤسسات المخصصة التي كانوا يسعون إلى تجميعها من مختلف بقاع الأرض. أما عندما أصبحت مقولة الستام معترفاً بها بوصفها مسلمة أساسية وتأسيسية، كما كان يقول الأستاذ راد كليف براون، فإن موضوع البحث لم يعد كناية عن التصنيف النبائي وجدولة الفئات الثقافية وصياغة ترسيمات* التطور المفترض، بل أصبح موضوع البحث، في دراسة مجتمعات بعينها جرى اختيارها لهذه الغاية، تحديد النشاطات المجتمعية بناءً على وظيفتها داخل السساتيم المجتمعية. أما في الدراسات المقارنة، فقد صارت المقارنة مقارنة بين المؤسسات بوصفها اجزاء لا تتجزأ من السساتيم المجتمعية، أو بينها وبين كل حياة المجتمعات التي نجدتها فيها. إن الأناسين الحديثين يقارنون سساتيماً من العلاقات. انهم لا يقارنون بين تقاليد معينة. وهذه مسألة أخرى من المسائل التي سأعود لبحثها لاحقاً.

أما الآن فسأتناول المسلمة الثانية التي تنهض عليها الاناسة الوظيفية، ومفادها أن السساتيم المجتمعية هي عبارة عن سساتيم طبيعية يمكن ردها إلى قوانين اجتماعية، مع ما ينجم عن ذلك من أن المعرفة الدقيقة بتاريخها ليست بذات أهمية حاسمة على الصعيد العلمي. وعلى أن اسلم بأن هذه المسلمة تبدو لي نموذجاً عن الوضعية المذهبية في أجلى مظاهرها! إذ يحق للمرء في رأيي، أن يطلب من أولئك الذين يؤكدون ان غاية الإناسة المجتمعية هي صياغة قوانين اجتماعية شبيهة بالقوانين التي تصوغها العلوم الطبيعية، ان يتتجوا صياغات تشبه ما نسميه بالقوانين في العلوم المذكورة. حتى الآن، لا علم لنا بأية صياغة تشبه من قريب أو بعيد ما اصطُح على تسميته بالقوانين في العلوم الطبيعية، اللهم إلا بعض المزاعم التي لا تخلو من السذاجة، والتي تنم عن نظرة تنتمي انتهاءً وازحاً إلى المذهبية الحتمية أو الغائية أو الذرائعية. أما الأحكام التعميمية التي صيغت حتى الآن فهي مازالت غامضة وعلى قسط كبير من

(*) في الترجمة الفرنسية إقرأ Schèmes بدلاً من thèmes (م).

العمومية بحيث انها لا يمكن ان تكون مفيدة بتاتا ، حتى ولو سلمنا بصحتها .
فهي في الواقع تتجه نحو التحول الى هيهيات* وتفاهات لا تتخطى عتبة
الاستنتاجات البسيطة التي تصدر عن الحس السليم .

إذا كان ذلك كذلك ، كان لنا أن نعود إلى طرح السؤال من جديد : هل
أن السساتيم المجتمعية هي حقاً سساتيم طبيعية ، بحيث يمكننا ، مثلاً ، أن
نقارن بين سستام قانوني وسستام جسماني ، أو حتى سستام من الكواكب؟ إنني
لا أرى ، من جهتي ، أي سبب يدفعنا إلى اعتبار السساتيم المجتمعية سساتيماً
من نفس نوع السساتيم العضوية أو غير العضوية . بل أعتقد أنها سساتيم مختلفة
تمام الاختلاف ، وأن هذا الطرح لا يؤدي إلا إلى نقاشات عقيمة . وأنا على
كل حال لست مضطراً إلى البرهان على وجود القوانين المذكورة . فالبرهان على
وجودها ينبغي أن يطلب من الذين يزعمون أنها موجودة .

إن الذين يقاسمونني رأيي هذا في هذه النقطة بالذات ، عليهم أن يتساءلوا
عما إذا كان ما يدعيه الوظيفيون ، من أن تاريخ مؤسسة ما لا يساعد البتة على
فهمها ، هو أمر مقبول أم لا في الفترة الراهنة . إذ أن هذه الأطروحة تستند ولا
ريب إلى فهم معين للسستام المجتمعي وللقانون المطبق على النظريات
البشرية لا يتلاءم مع آرائنا . أما موقفي الخاص فلا يحتاج أكثر من إلقاء نظرة
خاطفة على المسألة للإعراب عنه . وأنا لا أحب أن يحيط الغموض بموقفي
هذا : فانتقادي لبعض المسلمات التي ينطلق منها الوظيفيون لا يتنافى مع
كوني ، في بعض النقاط الأخرى ، متفقاً تمام الاتفاق معهم ، وخاصة مع
أستاذي مالينوفسكي وراذكليف براون . وأنا لا أحب أيضاً أن يقال عني إنني
اعتبر المجتمعات بمثابة الظواهر المستعصية على الإدراك وعلى الدراسة
السستامية - ناهيك بقولهم إنني لا أؤمن بإمكانية الوصول إلى نتائج عامة في ما
يخص هذه المجتمعات .

(*) نبتى اللفظة الموقفة التي يقترحها الدكتور عادل فاخوري لترجمة Tautologie : هيهية . (م) .

عندما أتكلّم هنا عن التاريخ، فأنا لا أعود إلى الفرضيات النياسية سواء كانت تكوينية في جوهرها أو انتشارية. أعتقد أن هذه المشكلة بالذات قد سوّيت تسوية نهائية. ما أريده هو تقييم الأهمية الفعلية للمعرفة بتاريخ مجتمع من المجتمعات ضمن إطار دراسة بعينها عن المؤسسات المجتمعية، وهذا في حال كون التاريخ معروفاً من قبلنا بصورة موثوقة ودقيقة. إن فلاسفة القرن الثامن عشر لم يعلّقوا أهمية كبيرة على هذه المشكلة لأنهم ما كانوا يعتقدون أن دراسة المؤسسات من شأنها أن تكون شيئاً آخر سوى دراسة تطورها، وأن الغاية النهائية لأبحاثهم تقوم على الصياغة الواضحة لتاريخ طبيعي للمجتمع البشري. من هنا أنهم كانوا ينظرون إلى قوانين الاجتماعيات كنظرتهم إلى قوانين التقدّم. فإذا وضعنا جانباً مسألة القوانين - إذ أنّ الأناسين الأميركيين يشكّكون في هذه النقطة مثلما أشكك - وجدنا أن الإناسة الأميركية ما زالت ميممة أنظارها، وبوضوح، نحو التاريخ. لذا يعتبر الأناسون الوظيفيون البريطانيون أن الإناسة الأميركية أقرب إلى النياسة. ففي انكلترا يعتقدون أن البحث في تاريخ المجتمعات لا يدخل في نطاق الإناسة المجتمعية، بل يعتقدون فوق ذلك أن معرفة تاريخ المؤسسات لا يقدّم أية فائدة لمن هو في صدد فهم كيفية وظائفها. وكل هذا ناجم عن الاقتناع بأن المجتمعات ما هي إلّا سساتيم طبيعية ينبغي أن تُحلّل وفقاً لمناهج مُعتمّدة من قبل الباحثين العلميين، كالكيميائيين مثلاً، أو الحيويين (شرط أن تكون هذه المناهج قابلة للتطبيق على مختلف الحالات).

إن هذه المسألة تتخذ أهمية متزايدة في عصرنا، حيث شرع الأناسون يدرسون مجتمعات تنتمي إلى سساتيم ثقافية تاريخية. فطالما أنهم كانوا يدرسون مجتمعات مثل المجتمعات الأهلية في أستراليا أو المجتمعات المحلية في المحيط الهادئ، أي تلك المجتمعات التي ليس لديها تاريخ مكتوب، فإن مشكلة التاريخ لم تكن مطروحة. ولكن ما أن يشرعوا بدراسة الجماعات الفلاحية في الهند أو في أوروبا، أو البدو الرّحل من العرب، حتى يجدوا أنفسهم ملزمين

بمواجهة المشكلة : إذ أن عليهم أن يختاروا بين تجاهل الماضي المجتمعي ،
وبين أخذه بالاعتبار، إذا أرادوا أن يتناولوا بالدراسة حاضر هذه الجماعات
المجتمعي .

أما الذين لا يوافقون - من بيننا - على الموقف الوظيفي من مسألة التاريخ
فهم يرون أن المعرفة بماضي مجتمع من المجتمعات تظل عنصراً يساعدنا على
فهم أفضل لطبيعة حياته المجتمعية الراهنة، وذلك بالرغم من وجوب اللجوء
إلى دراسات متميزة لهذا المجتمع (بعضها يتعلّق بحالته الراهنة، وبعضها
بتطوره الماضي)، مما يوجب بالتالي استعمال تقنيات مخصوصة بكل دراسة،
ورغم أن من الأفضل، في مثل هذه الدراسات المتميزة (في بعض الظروف على
الأقل)، تكليف عدد من الباحثين المختلفين أمر القيام بها. فهذه لا تتنافى في
رأيهم مع تلك. فالتاريخ لا يقتصر على تتابع في التغيّرات بل إنه أيضاً عملية
ثنائية، كما لاحظ بعض الباحثين. إذ أن الماضي يظلّ مستوعباً في الحاضر،
وهذا بدوره يستوعب في المستقبل. إنني لا أعني بهذا القول إن فهم الحياة
المجتمعية مبنيّ على معرفة ماهيتها، بل أعني أن هذه المعرفة تتيح لنا فهمها
فهماً أعمق مما لو كنا لا نعرف عن ماضيها شيئاً. ومن البديهي أيضاً أن
مشكلات النمو المجتمعي لا يسعها أن تُحلّل إلاّ على ضوء التاريخ. هذا إلى
أن التاريخ وحده هو الذي يزودنا بالعناصر اللازمة لأي وضع تجريبي مقبول
من شأنه أن يفسح المجال أمام اختبار فرضيات الإناسة الوظيفية والتثبت منها.

يستطيع المرء أن يمضي شوطاً أطول في بحث هذه المسألة، لكن المستمع
من حقه أن يعتقد أنه ربما كان من الأفضل تكليف مؤتمر من الاختصاصيين بأمر
حلّها، خاصة وأنها من المسائل التي لا قبل للجُمهور العاديّ بالإحاطة
بجوانبها. فلنكتفِ إذن بكوننا قد طرحنا المعطيات الرئيسية للمشكلة، وعبرنا
عن مختلف الآراء حولها. لقد شرحت وجهة نظري الخاصة التي تتلخص في أن
الإناسة المجتمعية تنتمي إلى حيّز الآداب أكثر من انتمائها إلى حيّز العلوم

الطبيعية. فيجب عليّ إذن أن أعرض لكم ما اعتبره غاية الإناسة وهدفها، فضلاً عن المناهج التي يجدر بها أن تعتمد عليها.

في رأيي، أن الإناسة تقترب من بعض فروع المعرفة الأدبية، كالتاريخ المجتمعي وتاريخ المؤسسات والأفكار (مقابل التاريخ السردي والسياسي) أكثر بكثير من اقترابها من العلوم الطبيعية. إن التماثل القائم بين هذا النوع من التاريخ وبين الإناسة المجتمعية لا يظهر بوضوح، لأسباب عديدة. أولاً، لأن الأناسين يقومون بدراسات «مباشرة» على الحياة المجتمعية، في حين أن المؤرخين يقومون بدراسات غير مباشرة، بمعنى أنهم يستقون معلوماتهم من الوثائق المكتوبة وغيرها من المصادر. ثانياً، لأن الأناسين يدرسون المجتمعات البدائية التي لا تملك تاريخاً مكتوباً. ثالثاً لأن الأناسين يدرسون عادةً مشكلات تزامنية، في حين يدرس المؤرخون مشكلات تعاقبية. إنني من رأي الأستاذ كروبر^(١) الذي يعتبر أن هذه الفروقات ليست إلا فروقات تقنية على صعيد المنظور، لا على صعيد الغاية والمنهج؛ وأن منهج التاريخ والإناسة المجتمعية يقوم بالدرجة الأولى على التكامل الوصفي، رغم أن الإناسة المجتمعية تقع عادة على صعيد من التجريد أرفع من صعيد التوليف التاريخي، وأن الإناسة تذهب في صياغة المقارنات والتعميمات مذهباً أبعد من التاريخ.

وفي رأيي أيضاً، إن عمل الأناس يتم على ثلاث مراحل. فهو في المرحلة الأولى وبوصفه نياساً وصفيّاً [اثنوغراف]، عليه أن يقيم في أوساط شعب من الشعوب البدائية ويؤهل نفسه للعيش وفقاً لنمط معيشتهم. فيتعلم الكلام بلغتهم، والتفكير بناء على مفاهيمهم، والتصرف بناء على قيمهم. ثم عليه أن يعيد النظر إلى تجربته على ضوء المفاهيم ونسبام القيم المتبعة في ثقافته هو،

(١) كروبر، «التاريخ والعلم في الإناسة».

-- A. L. Kroeber : «History and science in Anthropology», American anthropologist,

1935.

وعلى ضوء المعارف المختصة بفرع المعرفة الذي يمارسه. بتعبير آخر، عليه أن يقوم بترجمة ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى.

أما المرحلة الثانية، وهي تظل أيضاً ضمن نطاق الدراسة النياسية الوصفية للمجتمع البدائي المخصوص، فالأناس يذهب خلالها شوطاً أبعد يتخطى الحدود الأدبية والانطباعية، من أجل اكتشاف النسق البنائي للمجتمع، لجعل هذا المجتمع مفهوماً لا فقط على صعيد الوعي والعمل، أي على نحو ما يبدو عليه بالنسبة لأعضائه وبالنسبة للأجنبي الذي أهل نفسه لفهم طرائق معيشته وتقاسم هذه المعيشة مع أبنائه، بل أيضاً على مستوى التحليل الاجتماعي^(١). فكما أن اللسان لا يتعلم فقط كيف يفهم لغة أجنبية ويتكلمها وترجمها، بل يسعى أيضاً إلى استيعاب قواعدها الصوتية والنحوية، كذلك لا يكتفي الأناس بمراقبة ووصف الحياة المجتمعية في مجتمع بدائي، بل يسعى إلى معرفة النسق البنائي المستتر والتشكلات التي يتشكل بها والتي من شأنها أن تساعد، عند تبلورها، على إدراك المجموع بوصفه تضافراً لتجريدات تقوم بينها علاقات متبادلة.

وبعد أن يقوم الأناس بتفصيل الخطوط الكبرى لبنية المجتمع، ينصرف في المرحلة الثالثة إلى مقارنة هذه الخطوط مع خطوط بني مجتمعات أخرى. ثم أن دراسة كل مجتمع جديد توسع آفاق معرفته بمختلف البنى المجتمعية الأساسية وتساعد على وضع نميطة معينة بالأشكال [المجتمعية]، وعلى تعيين خصائصها الجوهرية وتحديد الأسباب التي تولد اختلاف بعضها عن بعض.

إنني لن أتعجب إذا ما علمت أن معظم زملائي لا يوافقوني على هذا الوصف الذي لخصت به مهام الأناس. بل ربما كانوا يفضلون أن يصفوا هذه

(١) ك. ليفي ستراوس: «التاريخ والنياسة».

C. Lévi - Strauss «Histoire et ethnologie», Revue de Métaphysique et de Morale, 1949.

المهام باللغة التي تعتمد عليها منهجيات العلوم الطبيعية. غير أن ذلك لن يغيّر من اقتناعي بأن الإناسة المجتمعية تعالج المجتمعات بوصفها سساتيم رمزيّة، لا بوصفها سساتيم عضوية، وأنها لا تهتم بمجريات الأمور بقدر اهتمامها بالأشكال التي تتشكّل بها، وأنها بالتالي تسعى إلى بلورة بُنى لا إلى استخلاص قوانين، وأنها تبرهن على تماسك الظاهرات لا على وجود العلاقات الحتمية بين النشاطات المجتمعية، وأنها توضح الأمور أكثر مما تعلّلها. وأنا أعتبر هذه الفروقات التي ذكرتها فروقات من حيث المفاهيم، لا فقط من حيث أشكال الصياغة.

هكذا يتبيّن أن ثمة عدداً من المشكلات المنهجية، ومن ثمّ الفلسفية، التي ما زالت عالقة: هل أن علينا أن نقدم تفسيراً نفسانياً للوقائع المجتمعية؟ هل أن الثقافة والمجتمع أمران متميزان؟ هل ثمة علاقة بين هذين المفهومين المجرّدين وما هي طبيعة هذه العلاقة؟ ما الدلالة التي ينبغي أن نضفيها على ألفاظ مثل بنية وسستام ووظيفة؟ هل ينبغي لنا أن نعتبر الإناسة علماً طبيعياً قيد التكوين أم أن سعيها لبلورة قوانين اجتماعية أشبه بالقبض على السراب؟ إننا لا نزال بعيدين عن حلّ مثل هذه المسائل، كما إننا لسنا على اتفاق فيما بيننا حولها. وليس ثمة نقاش بوسعه أن يحلّ مثل هذه الاختلافات. فالحكّم الوحيد الذي نقبل بالاجتكام إليه هو اللجوء إلى الوقائع. هذه النقطة المخصوصة هي ما سأعالجه في محاضرتي المقبلة.

البحث الميداني والإرث التجريبي

في محاضرتي الأخيرتين قدّمت صورة أولية عن تطور نظريات الإناسة المجتمعية . لكن النظرية تغيّر اتجاهها كلما تعاضمت معرفتنا بالمجتمعات البدائية . لذا سأحدثكم اليوم عن هذه المعارف بالذات .

يبدو ان هناك نوعاً من الحذر تجاه النظرية (وهذا في رأيي دليل على الصحة الجيدة اكثر مما هو دليل على المرض) في مقابل التجربة . غير ان النظرية المرعية الإجراء لم تكن يوماً الا تعميماً ناجماً عن التجربة ومُثَبَّتاً بواسطتها . باعتبار ان الفرضية ليست إلا رأياً لم يتأكد بعد ، مفاده ان بوسعنا ، انطلاقاً مما لدينا من معلومات ، ان نفترض بصورة معقولة ان الوقائع التي كشف البحث عنها قد تكون من طبيعة معينة . بدون النظريات والفرضيات ، لا يمكننا ان نقوم ببحث إناسي . إذ ان المرء لا يسعه ان يجد (هذا إذا حالفه الحظ فوجد) إلا ما يبحث عنه . قد يتفق للمرء في كثير من الأحيان أن يجد شيئاً آخر مختلفاً عما كان يبحث عنه . لكن تاريخ المعرفة بأسره ، سواء كنا بصدد العلوم الطبيعية أو الانسانيات ، يدل بوضوح على ان كل جمع للوقائع لا قيمة له ما لم يكن البحث سائراً على هدى النظرية .

رغم ذلك يظل هناك من يقول ان الأناسين يذهبون ، والحالة هذه ، لدراسة الشعوب البدائية ومعهم احكامهم النظرية المسبقة التي لا بد ان تشوّه

استنتاجاتهم حول الحياة البدائية ، في حين ان اشخاصاً عمليين بسيطين قد يكونون مؤهلين لتقديم صورة اكثر حياداً عن الحياة المذكورة ، وذلك بالضبط لأنهم لا يحملون افكاراً مسبقة . ان الفارق هنا يتعلق بعامل آخر : فالباحث يعتمد الى القيام بمعينات مُعدّة للإجابة على مسائل كانت قد اثارها الأحكام العامة المتولدة عن آراء الإختصاصيين ، بينما يعتمد الانسان العادي الى القيام بمعيناته بغاية الإجابة على مسائل تطرحها الأحكام العامة السائدة في اوساط الرأي الشعبي العام . فلكلّ من الاثنين ، إذن ، نظريته : للأول نظرية نهجية ، وللثاني نظرية شعبية . فإذا نظرنا الى المسألة في العمق ، كان بإمكاننا ان نعتبر ان تاريخ الاناسة المجتمعية ما هو الا استبدال تدريجي للآراء غير المطلعة على أحوال الشعوب البدائية بالآراء المطلعة على احوالها . ويمكن قياس المسافة المقطوعة على هذه الطريق في كل مرحلة من مراحلها ، بكمية المعلومات المنظّمة المتوفرة لدينا ، بحيث ان ما يدخل في الحسبان ، بنهاية الأمر ، هو كمية ودقة وتنوع الوقائع الخاضعة لمراقبتنا حسب الأصول . ان عملية استثارة المعينة ومراكمة الوقائع ، فضلاً عن التحكم بهذه العملية وضبطها ، تعود جميعاً الى النظرية . ولأذكر ، في سياق الكلام ، إنني شخصياً لا أعير اهتمامي للرأي الشعبي بقدر ما أعيره لرأي الاختصاصيين بالمؤسسات المجتمعية .

يبدو ان الافتراضات حول طبيعة الانسان البدائي قد تغيّرت من النقيض الى النقيض . فقد اعتقد البعض في بادىء الأمر ان هذا الانسان لم يكن إلا حيواناً يعيش حياة ملؤها الفقر والعنف والخوف . ثم ما لبث البعض الآخر ان صوّره ، فيما بعد ، بصورة المخلوق اللطيف ، الذي يعيش حياة ملؤها الرخاء والسلم والأمن . كما قيل انه لم يكن يعرف شيئاً من القوانين ، ثم قيل انه كان عبداً للقوانين والتقاليد . وظن البعض تارة انه كان يفتقد لأية مشاعر دينية ، ثم ما لبث ان تحدث عنه بوصفه فرداً تتحكّم الطقوس والشعائر بحياته ويفرق في بحر من المقدّسات .

وعلى صعيد آخر ، كان البعض يعتقدون ان الانسان البدائي كائن فردي

لا يتورّع عن إخضاع من هم اضعف منه من بني جنسه ، ثم وصفوه بأنه شيوعي لا يملك ارضاً ولا مالاً ، وان الأرض والمال في مجتمعه ملك الجميع . وكانت تؤخذ عليه فوضى العلاقات الجنسية التي يعيشها ، ثم ما لبث ان صار نموذجاً للحياة الزوجية الفضلى . ونُعت تارة بالكسل واللمفاوية ، ثم نُعت طوراً بالحيوية والمهارة . وفي اعتقادي ، ان لا غرابة في ان ينتهي المرء ، في سعيه الى تعديل رأي من الآراء الموروثة ، الى الوقوع في نقيضه المتطرف خلال جمع ومراكمة المعلومات المعدة الى إعادة صياغة هذا الرأي . فعندما نتفحص تطور الاناسة المجتمعية ، نلاحظ الى ايّ حدّ تكون النظرية متوقّفة على المعارف المتوفرة ، والعكس بالعكس . ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر ، كانوا يعتقدون ان الانسان البدائي يعيش حياة منعزلة ، بائسة ، كريمة ، بهيمية ، قصيرة ، دون ان يكون لدى المعتقدين ايّ دليل يدعمون به رأيهم . وكيف للمرء ان يستخلص رأياً مختلفاً ، ما دام اعتماده يقوم على أقاويل الرحالة في ذلك الحين! إذ كان هؤلاء يصفون الانسان البدائي الذي تسنى لهم ان يروه بأقوال من هذا النوع : « ولولا أنهم يستعملون الكلام ، لكان يصعب القول بأنهم ينتمون للجنس البشري » . هكذا كان يقول السير جون شاردن بصدد كلامه عن الشركاسيّين عندما مرّ في بلادهم عام ١٦٧١^(١) . اما الأب ستانيسلاس أرلت فقد وصف هنود البيرو عام ١٦٩٨^(٢) بأنهم « لا يكادون يتميّزون عن الحيوانات » . ان هذه الكتابات المأثورة عن الرحالة القدماء ، سواء وصفت البرّيين بأنهم أجلاف وافظاظ أو وصفتهم بأنهم افراد رقيقون مهذبون ، لم تكن في معظمها سوى نزوات كاذبة وسطحية ومفعمة بالأفكار الخاطئة .

(١) رحلات بنكرتون ، المجلد التاسع ، ١٨١١ ص ١٤٣ .

-- «Pinkerton's voyages, vol. IX, 1811. P. 143.

(٢) ج . لوكمان ، «رحلات اليسوعيين» ، الجزء الأول ، ١٧٤٣ ، ص ٩٣ .

-- J. Lockman : «travels of the fesuits», Vol, I, 1743, P. 93.

إنما يجب الإعراف بأنها كانت تعكس ، بشكل من الأشكال ، شخصية مؤلفيها وطباعهم وأذواقهم . ابتداءً من القرن السادس عشر لم تكن تخلو الأدبيات من أخبار تقدّم وصفاً متزناً ودقيقاً لحياة البدائيين، حتى ولو كانت هذه الأخبار تشكو من اقتصارها على حدود معينة . أذكر منها كتابات البريطاني اندرو باثل عن شعوب الكونغو ، والأب اليسوعي البرتغالي جيروم لوبو عن الأحباش ، والهولندي وليم بوسمان عن سكان شاطيء الذهب ، او كتابات الكابتن كوك عن أهالي المحيط الهاديء الجنوبي . كان هؤلاء يكتبون بنفس ذهنية الأب لوبو الذي قال عنه الدكتور جونسون ، مترجم كتابه « رحلات بنكرتون » : « يبدو انه كتب بصدق وتواضع عن الأشياء كما استطاع ان يراقبها . فقد أرخى العنان لحواسه اكثر من مخيلته » (٣) .

وعندما تخطى الرحالة الاوروبيون الاوائل مرحلة الوصف البسيط والأحكام الشخصية ، كان ذلك في كثير من الأحيان باتجاه اقامة الموازنات بين الشعوب التي كتبوا عنها وبين الحضارات التي قرأوا عنها في الكتب ، أملين في كثير من الأحيان ايضاً ان يبرهنوا على أن الثقافات الرفيعة الجوهر كانت قد مارست تأثيرها على الثقافات الأقل تطوراً منها . فالأب لافيتو ، مثلاً ، كان يعتمد المقارنات بين الهورون والإيروكوا واليهود والمسيحيين الأوائل وقدماء السبارطين والكريتيين والمصريين ، كذلك كان لكريكينير ، وهو فرنسي كان قد ارتحل الى الهند الشرقية في القرن السابع عشر ، يحاول إقامة الموازنة بين بعض التقاليد الهندية والتقاليد اليهودية حتى يساعدنا على فهم أفضل للكتابات المقدسة والنصوص القديمة ، لأن التقاليد الهندية ، في اعتقاده ، لا تقدّم بحد ذاتها آية فائدة .

بين عصر الأخلاقيين الذهبي وأوائل الكتابات الإنسانية الجديرة بهذا

(٣) رحلات بنكرتون ، المجلد الخامس عشر ، ١٨١٤ ، ص ١ .

الأسم ، أي بين القرن الثامن عشر وأواسط التاسع عشر ، اغتنت معلوماتنا عن الشعوب البدائية وشعوب الشرق الأقصى اغتناءً كبيراً . فقد توسّع الاستعمار الاوروي في أميركا الشمالية الى حدّ كبير ، وبسط الانكليز سيطرتهم على الهند واستراليا وزيلندا الجديدة ، كما استوطن المهاجرون الاوروبيون في جنوب افريقيا . ثم اتّخذت الكتابات النياسية الوصفية لشعوب هذه المناطق منحى جديداً مختلفاً تماماً ، فحلّت محل سرديات الرحالة كتابات مفصّلة وضعها المبشرون والحكام الاداريون الذين كانوا يتمتّعون بتسهيلات جمّة تمكّنهم من معاينة هذه الشعوب ، فضلاً عن انهم كانوا يتمتّعون بثقافة اصلب من ثقافة المغامرين الماضين .

هكذا بدأوا يلاحظون ان معظم الآراء التي أُطلقت حول الشعوب البدائية والتي كانت محمولة محمل اليقين ، كانت آراء مغلوطة تنمّ عن نقص فاضح في الموضوعية . فجاء تراكم المواد الجديدة ليفسح المجال ، بنوعيته وكميته ، كما ذكرت آنفاً ، أمام مؤلفين من أمثال مورغان ومكلينان وتيلور ، ليلوروا فرعاً معرفياً مستقلاً ، مخصّصاً لدراسة الشعوب البدائية . كان قد توقّر ما يكفي من المواد للتحقّق على الأقل من صحة الفرضيات القائمة وصياغة فرضيات جديدة مبنية على معاينة الوقائع النياسية الوصفية [الاثنوغرافية] الصلبة .

عندما نقول ان الوقائع هي التي تقرر ، في نهاية الأمر ، مصير النظرية ، ينبغي ان نضيف ان هذه الوقائع لا تقرر اذا ما اقتصرنا على ذاتها فقط ، بل إذا اقترنت بإظهار كيفية توزّعها وشرح دلالتها . وانا استعين هنا بالمثل التالي : لقد جرت معاينة النسب الأمّي في عدد معين من المجتمعات البدائية ، وذلك من قِبَل مؤرخي العصور القديمة والوسطى ، كما فعل هيرودوتس ، مثلاً ، بالنسبة لليسسيين ، أو المقريزي بالنسبة لبني باجة ، دون الكلام عما فعله الحديثون : لافيتو بالنسبة للبوروج [ذوي الجلود الحمراء] في أميركا الشمالية ، وبوديش بالنسبة لأشنتي في شاطيء الذهب ، وغري بالنسبة

للبللاكفيلوز في استراليا ، وهلمّ جرّاً^(١) . وقد ساد الاعتقاد بأن هذه المعانيات لم تكن الا ظاهرات طريفة ، الى ان أشار باشوفن ومكلينان الى اهميتها الرئيسية بالنسبة للنظرية الاجتماعية . ولو ان هذه المواد جُمعت وعُرفت اهميتها قبل حين ، قبل ان يكتب مين « القانون القديم » ، لكانت وجهة نظر مين قد اتخذت سبيلاً آخر بالتأكيد . على كل حال فهو لم يغيّر رؤيته الا في ما بعد وعلى ضوء عدد من الأدلة .

ثم إننا نجد عند مكلينان، مثلاً مهماً على ما يمكن ان يؤدي اليه الدمج بين كمية من المعلومات وبين نظريات مبنية على هذه المعلومات . لم يكن لدى مكلينان أوهام حول القيمة الفعلية لمعظم مصادره . كان يتتقد فقرها وتحيزها . ورغم انه كان في غاية الحذر، لم يستطع أن يتفادى بعض الأخطاء التي أدت به إلى الإعراب عن سلسلة من الفرضيات الخاطئة تماماً . فبناءً على المواد المتوفرة لديه ، كان بوسعه أن يعتقد بصورة معقولة ان سستام النسب الأمي كان سائداً بين سكان استراليا الأصليين . لكننا نعلم اليوم أنه كان مخطئاً . كما أنه أخطأ ايضاً في نقطة أخرى : فستتام النسب الأمي ليس سائداً في معظم الأعراق القليلة التطور التي نعرفها اليوم .

وكان مكلينان يعتقد أن تعدد الأزواج يمارس في عدد كبير جداً من المجتمعات ، في حين ان عدد هذه المجتمعات ، في الواقع ، قليل جداً . وكان مخطئاً عندما ادعى أن وأد البنات كان يمارس بصورة شائعة في المجتمعات البدائية .

(١) لافيتو : «عادات البرّيين الأميركيين» ، ١٧٢٤ .

-- J. F. Lafitau : «Moeurs des sauvages américains, 1724. -

- بوديش : «بعثة من رأس قلعة الشاطيء إلى بلاد الأشنتي» ، ١٨١٩ .

-- T. H. Bowdich : «Mission from Cape coast castle to Ashantee», 1819.

- فري ، «يوميات رحلتين لاكتشاف شمالي شرق استراليا وغربها» ، ١٨٤١ .

-- G. Frey : «Journals of two expeditions to discovery in North - West and Western Australia», 1841.

أن المصادر التي كان مكلينان يستقي معلوماته منها قد أودت به الى خطأ جسيم آخر: فقد كان يدعي ان مؤسستي الزواج والعائلة لا وجود لهما في أوساط الشعوب القليلة التطور الا بصورة أولية. فلو كان يعلم، كما نعلم نحن من بعده، اننا نجد الزواج والعائلة في جميع المجتمعات البدائية بلا أستثناء، لما كان له على الاطلاق ان يُطلق مثل هذا الحكم. لكنه كان مقتنعاً بعدم وجودهما في المجتمعات القديمة. وكان من اللازم انتظار وسترمارك ثم مالمينوفسكي حتى يتبين الى أي حد كان هذا الافتراض خاطئاً^(١).

كما أن بوسعنا أن نبين بسهولة أن عدداً من النظريات التي صاغها مؤلفون آخرون في ذلك الحين، كانت خاطئة أو غير صحيحة، وذلك بسبب عدم دقة وعدم كفاية المعينات التي جرى تسجيلها حتى ذلك الحين. غير أن علينا أن نعترف لأصحابها، رغم خطئهم، بأنهم تقدّموا بفرضيات حول الشعوب البدائية كان لها أن تحضّ أولئك الذين كانوا يقيمون (لفترات طويلة أحياناً) بين الشعوب البدائية، إما تطوعاً وإما على سبيل الواجب، على القيام بأبحاث واستقصاءات جدية. فكان لنا أن نشهد للمرة الأولى تبادلاً في المعلومات بين المبشرين والاداريين القلائل الذين كانوا يعيشون في بقاع نائية من العالم، وبين الباحثين في انكلترا.

لقد كان هؤلاء المبشرون والاداريون يرغبون في إغناء المعلومات بقدر رغبتهم في تطبيق ما كان بوسع الإناسة أن تحيطهم علماء به من أمر السكان الذين كان عليهم الاهتمام بهم. وقد أدركوا من خلال قراءتهم للأدبيات

(١) وسترمارك، «تاريخ الزواج بين البشر» ١٨٩١.

— E. A. Westermarck : «The history of human marriage», 1891.

مالمينوفسكي، «العائلة لدى سكان استراليا الأصليين، دراسة في الاجتماعيات»، ١٩١٣.

— B. Malinowski : «The family among the australian aborigines - A sociological Study», 1913.

الإنسانية أن هذه الشعوب، رغم وقوعها في الدرك الأسفل من سلم الثقافات المادية، تمتلك مساتيم مجتمعية معقدة، ومعايير اخلاقية ودينية، وفنوناً، وفلسفات، وعناصر علمية متفرقة، تدعو الى احترامها، بل الاعجاب بها، عندما تفهم حقّ فهمها.

كانت تقارير هؤلاء المبشرين او الإداريين بوكتاباتهم تنم عن تأثير النظريات الإنسانية في ذلك الحين، وهو تأثير كان موفقاً في بعض الأحيان، وبأثساً في أحيان أخرى. كانوا على علم بالمشكلات النظرية التي تطرح على الباحثين، كما كانوا غالباً على صلة بالذين يصيغون هذه المشكلات. وقد اعتاد الباحثون المقيمون في انكلترا على إرسال لوائح طويلة بالأسئلة، يتوجهون بها إلى من كانوا يعيشون في اوساط الشعوب البدائية. كان مورغان اول من بعث بهذا النوع من اللوائح الى مختلف الموظفين الأمريكيين العاملين في الخارج، إذ أنه كان يرغب في الحصول على الألفاظ التي تطلق على صلات القرى. وكانت هذه المعلومات التي ترسل اليه مستنداً لكثير من آرائه، فنشر عام ١٨٧١ كتابه الشهير «مساتيم قرى الدم والولاء في العائلة البشرية»^(١). ثم كان للسير جيمس فريزر أن يضع فيما بعد لائحة بالعديد من الأسئلة: «أسئلة حول العادات والتقاليد والدين والترهات الخ المرعية الإجراء لدى الشعوب غير المتحضرة أو شبه المتحضرة»^(٢)، وهي لائحة بعث بها الى كافة أقطار الدنيا بغية الحصول على المعلومات التي كان لها أن تندرج بعد ذلك في مجلّدات «الغصن الذهبي». أما أكثر لوائح الاسئلة هذه تفصيلاً فقد نشرت من قِبَل معهد الاناسة الملكي عام ١٨٧٤ بعنوان «ملاحظات وأسئلة في الإناسة»^(٣)، ثم اعيد طبعها، ووصلت الآن الى طبعتها الخامسة.

(١) «Systems of consanguinity and affinity of the Human family», 1871

(٢) بدون تاريخ أكيد. ربما في الثمانينات. [أهمل هذا التوضيح الأخير. م.]

(٣) «Notes and queries in anthropology».

وكان الباحثون يتراسلون أحياناً وبصورة منتظمة مع الذين قرأوا مؤلفاتهم، كما كانت الحال مثلاً بين مورغان وكل من فيزون وهويت في استراليا، أو بين فريزر وسبنسر في استراليا وروسكو في أفريقيا. ومنذ فترة وجيزة نسبياً أخذ بعض الإداريين يتابعون محاضرات في الإناسة في الجامعات الانكليزية. ولنا عودة إلى هذه النقطة بالذات في مناسبة أخرى. أما صلة الوصل الرئيسية التي كانت تساعد الباحث على إقامة الإتصال بالحاكم الاداري او بالمبشر في الخارج فقد كانت «معهد الإناسة الملكي» الذي تأسس عام ١٨٤٣ تحت اسم «جمعية لندن النياسية»، وهي مؤسسة كانت تشكل دائماً مكاناً ممتازاً لالتقاء الذين يهتمون بالبشر البدائيين.

وكان هناك عدد من الأناس العاديين يكتبون تقارير ممتازة عن الشعوب البدائية، بحيث أن بعض هذه التقارير لم يكن يقلّ قيمة عما كتبه المؤلفون المحترفون. فقد كُتبت التقارير المذكورة على يد أناس كانوا يحيطون بمعرفة واسعة عن هذه الشعوب ويتكلمون لغتهم. وأنا أتحدث هنا وفي ذهني كتابات كتلك التي كتبها كالاوي: «الساساتيم الدينية لدى الأمازولو» (١٨٧٠). او كودرنغتون: «الميلانيزيون» (١٨٩١)، أو كتابات سبنسر وجيلن عن أهالي استراليا^(١)، أو كتاب جونو «حياة قبيلة في جنوب أفريقيا» (١٨٩٨)، ترجم الى الانكليزية عام ١٩١٢-١٩١٣) أو كتاب سميث ودال: «شعوب روديسيا الشمالية» (١٩٢٠)^(١). وإذا كانت أخبار الرحالة قد قدّمت خلال هذه الفترة

-- Callaway : The religions systems of the Amazulu (1870).

(١)

-- Codrington : «The melancians» (1891).

-- B. Spencer et F. Gillen : «The native tribes of central australia, 1899.

«The norten tribes of central australia, 1904.

«The Arunta», 1927.

-- Junod : «Vic d'une tribu Sud - africaine» (1898).

-- Smith et Dale : «The Ila - speaking peoples of nortern rhodisia (1920).

كلها معلومات ثمينة كتبها المبشرون الإديريون ، فإن الدراسات المفصلة التي لخصها هؤلاء ظلت تحتفظ بفائدتها زماناً طويلاً بعد أن أصبح العمل الميداني عرفاً من أعراف الأناسين . فقد عززت الاعتقاد بأنه إذا كان للإناسة أن تتقدم ، فإن على الأناسين ان يعمدوا الى القيام باستقصاءاتهم الخاصة وان يسجلوا معياناتهم بانفسهم . وقد يعجب المرء حقاً حين يعلم ان آياً من الأناسين ، باستثناء مورغان في دراسته حول الايروكوا^(٢) ، لم يخطر بباله أن يقوم بمعينات ميدانية مباشرة ، قبل اواخر القرن التاسع عشر . والأغرب من ذلك أيضاً ان آياً من الكتاب الأناسين لم يفكر مرة واحدة في الذهاب بنفسه لكي يعاين محلياً واحداً أو اثنين من الشعوب التي قضى حياته في الكتابة عنها . إذ يروي وليم جيمس أنه حين سأل السير جيمس فريزر عن بعض التفاصيل المتعلقة بالأهالي الذي قابلهم ، ان هذا الأخير أجابه مستكراً : «أنا قابلتهم؟ معاذ الله!»^(٣) .

إذا طرحنا هذا السؤال على باحث في العلوم الطبيعية ، لكان جوابه مختلفاً ولا ريب . لقد أشرنا الى أن المؤلفين الأناسين الأوائل ، مثل مين ومكلينان وباشوفن ومورغان ، كانوا رجال قانون ، وإن فوستل دي كولانج كان مؤرخاً ، يهتم في الواقع بالتاريخ الكلاسيكي وتاريخ القرون الوسطى . وإن سبنسر كان فيلسوفاً ، وإن تيلور كان أميناً لقسم اللغات الأجنبية ، وبيت - ريفرز كان جندياً ، ولوبوك مصرفياً ، وروبرستون سميث قساً كلفينياً وفقهياً توراتياً ، وإن فريزر كان متخصصاً في الدراسات الكلاسيكية . أما الذين تلوهم فكانوا في معظمهم باحثين في العلوم الطبيعية : فكان بواس فيزيائياً وجغرافياً ، وسليغمان إحصائياً بالمرضيات ، وهادون إحصائياً بالحيوانات البحرية ، وريفرز بالجسمانيات ،

(٢) «عصبة الايروكوا» ١٨٥١ . The league of the Iroquois, 1851 .-

(٣) بنديكت ، «الإناسة والإنسانيات» .

-- R. Benedict, «Anthropology and the humanities», American anthropologist, 1948, P.

والبيوت سميت بالتشريحات، ويلفون بالحيوانات، ومالينوفسكي بالفيزياء. ورغم أن رد كليف براون كان مختصاً بالعلوم الأخلاقية فقد كان يتابع أيضاً دروساً في النفسانيات التجريبية. كان هؤلاء الرجال يعلمون أنه لا مفر، في مجال العلم، من التحقق من الفرضيات عن طريق المعاينات المباشرة، وأنه لا ينبغي ترك الأمر لغير الاختصاصيين. وكان ان بدأت اولى البعثات الإنسانية إلى أمريكا مع بواس الذي ذهب يعمل في بلاد بافن وفي كولومبيا البريطانية. أما في انكلترا، فكان هادون، من جامعة كمبريدج، اول من افتح هذا النمط من البعثات بأن ترأس فريقاً من العلماء الى منطقة مضيق توريس في المحيط الهاديء عامي ١٨٩٨ و١٨٩٩، فكانت هذه البعثة إنعطافاً حاسماً في تاريخ الإنسانية في بريطانيا العظمى. ابتداءً من ذلك الحين حصل تطوران كبيران على صلة وثيقة فيما بينهما: فقد أصبحت الإنسانية فرعاً احترافياً مستقلاً أكثر فأكثر، وانتهى الأمر الى الاقتناع بأن العمل الميداني يشكّل جزءاً أساسياً من إعداد الباحث.

لكن هذه الأعمال الميدانية كانت تشكو من نقاط ضعف. فرغم أن الذين كانوا يقومون بها كانوا تدربوا تدريباً سليماً على البحث في فرع أو آخر من فروع العلوم الطبيعية، فإن النتائج ما لبثت أن ظهرت من خلال إقامتهم، التي غالباً ما كانت قصيرة جداً، في أوساط الشعوب التي كانوا يدرسونها؛ فقد كانوا يجهلون اللغة المحلية، مما جعل صلاتهم بالأهالي تظل ذات طابع سطحي. ثم تبينت النواقص والأخطاء العديدة التي كانت تشكو منها هذه الدراسات، وهذا هو المقياس الذي نستطيع أن نقيس به مدى المسافة التي قُطعت على هذه الطريق. غير أن دراسة المجتمعات البدائية ما لبثت أن اتخذت صيغة علمية أكثر. فمن بين أهم المساهمات التي انجزت ينبغي الاشارة، في رأيي، إلى مساهمات الاستاذ رد كليف براون الذي كان تلميذ ريفرز وهادون. ان دراسته حول سكان جزر أندامان، بين ١٩٠٦ و١٩٠٨، تشكّل اول محاولة جدية للتحقق من النظريات الاجتماعية في مجتمع بدائي. لقد حاول ان يصف حياة القوم المجتمعية بحيث يستخلص من هذا الوصف العوامل الجوهرية

اللازمة للتحقق المذكور^(١). من هذه الزاوية، ربما كانت هذه الدراسة أهم شأناً في تاريخ الاناسة المجتمعية من بعثة مضيق توريس التي كان أعضاؤها يولون اهتمامهم للمسائل النياسية والنفسانية أكثر مما يولونه للمسائل الاجتماعية البحتة.

كنا لاحظنا ان التبصير النظري بصدد المؤسسات المجتمعية لم يكن يرتبط في بادئ الأمر إلا ارتباطاً عَرَضِيّاً بالتقارير الوصفية التي تتناول الشعوب البدائية. لذا نفهم لماذا تُحَدَّد اواسط القرن العشرين كتاريخ للولادة الحقيقية للإناسة، عندما أصبحت هذه الشعوب حقاً موضوع الدراسات التي تتناول المؤسسات المجتمعية.

غير أن البحث ظل كتيباً بحتاً، واستمر في الإعتماد على المعاينات التي راكمها أشخاص آخرون. عندئذ وصلنا الى المرحلة الأخيرة من النمو، أي الى تلك المرحلة التي تتمّ المعاينات والاستخلاصات فيها على يد شخص واحد بعينه، وحيث يكون الباحث على صلة مباشرة بموضوع دراسته. في السابق كان الأناس، كالمؤرخ، يعتبر الوثائق بمثابة المادة الخام لدراسته. أما اليوم فالمادة الخام للدراسة هي الحياة المجتمعية نفسها.

لقد كان لبرونيسلاو مالينوفسكي، تلميذ هو بهاوس ووستر مارك وسليغمان، الفضل الأكبر في تقدّم البحث تقدماً كبيراً. صحيح أن الاستاذ رد كليف براون كان دائماً على معرفة اوسع بالإناسة المجتمعية عامةً، وبرهن عن كونه مفكراً لامعاً، لكن مالينوفسكي يتخطاه بأشواط في مجال العمل الميداني. أولاً، لأنه صرف من الوقت أكثر مما كان قد صرف أي أناس آخر (واعتقد أكثر مما صُرف حتى الآن) على دراسة موضوع واحد، هو موضوع سكان جزر تروبريان

(١) أ. ر. بروان : «سكان جزر اندامان : دراسة في الإناسة الاجتماعية» ١٩٢٢.

-- A. R. Brown : «The Andaman islanders : a study in social anthropology», 1922.

في ميلانيزيا، بين ١٩١٤ و١٩١٨. ثانياً، لأنه كان أول أناس يقوم باستقصائه باللغة الأهلية. ومن البديهي في مثل هذه الظروف أن يكون مالينوفسكي قد نجح في معرفة حياة التروبرياندين معرفة كاملة، وصفها في عدد من الدراسات المفردة [مونوغرافيا] المتفاوتة الحجم، حتى مماته^(١).

كان مالينوفسكي قد بدأ يزاول التدريس في لندن عام ١٩٢٤. وكان البروفسور فيرث، الذي يحتل اليوم كرسي مالينوفسكي في لندن، وأنا نفسي أول تلميذين له في الاناسة ذلك العام. لكن معظم الأناسين الذين يشغلون اليوم القسم الأكبر من كراسي الاناسة في بريطانيا العظمى ودول الكومنولث، كانوا قد تابعوا محاضراته بين عامي ١٩٢٤ و١٩٣٠. ويمكننا القول بحق، أن معظم الدراسات الجذية التي جرت ميدانياً تستوحى تعاليمه بشكل مباشر أو غير مباشر، كما تستوحى المبدأ الذي كان يشدد عليه بشكل خاص، وهو: لا يمكننا أن نفهم الحياة المجتمعية لشعب من الشعوب ما لم ندرسه دراسة معمقة، وأن تعلم الاناسة ينبغي أن يتضمن على الأقل دراسة وافية لشعب بدائي. سأعود الى هذه النقطة بعد أن اشرح بوضوح ما اعتبره، من جهتي، بمثابة السمات الرئيسية لبواكير الاستقصاءات الميدانية.

إن الدراسات التي أشرت إليها أعلاه قد تمت في اوساط جماعات صغيرة جداً من الناحية العددية: الأرهاط الاسترالية، ومضارب جزر اندامان، القرى الميلانيزية، بحيث أن بعض أوجه الحياة المجتمعية، كالقربى والشعائر بشكل خاص، عويت على حساب أوجه أخرى كالبنى السياسية التي لم تكن تحظى بالأهتمام الذي تستحقه، الى أن بدأت دراسة المجتمعات الافريقية. في

(١) «مغامرو غرب المحيط الهادى»، ١٩٢٢، «حياة البريين الجنسية»، ١٩٢٩، «الحدائق المرجانية وسحرها»، ١٩٣٥.

Argonauts of the western pacific», 1922. «The sexual life of savages» 1929. «Coral gardens and their magic», 1935.

أفريقيا، كانت الجماعات السياسية المستقلة تصل في كثير من الأحيان، من حيث عدد أفرادها، الى عدة آلاف. كما أن تنظيمها السياسي الداخلي، فضلاً عن علاقاتها الخارجية، كانت تضطر الباحثين الى الانكباب على دراسة مشكلات سياسية متميزة، الأمر الذي لم يحصل إلا مؤخراً. والواقع ان البحث المحترف في أفريقيا، لم يبدأ حقاً إلا مع رحلة الاستاذ سليغمان الى السودان المصري - الانكليزي في عامي ١٩٠٩ - ١٩١٠، وإن أول دراسة وافية جرت في أفريقيا على يد باحث إناسي كانت دراستي عن معشر الأزندي في السودان المصري الانكليزي، عام ١٩٢٧. ومنذ ذلك الحين جرت معظم الدراسات المفصلة في أفريقيا، لا سيما في ميدان المؤسسات السياسية، كدراسة الاستاذ شاييرا في بلاد البيشوانلاندا، ودراسة فورتنس عن معشر التالسنسي في شاطيء الذهب، ودراسة نادل عن النوبة في نيجيريا، ودراسة ل. كوبر عن السوازي، ودراستي عن التنوير في السودان المصري - الانكليزي.

ساحاول ان أقدم لكم وصفاً للعمل الميداني المعمق، شارحاً لكم ما نطلبه من الطالب الذي يرغب في أن يصبح أناساً محترفاً. وسأقصر كلامي بشكل خاص على جامعة أكسفورد. عندما يتقدم الينا أحد الطلاب حاملاً شهادة الإجازة، أو أية شهادة أخرى في فرع آخر، عليه أن يقضي عاماً في تحضير شهادة الدبلوم في الاناسة بغية تحصيل بعض المعارف العامة في الإناسة المجتمعية. لكن عليه أن يحصل أيضاً (كما قلت في محاضرتي الأولى) بعض عناصر الاناسة الجسدية والنياسة والتكنولوجيا والأثریات ما قبل التاريخية. ثم يصرف عاماً آخر، وربما أكثر، على كتابة اطروحة بينها على مواد مستقاة من الأدبيات الكلاسيكية للإناسة المجتمعية. فإذا كان عمله هذا ينم عن استعدادات كافية، واذا حالفه الحظ، حصل على منحة للقيام ببحث ميداني، فيتهياً عندئذ لهذا البحث بأن يدرس بعناية الأدبيات المختصة بشعوب المنطقة التي سيقوم بمهمته فيها، ويؤهل نفسه لتعلم مختلف اللهجات المرعية فيها.

ثم يقضي عادة حوالي العامين، كحد أدنى، للقيام بهذا الاستقصاء الميداني الأول. أي أنه يقيم إقامة أولى هناك، ثم يعود لفرز المواد التي جمعها، ثم ينطلق من جديد ليقيم إقامة ثانية. وقد بيّنت التجربة أن الفاصل الزمني بين الرحلتين (وهو فاصل قد يصل الى بضعة أشهر يقضيها الباحث، في الأولى، في قسم من أقسام الجامعة) من شأنه ان يساهم في بلورة عدد من النتائج الإيجابية. بعد ذلك يلزمه ما لا يقل عن خمس سنوات أخرى قبل أن ينشر أولى نتائج أبحاثه، إذا ما اراد أن يصل الى المستوى الراهن الذي بلغه فرع الاناسة، علماً أن هذه المدة قد تزيد على ذلك إذا لم يكن الباحث مكرّساً كل وقته للبحث. مما يعني أن من الصعب على المرء ان يقوم ببحث مفصّل حول مجتمع بدائي، وان ينشر نتائج هذا البحث، في فترة تقل عن عشر سنوات.

ومن المفضل دائماً أن يقوم الأناس بدراسة حول مجتمع ثانٍ، وإلا فإنه قد يظل يفكر طيلة حياته، كما فعل مالينوفسكي، بناءً على نمط واحد من المجتمعات. ان الدراسة الثانية تستغرق من الوقت، عادة، أقل مما تستغرقه الأولى، لأن التجربة السابقة تكون قد علّمت الأناس كيف يقوم باستقصائه بصورة أسرع وكيف يكتب بتأن واعتدال لكنه يظل يحتاج مع ذلك الى عدة سنوات قبل أن يتسنى له نشر نتائج أبحاثه. هكذا نرى أن مثل هذا التعلّم وهذا البحث يحتاجان الى كثير من الصبر.

في هذه اللوحة التي تصف تعلّم الأناس، ذكرت أن عليه القيام بدراسة وافية عن الشعوب البدائية. لكنني لم أشرح كيفية القيام بهذه الدراسات. فكيف يدرس المرء مجتمعاً بدائياً؟ سوف أجيب باختصار، وبشكل عام، على هذا السؤال، فلا اتوقف إلا عند القواعد الجوهرية للعمل الميداني، تلافياً مني لكل استطراد حول تقنيات الاستقصاء. على كل حال، فهذه التقنيات تقتصر على القليل من الأمور: فالاستجابات والبيانات ليست بذات قيمة كبيرة إذا كانت تتوجه الى أفراد لم يصلوا بعد الى مرحلة كافية من التطور، مما يعتبر أمراً

نادراً في أوساط الشعوب التي لم يطرأ على عاداتها وتقاليدها إلا تعديلات طفيفة، بفعل التبادلات التجارية والتربية والادارة. والحق أن هناك كلاماً كثيراً يقال لدعم رأي رادن حين كان يقول: «إن معظم الباحثين الجيدين لا يكادون يعون الطريقة الصحيحة التي يجمعون معلوماتهم بواسطتها»^(١).

رغم ذلك، تؤكد التجربة ان بعض الشروط تظل ضرورية لحسن سير الاستقصاء الجدّي. فعلى الأناس أن يكون مستعداً لصرف الكثير من الوقت على استقصائه. وعليه ان يظل على اتصال مستمر بالأقوام التي يشتغل عليها. عليه أن لا يتكلم معهم الا بلغتهم، كما ان عليه ان يدرس جميع أوجه ثقافتهم وحياتهم المجتمعية. سأنفحص كل نقطة من هذه النقاط على حدة، حتى ولو كانت تبدو بمثابة الأمور المفروغ منها. فإذا كانت الاناسة البريطانية قد أصبحت ما هي عليه الآن، فالفضل في ذلك يعود إلى ذلك الحرص الشديد على توخي الدقة في البحث. إن خصال مناهجها الميدانية هي التي تميزها، في رأيي، عن الاناسة التي تطبق في العديد من البلدان الأخرى.

كان الأناسون فيما مضى يرتكبون دائماً خطأ التسرع في البحث. لم يكونوا يقضون عادةً إلا أياماً معدودة في اوساط الشعوب التي يدرسونها، ونادراً ما كانت هذه الأيام تصل إلى أسابيع. إن مثل هذه الإقامة قد تشكل عند الاقتضاء بدايات اولى مفيدة لدراسات معمّقة ولتصنيفات نياسية أولية، لكنها لا تكفي بآية حال من الأحوال لتكوين فهم عميق للحياة المجتمعية عند جماعة من الجماعات. ان المنظار المعاصر يختلف تمام الاختلاف من هذه الناحية، كما قلت، لأن فترات الإقامة اللازمة لدراسة قوم من الأقوام تتراوح بين سنة وثلاث سنوات. إن هذه الفترة الزمنية تساعد على معاينة سير الحياة المجتمعية لشعب من الشعوب، خلال جميع الفصول، وعلى وضع جردة دقيقة بتفاصيل

(١) رادن : «منهج النياسة ونظريتها» ١٩٣٣.

-- P. Radin : «The method and theory of ethnology», 1933. P. IX.

هذه الحياة، على أن يعتمد الباحث الى التحقق بعناية من جميع النتائج التي يستخلصها.

فإذا كان الأناس يملك وقتاً غير محدود للقيام باستقصائه، فإنه رغم ذلك لا يحصل على نتائج ذات قيمة إلا إذا عبأ كل إمكانياته للأنخراط في المجتمع الذي يدرسه انخراطاً كلياً. فعليه ان يقيم صلات وثيقة مع الأفراد، مما يتيح له ان يعاين، من الداخل لا من الخارج، كل النشاطات وكل ما يجري في حياة الأفراد اليومية، فضلاً عن الاحداث غير اليومية، كالاحتفالات والمرافعات. فالاشتراك في حياة الجماعة يحيط بالاناس علماً، عن طريق الفعل كما عن طريق السمع والبصر، بكل ما يجري حوله. ومن الأكيد ان هذه الشروط لم تكن تلك التي كان يعمل في ظلها الأناسون الأوائل والمبشرون والإداريون، الذين كانوا يعيشون خارج الجماعة في ابنية البعثة العلمية أو في مباني الادارة، وكان عليهم بالتالي أن يثقوا دائماً بالمعلومات التي كان يقدمها لهم معرفوهم. فإذا كان لهم ان يزوروا بالصدفة قرية من قرى الأهالي، فإن زيارتهم تلك كانت مدعاة لتوقف النشاطات التي جاؤوا لمعاينتها، أو باعثاً على تعديلها تعديلاً جوهرياً.

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

ولعل أحد أهم أوجه المسألة يكمن في كونه وحيداً، مقطوعاً عن

معاشرة بني عرقه وثقافته. فهو إذن، في حال حاجته للمعاشرة والصدقة والدفء البشري، رهن بهؤلاء الأهالي الذين يحيطون به. فإذا جاء يوم الرحيل، وحانت ساعة الوداع، ولم يُخَيِّم على الأهالي وعلى الأتاس جوٌّ من الحزن، كان بوسعنا ان نقول أنه فشل في مهمته. ومن الواضح أنه لا يستطيع إنشاء صلات ودية إلا إذا أصبح واحداً من أفراد مجتمعهم. يجب عليه أن يحيا ويفكر ويشعر مثلهم، ولا أحد سواه يستطيع أن يقوم له بهذه النقلة الضرورية.

وحتى يقوم الباحث بمهمته وفقاً للشروط التي ذكرتها اعلاه، عليه بالضرورة ان يتعلم اللغة المحليّة. فليس هناك من أناس جدير بهذا الاسم إلا ويدرس لغة القوم قبل أي شيء آخر، حتى يتمكن من الاستغناء عن المترجمين. ان بعض الأفراد لا يستسهلون تعلّم اللغات الأجنبية التي قد تكون، والحق يقال، على جانب كبير من الصعوبة. لكن من الجوهرى التوصل الى ممارسة اللغة ما أمكن، وذلك للتمكن أولاً من التواصل مع الأهالي - فضلاً عن أسباب عديدة أخرى. ولفهم فكر شعب من الشعوب، ينبغي التفكير وفقاً لرموزه. ان تعلّم اللغة هو تعلّم للثقافة وللستام المجتمعي اللذين يفهمان من خلال فهامة اللغة. والحق أن جميع العلاقات المجتمعية. وجميع المعتقدات، وجميع الوسائل التقنية، أي في الواقع جميع ظاهرات الحياة المجتمعية لدى الأهالي، تتعبّر بالفاظ كما تتعبّر بحركات. وعندما يتوصل المرء الى فهم تام لمضمون جميع الفاظ الكلام، في جميع الاوضاع المقابلة له يكون قد ختم دراسته لهذا المجتمع. وأضيف هنا شيئاً يعرفه جميع الباحثين: ان المهمة الكأداء التي يقتضيها العمل الميداني، تقوم على تحديد معنى عدد معين من الكلمات - المفاتيح التي يتوقف عليها نجاح استقصاء معين. وليس هناك من يستطيع تحديد معناها الا الأناس نفسه، وذلك بمقدار ما يتقدّم في تعلّمه لاستعمال الالفاظ من أجل تواصله مع الأهالي ومخاطبته لهم. بالأضافة الى ذلك، لا بدّ للأناس من تعلّم اللغة منذ بداية استقصائه، حتى يكون في وضع

التابع تجاه الأهالي . هكذا يقدم نفسه لهم بوصفه متلميذاً عليهم لا بوصفه معلماً لهم .

وأخيراً، على الأناس أن يدرس مجمل الحياة المجتمعية . إذ يستحيل عليه أن يفهم بوضوح وبصورة تفصيلية قسماً من الحياة المجتمعية لشعب، ما لم يضع نفسه ضمن سياق حياتهم المجتمعية برمته بوصفه كلاً متكاملأً . ليس من الضروري نشر جميع التفاصيل التي يسجلها الباحث، ولكن يجب ان نجد في مفكراته وبين ملاحظاته وصفاً تفصيلياً لأبسط النشاطات : كيف يُجلب البقر، وكيف يُطبخ اللحم، الخ . . بل ثمة امر آخر: فحتى لو أختار أن يكتب كتاباً حول السستام القانوني لقوم من الأقوام، حول ديانتهم، أو أقتصادهم، فليس له أن يصف هذا الوجه الذي استرعى انتباهه أو ركّز عليه من دون سائر الأوجه وأخذها بالاعتبار . فعليه أن يشتغل بناءً على جميع النشاطات المجتمعية، وقياساً على البنية المجتمعية بأسرها . .

هاكم إذن باختصار الشروط الجوهرية لكل عمل وضعي ميداني . أما الآن فنستطيع أن نتساءل عن المواصفات المطلوبة للوصول اليه . من المفروغ منه أن على الباحث أن يكون قد تلقى إعداداً أكاديمياً في الاناسة المجتمعية . عليه ان يمتلك معرفة جدية بمختلف النظريات، فضلاً عن معرفته بالنياسة الوصفية للمنطقة التي يزعم على العمل فيها .

صحيح أن أي شخص مثقف، ذكي، مرهف الأحساس، يستطيع التوصل الى معرفة جيدة بشعب أجنبي، وربما كان قادراً على كتابة وصف ممتاز لأسلوب معيشة هذا الشعب . واعترف بأن مثل هذا الشخص قد يتوصل في كثير من الأحيان الى معرفة الأهالي معرفة جيدة، بحيث يكتب عنهم كتاباً أفضل مما قد يكتبه العديد من الأناسين المحترفين . فهناك الكثير من التقارير النياسية الوصفية الممتازة التي كتبت قبل ان يسمع أحد بالكلام عن الأناسة المجتمعية . وأنا أفكر هنا بكتابات مثل «اعراف الهندوس وعاداتهم

٢
وطقوسهم» لدويوا (١٨١٦)، و«أعراف المصريين الحديثين وعاداتهم» للان (١٨٣٦)^(١). فلا مجال لإنكار ذلك. رغم ذلك، وحتى على مستوى نقل الثقافة الواحدة إلى ثقافة أخرى، دون أخذ التحليل البنائي بالاعتبار، فإنني أعتقد أيضاً أن الفرد الذي قام، إلى جانب مؤهلاته الأخرى، بدراسات في الإناسة، يستطيع القيام بدراسة أعمق وأكمل من تلك التي يقوم بها شخص ما زال في طور البحث عما يجب عليه أن يعاينه وفي طور تحديد كيفية القيام بما ينبغي أن يقوم به.

أما عندما نصل إلى التحليل البنائي، فإن الشخص العادي يُسقط في يده، لأن مثل هذا التحليل يستلزم معرفة بالنظريات وتقييماً للمشكلات، ومنهجاً معيناً، ومفاهيم تقنية لا غنى عنها. إذا كنت في نزهة، فإنني في طريق عودتي أستطيع أن أصف مختلف الصخور التي شاهدتها. وقد يكون وصفي لها ممتازاً ورائعاً. لكنه لن يكون كوصف الأراض لها. كذلك قد يتمكن الشخص العادي من تقديم صورة واضحة للحياة المجتمعية لدى شعب بدائي، لكن وصفه، بالغاً ما بلغ من الامتياز، لن يكون كذلك الذي يكتبه باحث في الاجتماعيات. أن الفرق يكمن على هذا الصعيد. ففي حالة الصخور التي يدرسها الأراض، لا يلزمنا إلا المعرفة العلمية وبعض المهارة اليدوية إلى جانب الأدوات الجيدة. أما في مجال الإناسة، فينبغي أن تتوفر أنواع بعينها من الخصال الشخصية والإنسانية (وهي خصال ربما كانت متوفرة في الشخص العادي، وربما لا تتوفر للأناس). فإذا كان بوسع المرء أن يضع نفسه مكان فرد ينتمي إلى ثقافة أخرى، فليس بوسعها أن يضع نفسه مكان صخرة!

إن العمل الميداني يتطلب إذن بالإضافة إلى المعارف النظرية والتدريب التقني، نمطاً معيناً من الطباع والأمزجة. فبعض الأفراد لا طاقة لهم على تحمل العزلة، خاصة إذا كانوا يعيشون، فضلاً عن ذلك، في شروط مادية غير مريحة

-- Dubois, «Moeurs, Coutumes et cérémonies des Indous» (1816)

(١)

-- Lane, «Moeurs et coutumes des Egyptiens modernes» (1836).

ولا صحية. والبعض الآخر لا يقوى على القيام بعملية التحول الذهني والعاطفي التي لاغنى عنها في البحث الإنساني. ان على الأناس، بمعنى من المعاني، ان يستوعب داخل ذاته التجمع الأصلي الذي يدرسه، لا أن يدونه فقط في دفاتر ملاحظاته. هذا إذا كان يود ان يفهمه حق الفهم. ان عليه ان يقوى على التفكير والشعور تارة كالانسان البري وطوراً كالإنسان الاوزوي، وهذه خصلة يصعب اكتشافها أياً صعوبة.

ولكي ينجح الفرد في مهمته، عليه أن يستغرق فيها بلا تحفظات. عليه ان يتمتع بحدس لا وجود له بالضرورة عند جميع البشر. فكثير من الناس يعرفون ما الذي ينبغي معانيته، وكيف تجب معانيته. لكنهم مع ذلك لا يتوصلون إلا الى دراسة مقتضبة جافة. عندما تكون المسألة منوطة بإيجاد شخص مؤهل لاتساج دراسة على مستوى من الفهم اشد عمقاً وغنى، فمن المفترض بهذا الشخص ان يمتلك خصلاً تتعدى اللياقة الذهنية والتقنية.

إذ أن هذه الخصال، إذا اقتصرت على ذاتها، لا تولد أناساً جيداً، مثلما انها لا تولد مؤرخاً جيداً. ان الأمور المتعلقة بدراسة شعب بدائي لا تتولد فقط عن الانطباعات الذهنية التي تركها الحياة الأهلية لدى الأناس. بل عن اتساع أفقه، وعن الوقع الذي يحدث لديه بوصفه كائناً بشرياً متكاملأ. ينجم عن ذلك ان النجاح في العمل الميداني قد يترتب أحياناً على شخصية باحث بعينه، في وضعه ضمن قوم بعينهم. فقد يفشل الأناس بين قوم، وينجح بين آخرين. وحتى ينجح البحث، ينبغي أن تكون الهمة مستثارة، والتعاطف موجوداً بين الباحث وموضوع بحثه. وإذا كان نمط المزاج المثالي لا يتواجد بالضرورة جنباً إلى جنب مع المؤهلات والتربية المختصة، فضلاً عن الحرص على استخلاص النتائج التريزية المتروية، فإنه نادراً ما يترافق كذلك مع الرؤية الخيالية الإبداعية التي نعهدها في الفنان، وهي رؤية لا بأس بوجودها في عملية تفسير الوقائع المعانية. كما أنه لا بأس أيضاً في أن تتوفر لهذا النمط المثالي الذي نتحدث عنه

الموهبة الأدبية التي تقتضيها ترجمة ثقافة أجنبية ما الى لغة الباحث. إن شغل الأناش لا يقوم على التقاط الصور الفوتوغرافية. بل عليه ان يبت في الوقائع ذات الدلالة، ولا شيء غير التجربة بوسعه أن يعلمه كيف يضع الأمور ذات الدلالة في الموضوع البارز. يلزمه إذن، بالإضافة الى المعارف الواسعة في الإناسة، أن يتمتع بحدس الاشكال والبنى، بل يلزمه فوق ذلك كله نتفة من عبقرية!

أرجو أن لا تكونوا قد اعتقدتم بأنني المَح هنا الى أن كل واحد منا، نحن الأناسين، يمتلك هذه الخصال التي عدّتها، والتي هي خصال الأناش الكامل ! فالحق أن بعضنا لديهم مؤهلات لا يتمتع بها البعض الآخر، والعكس بالعكس. وكلّ منا يسعى الى استعمال الخصال المتوفرة به على افضل نحو.

بما أن العمل الميداني يتوقف الى هذا الحدّ على شخصية الباحث (واعتقد أننا جميعاً متفقون على هذه النقطة) يستطيع المرء بحق، أن يتساءل عما إذا كانت النتائج المستخلصة من بحث معين ستظل هي نفسها، كائناً ما كان الفرد الذي يقوم بها؟ سؤال كبير الأهمية. وأنا أجيب عنه، وأعتقد أن الأدلة المادية المتوفرة لدينا تعزّز جوابي هذا، بأن تسجيل الوقائع بما هي وقائع سيظل هو نفسه، رغم أنه من المتوقع حصول بعض الفروقات الفردية التي تقع عن مستوى الإدراك الحسيّ.

يكاد يكون من المستحيل بالنسبة لباحث يعرف عمّ يبحث ويعلم أفضل الطرق للعثور على ما يبحث عنه، أن يخطيء حول الوقائع، إذا قضى عامين في أوساط جماعة صغيرة متجانسة الثقافة، وإذا كرّس كل وقته بالفعل لدراسة أسلوب معيشة هذه الجماعة. فإذا لم تعد الحياة المجتمعية محاطة بالأسرار بالنسبة إليه، صار بوسعه أن يحزر بالضبط ما الذي سيقال او سيفعل في هذا الوضع أو ذاك، بحيث يصبح من النافل عملياً أن يقوم بمعاينات أخرى، أو بطرح اسئلة

أخرى. ومهما كان مزاج الأناس أو طبعه الخاص، فإنه يظل يشتغل ضمن نطاق عدد من المعارف النظرية التي تتحكّم الى حدّ بعيد بالموضوعات التي تهتمّه، وبالخطّ الذي عليه أن يتّبعه في بحثه. ثم أنه يشتغل أيضاً داخل حدود مفروضة عليه من قِبَل ثقافة الشعب الذي يدرسه. فإذا كان أبناء هذا الشعب رُعاة رُحُل، فعليه أن يدرس البداوة الرعوية. وإذا كانوا يمارسون السحر بكثرة، عليه ان ينصرف لدراسة السحر. فلا خيار له إلا ان يتّبع الاتجاه الرئيسي الذي تعيّن له الثقافة موضوع البحث.

لكني إذا كنت اعتقد ان أناسين مختلفين، يدرسون نفس الشعوب، سوف يسجلون إلى حدّ ما نفس الوقائع في دفاتر ملاحظاتهم، فأنا مقتنع، من ناحية ثانية، بأنهم سوف يؤلّفون كتباً مختلفة. ففي داخل الحدود المفروضة على الأناسين من قِبَل فرعهم ومن قِبَل الثقافة التي يدرسونها، نجدهم مقودين في اختيار موضوعاتهم، وفي انتخاب الوقائع المعدّة لتأييدها، وفي حكمهم على ما هو ذو دلالة وعلى ما هو خال من الدلالة، لمصالحهم المختلفة التي هي انعكاس لخصوصياتهم وشخصيتهم، وتربيتهم، ووضعهم المجتمعي، وآرائهم السياسية، وقناعاتهم الدينية وهلمّ جراً.

ولا يمكن للمرء أن يفسّر ما يراه الا بناءً على تجربته الخاصة، وبناءً على ما هو عليه. والآناسون، رغم انهم يمتلكون مقداراً من المعارف المشتركة، يختلفون حول نقاط أخرى كما يختلف أفراد آخرون من حيث سوابقهم وتجربتهم وطبيعتهم الخاصة، فلا يمكن فصل شخصية الأناس عن عمله، مثلما لا يمكن فصل شخصية المؤرخ عن نتاجه. عندما يضع الأناس جردة بقوم بدائيين، فهو لا يكتفي بوصف حياتهم المجتمعية بأعلى درجات الدقة، بل أنه يعبر أيضاً عن شخصيته الخاصة. وهذا ما نعينه بقولنا ان وصفه لا بدّ ان يعبر عن حكم اخلاقي، خاصة عندما يتصدى للموضوعات التي تؤرّقه. فما ينشأ إذن عن دراسة ما، يتوقف الى حدّ معين على ما يبذله الباحث عليها

ويضعه فيها. والذين يعرفون الأناسين وكتاباتهم، كما أعرفهم أنا حق المعرفة، لا بد أن يوافقوني على ما أقول. غير أنني لا اعتقد ان من الواجب المبالغة في الأهتمام بهذه المشكلة، خاصة إذا سلمنا بأن هناك هامشاً من حرية التصرف متروكاً لشخصية الباحث، وإن هذه الفروقات الفردية تتجه، في مجمل الأدبيات الإنسانية، نحو التكامل بعضها مع بعض. ينبغي إذن ان نثق بدقة المعايير. كما ينبغي طرح المسألة من زاوية أعمّ بكثير. فكأنه ما كانت الاختلافات الموجودة بين الأناسين، يظنون أبناء ثقافة واحدة وابناء مجتمع واحد. انهم بشكل عام يحملون، خارج نطاق دراساتهم ومعارفهم الاختصاصية، نفس المقولات، ونفس القيم الثقافية التي تتحكم بانتباههم وتوجهه باتجاه طراز معين من الخصائص في المجتمعات التي يدرسونها. ان الدين والحق والاقتصاد والسياسة، الخ. هي المقولات المجردة في ثقافتنا. انها هي التي تُستخدم لتشكيل الظواهر المعينة في اوساط الشعوب البدائية. لذا يلاحظ أناس ثقافتنا نمطاً معيناً من الظواهر، فيرونه بطريقة مخصوصة. أما أناس ثقافة مختلفة عن ثقافتنا، فيلاحظون، الى حدّ ما، وقائع أخرى، ويدركونها حسياً بطريقة أخرى. فإذا كان ما أقوله صحيحاً، فإن الوقائع المسجلة على دفاتر الملاحظات لا تكون عبارة عن وقائع مجتمعية، بل عبارة عن وقائع نياسية وصفية (اثنوغرافية)، نظراً لأن اختيارها وتأويلها يتمان على صعيد المعايير. لا يستطيع أن أمضي قدماً في معالجة هذه النقطة، فأكتفي هنا بطرح هذه المشكلة المتعلقة بالادراك الحسي والتقييم.

وأضيف في ختام محاضرتي انني عاجلت البحث الاناسي الميداني، والخصال والمواصفات التي يحسن أن تتوفر بالأناس للقيام ببحث موفق. وذلك بناءً على الرأي الذي عبّرت عنه في محاضرتي الأخيرة ومفاده إن الاناسة ينبغي ان تعتبر بمثابة الفن لا بمثابة العلم. اما زملائي الذي لا يشاطرونني هذا الرأي بل يرون العكس، فقد كان لهم بالتأكيد ان يعالجوا المسائل التي تطرقت إليها هنا من زاوية مختلفة تمام الاختلاف.

الدراسات الإنسانية الحديثة

حاولت في محاضرتي الثانية والثالثة أن أقدم لكم نظرة عامة عن تطور الإنسانية المجتمعية من الناحية النظرية، أي على الصعيد العملي من التطور النظري المتعلق بالشعوب البدائية، أو ما كان يسمّى في القرن الفائت بـ : مؤسسات البشر الأوائل، وفي القرن الذي قبله بـ : المجتمعات البربرية. أما في محاضرتي الأخيرة فقد عرضت لكم باختصار الطريقة التي تعاضمت بموجبها معارفنا حول هذه المجتمعات البدائية. فشرحت كيف أن التقارير الوصفية كانت قد تحسنت كمّاً ونوعاً، ابتداءً بمعاينات المستكشفين السطحية، مروراً بتقارير المبشرين والإداريين المفصلة، وصولاً إلى الدراسات الوافية التي قام بها البحث المحترف في عصرنا هذا. لقد أدّى تراكم المعلومات إلى وجود نظريات متتابعة، كلما جاءت واحدة أطاحت بأختها؛ لكن المعاينة كانت تتجه دائماً، في خضم هذا التابع النظري، نحو طبقات أعمق فأعمق، ومجالات جديدة من الحياة المجتمعية للمجتمعات البدائية، بحيث كانت تؤدي بالتالي إلى إغناء جديد لمعارفنا.

هذا الازدهار الكبير الذي شهده البحث كان له أن يعزّز توجّهاً جديداً في غايات الإنسانية المجتمعية ومناهجها. سأقدم لكم هنا جردة مختصرة بالاتجاهات الجديدة، ثم أتفحص بعد ذلك عدداً من الدراسات الإنسانية المفردة، حيث يتبيّن لنا بأية طريقة يعمد الباحثون إلى جمع الظواهر التي

درسوها، والتي من شأنها أن تؤيد نمط البحث الذي يتبعه الأناسون اليوم. لقد رأينا كيف كانوا يقومون بمعايناتهم. أما الآن فسنرى الطريقة التي يتبعونها لتنظيم هذه المعائنات، والمعنى الذي يضيفونه عليها.

قبل كل شيء، ينبغي أن نتذكروا أن الإناسة تشتغل على أساس معارف نظرية، وأن هذه المعائنات معدة لحلّ مشكلات نشأت عن المعارف النظرية المذكورة. إلى ذلك، فالأهمية المولاة للمشكلات هي الميزة الأساسية التي يمتاز بها أي فرع من فروع المعرفة كائناً ما كان. كان اللورد أكتون ينصح تلامذته دائماً بدراسة المشكلات لا بدراسة الحقبات التاريخية. وكان كولنغتون يقول لتلامذته في الأثریات أن يهتموا بالمشكلات لا بالمواضع الأثرية. أما نحن، فنوصي تلامذتنا أن يدرسوا المشكلات لا الشعوب.

لقد كانت أوائل الدراسات المفردة مؤلفات وصفية بشكل خاص، لا تعلق أهمية كبيرة على التحليل النهجي، رغم أن تبصيراتها التاريخية الموهومة كانت تعتبر أحياناً بمثابة التحليل. كانت هذه الدراسات عبارة عن فصول متعاقبة، تعالج تباعاً وبتفصيل شديد أوجهاً مختلفة من الحياة المجتمعية: المحيط الطبيعي، الخصائص العرقية، السكانية، الإحصائيات السكانية، التكنولوجيا، الاقتصاد، التنظيم المجتمعي، طقوس الانتقال [من وضع إلى وضع]، الشريعة، الدين، السحر، الأسطوريات، الفولكلور، أسباب التسلية، الخ... إن الدراسات المفردة الحديثة ترمي بشكل عام إلى تقديم وصف للحياة المجتمعية لشعب من الشعوب، بما يتخلل ذلك من تفسيرات كيفية اعتباطية لا بد أن تنشأ عن وصف لثقافة ما يعتمد تصورات ثقافة أخرى! فهي تسعى إلى تقديم وصف تحليلي كامل ما أمكن، مشددة على أكثر العناصر دلالة في الحياة المجتمعية، أي العناصر الفردية لفهم البنى وصياغة النظريات العامة.

وهذا ما يتم بالضرورة عندما يغادر الأناس حقل النظرية البحتة للقيام بدراسته الميدانية الخاصة. يعني أن الوقائع، واذن المعائنات المودعة في دفاتر

ملاحظات الأناس، لا تُقدّم في الكتاب النهائي باعتبارها وصفاً لما يقوله الأهالي أو يقومون به : إنها ترمي إلى إظهار أن ما يقوله الأهالي ويقومون به، بمعزل عن أهميته أو فائدته بحد ذاته، يسلط الضوء على هذا الوجه المهمّ أو ذاك من بين أوجه الثقافة أو المؤسسات. بتعبير آخر، عندما يريد الباحث أن يبيّن في ما سيُدخله ضمن كتابه وفي ما سيرحّه جانباً، فإنه يأخذ بالاعتبار مدى موافقة هذه المعلومات للموضوعة المعدّة لتوضيح دلالة هذا السستام من النشاطات المجتمعية أو ذاك.

وأجد من واجبي أن أحدّد هنا، أن صياغة نتائج البحث تطرح على الأناس مشكلات جدّية. فقد أشرت إلى أنه يدرس جميع أوجه الحياة المجتمعية لقوم من الأقوام، فهل أن عليه أن ينشر جميع المواد التي جمعها حول كل تجليات الحياة المذكورة؟ إن المؤرخ لا يعاني من هذه الصعوبة بالذات. فهو بوسعه أن ينتخب من بين المواد التي بحوزته تلك التي تخدم بالدرجة الأولى الأطروحة التي يريد عرضها، ثم يهمل الباقي. فالمعلومات التي لا يُدرجها في كتابه لا تُعتبر معلومات ضائعة. أما الأناس، فضلاً عن الآثار إلى حدّ بعيد، فإنها يجدان نفسيهما في وضع مختلف تماماً، إذ أن ما لا يسجلانه قد يضيع إلى الأبد - وهذا ما يحصل غالباً في الواقع. فالأناس لا يقوم بتحقيق المصادر وتفسيرها وحسب. بل إنه يخلقها.

لذا يعتقد العديد من الاختصاصيين أن على الباحث أن لا يكتفي فقط بتسجيل كل ما يعاينه، بل عليه أن ينشره أيضاً مهما كانت فائدته لموضوع البحث، لأن من مهمّة الأناس أن يجمع أقصى ما يمكن من الوقائع المتعلقة بالمجتمعات البدائية، ما دامت هذه المجتمعات موجودة ولم تنقرض بعد. إن الأناس يسجّل. لكنه لا يحكم ولا يبيّن. فالتبّت في ما إذا كانت هذه الواقعة أهم من تلك، يعني بالنسبة له إطلاق حكم مسبق يؤثر على مستقبل الأجيال المقبلة واهتماماتها. إننا نحاول تدليل هذه الصعوبة بطرق مختلفة. فقد اعتاد

البعض على نشر دراسات مفردة تتعلق بوجه أو بآخر من أوجه حياة الأقسام البدائيين، وترتدي في رأي الباحث أهمية خاصة. في هذه الحال، لا يستعمل الباحث إلا الوقائع الجوهرية الموافقة للأطروحة التي اختار أن يعالجها، أو الوقائع الكافية لدعمها وتأبيدها. أما الباقي فيُنشر في مجلات مختصة، أو يُسجل على أشرطة صغيرة، أو يطبع ويُستنسخ.

إن كمية المعلومات الهائلة التي يعود بها الباحث بعد عامين من إقامته في أوساط شعب بدائي، تساهم، حتى في حال اعتماد الحل المذكور أعلاه، في إدخال تغييرات هامة على النهج الإناسي. لقد رأينا أن الأناسين السابقين كانوا من أنصار النهج المقارن. وسواء كان هدفهم المنشود إعادة تركيب التاريخ أو وضع الصيغ الوصفية العامة، فإن الطريقة تظل واحدة. فقد كانوا يقرأون عدداً كبيراً من المؤلفات، ويستخرجون من بطون الكتب عدداً من المعلومات الموافقة للموضوع المدروس، ثم يرصفونها جنباً إلى جنب ليكونوا منها كتاباً جديداً.

لن نعود إلى بحث المسألة المتعلقة بمعرفة ما إذا كان هذا الضرب من التقييس المقارن صالحاً أم لا. فمن الواضح في جميع الأحوال أن هذه الأشغال المقارنة لم تعد منذ ذلك الحين بمتناول الباحث الذي أخذ على عاتقه أن ينشر نتائج بحث أو بحثين قام بهما ميدانياً، لأنه مضطر لأن يكرّس لها ما تبقى من حياته إذا كان مستغرقاً في المهام التعليمية والإدارية. وبما أن معظم الأناسين يقومون اليوم ببعثات ميدانية، فقد أصبح هذا الوضع عاماً وشائعاً.

من البديهي في مثل هذه الظروف أن تتفكك الإناسة المجتمعية بسرعة وتتحول إلى سلسلة متتالية من الدراسات لا علاقة لبعضها ببعض، ما لم يكن هناك منهج للبحث المشترك يحل محل النهج المقارن القديم. وبما أن الإناسة قد صارت منذ حين فرعاً معرفياً مبنياً على المعاينة، فإن هذا النهج المشترك يُطرح عليها من قبل ما يسمى في العلوم الطبيعية بالمنهج الاختباري. لعلني أكون

أقرب إلى الإفهام لو ضربت مثلاً .

لنأخذ حالة أناس قام بدراسة العبادات الدينية في مجتمع بدائي معين، ثم توصل إلى عدد معين من النتائج حول دور هذه العبادات في الحياة المجتمعية . فإذا كان له أن يصيغها بوضوح، وعلى نحو يجعلها قابلة للانقسام إلى عدد معين من مواضيع البحث الأخرى، كان بوسعها، أو بوسع أناس آخر، ان يعتمد بعده إلى القيام بمعاينات في أوساط شعب آخر، من شأنها أن تبت في ما إذا كانت هذه النتائج قابلة للتعميم أم لا . هكذا يتسنى له أن يتحقق من أن بعضها صحيح، وبعضها الآخر لم يصح، والبعض الثالث يستوجب التعديل . انطلاقاً من النقطة التي بلغتها الدراسة الأولى، ربما كان باستطاعة الثانية أن تكون دراسة أوفى وأعمق . فتقدم بذلك تأكيدات جديدة لخلاصات الدراسة الأولى .

ها نحن قد أصبحنا نمتلك إذن فرضية تتعلق بعبادات الشعوب البدائية، مبنية على استقصاء تم في مجتمعين أهليين . فنقوم الآن بدراسة ثالثة، ثم برابعة، وخامسة . ونستطيع أن نستمر إلى ما لا نهاية . فإذا كانت الدراسات نهجية، فقمنا باستخدامها للتحقق من خلاصات الدراسات التي حصلت حتى حينه، وصغنا بناء عليه فرضيات جديدة قابلة للتحقق منها، فإن كلاً من هذه الدراسات سيكون بوسعها، كلما تراكمت المعارف وأدت إلى انبثاق مشكلات جديدة، أن تتوصل إلى مرحلة من التقصي أوفى وأشمل، وبالتالي أن تؤدي إلى تحديد أفضل للمفاهيم . فإذا سلمنا بأن هذه الدراسات سليمة وصالحة، كان بوسعنا أن نعتبر كلاً منها بمثابة إغناء لمعارفنا حول مؤسسة ما من مؤسسات شعب بدائي معين، ناهيك بأن كلاً منها يساهم في إبراز السمات ذات الدلالة في هذه المؤسسة لدى مجتمعات أخرى، بما فيها تلك المجتمعات التي ربما لم يتسن للباحثين الأول أن يدركوا في دراساتهم لها أهمية السمات المذكورة حق إدراكها .

هذا هو المعنى الذي نقصده عندما نقول عن البحث الحالي إنه اختياري،

وهو أيضاً، بمعنى آخر، بحث مقارن، لكنه ليس بحثاً مقارناً بالمعنى الذي كان يُضفى في السابق على هذه الكلمة. لقد صير إلى التخلي عن هذا المنهج المسمى بالمقارن، وذلك للأسباب التي عرضتها آنفاً، من ناحية، ولأنه لا يجيب على المسائل المطروحة إلا نادراً، من ناحية أخرى.

ينجم عن ذلك أن هناك اتجاهًا جديدًا بدأت معالمه ترسم. إنه عبارة عن تصحيح لوجهة المناهج، فضلاً عن أنه تصحيح لغاية البحث نفسها. من البديهي أن البحث الميداني لا يتفق مع الترسيمات العامة التي وضعها القرن التاسع عشر واقترحها لفهم التطور المجتمعي. فكيف يتسنى لنا أن نعاين أحداثاً مضت من الوجود من زمان ولم يعد يتذكرها أحد؟ عندما نجد أنفسنا حيال شعب بدائي، كيف يتسنى لنا أن نوحى، ناهيك بأن نجزم، حول ما إذا كان هذا الشعب أو لم يكن يعتمد النسب الأممي، أو حول ما إذا كان قد عاش حالة من تعدد العلاقات الجنسية الفوضوية أم لم يعيش؟

فإذا وضعنا هذه الأسئلة جانباً، تبين لنا أن دائرة البحث قد تحجّمت بالضرورة، وعادت إلى اتخاذ أبعاد تقتصر على المشكلات الصغيرة التي يمكن القيام داخلها بدراسة وضعية، والوصول بالتالي إلى خلاصات سليمة ومعقولة. لذلك فنحن نكتفي في هذه الأيام ببذل جهود أكثر تواضعاً وأقل ادعاءً ومشهدية. فبينما كان الأناسون في القرن التاسع عشر يسعون للإجابة على أسئلة من مثل: «ما هي الدلالة الاجتماعية للدين؟»، نجدنا نعجب اليوم من أمر أناس يتمتع بالحس السليم إذا ما راودته فكرة الإجابة على مثل هذا السؤال الطموح! فالأولى به في رأينا أن يجدد، مثلاً، ذلك الدور الذي تلعبه عبادة الآباء الأولين ضمن سستام مجتمعي من النمط الذي يسمّى اليوم بالنسب الفخذي أو النسب البطني، لدى بعض الشعوب الإفريقية. وعوضاً عن أن يفقع لوحة طويلة عريضة يتناول فيها تطور مفهوم المسؤولية، أو تطور الدولة، وعواقبه على الجنس البشري برمته، يعمد الأناس في هذه الأيام إلى

الاقتصار على مشكلات محصورة ضمن نطاق محدود بحيث يستطيع دراستها مباشرة دراسة حيّة، كأن يتناول مثلاً دور النزاعات، أو موقع غمط بعينه من أنماط الرئاسة، في مجتمعات يستطيع أن يعاين فيها عن قرب عدداً من النشاطات المجتمعية المتمحورة حول هذه المؤسسات. وعضواً عن التساؤل عمّا إذا كانت المجتمعات البدائية من الطراز الشيوعي أو الفردي، ينصرف الأناس المعاصر إلى دراسة تفصيلية يتناول فيها تشابك الحقوق الجماعية والحقوق الفردية، وتكون الملكية الخاصة موضوعها، متمثلة تارة بالأراضي، وطوراً بقطعان الماشية، حسب أنماط المجتمعات، وذلك من أجل اكتشاف العلاقات التي تحكم هذه الحقوق في ما بينها، ومعرفة كيفية اندراجها ضمن السساتيم المجتمعية التي نعثر عليها فيها، وطبيعة علاقتها بسساتيم القرى وبالسساتيم السياسية والدينية الخ . .

يمكننا أن نلخص وجهة نظر الإناسة المعاصرة بالقول إننا نعتقد اليوم أن الدراسات التفصيلية المكثفة التي تتناول سلسلة من بعض المجتمعات المختارة، بغرض حلّ مشكلات محدّدة، هي التي تساعدنا على فهم طبيعية المجتمعات البشرية، أكثر بكثير من محاولات شقح الأحكام العامة على قاعدة الوثائق والتقارير المكتوبة. ينشأ عن ذلك، إننا قد بدأنا لتوّنا بإدراك بعض الشيء عن الطبيعة الفعلية لحياة الشعوب البدائية.

إن الأهمية التي يوليها الأناسون اليوم للعمل الميداني المعمق، الذي يقتصر الباحث خلاله على دراسة مشكلات محدودة، قد ولّد نتيجة أخرى أوّده أن ألفت انتباهكم إليها قبل أن أتطرّق إلى بعض الأمثلة من الدراسات المفردة الحديثة. لقد أشرت في محاضرة سابقة إلى أن أناسي القرن التاسع عشر كانوا يشيّدون الثقافة. كانوا يهتمون بالعادات والتقاليد، ويعتبرونها بمثابة كيانات قائمة بذاتها. وكانوا يرون أنها قد توجد في مجتمع، ولا توجد في آخر. بل إننا كنا نجد رجلاً لا مرأى في توجهه الاجتماعي الواضح، مثل مكلينان، يعتبر أن

الزواج الخارجي والطوطمية والنسب الأمي، ألخ... عبارة عن عناصر منفصلة، إذا أضيف بعضها إلى بعض شكّلت ثقافة معيّنة. وبالتالي فإن الشعب الواحد، إما أن يعتمد الزواج الخارجي أو لا يعتمد، وإما أن يكون طوطمياً أو لا يكون طوطمياً، وإما أن يتبع النسب الأمي أو لا يتبعه.

إن الأناسين المعاصرين الانكليز يتجهون نحو التخلي التدريجي عن هذا النمط من الصنافة. وهناك الكثير مما يقال حول هذه المسألة، لكننا نقتصر على الإشارة هنا إلى أن الأناس يتجه الآن نحو إعمال الفكر حول المجتمع أكثر من إعماله حول الثقافة - حول السساتيم المجتمعية والقيم ووقعها بعضها على بعض. فهو لا يسعى إلى معرفة ما إذا كان الزواج الخارجي مرعياً لدى شعب ما بقدر ما يسعى إلى اكتشاف دلالة هذه القواعد بالنسبة للعلاقات القائمة بين الجماعات. وهو لا يكتفي بمعرفة ما إذا كان لدى الشعوب معتقدات طوطمية، بل يسعى إلى اكتشاف كيف أن هذه المعتقدات تستطيع أن تعكس أهمية النسب، وعصبية الجماعات المبنية على النسب. إنه لا يعتقد أن معرفة ما إذا كان النسب مرعياً باتجاه الخط النسائي، لا الخط الرجالي، أمراً أساسياً بحد ذاته، بل إنه يسعى، مثلاً، إلى معرفة كيف أن سستام النسب الأمي يؤثر على علاقة الأخ بالأخت، أو على علاقة الخال بأبناء أخته.

ولسوف يتبين لنا عمّا قليل أن بعض هذه الدراسات المعاصرة تتصف بالتجريد والبنائية أكثر من غيرها. وإنه ما زال هناك بعض الاختلافات في الرأي حول اختيار المناهج التحليلية. لكننا إذا قارناها بالأعمال السابقة، وجدنا أنها تميل لأن تكون اجتماعية ووظيفية. لذا سأضرب لكم بعض الأمثلة.

أبدأ بتلخيص أحد مؤلفات مالفوسكي، لأنه كان أول أناس محترف قام بمعاينة مباشرة، معتمداً على معرفته باللغة الأهلية. فرغم أنه كان قد جمع كمية عظيمة من الوثائق المتعلقة بأهالي جزر تروبريان، ونشر في موضوعهم عدة

مجلّدات قبل مماته، فإنه لم يترك لنا إلا تقريراً جزئياً عن هؤلاء القوم، بحيث أننا مازلنا نجهل عدداً من نشاطاتهم الأساسية، لا سيما تنظيمهم السياسي وسستام القربى عندهم. إن الكتاب الذي سأحدث عنه، «مغامرو غرب المحيط الهادي» (١٩٢٢)، يمكن أن يعتبر واحداً من كلاسيكيات النياسة الوصفية، بسبب أقدميته، فضلاً عن نوعيته، رغم أن فيه الكثير من الاستطرادات، ورغم أنه كتب بأسلوب صحافي.

في هذا الكتاب، يدرس المؤلف غمطاً من نشاطات التروبريانديين يسمونه كولا. إن التروبريانديين وبعض جيرانهم من سكان الجزر المجاورة يشكلون نوعاً من الحلف، غايته أن ينظّم تبادل بعض الأشياء، كالعقود الصدفية الحمراء الطويلة والأساور المصنوعة من الأصداف البيضاء. في سستام التبادل هذا، تجري العقود عبر الجزر متبعة خطأ دائرياً معيناً، بينما تجري الأساور وفقاً للنخط الدائري المعاكس. إن هذه الأشياء، لا تتمتع بقيمة تجارية. فقيمتها تقتصر على أنها طقسية ومدعاة للأبهة. وأبتهتها تكمن في الصيت الذي يكتسبه الشخص من جرّاء تلقّيه واقتنائه ثم وهبه لهذه الأشياء ذات التقدير الخاص. والأشخاص الذين يزاولون هذه التبادلات لديهم شركاء مفوضون في كل جزيرة يزورونها. وتتمّ المبادلات وسط احتفال عظيم، وطبقاً لمراسيم ومجاملات معينة، وبدون أية مساومة. أما بعد انتهاء مرحلة التبادلات الطقسية، فإن القوم ينصرفون إلى العمليات التجارية العادية، ويلجأون إلى المساومات بصدد المأكولات والأصناف ذات الفائدة الشائعة. لكن الكولا بمعناها الحقيقي، هي سستام التبادل الطقسي، الذي تتجول بموجبه العقود والأساور عبر الجزر، كل باتجاه معاكس للآخر. فهي تعود للمرور حتماً في المكان الذي انطلقت منه، وتستمرّ في تجوالها الدائري إلى ما لا نهاية.

حتى تتمّ هذه التبادلات ينظّم رؤساء القرى والدساكر المجاورة حملات تجارية واسعة يقتضي القيام بها صنع بعض الزوارق من تجاويف جذوع

الأشجار. فعلى الرؤساء أن يكونوا على معرفة ببعض المعلومات البحرية، وعلى علم بالتعاويد السحرية الكفيلة بدرء الأخطار والمهالك التي قد تتعرض لها مثل تلك الحملات. كما أن عليهم أن يحيطوا علماً بالتقاليد والأساطير التي يُفترض بها أن توجّه مسيرة الأغرونوت [المغامرين] في تجولاتهم ومفاوضاتهم. لذا ظن مالمينوفسكي أن من الواجب وضع جردة بهذه الأساطير والتقاليد، ضمن إطار كتاب واحد، ثم أضاف إليها عدداً من المواضيع الأخرى. فكأنه أراد بذلك أن يضع تقريراً مفصلاً عن السحر والأساطير. فوصف الإطار الذي تتم ضمنه، وشرح كيف يزرع الأهالي جنائهم، وتحدث عن الوضع المجتمعي لنسائهم، ووصف كيف يصنعون زوارقهم، وهلم جرا. بل إنه وصف ردود فعلهم الخاصة عندما شارك شخصياً بهذه الحملات مرات متتالية. فكان أن قدّم لنا رسماً للواقع الحيّ عند التروبريانديين، بكل القرحة والدقة اللذين تمتاز بهما روايات اميل زولا.

هذا الكتاب الأول الذي كتبه مالمينوفسكي، وأكاد أقول أفضل ما كتبه عن التروبريانديين، يشهد بوضوح كاف على تصوّره للسستام المجتمعي، وعلى كيفية القيام بتحليل وظيفي لهذا السستام. فهو يرى أن السستام المجتمعي عبارة عن تعاقب نشاطات أو أحداث وليس عبارة عن شبكة من التجريدات. فللقيام بالحملة التجارية لا بد للتروبريانديين من زوارق. ولصنع الزوارق لا بدّ من لجوئهم إلى التعازيم السحرية. هذه التعازيم السحرية توجد على شاكلة قصص أو أساطير تدلّنا على أصولهم. وهي كذلك ملك لفرد بعينه كان قد ورثها عن خاله. والرؤساء هم الذين يوجّهون عملية صنع الزوارق وينظمون الحملات. وإذا كان الرؤساء هم أولو الأمر والشأن فلاّهم بشكل خاص أوفر ثروة من سائر الأفراد. وهم أوفر ثروة لأنهم يملكون حدائق أوسع. وحدائقهم أوسع لأن لديهم نساء عديدات يقمن على زراعتها. إن هذه النشاطات المختلفة كلها، تشكل في رأي مالمينوفسكي سستاماً، بحكم أنّ كل ظاهرة تولّد ظاهرة أخرى، وبحكم أن وظيفة كلّ منها محدّدة بالدور الذي تلعبه ضمن

مجموعة النشاطات، علماً بأن هذه النشاطات تفعل فعلها المباشر أو غير المباشر في عملية تبادل الأشياء الطقسية، الكولا.

صحيح أن هذه الظواهرات تشكّل، بطريقة من الطرق، سستاماً من النشاطات، وأن هذا النمط من التصوير الانطباعي للحياة المجتمعية ذو قدرة كبيرة على توليد الإيحاءات. غير أن علينا أن نعترف رغم ذلك بأن الموضوع هنا لا تتعدى كونها توليفاً وصفيّاً للأحداث. إنها ليست تتاماً نظرياً، رغم أن المشكلات النظرية معالجة فيها تبعاً على امتداد الكتاب. فمن الملاحظ أن المرء لا يسعه أن يقرّر بيسر رجاحة واقعة على أخرى، لأن لها جميعاً علاقة زمانية ومكانية في الواقع الثقافي. فمهما كانت نقطة الانطلاق يعود المرء بالضرورة إلى المكان نفسه، بعد أن يكون قد تجول في كل الحقل.

إن وصف الحياة المجتمعية بناءً على مختلف أوجهها، على مستوى الحدث، يؤدي لا محالة، إلى تكرار لا نهاية له، وإلى خلاصات نظرية مزعومة ليست في حقيقتها إلاّ إعادات للوصف بلغة تقنية أمتن. وذلك لأن المرء يكاد لا ينتبه للعلاقات الخفية المتبادلة، إذا لم ينتزع نفسه من خضمّ الواقع العياني. كان بوسع مالينوفسكي أن ينطلق من دراسة الرئاسة، وأن يعالج الكولا بناء على المؤسسة المذكورة. كان بوسعه أن يؤلف كتاباً عن السحر ويصف الكولا والرئاسة بناء على معالجة للسحر.

ولأن مالينوفسكي لم يقم بتجريدات معينة، فهو لم يستطع أن يرى بوضوح ما ربما كان يشكل، على الأرجح، السمة الأكثر دلالة في الكولا، نعني ذلك الدور الذي تلعبه بوصفها رابطاً يربط ويجمع بين جماعات مستقل بعضها عن بعض سياسياً، على أساس قبولها المشترك ببعض القيم الطقسية.

ويتبيّن لنا أيضاً أن المقارنة بين الحياة المجتمعية لشعب موصوف على هذا النحو، وبين الحياة المجتمعية لشعوب أخرى موصوفة بموجب المنهج نفسه، تقتصر على تقييم بعض أوجه التشابه والاختلاف الثقافية، ولا يسعها أن

تكتسب قيمة بنيانية؛ لأن هذه تتطلب قسطاً من التجريد لا بد منه. غير أن تلامذة مالينوفسكي قد ساهموا في إغناء الأدبيات الإنسانية بعدد من الدراسات، النبائية الوصفية الممتازة والهامة التي تناولت شعوباً بدائية وصيغت على مستوى الواقعية الثقافية. أذكر منها، مثلاً، «نحن التيكوبيا» (١٩٣٦) للأستاذ فيرث، و«الرد على الفتح» (١٩٣٦) للأنسة هانتر، و«حول شريعة التسوانا وعاداتهم» (١٩٣٨) للأستاذ شابير، و«الأرض والعمل ونظام الأكل في شمال روديسيا» (١٩٣٩) للدكتور رتشاردس^(١).

ونحن نعني بالتجريد أموراً شتى. فلا نعالج، مثلاً، إلا جزءاً واحداً من الحياة المجتمعية من أجل حلّ مشكلات محدودة، ولا يؤخذ الباقي بعين الاعتبار إلا بمقدار ما يكون على علاقة بالموضوع. أو أن نعمد إلى تحليل بنياني انطلاقاً من الدمج بين تجريدات الحياة المجتمعية وإنشاء التكامل فيما بينها. فكمثال على النهج الأول أذكر لكم كتاب الدكتورة م. ميد: «سن الرشد لدى قبائل الساموا»^(٢). فهذا كتاب ممتع القراءة. ويسمح لي أن أقول إنه ذو نفحة نسائية جداً من حيث هجته، مع ميل نحو غريب الأمور ومثيرها، بالإضافة إلى ذلك الجانب الذي أسميه «النسيم العابق في نخيل جوز الهند» والذي يفوح من بعض الكتابات الإنسانية التي كان مالينوفسكي أول من استهّل نوعها.

غاية هذا الكتاب هي أن يبين أن الصعوبات التي يعانها المراهقون وخاصة الفتيات، وهي صعوبات شائعة جداً في المجتمع الأميركي، لا وجود

-- Firth, «we, the Tikopia», 1936.

(١)

-- M^{LL}E Hunter, «Réaction to conquest», 1936.

-- Schapera, «A handbook to Tswana Law and custom», 1938.

-- D^R Richards, «Land, Labour and Diet in northern Rhodesia», 1939.

- M. Mead, «Coming of age in Samoa», 1929.

(٢)

لها في ساموا، وبالتالي إنها نتاج غمط مخصوص من البيئة المجتمعية ، وأنها من الممكن أن تُعزى إلى الضغوطات الملازمة للحضارة لا إلى للطبيعة. فتجتهد الدكتورة ميد لكي تبين لنا كيف أن شروط حياة المراهقين في ساموا تختلف عن شروط حياة المراهقين الأميركيين. فهي تسرد من هذا المنظار جميع الوقائع التي عاينتها، وهي وقائع متعلّقة بالبيئة المجتمعية لفتاة من أهالي ساموا، كيف تتلقّى تربيتها الأولى، وكيف تجري حوادث طفولتها، ما هو موقعها داخل الأسرة والقرية، ضمن الجماعة بأسرها، ثم ما هي مختلف التجارب الجنسية التي أقامتها مع الفتيان. والوصف الذي تعتمده المؤلفة يظل دائماً مبنياً على الرجعة المخصوصة إلى مشكلة البحث، وهي الطريقة التي تكيف الشروط المجتمعية بموجها شخصية الفتاة المترعرة، وطبيعة ردود الفعل التي تنجم عن هذه الشخصية تجاه التغييرات الجسمانية المتولّدة عن بلوغها سن الرشد.

أما الخلاصة التي تصل إليها هذه الدراسة فهي التالية : ليس هناك من فرق بين الفتيات السامويات والفتيات الأمريكيات من حيث سيرورة المراهقة نفسها. فالفرق إنما يظهر من خلال ردود الفعل المتولدة عن هؤلاء وأولئك. في ساموا لا وجود للتوترات، ولا للأزمات. بل العكس صحيح. فتفتح الاهتمامات الفردية يتطور بصورة متّسقة، فضلاً عن اختيار النشاطات أو الالتزام بها. وتقول الدكتورة ميد : «ليس هناك نزاع في أذهان الفتيات. فهنّ لا يطرحن أسئلة فلسفية ولا تراودهنّ الأحلام البعيدة. وتحبّ الفتاة فتياً عديدين طوال المدة التي تسبق زواجها، إلى أن تتزوج رجلاً من قريتها. بعد ذلك تستقرّ قرب عائلتها وتنجب أطفالاً كثيرين. . هذا هو الطموح العاقل الذي تنشده جميع فتيات ساموا»^(١).

أما الفتاة الأميركية فهي تكون، في ذلك السن نفسه، فريسة لمختلف أنواع

(١) المرجع المذكور، ص ١٥٧.

القلق والتوترات لأن وسطها المجتمعي مختلف. أين تقع هذه الاختلافات؟ تعتقد الدكتورة ميد أن أهمها تنشأ عن أن فتيات الساموا لا تعانين من مشاعر شخصية عنيفة، وليس لهن أن يواجهن قيماً متناقضة. فالساموية لا تعلق أهمية كبيرة جداً على الأشخاص أو على الأشياء. فهي عندما تلتقي رجلاً، لا تأخذ ببناء المشاريع المستقبلية ولا تسترسل بالأحلام الخرقاء.

ويعود هذا الوضع، جزئياً، إلى تكوين الحلقة العائلية التي تنمو الفتيات ضمنها. فهن يعشن وسط تجمع واسع من الأقرباء، بحيث أن الحنان أو التسلط ليسا وقفاً على عدد محدود من الأفراد. ثم إن كون الثقافة الساموية متجانسة إلى حد كبير يلعب دوراً هاماً جداً. إذ أن لدى الأهالي نماذج واحدة من السلوك. فليس لديهم إلا نوع واحد من الديانة، ومعيار واحد للأخلاق، بحيث أن المراهقات السامويات لا يقعن في إشكالات الاختيار: هذا الاختيار الذي ينطوي بالضرورة على تبدل في العلاقات مع المحيط. فهن لا يعرفن بالتالي تلك النزاعات الداخلية التي تنشأ عن الاختيار بين عدة مقاييس من القيم. وبما أنهن لا نزاعات لديهن، فهن لا يعرفن مشكلات العُصاب وعدم القدرة على التكيف. أما المراهقة الأميركية فهي، على العكس، تجرد نفسها حيال كمية كبيرة من القيم المتضاربة، بحيث لا يسعها أن تتجنب الاختيار، الذي تتولد عنه الأزمات الداخلية لا محالة.

إن كتاب مرغريت ميد هذا يختلف عن معظم الدراسات المفردة الحديثة، بأنه لا يقدم تحليلاً للبنى المجتمعية، ولو على سبيل الخطوط العامة، بحيث يصعب وضع الوقائع المقترحة علينا في سياق أي منظور من المناظر. غير أنه يشكّل مثلاً جيداً عن الدراسة التي تتناول موضوعاً واحداً. إلى ذلك فالكتاب مكتوب من قبل امرأة على جانب كبير من الذكاء.

أما الآن فأودّ أن أنطرق إلى كتابين من كتبي. وأنا أستمح لنفسي عذراً على ذلك، لكنني أجد أنه من الأيسر بالنسبة لي أن أعرض لكم تحليلاً لثقافة

معروفة من قبلي من أن أقدم لكم تحليلاً لثقافة لا أعرفها. هذان الكتابان يشكّلان شاهداً على منهج آخر في استعمال التجريد. أولهما دراسة عن سستام من المفاهيم، وثانيهما دراسة للسستام السياسي الذي يجمع بين جماعات شتى.

يدور موضوع كتابي الأول «العين والتبصير والسحر لدى الأزندي» (١) حول شعب من شعوب إفريقيا الوسطى. وأحاول فيه أن أفسّر عدداً من المعتقدات التي تعتبر كلها غريبة على عقلية الانكليزي الحديث، وأبين فيه كيف أن هذه المعتقدات تشكل سستاماً معقولاً من الفكر، وكيف أن هذا الأسلوب في التفكير مرتبط بالنشاطات المجتمعية وبالبنية المجتمعية وبحياة الفرد.

يمكن أن تُعزى جميع المصائب لدى الأزندي (وهي تُعزى عادة) إلى العين الذي يُعتبر لديهم بمثابة شرط عضوي داخلي، رغم أنهم يرون أن فعله فعل نفسي. فالعائن يبعث ما يسميه نفس عينه أو روحه لكي يلحق الأذى بالآخرين. عندئذ تعتمد الضحية إلى طلب النصح من البصّارين، ولدى الأزندي كثيرون منهم، أو تعتمد إلى استشارة أحد الكهّان، لكي تعرف مصدر البلية والأذى. وقد تكون هذه الاستشارة طويلة جداً وبالغة التعقيد. وعندما يُكتشف الجاني، يُطلب منه الكفّ عن تصرفاته العدائية.

فإذا كان في الأمر مرض ما، ورفض الجاني أن يكفّ عن تصرفه العدائي هذا، وانتهى الأمر بوفاة المريض، كان بوسع أقارب المتوفي أن يلجأوا، في ما مضى، إلى حكم الأمير وقضائه وأن يطالبوا بالتأثر أو الدّية، أو كان بوسعهم أن يعمدوا إلى الخطة المتبعة اليوم دائماً، وهي السحر، من أجل قتل العائن. إلى جانب هذا السحر المميت، يملك الأزندي مجموعة متكاملة من الخطط والتقنيات السحرية، تقتضي أحياناً أن يكون المرء عضواً في إحدى الجمعيات

— «Witchcraft, oracles and magic among the Azande», 1937.

(١)

السرية الخاصة، وغايتها الأساسية حماية أعضاء هذه الجمعية من شرّ العائنين وتصرفاتهم المؤذية.

فالعين والتبصير والسحر تشكّل إذن سستاماً مركّباً من المعتقدات والطقوس، لا معنى له إلا إذا اعتبرنا هذه المعتقدات والطقوس أجزاءً لا تتجزأ من كل متكامل الصلات والعلاقات.

ولهذا السستام بنية منطقية. فإذا وافقنا على بعض المسلّمات أصبحت النتائج والأفعال مفهومة كل الفهم. إذا كان السحر متبعاً فعلى سبيل الانتقام للوفاة. فإذا مات جار من الجيران سارع البصّار إلى الإنذار بأنه مات ضحية للسحر الانتقامي. إن كل جزء من أيّ مُعتقد يندرج اندراجاً تاماً ضمن كلّ فسيفسائي مكوّن من الفكر الغيبي.

فإذا افترضنا في مثل هذا السستام المغلق أن معتقداً من المعتقدات قد كذّبه التجربة المعيّنة، فإن ذلك لا يبرهن إلا على أن التجربة كانت فاشلة وأن خطأ ما قد حصل، أو يُفسّر هذا التناقض الظاهر بأن يُعاد النظر في المعتقد المعيّن بصورة تُقدّم توضيحات وتفسيرات مقبولة تماماً. حتى أن التشكيك نفسه لا يؤدي، بمعنى من المعاني، إلا إلى تعزيز المعتقدات التي يشكك بها. فانتقاد كاهن معيّن، مثلاً، أو الشك في بصّار معلوم، أو بشكل مخصوص من أشكال السحر، يعزز الإيمان بالأشكال الأخرى وبالسستام بشكل عام.

عندما نحلل الحالات الكثيرة التي يعمد الأزندي فيها إلى مناقشة العين ويعتبرون عن اقتناعهم به، نلاحظ في كثير من الأحيان أنه يوقّر لهم فلسفة للأحداث تُرضيهم وتُريحهم من الناحية الذهنية. إذا كان السوس قد قرض أعمدة العشة أو العلية حيث تُحفظ الحبوب، فانهارت على رجل جالس في ظلّها، فقتلته، فقد يبدو سخيفاً للوهلة الأولى أن يدّعي المرء أن هذا الحادث قد حصل بفعل العين. ذلك أن الأزندي يدركون مثلما ندرك أن انهيار العلية هو الذي سبّب مقتل الرجل بالفعل. لكنّ ما يقولونه هو أن العلية لم يكن لها

أن تنهار في تلك اللحظة بالضبط لولا أن الشخص الذي كان جالساً في ظلها لم يكون معيوناً. وإلا، لماذا انهارت العلية في تلك اللحظة بالذات، وبالضبط عندما كان هذا الشخص بعينه جالساً في ظلها؟ من السهل أن يفسر المرء لماذا انهارت العلية. فالحدث حصل لأن السوس قد نخر الأعمدة وتكفّل ثقل المؤونة من الحبوب بالباقي. ومن الممكن تفسير وجود الرجل في ذلك المكان بنفس السهولة: فقد كان يستظل هناك لأن الطقس كان حاراً وأن العلية توفر مكاناً ظليلاً معقولاً. ولكن كيف اتفق لهاتين المجموعتين من الوقائع أن التقنا في نقطة واحدة محدّدة من الزمان والمكان؟ نحن نقول إن هذا الاتفاق لم يكن إلا وليد الصدفة. أما الأزندي فيفسّرونه بالعين. إن الفعل المشترك بين العين والعلية هو الذي سبّب مقتل الرجل.

إن مقولة العين لا توفر للأزندي فلسفة طبيعية وحسب، بل توفر لهم أيضاً فلسفة أخلاقية تنطوي بدورها على نظرية نفسانية. فالرجل الواحد يستطيع أن يكون عائنًا، ولكن حتى يكون عينه فاعلاً وفعالاً، ينبغي أن يكون فعلاً مقصوداً وإرادياً. ينبغي أن يكون ثمة سبب؛ وما أكثر الأسباب التي تنشأ عن أهواء البشر الخبيثة: كالكره والحسد والغيرة وروح الانتقام. إن العين يولد الشقاء. وهو ينبعث عن السرائر الشريرة. إن الأزندي لا يلومون رجلاً لكونه عائنًا. فهو لا يستطيع شيئاً حيال كونه عائنًا. إن ما يأخذونه عليه هو الشر الذي بداخله، والذي يجعله يقوم بأعمال مجحفة بحق الآخرين. الشر هو موضوع الملامة. ولأضف هنا أن الأزندي يعون كل الوعي ما يسميه النفسانيون بالإسقاط: عندما يصرّح إنسان بأن هناك من يكرهه ويعتزم أن يعينه، فمعنى ذلك أنه هو الذي يكره الآخر وأنه هو العائن. وهم يدركون حق الإدراك الدور الدالّ الذي تلعبه الأحلام، أو ما نسميه اليوم بالوعي الباطن، في الأهواء الشريرة لدى البشر. كما تنبغي الإشارة إلى أن العقيدة التي تقول بأن الشر هو الذي يسبب المصائب، عبر العين، لا يسعها بحال من الأحوال أن تَبْرر الأفعال التي تنشأ عن الرذيلة والجهل. إن العين لا يسبب إلا شقاء في غير

محلّه. فالإنسان الذي يزني، أو يتصرف بمكر وغش تجاه مَلِكِه، أو يفشل نتيجة إهماله وعجزه، في بعض المشاريع، كأن لا ينجح في صنع فخاريّاته، يعتبر مسؤولاً كل المسؤولية عن العواقب والمرارات التي تجرّها عليه أفعاله.

وبما أن العائن لا يعتدي إلا على من يريد به شراً، فإن الذي يكابد المرض أو سائر أنواع الشقاء الأخرى، يضع بين يدي بَصّاره أسماء جميع أعدائه، وبالتالي فإن الاسم الذي سيصرّح البصّار بأنه مسؤول عن العين، لا بد أن يكون اسم واحد من الأعداء. فلا يمكن أن يُتهم بالعين إلا أشخاص يقيم معهم المرء حدّاً أدنى من العلاقات المجتمعية، بحيث تتيح هذه العلاقات إمكانية نشوء حالة من الضغينة بينه وبينهم. إن البنية المجتمعية هي التي تحكّم هذه الأوضاع. فطبيعة العلاقات بين الأولاد والبالغين، مثلاً، لا تحتل توليد العداة بينهم، لذا لا يمكن أن يُتهم الأولاد بأنهم يعينون البالغين. والأسباب نفسها تحول دون اتهام النبلاء بأنهم يعينون أناساً من العامة، كما أن أياً من العامة لا يجرؤ على اتهام أحد النبلاء بأنه عانه. كذلك نجد في مجتمع الأزندي أن النساء لا يُقمن علاقات مجتمعية بالرجال، اللهم إلا بأزواجهن وبالرجال الذين ينتمون إلى أسرهن، فكيف يسع هؤلاء النساء أن يُردن شراً بأقربائهن؟ لذا لا يمكن اتهامهن إلا بعين جاراتهن وأزواجهن، وليس أحداً من الرجال الآخرين.

أما أنواع التبصير فعلى صعيد كبير من الأهمية. بعضها أقل مدعاة للثقة من الأخرى، ولكن لا ينبغي القيام بأي شيء ما لم يتم الحصول على تأييد المرجع الأخير الذي هو تبصير السّم. وتبصير السّم بدوره لا يعتبر ذو مفعول إلا بناء على المرتبة المجتمعية التي يحتلّها صاحب التبصير. ومن الممكن إخضاع حالة بعينها لعدد متتالٍ من تبصير السّم (تماماً كما يمكن أن تنقل الدعوى الواحدة، في حضاراتنا، من محكمة إلى محكمة) حتى تصل إلى الحكم النهائي الذي يصدر عن التبصير الملكي، والذي لا يمكن اللجوء إلى شيء بعده. فالأدلة

القضائية التي تفعل فعلها في حالة العين، تنتهي في نهاية المطاف بين يدي الملك ومثليه، مما يعني أن الفعل المجتمعي الذي يتوَلد عن مُعتقد من المعتقدات يظل واحداً من الأوراق القوية التي تملكها السلطة الملكية. إن معتقدات العين في الحياة المجتمعية تتصل اتصالاً وثيقاً بسستم القرى، لا سيما عبر عادات الثار. لكن ما قلته حتى الآن يكفي، برأيي، للدلالة على أن ما يبدو للوهلة الأولى كناية عن ترهة سخيقة، يتضح، بعد إخضاعه للتحليل الإنساني، إنه بمثابة المبدأ الجامع لسستم فكري وأخلاقي يؤدي دوراً هاماً جداً في البنية المجتمعية.

أما كتابي الثاني «النوير». وصف لأوجه المعاش وللمؤسسات السياسية لدى أحد الشعوب النيلية»^(١) (١٩٤٠)، فموضوعه قوم وطراز من المجتمعات مختلفان تمام الاختلاف [عن الأزندي] كما أنه يعالج مشكلات مختلفة تماماً. النوير قوم رعاة شبه رُحّل يعيشون في مناطق ملؤها السهوب المستنقعية، تقع في جنوب السودان الإنكليزي المصري. إنهم يكوّنون تجمعاً من القبائل لا رؤساء هم ولا مؤسسات لديهم. فكان يبدو من الأساسي أن يسعى المرء إلى اكتشاف المبدأ الجامع بينهم قَبلياً وسياسياً. من البديهي أن النوير الذين لا يملكون إلا شكلاً مبسطاً جداً من الثقافة المادية، مرتنون ارتهاناً كاملاً لوسطهم الطبيعي. ففكرت، بعد معاينتي لبيئتهم، أن الاستمرار في الحياة الرعوية في ظل هذه الشروط البالغة الصعوبة، يقتضي أن يكون نظامهم السياسي فضفاضاً بما فيه الكفاية حتى يتمكنوا من المحافظة على طريقتهم في العيش. فالبنية القبلية هي التي تولد النظام السياسي لديهم. ويلاحظ المرء عند دراسته لمختلف الجماعات المحليّة داخل قبيلة من قبائل النوير أن كلاً من هذه الجماعات يتماهى سياسياً بنسب واحد، رغم أن معظم أفراد الجماعة لا ينتمون إلى هذا النسب، وأن

1 - «The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people», 1940.

كل هذه الأنساب ما هي إلا فروع من عشيرة واحدة فقط. هكذا نجد أن كل قسم إقليمي من أقسام القبيلة مرتبط بفرع مقابل له من فروع العشيرة السائدة، بحيث أن العلاقات القائمة بين مختلف أجزاء القبيلة الواحدة، سواء كانت متفرقة أو متحدة، تتجرد وتعبّر عن نفسها داخل سستام من القيم مبنيّ على النسب.

سأدع جانباً عدداً من المواضيع المدروسة في هذا الكتاب، لأنفخص باختصار مفهوم الزمن عند النوير، لعل ذلك يكون بمثابة المثل عن نوع المشكلات التي ندرسها وعن نوع التحليل البنائي الذي نقوم به.

وأكتفي بمعالجة الموضوع بخطوطه العريضة، لأبين، من جهة، كيف أن تجريد التبدلات الطبيعية، بوصفها نقاط استدلال مستخدمة لتقدير الزمن، تتحدّد وفقاً لوتيرة النشاطات المجتمعية، ومن جهة أخرى، كيف أن نقاط الاستدلال هذه هي انعكاس للعلاقات البنائية بين مختلف الفئات المجتمعية. إن المهام اليومية التي تمارس في زريبة الماشية هي نقاط الاستدلال على الأيام، كل يوم بيومه. أما الفترات المتفاوتة الطول التي تمرّ في يوم معين، فنقاط الاستدلال بالنسبة لها هي مختلف مراحل النشاطات المتتابعة الأخرى، كانتزاع الأعشاب من الأرض أو الجولات الموسمية التي يقوم بها الرجال مع قطعانهم. إن مرور الزمن هو عبارة عن تعاقب النشاطات وصلاتها بعضها ببعض. ينبج عن ذلك نتائج مثيرة جداً للاهتمام. فقيمة الزمن ليست واحدة، بل تختلف باختلاف الفصول. وبما أن النوير ليس لديهم، بالمعنى الفعلي، أي سستام لتقدير الزمن، فهم لا يفكرون بالزمن كما نفكر نحن به، أي بوصفه أمراً قائماً بذاته، يمرّ، كما نقول، فنضّيعه أو نوفره، إلخ. . . فليس لهم أن ينسقوا نشاطاتهم مع ذلك المرور التجريدي للزمن، إذ أن نقاط استدلالهم ومرجعيتهم هي بالضبط هذه النشاطات ذاتها.

هكذا، فهم أثناء أشهر معينة، يصنعون أوائل السدود المعدة لإفقال

مجري المياه حيث سيصطادون الأسماك. ويسوّون أوائل الحظائر لزرب الماشية. وبما أنهم يقومون بهذه النشاطات، فيجب أن يكونوا في هذا الشهر أو ذاك، أو في وقت قريب منه. فصنع السدود لا يتم لأن شهر تشرين الثاني قد حلّ، بل العكس. إذ يمكن الاستنتاج بأن تشرين الثاني قد جاء لأن صنع السدود قد بدأ.

إن الفترات الزمنية الطويلة تكاد تكون بنيانية بكاملها. فالأحداث التي يصلون بينها تختلف باختلاف جماعات الأفراد، بحيث أن لكل فريق من الأفراد سستام تقديره الخاص للزمن، بالإضافة إلى السستام المشترك الذي يتعلّق بالأحداث ذات الأهمية الكبرى بالنسبة لجميع الفرقاء. من جهة أخرى، نجد أن النوير يتراتبون حسب السنّ أقساماً أو طبقات، فتبدأ طبقة السن الجديدة كل حوالي عشر سنوات تقريباً. لكنني لن أدخل في تفاصيل هذا السستام، فأكتفي بالقول إن الوقت، الزمن الذي تجري هذه الأحداث عبره، كثيراً ما يتحدّد بالاستناد إلى الأقسام المذكورة. لذا فإن الفترات الفاصلة بين الأحداث، لا تقدّر بناء على مفاهيم زمنية، كما هي الحال عندنا، بل بموجب مسافات بنيانية، وفرق مجتمعي بين فئات الأفراد. والنوير يحدّدون التاريخ كذلك بناءً على حسبهم ونسبهم العائلي. والحال أنه يمكن إقامة البرهان على أن عمق الحسب والنسب في وضع معين يتفق مع حجم فريق القرى الواحد، بحيث أن الزمن يصبح، في هذه الحال، صورة عن وحدات البنية المجتمعية. فللأحداث موقعها ضمن البنية، لكنه ليس موقعاً محدّداً ضمن الزمن التاريخي كما نفهمه نحن. نستطيع القول إذن إن الزمن عند النوير هو عبارة عن تجريد مفهومي للبنية المجتمعية، وإن نقاط الاستدلال في سستام تقدير الزمن تشكل إسقاطاً على الماضي لعلاقات قائمة بين مختلف الفئات من الأفراد. إنه ينسّق بين العلاقات عوضاً عن التنسيق بين الأحداث. أعتقد أن كل هذه المبادئ التي عرضتها بكلمات قليلة تبدو لكم على شيء من الغموض. غير أن ذلك ليس له إلا أهمية نسبية. إذ أن غاييتي ليست أن أبرهن على صحة أطروحتي، بل أن

أوضح غمط التحليل الذي أتبعته في هذه الحالة . وأعتقد أنه تبين لكم بصدد الكتاب الثاني، أن المنهج المتبع يرمي، على الأخص، إلى جعل بعض أجزاء الحياة المجتمعية مفهوماً ومعقولاً، عن طريق توضيح كيفية تداخل هذه الأجزاء وتكاملها مع الأجزاء الأخرى. وهذا أمر لا يمكن التوصل إليه إلا بإنشاء عدد من التجريدات، وبتحديد العلاقة المنطقية القائمة بينها.

لقد ذكرت في محاضرتي الأولى أن الإناسة المجتمعية تتخطى حدودها أحياناً، رغم أنها قد رسمت لنفسها في الماضي حدوداً جعلت نشاطها يقتصر على دراسة المجتمعات البدائية. الواقع إننا لا نعتبرها دراسة للمجتمعات البدائية وحسب، بل دراسة لجميع المجتمعات البشرية. ولكي أبين لكم أننا درسنا كذلك مجتمعات متحضرة، سأضرب لكم مثلاً أخيراً هو الدراسة الإنسانية المفردة التي قام بها الأستاذ أرنسبرغ وعنوانها «الفلاح الإيرلندي» (١) (١٩٣٧). إنها مثال ممتاز للتحليل البنائي، إذ أن المؤلف يصيغ بكثير من البساطة والدقة ما توصل إليه من خلاصات بعد دراسة ميدانية قام بها في بلاد كونتي دي كلار (٢)، حيث رافقه وساعده الأستاذ كيمبال.

إيرلندا الجنوبية منطقة تتألف من مزارع صغيرة، تعيش فيها معظم عائلات المزارعين من محصول ما يتراوح بين خمسة عشر وثلاثين فداناً، فيبيعون فائض محاصيلهم لشراء منتجات ضرورية كالطحين والشاي الخ. . كل أفراد العائلة يعملون في المزرعة، لكنهم يطلبون المعونة أحياناً من أقرباء لهم يسكنون في أمكنة بعيدة عنهم. إن شبكة صلات القرى التي تجمع بين أبناء القرية الواحدة وأبناء القرى المجاورة لها، تلعب دوراً حاسماً في تنظيم الحياة الفلاحية الإيرلندية. فالمؤلف يدرس إذن هذه المسألة المحددة، فضلاً عن غيرها من المسائل الكثيرة. سألتخص لكم بإيجاز مسألتين من المسائل التي عالجها في هذا

1 — Arensberg, «The Irish Countryman», 1937.

2 - Conté de clare.

الكتاب : الزواج، والعلاقات بين الفلاحين وأهل المدن.

يعرب المؤلف عن أن الزواج هو المحور الذي تدور حوله الحياة الريفية. إنه في الواقع المركز البنياني (ص ٩٣). إن المزارعين الصغار يشكلون العدد الأكبر من العائلات. ويتم الزواج، بالنسبة للجنسين، في سن متأخرة جداً بالقياس على سائر البلدان الأخرى التي نملك عنها وثائق للأحوال الشخصية.

نظراً لصغر حجم المزارع، لا يُزوّج [صاحب المزرعة] إلا ابناً واحداً من أبنائه وبناتاً واحدة من بناته. عندما يتزوج الابن الذي سيرث المزرعة تحمل إليه زوجته مهراً يتراوح بين ٢٥٠ و ٣٥٠ ليرة، وهو مبلغ يمثل تقريباً ما يساوي قيمة المزرعة. إذن فقيمة المهر هي عبارة عن تقييم لوضع العائلة المجتمعي واعتراف به. يذهب قسم من هذا المال إلى الابن وذويه الذين لا يلبثون أن يغادروا المزرعة بعد زواج ابنهم. أما القسم الباقي فيخصّص لمساعدة الأبناء الآخرين، نظراً لأن المزارع لا تقسم بين الأولاد. فيضطر هؤلاء للهجرة إلى المدينة ليكسبوا عيشهم، إما عن طريق التجارة، وإما عن طريق تعلم المهن، أو عن طريق الانتساب إلى سلك الكهنوت، أو بالهجرة إلى الخارج. بهذه الطريقة تتأمن استمرارية العائلة في المزرعة، نظراً للصلة الوثيقة بين الدم والأرض، ولكن على حساب الأبناء الآخرين. ويبين المؤلف كيف أن الزواج والإرث والواجبات المجتمعية والهجرات الداخلية والخارجية، تشكل كلها مجتمعة السستام المجتمعي للمزارع الصغيرة.

إن سستام المزرعة العائلي يجد ما يقابله في المدن - الأسواق التي تقوم في النواحي القريبة، وهذا يفسر، كما سنرى، التبعر التدريجي الذي يصيب العائلات المدنية. إن أبناء المزارعين، ما عدا الابن الأكبر، يذهبون إلى المدينة ليجدوا عملاً فيها، ويزوجون بناتهم من أبنائها. إن التاجر يعتاش من زبائنه الفلاحين وزبائنه هؤلاء هم الذين تربطه بهم صلات القرى : فالتاجر أو صاحب الفندق يزوج ابنه الذي سيرثه لفتاة ريفية، فتحمل إليه زوجته هذه

مهراً معيناً، بالإضافة إلى عدد كبير من الزبائن الذين هم أهالي منطقتها. هكذا تصبح المدينة والريف، أي الوحدة الموزعة والوحدة الإنتاجية، مرتبطان فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً، لا على الصعيد الاقتصادي وحسب بل على صعيد صلات القربى. غير أن الحياة في المدينة تغير من نظرة الرجال الذين ينتهي بهم الأمر شيئاً فشيئاً إلى أن لا يعودوا يتفهمون أهل الريف. فيفقدون عادات الريف وتقاليده وينصرفون عنها. وتوضح هذه الحالة أكثر فأكثر لدى الذين ولدوا في المدينة، أي لدى مهاجري الجيل الثاني. عندئذ تذهب عائلة التجار وأصحاب الفئادق إلى مدينة أكبر وتغير مهنتها، فتصبح والحالة هذه جزءاً من وسط مجتمعي لم يعد الريف يلعب فيه أي دور. أما مكائهم القديم في المدن - الأسواق الصغيرة فيحل محلهم فيه أشخاص آخرون يشابرون على تعزيزه ويؤفقون في ذلك نظراً لصلاتهم بالريف ولصلات القربى الجديدة التي يعقدونها. هكذا يتبين لنا كيف أن السستام الاقتصادي، المبني على تبادل متوجات المزارع لقاء السلع التجارية، وسستام القربى المبني على الزوجات بين المدينة والريف، هما سستامان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً داخل السستام المجتمعي العام للريف الإيرلندي.

إن أحد عوامل المحافظة على الصلات بين أهل الأرياف وأهل المدن يتجسد بالديون. فالريفي يظل مديوناً لقريبه التاجر، وهذا الدين المزمّن يشكل جزءاً من علاقتها المجتمعية. والحال أنه عندما تسوء الحال بين الفلاح والتاجر، يعبر الفلاح عن استيائه بأن يدفع للتاجر ديونه، ثم ينزع عنه زبائنه، ويقطع كل علاقة به، فالدين، شأنه شأن المهر، تدبير من تدابير الوضع، لأنه دالول على الاستعداد الحسن والإرادة الطيبة من أجل الحفاظ على هذه الشبكة من الالتزامات المجتمعية التي تمنح الفرد وعائلته مكاناً معيناً داخل الحياة المجتمعية. والديون تنتقل من الأهل إلى الأبناء. فهي تشكل الصلة التي تصل بين عائلة الفلاح وأقربائه من جهة، وعائلة المدني وأقربائه من جهة أخرى، وهي التي يعبر الفريقان بواسطتها عن ثقتهما والتزاماتها المجتمعية.

هكذا يبدو لنا الدين إذن على ضوء جديد. انه واحد من عناصر الستام المجتمعي الرئيسية. فلا يجب أن نعتبره بمثابة الواقعة الاقتصادية وحسب، أو نلظر إليه من منظور قانوني فقط، بل يجب أن نعتبره من حيث القربى، ومن حيث سمات أخرى قائمة في البنية المجتمعية بأسرها. ومن المستحيل أن نطلق حكماً أخلاقياً بضده، ما لم نأخذ بالاعتبار جميع هذه العوامل المذكورة.

إن هذه الأمثلة القليلة - وأنا لا أستطيع أن أعرض لكم غيرها نظراً لضيق الوقت - تبيّن لنا نوع ومنوعات المشكلات التي تواجهها الإناسة المجتمعية كما نراها اليوم. وأرجو أن تذكروا مرة أخرى أنها ليست تفتيشاً عن غريب الأمور وخياليها. بل هي دراسة نثرية عادية للمشكلات الاجتماعية، ولما قد يتاح لي الفرصة للتشديد عليه في محاضرتي المقبلة والأخيرة، من مشكلات ذات أبعاد عامة لا تقتصر أهميتها على إطار جغرافي أو عرقي خاص. إنه في غاية الأهمية بالنسبة لنا أن نعلم أن التروبرياندين ينفقون القسم الأعظم من طاقتهم سعياً وراء الشرف لا سعياً وراء الثروة المادية، وأن السامويات لا يملكن مروحة واسعة من الاختيار بين الأهداف التي يمكنهنّ تحديدها لحياتهنّ، وانهن بالتالي لسن ذوات شخصيات متميزة لكنهنّ يتمتعن بالطمأنينة والهناء اللذين يتولدان عن ظروف حياتهن. وأنه إذا كان العلم الحديث يضرب عرض الحائط بالفرضيات التي يقوم عليها الستام الديني لدى الأزندي، فإن ذلك لا يحول دون أن يكون لهذا الستام قيمة فلسفية وتأثيراً معنوياً. وأنه من أجل فهم مفهوم الزمن عند النوير علينا أولاً أن ننصرف إلى دراسة بنيتهم المجتمعية، وأن الدّين في جنوب إيرلندا يقوم بالحفاظ على علاقات موزونة ومتناسقة بين أهل الريف وأهل المدن. إن هذه الخلاصات جميعاً، وكثير غيرها (رغم أن بعضها لا يتعدى نطاق الفرضيات) تنطوي على دلالات لا ريب فيها بالنسبة لمن يتوخى فهم المجتمعات المخصوصة التي صيغت هذه الخلاصات وهذه الفرضيات بناء على دراستها، لكنها أيضاً لا تقلّ فائدة بالنسبة لمن يتوخى فهم أي مجتمع آخر، بما في ذلك مجتمعنا.

الفصل السادس

الإناسة التطبيقية

حاولت في محاضراتي السابقة أن أقدم لكم فكرة عامة عما هي الإناسة المجتمعية على مستوى الدراسات الجامعية. فشرحت كيف أصبحت فرعاً معرفياً قائماً بذاته، وعرضت المشكلات وطريقة معالجتها. في هذه المحاضرة الأخيرة، سوف أعالج سؤالاً أعتقد أنه لا بدّ قد طُرح على جميع الأناسين في فترة ما من فترات حياة كل منهم. لماذا ندرس الإناسة المجتمعية؟

من الممكن تأويل هذا السؤال والإجابة عليه بطرق عديدة. قد يؤوّل بوصفه سؤالاً عن البواعث التي تدفع المرء لأن يصبح أناساً. الأرجح في مثل هذه الحال أن يعطي كلّ منا جواباً مختلفاً. فبالنسبة لكثيرين، وأنا منهم، أعتقد أن الجواب سيكون التالي: «لا أدري من أمر هذه البواعث شيئاً»، أو كما قال أحد زملائي الأميركيين: «به! أعتقد لأنني أحب السفر كثيراً!».

غير أن للسؤال عامّة معنى آخر. ما الفائدة من معرفة الشعوب البدائية؟ والإجابة على هذا السؤال تفترض تقسيم الجواب إلى مرحلتين من النقاش: الأولى حول فائدة الإناسة بالنسبة لهذه الشعوب البدائية نفسها وبالنسبة للمسؤولين عن راحتها ورفاهها، والثانية حول فائدة هذا العلم بالنسبة للذين يدرسونه، أي بالنسبة لنا نحن الأناسين.

الواقع أن الأناسين يدرسون مجتمعات بدائية في معظم الأحيان.

والمعلومات التي يجمعونها والنتائج التي يتوصلون إليها، لها بعض العلاقة طبعاً بالمشكلات التي يطرحها حكم الشعوب البدائية ونشر التربية والتعليم فيها.

إذا كانت السياسة الاستعمارية لحكومة ما (وهذا ليس ببعيد عن الأفهام) تقوم على حكم شعب من الشعوب بواسطة رؤسائه، فمن المفيد أن يُعرف من هم هؤلاء الرؤساء، ما هي وظيفتهم، وسلطتهم وامتيازاتهم وواجباتهم. فإذا سلّمنا بأن حكم شعب ينبغي أن يتم وفقاً لشرائعه الخاصة وعاداته الخاصة، يجب أولاً أن نكتشف ما هي هذه الشرائع وهذه العادات. ومن البديهي أنه إذا كان الهدف المنشود، مثلاً، هو تغيير اقتصاد قوم من الأقوام، عن طريق تعديل سستامهم العقاري وتشجيعهم على زراعة المنتجات المعدّة للتصدير، وإنشاء الأسواق، وإيجاد اقتصاد التبادل، فمن المفضل أن يصار إلى تقدير، ولو تقريبي، للعواقب المجتمعية التي ربما كان من شأن هذه التغيرات أن تُحدثها. إذا غيرنا السستام العقاري، مثلاً، فقد ينشأ عن ذلك اضطراب عميق في البنى العائلية والعشائرية، فضلاً عن البنى الدينية. إذ أن العائلة وصلات القربى والمعتقدات الدينية والعبادات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسستام العقاري. من البديهي أيضاً أن على المبشر الذي يعمل على اعتناق الأهالي للدين المسيحي، أن يعرف شيئاً عن معتقداتهم الخاصة وممارساتهم الدينية، وإلا كان التعليم الإرسالي مستحيلاً، لأنه ينبغي أن يتم باللغة الأهلية، أي بناء على المفاهيم الدينية لدى الأهالي.

منذ أوائل القرن الحالي يسود اتفاق عام على التسليم بأن الإناسة المجتمعية مفيدة للحكم. فقد أعرب وزراء المستعمرات وحكّامها عن اهتمام متزايد بالتعليم والبحث الإناسيين. ومنذ عدد من السنين كان الموظفون في المستعمرات قبل أن يلتحقوا بمراكزهم، يتابعون، فيما يتابعونه، دروساً في الإناسة المجتمعية. في أكسفورد وكمبريدج، ومؤخراً في لندن. ومنذ الحرب الأخيرة عاد الكثيرون من حكام المستعمرات إلى بريطانيا العظمى ليجدّوا

معلوماتهم، ويتابعوا محاضرات تأهيلية في هذه الجامعات الثلاث. وقد اختار الكثيرون منهم أن يتابعوا محاضرات في الإناسة المجتمعية. كما أن الحكام الإداريين كثيراً ما درسوا الإناسة في كمبريدج، وحصل بعضهم على شهادة الدبلوم في الإناسة، أو نجحوا في امتحان بعد الإجازة في أكسفورد، كما ظل الكثيرون منهم على صلة بتطورات الإناسة من خلال كونهم أعضاء في معهد الإناسة الملكي.

وقد تبينّ لحكومات المستعمرات أن المعرفة العامة والابتدائية بالإناسة، رغم كونها مفيدة لموظفيها، لا تكفي لمساعدتهم على القيام بالأبحاث في ما إذا كان لديهم الوقت والفرصة للقيام بها. فعمدت هذه الحكومات في بعض الأحيان إلى فصل بعض الحكام الإداريين عن يملكون بعض المعرفة الجديّة بالإناسة ويعربون عن استعدادات للقيام بالبحث. فانصرف هؤلاء بالتالي إلى بعض الدراسات في البلاد التي كانوا فيها. وهكذا أنجز عدد من الدراسات الهامة والقيّمة. أهم هذه الدراسات هي دراسة راتري عن الأشنتي في شاطيء الذهب، وهي في عدة مجلدات. كما قام الدكتور ميك بأعمال هامة في نيجيريا، وقام وليمس وبيرسون شينري بدراسة عن غينيا الجديدة. غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن هذه الكتابات، بما فيها أفضلها، لا يسعها أن ترضي الأناس المحترف رضى تاماً. وليس من المستحيل الافتراض بأن هذه الأعمال لم تكن، من وجهة النظر الإدارية، مقبولة قبولاً مطلقاً، إذ أن حكام المستعمرات ما لبثوا أن تخلّوا عن هذا النمط من البحث، باستثناء الأبحاث التي تناولت بلاد تانجانيقا.

أما حكومة السودان الانكليزي - المصري فقد حرصت دائماً - وهذا في رأيي موقف حكيم - على تمويل البعثات التي يقوم بها أناسون محترفون، وتكون معدّة لدراسة مواضيع معيّنة. فقد كانت تتعاقد معهم على العمل لمدة محدودة، وكان البحث في تلك البلاد يتمّ بصورة متقطعة وعلى دفعات متتالية من قبل

الأستاذ سليغمان وزوجته وأنا نفسي والدكتور نادل والسيد لينهارت، منذ عام ١٩٠٩ حتى أيامنا هذه. ولهذه الطريقة في العمل حسنات عديدة: إذ يكتسب الأنا من جهته التجربة اللازمة التي تساعد في العمل على الاضطلاع بوظيفة جامعية، بينما تحصل الحكومة من جهتها على معلومات ثمينة جمعها شخص محترف مطلع على آخر التطورات المتعلقة بالمسألة التي يدرسها.

لقد أعرب «مكتب المستعمرات» منذ الحرب الأخيرة عن اهتمامه المتزايد بالإناسة المجتمعية، فنظم وموّل أبحاثاً إنسانية في عدة مستعمرات. لكن هذه الطريقة في تنظيم البحث لم تسفر، في رأيي، عن النتائج التي كان من الممكن أن تنتج عنها. فأنا مقتنع، مثل بعض زملائي، أنه كان من الأفضل القيام بهذه الأبحاث ضمن إطار الجامعة، وبالتالي ضمن إطار سستام مسؤول عن اختيار الطلاب وإعدادهم، يشرف من ثم على أعمالهم ويؤمّن كتابة النتائج ونشرها. إن السياسة الحالية التي يتبناها «مكتب المستعمرات» تقوم على تنظيم البحث بواسطة معاهد البحث المحلية. فأحد هذه المعاهد، وهو معهد رودس - ليفينغستون في روديسيا الشمالية يعمل منذ عام ١٩٣٨. كما صير مؤخراً إلى إنشاء ثلاثة معاهد أخرى للبحث المجتمعي في ماكاريري في أوغندا، وفي عبادان في نيجيريا، وفي كنفستون في جامايكا. وأعتقد، من ناحيتي، أن هذه المعاهد لا يسعها أن تحل محلّ تنظيم البحث من قبل الأقسام الجامعية، رغم أن المعاهد المحلية تظل بالتأكيد ذات منفعة كبيرة بوصفها مراكز قادرة على استقبال الباحثين.

إن استحداث المنح الدراسية المدفوعة من خزينة الدولة كان أمراً هاماً جداً بالنسبة لمستقبل البحث الإناسي في ميدان اللغات وثقافات الشرق الأقصى والشرق الأدنى وأوروبا الشرقية وإفريقيا. فقد بينت تجربة الحرب الأخيرة، أن هناك جهلاً مدقماً بهذه الأجزاء من العالم بحيث قرّرت «اللجنة الملكية» التي يرأسها الكونت دو سكاربروغ أن هذا الوضع لا يمكن أن يستمر

طويلاً، وأن من الواجب تأسيس تراث للبحث في هذه اللغات والثقافات. إن المشروع الرائع الذي وضعته اللجنة يتضمّن تعزيز الأقسام الجامعية، وإيجاد أقسام جديدة إلى جانبها، وتوزيع منح البحث ضمن الإطار الجامعي. كما نصّ المشروع أيضاً على تأسيس بعض المعاهد التي تعتبر مراكز للبحث في أقطار العالم التي يمكن أن تتم الأبحاث فيها. بناء عليه، كان للمرء أن يطمئن إلى أن الأبحاث ستجري فعلاً، لكنه كان يطمئن أيضاً لإمكانية وجود واستمرار تراث في التبخر والتنقيب.

لقد أتاحت هذه المنح التي قدمتها الخزينة لعدد من الأناسين أن يقوموا بدراسات إناسية في مناطق عديدة. ربما لم يكن بوسعهم أن يدرسوها لولا هذه المنح. فالبحث الإناسي في البلدان البعيدة يتطلب كثيراً من المال، ولم يكن بوسع البيوتات التي تساعدنا عادة أن تموّل إلا جزءاً بسيطاً جداً من تكاليف البحث.

ويبدو أن منظّمات المبشرين البريطانيين لم تدرك الفائدة المترتبة على الدراسات الإناسية بالنسبة لأعضائها المكلفين بالعمل في البعثات التي تسافر إلى المجتمعات الأهلية وتقيم فيها. ولعل فقدان اهتمامهم المذكور يعود جزئياً إلى فقر البعثات التي لم تكن تستطيع دفع المال اللازم لإرسال المتطوعين فيها إلى الجامعات التي تدرّس الإناسة. كما أن فقدان الاهتمام المذكور قد يُعزى إلى أن الدوائر التبشيرية كانت تنظر إلى الإناسة بعين الريبة، وهي ريبة قد تكون مبررة، لأن الإناسة كثيراً ما كانت توصم بالزندقة. لذا كان البعض يعتبرها بمثابة المناهضة للدين، سواء من حيث لهجتها أو من حيث أهدافها، ولم يكن هذا الاعتبار يخلو من بعض الواقعية. فالمبشرون ربما كانوا على الأرجح من رأي غابرييل ساغار الذي يقول في كتابه حول معشر الهورون (١٦٣٢) : «إن الكمال عند البشر لا يقوم على اقتناء الكثير من الممتلكات، ولا على معرفة الكثير من العلوم، بل على تنفيذ مشيئة الله وإرادته». غير أن الكثير من المبشرين ظلوا يهتمون بالإناسة كأفراد، إدراكاً منهم بفائدتها الجمّة التي

تساعدهم في عملهم . فقد عبّر القسّ جونو تعبيراً صحيحاً عن موقف «البعثة السويسرية الرومانية» . وقد وضع هذا القسّ كتاباً يعتبر من أفضل الدراسات الإنسانية المفردة يشرح فيه كيف أنه بجمعه للمعلومات الموجودة في كتابه إنما كان يريد تقديم مساهمة علمية ، ومساعدة حكام المستعمرات والمبشرين في الوقت نفسه ، فضلاً عن فتح أعين البيض في جنوب إفريقيا على المشكلة الأهلية : «إن العمل في سبيل العلم أمر نبيل.. لكن مساعدة إخواننا من بني البشر أمر أشد نبلاً»^(١) . أما المبشر الآخر ، الدكتور ادوين سميث ، مؤلف أحد التقارير الممتازة عن معشر البا - إيلا في روديسيا الشمالية ، فقد انتخب رئيساً لمعهد الإناسة الملكي .

في السابق كان الحكام الإداريون والمبشرون هم الذين أدركوا بشكل خاص أن الإلمام بالإناسة من شأنه أن يساعدهم في عملهم ويجعله أمتع وأفضل . أما اليوم فقد تغيّرت الحال وتزايدت أهمية الخبراء التقنيين في البلاد المستعمرة : الطبيب ، والخبير الزراعي ، والخبير بشؤون الغابات ، والبيطري ، والمهندس ، والتاجر ، وجميع ممثلي المصالح المنجمية ، وعملاء الشركات التجارية الكبرى . والحال أن جميع هؤلاء الأفراد يُفترض بهم أن يقوموا بعمل معين في أوساط شعوب يكادون يجهلون كل شيء عن عاداتها وتقاليدها .

ورب سائل يسأل : كيف أن بعض المعارف الإنسانية قد تساعد قوماً أوروبيين في تعاملهم مع الأهالي؟ لقد دأب كثير من الأناسين لفترة طويلة على التحدث عن الإناسة التطبيقية كما يتحدث آخرون عن الطب التطبيقي ، مثلاً . فالذين كانوا يتحدثون على هذا النحو كانوا يعتبرون الإناسة بمثابة العلم الطبيعي الذي يقوم هدفه على صياغة قوانين الحياة المجتمعية . فعندما تتمكن من وضع الأحكام النظرية العامة ، يصبح العلم التطبيقي أمراً ممكناً . لقد رأينا

(١) «حياة قبيلة من قبائل جنوب إفريقيا» ، ١٩١٣ ، ص ١٠ .

-- Junod , «The life of a south african tribe» , 1913 , P. 10 .

كيف أن هذا العنصر المعياري من الإناسة يشكل جزءاً من تراثها الفلسفي، كمفهوم القانون الطبيعي، وقانون التقدم الذي ينجم عنه. وقد سبق لي أن أشرت إلى أن فلاسفة القرن الثامن عشر، ونياسي القرن التاسع عشر، ومعظم أناسي أيامنا هذه، قد اعتبروا ويعتبرون، ضمناً أو علناً، أن العلوم الطبيعية هي نموذجهم المحتذى، فحدّدوا هدف الإناسة بوصفه التحكم بالتغيرات المجتمعية عن طريق تداركها وتنظيمها. لذا كان البعض يتكلم في هذا الصدد عن «فن المهندس المطبّق على المجتمعات».

فلا عجب من أن تكون الإناسة النظرية في سنوات شبابها قد تلوّنت بألوان الاشتراكية، خاصة في فرنسا، حيث كان سان سيمون وأوغست كونت يعملان على إنشاء ديانات وضعية. وهذه بالتأكيد، على ما أعتقد، هي النيّة السائدة في أعمال دركهايم وتلامذته. وليفى - برويل هو الذي عبّر عن الرأي العام في مقال قصير له بعنوان «الأخلاق وعلم الأعراف» (١٩٠٣)^(١). فهو يرى أن السساتيم الخلقية ليس لها ولن يكون لها أي تأثير على سلوك البشر الفعلي، إذ أنها ليست سوى عقلنات للعادات. فإذا كان ثمة شعب يقتل جميع الحيوانات عند ولادتها، مثلاً، فإن هذه الممارسة أخلاقية بالنسبة للشعب المذكور. فالأخلاق ليست إلا مجموعة القواعد التي تحدّد السلوك في أي مجتمع من المجتمعات. وهي بالتالي تتبّع تغيّرات البنية المجتمعية. الأخلاق هي ما يبدو طبيعياً ومألوفاً في نمط مجتمعي معلوم، في مرحلة معينة من مراحل تطوره. وبالتالي فإن مهمّة العقل تقوم على تكييف السلوك وفقاً لأخلاق عملية ناجمة عن دراسة علمية للحياة المجتمعية. هذه هي وجهة النظر التي كانت سارية لدى معظم مؤلفي ذلك العصر، والتي كان من الطبيعي أن تسري أيضاً لدى عدد من الأناسين.

1 - Lévy - Brhul, «La morale et la science des moeurs», 1903.

لقد سعى هؤلاء الأناسون بكل الوسائل لتوضيح مختلف الحقول التي يمكن ان تطبق فيها الاناسة المجتمعية . في انكلترا كان المقصود بذلك المشكلات الاستعمارية ، وفي امريكا المشكلات الصناعية والسياسية . صحيح ان المتروين من أنصار وجهة النظر هذه ، كانوا يرون انه لا يمكن التوصل الى إناسة تطبيقية ما لم تصل العلوم الانسانية الى درجة أكثر تقدماً بكثير مما هي عليه . لكن واحداً مثل رد كليف براون نفسه ، بما عرف عنه من بُعد نظر وتعقل ، كان يقول : «بناء على التقدم السريع الذي يحققه العلم والبحث ، وعلى التعاون بيننا وبين الحكومات الادارية في المستعمرات ، يمكننا ان نترقب ذلك اليوم الذي سيصبح فيه حكم وثقيف الشعوب الأهلية على اختلافها في العالم فناً مبنياً على القوانين المكتشفة من قِبَل العلم الإناسي»^(١) . أما بعض المؤلفين القليلي الروية والتحفّظ ممن كانوا معروفين في أمريكا خاصة ، فقد كانوا يرغبون لو تُطَبَّق المعارف المكتسبة عن طريق الاناسة على التخطيط المجتمعي بأسرع وقت ممكن .

إذا سلّم المرء بوضع الإناسة في مصاف العلم الطبيعي ، فمن المنطقي أن يذهب إلى الادعاء بأنه ما دامت القوانين الاجتماعية قابلة للتطبيق على أي مجتمع كان ، فمن اللازم استخدامها في شؤون التخطيط المتعلقة بمجتمعنا ، عوضاً عن تطبيقها في تضييق شؤون المجتمعات البدائية التي لا يتوان البعض عن اعتبارها بمثابة الموضوع الذي تجري عليه تجارب البحث الاجتماعي .

فالحق يقال ان أفريقيا ليست المنطقة الوحيدة التي تشكو من مشكلات الحكم ، والملكية ، وهجرة الشغيلة ، والطلاق ، وغيرها من المشاكل ، وما أكثرها ! والحال أيضاً ، اننا حيال المشكلة التي يطرحها انهيار الحياة العائلية في اوساط شعوب البلدان المستعمرة ، نخلص الى صياغة بعض النتائج

(١) ردكليف براون : «الإناسة التطبيقية» ، تقرير الجمعية الأسترالية والزيلندية لتقدّم العلوم ، ١٩٣٠ .

-- A. R. Radcliffe - Brown : «Applied anthropology», Report of Australian and New Zealand association for the advancement of science, section F., 1930, P. 3.

والخلاصات . فإذا كانت هذه الاكتشافات قابلة للتعميم ، فلماذا لا نطبقها على انبهار الحياة العائلية في أنكلترا وأمريكا؟ ان الاستاذ هرسكوفيتز يعتقد «أن الذين الذين ندين به للمجتمع الذي يُعلمنا ينبغي ان يُدفع على أقساط طويلة الأجل . وليس لدينا طريقة أفضل للمساهمة في فهم أحسن لطبيعة الثقافة وسيورتها . وبالتالي فرمما نصل بذلك الى حلّ بعض مشاكلنا الحادة»^(١) . فما نتعلمه عند دراستنا للأسود والأصفر - على حدّ قول كيلنغ بصدد موضوع آخر - ينبغي ان يساعدنا مساعدة كبيرة على فهم الأبيض .

اعتقد أنني شرحت بوضوح كافٍ أثناء هذه المحاضرات أنني لا أؤمن بوجود مستقبلي لما يسمّى «علم المجتمع» الذي يخضع للمقارنة مع العلوم الطبيعية . وليس من الضروري أن اعود الى هذه المسألة إذ أنني لا اعتقد ان هناك أناساً جديراً بهذا الاسم يدعي انه تمّ اكتشاف قوانين اجتماعية حتى الآن . فإذا لم تكن هذه القوانين موجودة فكيف لنا بتطبيقها؟

هذا لا يعني انه ليس للإناسة المجتمعية ، حتى ولو بمعنى تقني حصري ، أي نوع من التطبيق العملي . كل ما هناك انه لا يسعنا تطبيقها كما نفعل في الطب أو في تقنيات الهندسة . ان الاناسة تظل مع ذلك مجموعة من المعارف حول المجتمعات البدائية وهي ، شأنها شأن كل مجموعة من المعارف من هذا الطراز ، تستطيع ان تكون مفيدة جداً في الممارسة الجارية . ان حكم الشعوب المتأخرة وتعليمها يطرحان مشكلات دائمة . والذين عليهم ان يحلّوا هذه المشكلات لا يسعهم إلا الاستفادة من معرفة العوامل القائمة . فمثل هذه المعرفة تجنّبهم الوقوع في أخطاء كبيرة . لقد خيضت حربان ضد الأشتي في شاطئ الذهب ، قبل أن يعلم المسؤولون أن المنضدة الذهبية التي طالبت

(١) هرسكوفيتز ، «الإناسة التطبيقية والأناس الأميركي» ، مجلة سينس (علم) ، ٦ آذار ١٩٣٦ .

-- M. J. Herskovits , «Applied anthropolog and the américain anthropologist» , Science ,
6 Mars 1936 , P. 7 .

الحكومة بتسليمها، من المفترض أنها تحتوي، في معتقدات الأشنتي، على روح شعبيهم، وانه لا يسعهم أن يفصلوا عنها مهما كان السبب. ان المعارف الإنسانية من شأنها بالضبط أن تقدّم في مثل هذه الحال، مفتاح المشكلة، ولا حاجة بنا إلى شرح كثير لنفهم مدى المساعدة التي يمكن أن تقدّمها للحكومة الادارية. ان هذا الوضع يتلخّص على أفضل نحو في ما كتبه الاستاذ فلاور عام ١٨٨٤ : «أنه من الضروري بالنسبة لرجال الدولة الذين يريدون لأنفسهم النجاح في عملهم، ان لا يعتبروا الطبيعة البشرية امرأ مجرداً، ثم يحاولوا ان يُخضعوه لقواعد عامة وشاملة، بل أن عليهم ان يحدّدوا ما هو الدستور الاخلاقي، والطاقت الذهنية والاجتماعية، والحاجات والتطلعات الموجودة لدى كل عرق من الأعراق التي عليهم ان يهتموا بها»^(١).

بالغأ ما بلغت هذه الملاحظات من الوضوح، أجد من اللازم ان اشدّد على هذه العوامل المختلفة أي: الدستور الاخلاقي، والطاقت الذهنية والاجتماعية، والحاجات والتطلعات التي يجب تحديدها بدقّة. فقد برهنت التجربة ان الاناسين هم المؤهلون لذلك أكثر من غيرهم، إذ أنهم يستطيعون القيام بمهمتهم بأقصى ما يمكن من الدقّة والسرعة. فهم وحدهم يعرفون عمّ يبحثون وأين يجدون ما يبحثون عنه. انني ساقصر على تقديم مثل أخير استشهد به لأوضح كيف أن البحث الاختصاصي قد ساعد الحكم الإداري والبعثات خير مساعدة. ان أحد اشكال الزواج لدى العديد من الشعوب الافريقية، يقوم على أن تقدّم عائلة الزوج العتيد واقرباؤه عدداً معيناً من الحيوانات ذات القرون لعائلة الزوجة العتيدة. وقد ظل البعض زماناً طويلاً يفسّرون هذه العادة بأنها صفقة تجارية تُباع البنات بموجبها لقاء الماشية، فكان

(١) فلاور : نص من المحاضرة الرئاسية، مجلة المعهد الإنساني، ١٨٨٤، ص ٤٩٣.

-- W. H. Flower : Texte de la conférence présidentielle, «journal of the Anthropological Institute», 1884, P. 493.

ان انبرى المبشرون الى التنديد بهذا الإتجار، وعمدت حكومات المستعمرات الى منعه. وعندما بينَ البحث الإناسي ان تحويل الماشية من عائلة الى أخرى ما هو أكثر ولا أقل من تحويل المهر المرعي الأجراء في أوروبا (حيث لا يخاطر ببال أحد أن يفسره بوصفه شراء للزوج)، وان التخلي عن هذه الممارسة ومنعها، يعني إضعاف روابط الزواج والعائلة، كما يعني من ناحية أخرى تدهور أوضاع المرأة والاستهانة بقيمتها (وهو بالضبط ما كان مانعو الممارسة المذكورة يحرصون على تجنبه) عمد المسؤولون الى تبني تدبير آخر. هذا هو نوع المشكلات التي تكون فيها مساعدة الأناسين للأشخاص غير المختصين مساعدة إيجابية. ومن الواضح ان البحث الاناسي وحده هو الذي كان قادراً على تحديد هذا الشكل من المهر وطبيعته.

وعدا عن أن الأناسين هم أكثر تأهيلاً من الأشخاص غير المختصين لاكتشاف طبيعة الوقائع، فهم أيضاً أقدر على التقييم السليم لنتائج السياسة الادارية، لأن إعدادهم قد عوّدهم على البحث عن عواقب الأمور التي تظل خافية على غيرهم. فمن الممكن، بصورة جدّ منطقية، ان يُطلب رأيهم لمساعدة الحكومات الادارية في المستعمرات. فيفسّرون الظاهرات عندئذ بحيث لا تتخذ القرارات إلا على بيّنة من الأمر. كما أن من شأنهم ان يكونوا مؤهلين اكثر من سواهم لتدارك العواقب الممكنة التي قد تنشأ عن هذه السياسة او تلك. غير أن دور الأناس لا يقوم على تحديد السياسة التي ينبغي إتباعها. بل أنه يستطيع، بناءً على اكتشافاته، ان يؤثر على الوسائل المستعملة لتطبيق هذه السياسة او تلك. يستطيع ان يعدّل من نظرة اولئك الذين يتخذون القرارات السياسية. لكنه لا يسعه، بحكم طبيعة بحثه بالذات، ان يحدّد آية سياسة ينبغي إتباعها. فالسياسة تظل خاضعة لاعتبارات تفوق جميع الاعتبارات الأخرى. ولا حاجة للأناس إطلاقاً لمعرفة ما إذا كان أهالي بيكيني سيكونون أكثر سروراً وارتياحاً في حال عدم استعمال بلادهم كحقل للتجارب النووية. كما أنه من العبث ان يشرح الأناسون للحكومات المعنية، كما حاولوا ان

يشرحوا، ان منع صيادي الرووس في جزر المحيط الهاديء من ممارسة هذا النمط من الصيد، من شأنه ان يؤدي إلى انقراض سكان هذه الجزر انقراضاً تاماً. فالحكومات تردّ رداً واضحاً مفاده ان هذه الممارسة ينبغي ان تُمنع مهما كانت العواقب لأنها عار على العدالة الطبيعية والانصاف والادارة السليمة. اعتقد ان في ذلك مثلاً حسناً، لأنه يبيّن لنا ان الأهداف والغايات تتحدّد بناءً على قيم مسلّم بها بالبداهة، لا بناءً على معرفة فعلية بالظروف والملابسات القائمة. إذا كان القيّمون على السياسة يؤمنون فعلاً بالازدهار المادي، وبالتربية الجماعية، وبالمؤسسات الديموقراطية، فإن عليهم ان يوفّروا كل ذلك للشعوب المستعمرة التي يحكمونها، اما الحكم على ما إذا كانت افعالهم سيئة او جيدة، فهذا من شأن الفلسفة الاخلاقية ان تبتّ فيه، لا من شأن الاناسة.

حتى لا يُفسد الأناسون بحوثهم، عليهم ان يتجنّبوا التدخل في المسائل السياسية. واعتقد ان من واجبي ان اشدّد على أن اضطرار الأناس الى الارتهان مالياً بحكومة من الحكومات ينطوي على شيء من الخطورة، إذ أن ذلك قد يفضي الى خلافات شتى عندما تُطرح مسألة تحديد اهداف البحث الاناسي ومناهجه. فقد يتفق، مثلاً، ان يهتم باحث بمشكلة الديانة البدائية بشكل خاص، ويرى ان عليه تخصيص وقت طويل لدراسة هذه الديانة. ان معظم الحكومات لا تهتمّ عادةً بهذا النمط من المسائل، بل ترى من الافضل ان ينصرف الاختصاصي الى دراسة المشكلات الناجمة عن الهجرات العمالية. او نجد أيضاً، ان حكومة من الحكومات لا تهتمّ الا بالنظام العقاري، في حين أن طبيعة النظام العقاري لا تُفهم، في معظم الأحيان، إلا بناءً على الحياة المجتمعية بأسرها. فالأناس يهتمّ بالمسائل الإنسانية البحتة، سواء كان لها اهمية عملية ام لا. كذلك الأمر، فالحكومات تهتمّ بالمسائل العملية، سواء كانت لها دلالة نظرية ام لا. ويستطيع المرء ان يذكر عدداً من المواقف المحرّجة التي تنشأ عن هذه الأهداف المتعارضة. أما أنا، فأعتقد أن الحل الأفضل الذي يجدر بالحكومة المستعمرة أن تتبّعه، يقوم على انشاء أقسام معدّة للبحث الاناسي

على نحو الأقسام المعدة للبحث في مسائل التربية والإراضة والنبات والطفيليات وغيرها. هكذا يستطيع الأناسون أن يختاروا بين أن يتابعوا عملاً إدارياً في الحكومة أو ان يتابعوا عملاً أكاديمياً في الجامعة.

لقد قمت من جهتي بكمية لا بأس بها من الابحاث لحساب حكومة السودان الانكليزي - المصري . وقد اتفق ان التقت وجهات نظر هذه الحكومة (أو هكذا فهمت على الأقل) مع وجهات نظري ، فاستطيع بالتالي أن اعرض لكم رأيي في قيمة المساهمة التي تقدمها الإناسة للحكومة الادارية .

إن حكومة السودان قد اعتادت ، كما ذكرت لكم آنفاً ، على تمويل البحث الاناسي بسخاء شديد ، مما أتاح لبعض الباحثين ان يقوموا بدراسات ميدانية مثمرة ، وعلى النحو الذي يشاؤون . فقد كانت الحكومة تكتفي باختيار الاشخاص . وتطلق لهم الحرية في اختيار مواضيع بحثهم . واعتقد ان هذه الطريقة تنم عن رأي سديد ، لأن أصحابها لم تكن لديهم أهام تزيّن لهم أنّ العناصر التي يجمعها الأناس ستكون ذات فائدة عملية بالنسبة لهم . بل الأرجح انهم كانوا يعتقدون ان من واجبهم تشجيع الأبحاث . كما أن حكومة السودان الأنكليزي - المصري ، كانت تعتقد أيضاً - واشدّد على هذه النقطة - ان دراسة لغات الأقوام السودانية ، وثقافتهم ، وحياتهم المجتمعية ، ذات أهمية كبيرة جداً بالنسبة لموظفي الحكم الاداري ، بصرف النظر عما إذا كان من شأن هذه المعارف ان تحلّ المشكلات العملية على المدى القريب .

اعتقد ان بوسعنا معاينة المسألة من الزاوية التالية . لنفترض ان على أحد الأجانب أن يلتحق بمركزه الدبلوماسي او التجاري في فرنسا: من المؤكد ان حياته ستكون أمتع ، ناهيك بحياة الفرنسيين انفسهم ، وأنه سيكون دبلوماسياً أو تاجراً أفضل ، في حال تعلّمه للغة الفرنسية ، والمامه بالحياة المجتمعية الفرنسية ، واهتمامه بها ، وبطريقة ووظافة مؤسساتها . ان الأمر نفسه يصحّ على هذا الأجنبي إذا أراد أن يقيم بين البدائيين . فإذا كان على علم بما يقولون

ويفعلون، وإذا كان يستوعب افكارهم وقيمهم، فإن من شأنه ان يفهمهم على نحو أفضل، ويقوم بوظيفته الإدارية بصورة أعدل، على الأرجح، وأفضل.

كان لالكريكينير، أحد مستكشفي القرن السابع عشر الذين تحدث عنهم في محاضرة سابقة، قد عبّر عن هذه الفكرة بايجاز. فهو يقدّم للمستكشفين بعض الإرشادات التي اكتسبها من تجاربه الخاصة في بلاد الهند الشرقية، فينصحهم باليقظة الشديدة، والتمسك بقناعاتهم الدينية، وبالتسامح والتساهل تجاه الأهالي وبالحرص على فهم العادات التي قد تبدو غريبة، وبحسن السلوك والتصرف في البلدان الأجنبية، وتجنب الوقوع في غرام النساء الاهليات مما يصرف المستكشف عن اهدافه، وبالامتناع عن اللعب وعن معاشرّة الذين يحبونه، وبدراسة التاريخ واللغات والجغرافيا. ثم انه ينهي كلامه بالقول: «ان الذي يعرف كيف يسافر يجني من ذلك فوائد جمة فهو ينشط ذهنه بما يكتسبه من معانيات وملاحظات. فتغلب على عقله ملكة التفكير، ويتهدّب سلوكه بمعشر الرجال المتميزين الذين يقابلهم في بلاد عديدة. فيساعده كل ذلك، من بعد، على أن يعيش حياة راضية. إذ أنه يكون قد اكتسب ملكة التكيف مع عادات شعوب مختلفة، فلا يعود يجد صعوبة في التكيف مع أمزجة الذين قد يزورهم فيما بعد: بذلك لا يعود يعامل الناس بما يتنافى مع أذواقهم ومشاربهم، وهذا ما يشكل، في عرفنا جوهر ما يسمّى بفنّ العيش»^(١).

إنني لا أعتقد أن بوسع المعرفة الإنسانية ان تطبّق بصورة او بأخرى على ممارسة الحكم الاداري وعلى التربية والتعليم في اوساط الشعوب البدائية إلا من حيث كونها ثقافة عامة، وذلك بما لها من تأثير على موقف الاوروبين تجاه الأهالي. إن فهم عقلية شعب من الشعوب لا يسعه إلا أن يوَلّد التعاطف

(١) «التطّيع بعادات الهنود الشرقيين»، ١٧٠٤، ص ٢٥١.

— La Crequinière, «Conformité des coutumes des Indiens orientaux», 1704, P. 251.

تجاهه، بل أنه قد يخلق أحياناً نوعاً من التفاني في سبيل قضيته ومصالحته.
وهذا أمر يفيد منه الاوروبيون والأهالي على السواء.

سأنوه باختصار بما اعتبره مساهمة إضافية تقدمها الاناسة الى هذه الشعوب التي ندرس حياتها وعاداتها. لقد كنا شاكرين جداً لذلك الأناس الروماني الذي ترك لنا وصفاً مفصلاً للحياة المجتمعية التي عاشها أجدادنا السلتيون والانكلوساكسونيون. واعتقد ان الشعوب البدائية التي درسناها حتى الآن سيسرّها ان تجد في يوم من الأيام محفوظات كتابية تصف حياة أجدادها، محفوظات مكتوبة بلا تحيز، من قبل باحثين لا همّ لهم إلا ان يضعوا جردة دقيقة وقريبة من الواقع ما أمكن.

قد يتفق للأناسين أن يتمكنوا من حلّ مشكلات ادارية، مما يساهم في فهم أفضل للأقوام الأخرى ويساعد على مراكمة وثائق ثمينة بالنسبة للمؤرخين القادمين. أنني من جهتي لا أعلق أهمية كبيرة على ما يمكن لنا ان نقدّمه من مثل هذه الخدمات المحتملة. بل أجد ان الاستعدادات الذهنية وعادات التفكير التي نكتسبها بدراسة طبيعة الحياة المجتمعية أهمّ من ذلك بكثير. ان الاناسة تعودنا على النظر الى النشاطات المجتمعية ضمن سياق الحياة المجتمعية بأسرها، وتعلّمنا تمييز الخاص على ضوء العام.

إن الاناس يسعى الى إبراز الأشكال البنائية التي تتخفى خلف التركيبات المعقدة والملابسات الظاهرة التي تبدو عليها الوقائع في المجتمع الذي يدرسه. وهو يقوم بذلك عن طريق القيام بتجريدات مبنية على السلوك المجتمعي، وانشاء العلاقات التي قد تكون موجودة بينها، بحيث تؤخذ الحياة المجتمعية بوصفها مجموعة من الاجزاء المتداخلة والمتراطة. اي بوصفها كلاً واحداً. وطبيعي ان لا يكون بالوسع القيام بهذا العمل إلا بواسطة التحليل. لكن التحليل ليس غاية بحد ذاته. إنه ليس إلا وسيلة تمهّد للمكاملة اللاحقة بين العناصر، وجمعها في وحدة ذات دلالة. لذا أكرّر انه ينبغي ان تعتبر الاناسة،

في رأيي ، بمثابة فن من الفنون .

عندما يقارن الأناس بين مجتمع وآخر، فهو يرمي الى التشديد على السمات المشتركة بين المؤسسات والظواهرات المخصوصة في كل مجتمع . انه يسعى الى البرهان على ان مواصفات مؤسسة ما أو مجموعة ما من الأفكار قد تكون وفقاً على مجتمع معين . وإن غيرها قد يكون مشتركاً بين مجتمعات تنتمي الى نمط واحد . وان غيرها أيضاً قد تكون موجودة في جميع المجتمعات البشرية ، فهي بالتالي عامة وشاملة . والمواصفات التي يبحث عنها تنتمي الى الحيز الوظيفي . هكذا يجد نفسه إذن ، وإن على صعيد أرفع من التجريد ، في صدد البحث عن نسق دينامي للحياة المجتمعية ، عن تشكلات مشتركة بين جميع المجتمعات التي تنتمي الى نمط واحد ، وعن تشكلات ذات طابع عام وشمولي . أما الطريقة التي يتبعها فظل واحدة ، سواء انطبقت النتائج المنشودة على مجتمع واحد أو على عدة مجتمعات . إن عليه أن يوجد عن طريق التحليل ، تجريدات مبنية على الظواهرات المجتمعية المركبة ، ثم عليه ان يربطها بعضها ببعض بحيث ترتدي كل العلاقات الإجتماعية طابع الرسمة التي يمكن ان يدركها الذهن من منظار سليم بوصفها مجموعة من الوقائع الوثيقة الاتصال . مع إبراز السمات الدلالية فيها إبرازاً واضحاً . بعد ذلك يتم الحكم على عمله بناء على طريقة نجاحه في مهمته هذه ، لا بناءً على الفائدة التي قد تُجني مما كتبه على المدى القريب .

هذا الفهم لأهداف الاناسة المجتمعية هو الذي اطلب منكم ان تنظروا على ضوءه ، الى دلالتها ومعزاها بالنسبة لنا كافراد ، وبالنسبة لقيمتها كعنصر من عناصر تراثنا الفكري الخاص .

بناء على فهمي الخاص لأهداف الاناسة ، يسعكم ان تدركوا لماذا شددت خلال هذه المحاضرات على أن دراسة المجتمع البدائي تستحق عناء متابعتها لأنها بحد ذاتها مدعاة للاهتمام ، مهما كان شأن تطبيقها في المستقبل أو فائدتها .

انني متأكد من أنه ليس هناك من يرى ان المعرفة بأثينا القديمة، أو بفرنسا العصور الوسطى، أو بالنهضة الايطالية، لا يجب ان تكون موضع اهتمام لأنها، على الصعيد العملي، عاجزة عن حلّ مشكلات مجتمعنا، أو عن مساعدتنا على صياغة قوانين في الإجماعيات. وبالتالي فلن أحاول إقناعكم بأن المعرفة التي لا ينجم عنها تطبيقات مباشرة، أو التي لا يمكن ردها الى معادلات علمية، تظل مع ذلك ذات قيمة كبيرة بالنسبة للفرد في حياته الخاصة، وبالنسبة للمجتمع ككلّ.

من الممكن أن يكون بينكم من يعتقد، أو من يسمع، بأن لا بأس بقراءة كتب تتحدث عن أثينا والقرون الوسطى في فرنسا والنهضة الايطالية. ولكن من ذا الذي تحدّثه رغبته بقراءة كتاب عن أوباش من الهمج؟ ان الذين يطرحون عادة هذا السؤال يطلقون علينا اسم «المختصين بالبريات». انني شخصياً لا أفهم موقفهم البتّة. ومن حسن الحظ ان موقفهم هذا لم يكن موقف أصحاب الفكر الرصين، وذلك منذ ان بدأنا نعرف بعض المعلومات عن الشعوب الأجنبية، وبشكل خاص عن الشعوب البدائية. لقد ذكرت لكم كيف ان أولى الثقافة قد أهتموا منذ القرن السادس عشر بكتابات الرحالة بعد رجوعهم من لدن الأقوام البرية. وكيف انهم ادركوا أوجه التشابه في الفكر والسلوك، في نفس الوقت الذي تنهوا فيه لأوجه الاختلاف الثقافي العميقة التي بيّنتها تلك الكتابات. وتعلمون كم كان الفلاسفة بشكل خاص مأخوذين بهذه الكتابات التي تصف المؤسسات البدائية. ولا أظني مخطئاً اذا قلت انهم كانوا يجدون مؤسسات الكاراييب والايروكوا اكثر مدعاة للأهتمام من مؤسسات انكلترا في العصور الوسطى.

وفضولهم هذا مفهوم. إذ أن الشعوب البدائية تثير أهتماماً أكيداً لدى كل الذين يدرسون طبيعة الانسان والمجتمع. فهم يجدون أنفسهم تجاه أشخاص ليس لديهم ديانة منزلة، ولا لغة مكتوبة، ولا أية معرفة علمية، ويعيشون في

نوع من العراء، فضلاً عن أنهم لا يملكون إلا أدوات ومساكن بسيطة للغاية. لكنهم مع ذلك بشر مستمررون في الحياة، ويعيشون في معظمهم سعادة داخل جماعات على صورتهم ومثلهم. ان المرء يجد صعوبة في تصوّر الحياة في مثل هذه الظروف، وخاصة الحياة الراضية، فيتساءل (وأنا أرى أن من الواجب ان يتساءل) عما يَمَكّنهم من العيش معاً بانسجام، ومن مواجهة صروف الدهر وتقلباته بمثل هذه الاسلحة القليلة التي لا يملكون سواها في وجه الطبيعة والقدر. ان كون البدائيين لا يملكون سيارات، ولا يقرأون الصحف، ولا يبيعون ويشترون، يجعلهم اكثر مثاراً للاهتمام عوضاً عن أن يقلل من شأنهم. لأننا في مثل هذه الحال نرى كيف ان الإنسان يصارع القدر بكل فظاظته وعنفه، دون أي استنجاد بالحضارة، ولا بأي شكل من أشكال العلاج والسلوان. فلا عجب إذن في أن يكون الفلاسفة قد اعتقدوا أن هذه الشعوب كانت تعيش في حالة من الخوف والبؤس الدائمة! غير أن الأمر ليس كذلك. فهم يعيشون وفقاً لدستور اخلاقي يوقر لهم شعوراً بالطمأنينة، ويدينون بمجموعة من القيم التي تساعدهم على تحمّل اعباء الحياة ووطأتها. فإذا نظرنا لحياتهم عن كثب، وجدنا ان مظهرها البسيط يُخفي وراءه بنى مجتمعية شديدة التعقيد، وثقافات في غاية الغنى. لقد بلغ بنا الاعتياد على النظر الى الثقافة والمؤسسات المجتمعية من زاوية الحضارة المادية والأبعاد مبلغاً كبيراً، بحيث اننا بتنا لا نراها عند البدائيين الا إذا بحثنا عنها بحثاً دؤوباً. عندئذ نكتشف ان لديهم ديناً يتعبّر عنه باشكال من العقائد والطقوس. وان زواجهم يتم وفقاً لاحتفالات وشعائر محدّدة، وإن حياتهم العائلية تُعاش داخل الاسرة. وان لديهم سستاماً للقربى كثيراً ما يكون بالغ التعقيد، وأوسع كثيراً مما هو عليه في مجتمعاتنا. وان لديهم جمعيات ونوادي ذات اهداف محدّدة. كما أن لديهم قواعد، كثيراً ما تكون متطورة جداً، تتحكّم باصول التصرف والسلوك، وممنوعات تشرف بعض الهيئات على احترامها، ودساتير للقوانين المدنية والجنائية. وان لغتهم غالباً ما تكون مركّبة على صعيد النحو والتصويت. وان

لديهم قاموساً هائلاً من المفردات. وإنهم ينظمون الشعر بلغة محليّة غنية بالرموز، ويملكون أدبيات حافلة بالوقائع والأخبار والأساطير والحكايا الفولكلورية والأمثال. وإن لديهم فنوناً تشكيلية، وستاماً للاقتصاد الريفي يقتضي معرفة عميقة بالمواسم والتربة والحيوانات والنباتات. وأنهم صيادون مدهشون، وقناصون بارعون، ولا يخشون المغامرة لا برّاً ولا بحراً. كما انهم يملكون معارف عديدة حول مسائل ما زالت غريبة علينا كلياً: كالسحر والعين والعرافة والكهانة. فأى شيء إذن أسخف من الادعاء بأن هذه الثقافات وهذه المجتمعات لا تستحق أن تكون موضع اهتمام. وإن الإنسان المثقف عليه أن يعرف تاريخ وعادات روما ومصر واليونان القديمة، ولكن لا حاجة له بمعرفة الأسكيمو والماووري والبانطو! إن هذا الموقف لا يسعه إلا أن يذكرنا بموقف اولئك الذين ظلوا زماناً طويلاً يدّعون ان العالم لم ينطلق أنطلاقة الفعلية على طريق الأزدهار إلا في أعقاب عصري النهضة والإصلاح. وان الحدود الجغرافية لهذه الانطلاقة تقع في حوض المتوسط وأوروبا الشمالية. كما انهم ظلوا يرون ان فن الهند وادبها وتاريخها وفلسفتها، لا تشكل موضوعاً للأهتمام بالمرّة. ينبغي التخلي عن هذا النوع من المحورية العرقية، إذا شئنا ان نقدّر التنوع الهائل في الثقافة البشرية وفي الحياة المجتمعية في العالم حقّ قدره. ليس لنا أن نُقيّم منحوتات افريقيا الغربية بناء على أصول النحت اليوناني. ولا ان نستعين باللغات الميلانيزية بحجة أنها لا تتفق وقواعد النحو اللاتيني. ولا أن نطبّق على ممارسات السحر وعقائده مبادئ العلم الغربي. ان القبائل الأهلية الاسترالية لا يسعها أن تقارن بسكان برمنغهام أو مانشستر. فلكل شعب طريقته في حل المشكلات التي تُطرح عليه ما أن يعيش بعض البشر سوية ويعملون على حفظ تراثهم الثقافي وعلى نقله الى ابنائهم. وحلولهم هذه لا تقل قيمة ومفعولاً عن الحلول التي يجدها أيّ شعب آخر. ربما كانت الشعوب البدائية محدودة من حيث عدد أبنائها. ولكن من قال ان الجمل او الفراشة أقلّ مثاراً للاهتمام من الجاموس؟.

كل هذا يُفضي بي الى الإعراب عن وجه اعمّ من أوجه الاناسة المجتمعية : اعني به ذلك الذي تعلّمنا الكثير، لا عن الشعوب البدائية بما هي كذلك، بل عن طبيعة المجتمع البشري بشكل عام . فما نعلمه عن مجتمع معين قد ينطبق على آخر . وهو بالتالي قد ينطبق على جميع المجتمعات . سواء كانت موجودة منذ زمان طويل أو كانت موجودة في أيامنا هذه .

سأضرب بعض الامثلة التاريخية القصيرة . لقد كُتّب الكثير عن بدو الجزيرة العربية قبل الاسلام . لكن أسئلة كثيرة حول بنيتهم المجتمعية ما زالت عملياً بلا أجوبة، نظراً لفقدان الأدلة التاريخية . ان بوسع المرء ان يستعين على ذلك بدراسة البنية المجتمعية للبدو في أيامنا هذه . إذ انهم من عدّة أوجه يعيشون إلى هذا الحد أو ذاك، نفس نوع الحياة التي كان يعيشها أجدادهم الأولون . كما كُتّب الكثير في وصف عادة الأخذ بالثأر التي كانت سائدة في العصور الأولى من التاريخ الانكليزي . ولكن هنا أيضاً علينا ان نلجأ الى الوثائق التي تحلّل الثأر في المجتمعات البربرية المعاصرة، من أجل حلّ العديد من المشكلات المتعلقة بتلك العادة القديمة . ونحن نعاني من بعض الصعوبات في سبيل فهم أسباب محاکمات العائنين في انكلترا القرن السابع عشر . لكننا سنفهمها بشكل أفضل بكثير إذا درسنا العين في مجتمعات أفريقيا الوسطى ، حيث مازال الناس يؤمنون بالعائنين، ويعتبرونهم مسؤولين عن المصائب التي تحلّ بجيرانهم . بالطبع، لا يسعنا ان نجازف، إلا بتحفظ شديد، في البحث، عند دراستنا لظاهرة مجتمعية في مجتمع معين، عن تفسير لظاهرة مماثلة لها في مجتمع آخر . فإذا التزمنا بذلك، كان لنا ان ندرك ان هذه الظواهر، إذا كانت مختلفة جداً على صعيد معين فهي تتشابه الى حد كبير على أصعدة أخرى . .

إن ما أحاول ان أقوله هو في الواقع شديد الوضوح . ففي كل مجتمع مهما كان بسيطاً، نجد نمطاً من الحياة العائلية، واعترافاً بروابط القرى، وستماتاً اقتصادياً، وستماتاً سياسياً، ووضعاً مجتمعياً، وديانة، وأساليب للوثام

المجتمعي ، وعقوبات جنائية وأسباب تسليية منظمّة، وهلمّ جرّاً، الى جانب ثقافة مادية، ومجموعة من المعارف حول الطبيعة والتقنيات، وجملة من التقاليد. عندما نحاول ان نفهم السمات المشتركة لأية مؤسسة من مؤسسات المجتمعات البشرية عامّة، وان نفهم أيضاً مختلف الأشكال التي تتخذها، ومختلف الادوار التي تلعبها في مجتمعات مختلفة، ينبغي أن نسلّم بأن دراسة المجتمعات القليلة التعقيد تساعدنا مساعدة كبيرة لانتقل عن تلك التي تقدمها لنا دراسة المجتمعات الشديدة التعقيد. ان ما نكتشفه عند دراسة مجتمع بدائي، من حيث طبيعة إحدى مؤسساته، يجعل هذه المؤسسات أقرب الى أفهامنا ومداركنا، سواء كانت موجودة في مجتمعنا او في أي مجتمع آخر.

بل إننا نكون أقدر بكثير على فهم الإسلام، مثلاً، أو المسيحية أو الهندوسية، إذا كنا نعلم ان بعض سمات الاديان عامة وشاملة. كل الديانات تنطوي على سمات مشتركة، بما فيها ديانات الشعوب البدائية. بعض هذه السمات مخصوصة ببعض الأديان. وبعضها خاص بديانة واحدة. وأنا أتبع نفس النهج بالنسبة لما يتعلق بالاناسة. فهي تساعدنا انطلاقاً من زاوية واحدة، على رؤية البشرية بكلّيتها. وما هي الا ان نعتاد على النظر إلى الثقافات والمجتمعات البشرية «إنا سيّاً»، حتى يصير بوسعنا ان نتحرك بسهولة من الخاص الى العام ومن العام الى الخاص. فإذا تكلمنا عن العائلة فإننا لا نعني العائلة في أوروبا الغربية المعاصرة فقط، بل نعني وضعاً عاماً شاملاً لا تشكّل العائلة الأوروبية إلا عيّنة منه، رغم انها تمتاز بعدد كبير من الميزات الخاصة بها. وعندما نتكلم عن الدين، لا نعني الدين المسيحي وحده، بل نعني طائفة من العبادات القائمة والعبادات المندثرة، في انحاء العالم بأسره. والمرء لا يتوصل الى فهم ثقافته ومجتمعه حق الفهم إلا إذا فهم الثقافات والمجتمعات الأخرى. عندئذ يفهمها قياساً على مجمل التجارب البشرية.

اسمحوا لي ان اذكركم بمحاضرتي الأخيرة: لقد قلت ان الدكتورة ميد قد فهمت في بلاد الساموا مشكلات المراهقين الأمريكيين. وان مالفينوسكي عندما

درس تبادل الأشياء الطقسية عند التروبرياندين، قد ساهم في توضيح بعض مشكلات الدوافع المحركة للصناعة البريطانية. واعتقد من جهتي انني استطعت ان أفهم روسيا السوفياتية بعض الفهم بدراسة العين عند معشر الأزندي.

وفي الختام أضيف انني على إقتناع بأن الإناسة المجتمعية تساعدنا، أني كنا وأين كنا، على أن نفهم بصورة أفضل هذا المخلوق العجيب الذي هو الكائن البشري.

هذه ترجمة كتاب

جرى الاعتماد بالدرجة الأولى في نقله الى العربية على الترجمة الفرنسية :

E. E. Evans - Pritchard

Théories of Primitive Religion
oxford university Press (1965)

La religion des Primitifs à travers les Théories des anthropologues (Traduit par M. Matignon) Payot, Paris, 1971.

ايغانز برتشارد

ديانة البدائيين
في نظريات الأناسين

الفصل الأول

مقدمة

سأحاول في هذه المحاضرات ان أبين كيف فهمت المعتقدات والممارسات الدينية لدى الشعوب البدائية، وكيف فسّرت من قِبَل مختلف المؤلفين الذين يسعنا اعتبارهم بمثابة الأناسين، أو الذين تتصل مؤلفاتهم، على الأقل، بحقل الإناسة. وأحرص على التوضيح منذ البداية انني لن أعالج إلا النظريات المتعلقة بديانات الشعوب البدائية. فالنقاشات التي تدور بصورة أعمّ حول الدين تظل خارج موضوعي. بالتالي فاهتمامي ينحصر بالنصوص التي تعرف بالنصوص الإناسيّة، لا سيما منها تلك التي كتبها مؤلفون بريطانيون. وسوف تلاحظون، اننا نهتم بالديانات البدائية نفسها بقدر إهتمامنا بمختلف النظريات التي تصدّت لتفسيرها.

فإذا تساءل البعض عن الحكمة من هذا الإهتمام بديانات الشعوب البسيطة، فإنني أجيب اولاً أن عدداً من الفلاسفة والاخلاقيين البارزين، من هوبس ولوك وروسو، حتى هيربرت سبنسر ودركهايم وبرجسون، قد اعتبروا ان لوقائع الحياة البدائية دلالة كبرى، وإنما تساعد على فهم الحياة المجتمعية بشكل عام. وأنا انوه فضلاً عن ذلك بأن الرجال الذين غيروا التيارات الفكرية في حضارتنا خلال القرن الماضي، اعني كبار مبدعي الاساطير، مثل داروين وماركس وانجلز وفرويد وفريزر (وكونت)، قد اعرّبوا جميعاً عن إهتمام بالغ

بالشعوب البدائية، واستخدموا ما كانوا يعلمونه عن هذه الشعوب ليبيّنوا لنا أنه إذا كان الأمر الذي كان يوفّر لنا في الماضي تشجيعاً وسلواناً لم يعد بوسعه توفيره اليوم، فخسارتنا له رغم ذلك ليست كئيبة. فإذا نظرنا الى هذه المعركة من منظور تاريخي، تبين لنا أنها كانت ذات فائدة.

ثم أنني أقول ثانياً، إن الديانات البدائية تشكل جزءاً من الظاهرة الدينية. وإن جميع الذين يهتمون بالدين يُقرّون ويعترفون بأن دراسة الأفكار والممارسات الدينية التي هي في غاية التنوع لدى الشعوب البدائية، تساعدنا على استخلاص بعض النتائج حول الديانات التي توصف بأنها أرفع مستوى، اعني حول الديانات التاريخية والوضعية، وحول الديانات «المنزلة»، بما فيها ديانتنا. خلافاً للديانات المتطورة ذات المنشأ المشترك - اليهودية، المسيحية، الإسلامية، الهندوسية، البوذية، الجنسيّة - فالديانات البدائية التي نجدها في أجزاء معزولة من العالم، لم يكن لها ان تنمو إلا نمواً مستقلاً، دون ان يكون لبعضها أدنى صلة تاريخية ببعض. لذا فهي تشكل معطيات للتحليل المقارن الذي يمكّتنا من تعيين الخصائص الأساسية للظواهر الدينية، ويساعدنا على أن نطلق عليها أحكاماً تتّصف بالعمومية والشمول.

لا يغرب عن ذهني ان اللاهوتيين والمؤرخين ودارسي اللغات السامية وغيرهم يحملون الديانات البدائية باعتبارها قليلة الأهمية. لكنني أجد بعض العزاء عندما أتذكّر ان ماكس مولر كان منذ أقل من قرن، يشن معركة لا هوادة فيها ضد القوى التي كانت تصرّ على رفض الاعتراف بما للديانات الهندية والصينية من أهمية في فهم اللغة والدين بشكل عام. هذه المعركة لم نكسبها بعد (إذ أين هي أقسام اللسانة والديانات المقارنة في جامعات هذا البلد؟). لكننا حقّقنا بعض الانجازات على هذا السبيل. والحق انني سأخطو خطوة بعد فأقول ان الفهم التام لطابع الديانات المنزلة يقتضي فهم الديانات التي تعرف بالديانات الطبيعية. إذ انه لم يكن من الممكن تنزيل أي وحي كان، لولا ان

البشر كانوا قد كَوَّنوا في مبتدأ أمرهم فكرة غامضة عن الوحي . بل الأولى بنا أن نقول ان التمييز بين ديانة طبيعية وديانة منزلة بالوحي تمييز مغلوط ومدعاة للالتباس . إذ ان الديانات جميعاً، بمعنى من المعاني ديانات وحي . فالعالم الخارجي والعقل قد أوحيا للبشر، أيها كانوا، بوجود الشأن الألهي، وجعلاهم يعون طبيعتهم الخاصة وَقَدَّرَهُم . وبوسعنا ان نتفكَّر في كلمات القديس أغسطينوس حين قال : «إن ما نسميه اليوم بالديانة المسيحية كان موجوداً لدى القدماء، منذ أن وجد الجنس البشري حتى اليوم الذي تجسَّد فيه السيد المسيح أنساناً: فالديانة الحقَّة التي كانت توجد في ذلك الحين، كانت تسمى بالديانة المسيحية» .

وأنا لا اتردد في القول انه رغم تطلُّع طلاب اللاهوت بشيء من الازدراء اليئا، نحن الأناسين ودياناتنا الطبيعية - التي لا نملك لها كتاباً - فإن العناصر التي جمعناها هي صاحبة الفضل في بناء علم الأديان المقارنة، رغم ان هذا العلم ما يزال مرتبكاً، وفي وضع النظريات التي ولدها العلم المذكور، رغم عدم اكتمالها، والتي قد تصلح، وقد صلحت بالفعل، في ميادين فقه اللغة الكلاسيكي، وفقه اللغة السامي والهندوروي - فضلاً عن الابحاث المصرية . وستتطرق لبعض هذه النظريات خلال هذه المحاضرات . لكنني أقول ببساطة هنا، اني افكَّر بالآثار التي خلقتُها في مختلف فروع المعرفة مؤلفات تيلور وفريزر في انكلترا، ومؤلفات دركهايم وهوبرت وموس وليفي برويل في فرنسا . قد تبدو هذه النظريات غير مقبولة اليوم، لكنها لعبت في زمانها دوراً هاماً في تاريخ الأفكار .

ليس من اليسير ان نحدِّد في هذه المحاضرات ما نعنيه بالدين . فإذا كان لنا ان نشدِّد على المعتقدات والممارسات، فإننا نقبل التحديد الذي يعطيه السير ادوارد تيلور (رغم ان فيه بعض الصعوبات) . فالدين في رأي تيلور هو اعتقاد بالقوى الروحية . ولكن بما أن الأمر يتعلَّق بنظريات عن الديانات البدائية،

فليس يبدو لي أن اختيار تعريف دون آخر أمر مقبول، نظراً لأن عليّ أن أحلّل وأناقش فرضيات تتعدى تعريف تيلور. فتحت خانة الدين، عمد البعض الى إقحام مقولات شتى كالسحر والطوطمية والتابو، بل والعين، اي كل ما من شأنه أن يندرج تحت عنوان «العقلية البدائية» وكل ما يبدو للانسان الأوروبي من قبيل الترهات والخارج عن نطاق العقل. ستكون لي إشارات عديدة للسحر. إذ أن عدداً من المؤلفين لا يميزون بين السحر والدين، فيتحدثون عن ديانة سحرية ويعتبرون ان الدين والسحر أمران متلازمان في عملية التطور. وهناك من يميزون بين السحر والدين لكنهم يقدمون لهما معاً نوعاً واحداً من التفسير.

لقد أهتم العلماء في عصر الملكة فكتوريا والملك ادوار السابع إهتماماً كبيراً بديانات الشعوب البدائية. ربما لأن ديانتهم بالذات كانت تمرّ بأزمة. فنشروا حول هذا الموضوع عدداً من المقالات والكتب. وإذا شئت ان اعود الى هؤلاء المؤلفين جميعاً فإن محاضرتي ستعصّ عندئذ بالكثير من لوائح العناوين والأسماء. لكنني سأختار عدداً من المؤلفين الذين كان لهم التأثير دون سواهم، أو أمتازوا بالطريقة التي أتبعوها لتحليل الوقائع، فاناقدش نظرياتهم بوصفها عينات ممثلة لبعض الأفكار الإنسانية. وما تفتقده هذه الطريقة من حيث التفاصيل، تكتسبه من حيث الوضوح.

يمكننا ان نصنّف النظريات التي تطرقت الى الديانة البدائية الى نظريات نفسانية ونظريات اجتماعية، على ان نعتمد تقسيم فلهم شमित للنظريات النفسانية الى نظريات ذات نزعة ثقافية وأخرى ذات نزعة انفعالية. هذا التصنيف الذي يتفق بشكل عام مع التعاقب التاريخي، سوف يكون قاعدة تتبّعها في عرضنا هذا، رغم ان بعض الكتاب لا يخضعون له، او يقعون في كلا فئتيه معاً.

لعلكم تعتقدون انني سأعامل هؤلاء المؤلفين بشيء من القسوة. لكن

الانتقادات التي سأوجهها لهم لن تبدو لكم انتقادات مبالغاً بها عندما ترون إلى أي مدى كانت التفسيرات التي فسروا بها الظاهرة الدينية ناقصة، بل سخيفة. فعامة الناس لا يتبينون، على الأرجح، تلك المغالط والأخطاء التي يجدها الباحث في كل ما كتب في الماضي بملء الثقة، وما يزال يُستعرض اليوم في الكليات والجامعات، حول الإحيائية والطوطمية والسحر، الخ. فأنا مضطر إذن إلى أن أذهب مذهب الناقد أكثر من ذهابي مذهب الباني، وإلى أن أبين كيف أن بعض النظريات التي كانت مقبولة في زمن معين لم تعد مقبولة الآن، وإن أكتشف عن السبب الذي يوجب استبعادها كلياً أو جزئياً. فإذا تمكنت من إقناعكم بأن هناك غوامض وشكوك كثيرة ما زالت قائمة، فإن عملي هذا لا يكون قد ذهب سدى. هذا وأرجو أن لا تتوهوا أن لدينا أجوبة نهائية على الأسئلة المطروحة.

عندما يوجه المرء نظاره نحو الماضي، يصعب عليه أن يفهم كيف ان عدداً من النظريات حول معتقدات الانسان البدائي وحول أصل الدين وتطوره قد صيغت على نحو ما صيغت عليه. لا لأذ الأبحاث الحديثة علمتنا أموراً لم يكن مؤلفو ذلك الزمن يعرفونها وحسب. فهذا أمر بديهي. بل لأنهم حتى بالنسبة للوقائع التي كانت بمتناولهم، من المدهش أن نرى إلى أي حد وقعوا في مغالطات وفي أمور منافية للحس السليم، رغم ان هؤلاء البشر كانوا علماء ذوي ثقافة واسعة وكعب عال. والواقع انه من أجل التوصل إلى فهم تأويلاتهم وتفسيراتهم التي تبدو لنا اليوم مغلوطة وناقصة، ينبغي لنا أن نكتب سفرًا بكامله حول آراء العصر وحول الشروط الثقافية التي كانت تضع للفكر حدوداً معينة، في فترة كان فيها هذا الفكر مزيجاً عجبياً من الوضعية والتطورية، مع بقايا من التدين العاطفي. ونحن سنعاين بعض هذه النظريات في المحاضرات المقبلة، لكنني أريد ان انصحكم منذ الآن بقراءة كتاب كلاسيكي عنوانه «مدخل لتاريخ الدين» لمؤلفه ف. ب. جيفون، وهو كتاب كان في زمانه مقروءاً على نطاق واسع.

كان جيفون في ذلك الحين (عام ١٨٩٦) استاذاً للفلسفة في جامعة درهام . كان يرى ان الدين عبارة عن نمو مطرد وتطوري للطوطمية - نظراً لأن الإحيائية كانت تعتبر نظرية فلسفية بدائية أكثر مما هي شكل من أشكال الاعتقاد الديني^(١) - باتجاه الشرك ثم التوحيد . وليس في نيتي الآن ان أناقش هذه النظريات وأميز بينها . لكنني اذكر هذا الكتاب كمرجع لأنه في حدود معرفتي ، خير مثال للبرهان على مدى الخطأ الذي تقع فيه النظريات التي تصدّت للديانات البدائية . إذ ان بوسعنا القول انه لا يضمّ جملة واحدة ذات مدلول عام أو نظري تستطيع أن تثبت اليوم أمام المحك . إنه عبارة عن مجموعة من التركيبات السخيفة ، قوامها الفرضيات والتكهنات القائمة في الفراغ ، والخواطر والأفراضات والتأكيدات الخالية من المعنى ، والمقاييس الخارجة عن مواضعها ، والتأويلات الباطلة والأغلاط ، فضلاً عن أن ما كتبه عن الطوطمية بشكل خاص ليس سوى أجمّة من السخافات .

فإذا كان بعض هذه النظريات التي سأعرضها عليكم سيبدو لكم على شيء من السذاجة ، فإنني أرجو منكم ان تحفظوا في أذهانكم بعض الوقائع المهمة . لقد كانت الإناسة ما تزال في ذلك الحين في طفولتها - وهي لما تكد تخرج حتى الآن من فترة الطفولة تلك . كانت حتى تاريخ قريب العهد منا عبارة عن محمّية خاصة بأهل الفكر والأدب ، وقد ظلت ذات صبغة خوطاطرية وفلسفية بصورة عفا عنها الدهر . وإذا كانت النفسانيات قد حطت أولى خطواتها نحو الاستقلال العلمي حوالى عام ١٨٦٠ ، ولم تتخلّص من ذيول ماضيها الفلسفي إلا بعد أربعين سنة أو خمسين من هذا التاريخ ، فإن الإناسة المجتمعية التي حطت أولى خطواتها في نفس تلك الفترة تقريباً لم تستطع التخلص مما كان يعيق مسيرتها إلا في وقت متأخر .

(١) ف . ب . جيفون «مدخل لتاريخ الدين» ، ١٨٩٦ ، ص ٢٠٦ .
 (1) F.B. Jevons, -An introduction to the History of Religion', 1896, P. 206.

والأمر العجيب، هو أن أياً من الأناسين الذين كان لنظرياتهم عن الديانة البدائية بعض التأثير، لم يقربوا شعباً بدائياً على الإطلاق. أمر شبيه بأمر الكيميائي الذي لم يدخل يوماً الى مختبر. كان عليهم ان يتقوا بتقارير المستكشفين والبعثات الدينية والاداريين والتجار، وأنا أحرص على القول بوضوح ان المعلومات التي كانوا يحصلون عليها هي عرضة للشك. لا أقول إنها كانت مجرد اختلاق، رغم إنها كانت كذلك في بعض الأحيان، ولكن حتى بعض الرحالة الشهيرين مثل ليفنغستون وشوينفورث وبالغراف كانوا إنساناً متهاونين قصار النظر. كان معظم هذه المعلومات خاطئاً - لا يوثق به إلا قليلاً - كما إنه كان، وفقاً لقواعد البحث الحديث، سطحياً وخارج السياق. وهذا ينطبق أيضاً، الى حد ما، على اوائل الأناسين المحترفين. وأنا أقول، بعد إمعان النظر، ان اولى الكتابات التي وصفت أفكار الشعوب البدائية وسلوكها، بل التي تصدّت أيضاً لتأويل هذه الأفكار وهذا السلوك، لا ينبغي أن تُحمل على محمل الجدّ ولا أن يصار الى القول بها دون اللجوء الى تفحص نقدي لمصادرها، والحصول على براهين تؤكد صحتها.

كل من قام بأبحاث بين الشعوب البدائية التي زيرت سابقاً من قبل مستكشفين ورحالة آخرين، بوسعه ان يشهد على استسراء الخطأ وإنعدام الدقة في تقاريرهم، حتى ولو أقتصرت هذه التقارير على ميدان الوصف البسيط، ناهيك بتطرقها الى موضوع المعتقدات الدينية. وأنا سأعطي مثلاً عن منطقة أعرفها جيداً. فبصدد بعض المقالات والدراسات المفردة التي كتبت عن ديانات أهالي شمالي النيل، لا يسع المرء إلا أن يتعجب عندما يقرأ ما كتبه عنهم المستكشف الشهر السير صاموئيل بيكر في خطاب له أمام الجمعية النياسية في لندن عام ١٨٦٦. يقول الرجل: «إن أياً منهم، بدون استثناء، لا يؤمن بكائن أسمى، وهم لا يعرفون اي شكل من أشكال العبادة أو الوثنية. ففي أذهانهم الجاهلة تماماً لا يلتصق أي بريق للغيبيات. إن ذهنهم لا يقل ركوداً

وخموداً عن المستنقعات التي تملأ عالمهم التعميس»^(٢). لكن السير ادوارد تيلور، بين منذ عام ١٨٧١، وبالوسائل المتوفرة في ذلك الحين، ان هذا الكلام لا يسعه ان يكون صحيحاً^(٣). بل ينبغي للمرء أن يكون في غاية الخدر عندما يتكلم عن المعتقدات الدينية لشعب من الشعوب. إذ أن هذا الموضوع لا يقع تحت المعاينة المباشرة، سواء بالنسبة للأهالي أو بالنسبة للأوروبي. كما أن إدراك المفاهيم والصور والكلمات يستوجب معرفة متعمقة باللغة، وإطلاعاً واسعاً على سستام الأفكار الذي تشكل المعتقدات المخصوصة جزءاً منه، بحيث ان فصلها عن مجمل المعتقدات والممارسات ينزع عنها كل دلالتها. كان من النادر جداً أن يتحلّى الباحث، إضافة إلى هذه الكفاءات، بعادات الذهن العلمي. صحيح ان بعض الارساليين كانوا إناساً واسعياً الثقافة ويتكلمون بطلاقة لغة أهل البلاد التي يدرسونها. لكن الطلاقة في تكلم لغة لا تعني فهمها. وكثيراً ما لاحظت ذلك في العلاقات القائمة بين الأوروبيين والافريقيين أو العرب. وهذا سبب جديد من أسباب عدم الفهم. وهو أيضاً مجازفة جديدة. إن أهل البلد والارساليين ينطقون بنفس الكلمات، لكن هذه الكلمات لا تتخذ لدى الفريقيين نفس الدلالة. إنها تحمل معاني مختلفة. فالذي لم يدرس عن كُتب المؤسسات والعادات والتقاليد في الوسط الأهلي (أي بعيداً عن المراكز الإدارية والتجارية والارسالية) يستطيع في أحسن الأحوال أن يكتسب لهجة تمكّنه من التحدّث عن مواضيع تهمّ المصلحة المشتركة. لناخذ مثلاً بسيطاً: إستعمال الأهالي للكلمة التي تعني بالنسبة لهم «الله». هذه الكلمة لا تتفق، بالنسبة للأهالي، إلا بغموض، وضمن سياق محدود تماماً، مع فكرة الله التي يملكها

(٢) ص. بيكر، «أعراق حوض النيل» ١٨٦٧، ص ٢٣١.

(2) S.W. Baker, 'The Races of the Nile Basin', Transactions of the Ethnological Society of London. 1867. 231.

(٣) ١. تيلور، «الثقافة البدائية» ١٨٩١، ص ٤٢٣ - ٤٢٤.

(3) E.B. Tylor 'Primitive Culture' 3 éd. (1891). I. 423-424.

المبشر. كان الاستاذ هو كارت قد قدم لنا مثلاً صارخاً عن التباسات من هذا النوع في جزر «فيجي» :

«عندما يتحدث المبشر عن الله فيسميه «ندينا»، فإنه يعني ان لا إله إلا هو. أما الأهلي فهو يفهم، من جهته، أن المعنى بهذا الأسم هو إلاله الوحيد الذي يستطيع المرء أن يثق به، الأله الوحيد الذي يقدر على الفعل. قد يكون الالهة الآخرون فاعلين في بعض الاوقات، ولكن لا يسع المرء ان يعتمد عليهم. هذا مثل من بين أمثلة كثيرة، يبين أن الأستاذ يعبر عن شيء معين بينما يفهم التلميذ شيئاً آخر. والجدير بالذكر ان كلا الأثنين يظلان، عموماً، في جهل مطبق بعدم تفاههما. هذه المشكلة ليس لها إلا علاج واحد. هو أن يكتسب المبشر معرفة وطيدة بعبادات الأهلين وتقاليدهم ومعتقداتهم».

علاوة على ذلك فالتقارير التي استخدمها العلماء من أجل تثبيت نظرياتهم لم تكن مغلوطة وحسب بل كانت - وهذا هو الموضوع الرئيسي لهذه المحاضرات - انتقائية تماماً. فالرحالة كانوا يدونون في ملاحظاتهم ما كانوا يجدونه غريباً برياً، فاقعاً. هكذا كان السحر والطقوس الدينية البرية والغيبيات تطفى على رتبة الحياة اليومية التي تشكل تسعة أعشار حياة الإنسان البدائي وتستأثر باهتمامه الرئيسي: فهو يصطاد ويقتنص ويحني الأثمار ويقتلع الجذور، ويقوم بأعمال زراعية ويعتنى بمواشيه، ويبني بيتاً ويصنع أدوات وأسلحة، وينصرف أخيراً الى اهتماماته اليومية. أما التقارير التي نتحدث عنها، فلم تكن تولى لهذه الأمور جميعاً المكانة التي تحتلها فعلاً في حياة القوم الذين توصف تقاليدهم. وبالتالي فعندما يولي المراقبون أنتباهاً مبالغاً به لما يعتبرونه بمثابة الأمور الغيبية العجيبة التي تكتنفها الأسرار، فإنهم يميلون بذلك إلى رسم لوحة يحتل فيها الشأن الغيبي (بالمعنى الذي يقصده ليفي برويل) مكانة أكبر بكثير من المكانة التي تحتلها في وجود الشعوب البدائية، بحيث يبدو أن عالم الأمور اليومية، عالم الحس السليم التجريبي، عالم الأمور العلاوية، لا يتخذ

سوى أهمية ثانوية، فيصوّر الأهلون بصورة الكائنات القاصرة التي تحتاج الى إدارة أبوية و الى تفاني البعثات التبشيرية، خاصة عندما يُوفَّق أحدهم الى اكتشاف بعض إمارات الغموض في طقوسهم . .

وكان العلماء يشرعون والحالة هذه، بالعمل وفقاً لمعلومات توضع بين ايديهم دون أن يكلفوا أنفسهم أي عناء، بعد أن تأتيهم من سائر أقطار الأرض، فيأخذوا بنشر كتب ذات عناوين مثيرة «كالغصن الذهبي» و«الوردة الصوفية». هذه الكتب كانت تمثل صورة مبتدعة، أو بالأحرى صورة كاركاتورية عن العقلية البدائية، إذ تصفها بالصيبانية والغيبية، بالعجز عن إنشاء التتابع والترابط في الأفكار أو عن إطلاق الحكم النقدي. ان هذا النقص في التبصّر عند إستخدام الوقائع أمر شائع لدى جميع المؤلفين في تلك الفترة:

«إن أهالي الأماكوزاس يشربون عصارة الصفراء لدى الثيران لكي يصبحوا من ذوي البأس الشديد. وقد شرب «مانتوانا» الشهير عصارة الصفراء التي استخرجها من مرارة ثلاثين زعيماً، لاعتقاده أن ذلك يجعله قوياً. وثمة أقوام كثيرة كالبيوروبا مثلاً، تعتقد أن «الدم هو الحياة». أما أهالي كاليدونيا الجديدة فإنهم يأكلون أعدائهم بعد قتلهم ليستمدوا منهم القوة والجرأة. وفي بلاد تيمورلو يأكل الناس لحم أعدائهم الأموات كعلاج للعجز الجنسي. كما أن أهالي هالماهيرا يتجرعون دم أعدائهم الأموات ليصبحوا شجعاناً. وفي أمبوانا، يتجرع المقاتلون دماء ضحاياهم من أجل اكتساب الشجاعة، وأهالي سيليبيا يشربون دم أعدائهم تقوية لأنفسهم. كما أن أهالي ديسري والقبائل المجاورة لها يأكلون انساناً ويشربون دمه ليصبحوا أقوياء، ويستخدمون دهنه لتدليك المرضى»^(٤).

وهلمّ جرّاً في جميع المؤلفات.

(٤) كراولي ، « الوردة الصوفية » ، ١٩٢٧ ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(4) A.E. Crawley, -The Mystic Rose', 1927, (édit. revue et complétée par Théodore Besterman), P. 134-135.

إن قسماً كبيراً من الفضل يعود لمالينوفسكي لتنديده بهذه الطريقة. إذ أنه بينَ بالأمثلة سخافة الابحاث التي أُجريت على بشر بدائين، فضلاً عن تفاهة استخدام العلماء لهذه الابحاث. فهو يتحدث عن تلك اللوائح الطويلة المملّة التي «تعطي الانطباع، لنا معشر الأناسين، بأننا عبارة عن حمقى يصوّرون الإنسان البرّي وكأنه كائن سخيف». يقولون مثلاً أن من عادات البرودينياسيين (كذا)، إذا التقى أحدهم بحماته، أن يتبادلا الشتائم ثم يفترقا وقد ورمت أعينها، «وعندما يلتقي أحد البرودياغيين بدبّ قطبي، فإنه يهرع راكضاً، ويتبعه الدب أحياناً.» «وفي كاليدونيا القديمة، عندما يجد أحد الأهلين زجاجة من الويسكي في طريقه، يفرغها في جوفه بجرعة واحدة، ثم يمضي باحثاً عن غيرها»⁽⁵⁾.

لقد رأينا أن ثمة تحريفاً أول كان يتدخل على صعيد الملاحظة البسيطة. غير أن منهج التقييس والتجميع الذي اتّبعه علماء قابعون في مكاتبهم كان يؤدي أيضاً الى تحريفات أخرى. فقد كان هؤلاء، على العموم، على جهل عميق بالنقد التاريخي والقواعد التي يطبقها المؤرخ من أجل تقدير الوقائع وتقييمها. فإذا كان الملاحظون مختلفون أنطباعاً خاطئاً حول الشعوب البدائية، مانحين للوجه الغيبي من وجودها غلبة لا تبرير لها، فإن هذا الانطباع كان يبرز بوضوح عبر مجموعات الصور [الألبومات] التي كان الوصف الدعائي المبالغ فيه يصوّرها على أنها مجموعات تعتمد «المنهج المقارن». هذا المنهج كان يقوم، بالنسبة لما يتعلق بموضوعها، على نقل المعلومات عن مصادرها في جميع مناطق العالم، وعلى تشويه الوقائع بنزعها عن سياقها، وعلى الاكتفاء بما يمتاز بالغرابة والشذوذ والغيبية والسريّة، ثم على تجميع كل هذه العناصر في لوحة فسيفسائية

(5) ب . مالينوفسكي ، « الجرمية والتقاليد في المجتمع البرّي » ، ١٩٢٦ ، ص ١٢٦ .
 (5) B. Malinowski . - 'Crime and Custom in savage society' . 1928 . P.126 . Traduction franc.
 in -Trois essais sur le vie sociale des primitifs' Payot . P.B.P. N° 109 .

عجيبة، وتقديهما على أنها صورة تمثل عقلية الإنسان البدائي. فالإنسان البدائي كان يبدو إذن، لا سيما في كتابات ليفي برويل الأولى، عبارة عن كائن يفقد افتقاراً كلياً للعقل (بالمعنى الشائع للكلمة). ويعيش في عالم تكتفه الاسرار والشكوك والخوف، في رعب دائم من القوى ما فوق الطبيعية، باذلاً جهده للتعوّذ من شرورها. إن جميع الأناسين يتفقون اليوم على أن هذه اللوحة المذكورة كانت تشوه الواقع تشويهاً تاماً.

ثم إن هذا المنهج المطبق على هذا النحو لا تصح تسميته بـ «المنهج المقارن». فهو لا ينطوي إلا على النزول اليسير من المقارنة، إذا كانت المقارنة التحليلية هي المعنية بهذه الكلمة. لقد كان يقتصر على تجميع العناصر التي يبدو لجامعها أن لها بعض الخصائص المشتركة. كل ما بوسعنا قوله عن هذا المنهج هو أنه كان يمكن أصحابه من القيام بتصنيفات أولية تقع ضمنها ملاحظات عديدة فتدرج هذه الملاحظات تحت عدد محدود من العناوين، مما يضيف على الكل نسقاً مظهرياً كان له شيء من النفع. لم يكن هذا المنهج منهجاً مقارناً، بل كان منهجاً يسميه النفسانيون بالمنهج «القصصي» أو «الحكواتي». فكان صاحبه يجمع كمية من الأمثلة، ذات أنماط مختلفة ومتبدلة، ليدعم بها فكرة عامة أو يؤيد أطروحة معينة. لكنه لم يكن يحاول التحقق من نظرية ما بأمثلة غير انتقائية. هكذا كانت الافتراضات الاعتيادية (التي يسمونها فرضيات) تجري على قدم وساق. فكان يضرب عرض الحائط بأبسط قواعد المنطق الاستقرائي (منهج التوافق، والاختلاف، والمتحولات المتلازمة). مثال ذلك، أنه إذا كان الله، كما يؤكد فرويد، هو إسقاط مثالي وتصعيدي لصورة الأب، فينبغي للباحث أن يبين أن مختلف التطورات عن الألوهية تتبدل بتبدل الموقع الذي يحتله الأب في العائلة في مختلف أنماط المجتمعات. هنا أيضاً كانت الأمثلة السلبية المخالفة - في الحالات النادرة التي كانت هذه الأمثلة تؤخذ فيها بعين الاعتبار - تُستبعد وتُحذف بوصفها نماذج عن أوضاع متأخرة النمو، أو متقهقرة، أو بقايا لأوضاع سابقة، أو حيل من احتمالات التطور. ذلك أن أولى النظريات

الإنسانية كانت تسعى كما سترون في محاضرتي القادمة، لا فقط الى إيجاد تفسيرات نفسية للديانة البدائية، بل كانت تضع هذه الديانة في سياق تطور تقدمي، أو تجمعها في مرحلة من مراحل النمو المجتمعي. فكانت هذه النظرية تبني، عن طريق الاستنتاج، سلسلة من النمو المنطقي. ولما كانت تفتقد للوثائق التاريخية، فلم يكن بوسع أصحابها أن يجزموا بأن النمو التاريخي كان يقابله في هذه الحالة الخاصة أو تلك نموذج منطقي معين. والحق أنه حصلت، ابتداء من اواسط القرن الماضي، معركة بين الذين كانوا يدافعون عن نظرية التقدم والذين كانوا يدافعون عن نظرية التأخر، فذهب الأولون الى أن المجتمعات البدائية هي في حالة نمو تقدمي، وإن يكن بطيئاً، متجه نحو الحضارة، بينما ذهب الآخرون الى أن تلك المجتمعات عرفت في ما مضى حضارات رفيعة المستوى، ثم أخذت تتقهقر من بعد. وكان النقاش يدور بشكل رئيسي حول الدين. فاعتبر أحد الفريقين أن الأفكار اللاهوتية الرفيعة المستوى نسبياً، التي كانت تلاحظ عند بعض الشعوب البدائية، هي عبارة عن إرهابات بالحقيقة لا بُدَّ لها أن تقطع أشواطاً فيما بعد، بينما اعتبر الفريق الآخر إن هذه الأفكار ليست سوى بقايا من حضارة قديمة عفا عنها الدهر. أما هربرت سبنسر فقد حرص على عدم التحيز في هذا الموضوع^(٦). لكن الأناسين الآخرين باستثناء أندرو لانغ وإلى حد ما ماكس مولر والباحثين الاجتماعيين كانوا مؤيدين للتقدمية. وفي غياب الأدلة التاريخية التي من شأنها أن تبيِّن المراحل التي قطعتها المجتمعات المتطورة، كانوا يعتبرون ان تلك المراحل قد اتبعت نسقاً متصاعداً، وثابتاً في كثير من الأحيان. فكان الأمر المهم بالنسبة اليهم ان يعثروا على مثل يتطابق الى هذا الحد أو ذاك مع إحدى مراحل النمو المنطقي، دون إهتمام يذكر بالمكان الذي أخذ منه المثل، ثم يصار الى تقديمه بمثابة الشاهد أو البرهان - حسب المؤلفين - على الصحة التاريخية

(٦) هـ. سبنسر « مبادي الاجتماعيات » ، ١٨٨٢ .

— H. Spencer: - The principles of sociology, 1882.

لواحدة أو لأخرى من ترسيمات التدرج المنتظم. ولو إنني كنت أتوجه في حديثي هذا لجمهور يقتصر على الأناسين، لكان عليه ان يعذرني على تضييع الوقت في الكلام عن هذه الطرائق البالية.

ثم أن إيجاد الالفاظ الخاصة بوصف الديانات البدائية قد زاد في طين الصعوبات بلّة، عندما أخذت هذه الالفاظ توحى بأن ذهنية البدائين كانت مختلفة جداً عن ذهنتنا، بحيث لا يسعنا أن نعبر عن أفكار تلك الذهنية بمصطلحاتنا ومقولاتنا. فكانت الديانة البدائية «إحيائية» و«سابقة على الأحيائية» و«وثنية»، الخ. ونُسبت إلى لغات الأهالي كلمات من مثل «تابو» (في بولينيزيا) و«مانا» (في ميلانيزيا) و«طوتم» (لدى هنود أمريكا الشمالية) و«بركة» (لدى عرب شمال أفريقيا). وأنا لا أنكر من جهتي أن الصعوبات الدلالية كبيرة. فهي صعوبات بارزة بين الفرنسية والانكليزية، مثلاً، وهي تزداد صعوبة على صعوبة عندما يكون الأمر متعلقاً بنقل لغة بدائية الى لغتنا الخاصة. إنها تشكّل المشكلة الكبرى في الميدان الذي يشغلنا. ومن أجل هذا استأذن السماح لي في التبسط حول هذا الموضوع. إذا أكّد أحد المشتغلين بالنياسة أن كلمة «انغو» تعني كلب بالنسبة لأهالي أفريقيا الوسطى، فإن ذلك صحيح كل الصحة، لكنه لا يعطي إلا معنى محدوداً جداً لكلمة «انغو»، إذ أن المعنى الذي يعزوه الأهالي لهذه الكلمة يختلف إختلافاً كبيراً عما تمثله كلمة «كلب» بالنسبة لأحد الانكليز. فالكلاب ليس لها عندهم نفس الدلالة التي لها عندنا. فهم يصطادون بها ويأكلونها. وما أشدّ ما يعظم الفرق عندما يكون الأمر متعلقاً بالفاظ ميتافيزيكية! لا شك أن بالوسع استعمال الألفاظ الأهلية وتبيان دلالتها في سياقات مختلفة وأوضاع مختلفة. لكن هذه وسيلة حدودها واضحة. فإذا دفعت الى أقصى هذه الحدود، فإنها تفضي الى تقديم صورة عن شعب في لغته البلدية الخاصة به. ومخاطر ذلك كثيرة. إذ أن الباحث يمكنه ان يغيّر لفظة من الفاظ لغة بلديّة، كلفظة طوتم، ويستخدمها في وصف ظاهرات، عند شعوب أخرى، تشبه ما تنطبق عليه هذه اللفظة في موطنها

الأصلي. ولكن قد ينجم عن ذلك أحياناً التباس كبير، إذ أن التشابه قد يكون سطحيًا. كما أن الظواهر المعنوية قد تكون مختلفة جداً بحيث تفقد اللفظة كل دلالتها. والحق أن هذا ما حلّ بكلمة طوطم، كما يشير غولد نويزر.

إنني اشدّد على هذا الأمر لأن له أهميته في فهم النظريات المتعلقة بالديانة البدائية. الواقع أنه من الممكن للمرء أن يعثر في لغته الخاصة على لفظة أو جملة لترجمة فكرة أهلية. يمكننا أن نترجم الكلمة الأهلية الفلانية بـ «إله» أو «روح» أو «نفس»، ولكن عندئذ لا يتوجب علينا فقط أن نتساءل عما تعنيه هذه الكلمة عند الأهلين، بل أن نتساءل أيضاً عما تعنيه الكلمة التي ترجمنا إليها عند المترجم وقرائه. ينبغي إذن أن نعرّف بالمعنيين معاً. وفي أحسن الأحوال لا يمكن أن نستوفي الدلالة حقها بين الكلمتين إلا جزئياً.

وتظل الصعوبات الدلالية كثيرة، فلا نجد لها إلا حلولاً جزئية. يمكننا أن نتناول المشكلة التي تمثلها هذه الصعوبات في الاتجاه العاكس. فنأخذ مثلاً الجهد الذي يبذله المبشرون لترجمة التوراة إلى اللغات الأهلية. عندما صير إلى التعبير باللاتينية عن المفاهيم الميتافيزيقية اليونانية، كانت النتيجة مؤسفة، وأتاحت المجال أمام أخطاء في التفسير. ثم صير إلى ترجمة التوراة إلى لغات أوروبية مختلفة، كالإنكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية، الخ. وقد رأيت من المفيد جداً أن أختار من التوراة مقطعاً، وليكن مزموراً على سبيل المثال، وإن أدرس السمة التي وسمته بها هذه اللغات المختلفة، بما تماز به من خصائص. والذين يجيدون العربية أو غيرها من اللغات السامية يستطيعون أن يكملوا هذه اللعبة بأن يترجموا هذه الترجمات إلى اللسان البدائي لمراقبة المفعول الذي يحصل عن ذلك.

لكن درجة اليأس تصل في حالة اللغات البدائية إلى مستوى بعيد. لقد قرأت في مكان ما أن المبشرين كانوا قد حاولوا ترجمة كلمة حمل agneau إلى لسان الأسكيمو، كما في جملة «أرعوا حملاني» Paissez mes agneaux. يستطيع

المرء بالطبع أن يعبر بأمانة عن هذه الجملة فيما لو استند الى حيوان ما من الحيوانات المعروفة لدى الأسكيمو، بأن يقول مثلاً «ارعوا فقماي» - mes pho-ques . . . ، لكنه عندئذ يكون قد استبدل بما كانه الحمل بالنسبة للراعي العبري، ما هي عليه الفقمة بالنسبة للأسكيمو. ثم كيف يسع المرء أن يعبر عن معنى جملة مثل: ان أحصنة المصريين هي «لحم ودم وليست روحاً» Sont chair et non esprit لأناس لم يروا في حياتهم حصاناً وليست لديهم أية مقولة تتفق مع الفكرة التي كوَّنها العبريون عن الروح. هذه أمثلة بسيطة. فليسمح لي القارئ إذن أن أقدم له مثلين آخرين أكثر تصعيداً. كيف نترجم الجملة التالية إلى لغة الهوتتوت: «حتى ولو كنت أتكلم لغة البشر والملائكة، ما لم أتخلى بالإحسان؟».

«Même si je parlais la langue des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité?» أولاً ينبغي أن نعلم كيف فهم سامعو القديس بولس هذا المقطع، هذا إذا ضربنا صفحاً عن ذلك الجهد الجهيد الذي بذله المفسرون من أجل توضيح معنى eros وcaritas وagape، ناهيك بـ «لغة البشر والملائكة». ثانياً ينبغي إيجاد الفاظ «هوتتوتية» مطابقة للمعاني المذكورة. وبما أن هذه الالفاظ غير متوفرة، فإن المترجم يفعل عندئذ ما يسعه فعله مما تيسر. أو كيف نعبر بلغة الهنود الأمريكيين عن جملة «في البدء كانت الكلمة»؟.

(Au commencement était le verbe . حتى في اللغة الانكليزية (In the beginning was the word) ينبغي القيام بأبحاث لاهوتية للتمكن من ترجمة هذه الجملة. لقد ناضل المبشرون ببسالة وبكثير من الأخلاص للتغلب على هذه الصعوبات. لكنني اعتقد، اعتماداً مني على التجربة التي حصلتها، ان ما يعلمونه للأهلين غير مفهوم على الإطلاق، وإن كثيراً من المبشرين يعلمون ذلك كل العلم. أما الحل الذي كثيراً ما يتبنونه فيقوم على تغيير عقلية الأطفال الأهلين وتزويدهم بعقلية تجعل منهم أوروبيين صغاراً، لكن هذا حل لا يحل شيئاً. والآن بعد أن لفتت انتباهكم الى مشكلة المبشر هذه، ينبغي لي أن أدعها

جانبا لأن موضوع هذه المحاضرات لا يدور حول المبرر وعمله .

هذا ولن أناقش من ناحية ثانية مسألة الترجمة بوجه عام . . إذ أن هذه المسألة لا تناقش باختصار . فنحن جميعاً على علم بالقول المأثور : traduttore traditore* . فإذا كنت أشير إليها في محاضرتي التمهيدية هذه، فلأنه ينبغي أن تكون ماثلة في أذهاننا، في معرض الحكم على قيمة النظريات المتعلقة بالديانة البدائية تلك الدلالة التي يضيفها العالمون على الكلمات التي يستعملونها . فإذا شئنا أن ندرك كيف يؤوّلون العقلية البدائية، علينا أن نفهم عقليتهم بالذات والموقع الذي كانوا يحتلّونه . علينا أن نلجّ الى طريقتهم في رؤية الأمور، وهي طريقة تتوقّف على طبقتهم المجتمعية وعلى جنسهم** وعلى عصرهم . أما بالنسبة لما يتعلق بالدين، فقد كانوا يعتقدون جميعاً، على حدّ علمي، شكلاً أو آخر من أشكال الدين . ولأذكر هنا بعض الأسماء التي تعرفونها جيداً: فقد كان تيلور على مذهب الصاحبين من البروتستانت، وكان فريزر كلفينياً، كما كان ماريت انكليكانياً، ومالينوفسكي كاثوليكياً، بينما كان كل من دركهايم وليفني برويل وفرويد من أصل يهودي . ولكن باستثناء واحد أو اثنين من هؤلاء العلماء، فإن أولئك الذين كان لهم أكبر الأثر في العصر الذي كتبوا فيه كانوا لا أدريين أو ملحدين . فلم يكن للديانة البدائية في نظرهم قيمة مختلفة عن قيمة المعتقدات الدينية الأخرى . كانت وهماً من الأوهام . فلم يكونوا يتساءلون، كما يقول برغسون، كيف أن «بعض الكائنات العاقلة قد استطاعت وما تزال تستطيع أن تقبل معتقدات وممارسات منافية للعقل»^(٧) .

لكن القناعات المتفائلة التي كان يحملها الفلاسفة العقلانيون في القرن

(٧) هـ . برغسون ، « ينوعا الاخلاق والدين » ، ١٩٥٦ ، ص ١٠٣ .
— H. Bergson . - Les deux Sources de la Morale et de le Religion' . 1956 . p. 103 .

* باللاتينية بالأصل : أي الترجمة كناية عن خيانة . (م) .

Leur sexe **

الثامن عشر - والتي تتلخص في أنه إذا كان البشر أغبياء وسيئين فلأن المؤسسات سيئة، وإذا كانت لديهم مؤسسات سيئة فلأنهم جهلة وغيبيون، وإذا كانوا جهلة وغيبيين فلأنهم كانوا مستغلين، باسم الدين، من جانب رجال دين مكارين جشعين، ومن جانب طبقات مجتمعية بلا ذمة ولا ضمير تدعم رجال الدين هؤلاء وتشد أزهرهم، - هذه القناعات كانت مشتركة لدى العلماء المذكورين، بصورة واعية الى هذا الحد أو ذاك كما إنها كانت موجودة بصورة ضمنية متفاوتة، في أفكارهم وفي مفاهيمهم. وعلينا أيضاً أن ننتبه الى القصد الذي كان يرمي اليه عدد كبير من هؤلاء العلماء إذا كنا نتوخى فهم نظرياتهم. فقد كانوا يفتشون في الديانات البدائية عن سلاح يتيح لهم، باعتمادهم، توجيه ضربة مميتة للمسيحية. وقد وجدوا في هذه الديانات ضالّتهم المنشودة. فإذا كان بوسع المرء أن يفسّر الديانة البدائية ويقومها، بأن يبيّن ما فيها من حماقات وسخف، وبأن يبرهن إنها لم تكن سوى سراپ يستمدّ وجوده من توتّب العاطفة، أو من الوظيفة المجتمعية التي يقوم بها، ينجم عن ذلك أنه من الممكن، بنفس الطريقة، نزع الاعتبار عن الديانات الكبرى ثم الغاؤها.

ولم يكن هذا القصد خافياً، في بعض الحالات. كما عند فريزر وكونغ وكلود مثلاً. وأنا لا أشك هنا في صدق طوية هؤلاء العلماء. بل أنني كنت قد أعربت تجاههم، في كتابات سابقة^(٨)، عن تعاطفي. لكنني لم أذهب في ذلك الى حدّ تأييدهم. لكن المسألة ليست في أن نعرف ما إذا كانوا على حق أو ضلال. فما يجب ان نوليه اهتمامنا هو أن العقلانية المتحمسة في ذلك العصر، قد شوّحت طبيعة اللوحة التي رسموها عن الديانات البدائية، وأضفت على نتائجهم، كما يبدو لنا اليوم، شيئاً من الادعاء المزعج، بل التافه أيضاً.

(٨) «الدين والآناسون»، بلاكفرايزر، نيسان، ١٩٦٠. أعيد طبعه في «مقالات في الإناسة المجتمعية».

١٩٦٢.

Religion and the Anthropologists'. Black friars, Avril, 1960. Réimprimé dans - Essays in social Anthropology', 1962.

فهؤلاء الأناسون يرون أن كل معتقد ديني أمر سخيف، وهذا رأي مشترك بين عدد من الأناسين السابقين والحاليين، لكن هذه السخافة كانت تقتضي إيجاد تفسير لها. فجاء التفسير مصوغاً إما بصيغة النفسانيات وإما بصيغة الاجتماعيات. إن المؤلفين الذين عاجلوا الديانة البدائية كانوا يرمون إلى تفسيرها بأصولها حتى يكون لهذه التفسيرات أن تفعل فعلها أيضاً بالنسبة للسمات الأساسية التي يتصف بها كل دين، بما في ذلك الأديان الكبرى. ثم إن تفسير ديانة الشعوب البدائية ينبغي أن يكون ضمناً أو علناً، صالحاً لتفسير أصل كل ما يمكن تسميته بالديانات «الأولى»، وإذن بالنسبة لأصل ديانة إسرائيل وبالتالي لأصل المسيحية التي نشأت عنها. وهكذا كما يقول اندرو لانغ، «فإن المنظر الذي يعتبر أن عبادة الآباء الأولين هي مفتاح كل المعتقدات، يرى في «يهوه» فكراً متطوراً من أفكار الآباء الأولين، أو ضرباً من الآلهة الوثن على صلة بصنم من الأصنام - لعله نصب تائيني لشيخ من شيوخ الصحراء. كما أن من تستهويه فرضية الطوطمية استهواء لا تحفظ فيه مجداً أدلة على هذه النظرية في عبادة الثيران والعجل الذهبي. أما الذي يميل إلى عبادة الظواهر الطبيعية فيشدد على العلاقات القائمة بين «يهوه» والعاصفة والصاعقة ونار سيناء» (٩).

قد يتساءل المرء لماذا لم يبدأ هؤلاء المؤلفون بدراسة الديانات الكبرى التي كان تاريخها ولاهوتها وطقوسها معروفة بصورة أفضل بكثير من ديانات الشعوب البدائية. كان بوسعهم والحالة هذه، أن يتدرجوا بما هو معروف جيداً إلى ما هو أقل عرفاناً. لكنهم على الأرجح قد تركوا الديانات الكبرى جانباً تحاشياً منهم للنقاشات المحرجة التي كان من الممكن أن يضطروا إليها في تلك الظروف الدقيقة التي شهدها ذلك العصر. لكن الأمر الأساسي بالنسبة لهم كان اكتشاف

(٩) اندرو لانغ، «صناعة الدين»، ١٨٩٨، ص ٢٩٤.

— Andrew Lang, 'Making of Religion', 1898, p. 294.

أصل الدين، وكانوا يعتقدون أنهم وجدوا هذا الأصل في المجتمعات البدائية. وقد أذعى بعضهم ان كلمة «أصل» لا تعني قِدمًا في الزمان. بل تعني تبسيطاً للبنى. وذلك اقتناعاً منهم بأن البنى البسيطة قد أتاحت المجال لتطورات لاحقة. ان التباس مفهوم الأصل قد أوجد غموضاً شديداً في حقل الإناسة. وأنا سأعود لبحث هذه المسألة في محاضرتي الأخيرة عندما يتسنى لي أن أقدم لكم أمثلة على نظريات إناسية حول الدين وحول مسائل أخرى ذات طبيعة عامة لم أشير إليها هنا إلا مجرد إشارة. لكنني الفت انتباهكم فقط فأقول لو أن مؤلفي هذه الكتب التي سنتفحصها قد قرأوا بتمعن السلاهوت المسيحي والتاريخ والتفاسير المسيحية والكتابات التي دافعت عن الدين المسيحي، لكانوا في وضع يمكنهم بصورة أفضل من تقييم الأفكار والممارسات الدينية لدى البدائيين. لكننا نادراً ما نجد بين هؤلاء العلماء الذين كانوا يظنون أنفسهم مراجع ومتصلعين في موضوع الديانة البدائية، من هو على إطلاع عميق بالديانات التاريخية، وبما يؤمن به المؤمنون، وبالمعنى الذي يعزونه للطقوس، وبالمشاعر التي يكتونها.

ولست أتوخي من وراء قولي هذا أن يكون الأناس متديناً (أي ممارساً لدين ما). هذه نقطة أحرص على أن تكون واضحة لا لبس فيها. فالأفكار الدينية لا تعني الأناس، سواء كانت صحيحة أو خاطئة. فهو لا يملك أية إمكانية لمعرفة ما إذا كانت الكائنات الروحية التي في الديانات البدائية موجودة أو لا وجود لها. هذا أمر لا يدخل ضمن نطاق إهتمامه. بل هو يرى أن المعتقدات عبارة عن وقائع اجتماعية لا وقائع لاهوتية، فلا يهتم إلا بالعلاقات التي تعقدها هذه الوقائع فيما بينها أو مع وقائع مجتمعية أخرى. والمشكلات التي يدرسها مشكلات علمية، لا ميتافيزيكية ولا كينونية. كما أن المنهج الذي يتبعه هو المنهج الذي يطلق عليه عادة اسم المنهج الظاهراتي - أي الدراسة المقارنة للمعتقدات والطقوس، كالله والمقدسات والتضحية - من أجل تحديد ما الذي تلبّيه هذه المعتقدات والطقوس وتستجيب له، فضلاً عن دلالتها المجتمعية.

ان قيمة المعتقد تنتمي للحقل الذي يمكن تسميته بفلسفة الدين . ولأن عدداً كبيراً من الأناسين قد أخذوا موقفاً لاهوتياً، رغم سلبيته وضمينته، فقد حاولوا لهذا السبب بالضبط، ان يقدموا للظواهر الدينية البدائية تفسيراً سببياً، وتجاوزوا، في رأيي، حدود الموضوع المشروعة.

سوف أستعرض فيما يلي النظريات الإناسية حول الدين . وأسمحوا لي أن أقول لكم انني قرأت المؤلفات التي أنا بصدد انتقادها . إذ غالباً ما يحدث أن لا يكون الطلاب على معرفة بمؤلف من المؤلفين إلا من خلال ما كتب عنه (مؤلفات ليفي - برويل، مثلاً، كثيراً ما عرضت عرضاً سيئاً من قبل أشخاص لم يقرأوها بتمعن أو لم يقرأوها على الاطلاق). عندما نستعرض هذه الوثائق، سيبيّن لنا أنه من غير المفيد، في كثير من الأحيان، ان نشدد على النواقص والثغرات التي تعاني منها وجهة النظر هذه أو تلك، وذلك لأن مؤلفين آخرين سيرد ذكرهم لاحقاً قد قاموا بهذا النقد . هذا وأضيف (وأنا متأكد من أنكم ستوافقوني) أنه يستحيل التسليم بوجود طريقة واحدة فقط لعرض الظواهر المجتمعية ومعايبتها . كما يستحيل الادعاء أيضاً بأنك إذا كنت على حق فإن الآخرين على ضلال . فليس هناك أي سبب يدعو سلفاً إلى الاعتقاد بأن النظريات التي تنحو إلى تفسير الديانة البدائية وفقاً لصيغ التفكير والأنفعال والوظيفة المجتمعية ليست كلها صحيحة، يكمل بعضها بعضاً . غير أنني أعترف بأنني لم أقتنع بها . فالتأويل يمكن أن يتم على مستويات مختلفة . كذلك إذا كان هناك عدة تفسيرات مختلفة من نفس النوع أو على نفس المستوى، فليس هناك من سبب لان لا تكون هذه التفسيرات كلها صحيحة إذا لم تكن متناقضة، إذ أن كل واحدة منها بوسعها أن تفسر أوجهاً مختلفة تعود لنفس الظاهرة . والحق، إن جميع النظريات التي سنعابها معاً تبدو لي قليلة الإقناع . بل إنها، نظراً للطريقة التي تعرض بموجبها، تبدو لي غير مقبولة لأنها تنطوي على تناقضات ومخالفات للمنطق، ولأننا لانستطيع ان نبرهن لا على صحتها ولا على خطئها . وأخيراً لأن الوقائع النياسية الوصفية تدحضها .

كلمة أخيرة أختتم بها حديثي : إن بعض الأشخاص يسوؤهم اليوم أن يسمعوا كلاماً عن شعوب «بدائية» أو «أهلية»، ناهيك بالكلام عن «شعوب همجية». لكنني أجد نفسي مضطراً في بعض الأحيان الى استعمال تعابير المؤلفين الذين سأحدث عنهم، والذين كتبوا بلغة عصر لم يكن يعتبر ان في هذه التعابير إساءة للشعوب التي يجري الحديث عنها في تلك الكتب، وذلك في عصر الأزدهار والتقدم الفكتوريين، عصر غبطتنا السعيدة وعظمتنا التليدة. لكنني سأستعمل هذه الكلمات واسخغ عليها قيمة اعتباطية، كما يقول فيبر، ولا يسع المرء ان يأخذ عليها مأخذاً من الناحية الاشتقاقية. على كل حال فاستعمال كلمة «بدائي» للدلالة على شعوب تعيش في مجتمع مصغر وثقافة مادية بسيطة جداً تفتقد للكتابة، قد أصبح أمراً شائعاً وذائعاً بحيث يصعب التخلي عنه. أمر مؤسف. إذ لم يسبق للكلمة أن كان لها بين الأناس ما كان لهذه الكلمة من التباس. فلما كانت هذه الكلمة تحمل دلالتين، واحدة منطقية، والأخرى زمنية، فإن العلماء بمن فيهم أروصنهم، كثيراً ما خلطوا بينهما.

هذه هي الملاحظات التي كان لي أن ابديها بمشابة التقديم، والتي أراها ضرورية قبل ان نبحر في أوقيانوس أفكار الماضي. وكما هي الحال بالنسبة لكل شكل من أشكال العالم، فإننا سنعثر على شواهد قبور للملاحين كانوا قد غرقوا في أكثر من جزيرة. لكننا إذ نأخذ بالأعتبار مجمل تاريخ الفكر لدى البشر، ليس لنا أن نياس إذا كنا لا نعرف إلا القليل عن طبيعة الديانة البدائية، أو حول الدين بشكل عام، أو إذا كان لنا ان نرفض نظريات حاولت ان تفسرها، لأنها، ببساطة، افتراضية ومشتبهة. بل الأولى بنا أن نتشجع ونتابع دراستنا، ورائدنا ذلك البحار الذي كان يخاطب الناس من مشواه الأخير حسب ما تقول إحدى المعتقدات المختارة من التراث الإغريقي :

«مبحرٌ غريق

يرقد في رمال هذا الشاطئ»

يُخَنِّكُم عَلَى رُكُوبِ الْبَحْرِ،
مَا أَكْثَرَ مَا ضَلَّتْ بِنَا الطَّرِيقَ،
لَكُنْنَا،
فِي كُلِّ مَرَّةٍ،
كُنَّا نَلَاقِي زُورِقًا
يَصُدُّ فِي وَجْهِ الْعَوَاصِفِ .»

النظريات النفسانية

ظلت نظرية شارل دي برُسن^(١)، أحد معاصري ومراسلي فولتير، التي تقول بأن الوثنية هي في أصل نشأة الدين، سارية حتى أواسط القرن الفائت. هذه النظرية التي تبناها كونت^(٢) هي التالية: إن الوثنية، على ما يقول البحارة البرتغاليون، هي العبادة التي يمارسها زنوج سواحل إفريقيا الغربية تجاه الحيوانات والأشياء. وأن هذه العبادة تطورت فأدت إلى الشرك، ثم إلى التوحيد. ثم استبدلت هذه الأطروحة بنظريات صيغت بأساليب منمّقة وتحت تأثير النفسانيات الاستدعائية في ذلك العصر، فولدت ما يمكن تسميته بنظرية الروح أو نظرية النفس، وهما تعتبران، معاً، أن الإنسان البدائي إنسان عاقل، من حيث جوهره، رغم أنه لا يفسّر الظواهرات المقلقة إلا بطريقة مغلوطة وخرقاء.

ولكن قبل أن تصبح هذه النظريات سارية المفعول كانت تجد منافسة من

(١) شارل دي بروس، « في عبادة الالهة الأوثان او موازنة بين ديانة مصر القديمة وديانة بلاد الزنج

الراهنة »، ١٧٦٠.

— Ch. de Brosses. Du Culte des dieux fétiches ou parallèle de l' ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie'. 1760.

(٢) كونت، « محاضرات في الفلسفة الواقعية »، طبعة ١٩٠٨، الدروس من ٥٢ إلى ٥٤.

— A. Comte. - Cours de philosophie positive'. édit. 1908, 52^e.-54^e leçon.

قَبِلَ نظريات المدرسة الطبيعية . وكان بين المدرستين صراع عنيف ، زاد في حدته انقسام المثقفين في ذلك العصر إلى فريقين يدافع كل منهما عن واحدة من المدرستين . سابتداً كلامي باختصار ، عن تفسير أصل الدين بواسطة أسطورة الطبيعة ، وذلك ، من جهة لأن هذا التفسير كان هو الأسبق من الناحية الزمنية ، ولأنه حصل فيما بعد ردة فعل تجاه النظريات الإحيائية ، بعد أن صير إلى التخلي عن أسطوريات الطبيعة في انكلترا على أقل .

لقد كانت مدرسة الأساطير الطبيعية مدرسة ألمانية تهتم ، بالدرجة الأولى ، بالديانات الهندوروبية . وكانت الأطروحة التي اعتمدها تقول إن آلهة العصور القديمة ، والآلهة إجمالاً في كل الأزمنة والأمكنة ، لم تكن إلا عبارة عن ظاهرات طبيعية مشخّصة : كالشمس ، والقمر ، والكواكب ، والفجر ، وعودة الربيع ، والأنهار الكبرى ، إلخ . أهم ممثلي هذه المدرسة كان ماكس مولر (ابن فلهم مولر ، الشاعر الرومانطقي) وهو عالم ألماني ينتمي إلى فرع الأسطورة الشمسية من هذه المدرسة (فقد كان ثمة سجلات كثيرة بين الفروع المختلفة) . قضى مولر معظم حياته في أكسفورد حيث كان أستاذاً لامعاً وكان علامة كبيراً ، ولساناً فذاً مختصاً بالسكربتية . وقد غمط حقه بغير حق . إذا لم يشأ أن يتطرف في معالجة الأمور كما كان يفعل زملاؤه الألمان . وذلك لا فقط لأن اللاأدرية كانت أمراً خطيراً في أكسفورد في ذلك الحين ، بل عن قناعة شخصية ، لأنه كان لوثرياً مؤمناً وعاطفياً . لكنه أقرب كثيراً من مواقعهم ، ولجأ في كتابته إلى المواربة والتذبذب مما أضفى على عدد من مؤلفاته شيئاً من الغموض والالتباس . ويبدو بالنسبة له أن البشر كان لديهم دائماً حدس بالشأن الإلهي ، بفكرة اللانهائي - اللانهائي والله هما عنده شيء واحد - وأن هذا الحدس معطى لديهم من معطيات التجارب الحسية . فمن العبث إذن البحث عن أصل هذا الحدس في وحي بدائي ما أو في غريزة دينية ما ، على نحو ما يفعل البعض . فالمعارف بأسرها تنشأ عن الحواس - واللمس يقدم لنا أفضل

انطباع عن الواقع - وكل تفكير عقلي مبني على الإحساسات، وكذلك الأمر بالنسبة للدين: nihil in fide quod non anté fuerit in sensu فلا شيء موجود في العقل إلا إذا كان قد سبق وجوده في الحسّ. إلا أن الأشياء غير الملموسة، كالشمس والسماء، أوحى للبشر بفكرة اللانهائي، ووفرت لهم مادة ساعدتهم على خلق الآلهة. إن مولر لا يوحى بأن الدين قد بدأ بتأليه الظواهر الطبيعية الكبرى، لكنه يعتقد أن الظواهر المذكورة حملت البشر على الشعور باللانهايتي، وكانت لهم بمثابة الرموز.

اهتمّ مولر بشكل خاص بآلهة الهند والعالم الكلاسيكي. لكنه حاول أيضاً أن يفسّر بعض المعطيات البدائية. وفي قناعته أن لهذه التفسيرات دلالة عامة. لقد نادى بأن فكرة اللانهائي لا يسعها أن تتعبّر إلا برموز ومجازات تُستوحى من بعض المشاهد العظيمة في العالم المعروف كالكواكب، أو بالأحرى صفاتها. لكن هذه الصفات كانت تفقد معناها المجازي، وتكتسب دلالة خاصة واستقلالية بوصفها آلهة. وهكذا أدى به هذا النحو من التفكير إلى القول بأن الأديان كانت عبارة عن «مرض يصيب اللغة»، وهو تعبير مقتضب لكنه لم يكن موفقاً، بحيث أن مولر حاول جهده لتفسيره لكنه لم يستطع نزعها من الأذهان نهائياً. فینشأ عن ذلك، على ما يرى، أو الوسيلة الوحيدة لاكتشاف دلالة الدين لدى البشر الأوائل تقتضي القيام بأبحاث في فقه اللغة واشتقاقها من شأنها أن تُعيد لأسماء الآلهة ولتاريخهم معناها الأصلي. مثلاً: كان أبولون يعشق دافني. لكن دافني تخلّصت منه وتحولت إلى شجرة غار. هذه الأسطورة ليس لها أي معنى إذا لم نكن نعلم أن أبولون كان بالأصل إلهاً شمسياً، وأن دافني - التي تعني غار باليونانية - تعني أيضاً الفجر. هكذا يفسّر لنا معنى الأسطورة: بأن الشمس تطرد الفجر.

وعالج مولر بنفس الطريقة الاعتقاد بالنفس البشرية وبصورتها الطيفية. فعندما كان البشر يريدون التعبير عن الفرق بين الجسد وبين هذا الشيء الآخر

الذي كانوا يستشعرونه في دواخلهم والذي يختلف عن الجسد، جاءت على ألسنتهم كلمة النفس، بما هو كيان غير مادي ومتّصل بالحياة. ثم كانت كلمة «نفس» لتعبّر عن مبدأ الحياة، عن الروح والفكر والأنا. بعد الموت تذهب النفس إلى هاديس، وهو مكان الخفاء. وما هي إلا أن أُقيم التمييز بين الجسم والروح، على مستوى الفكر واللغة، حتى تدخلت الفلسفة في الأمر فأوجدت سسائيم فلسفية مادية وروحية، وكلها تجمع من جديد بين ما كانت اللغة قد فرّقتة. فاللغة بهذا المعنى تمارس نوعاً من التسلّط على الفكر، بينما يسعى هذا الفكر دائماً إلى التحرّر من تسلّطها، ولكن عبثاً. كذلك فإن كلمة Esprit (فكر) كان لها بالأصل معنى النفس. والكلمة التي تعني أرواح الموتى [لدى اليونان] mânes كانت نفس الكلمة التي تعني الظلال. ثم أن هذه التعبيرات التي كانت تصويرية بالأصل، ما لبثت أن اتخذت معنى عينياً.

لا شك في أن مولر وتلامذته من مسطّري الطبيعة، قد ذهبوا بنظرياتهم إلى حدّ السّخف. فقد ادّعى مولر أن حصار طروادة لم يكن إلا أسطورة شمسية. فكان أن انبرى بعضهم للتهزيء بهذا النوع من التفسير فكتب مقالة نقدية يتساءل فيها عما إذا لم يكن مولر نفسه أسطورة شمسية! فإذا تركنا جانباً مغالط هؤلاء البحاثة، يظل من الثابت أن تفسيرات من هذا النوع لم يكن بوسعها، مهما بلغت من الفذلكة، أن تستند إلى الوقائع التاريخية سبيلاً للإقناع، وأنها لم تكن، في أفضل حالاتها، إلا افتراضات وتخمينات. ولست بحاجة إلى التذكير بالمآخذ التي أُخذت على مسطّري الطبيعة من قِبَل معاصريهم، إذ أن مولر - ممثلهم الرئيسي - لم يلبث أن فقد كل التأثير الذي كان له لفترة من الزمن في حقل الإناسة. أما سبنسر وتيلور - الذي ساندته تلميذه أندرو لانغ - فقد كانا مناهضين للنظريات الطبيعية، وتناولوا المسألة، بنجاح، من زاوية مختلفة.

إن هيربرت سبنسر - الذي نسيت الإناسة أنها تدين له بعدد من المفاهيم المنهجية الهامة - يخصّص قسماً كبيراً من كتابه «مبادئ الاجتماعيات»

للمعتقدات البدائية. ورغم أن تفسيره لها مشابه لتفسير السير ادوارد تيلور، وأنه نُشر بعد كتاب تيلور «الثقافة البدائية»، فهو قد صاغ آراءه قبل ظهور هذا الكتاب بفترة طويلة. يؤكد سبنسر على أن الإنسان البدائي إنسان عاقل. وأنا إذا أخذنا بالاعتبار تلك المعلومات البسيطة التي لم يكن يملك غيرها، كان لنا أن نقول إن تفكيره واستنتاجه سليمان.

برؤية الشمس والقمر والغيوم والكواكب، التي كلها تحضر وتغيب، يحصل الإنسان البدائي مقولة الثنائية، مقولة المرثيِّ والحفيّ. وتتعرّز هذه المقولة بفعل معانيات أخرى عديدة، كالمطمورات الجوفية، والصوص والبيضة، والشرنقة والفراشة، إذ أن سبنسر كان قد وضع في ذهنه أن الأقسام البدائية الفظة لم يكن لديها أية فكرة عن التفسيرات الطبيعية، كما لو أنهم كان بوسعهم أن يقوموا بأشغالهم العملية بدون ذلك! وإذا كانت هناك ثنائية، أي عنصران من طبيعة مختلفة، في الأشياء، فلماذا لا تكون في الإنسان؟ فظله، وخياله في الماء، يحضران أيضاً ويغيبان. إلّا أن الأحلام، هذه المغامرات الحقيقية التي تقوم بها الشعوب البدائية، هي التي ولدت لدى الإنسان فكرة ثنائيته، فماهى بين الأنا - الحلم الذي يهيم ليلاً، وبين الأنا - الظل الذي يظهر نهاراً. ثم أن مختلف أشكال انعدام الإحساس المؤقت، كالنوم، والإغماء، والأخذة، الخ. جاءت لتعزّز فكرة الثنائية، بحيث صار النوم يُعتبر شكلاً متطوِّلاً من أشكال انعدام الحسّ. وإذا كان للإنسان قرين ثان، هو النفس، فالمنطق نفسه يؤدي إلى القول بوجود نفس للحيوان، وللنبات، وللأشياء المادية.

غير أن البحث في أصل الدين ينبغي أن ينصبّ على الاعتقاد بالأرواح أكثر من الاعتقاد بالنفس. فالافتراض بأن للنفس حياة أخرى مؤقتة، بعد حياتها هذه، ينشأ عن ظهور الأموات في الأحلام، طالما أنهم لم يصبحوا في غياهب النسيان. وأوّل ما يسعنا أن نتصوّر الكائن الغيبي على صورته هو الشبح. فهذا التصوّر ينبغي أن يكون سابقاً على الوثن الذي ينطوي على وجود روح تسكن

داخل الشيء المعين. وفكرة وجود الأرواح شائعة أينما كان، في حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للأوثان التي لا تشكل خاصّة ملازمة للشعوب البدائية جداً. ولا بدّ أن تتحوّل الأرواح إلى آلهة، على ما يقول سبنسر: إذ تتحوّل أرواح الآباء الأولين القدماء، وأرواح الأشخاص الأفاضل إلى مؤلّهات (عقيدة البشر المؤلّهين بعد موتهم) كما تتحوّل الأطعمة البشرية الموضوعّة على قبور الأموات إلى مهاريق وأضاحي من أجل ابتغاء رضوان الآلهة. ثم يخلص سبنسر إلى أن «عبادة الآباء الأولين هي أصل كل دين».

كل هذا التفسير يُقدّم لنا بتعابير في غير موضعها، مستعارة من العلوم الفيزيائية، وبأسلوب تعليمي محض. فالكتاب عبارة عن مصنّف في التبصير النظري القبلي، مطعم ببعض الأمثلة وقائم على حجج واهية. إنه مثال طريف عن شطط الباحث النفساني الاستبطاني الذي سأسير إليه كثيراً في الصفحات القادمة. فلو أن سبنسر كان قد عاش في ظروف بدائية، لكان، على ما يعتقد، قد أتبع هذا السبيل بالذات لتحصيل المعتقدات التي هي معتقدات الإنسان البدائي. لكنه لم يخطر له أن يطرح على نفسه هذا السؤال: إذا كانت فكرتنا النفس والروح قد نشأتا عن مثل هذا التفكير الغشاش حول موضوع الغيوم والفراشات والأحلام والأخذة، فكيف استطاعت هذه المعتقدات أن تستمرّ خلال آلاف السنين، بل ما الذي يفسّر كونها ما زالت موجودة اليوم لدى ملايين البشر المتحضّرين؟

أما نظرية تيلور حول الإحيائية - والكلمة من ابتداء تيلور، لكنه يدين بقسم من نظريته إلى كونت - فتشبه نظرية سبنسر شبيهاً كثيراً. لكنه يشدّد على فكرة النفس، كما تدل لفظة anima، أكثر من تشديده على فكرة الروح. إن لفظة «الإحيائية» تخضع في الكتابات الإناسية لبعض الالتباس، إذ تستعمل أحياناً بمعنى ميل الشعوب البدائية إلى الاعتقاد بأن الكائنات الحية ليست وحدها التي تملك حياة وشخصية، بل أن الأشياء غير الحية تملك بدورها نفساً في بعض

الأحيان. إن نظرية تيلور تشتمل على هذين المعنيين معاً، لكن ما يعنينا هنا بشكل خاص هو المعنى الثاني. بهذا الصدد، تقوم نظريته على أطروحتين رئيسيتين، تتصل الأولى بأصل الإحيائية، والثانية بتطورها. إن تأمل الإنسان البدائي بالموت والمرض والرعدة والرؤيا، ناهيك بالأحلام، قد أدى به إلى الاستنتاج بأن ما يفسرها هو ذلك الكيان اللامادي الذي يحضر ويغيب، والذي هو النفس. إن نظرية الأرواح ونظرية النفس صيغتان لنظرية واحدة هي نظرية الأحلام حول أصل الدين. فالإنسان البدائي يُسقط فكرة النفس هذه على غيره من المخلوقات التي تشبهه من بعض النواحي، بل على بعض الأشياء الموات التي تسترعي انتباهه. ولما كانت النفس قادرة على الانفصال عن وعائها، فيمكن اعتبارها مستقلة عن غلافها المادي. من هنا فكرة الكائنات الروحية التي يشكّل وجودها بالنسبة لتيلور تحديداً أدنى للدين - ثم تحولت هذه الكائنات الروحية في النهاية إلى آلهة أرفع شأنًا بكثير من الإنسان الذي تتحكّم بصيره.

إن الاعتراضات التي أقمناها في وجه نظرية سبنسر تصحّح على نظرية تيلور. بما أننا لا نملك أية وسيلة لمعرفة كيف ولدت فكرتا الأرواح والأنفس، فإن العالم يعزو للإنسان البدائي تركيبة منطقية يقدم بها تفسيراً لمعتقداته. إن هذه النظرية تشبه الحكاية التي تروي لماذا كان للفهد بقعاً في جلده. قد تكون فكرتا الروح والنفس تولدتا حسب الطريقة التي يتخيّلها تيلور، ولكن ليس ثمة ما يثبت ذلك. وقد يستطيع المرء أن يتوصل في أحسن الأحوال إلى إقامة البرهان على أن البدائيين يتخذون الأحلام بمثابة الأدلة على وجود الأنفس، ويتخذون الأنفس بمثابة الأدلة على وجود الأرواح، لكن ذلك لا يبرهن أيضاً على أن الأحلام قد ولدت هذه الفكرة، ولا أن النفس قد ولدت فكرة وجود الروح. وهكذا فإن سوانتون كان محقاً في أن يعترض على مثل هذه التعليلات السببية، وفي أن يسأل: لماذا عندما يموت أحدهم، ويحلم الآخر بعدئذ بهذا الميت، نقوم بهذا «الاستنتاج البديهي» (تيلور) الذي مفاده أن له حياة «غير مادية» منفصلة عن

الجسم. استنتاج بديهي بالنسبة لمن؟ كما يلاحظ المؤلف المذكور أيضاً أنه ليس ثمة وحدة في موقف الشعوب البدائية تجاه الميت أو تجاه الأحلام، وأنه يجب أخذ تلك الفروقات بعين الاعتبار إذا كنا نسلّم بعبارة «الاستنتاج البديهي» كخلاصة سببية صحيحة^(٣).

أما أن تكون مقولة النفس قد أدت إلى مقولة الروح، فأمر مشكوك به إلى حدّ كبير. إن هاتين المقولتين موجودتان لدى من كانوا يُسمّون بالمتوحشين الأذنون، والذين كانوا يُعتبرون، في المنظور التطوري، بمثابة أقرب الأقوام إلى الإنسان ما قبل التاريخي. وهما ليستا مختلفتين وحسب، بل متعارضتين الواحدة مع الأخرى. إذ أن الروح تعتبر غير مادية، غريبة على الجسد، وتحتاجه من خارج. في الواقع أن تيلور إذ لم يستطع أن يميّز تمييزاً أساسياً بين المقولتين، قد ارتكب أخطاءً كبيرة بصدد الفكر العبري، كما بين الدكتور سنيث^(٤). يبقى أن نبرهن كذلك على أن أكثر الشعوب بدائية تؤمن بأن للمخلوقات والأشياء المادية نفساً كنفسهم. فإذا كانت الإحيائية سائدة عند بعض الشعوب - بالمعنى الذي يعطيه تيلور لكلمة إحيائية - فهي سائدة بين شعوب ذات ثقافة متقدمة، وهذه واقعة قد لا يكون لها بالنسبة لي أية دلالة تاريخية، لكنها تقوم في وجه الأطروحة التطورية، شأنها شأن واقعة أخرى هي أن فكرة الإله موجودة عند أغلظ البدائيين الذين يتعاطون القنص واللقاط. وأخيراً يستطيع المرء أن يتساءل كيف استمرّ الدين طيلة هذه المدة المديدة، مع أنه نتاج لمثل هذا الوهم البسيط.

لقد أراد تيلور أن يبيّن أن الديانة البدائية كانت مسألة عقلانية، وأنها

(٣) سوانتون : « ثلاثة عناصر من الديانة البدائية »، مجلة الأناس الأمريكي ، ١٩٢٤ ،

— J.R.Swanton : - Three factors in primitive religion', American anthropologist, N.S. XXVI (1924), 358-365.

(٤) سنيث : « الأفكار المميّزة في العهد القديم » ، ١٩٤٤ ، ص ١٤٨ .

— N.H. Snaith : - The distinctive ideas of the old testament', 1944, P. 148.

نجمت عن معانيات حسّية، بصرف النظر عن نواقصها، وعن استنتاجات منطقية تستخلص من تلك المعانيات، بصرف النظر عن مغالطاتها، وأنها تشكل بداية لفلسفة الطبيعة. ففي دراسته للسحر - وهو يميّز بينه وبين الدين لسلامة العرض، لا لأسباب منطقية أو تعليلية - كان يشدّد على العنصر العقلاني في ما كان يسميه «هذا الركام من السخافات». وهذه الدراسة مبنية بدورها على معانيات حقيقية، وتستند إلى تصنيف للمتشابهات هو أول عملية جوهرية في العرفان البشري. فالساحر يخطئ حيث يخطئ، لأنه يستخلص من ملاحظته للتشابه بين الأشياء أن هناك صلة غيبية بينها، أي لأنه يعتبر الصلة الوهمية بمثابة الصلة الفعلية، أو الصلة الذاتية بمثابة الصلة الموضوعية. وإذا تساءل المرء عن السبب الذي يجعل هؤلاء الأقوام، وهم الذين يستغلّون الطبيعة وينظّمون حياتهم المجتمعية أيما تنظيم، يقعون في مثل هذه المغالط، كان الجواب أن لديهم أسباباً معقولة تصرف أنظارهم عن سذاجات سحرهم. فالطبيعة، أو خزعبلات الساحر، كثيراً ما تقوم بالأفعال التي تُعزى للسحر. وإذا لم تتوصّل إلى القيام بها، فلأن هناك إهمالاً ما قد حصل، أو تجاهلاً ما لأمر محظور، أو جهلاً بتدخل بعض القوى العدائية إلى ذلك، فالأحكام المتصلة بالنجاح والإخفاق [في أمور السحر] أحكام مطّاطة، ويظل من الصعب دائماً تقدير الوقائع، خاصة إذا كانت وطأة السلطة تحضّ على القبول بما يؤيد معتقداً من المعتقدات، كما تحضّ على طرح ما يخالفه. بهذا الصدد، نجد أن المعطيات النياسية تؤيد معانيات تيلور.

لقد عاجلت بسرعة اعتبارات تيلور حول السحر، لأنها تشهد على التفسير الذهني للأمر من جهة، ولأنها تقودني مباشرة إلى تفحص المساهمة التي قدمها السير جيمس فريزر للمسألة التي تعيننا، من جهة أخرى. يُعتبر فريزر أشهر الأناسين، ونحن ندين له بالكثير، كما ندين لسبنسر وتيلور. إن كتابه «العصن الذهبي» مخصّص بأسره للترهات البدائية، وهو مثال للكّد والتبحر. لكننا لا نستطيع القول إنه يضيف شيئاً كثيراً على نظرية تيلور حول الدين. بل

إنه يقاوم التباساتها، بإضافة فرضيتين جديدتين، إحداهما تاريخية - موهومة، والأخرى نفسانية. يرى فريزر أن البشرية بأسرها قد مرّت بثلاث مراحل من النمو الذهني : من السحر إلى الدين، ومن الدين إلى العلم. ومن الممكن أن يكون قد تأثر بالحالات الثلاث التي يتحدّث عنها كونت : الحالة اللاهوتية، والحالة الميتافيزيكية، والحالة الوضعية أو العلمية، رغم أن السستامين [عند كونت وفريزر] بعيدين عن التطابق كلياً. وثمة كتاب آخرون في ذلك العصر، من أمثال كنج، وجوفون، ولوبوك، وإلى حدّ ما ماريت، وبروس، ومثلي مدرسة «العام الاجتماعي» [لأنّي سوسولوجيك] كانوا يعتقدون أيضاً أن السحر سابق على الدين. يقول فريزر إن ذوي الأذهان الثاقبة قد انتهى بها الأمر على الأرجح إلى إدراك أن السحر لم يكن يصل بهم إلى الغايات التي يبتغونها، لكنهم إذ عجزوا عن التغلّب على مصاعبهم بوسائل تجريبية وعن مواجهة أزماتهم بفلسفة دقيقة، ما لبثوا أن وقعوا في وهم آخر، وظنوا أن بوسع بعض الكائنات الغيبية أن تساعدهم. ومع مرور الزمن، أدرك ذوو الأذهان الثاقبة أن الأرواح لا وجود لها هي الأخرى، فكان هذا الاكتشاف إيذاناً ببدء مرحلة العلم الاختباري. أما الحجج التي يقدمها فريزر لدعم هذه الأطروحة، فأقل ما يقال فيها إنها كانت في غاية السطحية. وإنها من وجهة النظر الإنسانية لا تصمد أبداً أمام النقاش. فالخلاصات المبنية على المعطيات الأسترالية بشكل خاص، كانت بعيدة عن الهدف كل البعد. وما دام فريزر يستشهد بالأستراليين لكي يبيّن أنه كلما كانت الثقافة أبسط، كلما كان السحر أهم وكان الدين أقل أهمية، تنبغي الإشارة إلى أن الشعوب التي كانت تعيش من القنص أو في جماعات تضمّ عدداً من القبائل الأسترالية، كانت ذات معتقدات وديانات إحيائية وإلهية. ومن الواضح أيضاً، أن تنوع وكمية الممارسات السحرية أدنى عندهم مما هي عليه في الثقافات المتقدمة عليهم من الناحية التكنولوجية : فليس ثمة مجال لسحر زراعي أو لسحر تعديني إذا لم يكن هناك زراعة ولا معادن.

أما في القسم النفساني من الأطروحة، فيجعل فريزر السحر والعلم في

مقابل الدين، نظراً لأن الاثنين الأولين يمثلان عالماً خاضعاً لقوانين طبيعية ثابتة - وهذه كانت أيضاً فكرة جوفون^(٥) - بينما يمثل الدين عالماً تخضع الأحداث فيه لرغبات الأرواح. وبالتالي، ففي حين يقوم هذان الرفيقان الغريبان [الساحر والعالم] بعملياتهما بثقة هادئة، يقوم الكاهن بعمليته وهو يرتجف هلعاً. وإذن، فالعلم والسحر متشابهان من وجهة النظر النفسانية، رغم أن السحر غلط، وأن العلم صحيح. إن هذه المقابلة بين العلم والسحر لا تصحح إلا باعتبارهما تقنيتين. لذا فإن معظم الأناسين يعتبرون هذه المقاربة بينهما سطحية جداً. فقد وقع فريزر هنا بنفس الخطأ المنهجي الذي وقع فيه ليفي - برويل من بعده عندما قارن بين العلم الحديث والسحر البدائي عوضاً عن أن يقارن بين التقنيات التجريبية والسحرية في الشروط الثقافية الواحدة.

غير أنه لا يسعنا أن نضرب بعرض الحائط كل ما كتبه فريزر عن السحر والدين. فنحن نجد لديه بذوراً صالحة. فقد كان قادراً مثلاً (بأن يعمل على طريقته، أي بكّد وعناء) أن يبرهن على ما كان كوندنرسه وغيره قد اكتفوا بمجرد طرحه، من أن الذين يحكمون أشدّ الأقوام بدائية في العالم كانوا في كثير من الأحيان سحرة وكهنة. ورغم أنه لم يضيف شيئاً كبيراً على التفسير الذي أعطاه تيلور للسحر، والذي هو في رأي هذا الأخير عبارة عن تطبيق سيء لتداعيات الأفكار، فقد قدم حدوداً للتصنيف تبيّن أن هذه التداعيات تنقسم إلى قسمين: تداعيات المحاكاة، وتداعيات الاحتكاك، أي السحر بالتقليد أو بالتجانس، والسحر بالعدوى. لكنه اكتفى بالقول إن بوسعنا تمييز بعض الأحاسيس الأولية في المعتقدات والطقوس السحرية. إن تيلور وفريزر لم يفسّرا لماذا كان البشر، في السحر، يعتبرون العلاقات الوهمية علاقات فعلية، في حين أن هذا الغلط لا وجود له في نشاطاتهم الأخرى. إن الخطأ يكمن هنا في عدم

(٥) جوفون: « تقرير عن الاسطوريات الاغريقية »، ١٨٩١.

— Ff. B. Jevons, - Report on Greek mythology, Folk-lore, II, 2 (1891), P. 220.

التعرّف إلى هذه التدايعات بوصفها سلوكات مجتمعية مقولبة وجاهزة، لا بوصفها سلوكات نفسانية، وأنها لا تتمّ إلا في مناسبات شعائرية خاصة، ذات مدة محدودة، كما ذكرت في مكان آخر^(٦).

إذا كان المرء لا يستطيع دحض هذه النظريات التذهنية جميعاً، فهو من ناحية أخرى لا يستطيع الدفاع عنها، لسبب بسيط هو أنه لا يوجد أية وثيقة مقنعة حول أصل المعتقدات الدينية. أما مراحل التطور التي بناها مؤلفوها تعويضاً عن غياب المعلومات فربما كانت تتمتع بنوع من المنطق، لكنها كانت تفتقد لأية قيمة تاريخية. ولكن إذا كان من الواجب طرح الفرضيات التطورية (أو التقدمية) المبهمة جانباً، فمن الواجب الاحتفاظ بقسم كبير منها يتصل بملكة التفكير لدى الشعوب البدائية. فالأرجح أن هذه الشعوب لم تكتسب معتقداتها اكتساباً كما كان يعتقد هؤلاء المؤلفون. بل إن عنصر العقل كان موجوداً لديها على الدوام، رغم الملاحظات الناقصة، والاستنتاجات المغلوطة، والنتائج الخاطئة. فالمعتقدات تظل دائماً متماسكة. وهذه الشعوب بوسعها أن تكون نقدية ومتشككة إلى درجة معينة ضمن سستام معتقداتها. وبالتالي فإن فكرها قابل للعقل من قبل من يتعلم لغتها ويدرس أسلوب معيشتها.

لقد دامت النظرية الإحيائية، بأشكال متنوعة، طيلة سنوات دون أن يعترض عليها أحد. وتركت بصماتها على كل الأدبيات الإنسانية الحالية. وإذا شئنا أن نفتصر على مثل واحد، فلنأخذ كتاب دورمان الذي يشكل عرضاً كاملاً لديانة الهنود الأميركيين، فنجد أن كل معتقد من المعتقدات، سواء كان طوطمية أو عيناً أو وثنية، يتفسر عن طريق الإحيائية. لكن أصوات الاحتجاج

(٦) «التفسير الذهني (الانكليزي) للسحر»، نشرة كلية الفنون، الجامعة المصرية (القاهرة)

— E.E. Evans Pritchard: - The intellectualist (English) interpretation of magic, Bulletin of faculty of arts, Egyptian university (Le Caire), I, part 2 (1933), 282-311.

ما لبثت أن ارتفعت وتناولت، في آن واحد، موضوع الدين وموضوع تطوره.

وقبل أن ننظر في ما قاله هؤلاء النقاد، علينا أن نلاحظ أنهم كانوا يتمتعون بمكسبين لم يكونا لدى سابقهم. فالنفسانيات الاستدعائية التي كانت، إلى هذا الحد أو ذاك، نظرية آليّة للإحساس، تراجعت أمام النفسانيات الاختبارية التي استطاع الأناسون أن يستخدموا صيغها، وإن بصورة إجمالية وأوليّة. فقلّ الكلام من ذلك الحين عن الملكات المعرفية، وكثر عن الملكات الانفعالية والإرادية، عن الغرائز، والعواطف، والأحاسيس؛ كما كثر الكلام فيما بعد، تحت تأثير التحليل النفسي، على العقّد، والمكبوتات، والإسقاطات، الخ. ثم كان لنفسانيات الجشثات ونفسانيات الجموع تأثيرهما أيضاً. لكن الذي كان أهمّ من هذا كله هي الإنجازات الكبيرة التي حققتها النياسة الوصفية في العقد الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فاستفاد المؤلفون من المعلومات الغزيرة الجيدة النوعية التي وفّرتها هذه الدراسات: دراسات فيزون وهوويت وسبنسر وجيلن عن الأهالي الاستراليين، ودراسة تريجير عن الماووري، ودراسات كودرنغتون وهادون وسليغمان عن الميلانيزيين، ودراسات نيسوفتهويس وكرويجت وفيلكن وسنوك هورغرونجي وسكيت وبلادغن عن الأقوام الأندونيسية، ودراسة مان عن سكان جزر اندامان، ودراسة ايم ثورن وفون شتين عن الأميركيين، ودراسة بواس عن الأسكيمو، ودراسات ماكدونالد وكيد وماري كنغسلي وجونو واليس ودينث الخ. . عن إفريقيا. رأينا أن فريزر كان يختلف تماماً عن تيلور في مسألة واحدة: إن الدين يأتي بعد مرحلة السحر. وقد تبنيّ هذا الرأي مؤلفون آخرون. فنشر الأميركي جون كنف عام ١٨٩٢ مجلدين يحملان هذا العنوان: «الغيب، أصله وطبيعته وتطوره»(*)، فلم يكن لهما أهمية كبيرة في جوّ الإحيائية

John H. King: -The super natural: its origin, nature, and evolution', 1892.

التي كانت سائدة في ذلك الحين، ثم ما لبثا أن غابا في غياهب النسيان، إلى أن أعاد فيلهلم شميت إحياءهما من جديد. كان كنج لا يقل تطورية ولا تذهنية عن زملائه في ذلك العصر. وكان يرى أن مقولتي الروح والنفس مقولتان دقيقتان ومعتقدتان بحيث لا قبل للأذهان الفظة بهما - وهذا رأي ينجم منطقياً عن مبدأ التطور الأساسي، كما كان متصوّراً في ذلك الحين والذي ينصّ على أن كل نمو ينبغي أن يتجه من الأيسر إلى الأيمن. فكان كنج يعتبر أنه لا بد من وجود مرحلة سابقة على الإحيائية، مرحلة يسميها مرحلة المانا، بحيث كانت فكرة الحظ، فكرة الحيلة والسرّ، تشكّل ما كان يسميه الشأن السماوي. وقد نشأ ذلك لديه عن استنتاجات مغلوطة قام بها انطلاقاً من معانيته لبعض العمليات العضوية والحالات الجسدية التي تدفع الإنسان البدائي إلى الافتراض بأن الفضيلة، المانا، كانت حالة ملازمة للأشياء والأحداث، بل أنها تشكل جزءاً جوائياً منها. وهكذا نشأت نظرية في التعاويذ المؤذية والرقّي كانت في أصل ولادة السحر. ثم أن الناس، عبر أخطائهم في الأحكام، ومغالطهم في التفكير حول موضوع الأحلام والعصابات، أخذوا يعتقدون بأنفسهم، إلى أن انتهى بهم الأمر إلى الإيمان بالأرواح والآلهة، علماً أن هذه المراحل، على اختلافها، تتوقّف على نمو المؤسسات المجتمعية وتطورها. ويعتبر كنج أيضاً، أن الدين كان بالتالي وهماً وآفة في وجه التقدّم الذهني والخلقي، وأن الأقوام البدائية التي تؤمن بمثل هذه الخرافات إن هي إلا بمثابة الأطفال الصغار، نظراً لأن مراحل نمو الفرد تنطبق مع مراحل نمو الجماعة (وهذا ما كان النفسانيون يسمّونه في ذلك الحين بنظرية المراجعة).

لم يكن فريزر وكنغ الوحيدين اللذين ذهبوا إلى أن الدين قد مرّ قبل الإحيائية بمرحلة بدائية أكثر منها. فبروس في ألمانيا، وماريت في انكلترا دافعا عن الأطروحة نفسها، وعارضا نظرية تيلور التي سادت سنوات عديدة. لكنهما كانا يعترضان بشكل خاص على مسألة التتابع الزمني لمراحل النمو، ولم تستطع الانتقادات أن تبرهن على المرحلة الفكرية التي كانا يتحدثان عنها. أما

الانتقادات العنيفة التي وجهت لنظرية تيلور فقد أتت من تلميذه أندرو لنغ وماريت .

كان اندرو لنغ منظرًا تطورياً شأنه شأن معاصريه، لكنه لم يكن يوافق على أن الآلهة تستمد أصول نشأتها من الأنفس والأرواح. كان يكتب بكثير من الحس السليم - الممزوج ببعض السخافات - لكنه كان يعتبر، مثل الجميع، أن الإحيائية كانت في أصل الدين، وظل كل ما قاله عن الديانة البدائية مهملاً إلى أن أعاد له الاعتبار فيلهلم شميت بدفاعه عنه. كان لنغ أديباً رومانطقياً، يكتب عن الأمير شارل ادوارد وعن ماري ستيوارت. وكثيراً ما وُصف بأن متأنق في أسلوبه وهاوٍ في معالجاته. فإذا كان إحيائياً فبمعنى إن كان يرى، مثل تيلور، أن الإيمان بالأنفس والأرواح قد تولد عن ظاهرات (كالأحلام، الخ...)، لكنه رفض التسليم بأن فكرة الله كانت امتداداً متأخراً لمقولات مثل الأنفس والأطيايف والأرواح. بل إنه لفت الأنظار إلى أن مفهوم الإله الخالق، الفاضل، الكلي القدرة، الموجود في كل مكان، يوجد عند أكثر شعوب الأرض بدائية، وربما كان وجوده يتفسر بما كان يسمى في ذلك الحين برهان العلل النهائية، وهو عبارة عن استنتاج عقلائي لدى الإنسان البدائي الذي يعتقد أن لا بد أن يكون العالم المحيط به مخلوقاً من قبيل كائن أعظم. ومهما يكن من أمر، فإن فكرة الله التي نجدها، حسب معايير التطوريين، لدى الأقوام ذوي الثقافات البسيطة، لا يسعها أن تكون قد نشأت عن مقولات كالروح والنفس، ولا عن أية مقولة أخرى. ثم أن لنغ يؤكد على أن هذه الأقوام لا تذهب، في كثير من الحالات، إلى اعتبار الكائن الأعظم بمثابة الروح، على نحو ما نعني بالروح الإلهية، على الأقل - «الله روح، وعلى الذين يقدسونه أن يقدسوه بما هو روح وحق» - بل إلى اعتباره بمثابة الشخص. لذا يخلص إلى أنه من العبث التفتيش عن فكرة الله في التأملات حول الأحلام والأنفس⁽⁷⁾. فالروح - النفس والله ينشآن عن أصلين

(7) A. Lang, -The making of religion', P.2.

(7) لنغ ، « صناعة الدين » .

مختلفين كل الاختلاف، بل من الجائز أن تكون الديانة التوحيدية قد وُجدت قبل الإحيائية، رغم أنه يستحيل من وجهة النظر التاريخية تحديد أسبقيتها في الزمن. لكن لنغ، رغم تصريحه المتعقل هذا، كان يعتقد بالفعل أن التوحيد سابق في الوجود، وأنه ما لبث أن أفسد بالأفكار للإحيائية، وأن تيار الفكر الديني هذين قد التقيا أخيراً في الديانة المسيحية، بعد أن كانت مصادر أحدهما عبرانية، ومصادر الثاني هليينية.

أما أطروحة ماريت فكانت مختلفة تماماً. فهو لم يكتف بالدفاع عن فرضية المرحلة ما قبل الإحيائية، بل اعترض على عملية التفكير التي اعتمدت في تفسير الدين. فالإنسان البدائي، على حدّ قوله، لا يشبه على الإطلاق صورة الفيلسوف «الخائب» التي صوروه بها. والأفكار، لدى البشر الأوائل، ليست هي التي تولّد الأفعال، بل الأفعال هي التي تولّد الأفكار: «إن ديانة الإنسان البري ليست ديانة مُتبصرة، مدبرة. إنها ديانة مرقوصة»^(٨). إن الحركة هي الأمر ذو الدلالة في الديانة البدائية، لا التفكير. كما أن الفعل ينشأ عن الحالات الانفعالية. ويستنتج ماريت الخلاصة التالية: في أقدم العصور، أي في العصر ما قبل الإحيائي، لم يكن ثمة تمييز بين الدين والسحر على النحو الذي صار فيما بعد، عندما تنظّم الدين وأدان السحر الذي اتخذ عندئذ معنى سيئاً وسلبياً. ويرى أن من الأفضل، في صدد الكلام عن الشعوب البدائية، استعمال تعبير «السحري - الديني» - وهذا تعبير غير موفق، في رأبي، تبناه عدد من الأناسين، لا سيما ريفرز وسليغمان. لكن ماريت نفسه كان يفضل لفظة مانا، وهي لفظة ميلانيزية أدخلها الأناسون في قاموس مفاهيمهم وكان لها، برأبي، عواقب وخيمة، إذ أنه يبدو لي، رغم استحالة البحث هنا في هذه المسألة المعقدة، أن

(٨) ر. ماريت: «ارهاصات الدين»، الطبعة الثانية، ١٩١٤.

— R.R. Marett: - 'The threshold of religion', 2^e édition, 1914, P. XXX 1.

*Unc religion dansée'.

لفظة مانا لم تكن تحمل، في مؤدى الذين يتكلمون اللغة التي تنتمي إليها هذه اللفظة، دلالة على قوة موضوعية مجردة - أو على مفهوم شبه ميتافيزيكي - بالمعنى الذي كان يحملها إياه ماريت وكنج، مثلاً، أو بروس ودركهايم وهوبرت وموس. ففي رأي ماريت أن الأقوام البدائية تشعر بأن بعض الأشخاص وبعض الأشياء يمتلكون نوعاً من القدرة الخفية، وأن غياب هذا الشعور أو حضوره هو الذي يميّز الشأن القدسي عن الشأن العادي، ويميز عالم الخوارق عن عالم العاديّات، وأن وظيفة المحرّمات هي أن تفصل هذين العالمين واحدهما عن الآخر. ثم أن هذا الشعور هو شعور بالخشية والسرية، ومزيج من الإعجاب والذهول والاهتمام والاحترام، وربما خالطه شيء من المحبة. فكل ما يستثير هذا الشعور وكل ما يعتبر بمثابة الخفي والسري هو دين. أما لماذا تستثير بعض الأشياء هذا الموقف، وبعضها لا يستثيره، ولماذا يشعر بعض الناس بهذا الشعور ولا يشعر به البعض الآخر، فإن ماريت لا يبحث في هذه المسألة. فالواقع أنه لا يقدّم إلا القليل من الأمثلة لتفسيره، علماً بأن هذه الأمثلة تأتي عرضاً في سياق الكلام. ورغم أن ماريت لا يرى تمييزاً بين السحر والدين في تلك المرحلة، فهو يقدّم تفسيراً مختلفاً تماماً للسحر، علماً أنه يضيف عليه نفس الطابع الانفعالي. فالسحر يتولد في رأيه عن التوتر الانفعالي. تحت وطأة الانفعال الشديد، من حب وكره، ونظراً للعجز عن إيجاد متنفس لهذا الانفعال، يلجأ المرء إلى عالم الخيال لتهدئة توتره، كما يفعل العاشق المخدوع عندما يرمي صورة محبوبته الخائنة في النار. هذا ما يسميه ماريت بالسحر البسيط، (ويتابعه فركانت في نفس التعليل). أما عندما تتكرر هذه المواقف مراراً، فإن رد الفعل يستقر ويصبح، على حد تعبير ماريت، سحراً مركباً، أي أسلوباً من السلوك المعتاد والمتبدل بتبدل المجتمع. في هذه الحال، يكون الساحر على وعي بالفرق بين الرمز والتحقيق. فهو يعلم انه لا يفعل فعلاً حقيقياً، وأن تسديد رمحه باتجاه العدو في الوقت الذي يتلفظ بعبارات سحرية ضده، لا يعني أنه قد اخترقه بالرمح. إنه لا يخلط، كما كان يعتقد تيلور، بين العلاقة الوهمية

والعلاقة الفعلية، وبالتالي ليس هناك من موازنة فعلية بين السحر والعلم - كما يرى فريزر - إذ أن الإنسان البري لا يجهل أن هناك فرقاً بين علاقة العلة والمعلول السحرية وعلاقة العلة والمعلول الخيلية (الميكانيكية)، أي بين الفعل الرمزي والفعل التجريبي. فالسحر إذن نشاط تعويضي يُمارس في الحالات التي يفتقد فيها المرء للوسائل العملية التي تمكنه من بلوغ غايته. ووظيفته إما تسكينية وإما تحريضية، وهو يوفر للبشر نوعاً من الجلد والصبر والرجاء والثبات. وقد كتب ماريت مقالة عن السحر في «دائرة معارف الدين والأخلاق» * قدّم فيها تفسيراً لعدد من أشكال السحر يختلف بعض الشيء عن تفسيره الأول. لكنه يظل ضمن إطار وظيفة التهذئة والتسكين. إن بعض الأحوال التي تتكرر في الحياة المجتمعية تولّد حالات من التوتر الانفعالي. فإذا لم يكن من الممكن التفريغ عن هذه الحالات في نشاط عملي كالقنص والقتال والحب، صير إلى التفريغ عنها في نشاط ثانوي أو تعويضي، كالرقص الذي يمثل مشاهد من القنص أو القتال أو الحب. لكن وظيفة النشاط التعويضي هنا تكون عبارة عن تصريف للطاقة العديدة الجدوى. ثم أن هذه النشاطات تكفّ عن كونها نشاطات تعويضية، لتنخرط في الفعل التجريبي، محفظة بشكلها التقليدي الإيمائي، رغم أنها في الحقيقة مضاعفات أكثر مما هي تقليدات.

في مقابل المساهمة التي يقدمها ماريت لتفسير السحر، لا يقدم شيئاً يمكن وصفه بالإيجابية من أجل تفسير الديانة البدائية. إنه يتحدث بإسهاب عن الشأن «المقدس» كما يتحدث عنه دركهايم. والحق أنه أخذ الكثير عن دركهايم. لكنه في موضوع الشأن «المقدس» لا يفعل شيئاً يتعدى التلاعب بالألفاظ. وعندما كلّف بإلقاء المحاضرات في معهد أكسفورد، وجد نفسه، على الأرجح، في وضع ملتبس. لكن تكوينه الفلسفي ساعده على إيجاد مخرج لهذه الالتباس (أو هكذا بدا) بأن ميّز بين موضوع الإناسة المجتمعية الذي هو تحديد أصل

الدين - مزيج من التاريخ ومن علاقات العلة والمعلول - وبين موضوع الإلهيات الذي يتناول قيمة هذا الدين^(٩). هذا الموقف هو موقفنا جميعاً إلى حد ما. ويخلص ماريت أخيراً إلى القول: «بكلمة، إن غاية الديانة البدائية ونتيجتها أن تتركس الحياة، وتنشط إرادة العيش والعمل»^(١٠).

كان ماريت كاتباً لامعاً. لكن هذا الفيلسوف العبقرى الذي ترأس المدرسة ما قبل الإحيائية بعد أول مقال كتبه، لم يقدم شيئاً من الأدلة اللازمة لتأييد نظرياتها. لذا لم يكن تأثيره كبيراً، ولا دامت شهرته طويلاً. وعندما كان يقول إن فهم العقلية البدائية لا يستوجب مشاركة البريين معيشتهم وإن قاعة الأساتذة في أكسفورد كافية لذلك، فإن أقواله كانت ممتعة ولا تخلو من بعض الحقيقة، لكنها كانت تفتقد للجديّة والعمق.

سأمرّ سريعاً على الكتابات العديدة التي تركها مؤلف آخر، هو أرنست كراولي، كان مدير مدرسة وظهرت مؤلفاته في نفس الفترة التي ظهرت فيها مؤلفات ماريت تقريباً. لقد كان لكراولي أن يقوّض عدداً من النظريات المغلوطة التي كانت لا تزال سارية المفعول في عصره: نظرية عن الزواج الخارجي (زواج الجماعة)، الشيوعية البدائية، زواج الأسر. لكن مساهماته الإيجابية كانت أقل قيمة. فهو في دراسة له عن الدين بعنوان «فكرة الروح» يفترض، بعد تيلور، أن فكرة الروح قد انبثقت من فكرة النفس، وولدت فكرة الله في مرحلة متقدمة من الثقافة. لكن كراولي لا يتفق مع تيلور حول أصل مقولة

(٩) ماريت: «أصل الدين وصحته» (الطبعة الأولى، ١٩١٦).

- «سحر أم دين» (الطبعة الأولى، ١٩١٩).

- «النفسانيات والفولكلور» (١٩٢٠). انظر أيضاً المقالة المذكورة في الهامش التالي.

— Marett: - 'Origin and validity in religion' (1^{ere} éd. 1916). - 'Magic or religion?' (1^{ere} ed. 1919). - 'Psychology and folklore', (1920).

(١٠) «الدين» (الديانة البدائية)، الموسوعة البريطانية، الطبعة ١١.

— 'Religion (Primitive religion)'; Encycl. brit., 11^e édit., XIX, 105.

النفس . فهو يقول إن رأي تيلور حول هذه المسألة لا يشكل تجاوزاً لرأي هوبس أو أرسطو حولها، ومن المستحيل، من الناحية النفسانية، أن تكون مقولة النفس قد استمدت نشأتها من الأحلام . بل إنها على الأرجح قد نشأت عن الأحاسيس . فالإنسان البدائي كان بوسعه أن يستحضر صورة الأشخاص الغائبين، وأن مقولتي النفس والروح قد تولدتا عن هذه الازدواجية بالذات، مما يعني أن كل ما من شأنه أن يخضع للتصوّر الذهني هو ذو نفس، رغم أن تصوّر نفس الأشياء الجماد لا يكون على نحو يمدّها بالحركة كما كان يعتقد تيلور : «فالوجود الروحي إذن هو وجود ذهني . وعالم الأرواح ما هو إلا عالم ذهني^(١١)» . أما الله، أو الآلهة، فليست إلا تجمعات من الأرواح، أو أرواحاً لأشخاص بارزين، وهذا ما كان سبنسر يقول به . فالدين إذن وهم من الأوهام .

ولو أن كراولي لم يكتب شيئاً آخر عن الدين لكان بوسعنا أن نضعه في فئة المتذهنين، ولكانت التعليقات التي قلناها في هذه الفئة تصحّ عليه أيضاً . لكن بعض مؤلفاته، بما فيها أشهرها، وهو «الوردة الصوفية» الذي كان قد كتبه من قبل، والذي يبدو لي شخصياً، كما كان يبدو لمعاصريه، كتاباً يكاد يكون مستعصياً على الأفهام - توحى بأن لديه نظرية أعمّ حول الدين . فكل العادات الذهنية لدى الإنسان البدائي هي عادات دينية أو من قبيل الترهات . فلا مجال بالتالي للفصل بين السحر والدين . فالإنسان البدائي الغارق في جهله، يعيش في عالم من الأسرار لا يستطيع أن يميّز فيه بين ما هو حقيقة موضوعية وما هو حقيقة ذاتية . وفي قرارة جميع أفكاره تقبع فكرة الخوف، وخاصة الخوف من العلاقات بين الرجال والنساء . هذا الشعور هو شعور غريزي من ناحية، كما أنه يعود من ناحية أخرى إلى فكرة نابغة، بدرجات متفاوتة، من الوعي الباطن ومفادها أن

(١١) كراولي : « فكرة الروح » ، ١٩٠٩ .

— A. E. Crawley: 'The idea of the soul', 1909, P. 78.

الخصائص والصفات قابلة للانتقال باللامسة، نظراً لكونها مُعدية وسارية. وأكثر ما يشعر البشر بهشاشتهم وسرعة عطبهم عندما يقومون بأفعال جسدية، أي عندما يأكلون أو يتعاطون العلاقات الجنسية. لذا فإنهم يقرنون هذه الأفعال بعبد من المحرّمات. ثم يصل كراولي إلى النتيجة التالية: «إن كل المفاهيم الدينية تنشأ عن أصول وظيفية جسمانية ونفسانية على درجات متفاوتة من الثبات»^(١٢). بل إنه يتحدث عن «أفكار جسمانية»، إذ أن العملية الوظيفية تولّد، عن طريق الارتكاس المتفاوت من حيث درجة عضويته، أفكاراً متّصلة بهذه الوظائف. إن هذه النظرية تجعل الديانة البدائية مقتصرة على مجموعة من المحرّمات، هي بدورها نواتج للخوف. إذ أن الأرواح التي تؤمن بها الشعوب البدائية ليست سوى مفاهيم للخطر والخوف. وأنا أجد صعوبة في التوفيق بين هذا الموقف وبين الفكرة التي تقول إن النفس هي «أساس كل دين»^(١٣) كما نجد في كتاب «فكرة الروح». لكنني أجد، كما سبق لي أن قلت، إن كراولي كاتب يفتقد للوضوح. غير أن ثمة موضوعة ملازمة لجميع كتبه، هي أن الدين ليس في نهاية الأمر إلا ناتجاً من نواتج الخوف والحذر وانعدام المبادرة والجهل وفقدان الخبرة، وهي كلها صفات نجدها في الإنسان البدائي. فالدين إذن ليس شيئاً قائماً بذاته، أو وجهاً من أوجه الحياة المجتمعية، بل نزعة تتسرّب إلى كل أجزاء هذه الحياة وتتصل بالعمليات الأساسية التي تقوم عليها الحياة العضوية، وبالشروط المناخية. أي أن الغريزة الحياتية، إرادة الحياة، تمتزج بالشعور الديني. إن الدين يضيفي طابعاً مقدساً على كل ما من شأنه أن يهب الحياة والصحة والقوة. فإذا سألنا ما هو الشعور الديني كان الجواب أنه ليس شيئاً مميّزاً «بل إنه ذلك النزوع أو تلك الصفة الملازمة لكل

(١٢) كراولي : «الوردة الصوفية»، طبعة ١٩٢٧.

— Crawley. -The mystic rose', édit. 1927, i, 86.

(١٣) كراولي : «فكرة الروح»، ١٩٠٩.

— Crawley: -The idea of the soul', 1909, P.1.

شعور ينحو نحو القدسي وينتهي إليه»^(١٤). وينجم عن نظرية كراولي، كما يقول هو نفسه، إنه كلما كانت هناك أخطار، كلما كان هناك دين، ولذا نجد أن الشعوب التي ما زالت في أولى مراحل الثقافة أكثر تديناً من شعوب الحضارات المتقدمة، وأن النساء أكثر تديناً من الرجال. كما ينجم أيضاً عن أن الله نتاج من نواتج العمليات النفسانية - الحياتية.

قبل أن نناقش تفسيرات ماريت وكراولي حول الدين والسحر، سنعاين أيضاً بعض الأمثلة المشابهة لها.

أعتقد أن عليّ أن أذكر هنا بضع كلمات عن فلهلم ووندت الذي كان له تأثير لا بأس به في عصره، لكنه أصبح اليوم منسياً. إنه كاتب انتقائي لا يسهل تحديد موقعه. ولا شك في أن كتابه «النفسانيات الشعبية» قد أثر على دركهايم، لكننا نستطيع القول إن تفسيراته، إجمالاً، كانت نفسانية في نفس الوقت الذي كانت فيه تطويرية وتبصيرية وملمة في بعض الأحيان. إن الأفكار التي لا تنتمي انتهاءً مباشراً للإدراك الحسي، أي الأفكار الأسطورية كما يسميها، تنشأ عن عمليات الانفعال (وخاصة عن الخوف) «التي تُسقط على الخارج، في الوسط المحيط»^(١٥). إنها أولاً تلك المعتقدات المتصلة بالسحر والشياطين، ثم تليها بدايات الدين الفعلي، أي عبادة الحيوانات، التي لا نجدها إلا في مرحلة تالية من مراحل التطور، أي في العصر الطوطمي. ثم إن الطوطمية تنهذب، فتستعيز العشيرة عن جدها الطوطم بجدّ بشري يصبح موضع العبادة. وتؤول عبادة الأجداد بعد ذلك إلى عبادة البطل، ثم إلى عبادة الآلهة، في عصر الأبطال والآلهة. أما المرحلة النهائية فهي العصر الإنسي الذي تسيطر فيه

(١٤) كراولي: «شجرة الحياة»، ١٩٠٥، ص ٢٠٩.

— Crawley: - 'The three of life', 1905, P. 209.

(١٥) ووندت: «عناصر من النفسانيات الشعبية»، ١٩١٦.

— W. Wundt: - 'Elements of folk psychology', 1916, P. 74.

الشمولية الدينية. ربما كان من الواجب أن نجعل كل هذه الآراء تحت عنوان فلسفة التاريخ بدلاً من الإناسة. إذ أن قراءتنا هذه تبدو اليوم غريبة جداً على التّياس.

بهذا نصل إلى الفترة التي كان الأناسون العاملون ميدانياً قد بدأوا يدرسون فيها بأنفسهم الشعوب الأهلية، ولم يعودوا يكتبون بالأخبار التي كتبها شهود عيان لا خبرة لديهم. فيقول لنا لوي، الذي ساهمت دراسته هُنود الكراو مساهمة كبيرة في البحث الإناسي، إن الديانة البدائية تتصف بـ «حسّ الخارق والسّر والغيب»^(١٦) (لاحظوا أن كتابة كلّ من هذه الكلمات تبدأ بحرف مجسّم)، وأن ردّ الفعل الديني هو ردّ قوامه «الدهشة والاحترام المشوب بالخشية». وأن أصله ينشأ في الغيبي والخارق والعجيب والمقدّس والإلهي^(١٧) (لاحظوا الأحرف المجسّمة). ويعتقد لوي، شأنه شأن كراولي، أن ليس ثمة من سلوك ديني مخصوص، ولا من مشاعر دينية، وأن إيمان هنود الكراو بوجود أرواح الموتى ليس إيماناً دينياً، لأن هذا الموضوع لا يستثير لديهم اهتماماً انفعالياً. وهكذا فإن المناضل الملحد والأسقف المؤمن قد يكونان كليهما من الأشخاص المتدينين إذا كانا يشعران بالمشاعر نفسها، وأن العقيدة المسيحية ونظرية التطور الحياوي قد تكونان كليهما عقيدتين دينيتين. فالوضعية والمساواتية والإطلاقية وعبادة العقل لا تتميز جميعاً عن الدين. وراية بلد من البلدان ما هي إلا رمز ديني نمطي. وعندما يقترن السحر بالانفعال يصبح ديناً. فهو، بتعبير آخر، ومن وجهة النظر النفسانية، موازن لعلمنا، كما يقول فريزر.

أما بول رادن، وهو الآخر أناس أميركي كان قد وضع دراسة هامة عن هنود الفينيباغو، فقد تبني نفس الموقف تقريباً. فلا وجود برأيه لسلوك ديني

(١٦) لوي : « الديانة البدائية » ، ١٩٢٥ .

— R.H. Lowie : - 'Primitive religion', 1925, P.XVI.

(١٧) المصدر إياه ، ص ٣٢٢ .

مخصوص. لا وجود إلا لشعور ديني، حساسية أكثر من عادية تجاه بعض المعتقدات وبعض العادات، «تتجلى عبر انفعال، أو شعور بالوجد والخشية، وباستسلام كامل للأحاسيس الخارجية»^(١٨). وتكاد كل المعتقدات تكون متصلة بهذا الشعور الديني، لكنه يتصل بشكل خاص بالنجاح والسعادة والحياة المديدة (نجد هنا صدى لـ «ديانة الفكر السليم»). وأكثر ما يتجلى الانفعال الديني بشكل خاص إبان الفترات الحرجة من الحياة كالبلوغ والموت. وعندما يستثير السحر أو ما نعتبره بمثابة السحر انفعالاً دينياً، يكون ثمة دين، وإلا فليس ثمة إلا فولكلور.

وأذكر أيضاً أناساً آخر يُعتبر من أشهر الأناسين الأميركيين، هو غولدنفيزر: فهو يشدد على أن مملكتي الغيب، السحر والدين، تتصان معاً «بالقشعريرة الدينية».

إن هؤلاء الأناسين جميعاً يدينون بعرفان الجميل للمالينوفسكي على العمل الميداني الذي قام به - وإن كانت كتاباته النظرية لا تنم إلا عن القليل من الأصالة والأفكار الشخصية. لقد ميّز مالينوفسكي، كما فعل غيره، بين القدسي والنافل وقال إن القدسي يمتاز بأن الأفعال المتعلقة به تُفعل دائماً بشيء من التبجيل والخشية المشوبة بالاحترام. وأن السحر يختلف عن الدين لأن الطقوس الدينية ليس لها غاية تستتبعها، نظراً لأن بلوغ الهدف يتم بإنجاز الطقوس بالذات - مراسيم الولادة والبلوغ والموت - في حين أن السحر يدعي الوصول إلى غاياته بفضل الطقوس، فليست هي بحد ذاتها غايات. هكذا فالطقوس مثلاً تبارك في الصيد أو في الموسم الزراعي. غير أن السحر والدين، من الناحية النفسانية، متشابهان. إذ أنها يلعبان معاً دوراً مهدئاً، دوراً في «تنقية» الأهواء (الكاثاريسيس). وفي الفترات الحرجة من الحياة، لا سيما أمام

(١٨) رادن : «الاناسة المجتمعية»، ١٩٣٢.

— P.Radin: -Social anthropology', 1932, P.244.

الموت؛ يجد الأناس القلقون والمذعورون راحة واطمئناناً في إتمام الطقوس الدينية. إن مناقشة مالينوفسكي للسحر تقتضي، في كتاباته الأخيرة^(١٩)، آثار جزء من أطروحة ماريت، بحيث لا داعي لإعادة الكلام عنها. فالسحر، كالدين، يفعل فعله في حالات الاضطراب والقلق. إن البشر لا يملكون المعلومات اللازمة التي تمكنهم من تذليل الصعوبات التي يواجهونها بأساليب تجريبية. لذا فهم يلجأون إلى السحر بوصفه نشاطاً تعويضياً يسكن التوتر الحاصل من جرأ العجز والرغبة، وهو توتر يهدد بالقضاء على نجاحهم في أعمالهم. من هنا كان الشكل الإيحائي في الطقوس، وكان القيام بالأفعال المستوحاة من الأهداف المنشودة. فالسحر يولد إذن نفس النتائج الذاتية التي يولدها الفعل التجريبي، بأن يبعث الثقة والطمأنينة بحيث يستطيع الناس أن يستمروا بمتابعة الطريق التي سلكوها، بصرف النظر عن طبيعة هذه الطريق أو قيمتها. وقد تقبل البعض هذا التفسير دون تعليقات نقدية، كدريبرغ^(٢٠) وفيرث^(٢١) مثلاً. والواقع أنه لم يكن من النادر أن يجد المرء لدى مؤلفي ذلك العصر تفسيرات بواسطة الانفعال والتأثر. حتى أن اختصاصياً بالحياة البدائية يمثل أتران تورنوالد يذهب إلى أن الأقوام البدائية تخلط بين العلاقة السحرية والعلاقة الفعلية - الصيغة التي تحدث عنها تيلور فريزر - وأن أفعالهم السحرية

(١٩) مالينوفسكي : « السحر والعلم والدين »، العلم والدين والواقع ، ١٩٢٥ .
— Malinowski, 'Magic, Science and religion', Science, religion and reality, 1925.

في مقال سابق بعنوان « الوجه الاقتصادي لمراسيم الانتيشيوما »، ١٩١٢ .
— L'aspect économique des cérémonies Intichiuma', Festschrift Tillegñad Edward Westermarck, 1912.

يهتم مالينوفسكي اهتماماً أكبر بدور السحر ، وخاصة بالعنصر السحري من الطوطمية ودوره في النمو الاقتصادي .

(٢٠) دريبيرغ : « مع الانسان البري في دياره »، بدون تاريخ (١٩٣٢) .
— J.H.Driberg, 'At home with the savage', S.D. (1932), P.188.

(٢١) فيرث : « السحر . البدائي »، الموسوعة البريطانية ، طبعة ١٩٥٥ ، ص ١٤ .
— R.Firth, 'Magic. Primitive', Encycle Brit., éd. 1955, P. XIV.

مثقلة بالانفعالات ورغباتهم مفعمة بالعنف، بحيث تشلّ كل طرائق التفكير التي تسود مظاهر حياتهم الأخرى^(٢٢). ولعلّ أفضل عرض لوجهة النظر هذه - التي تتلخّص في أن السحر نتاج للحالات الانفعالية من رغبة وخشية وكره، ألخ، وأن وظيفته تقوم على مؤاساة البشر في حالات قلقهم - هو ذاك الذي يقدمه الباحث النفساني كارف ريد في كتاب يبدو أنه غاب غياباً تاماً عن انتباه الأتاسين وهو «أصل الإنسان وترهاته»^(٢٣). وهو يعالج مسألتي السحر والإحيائية تحت عنوان «معتقدات المخيلة»، التي يجعلها في مقابل «معتقدات الإدراك»، والتي هي بدورها معتقدات الحسّ السليم والعلم الناجمة عن المدارك الحسيّة.

ومن الضروري أن نشير بكلمات موجزة، على الأقل، إلى المساهمة التي قدّمها فرويد. إن فان در لوي يقدّم لنا ما بين آخرين مدخلاً عملياً إلى فكر فرويد. فهو يقول إن الشعوب البدائية لا تدرك التناقضات التي هي في أساس أفكارها لأن هناك «حاجة انفعالية ماسّة تمنعها من رؤية الحقيقة»^(٢٤). إنهم لا يرون إلا ما يريدون رؤيته، وهذه هي بشكل خاص حالة السحر. عندما يجد المرء نفسه في مأزق مسدود، فإن لديه الخيار بين أمرين: إما أن يخرج منه بوسائله الخاصة، وإما أن ينغلق على نفسه ويتغلب على العقبة بأن يسترسل في خياله الجامح. إن له أن يتجه نحو الخارج أو نحو الداخل. فالإتجاه نحو الداخل هو طريقة السحر، أو على حدّ التعابير النفسانية، هو الإنطوائية. فالسحرة يعتقدون أن بوسعهم تغيير العالم بالتعاون والرقّي. فهم بالتالي ينتمون إلى تلك

(٢٢) تورنوالد:

— R. Thurawald, -Zauber, Allgemein', Reallexikon des vorgeschichte, 1929.

(٢٣) ريد: «أصل الانسان وترهاته»، ١٩٢٠.

— C. Read, -The origin of man and his superstition', 1920.

(٢٤) فان در لوي: «بنية العقلية البدائية»، مجلة التاريخ والفلسفة الدينية، ١٩٢٨، ص ١٤.

— G. Van der Leeuw, -La structure de la mentalité primitive', Revue d'Histoire et de philosophie religieuse, 1928, P.14.

الفئة النبيلة من الناس التي تعلق على الفكر أهمية قصوى : الأطفال، والنساء، والشعراء، والفنانون، والعشاق الصوفيون، والمجرمون، والحالمون، والمجانين. كلهم يحاولون مقارنة الواقع عبر إوالة نفسانية واحدة.

هذه الأولوية المعطاة للفكر، وهذا الاقتناع بأن بوسع الفكر أن يحطم جدار الواقع الصلب أو حتى أن يلغيه من الوجود، هو ما ينبئنا فرويد بأنه وجد الدليل عليه لدى مرضاه العصائين، وهو ما يطلق عليه اسم «قدرة الفكر الخارقة» (Allmacht der gedanken)*. فالطقوس السحرية والرقمي التي يتوسلها الإنسان البدائي تتطابق، من الناحية النفسانية، مع الأفعال الوسواسية والتعابير التي يتلفظ بها المرضى العصائين لحماية لأنفسهم. فالعصايي، شأنه شأن الإنسان البرمي، «يعتقد أن بوسعه تغيير العالم الخارجي بفكره» (٢٥). هنا أيضاً نجد أنفسنا حيال موازنة بين ما ينطبق على نمو الفرد وما ينطبق على نمو الجماعة : فالفرد يمرّ في ثلاث مراحل من الباه : المرحلة النرجسية، ومرحلة اكتشاف الموضوع، ومفادها اكتشاف المرء أنه لا يزال تابعاً لذويه، ثم مرحلة النضوج حيث يسلم الفرد بالواقع ويتكيف معه. إن هذه المراحل الثلاث تتطابق نفسانياً مع المراحل الثلاث التي يمرّ بها النمو الذهني لدى الإنسان : المرحلة الإحيائية (يطلق فرويد هذا الاسم على ما يسميه آخرون مرحلة السحر)، والمرحلة الدينية، والمرحلة العلمية. ففي المرحلة النرجسية التي توازي مرحلة السحر، يعمد الطفل العاجز عن تلبية رغباته بحركاته الخاصة، إلى التعويض عن هذا العجز بأن يتغلب على مصاعبه بواسطة الخيال، بأن يستعيز عن الفعل بالفكر. فهو والحالة هذه يخضع لشروط نفسية مماثلة للساحر. كما أن العصايي، بدوره، شبيه بالساحر. فكلاهما يستعظم قدرة الفكر. بتعبير آخر، إن التوتر، أو الحسّ الحاد بالكبت والحرمات، هو الذي

* بالالمانية في النص (م).

— Freud: -Totem et tabou'.

(٢٥) فرويد : « الطوطم والتابو »، ١٩١٣.

يولّد الطقس السحري الذي يلعب بالضبط دور المهديء لهذا التوتر. فالسحر ينفذ بالتالي رغبة من يتحقق لديه الإشباع عبر إوالة الهلوسة والتوهم.

والدين هو الآخر وهم من الأوهام. فهو ينشأ، ثم يستقرّ، عن الشعور بالإثم. فرويد يروي لنا حكاية لا يسمح لنفسه بروايتها إلاّ نابغة من نوابغ الزمان. إذ ليس ثمة أي دليل يؤيدها. لكن بوسعنا أن نقول إنّها حكاية نفسانية، وصحيحة، بالمعنى الذي تكون فيه الأسطورة صحيحة، رغم أنها غير مقبولة حرفياً من الناحية التاريخية. كان يا ما كان - فالحكاية تبدأ كقصص الجنّيات - في الزمان الذي كان البشر فيه يشبهون القرود إلى حدّ ما، كان هناك ذكر يمارس سطوته على كل أبناء رهطه ويستأثر بكل الإناث^(٢٦). لكن أبناءه رغبوا، بدورهم، في الاستفادة من هؤلاء النساء، فشاروا على هذا الاحتكار وهذا الاستبداد، فقتلوه وافترسوه خلال وليمة إدامية، وهذه فكرة استعارها فرويد من روبرستون سميث. ثم أن الأبناء شعروا بعد ذلك بتأنيب الضمير وفرضوا تحريمات على أكل طوطمهم الذي ما هوا بينه وبين أبيهم. ولم يعودوا إلى مثل هذه الوليمة إلاّ بين الحين والآخر ليستعيدوا ذكرى إثمهم المذكور ويحدّوها. ثم ما لبثوا أن فرضوا تحريم الرهاق، وهو تحريم كان في أصل نشأة الثقافة، إذ أن الثقافة تنجم عن الامتناع. إن نظرية الدين عند فرويد متضمّنة في هذه الحكاية المجازية، إذ أن الأب المقترس هو أيضاً الله. وقد يجوز للمرء أن يعتبر هذه الأسطورة بمثابة الأسطورة الشخصية التي تفسّر علّة الدراما لدى بعض عائلات فيينا ممّن كان فرويد يعالج آلامهم علاجاً سريرياً، وظن أن بوسعه تطبيق هذه الأسطورة على جميع العائلات بوجه عام، نظراً لأنّها تنجم عن البنية العائلية. ويبدو لي أن الدخول في التفاصيل ضرب من العبث.

(٢٦) أخذ فرويد هذه الفكرة عن اتكنسون. وكان اتكنسون ابن عم اندرو لونغ الذي نشر مقالاً بعنوان « القانون الأول » بمثابة ملحق لكتابه « أصول المجتمع » Social origins عام ١٩٠٣ ولا نعلم انه اكتشف منذ ذاك الحين عائلة بمثل هذه العائلة العملاقية .

فنحن نعرف كل الخصائص الرئيسية لأطروحتة : الأبناء يحبون ويكرهون ذويمهم في الوقت نفسه . الابن يودّ في قرارة لاوعيه أن يقتل أباه وينكح أمه (عقدة أوديب)، والبنت تود في قرارة لاوعيتها أن تقتل أمها وتُنكح من قبل أبيها (عقدة الكترا). وعلى السطح تظل العاطفة والاحترام مرعيّان، ويظل الشعور بالثقة والتبعية قائماً، ثم يصار إلى إسقاط صورة الأب المثالية في عملية تصعيدية تؤدي إلى خلق الله على مثال الصورة الأبوية المذكورة. فالدين بالتالي وهم من الأوهام. وفرويد يختار عنواناً لكتابه «مستقبل وهم»^(٢٧)، لكنه ليس وهماً إلا من الناحية الموضوعية، إذ أنه من الناحية النفسانية ليس كذلك، نظراً لأنه لا ينشأ عن الهلوسة والتوهم، فالأب موجود فعلياً.

يستطيع المرء أن يذهب في هذه المسألة إلى ما لا نهاية له من التأويلات . لقد اخترت مثلاً من الكتاب الممتاز الذي وضعه فريدريك شليتر حول الديانة البدائية، وها أنا أذكر لكم أقواله التي يتهمك فيها على كتاب لتانزي بعنوان : «نصوص حول الأمراض العقلية» :

«إنه يعمد، بوتيرة هادئة وباستعارات ومجازات مدروسة ويتكلّف فصيح لا غبار عليه، إلى إقامة موازنة - عميقة، أساسية، راسخة - بين الديانة البدائية والذهان المذهياني... غير أن الذين تحدوهم طبيعة أمزجتهم أو طرق تفكيرهم العقلانية إلى البحث عما يشكل تبريراً أو قيمة لديانة الإنسان البدائي سيجدون بعض العزاء ولا شك في أن تانزي لم يعمد إلى إقامة الموازنة بين العمليات الذهنية لدى الإنسان البدائي وبين العمليات الذهنية التي نجدها في حالات الجنون المبكر»^(٢٨).

(٢٧) فرويد: «مستقبل وهم»، ١٩٢٨.

— S.Freud: -L'avenir d'une illusion', 1928.

(٢٨) شليتر: «الدين والثقافة»، ١٩١٩، (تعليق على كتاب تانزي «نصوص حول الامراض العقلية»، ١٩٠٩).

— F.Schleier: -Religion and culture', 1919, P. 45-47 (a propos de Tanzi: -A textbook of mental disease, trad. angl. 1909).

فالسحر والدين إذن يُردّان إلى حالات نفسانية : توترات، مكبوتات، انفعالات، مشاعر، عقد، إحباطات من كل ضرب ونوع.

لقد ضربت لكم أمثالاً عن التفسيرات الانفعالية للدين. ما الذي ينبغي أن نستخلصه من كل هذا؟ من جهتي، أرى أن هذه النظريات، في معظمها، لا تعدو كونها تخمينات، من نوع «لو كنت حصاناً»، مع الفارق التالي : فبدلاً من القول «لو كنت حصاناً لكنت فعلت ما تفعله الأحصنة لسبب أو لآخر»، يُقال «لكنت فعلت ما تفعله الأحصنة بناء على هذا الشعور أو ذاك الذي يُفترض أن بوسعنا أن نعزوه للأحصنة». فإذا كان علينا أن نقوم بنفس الطقوس التي يقوم بها البدائيون، كان لنا أن نفترض أننا نكون عندئذ في حالة من التوتر الانفعالي، وإلا كان لا بد لعقلنا أن ينبهنا إلى أن الطقوس عديمة الجدوى من الناحية الموضوعية. يبدو لي أن الذين يقدمون هذه الخلاصات، بمن فيهم أولئك الذين قُيِّض لهم أن يقوموا بدراسات ميدانية، لا يملكون إلا القليل القليل من الأدلة لتبرير استنتاجاتهم.

هنا ينبغي لنا أن نطرح بعض الأسئلة، ما هي إذن تلك الخشية التي يقول المؤلفون الذين حدثتكم عنهم إنها ميزة من مزايا الشأن المقدس؟ إن بعضهم يؤكد أنها انفعال ديني مخصوص، وبعضهم يؤكد أنه لا وجود للانفعال الديني المخصوص. مهما يكن من أمر، كيف يمكن لنا أن نعرف ما إذا كان شخص من الأشخاص يشعر بالخشية أو بالانفعال؟ كيف نتعرف إلى هذا الشعور؟ كيف نقيسه؟ بالإضافة إلى ذلك، فقد أشار لوي وغيره من الأناسين، إلى أننا نجد الحالات الانفعالية نفسها تتخذ أشكالاً من السلوك مختلفة تمام الاختلاف، بل قد تكون متضادة، كسلوك المسلم مثلاً والمقاتل. فإذا كان على الأناسيين أن يصنّفوا الظواهر الاجتماعية تبعاً للانفعالات التي يفترض أنها ترافقها، لما نتج عن ذلك إلا ركام من الفوضى. إذ أن هذه الحالات الانفعالية، في حال افتراض وجودها، تختلف لا فقط من شخص إلى شخص،

بل عند الشخص الواحد نفسه في مناسبات مختلفة، بل حتى في الأحياء المختلفة من طقس واحد. فمن السخف أن نضع قساً وشخصاً ملحداً في فئة واحدة كما فعل لوي. ومن غاية السخف أن نقول إن القس الذي يقدم القداس، لا يقوم بفعل ديني إلا إذا كان في حالة انفعالية معينة. وعلى كل حال، كيف لنا، أن نعرف حالته الانفعالية؟ فإذا كان علينا أن نصنف السلوك المجتمعي ونفسره بحالات نفسانية مفترضة، فإننا نحصل فعلاً على نتائج غريبة. إذا كان الدين يتصف بمشاعر الخوف، لكان بوسعنا القول إن الشخص الذي يندفع هارباً من جاموس يهاجمه، إنما يقوم بفعل ديني. وإذا كان السحر يتصف بوظيفته المهدئة (كاثاريسيس)*، لكان باستطاعتنا القول إن الطبيب الذي يشفي مريضاً من هواجسه، بالوسائل الكلاسيكية المعروفة، إنما يقوم بفعل سحري.

هذا وهناك اعتبارات أخرى لا بد من الالتفات إليها. فهناك عدد كبير من الطقوس التي يطبعها الجميع بالطابع الديني، كالأضحيات مثلاً، تتم في حالات لا علاقة لها البتة بالاضطراب الانفعالي ولا بمشاعر السرية والخشية. إنها طقوس روتينية، إلزامية، مقننة. فالكلام في هذا المجال عن توترات وأمور أخرى من هذا القبيل لا يقل سخفاً عن الكلام الذي يفسر على نفس النحو لماذا يذهب الناس في مجتمعاتنا إلى الكنيسة. إذا كان الناس [المؤمنون] يؤدون طقوساً معينة في لحظات حرجة، كالمرض أو ساعة الموت، أي عندما يكون الحدث المتصل بهذه الطقوس كفيلاً بتوليد القلق والأسى، فإن هذه المشاعر تكون موجودة ولا شك. ولكن حتى في هذه الحالة، ينبغي أن يظل المرء متحفظاً. فالتعبير عن الانفعال قد يكون إلزامياً. إنه يشكل جزءاً، وجزءاً أساسياً، من الطقس نفسه، كالبكاء والانتحاب وعلامات الحزن الخارجية التي

* دائماً باليونانية في النص.

تواكب الموت والمآتم، سواء كان الفاعلون يشعرون فعلاً بالأسى العميق أو لا يشعرون. وبعض المجتمعات تلجأ، في هذا السبيل، إلى بكائين محترفين. وبالتالي، مرة أخرى، إذا كانت بعض التعابير الانفعالية مرافقة للطقوس، فمن الممكن جداً أن لا يكون الانفعال مولدًا للطقس، بل متولدًا عنه. هكذا نجد أنفسنا حيال المشكلة القديمة: هل يضحك المرء لأنه مسرور، أم تراه مسروراً لأنه يضحك؟ إننا لا نذهب بالضرورة إلى الكنيسة لأننا في حالة انفعالية مزحومة، لكن مشاركتنا في الطقوس قد تجعلنا نستغرق في حالة انفعالية من هذا النوع.

أما بصدد وظيفة السحر التسكينية المزعومة (كاثاريسيس)، فما هو الدليل الذي يجعلنا نعتقد أن من يلجأ إلى السحر أثناء ممارسة الصيد أو القنص أو الزرع، إنما يفعل ذلك لأنه يشعر بالإحباط أو أنه إذا كان في حالة متوترة فإن القيام بالطقوس يخفف عنه قلقه ويروح عن نفسه؟ يبدو لي أنه لا يشعر بالقلق إلا قليلاً، إن لم يكن لا يشعر به على الإطلاق. فمهما كانت المشاعر التي يشعر بها الساحر لا بد له من القيام بالطقوس، إذ أنها تشكل بالضرورة جزءاً من تبعاته. بل ربما جاز للمرء أن يقول إن الإنسان البدائي يقوم بطقوسه لأنه يثق بفعاليتها، بحيث لا يعود ثمة من داع لشعوره بإحباط لأنه يعلم أن بمتناوله وسائل كفيلة بالتغلب على كل الصعاب التي قد تعترضه. فعوضاً عن القول بأن السحر يخفف التوتر، نستطيع القول بأن امتلاك الوسائل التي يوقرها السحر تحول دون حصول التوتر أصلاً. بل نستطيع أن نذهب إلى حد القول المعاكس، من أنه إذا كان ثمة حالة انفعالية فهي ليست في أصل الطقوس بل نتيجة لها، وأن الحركات والرقى والتعاويد هي التي تولد الشرط النفساني الذي يُفترض أنه سبب الطقس المعمول به. وعلينا أن نذكر أيضاً أن للسحر والدين دوراً نيبائياً. فالساحر أو القسّ ليس الشخص الذي يُتوجه بالطقس إليه؛ فهو إنما ينوب عن زبونه إذ يقوم بهذا الطقس. فالشخص الذي يكون، على ما يزعمون، في حالة متوترة، ليس الشخص المُتدب الذي يُفترض بأقواله وأفعاله

أن تهديء التوتّر. بالتالي، إذا كانت هذه الأفعال والأقوال والرقبي تولّد انفعالاً ما، فما هو إلّا انفعال مصطنع. أضيف إلى ذلك، بالنسبة لحالة مالىنوفسكي، إنني أعتقد أن معظم الطقوس التي عاينها كانت تُنفذ إكراماً له ولقاء أجر مدفوع، وتحت خيمته، أي خارج نطاقها الطبيعي. ففي مثل هذه الظروف، لا يعود يسعنا أن نرى كيف يمكن الدفاع عن أن علائم الانفعال كان بوسعها أن تكون ناشئة عن إحساسات بالتوتّر والإخباط.

أضف إلى ذلك ما لاحظته رادن^(٢٩) من أن اكتساب الطقوس من جانب الفرد يسبق الانفعالات التي يُزعم أنها ترافقها لاحقاً في سن الرشد. فالطفل يتعلم الاشتراك فيها قبل أن يشعر بأي انفعال تجاهها. فالحالة الانفعالية، مهما كان أمرها، في حال وجودها، لا يمكن أن تكون إذن في أصل الطقوس ولا تقدّم تفسيراً لها. إن الطقوس تشكل جزءاً من الثقافة التي يولد فيها الفرد، وهي تفرض نفسها عليه من الخارج، شأنها شأن سائر الأمور في ثقافته. إنها من إيجاد المجتمع وإبداعه، لا من فعل التفكير أو الانفعال الفردي، وإن يكن بمقدورها أن تستجيب لهما وترضيهما معاً. ولهذا السبب كان دركهايم يقول لنا إن أيّ تفسير نفساني لواقعة من الوقائع المجتمعية لا بد أن يكون تفسيراً مغلوطاً.

ولهذا السبب نفسه علينا أن نطرح جانباً نظريات تلبية الرغبات وتحقيقها. عندما تقارن هذه النظريات بين الساحر والعُصّابي فإنها تعرب عن جهلها بأن أفعال العصّابي وأقواله تنجم عن حالات ذاتية، في حين أن أفعال الساحر وأقواله تُفرض عليه تقليدياً ومجتمعيّاً من جانب ثقافته ومجتمعه، وتشكل جزءاً من الإطار المؤسّساتي الذي يعيش ضمنه والذي عليه أن ينصاع له. ورغم أنه قد يكون هناك بعض أوجه الشبه الخارجي، أحياناً، بين الحالات النفسانية، فإنه لا يسعنا أن نستخلص من ذلك أن تلك الحالات متماهية، أو أنها نابعة

(٢٩) رادن، «الإناسة المجتمعية»، ص ٢٤٧.

من ظروف متماثلة. وإذا وضعنا الشعوب البدائية في مصاف الأطفال والعصبيين، ألخ . . فإننا نقع في الخطأ الذي يجعلنا نعتقد أن الأمور إذا كانت متشابهة في نقطة معينة فهي متشابهة في جميع النقاط. فنعتبر الجزء عندئذ بمثابة الكل، pars pro toto. إن كل ما تبرهن عليه هذه النظريات، هو أن مؤلفيها يعتقدون أن الشعوب البدائية على اختلافها لا تفكر بصورة علمية على الإطلاق. ولكن من ذا الذي التقى بإنسان برّي يعتقد أن بوسعه تغيير العالم بوحدة من بنات أفكاره؟ إنه يعلم أن ذلك مستحيل بالنسبة له كل الاستحالة. وها نحن نعود إلى حكاية من نفس نوع «لو كنت حصاناً»: فلو أن عليّ أن أتصرّف كما يتصرّف الإنسان البرّي الساحر، لكنت فريسة للأمراض التي نجدها لدى المرضى العصبيين.

إننا بالطبع لا ندين هذه التفسيرات إدانة مبرمة. فقد لعبت دوراً مفيداً عندما وقفت في وجه التذهنية المبالغ فيها. إن الرغبات والحوافز، واعية كانت أو لا واعية، تحرك سلوك الإنسان وتوجه اهتماماته وتحضه على الفعل. وهي تلعب في الدين دوراً أكيداً. هذا لا مشاحنة فيه. لكن علينا أن نتوصل إلى تحديد طبيعة هذه الرغبات وهذه الحوافز، فضلاً عن الدور الذي تؤديه. إنني أعترض على الجزم بأهميتها بلا قيد ولا شرط. كما إنني أعارض تفسير الدين عن طريق الانفعال والهلوسة.

الفصل الثالث

النظريات الإجماعية

إن ما عرضته لكم من تفسيرات انفعالية للديانة البدائية كان مفعماً إلى حد كبير بالذرائعية . فمهما بدت المعتقدات والطقوس البدائية سخيفة في نظر الفكر العقلاني، فهي تساعد [من وجهة النظر الذرائعية] أناساً فقراء محرومين على مواجهة مشكلاتهم وعلى تحمّل مصائبهم، وتبدّد اليأس الذي يشلّ نشاطهم، وتساهم في إشاعة الثقة اللازمة لراحة الفرد، بأن تمنحه معنى متجدداً لقيمة الحياة ولكل النشاطات التي تعزّز هذه الحياة . كانت الذرائعية تلاقى رواجاً كبيراً في ذلك العصر الذي تقدّمت فيه هذه التفسيرات، وكان من الممكن أن تتخرج نظرية مالمينوفسكي حول الدين والسحر تحريجاً مباشراً من مؤلفات وليم جيمس - وربما كان الأمر كذلك على كل حال: فالدين أمر ذو قيمة، وهو حق بالمعنى الذي يضيفه الذرائعيون على كلمة حق، أي إذا كان يوفر الراحة والطمأنينة، والثقة والمؤاساة، أي إذا كان مفيداً للحياة . من بين المؤلفين الذين عاجلوا الفكر البدائي، تنبغي الإشارة إلى كارفت ريد الذي عرض طرحه الذرائعي عرضاً واضحاً في كتاب أتينا على ذكره أعلاه . أن ريد يتساءل: لماذا كان الفكر البشري غارقاً في غياهب أفكار السحر والدين؟ (كان يعتبر السحر سابقاً على الدين، ويرى أن الدين يستمدّ أصوله من الاحلام ومن الإيمان بالأرواح) . ثم يجيب أن هذه الترهات كانت مفيدة - إذا وضعنا على حدة تلك المؤسسات النفسانية التي توفرها - في المراحل الأولى من التطور

المجتمعي، كما كانت تشد ساعد الرؤساء في حفاظهم على النظام والغادات، وتعزز سلطتهم.

كان الدين والسحر وهما. لكن عملية الانتخاب الطبيعي كانت تجري لصالحهما. فهناك من يجبرنا بأن الرقص الطوطمي «يوفر تدريباً جسدياً ممتازاً، وينمي ذهنية التعاون، ويشكل ضرباً من التمرين...»^(١). كما يتبرع آخرون بأن يقولوا لنا أموراً أخرى كثيرة من هذا القبيل وسنرى أن النظريات الاجتماعية حول الدين تتجه عموماً في الإتجاه نفسه: فالدين يساهم في تلاحم المجتمع واستمراره، وهنا تكمن قيمته.

إن هذه الطريقة الذرائعية في النظر الى الدين كانت موجودة قبل أن تتكرس الذرائعية في مذهب فلسفي بزمان طويل. فمونتسكيو، مثلاً، وهو أبو الإناسة المجتمعية (رغم أن البعض ينسبون هذا الشرف الى مونتي) يقول لنا أنه حتى لو سلمنا بأن الدين مبني على أكذوبة، فمن الممكن ان تكون له وظيفة مجتمعية مفيدة كل الفائدة، وإنه يتقيد بنمط الحكم الذي يتصل به، إذ أن دين كل شعب من الشعوب يكون متناسباً، بشكل عام، مع أسلوب حياته. مما يجعل من الصعب نقل ديانة من بلد الى آخر. وإذن، فلا ينبغي الخلط بين الوظيفة والحقيقة. «فقد يكون لأحق المذاهب وأقدسها أوخم العواقب عندما لا تكون على صلة بمباديء المجتمع. وبالعكس، فقد يكون لافدح المذاهب خطأ نتائج ممتازة عندما تكون موضوعة من أجل الاستجابة لهذه المبادئ»^(٢). كما أن اشد العقلايين تطرفاً في عصر الأنوار، مثل كوندورسيه، يعترفون بأن الدين على خطئه، كان في ما مضى ذو وظيفة مجتمعية مفيدة، وإنه لعب دوراً هاماً في نمو الحضارة.

— Montesquieu, - l'esprit des lois, 1748.

(١) مونتسكيو: «روح الشرائع»، ١٧٤٨.

(٢) المرجع إياه، ص ٦٨.

ونجد نبذات إجتماعية مماثلة في الكتابات الأولى التي تناولت المجتمع البشري . وهي أحياناً مصاغة بأسلوب نسميه اليوم بنيانياً . فإرسطو يصرح في «السياسة» : «أن جميع الشعوب تقول ان على الآلهة ، بدورهم ، ملك ، لأنهم هم انفسهم [كبشر] كان عليهم ملوك . إذ أن البشر يخلقون الآلهة على صورتهم ، لا فقط من حيث مظهرهم الخارجي ، بل من حيث أسلوب حياتهم أيضاً»^(٣) . ويقول هيوم نفس الكلام تقريباً . كما اننا نجد هذه الفكرة المتعلقة بالصلة الوثيقة بين النمو السياسي والديني في عدد من المصنّفات الإنسانية ، فيؤكد هربرت سبنسر ان الموقع الذي يحتله زوس ، قياساً على الآلهة الأخرى ، «هو بالضبط نفس الموقع الذي يحتله الملك المطلق الصلاحيات قياساً على الأرسطراطية التي يترأسها»^(٤) . ويقول ماكس مولر أن «الهيونوتاييسم»* (وهي كلمة ابتدعها من عنده للدلالة على ديانة يكون كل اله من الهتها متمتعاً بجميع صفات الكائن الأعظم) تنشأ في العصور التي تتشكّل فيها القبائل المستقلة في أمم ، فنكون حيال شكل ديني مشترك بين الجماعات وتمييز عن الديانة العليا . ويؤكد كنج بدوره انه كلما نمت السساتيم السياسية ، كلما تمثلت الأجزاء المكوّنة لها باله حافظة . وعندما تتوحد هذا الأجزاء تظهر عندئذ فكرة الكائن الأعظم . أنه الأله الحافظ الخاص بالفئة التي تهيمن على جميع العناصر المتفرقة . وأخيراً يصل دين التوحيد بمثابة إنعكاس سماوي للدولة الجامعة الخالدة ، الكلية القدرة . ويفسر روبر ستون سميث ديانة الشرك في العصور الكلاسيكية - التي يجعلها في مقابل ديانة التوحيد الاسيوية - بكون الملكية المطلقة قد قلبت في اليونان وروما على يد الارستقراطية ، في حين أنها ظلت مستمرة في آسيا : «إن هذا التنوع الحاصل في الأوضاع السياسية ينعكس على

— Aristote: La politique, I, 2, 7.

(٣) أرسطو : «السياسة» ١ ، ٢ ، ٧ .

(٤) المرجع المذكور ، ١ ، ٢٠٧ . [والأرجح ان في الأمر التباس ، إذ من الواضح ان لا علاقة بين النص والمرجع المذكور (م)] .

تنوع الحركة الدينية^(٥). ويتبع جوفون نفس النمط من التفكير. لكن كل هذا يشك من بعض السذاجة. فكتابات اندرو لنغ ومؤلفات فلهلم شميت العديدة، تحتوي على معلومات كثيرة تبيّن ان الشعوب التي تفتقد للوظائف السياسية، أي تلك التي ليس لديها نموذج سياسي عن الكائن الأعظم، كالشعوب التي تعيش من القنص واللقاط، هي في معظمها شعوب توحيدية، اي ليس لديها إلا إله واحد، وإن كانت لا تُنكر الألهة الأخرى (إذ حتى يكون الشعب موحداً بهذا المعنى الثاني، ينبغي ان يكون هناك نوع من الشرك).

ونجد أمثلة أخرى عن التحليل الاجتماعي في كتابات السير هنري مين حول الفقه المقارن. فهو مثلاً يفسّر الفرق بين الألهيات الشرقية والغربية بأن الألهيات قد ارتبطت، في الغرب، بالفقه الروماني، في حين إننا لانجد مجتمعاً من المجتمعات الناطقة باليونانية قد «أبدى أي استعداد لإنشاء فلسفة للحقوق»^(٦). فقد انتقل التبصير النظري اللاهوتي من مناخ الميتافيزيقا اليونانية الى مناخ الحقوق الرومانية. لكن أوفى الدراسات الاجتماعية حول الدين وأكملها هي الدراسة التي قام بها فوستل دي كولانج في كتابه «المدينة القديمة». إننا نهتمّ بأمر هذا المؤرخ الفرنسي، خاصة وإن دركهايم، الذي كان تلميذه، قام بدراسة حول الدين سأقدمها لكم عما قليل. ان موضوع «المدينة القديمة» هي التالية: لقد كان المجتمع الكلاسيكي القديم متمحوراً على العائلة بمعناها الواسع - سواء توسّعت بالمصاهرة أو بإنجاب الذرية - وكانت عبادة الآباء الأولين هي التي توحد جماعة الصلب الواحد في طائفة واحدة وتؤمن لها استمرارها. وكان رئيس العائلة يلعب دور رجل الدين. إن هذه الفكرة المركزية التي تتلخص بأن الأموات هم آلهة العائلة هي التي تساعدنا، وحدها،

(٥) روبرستون سميث : «ديانة الساميين»، الطبعة الثالثة (١٩٢٧) ص ٧٣.

— W.Roberston smith: -The religion of the semites', 3^e édit. (1927), P.73.

(٦) مين : «القانون القديم»، ١٩١٢. — H.S.Maine: -The ancient Law', 1912, 363.

على فهم جميع عادات ذلك الزمن: مبادئ ومبراسيم الزواج، الزواج الأحادي، منع الطلاق، منع العزوبية، زواج السلفة، التبني، السلطة الآتية، قواعد النسب والإرث والوراثة، الشرائع، الملكية، سساتيم التسميات، التقويم، الرق، المعاملات، وغيرها من العادات الأخرى. وقد نمت المدن - الدول وفقاً للنموذج البنياني الذي كان الدين قد شكّله في ظروف مجتمعية أقدم.

أما نظرية الدين عند دركهايم، فضلاً عن مؤلفات جوفون وريناخ وغيرها من المؤلفين، فقد تأثرت تأثيراً شديداً هي الأخرى بروبرستون سميث الذي سبق أن ذكرته لكم والذي كان استاذاً للغة العربية في كمبردج. لقد أخذ سميث بعضاً من أفكاره الأساسية عن مكلينان - وهو سكوتلندي مثله - ووضع فرضية مفادها أن المجتمعات السامية في شبه الجزيرة العربية القديمة كانت مجتمعات مؤلفة من عشائر تعتمد النسب الأمي، لكل منها صلوات مقدّسة بحيوان من نوع خاص تعتبره طوطمها. إن هذه الافتراضات لا تتركز إلى أسس متينة، لكن روبرستون سميث كان يؤمن بها. فهو يرى أن أبناء العشيرة الواحدة وطوطمهم كانوا من دم واحد. كما أن إله العشيرة هو الآخر ينتمي إلى نفس الدم. إذ أنهم كانوا يعتبرونه بمثابة أب، من لحم ودم، لمؤسس العشيرة. فمن الناحية الاجتماعية، كان الأله هو العشيرة منزّهة مجردة ومؤهّلة. وكان هذا الإسقاط يجد تصويره المادي في المخلوق الطوطمي. كما كانت العشيرة تعبر من حين إلى آخر عن وحدة ابنائها، وعن وحدة هؤلاء الأبناء مع آلهم، وتجدّد حياتها، بأن تقتل المخلوق الطوطمي وتأكل لحمه نيئاً أثناء وليمة مقدّسة تعتبر بمثابة القربان المشترك «حيث يتوحد الأله والمؤمنون به بأن يتشاطروا لحم الضحية المقدّسة ودمها»^(٧). والحال أنه لما كان الأله وأبناء

(٧) روبرستون سميث: «ديانة الساميين»، ص ٢٢٧.

العشيرة والطواطم من دم واحد، فإن أبناء العشيرة يشتركون في قربان مقدّس مشترك لا فقط بصحبة آلهم بل بأن يتناولوا، بصورة طقسية مقدّسة، جزءاً من الحياة الألهية يُدخلونه ضمن حياتهم ويجعلونه جزءاً منها. وشكل التضحية العبرانية يجد أصوله في هذا الاحتفال القرباني المشترك. أن الأدلة المقدّمة لتأييد هذه النظرية قليلة الشأن بحيث يمكن أهملها. لكن ذلك لم يمنع جوفون من تبنيها، علماً أن هذا المسعى كان يعتبر زندقة كبيرة بالنسبة لقسّ كالفييني. وهكذا عمد روبرستون سميث نفسه، أو المسؤول عن نشر الطبعة الثانية (وهي طبعة تمت بعد وفاته) من «ديانة الساميين» عام ١٨٩٤ (الطبعة الأولى: ١٨٨٩) إلى حذف بعض المقاطع المتعلقة بالعهد الجديد^(٨) والتي كان من شأنها أن تدعو على شيء من الوقاحة. ان كل ما يسعنا ان نقوله عن هذه النظرية التي تشكو من بعض التواء في التفكير، هو أنه ليس ثمة أي دليل على أن تناول لحم الحيوان الطوطم كان اول شكل من أشكال التضحية، وبالتالي أنه أصل الدين. الى ذلك، فنحن نجد في الكتابات الوافرة التي تناولت الطوطمية عبر أنحاء العالم مثلاً عن قوم استراليين يأكلون طواطمهم أثناء احتفالات طقسية. لكن دلالة هذا المثل، في حال قبولنا بصحة شاهده، تظل غامضة وخاضعة للبحث. فإذا وضعنا هذه المسألة جانباً، وجدنا ان ما يعتقده سميث من أن نظريته تصحّ على جميع الشعوب البدائية بشكل عام، لا يتفق مع ما نجده في عدد كبير من اكثر هذه الشعوب بدائية: فبعضها لا يعمد إلى تقديم الذبائح البتّة، وبعضها لا تتخذ الاضحية عنده معنى القربان المشترك على الإطلاق. إن روبرستون سميث قد ضلّ، في هذه النقطة، كلاً من دركهايم وفرويد على السواء.

(٨) فريزر: «راس الغرغونة»، ١٩٢٧.

— J. G.: Frazer: -The Gorgon's head', 1927, P. 289.

(والغرغونة، حسب الاسطوريات اليونانية، واحدة من شقيقات ثلاث مكسّوات الرؤوس بالافاعي بدلاً من الشعر، يتحول الناظر اليهن الى حجر - (م) .)

وليس ثمة إلا احتمال في غاية الضالة بأن تكون فكرة القربان المشترك قد وجدت في أوائل الأضحيات العبرانية. فإن وجدت، فإنها كانت مصحوبة بفكرة التكفير عن الذنب. بإختصار، إن روبرستون سميث لا يفعل شيئاً سوى تقديم الافتراضات حول حقبة من تاريخ الساميين تكاد تكون ما تزال مجهولة تماماً. من هنا أن نظريته تظل بمنأى عن النقد. لكنها تفتقد للمثانة والاقناع. والحق إنها ليست نظرية تاريخية، بل نظرية تطورية ككل النظريات الإنسانية في ذلك الحين. ومن المهم أن يميّز المرء تمييزاً واضحاً بين هذين الأمرين. فالقارئ يشعر أثناء قراءته لكتاب سميث أن هذا الكتاب يتعاطف من الفه إلى يائه مع التطورية. ويظهر ذلك بوضوح عندما يشدد المؤلف على الطابع الفظ والمادي - وهو ما يسميه بروس Urdummheit - الذي يطبع ديانة الإنسان البدائي. هكذا فهو يجعل العياني في مقابل الروحاني في مستهل عملية النمو. ويشدد بصورة اعتباطية على الطابع المجتمعي في مقابل الطابع الشخصي للديانة البدائية. فيكشف بذلك عن الفكرة الأساسية التي نجدها لدى جميع الأناسين الفكتوريين الذين كانوا يعتقدون أن أشد الناس بدائية من حيث الفكر والعادات يجب أن يكونوا على طرفي نقيض مما كانوا هم أنفسهم عليه، ومما كانت تتصف به روحانيتهم من طابع فردي.

لكي نفهم كيف عالج روبرستون سميث الديانة السامية والديانة البدائية بوجه عام، ولكي نفهم إلى حدّ كبير تحليل دركهايم، ينبغي أن نلاحظ أنه كان يعتبر الديانات البدائية خالية من المعتقدات «فهي لا تقوم إلا على المؤسسات والممارسات»^(٩). صحيح أن الطقوس كانت متصلة بالأساطير. لكن الأساطير في عرفنا لا تفسر الطقوس. بل الأولى أن يقال أن الطقوس هي التي تفسر الأساطير. فإذا كان الأمر كذلك، علينا، من أجل فهم الديانة البدائية، أن نبحث في طقوسها. ولما كانت التضحية في الديانة القديمة هي الطقس

(٩) «ديانة الساميين»، ص ١٦.

الأساسي، فإن علينا أن ندرس التضحية *Sacrificium*. الى ذلك، بما أن التضحية مؤسسة عامة، علينا أن نبحث عن أصلها في أسباب عامة.

إن فوستل دي كولانج وروبرستون سميث يمثلان ما يمكن تسميته بنظرية بنيانية للدين الذي ينشأ، في رأيهما، عن طبيعة المجتمع البدائي نفسها. وكانت هذه أيضاً وجهة نظر دركهايم، بالإضافة الى بحثه حول الدين. ولا يسعنا ان نقدّر قيمة النتائج الفكرية الذي تركه دركهايم - وهو على الأرجح أكبر الباحثين الحديثين في الإجتماعيات - إلا إذا أخذنا بالأعتبار مسألتين. الأولى، ان الدين في رأيه، واقعة مجتمعية، أي موضوعية. فهو لا يكتنّ للنظريات التي تسعى الى تفسير الدين بصيغ النفسانيات الشخصية إلا الإزدراء. يتساءل دركهايم: إذا كان الدين قد نشأ عن خطأ بسيط، عن وهم، او عن ضرب من الهلوسة، فكيف تسنّى له أن يكون شاملاً وعاماً ومستمراً، وكيف كان لنزوة عبثية ان تولّد الشرائع والعلم والأخلاق؟ إن الإحيائية، أو أشكالها النمطية العامة، لم توجد في المجتمعات البدائية بل في مجتمعات متقدمة نسبياً كمجتمعات الصين ومصر وحوض البحر المتوسط القديم. أما بالنسبة للطبيعية (مدرسة الأسطورة الطبيعية) فهل أن من شأن تفسير الدين بوصفه مرضاً من أمراض اللغة، أو التباساً من التباسات المجاز، أو نتيجة لتأثير اللغة على الفكر، أن يكون افضل من تفسيره بوصفه نتيجة للأحلام والأرتعادات؟ فإذا ضربنا صفحاً عن أن هذا التفسير لا يقل ضعفاً وارتباكاً عن التفسير الإحيائي، فمن الواضح ان الشعوب البدائية لا تبدي إلا إهتماماً ضئيلاً بظواهر الطبيعة التي تبدو لنا نحن من أعظم الظواهر - كالشمس والقمر والجبال والبحر، الخ - بل إن وتيرتها المنتظمة والرتبية تبدو في نظر البدائيين عادية جداً^(١٠). ويذهب دركهايم الى

(١٠) يلاحظ هوكارت : في جزر فيجي، حيث تكون الأعاصير موضع حديث القوم كل عام، لم يسمع احداً يقول ان ثمة نظرية أهلية حول هذه المسألة، ولا انها كانت تثير أبسط شعور بالخشية الدينية.

— Hocart: -Man, 1814, P. 99.

تأكيد العكس. فيقول ان الموضوعات المؤهّلة في الطوطمية - التي يعتبرها أبسط الأديان - لا تتّصف بشيء من العظمة، بل ما هي، في معظمها، إلا مخلوقات صغيرة متواضعة كالبط والأرانب والضفادع والديدان، بحيث أن صفاتها الجوّانية لا يمكن أن تكون أبداً في أصل الشعور الديني الذي توحى به.

صحيح، ولا شك، إن الدين يُفكّر به، ويُشعر، ويراد من قبل الأفراد (ودركهايم لم يكن ليعترض على ذلك) إذ أن المجتمع غير قادر على ممارسة هذه الوظائف. ومن هذا الباب يكون الدين ظاهرة من ظواهر النفسانيات الفردية، ظاهرة ذاتية، ويمكن دراستها بما هي كذلك. إلا أن هذا لا يحول دون كونها ظاهرة مجتمعية، موضوعية، مستقلة عن الفكر الفردي. وإذا كان الدين ظاهرة تدرسها الإجماعيات، فهي إنما تدرسها من حيث إجتماعيتها، وموضوعيتها، واستقلاليتها. وموضوعية هذه الظاهرة تأتيها من صفات ثلاث: أولاً، إنها تنتقل من جيل إلى آخر. وبالتالي، فهي إذا كانت فردية، بمعنى من المعاني، فهي بمعنى آخر خارج الفرد، لأنها توجد قبل ولادته، وتظل موجودة بعد مماته. وهو يكتسبها كما يكتسب اللغة، بحكم ولادته في مجتمع معين. ثانياً، إنها عامّة، وذلك في المجتمع المغلق، على الأقل. حيث يؤمن الجميع بنفس المعتقدات ويمارسون نفس الممارسات الدينية. وهذا الطابع العام، أو الجماعي، يضيف عليها موضوعية تجعلها فوق التجربة النفسانية التي يعيشها كل فرد، أو الأفراد جميعاً. ثالثاً، إنها الزامية. فبصرف النظر عن الحدود الايجابية أو السلبية، فإن مجرد كون الدين ذو طابع عام يعني - وذلك دائماً في المجتمع المغلق - إنه الزامي. إذ أنه حتى في حال غياب الضغط والإكراه، ليس للفرد أن يختار، بل عليه أن يسلم بما يسلم به الجميع، مثلما يتقبّل اللغة التي تُفرض عليه. وحتى لو كان متشككاً، فهو لا يسعه ان يعبر عن شكوكه إلا قياساً على المعتقدات التي يُنادي بها القوم من حوله. ولو كان قد ولد في مجتمع مختلف، لكان يؤمن بمعتقدات مختلفة، كما كان يتكلم لغة مختلفة. ويمكننا أن نلاحظ هنا أن الأهتمام الذي كان يعرب عنه دركهايم وتلامذته تجاه المجتمعات

البداية كان ناشئاً بالضيظ عن ان هذه المجتمعات كانت في ذلك الحين، او كانت من قبل، جماعات مغلقة. أما المجتمعات المنفتحة، حيث لا تنتقل المعتقدات بالضرورة من جيل إلى جيل وحيث تكون هذه المعتقدات متنوّعة، وبالتالي أقل إلزاماً، فهي لا تصحّ عليها التفسيرات الاجتماعية المطابقة لأراء هذه المدرسة [كما تصحّ على المجتمعات المغلقة].

أما استقلالية الظاهرات الدينية فهي النقطة الثانية التي ينبغي أن تكون ماثلة في الأذهان. وأنا أشير إليها مجرد إشارة لأنها تنشأ بوضوح عن الطريقة التي يتبعها دركهيم في معالجة الدين - وهذا هو موضوع حديثنا. لقد كان دركهيم أقل ميلاً للمادية والحتمية مما قيل عنه. فأنا في الواقع أميل إلى اعتباره من الإراديين والمثاليين. فهو يرى أن ذلك، في رأيه، لا يعني ان من الممكن تحجيم الوقائع النفسانية بحيث تقتصر على الوقائع العضوية وتفسّر بها. بل يعني فقط أن للوقائع النفسانية أساساً عضوياً، تماماً مثلما أن للعمليات العضوية أساساً كيميائياً. وللظاهرات استقلاليتها على كل مستوى. كذلك لا يمكن أن يكون ثمة حياة مجتمعية - ثقافية بدون وظائف الفكر النفسانية، لكن العمليات المجتمعية تعلق على هذه الوظائف التي تعمل بواسطتها، وهي ذات وجود خاص بها خارج فكر الفرد. ان اللغة هي خير مثال للهدف الذي يريد دركهيم أن يصل إليه. فاللغة ذات طابع تقليدي، عام، إلزامي. إن لها تاريخاً وبنية ووظيفة لا يعيها الناس الذين يتكلمونها. ورغم أن الأفراد قد ساهموا في تكوينها فهي بالتأكيد ليست من نتاج فكر فردي. إنها ظاهرة جماعية، مستقلة، موضوعية. أما بالنسبة لتحليل الدين، فإن دركهيم يذهب شوطاً أبعد. فالدين واقعة مجتمعية. إنه ينتج عن طبيعة الحياة المجتمعية نفسها. وهو في المجتمعات البسيطة يتصل بواقعات مجتمعية أخرى، كالحقوق والاقتصاد والفن الخ. . .، تنفصل عنه في ما بعد لتتخذ وجوداً مستقلاً خاصاً بها. كما أنه، وبشكل خاص، إنعكاس لذلك الشعور

الذي يكته المجتمع بوصفه شيئاً آخر لا يقتصر على كونه مجرد مجموعة من الأفراد، وهو شعور يحفظ له تضامنه ويؤمن له استمراره. هذا لا يعني ان الدين مجرد ظاهرة من ظاهرات المجتمع العريضة كما يزعم الماركسيون. فبعد أن يكون الدين قد اكتسب وجوده بفضل الفعل الجماعي، يتخذ نوعاً من الاستقلالية ثم يتوالد وينتشر بطرق شتى لا تتفسر بالبنية المجتمعية التي ولدتها، بل بظواهرات أخرى دينية ومجتمعية تنتمي الى سستام خاص به.

بعد طرح هاتين النقطةتين، صار بوسعنا أن نعرض عليكم أطروحة دركهايم، انه ينطلق من أربع أفكار رئيسية يستعيرها من روبرستون سميث: إن الديانة البدائية هي عبادة العشيرة. إن هذه العبادة هي عبادة طوطمية (كان يعتقد ان الطوطمية والسستام العشائري المتشعب أمران متلازمان). وإن إله العشيرة هو العشيرة نفسها وقد ألهت، وإن الطوطمية هي أبسط أشكال الدين وأكثرها بدائية، وهي بهذا المعنى، أكثر الأشكال الدينية المعروفة لدينا أصالة. وهو يعني بذلك أننا نجد الطوطمية في مجتمعات ذات بنية مادية ومجتمعية بسيطة جداً بحيث يسعنا تفسير ديانتها بدون الاضطرار الى استعارة أي عنصر من عناصر ديانة سابقة عليها. فدركهايم يتفق إذن مع الذين يرون أن الطوطمية هي أصل الدين، أو إنها على الأقل أقدم أشكاله، ونعني بهم مكليمان وروبرستون سميث، ووندت وفريزر في مؤلفاته الأولى وجوفون وفرويد.

ولكن على مَ يستند هؤلاء جميعاً في قولهم إن الطوطمية ظاهرة دينية؟ إن فريزر، في كتاباته الأخيرة، يجعل الطوطمية في مصاف السحر. ودركهايم يرى أن الدين ينتمي الى صنف أوسع، هو صنف المقدسات، نظراً لأن الأمور جميعاً، من فعلية وفكرية، تنتمي إلى واحد من هذين الصنفين: المقدس والنافل. فالمقدس يسهل تعيينه والتعرف إليه نظراً لكونه معزولاً على حدة، ومحماً بالعديد من الممنوعات، علماً أن الأمور النافلة هي تلك التي تنطبق

عليها هذه المنوعات. فهو يعطي هنا للمحرّمات [التابو] نفس الوظيفة التي يعطيها ماريت. «إن المعتقدات الدينية هي تلك التصورات التي تعبّر عن طبيعة الأمور المقدّسة»، كما أن الطقوس هي «قواعد السلوك التي تعيّن للمرء كيف يجب ان يتصرّف حيال المقدّسات»^(١١). إن هذين التعريفين يصحّان على السحر والدين لأن كليهما شأن مقدّس في معيار دركهائم. لذا يقترح علينا معياراً آخر للتمييز بينهما. فيقول إن الدين دائماً جماعة. إنه شأن جماعي: فلا وجود لدين بلا بيعة أو كنيسة. أما السحر فله أناس يتعاطونه دون أن يكون له كنيسة. فالعلاقات التي تنشأ بين الساحر والمتعامل معه شبيهة بعلاقة الطبيب بالمريض. وهكذا نصل الى تعريف ختامي للدين: «الدين سستام موحد من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالمقدّسات، أي بجملة من الأمور التي تعزل على حدة ويضرب عليها الحرم - وهي معتقدات وممارسات توحد جميع الذين يتبعونها في جماعة معنوية واحدة تسمّى بيعة [أوكنيسة]»^(١٢).

في هذا التعريف تتضح سوابق دركهائم العبرانية وضوحاً تاماً، على ما أرى، وبصورة جد متفقة مع الموضوع. مهما يكن من أمر يظل من الممكن إعتبار الطوطمية، في معياره، بمثابة الدين. فهي محاطة بالمحارم، فضلاً عن إنها تظاهرة جماعية.

ما الذي يشكّل إذن موضع التقديس في هذه الديانة الطوطمية؟ إنه ليس مجرد ناتج من نواتج المخيلة الجاحمة. فهذا الموضوع يقوم على أساس موضوعي. إنها عبادة شيء موجود بالفعل، رغم إنه ليس ذلك الشيء الذي يفترضه أولئك الذين يمارسون هذه العبادة. إن ما يعبده الناس عبر هذه التصورات الفكرية هو المجتمع نفسه، أو جزءاً منه. وما وجه الغرابة في ذلك؟ على ما يقول

(١١) دركهائم: «الاشكال الإبتدائية للحياة الدينية»، ١٩١٢.

— E. Durkheim: -Les formes élémentaires de la vie religieuse', 1912.

(١٢) دركهائم، المرجع المذكور.

دركهايم: إذ أن المجتمع يقدم كل ما يلزم لوضع الأحساس بالشأن الألهي في أذهان الناس. فهو يمارس على البشر سلطة مطلقة ويخلق لديهم شعوراً دائماً بأنهم تحت رحمته الدائمة. إنه موضع تقديس واحترام. هكذا، فالدين سستام من الأفكار يتصور الأفراد من خلاله مجتمعمهم الذي ينتمون اليه والعلاقات التي يبنونها معه. وقد شاء دركهايم ان يبرهن على صحة نظريته، فضرب مثلاً ديانة بعض الأهالي الاستراليين - متخذاً ديانة هنود أمريكا الشمالية بمثابة الرائز بحجة انها أبسط أشكال الدين المعروفة. ولعلّه كان محقاً إذ أعتبر أن الدراسة المقارنة للوقائع المجتمعية تقتضي منا معاينة هذه الوقائع في مجتمعات من نفس النمط، وإن تجربة مضبوطة واحدة تكفي لوضع قانون - وهذه حجة تتجاهل، في رأيي، الأمثلة التي تدحض هذا القانون المزعوم. في ذلك الحين، كان انتباه الأناسين مشدوداً نحو الاكتشافات الجديدة التي قام بها في أستراليا كل من سبنسر وغيلن وسترلو وغيرهم. على كل حال، فإختيار دركهايم لتلك المنطقة لم يكن موفقاً إذ أن الأدبيات المتعلقة باهالي تلك البقاع كانت وما تزال، وفقاً للمعايير الحديثة، شديدة الغموض وفقيرة جداً.

إن الاستراليين «البلاكفيلوز» كما كانوا يسمّونهم، (واستعمل هنا صيغة الزمن الحاضر التي يستعملها النياسون، رغم أن الأستراليين الذين ما زالوا يعيشون كما كانوا من قبل قليلو العدد) هم جماعات من القنّاصين الذين يمارسون اللقّاط. وهم يتجولون، جماعات صغيرة، في أراضي قبيلتهم، بحثاً عن الطرائد والأثمار والغيّاض، الخ. وتتألف القبيلة من أرهّاط عدة. ويُعتبر المرء من أبناء عشيرة من العشائر إذا كان ينتمي لرهط معين وللقبيلة التي يعيش هذا الرهط فوق أراضيها. وهناك عدد من العشائر من هذا النوع منتشرة في كل البرّ الاسترالي. عندما يكون المرء من أبناء عشيرة ما، يقيم مع أبنائها الآخرين علاقات تتصلّ بنوع معين من الظاهرات الطبيعية، خاصة الحيوانات والنباتات. فيكون هذا النوع مقدساً لدى العشيرة. فلا هي تأكله ولا تلحق به الأذى. ولكل عشيرة ظاهراتها الطبيعية الخاصة بها، بحيث أن الطبيعة بأسرها

تصبح ملكاً للعشائر. فالبنية المجتمعية توفّر والحالة هذه نموذجاً تصنيفياً للظواهر الطبيعية. ولما كانت الأشياء المصنّفة من قِبَل العشائر مرتبطة بطواطمها، فهي تتصف كذلك بالقدسية، ولما كانت العبادة الواحدة تنطوي على عبادة أخرى، فإن العبادات جميعاً تشكل جزءاً من ديانة واحدة هي الديانة القبلية.

لقد لاحظ دركهيم أن الكائنات الطوطمية ليست موضع إجلال كما كان يعتقد مكلينان وتيلور ووندت، وإن الاختيار لم يقع عليها بناء على عظمتها وجلالها. إلى ذلك، فالأهمية الكبرى لا تولى للكائنات [الطوطمية] نفسها - التي هي مقدّسة، صحيح، لكن قدسيّتها ليست إلا ثانوية - بل لتساوير هذه الكائنات المحفورة على قطع كبيرة من الخشب أو من الحجر المصقول، الشورنغا، وهي قطع مثقوبة تُستخدم بمثابة البوق أو الصُور. والواقع إن الاختيار قد وقع على هذه الكائنات الطوطمية، على ما يبدو، لأنها كانت تشكّل نماذجاً مناسبة للتمثيل التصويري. إن هذه الرسوم هي، في المقام الأوّل، رموز لقوة مجرّدة مبثوثة في صور وحيوانات وبشر، إنما لا ينبغي الخلط بينها وبينهم. إذ أن الصفة القدسية لشيء من الأشياء لا تنشأ عن خصائصه الجوانية، بل هي أمر يأتيه من خارج وينضاف إليه. إن الطوطمية تواجه ضرباً من الأله المنزّه الحالّ في العالم والمنبثّ في طوائف شتى من الموجودات. وهو اله يوازي المانا وغيرها من الأفكار المشابهة التي نجدّها لدى الشعوب البدائية، كفكرة الواكان والأوراندا لدى هنود أمريكا الشمالية مثلاً. لكن الأستراليين يتمثلون الههم هذا، لا بوصفه شكلاً مجرّداً، بل بمثابة حيوان أو نبات، الطوطم، الذي هو «الشكل المادي الذي تتمثل المخيلة بموجبه ذلك الجوهر اللامادي»^(١٣). وبما أن

(١٣) دركهيم : المرجع المذكور

— «La forme matérielle sous laquelle l'imagination représente cette substance immatérielle», OP. Cit.

هذا الجوهر المذكور، هذا المبدأ الحياتي، يوجد لدى البشر وفي طوائفهم معاً، وبما أنه يشكل بالنسبة لكلا الفريقين ميزته الجوهرية، أصبح بإمكاننا أن نفهم ما يعنيه أحد أبناء البلاكفيلوز عندما يقول أن رجال رهط الغربان، مثلاً، هم غريبان.

والرسوم ترمز، في المقام الثاني، الى العشائر أنفسها. فالطوطم هو في آن معاً رمز الأله، أو المبدأ الحياتي، ورمز المجتمع. لأن الله والمجتمع أمر واحد بعينه. «إن إله العشيرة، المبدأ الطوطمي، قد لا يكون بالتالي إلا العشيرة نفسها مشخّصة ومتمثلة في المخيلة بموجب شكل الحيوان أو النبات المرئي الذي يتخذ طوطماً»^(١٤). إن أبناء العشيرة الواحدة يعبرون بالرموز الطوطمية عن وحدتهم المعنوية وعن مشاعر ارتباطهم ببعض وبالجماعة بأسرها. فالناس لا يسعهم أن يتواصلوا إلا عن طريق الدواليل، وهم يحتاجون من أجل إيصال حسّ التضامن هذا الى رمز الى معلم أو راية. فالطواطم عند الأهالي إنما تلعب هذا الدور، إذ تعبّر كل عشيرة بشعارها الطوطمي عن وحدتها وعن طابعها الخاص الفريد. والرموز العيانية ضرورية لأن العشيرة واقع فعلي شديد التعقيد بحيث لا قبّل لمثل هذه الأذهان البسيطة أن تتمثل بوضوح كل وحدته المركبة^(١٥). فالعقول البسيطة الساذجة لا تستطيع أن تدرك نفسها بما هي جماعة مجتمعية إلا عبر رموز مادية. وبالتالي فالمبدأ الطوطمي ما هو إلا العشيرة ممثّلة بالشكل المادي الذي يكون عليه الشعار الطوطمي. والطريقة التي تعتمدها العشيرة للتأثير على أبنائها توظف فيهم فكرة القوى الخارجية التي تتحكم بهم وتستثيرهم، وتتمثل هذه القوى الخارجية بأشياء خارجية هي الأشكال الطوطمية. فالمقدّس هو المجتمع نفسه، لا أكثر ولا أقل، ممثلاً لأبنائه برموز.

(١٤) المرجع نفسه .

(١٥) المرجع نفسه .

كان دركهاهيم يعترف بأن لدى الأهالي الاستراليين مفاهيم دينية مختلفة عما يسمى بالطوطمية. لكنه كان يعتقد أن هذه المفاهيم تفسر هي الأخرى بنظريته. ففكرة النفس ليست شيئاً آخر سوى المبدأ الطوطمي، المانا، مجسداً في كل فرد من الأفراد. فالمجتمع الحاضر في كل من أبنائه، القائم بثقافته ونسقه اجتماعي، هو الذي يجعل من الإنسان شخصاً أو كائناً مجتمعياً عوضاً عن أن يظل مجرد حيوان. فالشخصية الاجتماعية هي التي تتميز عن الجسد العضوي الفردي. الإنسان حيوان عاقل وأخلاقي، لكن هذا الجزء العاقل الأخلاقي هو ما يملكه المجتمع على الجزء العضوي. وفي هذا تقول الأنسة هاريسون في تفسيرها لدركهاهيم: «إن جسده يخضع للقانون الطبيعي، بينما يخضع فكره للضرورات الاجتماعية»^(١٦). فالنفس ليست بالتالي نتاجاً من نواتج الوهم الخالص، كما كان يقول تيلور وغيره. فنحن نتكوّن من قسمين متميزين مضادّ كلّ منهما للآخر كتضادّ القدسي والنافل. «إن المجتمع يقيم فينا بصورة دائمة. فنحن نتكون بالفعل من كائنين يتطلعان باتجاهين مختلفين يكادان يكونان متناقضين، ويمارس واحد منهما فعلاً فوقياً حقيقياً على الآخر. هذا هو المعنى العميق للتضادّ الذي يدركه جميع البشر إدراكاً متفاوت الوضوح، ونعني به التضادّ بين النفس والجسد، بين الكائن المادي والكائن الروحاني اللذين يتعايشان في كل منهم. إن طبيعتنا مزدوجة. ونحن ننطوي في دواخلنا على جزيء من الألوهية لأن في دواخلنا جُزئياً من تلك الأفكار العظيمة التي هي نفس الجماعة وروحها»^(١٧). وليس في هذا التفسير ما يمسّ السدين أو

(١٦) هاريسون: «دراسة في الأصول الاجتماعية للديانة الاغريقية»، ١٩١٢.

— J.E.Harrison: -Themis, A study of the social origins of greek religion, 1912, P.487.

نشر هذا الكتاب في نفس العام الذي نشر فيه كتاب دركهاهيم «الاشكال الابتدائية للحياة الدينية».

وكانت الأنسة هاريسون قد تأثرت بمقال سابق نشره دركهاهيم بعنوان «في تعريف الظواهر الدينية»

-De la définition des phénomènes religieux' l'année sociologique. II (1899). (١٨٩٩)

(١٧) دركهاهيم: «الاشكال الابتدائية للحياة الدينية».

الإنسان. بل العكس، «فطريقتنا الوحيدة للتحرر من وطأة القوى الجسمية [الفيزيائية] هي أن نستعين عليها بالقوى الجماعية»^(١٨). عندئذ يتوصل الإنسان، على ما يقول انجلز، الى التخلص من ملكوت الضرورة ليصل الى ملكوت الحرية.

أما الكائنات الاسترالية اللامادية - وهي مقولة كان دركهايم يعتقد، شأنه شأن تيلور، إنها ناجمة عن مقولة النفس - فقد كانت في فترة من الفترات، برأيه عبارة عن طواطم. ومهما يكن من أمر، فهي الآن مطابقة للجماعات القبلية. ففي كل منطقة نجد عدة عشائر، لكل منها تمثيلها الخاص وشعاراتها الطوطمية وعباداتها. لكنها تنتمي جميعاً للقبلية وتدين بديانة واحدة، ولهذا الديانة القبلية المهتها. والإله الأكبر ما هو إلا تأليف بين الطواطم جميعاً - كما أن القبائل تأليف بين جميع العشائر التي تضمها - وهو يتصف بطابع قبائلي عام يعكس العلاقات المجتمعية القائمة في ما بينها، لا سيما اشتراك أبناء القبائل الأخرى في إحتفالات التأهيل القبلية. وهكذا، ففي حين لا وجود للأنفس والأرواح في الواقع يرى دركهايم إنها مطابقة للواقع. وإن لها بهذا المعنى وجوداً فعلياً لأن الحياة المجتمعية التي ترمز إليها حياة فعلية.

حتى الآن، لم يذكر دركهايم شيئاً حول الجانب الطقسي من الطوطمية الاسترالية. هكذا نصل الى جانب من أطروخته، لعله من أكثر جوانبها غموضاً وأقلها ألقاعاً. فإبناء العشيرة الواحدة، الذين ربما كانوا أبناء قبيلة واحدة، يجتمعون من حين الى آخر لأداء بعض المراسم التي ترمي الى تنمية النوع [الطبيعي] الذي يقيمون معه علاقات مقدسة. ولما كانوا لا يستطيعون أكل كائناتهم الطوطمية الخاصة بهم، فإن الطقوس تكون لصالح أبناء العشائر الأخرى الذين يستطيعون، من جهتهم، أن يأكلوها. وهكذا تشترك العشائر

(١٨) المرجع المذكور.

جميعاً بعملية التموين العام. إن الأهالي يعربون عن غاية الطقوس. لكن الغاية الظاهرة والوظيفة الباطنة أمران مختلفان. والتفسير الاجتماعي الذي يقدمه دركهايم لاحتفال الأهالي بطقوسهم لا ينطبق على الفكرة التي يكونونها هم أنفسهم عن هذا الاحتفال. والدليل على أن هذه المراسم المسماة انتيشيوما لا ترمي في الواقع إلى تنمية النوع [الطبيعي] ، يكمن ، برأي دركهايم ، في إنها تحصل حتى لو كان الطواطم الفولونكوا ، ثعباناً لا وجود له ويُعتبر بمثابة الكائن الفريد من نوعه الذي لا يتناسل أبداً. بالاضافة الى أن هذه المراسم التي يقال إنها ترمي الى تنمية النوع تتم أيضاً في مناسبات التأهيل وفي غيرها من المناسبات. إن هذه الطقوس لا ترمي إلا لإثارة بعض المشاعر، ولربط الحاضر بالماضي، والفرد بالجماعة. أما غايتها المعلنة فأمر ثانوي يتبين لنا من أن الاعتقاد بفعالية هذه الطقوس مادياً قد لا يكون موجوداً التبتة، دون أن يؤدي غيابها الى أي تعديل في تنفيذ الطقوس. .

لقد درجت النظريات العقلانية على القول بأن الأفكار والمعتقدات تشكل الأمر الجوهري في الدين، وان الطقوس ليست سوى تعابيره الخارجية. لكن ما تبين لكثير من المؤلفين هو أن الأفعال هي التي تهيمن على الحياة الدينية. يقول دركهايم:

«والحق أننا رأينا أنه إذا كانت الحياة الجماعية تؤدي، عند بلوغها درجة معينة من الزخم، إلى يقظة الفكر الديني، فلأنها تولد حالة من الجيشان التي تغير شروط النشاط النفسي. إذ تتوتر الطاقات الحياتية وتشتد الأهواء والمشاعر وترهف الأحاسيس. بل إن هناك بعضاً من الأحاسيس والمشاعر التي لا توجد إلا في تلك اللحظات. فلا يعود المرء يتعرف إلى حاله، بل يشعر وكأنه قد تبدل، وبالتالي يشعر بتبدل الوسط الذي يحيط به. وحتى يعي ما يعانيه من انطباعات مخصوصة جداً، فإنه يعزو للأشياء التي تقوم بينه وبينها أقرب العلاقات خصائص لا تتمتع بها، وقدرات استثنائية لا قبل لها بها، وفضائل لا تملكها أشياء التجربة العادية. بكلمة، أنه يركب على العالم الفعلي الذي تجري فيه حياته العابرة عالماً آخر لا وجود له، بمعنى من المعاني، إلا في ذهنه. لكن هذا

المرء يعزو إليه، قياساً على العالم الأول، نوعاً من المقام الأرفع. لذا فهو، من هذا الباب المزدوج، عالم مثالي»^(١٩).

وحتى يتمكن المجتمع من وعي ذاته ويحفظ لمشاعره درجة الزخم اللازمة، عليه أن يتجمع ويتمحور على ذاته بصورة دورية. هذا التمحور على الذات يوَلد تَجِيْشاً للحياة الذهنية يتخذ صورة المجموعة ذات المفاهيم المثالية.

وبالتالي فليس الهدف المعزوّ للطقوس هو الذي يرشدنا الى وظيفتها. فدلالتها الفعلية هي أولاً تجميع أبناء العشيرة، وثانياً تجديد شعور التضامن لديهم. ان الطقوس تولد حالة من الإثارة الذهنية حيث يتلاشى كل شعور فردي ووعي القوم انهم يؤلفون جماعة توحد الأمور المقدسة بينها. ولكن عندما ينفض أبناء العشيرة ينخفض الشعور بالتضامن شيئاً فشيئاً، فينبغي بالتالي تأجيجه من حين الى آخر بتجمع جديد وبتكرار المراسم والاحتفالات التي تعيد الجماعة بواسطتها تأكيد ذاتها. وحتى لو كان البشر يعتقدون أن للطقوس تأثيراً على الأشياء، فالمقصود، في الواقع، أن لها تأثيراً على الأذهان. وتجدد الإشارة الى أن دركهاهيم لا يقول هنا، كما كان يقول أصحاب النظرية «الأنفعالية» إن الأهالي يمارسون الطقوس من أجل تهدئة حالة انفعالية. فالطقوس هي التي تستثير الحالة الأنفعالية المذكورة. وبالتالي فنحن نستطيع مقارنتها، من هذا الباب، مع الطقوس التي تمارس في حالات التكفير عن الذنب، كالطقوس المأتمية حيث يكفّر الناس عن سيئاتهم تأكيداً لإيمانهم وقياماً بواجبهم تجاه المجتمع لا بسبب بعض الشروط الانفعالية التي قد تكون غائبة تماماً.

كانت هذه نظرية دركهاهيم. بالنسبة لفرويد الله هو الأب. أما بالنسبة لدركهاهيم فالله هو المجتمع. بيد أن هذه النظرية، إذا كانت تصحّ على الأهالي

(١٩) دركهاهيم : «الأشكال الإبتدائية للحياة الدينية»، الطبعة الجديدة . P.U.F. ص ٦٠٣ .

الاستراتيجيين، يجب أن تصحّ على الدين بوجه عام. إذ يرى دركهايم ان الديانة الطوطمية تشتمل على كل عناصر الديانات الأخرى، بما فيها أكثرها تطوراً. فقد كان دركهايم يعتقد بكل سداجة أن ما يصحّ على الأولى يصح أيضاً على الثانية. إذا كانت فكرة المقدّس والنفس والله تنفسّر في حالة الاستراتيجيين من وجهة النظر الاجتماعية، فإن هذا التفسير نفسه ينبغي أن يصحّ، من حيث المبدأ، على جميع الأقوام التي نجد لديها أفكاراً مماثلة تتّصف بالخصائص الجوهرية إياها. لم يكن دركهايم يريد أن يُتهم بأنه يقدم عرضاً جديداً للمادية التاريخية. فهو عندما يبيّن أن الدين ظاهرة مجتمعية بالدرجة الأولى لا يعني بذلك ان الوعي الجماعي مجرد ظاهرة عابرة من ظواهر قاعدته الجسمانية، تماماً كما أن الوعي الفردي ليس مجرد شيء يفرّخ من السستام العصبي. فالأفكار الدينية تنجم عن عملية تأليفية بين الميول الفردية التي تفعل فعلها بصورة جماعية، لكنها ما أن توجد حتى تستقل بحياتها الخاصة: فالمشاعر والأفكار والصور «تخضع لقوانينها الخاصة بمجرد أن تصبح في حيّز الوجود»^(٢٠). إذا كانت نظرية دركهايم حول الدين صحيحة، فمن الطبيعي ان لا نعود نجد أحداً يؤمن بالمعتقدات الدينية، غير أنه قد بيّن هو بالذات ان هذه المعتقدات تنشأ عن فعل الحياة المجتمعية نفسها وإنها ضرورية لاستمرارها. هكذا يتبيّن لنا إنه أوقع نفسه في مأزق حرج. كل ما كان بوسعنا ان يقول هو ان الدين بالمعنى الروحي، أمر محكوم عليه بالزوال، لكنّ بوسع آية حياة علمانية أن تنتج أفكاراً أو مشاعر من شأنها أن تقوم بنفس الوظيفة التي كان يقوم بها. ولتأيد هذا الرأي يذكر دركهايم الثورة الفرنسية التي أضفت طابعاً مقدّساً على أفكار الوطن والحرية والمساواة والإخاء والعقل بحيث جعلت منها آلهة، كما ألفت المجتمع الذي أوجدها. والحق أن دركهايم كان يأمل مثل سان سيمون وكونت أن يحلّ دين علماني ذو طابع إنساني محلّ الدين الروحي الأخذ بالانحطاط.

(٢٠) المرجع نفسه.

إن أطروحة دركهائم لا تتصف فقط بكونها معروضة عرضاً جيداً بل هي أطروحة فذة - ملؤها الخيال، بل حتى ملؤها الشعر. انها تتوغل في أسس الدين النفسانية: إلغاء الذات، إلغاء الشخصية التي لا وجود لها ولا معنى إلا بوصفها جزءاً من شيء أعظم ومختلف عن الذات. لكنني أخشى أن لا يكون ذلك إلا مقاربة وتحميناً. كان من الممكن أن تنشأ الطوطمية عن غريزة القطيع، لكننا لا نملك دليلاً على ذلك. كان من الممكن ان تنشأ انطلاقاً من الطوطمية أو مما يسميه المبدأ الطوطمي أشكال دينية أخرى، على نحو ما تتضمن نظرية دركهائم، لكننا لا نملك دليلاً على ذلك. ويمكننا أن نسلّم بان للتصورات الدينية علاقات بالنسق المجتمعي وبالوقائع المجتمعية من اقتصادية وسياسية وخلقية - بل حتى أن نسلّم بأنها تنشأ عن الحياة المجتمعية، بمعنى ان لا وجود لا للدين ولا للثقافة بدون المجتمع. لكن دركهائم يذهب في تأكيده لذلك شوطاً أبعد بكثير. أنه يدعي أن كل فكرة دينية - من نفس او روح - هي إسقاط من إسقاطات المجتمع أو أحد أجزائه وأنها تنشأ بالأصل عن حالة من حالات التوتر («الجيشان»).

ستكون تعليقاتي [على هذه النظرية] مختصرة وقليلة العدد. بوسعي أن أثير اعتراضات عديدة، من منطقية وفلسفية، لكنني أفضل ان أحتكم في اتهاماتي للواقع النباسي الوصفي (الانتوغرافي). فهل أن هذا الواقع يؤيد عملية الفصل الحاسمة التي يقيمها دركهائم بين المقدس والنافل؟ ثمة مجال للشك. فما يسميه «مقدساً» و«نافلاً» يقعان بالتأكيد على صعيد واحد من أصعدة التجربة، وعوضاً عن أن يكونا منفصلين واحدهما عن الآخر نجدهما متداخلين تداخلاً وثيقاً بحيث لا يمكن فصلهما. فليس يسعنا بالتالي، لا على الصعيد الفردي ولا على الصعيد المجتمعي، ان نجعل كلاً منهما ضمن حقل مغلق بحيث يتنافيان، او بحيث تغادر حقلًا عندما ندخل الى الآخر. مثلاً: في حالة المرض الذي يعتقد صاحبه أنه عقاب على ذنب كان قد اقترفه، نجد أن الأعراض

الجسدية وحالة المريض المعنوية وتدخل القوى الغيبية تؤلف جميعاً تجربة موضوعية واحدة، تؤلف كلاً واحداً لا يمكن تجزئته. ان الرائز الاختباري الذي استعمله في هذا النوع من الصياغة رائز بسيط: إذ لم يتبين لي على الإطلاق ان الفصل بين المقدس والنافل قد يكون مفيداً في حالة او في أخرى.

قد يفترض المرء هنا أن تعريفات دركهايم لم تكن تتناول تقلبات الوضع وتذبذباته، وإن ما هو «مقدس» مقدس في سياق معين وفي ظروف معينة، لا في سياق آخر أو ظرف آخر. لقد أوردنا هذه الملاحظة أعلاه. فعبادة الآباء الأولين عند الأزدني تتمحور حول قبور أقيمت وسط ساحتهم حيث يضعون قرابينهم أيام تأدية المراسم، وأحياناً في مناسبات أخرى. لكنهم عندما لا يستعملون القبور في ممارستهم الطقسية، يستعملونها لوضع رماحهم فيها. في النهاية قد يصحّ تعيين حدود «المقدس» بواسطة المحرّمات التي يفرضها عدد من الشعوب. لكن هذا لا يصحّ بصورة شاملة وعامة كما كان يفترض دركهايم. وأنا لا اعتقد انني مخطيء إذ أقول أن المشاركين في طقوس الأضحيات المعقدة التي تمارسها الأقوام النيلية، أو بعضها، لا يخضعون لأي نوع من المحرّمات.

أما بصدد المثل الاسترالي المذكور فأقول ان إحدى نقاط الضعف في موقف دركهايم تكمن في إعتباره ان الرهط، ثم القبلية، في أوساط الأهالي الاستراليين، هما اللذان تتشكل منهما الجماعات، لا العشائر المبعثرة الى أقصى حدود التبعر. إذا كانت وظيفة الدين هي الحفاظ على تضامن الجماعات التي تحتاج حاجة ماسة للشعور بوحدها، فإن الأرهاط والقبائل، لا العشائر، هي التي ينبغي لها أن تمارس الطقوس التي تستثير الحمية (والجيشان)^(٢١). لقد

(٢١) يجب ان نلاحظ ان قاموس الجماعات السياسية لدى الأهالي الاستراليين ليس غامضاً وملتبساً وحسب بل مميّزاً أيضاً، إذ يصعب على المرء ان يعرف ما الذي تعنيه «القبلية» و«الرھط» و«الامة» و«العشيرة» أو «العائلة». انظر: ويلر: «القبيلة والعلاقات القبائلية في استراليا»، ١٩١٠.

— Wheeler: -The tribe and intertribal relations in Australia', 1910.

حاول دركهيم ان يتلافى نقطة الضعف هذه عن طريق الجواب التالي الذي ليس له في رأبي إلا نصيب قليل من الإقناع : بما أن العشائر تفتقد للحممة [المجتمعية] فضلاً عن افتقادها للرؤساء وللأرض المشتركة، فإنها بالضبط هي التي تحتاج الى التجمع من حين لآخر. ولكن ما هو وجه الفائدة في الحفاظ، عن طريق المراسم والاحتفالات، على تضامن جماعات مجتمعية لم تتكوّن بعد ولا نشاطاً مشترك لديها خارج نطاق هذه الاحتفالات؟.

إن دركهيم يستند في أطروحته الى الطوطمية ويكاد يعتمد اعتماداً تاماً على الطوطمية الاسترالية. بيد أن الطوطمية الاسترالية طوطمية من نوع خاص جداً. والنتائج التي نستخلصها من دراسته لا تصحّ، حتى لو كانت دقيقة، على الطوطمية بوجه عام. الى ذلك فالظواهرات الطوطمية ليست واحدة في جميع أنحاء أستراليا. لقد أنتقى دركهيم بعض المعطيات والمواد واقتصر على استراليا الوسطى. ولا سيما على الأرونتا. وهو في نظريته لا يأبه لمسألة بعينها وهي ان مراسم الانيشيوما تتخذ في أجزاء أخرى من البرّ الاسترالي دلالة مختلفة جداً وأن لها فيها أهمية أقل بكثير، أو حتى لا تتخذ لا دلالة ولا أهمية. فطوطمية الأقاليم الأخرى تفتقد إذن للخصائص التي يشدّد عليها دركهيم تشديداً خاصاً: التمرکز، المراسم، الأمور المقدسة، النوايا، الغايات، الخ. . والحجة القائلة بأن الطوطمية في الأمكنة الأخرى أما أن تكون مؤسسة أكثر تطوراً وأما أن تكون متروكة ومهملة، تبدو لنا حجة واهية. إذ من المستحيل أن نعرف تاريخ الطوطمية سواء في أستراليا أو في غيرها. والقول بأن الطوطمية الاسترالية هي الشكل الأهلي للطوطمية يعني إطلاق حكم في غاية الاعباطية مبنيّ على فكرة مفادها أن ابسط أشكال الدين هو ذاك الذي تدين به الأقاليم التي نجد لديها ابسط الثقافات وابسط اشكال التنظيم المجتمعي. ولكن اذا أعتمدنا هذا المعيار، فكيف نفعل ببعض الأقاليم التي تمارس القنص واللقاط ولا تقل بساطة من حيث تقنياتها وتنظيمها المجتمعي عن الأستراليين، ولا طواطم لديها (ولا عشائر)، أو إنها لا تعلق أهمية تذكر على طواطمها. ورغم ذلك نجد لديها

معتقدات وطقوساً ويجب ان نلاحظ أيضاً ان الطوطمية بالنسبة لدركهاهيم كانت بالدرجة الأولى ديانة عشائرية، أي نتاجاً لهذا النوع من التجزئة المجتمعية، وبالتالي فحيث تكون العشائر تكون هذه العشائر طوطمية، وحيث تكون الطوطمية يكون المجتمع منظماً على نحو عشائري. وهذا غلط. إذ أننا نجد اقواماً عشائرية لا طواطم لديها. كما نجد اقواماً ذات طواطم دون أن تكون عشائرية^(٢٢). وقد أشار غولدنويزر، في الواقع، إلى أن دركهاهيم قد اخطأ في اعتقاده ان الاستراليين كانوا منظمين على نحو عشائري، وهذا غلط من وجهة نظر النياسة الوصفية، وان هذا الغلط يطرح نظريته بأسرها على بساط البحث من جديد^(٢٣). ثم ان دركهاهيم، بتشديده على التمثيلات التصويرية للكائنات الطوطمية يعرض نفسه لانتقادات خطيرة، لأن معظم الطواطم لا تتمثل على نحو تصويري. كما تجب الإشارة ايضاً الى ان هناك احتمالاً ضئيلاً في ان تكون الآلهة الاسترالية عبارة عن تأليف بين الطواطم، رغم ان هذه طريقة لبقة للتخلص من حضورهم. ولا يسع المرء إلا أن يأسف لعدم تمكن تيلور وماريت ودركهاهيم وجميع الآخرين من الذهاب لقضاء بضعة أسابيع بين هؤلاء الاقوام الذين كانوا يكتبون عنهم بكل هذه الحرية!

لقد أثرت عدداً من النقاط التي تبدو لي كافية لوضع صحة نظرية دركهاهيم موضع الشك. كان بإمكانني ان اذكر المزيد من النقاط التي تشتمل عليها

(٢٢) لوي: « المجتمع البدائي »، ١٩٢١، ص ١٣٧. الترجمة الفرنسية: « مصنف في الإجماعيات البدائية »، بايو، باريس. مكتبة بايو الصغيرة، رقم ١٣٧.

— Lowie - 'Primitive society', 1927. Traduc. Franç. - 'Traité de sociologie primitive', Payol. P.B.P. N° 137.

(٢٣) غولدنويزر: « الدين والمجتمع: نقد نظرية اميل دركهاهيم حول أصل الدين وطبيعته »، مجلة المناهج الفلسفية والفسانية والعلمية، (١٩١٧).

— Goldenweiser: - 'Religion and society: A critique of Emile Durkheim's theory of the origin and nature of religion', Journal of philosophy, psychology and scientific methods, XII (1917).

الانتقادات المفحمة التي وجهها فان غينيب لهذه النظرية ، وهي انتقادات شديدة ولاذعة بحيث لم تعد على صاحبها إلا بالاستبعاد والتجاهل من جانب دركهايم وزملائه^(٢٤) . غير ان عليّ ، ان اذكر هذا التعليق الأخير على نظرية دركهايم حول اصل الطوطمية وبالتالي حول الدين بشكل عام ، قبل ان استعرض بايجاز عدداً من التفسيرات التي تتصل اتصالاً وثيقاً بتلك التي ذكرناها . فالواقع ان نظريته تجري باتجاه معاكس لمنهجه في الاجتماعيات ، إذ انها تشكّل تفسيراً نفسانياً للوقائع المجتمعية في حين انه كان يعرب هو نفسه عن ان مثل هذه التفسيرات [النفسانية] مغلوبة على الدوام .

فقد كان يكنّ اعمق الازدراء لاولئك الذين يفسرون اصل الدين باولات الملوسة والتخيّل . بيد انني ادعي ان هذا ما فعله دركهايم بالضبط . ومهما كان شأن تلاعبه بالفاظ مثل « زخم » و « حمية » و « توتر » ، فإنه لم يستطع ان يطمس تلك العملية التي يستخلص بواسطتها ديانة البلاكيلوز الطوطمية من التوتّر الانفعالي الذي يستبدّ بحشد من الناس يعانون ضرباً من الهستيريا الجماعية .

هكذا نجد أن بعض الاعتراضات التي أثارناها أعلاه تصحّ هنا كذلك . فما دليلاً على أن البلاكيلوز يكونون في حالة انفعالية خاصة عندما يقومون بمراسمهم واحتفالاتهم؟ وإذا كانوا في هذه الحالة ، يصبح من الثابت عندئذ أن انفعالهم المذكور ناشئ ، على ما يقول دركهايم نفسه ، عن الطقوس والمعتقدات التي تبعث على تأدية المراسم ، وبالتالي فإن هذه الطقوس والمعتقدات لا يمكن اعتبارها بمثابة نتيجة للانفعالات . وإذن ، فالانفعال الشديد ، مهما كان أمره ، قد يكون - إذا اقترنت الحالة الانفعالية بالطقوس - عنصراً هاماً من عناصر الطقوس ، وقد يكون من شأنه أن يضيفي عليها دلالة عميقة بالنسبة للفرد

(٢٤) فان غينيب : « الوضع الراهن للمشكلة الطوطمية » ، ١٩٢٠ .

— A. Van Gennep: -L'état actuel du problème totémique', 1920, p.40 ss.

الواحد، لكنه لا يمكن أن يقدم لها تفسيراً بما هي ظاهرة مجتمعية. إن هذا التعليل العقلي، شأنه شأن الكثير من التعليلات العقلية في الاجتماعيات، يدور في حلقة مفرغة. مسألة شبيهة بمسألة البيضة والدجاجة. فالطقوس تولد التوتر، و«الحمية»، التي تولد المعتقدات التي تؤدي إلى تأدية الطقوس. أم أن مجرد احتشاد البشر هو الذي يثيرهم؟ إن دركهايم ينطلق من ظاهرة تتعلق بنفسانيات الجموع فيخلص إلى واقعة مجتمعية.

والحق أنه ليس ثمة مسافة بعيدة بين نظرية دركهايم - رغم أن هذا القول من شأنه أن يشير حفيظته إذا قيل له - وبين تفسير حيواني للدين من النوع الذي يبدو أن تروتر يقترحه علينا حين يعتبر الدين فضلة من فضلات الغريزة الجمعية أو غريزة القطيع، وهي إحدى الغرائز الأربعة الأساسية التي تحكم حياة الإنسان، بالإضافة إلى غريزة البقاء وغريزة الغذاء والغريزة الجنسية.

أقول إن هذه الأطروحة هي التي يبدو أن تروتر يقترحها، إذ أنه ليس واضحاً جداً حول هذه المسألة. فالفرد الذي يرتهن ارتهاناً وثيقاً بالقطيع يبلغ من الوجود مبلغاً أوسع من وجوده الخاص. يبلغ وجوداً يشتمله بحيث تجد تعقيداته حلاً وتطلعاته أمناً وسلاماً^(٢٥). لكن كتاب تروتر يعتبر مساجلة خلقية أكثر مما هو دراسة علمية، رغم أننا نجد فيه نفس الحجة المثالية (الاشتراكية) التي نجدها لدى دركهايم.

إن بعض الأفكار الموجودة في كتاب دركهايم قد وسّعت من جانب زملائه وتلامذته أو غيرهم ممن تأثروا به. فإذا كنت لا أستعرض إلا بعض هذه الأفكار - وبسرعة - فلأن غاية هذه المحاضرات أن تبين لنا طرقاً مختلفة في معالجة موضوع واحد أو مشكلة واحدة، لا أن تستعرض تاريخاً كاملاً للأفكار

(٢٥) تروتر: «غرائز القطيع في الحرب والسلام»، الطبعة الخامسة، ١٩٢٠، ص ١١٣.

— W. Trotter: -Instincts of the herd in peace and war'. 5^c éd. (1920), p. 113.

أو أن تضع لائحة بأسماء أصحابها. إن أحد أشهر المقالات التي نشرتها مجلة «لاني سوسولوجيك» (حولية الاجتماعيات)، وهي مجلة من تأسيس ونشر دركهائم، كان دراسة للأديبات المتعلقة بالأسكيمو، كتبها ابن أخته مارسيل موسى (بالاشتراك مع بوشا)^(٢٦). إن الأطروحة العامة لهذه المقالة هي برهان على أطروحة دركهائم التي تقول إن الدين ينشأ عن تركز مجتمعي ويستمر عبر تجمعات دورية، بحيث أن الزمن يتخذ كما تتخذ الأشياء، أبعاداً مقدسة وأخرى دنيوية نافلة.

لن ندخل في تفاصيل هذه المقالة : يكفي أن نقول إنها تبين كيف أن الأسكيمو يتفرقون في ذلك الجزء من العام (الصيف) عندما لا تكون البحار متجمدة، فيعيشون تحت الخيام حيث يتجمعون في عائلات. أما عندما يتكوّن الجليد من جديد، فلا يعود بوسعهم أن يقنصوا طرائدهم، فيقضون الشتاء جماعات أكثر عدداً متمركزة في بيوت طويلة حيث تقيم العائلات العدة في غرفة واحدة وتنشأ بين القوم علاقات مجتمعية أرحب وأبسط. عندئذ لا يتخذ النسق المجتمعي أبعاداً مختلفة وحسب، بل يتخذ بنية مختلفة، إذ أن الجماعة لا تعود مؤلفة من مجرد عدد معين من العائلات التي تعيش معاً حياة منبسطة، بل تتخذ صبغة جديدة من صيغ التجمع المجتمعي تنشأ فيها بين الأفراد علاقات مختلفة. هذا التغيير في العلاقات المجتمعية يشتمل على قوانين وأخلاق وعادات شتى لا وجود لها في فترة التفرق. فالاحتفالات الدينية السنوية إنما تقام عندما تتكوّن هذه الجماعات الأوفر عدداً. هكذا يمكن القول إن مثل الأسكيمو يؤيد نظرية دركهائم^(٢٧).

(٢٦) موسى : « مقالة حول التغيرات الفصلية لمجتمعات الاسكيمو : دراسة في الكيان المجتمعية »، حولية الاجتماعيات ، IX ، (١٩٠٦) .

— M. Mauss, -Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale', (anné sociologique, IX (1906).

(٢٧) نُشرت مقالة موسى قبل نشر « الاشكال الابتدائية للحياة الدينية »، لكن دركهائم كان قد عرض =

مهما بلغت هذه المقالة من البراعة، فهي لا تبين إلا شيئاً واحداً هو أن تأدية المراسم الدينية تقتضي حشد عدد كافٍ من الناس الذين يملكون متسعاً من الوقت. إلى ذلك، فَمَثَلُ الأسكيمو يختلف اختلافاً شديداً عن مثل الأهالي الاستراليين الذين يجتمعون لأسباب مختلفة، فإذا تفرقوا فلضرورات تفرق بينهم. إن موسى، شأنه شأن دركهاهيم، يعتقد أن بوسعه صياغة قانون انطلاقاً من القيام باختبار مدروس، لكنّ مثل هذه الصياغة ما هي إلا فرضية، وليست قانوناً. وقد اتفق أن قمت أنا شخصياً بدراسة عن النور فوجدت أن تجمعهم الكبير لا يتم في الفترة التي يؤديون فيها مراسمهم، وأن ذلك يعود بشكل خاص لأسباب تتعلق ببساطة العيش.

وكان موسى قد نشر في حولية الاجتماعيات مقالاً آخر كتبه بالاشتراك مع المؤرخ الفذ هنري هوبرت، مَيَزَ فيه، مثل دركهاهيم، بين السحر والدين وأفرد دراسة وافية لهذه الناحية من الشأن المقدّس التي هي السحر^(٢٨)، والتي لم يعالجها دركهاهيم في كتابه الأشكال الابتدائية للحياة الدينية. كما كان هذان العاملان قد نشرنا من قبل وفي المجلة نفسها تحليلاً فريداً للتضحية الفيديّة والعبرانية^(٢٩). ورغم براءة التحليل الذي قاما به، لم تكن النتائج التي استخلاصاها مقنعة على الإطلاق، بل تنتمي إلى ميتافيزيقا الاجتماعيات. فالتحليل يصل إلى نتيجة مفادها أن الألهة عبارة عن تصوّرات تتصورها الجماعات. إنها مجتمعات متخيّلة ومجرّدة. فالتنازلات التي تتم عبر التضحية

= افكاره قبل ان ينشر كتابه . ان ابحاث وكتابات هذين المؤلفين متكاملة ومتامة بحيث لا يمكن الفصل بينها .

(٢٨) هوبرت وموسى : « ترسيمة لنظرية عامة في السحر » . حولية الاجتماعيات ، VII (١٩٠٤) .
— H. Hubert et M. Mauss: -Esquisse d'une théorie générale de la magie', l'année sociologique, VII (1904).

(٢٩) هوبرت وموسى : « مقالة حول طبيعة التضحية ودورها » ، حولية الاجتماعيات ، II (١٨٩٩) .
— H. Hubert et M. Mauss: -Essai sur la nature et la fonction du sacrifice', l'année sociologique, II (1899).

تغذي القوى المجتمعية والطاقات الذهنية والمعنوية. والتضحية عمل من أعمال إنكار الذات يعترف فيه الفرد بفضل المجتمع. إنه يذكر الوجدان الفردية بوجود القوى الجماعية المتمثلة بالألهة. ولكن رغم أن إنكار الذات الذي تقتضيه كل تضحية يؤول إلى تعزيز القوى الجماعية، فإن الفرد يستفيد من هذا العمل نفسه لأنه يشتمل على كل قوة المجتمع وعلى وسائل إعادة التوازنات التي اختلّت إلى نصابها، ويضع هذه القوة وهذه الوسائل في متناوله. إن الإنسان يفتدي نفسه بالتكفير عن سوءة المجتمع، بما هي نتيجة للخطأ، ويدخل من جديد إلى متن الجماعة. كل هذا يبدو في نظري خليطاً من الأحكام والافتراضات التخمينية التي لا يؤيدها أي دليل معقول. إنها خلاصات لا تستخلص من ذلك التحليل البارع الذي عالج إوالة التضحية، بل تضاف عليه إضافة.

سأذكر لكم أيضاً نصين بارزين، بمثابة مثلين عن المنهجية في الاجتماعيات، كتبهما روبرت هرتز^(٣٠) وهو من الشبان الذين ساهموا في تحرير حولية الاجتماعيات. في أحد هذين النصين يقرن هرتز المقدس والنافل بفكرتي اليمين واليسار، المتمثلتين باليدين اللتين تتضادان أينما كان، إذ تمثل اليد اليمنى الخير والفضيلة والقوة والرجولة والمشرق والحياة الخ... وتمثل اليد اليسرى كل النعوت المناقضة. وفي النص الثاني يحاول أن يفسر لماذا نجد أقواماً كثيرة تتصرف بموتاتها - وهو أمر مفهوم - لكنه يفسر أيضاً لماذا تمارس المآتم والجنازات، وبشكل خاص لماذا يعمد الأندونيسيون إلى دفن موتاهم مرتين. فأجثمان يوضع أولاً في مكان معين حتى يتعفن، ثم تؤخذ عظامه وتوضع في معظمة «العائلة». إن هذه الطريقة تمثل، عبر الرمز المادي الذي هو تحلل الجثمان وتعفنه، تلك العملية البطيئة التي يتم بموجبها انتقال نفس الميت من ملكوت

(٣٠) هرتز: «الموت واليد اليمنى»، الترجمة الانكليزية، ١٩٦٠.

— R. Hertz: -Death and the right hand', trad. angl., 1960.

الأحياء إلى ملكوت الأنفس - انتقال من حالة إلى حالة - علماً أن هاتين الحركتين تقابلان حالة ثالثة، تلك التي يتحرر فيها الذين ما زالوا على قيد الحياة من تعلّقهم بالميت. أما في الجنازة الثانية، فإن هذه الحركات الثلاث تصل إلى منتهاها. والواقع أنها ثلاثة أوجه لعملية واحدة، هي تكيف المجتمع مع فقدان أحد أبنائه. وهي عملية بطيئة، لأن الكائنات البشرية لا تستسلم للموت، لا للموت الجسدي ولا للموت المعنوي.

لقد أثرت النظريات الاجتماعية حول الدين، لا سيما نظرية دركهيم - تأثيراً شديداً على جيل بكامله من العلماء في انكلترا - جيلبرت موري، أ. ب. كوك، فرنسيس كورنفورد، وغيرهم - كما بينت جين هاريسون التي تقسّر الديانة اليونانية، وكل ديانة، انطلاقاً من الأفكار والمشاعر الجماعية. فالدين عندها نتيجة لهيجان الأفكار (للجيشان) الذي تبعث عليه المراسم والاحتفالات. إنه إسقاط لانفعال الجماعة، لنشوة الجماعة thiasos. وحتى لو كانت المؤلفة تعترف بقولها: «رغم أن البريين يتعبونني ويشيرون اشمئزازي، فإنني اضطر إلى قضاء ساعات طويلة في قراءة أفعالهم وحركاتهم المملّة»، فإنها تنقل إلى الأرض اليونانية عقلية الأهالي الاستراليين المزعومة - فنعث من جديد على كل الأجواء القديمة بحلّة يونانية: فالمقدسات «لا يمكن أن تُفهم إلا على ضوء الفكر الطوطمي...»^(٣١). والظواهر الدينية اليونانية «تعبّر عن بنية المؤمنين المجتمعية وتمثلها»^(٣٢). «إن البنية المجتمعية والوجدان الجماعي الذي يرسم في البنية المجتمعية هما في أصل كل دين». «والديانة الباخوسية مبنية على الانفعال الجماعي في الـ Thiasos، وإلهها عبارة عن إسقاط لوحدة الجماعة». أما الدكتور فيرال فيقدم لنا في مقال عن «باخوسيات» أوربيدوس ترجمة نيّرة: «إن نشوة الوحدة، كما يقول، تقوم بالدرجة الأولى على استغراق

(٣١) هاريسون: المرجع المذكور. ص XII.

(٣٢) المرجع إياه ص XVII.

روحها في تجمّع القطيع» (٣٣). والفرد يستجيب كذلك بصورة جماعية لنداء الكون: «فقد رأينا انفعاله يتسع ويُسقط نفسه على الظواهر الطبيعية، ولاحظنا أن هذا الإسقاط يوَلد لديه تصورات المانا والأورندا...» (٣٤) (التي توضع في موازاة التصورات اليونانية عن السلطة *kratos* والقوة *bia*). والطوطمية «مرحلة من مراحل الفكر الجماعي لا بد للذهن البشري من المرور بها» (٣٥). والتقدّيس والتضحية ليسا «إلا تلاعبات بالمانا التي سميها سحرًا» (٣٦). «فالدين يشتمل إذن على عنصرين: العادة المجتمعية التي هي وجدان جماعي، وتصور هذا الوجدان الجماعي. فهو، بكلمة، يحتوي على عاملين لا انفكاك لهما الواحد عن الآخر: الطقوس التي هي عبارة عن التقاليد وعن الفعل الجماعي، والأسطورة أو اللاهوت التي تمثل الانفعال الجماعي أو الوجدان الجماعي. والنقطة الأهم في ذلك كله، هي أن هذين العاملين إلزاميان ومرتبطان بالآخر» (٣٧).

إن مغالط نظرية دركهاهيم التي أوقعه فيها بحثه عن أصل الدين وأسبابه، نجدها مجسّمة في نتاج عالم شهير آخر يعترف بأنه يدين بالكثير من آرائه لدركهاهيم، هو فرنسيس كورنفورد. وهو يرى أن الفرد لا يُعتدّ به إلا بما هو عضو من أعضاء الجماعات البدائية. وهو يرى من نواح أخرى أنه لا يُعتدّ إلا بالجماعة، وأن عالم الطبيعة يُصنّف إلى فئات بناء على نموذج بنية الجماعة المجتمعية. أما الدين والأنفس والآلهة، مهما كان نوعها، فهي مجرد تصورات لهذه البنية نفسها. وفي كلا الحالتين، فالطريقة التي تُتبع لإدراك الطبيعة

(٣٣) المرجع إياه، ص ٤٨. وفي العبارة لعب على لفظة *Congrégation* التي قد تعني تجمّع القطيع وقد تعني حياة رهبانية أو أبرشية في المذهب البروتستانتي (م).

(٣٤) المرجع إياه، ص ٧٣ - ٧٤.

(٣٥) المرجع إياه، ص ١٢٢.

(٣٦) المرجع إياه، ص ١٣٤.

(٣٧) المرجع إياه، ص ٤٨٦.

والمعتقدات الدينية، أي مقولات الفكر، ما هي إلا إسقاطات للذهن الجماعي فالنفس هي نفس الجماعة الجماعية، إنها المجتمع نفسه الذي هو داخل كل فرد من أفرادها، وخارجه في آن واحد. وهي خالدة، لأنه بالرغم من موت أبنائها، يظل المجتمع خالداً. وانطلاقاً من مقولة النفس يتنامى تصوّر الآله عند بلوغ درجة معينة من التعقيد السياسي وتطور الفردية والتفذلك. في نهاية الأمر، كل تصور ديني ما هو إلا وهم، يسميه كورنفورد نداء القطيع. فيخلص بالتالي إلى «أن التصور الديني الأول هو عبارة عن تصوّر الوجدان الجماعي. وهو السلطة المعنوية الوحيدة التي تُعتبر مفروضة من الخارج وتحتاج من ثم إلى تصوّرها» (٣٨).

لقد كان من المفيد أن تُطرح مسألة الدين طرحاً اجتماعياً يعالج وقائع الأزمنة الكلاسيكية القديمة من أوجه جديدة. ولكن مهما كانت فائدة هذا الطرح ينبغي التسليم بأن آراء كالأراء التي عرضتها لكم لا تعدو كونها تخمينات محضة وأنها تتخطى حدود التبصر النظري المشروع. فالوقائع التي تعتمد عليها هي وقائع واهية وغامضة في آن واحد.

في انكلترا، وفي فترة زمنية أقرب إلينا، قدم ردكليف براون عرضاً هاماً لنظرية اجتماعية في الديانة البدائية متأثرة تأثراً شديداً بنظرية دركهايم (وبنظرية هربرت سبنسر كذلك). فاستعاد نظرية دركهايم الطوطمية محمولاً جعلها أقرب إلى الأفهام (٣٩)، لكنه لم يتوصل إلا إلى نتيجة سخيفة. لقد أراد أن يبين أن الطوطمية لم تكن إلا شكلاً مخصوصاً من أشكال ظاهرة عامة وشاملة في

(٣٨) كورنفورد: «من الدين إلى الفلسفة»، ١٩١٢، ص ٨٢.

— F.M.Cornford: -From religion to philosophy', 1912, P.82.

(٣٩) ردكليف - براون: «النظرية الاجتماعية في الطوطمية»، المؤتمر العلمي الرابع للمحيط الهادي، جاوا، ١٩٢٩.

— A.R.Radcliffe— Brown, -The sociological theory of totemism', fourth Pacific science congress, Java, 1929, III Biological papers, P.295-309.

المجتمعات البشرية. فهو يرى أن هناك قاعدة عامة مفادها أن كل شيء من الأشياء أو حدث من الأحداث التي يكون له أو لها مفاعيل هامة في المجتمع، من الناحية المادية أو المعنوية، يصبح موضوعاً للممارسة الطقسية (وهذا تعميم مشكوك به جداً).^{٤٠} فالشعوب التي تعيش من القنص واللقاط تتخذ موقفاً طقسياً من الحيوانات والنباتات المفيدة لها. وعندما يتجزأ المجتمع يؤدي الموقف العام المذكور إلى ولادة الطوطمية. إن ردكليف براون يتحاشى، في تحليله للطوطمية، أن يقع في الغلط الذي وقع فيه دركهايم حين عزا الطوطمية إلى ضرب من نفسانيات الجموع. لكنه يعتمد موقفه عندما يعالج أموراً أخرى، كالرقص في جزر اندامان، مثلاً^{٤١}. فهو يقول إن شخصية الفرد تخضع أثناء الرقص إلى الفعل الذي تمارسه الجماعة عليها، وأن الأفعال والمشاعر الشخصية تشكل كلاً متناسقاً تحقق الجماعة من خلاله حدّاً أقصى من الاتحاد والتفاهم، ينعكس مشاعراً شديدة لدى جميع الأفراد الذين يؤلفونها. قد تكون هذه حالة الاندامان، لكنني اعترضت على هذا الحكم التعميمي في إحدى أوائل مقالاتي، إذ كنت قد شاهدت أنواعاً من الرقص في إفريقيا الوسطى، كثيراً ما يتسع فيها المجال لأنواع شتى من الشقاق والاختلاف، ثم أن الخبرة التي اكتسبتها فيما بعد أكدت ذلك الشك الذي أعربت عنه في صباي.

تتبنّى لنا عند قراءتنا لردكليف - براون كمية النواقص التي يشكو منها هذا النوع من التفسير الاجتماعي للظواهر الدينية. ففي إحدى أواخر محاضراته العامة - ندوات هنري مايرز^{٤١} - كان يقول إن الدين هو دائماً وأبداً تعبير عن الاستبعا لقوة روحية أو معنوية خارجة عنا: فإذا استثنينا شليرما شر

(٤٠) « سكان جزر اندامان »، ١٩٢٢، ص ٢٤٦.

— The Andaman islanders', 1922, P.246.

(٤١) « الدين والمجتمع »، مجلة معهد الإناسة الملكي، ٧٥، (١٩٤٥).

— Idem, - Raligon and society', journal of the royal anthropological institute, LXXV, (1945).

وغيره من الفلاسفة يتبين لنا أن هذه الفكرة تشكل النقطة المشتركة التي نجدها لدى الجميع . لكن ردكليف - براون كان يحاول صياغة مشروع اجتماعي يتجاوز بأشواط بعيدة حدود هذا الحكم العام الغامض . فللبرهان على صحة نظرية دركهاهيم كان من الواجب، في رأيه، أن يتوضح أن تصوّر الشأن الإلهي يختلف باختلاف أشكال المجتمع - الأمر الذي لم يقم به دركهاهيم . بالتالي، فما دامت وظيفة الدين هي الحفاظ على تماسك المجتمع وتضامنه، فإن من شأن هذه الوظيفة أن تختلف باختلاف أنماط البنى المجتمعية . ففي المجتمعات التي يقوم سستامها على العائلة كأساس، نجد عبادة الآباء الأولين . ونجد لدى العبرانيين والمدن - الدول في اليونان وروما ديانات قومية متلائمة مع بنيتهم السياسية . مما يعني العودة إلى رأي دركهاهيم الذي يعتبر أن الكيانات الدينية ليست إلا المجتمع بعينه . وهذا حكم بالكاد يمكن قبوله . إذ أنه عندما يخرج عن حيز البداهة، يصطدم بطائفة من الوقائع المعاكسة له : فنجد، مثلاً، أن عبادة الآباء الأولين كثيراً ما تكون ديانة الأقسام التي لا تعتمد سستاماً في النسب، كما هي الحال بالنسبة لبعض الأقسام الإفريقية . أما سستام النسب الذي لا يضارعه مضارع من حيث اكتماله فهو سستام النسب لدى العرب البدو، وهم مسلمون . ألم تُعتنق المسيحية والإسلام من قبل أناس ذوي بنى [مجتمعية] في غاية الاختلاف؟

إن هذا النوع من التفسيرات الاجتماعية التي مرّ ذكرها يثير اعتراضات خطيرة، لا سيما من حيث غموض المعطيات وعدم دقتها، وهي معطيات كثيراً ما تكون مشوشة ومضطربة كما أشرت . كما تنبغي الإشارة مرة أخرى إلى أنه لا يجب المرور مرّ الكرام على الأمثلة المنافية : كالأقسام البدائية التي ليس لديها عشائر ولا طواطم . وتلك التي تؤمن ببقاء النفس لكنها لا تقيم جوائز ثواني ولا طقوساً مأتمية . وتلك التي تقر بوجود صفات معنوية رقيقة لكن هذه الصفات لا تستجيب، لديها، لما تعتبره بمثابة الغاية والهدف . وتلك التي تعتمد سستام النسب دون عبادة الآباء الأولين . فإذا سجّلنا الاستثناءات جميعاً، لم يبق لدينا

من هذه النظريات إلا حزازير وأحاجي تتصف بالعمومية والغموض، وبهشاشة القيمة العلمية، فلا يعود يعرف طريقة استعمالها أجد، إذ ليس هناك من يستطيع البرهان على صحتها ولا القيام بدحضها. فإذا شاء امرؤ أن يضع على المحك نظرية دركهاميم وموس حول أصل الدين ومعناه، فكيف له أن يصادق عليها أو أن ينقضها؟ وإذا شاء أن يعترض على تفسير هرتز للجناز المثناة، فكيف له أن يبين خطأها؟ وكيف له أن يعرف ما إذا كان الدين يحافظ على تماسك المجتمع وتضامنه أم لا؟ إن هذه النظريات جميعاً قد تكون صحيحة، لكنها قد تكون أيضاً خاطئة، بنفس المقدار. فهي تبدو عظيمة ومنطقية، لكنها تجعل من العبث متابعة أي بحث لاحق، لأنها تقدم تفسيرات لوقائع لم يتسن لها أن تصفها ولا مجال للتثبت منها بالاختبار. فالافتراض بأن هناك نمطاً معيناً من الدين يتصل بنمط معين من الثقافة، افتراض يكون على جانب معقول من الإمكان والاحتمال إذا كان بوسعنا أن نبين تاريخياً لا فقط أن التحولات التي تطرأ على البنية المجتمعية تستتبع تحولات مقابلة لها على صعيد الفكر الديني، بل يجب أن نبين أيضاً أن هذه المقابلة عملية منتظمة؛ أو إذا كان بوسعنا أن نبين أن كل المجتمعات التي تنتمي لنمط معين تعتمد سياسيم دينية متشابهة، وهذه حقيقة بديهية، أي عبارة عن مسلمة، بالنسبة لليفي برويل الذي ستكون مساهمته في هذا النقاش موضوع محاضرتنا القادمة.

أما هذه المحاضرة فإني أختتمها بلفتة سريعة لانتباهكم إلى الشبه الذي نجده بين بعض هذه النظريات التي ألمحت إليها وبين نظرية المؤلفين الماركسيين، أو بعضاً منهم، ممن يقدمون لنا أوضح الأمثلة على المعالجة التي تعتمد وجهة النظر الاجتماعية. فالدين عندهم شكل من أشكال بنية المجتمع الفوقية. إنه «مرآة» أو «انعكاس» للعلاقات المجتمعية التي تقوم بدورها على بنية المجتمع الاقتصادية. ومقولات «الروح» و«النفس» وجدت في الزمن الذي وجد فيه رؤساء العشيرة وبطاركتها، أي «بتعبير آخر عندما أدى

تقسيم العمل إلى فصل العمل الإداري على حدة»^(٤٢). والدين يبدأ بعبادة الآباء الأولين، شيوخ العشيرة القدماء : وهو بالأصل «انعكاس لعلاقات الإنتاج (لا سيما علاقات السيّد بالخادم) ولنسق المجتمع السياسي الخاضع لهذه العلاقات»^(٤٣). فالدين يتجه دائماً، والحالة هذه، إلى اتخاذ شكل البنية السياسية - الاقتصادية للمجتمع، رغم أنه قد يحصل تفاوت زمني في نكيف واحدهما مع الآخر. ففي مجتمع تكون العشائر فيه قليلة الانتماء بعضها لبعض، يتخذ الدين شكل الشرك. وحيث تكون الملكية المركزية، نجد إلهاً واحداً. أما حيث توجد جمهورية تجارية وملاكون للعبيد (كما في أينا في القرن السادس ق. م.) فالآلهة يتنظمون في جمهورية. والصحيح بلا شك هو أن المفاهيم الدينية تنشأ عن التجربة، وأن تجربة العلاقات المجتمعية تُعتبر نموذجاً لهذه المفاهيم. إن هذه النظرية تستطيع أن تفسر، إلى حين، أشكال الدين المفهومية، لكنها لا تستطيع تفسير أصله ووظيفته ودلالته. وفي أية حال، فالنياسة الوصفية والتاريخ لا يؤيدان هذه الأطروحة (فمن الغلط أن يفكر المرء، كما يقول بوخارين، إن الأمراء الحاكمين قد اتخذوا موقفاً منحازاً إلى البابا في عهد الإصلاح)^(٤٤).

رغم أنه يستحيل عليّ أن أعمق هنا في هذه المسألة، فإني ألفت انتباهكم إلى أن الباحثين في الاجتماعيات من المدرسة الفرنسية والمنظرين الماركسيين يلتقون على نقاط مشتركة في طريقة معالجتهم لدراسة الظواهر المجتمعية. إن الماركسيين يعتبرون دركهايم مفكراً مثالياً برجوازيّاً، مع أنه كان من الممكن

(٤٢) بوخارين : « المادية التاريخية - سستام في الإجماعيات » (١٩٢٥) ص ١٧٠ .

— N.Boukharine: 'Matérialisme historique-Un système de sociologie' (1925), P.170.

(٤٣) المرجع نفسه ، ١٧٠ - ١٧١ .

(٤٤) المرجع نفسه ، ١٧٨ .

أن يكون صاحب العبارة الشهيرة المأثورة عن ماركس ومفادها أن ليس وعي
البشر هو الذي يحدّد وجودهم، بل إن كيانهم المجتمعي هو الذي يحدّد
وعيمهم.

إن بوخارين يستشهد بليفى برويل ويؤيّد في ما يقول. فلننظر إذن في ما
يقوله ليفى - برويل.

الفصل الرابع

ليفى - برويل

إن كل عرض لنظريات الديانة البدائية يظل ناقصاً ما لم يولِ انتباهاً خاصاً لكتابات ليفى - برويل العديدة حول العقلية البدائية، وهي عبارة عنون بها أحد كتبه «العقلية البدائية». فقد ظلت النتائج التي خلص إليها في دراسته لطبيعة الفكر البدائي موضوعاً لنقاشات حامية سنوات طويلة، واعتقد الأناسون في ذلك الوقت أن من واجبه مهاجمتها. بعد أن أعرض لكم آراء ليفى - برويل وانتقدها، سألقي نظرة سريعة على حجج باريتو التي قد تغني نقاشنا، من جهة لأن من المفيد جداً مقارنة ليفى - برويل، ومن جهة أخرى لأن ما يقوله يفرض بنا إلى المناقشة العامة ومن ثم إلى الخلاصة التي تليها.

كان ليفى - برويل قد اكتسب شهرته كفيلسوف عندما وضع كتابيه عن جاكوبي وكونت، ثم انصرف كما فعل معاصره دركهايم إلى دراسة الإنسان البدائي. وكان نشر كتابه «الأخلاق وعلم الأعراف»⁽¹⁾ منعطفاً جديداً باتجاه دراسة العقلية البدائية التي ما لبثت أن أصبحت موضع اهتمامه الوحيد حتى وفاته عام ١٩٣٩. ورغم أن أبحاثه الرئيسية كانت في حقل الاجتماعيات وأن بوسعنا بالتالي تصنيفه مع المؤلفين الذين مرّ ذكرهم، فهو لا يدخل تماماً ضمن فئتهم وكان يرفض دائماً أن يُعتبر في عداد جماعة دركهايم. فلا يصحّ القول إذن

(1) Lévy-Bruhl, - La morale et la science des Mœurs.

إنه كان من جملة المتعاونين معه، كما يقول وب^(٢). فقد ظلّ فيلسوفاً بحق وحقيق، ومن هنا كان اهتمامه بسسائيم الفكر البدائي يغلب على اهتمامه بالمؤسسات البدائية. كان ليفي - برويل يرى أن البدء بدراسة الحياة المجتمعية من حيث تحليل الأفكار لا يقلّ شرعيةً عن البدء بدراستها من حيث تحليل أنواع السلوك المختلفة. وربما كان من اللازم أن نقول إنه كان يعطي الأولوية للأفكار بوصفه من المناطقة، إذ أن مسألة المنطق تحتلّ المقام الأول في كتبه، على نحو ما تقتضيه دراسة مختلف أساليب التفكير.

إن كتابيه الأولين اللذين يبحثان في الشعوب البدائية، «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا» و«العقلية البدائية»، يعرضان نظريته العامة حول العقلية البدائية التي كانت في أساس شهرته. أما في كتاباته الأخيرة فهو يتوسع بنظريته تلك، ولكن يبدو أنه عدّها ببطء على ضوء الأبحاث الميدانية الأخيرة التي قام بها، إذ أنه كان رجلاً متواضعاً وبسيطاً. فإذا حكمنا على هذه النظرية من خلال «الدفاتر» التي نشرت بعد وفاته، نجد أنه عدّل موقفه تعديلاً كاملاً في أواخر حياته، أو أنه فكّر على الأقل في ذلك. لكن الآراء التي عبّر عنها في كتبه الأولى هي التي تشكّل مساهمته النظرية في الإناسة، وبالتالي فإن نقاشنا سوف لا يتناول إلا هذه الكتابات بالذات.

يأخذ ليفي - برويل على المدرسة الانكليزية نفس المآخذ الذي يأخذه عليها دركهايم، من أنها تفسّر الوقائع المجتمعية بعمليات التفكير الفردي، الذي هو نتاج لشروط مختلفة عن شروط تكوّن الأذهان التي يحاول العلماء أن يفهموها. فهم يتخيّلون السبل التي سلكوها من أجل التوصل إلى معتقدات الأقوام البدائية وممارساتها ويستخلصون من ثمّ أن تلك الأقوام إنما أتبع هذا السبل نفسه. وفي أية حال، فمن العبث تفسير ذهنية البدائيين بواسطة النفسانيات الفردية.

(٢) وب : - «نظريات حول الدين والفردية»، ١٩١٦.

— C.C.J. Webb: 'Group theories of religion and the individual', 1916 P. 13 et 41.

ف عقلية الفرد تنشأ عن التصورات الجماعية السائدة في المجتمع الذي ينتمي إليه، وهي تصورات ترتدي طابعاً إلزامياً بالنسبة إليه كفرد، كما أنها متوقفة على المؤسسات وتابعة لها. وبالتالي، فإن أنماطاً معينة من التصور وطرائق معينة من التفكير لا بد أن تتوقف على أنماط معينة من البنى المجتمعية. بتعبير آخر، بما أن البنى المجتمعية متغيرة، لا بد أن تكون تصورات الفرد وأفكاره متغيرة أيضاً. وإذن، فلكل نمط من أنماط المجتمع عقلية المخصوصة، إذ أن لكل نمط عاداته ومؤسساته التي ليست إلّا وجهاً معيناً من التصورات الجماعية. إنها التصورات وقد أخذت من ناحية موضوعية. بهذا، لم يكن ليفي - برويل يريد أن يقول إن تصورات قوم من الأقسام تقل واقعية عن مؤسساته.

والحال، أن بوسعنا تصنيف المجتمعات البشرية إلى عدد معين من الأنماط المختلفة، ولكن إذا نظرنا إلى الأمور من عليائها، كما يقول ليفي - برويل، وجدنا أن هناك نمطين رئيسيين: المجتمع البدائي والمجتمع المتحضر، وطريقتين متضادتين في التفكير تقابلان هذين النمطين. وهكذا نستطيع أن نتحدث عن عقلية بدائية وعقلية متحضرة، إذ أننا لا نجد بينهما اختلافاً في الدرجة فقط، بل اختلافاً في النوعية كذلك. ومن الملاحظ أن ليفي - برويل يشدد على الفروقات القائمة بين الشعوب المتحضرة والشعوب البدائية. وربما كانت هذه الفكرة أهم ما ينبغي أن يؤخذ بالاعتبار في وجهة نظره النظرية وأصالة تفكيره. فقد كان المؤلفون يشددون دائماً، ولأسباب عدة، على أوجه الشبه التي تقوم، في رأيهم، بين الشعوب البدائية وبيننا. أما ليفي - برويل فرأى أن لا بأس، من باب التغيير، أن يصر إلى لفت الأنظار إلى أوجه الاختلاف. وكثيراً ما أخذ البعض عليه كونه لا يرى أوجه الشبه التي توجد بيننا وبين البدائيين في الكثير من الأمور، لكن هذا النقد يفقد قيمته عندما ندرك قصد الرجل: فهو إنما يشدد على أوجه الاختلاف ويرزها، ويدع التشابهات في الظل. كان يعلم أنه بذلك يحور الوقائع - وأنه يقوم بتركيبة ذهنية، كما يقال - لكنه لم يدع أبداً أنه قام بشيء آخر؛ علماً أن الطريقة التي

يتبعها مبررة من الناحية المنهجية .

إن ما يؤدّ ليفي - برويل قوله هو إننا ورثنا، نحن الأوروبيين، قروناً من التحليل والنظر الذهني المتناسك . وبالتالي فنحن نيمّم أنظارنا نحو المنطق، بمعنى أننا نبحث عن أسباب طبيعية للظواهر، وحتى عندما نكون حيال ظاهرة لا نعرف تفسيراً علمياً لها، فإننا نسلّم بأن ذلك إنما يعود إلى نقص في معارفنا . أما التفكير البدائي فهو يتّصف بصفة مختلفة كل الاختلاف . إنه ييمّم نظره نحو الغيب :

«إن الموقف الذهني لدى الإنسان البدائي يختلف تمام الاختلاف . فالطبيعة التي يعيش في وسطها تبدو له من زاوية أخرى، إذ يرى أن جميع الأشياء وجميع الكائنات متورّطة فيها بشبكة من التشاركات والتنافيات الغيبية، وأن هذه التشاركات وهذه التنافيات هي التي تشكل نسج الطبيعة ونسقتها . وبالتالي فهي التي من شأنها أن تفرض نفسها قبل أي شيء آخر على انتباهه، وهي التي تسترعي، وحدها، هذا الانتباه . فإذا اتفق للإنسان البدائي أن اهتمّ بظاهرة من الظواهر، ولم يكتفِ بإدراكها حسياً وبالوقوف إزائها موقفاً لامبالياً، إذا جاز القول، وخالياً من الاستجابة، فإنه سرعان ما يتجه بفكره، كما لو يضرب من الارتكاس الذهني، نحو قدرة، خفية غير مرئية تُعتبر هذه الظاهرة تجلياً من تجلياتها» (٣) .

فإذا سألنا لماذا لا تبحث الشعوب البدائية عن صلات سببية موضوعية [بين الظواهر] كان جوابنا أن تصوّراتهم الجماعية، التي هي غيبية وما قبل المنطقية، تمنعهم من ذلك .

لقد رفض الأناسون البريطانيون هذه الأحكام لأن تراثهم التجريبي جعلهم يحترسون من كل ما يتّصف بطابع النظر الفلسفي . فقد كان ليفي - برويل بالنسبة لهم مجرد منظر قابع في غرفته، لم يشاهد إنساناً بدائياً ولا

(٣) ليفي - برويل : « العقلية البدائية » ، الكان ، ١٩٢٢ .

— Lévy-Bruhl: - La mentalité primitive', Alcan, 1922, P.117-118.

اقترب منه، شأنه شأن زملائه الفرنسيين الآخرين. واعتقد أن بوسعي أن أقول إنني كنت واحداً من الأناسين الأنكلوساكسونيين النادرين الذين تكلموا لصالحه، لا لأنني كنت متفقاً مع آرائه، بل لأنني كنت أعتقد أن بوسع المرء أن ينتقد عالماً على ما يقوله لا على ما يدعي الآخرون أنه قاله. فكان لي إذن أن أكتب مقالاً^(٤) حول تكوّن كتاباته وأحاول أن أفسّر ما تعنيه تعابير ليفي - برويل ومفاهيمه التي كانت تبعث على كل ذلك العداء ضده: ما قبل المنطقي، عقلية، تصورات جماعية، غيب، تشاركات. إن هذه المصطلحات تلبّل القارئ، القارئ الانكليزي على الأقل، فيتساءل في كثير من الأحيان عما يعنيه صاحبها بها.

إن ليفي - برويل يستعمل مصطلح «ما قبل المنطقية» لوصف أساليب التفكير (التفكير السحري - الديني، إذ أنه لم يكن يفرّق بين السحر والدين) التي تبدو صحيحة كل الصحة للإنسان البدائي وسخيفة كل السخف للإنسان الأوروبي. والمعنى الذي يعطيه لهذه اللفظة يختلف تماماً عن المعنى الذي يدعي نقاده أنهم فهموه منها. فهو لا يريد أن يقول إن البدائيين عاجزون عن التفكير بصورة متماسكة، بل يريد فقط أن معتقداتهم لا تتفق مع تصوّر الكون تصوّراً علمياً ونقدياً. إنه لا يقول إن البدائيين ينقصهم الذكاء، بل إن معتقداتهم لا تدخل في أطر عقولنا. وهذا لا يعني أننا لا نستطيع متابعة تعليلهم العقلي، بل العكس. إذ أنهم يعلّلون الأمور عقلياً بصورة منطقية، لكنهم ينطلقون من مقدمات مختلفة [عن مقدماتنا] تبدو في نظرنا سخيفة. إن البدائيين كائنات عاقلة، لكنهم يحقلون بناء على مقولات مختلفة عن مقولاتنا. إنهم منطقيون، لكن مبادئ منطقهم تختلف عن مبادئ منطقنا، إذ أنها ليست مبادئ المنطق الأرسطي. إن ليفي - برويل لا يقول إن ذهن البدائيين يفتقد لمبادئ المنطق.

(٤) ايفانز - برتشارد: « نظرية ليفي - برويل عن العقلية البدائية »، القاهرة، ١٩٣٤.
— E. E. Evans-Pritchard: - Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality', Bulletin of the faculty of arts, Egyptian university, Le Caire. 1934.

هذا أمر لا معنى له . فكلمة ما قبل المنطقي لا تعني غير منطقي أو منافٍ للمنطق . إذا طبقنا ما قبل المنطقي على العقلية البدائية ، فوصفناها بأنها ما قبل المنطقية ، فإن هذا يعني فقط أن العقلية المذكورة لا يُسقط في يدها إزاء التناقض ، كما هي الحال بالنسبة لعقليتنا . بل حتى أنها لا تحتاج إلى المنطق حاجة دائمة . فما يبدو لنا بمثابة المستحيل أو السخيف الذي لا معنى له ، يبدو لها مقبولاً دونما صعوبة^(٥) . إن موقف ليفي - برويل من هذه النقطة دقيق للغاية . فلفظة ما قبل المنطقي توازي لفظة غير علمي ، أو خالٍ من الحسّ النقدي . فالإنسان البدائي ، في نظره ، إنسان عاقل ، لكنه غير علمي ويفتقد للحسّ النقدي .

وعندما يقول إن «العقلية البدائية» هي ما قبل المنطقية ، وخالية تماماً من الحسّ النقدي ، فهو لا يتحدث عن ملكة التفكير عند الفرد ، بل عن المقولات التي يفكر بموجبها . إنه لا يتحدث عن الاختلافات الحياوية والنفسانية القائمة بين البدائيين والمتحضرين ، بل عن الاختلاف المجتمعي . مما يعني أنه لا يتحدث كذلك عن عقلية يصفها النفسانيون بشقّ الأوصاف حين يتحدثون عن عقلية حدسية ومنطقية ورومانطيقية وكلاسيكية وغير ذلك . إنه يتحدث عن مسلّمات وقيم ومشاعر - أي ما يسمى بأساليب التفكير - ويقول إن هذه [المسلّمات والقيم والمشاعر] تتخذ لدى الشعوب البدائية طابعاً غيبياً ، أي أنها غير قابلة للتحقق منها ، ولا تتأثر بالتجربة والاختبار ، ولا تأبه للتناقض . وهو يقف من هذه المسألة نفس الموقف الذي يقفه دركهايم . فيقول إننا هنا حيال وقائع مجتمعية لا حيال وقائع نفسانية . وإنما بالتالي وقائع عامة شاملة وتقليدية وإلزامية . فهي توجد قبل وجود الفرد الذي يكتسبها اكتساباً ، وستظل موجودة بعد مماته ، حتى أن الحالات العاطفية التي تصطبغ الأفكار تكون محدّدة من قِبَل المجتمع . بهذا المعنى تكون عقلية شعب من الشعوب أمراً موضوعياً . فلو

(٥) ليفي - برويل : « العقلية البدائية » (١٩٣١) ص ٢١ .

أنها لم تكن إلا مجرد ظاهرة فردية، وكانت ذاتية. لكن طابعها العام يجعل منها ظاهرة موضوعية.

ويعتبر ليفي - برويل أن هذه الأساليب في التفكير التي تتكوّن منها عقلية شعب من الشعوب هي عبارة عن تصوّرات جماعية. وقد كان هذا التعبير شائعاً لدى الباحثين الفرنسيين في الاجتماعيات في ذلك الحين، كترجمة للفظّة الألمانية Vorstellung. إن هذه اللفظة توحي بشيء غامض من قبيل الفكرة أو المعتقد أو المقولة. فعندما يقول مفكرنا عن تصوّر من التّصوّرات إنه جماعي فهو يعني بذلك مجرد القول إنه تصوّر مشترك بين جميع أبناء المجتمع، أو بين معظمهم. فلكل مجتمع تصوّراته الجماعية. مجتمعنا [الأوروبي] يميل إلى امتلاك الفكر النقدي العلمي، بينما ينزع مجتمع الشعوب البدائية نحو الغيبية. وأعتقد أن ليفي - برويل ما كان ليمنع في القول بأن معظم البشر مؤتمنين على كلا هذين الاتجاهين.

لو أن ليفي - برويل أراد عمداً أن يثير حذر الانكليز لما كان له أن يحقق ذلك على نحو أفضل من الذي قام به حين استعمل كلمة «صوفي». غير أنه حدّد بوضوح أن هذه اللفظة لا تعني عنده إلا المعنى الذي يقصده الانكليز حين يستعملون لفظة «غيبية» - لوصف السحر والدين. فهو يكاد يقول ذلك حين يكتب: «إنني أستعمل هذه اللفظة لتعذّر وجود لفظة أفضل منها. فأنا لا أعني بها التصوف الديني الذي نجده في مجتمعاتنا، والذي هو أمر مختلف تمام الاختلاف، بل أقصد بها ذلك المعنى المحدّد الذي تعبّر به كلمة «صوفي» عن الاعتقاد بالقوى والتأثيرات والأفعال التي لا تقع تحت الحواس والتي تظل رغم ذلك قوى فعلية»^(٦). والحال أن التّصوّرات الجماعية لدى الشعوب البدائية تتعلق على الأخصّ بهذه القوى الخفية. بالتالي، ما أن تصبح إحساسات

(٦) ليفي - برويل: «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا»، ط ٢ (١٩١٢).

— Lévy-Bruhl: - Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 2^e éd. (1912) P.30.

الإنسان البدائي إدراكات واعية حتى تصطبغ بصبغة الأفكار الغيبية. فهي
 تُستوعب فوراً ضمن مقولة من مقولات الفكر الغيبي. فالمفهوم ييمن على
 الإحساس ويفرض عليه صورته، بحيث يمكننا القول إن الإنسان البدائي يرى
 الأشياء على نحو ما نراها، لكنه يدركها إدراكاً مختلفاً، إذ أنه ما أن يوليها انتباهاً
 واعياً حتى تعترض فكرة الشيء الغيبية بينه وبين الشيء، وتحوّر خصائصه
 الموضوعية المحضة. فنحن [الأوروبيون] ندرك بالإضافة إلى الشيء تصوّرنا
 الجماعي السائد في ثقافتنا. ولما كان هذا التصوّر الجماعي، عندنا، يتطابق مع
 خصائص الشيء الموضوعية، ندركه حسياً بصورة موضوعية. أما التصوّر
 الجماعي لدى الإنسان البدائي فهو غيبي. فهو إذن، يدرك الشيء حسياً
 بصورة غيبية، بصورة غريبة كلياً عنا بحيث تبدو لنا سخيفة لا معنى لها.
 والإدراك الحسي الغيبي مباشر. فحين يدرك الإنسان البدائي ظلاً، على سبيل
 المثال، لا يطبق النظرية السائدة في مجتمعه والتي مفادها أن هذا الظل ما هو إلا
 نفس من أنفسه. بل إنه عندما يعي الظل يعي نفسه في آن واحد. وتتضح لنا
 فكرة ليفي - برويل على نحو أفضل إذا قلنا إن طريقته في رؤية الأمور تتلخص
 في أن المعتقدات لا تأتي، في عملية تنامي الفكر البشري، إلا لاحقاً، أي
 عندما يتميّز الإدراك الحسيّ عن التصوّر. عندئذ يمكننا القول إن الشخص
 يدرك ظله، ويعتقد أن هذه نفسه. إن مقولة الاعتقاد لا وجود لها عند الشعوب
 البدائية. فالاعتقاد متضمّن في الظل. إنه الظل بالذات. كذلك الأمر عندما
 يرى الإنسان البدائي فهداً : فهو لا يحدث نفسه بأن هذا الفهد هو أخوه -
 الطوطم. فما يراه هو أخوه الطوطم. إن خصائص الفهد الجسدية تذوب في
 تصوّر الفهد تصوّراً غيبياً وتُستلحق بهذا التصوّر. فالواقع الذي يعيش فيه
 البدائيون هو بحدّ ذاته واقع غيبي، كما يقول ليفي - برويل. كل التصوّرات
 الجماعية حول الكائنات والأشياء والظواهر الطبيعية، تختلف اختلافاً مطلقاً
 عما هي عندنا. فمعظم ما نراه نحن فيها [في الكائنات والأشياء والظواهر
 الطبيعية] يغرب عن باهم أو لا يشير لديهم أية مبالاة. لكنهم، من جهة

أخرى، يرون فيها أموراً كثيرة لا تخطر لنا ببال^(٧).

ويذهب ليفي - برويل شوطاً أبعد. فهو لا يقول فقط إن إدراكات البدائيين الحسية تنطوي على تصوّرات غيبية، وإنما يقول أيضاً إن التصرّوات الغيبية هي التي تبعث هذه الإدراكات. ففي خضمّ الانطباعات الحسية هناك جزء من هذه الانطباعات يلامس الوعي. فالبشر لا يسترعي انتباههم من بين كل ما يرونه ويسمعونه إلاّ القليل. إنهم لا يلاحظون إلاّ ما يفعلون به. بتعبير آخر، إن اهتمامات الإنسان تتعيّن بناء على العوامل الانتقائية التي تتحدّد في معظمها، بصورة مجتمعية. فالبدائيون يتنبّهون للظواهر بناء على الخصائص الغيبية التي تعزوها إليها التصرّوات الجماعية. وبالتالي، فالتصورات الجماعية تنظّم الإدراكات وتختلط بها. إن البدائيين يعيرون اهتماماً كبيراً لظلالهم، بالضبط لأنهم يتصوّرون، بموجب تصوراتهم الجماعية، أن هذه الظلال هي نفوسهم. إن الظل لا يتخذ، بالنسبة لنا، طابعاً إيجابياً. فهو ليس إلاّ نقيض الضوء. لذا تكون تصوراتهم وتصوراتنا، حول هذا الموضوع، متنافية. وإذا كان ذلك كذلك، فإدراك الظل ليس هو الذي يُدخل المعتقد (من أن النفس هي المدركة) إلى الوعي، بل الأولى أن يقال إن المعتقد هو الذي يثير انتباه الإنسان البدائي لظله. إن التصرّوات الجماعية توجّه الانتباه نحو الظواهر بفعل القيمة التي تضيفها عليها. ولما كانت تصورات الشعوب المتحضرة وتصورات الشعوب البدائية مختلفة كل الاختلاف، فإن ما يلاحظونه في العالم الخارجي يكون مختلفاً كل الاختلاف، أو أن الأسباب التي تدفعهم إلى ملاحظة هذه الظاهرة أو تلك، تكون على الأقل، مختلفة.

إن التصرّوات البدائية تصورات ذات طابع خاص. إنها غيبية. وهذا طابع لا نجده أبداً في تصوراتنا نحن [الأوروبيين]. لذا نستطيع أن نتحدث

(٧) « الوظائف الذهنية ... » ص ٣٠ - ٣١ .

عن العقلية البدائية بوصفها عقلية قائمة بذاتها. ويطلق ليفي - برويل على المبدأ المنطقي الذي يحكم هذه التصوّرات الغيبية اسم قانون الاشتراك الغيبي . إن التصورات الجماعية لدى الشعوب البدائية تشكل شبكة من الاشتراكات تتصف هي الأخرى، كالتصورات، بأنها غيبية. ففي الفكر البدائي تترابط الأشياء وتتداخل بحيث أن من يلمس واحداً منها يفترض به أن يكون قد لمس الأخرى، لا لمساً موضوعياً بل بفعل غيبي (رغم أن البدائي لا يميّز بين ما هو موضوعي وما هو غيبي). وكثيراً ما تكون الشعوب البدائية معنيّة بما يمكن تسميته الناحية ما فوق الحسيّة من الأمور - أي العلاقات الغيبية حسب تعبير ليفي - برويل - أكثر مما تكون معنيّة بعلاقاتها الموضوعية. لناخذ من جديد ذلك المثل الذي سبق لي ذكره : إن بعض الشعوب البدائية تشترك مع ظلالها. فما يعني ظلالها يعنيها هي أيضاً. بحيث أن الذي يجتاز ساحة خالية عند الظهيرة يفقد بذلك ظله! وبعض الشعوب البدائية الأخرى تشترك مع أسمائها، فلا يبوح واحداً باسمه، إذ أن العدو يصبح، عند معرفته لهذا الاسم، سيّداً متحكماً بصاحبه. وبعض الشعوب الأخرى تشترك مع أطفالها. فإذا مرض طفل من الأطفال هرع الأب إلى تناول الدواء. إن هذه الاشتراكات تشكّل بنية المقولات التي تتكون منها شخصية الإنسان البدائي المجتمعية وتتحرك ضمنها. ثمة اشتراك غيبي بين الإنسان والأرض التي يعيش عليها، بين الإنسان ورئيسه، بين الإنسان وعائلته، بينه وبين طوطمه، وهكذا قس على جميع أوجه الحياة.

وتجدر الإشارة إلى أنه في الوقت الذي تشبه فيه اشتراكات ليفي - برويل تداعيات الأفكار عند تيلور وفريزر، تختلف النتائج التي يستخلصها عن تلك التي يستخلصها. فتيلور وفريزر يريان أن الإنسان البدائي يؤمن بالسحر لأنه يقوم بتعليل عقلي خاطيء انطلاقاً من المعينات [الحسيّة]. أما ليفي - برويل فيرى أنه يقوم بتعليل عقلي خاطيء لأن تعليله هذا محكوم بتصوّرات مجتمعه الغيبية. فالتفسير الأول يستند إلى نفسانيات الفرد، بينما يعتمد التفسير الثاني

على الاجتماعيات . ولا شك في أن ليفي - برويل محقّ في تفسيره، إذ أن الفرد يتعلم التفكير بناء على العلاقات الغيبية القائمة، لا بناء على معانيته الخاصة به .

إن مناقشة ليفي - برويل لقانون الاشتراك الغيبي - وهي مناقشة فريدة للغاية - هي الجزء الأهمّ في أطروحته . لقد كان من أوائل الذين بيّنوا - إن لم يكن أولهم على الإطلاق - أن الأفكار البدائية التي تبدو لنا غريبة كل الغرابة، بل سخيفة أحياناً، عندما نتناولها بوصفها وقائع معزولة، تتخذ دلالة معيّنة عندما نتبيّن أنها تشكّل جزءاً من مفهوم أو من سلوك تقسّم بين كل جزء من أجزائه والأجزاء الأخرى علاقة قابلة للعقل . إنه يعترف بأن هذه القيم تشكّل سسائيم لا تقل تماسكاً عن الأبنية المنطقية التي يبنيناها بالذهن . وأن هناك منطقاً للمشاعر، كما أن هناك منطقاً للعقل، لكن الأول مبنّى على مبدأ مختلف عن مبدأ الثاني . إن تحليل ليفي - برويل لا يشبه تلك الرؤى الذهنية التي تناولناها أعلاه، إذ أنه لا يدّعي تفسير السحر والدين البدائيين بنظرية تُبين كيفية نشأتها وماهية أصولها وأسبابها . إنه يتناولها كما هما، فيحلّل بنيتها، ويخلص إلى أن كل المجتمعات التي تنتمي لنمط معين تشترك فيما بينها بعقلية معيّنة .

وحتى يستخلص الطابع الخاص الذي يمتاز به هذه العقلية، يبرهن أن الفكر البدائي بوجه عام يختلف كلياً، ونوعياً، عن فكرنا (رغم أننا نجد في مجتمعنا [الأوروبي] أناساً يفكرون ويتصرفون كالبدايين، ورغم أنه قد يكون في قرارة كل منا شيء من العقلية البدائية) . هذه الأطروحة التي هي فكرته الرئيسية، لا تثبت أمام المحك . ويبدو، على كل حال، أنه تخلّى عنها في أواخر حياته . فلو كانت هذه الفكرة صحيحة لكان يكاد يستحيل علينا التواصل مع البدائيين، بل حتى تعلّم لغتهم . فمجرد كوننا قادرين على تعلّم لغتهم يبرهن على أن ليفي - برويل قد رأى تضارباً جذرياً أكثر من اللزوم بين البدائيين والمتحضرين . إن غلظه يعود، جزئياً، إلى نقص المعطيات التي كانت متوقّرة

لديه عندما صاغ نظريته، وإلى الانتقاء المزدوج، الذي أشرت إليه آنفاً، وهو انتقاء لغرائب الأمور وفرائدها، على حساب الوضعي والواقعي منها. عندما يضع ليفي - برويل المتحضرين والبدائين على طرفي نقيض، نتساءل عمّن نكون، وعمّن هم البدائيون؟ إنه لا يميّز بين مختلف الشرائح المجتمعية في مجتمعاتنا الذي كان أكثر فتوية منذ خمسين عاماً مما هو عليه اليوم، ولا بين مختلف الحقب التي مرّ بها تاريخنا. فهل أن فلاسفة السوربون، وفلاحي بروتانيا، وصيادي نورمانديا كانوا يتمتعون بعقلية واحدة، بالمعنى الذي يقصده بهذه الكلمة؟ وبما أن الأوروبيين الحديثين يتحدرون من البرابرة، أي من نمط مجتمعي يتّصف بعقلية بدائية، فمتى، وكيف انتقل أجدادنا الأوائل من العقلية البدائية إلى الحداثة؟ إن مثل هذا التساؤل لم يكن ليحصل لولا أن أسلافنا الأبعدين كانوا يملكون بعض المعارف التجريبية إلى جانب مقولاتهم الغيبية. إن ليفي - برويل مضطر إلى التسليم بأن البرّيين يستيقظون أحياناً من أحلامهم، وأن من اللازم، حين ينصرفون إلى نشاطاتهم التقنية أن «تتلاءم تصوراتهم مع واقعهم الموضوعي من حيث النقاط الأساسية، وأن تؤوّل طرائقهم إلى التكيف تكيفاً فعلياً مع الأهداف المنشودة»^(٨). لكنه يسلم بذلك دون أن يعلّق عليه أهمية تُذكر، ودون أن يغيّر شيئاً من نظرتة إلى الأمور. مع ذلك، يتضح لنا بالبداهة أن البدائين ليسوا من أصحاب النزوات والأهواء - كما يصورهم لنا - بل إنهم مضطرون أن يكونوا أقل انسياقاً مع نزواتهم وأهوائهم منّا، لأنهم، في حياتهم، أكثر احتكاكاً منا بالظروف الطبيعية القاسية التي لا تسمح بالبقاء إلا لمن يعتمدون في تصرفهم على الملاحظة والاختبار والعقل.

وقد يتساءل المرء عن الفئة التي ينبغي أن نضع فيها أفلاطون والفكر الرمزي عند فيلون وأفلوطين، سيّما وأننا نجد في الأمثلة المعطاة عن العقلية البدائية خليطاً من الصينيين والبولينيزيين والميلانيزيين والزنوج وهنود أميركا

(٨) «الوظائف الذهنية...»

والبلاكفيلوز الأستراليين. كما ينبغي أن نلاحظ مرة أخرى أن الأمثلة السلبية لا يؤتى على ذكرها، كما يحصل غالباً في النظريات الإناسية. هكذا نجد، مثلاً، أن عدداً من الشعوب البدائية لا تأبه لظلالها أو لأسمائها، ورغم ذلك فإن ليفي - برويل يضعها كلها في نمط مجتمعي واحد.

ليس هناك من أناس جدير بهذا الاسم يوافق اليوم على هذه النظرية التي تميز بين نمطين من العقليات. فجميع المراقبين الذين درسوا الشعوب البدائية دراسة ميدانية يجمعون على أن هذه الشعوب تهتم جميعها تقريباً بالمسائل العملية، وأنها ترعى شؤونها بطريقة تجريبية، إما بدون اللجوء بتاتاً إلى القوى والمؤثرات والأفعال الغيبية، وإما بجعل هذه القوى مقتصرة على أداء دور تابع وتكميلي. لقد حاول ليفي - برويل أن يبين أن العقلية البدائية، أو ما قبل المنطقية، لا تحفل بالتناقض. لكن ملاحظته تلك وهمية تماماً. ولعله لا يتحمل وحده مسؤولية الوقوع في هذا الوهم، إذ أن نتائج الأبحاث الميدانية الواسعة التي كانت قد جرت في أقطار تقيم فيها الشعوب البدائية، لم تكن قد عرفت بعد في الوقت الذي كتب فيه أهم كتبه. فلم يكن بوسعها، على الأرجح، أن يعلم أن التناقضات لا تكون صارخة إلا إذا كان المراقب الأوروبي يدون ويسجل، جنباً إلى جنب، معتقدات لا توجد، في الواقع، إلا في أوضاع مختلفة وفي مراحل مختلفة من التجربة. وربما لم يكن بوسعها أن يرى، كما نرى نحن اليوم، أن التصورات الغيبية لا تستثار بالضرورة من جانب الأشياء إذا كانت خارج مجال الاستعمال الذي تحدده لها الظروف الطقسية، وأن هذه التصورات لا تستثار، إجمالاً، من جانب الأشياء. فبعض الشعوب، مثلاً، تضع بين أغصان الشجر حجارة لتأخير غياب الشمس. لكن أي حجر من الحجارة، يلتقط كيفما اتفق وأينما كان، يمكن أن يستعمل لهذه الغاية. فهو لا يتخذ دلالة غيبية إلا خلال مدة الطقس. أما عندما يكون في وضع آخر غير الوضع الذي يتخذه خلال الطقس، فهو يصبح حجراً كسائر الحجارة، فلا تستدعي رؤيته أية فكرة حول غياب الشمس. وقد رأينا أثناء عرضنا لكتابات فريزر أن

التداعي إنما يتم أثناء الطقس ولا يحصل في الأوضاع الأخرى. ويمكننا أن نلاحظ أيضاً أن الأشياء، كالأوثان والأصنام، لها شكل بشري، وأن مظهرها المادي لا دلالة له البتة، وأنها لا تكتسب هذه الدلالة إلا حين يتدخل التأثير الغيبي، الذي يعود إلى أداء الطقس أو إلى التدخل البشري، ليضفيه عليها. إذ أن الشيء والصفة المعزوة إليه أمران متميزان. فالأشياء التي تتخذ دلالة غيبية عند البالغين لا تتخذ هذه الدلالة عند الأطفال، إذ أن الأطفال لم يتوصلوا إلى معرفتها بعد، حتى أنهم لا ينتبهون إليها مجرد انتباه. وغالباً ما يكتشف الطفل ظله، عندنا على الأقل، بمحض الصدفة. إلى ذلك، فالأشياء التي تتخذ قيمة غيبية لدى البعض لا تتخذها لدى البعض الآخر. فالطوطم المقدس عند عشيرة ما، تأكله العشائر الأخرى التي تنتمي للقبيلة نفسها. إن هذه الاعتبارات تفسح المجال للاعتقاد بضرورة إيجاد تفسير أدق وأرهف. لكنني أكرر مرة أخرى أن ليفي - برويل لم يكن يملك في الوقت الذي كتب فيه ما نملكه نحن اليوم من معطيات تحيطنا علماً بالتعقيد البالغ والرمزية الغنية التي تتمتع بها اللغات البدائية والفكر الذي تعبر عنه. فما يبدو في الترجمة الانكليزية بمثابة التناقض الصارخ، قد لا يكون كذلك في اللغة المحلية. عندما نترجم، مثلاً، فنقول عن أحد أبناء هذه القبيلة أو تلك أنه فهد، فإن ذلك يبدو لنا خالياً من المعنى، لكن الكلمة التي نترجمها بفعل «être» قد لا يكون لها [عند البدائيين] المعنى الذي نعطيه نحن لها. وفي أية حالة فلا تناقض في القول إن زيدا من الناس فهد. فصفة «الفهدية» تضاف ذهنياً لخصال زيد ونعوته ولا تُفقرها. هكذا يمكننا أن نعين الأشياء بطرق مختلفة في سياقات مختلفة. فنجد الشيء الواحد شيئاً وحسب بمعنى، ونجده شيئاً أكثر مما هو عليه، بمعنى آخر.

ويخطئ ليفي - برويل أيضاً عندما يفترض أن هناك تناقضاً بالضرورة بين التفسير السببي الموضوعي والتفسير الغيبي. فالتفسيران قد يكونان جنباً إلى جنب، بحيث يكمل أحدهما الآخر. وبالتالي لا ينفرد واحد منهما بالتفسير. فالقول، مثلاً، بأن موت فلان قد حصل بفعل العين لا يتناقض مع كونه قد

مات، فعلاً، لأن ثوراً نطحه. إن ليفي - برويل يرى في ذلك تناقضاً لا يلتفت الأهلون إليه. لكن ليس في الأمر تناقض. بالعكس. فالأهالي يخلّون الوضع تحليلاً دقيقاً. إنهم يعرفون جيداً أن الثور قد قتل الرجل. لكنهم يرون أنه لم يكن ليقتله لولا أن هناك من أصاب الرجل بعين. وإلا، فلماذا قتل؟ ولماذا هو بالذات، في تلك اللحظة، وفي ذلك المكان، وليس أحداً غيره؟ إنهم يتساءلون: لماذا تقاطعت سلسلتان من الأحداث، كلاهما مستقلة عن الأخرى، لتفضيا بإنسان معين وثور معين إلى الالتقاء في نقطة محددة من الزمان والمكان؟ لا شك في أنكم توافقون على أنه ليس في الأمر هنا تناقض. بل على العكس. فال تفسير بالعين يكمل التفسير بالسبب الطبيعي، ويفسر ما نسميه نحن بعامل الصدفة. وإذا كان التشديد إنما يتم على العين كسبب للحدث، فلأن السبب الغيبي هو الذي يسمح - دون الآخر - بالتدخل للانتقام من العائن. ونحن نجد نفس الخلط بين المعارف التجريبية والمقولات الغيبية في أفكار البدائيين، بالنسبة لما يتعلق بالإنجاب والأدوية وغيرها من المواضيع.

إن خصائص الأشياء الموضوعية وسبب الأحداث الطبيعي معروفة لدى البدائيين. لكنهم لا يشددون عليها، بل يمرّون عليها مرور الكرام لأنها تتعارض مع بعض الأفكار المجتمعية المتوافقة مع بعض المؤسسات التي يتلاءم الاعتقاد الغيبي معها أكثر من تلاؤم المعارف التجريبية. فإن لم يكن الأمر كذلك، كان من العسير علينا أن نفسر كيف تمكّنت الأفكار العلمية من الظهور أصلاً إلى حيز الوجود. إلى ذلك، فالتصور المجتمعي الواحد لا يكون مقبولاً في حال تعارضه مع الخبرة الفردية إلا إذا كان هذا التعارض يتفسر بخصائص التصور نفسه، أو بخصائص تصور آخر، بحيث يكون التفسير عندئذ عبارة عن تبيين للنزاع القائم [بين التصور والخبرة]. فالتصور الذي يؤكد أن النار لا تحرق إذا وضعنا يدينا فيها لا يدوم طويلاً. أما التصور الذي يؤكد أن النار لا تحرق إذا كان إيمانك راسخاً، فقد يستمر. والحق أن ليفي - برويل يسلم، كما أشرنا، بأن الفكر الغيبي مشروط بالاختبار، وأن هناك نشاطات عملية

كالحرب والقنص والصيد ومداواة الأمراض والكهانة ينبغي أن تكون الوسائل فيها متكيفة بصورة عقلانية مع الأهداف.

إن جميع الأناسين يتفوقون اليوم على أن ليفي - برويل قد بالغ كثيراً في إبراز الطابع التّرمي - حتى نستعمل كلمة أكثر شيوعاً من ما قبل المنطقي - للشعوب البدائية، وأنه شدّد على التضارب القائم بين عقليتهم وعقليتنا. وذلك بأن أظهرنا بمظهر الكائنات التي تملك فكراً وضعياً أكثر بكثير مما هي عليه بالفعل. بهذا الصدد أعتقد أن بوسعي القول، بعد الأحاديث التي أجريتها معه، إنه كان في وضع حرج. فهو يرى أن المسيحية واليهودية كانتا أيضاً عبارة عن ترهات تنطوي على عقلية ما قبل المنطقية وغيبية. لكنه امتنع عن المجاهرة برأيه هذا مراعاة للحساسيات، فكان أن استبعد البعد الغيبي من ثقافتنا بصورة قاطعة مثلما استبعد التجريب من ثقافة البريين. إن تفكيره كان مغلوطاً لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار تلك المعتقدات والطقوس المرعية لدى عدد كبير من أبناء قومه. وكما لاحظ برغسون بشيء من الخبث، فإن ليفي - برويل، الذي يأخذ على الإنسان البدائي دائماً كونه لا يعزو أي حدث من الأحداث للصدفة، يسلم إذن بوجود الصدفة، فهو يضع نفسه والحالة هذه ضمن نصاب ما قبل المنطق.

غير أن هذا لا يُثبت أن الفكر البدائي ليس أكثر «غيبية» من فكرنا، بالمعنى الذي يعطيه لكلمة غيب. إذا كان التضارب الذي يقدمه لنا ليفي - برويل مبالغاً فيه، فإن ذلك لا يقلل من أهمية المشكلة التي يطرحها علينا السحر والدين البدائيان. وهي مشكلة لم يخترعها الفيلسوف الفرنسي من عنده، فهي تشغل اهتمام جميع الذين لديهم خبرة طويلة بالشعوب البدائية. صحيح أن البدائيين يعززون الأحداث في كثير من الأحيان - ولا سيما الأحداث السيئة - إلى القوى الخفية، بينما نسعى نحن، بما نملك من معرفة أوسع من معرفتهم، إلى تفسيرها بأسبابها الطبيعية. غير إنني أجد هنا أنه كان بوسع ليفي - برويل أن

يطرح المشكلة طرحاً أفضل. فالمسألة [برأيي] ليست مسألة التضاد بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة بمقدار ما هي مسألة العلاقة المتبادلة بين أسلوبين في التفكير قائمين في مجتمع واحد، سواء كان بدائياً أو متحضراً. إنها مشكلة مستويات التفكير والاختبار. ولأن ليفي - برويل كان مهووساً بفكرتي التطور والتقدم اللتين كانتا تستحوذان في ذلك الحين على أذهان معظم المفكرين في عصره، فقد استهان بهذه المشكلة وأهملها. ولو أن تصوراته هو بالذات كانت أقل تأثيراً بمبادئ الوضعية، لما كان له أن يتساءل عن الفروقات بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة، بل كان يتساءل عن الوظائف التي يؤديها أسلوبان من التفكير في المجتمع الواحد وفي المجتمع البشري بشكل عام، واحد منهما هو الأسلوب «التعبيري»، والآخر هو الأسلوب «الأدائي»^(٩) (الذرائعي). كان له أن ينظر إلى المشكلة على ضوء آخر، على نحو ما فعل بارييتو وبرغسون ووليم جيمس وماكس فيبر وآخرون، كل من زاوية نظر. وسأطرح لكم هذه المشكلة، بأن أعرض باختصار آراء بارييتو حول التفكير المتحضر، إذ أن مصنفه عبارة عن تعليق ساخر على أطروحة ليفي - برويل. إن ليفي - برويل يعتبر أن عقلية مجتمعتنا [الأوروبي] تتعرف إلى حد كبير، بنتاج الفلاسفة والمناطق والنفسانيين القدماء والحديثيين، دون إطلاق حكم مسبق على التعديلات التي قد تضيف على خلاصاتها فيما بعد من جانب تحليل اجتماعي^(١٠). أما بارييتو فهو يستقي حججه، هو الآخر، من نتاج المؤلفين الأوروبيين، من فلاسفة وغيرهم، لكي يبين أن عقلية الأوروبيين، في قسمها الأكبر عقلية لا عقلانية ولا تنتمي إلى الفكر «المنطقي - الاختباري».

في كتاب ضخيم بعنوان «مصنف في الاجتماعيات العامة»، يخصص بارييتو

(٩) انظر النقاش الذي جرى مؤخراً حول موضوع هذا التمييز: «بيتي»: «ثقافات أخرى»، ١٩٦٤.

— J. Beattie: 'Other cultures', 1964, Chap. XII.

(١٠) «الوظائف الذهنية...» ص ٢١.

أكثر من مليون كلمة لتحليل المشاعر والأفكار. لن أتحدث هنا إلا عن المقاطع التي تتعلق بالعقلية البدائية. إن باريټو يستعمل، هو الآخر، قاموساً خاصاً به. ففي مجتمعنا [الأوروبي] «رواسب» - سوف نسميها مشاعر - يساهم بعضها في الاستقرار المجتمعي، كما يساهم البعض الآخر في التغيير المجتمعي، وتتجلى المشاعر عبر السلوك وعبر «التحويلات» (التي يسميها كتاب آخرون الادولوجات والعقلنات). بيد أن معظم الأفعال - وهي لفظة تنطوي في عرف باريټو على الأفكار أيضاً - التي تعبّر عن هذه الرواسب أو المشاعر هي أفعال «غير منطقية - اختبارية» (أي غير منطقية)، يتعين تمييزها عن الأفعال «المنطقية - الاختبارية» (المنطقية). إن الفكر المنطقي يتوقف على الوقائع، ولا تتوقف الوقائع على الفكر المنطقي. في حين أن الفكر اللامنطقي يُسلم به قبلياً ويفرض نفسه على الاختبار. فإذا تبين أنه لا يتفق مع الاختبار تدخل التعليل العقلي لإعادة الوفاق بينهما. إن الأفعال (والأفكار) المنطقية تختص بالفنون والعلوم والاقتصاديات، كما تختص أيضاً بالعمليات العسكرية والقانونية والسياسية. أما في بعض المجالات المجتمعية الأخرى فنجد أن الأفعال (والأفكار) غير المنطقية هي السائدة. وتكون الأفعال منطقية أو غير منطقية تبعاً لما إذا كان هدفها الذاتي متفقاً مع نتائجها الموضوعية، أي تبعاً لما إذا كانت الوسائل متكيفة بصورة موضوعية مع الغايات. والحكم الوحيد في هذا المحك هو العلم الحديث، أي ما نملكه من معرفة عن الوقائع.

عندما يتحدث باريټو عن الفكر والأفعال التي يصفها بأنها غير منطقية، فهو - شأنه شأن ليفي - برويل عندما يتحدث عن ما قبل المنطقي - لا يعني أنها لامنطقية، بل يعني أنها تفرق الوسائل بالغايات بصورة ذاتية فقط، لا بصورة موضوعية. ولا ينبغي، من ناحية ثانية، أن نخلط بين هذه المسألة ومسألة الانتفاع. فالمعتقد الذي لا يمكن دحضه موضوعياً قد يكون عديم النفع بالنسبة للمجتمع وبالنسبة للفرد، بينما قد يكون المذهب السخيف من وجهة النظر المنطقية - الاختبارية مفيداً للاثنين معاً. والواقع أن باريټو كان يرمي إلى إقامة

البرهان، اختبارياً، على «الانتفاع الفردي والمجتمعي من سلوك غير منطقي»^(١١).
(وكان فريزر قد دافع في كثير من الأحيان عن هذه الفكرة نفسها.
فهو يقول إن مقولات الحكم والملكية الخاصة والزواج واحترام الحياة البشرية قد
نشأت، على صعيد معين من الثقافة، عن بعض المعتقدات التي ينبغي لنا أن
نعتبرها اليوم من قبيل الترهات والسخافات)^(١٢).

إن البحث الذي قد يؤول أحياناً إلى نتائج وهمية، يساعد أحياناً أخرى
على اكتشاف الأسباب الحقيقية : «لا شك في أن العلم الاختباري لا وجود له
في الإلهيات والماورائيات. فربما كانت هذه الأنواع الثلاثة من النشاط تجليات
لحالة نفسية واحدة، فإذا خبت هذه الحالة أو تلاشت، أدى تلاشيتها إلى زوال
الأنواع الثلاثة المذكورة في آن واحد»^(١٣). ولكن كيف يتفق لأشخاص قادرين
على التصرف بصورة منطقية أن يتصرفوا في أغلب الأحيان بصورة غير منطقية؟
إن تيلور وفريزر يقولان : لأن هؤلاء الأشخاص يفكرون بصورة مغلوطة.
وماريت ومالينوفسكي وفرويد يقولون : لأنهم يعملون بذلك على التخفيف من
وطأة توترهم. وليفي - برويل ودركهايم يقولان : لأن التصورات الجماعية
هي التي تدفعهم إلى ذلك التصرف. أما باريتو فيرى في التصرف غير المنطقي
تأثير الرواسب. لقد استعضت عن كلمة «رواسب» بكلمة «مشاعر». فالواقع
أن باريتو يستعمل كلا اللفظتين دوغماً تمييز بينهما. لكن الرواسب عند باريتو
هي، بالمعنى الفعلي، تلك العناصر المشتركة بين أشكال الفكر والعمل، والتي

(١١) باريتو : «مصنف في الإجماعيات» انظر أيضاً : «الاسطورة المستفضلة والادبيات اللااخلاقية» ،

١٩١١

— V.Pareto: «Traité de sociologie». Voiraussi -Le Mythe Vertuiste et la littérature im-
morale', 1911.

(١٢) فريزر : «مهمة بيسيته»، ١٩١٣.

— Frazer: -La fache de Psyché' 1913, P.4.

(١٣) باريتو، «مصنف...»

ينتمي طابعها الموحد إلى السلوك والكلام، في حين أن المشاعر هي مفاهيم
 هذين التجريدين، أي إنها مواقف ثابتة لا يسعنا أن نعاينها لكننا نعلم أنها
 موجودة بناءً على العناصر الثابتة التي نعاينها في السلوك. فالراسب هو إذن
 تجريد مستخلص من معاينة السلوك، والشعور هو تجريد على مستوى أرفع - إنه
 فرضية. مثال ذلك: منذ القدم والبشر يولون الولايم. لكنهم يبرون ولاثمهم
 هذه بأسباب مختلفة. «فتحولت الولايم التي تقام على شرف الأموات إلى ولاثم
 تقام على شرف الآلهة، ثم إلى ولاثم تقام على شرف القديسين، ثم تحولت
 أخيراً إلى ولاثم تذكارية. إن الشكل يتغير. لكن الولايم باقية»^(١٤).
 فالوليمة، حسب رأي باريتو، هي الراسب، أما علة القيام بها فهي تحويل. إن
 ما يشكّل الراسب ليس هذا النحو أو ذاك من إولام الولايم بل مجرد أولامها في
 كل زمان ومكان. فالوقف الثابت الكامن وراء هذا العنصر الثابت الذي يدفع
 إلى إقامة الولايم هو ما يسميه باريتو شعوراً. ولكن بما أننا نعبّر عن أنفسنا
 بأسلوب مختصر ومبسط، بأسلوب مقنن، فإن بوسعنا أن نستعمل كلمة شعور
 للدلالة على عملية التجريد وعلى المفهوم الذي يقابلها في الآن نفسه. أما
 اشتقاقات باريتو فهي، بالمعنى الفعلي، عناصر الفعل غير الثابتة. ولكن لما
 كانت هذه العناصر، في كثير من الأحيان، عبارة عن تلك التعليقات التي
 نقدّمها تبريراً لما نفعل - خلافاً للعنصر الثابت، الذي هو الفعل نفسه - فإن
 باريتو يستخدم عموماً هذه الكلمة للدلالة على التعليقات التي يفسّر البشر بها
 سلوكهم. فالشعور يتعبّر إذن بالفعل بالتفسير الذي يعطى لهذا الفعل، لأن
 البشر ليسوا بحاجة فقط للفعل بل هم بحاجة أيضاً لتعليل وتبرير ما يفعلونه،
 وهم قلماً يهتمون بأن تكون حججهم ذات معنى أو لا معنى لها. وإذن فالراسب
 والتحويل ينجمان، كلاهما، عن الشعور، لكن التحويل يُعتبر ثانوياً وأقل شأنًا.
 وبالتالي فلا جدوى على الإطلاق من تفسير سلوك البشر بناءً على التعليقات

(١٤) المرجع المذكور.

التي يقدمونها لتفسير سلوكهم. إن باريتو يوجّه، حول هذه النقطة، انتقاداً شديداً لهربرت سبنسر وتيلور اللذين يعزوان عبادة الأموات لوجود الأنفس والأرواح. بل ينبغي، في رأيه، القول إن العبادات هي التي تولّد التعليقات، التي لا تعدو كونها تفسيرات لما يجري، أي للعبادات. كما أنه ينتقد فوستل دي كولانج الذي يقول إن حيازة الأرض هي نتيجة لتلك الفكرة الدينية التي مفادها أن روح الجدّ الأول تسكن تحت الأرض، في حين أن حيازة الأرض فضلاً عن الدين قد تناميا جنباً إلى جنب وفقاً لعلاقة متبادلة بينها لا وفقاً لمجرد علاقة العلة بالمعلول باتجاه واحد. ورغم أن الأدلوجات بوسعها أن تؤثر على المشاعر، فإن المشاعر، أو الرواسب، أي أساليب السلوك الثابتة هي الأساسية والدائمة، بينما الأفكار والتحويرات ليست، على الإجمال، إلا صلة تابعة ومتبدلة. إن الأدلوجات تتغير، لكن المشاعر التي هي في أصل هذه الأدلوجات تظل على حالها ولا تتغير. حتى أن الراسب الواحد قد يولد تحويرات متضادة: مثال ذلك ما يسمّيه باريتو بالراسب الجنسي، والذي قد يتعبّر بكره شديد لكل أنواع المظاهر الجنسية. إن التحويرات تتوقف دائماً على الرواسب، ولا تتوقف الرواسب أبداً على التحويرات. فالبشر يجدون كل أنواع التعليقات المختلفة ليفسروا حسن الضيافة، لكنهم جميعاً يمارسونها. الراسب يدفع إلى القيام بالضيافة، والتعليقات التي تقدّم كأسباب للضيافة هي التحويرات، التي ليس لها، من جهتها، أهمية كبيرة. فإذا أفحمتنا إنساناً بأن الأسباب التي تحدوه للقيام بفعل ما هي أسباب مغلوبة، فإن ذلك لن يمنعه من التمادي في فعله المذكور، بل إنه سيجد أسباباً أخرى يبرّر بها سلوكه. هنا يتحوّل باريتو فجأة للتصديق على رأي هربرت سبنسر فيستشهد به حين يقول إن الأفكار ليست هي التي تحكم العالم بل المشاعر التي تستخدم الأفكار لديها بمثابة الأدلء والمرشدين. وربما كان من الواجب أن نضيف: المشاعر التي يجري التعبير عنها بالأفعال، بالرواسب.

يقول باريتو:

«من الناحية المنطقية، ينبغي أن يتم الإيمان أولاً بديانة معينة، ثم يأتي الإيمان بفعالية طقوسها من بعد. إذ أن الفعالية تأتي، من الناحية المنطقية، بمثابة نتيجة للإيمان. فمن السخف، منطقياً، أن تتلى الصلاة ما لم يكن ثمة من يسمعها. لكن التصرف غير المنطقي يتبع مسيرة عكسية بالضبط. فهناك أولاً إيمان غريزي بفعالية طقس من الطقوس، ثم تأتي الرغبة بإيجاد «تفسير» للإيمان، فيتم العثور على هذا التفسير في الدين»^(١٥).

هناك بعض الأشكال البسيطة من السلوك التي نجدها في جميع المجتمعات وفي ظروف متشابهة متجهة نحو أشياء متشابهة. هذه الأشكال، الرواسب، تكون ثابتة نسبياً، إذ أنها تنبع من مشاعر قوية. أما الطريقة الدقيقة التي تتعبّر بواسطتها المشاعر، ولا سيما الأدلوجات التي ترافق التعبير عنها، فهي متحوّلة. والبشر يعبّرون عنها في كل مجتمع بلغة ثقافتهم. وتتخذ تفسيراتهم «الشكل الملائم للعصر الذي تحصل فيه، بحيث يمكن مقارنة هذه الأشكال بأزياء اللباس في الحقبة نفسها». فإذا أردنا معرفة الكائنات البشرية علينا أن نحاول دراسة السلوك الذي يتوارى خلف أفكارهم، وعندما يتبين لنا أن المشاعر توجّه سلوكهم، لا يعود من العسير علينا أن ندرك كيف تصرف البشر في العصور القديمة، لأن الرواسب قلماً تتغير عبر العصور، بل وعبر آلاف السنين. وإلاّ فكيف يكون بوسعنا اليوم أن نتذوّق أشعار هوميروس، وقصائد اليونان والرومان ومآسيهم وملاهيهم؟ فكتاباتهم تلك إنما تعبّر عن مشاعر ما زالت، في قسمها الأكبر، نفس المشاعر التي نعانيها. إن الأشكال المجتمعية، كما يقول باريتو، تظل في جوهرها واحدة. فلا تتغير إلاّ اللغة الثقافية التي تتعبّر بها. ويمكننا أن نلخص النتيجة التي يصل إليها باريتو بالكلمات التالية: إن الطبيعة البشرية لا تتغير. أو بهذه الجملة التي كتبها: «التحويلات تتغير، والرواسب تدوم»^(١٦). فباريتو إذن من الذين يعتقدون أنه في البدء كان الفعل.

(١٥) «مصنّف . . .»، المرجع المذكور.

(١٦) المرجع إياه.

لقد كان باريتو، مثل كراولي و فريزر وليفي - برويل وغيرهم في ذلك الحين، مفكراً مَقْمَماً يجمع أمثلته من هنا وهناك ومن أينما كان، ثم يُدخلها ضمن تصنيف بسيط. وكانت أحكامه قليلة العمق. غير أن مصنفه مثير للاهتمام، إذ أنه رغم عدم احتوائه على دراسة للشعوب البدائية، يظل على صلة باللوحه التي يرسمها ليفي - برويل حول عقليتهم. ليفي - برويل يقول لنا إن البدائيين ما قبل المنطقيين خلافاً لنا نحن المنطقيون. أما باريتو فيقول لنا إننا، إجمالاً، غير منطقيين. فالإلهيات والماورائيات والاشتراكية والبرلمان والديمقراطية والاستفتاء العام والتقدم وما أدراني ماذا بعد، لا تقل في لاعقلانيّتها عن جميع معتقدات البدائيين، لأنها ليست إلا من نتاج الإيمان والشعور، لا من نتاج الاختبار والتفكير العقلي. ونستطيع أن نطلق الحكم نفسه على أفكارنا وأفعالنا: كأخلاقنا وإخلاصنا لعائلتنا ولوطننا، إلخ. . إن باريتو يَخَصُّص في كتاباته مكاناً للمقولات المنطقية والسلوك المنطقي في مجتمعاتنا الأوروبية، بقدر المكان الذي يَخَصُّصه لها ليفي - برويل في كتابته عن الشعوب البدائية. ربما كان لدينا الآن من الحس السليم والفكر النقدي أكثر بقليل مما كان لدينا بالسابق، لكن هذا لا يكفي للكلام عن فرق كبير [بين الحالتين]. فالعلاقة بين المنطقيين المنطقية - الاختبارية وغير المنطقية - الاختبارية تكاد تكون ثابتة في التاريخ وفي جميع المجتمعات.

رغم أن النتائج التي يتوصل إليها باريتو تقع مع تلك التي توصل إليها ليفي - برويل على طرفي نقيض، نستطيع أن نسجل بعض أوجه التشابه بين المفاهيم التحليلية التي يستعملانها. إن «غير المنطقي - الاختباري» تقابل «ما قبل المنطقي». و«الراسب» تقابل «الاشتراك الغيبي»، إذ أن الرواسب عند باريتو هي تجريدات لعناصر متحدة فيما بينها بفعل صلات وثيقة مشتركة بين جميع المجتمعات إذا ما نزعنا عنها العناصر المتحوّلة التي تنضاف عليها، كالعلاقات مع العائلة، أو مع الأمكنة، أو مع الموق، إلخ. . . والاشتراكات

الخاصة - بين الفرد وعلم بلاده، بينه وبين كنيسته، أو مدرسته، أو فوجته، أي شبكة المشاعر التي يعيش الإنسان المعاصر ضمنها - هي بالنسبة لباريتو تحويرات، بحيث يسعنا القول إن «تحويرات» باريتو تقابل «التصورات الجماعية» عند ليفي - برويل . فالرجلان يدافعان عن رأي واحد هو التالي : خارج نطاق السلوك التجريبي والعلمي، يريد الناس أن يتأكدوا من أن أفكارهم وسلوكهم متفقة مع المشاعر والقيم المعتمدة، وقلما يهتمهم أن تكون مقدماتهم صحيحة من الناحية العلمية أو أن تكون النتائج التي يتوصلون إليها منطقية تماماً. إن هذه المشاعر وهذه القيم تشكل سستاماً من التفكير يتمتع بمنطقه الخاص . فما أن يحدث حدث، كما يقول ليفي - برويل، حتى يسارع الناس إلى تفسيره وفقاً لتصوراتهم الجماعية، أو، كما يقول باريتو، وفقاً لتحويراتهم - أي وفقاً لمنطق التصورات والمشاعر التي هي في أساس التحويرات . إن التصورات والمشاعر هي التي تصيغ مستوى الحياة، لا العلم . فالعلم لا يتفوق على المشاعر ويزهأها، في المجتمع الحديث، إلا في المجال التكنولوجي فقط، حسب رأي بارتيو . من هنا صعوبة إدراكنا للسحر والعين البدائيتين، في حين أننا نفهم المقولات الأخرى لدى الشعوب البدائية بسهولة لأنها تقابل مشاعر نعانيتها بأنفسنا . إن المشاعر أرفع من المعاينة البسيطة والاختبار وهي تفرض نفسها عليهما في الحياة اليومية .

أما الفروقات النظرية الرئيسية بين هذين المفكرين فتكمن أولاً : في أن ليفي - برويل يعتبر أن الفكر والسلوك الغيبيين أمران محدّدان مجتمعيّاً، في حين يعتبر بارتيو أنها محدّدان نفسانياً . وثانياً : في أن ليفي - برويل يرى في السلوك نتاجاً من أنواع الفكر، أي التصورات، في حين يرى بارتيو أن الفكر، أي التحويرات، أمر ثانوي لا قيمة له . وثالثاً : في أن ليفي - برويل يضع العقلية البدائية والعقلية المتحضرة على طرفي نقيض، بينما يرى بارتيو أن المشاعر الأساسية ثابتة، وأنها لا تتغير، أو لا تتغير إلا قليلاً، حسب نوع البنية

المجتمعية . وأنا أريد أن أشدّد على هذا الفارق الأخير. إذ أن باريتو، رغم تبليل أفكاره، ورغم الطابع السطحي وبعض الابتذال في مصنّفه، قد أدرك المشكلة حق إدراكها، فهو يقول في كلمة ألقاها في لوزان :

«إن النشاط البشري يدور في حقلين رئيسيين : حقل المشاعر وحقل البحث الاختياري. ومهما شدّدنا على أهمية الحقل الأول فإننا لن نوفيه حقّه. إذ أن الشعور هو الذي يبعث على الفعل، هو الذي يخلق القوانين الأخلاقية، ومقولة الواجب، والأديان، بكل أشكالها المقدّمة والمتنوعة. فالمجتمعات البشرية لا تستمر في البقاء ولا تتقدم إلا لأنها تتطلع نحو مثال ما. لكن الحقل الثاني أساسي أيضاً بالنسبة للمجتمعات. فهو يوفرّ للأول ما هو بحاجة إليه من مواد ومعطيات. إننا ندين له بالمعرفة التي تساعدنا على القيام بأعمال فعّالة وتمكّننا من تغيير شعورنا تغييراً مفيداً، بأن نكيّفه شيئاً فشيئاً، وبصورة بطيئة - صحيح - مع الظروف المستجّدة. لقد كانت العلوم جميعاً في بداية أمرها مزيجاً من الشعور والاختبار، يستوي في ذلك العلوم الطبيعية والعلوم المجتمعية. وكان من اللازم أن تنصرم قرون بكاملها قبل أن نتوصل إلى الفصل بين هذين العنصرين. لقد أصبح هذا الفصل، في عصرنا هذا، فصلاً ناجزاً بالنسبة للعلوم الطبيعية، وهو في طريقه إلى الإنجاز بالنسبة للعلوم المجتمعية»^(١٧).

كان باريتو قد أزمع على القيام بدراسة حول الدور الذي يلعبه الفكر والعمل غير المنطقيّين في نمط واحد من الثقافة والاجتماع، هو أوروبا القديمة والحديثة. لكنه لم يحقق هذا المشروع. لقد كتب صفحات حول ما كان يعتبره بمثابة المعتقدات المضلّلة والسلوك اللاعقلاني، لكنه قلّمها تكلم عن الحس السليم وعن الحقائق العلمية والسلوك التجريبي. إذا كان ليفي - برويل قد

(١٧) «مجلة الاقتصاد السياسي»، ١٩١٧، ص ٤٢٦. ملحق لـ «مدخل لقراءة باريتو. مجتمعه» بقلم هومانز وكورتس، ١٩٣٤.

— Journal d'économie politique, 1917, P.426. Appendice a - An introduction to Pareto. His society', Par Homans et Curtis, 1934.

أثار لدينا الانطباع بأن البدائيين يظلون دائماً منهمكين باحتفالاتهم الطقسية وخاضعين لتأثير معتقداتهم الغيبية، فإن باريتو، من جهته، يثير لدينا الانطباع بأن الأوروبيين كانوا في جميع حقبات تاريخهم، تحت رحمة مشاعرهم التي يعبرون عنها بمَنوعات كثيرة من المقولات والأفعال التي تبدوله خالية من المعنى.

الفصل الخامس

خاتمة

لقد عرضت لكم بواسطة الامثلة ، نظريات مختلفة حول معتقدات البشر البدائيين وممارساتهم الدينية . هذه النظريات تعتبر اليوم حرفاً ساقطاً في نظر الأناسين وليس لها فائدة الا من حيث كونها عيّنات عن افكار عصر بعينه . ان بعض هذه المؤلفات - كمؤلفات تيلور وفريزر ودركهايم - ما تزال مقرأة لأنها تعتبر بمثابة « الكلاسيكيات » ، لكنها لم تعد تثير فضول الطالبين . اما بعضها الآخر ، كمؤلفات لانغ وكنغ وكراولي وماريت فقد صار في طيّ النسيان الى هذا الحد أو ذاك . واذا كانت هذه النظريات قد كفت عن اثاره الإهتمام فذلك يعود الى عوامل عدة سأذكر لكم بعضها .

لم يعد الدين يحتل مركز الصدارة من الاهتمامات على نحو ما كان عليه في أواخر القرن الماضي وبدايات هذا القرن . لقد كان لدى الأناسين حينذاك انطباع بأنهم يعيشون فترة تتعرض فيها الأفكار لأزمة شديدة، وإن عليهم بالتالي ان يقوموا بدورهم حيال ذلك . في عام ١٨٧٨ كتب ماكس مولر يقول : « ان أكثر الصحف انتشاراً تتنافس في ما بينها يومياً واسبوعياً وشهرياً لتقول لنا أن زمن الدين قد ولى، وان الإيمان وهم او مرض طفولي، وانه قد تم الاكتشاف اخيراً بأن الألهة لم تكن الا من اختراع البشر وانها فقدت من ثم رصيدها . . »^(١).

(١) ماكس مولر : «قراءات في أصل الدين وتناميه» ١٨٦٨ ، ص ٢١٨ .

وكتب كراولي عام ١٩٠٥ ان اعداء الدين يشنون حملة شعواء لبيّنوا ان العلم والدين متضادّان، ولينشروا بين الملا أن الدين ليس إلا اثراً من مخلفات عصر بدائي كانت تُبتدع فيه الاساطير، وأن زواله ليس الا مسألة وقت^(٢). لقد اشرت^(٣) الى الدور الذي لعبه الأناسون في هذه الحملة، فلن اعود الى تعميق هذه المسألة. فإذا كنت أشير اليها هنا، فلان ازمة الوعي تفسّر الى حدّ ما ازدهار المؤلفات التي عاجلت الديانات البدائية في ذلك العصر. ولكن بعد مرور الأزمة فقدّ أناسو الأجيال الحديثة ذلك الاهتمام الشديد الذي كان أسلافهم يولونه لهذا الموضوع. وكان كتاب «دراسة حول الدين» لكوك^(٤)، الذي نشر خلال حرب ١٩١٤ - ١٩١٨، آخر تلك الكتب التي كانت تعصف فيها مشاعر القلق والنزاع.

إذا كان السجال قد فقد شيئاً من حدّته، فلأن الإناسة أيضاً قد أصبحت دراسة اختبارية بمقدار ما تنامت الأبحاث الميدانية كما ونوعاً وتقلّصت التبصيرات النظرية الفلسفية لدى العلماء الذين لم يكونوا رأوا في زمانهم شعباً بدائياً واحداً. لا لأن الوقائع الناجمة عن البحث الحديث قد زرعت بذور الشك حول نظرياتهم وحسب - بل لأن الباحثين تبيّنوا ان هذه النظريات لا تصلح للتطبيق في البحث الميداني. فقد تبيّن الأناسون انها ذات قيمة ضئيلة الشأن من الناحية الاختبارية، لأنها لم تكن تتكيف مع المشكلات المعينة، ولم يكن من الممكن لا التحقق من صحتها ولا الإعراب عن خطئها. فما الفائدة

(٢) - كراولي: «شجرة الحياة»، ١٩٠٥، ص ٨.

— Crawley: «the tree of life» 1905, P. 8

(٣) - ايفانز - برتشارد: «الدين والأناسون»، ١٩٦٠، ص ١٠٤ - ١١٨.

— Evans - pritchard : «Relifion and anthrotologists», Blackfriars.

(٤)

avril 1960, p. 104 - 118.

— S. A. Cook: «-the study of religion».

اذن من النظريات التي تبحث في أصل الاديان، كنظرية تيلور ومولر
ودركهايم، بالنسبة لمن يقوم ببحث ميداني؟

وينبغي التشديد على كلمة «أصل». إذا كانت تلك المجادلات النظرية قد
هدأت بعد طول أحتدام، فلأنها كانت تسعى الى تفسير الدين بالبحث عن
أصله. وانا أعجب، من ناحيتي، من أمر باحث يكرّس وقته لدراسة ما يمكن
ان يكون عليه اصل هذا العرف او ذاك المعتقد في حين انه لا يملك، في غياب
الوثائق التاريخية، اية وسيلة تساعد على اكتشاف هذا الأصل. رغم ذلك،
فهذا ما فعله، ضمناً او علنياً، جميع المؤلفين، سواء كانت اطروحاتهم نفسانية
أو اجتماعية. وكان اشدّهم عداً لما يُسمّونه بالتاريخ المحرّف لا يترددون في
اللجوء الى مثل تلك التفسيرات. ويستطيع المرء ان يكتب مجلدات عن البلبلة
التي كانت تسود هذه النقاشات حول افكار التطور والتنامي والتقدم، وحول
التاريخ والبدائين والاصول والأسباب، لكنني إذا عاد الأمر اليّ، لا أزعم انني
استخلصت منها شيئاً واضحاً. حسبي أن أقول إن هذه النظريات لا تؤدي إلى
شيء.

لقد قدمت في الصفحات السابقة ما فيه الكفاية من الأمثلة، بحيث ان
المثل الذي سأذكره لكم الآن سيكون آخرها. لقد فسّر هيربرت سبتسر ولورد
افبوري اصل الطوطمية بالعادة المتبعة لدى بعض الشعوب في إطلاق اسماء
الحيوانات والنباتات والأشياء الجماد على الكائنات البشرية. فلتتابع إذن التعليل
العقلي الذي يقّمه افبوري^(٥): لقد بقيت هذه الاسماء متصلة بعائلات
الاشخاص الذين أطلقت عليهم، وبذريّتهم من بعدهم. ثم لما أصبح اصل
هذه الاسماء في طيّ النسيان، نشأت علاقة خفية سرّية بين الكائنات [البشرية]
وتلك الأشياء التي كانت توحى بالخشية، واصبحت موضع عبادة. فإذا ضربنا

(٥) افبوري، «الزواج والطوطمية والدين. رد على انتقادات»، ١٩١١، ص ٦٨.

- Avebury - Mariage, totemism and religion. An answer to critics», 1911, P.86.

صفحاً عن انه لم يوجد اي برهان على أن الكائنات الطوطمية تثير مشاعر الخشية وإنما موضع عبادة، فكيف يسعنا أن نعرف ما إذا كانت الطوطمية قد بدأت على النحو المذكور؟ فالأمر ممكن. ولكن كيف السبيل الى الاستعلام عنه، وكيف لنا أن نتحقق من هذا الافتراض ونقدِّره حقَّ قدره؟

لقد جرت محاولات وخاصة من جانب علماء المان (راتزل، فروينبوس،، غرابنز، انكرمان، فوي، شميت) عرف منهاجها باسم (منهج الحلقة الثقافية) Kultureislehre، من أجل وضع جدول زمني بالثقافات البدائية بناء على معيارين: التوزع الجغرافي للأقوام التي تمارس القنص واللقاط، ومستوى نموه الاقتصادي الذي هو في غاية الانخفاض. واعتبر شميت ان الأقوام التي لم تعرف الزراعة ولا تربية الماشية - كأقزام افريقيا وآسيا، وأهالي جنوب شرق استراليا، والاندامان، والاسكيمو، واقوام ارض النار، وبعض هنود امريكا - هي «أقدم الأقوام من الناحية النياسية» النسب الأمي والزراعة، النسب الأبوي والطوطمية، واخيراً المجتمع الأبي [البطريكي] والبداءة - ولكل منها عاداته الفكرية الخاصة وتصوره الخاص للعالم. فلا وجود في الثقافة البدائية للطوطمية ولا للوثنية ولا للاحيائية ولا للسحر. لا وجود فيها الا لأثار طفيفة من عبادة الأرواح. كما يوجد من ناحية أخرى لدى هذه الأقوام التي تقع في أسفل سلم النمو المجتمعي - الثقافي، كما بين اندرو لنغ، ديانة توحيدية ذات الهة خالدة، عليمه، قديرة، رحيمة، صالحة، مبدعة، تلبّي جميع حاجات البشر من النواحي المجتمعية المعنوية والعاطفية. ان النقاشات التي تناولت التوحيد وعاجلت مسألة ما إذا كانت له الاسبقية الزمنية أم لا، تردنا الى الأزمنة ما قبل الإنسانية اي الى كتاب ديفيد هيوم «التاريخ الطبيعي للدين»^(٦) (١٧٥٧). ففي هذا الكتاب، يدعي هيوم أن الشرك الصنمية (بالمعنى الذي كانت تدل عليه هذه الكلمة في القرن الثامن عشر) كان أول شكل من أشكال

— D. Hume: «the naturel history of religión», 1757.

(٦)

الدين، وهو يعتمد في قوله هذا على وقائع تاريخية، وعلى تقارير حول الشعوب البدائية، وعلى المنطق. لقد كانت هذه المناظرات مشبعة - كما يستطيع المرء أن يتصور - بالاعتبارات اللاهوتية، وما لبثت ان تحوّلت الى ملاسنات سجالية. لقد كان هيوم أهائياً، كما يفهم من كتاباته. لكن بوسعنا أن نعتقد أن موقفه الديني كان غامضاً. فالرغبة في إيجاد علة منطقية للكون هي التي تدفع البشر الى الإيمان بالله، كما يقول لانغ. إذ أن هذه الاستجابة للحافز الخارجي، مشفوعة بالميل نحو التشخيص، تولّد هذه الفكرة حول الكائن الاعظم. ان لانغ وشميت ينتميان من حيث تفسيرهما لوجود الإله إلى المفكرين المتدّهنين. فالمعينة والاستنتاج هما في أصل هذا التصور. ربما كانت هذه النظرية فرضية مقبولة بالنسبة لما يتعلق بالكائن الخالق - لكنها لا تفسّر، في رأيي، لماذا كان التوحيد سائداً بين أبسط الأقاليم.

لقد دحض شميت حجج النيّاسين التطوريين الذين كانوا يضعون ترسيمات للتنامي، ويجعلون هذه الشعوب البسيطة في ادنى درجات التميمة والسحر والاحيائية والطوطمية وهلم جراً. وكان يدافع عن رأيه أمامهم. لكنه كان يسلم، مثل لانغ، بمعايير المبدأ التطوري ويجعل للأصعدة الثقافية تسلسلاً زمنياً تاريخياً. والواقع انني لا اعتقد أنه أرسى موقفه على دعائم متينة من الناحية الوضعية، إذ يبدو لي تعليله العقلي مُغرضاً ومصادره غير موثوقة. انني ادين بالكثير للأب شميت من حيث دراسته الواسعة للأديان البدائية ونظرياته حول الدين البدائي، لكنني لا اعتقد انه يمكن الأخذ باعادة تركيبه للأصعدة التاريخية، ولا أن من الممكن القبول بالمناهج التي استعملها بمثابة مناهج تاريخية حقيقية. ان المسألة معقدة، وانا اسمح لنفسي ان اعالجها باختصار. وبالرغم من ان شميت كان شخصية فذة وعالمًا واسع الاطلاع، وبالرغم من أنه اسس مدرسة في فينا، فإن هذه المدرسة تفهقرت بعد وفاته، واشك اليوم في ان يكون مازال هناك عدد كبير ممن يدافعون عن اعادة تركيباته الزمنية التي لم تكن الا محاولة لاكتشاف اصل الدين في حين ان العلم لا يقدم لنا في الظروف الحالية

وسائل نتحقق بواسطتها من ذلك الأصل .

غير أنه من الملاحظ أن التوحيد الحقيقي ، بالمعنى التاريخي للكلمة ، هو نفي للشرك ولا يسعه بالتالي ان يكون سابقاً عليه . واستشهد هنا بيتازوني اذ يقول : «إننا لا نجد ديناً توحيدياً بالمعنى التاريخي الفعلي للكلمة ، عند الشعوب غير المتحضرة . لكننا نجد لديها فكرة عن كائن أعظم . إن المماهة المغلوطة والخلط المضلل بين هذه الفكرة وبين التوحيد قد يفسح المجال امام شتى انواع الالتباس»^(٧) .

فينبغي اذن أن نضيف التوحيد (بالمعنى الذي يفهمه شमित) لى لائحة الفرضيات التي لا يمكن الدفاع عنها والتي وضعها اصحابها بحثاً عن أصل الدين : كالتميمية واسطورة الطبيعة والاحيائية والطوطمية والدينامية (المانا ، الخ . .) والسحر والشرك ومختلف الحالات النفسية . لم يعد هناك اليوم من يدافع عن هذه الأطروحات . فالإنجازات العظيمة التي حققتها الإناسة المجتمعة بفضل البحث الميداني قد صرفتنا عن التتبع العقيم للاصول ، كما أنقرضت المدارس العديدة التي كانت تتناظر وتتجادل حول هذا الموضوع .

اعتقد ان معظم الأناسين يسلمون اليوم بأن البحث عن اصل الدين ضرب من العبث . يقول شليتر : «ان لكل الترسيمات التي توضع من أجل تحديد اصل الدين وتعيين المراحل التي مرّ فيها ، تنطلق من نقطة اعتباطية تماماً لا يمكن وضعها موضع التحقيق»^(٨) . وقد تبين بوضوح كذلك ان هناك عدداً من الأديان البدائية حيث يعمل فكر الناس بطرق شتى على اصعدة مختلفة ، وفي سياقات مختلفة . فقد يتوجهون في مناسبات معينة الى تيممة ما ، ويناشدون الله في

(٧) - بيتازوني : «مقالة حول تاريخ الأديان» ، ص ٩ .

— Pettazoni, «Essay on the history of religions», P.9

(٨) شليتر : «الدين والثقافة» ١٩١٩ ، ص ٣٩ .

— F. Schleiter: -Religion and culture», 1919, P. 39.

مناسبات أخرى. وقد يكون الدين الواحد شركاً وتوحيداً في أن معاً حسب ما إذا كانت الروح [بحرف مجسم] واحدة او متعدّدة. ومن الواضح أيضاً أن في المجتمع البدائي الواحد، كما بين رادن^(٩)، فروقات شديدة بين الأفراد حول هذه المسألة، وهي فروقات يعزوها الأناص المذكور الى اختلاف الطباع والأمزجة. واعتقد أخيراً، ان التفسير الذي يعتمد المبدأ المزعوم الذي تعتمده هذه النظريات القديمة، واعني مبدأ العلة - المعلول، لا يتفق مع الفكر العلمي بوجه عام في سعيه الى إيجاد علاقات ثابتة واستيعابها.

كان اصحاب هذه النظريات ينطلقون من مسلمة مفادها اننا [نحن الاوروبيين] نقع في طرف سلم التقدّم، وأن البرّيين المزعومين يقعون في طرفه الآخر. ولما كان البشر البدائيون في مرحلة تكنولوجية منخفضة، فإن افكارهم وعاداتهم لا بد ان تكون على التقيض من افكارنا وعاداتنا. فإذا كنا عقلانيين، كان البدائيون ما قبللمنطقيين وكانوا يعيشون في عالم من الاحلام والاهام والاسرار والمخاوف. وإذا كنا رأسماليين، كانوا شيوعيين. فإن كنا نتخذ زوجة واحدة، كانوا يكثرّون من اتخاذ الزوجات. فإن كنا على دين التوحيد، كانوا على التيمية والإحيائية وما قبل الإحيائية، والله أعلم على ماذا أيضاً.

كانوا يقدّمون لنا البدائي بوصفه كائناً صبيانياً، خشناً، نرّقا، شبيهاً بالحيوانات والأغبياء. فيقول هربرت سبنسر ان دماغ الانسان البدائي «لا يقوى على التبرّ ولا على النقد والتعميم، وانه لا يملك اية مقولة غير تلك التي تأتيه عن طريق الادراك الحسي»^(١٠). ويضيف، ان المفردات والبنى النحوية المقتضبة لدى البدائيين لا تسمح لهم بالتعبير الا عن أفكار في غاية البساطة، ثم يستشهد بمرجع مغفل يقول ان هنود الزوني «يضطرون الى القيام بالكثير من

(٩) رادن: «التوحيد عند الشعوب البدائية» ١٩٥٤، ص ٢٤ - ٣٠

— Radin : «Monotheism among primitive peoples», 1954, p. 24 - 30.

(١٠) المرجع المذكور، ١/٣٤٤.

التشنجات العضلية والتشويرات الحركية حتى يفهم عليهم ما يقولون». وان معشر البوشيمان يضطرون، تعويضاً عن نواقص لغتهم، إلى القيام بإشارات شتى بحيث «لا يمكن فهمهم في الظلمة»، وان معشر الأرابا هوس «لا يتحدثون في ما بينهم ليلاً». ويستشهد ماكس مولر بسير أمرسون تيننت الذي يقول ان معشر الفيداس من سكان جزيرة سين لا لغة لهم: «انهم يتفاهمون بالتشوير والتكشير وبأصوات حلقيه أقرب إلى المهمة منها إلى الكلام البين»^(١١). والحق ان القوم انما يتكلمون السنغلية (وهي من اللغات الهندوروبية). ألم يكن داروين، في مقطع ابعده ما يكون عن العلمية، قد وصف أهالي أرض النار- وهم قوم لطيفون حسب أقوال المراقبين الموضوعيين - بأنهم حيوانات أدنى مستوى من البشر؟^(١٢) ألم يقل غالتون، بذهنية أدنى علمية أيضاً، ان كلبه أذكى من معشر الدامارا (الهيريرو) الذين قابلهم^(١٣)؟ ويستطيع المرء ان يذكر امثلة عديدة اخرى. كما انه يجد مجموعة من المعانيات السخيفة من هذا النوع في كتاب «مؤهلات الأعراق»^(١٤) لمؤلفه الأب المحترم فريدريك فارار، مؤلف كتاب «اريك او شيئاً فشيئاً» وكتاب «حياة المسيح»^(١٤). ان كره الأب المذكور وعداءه للزنوج لا يقل عن كره كنغسلي. ان خمسين عاماً من البحوث قد بينت ان أنواع التحقير والتشهير هذه لم تكن في النهاية الا أفكاراً خاطئة، وبكلمة، ليست سوى حماقات.

-
- (١١) سيرامرسون تيننت: «مقالات مختارة حول اللغة والاسطوريات والدين»، المجلد الثاني، ٢٧.
 — Sir Emerson tennent: «Selected essays on language, mythology and religion», II, 27.
 (١٢) داروين: رحلة البيجل ١٨٣١ - ١٨٣٦، طبعة ١٩٠٦ الفصل العاشر.
 — Darwin: «Voyage of the Beagle, 1831 - 1836, édit. 1906, ch. X.
 (١٣) غالتون: «يوميات مكتشف في جنوب افريقيا الاستوائية» ط. ١٨٨٩، ص ٨٢.
 — Galton: «Narrative of an explorer in tropical south africa», édit. 1889, P. 82.
 — R. P. Frederic Farrar: «Aptitude of races», «Eric, or little by little», (١٤)
 «The life of christ».

كل ذلك كان يتفق، بالطبع، أما اتفاق مع المصالح الاستعمارية وغيرها، وكان البعض على اتم الاستعداد لاتهم بعض النياسين الامريكين بأنهم كانوا يريدون ايجاد ذريعة للرق، فضلاً عن اتهم البعض الآخر بأنهم كانوا يرغبون في اكتشاف حلقة الوصل بين الانسان والقرود.

ولا حاجة الى القول انهم كانوا يعتبرون ان للشعوب البدائية تصورات دينية في غاية السذاجة، وقد رأينا مختلف الطرق التي كان يُفترض انهم أكتسبوا بواسطتها هذه التصورات. بل أن البعض قد ذهب الى حد القول انه إذا كانت الشعوب البدائية، بما فيها تلك التي تعيش من القنص واللقاط، قد عرفت آله ذات صفات معنوية، فما ذلك الا لأنها قد استعارتها من شعوب اخرى ذات حضارة ارقى من حضارتها، دون ان تفهم ما الذي تمثله هذه الآلهة، وذلك عن طريق المبشرين او التجار. هذا ما يؤكد تيلور، عن خطأ ولا شك، كما بين اندرو لانغ بصدد الأهالي الاستراليين^(١٥). وكان سيدني هارتلاند قد ذهب الى ما ذهب اليه تيلور^(١٦). أما دورمان فقد كان يطلق بصدد ديانة الاميرنديين حكماً قاطعاً: «لم يكن ثمة شيء قريب من دين التوحيد قبل وصول الاوروبيين..»^(١٧). لقد بينت الأبحاث الحديثة هشاشة هذا النوع من الأحكام. لكن الحقيقة التي كانت تقبل دون أي نقاش في ذلك الحين هي أنه كلما كانت التكنولوجيا والبيئة المجتمعية أبسط، كان التصور الديني وكل تصور بوجه عام، أدنى درجة. حتى أن أفبوري، وهو من أشد المتعصين، ذهب إلى حد القول انه لم يكن ثمة لا معتقدات ولا آلهة، وبالتالي لم يكن ثمة اي دين، عند

(١٥) تيلور: «في حدود الديانة البرية» ١٨٩٢.

— Tylor: «On the limits of savage religion» J. A. I., XXI, 1892, P. 293.

(١٦) هارتلاند: «آلهة استراليا الكبار»، فولكلور، ٩، ١٨٩٨.

— Hartland: «the high gods of Australia», Folk - lore, IX, 1898, P. 302.

(١٧) دورمان: اصل الترهات البدائية، ١٨٨١، ص ١٥.

— Dorman: «the origin of primitif superstitions», 1881, p. 15.

الاستراليين والتسمانيين والاندامان والاسكيمو وهنود امريكا الشمالية والجنوبية وبعض البوليتيزيين، كأهالي جزر كارولينا على الأقل، والهوتنتوت والكافر في جنوب إفريقيا والفولاه في إفريقيا الوسطى والبامبارا في إفريقيا الغربية وأقوام جزيرة دامود^(١٨). والمبشر الشهير موفاف الذي كان يأنف من وصف عادات البتشاناس وتقاليدهم لأنه لا يجد في هذا الوصف أمراً «مفيداً وبناءً»^(١٩)، كان يقول ان الشيطان قد محا «كل أثر من آثار الانطباعات الدينية من ذهن البتشانواناس والهوتنتوت والبوشيمان»^(٢٠). ولم يكن من النادر ان يسمع المرء في ذلك الحين اقوالاً مفادها ان الأقوام المتخلفة تماماً من الناحية الثقافية ليس لديها اي دين. كان هذا رأي فريرز. بل ان شارل سنجر كان يذهب، في وقت أقرب إلينا، عام ١٩٢٨، إلى أن البرّيين يفتقدون افتقاراً تاماً لكل ما يشبه السستام الديني اذ ليس هناك اي تماسك في ممارساتهم معتقداتهم^(٢١). واعتقد انه يعني بذلك انه ليس لديهم فلسفات دينية ولا مناظرات لاهوتية. ربما كانت المعتقدات البدائية غامضة ومشوشة بالفعل. لكن هؤلاء المؤلفين ينسون ان هذه حال معظم الناس في مجتمعنا. وكيف يكون الأمر خلافاً لذلك ما دام الدين يتعلق بمسائل لا تقع تحت الحواس ولا يمكن الإحاطة بها بالعقل؟ فإذا كانت الاساطير الدينية عند الشعوب البدائية تبدو أحياناً سخيفة فهي ليست أكثر سخفاً من اساطير اليونان وروما والهند التي يُعجب بها الباحثون الانسانيون والمستشرقون ايمان اعجاب، كما ان الهتهم لا تقل قيمة عن آلهة الشعوب المذكورة.

(١٨) المرجع المذكور، الفصلان الخامس والسادس.

(١٩) موفاف: «أعمال ومشاهد التبشير في جنوب إفريقيا» ١٨٤٢، ص ٢٤٩.

— Moffat: «Missionary labours and scenes in southern Africa», 1842, p. 249.

(٢٠) المرجع اياه، ص ٢٤٤. انظر ص ٢٦٠ - ٢٦٣.

(٢١) سنجر: «العلم والدين»، ١٩٢٨ و ص ٧.

— Singer: «Religion and science», 1928, P. 7.

ان هذه الآراء التي رسمت لكم خطوطها العامة لم تعد مقبولة في أيامنا هذه. أتراها كانت معذورة نظراً لطبيعة المعلومات التي كانت متوفرة في ذلك الحين؟ هذه نقطة لا يسعني إبداء الرأي فيها، إذ انني لم ابذل الجهد اللازم لاجراء الابحاث الأدبية المعمقة التي يستوجبها اطلاق مثل هذا الحكم. ان مهمتي تقتصر على تقديم العرض وحسب، لكن عليّ أيضاً أن أشير الى نقاط الضعف الاساسية التي تعاني منها مختلف التفسيرات التي أعطيت للديانة البدائية والتي كانت شائعة وذائعة في وقت من الأوقات. الخطأ الأول كان في اتخاذ الأفكار التطورية أساساً ومنطلقاً، في الوقت الذي كانت فيه هذه الأفكار بحاجة الى ما يؤيد صحتها. اما الخطأ الثاني فهو ان هذه النظريات كانت تعتمد الاصول الزمنية لكنها كانت أيضاً نظريات نفسانية. بل ان تلك التي سميناها نظريات اجتماعية كانت تستند في نهاية الأمر الى افتراضات نفسانية من نوع «لو أنني كنت حصاناً». وكان من الممكن ان لا يعجب المرء من هذا الخطأ لو أنه صادر عن أناسين قابعين في مكاتبهم، مقتصرين على ثقافتهم وحدها وعلى مجتمعهم، بل على فئة صغيرة من المثقفين في هذا المجتمع. انني على يقين من أن أشخاصاً مثل أفبري وفريزر وماريت لم يكونوا يملكون إلا فكرة غامضة عن عقلية العامل الانكليزي. فكيف كان لهم ان يفهموا عقلية البدائيين وهم لم يبصروا واحداً منهم؟ لقد كانت تفسيراتهم للديانة البدائية تصدر عن مجرد الاستبطان. ولو أن الباحث كان يؤمن بنفس الامور التي يؤمن بها البدائيون، ولو انه كان يمارس عباداتهم نفسها، لكان أدى به ذلك الى ضرب معين من النظر والتعليل متأثر بحالة انفعالية معينة او غارق في نفسانيات الجموع او مستدرج الى شبكة التصورات الغيبية الجماعية.

ولطالما حذرنا من الخطر الذي يحيق بتفسيرنا لعقلية الاقدمين وعقلية الشعوب البدائية اذا كان هذا التفسير مبنياً على نفسانياتنا نحن، وهي التي انصاغت عبر مؤسسات شديدة الاختلاف عن مؤسساتها. وقد كان آدم فرغسون وسير هنري مين من جملة الكثيرين الذين نبهونا إلى هذا الخطر، بمن

فيهم ليفي برويل الذي كان، من هذا الناحية، يتحلّى بأرفع قسط من الموضوعية من بين سائر المؤلفين الذين أتينا على ذكرهم ممن عالجوا العقلية البدائية. كان باشوفن قد كتب الى مورغان يقول: «ان العلماء الالمان يتصدّون لتعريفنا على الحضارات القديمة بأن يقارنوا بينها وبين الأفكار الشعبية الشائعة اليوم. لكنهم في إعادة صياغتهم للماضي لا يرون إلا أنفسهم. إنه لعمل شاق أن ينفذ الباحث الى بنية تفكير مختلف عن تفكيره»^(٢٢). انه بالفعل عمل شاق، خاصة عندما تكون المسألة متعلقة بموضوعات عويصة كالسحر والدين لدى البدائيين، حيث نجد لدينا ميلاً الى إسقاط افكارنا على افكارهم. وإذا صحّ ما يذكره الباحثان سليجمان من ان هناك نقصاً ذريعاً متبادلاً في فهم مسألة السحر بين الشعوب البيضاء والشعوب السوداء^(٢٣)، فمن الممكن ان تكون افكار البدائيين خاضعة لتحريف شديد خاصة من قبل اولئك الذين لم يشاهدوا في حياتهم شعوباً بدائية ويعتبرون السحر ضرباً من الأباطيل الصبائية. فهم يميلون الى تحليل هذه الظاهرة متصورين ان ظروفهم وظروف البدائيين واحدة.

وانّوه هنا بما ذكرته في محاضرتي الأولى من ان مشكلة الترجمة مشكلة اساسية من مشاكل الاناسة، فاضرب مثلاً آخر: اننا نستعمل كلمة «غيبية» لوصف معتقدات الأهلين لأن هذه المعتقدات تستجيب في نظرنا لهذا الوصف. لكن هذه الكلمة تخلق، في الواقع، التباساً وسؤ فهم. بالنسبة لنا، نحن الذين نملك فهماً معيناً للقانون الطبيعي، توحى لنا كلمة «غيبية» بأمر خارج عن نطاق مبدأ العلة والمعلول. لكن هذه الكلمة ربما كان لها عند الانسان البدائي معنى مختلف كل الاختلاف. هكذا فالعديد من الشعوب يعتقد ان الموت ناتج عن

(٢٢) ريزك: «لويس هنري مورغان: الاستاذ الامريكى الكبير» ١٩٦٠، ص ١٣٦.

— Resek: «Lewis Henry Morgan: American Scholar». 1960, P.136.

(٢٣) س. ج. وب. ز. سليجمان والقبائل الوثنية في شاطئ النيل السودانى، ١٩٣٢، ص ٢٥.

— C. G et B. Z. Scignan «Pagan tribes of the nilotic Sudan» 1932, P.25

العين. بيد انهم لا يرون في العين امراً غيبياً البتة، بل العكس: فلا شيء اكثر طبيعية عندهم منه. فهم يرون مفاعيله بأعضائهم الحسية، ويعيشون مع العائنين جنباً الى جنب، حتى اذا مات أحدهم دون ان يكون ضحية العين، فإن هذا الموت لا يُعتبر طبيعياً في نظرهم. ونستطيع ان نعود هنا الى مسألة الطاهر والنجس، أو الى دلالة المانا، أو الى الفرق بين السحر والدين، وهي مقولات مازالت في رأيي شديدة الغموض، لأننا ما زلنا غافلين عن انها تضعنا حيال مشكلات دلالية جوهرية، أو إذا اردتم: حيال مشكلات تنتمي الى حيز الترجمة. لكن هذا موضوع يقتضي نقاشاً مطوّلاً أمل ان اعاجله في مابعد.

باختصار وبساطة اود أن الفت انتباهكم الى الالتباس الخطير الذي دام سنوات طويلة، ولم يتبدّد بعد حتى الآن، حول مفهوم المانا (البولينيزي). وهو التباس يعود في جزء منه الى أخبار غير مؤكدة جمعت من ميلانيزيا وبولينيزيا، كما يعود بشكل خاص الى نظريات بعض المؤلفين مثل ماريت ودركهيم ممن كانوا يعتبرون المانا بمثابة القوة الغامضة المبهمة، أو ضرباً من السائل أو الكهرباء التي تسري في الأشخاص والأشياء. لقد بينت الأبحاث الحديثة انه ينبغي ان نرى في المانا ضرباً من فعالية السلطة الروحية تصدر عن الألهة والأرواح ثم تنتقل إلى الكائنات البشرية، ولا سيما الرؤساء، بما هي نوع من اللطف أو الفضل الذي يتيح لهم أن ينجحوا في مساعيهم ومشاريعهم. الأمر الذي يتفق مع أفكار مماثلة في انحاء كثيرة من العالم^(٢٤).

(٢٤) هوكارت: «مانا» مجلة مان، ١٩١٤ ص ٤٦. «المانا ثانية»، ١٩٢٢، ٧٩. فيرث، وتحليل المانا: مقارنة تجريبية»، مجلة الجمعية البولينية، م ١٩٤٠، ٤٩ ص ٤٨٣ - ٦١٠ م. كابل، «كلمة مانا: دراسة لسانية» مجلة اوقيانيا، ٩ (١٩٣٨) ص ٨٩ - ٩٦. ليان.

— Hocart: «Mana». Man, 1914, 46. - Mana again», 1922, 79. Firth, «the analysis of Mana: an empirical approach», journal of the polynesian Society, XLIX 1940, P. 483 - 610.

A. Cattel «the word Mana: a Linguistic study», Oceania, IX (1938), P. 89 - 96.

Lehmann, «Mana, der begriff des ansserer dentlich Wirkungsvollen bei sudseevolckern», 1922, passim.

وعليّ هنا ان اؤدي مهمّة اخرى، هي ان اشير الى المساق الذي ينبغي اتباعه من أجل القيام بأبحاث حول الديانة البدائية. انني لا أنكر ان تكون لمعتقدات الشعوب دوافع عقلانية. كما انني لا أنكر ان يكون من الممكن ان تقتزن الطقوس الدينية بتجارب انفعالية، او أن يكون للمشاعر مكانة هامة في أداء الطقوس. ولا أنكر ان تكون الافكار والممارسات الدينية مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالجماعات المجتمعية، او ان يكون الدين في النهاية ظاهرة مجتمعية. لكنني لا اوافق على ان من الممكن تفسير الدين بوحدة من هذه الوقائع او بها مجتمعة، وأرى ان البحث عن الاصول - التي لا سبيل الى الاهتداء اليها - لا يشكّل منهجاً علمياً سليماً. إن الأصول والماهيات لا شأن لها بالعلم الذي لا يهتم إلا بالعلاقات. فإذا كانت وقائع الديانات البدائية قابلة للتفسير من الناحية الاجتماعية، فهي ترتبط بوقائع اخرى، تلك التي تشكل وإياها سستاماً من الأفكار والممارسات، فضلاً عن تلك الظواهرات المجتمعية الاخرى التي ترافقها. وسأتناول السحر كمثال توضيحي جزئي. ان محاولة فهم ما هو السحر وما هي طبيعته، امر مستحيل. لكنه يصبح أقرب الى الادراك اذا تناولناه لا فقط من حيث صلته بالنشاطات التجريبية العملية، بل من حيث صلته بمعتقدات اخرى، بحيث نعتبره والحال هذه جزءاً من سستام أفكار، او من صيغة تفكير. ذلك انه من الرّكد ان السحر ليس وسيلة من وسائل الفعل في الطبيعة والتأثير عليها، بمقدار ما هو وسيلة من وسائل الوقوف في وجه العين والقوى الغيبية الأخرى التي تحول دون وصول المشاريع البشرية الى غايتها. ولتفسير علاقات الدين بغيره من الوقائع المجتمعية غير الدينية، نذكر مثلاً عبادة الآباء الاولين التي لا تُفهم الا إذا وُضعت في سياق العلاقات العائلية. اذ أن للارواح سلطاناً على ذريّتها، فتراقب سلوكها وتسهر على حسن التزامها بواجباتها تجاه بعضها بعضاً فتعاقب الذين يُخلّون بهذه الواجبات. ونحن نجد في بعض المجتمعات ان الله واحد وعديد في آن معاً: فهو واحد من حيث علاقاته بجميع البشر، وعديد موزع على طائفة من الأرواح لكل منها صلة بهذا

الجزء أو ذاك من اجزاء المجتمع . فمن الضروري اذن ان يكون المرء على معرفة ببنية المجتمع حتى يتسنى له فهم بعض خصائص الفكر الديني فيه . والطوقس الدينية تؤدّي في بعض المناسبات ، وفي سياق مراسم واحتفالات تتصل بوضع الفرد او بوضع الجماعة ، من ولادة أو تأهيل أو زواج أو موت . ففهم الدور الذي يلعبه الدين هنا يقتضي اذن معرفة بالبنية المجتمعية . لقد ضربت لكم امثلة بسيطة للغاية . ويمكننا القيام بتحليل من هذا النوع كلما كان للدين علاقة وظيفية مع اية واقعة من الوقائع المجتمعية الأخرى ، سواء معنوية او خُلقية او اقتصادية او فقهية أو جمالية او علمية . وعندما نأتي على تحليل هذه النقاط جميعاً نكون قد أدركنا الظاهرة حق ادراكها ومن جميع أوجهها الإجتماعية .

كل هذا يعني في النهاية ان تفسير الوقائع الدينية يقتضي الإحاطة بمجمل الثقافة والمجتمع اللذين تتولد هذه الوقائع ضمنها . بل ينبغي محاولة فهمها من حيث كونها كولتورغانزي(*) على حدّ تعبير النفسانيين من مؤيدي نظرية الجشثالت ، أو من حيث كونها واقعة كلية** على حدّ تعبير موس . ينبغي تناول الوقائع الدينية بوصفها علاقة متبادلة بين أجزاء سستام متماسك ، بحيث لا يكون ثمة معنى لأي جزء من الاجزاء الا بنسبته للأجزاء الأخرى ، ولا يكون للسستام نفسه من معنى الا بنسبته لسستام أخرى من المؤسسات تشكّل جزءاً من كلّ أوسع .

وأسف اذ أقول اننا لم نحقق الا نجاحاً ضئيلاً جداً في هذا الاتجاه . فما ان انقضت الازمة الدينية حتى انصرف الاناسون عن دراسة الديانات البدائية ، وما لبث الذين قاموا بابحاث ميدانية ، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حتى تاريخ قريب العهد ، ان تخلّوا عن هذا الموضوع . لا شك ان الدراسة الميدانية لهذا الموضوع الخاص تقتضي طبيعة شعرية للفكر تستسهل التعامل مع الصور

(*) Kulturganzc.

(**) Un fait total.

والرموز. وبينما تحققت نجاحات كبيرة في مجالات أخرى من الإناسة كما في دراسة أواصر القربى او المؤسسات السياسية مثلاً، لا اعتقد انه تمّ التقدّم بالوتيرة نفسها في دراسة الديانات البدائية. ان الدين يعبر عن نفسه من خلال الطقوس. والحال اننا لانجد من اصل التسعة والتسعين دراسة التي نشرها معهد رودس - ليفنغستون خلال السنوات الثلاثين الأخيرة* إلا ثلاث دراسات تناول الطقوس موضوعاً لها. مما يدل على مدى انخفاض الاهتمام بهذه المسائل (٢٥).

غير أنني لا أخفي سروري اذ تبين لي - عبر اهتمامي الشخصي بالديانة البدائية - انها قد بدأت منذ بعض الوقت تستثير الاهتمام من جديد، ومن وجهة النظر التي سميناها «علائقية». وسأذكر لكم بعض المؤلفات الجديدة عن الديانات الأفريقية، دون ان اتعمد الاختيار من بينها: فهناك دراسة الدكتور غودفري لينهارت بعنوان «الالهوية والاختبار»، وهي دراسة تحليلية لديانة الدينكا في السودان (٢٦). ثم دراسة جون ميدلتون حول التصورات والطقوس الدينية عند اللوغبارا في أوغاندا (٢٧). ثم دراسة الدكتور فيكتور تورنر عن الطقوس والرموز عند الندمبو، في روديسيا الشمالية (٢٨). أما من اعمال غير

(٢٥) ر. ابثورب في تقديمه لدراسة سي. وايت: «عناصر من معتقدات وطقوس معشر اللوفال»، دفاثر رودس ليفنغستون، رقم ٣٢ (١٩٦١) ص ٩.

— R. Apthorpe, introduction à «Elements in Luvalé Beliefs and Rituals» per C. M. N. White, Rhodes livingstone papers, n 32 (1961), P. IX.

(**) أي بين عامي ١٩٣٥ - ١٩٦٥ (م).

(٢٦) غ. لينهارت «الالهوية والاختبار - ديانة الدينكا» ١٩٦١.

— G. Lienhardt, «Divinity and experience, the religion of the Dinka», 1961.

(٢٧) ج. ميدلتون، «ديانة اللوغبارا» ١٩٦٠.

— J. Middleton, «Lugbara religion», 1960.

(٢٨) ف تورنر، «الالهوية عند الندمبو: رموزها وتقنياتها» دفاثر رودس - ليفنغستون، رقم ٣١،

المحترفين، فاذكر ابحاث تمبل (٢٩) وثيوس (٣٠) حول البالوبا في الكونغو. ان هذه الابحاث الجديدة التي تتناول مجتمعات مخصوصة تقرّبنا من بلورة المشكلة التي يطرحها دور الدين، كما يطرحها بصورة اوسع دور الفكر الذي يمكن تسميته بالفكر غير العلمي، في الحياة المجتمعية.

فإذا توصلنا الى صياغة نظرية اجتماعية عامة للدين، فإن علينا ان نأخذ بالاعتبار جميع الديانات، لا الديانات البدائية فقط. هذه الطريقة وحدها هي التي تمكّنتنا من فهم خصائصها الجوهرية. إن تقدّم العلم والتكنولوجيا قد أفرغا السحر من معناه، لكن الدين ما زال موجوداً، بل ان دوره المجتمعي أخذ في الاتساع وفي الاثبات على اشخاص يزدادون عدداً بعداً على بعد. لم يعد الدين يقتصر على اواصر القربى وعلى نشاطات الجماعة، كما هي الحال في المجتمعات البدائية.

اما اذا لم نتوصل الى بلورة مبادئ عامة حول الدين، فإننا سنظل والحالة هذه عند تلك الدراسات المخصوصة التي لا تخصي والتي وضعت حول أقوام مخصوصين. لقد حاول البعض خلال القرن الفائت أن يبلوروا هذه المبادئ العامة على شكل افتراضات نفسانية واجتماعية، لكن التخلي عن محاولات البلورة العامة هذه من قبل الأناسين أدت، في غياب المنهج المشترك، الى إلحاق ضرر كبير بالموضوع الذي يهمنّا. كان المنهج المسمى بالمنهج الوظيفي في غاية

(١٩٦١). «الرمزية الطقسية والبنية الخلقية والمجتمعية لدى الندبو»، دفاثر رودس - ليفنغستون رقم ٣٠ (١٩٦١).

— V. W. Turner: «Ndembu Divination: its symbolism and techniques», Rhodes - Livingston Paters, N 31 (1961). «Ritual symbolism, Morality and social structure among the ndembu», Rhodes - Livingstone Journal, N 30 (1961).

(٢٩) الأب بلاسيد تمبل «فلسفة البانتو» ١٩٥٩.

— R. P. Placide Tempels, «Bantu Philosophy» 1959.

(٣٠) ثيوس، «الواقع في تصور معشر البالوبا»، زائير، ١٩٦١.

— Theaws, «Le réel dans la conception Lubo», Zaire, XV (1961), I.

الغموض، ومصطبغاً كل الاصطباغ بالذرائعية والألهانية فلم يستطع أن يستمر. كان يعتمد على مقارنات حيوية هشة. فلم يقدم البحث المقارن الا القليل من الدعم لنتائج الأعمال المخصوصة. والواقع ان الدراسات المقارنة لم تعد على الموضة.

لقد حاول العديد من الفلاسفة ان يحدّوا دور الدين في الحياة المجتمعية تحديداً عاماً. فلننظر في ما يمكننا ان نتعلمه منهم. اما بارتو، فبالرغم من نتاجه المهدار الذي يحفل بالسرقات الفكرية والابتذالات، فهو يمتاز على الأقل بأنه رأى ان انماط الفكر غير المنطقية، اي تلك الافعال (والأفكار المرتبطة بها) التي لا تتوافق وسائلها عقلاً، من وجهة نظر العلم الاختياري، مع أهدافها، تلعب دوراً أساسياً في العلاقات المجتمعية. وهو يضع الدين ضمن هذه الفئة. ربما كانت الصلاة فعّالة، رغم عدم اقتناع بارتو بالأمر. لكن هذه الفعالية لا تحظى باعتراف اجماعي من قبل الرأي العلمي العام. عندما تنطرح علينا مسألة تتعلق بالدقة التقنية، سواء تعلقت بالعلم أو بالعمليات العسكرية او بالقانون او بالسياسة، فإن العقل هو الذي يستأثر بالسيادة. اما في مجالات اخرى، في علاقتنا المجتمعية، وفي مجال القيم والعواطف والولآت فإن المشاعر هي التي تستأثر بالسيادة: كتعلّقنا بعائلتنا، او بالكنيسة، أو بالدولة، أو في سلوكنا مع اصدقائنا وخالّنا. وهذه المشاعر هي في غاية الاهمية، إذ انها تنطوي على مشاعر دينية. بتعبير آخر، ان بعض النشاطات تقتضي موقفاً عقلاً صارماً - و«عقلاني» هنا هي عبارة عن تلخيص لما هو «منطقي - اختياري» - لكن هذه النشاطات لا يمكن ان تمارس ما لم يكن هناك حدّ معين من التضامن بين الاشخاص القائمين بها، ونوع من النظام، وقسط من الطمأنينة والأمن، تتوقف جميعاً على المشاعر المشتركة التي تصدر عن حاجة معنوية لا عن حاجة تقنية، وتستند الى مقتضيات ومبادئ، لا الى الملاحظة والاختبار. انها ابنية من فعل القلب والفؤاد اكثر مما هي من فعل العقل الذي لا يصلح هنا الا لإيجاد التعليقات اللازمة لحمايتها والدفاع عنها. من هنا كانت غاية بارتو ان يبرهن

بالاختبار على «فائدة السلوك غير المنطقي من الناحية الفردية والاجتماعية» (٣١).

وأعتقد إنه كان يريد أن يقول : إن ما يخضع لمشيئة العقل ، في ملكون القيم ، هو الوسائل فقط ، لا الغايات . وهذا ما كان يراه كل من أرسطو وهيوم .

ولنأخذ مثلاً آخر . فالفيلسوف هنري برغسون يميّز ، بطريقة أخرى ، بين نطين من التفكير ونطين من السلوك ، واحدهما ديني والآخر علمي . فلندرسهما في تطبيقهما ولنحترس من أن يضللنا ليفي برويل إذ يزيّن لنا أن الإنسان البدائي يفسر المعلولات الطبيعية بعلم غيبية . إذ أنه يفسّر معناها البشري ، أي المعنى الذي تتخذه بالنسبة إليه هو ان الفرق بين البرّين وبيننا يكمن ، ببساطة ، في أننا نملك من المعرفة العلمية أكثر مما يملكون : «إنهم يجهلون ما تعلمناه» (٣٢) .

أما وقد صارت هذه التعليقات ماثلة في اذهاننا ، فلننظر الآن في اطروحة برغسون الرئيسية . يقول الرجل ان المجتمع والثقافة يقومان على خدمة الحياة ، وان نمطي الوظائف الذهنية يخدمان الحياة بطرق مختلفة وإن كانا متكاملين . هناك نوعان من التجارب الدينية : الديانة الساكنة وهي ديانة المجتمع المغلق ، والديانة المتحركة أو الصوفية (بالمعنى الفردي لهذه الكلمة في الكتابات التاريخية ودراسات الأديان المقارنة ، لا بالمعنى الذي يقصده ليفي برويل من استعمالها) * . فالاولى ، بالطبع ، تختص بها المجتمعات البدائية . والحال أن التطور الحيوي من ناحية البنية التعضوية يسير باتجاهين : أحدهما ينحو نحو اكتمال الغريزة في كل المملكة الحيوانية ما عدا الانسان ، والثاني ينحو نحو اكتمال الذكاء لدى الجنس البشري .

(٣١) «مصنف ، في الاجتماعيات» .

(٣٢) برغسون ، الينوعان . . المرجع المذكور .

(*) لذا ترجمنا mysosique هنا بصوفية ولم نقل غيبية .

وللذكاء حسنة وسينات. فخلافاً للحيوانات، يستطيع الانسان البدائي أن يترقب المصاعب ويحسب الحساب لعجزه عن تذليلها. فهو مضطر لأن يتصرف. لكنه يعلم انه سيموت ذات يوم. وهذا الشعور بالعجز يكبح عليه افعاله وتصرفاته ويعرض حياته للخطر. كما ان التبصر، وهو عبارة عن ظل باهت للفكر يشكل خطراً آخر. ان المجتمعات تدوم وتستمر لأن اعضاءها يرتبطون في ما بينهم بالتزامات معنوية. لكن الفرد كثيراً ما يتوصل بذكائه الى تحديث نفسه بأن مصالحه الذاتية الانانية ينبغي ان تكون في موقع الصدارة والاولوية، سواء اتفقت مع المصلحة العامة ام لم تتفق.

حيال هذه الإشكالات تعمد الطبيعة (وهذه التسيئات تكثر في أعمال برغسون) الى القيام بنوع من التكيف والموازنة بغية اعادة الثقة للانسان والزامه بالتضحية إلزاماً، وذلك بأن تستنهض الغريزة في اعماقها المتوارية وراء الذكاء. هكذا تستغل الطبيعة قابلية الكائن البشري لابتداع الأساطير، من أجل تنويم ذكائه، دون القضاء عليه. من هنا نشأ السحر ونشأ الدين، فكانا ممتازين في بادئ الأمر ثم ما لبث كل منهما ان اتخذ سبيله الخاص. فهما يعوضان عن ذلك السبات الذي فرض على الذكاء. ويتيحان للانسان الذي يرى في الطبيعة قوى وهمية او يستنجد بأرواح من اخترعه، ان يتابع سيره باتجاه هدفه. كما انهما يلزمانه بتناسي مصالحه الانانية تلبيةً للمصلحة العامة. ويفرضان عليه الخضوع للنظم المجتمعية اذ يلتزم بالمحرمات والممنوعات. ان ما تقوم به الغريزة في عالم الحيوان، يقوم به الدين في عالم الانسان، اذ يهرع لتجدة ذكائه بأن يوفر له في الاوضاع الحرجة تصورات روحية. وإذن فالدين ليس نتاجاً من نواتج الخوف، كما يعتقد البعض، بل ضمانة وكفالة ضد هذا الخوف. وهو، أخيراً، نتاج من نواتج الغريزة، وياعث من البواعث الحيوية التي تتصافر مع الذكاء لتؤمن للانسان بقاءه وتمكنه من الوصول الى اعلى القمم في مسيرة تطوره الصاعدة. انه كما يقول برغسون: «رد فعل دفاعي تقوم به الطبيعة في وجه سلطات الذكاء

الهدامة» (٣٣). وبما ان وظائف الدين هذه - كائنة ما كانت طبيعة التركيبات الخيالية الخارقة التي تتوسلها، وبصرف النظر عن كونها لا ترسو على ارض الواقع - ضرورية وجوهرية لبقاء الفرد والمجتمع، لا يعود ثمة مجال للعجب عندما نرى ان بعض المجتمعات لا يملك لا علماً ولا فناً ولا فلسفة، ولكن ليس بينها مجتمع واحد بلا دين. «ولما كان الدين تعايشاً مع الجنس البشري، ينبغي ان يشكّل جزءاً من بنيتنا» (٣٤).

يعتمد برغسون على مصادر غير مباشرة للمعلومات، خاصة مؤلفات ليفي برويل، عندما يعالج الأفكار البدائية في المجتمعات البسيطة المعاصرة. لكن الانسان البدائي بالنسبة اليه كائن افتراضي ما قبل التاريخي، ووسيلة جدلية تمكّنه من التشديد على التضارب الحاصل بين الديانة الساكنة في المجتمع المغلق والديانة الصوفية في المجتمع المنفتح على المستقبل، اي ذلك المجتمع الذي يستشف برغسون معالمة، بناءً على خبرته الدينية الخاصة وعلى تصورات مخيلته.

لقد استطعتم أن تلاحظوا أن «الغريزية» عند برغسون تتفق بصورة عامة جداً، مع «الرواسب المنافية للمنطق والاختبار» عند باريتو، ومع «ما قبل المنطقي» عند ليفي برويل، وان الذكاء عند برغسون يتفق مع ما هو «منطقي اختباري» عند باريتو، ومع ما هو «منطقي» عند ليفي برويل، وإن المشكلة، في رأي باريتو وبرغسون، هي نفسها من حيث الجوهر رغم اختلاف وجهتي نظرهما اليها. ويمكننا الملاحظة اخيراً ان الفلاسفة الثلاثة المذكورين يقولون الكلام نفسه تقريباً بشأن الطابع اللاعقلاني، لكنهم قلماً يتكلمون عما هو عقلاني وبالتالي لا يتبين للمرء أين يكمن التضارب بينهم.

(٣٣) المرجع المذكور.

(٣٤) المرجع المذكور.

لنأخذ مثلاً أخيراً: فالباحث الاجتماعي الالمانى ماكس فيبر^(٣٥) يعالج المشكلة نفسها. ولكن بصورة اقل افضاحاً. انه يميّز بين «العقلاني» من جهة و«التقليدي» و«الكاريسي» من جهة اخرى، وتكاد تكون هذه الالفاظ عنده موازية لألفاظ المؤلفين الآخرين. انه يميّز بين هذه الانماط «الصادفة» الثلاثة في الممارسة المجتمعية. اما العقلاني فهو اكثر انماط الممارسة المجتمعية قابلية للفهم. ونستطيع معاينته في اقتصاد اوربا الرأسمالي. لكنه يوجد بالطبع في كل ادارة بيروقراطية وروتيانية. ويفضي الى نزع الطابع الشخصي نزعاً تاماً. واما التقليدي فيتصف باخلاص ورع لكل ما هو موجود وقائم، وهو يسود في المجتمعات المحافظة التي قلما تعرف التغيير وتسود فيها المشاعر العاطفية والتعاطفية. وتنتمي المجتمعات البدائية الى هذه الفئة، ولكن يبدو ان ماكس فير لم يقرأ من المؤلفات التي تتناول هذه المجتمعات الا القليل. واما النمط الكاريسي فهو يظل، حتى انزلاقه نحو البيروقراطية، نمط الممارسة المجتمعية التي تتمتع فيها الروحانيات بكامل الحرية: فهو يتمثل بالنبي والبطل المقاتل والثوري الخ... فضلاً عن الزعيم الذي تسبغ عليه في الاوقات العصبية صفات خارقة واستثنائية. ومن الممكن ان يظهر مثل هؤلاء الزعماء في اي مجتمع كان.

ان ماكس فيبر يميّز، شأنه شأن برغسون، بين ما يسميه التدين الممزوج بالسحر، وهي ديانة الأقسام البدائية والبرابرة، وبين الديانات الشمولية الكونية التي جاء بها الأنبياء وقطعوا بها الصلات «الغيبية» (بالمعنى الذي يقصده بهذه الكلمة) التي تشد اواصر المجتمع المغلق والجماعات في حياتهم المشتركة، رغم ان كلا النوعين يولي اهتماماً خاصاً لطبقات هذا العالم من صحة وثروة وحياة مديدة. فالدين، بمعنى من المعاني، ليس بحد

(٣٥) ماكس فيبر، «مقالات في الاجتماعيات»، ١٩٤٧.

— Max weber, «Essays in sociology», 1947.

ذاته لا عقلانياً. فالتزمت الديني، ونذر النفس للذب عن الدين ونصرته، ومحاسبة النوايا والضمائر انطلاقاً من أحكامه أمور في غاية العقلانية. فإذا كان الأمر كذلك، فإن العقائد قد تولد اخلاقيات عملية ملائمة للتطورات العلمانية: مثال ذلك الطوائف البروتستنتية والرأسمالية الغربية. لكن ذلك لا يحول دون ان يكون الدين متعارضاً مع الفكر العقلاني العلماني، إذ أن هذا الفكر يقتل الدين من كل المجالات التي يكمن فيها، حقوقاً كانت او سياسة او اقتصاداً أو علماً، مما يؤول، حسب عبارة فريدريك شيلر إلى «فك السحر عن العالم». غير ان الدين يظل، بمعنى آخر، لا عقلانياً حتى في اوجهه المعقلنة. ورغم ان ماكس فيبر يرى فيه ملاذاً يتقي فيه المرء شر تيارات الحياة الحديثة التي تلغى الشخصية فإن فيبر بالذات لا تغريه الاستفادة من هذا الملاذ، بل انه يفضل، كما يقول، ان يكون أسيراً في مجتمع لا يرحم، ان يكون ترساً من تروس آلة، على ان يضطر الى التخلي عن حياته كفرد له علاقاته الشخصية مع غيره من الأفراد. غير أن هذا لا يحول دون ان يكون للدين دور هام في الحياة المجتمعية، وعلى الباحث الاجتماعي ان يبين ما هو هذا الدور، لا فقط في مجتمعات اوربا الغربية المعقلنة، بل أيضاً في الازمنة الماضية وفي اجزاء اخرى من العالم، وان يوضح كيف ان انماطاً مختلفة من الاديان قد أثرت في انماط مختلفة من المجتمعات، على أوجه أخرى من الحياة المجتمعية وكانت متأثرة بها ايضاً. باختصار، علينا ان نتساءل عن الدور الذي يلعبه العامل اللاعقلاني في الحياة المجتمعية، فضلاً عن الدور الذي يلعبه في هذه الحياة نفسها كل من العوامل الثلاثة العقلاني والتقليدي والكاريسي. إن الاسئلة التي يطرحها ماكس فيبر تشبه الى حد بعيد تلك التي يطرحها باريتو وبرغسون.

تلك هي الأسئلة. فهل نجد هنا أجوبة أشفى غليلاً من تلك التي عرضناها في المحاضرات السابقة؟ لا أعتقد. فالأجوبة هنا تظل على قسط كبير من الغموض والعمومية، بل انها على شيء من الاستسهال والاصطباغ بالصبغة

الذرائعية. فالدين بموجبها يرعى اللحمة المجتمعية، ويشيع الطمأنينة في افئدة البشر، الى ما هنالك. فهل تساعدنا هذه الأجوبة على التقدم كثيراً في بحثنا للمسألة؟ وإذا افترضنا انها صحيحة (وهذا ما ينبغي برهانه) فكيف يسعنا التوصل الى تحديد الطريقة التي يتوسلها الدين من أجل بلوغ هذه الغايات وتحقيق هذه المؤثرات؟.

أجيب على هذا السؤال الذي كنت قد طرحته شخصياً فأقول انه إذا كانت المشكلة واسعة متشعبة، فإنها على الأقل جد واقعية، والاجوبة عليها ليست في غاية الفصاحة. اقترح اذن ان نقوم بابحاث حول هذا الموضوع. ان جامعاتنا لا تعلق اهمية كبيرة على دراسة الاديان المقارنة، وهي لا تملك من المعطيات حول هذه الدراسة الا ما تيسره لها الكتب من نصوص مقدسة وكتابات لاهوتية وصوفية وتفسيرات وشروح وكل ما يستتبعها. لكنني ارى ان هذه الأوجه جميعاً هي أقل امور الدين أهمية بالنسبة للأناس او للباحث الإجماعي، اذ ان الذين يؤلفون الكتب حول الديانات التاريخية لا يفقهون دائماً ما تعنيه الألفاظ الرئيسية بالنسبة لمؤلفي النصوص الاصلية. ثم أن تفسيرات هذه الألفاظ وإعادة تركيب مداليلها من حيث فقه اللغة كثيراً ما تكون تخمينية ومتناقضة وقليلة الاقناع، كتفسير لفظة «الله» مثلاً. فالذي يدرس ديانة قديمة او بدايات دين من الأديان لا وسيلة لديه سوى التفتيش عن هذه الكلمة في النصوص، إذ ان الذين كانوا يعيشون في الزمن الذي كتبت فيه تلك النصوص ولّوا ومضوا. فمن الممكن بالتالي ان ينشأ عن ذلك تحريفات شديدة من مثل ان يقول البعض ان البوذية او اليانية ديانتان على جانب من الالحاد. ربما كان مؤسسوهاتين الديانتين يعتبرونهما بمثابة سستامين فلسفيين ونفسانيين، لكن الأكيد ان الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للعامّة من الناس. وما هو مهمّ عند الأناس هو معرفة أثر المعتقدات والممارسات الدينية على الأذهان والمشاعر والحياة والعلاقات المتبادلة بين اعضاء المجتمع. وليس ثمة الا القليل من الكتب التي تصف وتحلّل دور الدين في الجماعات

الهندوسية والبوذية والاسلامية والمسيحية. ان الدين عند الأناس يقتصر على المفاعيل التي يُحدثها. واضيف ان الدراسات التي تناولت الشعوب البدائية ما زالت قليلة حتى الآن. إن المجتمعات المتمدّنة والمجتمعات البدائية تقدّم للبحث مادة هائلة وحقلاً شاسعاً لم تُستكشف أفاقه بعد.

إلى ذلك، على الديانة المقارنة ان تكون مقارنة بصورة عقلانية، اذا كنا نتوخى استخلاص درس مفيد من هذا التمرين. فإذا كانت المقارنة لا تتجاوز حدود الوصف - كأن تقول ان المسيحيين يعتقدون كذا، والمسلمون كيت، والهندوسيون خلافه - بل حتى لو خطت خطوة أخرى فقامت ببعض التصنيفات، كأن يقال ان ديانة زرادشت واليهودية والاسلام ديانات نبوية، في حين أن الهندوسية والبوذية ديانتان صوفيتان (أو أن يقال إن بعض الديانات يقبل العالم كما هو، وبعضها الآخر يرفضه ويُنكره) فإننا لا نتقدم كثيراً على طريق فهم أوجه التشابه او الاختلاف. ان الموحددين الهنود والبوذيين والمناويين قد يتشابهون جميعاً من حيث رغبتهم في التحرر من أجسادهم وفي الانعتاق من عالم الحواس، لكن ما ينبغي معرفته هو كيف يرتبط هذا العنصر المشترك بالوقائع المجتمعية الأخرى. لقد قام فيبر وتاوني^(٣٦) بمحاولة في هذا الاتجاه بأن ربطا بين العقائد البروتستنتية وبعض التغيرات الاقتصادية. انني لا اريد من كل ما ذكرت ان أقلل من قدر الاختصاصيين في الديانات المقارنة، اذ ان الأناسين بدورهم، كما سبق وأشرت، لم يحرزوا تقدماً كبيراً في الدراسات العلائقية وهي وحدها، المؤهلة، في رأيي، لأن تُفضي بنا الى إرساء اجتماعيات الدين على أسس متينة.

(٣٦) م. فيبر، «الاخلاقيات البروتستنتية وروح الرأسمالية»، ١٩٣٠. ر. تاوني «الدين ونشأة الرأسمالية»، ١٩٤٤.

— M. Weber, «the protestant ethic and the spirit of capitalism», 1940.

R.H. Tawney, «Religion and the rise of capitalism», 1944.

وختاماً اود ان أشير الى أن مختلف النظريات التي عرضناها مجتمعة أو على انفراد، لا تقدّم لنا الا تخمينات مبنية على الحسّ السليم وهي في معظمها لا تحقق غاياتها. فإذا تساءلنا (وهذا تساؤل وارد) عن صلتها بتجربتنا الدينية الخاصة، وعمّا إذا كانت تلقي ضوءاً جديداً على ما ورد في العهد الجديد: «انني اودعكم سلامي، وامنحكم سلامي» - نلاحظ ان هذه الصلة تكاد تكون مفقودة، واننا نظل مرتابين بصدد قيمة هذه النظريات من حيث هي تفسيرات لديانات البدائين الذين لا يسعهم ان يلجأوا الى هذا الامتحان. ولعل ذلك يتفسّر، جزئياً، في رأيي، بانصراف المؤلفين الى البحث عن تفسير الاصول والماهيات لا عن تفسير العلاقات، الأمر الذي ينجم، كما يبدو، عن أنهم لا يعتبرون ان للانس والارواح والالهة في الديانات اي وجود. إذ اننا اذا اعتبرنا هذه الامور مجرد اوهام، فإنه ينبغي عندئذ صياغة نظرية حيوية او نفسانية او اجتماعية لكي نفسّر لماذا كانت الكائنات البشرية في كل زمان ومكان على جانب كبير من الحماسة بحيث ظلت هذه الاوهام تتلاعب بأوضاعها ومصائرنا.

إن من يؤمن بوجود الكائنات الروحية لا حاجة به إلى مثل هذه التفسيرات، اذ مهما كانت الفكرة التي تكوّننا الشعوب البدائية عن النفس والله غامضة وغائمة، فإنها ليست في نظر هذه الشعوب مجرد وهم. ولما كانت دراسة الدين عاملاً من عوامل الحياة المجتمعية، لا يعود لكون الأناس مؤمناً او ملحداً أهمية كبيرة. إذ أنه في جميع الحالات لا يعلّق أهمية الا على ما يلاحظه ويتفحصه. اما اذا حاول كل من المؤمن والملحد ان يتابعا سيرهما، فإنهما عندئذ سيسلكان سبيلين مختلفين. فيبحث الملحد عن نظرية حيوية او نفسانية او اجتماعية لتفسير هذا الوهم المزمّن. بينما يسعى المؤمن الى ان يفهم كيف يدرك شعب من الشعوب واقعه وعلاقاته التي ينسجها مع هذا الواقع. ان كلاً منهما ينظر الى الدين بوصفه جزءاً من الحياة المجتمعية، لكن المؤمن يرى ان للدين بُعداً آخر. وانا اتفق حول هذه النقطة.

مع شमित الذي لا يقبل بقول رينان: «إذا كان الدين ينتمي انتماءً جوهرياً للحياة الداخلية، فلا يسعنا فهمه الا من الداخل. ولا شك في أن من يقوى على فهمه فهماً أفضل هو ذلك الذي تلعب المعاناة الدينية دوراً لديه. وأخشى ما نخشاه ان يكون كلام غير المؤمن عن الدين ككلام الأعمى عن الألوان او كلام الأصم عن قطعة موسيقية جميلة».

عرضت لكم خلال هذه المحاضرات بعض المحاولات التي جرت في الماضي لتفسير الديانات البدائية ودعوتكم الى اعتبارها جميعاً غير موفية بالغرض. لكنني لا اريد لكم ان تظنوا ان كل هذه الجهود وهذه الأعمال ذهبت هباء وسدى. فإذا كنا اليوم قادرين على رؤية المغالط التي تنطوي عليها نظريات الديانات البدائية هذه، فانما يعود ذلك في جزء كبير منه الى كونها قد دفعتنا الى القيام بتحليل منطقي للافكار التي تحتويها والى اخضاع هذه الافكار لامتحان الوقائع النياسية والدراسات الميدانية. ان تقدم الاناسة المجتمعية خلال السنوات الاربعين الأخيرة قد وفّر لنا معلومات ومعارف تساعدنا اليوم على الانتباه الى مغالط بعض النظريات التي كانت تبدو مقنعة في وقت من الأوقات، ونحن ندين بهذه المعلومات لاولئك الرواد الذين عرضنا لمؤلفاتهم خلال هذه المحاضرات.

ثبت بترجمة بعض المفردات

Biologie	حياة	Génétique	تكويني
Ethnologie	نياسة	Géologie	إراضة
Ethnologue	نياس	Géologue	أراض
Sacré	مقدس	Géologique	إراضي
Sémantique	دلالة	Historicisme	تاريخانية
Signe	دالول	Inceste	رهاق
Sociologie	اجتماعيات	Informateur	مُعرف
Sociologique	اجتماعي	Initiation	تأهيل، تكريس
Social	مجتمعي	Juriste	شارع
Structure	بنية	Libido	باه
Structural	بنياي	Linguistique	لسانة
Structuraliste	بنوي	Linguiste	لسان
Structuralisme	بنوية	Agnation	تصليب
Système	سستم	Antropologie	إناسة
Mécanique	حَيْل	Anthropologue	أناس
Ordre	نَسَق	Anthropophage	إدامي
Phonétique	صِوَاة	Archéologie	أثریات
Physiologie	جسمانيات	Archéologue	أثار

Tautologie	هَيْهِيَّة	Physiologique	جسماني
Taxonomie	صِنَافَة	Psychologie	نفسانيات
Théiste	أَهْلَانِي	Psychologique	نفساني
Théologie	الاهيات	Psychique	نفسِي
Type	نمط	Profane	نافل
Typologie	نمِطَة		

ثبت بأسماء الاعلام الواردة في الكتاين (على الأجدية العربية)

Palgrave	بالغراف ١٥٣	Atkinson	أتكنسون ١٩٧
Pettazzoni	بتازوني ٢٧٢	Aristote	أرسطو ١٨٩، ٢٠٦
Bergson	برغسون ١٤٧، ١٦٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٨٥، ٢٨٩	Arlet (s)	أرليت ٧٧
Brosses (c)	برس ١٧٠	Arensberg (c)	أرنزبرغ ١٥، ١٢٠
Preuss	بروس ١٧٩، ١٨٣، ١٨٦، ٢١٠	Avebury	أفبوري = لوبوك
Perry	بري ٥٧	Platon	أفلاطون ٢٥٢
Bryson	بريسون ٣٠	Plotin	أفلوطين ٢٥٢
Bladken	بلادكن ١٨٢	Acton	أكتون ٤٦، ١٠٠
Balfour	بلفور ٨٥	Engels	إنجلز ٣٨، ١٤٧، ٢٢٠
Bloch	بلوش ٤٦	Ankerman	أنكرمان ٢٧٠
Benedict	بنديكت ٨٤	Ellis	إليس ١٨٢
Boas	بواس ٨٤، ٨٥، ١٨٢	Oman (c)	أومان ٢١
Boukharine	بوخارين ٢٣٩، ٢٤٠	Battel	باتل ٧٨
Bowdich	بوديش ٧٩	Pareto	باريتو ٢٤١، ٢٥٧ - ٢٦٥، ٢٨٩، ٢٨٧، ٢٨٤
Bosman	بوسمان ٧٨	Bachofen	باشوفن ٣٤، ٣٧، ٤١، ٨٠، ٨٤، ٢٧٨

Tennent	٢٧٤	٢٧٤	Tennent	٢٧٤	٢٧٤
Theuws	٢٨٣	٢٨٣	Theuws	٢٨٣	٢٨٣
Thurn	١٨٢	١٨٢	Thurn	١٨٢	١٨٢
Thurnwald	١٩٥ ، ١٩٤	١٩٥ ، ١٩٤	Thurnwald	١٩٥ ، ١٩٤	١٩٥ ، ١٩٤
Jacobi	٢٤١	٢٤١	Jacobi	٢٤١	٢٤١
Junod	١٨٢ ، ١٢٩ ، ٨٣	١٨٢ ، ١٢٩ ، ٨٣	Junod	١٨٢ ، ١٢٩ ، ٨٣	١٨٢ ، ١٢٩ ، ٨٣
Juvons	١٥٢ ، ١٥١ ، ١٨٠ ، ١٧٩ ، ٢٠٩ - ٢٠٧	١٥٢ ، ١٥١ ، ١٨٠ ، ١٧٩ ، ٢٠٩ - ٢٠٧	Juvons	١٥٢ ، ١٥١ ، ١٨٠ ، ١٧٩ ، ٢٠٩ - ٢٠٧	١٥٢ ، ١٥١ ، ١٨٠ ، ١٧٩ ، ٢٠٩ - ٢٠٧
Gillen	٢١٦ ، ١٨٢ ، ٨٣	٢١٦ ، ١٨٢ ، ٨٣	Gillen	٢١٦ ، ١٨٢ ، ٨٣	٢١٦ ، ١٨٢ ، ٨٣
Gims	٢٥٧ ، ٨٤	٢٥٧ ، ٨٤	Gims	٢٥٧ ، ٨٤	٢٥٧ ، ٨٤
Darwin	٢٧٥ ، ١٨١	٢٧٥ ، ١٨١	Darwin	٢٧٥ ، ١٨١	٢٧٥ ، ١٨١
Alembert (d')	٢٩	٢٩	Alembert (d')	٢٩	٢٩
Durkheim	٣٠ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٦٥ - ٦١ ، ١٣٠ ، ١٤٩ ، ١٤٧ ، ١٦٣ ، ١٨٦ ، ١٨٣ ، ١٦٣ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ٢٠٢ ، ٢١٧ - ٢٠٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٠ - ٢١٩ ، ٢٣٥ - ٢٣٣ ، ٢٣٩ - ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤١	٣٠ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٦٥ - ٦١ ، ١٣٠ ، ١٤٩ ، ١٤٧ ، ١٦٣ ، ١٨٦ ، ١٨٣ ، ١٦٣ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ٢٠٢ ، ٢١٧ - ٢٠٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٠ - ٢١٩ ، ٢٣٥ - ٢٣٣ ، ٢٣٩ - ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤١	Durkheim	٣٠ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٦٥ - ٦١ ، ١٣٠ ، ١٤٩ ، ١٤٧ ، ١٦٣ ، ١٨٦ ، ١٨٣ ، ١٦٣ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ٢٠٢ ، ٢١٧ - ٢٠٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٠ - ٢١٩ ، ٢٣٥ - ٢٣٣ ، ٢٣٩ - ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤١	٣٠ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٦٥ - ٦١ ، ١٣٠ ، ١٤٩ ، ١٤٧ ، ١٦٣ ، ١٨٦ ، ١٨٣ ، ١٦٣ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ٢٠٢ ، ٢١٧ - ٢٠٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٠ - ٢١٩ ، ٢٣٥ - ٢٣٣ ، ٢٣٩ - ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤١
Beuchat	٢٣٠	٢٣٠	Beuchat	٢٣٠	٢٣٠
Pitt - Rivers	٨٤	٨٤	Pitt - Rivers	٨٤	٨٤
Beattie	٢٥٧	٢٥٧	Beattie	٢٥٧	٢٥٧
Backer	١٥٤ ، ١٥٣	١٥٤ ، ١٥٣	Backer	١٥٤ ، ١٥٣	١٥٤ ، ١٥٣
Penniman	٢٧	٢٧	Penniman	٢٧	٢٧
Tanzi	١٩٨	١٩٨	Tanzi	١٩٨	١٩٨
Tawney	٢٩١	٢٩١	Tawney	٢٩١	٢٩١
Trotter	٢٢٩	٢٢٩	Trotter	٢٢٩	٢٢٩
Tregear	١٨٢	١٨٢	Tregear	١٨٢	١٨٢
Tempels	٢٨٣	٢٨٣	Tempels	٢٨٣	٢٨٣
Turgot	٢٩	٢٩	Turgot	٢٩	٢٩
Turner	٢٨٢	٢٨٢	Turner	٢٨٢	٢٨٢
Tylor	٣٥ ، ٣٤ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٤١ ، ٣٩ ، ٣٨ ، ٨٤ ، ٧٩ ، ٥٣ ، ٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، ١٧٨ - ١٧٣ ، ١٦٣ ، ١٨٤ - ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٨٦ ، ٢١٩ ، ٢١٧ ، ١٩٤ ، ٢٥٠ ، ٢٢٧ ، ٢٢٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦١ ، ٢٥٩ ، ٢٧٥ ، ٢٦٩	٣٥ ، ٣٤ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٤١ ، ٣٩ ، ٣٨ ، ٨٤ ، ٧٩ ، ٥٣ ، ٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، ١٧٨ - ١٧٣ ، ١٦٣ ، ١٨٤ - ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٨٦ ، ٢١٩ ، ٢١٧ ، ١٩٤ ، ٢٥٠ ، ٢٢٧ ، ٢٢٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦١ ، ٢٥٩ ، ٢٧٥ ، ٢٦٩	Tylor	٣٥ ، ٣٤ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٤١ ، ٣٩ ، ٣٨ ، ٨٤ ، ٧٩ ، ٥٣ ، ٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، ١٧٨ - ١٧٣ ، ١٦٣ ، ١٨٤ - ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٨٦ ، ٢١٩ ، ٢١٧ ، ١٩٤ ، ٢٥٠ ، ٢٢٧ ، ٢٢٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦١ ، ٢٥٩ ، ٢٧٥ ، ٢٦٩	٣٥ ، ٣٤ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٤١ ، ٣٩ ، ٣٨ ، ٨٤ ، ٧٩ ، ٥٣ ، ٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، ١٧٨ - ١٧٣ ، ١٦٣ ، ١٨٤ - ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٨٦ ، ٢١٩ ، ٢١٧ ، ١٩٤ ، ٢٥٠ ، ٢٢٧ ، ٢٢٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦١ ، ٢٥٩ ، ٢٧٥ ، ٢٦٩

Renan	رينان ٢٩٣	٢٤٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦٧
Sagard	ساغار ٣٣ ، ١٢٨	٢٦٩ ، ٢٧٩
St - Simon	سان سيمون ٢٩ ، ٣٦ ، ١٣٠ ، ٢٢٣	دريبرغ ١٩٤
Spencer	سپنسر ٢٣ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ١٤٧ ، ١٥٩ ، ١٧٣ - ١٧٨ ، ١٨٢ ، ١٨٩ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ ، ٢٣٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٩ ، ٢٧٣	دوبوا ٩٤
Strehlow	ستريلو ٢١٦	دورمان ١٨١ ، ٢٧٥
Steinmetz	ستينمتز ٥٣	دنيت ١٨٢
Stewart	ستيوارت ٣١	رادن ٢٧ ، ٥٤ ، ٩٠
Scarbrough	سكاربروغ ١٢٧	رادين ١٩٢ ، ٢٠٢ ، ٢٧٣
Skeat	سكيت ١٨٢	راتري ١٢٦
Seligman	سليغمان ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ١٣٧ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٧٨	راتزل ٢٧٠
Smith (a)	سميث (آدم) ٣٠	ريتشاردس ١١٠
Smith (G. E.)	سميث (غرافتون) إليوت (٥٧ ، ٨٥)	ردكليف - براون ٦٤ - ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩
Smith (W ^r R.)	سميث (وليم)	٨٥ ، ٨٦ ، ١٣١ ، ٢٣٥ - ٢٣٧
		روسو ٣٤ ، ١٤٧
		روسكو ٨٣
		ريد ١٩٥ ، ٢٠٤
		ريدغوي ١٥
		ريفرز ٥٧ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١٨٥
		ريناخ ٢٠٨

	۲۲۷ ، ۱۹۳		روپرستون (۱۵ ، ۳۸ ،
Farrar	فارار ۲۷۴		، ۸۴ ، ۸۳ ، ۳۹
Van der Leeuw	۱۶۵ فان درلوي		، ۲۰۷ ، ۲۰۶ ، ۱۹۷
Van Gennep	۲۲۸ فان غنيب		، ۲۱۴ ، ۲۱۱ - ۲۰۹
Ferguson	۲۷۷ ، ۳۲ فرغوسون	Singer	سنجر ۲۷۶
Vierkandt	۱۸۶ فرکانت	Snaith	سنيث ۱۷۷
Frobenius	۲۷۰ فروينبوس	Swanton	سواتون ۱۷۶
Freud	، ۱۵۸ ، ۱۴۷ فرويد	Simmel	سيمل ۲۳
	، ۱۶۳ ، ۱۹۵ - ۱۹۷	Chardin	شاردن ۷۷
	، ۲۵۹ ، ۲۲۲ ، ۲۰۹	Schapera	شاپيرا ۱۱۰ ، ۸۸
Frey	۸۰ فري	Steinen	شتينن ۱۸۲
Frazer	، ۴۱ ، ۳۹ ، ۱۵ فريزر	Shakespear	شکسپير ۳۳
	، ۸۴ - ۸۲ ، ۵۳	Schleiter	شليتر ۲۷۲ ، ۱۹۸
	، ۱۶۳ ، ۱۴۹ ، ۱۴۷	Schleirmacher	شليماشر ۲۳۶
	، ۱۷۹ ، ۱۷۸ ، ۱۶۴	Schmidt	شميت ۱۸۳ ، ۱۵۰ ، ۲۷۰ ، ۲۰۷ ، ۱۸۴
	، ۱۹۲ ، ۱۸۳ ، ۱۸۲	Schweinfurth	شوينفورث ۱۵۳
	، ۲۵۳ ، ۲۵۰ ، ۱۹۴	Schiller	شيلر ۲۸۹
	، ۲۶۳ ، ۲۵۹ ، ۲۵۴	Galton	گالتون ۲۷۴
	، ۲۷۷ ، ۲۷۶ ، ۲۶۷	Grabner	غرابنر ۲۷۰
Flower	۱۳۳ فلاور	Grey	غري ۷۹
Fortes	۸۸ فورش	Gooch	غوش ۴۴
Voltaire	۱۷۰ فولتير	Goldenweiser	غولدنويزر ۱۶۱ ،
Von Weise	۲۳ فون فيس		

Kingsley	کنغسلي ۲۷۴ ، ۱۸۲	Foy	فوي ۲۷۰
Kuper	کوبر ۸۸	Weber	فيبر ۲۵۷ ، ۱۶۸
Curtis	کورٹيس ۲۶۵		۲۹۱ ، ۲۸۹ ، ۲۸۸
Conford	کورنفورد ۲۳۴ ، ۲۳۳	Verral	فيرال ۲۳۳
Coulanges	کولانج ۲۶۱ ، ۲۱۱ ، ۲۰۷	Firth	فيرث ۱۹۴ ، ۱۱۰ ، ۸۷
(Fustel de)		Fison	فيزون ۱۸۲ ، ۸۳
Comte	کونت ۳۵ ، ۳۱ ، ۲۹	Wilken	فيلکن ۱۸۲
	۱۳۰ ، ۶۱ ، ۶۰ ، ۳۶	Philon	فيلون ۲۵۲
	۱۷۹ ، ۱۷۵ ، ۱۴۷	Callaway	کالوي ۸۳
	۲۴۱ ، ۲۲۳	Caliban	کاليبان ۳۳
Condorcet	کوندورسيه ۲۰۵ ، ۱۸۰ ، ۲۹	Kames	کامس ۳۱
Cook	کوک ۷۸	Crawley	کراولي ۱۵۶ ،
(Capitaine)			۱۸۸ - ۱۹۲ ، ۲۶۳
Cook (S. A.)	کوک ۲۶۸		۲۶۸ ، ۲۶۷
Cook (A. B.)	کوک ۲۳۳	Kroeber	کروبر ۷۲
Kipling	کيپلنگ ۱۳۲	Kruigt	کرويخت ۱۸۲
Kidd	کيد ۱۸۲	Créquièrre	کريکينيير ۱۳۷ ، ۷۸
Lafitau	لافيٽو ۷۹ ، ۷۸ ، ۳۳	(de la -)	
Lane	لان ۹۴	Clod	کلود ۱۶۴
Lang	لنگ ۱۶۵ ، ۱۵۹	Kimbal	کيمبال ۱۲۰ ، ۱۵
	۱۹۷ ، ۱۸۵ ، ۱۸۴	King	کنغ ۱۸۲ ، ۱۷۹ ، ۱۶۴
	۲۷۰ ، ۲۶۷ ، ۲۰۷		۲۰۶ ، ۱۸۶ ، ۱۸۳
	۲۷۵ ، ۲۷۱		

	٢٧٩ ، ٢٧٧	Lobo	لويو ٧٨
Malinowski	ماليونوسكي ٥٤ - ٦٤ ،	Lubbock	لويوك ٣٨ ، ٤٥ ، ٨٤ ،
	٨٧ - ٨٥ ، ٨١ ، ٦٩		٢٧٧ ، ٢٧٥ ، ٢٦٩ ، ١٧٩
	١١٠ - ١٠٨ ، ١٠٦ ، ٨٩	Locke	لوك ٣٣ ، ١٤٧
	١٦٣ ، ١٥٧ ، ١٤٤	Lowie	لوي ٢٧ ، ٥٤ ،
	٢٠٢ ، ١٩٤ ، ١٩٣		٢٠٠ ، ١٩٩ ، ١٩٢
Macdonald	ماكدونالد ١٨٢	Livingstone	ليفنغستون ١٥٣
Man	مان ١٨٢	Lévy - Bruhl	ليفى - برويل ٣٠ ،
Meyers	مايرز ٢٣٦		٤٤ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ١٣٠ ،
Makrizi	مقريزي ٧٩		١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ،
Mclennan	مكلينان ٣٥ ، ٣٤		١٦٣ ، ١٦٧ ، ٢٣٨ ،
	٧٩ ، ٤١ ، ٣٩ - ٣٧		٢٤٠ - ٢٥٣ ، ٢٥٥ - ٢٥٩ ،
	٢١٧ ، ٢٠٨ ، ٨٤ ، ٨٠		٢٦٣ - ٢٧٧ ،
Morgan	مورغان ٣٥ ، ٢٣		٢٨٥ ، ٢٨٧ .
	٧٩ ، ٤١ ، ٣٩ ، ٣٨	Lévi - Strauss	ليفى - ستراوس ٧٣
	٢٧٨ ، ٨٤ - ٨٢	Leinhardt	لينهارت ١٢٧ ، ٢٨٢
Murray	موري ٢٣٣	Marx	ماركس ١٤٧ ، ٢٤٠ ،
Mauss	موس ٢٣٠ ، ١٨٦ ، ١٤٩	Marett	ماريت ٥٤ ، ١٦٣ ،
	٢٨١ ، ٢٣٨ ، ٢٣١		١٧٩ ، ١٨٣ - ١٨٨ ،
Moffat	موفات ٢٧٦		١٩١ ، ١٩٤ ، ٢١٥ ،
Müller	مولر ١٥٩ ، ١٤٨		٢٢٧ ، ٢٥٩ ، ٢٢٧ ،

Herskovits	هرسكوفيتز ١٣٢	١٧١ - ١٧٣ ، ٢٠٦
Hurbert	هورب١٥ ، ١٤٩ ، ٢٣١ ، ١٨٦	٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٤
Hobbes	هوبس ٣٠ ، ١٤٧ ، ١٨٩	٢٠٥ ، ٦٠
Hobhouse	هوبهاوس ٥٣ ، ٨٦	٣٣ ، ٦٠ ، ٢٠٥
Hurgronje	هورغرونجي ١٨٢	١١٠ - ١١٢ ، ١٤٤
Hocart	هوكارت ١٥٥ ، ٢١١ ، ٢٧٩	٢٨٢ ميدلتون
Homans	هومانز ٢٦٥	١٢٦ ميك
Homère	هوميروس ٢٦٢	٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧
Howitt	هويت ٨٣ ، ١٨٢	٤١ - ٤٣ ، ٤٥
Hérodote	هيرودوتس ٧٩	٨٠ ، ٨٤ ، ٢٠٧ ، ٢٧٧
Hume	هيوم ٣٠ ، ٢٠٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٠	١٢٧ نادل
Webb	وب ٢٤٢	٥٣ نيور
Westermark	وسترمارك ٥٣ ، ٨١ ، ٨٦	١٨٢ نيوفنهويس
Williams	وليامس ١٢٦	١٨٤ هادون
Wundt	ووندت ١٩١ ، ٢١٧ ، ٢١٤	١٨٢ ، ٨٥
Wheeler	ويلر ٢٢٥	١٨٢ هارتلاند
		١١٠ هاريسون
		٢٣٣
		١١٠ هانتز
		٢٣٢ هرتز
		٣٤ ، ٢٧ مونتسكيو
		٢٠٥ ، ٦٠
		٣٣ ، ٦٠ ، ٢٠٥
		١١٠ - ١١٢ ، ١٤٤
		٢٨٢ ميدلتون
		١٢٦ ميك
		٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧
		٤١ - ٤٣ ، ٤٥
		٨٠ ، ٨٤ ، ٢٠٧ ، ٢٧٧
		١٢٧ نادل
		٥٣ نيور
		١٨٢ نيوفنهويس
		١٨٤ هادون
		١٨٢ ، ٨٥
		١٨٢ هارتلاند
		١١٠ هاريسون
		٢٣٣
		١١٠ هانتز
		٢٣٢ هرتز

ثبت بأسماء الشعوب والقبائل البدائية الواردة في الكتابين

Iroquois	إيروكوا ٣٣، ٧٨، ١٤٠، ٨٤	Arapahos	أراباهوس ٢٧٤
Ba - Ila	با إيلا ١٢٩	Aranta	أرونتا ٢٢٦
Bejà	باجه ٧٩	Azandé	أزندي ٨٨، ١١٣، ١١٥، ١١٤
Baloubas	بالوبا ٢٨٣		١٢٣، ١١٦
Bambaras	بامبارا ٢٧٦	Abyssins	أحباش ٧٨
Bantous	بانتو ١٧، ٢٠، ١٤٢	Esquimeaux	أسكيمو ١٧، ١٤٢، ١٨٢، ١٦٢
Brobdignaciens	بروبدينياسيون ١٥٧		٢٣١، ٢٣٠، ٢٧٦، ٢٧٠
Prairies	بريريز ١٧	Amazulu	أمازولو ٨٣
Blackfellows	بلاكفيلوز ٨٠، ٢١٨، ٢١٦، ٢٥٣، ٢٢٨	Amaxozas	أماكزوزاس ١٥٦
Bochimans	بوشيمان ٢٧٦، ٢٧٤	Amérindiens	أميرنديون ١٨٢، ٢٧٥، (هنود أميركا)
Betchouanas	بيتشوانا ٢٧٦	Andaman	أندمان ٨٥، ٨٧، ٢٣٦، ١٨٢، ٢٧٦، ٢٧٠
Tallensi	تالنسي ٨٨		

Veddas	فیداس ۲۷۴	Trobriandais	تروبریاندیون ۱۰۶
Winnebago	فینیباغو ۱۹۲		۱۴۵، ۱۲۳، ۱۰۸
Cafres	کافر ۲۷۶۰	Tasmaniens	تسمانیون ۲۷۶
Crow	کراو ۱۹۲	Tswana	تسوانا ۱۱۰
Caraïbes	کاراییب ۳۴، ۱۴۰	Tikopia	تیکویا ۱۱۰
Courgs	کورغز ۱۷	Damara	دامارا ۲۷۴
Lapons	لابون ۱۸	Dinka	دنکا ۲۸۲
Lugbara	لوغبارا ۲۸۲	Zuni	زونی ۲۷۳
Lyciens	لیسیون ۷۹	Samoa	ساموا ۱۱۰ - ۱۱۲، ۱۲۳
Maoris	ماووری ۱۴۲، ۱۸۲	Circassiens	سرکاسیون ۷۷
Naga	ناغا ۱۷	Swazi	سوازی ۷۸
Ndembu	ندمبو ۲۸۲	Hebreux	عبریون ۳۷، ۱۶۲، ۱۷۷، ۲۱۰، ۲۳۱، ۲۳۷
Nupe	نوبه ۸۸		
Nuer	نویر ۲۸۸، ۱۱۷ - ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۳۱	Arabes	عرب ۲۰، ۲۲، ۳۷، ۷۰، ۱۵۴، ۱۶۰، ۲۰۸، ۲۳۷
Hottentot	هوتنتوت ۱۶۲، ۲۷۶		
Hurons	هورون ۳۳، ۷۸، ۱۲۶		
Herero	هیریرو ۲۷۴		
Yao	یاو ۱۷		
Yoroubas	یوروبا ۱۵۶	Foulahs	فولاه ۲۷۶

الفهرس العام

٥	الإهداء	١ - الإناسة المجتمعية .
٧	١ - الفصل الأول : أتساع الموضوع	
٢٩	٢ - الفصل الثاني : الأصول النظرية	
٥٤	٣ - الفصل الثالث : التطورات النظرية اللاحقة	
٧٧	٤ - الفصل الرابع : البحث الميداني والإرث التجريبي	
١٠١	٥ - الفصل الخامس : الدراسات الإناسية الحديثة	
١٢٦	٦ - الفصل السادس : الإناسة التطبيقية	
١٤٩	٢ - ديانة البدائين	
١٥١	١ - الفصل الأول : مقدمة	
١٧٥	٢ - الفصل الثاني : النظريات النفسانية	
٢٠٩	٣ - الفصل الثالث : النظريات الإجتماعية	
٢٤٦	٤ - الفصل الرابع : ليفي - برويل	
٢٧٢	٥ - الفصل الخامس : خاتمة	
٢٩٩	فهرس المفردات	
٣٠١	فهرس الأعلام	
٣٠٩	فهرس القبائل	

صدر عن دار الحداثة لعام ١٩٨٥

- تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام محمد علي نصر الله
- من وثائق الصراع العربي الصهيوني ١٠ / ١ د. سمير ايوب
- تغريب التراث العربي د. محمد عيسى صالحية
- التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال أفريقيا (مجلد) شارل عيسوي
- تاريخ العرب في سوريا قبل الإسلام رينيه ديسو
- مدخل إلى التحليل البنوي للنصوص إشراف: دليلة مرصلي
- العرب والديمقراطية د. خليل أحمد خليل
- العرب والقيادة - بحث في علم اجتماع القيادة عند العرب د. خليل أحمد خليل
- المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع د. خليل أحمد خليل
- الفكر السليبي عند أبي الحسن الماوردي د. أحمد مبارك البغدادي
- فلسفة الرفض باشلار - ترجمة د. خليل أحمد خليل
- مذهب النزاع يعقوب فام
- أصل العنف والدولة ترجمة وتقديم: علي حرب
- مداخلات : مباحث نقدية حول أعمال : محمد عبد الجباري عبد السلام بنعبد العالي ، حسين مروه - سعيد بنسعيد - هشام جعيط .
- الفكر الأوروبي ٢ / ١ بول هازار
- مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي عطية عاندة
- تاريخ الإمارات الغربية في العصور الوسطى ماكيفلي
- النقود والسياسة النقدية في الاقتصاد اليميني الحديث عبد العزيز أحمد سعيد القطري
- الصراع التكنولوجي الدولي شيرمان جي - ترجمة أمينة المصري نور الدين
- كيف نبني بيتاً؟ اعداد ، تأليف المهندس علي حمود - ترجمة المهندس أسعد اميلاب
- هموم الثقافة العربية اعداد وتقديم: فرحان صالح
- شخصية الخلف في الرواية العربية الحديثة د. عبد السلام الشاذلي
- حول قضايا التغريب والتجريب في الأدب العربي المعاصر د. عبد السلام الشاذلي
- السمات الواقعية للتجربة الشعرية الجزائرية زينب الأعرج
- كنوز الأشعار الذهبية ، مختارات من الشعر الأنكليزي ترجمة: حكمت تلموق
- علم الجمال هنري لوفيفر
- فصول في النقد غالب هلسا
- النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب د. محمد الصغفر بناني
- الشعر في إطار العصر الثوري د. عز الدين اسماعيل
- اثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم سعيدت آيت حمودي
- بناء الشخصية الرئيسية في روايات نجيب محفوظ د. بدرى عثمان
- استعادة المبادرة كيف يمكن للعلوم العربية الإسلامية ان تنهض؟ د. محمد عبد السلام
- فصول من تاريخ الثورة اليمنية (عبد الناصر واليمن) د. عبد العزيز المقاتل
- سمات حجرية نادر هدى
- لغة الجنوب فرحان صالح
- احزان مرثية كامل صالح
- مقالات الإسلاميين ٢ / ١ الأشعري
- الصحاح . منجد عربي - عربي للإمام الرازي
- جمهرة خطب العرب ٣ / ١ صفوت
- القانون الدستوري والأنظمة السياسية د. أحمد سرحان
- التعويض عن الضرر المعنوي في المسؤولية المدنية (دراسة مقارنة) د. السعيد المقدم
- نظرية الغلط في القانون والشريعة د. حسين عطا
- نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية حليلة آيت حمودي
- نظرية الاستفلال في الشريعة والقانون د. حلو عبد الرحمن أبرحلو
- الإنهاء التعسفي لعقد العمل د. عبد الحفيظ بلخخير