إضافة وتعديل درنوني سليم

الاتجاهات النظرية في الأنثروبولوجيا

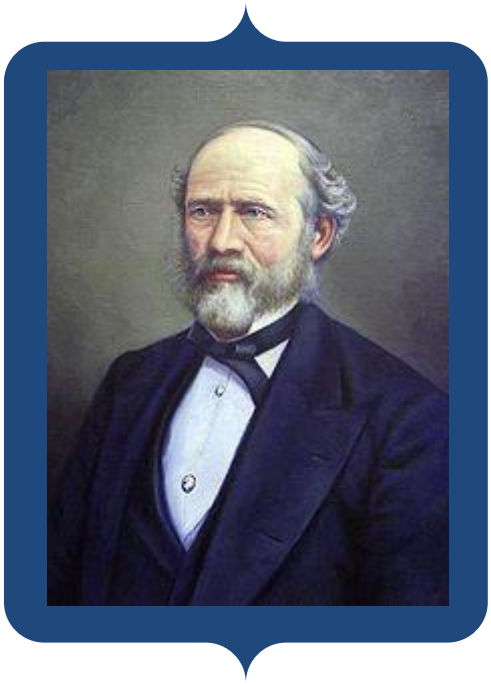
د. أسامة عبدالرحمن النور ود. أبوبكر يوسف شلابي

I. لويس هنرى مورغان
II. إدوارد برنت تايلور
III. النظرية التطورية الثقافوية
IV. الإتجاه الإنتشارى في الأنثروبولوجيا
V. الإتجاه الوظيفي في الأنثروبولوجيا
VI. برونيسلاو مالينوفسكي
VII. رادكليف براون
VIII. الإتجاه النسبى الأمريكى
IX. التطورية الجديدة
X. الإتجاه المادى الثقافوى
XI. الإتجاه البنيوى الماركسى
XII. الإتجاه المادي الجدلي

I. لويس هنري مورغان (1818–1881):

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

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



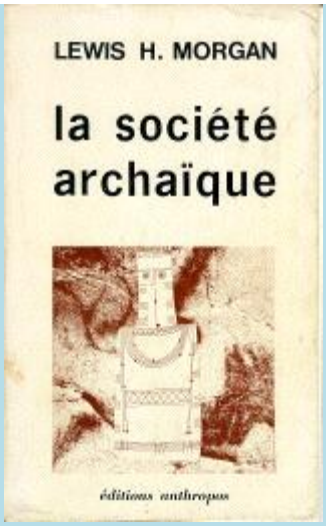
نجح مورغان في إقامة البرهان، عموماً، على أنَّ علاقات القرابة تسيطر على تاريخ الإنسان البدائي، وعلى أنَّ لهذه العلاقات تاريخاً ومنطقاً. واكتشف مورغان أن أنظمة القرابة في المجتمعات البدائية طباقية وليست وصفية وأن نقطة ارتكازها تبادل النساء بين الجماعات، وان الزواج الخارجي (الاغترابي/الاكسوجامي) لا يتنافى والزواج

اللحمي (الداخلي/ الاندوجامي (لأن الزواج الاغترابي بين العشائر هو تكملة الزواج اللحمي بين القبائل .ولقد أوضح مورغان أنَّ العشيرة هي الشكل السائد من أشكال التنظيم الاجتماعي لدى جميع الشعوب التي تجاوزت مرحلة التوحش. وميز مورغان شكلين من أشكال العشيرة، العشيرة التي تنتسب إلى الأم والعشيرة التي تنتسب إلى الأب، وقال بالأسبقية التاريخية والمنطقية لأنظمة قرابة الأم على أنظمة قرابة الأب متبنياً بذلك واحدة من فرضيات باخوفن.

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

لقد خيل لمورغان، وهو يقيم مقارنة بين 250 من أنظمة القرابة وأشكال الأسرة التي قام بجمعها، أنه اكتشف في الأسرة الهاوائية (جزيرة هاواي) الشكل العائلي الذي يتطابق مع مصطلحات القرابة لدى الايروكيز، لكن لما كان نظام القرابة في هاواي لا يتطابق هو الآخر مع الشكل العائلي الهاوائي لم يكن هناك مفر من الرجوع تدريجياً إلى "شكل عائلي أكثر بدائية أيضاً، شكل لم يقم البرهان على وجوده في أي مكان، ولكن لابدَّ أن يكون قد وجد لأن نظام القرابة ما كان ليوجد دونه" وذلك على حد تعبير مورغان.

هذا الشكل البدائي الأصلي لا يمكن أن يكون، في رأى مورغان، غير حالة من "الاختلاط الجنسي" بين أعضاء "القطيع البدائي". ففي هذه الحالة كان جميع الأخوة



La table des matières du livre
Avant-propos de l'auteur (1948)

Voir la présentation de l'ouvrage et l'introduction à chacune des 4 parties du livre par Raoul Makarius

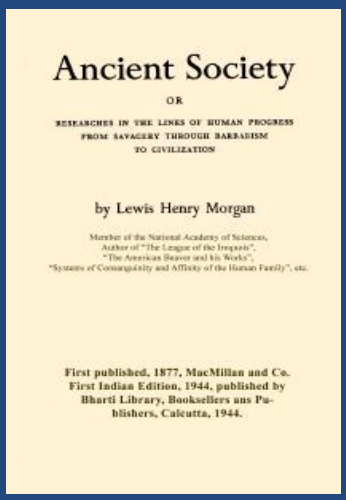

Ancient Society
OR
RESEARCHES IN THE LINES OF HUMAN PROGRESS FROM SAVAGERY THROUGH BARBARISM TO CIVILIZATION
by Lewis Henry Morgan
First published, 1877, MacMillan and Co.
First Indian Edition, 1944, published by Bharti Library, Booksellers ans Publishers, Calcutta, 1944.

Table of Contents;
Foreword; Preface by the Author, March 1877.

Le texte du livre au format PDF-texte (Acrobat Reader) à télécharger (Un fichier de 449 pages et de 2.5 Mo.)

والأخوات، والآباء والأولاد أزواجاً وزوجات، ولم يكن للمحارم من وجود وشهدت المرحلة التالية ولادة تحريم الزواج بين الفروع والأصول، بينما بقى الأخوة والأخوات في كل جيل أزواجاً وزوجات. ولا بدَّ أن الأسرة كانت حينها "عصبية". ورغم أن مورغان يرى بأنه حتى أكثر الشعوب بدائية لا تقدم أمثلة قاطعة على هذا النوع من الأسرة فإنه يقول: "لابدَّ أن تكون هذه الأسرة قد وجدت لأن تطور الأسرة اللاحق يفترضها جبراً ويرغمنا النظام الهاوائي على القبول بذلك."

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وتصور مورغان مرحلة المدنية نفسها بحسبانها عصراً انتقاليا في تطور الإنسانية لا بدَّ أن يفضي، بحكم قوانين التطور، إلى "بعث الحرية والمساواة والإخاء كما عرفتها العشائر القديمة ."

II. ادوارد برنت تايلور (1832–1917):

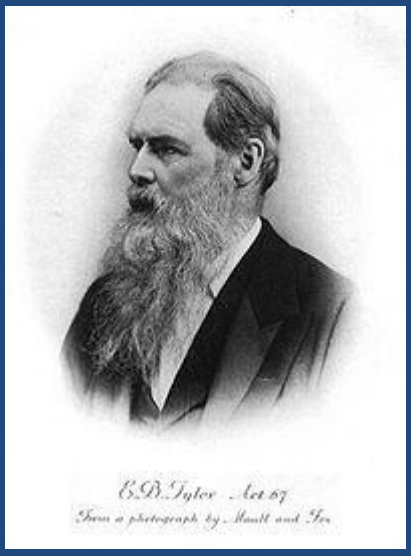
عالم إنسان بريطاني أصبح أستاذاً لعلم الإنسان في جامعة أكسفورد منذ عام 1896وظل بها حتى تقاعده في عام 1913. أسهم إسهاماً كبيراً في دراسة الثقافة وكان أحد رواد الاتجاه التطوري، وقال بالنظرية البيولوجية، وأسهم في تطوير الدراسات المقارنة للأديان.

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

ويرجع الفضل إلى تايلور في ابتكار مصطلح الثقافة مفهوماً أنثروبولوجياً بحسبانه "كل ما يفهم من العلم والعقيدة، والفن والأخلاق، والتقاليد والأعراف، وأية قدرات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع". وقد عُدَّ تعريف تايلور للثقافة في حينه أحد أهم التعريفات لكنه ومع تقدم المناهج العلمية وتوسع الأبحاث والدراسات الميدانية لم يعد هذا التعريف مناسباً. تبدو محدودية هذا التعريف في كونه اعتمد على الدراسات الاثنوغرافية الوصفية التي سجلها الرحالة ولم يتجاوز مجرد كونه سرداً وصفي لعناصر الثقافة ومحتواها. عدَّ تايلور الثقافة عنصراً مساعداً لفهم تاريخ بني الإنسان طالما أن الثقافة ظاهرة تاريخية تميز بها الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى، ويكتسبها الإنسان بالتعلم من مجتمعه الذى يعيش فيه.

بهذا الفهم يرى تايلور أن الثقافة تكون دوماً ثقافة جماعة – مجتمع. لكنه في الوقت نفسه لا يهمل دراسة العمليات العقلية للفرد بحسبان الثقافة حصيلة أعمال فردية كثيرة. هكذا يفترض تايلور أن دراسة الثقافة هي دراسة تاريخ تطور الفرد في المجتمع بحسبانها العملية التاريخية العقلية لتطور عادات الإنسان وتقاليده من حالتها غير المعقدة إلى حالتها المعقدة فالأكثر تعقيداً. لكن يلاحظ أن تايلور، خلافاً لمورغان، لا يصر على عد مراحل تطور الثقافة من الوحشية إلى البربرية فالمدنية بمثابة حتمية ملزمة محتفظاً في الوقت نفسه بمبدأ التقدم التطوري من الأدنى إلى الأعلى حقيقة وضعية.

كثيرا ما يوصف ادوارد بيرنت تايلور بأنه أبو الانثروبولوجيا البريطانية فأثر تايلور اليوم أقوى بين انثروبولوجين الامريكين بين الانثروبولوجين البريطانيين وكان شديد الاهتمام بالديانة التي حاول أن يعرفها بطريقة عريضة وشاملة وذلك بخلاف الذين كانوا يزعمون إن الديانة تدور حول آلهة تعتبر منفصلة عن البشرية وأعلى منها أو أن الديانة هي حالة عاطفية تتجه نحو الغرض منها أو أنها تتطلب نظاما عقائديا يشبه النظام الموجود في الديانات العالمية حتى ينظر إليها على أنها في نفس المستوى إما تايلور فقد قدم لنا تعريف مبسطا عن الديانة وهو الأيمان بكائنات روحانية وبطبيعة الحال فان الشعوب التي توجه أفعالها الطقوسية نحو هذه الكائنات يجب أن تعتقد بوجودها ولكن تايلور يرى أن الاعتقاد أكثر أهمية من الأفعال وهو يشير دائما إلى الافكارالتى كتب حولها كثير كمذهب عقائدي فلقد أورد كلمة انيميزم لكي تغطى كل إشكال الاعتقاد في الكائنات الروحية وقسمها إلى فئتين رئيسيتين هما مذهب عبادة النفوس وهو يقوم على فكرة مؤداها أن الكائنات البشرية لها نفوس تبقى موجودة بعد موتهم و مذهب عبادة الأرواح وفكرته أن هناك وجودا لكائنات روحية (مشخصة) وتلك المعتقدات التي يقول بها قد تولدت عن خبرات إنسانية عالمية معينة فعندما يموت الشخص يبدو أن شياءا ما يغادر جسده كما يبدو في حالة النوم أو اللاوعى والناس في منامهم يحلمون .../....



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

تؤلف هذه الآراء تناقضاً في كتابات تايلور التطورية التي تنبع من اعتقاده بوحدة النفس البشرية والتي تصبح انعكاساتها متشابهة في الظروف المتماثلة في أي مكان. لكنه ورغم تجلي بعض مثل تلك الأقوال بشأن الانتشار الثقافي لبعض المظاهر فإن تايلور، بالنظر لمجمل أفكاره، تطوري النزعة، ومن دعاة التطور البسيط من الأسفل إلى الأعلى، من غير المعقد إلى المعقد، من اللا معقول إلى المعقول. ومع أنه أرخَّ للنظم الثقافية تاريخاً تطورياً فإنه اعترف في الوقت نفسه بوجود حالات من الركود والارتداد الثقافي دون أن يمثل ذلك تحولاً جذرياً في الصورة العامة للتطور من أسفل إلى أعلى. فالنظام الأمومي أقدم من النظام الأبوي، وطقوس الكوفادة مرحلة وسطية بين النظامين يختلط فيهما النظام الأمومي بالنظام الأبوي حيث تمثل طقوس الكوفادة "بقايا ثقافية" تشير إلى وجود الشكل السابق في أحشاء الشكل القائم.

السحر لا يعود في أصوله إلى الشعوذة والاحتيال، ولم يمارس في البداية من هذه المنطلقات. يتعلم الساحر مهنته في العادة بروح طيبة، ويحافظ على هذه الروحية في ممارسته لعلمه من البداية حتى النهاية. إنه مثل الخادع والمخدوع في آن واحد ، يضيف طاقة المؤمن إلى حيلة المنافق. وإذا كانت العلوم السرية قد وجدت منذ البداية من أجل الخداع، فإن بعض الأشياء العبثية قد تكفي لذلك، لكن ما نجده بالفعل هو بمثابة علم خاطئ تطور بشكل منهجي كامل. إنه عبارة عن فلسفة صادقة، لكنها خاطئة، طورها الذهن الإنساني بطريقة يمكننا إدراكها إلى حد كبير، وتعود في أصلها إلى تركيبة الإنسان الذهنية."

تختفي في مثل هذا المفهوم القدرة العقلية الكامنة في كل فرد، كما تختفي إمكانية إدراك ممارساته ومعتقداته، حين لا ينتبه إلى لعبة الكهنة يسود بدلاً عن ذلك الزعم بصعوبة إدراك لغة البدائي أو فهم تصرفاته، كما ويسود الزعم بانغلاق مكانته الذهنية. بالمقابل، تعد ميزة الانغلاق هذه بالنسبة للنظرية الأنثروبولوجية المدخل والشرط لفهم "الخرافة" وتفسيرها..هكذا يوضح تايلور.."فمعنى الخرافة لا يمكن حصره بالحدود التي اقترحها منظرو القرن الثامن عشر والذين رأوا فيها مجرد دلالة خلقية ساذجة ومسطحة، أو علم سرى منظم لأن قوانين الخرافة ليست سوى قوانين اللغة وقوانين المخيلة وهى قوانين منطقية وتشكل نظاماً له دلالته."

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

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

III. النظرية التطورية الثقافوية:

بعد هذا العرض لأفكار رائدين من رواد الاتجاه التطوري في الأنثروبولوجيا نحاول تحديد الخطوط العامة لهذه النظرية كما تضح من أطروحتهما. في المقام الأول يلاحظ أنه وبالنسبة لهذا الاتجاه لا يمكن فهم العقل الإنساني إلا من خلال ربطه بالعقل التاريخي. إن فهم الممارسة النظرية ممكن فقط من خلا ل التاريخ بحسبانه تاريخ بشر متجانسين تحتويهم دائرة واحدة عامة. أما التمايز فهو وليد ظرف تاريخي محدد. تمثل المجتمعات الإنسانية تواصلاً متجانساً مؤلفاً من طبقات تطورية وأقسام موازية. إن مفهوم درجات التطور التاريخي هو معيار أساسي بالنسبة للتطور الذى يسير بخط مستقيم. وطور البشر تبعاً لذلك، من خلال توحدهم ضمن مجال حياة معين وضمن شروط محددة، ومن خلال ما ينتج عن ذلك من ممارسات ومن اقتصاد، وحدة ثقافية ومجتمعية.

لقد رأى أنصار الاتجاه التطوري في التقدم ثمرة التكامل في الأدوات المادية وثمرة التعقيد في العلاقات خلال مراحل تطورية معقدة. يتمظهر التقدم من خلال الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة البدائية ومن هذه إلى البربرية فالتمدن. وفي مرحلة الثورة الصناعية صار معيار التقدم يقاس بدرجة التطور التقني. إن مبدأ وحدة الجنس البشرى أساسه عالمية المعرفة التقنية كما عبر عن ذلك مورغان حيث كتب "نجد وحدة في فكر البدائيين البرابرة وإنسان المدنية. إنها هي نفسها ما ساعد البشر على ابتكار الأدوات نفسها والأواني ذاتها عندما يخضعون للعلاقات نفسها، وما يساعد أيضاً على

اختراع المنشآت الاجتماعية نفسها وتطويرها انطلاقا من بدايات لا يمكن رؤيتها: من العصر الحجري والسهام التي التمعت صورتها في ذهن البدائي، إلى مزج المعادن، وفيه يتمثل ذكاء البربري، وأخيراً إلى تحريك القطار الحديدي، هذا هو انتصار المدن."

هكذا يترك كل من النمو والتقدم بصماته على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية .وكان مورغان قد وصف ذلك في كتاباته كما يلي: "يتحدد الذكاء بالاختراع والاكتشاف"، و"تطور القانون الاجتماعي"، "وتطور مفهوم الأسرة"، و"تطور مفهوم الملكية". بذلك يمكن عد كل وحدة، كل مجموعة إنسانية/ مجتمعاً بقدر ما تكون شروط حياة المجموعة المادية والذهنية. ويمكن وضعها في الدرجة الاجتماعية نفسها طالما أنها نتاج الطبقة نفسها. يتضح من ذلك أن مورغان عدَّ التطور بمثابة خط مستقيم. فالبدائية حالة سبقت البربرية التي سبقت بدورها المدنية، وهذا ما يجده مورغان عند البشريَّة بمجموعاتها المختلفة كلها. إن تاريخ الجنس البشرى قد عرف شكلاً موحداً في نشأته، وفي تجربته، وفي تقدمه (وهذا هو رأى تايلور أيضاً).

وبمكاننا رد التشكل نفسه الذي يشمل مراحل التمدن إلى المؤثرات والأسباب الأولية نفسها. أما مختلف درجات التشكل فهي بمثابة درجات التطور بحيث تكون كل دورة وليدة سابقتها وإسهاماً في تشكيل تاريخ المستقبل.

هكذا يجوز القول بأن آراء التطوريين تتلخص في أن تاريخ الإنسانية وتاريخ الثقافة يمثل خطاً متصاعداً من العادات والتقاليد والعقائد والتنظيمات والأدوات والآلات والأفكار. وأن البشرية مرت بمراحل ثقافية تتدرج من الأشكال غير المعقدة إلى الأشكال المعقدة فالأكثر تعقيداً، وأن هذا الخط المتصاعد من الأسفل إلى الأعلى متشابه في أجزاء العالم نتيجة الوحدة النفسية لبني الإنسان في كل مكان وزمان وهو ما جعل التطوريين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شغلتهم فكرة تطور الثقافة والمجتمع الإنساني عبر مراحل التبدل من حالة إلى حالة، أكثر مما شغلتهم فكرة اكتشاف القوانين الأساسية التى تحكم عملية تطور الثقافة.

إيجازاً نشير إلى أن مولد الأنثروبولوجيا مهنة ارتباطا باتجاهات نظرية محددة قد حدث في النصف الثاني للقرن التاسع عشر في جو فكرى سادت فيه الفروض والنظريات التطورية في مجال التاريخ الطبيعي للكائنات الحية وفي مجال المجتمعات الإنسانية على حد سواء، وذلك جنباً إلى جنب مع ازدياد السيطرة الغربية على شئون العالم. ولقد كان للإنجازات العظيمة التي أحرزتها العلوم الطبيعية أثرها في حث المشتغلين بالمسائل الاجتماعية والأخلاقية آنذاك، في أن يتبنوا تطبيق أساسيات المنهج العلمي في دراساتهم. فقد شغل بال المفكرين عامة، ومن بينهم الاجتماعيون وعلماء الأنثروبولوجيا بصفة خاصة، سؤالاً معيناً هو كيف نشأت ثقافات العالم وتطورت؟ وبالرغم من سيادة

الفكر التطوري في إطار نشأة المجتمعات وتطورها (أي الثقافات) الإنسانية في خط واحد، إلا أنه كان هناك أيضاً إجابة أخرى لهذا التساؤل وذلك في إطار النظرية الانتشارية التي تمتد جذورها إلى مفكرين سابقين على القرن التاسع عشر .

IV. الاتجاه الانتشاري:

يفترض دعاة هذا الاتجاه أن الاتصال بين الشعوب المختلفة قد نتج عنه احتكاك ثقافي وعملية انتشار لبعض السمات الثقافية أو كلها وهو ما يفسر التباين الثقافي بين الشعوب. وينطلق دعاة هذا الاتجاه من الافتراض بأن عملية الانتشار تبدأ من مركز ثقافي محدد لتنتقل عبر الزمان إلى أجزاء العالم المختلفة عن طريق الاتصالات بين الشعوب.

وبما أن نظرية الانتشار الثقافي تسعى إلى الكشف عن حلقات لربط الثقافات معاً نتيجة تفاعلها جغرافياً وزمنيا فإنها تلتزم أيضاً بالمبدأ التاريخي في علاقات الثقافات بعضها بالبعض الآخر .

وقد ظهرت في أوروبا مدرستان للانتشار الثقافي. كان فريدريك راتزل Friedrich Ratzel [1] رائداً للمدرسة الأولى وتبني منهجاً تاريخياً-جغرافياً بتأثير المدرسة الجغرافية الألمانية وركز على أهمية الاتصالات والعلاقات الثقافية بين الشعوب ودور تلك العلاقات في نمو الثقافة. وادعى راتزل بأن الزراعة اعتمدت إما على الفأس أو المحراث وهو ما يفسر الاختلافات بين الثقافات الزراعية. وتبعه في ذلك هان، المتخصص في الجغرافيا البشرية، وادعى الأخير بأن تدجين الحيوانات أعقب اكتشاف الزراعة المعتمدة على الفأس. ومع اعتراف هان بأن الزراعة المعتمدة على الفأس يمكن أن تكون قد ظهرت عدة مرات في أجزاء مختلفة من العالم إلا انه يؤكد على أن زراعة المحراث وتدجين الحيوانات واكتشاف عجلة الفخاري قد تمت كلها في الشرق الأدنى القديم ثم انتشرت منه إلى بقية أجزاء العالم. أما هاينرينج شورتز فقد أبرز فكرة وجود علاقات ثقافية بين العالم القديم (اندونيسيا وماليزيا) وبين العالم الجديد (الأمريكتين). وقد طور ليو فروبينيوس فكرة انتقال الثقافات عبر المحيطات بادعائه حدوث انتشار ثقافي من اندونيسيا إلى أفريقيا. فقد حاول في كتابه الذي نشره في عام 1898 بعنوان "أصل الثقافات الأفريقية" إثبات وجود دائرة ثقافية ماليزية زنجية في غرب أفريقيا فسرها بوصول نفوذ ثقافي اندونيسي في صورة موجة ثقافية إلى ساحل أفريقيا الشرقي، ومن ثمَّ عبورها إلى غرب أفريقيا حيث لا تزال بقايا تلك الموجة موجودة في حين أن بقاياها قد اندثرت في شرق أفريقيا نتيجة هجرات البانتو والحاميين اللاحقة. بهذا يكون ليو فروبينيوس أول من أدخل مفهوم "الدائرة الثقافية" في الاثنولوجيا وهو المفهوم الذي نال تطوره اللاحق في أعمال جرايبز فكرة

فقط في درجة تطورها التقني والاقتصادي. لقد زعزعت المدرسة الانتشارية إن لم يكن إشكالية الاتجاه التطوري فعلى الأقل طريقته. فالاتجاه الانتشاري قد ابتعد على الأقل عن الفهم الخطى للتاريخ، ومن ناحية ثانية جعل نظرية التاريخ لاحقة لتحليل التواريخ الجزئية لكل مجتمع بحسبانه كلاً مستقلاً، هكذا كتب بواس قائلاً "حين نوضح تاريخ ثقافة واحدة ونفهم مؤثرات المحيط والشروط النفسيَّة التى تنعكس فيها، نكون قد خطونا خطوة إلى الأمام . كذلك يمكننا أن نبحث في الأسباب المؤثرة أثناء تكونه، أو إبانة تطور تلك الثقافة . وهكذا، وبفهمنا لمقاطع النمو، يمكننا اكتشاف قوانين عامة. هذه الطريقة أكثر ضماناً من الطريقة المقارنة (التطورية). والتي غالباً ما تمارس، فبدل وضع فرضية تتناول نمطاً لتطور، يقدم التاريخ الفعلي قاعدة الاستنتاجات.

اعتقادنا أن جل الأنثروبولوجيا الثقافية كامن في هذا النص: مفهوم الثقافة، والتحليل الوصفي للمحيط المادي، والتفسير النفسي، والشك بالتاريخ. اهتم بواس في عبارته بالتساؤل عن المنهج الذى يتحكم بالعمل الأنثروبولوجي التقليدي. ومع ذلك فثمة نقد لمفهوم الطبقات، والشرائح. ونجد في كتاب لوفي "المجتمع البدائي" (1920) رفضاً كاملاً لمفاهيم مورغان الأساسية : تتابع ذو خط واحد لطبقات التطور، مفهوم نسق القرابة، مفهوم الأصل ... إلخ. استخلص مالينوفيسكي وراد كليف بروان، كما سنرى، هذه النتائج في ما لها من أبعاد.

V. الاتجاه الوظيفي Le fonctionnalisme :

يعد الاتجاه الوظيفي من الاتجاهات النظرية الأساسية في علم الإنسان وفي علم الاجتماع. أخذ هذا الاتجاه في التبلور منهجاً نظرياً لدراسة الثقافات الإنسانية في الوقت الذي نشأ فيه الاتجاه الانتشاري في كل من أوروبا وأمريكا كرد فعل على منطلقات الاتجاه التطوري. إلا أن فكرة الوظيفة قديمة وجدت تعبيراً لها في أعمال الفلاسفة والمفكرين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. اقترن الاتجاه الوظيفي بصور ة أساسية بالأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا بأسماء مالينوفسكى ورادكليف بروان.

اقترنت الوظيفية بالاتجاه العضوي في العلوم الطبيعية

عرف الاتجاه الوظيفي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بتركيزه على دراسة الثقافات الإنسانية كل على حدة وفق واقعها المكاني والزماني ذلك أن الوظيفية ليست دراسة متزامنة بقدر ما هي آنية. وفي ذلك اختلف الاتجاه الوظيفي عن الدراسات التاريخية النزعة المميزة لكل من الاتجاهين التطوري الانتشاري. وقد تجلى الاتجاه الذي صار يعرف باسم المماثلة العضوية بداية في أعمال الفلاسفة الأخلاقيين الاسكتلنديين من أمثال آدم سميث [2] وديفيد هيوم [3]

آدم سميث 1

" ô ´ ô ‹ ® ß • • Ž ô ¼ Ž ô ß ß • ª £ ƒ Ž ¼ ñ ª ê à ˜ ù Ó • ª Ñ • 1 7 9 0 ô Ó 1 ã Ž 1 7 2 3 î ô ¿ ó ò Ó ª ô ¿ à — â [2] —

ê ô ß • - Ž ¸ ó Ž ã “ ã Ž – Ë ‘ ® ô § ÷ Ž ’ ƒ é í ” ’ ¼ ù § Ó • Œ Ë Ž ˜ ã ™ £ Ž ® Ë ç š ô ä ³ ì ñ ª è à ˜ Ü ³ û • ®

Õ Ž Ä ç ð à Ë š ó ª ¤ ß • © Ž ¼ š ó ¤ ß ¼ ï × ù ’ ˜ ì Ý ó í Ž ß ê ò ƒ é ã Ë ¿ ê ” ’ ì • ì • ê / Ž ‘ • - Ž ¼ ˜ § Ž ‘

ì é ® ’ ç © ƒ ò Ó ” ã Ž Ì ß • • ® ¿ Ž ¤ ä ß • © æ ê ” ’ û ÿ ƒ Ž ç Ì ã Ž Ý ³ ì ò Ø ß ¾ ê ¼ Ž Ø – ò Ø ß ³ • ß ô ä ³ ± - ©

• ¬ ë Ý ü § í ì ” ô × ü § ÷ • ï ” Ô û Ø Ô ß Ó ± é ª Ž ˜ ê í • ð æ Ë à Þ ¼ Ë ª ® ê Ñ ú ® ê Ê ã å í Ž Ì ˜ ß • ð ß

Ê ã Ê ä ˜ Ý Ž ‘ ª ô í ƒ ï Ž ¤ ç ƒ Ê ô ä Ý ò Ó ® Ô ´ ß • æ ã ê ˜ è . Ü æ ô ñ ¼ ß ú • ð Ó Ë ® ¸ ç Ë • ï ® Ê ê ß Ó • Ž

ê — ® ¿ Ž ¤ ã ê — • æ Û ÷ ã æ ® › Ž ï Û ß Ž Ó ƒ í ” ô ß Ž ˜ ß • ® ¸ Ì ß • • ï ê ® ¼ Ë ð à Ó í æ Ó ú ® Ü Ô ß © Ž Ë

1790. á Ž Ë ò 1790 á Ž Ì ß • ò Ó • ® ¸ ç ò ˜ ß •

وغيرهما من الذين رأوا في المجتمع نسقاً طبيعياً ينشأ من الطبيعة البشرية لا من العقد الاجتماعي. وقد استخدم مونتسكيو مفهوم النسق في كتابه "روح القوانين" بوضعه أسس النسق الاجتماعي الكلى بناءً على ارتباط أجزاء المجتمع ارتباطا وظيفياً. وأصبحت فكرة النسق الاجتماعي العامل القوى في إرساء دعائم علم الاجتماع المقارن والأنثروبولوجيا الاجتماعية. أصبح التحليل الوظيفي مدخلاً أساسياً في تحليلات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية للربط بين النظام الاجتماعي ووظيفته وبين خصائص سلوك الأفراد الذين يؤلفون ذلك النظام. يشتمل النسق الاجتماعي على عدد من النظم يقوم كل نظام بوظيفته المعينة بغية الحفاظ على سلامة النسق. وينظر الوظيفيون إلى المجتمعات البشرية أنساقاً اجتماعية تعتمد أجزاؤها بعضها على بعض ويدخل كل جزء منها في عدد من العلاقات الضرورية مع الأجزاء الأخرى. وقد ذهب هربرت سبنسر في موضوع المماثلة إلى أبعد من ذلك حيث شبه المجتمع من حيث البناء والوظيفة بالكائن الحي بحسبان أن المجتمع ينمو ويتطور تماماً كما ينمو الأول ويتطور .

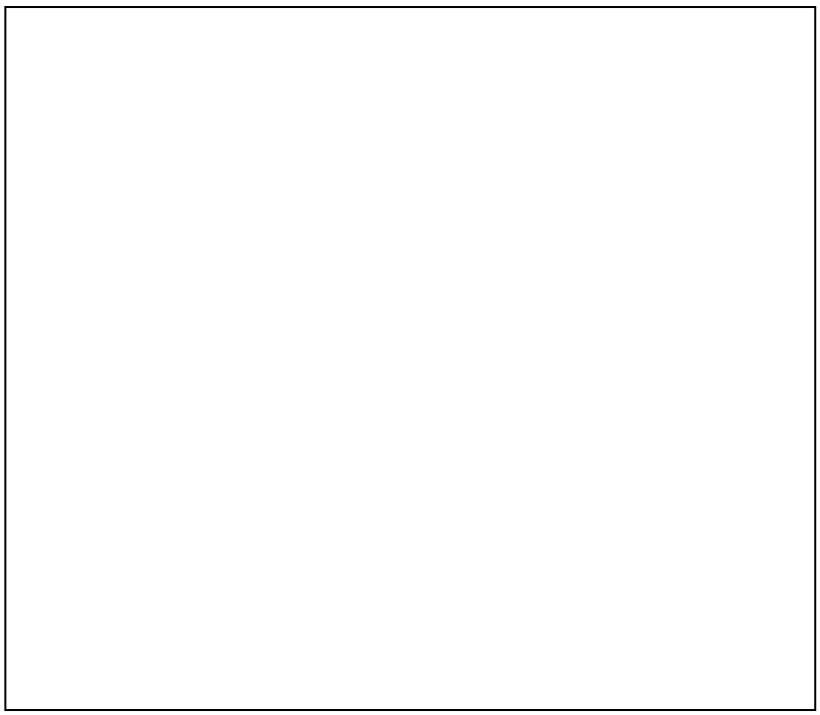
دفيد هيوم 1

واستخدم سبنسر إصطلاحات العلوم الطبيعية في تحليلاته البنائية الوظيفية للمجتمع والحياة الاجتماعية مثل الفسيولوجيا والمورفولوجيا والإيكولوجيا...إلخ. وأشار بوضوح إلى أن البناء يتألف من الأجزاء التى تدخل في تركيبه وفي عناصر جزئية لا حصر لعددها تؤدى دورها في عملية التساند بين جميع الأجزاء التى تدخل في تركيب البناء الكلى.

ويعد إميل دوركايم بحق حلقة الوصل بين الفكر الذى كان سائداً في القرن التاسع عشر والاتجاهات الجديدة للفكر الاجتماعي التى ظهرت في بداية القرن التاسع عشر والاتجاهات الجديدة للفكر الاجتماعي التى ظهرت في بداية القرن العشرين. اتخذ دوركايم موقفاً رافضاً للتفسيرات العضوية التى قال بها أنصار الاتجاه العضوي من أمثال هربرت سبنسر، مستبعداً إمكانية تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال المماثلة العضوية. وكان دوركايم يسعى إلى تحرير الظواهر الاجتماعية من محتوياتها النفسية وإلى تجريدها من أصولها البيولوجية بالتركيز على دراسة تلك الظواهر من وجهة نظر اجتماعية صرفة في حدود علم الاجتماع. يرى دوركايم أن الظاهرة الاجتماعية يجب أن تتمتع باستقلالها بحسبانها ظاهرة قائمة بذاتها، أي أنَّ لها وجودها المستقل عن الظواهر البيولوجية ولا يمكن لها ان تتأثر إلا اجتماعيا ولا تفسر إلا على أسس اجتماعية. وفي كتابه "تقسيم العمل" استخدم دوركايم الوظيفة بمعنيين اثنين :أولاً بالإشارة إلى نسق من الحركات الحيوية اللازمة لحياة الكائن العضوي، وثانياً بالإشارة إلى العلاقة التى تربط بين تلك الحركات الحيوية وبين حاجات الكائن العضوي (وظيفة التنفس، والهضم على سبيل المثال). استخدم دوركايم مفهوم الدور مرادفاً لمفهوم الوظيفة ذلك أنه حين يتحدث عن وظيفة الدين مثلاً فإنه يشير إلى الدور الذي يقوم به الدين في الحياة الاجتماعية .ويوصى دوركايم تلاميذه بكلمته: إذا كنت ترغب في دراسة ظاهرة اجتماعية فعليك أن تصل إلى السبب الذى أدى إلى الوظيفة التى تقوم بها الظاهرة .

ñ ª è à¥ Ü¹ã í ñ © Ã¼ ´ à× 76)ì² Ä ´ Ï2ƒ ò Ó ò Ó ò70 î — Þ ó26 ‘ ƒò Ó David Hume) (”ô è ô — á ûß ž ³ª ô Ô ó ©
ê — Ž ‘ Ž ˜ Û ðà Ë • í ° Û - “ ® ô § ÷ • • • î è ´ ß •. ñ Ó è æ ˜ Ù ³ ú ó ® Ž ó Ù ê ‘ ß ê ß ” Ž Ó – ó ã Ô ß ¥ - ð ô Û ” æ ì à
”ô Ì ô ’ Á ”Ô ´ à Ó ¡ ® Ä ó š ó ª ¤ ß • ® ¾ å ß ì • Á ò • Ó ñ ì ® ò ò Ã Ù ç Ñ ì ´ å ò - ó ® ¾ ã ß Ù Ž æ Ž ƒ ò ã Ù Ž æ Ž Ù à í Ô ß •
Þ Ø Ì ß • “ î Ø ‘ å Ž ä ó ù [2] ‘ ò ì ® Ù Ô Þ Ø Ó “ ® Ð ¼ Ä ã — ¦ - ç ”ó ® ¸ ’ ß • Ý î Ø Ì ß • å „ ‘ Ž ô ¨ ó - Ž — “ ª ‹ Ž ´
Ž ä Û î ë â ß Ž Ì ß • å „ [3] ‘ Ž ” è ß Ž ò ã ç ã ¼ ® ê Ø Ó ® • í á î ô ë ô ì ® Ó ” ë Ù ã ò ç – ƒ ã ‘ ”Ø ô Ø ¤ ß • Ñ Ž
Þ Ø Ì ß • “ ® ë Ž Å ”³ • - © Þ Ÿ ƒ æ ã “ © î Ÿ î ä ß • “ ® ´ Ô ä ß • í ”ô ’ ó ® ˜ ß • ® ‰ ® Ž ’ ê ä ã ò e ä ì ô × ƒ
”. å Ž ´ ç ù • ò æ à – Ë î ô ç ê ’ · É í ® ¸ ä ‘ ƒ ª ’ Ó ì

مسألة العقلانية هذه مهمة جداً عند مالينوفسكى إذ كتب في مقدمة كتابه "الجريمة والعادة في مجتمع متوحش" أن الباحث الأنثروبولوجي الحديث قد جبل على طريقة الوصول إلى بعض القواعد العامة في بعض المسائل مثل قضية ما إذا كان العقل البدائي يختلف عن عقولنا أو أنه مثل عقولنا، أو ما إذا كانت حياة الجماعات المتوحشة كلها مسيَّرة وبصورة دائمة بعالم الغيبيات أو بقوى ما وراء طبيعية أو على العكس من ذلك إلى غير ذلك من القضايا. على أن هذه المشكلات العقلانية العامة، أي القوى والقواعد العامة وغيرها يمكن أن تكون من وجهة نظر مالينوفسكى الأساس لنظرية عالمية للإنسان الاجتماعي.



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

لمشاعاتهم على كافة المستويات وهمية كانت أم فعلية.

ويمثل مجتمع تروبرياند أشهر مثال على الأهمية والشكل اللذين قد تتلبسهما المبادلات في المجتمعات البدائية المجزأة. فعلاوة على تبادل القلائد والأساور، تتيح البعثات البحرية الكبيرة إمكانية التموين بالمواد الأولية الضرورية من حجارة للفؤوس وخيزران وصلصال وما إلى ذلك. لقد كانت شبكة توزيع الكولا تؤلف رابطة سياسية واسعة تربط بين مجتمعات مجزأة يتوجب عليها أن تكفل الانتظام لتجارة حيوية من دون مساعدة حكومة مركزية تحفظ السلام وتوطده. حاول مالينوفسكى لدى تحليل نظام شبكة توزيع الكولا توضيح النشاطات الاقتصادية ومزجها بالنظام الطقوسي المتمثل في السحر والشعوذة. تمارس جماعات تروبرياند الزراعة وبناء القوارب وصيد الأسماك من خلال أسلوب لتقسيم العمل بين الأفراد وفق أنواع النشاطات الاقتصادية الشئ الذى يدفعهم إلى تبادل السلع بين جزر تروبرياند المختلفة عن طريق شبكة توزيع الكولا. يحلل مالينوفسكى شبكة الكولا بحسبانها أنساق مركبة من الشعائر الدينية والطقوس والاحتفالات التى يتم فيها تبادل بعض المواد الطقوسية بين أفراد الجماعات التى تنتمى إلى شبكة كولا معينة.

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

VII. راد كليف براون (1881–1955):

حاول رادكليف براون [5] أن يطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى علم طبيعي يقوم على الدراسة العلمية المقارنة للأنساق الاجتماعية عند الشعوب البدائية .أسهم إسهاماً بناءً في دراسة البناء الاجتماعي

[5] دراسة راد كليف براون في جزر الأندامان:

تمت هذه الدراسة خلال الفترة من 1906م وحتى 1908م وتقع الجزر شرقي ساحل مدارس بالهند ،وقد اهتم راد كليف براون بالإطلاع بكل ماكتب عنها عن طريق الموظفين الرسميين البريطانيين الذين عملوا في الجزر ومنهم بورتمان الذي أصدر كتابا عن لغة الأندامان وعم تاريخ العلاقة بينهم وبين بريطانيا ورتشارد تمبل الذي سجل مجموعة من الإحصاءات السكانية التي جمعها خلال عمله وسجلها ضمن مجلد كبير عن تعداد الهند علم 1901م ، وكذلك مان الذي نشر بعض الدراسات عن عادات الأندامان وأعرافهم في المجلات المتخصصة ، ويبدو أن راد كليف براون كان بين معرفة لغة بعض القبائل وبين الإستعانة بالمترجمين ، فهو يورد في كتابه هذه الواقعة((لقد ذكرت لي مرتين قصة عن أن بعض الناس تأثروا بالنظر إلى تلك الأزهار فأصيبوا بالجنون أو ماتوا ، وفي إحدى المناسبات نقل لي المترجم كلمات الإخباري على هذا النحو"عندما رأوا الأزهار طاشت عقولهم وذهبوا جميعا إلى الجحيم."

وعلى الرغم من ان الدراسة تمت عام 1908م إلا أنها لم تنشر إلا بعد ذلك بأربعة عشر عام أي في عام 1922م وهو نفس العام الذي نشر فيه مالينوفسكي دراسة عن التروبرياند ، ويلاحظ أن راد كليف براون اتخذ في كتابه أسلوب الفصل بين الوصف والتأويل ،فهو يصف الأعراف الشعائرية في الفصل الثاني والمعتقدات السحرية والدينية في الفصل الثالث ثم يتناولها بالتأويل في فصل مستقل، كما يخصص الفصل الرابع للأساطير الشعبية ويؤولها في الفصل السادس من الكتاب ، ويذكر راد كليف براون أنه خلال كتابته للدراسة كان الباحثون الانثروبولوجيون معنيين إما بصياغة الفروض المتصلة بأصول النظم الاجتماعية ، أو بمحاولات افتراضية لإعادة بناء تواريخ الثقافات ، وفي كلا المجالين كان الموضوع يعالج تاريخيا ، ومن ثم فقد عمل هو أيضا على إعادة بناء تاريخ الأندامان ، ولكنه أيقن من خلال عمله بعد ذلك أن الأساليب المستخدمة في هذه المحاولات المتصلة بإعادة بناء الماضي لا تصل إلا في القليل النادر إلى نتائج قابلة للتحقق منها ، وأن التأملات التاريخية لا تقدم لنا نتائج ذات قيمة في فهم الثقافة أو الحياة الإنسانية .

وفي المقدمة التي كتبها راد كليف براون عام 1932م لإحدى طبعات الكتاب قرن بين الباحثين الذين يصرون على الاستمرار في استخدام المنهج التاريخي وبين علماء الاجتماع من أتباع المدرسة الفرنسية الذين يتعاملون مع المادة الاثنولوجية بأسلوب مختلف ، ويقدم نصا بالفرنسية لهنري أوبير عام 1904م ويشير فيه إلى أن تفسير الظواهر الدينية لا يتم إلا من خلال هذه الظواهر ذاتها ، ويعلق راد كليف براون على ذلك بقوله انه اتخذ هذا المنهج في البحث في دراسته للأعراف والمعتقدات لدى الاندامان ، وأنه قد ركز اهتمامه على توضيح معنى ووظيفة هذه الأعراف والمعتقدات لان الباحثين السابقين كانوا مشغولين بالوصف والتسجيل دون توضيح المعاني ، وكان عذرهم في ذلك صعوبة اكتشاف المعاني وعدم وجود طريقة محددة للتوصل إليها ، ويشير راد كليف براون إلى الخطورة الكامنة في محاولة الإثنولوجي تأويل المعتقدات التي يلاحظها لدى أفراد شعب ما ،لا من خلال رؤيته العقلية الخاصة بثقافته ، ويذكر أن هذا ما لاحظه في التأويلات التي أجراها مان لبعض أساطير الاندامان .

ويعرب راد كليف براون عن أمله في أن تتوصل الإثنولوجيا إلى طريقة تساعدها على تحديد المعاني تكون لها فعالية الطرق التي يستعين بها اللغويون في تحديد معنى الألفاظ في اللغات الجديدة التي يدرسونها ، ويشير إلى أن المشكلة في الإثنولوجيا تتمثل في أنها إما أن تستبعد تماما الأمل في فهم بعض العناصر الثقافية كالأساطير والشعائر المختلفة ، أو أن تنمي لنفسها طرقا ملائمة في البحث تساعدها على التحديد الدقيق لمعاني تلك العناصر من وجهة نظر الأهالي المنتمين إلى الثقافة ،وإلى جانب تحديد المعاني ينبغي أيضا أن توضح وظائف تلك العناصر ،

وأنساق القرابة. يعد هو ومالينوفسكى المؤسسين لمدرسة الأنثروبولوجيا البريطانية الحديثة. ألف كتاب : "جزر الاندمان .(1922) "وجمعت مقالاته العلمية ومحاضراته في ثلاثة كتب " :البنية والوظيفة في المجتمع البدائي" (1952)، "علم طبيعي للمجتمع" (1957)، "المنهج في الأنثروبولوجيا الاجتماعية" (1958).

من أهم الاتجاهات التي تأثر بها بروان وهيمنت على أفكاره مسألة المماثلة بين الكائنات الحية والحياة الاجتماعية، أي على أساس المشابهة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية البيولوجية كما كان الحال عند إميل دور كايم .يرى بروان أن المجتمع مثله مثل الكائن الحي يتألف من أجزاء أو وحدات تتداخل وظيفياً وتعتمد على بعضها البعض، فمثلاً أنه كما تتعاضد أعضاء الكائن الحي للحفاظ على الكائن حياً تعمل نظم المجتمع وتقاليده بدورها على بقاء المجتمع واستمراره. يُعرِّف بروان الوظيفة بأنها الدور الذى يؤديه أي نشاط جزئي في النشاط الكلى الذى يكون هو جزء فيه. هكذا تكون وظيفة أي نظام اجتماعي كامنة في الدور الذي يؤديه في البنية الاجتماعية المكونة من أفراد يرتبطون ببعضهم في كلٍ واحدٍ متماسكٍ للعلاقات الاجتماعية المحددة، ووظيفة أية عادة اجتماعية هي الدور الذى تقوم به العادة المعينة في مجمل الحياة الاجتماعية على أساس أن هذه الحياة هي عماد النسق الاجتماعي الكلى. يعطى براون أهميَّة للحياة الاجتماعية في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية طالما أن النسق الاجتماعي يؤلف، في رأيه، وحدة كيان ووظيفة، أي أنه ليس مجرد تجمع أو حشد وإنما هو كل متكامل مثله مثل الكائن العضوي.

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

ويلاحظ أن هذه الدراسة المبكرة لراد كليف براون أنه لا يربط وظيفة العنصر الإجتماعي بفكرة البناء وإنما بفكرتي التكامل والتماسك الإجتماعي متأثرا في ذلك بالمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع ، ونحن لا نصل إلى الوظيفة التكاملية لأي عنصر إلا من خلال ملاحظتنا لتأثيراته على حياة الأفراد وأفكارهم وانفعالاتهم ، ولا تهمنا هذه التأثيرات القريبة بقدر ما تهمنا تأثيراته البعيدة على التماسك الإجتماعي ، ومن الواضح أن والمعنى المتصل بها مرتبطان لأننا لا نستطيع مناقشة الوظيفة الاجتماعية للأساطير أو الشعائر مالم نفهم معانيها أولا .

ويقدر اهتمام مالينوفسكي بالجمع في كتابه عن التروبرياند عام 1922م بين نتائج الدراسة الحقلية وبين توجيهاته للباحثين الآخرين المقدمين على هذه الدراسة ،نلاحظ أن راد كليف براون يغفل هذا الجانب مكتفيا بالمعالجة المنهجية لموضوعه ، وكأنه يقدم نموذجا للتحليل العلمي للظواهر الأنثروبولوجية ، ومن ناحية اخرى اختلف أسلوب المعالجة للمادة الحقلية بين كل من مالينوفسكي وراد كليف براون مما أدى إلى وجود انطباع لدى بعض الباحثين الذين علقوا على الدراستين بأن ((الاهالي حاضرون معنا دائما في دراسة مالينوفسكي ، أما في دراسة راد كليف براون فإنهم يبدون كأنهم وقائع غير مرئية)) ، وقد تتلمذت الأنثروبولوجية الإنجليزية هورتنس بودر ميكر على كل من راد كليف براون ومالينوفسكي وهي تتحدث عن دراسة كل منهما فتقول : أن مالينوفسكي نجح في أن يقدم لنا التروبرينديين كشعب حي لأنه استطاع أن يسبر أغوار نظامهم الإجتماعي وأساليبهم في التفكير والحياة ، أما راد كليف براون فقد قدم لنا تحليلا رائعا عن الرقصات الشعائرية للاندامانيين ، ولكننا لم نعرف إلا القليل عن الراقصين انفسهم.

ويفسر كابرى ذلك بأن راد كليف براون شغل للبحث عن الآثار البعيدة للعناصر الإجتماعية لدى الأندامان على تماسك المجتمع واستمراره ، وفي حين اهتم مالينوفسكي بالآثار المباشرة لهذه العناصر لدى التروبرياند ، وتحليل التساند الوظيفي بين الأنساق المختلفة ، أما بودر ميكر فتعتبر أن مالينوفسكي طبق مبدأه الذي يقضي بالتقاط الباحث لوجهة نظر الأهالي عن علاقتهم بالحياة وكيفية رؤيتهم للعالم ،أما راد كليف براون فكان يهتم كأسنان في تروس النسق الاجتماعي ، ولهذا لم تكن تعنيه كثيرا تلقائيتهم في السلوك وما يحبونه أو يكرهونه من أشياء، ومع هذا فقد اتفق العالمان في المعالجة الوظيفية للأنساق الاجتماعية ، وفي الرؤية الشمولية للمجتمع موضع البحث ، وفي رفض الاعتماد على الأتجاه التاريخي في فهمه ودراسته.

2. الصورة البنيوية التي تتميز بالثبات النسبي لفترة زمنية تطول أو تقصر وفق متغيرات معينة. وتتعرض الصورة البنيوية للتغير في حالات بصورة فجائية أو تدريجية ... فالثورة أو الغزو الخارجي قد يؤديان إلى حدوث تغير فجائي عارم.
3. لا يمكن رؤية البنية الاجتماعية بصورة مباشرة، لكن يمكن للباحث ملاحظة البنية في صورة علاقات اجتماعية محسوسة بين أفراد وجماعات مجتمع من المجتمعات .... ثم أن دراسة البنية الاجتماعية شئ ودراسة العلاقات الاجتماعية شئ آخر. يستخدم بعض الأنثروبولوجيين مصطلح البنية الاجتماعية للإشارة إلى الجماعات الاجتماعية الثابتة فقط مثل الأمم، والقبائل، والعشائر...إلخ التى تحتفظ باستمراريتها وكياناتها بالرغم من التغيرات التى تتعرض لها عضويتها زيادة أو نقصاناً.
4. يدرس الباحث الأنثروبولوجي البنية الاجتماعية بهدف الوصول إلى نتائج موضوعية مستخدماً منهجاً شمولياً، أي دراسة تشمل جميع أجزاء البنية الاجتماعية وكافة مظاهرها ذلك أن عناصر البنية وأجزاءها تتفاعل ككل وعلى الباحث أن يكشف عن العلاقات المباشرة وغير المباشرة التي تربط تلك العناصر والأجزاء. بمعنى آخر عليه أن يحدد عملية التأثيرات المتبادلة بين وحدات البنية الاجتماعية.
5. استمرار البنية الاجتماعية وبقائها فترة طويلة من الزمن، وهى خاصة تميز البنية وتؤهلها للقيام بوظيفتها الاجتماعية الأساسية المتمثلة في الحفاظ على تماسك المجتمع وبقائه، ويكون بقاء البنية بقاءً متجدداً لا جامداً، بمعنى أنه متغير وليس ساكن.
6. لقد أصبحت البنيوية الوظيفية دراسة لا لنمط الحياة بل لنمط وجود فعلى متخطية نزعة المركزة الاثنية التى ميزت الأنثروبولوجيا في النصف الأول للقرن التاسع عشر والتي لم تر في المجتمعات الأخرى إلا أنواعاً من الحياة التى تخطاها التطور .

وتعد البنيوية الوظيفية أن كل مجتمع، بحسبانه نظام مؤسسات وممارسات لها دلالتها، قادر على الاستمرار في حركته

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

VIII. الاتجاه الثقافوي النسبي الأمريكي:

أن يكون لكل مجتمع إنساني نظامه القيمي، والمستند إلى اختيار ثقافي مميز، وإلى خلفيات سماها كادرينر لاحقاً بالشخصية القاعدة، كل ذلك سمح للأنثروبولوجيا الأمريكية أن تتخطى في الفترة 1930-1950 الكثير من الغيوم التى شابت البنيوية الوظيفية البريطانية. نجحت منهجية الدراسات الأمريكية ولغتها في التوصل إلى خطاب جديد معادٍ للأيدولوجيا الاستعمارية ومتوافق مع مطالبة المجتمعات غير المعقدة الخاضعة للاستعمار بحقها في الوجود.

رأى الفريد كروبر (1876-1960) أن التاريخ لا يعنى قط دراسة تتابع الظواهر والأحداث في الزمن، كما فهمه الوظيفيون، وإنما يهدف في النهاية إلى إعطاء وصف متكامل لموضوع الدراسة، وبهذا

يمكن استخدام التاريخ في دراسة الوقائع والأحداث الجارية في مجتمع معين، على أساس هذا التوسع في مفهوم التاريخ عند كروبر بحسبانه منهجاً يأخذ في الحسبان عنصري الزمان والمكان، تصبح الأنثروبولوجيا دراسة تاريخية في المقام الأول ويكون هدفها هو التمييز بين الأنماط الثقافية التى يمكن استخلاصها من الدراسة المقارنة للشعوب. لكن علماء أنثربولوجيا أمريكيون آخرون من أمثال روث بناديكت، ومرجريت ميد، وإدوارد سابير، ومكاردينر رأوا أن التاريخ وحده لا يكفي لتفسير الثقافة، ذلك لأن الثقافة مسألة معقدة تجمع، في اعتقادهم، بين التجربة المكتسبة عبر الزمن وخلال التاريخ وبين التجربة النفسية (السيكولوجية)، وأن أية سمة من السمات الثقافية تضم بذلك مزيجاً من النشاط النفسي والثقافي بالنسبة إلى بيئة معينة. نتج عن ذلك لجوء أولئك الأنثروبولوجيين إلى الاستعانة بمفاهيم علم النفس.

كانت دراسة روث بناديكت "أنماط الثقافة" الذى نشرته في عام 1934 بداية حقيقية لبلورة الاتجاه الثقافوى النسبي (ما يعرف في حالات بالاتجاه التاريخى النفسي) في دراسة الثقافات. ويبدو أن نزعة المقارنة التى ميزت دراستها لا يجوز بحال ردها إلى النزعة التى كان قد اقترحها راد كليف براون .لا شك أن الدراسات التى أجريت لأنماط المجتمعات التى تميزت بممارساتها الاقتصادية والاجتماعية والدينية (الدوبو، والزونى ، والكواكيت من شعوب أمريكا الأصليين) إلى جانب التقصي عن الأنظمة الثقافية التى لا بدَّ منها والتي تعد نماذج قصوى عن طواعية الإنسان، هي التى مكنت روث بناديكت من تطوير نظريَّة "الصيغ الثقافية". ترتكز كل ثقافة، في اعتقاد بناديكت، حول مبدأ أساسي يعطيها نمطاً أو تشكيلاً خاصاً بها يميزها عن غيرها من الثقافات. إن كل مجتمع لا يستعمل سوى جزء محدد من الصيغة الثقافية التي باستطاعة الإنسان استخدامها . وأجرت بناديكت دراسة مقارنة بين عدة ثقافات غير معقدة أوضحت من خلالها العلاقة القائمة بين "الصيغة الثقافية العامة ومظاهر الشخصية كما تنعكس لدى الأفراد في تلك المجتمعات". وكما أشار أحمد أبو زيد فإنه في حين "بدأ مالينوفسكى نظرته للثقافة من الفرد عاداً الظواهر الثقافية مشتقات من الحاجات الفردية، بدأت روث بناديكت من الصيغ الثقافية عادة السلوك الفردي مجرد اتفاق وتواؤم مع التعاليم، والمثل ، والقيم، والاتجاهات الثقافية الموجودة بالفعل". هكذا تمَّ طرح لا الفكرة ذات الخط الواحد وحسب، بل فكرة التطور أيضاً بمعناها التقليدي.

وهكذا تم إحلال فكرة الاختيار الثقافي بدلاً عن مفهوم الطبقة، أو التماهي أو التوازي في مسيرة كل مجتمع. الاختلاف ليس هو بغية الانتظام، أي التأخر وسط التطور الوحيد، بل أنه محصلة الاختيار والطرق المتباينة. وفقاً لهذا المنظور تنتمي كل مقاومة وتفقد دلالتها. هكذا لا يعود لأي مجتمع طموح أو عجرفة الحكم على الآخرين وتكتسب تخريجات غير متنافسة للممارسات والعقائد، وهى لا تختلف عن بعضها بعضاً، لأن خطاً معيناً يكون حاضراً هنا غائباً هناك، أو لأن خطاً آخراً موجود في منطقتين اثنتين، ولكن بأشكال مختلفة .إنها تختلف ككل في اتجاهات مختلفة. إنها تتقدم في طرق مختلفة بحثاً عن غايات مختلفة، وهذه الغايات والوسائل التى نجدها في مجتمع ما لا يمكن الحكم عليها بعبارات مجتمع آخر لأنه لا يمكن قياسها."

لقد ساعدت شمولية معنى المؤسسات الإنسانية (القرابة والاقتصاد والسياسة) كل من راد كليف براون ومالينوفسكى على إرساء نظرية المقارنة. إلا أن الأمر بالنسبة لبناديكت يختلف ذلك أن المؤسسات ليس سوى إطار شكلي لكنه فارغ، ويكون من اليسر إظهار شموليتها حين نترك المعنى العيني والفعال الذى تمثله في ثقافة ما، أو من أجلها . ينطبق هذا بدوره على مفهوم "الوظيفة" بالمعنى الذى أدخله عليه كل من مالينوفسكى وبروان، وهو أمر يعود لتفسير المؤسسات لقيم خاصة ومميزة. إن "الاختيارات" مرتبطة بمجتمع معين، لا بحسبانها استجابة لحاجات أساسية كما يعتقد مالينوفسكى (شمولية الحاجة الجنسية تقابلها شمولية العائلة، والجوع تقابله المؤسسة الاقتصادية، وشمولية القلق تقابله المؤسسة الدينية).

يوجد نموذج ثان للاتجاه الثقافوى النسبي الأمريكي يتمثل في مؤلفات ابرام كاردينر التي تطرح مفهوم الشخصية القاعدة الذى يشير إلى مجموعة الخصائص النفسية والسلوكية، التى تتطابق مع كل

كذلك يؤكد بعض التطوريين الجدد على جدوى تطبيق مفهوم "الارتقاء" على التاريخ الثقافي حيث يرى سيرفيس وساليس أن "التطور يرادف الارتقاء :الأشكال الأعلى تنمو من الأشكال الأدنى وتقضى عليها". كذلك نجد أنهما يقولان بإمكانية قياس الارتقاء موضوعياً عبر "المصطلحات الوظيفية والبنيوية التى تمَّ تمثُّلها في التنظيم الأعلى". وقد لخصا هذه العلاقة في ما أطلقا عليه تسمية "قانون السيادة الثقافية" الذى ينص على أن "النظام الثقافي الذى يستغل مصادر الطاقة المتوفرة في محيطه بكفاءة أعلى سيظهر قدرته على الانتشار في ذلك المحيط على حساب الأنظمة الأقل كفاءة ... وأن النظام الثقافي يُظهر ميلاً للنشوء تحديداً في تلك البيئات التى تمكنه من تحقيق عائد طاقة أعلى لوحدة العمل أكثر من أية أنظمة بديلة أخرى". وكان ليسلى هوايت قد افترض بأن الثقافات تتطور عندما تزداد كمية الطاقة التى تستخدمها، أى وبمعنى آخر فإن المضمون التقني في ثقافة ما يحدد الكيان الاجتماعي، واتجاهاته الأيديولوجية، فمثلاً نجد أنه في المجتمعات التى يستخدم أفرادها قدراً محدداً من الطاقة تنشأ عندهم نظم دينية وسياسية واقتصادية أقل تعقيداً من تلك التى تتكون في مجتمعات تكثر فيها وتتنوع استخدامات الطاقة والإمكانيات التقنية.

وجه نقد للاتجاه التطوري الجديد لإهماله المنجزات التى حققتها نظرية التطور البيولوجية الحديثة. وقد رأى البعض أن الاتجاه التطوري الجديد هو اتجاه لاماركى في جوهره وذلك من حيث أن التطوريين الجدد لا يعيرون سوى قليل اهتمام إلى الأصول الأولى للتنوع الثقافي، بل يقترحون أن التنوع هو في الأساس، تواتر احتياجات مدركة بالحواس، بوعي أو بدون وعى، وهو ما يعنى النظر إلى اتجاه التغير الثقافي كوظيفة للتنوع الأولى أكثر منه نتاجاً للاصطفاء الطبيعي. يكون الناس من منطلق مثل هذا الفهم في حالة سعى للتكيف أكثر من كونهم كائنات متكيفة. وقد أشار دنل وفينيك إلى أن "البيئة في التطور العلمي تكون فاعلة من خلال الاصطفاء الطبيعي أو من خلال التنوع غير محدد الاتجاه لإنتاج التوجه الظاهر للتغير في مستويات أعلى. لكنه ووفق الاتجاه التطوري الجديد فإن البيئة تتحكم مباشرة في خلق التنوع."

هكذا يركز الاتجاه التطوري الجديد اهتمامه على صياغة تيبولوجيات أكثر من تركيزه على اختبار التنوع الإمبيريقى، وكذلك فإنه يهمل مفهوم الاصطفاء الطبيعي بافتراضه مساراً محدد الاتجاه للسجل التطوري. لكل ذلك أظهر الاتجاه التطوري الجديد عجزاً في إنتاج قوانين أو قواعد للتعاقب يمكن عن طريقها تفسير تطور الثقافة. لكنه رغم الإخفاقات فإن عناصر الاتجاه التطوري الجديد وجدت انعكاسا لها في المعالجات المطروحة لتطور الثقافة ونشوئها، بخاصة المعالجة الايكولوجية الثقافوية ونظيرتها المادية الثقافوية تحديداً في استخدام المعالجتين لمفهوم "التكيف" بديلاً لمفهوم "الاصطفاء الطبيعي ."

X. الاتجاه الثقافوي المادي:

يكاد أن يكون أي تفسير معاصر للتطور الثقافي مدين بقدر كبير من عناصره للفكر الماركسي. ويلاحظ وجود ثلاث مدارس رئيسة في الأنثروبولوجيا المعاصرة تدعى كلها الارتواء من نبع الإيحاء الماركسي: المادية الثقافوية، والبنيوية الماركسية، والمادية الجدلية. وتؤلف المدارس الثلاثة في جماعها جزءاً كبيراً من البنية النظرية للتحليل المعاصر للتطور الثقافي وهو ما يفرض علينا تناولها بالشرح والتوضيح وبالتحليل. نرى أن نبدأ عرضها بتناول المعالجة المادية الثقافوية وذلك لأنها تشكل تبسيطاً للمعالجتين الأخرتين . ورغم الاختلافات العديدة في مجال المصطلحات والفرضيَّات والمنهج، فإنَّ الاتجاه المادي الثقافوى يتميز ببنية منطقية تعكس الكثير من أوجه الشبه بالبنية المنطقية للاتجاه الايكولوجي الثقافوى فالاتجاه الأخير يفسر التباين بين الثقافات المختلفة للشعوب في إطار التنوع البيئي كما يهتم بالكشف عن الكيفية التى تؤثر فيها الثقافة على تكيف الأفراد مع ما قد يحدث في البيئة من تغيرات جذرية. ولا تقتصر البيئة لدى دعاة الاتجاه الايكولوجي الثقافوى على المحيط المادي فقط وإنما تشتمل أيضاً على كل ما يحيط بالإنسان من كائنات حية، سواء من نوعه أو مختلفة عنه وتترابط جميعها في نسق متكامل، أطلقوا عليه مصطلح "النسق الايكولوجي" الذى أصبح مجالاً لدراساتهم المركزة.

ويعطى الايكولوجيون الثقافويون أهمية خاصة لمناهج تصميم البحوث ووسائل جمع المادة، والاستعانة بمفاهيم العلوم ذات اللغة ومناهجها (مثل علم الأحياء، والتغذية، والطب والسكان، والعلوم الزراعية)، وذلك بقصد تشكيل تصور عن أنماط التفاعل بين البيئة والكائنات الحية. نتيجة ذلك أصبح هذا الاتجاه مشابهاً لنظرية التطور الحيوي الذى قد يفسر عمليَّة التكيف ولكنه يعجز عن التنبؤ أو تحديد منشأ التغير أو أسبابه. وبما أن معالجتنا للاتجاه المادي الثقافوى تنطبق أساسياتها على الاتجاه الايكولوجي الثقافوى فإننا سنكتفي بالتعرض لتحليل الأول فقط.

يفترض الاتجاه المادي الثقافوى كما يفسره أحد أكثر دعاته حماساً، مارفن هاريس "أن تكون الأسبقيَّة المنهجيَّة موجهة للبحث عن قوانين للتاريخ في علم الإنسان" ، وذلك على أرضية تناول منهجي ابستمولوجى منطقي وضعي، مع إدراك هاريس للنقد الموجه إلى بعض جوانب الوضعية المنطقية. وينحصر دين هاريس لهذه الابستمولوجيا المركبة في التركيز على "الأحداث، والوحدات، والعلاقات التى يمكن إدراكها عبر عمليات إمبيريقية منطقية واستقرائية استدلالية، وقابلة للقياس، وخاضعة للتجربة عن طريق ملاحظين مستقلين."

ينتحل هاريس في تفسيره للتطور الثقافي تقسيم كارل ماركس الثلاثي للمجتمع الإنساني: القاعدة، والبنية، والبنية الفوقية. ويرى هاريس أنَّ كل تغير ثقافي وكل المجتمعات يمكن تحليلها من خلال أنماط الإنتاج (أي النظم الاقتصادية وتقنيات الإعاشة)، وأنماط إعادة الإنتاج (أي أنماط التزاوج وأساليب التحكم في السكان)، والاقتصاد السياسي (أي الطبقة والطائفة والحرب)، والبنية الفوقية (أي الفن والدين). تتمفصل تلك الوحدات في البنية التحتية لتكون أنماط الإنتاج وإعادة الإنتاج، والبنية التى تشمل الاقتصاد المنزلي والسياسي، والبنية الفوقية. ويرى هاريس أن الأساس الذى يربط تلك الوحدات هو أن أنماط الإنتاج وإعادة الإنتاج تعمل "محتماً احتماليا "للاقتصاد المنزلي وللاقتصاد السياسي الذين يعملان بدوريهما "محتماً احتماليا" للبنية الفوقية.

لا يشكل هذا المبدأ بالنسبة لهاريس وللماديين الثقافويين قانوناً وفق مفهوم قانون نيوتن، لكنه يشكل في الغالب إستراتيجية للبحث يمكنها أن توفر إمكانية للوصول إلى فهم يقوم على نواميس الطبيعة والمنطق مثل مبدأ الاصطفاء الطبيعي في نظرية داروين. ويقول هاريس أنه بترجمة هذا المبدأ بحسبانه إستراتيجية للبحث فإن "مبدأ الحتمية التقنية-البيئية هذا يفترض أن تكون الأولوية لدراسة الشروط المادية للحياة بالقدر نفسه الذى يفترض فيه مبدأ الاصطفاء الطبيعي أن تكون الأولوية لدراسة النجاح التفاضلي النهائي في إعادة الإنتاج".

ومن ثم ينصب اهتمام هاريس في تفسيره للتطور الثقافي على رصد التغيرات وتفسيرها، أي التغيرات في أنماط الإنتاج وأنماط إعادة الإنتاج والتي يمكنها، وفق شروط معينة، أن تنتج تحولات في البنية والبنية التحتية. ويتم التعبير عن تلك التحولات، في رأى هاريس، عبر ظهور المجتمعات القائمة على أساس التراتب الطبقي والتي يكون فيها الاستحواذ غير المتساوي على الثروات والسلطة هو السمة المميزة، وعبر ظهور ديانات رسمية، واقتصاديات الاعتماد الدولي، والحروب المتكررة. ويصر هاريس على التأكيد بأنه لا يدعو إلى إنشاء ربط آلي أو ثابت وغير متغير بين كل من البنية التحتية والبنية الفوقية يمكن من خلاله التكهن بالظواهر الثقافية كما هو الحال في الميكانيكا الحرارية .ويتمسك هاريس بأن عناصر البنية والبنية التحتية بإمكانها أن تنجز، بل وتنجز بالفعل ، بعض مقاييس السببية المستقلة بحيث تبدو العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية في أي مجتمع – لأغراض التحليل – علاقة تغذية متبادلة (راجعة) يمكن ترجمتها وفق نظرية الأنظمة.

لدى تفسيره لنشوء الأشكال الأولى للتكوينات الزعامية القبلية (المشيخات (والدول يؤكد هاريس على التداخل بين البيئات الطبيعية وإمكانيات بنى الإنسان على إعادة الإنتاج. ويلاحظ أن هاريس يحدد الأشكال الاجتماعية وفقاً للتركيبات المعيارية التطورية الثقافوية. ويرى هاريس بأن تواتر الأحداث والعلاقات التى تؤدى إلى إنتاج كل المجتمعات المعقدة المبكرة تبدو كالتالي:

من الكشف عن / أو إعادة تركيب الشروط التاريخية التى ظهرت فيها متطلبات س سوياً في وقت متزامن". ويرى لجروس أن مفهوم نمط الإنتاج وفق المحتوى الذى يستخدمه فيه ماركس يرتبط بالطبيعة الجدلية للتاريخ. ويمثل نمط الإنتاج في رأى ليجروس "معياراً متميزاً بالنسبة لعلم التاريخ، ويسمح لنا بتركيب تواتر تطوري، أي تعاقب لأنماط الإنتاج."

XII. الإتجاه المادي الجدلي:

النموذج الثالث للمعالجات الماركسية لإشكالية التطور الثقافي يتمثل في الاتجاه المادي الجدلي. معظم الكتابات المتخصصة المعتمدة في تحليلاتها على منطق المادية الجدلية قد تشربت بالتفسير للماركسية اللينينية كما قدمه جوزيف ستالين. ينطلق هذا التفسير من مفهوم التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية بحسبانه معياراً موضوعياً للمقارنة بين الأنظمة الثقافية، وتشخيص تلك المرحلة من مراحل التطور التاريخى التى تجتازها. يبيح ذلك إمكانية الكشف عن الظواهر العامة للأنظمة الثقافية في هذه البلدان، كما يبيح في آن واحد تمييز الاختلافات السائدة بينها داخل نطاق التشكيلة نفسها، فكل تشكيلة من التشكيلات الاجتماعية- الاقتصادية هي كيان ثقافي خاص له قوانينه الخاصة لنشوئه وتطوره وتحوله إلى تشكيلة أخرى. ومن المسائل التى تعود إلى بنية التشكيلة هي مسألة الترابط بين القاعدة والبناء الفوقي، بين الاقتصاد والسياسة. إن نمط الإنتاج المعين هو أساس كل تشكيلة من التشكيلات، فإذا حل محل هذا النمط نمط آخر للإنتاج فإن هذا يؤدى إلى حلول تشكيلة محل تشكيلة أخرى. وحينما يتغير مستوى نمط الإنتاج ودرجة تطوره تتغير تبعاً لذلك مراحل تطور التشكيلة نفسها، ولكن إلى جانب نمط الإنتاج السائد الذى يعين وجه التشكيلة المعينة ويظهرها، فمن المحتمل أن توجد هناك داخل التشكيلة، وهى موجودة فعلاً، أنماط خاصة من اقتصاد رواسب نمط الإنتاج القديم، أو سمات تشير إلى بوادر نمط الإنتاج الجديد .

ومن ثم تأتى القراءة التى قدمها ستالين في كتابه "المادية الجدلية والمادية التاريخية" لتقول بتعاقب خمس تشكيلات اجتماعية اقتصادية أساسية: النظام المشاعى البدائي، ونظام الرق، والنظام الإقطاعي، والنظام الرأسمالي، وأخيراً النظام الشيوعي الذى تمثل الاشتراكية مرحلته الأولى. تعاقب التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية هذه هى مسيرة التطور التاريخى والمراحل الأساسية لتقدم الثقافة .

ومن ثم فإن كتابات دعاة الاتجاه المادي الجدلي تبدو بمثابة تمارين نمذجية)تيبولوجية) في معظمها يتم فيها الإسدال على انتماء هذا أو ذاك من المجتمعات المعروفة حالياً أو من واقع السجل الآثارى إلى أي من التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية المذكورة. وكثيراً ما يشير أصحاب الاتجاه المادي الجدلي إلى خطأ زملائهم غير الماركسيين أو الماركسيين غير الملتزمين بمنطق الاتجاه المادي الجدلي لاستخدامهم نماذج (تيبولوجيات) اجتماعية تقسم المجتمعات وفقاً، لما يراه الماديون الجدليون، خصائص ثانوية وتافهة. هذا في الوقت الذى يتبنى فيه الماديون الجدليون تفسيراً لنمذجتهم (تيبولوجياتهم (الخاصة وفق مصطلحات الجدل التاريخى. فعلى سبيل المثال نلاحظ أن علماء الآثار الماديين الجدليين يختبرون، لدى معالجتهم لمجتمعات بلاد الرافدين القديمة، المعطيات بحثاً عن بينات تشير إلى أنماط الإنتاج، وتوزيع الفائض الاقتصادي، ودرجة الاستغلال الاقتصادي الخ. انه في حالة استثناء هذه المفاهيم فسنلاحظ أنَّ العديد من تلك التحليلات المادية الجدلية لا تبدو مختلفة كثيراً عن الدراسات الايكولوجية الثقافوية للمادة نفسها.

لقد أسهم علماء الآثار الماديون الجدليون ولا شك في إثراء التحليل الحديث للتطور الثقافي. إلا أن الموقف النظري العام لمعظم أعمالهم ينحصر في قناعتهم بأن الإجابة على الأسئلة الهامة الخاصة بإشكالية تطور الثقافة قد تم تقديمها ولم يتبق أمام البحث العلمي سوى التعرف على البينة التى تثبت صحة النظرية السياسية الماركسية اللينينية من واقع المعطيات الاثنوغرافية والآثارية .

أخيراً يمكن القول بإيجاز أن التحليلات والتفسيرات الوظيفية التى تقدمها المادية الثقافوية والإيكولوجيا الثقافوية تلجأ في معظمها إلى وصف غير مثبت للكيفية التى أدت بها المجتمعات القديمة وظائفها.