السنة الجامعية: 2015/2014

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة سطيف2

كلية الآداب و اللغات

قسم اللغة و الأدب العربي

مطبوعة علمية في مقياس: الأنثروبولوجيا (مقرر السنة الثالثة ل م د LMD)

إعداد الأستاذ: مبروك دريدي.

الرتبة: أستاذ محاضر قسم ب.

تأطير عام:

ينطلق استفهام أيّ علم أو معرفة من علة وجوده ونظام استقصاء تفاصيله، وكذا نتائج التدرج المنهجي في كشف مادة موضوعه، ووجوه نموه وتبدله وتطوره. ولذلك تتمايز العلوم والمعارف بتمايز واختلاف مواضيعها وطرائق البحث فيها، والحصيلة البشرية ـــــــــــ إلى الآن ـــــــــــ في ضمّ هذه الأنشطة الإنسانية ضمن جامع نوعي لها تتفق على أنها موزعة في ثلاثة مجالات هي[1]:

- أنشطة من طبيعة نفعية مرتبطة بالعيش اليومي ومتطلباته.
- نشاط من طبيعة تأملية فكرية أداته التجربة والملاحظة والمقصود به، العلوم الدقيقة والتجريبية.
- نشاط من طبيعة روحية يلبي حاجات من طبيعة خاصّة.

وهي أنشطة ـــــــــــ كما هو واضح ـــــــــــ مختلفة في موضوعها ومادته، وكذا في منهج معالجة السؤال فيها وتحصيل إجابته، فالممارسة الحية للعيش ومباشرة منافع الإنسان وحاجاته يقع في دائرة المشترك والمكرور بين جميع الناس في الزمان والمكان، وأما ما يستخلصه فكر الإنسان وعقله في بحث ما يحدث في فضاء حياته وإدراكه عبر الوصف والتجريب، فهو ما يؤدي بالعقل الإنساني إلى تخزين معارفه وإدراكاته ضمن منهج هو العلوم التجريبية؛ والتي موضوعها هو المادة المحسوسة من حيث هي تقبل الملاحظة والتجريب. وأما المجال الثالث فهو خاص بالاجتماع البشري المفرد ضمن المقوّم الروحي والعاطفي للجماعات، ولذلك فهذا المجال لا يقبل التفسير التجريبي والإدراك الحسّي، وإنّما يفهم فيه الباحث ارتباط الظواهر بمواطن علتها، بمعنى فهم وتأويل شكل اجتماع جماعة ما، وما يميّز ذلك النظام في ظاهره وما يعلل اختلافه عن نظام يجاوره في المكان أو يجاوزه في الزمان.

تنطلق العلوم والمعارف المؤسسة منهجيا دائما من السؤال، ففي طرح قاعدة الأسئلة وصوغها بناء للمنطلق و إرساء لخلفية الربط بين المطلوب وحصوله، وما التدرج في الإدراك وعقد النتائج ضمن شمول الإشكال في كلية الموضوع إلاّ تصديقا للممارسة المنهجية، من حيث هي الطريق

الموصل إلى فكّ السؤال وبناء ما بعده من السؤال. فهذا التسلسل والتناسل المنهجي كان أبدا طريق البحث الأصيل.

وفي هذا تتراتب الأسئلة وتنبني في تكاملها الإشكالي بشأن الأنثروبولوجيا؛ ولعل الشامل في الانطلاق هو السؤال عن الموضوع الذي يدرسه هذا العلم ويبحث فيه وعنه ـــــــــــ ومن خلاله ـــــــــــ، ثم كيف يبحث هذا العلم مادته وموضوعه، وما وسائله في ذلك، وكيف حدث هذا العلم في سلسلة أنساب تراكمه، فهو قبل الآن مضى بسابق شكّله وراكم له ما بلوره، فما ذاك الماضي وما خبره. وبذلك يصبح السؤال عن إنجازات هذا العلم ونتائجه مشروعا في تقليب مدونة آثاره العلمية، وبحث فائدتها ووظيفتها لدى الإنسانية، وتداخلها في مركز الإنسان ووعيه.

يفتح منهج البحث لنا أن نسأل عن المحور المركزي الذي طرحه الأنثروبولوجيون، واندمجوا في وحدته من حيث هو بؤرة توليدية للمشتقات البحثية والدراسية لهم.

"يسأل علماء الأنثروبولوجيا(...) كيف نحيا معا؟ و يفضي هذا بالسؤال إلى مجموعة عديدة و متنوعة من المشكلات. ليس "من أنا"؛ بل "كيف نترابط مع بعضنا البعض؟" و ليس" ما الذي كان ينبغي عمله؟" بل " ما الذي حدث؟"[3] ، و بهذا يتضح انشغال علماء الأنثروبولوجيا الأساسي و المركزي في الحياة الإنسانية و مقوماتها الجماعية، و في الضمن تفاصيل أخرى تتراكب و تتراتب في إطار السؤال الشامل حول الإنسان وحياته الاجتماعية و ما ينتجه ضمنها، و ما وسائل ذلك و طرائقه.

قبل البحث في تاريخية هذا النشاط المنهجي العلمي المهتم بسؤال الإنسان في اجتماعه، و دينامية ذلك و ماينشأ عنه من أشكال و أنساق تنتظم ممارساته للحياة و "عمرانها"، لابد من الإقرار بأنّ ممارسة الحياة البشرية و تنظيم سبل العيش و إنتاج أشكاله المادية و الفكرية العقلية، هو من لوازم الإنسان من حيث هو نوع مزوّد في جذرية فطرته و مؤهله الطبيعي بهذه الخاصية المميزة له عن غيره من الرئيسيات؛ لأنه المسمى الوحيد بالعاقل-كما يصطلح عليه Homo Sapiens و هي تسمية" توحي أنّ البشر يتميزون بين الرئيسيات تحديدا بقدر ما يسعون إلى تحسين فهمهم كغاية

بحد ذاتها. منذ اللحظة التي بدأت فيها الكائنات البشرية اختيار الأشياء من العالم الطبيعي لتحويلها إلى أدوات مفيدة شرعت في السيرورة المزدوجة لتعزيز فهمها بالإضافة إلى خدمة حاجات مادية محددة"[4].

إنّ الإنسان هو الموجود الوحيد–ضمن جنسه– الذي يمتلك وعيا بوجوده من حيث شرطيته البيولوجية، و من حيث إمكان النمو و التطور، و اكتساب ممكنات جديدة في شتى حاجاته و طرق قضائها، و ما خصه بهذا إنما هي ملكة العقل التي هي مقصورة عليه دون غيره، فكل ما نشأ عن هذه القدرة هو ما جعل من الإنسان إنسانا؛ امتدت حياته في صيغ أنتجها و جدّدها من زمن إلى زمن و من مكان إلى آخر، فكل بحث يسعى إلى فهم هذا التأنسن–سببا و نتيجة– و يسائل بناه وأشكاله و وظائفه يقع في صميم الأنثروبولوجيا، و بهذا تعد صفة الإنسان عقلا و اجتماعا و عيشا المجال الفسيح للمساءلة و الاستقصاء، و لكنّ الأمر سيؤول في الممارسة المنهجية للعلم بالإنسان إلى ضوابط و حدود في سبيل العمل المتخصص.

لقد اكتسب الإنسان إنسانيته حين انفصل بوعيّه عن الجبرية الطبيعية و إرغاماتها، فأدرك أنّ المعطى الطبيعي إنمّا هو إمكان شارط لإنتاج ممكن يحققه العقل، و بذلك انقسم الوجود في نظر العقل إلى وجود بالقوة؛ و هو الطبيعة التي هي كامن يمثّل إمكانا. و وجود بالفعل؛ و هو ما ينتجه العقل البشري بتحويل الكامن إلى متحقق وفقا لحاجة أو ضرورة داخل الاجتماع البشري، و بذلك يعد فعل التأنسن تجاوزا للضرورة البيولوجية الغريزية. يقول غراهام كلارك: " لم تكتسب الجماعات البشرية قدرتها على التلاؤم مع مجال البيئات خارج تلك البيئات المتاحة للرئيسيات الأخرى في أثناء التطور البيولوجي المحض. كان توسعها أسرع من أن يتم تفسيره بمصطلحات البيولوجيا لوحدها. إنّ التفسير لابد أنه يكمن بالتأكيد في امتلاكها لتقانة آخذة في التوسع. لقد كسبت انعتاقها من القيود التقنية الحيوية، في هذا الحقل كما في الحقول الأخرى، بوسائل ثقافية و اعتماد النوع من السلوك المطلوب لتأسيس موطئ قدم في مجال منوع بشكل زائد من الموطن Habitats بشكل خاص، كما يظهر علم الآثار بشكل واضح للغاية، فعلت ذلك بابتكار التجهيزات و تطوير الخبرة اللازمة للاستكشاف و التكيف مع مجال من المواطن البعيدة عن تلك

المتاحة للرئيسيات الأخرى. صحيح أنها لم تتمكن من فعل ذلك إلاّ بسبب الدماغ و الجهاز العصبي اللذان هما على درجة من التطور و اللذين كانا جزئين من مواهبها الطبيعة endowment البيولوجية، بل أنّ هذه لم تكن قادرة على العمل بشكل فعّال إلاّ في سياق التطور الاجتماعي و في الواقع كانت بحد ذاتها تحفزها الخبرة الثقافية"[5].

لقد انفرد الإنسان بميزة جوهرية إذن هي انفصاله عن الشرط الطبيعي، فلم يعد يعيش بشكل حيوي بيولوجي، وإنما انتقل إلى العيش" الثقافي/الحضاري" والذي هو الإطار العام لاجتماعه ونظامه في المعرفة والتعلم، واستخدام العقل علّة لكل ذلك.

إن أهم ما شكّل **إنسانية الإنسان** وكان مظهرها الأساسي هو العقل من حيث هو تجل لمقصدية الوعي، وهو ما حدد إنتاجا أهم مقومين أساسيين، وهما: المجتمع والثقافة. وهما مدار البحث وتدوير السؤال والجواب لدى المهتم بالأنثروبولوجيا، وهو ما يعني أن الأنثروبولوجيا بهذا لها نصيب في شتى العلوم والمعارف، لأن الإنسان المنتج للثقافة والمجتمع أنتج جميع ما في ضمنهما.

لقد حدد الأنثروبولوجيون موضوعهم إذن بالإنسان من حيث هو منتج للثقافة؛ وهو المصطلح الدّال على منطلقات وحدود إنسانية الإنسان، وفي هذا لابدّ أنّ الدرس المنهجي الأنثروبولوجي يعدّ ظاهرة نقدية علمية للعقل الباحث، لاحقة للظاهرة التي تدرسها، وفي هذا تعد الظاهرة/الثقافة أقدم من بحثها، وهو ما يؤسس القول التاريخي بأن الأنثروبولوجيا ـــــــــــ ككل العلوم والمعارف ـــــــــــ مرت بمراحل وتراكمات قبل أن تصبح علما قائما بنظرياته و مفاهيمه و مستقلا بموضوعه و منهجه.

إنّ ما يسمح بتتبع و استقصاء تشكّل و تبلور الأنثروبولوجيا و استفهام صيرورة تراكمها إلى علم منهجي؛ هو الانطلاق من موضوعها.

- **الثقافة موضوعا للأنثروبولوجيا :**

لقد استقر في الجهاز المفاهيمي للأنثروبولوجيا أنها علم يدرس الإنسان، و كما هو في الصيغة اللسانية للمصطلح Anthropology فهو مركب من جزئين Anthropos

و هي في الجذر اليوناني تعني الإنسان، و كذلك Logy و التي تعني علم[6]، و بالتركيب فهو علم الإنسان، غير أنّ هذه الصياغة الاصطلاحية فيها شيء من التعميم المربك منهجيا، و ذلك إذا سلطنا مقولة " أنه ما من علم لا يدرس الإنسان أو لا يتصل به، تسليما بأنّ لا علم إلاّ و مصدره الإنسان بعقله ووعيّه المعرفي". و بذلك يتجه الضبط و التحديد إلى التخصيص الذي فرّد الأنثروبولوجيا من حيث هو علم ذو مجال يتحرك فيه مادة و منهجا، و لعل الإجابة توجد فيما أنجزه هذا الفرع العلمي من خلال ما قدمه عمليا، و في ذلك يكمن استقلال الأنثروبولوجي عن غيره من الدارسين و الباحثين، و إن كان يتداخل معهم في صميم ما يبحثون، لأن البحث الأنثروبولوجي لا يترك زاوية من الإنسان إلاّ و اهتم بها، سواء بيولوجيته أو اجتماعه أو سلوكه، فمجال نمط العيش و مخططاته و طرائقه هي بؤرة اهتمام للتفسير و التأويل و الفهم لديه، غير أن الوعي المنهجي يحتم الأخذ في الاعتبار أنّ الأنثروبولوجيا ليست هي كل العلوم، و إنما تشتغل بالجمع و الربط بين العلوم و الإفادة من نتائجها جميعا، و ذلك لما تعنيه الثقافة التي هي موضوعها؛ في اعتبارها نقطة عليا للتجميع المعرفي، إذ هي الخاصية الشاملة لإنسانية الإنسان و ميزته المفردة له وحده.

توزع الأنثروبولوجيا بواسطة منهج شمولي Holistic Method المعارف و العلوم المختلفة و حصائلها في داخل الإشكال الرئيس لبحثها[7]؛ و الذي هو إنسانية الإنسان، و تقارب وجوده المخطط و المنظم للحياة و وسائلها في المعرفة به عبر ما يثقفه، و جدير بالذكر هنا أنّ المعجم العربي و لسانه لا يبتعد عن هذه الدلالة لمصطلح ثقافة؛ حيث نجد مادة(ثقف) لها مدلول الإيجاد و الاعتناء و الحذق[8]، فما يثقفه الإنسان هو ما يوجده و يعتني به، و سنرى أنّ هذه الدلالة هي مدار التفكّر لدى باحث مهم مثل ابن خلدون؛ الذي يعزي إنسانية الإنسان إلى العقل ملكة و اليد إنجازا.

إذن. ينتج الإنسان الثقافة؛ التي هي نمط عيشه، وفي التفصيل لهذا المنطلق نطالع جوابا عاما عن مهمة الأنثروبولوجيا إزاء موضوعها، وهو المقصد الذي يمثّل إحاطة في ما تقوله الباحثة الأمريكية مرجرت ميد M.Mead(1901-1979):"نحن نصف الخصائص الإنسانية، البيولوجية والثقافية، للنوع البشري عبر الأزمان وفي سائر الأماكن. ونحلل

الصفات البيولوجية والثقافية المحلية، كأنساق مترابطة ومتغيّرة، وذلك عن طريق نماذج ومقاييس ومناهج متطورة. كما تهتم بوصف وتحليل النظم الاجتماعية والتكنولوجيا، ونعني أيضا ببحث الإدراك العقلي للإنسان، وابتكاراته ومعتقداته، ووسائل اتصالاته. وبصفة عامة، فنحن الأنثروبولوجيين نسعى لربط وتفسير نتائج دراساتنا في إطار نظريات التطور، أو مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر. إن التخصصات الأنثروبولوجية التي قد تتضارب مع بعضها، هي في ذاتها مبعث الحركة والتطور في هذا العلم الجديد، وهي التي تثير الانتباه، وتعمل على الإبداع والتجديد، هذا وتجدر الإشارة إلى أن جزءا لابأس به من عمل الأنثروبولوجيين يوجه نحو القضايا العملية في مجالات الصحة والإدارة والتنمية الاقتصادية ومجالات الحياة الأخرى"[9].

واضح من الكلام أعلاه أن الثقافة هي هذا الفضاء الشامل المركب مما ينتج عن الإنسان؛ الذي هو في الأصل موجود طبيعي ضمن معطيات الفطرة الكونية، ولذلك يدرجه العلماء في مجموعة الحيوانات الرئيسية بالنظر إلى طبيعته، ولكنه في الوقت نفسه الوحيد الذي حوّل هذه الطبيعة إلى إنتاج بالقصد والإرادة عبر عقله الواعي، ففي المستوى الأول هو موضوع منسجم مع مهمة التفسير البيولوجي والميكانيكي للوجود، وهو ما بحثته العلوم التجريبية في سعيها إلى اكتشاف قوانين المكرور المادي، ولكنه في المستوى الثاني يصبح العلة الأوحد لعقلنة الطبيعة وإنتاج ممكناتها، وهو الأساس الذي جعل منه كائنا ثقافيا حوّل الطبيعة أو هو سعى إلى تحويلها، ففي هذا التقابل التوليدي (طبيعة/ثقافة) يؤدي الإنسان أهم إنجاز في الوجود، وهكذا " هناك مجموعة من الرموز ذات المعنى التي توجهنا في تحويل الأولى (القدرة الفطرية) إلى الثانية (القدرة الثقافية)، أي المخطط الأساسي إلى العمل الفعلي"[10].

تعي الأنثروبولوجيا توليد الثقافة الناتجة عن العقل البشري من الممكن الطبيعي، وهو ما يبرر تداخل مباحثها وتراكبها، فموضوعة الإنسان ومنجزه الثقافي متراكبة كذلك، وكان الإدراك المنهجي بتراتبية الإنسان في فعله العقلي يتدرج عبر طبقات وجوده، من أجل إنجاز مهمة تفسير وجوده وفهمه معا، ولعل في هذا النص لكليفورد جيرتز Clifford

Geartz ما يوضح هذه المسألة المهمة، يقول جيرتز:" وفي هذا التصور يكون الإنسان مركبا من "مستويات" متعددة متراكبة، يستند الأعلى منها إلى ما هو أسفل منه، ويكون دعامة لما هو أعلى منه. وعندما يقوم المرء بتحليل الإنسان فإنه يقشر هذه الطبقات واحدة إثر أخرى، بحيث تكون كل واحدة منها مكتملة وغير قابلة للاختزال، وعندما ننزعها نكشف تحتها طبقة أخرى من نوع مختلف تماما فإذا نزعنا أشكال التراث وألوانه المختلفة وجدنا دون ذلك الثوابت البنيوية والوظيفية للنظام الاجتماعي. إنزع هذه الأخيرة تجد تحتها العوامل السيكولوجية -" الحاجات الأساسية" وما إليها – التي تمدها بالحياة، إنزع العوامل النفسية تجد نفسك في مواجهة الأسس الحيوية البيولوجية للإنسان –الأسس التشريحية والفزيولوجية الوظيفية والنيورولوجية العصبية –أي للصرح الشامل للحياة الإنسانية."[11].

- **الثقافة: التاريخ البشري وتبلور المفهوم:**

استخدم مصطلح " ثقافة Culture" في مجال الإنسانيات استخداما عاما، و لم يصبح دالاّ مفهوميا إلاّ ضمن المعجم الأنثروبولوجي الحديث، وقد موضعه الإثنوغرافيون والإثنولوجيون بداية، وحددته ضبطا الأنثروبولوجيا من حيث هي الموجة الثالثة في الاهتمام بثقافة الإنسان، أي بعد الإثنوغرافيا والإثنولوجيا.

ليس هناك في الأنثروبولوجيا اتفاق على مفهوم الثقافة بالمعنى الاصطلاحي، فهو مصطلح متعدد الدلالات في سياق استخدامه العلمي والمنهجي، ولكنه في الوقت نفسه محكوم بإطار معجمي مفهومي لا يختلف عليه المشتغلون بالإنسان وثقافته، ومع هذا الاعتبار المزدوج بين وحدة المفهوم الأعلى للثقافة واختلاف إنتاجه دلاليا في سياق استعماله العلمي، يبدو الأمر حاصل دينامية التيارات الفكرية المختلفة وتموضع الثقافة ضمن الفهم المحيّن داخل قيّم وأسس واستراتيجية كل نظرية أو اتجاه، وتحكّم أهداف البحث بمقدماته. ولذلك وجب التأكيد أن ما سبّب وحدة الثقافة موضوعا ومفهوما بين اتجاهات الأنثروبولوجيا وفروعها، إنما كان إنسانيتها وجذريتها في إنتاج الاجتماع البشري، وفي المقابل تنزل الثقافة عن

صفتها العليا (الإنسانية) وتتلون بالمحلي والظرفي وتنتمي إلى المتحقق لدى الإنسان في سياق مكانه وزمانه، وهوما يبرر تعددها واختلافها وتفاوتها أفقيا، وتراكمها عموديا.

جدير بالذكر أن الطابع الإيديولوجي كان مظهرا من مظاهر الثقافة البشرية ضمن جماعاتها، وهو ما طبع كذلك مدارس الدرس الأنثروبولوجي، فسعى كل اتجاه إلى مفهمة الثقافة بالشكل الذي يبرر استراتيجية العمل الأنثروبولوجي، ويعلل نتائج البحث في انسجام مفهومي مع منطلقاتها. وفي هذا السياق يجدر بالبحث أن يستقرأ تاريخ مصطلح ثقافة، وكذا سيروراتها في التناول العلمي والمعرفي لدى العقل البشري، وهو ما يؤسس مرحلة الاستقلال العلمي الحديث ويصلها بتاريخها. وفي هذا يعد استخدام المصطلح " ثقافة" دليلا على علمنة ومنهجة الاهتمام بثقافة الإنسان، ولكن هذا الاستخدام كان علية أن يساجل في سبيل انتصاره، ومن أهم المصطلحات التي ساجلها "ثقافة" كان مصطلح" حضارة Civilisation".

ـــــــ مصطلحية الثقافة:

قبل أن يصبح مصطلح ثقافة على ما هو عليه في الاستعمال المنهجي داخل الحقل الأنثروبولوجي، عرف مسيرة تداولية في استخدامه، وفي ذلك تعد المراحل السابقة للقرنين العشرين والتاسع عشر مراحل استعمل فيها المصطلح "ثقافة" استعمالا محيّنا ضمن سياق الاهتمام العلمي السائد آنذاك؛ والذي لم يخل من متحكمات فكرية وإيديولوجية ارتبطت بالمصالح القومية والسياسية للعاملين في مجال دراسة الشعوب وأنماط حياتها. وفي هذا تعد المركزية الأوروبية بؤرة تاريخية لا يمكن تجاوزها في تأسيس المفهوم "ثقافة" واستخداماته.

يخبر الجذر اللّساني للمصطلح "ثقافة Cultur" بنحته عن مادة "Cult" (cultus) والتي تعني "عبادة"، ومعناها:" مجموعة معتقدات، وشعائر، وتطبيقات دينية منظمة، وخاصة بإله، أو آلهة، أو قوى فوق طبيعية، أو أشياء، أو أشخاص مقدسة، تكون جزءا خاصا من النظام الديني للمجتمع. ويقتصر استعمال المصطلح، بالمعنى المتقدم شرحه على الشعوب والقبائل البدائية"[12]، وجاء في الاشتقاق الدلالي في الاستعمال دلالة الوصف، ومن بعده الفعل، وهكذا أصبح مصطلح Cultivation؛ التي يترجمها الباحث شاكر

سليم عربيا ب" الحراثة"؛ والتي هي " عملية تطورت عن عملية جمع الجذور البرية، واستخدم أدوات كالمعزقة والفأس لفتح بطن الأرض"[13]، ونجد في هذا السياق فيليب بينتون philippe bénétonيرد كلمة ثقافة culture إلى المعنى نفسه، حيث كان يستخدم للدلالة على فلاحة الأرض والاعتناء بها، ولذلك قيل la terre cultuvéeبمعنى الأرض المثقوفة[14].

لقد كان وضع هذا المصطلح في مرحلة ما قبل القرن الثامن عشر في دلالته على الحالة (حالة الأرض)، و لكنه ما لبث أن خرج من استعماله الوصفي إلى استعماله في الدلالة على الفعل، فأصبح يطلق على العمل في الأرض و العناية بها، و لكنّ التحول المهم الذي عرفه استعمال المصطلح هو استخدامه المجازي، و قد كان ذلك بدءا من منتصف القرن السادس عشر على ما يذكر دنيس كوش Denys Cuche ، حيث يقول: "إذ بات ممكنا أن تشير كلمة "ثقافة"، حينذاك، إلى تطوير كفاءة، أي الاشتغال بإنمائها، و لكن ذلك المعنى المجازي ظل غير دارج بكثرة حتى منتهى القرن السابع عشر و لم يحز على اعتراف أكاديمي، إذ لم يدرج ضمن مواد أغلب قواميس تلك الفترة"[15]، و هو ما يعني أنّ الاستخدام العلمي و الاصطلاحي ل "ثقافة Culture " يبدأ فعليا منذ القرن الثامن عشر، و قد أدرجه قاموس الأكاديمية الفرنسية ضمن مواده في نشرة 1718 Dictionnaire de L'acadimie Francaise[16] و استمر تداول المعنى المجازي ل Cultura اللاتينية على مدى القرن الثامن عشر، و قد اكتسب دلالة ثقافة الفكر؛ أي نشاط إنمائه و تطويره.

يذكر الباحث الأنثروبولوجي الألماني كريستوف فولف Cristoph Wulf، أنّ أول من صاغ عنوان كتاب في الأنثروبولوجيا كان جيلازو كابالا سنة 1533، مستخدما مصطلح " الأناسة"[17]، و لكنه لم يشر إلى ما إذا كان قد استعمل مصطلح "ثقافة" بالمعنى الاصطلاحي ضمنه.

في سياق الحديث من مصطلح ثقافة و اكتسابه لدلالته الأنثروبولوجية في الاصطلاح المنهجي، يجدر بالذكر سجاله التداولي في الأوساط العلمية مع مصطلح "حضارة

Civilisation "، و السياقات المعرفية و الفكرية التي تحكمت في ذلك داخل أوروبا- باعتبارها فضاء تأسيسيا للدرس الأنثروبولوجي-، و في هذا الصدد يبرز التبادل و التراسل المعرفيان و الفكريان بين فرنسا و ألمانيا، و نتائج ذلك عبر التأثير المتبادل بين النخب المفكرة في هذين القطرين، ففي حين سبقت الأنتلجنسيا الألمانية إلى إقرار مصطلح "ثقافة" في تداولها المعرفي و الدراسي، بقيت فرنسا تفضل مصطلح "حضارة" في دوائرها المفكرة، و السبب في ذلك كان بتأثير جملة الأسباب و الأهداف الفعّالة لدى الجهتين؛ فالفرنسيون في سياق حركة التنوير و بتأثير فعّال من إديولوجيا " التطور البشري" كان مفكروها و نخبها من المهتمين بالاجتماع البشري و نظمه و أنماطه، يستخدمون مصطلح " حضارة Civilisation "؛ الذي يتأسس على مفهوم المدنية؛ و التي هي " درجة متقدمة من الحضارة، تمتاز بوفرة في إنتاج الغذاء، و ارتفاع في مستوى المهارات و السيطرة على وسائل الإنتاج من قبل طبقة حاكمة، و نشوء طبقة من التجار المحترفين، و بوجود فئة من الفنانين المتفرغين، و تقدم في الفنون، و العلوم، و الحياة السياسية"[18]، و بهذا المعنى دلت "حضارة" على أنها " صيرورة تجويد المؤسسات و التشريع و التربية(...) بدءا بالدولة التي عليها أن تتخلص من كل ما هو غير عقلاني في اشتغالها"[19].

لقد استعملت الأنتلجنسيا الألمانية مصطلح " ثقافة Kultur " في موجة رفضها و معارضتها لسياسات الحكم و البلاط داخل ألمانيا، و كان ذلك منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، و بحسب نوربار إلياس Norbert Elias فإنّ الأمر مردّه إلى " تبني البرجوازية المثقفة الألمانية للكلمة و إلى استخدامها إيّاها في معارضتها لأرستقراطية البلاط"[20]، و كان هذا الوضع لدى النخبة الألمانية إبعادا تداوليا لمصطلح "حضارة Civilisation "؛ الذي انطبع في انتقاله عن الفكر الفرنسي بوضع متعال ذو صفات فوقية، و قد ساهم الوعي القومي لدى المفكرين الألمان في إرساء مفهوم الأمة الثقافية، و انسجم ذلك مع الشعور النفسي لدى الطبقات الشعبية و رغبتها في تحويل هذه الأمة "الثقافية" إلى وحدة سياسية، سيما و أنّ وضع ألمانيا آنذاك كان إمارات مشتتة، و باعتناق الطبقة الأرستقراطية للحكام الألمان ل" حضارة" كان الوضع بالنسبة إليهم امتدادا لفكرة

الكونية و وحدة الإنسان في فلسفة الأنوار (فرنسا-إنجلترا). و هو الوضع الذي حمل "ثقافة" في سياق نضالي ناقض من حيث المفهوم "حضارة"، و هو ما عبّر عنه جوتفريد هيردر، و إمانويل كانط، و فلهلم فون هامبولت، ففيما أنتجوه في فكرة الثقافة و بحثها كان تجاوز الكونية و الوحدة إلى المحلية و النسبية، دعواهم و استراتيجيتهم في الإقرار بأنّ لكل أمة وجه تحققها الثقافي[21]، و ليس للإنسانية بذلك وجه ثقافي واحد، و هو ما ينتهي إلى التعارض الأعلى بين الحركة الرومنطقية الألمانية و فلسفة الأنوار.

لم يلبث مصطلح ثقافة بعد هذا السجال أن أصبح هو المتصدر في تداول الباحثين و الدارسين الإثنولوجيّين في تلك المرحلة، و حاز الحضوة في القرن العشرين بتأثير من أحداث عظيمة، لعل أهمها الحربين العالميتين، و مع ذلك بقي الخلاف قائما في مستوى القصدية الدلالية للمصطلح "ثقافة" و إن كف عن التعارض اللساني (ثقافة/حضارة)، و ذلك ما يوضح التنازع المفهومي بين الكوني و النسبي في دلالة "ثقافة" كما سنرى لاحقا.

-مادة الثقافة من الموسوعية إلى التخصص المهني:

لقد تساوق اكتساب مصطلح ثقافة لضبطه وحصره الدلالي المتخصص في الحقل الأنثروبولوجي، مع صيرورة الإنسانية في ممارساتها للعيش و الحياة، و سعيّها لحصر ذلك في أنماط عامة و محددة لدى الشعوب و الجماعات، فكان البحث يسير مع ذلك وصفا و ملاحظة و فهما، و هي السيرورة المزدوجة بين الظاهرة "ثقافة" و أدوات تتبعها و استقصائها و استفهامها، و قبل أن يصير الأمر إلى ما عرف بالإثنوغرافيا في المنعرج المنهجي الأوّل، قطعت الإنسانية مراحل مهمة في الاهتمام بإنسانية الإنسان و ثقافته، و هو ما يموضع الأنثروبولوجيا في منعرج حديث منذ القرن الثامن عشر، و ما أعقبه من اشتقاقات منهجية في لاحقه و التي جعلت من الأنثروبولوجيا أنثروبولوجيات، ومازال الأمر في استمرار و ديمومة إلى اليوم، خاصة مع الأدلجات العولمية و برامجها.

بهكذا وضع ينفرق الدرس الأنثروبولوجي إلى مرحلتين هما: ما قبل التخصص المهني؛ وما بعده. و يعد الثاني مرحلة لأوجه متعددة من الاشتقاق و التفريع و التخصص، انطبعت

بسياق من المفاهيم الناشئة عن منطلقات و دوافع حددت أهداف الأنثروبولوجيا المعرفية و المنهجية، داخل فواعل و إرغامات إيديولوجية و استراتيجيات سياسية كذلك.

1- مرحلة الموسوعية و الاهتمام الشمولي:

و تعني هذه المرحلة جميع البحوث و الدراسات و حتى الفنون و المعتقدات التي انتظمتها أنماط عيش جماعية، فالإنسان ضمن جماعته و هو يمارس الحياة، يحوز صفة الموجود المثقف، و كل ما ينتج عنه و يمثّل ظاهرة-أيّا كان نوعها مادية أو سلوكية أو اجتماعية أو اقتصادية أو فنية أو دينية- يعد من ثقافته، و بذلك ما ينشأ عن هذا الإنسان في الاجتماع البشري المنظم، يدخل في الثقافة مادة، و تصبح موضوع بحث منهجي للأنثروبولوجيا، و هو ما يبرر أقوى توجه ساد في بدايات بحث الثقافة؛ و نعني به الأنثروبولوجيا التاريخية، و التي شكّل بحثها في صيرورة الإنسان إنسانا مركز اهتمامها، و بؤرة انشغالها، يقول كريستوف فولف: " التأنس هو عملية التطور الطويل الممتد من "قبل الإنسان" إلى " الإنسان الأصلي" ثم إلى " الإنسان المبكر" ثم إلى "الإنسان الحديث".و في عملية تحقق الإنسان الحديث كانت صيرورته إنسانا تكوينية للنوع متعددة الأبعاد تحققت بفضل التفاعل بين عوامل بيئية و وراثية و دماغية و اجتماعية و ثقافية"[22].

"ما جعل الإنسان إنسانا" كان هذا هو الدافع القوي الذي وجّه المهتمين بثقافة الإنسان، من حيث هي ظاهرة تأنسه، و مظهر صيرورته، و هو كذلك ما جعل الأنثروبولوجيا تدفع بجميع قواها المنهجية إلى الخروج من الاعتبار البيولوجي و التشريحي لتاريخية الإنسان، و قراءة آثاره في حدود اجتماعه الواعي و ثقافته المنتجة.

بناء على هذا تأخذ الآثار الباقية عن الإنسان التاريخي اعتبارا منهجيا في دراستها من أجل الأخذ بطريق موصل إلى قراءة عيش و حياة الناس في نظامهم الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي و السلوكي و الفني و اللساني، أيّا كانت هذه الآثار؛ التي لا تشترط إلا بقابلية القراءة و الفهم، و بهذا يصبح تراث الجماعات في صميم اهتمام الباحث الأنثروبولوجي المعاصر، و هو مايجعل دعوة " الملاحظة بالمشاركة" مجازيا يخرج فيه الباحث عن زمنه و مكانه، أو هو يصلهما بزمان و مكان سابقين ضمن تواصلية التاريخ البشري.

هكذا تصبح آثار الإنسان – عمرانا و آدابا و فنونا و صنائع و وسائل إنتاج– مادة شكّلت على مدى تراكمها تراثا ثقافيا يمنح للبحث الأنثروبولوجي إمكانيات القراءة المنهجية المخططة بأدواتها و برامجها، و عند هذا المفهوم يجمع الأنثروبولوجيون على أنّ جميع المواد الثقافية مادة لبحثهم، سيما تلك التي تحمل طابعا وصفيا، و إلى هذا مرد المكانة المهمة و الخطيرة التي حازتها اللغات و آدابها في اهتمام الأنثروبولوجيا؛ من حيث هي مبنية على القصد و إرادة الاستبقاء في استخدامها للنسق التواصلي الأعلى؛ الذي هو اللغة بما هي جهاز دلائلي.

لقد وجدت الأنثروبولوجيا ضالتها في المدونات الوصفية للغات البشرية، من حيث هي تقدم الإنسان وتعرضه في نصوص منضّدة وإرادية، وهو ما حمل المؤرخين لثقافات الإنسان على اتّخاذ هذه النصوص بؤرة مركزية في الحديث عن تخطيب تلك الثقافات باعتبارها تأريخا، وكذا باعتبارها فعلا قصديا واعيا كان السبب المباشر والمرحلة التأسيسية للأنثروبولوجيا بالمفهوم المهني، وذلك لا يعني أبدا – بالنسبة إليهم – أنّ الآثار عير اللّغوية ليست مادة للبحث، وإنما هي أقل وضوحا وأصعب تأويلا لوقوعها في أنساق أقل تواصلية من اللّسان، ولعلّ هذا ما يندرج في مبرر ما تعنيه عبارة : " التاريخ بمعنى الدراسة التحليلية للوثائق لم يظهر بشكله الحديث حتى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر (...) و دوره في تسجيل أحداث الماضي أقدم بكثير"[23]، وقياسا عليه فإنّ الثقافة موضوعا أقدم من دراستها.

يتخذ مؤرخو الأنثروبولوجيا من مرحلة التدوين الوصفي للشعوب وأنماط عيشها نقطة ارتكاز أساسية في حديثهم عن بدء ظهور هذا العلم، و تبلوره جرّاء تزايد وتراكم تلك المدونة الوصفية، والذي انتهى إلى الإثنوغرافيا، ومنها إلى الإثنولوجيا ومن بعدها إلى الأنثروبولوجيا.

بناء على الإشكال الرئيس لموضوعة الثقافة البشرية؛ و التي ملخصها عبارة "إنسانية الإنسان"، تتخذ هذه الثقافة مفهوما تاريخيا بالمعنى السيروري والتراكمي لكينونة الإنسان، و من ثمّة يصبح ما أنتجه هذا الإنسان في حياته ومقتضياتها، مكثف في مفهوم الاجتماع ونظامه، والتراث وتراكمه، وهو ما يعني أن تاريخ الثقافة هو تاريخ الإنسان، و ليس للبيولوجيا سوى دورها الشرطي الطبيعي، وهكذا ينفهم القول :"ابتكر البشر على مدى مسار وجودهم سبلا جديدة للتفكير

والعمل والتأثير – سواء للتأثير في أنفسهم أو في الطبيعة المحيطة بهم. و من ثم أنتجوا الثقافة وخلقوا تاريخا"[24]، ويتأسس من هذا أن الوثائق الوصفية تكون قد لحقت هذا الإنتاج الثقافي و الخلق التاريخي لتخبر عنه، و تسجّله في هدفها على مدى تقدم الإنسان ونموه، وهو ما يبرر اعتمادها في قراءة الإنسان ثقافيا متحركا في سياق وجوده الزمني التاريخي، و هذا المعنى عينه ما اعتمده مفكر فذّ مثل ابن خلدون في اصطلاحه الشهير " العمران البشري"، ففي سياق تبريره واستفهامه لهذا العمران و الاجتماع، انطلق من الشرط البيولوجي (الغذاء) ليتجاوزه في منهجية تركيبية تعليلية نحو البناء الثقافي، يقول:" قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء (...) فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصّل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف (...) وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه"[25]، ثم يردف في اقتضاء السياسة لهؤلاء المجتمعين" فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم (...) فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة، حتى لايصل أحد إلى غيره بعدوان "[26].

لقد وضح ممّا سبق أنّ الثقافة مبثوثة في استغراق البشر لتاريخهم، وممارسة عيشهم في سياق اجتماعهم وأساليبه الموروثة والمتجددة، وهو ما يضع المصنفات والمدونات المخيرة بذلك في صميم المادة الأنثروبولوجية، فللثقافة العربية مثلا أن تجعل من " مقدمة ابن خلدون " وثيقة أنثروبولوجية بامتياز، وما سواها كثير بدرجات متفاوتة يدل عليها مضمونها الوصفي ويحدد قيمتها، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: كتب الجغرافيا البشرية مثل: معجم البلدان لياقوت الحموي، ومروج الذهب وجواهر المعدن الذي ألّفه المسعودي حولي 330ه/912م والذي حفل بوصف مهم لحياة الذين شاهدهم، وطرق معيشتهم واجتماعهم، كما نجد شمس الدّين القدسي في مؤلّفه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"، وأشهر منه البيروني صاحب مصنف " تحرير ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، وما جاء فيه من وصف و تصوير دقيق للهنود وعاداتهم وأعرافهم وطرائق عيشهم وسلوكهم، وقد كان ذلك في القرن الرابع الهجري، كما أسهم في هذه الفترة الزاهية من الحضارة الإسلامية الرحّالة بأخبارهم عن الأقطار و الأمصار التي نزلوا بها ووصفوا ثقافة أهلها،

ومن أشهرهم ابن بطوطة ودفاتر رحلاته التي سجّلها في ذلك إبّان القرن الثامن الهجري، كما يذكر التاريخ كذلك رحّالة سبقه هو ابن فضلان في القرن الرابع الهجري، وذهابه في وفادة إلى ملك البلغار، وما سجّله عن الروس والبلغار وطبائعهم وسلوكهم وحياتهم.

ومن هذه السّجلات التي تعد بحق مادة أنثروبولوجية نأخذ مثالا لرحالة شهير كذلك وهو ابن جبير؛ والذي هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير المولود سنة 540ه ببلنسية بالأندلس، ومن أشهر رحلاته إلى المشرق ثلاث دوّن فيها وصفيا ما طالعه في الأماكن حيث نزل، وقيّد كثيرا من التفاصيل الثقافية التي شاهدها وعايشها، ومنها نصّه هذا عن دمشق وبعض أحوال أهلها، يقول: " ولأهل دمشق وغيرها من هذه البلاد في جنائزهم رتبة عجيبة، وذلك أنهم يمشون أمام الجنائز بقراء يقرأون القرآن بأصوات شجية، وتلاحين مبكية، تكاد تنخلع لها النفوس شجوا وحنانا، يرفعون أصواتهم بها، فتتلقاها الآذان بأدمع الأجفان، وجنائزهم يصلى عليها في الجامع قبالة المقصورة، فلابد لكل جنازة من الجامع، فإذا انتهوا إلى بابه قطعوا القراءة، ودخلوا إلى موضع الصلاة عليها، إلى أن يكون الميت من أئمّة الجامع أو سدنته، فإنّ الحالة المميّزة له أن يدخلوه بالقراءة إلى موضع الصلاة عليه. وربما اجتمعوا للقراءة بالبلاط الغربي من الصحن بازاء باب البريد، فيصلون أفرادا أفرادا، ويجلسون وأمامهم ربعات من القرآن يقرأونها، ونقباء الجنائز يرفعون أصواتهم بالنداء لكل واصل للغزاء من محتشمي البلدة وأعيانهم ويحلونهم بخططهم الهائلة التي قد وضعوها لكل واحد منهم بالإضافة إلى الدّين، فتسمع ما شئت من صدر الدّين أو شمسه أو بدره أو نجمه أو زينه أو بهائه أو جماله أو مجده أو فخره أو شرفه أو معينه أو محيّيه أو زكيه أو نجيبه، إلاّ ما لا غاية له من هذه الألفاظ الموضوعة؛ وتتبعها، ولاسيما في الفقهاء بما شئت أيضا من سيد العلماء وجمال الأئمة وحجّة الإسلام وفخر الشريعة و شرف الملّة و مفتي الفريقين، إلى مالا نهاية له من هذه الألفاظ المحالية، فيصعد كل واحد منهم إلى الشريعة ساحبا أذياله من الكبر، ثانيا عطفه وقذاله، فإذا استكملوا وفرغوا من القراءة وانتهى المجلس بهم منتهاه قام واعظهم واحدا واحدا بحسب رتبهم في المعرفة فوعظ وذكر ونبه على خدع الدنيا وحذر وأنشد في المعنى ما حضر من الأشعار ثم ختم

بتعزية صاحب المصاب والدعاء له وللمتوفي ثم قعد، وتلاه آخر على مثل طريقته إلى أن يفرغوا ويتفرقوا. فربما كان مجلسا نافعا لمن يحضره من الذكرى.

ومخاطبة أهل الجهات قاطبة بعضهم لبعض بالتمويل والتسويد و بامتثال الخدمة وتعظيم الحضرة، وإذا لقي أحد منهم آخر مسلما يقول: جاء المملوك أو الخادم برسم الخدمة، كناية عن السلام، فيتعاطون المجال تعاطيا، والجد عندهم عنقاء مغرب، وصفة سلامهم إيماء للركوع أو السجود، فترى الأعناق تتلاعب بين رفع وحفظ، وبسط وقبض، وربما طالت بهم الحالة في ذلك، فواحد ينحط وآخر يقوم، وعمائمهم تهوي بينهم هوايا. وهذه الحالة من الانعكاف الركوعي في السلام كنا عهدناه لقينات النساء، وعند استعراض رقيق الإماء، فيا عجبا لهؤلاء الرّجال، كيف تحلّوا بسمات ربّات الحجال، لقد ابتذلوا أنفسهم فيما تأنف النفوس الأبية منه، واستعملوا تكفير الذمي المنهي في الشرع عنه، لهم في الشأن طرائق عجيبة في الباطل. فيا للعجب منهم، إذا تعاملوا بهذه المعاملة وانتهوا إلى هذه الغاية في الألفاظ بينهم فبماذا يخاطبون سلاطينهم ويعاملونهم ؟! لقد تساوت الأذناب عندهم والرؤوس، و لم يميز لديهم الرئيس من المرؤوس، فسبحان خالق الخلق أطوارا، لا شريك له، ولا معبود سواه.

ومن عجيب حال الصغير عندهم والكبير، بجميع هذه الجهات كلّها، أنهم يمشون و أيديهم إلى خلف قابضين بالواحدة على الأخرى، و يركعون للسلام على تلك الحالة المشبهة بأحوال العناة مهانة واستكانة، كأنهم قد سيموا تعنيفا، و أوثقوا تكتيفا، وهم يعتقدون تلك الهيئة لهم تمييزا لهم في ذوي الخصوصية وتشريفا، ويزعمون أنهم يجدون بها نشاطا في الأعضاء، وراحة من الإعياء والمحتشم منهم من يسحب ذيله على الأرض شبرا أو يضع خلفه اليد الواحدة على الأخرى، وقد اتخذوا هذه المشية بينهم سننا، وكل منهم قد زيّن له سوء عمله فرآه حسنا، وتستوهب لهم من اللّه الغفران، لما بشر به الحديث المأثور عن رسول اللّه – صلى اللّه عليه و سلّم – ، في المصافحة، فهم يستعملونها إثر الصلوات، و لاسيما إثر صلاة الصبح وصلاة العصر.

وإذا سلم الإمام وفرغ من الدعاء أقبلوا عليه بالمصافحة، و أقبل بعضهم على بعض يصافح المرء عن يمينه و عن يساره، فيتفرقون عن مجلس مغفرة، بفضل اللّه عزّ و جلّ، و قد تقدم الذكر فيما

سلف من هذا التقييد أنهم يستعملونها عند رؤية الأهلة، و يعدو بعضهم لبعض بتعرف بركة ذلك الشهر و يمنه و استصحاب السعادة و الخير فيه و فيما يعود عليه من أمثاله، و تلك أيضا طريقة حسنة ينفعهم اللّه بها لما فيها من تعاطي الدعوات و تجديد المودات، و مصافحة المؤمنين بعضهم بعضا رحمة من اللّه و نعمة"(27).

هذا النص المثال فيه من التوصيف ما يصوّر دقائق الأمور، ويشتغل دالاّ ثقافيا على الموصوفين، فالتراتب الاجتماعي باد في مقام الجنائز، و أسماء العلم منبئة عن المقاصد من التسمية و ارتدادها إلى الدين و روحه، سيما في ذلك الزمان (زمان صلاح الدّين)، كما وصف النّص التحية و استخدام الجسد فيها، و ذلك من صميم "السنن الثقافي"، و استعمال ابن جبير للفظ "عجيب" مخبر عن آخريته و اختلافه ثقافيا (وهو من المصطلحات المهمة في الأنثروبولوجيا المعاصرة)، و قد وظّفه دالا على أنه يقرأ ثقافة بثقافة أخرى. و إن كان الإطار الجامع واحدا (الإسلام). كما نجده قد استحسن المصافحة و موضعها في سياق ثقافة عليا للمسلمين.

تندرج هذه الوثائق الوصفية ضمن الجغرافيا البشرية، و ترتبط بسياق ثقافي هام للغاية؛ هو الدولة الإسلامية و انتشارها الفسيح، مما هيّأ للمسلمين آفاق الخروج داخل نطاقها عن أقطارهم، أو خارجا إلى " الآخرين" بحكم صلاة السياسة و التجارة، و في هذا يمكن جمع تراث وصفي ضخم من هذه المدونات والاشتغال عليها أنثروبولوجيا، وهو عينه ما عرفته الثقافة الغربية – أوربا – حين حصل سياق الانتشار و التفسح في خروجها المادي و الروحي المسيحي.

كمثل ما عرفته الحضارة الإسلامية و إلى حيث انتهت، عرفت الحضارة الغربية (أوربا النهضة) كذلك رحلات و استكشافات لأغراض شتّى كان أهمها الخروج المادي (التوسع)، و الخروج الديني (التنصير و التبشير)، و هي في ذلك لابد أنّها تأثرت بالحضارة الإسلامية، وفي الوقت نفسه استعادت بعض أدبيات الإغريق والرومان، و في هذا يذكر لنا حسين فهيم أن كثيرا من الأنثروبولوجيين الغربيين يعتبر المؤرخ اليوناني هيرودتس أبا للأنثروبولوجيا، فقد عاش في القرن الخامس قبل الميلاد و ترك مؤلفات مهمة عن رحلاته التي كان أهمها ما سجّله عن مصر، إلى جانب سابقه الشاعر اليوناني الشهير هوميروس صاحب الإلياذة و الأوديسة؛ و الذي عاش في

القرن التاسع قبل الميلاد[28]، و ذلك لما حملته مدوناتهما من آثار وصفية مهمّة عن حياة الناس و عيشهم؛ عن ثقافاتهم.

فمن الرّحالة الغربيين يذكر الإيطالي جون دي بلانو كاربيني Carbini الذي عاش بين (1182م-1252م)؛ والذي حمل تكليفا بابويا إلى بلاد التتار، و سمحت له مهمة التنصير هذه بتسجيل توصيفات مهمة عنهم و عن أنماط عيشهم، و جدير بالذكر أن هذه المهام التبشيرية كانت منظمة و مخططة من المؤسسة الكنسية على مدى فترة طويلة، و قد جمعت ما أمكن من منهجيات لنجاح القائمين عليها، و كان الوصف في قلب المهمة، لأن معرفة الشعوب في طرائق عيشها يسمح بفعالية دعوتهم إلى المسيحية، وعلى هذا المنوال احترف الإخباريون و اجتهدوا، سيما و أن ذلك يتوافق مع صعود الحضارة الأوروبية منذ القرن الثالث عشر ميلادي، و من أشهر من اشتغل في هذا الاستقراء للشعوب المختلفة الغير أوربية على سبيل المثال الفرنسي ميشال دي مونتاني M.de Montaigne(1532-1592) الذي كان يجري لقاءات مع بعض من أفراد الشعوب الغير أروبية، حين يجلبهم المستكشفون و البحارة إلى أوربا.

لقد ازدهر الخروج الأوربي و بلغ أوجه في القرن الخامس عشر الميلادي و ما بعده، و تزاوج السبب المادي التوسعي جغرافيا بالدّافع الرّومنسي للدّين المسيحي، و تراكمت في ذلك المدونات الوصفية إلى حدّ شكّل ظاهرة بارزة، فاقتضى المنهج و الهدف أن يصاغ للحرفة مخطط، و أن توضع لها برامج و ترصد لها إمكانيات، سيما و أن السياق الفلسفي (التنوير) كان يتساوق مع فتوحات علمية تحت مسمى التطور و الأنسنة Humanisme.

بقي أن نشير إلى أن هذه المرحلة؛ التي سميناها " مرحلة الاهتمام الشمولي " بالثقافة عند الإنسان، كانت محكومة بسياقاتها الفكرية و الدينية و الفنية و السياسية و الاقتصادية، و هي كلها تندرج تحت جامع آثار الإنسان و مقصدياته في التعبير و التواصل، و إنشائه للنص من حيث هو ظاهرة جوهرية مهمة في قيام الدرس الأنثروبولوجي، وهو ما يجعل من الفنون – سيما الأدبية منها – في صميم الثقافة و آثارها، ولذلك نجد اشتغال الأنثروبولوجيا اليوم في حقلها المفتوح على

الأساطير و الملاحم و آداب الشعوب و سجّلاتها الفنية بمنهج شامل، هو أحد نتائج هذا الاعتبار كما سنرى في أنثروبولوجيا الأدب.

2- مرحلة التخصص المهني و الدراسة المنهجية:

وضح لنا من ملخصنا عن المرحلة السابقة فصل منهجي غاية في الأهمية، وهو التفريق بين الثقافة بما هي ظاهرة متعلقة بإنسانية الإنسان، و بين دراستها من حيث هي عمل لاحق ممنهج يسعى إلى التفسير و الفهم، و قراءة الإنسان عبر آثار ظاهرة الثقافة التي أنتجها.

لقد ارتبط الاهتمام بالإنسان في سياق القرون الأخيرة، بالتاريخ البيولوجي التطوري، و ما قدّمه من مقارنات و تشريحات ضخمة، فكان الإنسان يقارب ضمن مجال مرفولوجي تشريحي مقارني في ضمن انتمائه السلالي إلى الرئيسيات[29]، و ممّا أنجزته الأنثروبولوجيا في هذا الصدد هو دفعها القويّ إلى تجاوز هذا التأريخ البيولوجي و الذهاب في اتجاه التاريخ الثقافي باعتباره الصّفة العليا لوجود الإنسان، و إن كان من الناحية البيولوجية يقع في أعلى سلسلة الرئيسيات[30]، و قد كان هذا الاهتمام مسيطرا باعتبار سياق القرون الأخيرة التي سبقت القرن التاسع عشر، حيث كان للعلوم التجريبية، الساعية إلى بنيوية قانونية لتفسير الظواهر، اليد الطولي، وهو ما يفسّر لاحقا بروز الأنثروبولوجيا التطورية كأوّل تيار دراسي.

يحتاج حسم هذه المسألة إلى تفاصيل كثيرة، و عقد مقارنات علمية متخصصة، و لكن الأهم من ذلك في المسألة الأنثروبولوجية هو استقلال الدرس الثقافي للإنسان بمنهجه و أطروحاته، و لعل أهم ما مكّن من ذلك هو تراجع الطرح البيولوجي للتاريخ التشريحي و الجيني منذ أن اعتمد مصطلح " الإنسان العاقل Homo sapiens "، و الذي نقل الاهتمام من السؤال: كيف كان الإنسان، و كيف تطور؟ إلى البحث فيما هو عليه مع الإبقاء على نافذة تصله بتاريخه كلما كان الأمر محتاجا إلى وصل ماضوي تتطلبه بعض المسائل الراهنة ثقافيا. و في هذا النص لكليفورد جيرتز ما يبسط هذه المسألة و يوضحها. يقول: " و بحسب النظرة الراهنة، فإن تطور homo sapiens– الإنسان العاقل – وخروجه من مرحلة ما قبل الإنسانية (pre sapiens) ابتدأ بالتحديد قبل حوالي أربعة ملايين سنة مع ظهور إنسان الأسترالوبيثيكوس

(Australopithecus)الذي اكتسب شهرة ذائعة – و هو المسمى بالرجل القرد في جنوبي أفريقيا و شرقيها – و وصل إلى ذروته مع بروز (sapiens)نفسه منذ حوالي مئتين أو ثلاث مئة ألف سنة. و هكذا، و بما أنّه يبدو أن أشكالا لأنشطة ثقافية بدائية، أو إن شئت فقل أولية (مثل صناعة الأدوات البسيطة و الصيد و ما إلى هنالك) قد تكون وجدت لدى بعض أفراد جنس الأسترالوبيثيكوس، فقد كانت هناك فترة تراكب و تداخل تفوق بتقديري المليون سنة بين بدء الثقافة و ظهور الإنسان كما نعرفه اليوم. و التواريخ الدقيقة – و هي مجرد تواريخ مبدئية، قد تتغير تقديما أو تأخيرا مع البحوث القادمة – ليست بذات أهمية، فالمهم هو وجود فترة تراكب و تداخل، و هي فترة ممتدة للغاية. إن المراحل النهائية (و هي نهائية حتى تاريخه على أقل تقدير) لتاريخ سلالات الإنسان حصلت في الفترة الجيولوجية الكبرى ذاتها – المسمّاة بالعصر الجليدي – بصفة المراحل الأولى لتاريخه الثقافي – للبشر الأفراد تواريخ ميلاد، أمّا الإنسان فليس له تاريخ كهذا.

إنّ ما يعنيه ذلك هو أن الثقافة ليست شيئا يضاف إلى حياة حيوان تام بشكل كامل أو تقريبي، بل هي مكون مركزي في إنتاج ذلك الحيوان نفسه. إنّ النمو البطيء الثابت، بل الجليدي في بطئه، للثقافة خلال العصر الجليدي غيّر ميزان ضغوط عملية الانتقاء بالنسبة إلى الهومو (Homo)بطريقة أدت دورا توجيهيا كبيرا في ارتقائه. إن إتقان صناعة الأدوات، و استخدام التنظيم في ممارسات الصيد و التجمع، و بدايات ظهور التنظيم العائلي، و اكتشاف النار، و الأهم من ذلك كلّه – بالرغم من صعوبة تتبع تطور هذا العامل بالتفصيل – ازدياد الاعتماد على الرموز ذات المغزى (اللّغة، الفن، الأسطورة، الطقس) في التوجه، و الاتصال و ضبط الذات، كل هذه العوامل خلقت للإنسان بيئة جديدة أصبح من المتعين عليه التأقلم معها، و مع حصول التراكم و التطور الثقافي، خطوة خطوة، ببطئ شديد، نشأت أفضلية انتقائية لأولئك الأفراد من بين السكان الذّين كانوا الأقدر على انتهاز فرصتها – الصياد الكفء، الجمّاع المثابر، صانع الأدوات الحاذق، القائد المحنك – و استمرت تلك الأوضاع إلى أن أصبح نموذج الإنسان الأول ذو الدماغ الصغير الأسترالوبيثيكوس إنسانا مكتمل الصفات الإنسانية كبير الدماغ، و هو ما نطلق عليه الهومو

سابينز. و في ما بين النمط الثقافي و الجسد و الدماغ نشأ نظام فعّال للتغذية المرتدة (Feedback)بحيث أصبح كل من هذه العوامل يسهم في تشكيل تطور العوامل الأخرى، و كان من شأن هذا النظام أن التفاعل فيه بين الاستعمال المتزايد للأدوات و التغير في الشكل التشريحي لليد، و تمدد تمثيل الأصبع الإبهام، على قشرة الدماغ، كان أحد الأمثلة الأكثر وضوحا على فاعليته، و بخضوع الإنسان لسيطرة البرامج المنتجة من أجل إنتاج المصنوعات اليدوية أو تنظيم الحياة الاجتماعية أو التعبير عن عواطف النفس، حدد الإنسان، و إن يكن بشكل غير مقصود، المسار نحو المراحل التصاعدية لمصيره البيولوجي. و عن غير قصد، خلق الإنسان نفسه، بالمعنى الحرفي للكلمة."[31]

كان على الدراسة التي تهتم بثقافة الإنسان أن تنفصل بشكل منهجي عن الأطروحات البيولوجية التشريحية، و ذلك من أجل أن تجلّي ميدان الثقافة و تفرّده عن مادية الطرح التجريبي وقراءاته التفسيرية، و قد أسعفها في ذلك الفكر الفلسفي في مسمّى الأنسنة و هو ما عبّرت عنه فلسفة التنوير، و إن كان الفصل التام لم يكتمل بصفة نهائية إلاّ أنّه هيأ الوضع الإبستمولوجي لظهور أهم نشاط علمي بدءا من القرن السادس عشر، و توضح أكثر في القرن السابع عشر؛ ذلك هو الإثنوغرافيا Ethnographie القائم على الوصف بالمشاهدة لحياة جماعة ما.

تبلور نشاط الإثنوغرافيا Ethnography من تراكم المدونات الوصفية، و جاء ذلك في سياق ما سبقت الإشارة إليه، من رحلات استكشافية ذات طابع جغرافي مادي براغماتي عرف تنظيما من الدول الأوربية الحديثة، و كذا الدور الكنسي التبشيري الذي تساوق مع ذلك، و هكذا كان الوصف أوّلا. ففي الاصطلاح تعني الإثنوغرافيا " علم وصف حضارة شعب معين برسم صورة دقيقة لطرائق معيشته و نظمه و علائقه الاجتماعية، و الأنثروبولوجيون الأمريكيون يعتبرونه فرعا من (الأنثروبولوجيا الحضارية (Anthropolgy cultural) و ليس فرعا من الأنثروبولوجيا الاجتماعية"[32]، و ترد في قاموس إيكه هولتكرانس:" الإنثوجرافيا هي الإثنولوجيا الوصفية، أي ملاحظة و تسجيل المادة الثقافية من الميدان، و هي تعني أيضا وصف أوجه النشاط الثقافي كما تبدو من خلال الوثائق التاريخية. و يعتقد دياس Dias أن مصطلح إثنوجرافيا قد ظهر

في عام 1807 على يد كامبل Campl ليعني " وصف الشعوب". و هذا هو المعنى العام للكلمة حتى في أيامنا هذه، على الرغم من أنها اكتسبت معنى آخر في بعض البلاد (...) و يعرفها جاكوبز Jacobs و ستيرن Stern بأنها :" الوصف العلمي للأنساق الاقتصادية الاجتماعية، و للتراث الثقافي للشعوب ذات المستويات التكنولوجية المتخلفة. و يقول هوبل Hobel الإثنوجرافيا هي " ذلك القسم من علم الأنثروبولوجيا الذي يختص بالتسجيل الوصفي للثقافات" و يعرفها ونيك Winick بأنها "دراسة الثقافات المتخلفة... دراسة وصفية غير تفسيرية في المقام الأول". ويعد بعض العلماء المتخصصين الإثنوجرافيا فرعا من فروع الأنثروبولوجيا الثقافية (بل و الأنثروبولوجيا الاجتماعية أيضا) أو الإثنولوجيا. و يعدها البعض الآخر جانبا من الإثنولوجيا " و الإثنولوجيا الإقليمية".(33)

لقد امتدت الإثنوغرافيا لفترة معتبرة و راكمت مادة ضخمة في إطار اهتماماتها، و جميعها انتظمها الوصف أسلوبا و منهجا، و استدعى الإثنوغرافيون عديد المدونات التي سبقت تخصصهم و اتسمت بالوصف، حيث وجدوا فيها مادة متجانسة مع مقاصدهم و أهدافهم في تشكيل صورة عن الشعوب الموصوفة، غير أنّ الوصف أوحى بتطوير نشاط الإثنوغرافيا و توسيع اهتمامها، و لعل الذي دعا إلى ذلك هو اختلاف الجماعات الموصوفة وتمايزها من حيث طرائق عيشها، و عند هذا الحد كان لابد من عقد مقارنات ومقابلة الثقافات ببعضها لقراءة حجم التشابهات وكذلك الاختلافات، فالمقارنات هذه هي ما استولد منعرجا جديدا و رؤية مطورة عرفت في اصطلاح الباحثين والدارسين بالإثنولوجيا Ethnology ، و التي تعني:" دراسة مقارنة comparative و يعتبرها الأنثروبولوجيون الأمريكيون فرعا من (الأنثروبولوجيا الحضارية[الثقافية]، و هي الدراسة المقارنة (comparative method) ، لأوجه الاختلاف و الاتفاق بين الحضارات [الثقافات]، لاستنباط تعميمات حول أصولها و تطورها و تنوعها، و تختلف (الإثنولوجيا) عن (الإثنوكرافيا) من حيث ميل الأولى إلى الدراسات النظرية، و إلى المقارنة بين الحضارات، كما تختلف عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية من حيث ميل الأخيرة إلى التوكيد على التحليل البنائي لحضارة المجتمع المدروس. و قد أضحت أغلب المواضيع التي تعالجها (الإثنولوجيا)

في النصف الأخير من القرن الماضي [التاسع عشر]، و في مطلع هذا القرن [العشرين]، الآن ضمن اختصاص علوم أخرى مثل الأنثروبولوجيا الاجتماعية، و(الانثروبولوجيا الحضارية) و(الأنثروبولوجيا الطبيعية)."[34] و جاء تعريف الإثنولوجيا في قاموس هولتكرانس كما يلي:" إثنولوجيا Ethnology . الإثنولوجيا هي علم الإنسان ككائن ثقافي، و هي الدراسة المقارنة للثقافة، و من التعريفات الأخرى: تعريف كروبر Kroeberالذّي يقول بأنّها " علم الشعوب وثقافاتها، و تاريخ حياتها كجماعات، بصرف النظر عن درجة تقدمها". و تعريف هوبل Hoebel الذي يعرّفها بأنّها:" ذلك القسم من الأنثروبولوجيا المختص بتحليل المادة الثقافية و تفسيرها تفسيرا منهجيا". و تعريف وينيك Winick "دراسة الثقافة على أساس مقارن و نظرية الثقافة". و تعريف جاكوبز Jacobs و ستيرن Stern:" التحليل العلمي – القائم على الإثنوجرافيا – للأنساق الاجتماعية الاقتصادية و للتراث الثقافي للشعوب ذات المستوى التكنولوجي المتخلف. ويستهدف الكشف عن أصول: وظائف، و عمليات التغيّر في سماتها الثقافية". و تعريف وبستر Webster:" العلم الذي يتناول أصل السلالات و الشعوب و توزيعها، و علاقاتها، و خصائصها المميزة". و تعريف شميدت Schmidt :" الإثنولوجيا هي العلم الذي يدرس تطور الفكر و العمل البشري الصادر عنه في حياة الشعوب". و تعريف دياس Dias الذي يقول فيه إنّ الإثنولوجيا " تمثل الجانب العام المقارن و التفسيري من علم الإنسان". و تعريف سيتيليه Setailai :" هي علم الثقافة التي خلقها الإنسان كعضو في جماعة اجتماعية، أي الأسرة، و العشيرة، و الدولة". و تعتبر الإثنولوجيا – على خلاف الإثنوجرافيا- علما ذي نظرة مقارنة (...) و كان لمصطلح إثنولوجيا في البداية مفهوما واسعا جدّا، يشمل الأنثروبولوجيا الفيزيقية أيضا، و من ثم يقابل المصطلح الأمريكي أنثروبولوجيا – و قد اشتهر هذا المصطلح بمعناه الواسع لأول مرّة في عام 1839 ، عندما أسس إدواردز W.F.M.Edwards –و هو أنجليزي كان بعيش في باريس- "الجمعية الأنثروبولوجية الباريسية" و سرعان ما تبعتها " الجمعية الإثنولوجية" في لندن عام 1843، و " الجمعية الإثنولوجية الأمريكية" في عام 1842 (...) فالمفهوم الأساسي في الإثنولوجيا هو الثقافة، و هدفها هو الوصول إلى معرفة و فهم أعمق للإنسان من الناحية الثقافية. و يمكننا تحديد نطاق

الإثنولوجيا على النحو التالي: أنّها دراسة مقارنة للثقافة(تتم في الغالب على أساس إقليمي) ذات اتجاه سسيولوجي تاريخي، و جوانب سيكولوجية معينة(إريكسون)"[35].

هكذا، و من هذه التعريفات المتخصصة، أظافت الإثنولوجيا منذ القرن التاسع عشر بعدا منهجيا مهما إلى الإثنوغرافيا؛ و هو المقارنة، و استفهام التشابه و الاختلاف بين ثقافات الشعوب، و ذلك راجع لاعتبار دراسي يتمثّل في القناعة الإثنولوجية بعدم كفاية الوصف، و في هذا لابد من الإشارة إلى أنّ الاهتمام بالمقارنات و المقابلات بين ثقافات الشعوب ما كان ليمنهج لولا التوسع الإثنوغرافي الكبير في رصد و توصيف الشعوب و الجماعات الإقليمية، و ما حصل عليه الدارسون من أنماط مكرورة و متميّزّة جرّاء الاستقصاءات و المتابعات الثقافية.

في السياق ذاته لابد من الإشارة إلى أنّ القرن التاسع عشر شهد تبلورا مهمّا في الفكر السسيولوجي داخل أوروبا، و هو ما عبّرت عنه دعوة أوغست كنت A.comte (1798-1857) إلى إنشاء علم وضعي لدراسة شؤون الاجتماع الإنساني[36]؛ و كان ذلك باستثارة من الفلسفة الوضعية التي بدأت تعرف لها انتصارات على الرومانتيكية، غير أنّ هذا العلم الذي يتأسس فعلا و يتمنهج و يعرف باسم علم الاجتماع Sociology سيهتم فقط بالمجتمعات المتمدنة؛ و التي هي المجتمعات الصناعية الأوروبية؛ وذلك لأنها-حسب السسيولوجيّين- مجتمعات واعية باجتماعها و منتظمة المؤسسة و البرامج، و هو ما يعني أنّ غيرها من المجتمعات(البدائية) ليست على منوالها، و هو ما جعل علم الاجتماع يترك مهمة وصف المجتمعات الغير أوروبية و دراستها للإثنولوجيّين و الأنثروبولوجيّين، " فقد ارتبطت تلك الثنائية بين علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا الاجتماعية- باهتمام علم الاجتماع بصفة عامة بالمجتمعات الحضرية و الصناعية، في حين ركّزت البحوث الأنثروبولوجية الاجتماعية التقليدية على دراسة ما كان يعرف بالمجتمعات البدائية..حيث ارتبطت التحليلات السسيولوجية الأولى بالمجتمع الأوروبي بوجه خاص، و حين اشتغل علماء الاجتماع في أمريكا بدراسات حقلية، اهتموا بمشكلات القوى العاملة و المجتمع الصناعي و الأنماط المجتمعية الريفية و الحضرية، بينما اهتم الأنثروبولوجيون فقط بالهنود الحمر و ثقافتهم البدائية"[37].

هكذا أصبح مجال الإثنوغرافيا و الإثنولوجيا هو المجتمعات " البدائية المتخلفة " تمييزا لها عن المجتمع الأوربي المتمدن و المتحضر، و قد أسهم الفكر التطوري و الداروينية إلى حدّ مؤثر في ذلك، فتشارلز داروين C.darwin (1809-1883) نشر كتابه " أصل الأنواع وتطورها بالانتخاب الطبيعي و حفظ السلالات المفضلة في التناحر على البقاء The origin of species by means of natural selection or the struggle for life" . سنة 1858، و هو السياق الذي ساد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، و استمر التطور اتجاها قويا إلى حدود النصف الأول من القرن العشرين.

عرف الدرس الأنثروبولوجي منهج الوصف الإثنوغرافي، كما استوعب منهج المقارنات الإثنولوجية، لكنه أضاف إليهما بعدا ثالثا، و مقاربة استكمالية، و هو ما جعل الأنثروبولوجيا منعرجا ثالثا تتشكل على سابقيه (الإثنوغرافيا و الإثنولوجيا)، و أصبح وضع الأنثروبولوجيا مركبا من ثلاثية منهجية (وصف، مقارنة، دراسة و تحليل). فالدراسة و التحليل هي أساس البحث الأنثروبولوجي و بنى منهجه، و انطلق إلى أبعد من مقولات الإثنوغرافيا و الإثنولوجيا، فجعل من التفسير و الفهم و المقاربة القرائية الإدراكية للثقافات رهانا علميا و آفاق واسعة تجمع بين الميداني و النظري و التحليلي "فالمعلوم أنّ الأنثروبولوجيا كعلم شمولي يتشكل أساسا من ثلاثة فروع معرفية: الإثنوغرافيا، الإثنولوجيا، و أخيرا الأنثروبولوجيا بطبيعة الحال، فلفظة "إثنوغرافيا" يتم توظيفها على أكثر من صعيد، و تستعمل للدلالة على المستوى الأوّل من البحث الأنثروبولوجي، و المقصود بهذا المستوى الوظيفة الوصفية، و هناك من يسمي هذا المستوى من البحث بالأنثروبوغرافيا، بخلاف "الإثنولوجيا" التي يعتبرها الباحثون علما نظريا، يبتغي تعميم نتائج الدراسات من خلال المقارنة و تطبيق النظرية و الشرح اللّذان يميزان الأنثروبولوجيا كتخصص"[38]

تتأسس الأنثروبولوجيا إذن على الوصف و المقارنة (الإثنوغرافيا-الإثنولوجيا) و التصنيف التفسير و الشرح و الدراسة، و هذا ما يجعلها شمولية المنهج و الطرح و كذلك النتائج.

-اصطلاح الأنثروبولوجيا .Anthropology :

قبل عرض بعض التعاريف المهمة لمصطلحية الأنثروبولوجيا، يجب التأكيد على أنّ تعدد التعريفات و اختلافها، و أحيانا تداخلها في اصطلاحية الأنثروبولوجيا، راجع في المقام الأول إلى المنطلقات المفهومية لمصطلح "ثقافة" و موضوعه، و سيتضح ذلك في اتجاهات الدرس الأنثروبولوجي، حيث يتحدد مجال الأنثروبولوجيا وفق تقسيمات لفروعها المشتقة منهجيا، و كذلك حسب نظرياتها في حدّ مجال الاشتغال و حصره، و ما يحكمه من منطلقات فكرية فلسفية و إيديولوجية، و على العموم فإنّ اعتبار الشمول و المجال الواسع للأنثروبولوجيا، يبرر شمول و امتداد مفهومها في الاصطلاح، و يخبر عن فروعها و واسع اهتمامها.

جاء في قاموس هولتكرانس أنّ الأنثروبولوجيا Anthropology " تعني... حرفيا:" علم الإنسان". و لما كان الهدف النهائي لمعظم الدراسات الإنسانية و العلوم الاجتماعية – وخاصة علم النفس و علم الاجتماع- دراسة الإنسان أيضا، صارت الأنثروبولوجيا كعلم مستقل في حاجة إلى تعريف أدق. فهي: ذلك الفرع من دراسة الإنسان الذي ينظر إلى الإنسان من حيث علاقته بمنجزاته. و مع ذلك فالأنثروبولوجيا تعني في معظم أجزاء أروبا: بيولوجيا الأجناس أو الأنثروبولوجيا الطبيعية، و ذلك نتيجة الانشطار الذي حدث في علم الأنثروبولوجيا الشامل السابق. و يختلف عن هذا وذاك تمام الاختلاف مفهوم الأنثروبولوجيا الذي كان مستخدما في الفلسفة قديما. حيث كان يدل على علم النفس.

و قد كان " راوخ" Rauch أوّل من استخدم مصطلح "أنثروبولوجيا" لأوّل مرّة بمدلول مختلف عن معناه السيكولوجي السابق، و ذلك في عام 1841. و قد حدده على النحو التالي:" موضوع الأنثروبولوجيا هو دراسة المؤثرات الخارجية التي يخضع لها العقل، و التغييرات التي تتم فيه بمقتضاها".(...) و توجد الأنثروبولوجيا بمعناها الواسع في البلاد الأنجلوسكسونية (...) ولعله يحسن أن نعرض فيمايلي لبعض التعريفات التي وضعها العلماء الأمريكيون: يقول بواس Boas :" تدرس الأنثروبولوجيا الإنسان ككائن اجتماعي، و يشمل موضوع دراستها جميع ظواهر الحياة الاجتماعية الإنسانية. دون تحديد زمني أو مكاني". و يقول كروبر Kroeber :" الأنثروبولوجيا هي علم دراسة جماعات الناس و سلوكهم و إنتاجهم" و هي " أساسا علم خاص بدراسة التاريخ

الطبيعي لمجموع أوجه النشاط البشري التي أصبحت منجزاتها الراقية في المجتمعات المتمدّنة – منذ زمن بعيد– ميدانا للعلوم الإنسانية. هذا على الرغم من أن الهدف و المنهج الأنثروبولوجي طبيعي Naturalistic ، حتى عند تطبيقه على المادة البشرية أو ما دون البشرية" و يعرّفها لينتون Linton و هيرسكوفيتس Herskovits بأنها: " دراسة الإنسان و أعماله". (..) و هناك قسمان رئيسيان للأنثروبولوجيا هما: الأنثروبولوجيا الطبيعية، و الأنثروبولوجيا الثقافية، و يندرج تحت القسم الثاني ميادين: الإثنوغرافيا، و الإثنولوجيا، و في بعض الأحيان أيضا– ما لم تكن مستقلة عنها بعض الشيء– الآثار، و الفلكلور و اللغويات و الأنثروبولوجيا الاجتماعية(...) و تتمتع الأنثروبولوجيا– برغم تنوع الموضوعات– بتكامل متين، و ذلك بفضل وحدة هدفها، و قد أعلن أحد دارسي الأنثروبولوجيا (وهو تاكس Tax) أنه مقتنع بأنّ " التكامل يزداد و لا يتناقض، إذ لم يحدث أبدا في أيّ مكان أن قيّد معنى كلمة أنثروبولوجيا، على حين يحدث العكس بفضل الاتصالات الدولية". و يرى مؤلف هذا القاموس أنّ الاتصالات بين العلماء من ميادين مختلفة عن موضوع الإنسان هي أحسن وسيلة من أجل تحقيق التكامل الحديث للأنثروبولوجيا"[39].

لقد تبلورت الأنثروبولوجيا في المنعرج الثالث–كما سبق ذكره– فانضاف الشرح و التحليل إلى الوصف و المقارنة، و حري بالذكر أنّ ذلك تمّ عبر جهود علمية منهجية في التفكّر الثقافي، لعل أهمها كان ظهور الجمعيات المتخصصة، حيث يذكر مؤرخو الأنثروبولوجيا[40] أنّ أول جمعية في هذا السياق كانت جمعية ملاحظو الإنسان Les observateurs de L'homme التي تأسست في باريس سنة 1800، و الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية سنة 1842، و في سنة 1843 ظهرت الجمعية الإنجليزية للأنثروبولوجيا؛ التي تحولت فيما بعد إلى" المعهد الملكي الأنثروبولوجي لبريطانيا العظمى و إرلندة Royal Anthropological Institue of Great Britian and Ireland ، ووصل عدد الجمعيات الأنثروبولوجية في العالم أربعين جمعية بحلول 1870. و قد لعب هذا النشاط المنظم في الجمعيات دورا هاما في دخول الأنثروبولوجيا إلى الجامعات و المعاهد و المدارس الأكاديمية و مراكز البحوث، و وجدت

الانثروبولوجيا في شقيها الإثنوغرافي و الإثنولوجي تمويلا و إمكانيات من الحكومات و مؤسساتها.

- **فروع الأنثروبولوجيا؛ تعدد مفهوم الثقافة:**

لقد تحكم مفهوم الثقافة في الأنثروبولوجيا من جهتين اثنتين هما: الأولى: التفريع و الاشتقاق المنهجي لدراسة الإنسان باعتباره المثقف الأوحد؛ و هو الأمر الذي يتضمنه التوالد البحثي لهذه الموضوعة، حيث توجد ضمن مجال الأنثروبولوجيا تخصصات عديدة في أشكال من التداخل العلمي و الدراسي. و أمّا الثانية: فهي المتحكمات الفكرية و الإيديولوجية التي بنتها سلسلة المنطلقات و الأهداف، و هو ما يصطلح عليه بالاتجاه في الدرس الأنثروبولوجي؛ و الذي يصفّف عموديا النظريات و الاستيراتيجيات الأنثروبولوجية في مجموعات متجانسة فكريا بغض النظر عن فروعها (التخصصات) في البعد الأفقي التجاوري لمباحث الأنثروبولوجيا. و جدير بالذكر أن هذه الفروع و الاتجاهات في الدرس الأنثروبولوجي شغلت زمنا كان للسجال و المراجعات و التجدد المفاهيمي دورا بارزا فيها، و موجها فعّالا، و يؤشّر على ذلك بدءا من فترة القرن التاسع عشر إلى الآن.

حتّى تتضح فروع الأنثروبولوجيا و اتجاهاتها النظرية و المنهجية لابدّ من تأسيس ذلك على مفهوم موضوعها المركزي؛ الذي هو الثقافة، و بيان التأطير الفكري و النظري و المنهجي لهذا الواقع العلمي و الإيديولوجي للأنثروبولوجيا في اشتغالها بالثقافة.

نعرض في مايلي بشكل موجز و واضح لمفهوم الثقافة، و من ثمة نتعرف إلى الفروع و الاتجاهات، و نعتمد قاموس هولتكرانس لكفايته في ذلك. جاء في القاموس[41]:" الثقافة مفهوم هام في الإثنولوجيا، إذ أنها تشير إلى موضوع الدراسة في هذا العلم (مادتي: إثنولوجيا، أنثروبولوجيا ثقافية). و لذلك فإنه ليس مما يدعو للدهشة أن ينظر ستيوارد Steward إلى الثقافة على أنها المفهوم الذي يمثل أعظم مساهمة قدمتها الأنثروبولوجيا (الإثنولوجيا) للعلوم الاجتماعية، إلاّ أنه من الحقائق الواضحة أنّه ليس هناك اتفاق بين

الدارسين حول السّؤال الرئيسي ألا هو: ما هي الثقافة؟. صنف كلاكهون و كروبر تعريفات الثقافة – التي جمعا حشدا هائلا منها- تبعا لخصائصها العامة على النحو التالي: تعريفات وصفية. تاريخية ومعيارية، و سيكولوجية، و نشوئية genetic . و نورد فيمايلي بعض التعريفات الكلاسيكية و التعريفات الحديثة مرتبة تبعا لاتجاهها العام.

1-وصف أو تعديد المواد الثقافية على أنها عناصر تنتقل اجتماعيا. و يعد جاكوبز وستيرن من التعريفات الطرازية لهذه المجموعة إذ يقولان: الثقافة هي " مجموع الإرث الاجتماعي من العناصر غير البيولوجية، التي تتناقل اجتماعيا، بما في ذلك أشكال السلوك التكنولوجي و الاجتماعي و الإيديولوجي و الديني و الفني و كذلك الأشياء المادية" (...) يقول بواس Boas " تشتمل الثقافة على كل مظاهر العادات الاجتماعية في مجتمع، وردود فعل الفرد في تأثرها بعادات الجماعة التي يحيا فيها، و نتاج الأنشطة البشرية كما تحدده هذه العادات". و يقول كروبر إنّ الثقافة تمثّل " مجموع ردود الفعل الحركية المكتسبة و المتناقلة و العادات و التكنيات و الأفكار و القيم و السلوك الذي تؤدّي إليه". و يقول لينتون Linton " الثقافة هي التشكيل الخاص بالسلوك المكتسب و نتائج السلوك التي يشترك جميع أفراد المجتمع المعين في عناصره المكوّنة و يتناقلونها". و يقول هكسلي Huxley " الثقافة... هي كيان مشترك أو قابل للمشاركة في التكوينات المادية و العقلية و الاجتماعية (الماديات artifacts و العقليات mentifacts، و الاجتماعيات socifacts) التي يخلقها الأفراد الذين يعيشون في مجتمع ما". و يقول ستيوارد Steward إنّ الثقافة " تتكون من الأساليب المكتسبة للسلوك التي تتناقل اجتماعيا من جيل إلى جيل و من مجتمع أو من فرد إلى مجتمع أو إلى فرد آخر". (...) و يرى سوروكين Sorokin إنّ الثقافة الأمبريقية تتكون من ثلاث مستويات من الظواهر الثقافية: المستوى الإيديولوجي (أي " المعاني، و القيم، و المعايير). و المستوى السلوكي (أي تلك الأفعال التي تجعل من الجانب الإيديولوجي للثقافة شيئا اجتماعيا و موضوعيا) و المستوى المادي (و هو يمثل الوسائل الأخرى لإظهار الجانب الإيديولوجي للثقافة و جعله شيئا اجتماعيا). (...) و أخيرا يقرر هيرسكوفيتس

Herskovits أن "الثقافة هي ذلك الجانب من البيئة الذي هو من صنع الإنسان" (يستخدم مصطلح بيئة بأوسع معانيه بما في ذلك البيئة الاجتماعية)

2-الثقافة كمفهوم ذي اتجاه سيكولوجي. عرّف ثورنفالد Thurnwald الثقافة – تمييزا لها عن الحضارة التي يعدّها الأدوات التقنية للثقافة – بأنّها " مجموع التقاليد Usages و التكيفات المتعلقة بالأسرة، و الشكل (التكوين) السياسي، و الاقتصاد، و العمل والأخلاق، و العادة، و القانون، و طرق التفكير". و يرى سابير Sapir أنّ الثقافة " حشد كبير من ردود الفعل الطرازية" ...

هذا و قدم مالينوفسكي أكثر المساهمات أهمية في هذه المجموعة من التعاريف فهو – شأنه في ذلك شأن كثير من الدارسين – يعد الثقافة الميراث الاجتماعي الذي يشمل على " العناصر المادية الموروثة، و السلع، و العمليات التكنية، و الأفكار و العادات الفردية و القيم ". و لكنه يذهب إلى أبعد من هذا إذ يقدّم تفسيرا لجوهرها و وظيفتها : فالثقافة " تسبغ على الإنسان امتدادا إضافيا لجهازه العضوي" و هي " تولد أساسا من خلال إشباع الاحتياجات البيولوجية". و هكذا تظهر الثقافة أوّل ما تظهر و بصفة رئيسية على أنها " واقع عريض من الوسائل، فهي مجموع أدوات العمل و السلع، و مواثيق التنظيم الاجتماعي، والأفكار و العادات، و المعتقدات و القيم – و جميعها تتيح للإنسان إشباع احتياجاته البيولوجية من خلال التعاون و في داخل بيئة أعيد تنظيمها و تكييفها". (...) فالثقافة بعبارة أخرى، وسيلة لإشباع الاحتياجات الأساسية، و هي " البقاء العضوي، و التكيف البيئي و الاستمرار بمعناه البيولوجي". (...) و ينطلق إريكسون Erixon من هذا التعريف في تحديده لماهية الثقافة حيث يقول: إنّنا ندخل في مفهوم الثقافة التكنيات، و المعدات، و المنتجات، و السلوك و المعايّير، و الأفكار التي خلقها الإنسان و نمّاها و استخدمها كوسائل صناعية لإشباع احتياجاته الجسمانية و النفسية".

3-و تقترب إلى حد كبير من هذه المجموعة من التعريفات، تلك التعريفات التي تؤكد أنّ الثقافة ينبغي أن تفهم كعملية اطرّادية دينامية، و من أشهر من يندرج تعريفه و نظرته إلى الثقافة في هذا السياق الباحث الإنجليزي راد كليف براون Radcliffe-Brown الذي يقول: الثقافة هي "

العملية التي يكتسب الفرد بواسطتها، المعرفة، و المهارة، و الأفكار، و المعتقدات، و الأذواق، و العواطف، و ذلك عن طريق الاتصال بأفراد آخرين أو من خلال أشياء أخرى كالكتب و الأعمال الفنية". و من ذلك أيضا تعريف بيدني Bidney " يمكن النظر إلى الثقافة عموما على أنها العملية الدينامية و حصيلة الصقل الذاتي للطبيعة البشرية و كذلك البيئة الجغرافية و الطبيعية، و هي تتضمن تنمية إمكانيات طبيعية خاصة من أجل تحقيق الأهداف الفردية و الجماعية للحياة الاجتماعية.

4-الثقافة أفكار و معايّير السلوك، و في هذا يشير هوير Hoiyer إلى أنّ الإثنولوجيّين قد أخذوا بعد عام 1925 " في الابتعاد التدريجي عن التعريف الذي ينظر إلى الثقافة ككيان مؤلّف من عناصر بسيطة كثيرة واصفا إيّاها بأنها – تجميع عضوي – إلى حد ما للعناصر. و بدأوا يتجهون نحو تعريف يؤكد على النمط و التشكيل" و من أشهر التعاريف التي نحت هذا المنحى تعريف كلاكهون و كيللي Klukhon and Kelly، حيث الثقافة " كل تلك المخططات المعيشية التي وضعت على مدى التاريخ الظاهرة منها و الضمنية، و العاقلة و غير العاقلة و التي توجد في أي زمن معين لتوجيه سلوك النّاس" و في هذا المنحى يقول كاردينر Kardiner" حيثما نجد ... مجموعات منتظمة من الكائنات البشرية، فإنّنا نجد بعض الانتظامات الاعتيادية و تنظيم العلاقات المتبادلة بين الأفراد كما نجد أساليب منتظمة للتعامل مع العالم الخارجي من أجل إشباع الاحتياجات الأساسية في الحياة. و نجد علاوة على ذلك أساليب منتظمة لمعالجة عمليات الميلاد، و النمو، و التقدم، و النضج، و التدهور، و الوفاة ... حيثما كان هناك استمرار أو نقل لهذه الطرق المنظمة، كانت عندنا ثقافة". و يقول كولبورن Caulborn إنّ الثقافة هي نوع من الاستمرار في الذاكرة البشرية التي تعتقد الأحداث حال وقوعها و تضعها في أنساق ... و تقوم بتصنيف الأحداث الجديدة، بقدر المستطاع على أساس نسقها الخاص به".

5-الثقافة تجريد: و يرى هذا الطرح أنّ الثقافة لا توجد إلاّ في نظرية الباحثين، و في هذا يقول أوزجود Osgood " تتكون الثقافة من جميع أفكار الصناع، و سلوك و أفكار مجموعة من البشر التي يمكن ملاحظتها مباشرة أو توصيلها إلى عقل الفرد، و التي يكون الفرد على وعي بوجودها".

و يقول سبيرو spiro " الثقافة صورة افتراضية منطقية يتم استخلاصها من السلوك البشري، وهي بذلك لا توجد إلاّ في ذهن الباحث". و الأمر نفسه كما عند بيلز و هوير Beals and Hoiyer " صورة تجريدية مستخلصة من السلوك و ينبغي ألاّ يخلط بينها و بين الأفعال السلوكية ذاتها أو الأشياء المادية كالأدوات مثلا". و يؤكد ذلك تعريف كروبر و كلاكهون Kroeber and Kluckhohon حيث الثقافة " صورة تجريدية مستخلصة من السلوك البشري الملموس، و لكنها ليست سلوكا في حد ذاتها".

6-و أمام الحشد الهائل من محاولات تعريف الثقافة و إغراقها في التعدد و الاختلاف، يرى هيرنج D.G.Haring أنّ الثقافة غير قابلة للتعريف.

يعلق صاحب القاموس على هذه التعريفات بقوله:" يدلنا ملخص هذه التعريفات على أنّ الثقافة (...) بدأت كفكرة وصفية بحتة [إثنوغرافيا] إلاّ أنها – كما يلاحظ بينت Bennett قد تحولت إلى مفاهيم كلية – مثل "الاتجاه القيمي" و "المعايير" و "التوقعات" و "الوسائل" و "الغايات" و "الجو الاجتماعي" و ذلك لمواجهة متطلبات العلم التحليلي [أنثروبولوجيا] (...) و مهما يكن من شأن ... فالتعريفات المبكرة ترتبط بمحتوى ثقافة حقيقية actual أكثر من ارتباطها بأبعاد الثقافة ذاتها – كما هو في تعريف الثقافة بالتجريد – (...) و قد حاول بعض الكتاب حل هذه المشكلة المستعصية عن طريق صياغة تعريف ذي شقين للثقافة. و هكذا يميز لنتون بين "الثقافة الحقيقية real" وبين "الصورة الافتراضية للثقافة". و هو يؤكد أن الثقافة الحقيقية مكون من مجموع سلوك أفراد المجتمع بقدر ما يكونه هذا السلوك مكتسبا و مشتركا". و من ناحية أخرى "فإنّه يتحتم على الباحث لكي يقدم صورة مفهومة لأي ثقافة أو لكي يعالج المعلومات الثقافية أن يقوم بتكوين " صورة افتراضية للثقافة"[42].

إنّ هذا التعدد و التداخل في مفهوم الثقافة و حوله، تولّد من عاملين اثنين؛ يتعلق الأوّل بالسيرورة التاريخية، وفي ذلك يكون التدرج من الإثنوغرافيا إلى الإثنولوجيا وصولا إلى الأنثروبولوجيا، قد تحكم بسياقاته المعرفية و إرغاماته الفكرية المستجدة في توجيه مفهوم الثقافة داخل إطار المنطلق و الهدف و المنهج و أدواته. أمّا العامل الثاني فقد كان الخلفيات الإيديولوجية

و إرغاماتها، حيث تطلّب الانسجام في حدود توجه فكري ما – وغالبا موجه سياسي – أن تؤسس الأنثروبولوجيا مفهوما للثقافة بحسب الحدود الانتمائية للباحث و الدارس.

و ما يجعل ذلك مفهوما بشكل عملي هو فهم التيارات الفلسفية و الإيديولوجية لأوروبا سيما في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر، و التناغمات العلمية و المعرفية معها، و هو ما بلور و أرسى أهم معالم النظريات و المدارس الكبرى في العلوم و الإنسانية منها بخاصة، و قد دام ذلك بشكل رتيب إلى ما بعد القرن التاسع عشر، حيث استجدت مرحلة تحولت فيها المفاهيم و عرفت وضعا منفتحا على مراجعات في المنطلقات و الأهداف.

إنّ مفاهيم الثقافة المتعددة و المختلفة يمكن ضمّها في اتجاهين اثنين: " الأوّل اتجاه واقعي يرى أنّ الثقافة كلٌ يتكون من أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة من البشر، و الثاني اتجاه تجريدي يرى أنّ الثقافة مجموعة أفكار يجردها العالم من ملاحضاته للواقع المحسوس الذي يشمل على أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة"[43].

لعل أهم ما نشأ عن هذا الوضع الدينامي في مسألة الثقافة، كان التفريع الذي تمنهج في الدرس الأنثروبولوجي، حيث أصبح اشتقاق التخصصات عملا تنظيميا لهذا الشمول الضخم لمادة الثقافة، وحري بالذكر أنّ هذا الوضع لم يتأسس بشكل واضح إلاّ مع المنعرج الثالث (الدرس و التحليل)، فلم يكن الإثنوغرافيون مهتمين في عملهم الموسوعي بمراتب للثقافة تنشأ عنها مراتب للتخصص، و أمّا الإثنولوجيين فقد كانوا على حد رتيب يعتقدون أنّ علما واحدا كافيا، حيث كان اهتمام أبحاثهم باجتماعية الإنسان، و ما يرتبط بها مسألة غير قابلة للقسمة و الاشتقاق، و مع المد التحليلي و القرائي احتاج الأنثروبولوجيون إلى تقسيمات تؤدي غرض العمل المتخصص و تسمح بتعاون الفروع داخل الكل المنهجي.

يجمع الأنثروبولوجيون على أنّ ميدان دراستهم – في الاعتبار المنهجي و التاريخي- عرف الفروع الأتية[44]:

1-الأنثروبولوجيا الطبيعية Physical Anthropology:

يمكن اعتبار هذا النوع من الأنثروبولوجيا هو الأقدم، و ذلك راجع إلى أنّ الاهتمام بالإنسان بيولوجيا و مورفولوجيا كان مبكرا، و قد عرف التاريخ الطبيعي باستخدامه لعلم التشريح، و كذلك ما خاض فيه علماء الحيوان في تصنيفاتهم، حين عدّوا الإنسان أرقى الرئيسيات (الثدييّات) و ما عقدوه من مقارنات قياسية لجسمه، و تركيبه البيولوجي، و لعل الذي انتزع الإنسان من علماء الحيوان و جعل طبيعته البيولوجية ضمن الأنثروبولوجيا هو الاعتبار الهام للثقافة من حيث هي خاصيته الراسخة.

يدرس هذا الفرع الإنسان جسما، و يوظف علوم الوصف (التشريح، الطب، الجيولوجيا، القياس...) مستخدما نتائجها في التدليل على خروج بيولوجيا الإنسان من الدراسة الحيوانية، و في هذا يبحث الأنثروبولوجيون الطبيعيون الإنسان في داخل سلالته (الرئيسيات) و يدللون على اختلافه العملي لجسمه، كما يهتم هذا الفرع بعقد مقارنات للإنسان مع أسلافه (الإنسان الحفري)، سواء كانت وصفية قياسية، كما هو في الأنثروبومتري Anthropometry ؛ الذي يعني "دراسة مقاييس جسم الإنسان، و مقارنتها للوصول إلى نتائج علمية في الأنثروبولوجيا الطبيعية، و تشمل الدراسة قياس أجسام الأفراد الأحياء، والهياكل العظمية للأموات، و أهم مقاييس هذا العلم هي: طول القامة، و الجمجمة، و الرأس، و الأنف، و العيون"[45]، أو ما يتصل بالمؤثرات الخارجية، حيث يدرس هذا الفرع كذلك البيئة الجغرافية (الأرض و الطقس) و تأثيراتها على المرفولوجيا الجسدية للإنسان، و نتائج ذلك عليه تطورا و تغيرا، و في العموم يعني هذا الفرع: جزءا من الأنثروبولوجيا العامة و" ميدانه الرئيس دراسة الإنسان بوصفه كائنا حيا، و بخاصة من حيث نشأته، واكتسابه صفات طبيعية ميزته عن بقية الحيوانات، و تطوره حياتيا، و انقسامه إلى عناصر (Race) و الصفات الطبيعية الخاصة بتلك العناصر، و توزيعها على الكرة الأرضية (...) واتسعت دراسات الانثروبولوجيا الطبيعية في خمسين سنة الأخيرة (1981) فصارت تشمل، إضافة إلى ما تقدم ذكره، دراسة الوراثة (Genetic) و فئات الدم (Blood groups)، و تعتمد الأنثروبولوجيا الطبيعية على علمي (الحفريات البشرية) و (آثار ما قبل التاريخ)."[46]

2-الأنثروبولوجيا الاجتماعية: Social Anthropology

يدرس هذا الفرع الإنسان في وجوده الاجتماعي و نظام ذلك من السلوك و العلاقات، و يصف و يحلل ما يبني المجتمع على مستوى الأفراد و كذلك على مستوى المؤسسات، كما يهتم بتطور المجتمعات عبر سيروراتها التاريخية، و يقارن المجتمعات ببعضها بعض، و الهدف من ذلك الوصول إلى تجريد قوانين و أنماط السلوك و النظام الاجتماعيين، و جدير بالذكر أنّ مصطلح " إثنولوجيا" يعني في بدايات استخدامه هذا الفرع، سيما لدى الإنجليز، و الذين يعتبرون الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي العلم الجامع و الشامل و باقي الفروع مشتقة منها أو مندرجة ضمنها، على عكس الأمريكيين الذين يرون بأنها فرع من فروع الأنثروبولوجيا الثقافية (47) cultural anthropology، و جدير بالذكر أنّ الأنثروبولوجيا الاجتماعية اقتصرت في مرحلة " الإثنولوجيا" (القرن الثامن عشر و القرن التاسع عشر) على دراسة المجتمعات البدائية، وذلك حين كان المجتمع الأوربي هو مجال علم الاجتماع Sociology، و لكن الأمر عرف مراجعات جعلت هذا الوضع منقودا، بالشكل الذي سقط معه مفهوم المتوحش (البدائي)، و أصبح المجتمع الحديث من اهتمامات الأنثروبولوجيا الاجتماعية، و قد كان ذلك نتيجة تجديدات مفهومية عرفها الدرس الأنثروبولوجي فكرا وممارسة.

إذا نشأت الأنثروبولوجيا الاجتماعية لغرض فهم و إدراك الحياة الاجتماعية و نظامها، و كان المجتمع "البدائي/الغير أروبي" هو الموضوع القديم و المنطلق في مرحلة الفكر التطوري، و لذلك جاء تعريفها في القاموس المعتمد لليونسكو "الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي ذلك الفرع من علم الإنسان الذي يتناول المؤسسات الاجتماعية للشعوب البدائية (...) بدأت الأنثروبولوجيا الاجتماعية في إنجلترا عام 1906 بتعيين السير جيمس فريزر أستاذا للانثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة ليفربول، و قد عرف موضوعه بأنه ذلك الفرع من علم الاجتماع الذي يدرس الشعوب البدائية. و قد كرر مالينوفسكي هذا التعريف للأنثروبولوجيا الاجتماعية فيما بعد، و لكن في حين طبق فريزر وجهات نظر تاريخية في بحوثه، فإنّ مالينكوفسكي كان وظيفيا لا يهتم بالبحث التاريخي، و ينطبق نفس هذا الكلام على راد كليف براون، فهو يعرف الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها " الدراسة

النظرية المقارنة لأشكال الحياة الاجتماعية عند الشعوب البدائية" و يقول:" تختص الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأشكال الارتباط association أو التكامل الاجتماعي في المجتمعات البدائية، ساعية بذلك إلى الوصول إلى تفهم تنوعاتها، و تقصّي ظروف استقرار الأنساق الاجتماعية بوصفها أنساقا لتكامل الأفراد".

(...) أمّا الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأمريكية فهي مجرد اتجاه داخل الأنثروبولوجيا الأمريكية، و كان راد كليف براون قد أرسى قواعدها في أثناء عمله بجامعة شيكاغو في ثلاثينيات القرن العشرين. و تنص لوائح هذه الجامعة على أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين يدرسون:" طبيعة المجتمع البشري و الثقافة عن طريق المقارنة المنهجية بين المجتمعات" و ذلك سواء كانت هذه المجتمعات أمية أو غربية حديثة، و في السياق نجد الباحثة الأمريكية مرجريت ميد M.Mead توحد في نظرة موسعة بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الأنثروبولوجيا الثقافية، إذ تهدف كلتاهما إلى تفهم السلوك البشري."[48]

تعد الإثنولوجيا هي التأسيس الفعلي لهذا الفرع، فحين انضاف المنهج المقارن للتوصيف الإثنوغرافي أصبح الدرس الاجتماعي للإنسان " الوحشي" مجال هذا الفرع و حدوده، و بقي "المجتمع البدائي" هو الموضوع الذي يهتم به الأنثروبولوجيون الاجتماعيون، و ذلك في الوقت الذي اختص علم الاجتماع بالمجتمع المتمدن (الأوربي)، و هو ما جعل فريزر يرى أنّ الأنثروبولوجيا الاجتماعية فرعا من علم الاجتماع يختص بالمجتمعات المتوحشة و البدائية، ولكن الوضع تغير في المنعرج الثالث (النصف الأول من القرن العشرين)، و في سياق ما أدخله الأمريكيون من تجديدات فكرية و منهجية في مجال الدرس الأنثروبولوجي، أصبح هذا الفرع يدرس المجتمع الحديث و التقليدي على السواء، وهو ما يعني أن الحاجز الإيديولوجي (أوربا التطورية) قد انزاح لصالح المقاربة الوظيفية على حساب المقاربات التاريخية. و قد كان لهذا التحول سببا أساسيا و مركزيا تمثّل في مفهوم الثقافة و منطلقاته؛ ففي حين ركّز الأوروبيون (إنجلترا، فرنسا) على مفهوم المجتمع و نظامه و تموضع الفرد ضمن الجماعة و مؤسساتها،

ذهب الأمريكيون –بتأثير من الفكر الألماني- إلى دراسة الثقافة بالمفهوم العملي و الوظيفي من حيث هي الكفاءة التي تنظم الفرد و المجتمع.

3-الأنثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthropology:

لقد تبلور هذا الفرع في النصف الأوّل من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، و اكتمل بشكل واضح ابتداء من النصف الثاني للقرن نفسه، و جدير بالذكر أنّ أهم ما شكّل هذا الفرع خارج أوروبا هو الاختلاف الجوهري في مفهوم الدرس الأنثروبولوجي؛ و ذلك لاعتبار أنّ الأمريكيّين ركزّوا على الثقافة موضوعا لأبحاثهم و رأوا فيها جملة المعايّير و النظم التي تبني المجتمعات و تشكّل نظامها، و قد اعتبروا-ضمن هذه الرؤية- المجتمع مقتضى للثقافة على عكس الأوروبيّين الذين اعتبروا المجتمع مركزا للدراسة باعتباره الموضوع الأساسي للدرس الأنثروبولوجي، و نظروا إلى المجتمع فضاء توليديا للثقافة. و بهذا الوضع كانت الوظيفية لدى الأمريكيّين هي المقابل المفهومي للتطورية لدى الأوروبيّين.

و يرتبط هذا الفرع من الأنثروبولوجيا، في خلفياته الفكرية و الإيديولوجية، بالفكر الألماني في منطلقاته الأساسية؛ و التي أهمها الرفض الإيديولوجي للتطورية و الشمول، حيث كان ذلك مدار سجال حاد بين الألمان من جهة و الفرنسيّين و الإنجليز من جهة أخرى في قضية خصوصية الثقافات، فدافع الألمان عن طرحهم في أنّ لكل شعب ثقافته الخاصة من حيث هي نمط في العيش و ممارسة شؤون الحياة و تنظيمها الاجتماعي، و قد تجلّى ذلك –على سبيل المثال- في فكر و منهج باحث شهير هو جوتفريد هيردر، و معلوم أنّ موجة الهجرة من ألمانيا رفدت كثيرا من دوائر العلوم و المعرفة في الولايات المتحدة – سيما في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى – كما هو شأن الباحث الشهير فرانز بواس، و كذلك إدوارد سابير، و قد كان العالم الجديد فضاء رحبا لنشر فكرهم و مفاهيمه المركزية، و استطاعوا أن يوجّهوا الدرس الأنثروبولوجي اتجاها مختلفا عن نظيره الأوروبي، و كان من نتائج ذلك إرساؤهم لمفهوم النسبية و الوظيفية.

اتجهت الأنثروبولوجيا الثقافية إلى دراسة الخاصية الإنسانية الأبرز؛ و التي هي الثقافة بواسع موادها، فكان الإشكال المدار هو " نمط عيش و حياة مجتمع ما"، و البحث عن كفاءة الأدوات و

الوسائل التي تحكم هذا النمط المعيشي في مجرداته و محسوساته، فكان المهم في الأنثروبولوجيا الثقافية هو وظيفة المادة الثقافية في إنتاج الخصوصية و الانسجام بين أفراد مجتمع ما، و بعد ذلك تقارن الأنماط المختلفة للعيش في المجتمعات المتعددة، و لا تستثني أيّ مجتمع من ذلك سواء كان قديما أم حديثا؛ تقليديا أم صناعيا. في هذا السياق القوي لتأثير الفكر الألماني يقول آدم كوبر Adam Kuper :" تطور مفهوم الثقافة الألماني من خلال الجدل مع مفهوم الحضارة الكونية الذي ارتبط بفرنسا. فما نظر إليه الفرنسيون على أنّه حضارة أممية اعتبره الألماني مصدرا للخطر على الثقافات المحلية المميزة. و في ألمانيا ذاتها كان الخطر عاجلا جدا. فقد غرست الحضارة نفسها في مراكز النفوذ السياسي في البلاط الألماني الناطق بالفرنسية. و على العكس من المفكرين الفرنسيّين و البريطانيّين، الذين كانوا يعرفون بطموحات الطبقة الحاكمة، عرّف المفكرون الألمان أنفسهم من خلال معارضة الأمراء و الأرستقراطيّين. ففي نظرهم افتقرت الطبقة العليا إلى الثقافة الأصلية. و قد كانت حضارة الصفوة المتحدثة بالفرنسية حضارة مستعارة، فلم تكن داخلية بل مجرد صيغ شكلية و استعراض خارجي. و اشتقت المبادىء الأخلاقية للطبقة الأرستقراطية من قواعد شرف مصطنعة"[49].

لقد كان لهذا الاتجاه الفكري تأثيره القوي و الفعّال في حدّ مفهوم الأنثروبولوجيا الثقافية و ضبط مجالها و هو ما جسده المنجز فيها، و قد جاء في مفهومها ما يلتزم بذلك. يعرّفها هولتكرانس في قاموسه كمايلي: " هي دراسة الثقافة (البشرية)، أو هي ذلك الفرع من الأنثروبولوجيا الذي يهتم بالثقافة و المواد الثقافية. و الأنثروبولوجيا الثقافية هي المقابل الأمريكي للإثنولوجيا الأوروبية، و تشمل على الإثنوغرافيا و الإثنولوجيا(و بمعنى أدق: الإثنولوجيا التاريخية)، و في الآونة الأخيرة استخدم مصطلح الأنثروبولوجيا الثقافية، و كذلك في أوربا، ليعني تاريخ الثقافة و علم النفس الثقافي"[50].

بناء على الاعتبار الفكري و المنهجي الذي قامت عليه الأنثروبولوجيا الثقافية، فإنّها استولدت تخصصات و فروع جزئية للشمول الثقافي، و ذلك بهدف بناء كلي و منطقي تراكبي لمباحثها، و من أهم هذه التفريعات:

-علم الآثار Archaeology: و هو فرع للأنثروبولوجيا الثقافية بغير المفهوم التقليدي له، حيث لا يسعى الأنثروبولوجيون إلى تصديق التاريخ و توثيقه استرجاعيا(تلك مهمة عالم الآثار و المؤرخ)، وإنما يهدفون إلى إعادة بناء التاريخ الثقافي للجماعات كما حققتها أنماط عيشهم، و لذلك يتخذون من النتائج العلمية لعلم الآثار دلائل لفهم منطق الحياة الاجتماعية من خلال قراءة بقايا المساكن، ووسائل الإنتاج وما تحمله من دلالات ترتبط بطرائق الاجتماع و الحياة المشتركة للفرد و جماعته، و ملاحظة التراكم و التطور الذي يطرأ عليها.

-اللغويات Linguistics: يهتم هذا التخصص بدلائلية اللغات و محمولها البنيوي و أصولها التاريخية، و ذلك باعتبار اللغة أهم مادة ثقافية لدى الجماعات و المجتمعات، فالأنثروبولوجي الثقافي ينفتح في بحثه بصيغ تعاونية على علماء اللغة، و يوظّف نتائج بحوثهم، و ذلك لتحصيل إدراك وصفي لبنية اللغة و رمزيتها الدلالية، و كفاءتها التواصلية، كما يهتم بأصولها التاريخية و نموها و تطورها، و مجموع القيم التداولية ضمن ثقافتها.

-الإثنولوجيا Ethnology: و هو تخصص يهتم بالثقافات الحية و ما يتصل بتاريخها، و ما آلت إليه عبر سيروراتها التطورية، و لذلك يقرأ هذا الفرع جميع القيم و الأنظمة(الدينية، السياسية، الاقتصادية، الفكرية...)من أجل فهم تراثيتها و مستجداتها. و ملاحظ كيف أنّ الأنثروبولوجيا الثقافية تجعل من الإثنولوجيا فرعا لها، في حين يدل المصطلح لدى الأوروبيّين(سيما قبل النصف الثاني من القرن العشرين) الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

هكذا إذن تفرعت الأنثروبولوجيا- على مدى زمن- إلى تخصصات متجاورة و متداخلة، و كان هذا الوضع الاشتقاقي – كما سبق الذكر- حاصل عاملين اثنين:

-**عامل منهجي**: و هو الملخص في طرائق تنظيمية دراسية لهذا العلم الواسع، و هو ما يلبي هدفا تقنيا يقتضيه الطرح الموضوعي و تتطلبه الدراسة و التحليل.

-**عامل مفهومي**: و هو ما يتعلق بموضوع الثقافة و ضبط تعريفه و إدراكه في الحصر الاصطلاحي، و هو ما لم يتم بشكل اتفاقي حيث تعدد المفهوم بدفع من المنطلقات الفكرية و الإيديولوجية،

و تحكمت به استيراتيجية معرفية تداخلت فيها الأسباب بالأهداف ضمن سياقات تاريخية تأثر بها الأنثروبولوجيون، أو هم سعوا إلى إقرارها داخل منظومات إيديولوجية سياسية، انسجموا فيها مع الكل الحضاري لهم.

-اتجاهات الدرس الأنثروبولوجي:

وضح لدينا -مما سبق- أنّ العامل المفهومي، الذي شكلت تعريفات الثقافة و تعددها، أساسه، هو الخلفية الفكرية ذات الأصول الفلسفية التي تجسّدت في سياقات إيديولوجية متباينة تبعا لتباين استراتيجيات البحث في الأنثروبولوجيا، و قد أدّى ذلك إلى صياغة أهداف لهذا العلم، كان طموحها هو تنظير و منهجة التصديق العملي في وصل الثقافة مفهوما بتجلياتها، و هو ما جعل موضوع الثقافة، باعتبارها المادة الأساسية للنظريات و المقاربات البحثية، تخضع، و لو بطريقة ضمنية، لتصور إطار أو منطلق مفترض، و يقود ذلك منهجيا إلى إنتاج تطبيقات عملية تنسجم مع المنطلق المفهومي و تصدّقه، و نظرا لهذا الاعتبار المركب بين النظرية و المنهج و الإنجاز فقد تحكمت التصورات النظرية بعنصري المنهج و النتائج العملية، و لأنّ الأنثروبولوجيا ممارسة مفتوحة، من حيث هي تدخل في العلوم الإنسانية (أو علوم الرّوح بتعبير الألمان)، فإنّها مارست قراءاتها و استنتاجاتها عبر نظريات و مناهج اعتمدت على الحدس المعرفي المتولد عن الفكر – الذي ليس واحدا بين الباحثين- و كان ما حصّله الدرس الأنثروبولوجي على امتداده أفقيا (التّزامن) و عموديا (التراكم) محكوما في معظمه بمقاربات تأويلية يطبعها التغيّر و التجدد و السياقية الفكرية و التاريخية بجميع ظروفها.

في هذا السياق المنهجي المتعلق بالوصل بين الثقافة في صيغها المفهومية المجردة، و تجلياتها العملية، و كيف يشتغل الباحث على الطرفين بطريقة معرفية منتجة، "يميّز لينتون Linton بين " الثقافة الحقيقية real " و بين " الصورة الافتراضية للثقافة". وهو يؤكّد أن الثقافة الحقيقية تتكون من مجموع سلوك أفراد المجتمع بقدر ما يكونه هذا السلوك مكتسبا و مشتركا، و من ناحية أخرى "فإنّه يتحتم على الباحث لكي يقدم صورة مفهومة لأي ثقافة، أو لكي يعالج المعلومات الثقافية أن يقوم بتكوين " صورة افتراضية للثقافة"[51]، و هذا عينه هو الإشكال الذي تحكم في توجيه الدرس

الأنثروبولوجي، و تمّيزه إلى اتجاهات، لأن الأمر يتعلق بمنظومات علمية نشأ عنها مفهوم الثقافة في سياقات مرهونة بإطار مهيمن و جامع للممارسات الدراسية، و بذلك غدا كل اتجاه له منطلقه في حد الثقافة موضوعا، و جاءت الممارسات القرائية مقاربات تسعى لتصديق ذلك المفهوم، و قد أخبرت التطبيقات المنهجية في نتائجها عن هذا التلازم، و تراسل الإرغام الفكري مع التأطير النظري، و منهجة النتائج العملية.

و بالعودة إلى رصد و إحصاء هذه الاتجاهات يجد الباحث أنّها عديدة و مختلفة، لكنّها مندمجة في تيارات واتجاهات رئيسية كبرى تمايزت بشكل واضح بينها، و في بعض تفاصيلها قد تكون متناقضة، سيما في ركائزها الفكرية، و حري بالذكر في هذا أن ندرك أن مصطلح "اتجاه" أشمل من "النظرية" إذ تعد صياغة بيداغوجية له، و لذلك قد يكون في الاتجاه الواحد عدّة نظريات، لكنّها تأول إلى مجال جامع في الأسس و المنطلقات، فاستعمالنا لمصطلح "اتجاه" هو للدلالة على الكلية الشاملة، و التي استولدها فكر منسجم في تخصصات متعددة، و طبعها سياق فلسفي إيديولوجي مؤسس و مبني على خلفيات و منطلقات جامعة.

قبل عرض هذه الاتجاهات الكلية في الدرس الأنثروبولوجي، لابدّ من الاشارة إلى ما طرحه الباحث حسين فهيم في هذه القضية و تصنيفه لأهم الاتجاهات التي قدّر أنها الأبرز في مجال الأنثروبولوجيا و دراستها، و قد أقام فصلا زمنيا بينها، حيث ذكر ما ساد في النصف الأول من القرن العشرين، و ما انبثق عنه في النصف الثاني منه، وكانت الحرب العالمية الثانية هي الحدث الأعظم في تقسيمه هذا، و ذلك بالنظر إلى السياق العام (العلمي/الإيديولوجي/الفلسفي/الفني..) والذي تحكم عبر سلسلة من الإرغامات المفهومية و العملية، في توجيه النشاط العلمي نظريا و منهجيا نحو غايات و أهداف تحقق الناتج التطبيقي للمعرفة الإنسانية و علومها، و ذلك طبعا داخل المنظومات المخصوصة قوميا و سياسيا. في موجز نورد هذه الاتجاهات ملخصة عن حسين فهيم[52]:

جدير بالذكر أنّ الباحث تجاوز الاتجاه التطوري في تصوّره و ذلك لأنّه لم يعد بالحياة الكافية، و قد خلفته مستجدات جعلته يتراجع إلى الخانة التراثية.

1-الاتجاه التاريخي/ التجزيئي: و يعد ردّا نقديا على ما ذهب إليه التطوريون من تصور لتاريخ كلي شمولي، و أهم ما نتج عن هذا النقد كان الانصراف عن التاريخ التطوري للإنسانية سواء بيولوجيا أو اجتماعيا ثقافيا، و أعيدت مراجعة التطور الخطي للإنسان و حياته، و نشأ عن هذا استبدال التطور بالانتشار، و الشمول بالنسبية، و بذلك نفى هذا الاتجاه ما كان سائدا لدى التطوريين في مقولتهم " الإنسان و ثقافته يوجدان في خط تطوري أوحد تمثل المجتمعات البدائية المتخلفة نسخة قديمة له، و تمثل المجتمعات المتمدنة الأوربية نسخة متطورة حديثة له". و أصبح الأمر تجزيئا للتاريخ بدلا من طموح إعادة تركيبه، و في ذلك انطلق أصحاب هذا الاتجاه من افتراض مخالف مفاده أنّ الانتشار هو ما تحكم بالتطور و ليس النمو العمودي التراكمي، فالثقافة الإنسانية –حسبهم- ليس لها مركز واحد هو (أوربا) و إنّما لها عبر تاريخها مراكز عديدة مثلت بؤرة / بؤرا انتشرت منها مواد الثقافة إلى غيرها عبر الاقتباس و الأخذ، بالإضافة إلى ذلك قال أصحاب هذا الاتجاه بنسبية الثقافات استبدالا منهم لمفهوم كليتها، و من أشهر رواد هذا الاتجاه الألماني الأمريكي فرانز بواس Franz Boas ، و ولهلم شميدت W.Schmidt. و لقد أشار بواس في هذا الصدد إلى أنّه: "من خلال دراسة الشكل والتوزيع الجغرافي لمصدر السمات الثقافية، و هجرتها و استعارتها عن طريق الاتصال بين الشعوب، يمكن للباحث أن يستدل على كيفية نشأة و تطور السمات الثقافية، و بالتالي يمكن الوصول في النهاية إلى نظرية تتوفر فيها عناصر الصدق و البرهان لتفسير تغير المجتمعات الإنسانية و تطور النظم الاجتماعية أو السمات الثقافية"[53].

2-المدرسة البنائية – الوظيفية: و أهمّ ما يقوم عليه هذا الاتجاه هو لاتاريخيته، و يعد رفضا مطلقا –بذلك- للتطورية، و لعل أشهر من مثّل هذا الاتجاه هما العالمان الشهيران برونسلاف مالينوفسكي B.Malinowski (1884-1942) و راد كليف براون R.C.Browan (1881-1955) وهو اتجاه –كما بلوراه عبر كتاباتهما- متأثر بمدرسة علم الاجتماع الفرنسية خاصة رائدها إميل دوركايم، و في هذا يرى مالينوفسكي أن أيّة ثقافة لدى جماعة ما تنشأ عن الحاجة و الضرورة إزاء تلبية الأفراد لحاجاتهم البيولوجية، و من ثمّة تخطط هذه التلبية و تنظم في إطارها

الاجتماعي، و يرى راد كليف براون الأمر نفسه و لكن باتجاه عكسي تسبق فيه النظم الاجتماعية المستوى الفردي، إذ هي البناء الذي يضمن تلبية تلك الحاجات و الضرورات.

و يؤكد هذا الاتجاه على الطابع العضوي للثقافة و كذلك على وظيفيتها، فهي تعمل بوصفها جهازا أو منظاما مركبا من مجموعة من العناصر المنتجة و المندمجة تلازميا " فكما للجسم البشري بناء وظيفي عضوي" تنبني الثقافة على المنوال نفسه، و قد رفض باحث مثل إيفانز بريتشارد اصطلاح " مجتمع بدائي" مما يؤكد فعالية هذا الطرح في اتجاهه النقدي الوظيفي الرافض للتاريخية التطورية، و هو ما جسده منهجيا رفض تجزيء الثقافة و عزل عناصرها، فكان البحث التزامني المحايّث هو المنظور الاستقصائي الدارس للثقافة باعتبارها اشتغالا ديناميا شاملا و متكاملا.

و لعل من بين أهم ما أرساه هذا الاتجاه و رسخّه نقده و رفضه لما كان يسمّى بالأنثروبولوجيا المكتبية؛ التي كانت تشتغل على النصوص الإثنوغرافية و تسجيلات الإخباريّين و المستكشفين؛ وتتخذ منها مادة للتحليل و الدراسة – كما كان يفعل السير جيمس فريزر–، و كان البديل القوي عن ذلك ما صاغه مالينوفسكي فيما اصطلح عليه ب " الملاحظة بالمشاركة"؛ حيث هي " طريقة جمع المادة عن طريق الاشتراك في الأنشطة اليومية لسكان المجتمع موضع الدراسة، بمعنى ألا يقف الباحث موقف المشاهد عن بعد، و إنما يلجأ إلى المشاركة الفعلية فيما يقوم به الأفراد في المناسبات المتعددة و المجالات المختلفة التي تشمل أساسا جوهريا في فهم الثقافة، فالباحث في رأي مالينوفسكي لا يمكنه الوصول إلى حقيقة المعاني الرمزية أو الضمنية لسلوك معين في مناسبة خاصة، دون أن يكون له فرصة الجمع بين الملاحظة و المشاركة في نفس الوقت"[54]، و هو ما شاع في التداول الاصطلاحي بالأنثروبولوجيا الميدانية أو الحقلية.

3–الاتجاه التاريخي النفسي:

يعد هذا الاتجاه تطويرا منهجيا و علميا في الدرس الأنثروبولوجي الأمريكي، حيث ذهب تلاميذ بواس في اتجاه يرى عدم كفاية الطرح التاريخي النسبي في فهم و إدراك الظواهر الثقافية و عناصرها، فهناك زاوية أخرى أهم وأكثر فعالية هي المحمولات السيكولوجية للثقافة، و هي سبب جوهري يتحكم في الانتشار الذي قال به بواس، و من أشهر من أسس هذه الإضافة و بلورها

روث بنيدكيت R.Benedict (1887-1948) و التي استعانت إلى حدّ كبير بعلم النفس سيما التحليلي منه في طرح منظورها في هذا الاتجاه، و كان مؤلفها الشهير " أنماط ثقافية Patterns of culture " الذي أصدرته عام 1932 من أهم الدراسات في هذا الاتجاه، و قد أصبح ما طرحته في هذا المؤلف معروفا بنظرية " القوس الأعظم "، و في ذلك تقول: " في الثقافة...يتعيّن علينا أن نتخيل قوسا أعظم اصطفت عليه المهام المحتملة الناجمة سواء عن دورة العمر البشرية أو عن البيئة أو الأنشطة المختلفة للإنسان"[55]، و ثقافة جماعة ما هي انتقاء و اختيار من ضمن مواد هذا "القوس الأعظم"، و ما يفسّر هذا الاختيار ليس التاريخ بقدر ما هو الإمكان المشروط بالجانب المعنوي و العاطفي النفسي لتلك الثقافة و ممارسيها.

كما ينتسب إلى هذا الاتجاه الأنثروبولوجي الأمريكي الشهير كلايد كلوكهون C.Klukhohn (1905-1960)، و مرجريت ميد، و كذلك عالم النفس الأنثروبولوجي كاردينر A.Kardiner الذي اشترك مع زميله رالف لينتون في صياغة ما اصطلح عليه ب " الشخصية الأساسية" للدلالة على مجموع الخصائص السيكولوجية المميزة لثقافة ما.

و يرى مؤرّخو الأنثروبولوجيا أنّ هذه الاتجاهات –على اختصارها- هي ما ميّز النصف الأوّل من القرن العشرين، فبعد الحرب العالمية الثانية انطلقت الأنثروبولوجيا نحو آفاق جديدة عرفت بمصطلح الأنثروبولوجيا الجديدة. New Anthropology، و التي لم تقطع مع التراث الدراسي للأنثروبولوجيا و إنجازاته النظرية و العملية، و لكنها أعادت الطرح التحليلي و أعادت إنتاج الفهم في سياق المستجدات الثقافية، و ذلك ضمن الاستراتيجية الجديدة لهذا العلم في موضعة الثقافة ضمن السياق العالمي و حركته السياسية و الاقتصادية و المعرفية. و في هذا يرى حسين فهيم أنّ أهم اتجاهين طبعا هذه المرحلة من تاريخ الأنثروبولوجيا هما:

-التطورية الجديدة New Evolutionism – و – التثاقف Acculturation.

1-**فاتجاه التثاقف** عني بالاتصال بين الثقافات و تأثرها ببعضها بعضا، و يعني التثاقف عند المصطلحين عليه في هذه الحقبة، و أهمهم ملفين هيرسكوفيتس M.Herskovits (1895-1963) الذي اشترك مع زميليه رالف لينتون R.Linton ، و روبرت ريد فيلد

R.Redfield (1897-1958)، في صياغة المصطلح "تثاقف" و الذي يعني:" التغير الثقافي في تلك الظواهر التي تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر مستمر معهما، مما يترتب عليه حدوث تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في إحدى الجماعتين أو فيهما معا"[56]، و يحدث هذا بالضرورة ضمن قناة استعمارية –كما هو الشأن في إفريقيا و آسيا – أو ضمن قنوات تبادلية أخرى (اقتصادية، تجارية، هجرات، رحلات استكشاف، تبشير...)، و يورد هولتكرانس نقاشا طويلا لهذا المصطلح في قاموسه، و يرى أنّه يتميّز عن مصطلح "الانتشار الثقافي" و معروف أنّ الأخير هو من أسس نظرية بواس و من سار في النسبية الثقافية معه، و مهما يكن فإنّ التثاقف، وكما جاء في مذكّرة هيرسكوفيتس و زميليه له أربعة أبعاد رئيسية هي:" 1-تحديد المعالم الذاتية لصفات ثقافتين أو أكثر مستقلتين استقلالا ذاتيا، في حالات الاتصال بينهما. 2-دراسة طبيعة موقف الاتصال، 3-تحليل الروابط التي تقوم بين الأنساق الثقافية عند اتصالها ببعضها. 4-دراسة العملية الثقافية التي تنبع من ارتباط الأنساق ببعضها." و يكون –تبعا لذلك- لعملية التثاقف آثارها؛ التي هي جملة الاستجابات.[57]. و هي محصورة في ثلاث:

"1-القبول أو أخذ عنصر ثقافي أو ثقافة بأكملها، و قد يفرض هذا القبول بواسطة جماعة حاكمة أو عدو غاز (و هو ما يسمّيه بيدني Bidney:"التثقف من الخارج السالب"، و قد يكون القبول على حد تعبير كروبر-" طوعا و تلقائيا" (و هو ما يسميه بيدني "التثقف من الخارج الموجب".). و يعد التثقف من الخارج العدائي شكلا من أشكال النوع الأوّل (...).

2-التكيّف أو (التوفيقية) و هو إحكام العنصر الثقافي... الذي تمّ قبوله لكي يتوائم مع نظائره في ثقافة المستعير المتوارثة. و قد تكون النتيجة النهائية هي التمثّل (تكيف من جانب واحد)، أو الانصهار الثقافي (التكيف المتبادل) أو – لو أضفنا عنصر التقييم إلى الموقف – التفكك الثقافي.

3-رد الفعل (...) و الذي ينتج عن الحركات الشعبية؛ التي يطلق عليها اسم " حركات ضد التثقف من الخارج" (...) و يعرفها هيرسكوفيتس بأنّها" تلك الحركات التي يؤكّد شعب من خلالها القيم التي تحتويها أساليب حياته الأصلية، و يتحرك بعداء- سواء في الواقع أو في الخيال-

تجاه استعادة تلك الطرق حتّى على الرغم من كل الشواهد الدّالة على عدم فعاليتها في طرد تلك القوة التي تقيدها". و تنتمي حركات إعادة الإحياء و الأهلانية بصفة خاصّة إلى هذه الفئة من ردود الفعل"[58].

و في سياق هذا الاتجاه تجب الإشارة إلى نتائجه العملية المحصلة عبر دراساته و نتائجها، و لعل أهم ما يذكر منها ما تقدم به المكتب التنفيذي للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية عام 1947 إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتحدة، في صيغة مشروع إعلان يقضي بضرورة احترام ثقافات الشعوب و خصوصياتها، فلا يمكن في القرن العشرين أن تفرض ثقافة ما على أيّ شعب، و أبانوا بذلك عن مناهضتهم للتوجه الغربي في التوسع الثقافي الهيمني على حساب ثقافات شعوب مستضعفة، و قد عرف هذا الاتجاه أدوارا و جهودا من أنثروبولوجيين في شتّى العالم، من أشهرهم في فرنسا مثلا جيرار لكلرك.

2-التطورية الجديدة **New Evolutionism**.

كان الاتجاه التطوري مهيمنا في القرن التاسع عشر، سيما في نصفه الثاني مع رائده إدوارد تايلور E.Taylor، و لويس هنري مورجان، لكنه لاقى نقدا لاذعا و مراجعات منهجية و معرفية جعلته ينحسر و يختفي مع تسارع الإنجازات الدراسية للثقافة في مفهوماتها الجديدة، التي قطعت إلى حد كبير مع الطرح التطوري، وفصلت عن المفهومات التي كرسها التاريخ البيولوجي للإنسان، غير أنّها تعاود الظهور في النصف الثاني من القرن العشرين عبر مراجعات تصحيحية لمفهوم الشمول و الكلية و الخط الأوحد، و التخلي عن النسخة القياسية للثقافة الأوربية، و هو ما جاء به رائد في هذا الاتجاه هو الأمريكي ليزلي هوايت (1900-1975) الذي اعتبر التطور مفهوما صحيحا و لكنه دعا إلى تخليصه من القياس على الأنموذج الأوربي للثقافة، إذ ليس هو الأنموذج الأوحد، و هو ما يعني عنده أنّ الخط التطوري غير أحادي و إنّما متعدد داخل كل ثقافة، و قد صاغ ذلك في مؤلفه الصادر سنة 1949 المعنون ب"علم الثقافة" cultuology، و حدد من خلال طرحه الطاقة معيارا لتطور الشعوب و مجتمعاتها و ثقافاتها؛ إذ يعد استخدام الطاقة مؤشّرا و عاملا تقاس الثقافة في ضوئه، كما يعد عامل البيئة لدى التطوريين الجدد أساسا مهما في

قياسات التطور و النمو الثقافي و التكنولوجي، و هو ما أصبح يعرف عندهم بمصطلح " النسق الأيكولوجي Eco-System" و الذي يدرسون من خلاله تأثير جميع ما في البيئة من عناصر على الإنسان الموجود ضمنها، و لقد كان هذا الاتجاه حاصل الحركة القرائية التداولية للدول الغربية و منظوماتها الحضارية، و ذلك في سبيل التواصل الثقافي و التكنولوجي مع الشعوب التي كانت ميادين تنقل إليها التكنولوجيات، و خطط الاقتصاد و برامج التنمية. وهو ما أدى إلى ظهور طرائق منهجية لأداء غرض هذا النقل و خلق بيئته و توفير شروطه، و يوجز الباحث هذه الطرائق في اتجاهات عملية تطبيقية هي:

1-دراسات التغير الموّجه (المخطط) Planned or Directed Change :

و هو اتجاه تطبيقي يهدف من خلاله الأنثروبولوجيون-عبر دراساتهم- إلى فهم و إدراك سبل نقل التكنولوجيات الحديثة إلى البلدان النامية، و قد كان للأمريكيّين اليد الطولى في هذا الاتجاه، فبحثوا في برمجة و تحضير استقبال التنمية لدى الشعوب، و في ذلك كانت المعرفة بالثقافة أمرا أساسيا، و من أشهر هؤلاء الباحث الأنثروبولوجي جورج فوستر George Foster صاحب كتاب " الثقافات التقليدية و التغير التكنولوجي" الصادر سنة 1963.

2-الأنثروبولوجيا التطبيقية:

يرتبط هذا الاتجاه بوظيفة أساسية هي التنمية، و يدل عليه مصطلح Anthropology of Development، و أكثر ظاهرة عبّرت عنه هي توظيف الهيئات و المؤسسات الحكومية و الاقتصادية للباحثين الأنثروبولوجيّين، و ذلك في مجالات الصحة و التعليم و الزراعة و الصناعة و غيرها ممّا يرتبط ببرامج التنمية و أهدافها.

لقد أدى هذا التوظيف العملي للأنثروبولوجيا و استخدامها في مجالات التنمية الغربية للشعوب الأخرى، إلى طرح مسألة جوهرية تتعلق بأخلاقية مهنية، و هي خضوع الخبرة العلمية للاستغلال المادي، و هو الأمر الذي حمل الأنثروبولوجيّين الأمريكيّين- عبر لجنة شكّلوها في إطار جمعيتهم الأنثروبولوجية سنة 1968- على إصدار ما أسموه ب " وثيقة أو بيان الأخلاقيات" سنة 1973

" و انتهى هذا البيان إلى أنّ المسؤولية الأخلاقية للباحث تقع تجاه الأفراد الذين يدرسهم، كما يجب على الباحث الأنثروبولوجي أن يكون أمينا في دراسته، و أن يحمي هؤلاء الأفراد من أيّ أذى قد يقع عليهم نتيجة لما ينشره"[59]، وقد خلّف هذا البيان انقساما بين مؤمن بالنسبية الثقافية و عدم التدخل في تغيّير ثقافات الشعوب المدروسة، و بين قائل بالتدخل الإيجابي الذي يكون هدفه تخليص تلك الثقافات من بعض سلبياتها.

يستدعي هذا الجدل في الأخلاقيات الأنثروبولوجية ذكر الماركسية و تأثيرها في الدرس الأنثروبولوجي؛ ففي إطار ما عرف بالمادية الجدلية Dialectial Materialism و المادية التاريخية Historical Materialism ، كان موقف الماركسيين نقديا رافضا للتدخل في شؤون الشعوب، سواء ثقافيا أو اجتماعيا، و ذلك لقطيعة الفكر الماركسي مع برامج الغرب الإمبريالي، و عدم الثقة العميق في اتجاهه نحو هذه الشعوب، و قد لاقى ذلك رواجا لدى الدول النامية المستقلة حديثا في شكل من أنواع المقاومة الثقافية، المستمدة من الإرث التاريخي للكولونيالية و حالة الشك الحاد في برامجه و خبرائه.

3-الاتجاه المعرفي في دراسة الثقافة Cognitive :

يحاول هذا الاتجاه- باعتباره الأحدث ظهورا- الإفادة من جميع المناقشات و الجدالات و المساجلات السابقة، و يتخذ طريقا يجمع عبره كل ما دار حول الثقافة بشكل تبسيطي و مختصر محاولا عدم إغفال أيّا من المنجزات التي تمّت في الاتجاهات السابقة، و لذلك فهو يختصر الثقافة في مفهوم عام، و يعطي مركزية و أهمية لأصحاب الثقافة أنفسهم على اعتبار أنهم المعنيون بها فهما و إدراكا و ممارسة، و ما جعل هذا الطرح ذا معقولية و وجاهة منهجية الرغبة الشديدة لدى باحثيه في تجاوز الاختلافات المفاهيمية العميقة؛ و التي ولّدها السجال في الأجزاء و العناصر المشكّلة للثقافة، و هو تجاوز يبرر ذهاب هذا الاتجاه في بحثه عمّا ينبني على مفهوم الثقافة من دراسات و أبحاث تكون فيها الثقافة منطلقا و خلفية و ليست هدفا بذاتها، و لعل هذا ما يبرر سلسلة المفاهيم المركبة التي جاء بها هذا السياق الجديد من قبيل: الثقافة و اللغة، و الثقافة و الهوية، و الثقافة و الاقتصاد، و غيرها. فعلى سبيل المثال يختصر باحث هو فيفيان أوباتون

Viviane Obaton في كتابه " في الهوية الثقافية الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية" مفهوم الثقافة دون الإغراق في المختلف المفهومي لها، يقول: " تعني الثقافة عند الأونثروبولوجيّين؛ ثقافة شعب هي أسلوب عيشه، و تظهر في الفنون، و النظام الاجتماعي، و العادات و التقاليد، و الدين، و طريقة الحياة"(60).

و ينقسم–حسب حسين فهيم– هذا الاتجاه إلى فرعين ظهرا متزامنين هما:

–**البنائية الفرنسية:** و يعد كلود ليفي ستروس C.Levi–Strauss رائدا لها، و هو اتجاه ينطلق من مفهوم البنية باعتبارها القانون المجرد و الشكل الناظم للظواهر الثقافية، وهو منطلق يتبطن رفضا للتجريبية و كذلك للتاريخية، فالثقافة ظواهر تتشكّل من عناصر تجمع بينها علاقات تبادلية نسقية، و يصبح فهمها بهذا بحثا يذهب إلى خلف متجليها و محسوسها؛ إلى العمق البنائي لها، و قد تأثر ستروس في صياغته لهذا الطرح و إجراءاته المنهجية بالدراسات اللسانية و بنيوية اللغة، كما اشتغل على البنائية الوظيفية و استفاد من منجزها المنهجي سيما عند راد كليف براون، كما كان لمارسيل موس تأثير في الطرح البنيوي لأنثروبولوجيا ستروس، و كان للرياضيات توجيه قوي و فعّال في فكر ستروس كذلك حيث سعى إلى ترييّض منهجه في دراسة الثقافة، و قد استمد العديد من الأدوات منها في استقصائه للنمذجة الثقافية.

–**الإثنوغرافيا الجديدة:** ظهر هذا الاتجاه لدى باحثين أمريكييّن شباب، أعادوا طرح الإثنوغرافيا تحت مفهوم " يتكلم الناس عن ثقافتهم بأنفسهم"، و جعلوا ذلك واجبا على الباحث الأنثروبولوجي الذي عليه أن يبتعد –قدر إمكانه– عن ثقافته وهو يباشر علاقة دراسية مع ثقافة أخرى، فمن الناحية المنهجية تفهم أية ثقافة كما يراها و يعيشها المنتمون إليها، و ما على الأنثروبولوجي سوى تأويل أصولها الرمزية و فعاليتها التداولية، و يعد كليفورد جيرتز Clifford Gerttez من أشهر هؤلاء، و قد استطاع أن يذهب بعيدا بهذا الاتجاه فيما بعد حيث أصبح رائدا للطرح السميائي للثقافة فيما أصبح يعرف ب التأويلية الرمزية.

–الاتجاهات الرئيسية في الأنثروبولوجيا:

يتضح مما سبق أنّ الأنثروبولوجيا علم دينامي بالمفهوم الابستيمي و المنهجي، و كذلك بالمفهوم الفكري، و هو ما يبرر و يعلل حجم الاشتقاقات و التفريعات التي عرفها، و لعلّ ما يقف خلف ذلك كلّه هو مفهوم الثقافة –كما سبق- و حجم السجالات في تحديده؛ فلم يتفق للمشتغلين به ضبط موحد له، و إن كان ثمة مركز في تحديده و الذي اصطلح عليه ب"إنسانية الإنسان"، و لكن ما بني على هذا الأساس في استفهام الثقافة و ظهورها العملي لدى الجماعات و الشعوب، و ما اختصت به من تمايزات و صور و أشكال متباينة، هو الذي نتج عنه الاختلاف المنهجي و الدراسي لها، و في هذا يجب أن يؤخذ السياق التاريخي و ظروفه بعين الاعتبار، إذ كانت هناك مراحل متراتبة ومتداخلة كان لها تميزها تبعا لما طبع عصرها من اتجاهات و توجهات فلسفية و علمية معرفية، و قد عبّر الدرس الأنثروبولوجي عن سياقيته العلمية و الإبستيمية من خلال استجابة الباحثين فيه لتلك المّوجهات و المؤثرات.

منذ مرحلة التبلور الإثنوغرافي إلى مرحلة ظهور الإثنولوجيا و تحولاتها و تفرعاتها، ووصولا إلى مرحلة الأنثروبولوجيا الحديثة؛ كانت المفاهيم المعتمدة هي المنطلق في ضبط و تحديد اتجاهات الدرس و البحث في ثقافة الإنسان، و نظامها الاجتماعي و التاريخي، و باعتماد الاختزال المفهومي لموضوعة الثقافة و حصرها في المفاهيم الكبرى، و استنادا إلى ما أنتج في مجال التفسير و الفهم بشأن هذا الموضوع، يمكن رصد أربعة اتجاهات كبرى و مركزية في الدراسات الأنثروبولوجية، و هي اتجاهات حصلت من أنساق بحثية محكومة من فوق و ظاهرة في الإنجاز و المحصول الدراسي؛ و المقصود بالفوق هو الأطر الفكرية و الافتراضات الصورية التي عملت على تأطير و منهجة الفعل البحثي و توجيه وسائله و تحصيل نتائجه.

و يمكن حدّ و حصر هذه الاتجاهات الكبرى في أربعة رئيسة نوضحها كالآتي ذكرا و شرحا:

1-الاتجاه التطوري: Evolutionism évalutionnisme

يعد هذا الاتجاه الأقدم من بين الاتجاهات الأخرى، و قد تبلور في مراحل متقدّمة من الدرس الإثنولوجي، و يعود في تقدير المؤرخين الأنثروبولوجيين إلى ما قبل القرن التاسع عشر، وذلك في سياق انتشار الدراسات التجريبية في العلوم، و لعلّ أهم ما عبّر عن هذا هو التاريخ البيولوجي

للإنسان، و إدراجه في موضوع الرئيسيات، واعتباره حيوانا يدرس في تلك السلسلة، بل و يقارن تشريحيا ضمن جنسه، و هو ما أجلّ طرحه من حيث هو نوع إلى حين فصلته المقاربة الثقافية، و لكن ذلك الفصل –و إن كان قد تم بشكل صارم وعملي في القرن التاسع عشر- إلاّ أنه استعمل البيولوجيا و التشريح تفسيرا مفهوميا لإنسانية الإنسان، و هو ما أبقى على الدراسات الإنسانية حيوانية بيولوجية في مستواها المعرفي و المنهجي، و يؤكّد ذلك ما خاضت فيه الدراسات الفيزيقية لصفة الثقافية الإنسانية و اجتماعيتها، و معلوم أنّ فرعا للأنثروبولوجيا مصطلح عليه كذلك هو "الأنثروبولوجيا الفيزيقية"، و هو ما يعني أنّ الفصل تمّ في مستوى الموضوع "الإنسان"، و لم يتم في مستوى المنهج و الوسائل و الأدوات.

لقد كان من نتائج هذا الوضع الدراسي للإنسان و ثقافته، استمرار المقاربات البيولوجية و القراءات الفيزيقية لكينونته الثقافية، فدرست ثقافته بأدوات و مفاهيم العلوم التجريبية و الأطروحات الحسية البيولوجية، و إلى هذا الطرح المنهجي يرجع التعسف البحثي و الدراسي فيما أقرّه من نتائج، فمن أهم الأسس التي استخدمها الإثنولوجيون في هذا السياق و مكّنوا لها في أبحاثهم التطور évalution ، الذي " ظهر –كمفهوم علمي- لأوّل مرّة في عصر التنوير، عندما أعلن بعض المفكرين الفرنسيين مثل تورجو Turgot (الذي تأثر به تايلور Taylor فيما بعد) و كوندرسيه Condercet (الذي تأثر به كونت فيما بعد) – عن إيمانهم يتقدم الإنسانية.

وفي هذا الوقت تقريبا بدأت الأفكار التطورية تنفذ إلى العلوم الطبيعية مثل علم الأجنة (فون بير Von Baer) و الجيولوجيا (ليل Lyell). و أصبح الطريق ممهدا لمؤلّف داروين Darwin العظيم عن "أصل الأنواع" الذي صدر عام 1859)."[61] و أصبح هذا المفهوم مبدأ في شتّى العلوم و المعارف، و مثّل قلب المقاربات من حيث هو جذر و تصوّر مفترض في جميع الظواهر، واستجابت النتائج للرغبة في تصديقه عبر بحوث انخرطت في إثباته، ففي العلوم الاجتماعية بزغ المفهوم واعتمد مع أوجست كنت" فقد كان يرى أن التطوّر قانون طبيعي يظهر في سلسلة تقدمية من مستويات المجتمع و الثقافة، و يبلغ ذروته حتما في جنس بشري منطقي مزدهر. و هكذا يركّز كنت على تطور البشرية، على حين تعرض أتباعه في علم الاجتماع –مثل سبنسر و دوركايم و

غيرهما- أساسا لدراسة تطور المجتمع. و قد عمم واحد منهم —و هو سبنسر- المفهوم بحيث أدخل فيه كل شيء ابتداء من الظواهر الكونية و الجيولوجية حتى الظواهر النفسية و الأخلاقية. و لما كان علماء الإثنولوجيا و الأنثروبولوجيا ينطلقون من نظريات كونت، و داروين، و سبنسر قد وضعوا مخططات لنمو الثقافة و مظاهرها المختلفة (و نذكر منهم على سبيل المثال : باكوفن Bachofen، و ماك لينان Mclennan و مورجان Morgan و تايلور Taylor .."[62]

و لابد من إدراك أنّ مفهوم التطور في استعماله الدراسي للثقافة كانت فيه تقسيمات بالإضافة، و ذلك في سياق عرض تعدده في الدلالة و ضبط فروعه المفهومية، و لعلّ أهم باحث وضّح ذلك هو ستيوارد في تمييزه بين اتجاهات ثلاثة للتطور، واستعمالاته في الأنثروبولوجيا[63]:

1-التطور الواحدي: و هو أن ترتب الثقافات المختلفة في مراحل من تتابع عام، كما فعل مورجان في تصنيفه (متوحش-بربري-متحضّر).

2-التطور العام: و هو صيغة لتتابع الأشكال الثقافية (و ليس الثقافة) لدى الجنس البشري ككل، و لذلك يعنى هذا الاتجاه بالثقافة الواحدة و ليس الثقافات المتعددة، و هو ما تبناه ليزلي هوايت فيما عرّف بالتطورية الجديدة Neo-Evolutionism .

3-التطور التعددي: و هو اتجاه يقر بتطور متواز للثقافات، حيث تتماثل في المبدأ التطوري و تختلف في صيغ و أشكال تتابعها، و هو ما يعني رفض شمول الثقافة و كليتها، و أهم دعاته ستيوارد و جاكوبز، و هو مفهوم يؤمن بالتماثل الثقافي و تتابع تطور الثقافات تبعا لذلك، كأن تتماثل بيئتها و ظروفها و عواملها.

لقد تبنّت الأنثروبولوجيا التطورية التقليدية مفهوم التطور "الواحدي"، و هو ما اتخذته مبدأ جوهريا لمنجزاتها الدراسية، و في ذلك كان مفهوم الثقافة لدى علمائها هو المفهوم الشمولي الكلي الذي يفترض أنّ الثقافة البشرية مفردة لها سيرورة خطية من قديمها إلى حديثها، وهو ما مثّل تاريخا للظاهرة الثقافية صفته التخمين و الافتراض، و لعل أهم من عبّر عن صياغة هذا المفهوم التطوري الواحدي للثقافة هو الباحث إدوارد تايلور الذي عرّفها في كتابه " الثقافة البدائية primitive

culture" الصادر سنة 1871 بأنها " هي ذلك الكلّ المركب الذي يشمل على المعرفة، و المعتقدات، و الفن، و القانون و العادات، و أيّ قدرات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في مجتمع"[64]، و أهم ما في هذا التعريف، الذي لتايلور فيه فضل الصياغة و ليس الاصطلاح، نقطتين هامتين: الأولى هي حالة القطع مع التاريخ البيولوجي للإنسان؛ إذ ظاهرة الثقافة ليست شيفرة وراثية و إنّما هي اكتساب اجتماعي موجود بالفعل لا بالقوة، و أمّا النقطة الثانية فهي تبدو على النقيض من الأولى وهي صفة الشمول و الكلية، و من المهم في هذا أن التطوريين و تايلور أولهم استخدموا مصطلح "ثقافة culture" بصيغة الإفراد و لم يستعملوا أبدا صيغ الجمع، و هو ما حققته دراساتهم في إطار الإثبات بأن الثقافة البشرية واحدة شاملة متعددة المستويات على مسار تطورها، من صورها و أنماطها البدائية إلى صورها المتحضرة، و بتعميم هذا المبدأ المنهجي انتهى تايلور " إلى الاستنتاج القائل بأن ثقافة الشعوب البدائية المعاصرة كانت تمثل بصفة عامة الثقافة الأصلية الخاصة بالإنسانية: بقايا أطوار التطور الثقافي الأولى تلك التي لابد من أن تكون ثقافة الشعوب المتحضرة قد مرت بها"[65]، و نتيجة لهذا الافتراض جاءت الدراسات الأنثروبولوجية التطورية بحثا في الأصول و البدايات، واستقصاء تعليليا لما مرت به من تطور، و هكذا كانت تعقد المقارنات بين ثقافة الشعوب "البدائية" و ثقافة الشعوب المتحضرة (الأوربية)، و لم يكن لهذا التيار و باحثيه من حجّة سوى التاريخ التخميني الظنّي، و هو ما سيقوّض هذا الاتجاه و مبدئه (التطور).

لقد انطبعت التطورية الأنثروبولوجية بطابع علمني scientisme في القرن التاسع عشر، سيما في نصفه الثاني، و من أهم ما وجّه ذلك و أطّره كان سياق الحركة التاريخية للمركزية الأوربية، و كذلك السياق العلمي، خاصّة المنهج التجريبي الحسي في علوم البيولوجيا، و يجمع بين السياقين لجهة أعلى المفهوم الفلسفي و طرحه فيما يتعلق بنظرته إلى الإنسان، و جدير بالفهم في هذا الشرح أن يدرك التعاضد القوي بين الإطار الفلسفي و علوم الطبيعة آنذاك، فما كان سائدا حينها هو فلسفة التنوير —سيما في فرنسا– و هي فلسفة يردّها الكثيرون إلى خلفيات الدّين المسيحي و طرحه المتعالي عن "الوضعية" و تأكيده على وحدة النفس البشرية، و قد كانت العلوم في ذلك استجابات منهجية تربط الافتراض بمتحققاته المحسوسة تلبية للرغبة في بناء معرفة شاملة توحد

النسق الدراسي من طرفه الفلسفي وصولا إلى طرفه الاجتماعي مرورا بالمادة المحسوسة، فكانت الداروينية هي الرابط القوي بين التنوير و الطرح الشمولي للثقافة، فقد ألّف داروين كتابه "أصل الأنواع" سنة 1859، ثم لم يلبث أن وسع نظريته لتشمل "النوع البشري" و ذلك في مؤلّفه "أصل الإنسان" سنة 1871، و قد حاول هذا الطرح تعميم فتوحاته في شتّى القراءات التي تبحث في ماهية الإنسان و أصوله، و إنجاز دراسة لوجوده، فذهب إلى أنّ "عموميات الإنسان و اختلافاته من الممكن تفسيرها على أساس بيولوجي. إذ إنّ الثقافة تتبع القوانين الطبيعية (...) فقد أعادت نظرية تطوّر البشر من أصل مشترك تأكيد إيمان حركة التنوير بوحدة الجنس البشري، و ما يزال بالإمكان الاحتفاء بالحضارة على أنّها الصفة التي تعرّف الإنسانية، و ربّما تقدم نظرية التطور نموذجا لنشوء الحضارة. و طبقا لنظرية التطور إذا كان الإنسان أكثر تطوّرا من القردة العليا. إذن فالأعراق الأعلى – أو الحضارات الأرقى- يمكن أن تعد تطورا عن الأعراق الأدنى و حضاراتهم."(66)

لقد حاول التطوريون ترسيخ نظرتهم عبر التأكيد البلاغي لمفهوم التطور، و في ذلك جعلوا التاريخ حركة حتمية لمبدئهم، و استبدلوا الدليل الحفري و الوقائع الاجتماعية بالتخمين و الظن، و اعتبروا ذلك من المسلمات المطلقة، فإنسان " المجتمعات الغابرة على ما يقول الباحث التطوري هو صورة عن أجدادنا القدماء و عن مجتمعهم الذي كنا قد شهدناه فيما مضى، و موضوع البحث الأساسي هو أن نفسّر تاريخيا مختلف المراحل التي مرّت بها البشرية، عبر اكتشاف القوانين التي أتاحت الانتقال من مرحلة إلى أخرى"(67).

و بناء عليه تورد المعاجم تعريف المدرسة (الاتجاه) التطورية Evolutionary كما يلي:" ظهرت في القرن التاسع عشر. كان أبرز رجالها (موركن) و (بيت رفرز) و (تايلور) و (لبك)، و لقد تأثر رجال هذه المدرسة بنظريات (داروين) و (لامارك) في التطور الإحيائي. فوضعوا نظرياتهم في التطور الحضاري على أسس ذلك التطور. فقالوا (إن العناصر المركبة في الحضارة تتطور من البسيط إلى المعقّد و من المتّسقة إلى المتنافرة). كما لجأوا إلى التاريخ التخميني (conjectural history) ليسدّوا به الثغرات التي اعترضت طريق فرضياتهم التطورية، مستندين إلى ما سموه

(المبادئ المعروفة عن طبيعة الإنسان) كما آمنوا بالتطور الاجتماعي (social evolution) و ب(التقدّم)، و بأن المجتمعات (أنساق system). و قد لجأ رجال هذه المدرسة إلى علم الآثار (archaeology) يستعينون به على تفسير فرضياتهم، و إلى مقارنة ما كشف عنه ذلك العلم بما يوجد بين الشعوب البدائية المعاصرة من نظم و أدوات، و قد ركّزوا جل اهتمامهم على موضوعات معيّنة مثل النسب و العائلة و الدّين descent, family, religion كما آمنوا بالتطور المتوازي المستند إلى وحدة النفس البشرية"[68].

و من أمثلة هذه الدراسات ما قدّمه الباحث الأنثروبولوجي لويس هنري مورجان Lewis henry morgan (1818-1881)، و ذلك في دراساته عن الهنود الحمر و قبائلهم و أنماط ثقافتهم، حيث حدد عبر أبحاثه للمجتمعات "البدائية" خمسة عشر مرحلة تطورية، وانتهى إلى تقسيم التاريخ البشري إلى ثلاث مراحل هي : -الوحشية – البربرية – المتحضرة (المدنية) و شرح كيف يتم الانتقال وفق عوامل اجتماعية و اقتصادية (ثقافية)، و واضح تأثّر مورجان بتقسيمات الأثاريين للعصور (حجري. برونزي. حديدي) و لكنه في المحصّلة لم يكن له من حجّة غير تصديق التطور عبر التخمين و الافتراض.

لقد تعرضت التطورية لانتقادات لاذعة و حادة في اعتمادها على مبدأ التطور، و رفض عديد الدارسين و المشتغلين بالحقل الأنثروبولوجي طرحها المنسوخ عن التاريخ البشري البيولوجي، و من أهم ما وجّه إلى هذا الاتجاه من تقويض كان التركيز على عدم صلاحية المبدأ التطوري لدرس الثقافة، و كذلك عدم كفاءة التخمين في بناء الافتراض التاريخي، و قد شكّل ذلك حجّة رفض قوية مسّت التطورية في أسسها و منهجها، و ذلك يعني "تحدي النظرية البيولوجية للتطور الإنساني و التمييز البشري[حيث] حثّ على تطور ما يعد مفهوما جديدا نوعا ما للثقافة –إذ غدا ينظر إلى الثقافة في ضوء مناقض للبيولوجيا. فالثقافة هي التي ميّزت الإنسان عن باقي الحيوانات، و ميّزت أمما عن أمم أخرى. و لم يكن ذلك بفعل الوراثة البيولوجية، و لكن بفضل التعلم و الاكتساب و حتّى المجاز"[69] و من أهم من رفضوا هذا الاتجاه –على الأقل من حيث المبدأ- ألفرد كروبر الذي شدد على أنّ "عملية النمو الثقافي عبارة عن عملية إضافة، و من ثم فإنها عملية

تراكمية، في حين أنّ عملية التطور العضوي في أساسها عملية استبدالية"[70]. ولقد أدى هذا النقد على كثرته و عمومه إلى بروز الاتجاه الانتشاري النسبي منذ أواخر النصف الثاني من القرن التاسع عشر، و تفسّحه بشكل واسع في النصف الأوّل من القرن العشرين، و قد مثّل في هذه المرحلة موجة واسعة لدى دارسي الأنثروبولوجيا أصبحت تعرف ب **ضد التطورية Antiévolutionnisme**.

لقد كان للاتجاه الضد تطوري (الانتشاري النسبي) القوّة المقوضة للتطورية و دحض مبدئها و رفض نتائجها، و ذلك باستبدال منهجي ألغى الصيغة المفردة للثقافة و سيرورتها النموذجية، و لكن مؤرخي الأنثروبولوجيا قرأوا في ضمن هذا النقد ما كان رفضا مطلقا و ما كان تقويما، فباحث مثل جيرار لكلرك عقد في صلة منهجية قوية بين الاستعمار و الأنثروبولوجيا، و اعتبر الاستعمار ظاهرة إمبريالية هيمنية استطاعت عبر أدوات البحث الأنثروبولوجي –التطوري– تبرير التوسع و التمدد الغربي (المتحضر) في الفضاء (البدائي) للشعوب التي مازالت في مرحلة طفولة عقلية ثقافية قياسا إليها، و يوضح كيف كانت هذه استراتيجية إمبريالية تطابق فيها المنطلق الإديولوجي للاستعمار مع البحث الأنثروبولوجي التطوري[71]، و ما جاء بعده كانت تجديدات إديولوجية للاستراتيجية نفسها و لكن بمستجدات منهجية مستحدثة، و لذلك عدّ الوظيفية تطويرا للاتجاه التطوري الإمبريالي.

لم تختف التطورية مطلقا و إنّما تحولت في صور مجدّدة، و هو ما جعل هولتكرانس يقول:" لقد انهارت التطورية كمنهج فكري في الإثنولوجيا قبيل عام 1920، و لكن تيارا تحتيا منها ظل قائما في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و علم الاجتماع (عند مالينوفسكي و راد كليف براون، و تورنفالد و تشابل و كون"[72] و بالعودة إلى التصنيف المفهومي و المنهجي الذي وضّحه ستيوارد في تمييز التطور Evolution بين: – الواحدي – العام – التعددي. تكون التطورية الجذرية الكلاسيكية هي التي اعتمدت على الأوّل (الواحدي/الخطي)، و هي التي انهارت و اختفت، و أمّا ما استمر في الثاني والثالث من دراسات (العام و التعددي) فإنها عرفت بالتطورية الجديدة Neo– Evolutionism ، و من أبرز روادها ليزلي هوايت، و ستيوارد، كما يعد هيرسكوفيتس إلى

حدّ ما من علمائها، و لكن جيرار لكرك يشير إلى ما سمّاه هيرسكوفيتس ب التثاقف Accultuvation على أنّه صيغة أخرى للاستعمار.

2-الاتجاه الانتشاري النسبي:

يعد هذا الاتجاه –كما سبق الذكر- وليد الموجة الضد تطورية Anti.evalutionnisme، و قد قام على رفض التاريخ الواحدي للثقافة، و عارض بشدّة أن تكون الثقافة واحدة لها نسخة متحضّرة (أوربية) و نسخة بدائية معاصرة (الشعوب الأخرى)، ولابد من الإدراك أن سياقا تاريخيا حرجا استنبت هذا الاتجاه؛ هو ذلك الذي مثّلته الأنتلجنسيا الألمانية؛ التي أقامت الفصل الفكري بين مصطلحي "ثقافة و حضارة"، و ناقضت المبدأ التنويري (فرنسا) في اعتمادها مصطلح "ثقافة" بدلا من "حضارة"، فجعلت الأخير صورة أرستقراطية فوقية و نخبوية محدودة، و هو ما أسس معارضة حادّة بين ثقافة الشعب، و ثقافة طبقة البلاط الحاكم، يقول آدم كوبر في هذا المعنى:" تطور مفهوم الثقافة الألماني من خلال الجدل مع مفهوم الحضارة الكونية الذي ارتبط بفرنسا. فما نظر إليه الفرنسيون على أنّه حضارة أممية اعتبره الألماني مصدرا للخطر على الثقافات المحلية المميزة. و في ألمانيا ذاتها كان الخطر عاجلا جدّا. فقد غرست الحضارة نفسها في مراكز النفوذ السياسي في البلاط الألماني الناطق بالفرنسية و المحب للثقافة الفرنسية، و على العكس من المفكرين الفرنسيين و البريطانيين، الذين كانوا يعرّفون بطموحات الطبقة الحاكمة، عرّف المفكّرون الألمان أنفسهم من خلال معارضة الأمراء و الأرستقراطيين. ففي نظرهم افتقرت الطبقة العليا إلى الثقافة الأصيلة"[73].

لقد راكم التراث الألماني دراساته و إنجازاته داخل إيديولوجيا التفرد، و بقيت الذاكرة المعرفية متيقّضة في اتجاه التميّز، و كذلك في اتجاه الاحتفاظ بالذكرى السيّئة للتشتت الألماني، و في ذلك أسهم مفهوم الثقافة لدى النخب المفكرة (فلاسفة و علماء الإنسانيات) في تحقيق الوحدة عبر عنوان كبير كان مبدؤه الراسخ هو نسبية الثقافة و محليتها، ويدل على هذا الطرح بقوّة منهجية اعتماد مصطلح "ثقافات" الذي يعني التعدد و الاختلاف و الخصوصية و النسبية، بدلا عن " الثقافة" الذي اعتمده التطوريون، و لذاك فهو حاصل الفلسفة التعددية Pluralistic التي

جاءت"رد فعل إزاء النظريات العامة الواحدية القديمة، و يؤمن بها على وجه الخصوص علماء الإثنولوجيا العامة ذوو الميول التاريخية و كذلك الوظيفيون (وقد كان وستر مارك E.Westermarck أوّل الداعين إلى النسبية الثقافية)"[74].

يعد فرانز بواس من أشهر العلماء الذين أرسوا هذا الاتجاه في البحث الأنثروبولوجي للثقافة، و استطاع بعبقرية منهجية أن يؤسس مفهوم الانتشارية معتمدا في ذلك على مصطلح " ثقافات " كما أنبته الفكر الألماني الرافض للمركزية و الشمولية الثقافية. عرف بواس الألماني بدراساته الأنثروبولوجية الانتشارية في الولايات المتحدة الأمريكية التي استقر فيها باحثا في فترة ما بين الحربين العالميتين، و عبر توظيفه للتراث الفكري الألماني، و من خلال تأملاته و تطبيقاته الميدانية في قبائل الهنود الحمر، خلص إلى ضبط البحث في الثقافات محددا مبادئه في "السمات" و "الانتشار"، و بذلك راجع نقديا مفهوم التاريخ الخطي للتطور الثقافي، فأصبح الطرح التاريخي تاريخانيا، مجاله البحث و المقارنة للثقافة عبر ما تتسم به عمليا، ثم ما تشترك فيه مع غيرها، و ما تختلف به عنها، و يعد هذا واجبا أنثروبولوجيا ثقيلا لكنه حسب بواس صائب و تجريبي يتنافى كلية مع التخمين و الظنّ، فليس من المعقول أن تنشأ ثقافات الشعوب تطوريا، و إنّما الواقع و الصحيح هو افتراض تماسها و اقتباسها من بعضها بعضا، و لعل أهم ما أرساه بواس في اتجاهه هذا، كان الاعتبار الجغرافي بما هو "المدى" الذي تحدث فيه التفاعلات الثقافية المختلفة، التي تتبلور في شكل "سمات" قابلة للوصف و المتابعة، و قد تتلمذ على بواس عديد الباحثين الأمريكيين في معظمهم؛ الذين أصبح للثقافة عندهم المركز المفهومي الموجّه لدراساتهم – على خلاف الأوربيين الذين كان المجتمع هو المفهوم المركزي لديهم – و لذلك عرفت دراساتهم باصطلاح "الأنثروبولوجيا الثقافية"[75].

لقد ركّز دعاة هذا الاتجاه – وأولهم بواس- على المفهوم النسبي للثقافة، و رفض الجذرية التطورية، "فمن وجهة النظر الأنثروبولوجية يمثل مفهوم "النسبية الثقافية" في حقيقة الأمر دعوة إلى الأخذ بضرورة تنوع الشعوب، و احترامها، و محاولة دراستها و تفهمها و الوصول إلى أوجه التشابه و الاختلاف بين الثقافات، الأمر الذي يساعد على فهم أفضل للطبيعة الإنسانية و

تفسير سلوك الأفراد كافة، و التعرف على أنماط الحياة الاجتماعية في الحاضر والمستقبل"[76]، و بهكذا مفهوم اتجه الأنثروبولوجيون الثقافيون إلى رصد نسبية كل ثقافة من حيث "سماتها" و"انتشارها" و تفاعلها في بناء أنماطها.

لقد كان مفهوم النمط pattern –ضمن هذا الاتجاه- من المفاهيم المركزية، و هو المقابل الاصطلاحي لمفهوم "الكلّ" لدى التطوريين، و في استخدامه المنهجي كانت نتائج الأبحاث الأنثروبولوجية موزّعة على محور أفقي يتيح المقارنة و يقوض التطور (العمودي)، و لعل أشهر من صاغ هذا المفهوم و فعّله هي الباحثة روث بنيدكت –تلميذة بواس..(1887-1948) Ruth Benedict ففي كتابها الشهير "أنماط الثقافة patterns of culture" الصادر سنة 1935، صاغت نظريتها عن نسبية الثقافات، و هي النظرية التي عرفت بمصطلح "القوس الأعظم"، و التي ملخصها:" في الثقافة ... يتعين علينا أن نتخيل قوسا أعظم اصطفت عليه المهام المحتملة الناجمة سواء عن دورة العمر البشرية أو عن البيئة أو الأنشطة المختلفة للإنسان... إنّ كلّ مجتمع بشري أيا كان موقعه قام بعملية انتقاء بين مؤسساته الثقافية (...) و هكذا فإنّ هذا "القوس الأعظم" يتألف من تجارب كثيرة معيشة، واستكشافات كثيرة من أنواع لانهاية لها لما يمكن الإفادة بها و استخدامها بطريقة ما في الحياة"[77]، فالنسبية مبررة بالاختيار المفتوح، بل هي سبب له، والعوامل المتحكمة في ذلك محلية، و يؤمن الانتشاريون النسبيون في هذا بإمكان الاقتراض الثقافي و التفاعل الناقل للسمات، و هو ما أصبح يعرف ب"التثاقف"، و هو ما أسسه لاحقا عديد الباحثين مثل هرسكوفيتس و رالف لينتون.

و في سياق هذا الاتجاه برزت مرجريت ميد (1901-1978)، و التي أنتجت دراساتها الميدانية في حدود الإشكال: كيف يتلقى الفرد ثقافته و ما هي آثار ذلك في شخصيته؟ و كان مركز إجاباتها مفهوما" صيرورة النقل الثقافي و التنشئة الاجتماعية"، ولقد راكم هذا الاتجاه فتوحاته الدراسية تأسيسا على النسبية و الانتشار، حتّى بلغ في إنتاجه العلمي إلى ما صار يعرف ب"مدرسة الثقافة و الشخصية"، و من أهم من أرسى ذلك مجموعة من علماء أنثروبولوجيين بقوا أوفياء للمفهوم المركزي الذي صاغه بواس (النسبية/التعدد/الانتشار)، ومن

أشهر من مدّ هذا الاتجاه في فهم اختلاف الثقافات و إنتاجها لشخصية الفرد و الجماعة الباحثان رالف لينتون و كاردينار، و ذلك حين فتحا لعلم النفس –سيما التحليلي- الباب واسعا لتأويل أنماط الشخصية ثقافيا، و صاغا مفهوم "الشخصية الأساسية" التي هي تجريد مفترض لجميع الشخصيات المتحققة في ثقافة شعب أو جماعة ما، تكتسب من خلال منظومات السلوك و التعلّم و المؤسسات الاجتماعية (العائلة/المدرسة..)، و في هذا الصدد "يرى لينتون أنّه يجب أخذ تنوع الأوضاع ضمن المجتمع الواحد بنظر الاعتبار. إذ ليس بمستطاع أي فرد أن يؤلف في ذاته مجموع الثقافة التي إليها ينتمي. ما من فرد يمتلك معرفة كاملة بثقافته. إنّه لا يعرف من ثقافته إلاّ ما يكون ضروريا حتّى يمتثل لما تمليه مختلف أوضاعه (الخاصة بجنسه و ظروفه الاجتماعية إلخ...) و حتّى يضطلع بالأدوار الاجتماعية التي تنجر عنها. إنّ وجود أوضاع مختلفة يؤدي، إذا، إلى هذه التعديلات الدّالة، إلى هذا الحد أو ذاك، على الشخصية الأساسية الواحدة التي تمثلها "شخصيات الأوضاع" personnalités"[78]

لقد فتحت المرتكزات الأساسية لهذا الاتجاه (الانتشار، التعدد، النسبية) آفاقا للدرس الأنثروبولوجي في الولايات المتحدة الأمريكية، و جاء المنعرج الثاني منه ليؤكّد على أنّ المواد الثقافية ذات نسق حركي تبادلي، تنتقل من ثقافة إلى أخرى في دينامية تفاعلية، فتعاصر الثقافات واقع يثبت ذلك، و يقر بأن كل ثقافة هي بنية مفتوحة على غيرها، و قد اجتهد بواس نفسه في هذا الإشكال و حاول فهم و تفسير المركبات الثقافية ضمن "المدى" الجغرافي لحركتها و انتشارها، فما على البحث إلاّ أن يرصد سبل ووسائل ذلك لتبرير هذه التفاعلات، غير أنّ هذه المنطلقات جعلت الباحثين الذين خلفوا بواس و من بعده بنيدكت يلتفتون انتباها إلى أن تفاعل الثقافات يتم على أسس لعل أهمها هو الجانب النفسي لأفراد الجماعة الثقافية، إذ يعد ذلك أرضية للاستقبال و إضافة عنصر أو مادة ثقافية إلى ثقافة أصل، و جدير بالذكر في هذا السياق الانفتاح الذي جعل الدراسات الثقافية تجمع في مفاهيمها و منهجها علوما شتّى، فباحث شهير مثل إدوارد سابير (1882-1939) يؤكد في كتابه الشهير "الثقافة و الشخصية" culture et personnalité" أنّ مفهوم الشخصية توزع بين ميادين خمسة هي :"الفلسفة، و علم النفس، و

علم النفس الفيزيقي، و علم الاجتماع، و علم النفس المرضي (علم الأعصاب) و بعد شرحه لوجهة نظر كلّ علم[79]، و تبيّنه النقدي للنقائص الموجودة لدى كل واحد من هذه التخصصات، يؤكد على أن علاقة الفرد بالثقافة لا يجب أن تقارب في المحسوس و الظاهر، و إنّما "مطلبنا هو وظيفة الثقافة في الشخص"[80]، و لذلك خصص سابير الجزء الثاني من كتابه لدراساته التطبيقية على قبائل الهنود الحمر، و قد تناول ما يحمله الشخص من ثقافته سواء في مستوى اللّغة، أو العادة، أو المعتقد، أو السلوك داخل النظام الاجتماعي.

3-الاتجاه الوظيفي:

إذا كانت التطورية قد اعتمدت مفهوم التطور "الواحدي" في دراستها للثقافة الإنسانية، و إذا كان الاتجاه الانتشاري النسبي قد خالفها بشدة في ذلك معتمدا على عدم شمول ثقافة بعينها، و أرسى مفهوم النسبية و ربطها بالجانب النفسي "كبنية مجردة للثقافات" تحكم تفاعلاتها، فإن الاتجاه الوظيفي خالفهما مطلقا، و ذلك من خلال إبعاده للتاريخ في مقاربته، فلا التاريخ الشمولي "التخميني" و لا التاريخ الجزئي "النسبي" له محل عند الوظيفيين، و سبب ذلك هو اعتمادهم على المفهوم العملي للثقافة، و صورتها الممارسة، فالتاريخ بالنسبة إليهم بحث في الأصول و عودة إلى تفاصيل متعبة، بينما الواجب و الهدف، إنّما هو الإجابة عن السؤال: ما وظيفة الثقافة في تنظيم شؤون الإنسان و حياته؟، وقد كان الطابع البحثي الذي حدده هذا الإشكال متجها إلى مفهوم المجتمع بدلا من الثقافة، حيث اعتبرها جزءا من النظام الاجتماعي –كما هو شأن راد كليف براون الإنجليزي.

لقد اعتبر هذا الاتجاه اللاتاريخي الدراسة الأنثروبولوجية جزءا من علم الاجتماع[81] –كما ذهب إيفانز بريتشارد- و هو ما يعني إمكان استخدام المنهج السسيولوجي و أدواته و خططه، فمع راد كليف براون أصبح هذا الاتجاه يسمى ب"الأنثروبولوجيا المرحلة إلى وطنها"، و انحسر الفصل التاريخي بين ثنائية "الوحشي (البدائي) و المتحضر". و هو ما جعل اهتمام المشتغلين في هذا الاتجاه ينصب على الأنساق و البنى الاجتماعية بدلا من تمظهرات محتوياتها و موادها، فالنسق الناظم system هو ما يستحق الفهم و التفسير لأنّه هو ما يحقق للمجتمع كفاءته الثقافية.

قدّم راد كليف براون (1881-1955) جميع دراساته في حدود تصوره الأنساقي، و بحث النظام الاجتماعي من حيث هو مخطط لاندماج أفراد الجماعة، و اشتغل على مقارنة الأنساق المختلفة للمجتمعات، و اجتهد في النظر المنهجي إلى المجتمع و ثقافته على أساس من الإدراك العلمي البنيوي –متأثرا في ذلك بمدرسة علم الاجتماع الفرنسي و لاسيما دوركايم و مارسال موس–، و انطلاقا من هذا المفهوم " تصور راد كليف براون أنّه كما أنّ للجسم الإنساني بناء، أو تركيبا متكاملا، فإن المجتمع أيضا له تركيب أو بناء اجتماعي يتكون من "الأفراد الذين يرتبطون بعضهم ببعض، و كل واحد منهم متماسك مع الآخر عن طريق علاقات اجتماعية مقررة". هذا و يرتبط استمرار هذا البناء بعملية الحياة الاجتماعية ذاتها"[82].

كما يعد برونسلاف مالينوفسكي (1884-1942) من أشهر الباحثين في هذا الاتجاه، و قد انطلق من التصور نفسه حول البناء الاجتماعي، غير أنّه اختلف مع راد كليف براون في اعتبار علاقة البناء الاجتماعي، حيث رأى أنّها من الفرد إلى المجتمع، و ذلك تصديقا لمفهومه للثقافة من حيث هي استجابات للحاجات البيولوجية للفرد، فهي تنبني في تراكب استجابات الأفراد، و ليس كما قال براون من أن بنية المجتمع هي المخطط الذي يلبي الأفراد حاجاتهم ضمنه.

لقد قطع الاتجاه الوظيفي مع إديولوجيا التاريخ، و سيرورته التطورية، و خلص إلى أن المجتمع و ثقافته عبارة عن بنيات و نظم ذات كفاءة عملية تنتجها كل جماعة في حدود حاجتها، و يعد هذا تقويضا للطرح الاستعماري و إديولوجيته، فقد دعا مالينوفسكي إلى احترام ثقافات الشعوب و عدم التدخل من أجل تغييرها، كما رفض التأويلات الثقافية الاجتزائية، و شدّد على تلازمية عناصر الثقافة و موادها، و رفض فصل أيّ عنصر ثقافي عن بنيته الكلية حيث يقول :"(في كل ثقافة) تؤدي كل عادة و كل شيء و كل فكرة و كل معتقد وظيفة حيوية ما و تضطلع بمهمة ما و تمثل جزءا من الكلية العضوية غير قابل للتعويض"[83].

غير أن جيرار لكلرك يرى أنّ الوظيفة لم تقطع مع الاستعمار، و إنّما قطعت مع طريقته فقط في التوظيف الأنثروبولوجي، حيث يقول:"لا تشكل القطيعة النسبية للأنثروبولوجيا الميدانية عند مالينوفسكي مع الرأي الاستعماري (أو التضاد في تقديمه العيني "للسكان الأصليين" مع آراء

المستوطنين و الإداريين) علامة على موقفه "المعادي للإمبريالية"؛ فالموضوع هنا لا يتعدى إطار ضرورات المعرفة؛ لأن الباحث الفكتوري لم يتوصل فعلا إلى معرفة المجتمعات البدائية لعدم بقائه طويلا فيها، و لعدم إقامة مسافة ما بين ثقافته و ثقافتهم، و المستوطنون و الإداريون لم يتوصلوا هم أيضا، لأنهم لم ينظروا لهذه المجتمعات إلاّ عبر مصالحهم الخاصة"[84].

يعد هذا الرأي لجيرار لكلرك ردّا على تسمّي الوظيفية بالأنثروبولوجيا الميدانية، و ما دعا إليه مالينوفسكي و مارسه في "الملاحظة بالمشاركة"، حيث يفرض المنهج الميداني لدى الوظيفيين أن يكون الباحث الأنثروبولوجي مشاركا لأهل الثقافة التي يدرسها، فالمعايشة و الاندماج ضمن الجماعة و المجتمع المدروس هو ما يسمح للباحث بتأجيل و إبعاد آخريته و ضبطها في عدم قراءة ثقافة الميدان بثقافته هو، و يذكر أن هذه الدعوة كانت ردّا على ما عرف بالأنثروبولوجيا المكتبية (التطوريون) التي كان جيمس فريز رائد منهجها، إذ كان يعتمد على ما يسجّله الرحالة و المكتشفون و من بعدهم الإثنوغرافيون.

– الاتجاه البنيوي:

ينتمي هذا الاتجاه إلى المنعرج الضد تطوري، و يذهب كثير من مؤرخي الأنثروبولوجيا إلى اعتبار الوظيفية (راد كليف براون و مالينوفسكي) مقدمة تأسسية للاتجاه البنيوي، لأنّ مصطلح "البناء الاجتماعي social structure" كان من المفاهيم المركزية لدى الوظيفيين، و قد عدّ راد كليف براون و ألفرد كروبر و كلاكهون مفهوم البناء مركزيا في دراسة المجتمع و ثقافته، كما شاع عند مالينوفسكي مصطلح "الكيان الكلي العضوي organic whole" الذي يعني التجسيد العملي للبناء الاجتماعي، و في ذلك نجد راد كليف براون يقرر" أنّه عندما يستخدم مصطلح بناء فإنّه يعني:"نوعا ما من الترتيب المنظم للأجزاء أو المكونات". و هكذا فالبناء الاجتماعي هو "تنظيم الأشخاص في علاقات منضبطة و محددة مؤسساتيا". و هو "شبكة من العلاقات الاجتماعية"[85]. و معلوم أن الوظيفيين –كما سبق– قد تأثروا بالسسيولوجيا، سيما تنظيرات دوركايم و مفهومه حول "النظام و النسق"، و في هذا يعد مارسيل موس من خلال أبحاثه حلقة وصل هامة بين السسيولوجيا و الأنثروبولوجيا، إذ يعد أقرب السسيولوجيين إلى

الأنثروبولوجيا، و قد عبّر عن ذلك من خلال هدمه المفهومي لثنائية (بدائي/متحضر) فأصبح وضع المجتمعات عنده بذلك واحدا، و لم يعد علم الاجتماع يختص بالمتحضر و يترك للأثنولوجيا المجتمعات "البدائية"، ف"في محاضرته الافتتاحية لمؤتمر تاريخ الأديان عام 1901، أشار موس إلى مبادئه في المنهج. أولا، لو أردنا الحديث بدقة لقلنا إنّه لا توجد شعوب غير متحضرة، توجد فقط شعوب ذات حضارات مختلفة"[86]، و يعني هذا تصريحا مهما جسده موس في استعمال أدوات ووسائل علم الاجتماع في دراسة المجتمع الغير أوربي، إضافة إلى ذلك تميز موس بطرح مهم جدا في تشكيل و بلورة الأنثروبولوجيا البنيوية، ذلك ما عبّر عنه الابتعاد عن التجريد الفلسفي (الميتافيزيقي)، و الاقتراب العملي من الظواهر الاجتماعية في تجلياتها المحسوسة (يتقاطع ذلك مع دعوة الوظيفيين إلى الميدانية)، يقول لويس دومون:" إنّ ميل موس للمحسوس يميزه تماما إذا ما قارناه بدوركهايم، و إذا كان دوركهايم قد التفت بالتأكيد نحو الوقائع، فإنه يمكن مع ذلك أن يعتبر بوصفه الأخير في سلالة مفكرين تجريديين. لاشك في أنّه أرسى القواعد لدراسة الوقائع، و تمنى و أعطى المثل لمثل هذه الدراسات، لكن لا يقل حقيقة عن ذلك أنّ إدراك المحسوس مع موس قد أثّر فعلا في الإطار النظري".[87]

لقد اشتهر مارسيل موس في انفتاحه السسيولوجي منهجيا بنظريته المسماة "الفعل الاجتماعي الشامل fait social total" و التي بناها فكريا و منهجيا على مفهوم التبادل، حيث يتشكل المجتمع عبر تبادلات كثيرة من شكلها العلائقي البسيط إلى أشكالها المعقدة.

يعد كلود ليفي ستروس في سياق هذا الاتجاه شخصية باحثة ذات مركزية تجميعية للتراث الأنثروبولوجي، و هو الذي عاصر السسيولوجيين، و ربطته علاقة مهنية بموس، كما انفتح على الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية بطريقة نقدية، و هو ما مكّنه من مراجعات متداخلة و متعددة للمفاهيم، و هو الذي نأى عن الفلسفة بشكل نقدي فعّال و رفض طرحها التجريدي الميتافيزيقي –رغم تكوينه الفلسفي في البدايات– و اقترب بأسلوب عملي من الظواهر في وجودها التجريبي، كما كان للرياضيات في توجّهه حضوة بالغة، ففي مقدمة كتابه "مداريات حزينة Tristes tropiques" الصادر سنة 1955 تحت عنوان "كيف صرت إثنوغرافيا" يبيّن شكّه في فعالية

الفلسفة التجريدية، و يبرر نفوره من طابعها البيداغوجي، و يشير إلى أن ما كان موجّها قويا لفكره هو التجريب و المحسوس المتجلي، و بذلك تخصص في الأنثروبولوجيا التي رأى فيها معاينة فعلية ذات قيمة معرفية مهمة بالإنسان و ما يتّصل بوجوده[88]، و في هذا انطلق ستروس من مفهوم تجريبي محسوس للثقافة، و تساءل عن انتظامها وفق مخطط بنيوي، حيث الثقافة عنده هي: "...مجموع أنساق رمزية تتصدرها اللّغة و قواعد التزاوج و العلاقات الاقتصادية و الفن والعلم و الدين. كل هذه الأنساق تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية و الحقيقة الاجتماعية، و أكثر من ذلك إلى التعبير عن العلاقات التي تربط بها كل من هاتين الحقيقتين بالثانية، و تلك التي تربط بها الأنساق الرمزية ذاتها بعضها ببعض"[89]

لقد أسس ستروس منهجه في بحث الثقافة أنثروبولوجيا على مفهوم مركزي هو "البنية structure"، و ذلك عبر سلسلة تلقيه للدراسات المعاصرة ذات الطابع المحسوس، و قد تمثّل الأنموذج الرياضي الذي اعتمدته أداة في إنجازاتها، و لعل أهم ما تمثله ستروس بشكل فعال و مباشر كان الدراسات اللّغوية و اللّسانية؛ التي استخدمت المفهوم البنيوي بدءا من دوسوسير، سيما أنّ احتكاك ستروس بالأنثروبولوجيا الأمريكية كان قد جعله يدرك أنّ اللّغة من صميم البحث الثقافي، إضافة إلى صداقته الاجتماعية و المهنية بلغوي مثل رومان جاكبسون، كما أنّه آمن تماما بأن ما يجب على الأنثروبولوجيا إدراكه ليس مواد الثقافة و مضامينها و إنما أنساقها و بناها، و استطاع أن يوظف النموذج الرياضي –على مثل ما كان في الدراسات اللّغوية– في تطوير ما كان الوظيفيون و السسيولوجيون قد اعتنوا به، و لكنّه زاد عليهم في اعتبار الواقع ظاهرة لمعقولية ناظمة؛ تمثّلها العلاقات المنتجة لأنساقه، و هو ما مكّنه من صياغة بنيوية أوضح مما وصلوا إليه عبر أبحاثهم.

ففي مجال التمييز بين الحقيقة الطبيعية و الحقيقة الثقافية، وضع ستروس تصورا عمليا في الانتقال من الطبيعي إلى الحضاري، و رتّب في بنية ثنائية عناصر كل واحد من النظامين:

طبيعي	حضاري (ثقافي)
حلال	حرام

بيء	مطهو
جنس	زواج
مبلل	محروق
....	....

وفي ذلك رد نشوء النظام الاجتماعي إلى هذا الانتقال، و قد استعمل مفهوم التبادل (موس)، فانطلق من أنّ النظام الطبيعي للتزاوج كان سائدا في مرحلة طبيعية ليس فيها التقابل (حلال/حرام)، و حين حرّم الإنسان الزواج من زمرته الدموية (النسلية)، صار يتبادل النساء بين مجموعته و مجموعة أخرى. و هكذا...

و يمكن تلخيص مبادئ التأسيس البنيوي عند ستروس فيما يلي[90]:

-البنية structure: تعد البنية مفهوما أساسيا عند ستروس، وهي تعني:"صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من النظام و المعقولية و الاستقرار النسبي (...) و البناء حسب هذا المعنى يعني مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر"[91]، و في هذا يشدد شرّاح ستروس على تمييزه بين البناء (البنية) و النظام أو النسق، إذ يعد هذا الأخير هو طريقة تنظيم البناء Le system est une manière d'organisation، و قد قسّم ستروس البناءات على نمط معيشي له صورة محسوسة كما هو في القرابة، و نمط صوري يسميه بناء البناء ordre des ordres، و هو البناء الذي يشرف على ترتيب جميع البناءات المعيشة.

-التبادل change: طوّر ستروس هذا المفهوم عن (موس)، و جعل منه العلّة الدينامية للعلاقات الاجتماعية، و في ذلك أكّد أنّ وجود طرفين أو أكثر هي حقيقة بشرية اجتماعية بفعل حركة الأخذ و الرد؛ و التي هي روح البنية و النظام، كما هو في الزواج مثلا، قياسا على تبادل الألفاظ في التواصل اللّغوي.

-اللاشعور الرمزي: ينفي ستروس أن يكون البناء الاجتماعي و الثقافة هي حاصل فعل شعوري (فردي) تام، و إنّما يحدث إنجاز البناء في المعيش بطريقة لاشعورية جماعية، تمثل نسقا مضمرا تحتيا يوجّه و يشكّل المحسوس المتحقق.

-الأنموذج Le modèle: و هو من المفاهيم الأساسية في أنثروبولوجيا ليفي ستروس، إذ يعتبره أساسا معرفيا للبناء و فهمه، فإذا كان تداول الظاهرة الاجتماعية الثقافية هو حدث محسوس معيشي، فإن ما يجعله ممكنا هو وجوده الصوري، و بذلك فكل نسق مرهون بأنموذج يمثّل تصوره الشرطي لتحققه، و رغم أنّ النماذج الاجتماعية تستوعب المتحقق الثقافي، غير أنّها دائما من طبيعة مجردة، وواضح في هذا تأثر ستروس بالكانطية في مفهومها للقبلي A priori.

-ثنائية الطبيعة و الثقافة: يؤكد ستروس على أن هذا التقابل المرتبط هو من الأسس الشرطية الجذرية، و يبين ذلك في أن الطبيعة هي كل ما هو عمومي و تلقائي L'universalité/Spontanéité أمّا الثقافة فهي تحويل الطبيعة مما يعني أنها نسبية و تنظيم relativité/règle[92].

-العقل: يعد العقل البشري عند ستروس علّة النظام و البناء و سببه، فهو القدرة على الإدراك و الفهم، و هو القوة المحوّلة بين الطبيعة و الثقافة، فكل ما ينبني ثقافيا هو حاصل اشتغال هذه العلّة، فالعقل علّة إنتاج الثقافة عبر فعل تحويل و تنظيم و إليه يرجع ترّيض (من رياضيات) العلاقات القائمة بين عناصر البناء الاجتماعي الثقافي، فالتقابل مثلا و التبادل هي علاقات أنتجها العقل داخل شرط الإمكان (طبيعة/ ثقافة)، وجدير بالذكر أن ليفي ستروس يعتبر العقل علّة لاتاريخية بمعنى أنها جوهر في أصلها و عملها، فالطريقة المبدئية للاشتغال واحدة، لكن التركيب يختلف حسب المعطى الطبيعي و التكنولوجي لكل شعب زمانا و مكانا.

-القرابة[*]: يعتبر ستروس القرابة علاقة جوهرية في النظام الاجتماعي الثقافي، و يقيسها على اللّغة، فكما أنّ اللّغة تبادل من أجل التواصل، قام العقل بترميز و بناء عناصرها، فكذلك الحال بالنسبة إلى علاقات الأشخاص، و يؤكد ستروس على أن علاقات القرابة جميعها إنما هي إنتاج لجذر واحد (أخ، أخت، أب، إبن)، و استنفاد ممكناتها هو ما يحصل منه تشكيل النظام الاجتماعي

الحاصل عنها، و يقول ستروس أنّ اللغة و الثقافة كلاهما ينتمي إلى علم التواصل، من حيث هو النشاط الذي يفهم في نظامه و بنائه وجود الإنسان.

و في الأخير يمكن أن نوجز الاتجاه البنيوي في الأنثروبولوجيا –كما صاغه ستروس- في معادلته الشهيرة لدينامية التناوب بين الشر و الخير أو السلب و الإيجاب، و ذلك في بحثه الحثيث عن منطق خفي يحكم الأسطورة من حيث هي نص ناتج عن فعل عقلي بشري؛ يتجلى من خلاله و يدل عليه[93]:

$$FX_{(A)} : FY_{(B)} = FX_{(B)} : FA^{-1}{}_{(Y)}$$

F: الحالة أو الوضعية Function

X: الشر (السلب)

A: الراهن

B:القوة الواسطة

Y: الخير (الإيجاب)

و تقرأ المعادلة كما يلي:

هناك حالة سلبية راهنة في حياة البشر (العقل)، مما يعني وجود حالة إيجابية إزاءها و لكنها محجوزة أو ممنوعة بقوة واسطة (B) و على إثر هذا الإدراك يشتغل العقل في التحويل، حيث يحجز الحالة السلبية بالقوة الواسطة، فينتج عن ذلك حالة إيجابية لكنها منقوصة، مما يجعل اشتغال العقل مستمرا.

-الاتجاه التأويلي الرمزي:

عرف هذا الاتجاه بداياته الأولى في سبعينيات القرن العشرين، و هو ما يشير إليه مؤرخو الأنثروبولوجيا ب" الإثنوغرافيا الجديدة"، ففي الولايات المتحدة الأمريكية ظهر شباب أنثروبولوجيون دعوا إلى قراءة المجتمعات و الثقافات عبر أهلها أنفسهم، و قد كان ذلك في سياق علمي و معرفي له خصوصياته، حيث كان –في ذلك الوقت– تأثير فعال و قوي للدراسات اللّغوية و الأدبية النصية، و غني عن الذكر كيف أن ستروس، و بدرجة أقل راد كليف براون و مالينوفسكي، قد أفادوا من دراسات دوسوسير و منهجه التزامني البنيوي في دراسة اللّغات، و هو ما جعلهم يمنهجون دراساتهم على منوال الدرس اللّساني، و قد اتّضح جليا مع ستروس النموذج الرياضي للمقاربة الثقافية، حيث كان البناء و النسق قاعدة للبحث الأنثروبولوجي و أداة له، فكما للّغة نظام و بنية كذلك للثقافة نظام و بنية، و لكن وجه الاختلاف في تأثير الدرس اللّساني لدى الأمريكيين كان عنايته بالمعنى و الدلالة أكثر من نظامه و بنياته، و هو ما عبّر عنه البحث السميائي و أطروحاته.

تعد السميائيات مجالا للتفسير و الفهم، فقد تبلورت باعتبارها نشاطا منهجيا يدور حول مركزية المعنى، و إذا كان الطرح السوسيري –في أوربا– قد اشتغل باللّغة و نظامها، و تنبأ بعلم للتواصل العام، فإن الأمريكيين –و بدفع قوي من الفلسفة البراغماتية التي تركزت حول العلامة و الوظيفة – قد اتجهت إلى مقاربة لم يكن للنظام فيها دور المركز، و إنّما المحمول المعنوي، و كفاءة التواصل و كيفياته هي ما كان جوهرا و منطلقا للبحث، و لذلك أخذت اللّغة اللّسانية و غيرها من لغات التواصل مكان الاهتمام، و قد كان ذلك في شتى الدراسات و فروع المعرفة، ففي مجال الحقل الأنثروبولوجي كان لهذا السياق الفكري بشقيه الفلسفي و التجريبي تأثيره القوي و الفعّال، و انطبعت العلوم الإنسانية و الاجتماعية بما لفت إليه الطرح السميائي من حيث هو اهتمام بالدلالة و المعنى في جميع الأنساق و الأجهزة الدلائلية التواصلية، و كان في ضمن هذا الحراك التأويل مفهوما يترسخ عمليا بما هو نشاط يسعى إلى فهم الظواهر الحادثة في نسق الفعل التواصلي لتلك الظواهر و تداولها، و قد كانت اللّغة هي قلب هذا التصور من حيث هي تداول و تواصل ينبني على الفهم الممارس في نسق الحياة المشتركة لجماعة ما أو شعب ما.

و في هذا يعد أكثر المؤثرين و الفاعلين في تركيز السميائيات في قلب جميع المقاربات الدراسية و فروعها المعرفية، العالم الأمريكي شارل ساندرس بيرس (1839-1914)، و الذي صاغ نظريته التصورية للسميائيات معتبرا إياها منطقا للظواهر من حيث هو ينتظم كيانها و يعلل ظهورها، و لذلك اعتبر هذا المنطق صناعة، وهي ضرورية للمعرفة و الإدراك، فما "الصناعة السميائية، تحديدا، إلاّ مذهب الطبيعة الأساسية و التنوعات و التغيرات الرئيسية للتدلالات SEMEIOSIS الممكنة"[94]، و بذلك تأسس الفعل التأويلي فعالية للفهم عبر الممارسة السميائية بالبحث في منطق الظواهر، و إدراك دلالاتها من داخل نظام علاماتها، و ليس من خارجها كما شاع في الفلسفات السابقة، و قد كانت —في هذا الإطار- السميائيات عند بيرس " لا تنفصل من جهة عن المنطق باعتباره القواعد الأساسية للتفكير و الحصول على الدلالات المتنوعة؛ و لا تنفصل من جهة ثانية عن الفينومينولوجيا باعتبارها منطلقا صلبا لتحديد الإدراك و سيروراته و لحظاته. فهي باعتبارها تبحث في الأصول الأولية لانبثاق المعنى من الفعل الإنساني تقتضي، في تصوره، النظر إليها باعتبارها طرقا استدلالية يتم بموجبها الحصول على الدلالات و تداولها"[95].

لقد كان للطرح البراغماتي في الولايات المتحدة الأمريكية فعالية كبيرة في توجيه المعرفة و تزويدها بالمنهج الضروري، و ذلك ضمن استيراتيجية الاهتمام بالفعل و تداوله، و كذا التركيز على وظيفية الظواهر و منطقها المسبب لها، و قد استطاعت السميائيات بما هي الوجه المنهجي العملي لهذا الطرح، أن تمثل كفاية دراسية بأدواتها ووسائلها في شتى حقول المعرفة، ولا غرابة إذن أن يكون هذا السياق العلمي و المنهجي صانع اتجاه بارز في الدراسات الأنثروبولوجية، و قد كانت بداياته مع الأنثروبولوجيا الثقافية التي أحلت اللّغة اللّسانية في أعلى أنساق التواصل، و اعتبرت الثقافة ظاهرة تواصلية بمجملها، و أدّى هذا الاعتبار العلمي و المعرفي للّغة في الثقافة إلى بلورة مقاربة (نصية) للثقافة، فعدّت الثقافة نصا تداوليا ناتج عن التواصل يتشكل مثل اللّغة و يعمل على منوالها، فكلاّ من الثقافة و اللّغة، بل جميع الوجود البشري، إنّما هو شبكة من الرموز، إذ فعل الترميز هو الذي أنتج الوجود البشري ثقافيا و تواصليا، فالرموز "التي تشكل أي ثقافة هي

وسائل لتوصيل المفاهيم، كما أنّ الثقافة هي التي توفر الجانب الفكري في العملية الاجتماعية. لكن الفرضيات الثقافية الرمزية تضطلع بما يفوق مجرد الإفصاح عمّا عليه العالم، فهي تقدم أيضا قواعد إرشادية للعمل في هذا العالم. فتوفر الفرضيات الثقافية كلا من النماذج لما تؤكد أنه واقع، و أنماط السلوك. و من قبيل العمل كمرشد للسلوك فإنها تدخل في الفعل الاجتماعي"[96]، وهكذا تتشكل أيّة ثقافة من ثلاثة عناصر أساسية هي: -الفرضية الثقافية (تعمل كقواعد إرشادية) – النماذج (صور مجردة للوقائع) – الوقائع الفعلية للسلوك. و واضح من هذا المفهوم التأويلي الرمزي للثقافة التطابق التام مع المفهوم السميائي كما صاغه بيرس في مقولة الأولانية و الثانيانية و الثالثانية، حيث "العالم يمثل أمامنا في مرحلة أولى على شكل أحاسيس و نوعيات مفصولة عن أي سياق زماني أو مكاني، و هذا ما يشكل مقولة الأولانية. و تشير هذه المقولة إلى الإمكان فقط[الفرضية الثقافية] (...) و يمثل في مرحلة ثانية باعتباره وجودا فعليا يأخذ على عاتقه تجسيد الأحاسيس و النوعيات في وقائع مخصوصة و هو مايشكل مقولة الثانيانية، و تشير هذه المقولة إلى التحقق الفعلي[الوقائع الفعلية] (...) ثم يمثل أمامنا، في مرحلة ثالثة، باعتباره قانونا، أي باعتباره مفاهيم تجرد المعطى من بعده المحسوس لكي تكسوه بغطاء مفهومي، و في هذه الحالة نكون أمام القانون الذي سيمكننا من التعرف استقبالا على هذه الوقائع، وهو ما يتطابق مع مقولة الثالثانية[النماذج]."[97]

يعد كليفورد جيرتز Clifford Gerttez (المتوفى سنة 2006) من أشهر الإثنوغرافيين الجدد في العالم، و قد صاغ مفهومه للثقافة في ضوء عاملين مترابطين هما: رفضه للطابع العلمني Scientisme الذي تبناه البنيويون في بحث الثقافة، و نفيّه أي شكل تقني للظواهر الثقافية، و أما الثاني فهو تكوينه السميائي ضمن الفضاء الفكري للتداوليات و التواصل الرمزي الفينومينولوجي، و قد عبّر عن ذلك في بحوثه و دراساته منطلقا من مفهوم وتصور للثقافة بأنها ذات معنى سميائي، يقول في هذا :"إنّ مفهوم الثقافة الذي أعتنقه (...) هو بالأساس مفهوم سميائي (Semiotic). و أنا مقتنع مع ماكس فيبر أن الإنسان هو حيوان عالق في شبكات رمزية، نسجها بنفسه حول نفسه، و بالتالي أنا أنظر إلى الثقافة على أنها هذه الشبكات، و أرى أن تحليلها

يجب ألاّ يكون علما تجريبيا يبحث عن قانون بل علما تأويليا يبحث عن معنى. و هكذا فأنا أبحث عن الشرح، شرح التعبيرات الاجتماعية و إجلاء غوامضها الظاهرة على السطح"[98]

و بهكذا طرح كانت الثقافة عند جيرتز و التأوليّين نظاما سميائيا للترميز[99]، فالثقافة –وفق هذا المنظور- هي حاصل الوظيفة الرمزية التي إليها ترد إنسانية الإنسان؛ "فما كان البشر يستطيعون تدبير أمورهم من دون هذه الطبقة الثانية من النظام الرمزي، التي تعمل إلى جانب نظام الشفرات الوراثية نفسه"[100]، يقول جيرتز في هذا :"يجب ألاّ يعرف الإنسان بقدراته الفطرية فحسب، كما يقول مفكرو عصر التنوير، و لا بسلوكاته الفعلية وحدها، كما تفعل معظم العلوم الاجتماعية المعاصرة، و إنما بالرابط بينهما، بالطريقة التي تتحول فيها الأولى (القدرات الفطرية) إلى الثانية (السلوكات الفعلية)، أي بالطاقات الجبلية الكامنة فيه متركّزة في أدواته المحدّدة، فنحن لا نستطيع أن نتبيّن طبيعة الإنسان، مهما كان ذلك غامضا، إلاّ في سيرورة الإنسان، و في المسار المميز لهذه السيرورة، و مع أن الثقافة ليست إلا عنصرا واحدا في تحديد هذا المسار، فهي ليست الأقل أهمية، فكما كانت الثقافة تصوغنا جنسا متميزا –و هي بالتأكيد لاتزال تفعل ذلك. فهي أيضا تصوغنا أفرادا متميزين، و هذا هو الجامع المشترك بيننا، و ليس ذاتا ثقافية ثابتة و لا إجماعا راسخا بين الثقافات"[101]، فهذا الطابع التداولي/التواصلي في النظر إلى الثقافات، من حيث هي عمليات ترميزية تأتي عبر سلسلة التشكل "السيروري"، يتطابق تماما مع الخلفيات السميائية المؤسسة لمفهوم العلامة المثلثة (الماثول représentament –الموضوع objet –المؤوّل interprétant).

لقد كان مفهوم الاشتغال التدلالي للعلامات "semeiosis" المرجعية القاعدية في النظر لأنظمة التواصل بما فيها الثقافة بجميع موادها، و استخدمت في هذا " نظرية الفعل" –كما صاغها بول ريكور- على نطاق واسع، و هو ما جعل جيرتز و التأويليين الرمزيين يفضلون المعنى و يبحثون عنه، ففي نظرهم " لا يهتم الإثنوغرافي بما يفعله الأفراد قدر اهتمامه بمعنى ما يفعلونه"[102].

لقد استخدم كليفورد جيرتز الطرح السميائي للثقافة إجرائيا، و في ذلك دعا إلى عملية قراءة الثقافات بالبحث عن معانيها لدى أهل الثقافة ذاتهم، إذ يعد تأويلهم لرموزهم المتواصلين بها وعبرها أساسا مهما و أكيدا لفهم فعلهم الثقافي، فمبدأ المحايثة السميائية يعني أنّ " الثقافة هي ما

يحكيه الناس لأنفسهم بأنفسهم"، و قد اعتمد جيرتز الاستراتيجية السميائية لمقاربة الثقافة من حيث هي تشفير و ترميز يتحيّن في أفعال الناس المجتمعين ضمن نظام مؤلف، و في ذلك عبّر عن رفضه الشديد لجميع المقاربات و الدراسات التي بحث أصحابها عن ناظم مكرور و مستقر تقنن الثقافة ممارسة بردّها إليه تجريدا، وفي هذا يقول:" أمّا موقعي في وسط كل ذلك فكان في محاولة مقاومة النزعة الشخصية من جهة و مقاومة غموض النزعة الباطنية (Cabbalism) من جهة أخرى، و في محاولة الحفاظ على تحليل الأشكال الرمزية مرتبطة بأوثق ما يمكن إلى الأحداث و المناسبات الاجتماعية الملموسة، إلى العالم الواسع للحياة العادية، و محاولة تنظيمها على نحو لا تكون فيه الارتباطات بين الصياغات النظرية و التأويلات الوصفية عرضة للتعمية عن طريق الإشارة إلى العلوم الغامضة"[103]، و هو في هذا السياق النقدي يتطلع إلى فعالية تضمن الفهم الصحيح للثقافة و تداولها، و لذلك يشدد على إحكام المقاربة السميائية في قراءة الرموز ثقافيا، و عدم تركها مفتوحة على التأويل العقيم أو المتعسف، يقول :"و ما من شيء يمكن أن يعيب المقاربة السميائية للتراث[الثقافة] أو يسقط صدقيتها بأسرع مما يفعله تركها تنجرف إلى موقف هو مزيج من الحدسية (غير القائمة على التجريب) و الخميائية (القائمة على نوع من الشعوذة)، مهما أسبغنا على الحدسية من أناقة في التعبير و مهما حاولنا إظهار الخمياء بمظهر حداثي"[104].

في حدود هذه الإجرائية المنهجية الحذرة للفعل التأويلي اقترح جيرتز عمليا قراءة للثقافة عبر فعالية مضبوطة بالأداة و الإجراء، ذلك ما سمّاه بالتوصيف Description ، و شرح كيف أن هذه الفعالية للمقاربة السميائية تقوم على التميّيز بين مستويين لها، هما: التوصيف الخفيف، و التوصيف الكثيف[105]، و بيّن في نقاش مسهب حافل بالأمثلة كيف أن التوصيف الخفيف هو معطى أولي و مباشر، و لا يعني سوى ظاهره في صورته المحسوسة، بينما التوصيف الكثيف هو وضع الرمز الثقافي محسوسا ضمن فضائه الدّال، و في ذلك يجب على المؤوّل له ضبط و تقيّيد قراءته داخل شبكة إنتاج ذلك الرمز ثقافيا، و كذلك الإحاطة بجميع الممكنات و المفترضات لأدائه، و في هذا يؤكد جيرتز أن التواصل هو العملية الحيّة لاشتغال الرمز و فهمه على وجه دلالته المقصودة[*].

لقد بحث جيرتز في اتجاه التأويل الرمزي للثقافات، و عمل ميدانيا في توظيف مقاربته السميائية للثقافة، و قد أنتج عديد الدراسات الميدانية، كان أشهرها دراساته في أندونيسيا و المغرب الأقصى، و توصف مؤلفاته بأنها كتابات أدبية ذات طابع شاعري، و لكنها في الوقت نفسه تحوي قيمة علمية دقيقة، و ليس غريبا على باحث مثله —في هذا الاتجاه- أن يعتبر الثقافة نصا مثلما هو النص الأدبي من حيث فعل الترميز و التواصل، بل أكثر من ذلك انتبه إلى أن الثقافة توجد عمليا و توصف لغويا، فهي تنتقل عبر الباحث الأنثروبولوجي من حالة تحققها في فعل الأداء و الإنجاز العملي إلى حالة "تنصيصها" و تأليفها في نص لغوي، فكما تتعالق رموز اللّغة تتعالق رموز الثقافة. يقول:" إنّ النظر في الأبعاد الرمزية للعمل الاجتماعي- الفن، الدين، العقيدة، العلم، القانون، الأخلاق، الذوق العام - لا يعني صرف الانتباه عن المعضلات الوجودية في الحياة و الالتفات إلى نوع من المجال الفردوسي المثالي لأشكال متحررة من العواطف؛ بل هو الغوص في خضم هذه المعضلات. إنّ المهمة الأساسية للأنثروبولوجيا ليست في الرد على أسئلتنا الأعمق، بل هي في تزويدنا بإجابات يقدّمها آخرون، أولئك الذين يحرسون أغناما أخرى في أودية أخرى، و هكذا في تضمين هذه الإجابات في سجل أقوال البشر التي يمكننا العودة إليها للمشورة."(106)

أنثروبولوجيا الأدب:

تأطيـــــــــــــــــــــر:

لقد أكد مفهوم الثقافة، على تعدده وتفاوت دراساته في الحقل الأنثروبولوجي، على جملة من الحقائق المتعلقة بإنسانية الإنسان، سواء ما كان جوهرا في استعداده الفطري أو جوهرا في تحققه الثقافي، ولعل من أهم هذه الحقائق هو خاصية التواصل من حيث هو نظام لشبكة العلاقات الإرادية، والناتج عن القصدية الواعية، فالتبادل الذي هو الصفة الدينامية للإنسان جعله يخطط للممكنات وافتراضاتها، وإنتاج ما يجعلها مجسدة في نظام العمل وفق برنامج يربط الفردية بالجماعية ضمن صناعة تبني الفضاء العام للحياة المشروطة والمغياة. فالثقافة بذلك هي جوهر هذا النظام ومركزه، والمجتمع هو ميدانها الفعلي الذي يوفر لنظامها قواعد الفعل البشري اجتماعيا.

في هذا التأكيد على الجوهر التواصلي للثقافة مادة وإنتاجا ووظيفة، كان الاهتمام باللّغة من أخطر المواضيع التي عني بها الأنثروبولوجيون، وفي ذلك شواهد إثنوغرافية وإثنولوجية على أن لغات التخاطب والتواصل مثّلت جوهر الإشكالات الثقافية والاجتماعية التي طرحتها الإنسانيات في مناقشاتها المنهجية، وانتبه البحث في الاجتماع الثقافي منذ بواكيره إلى جذر التبادل والتواصل باعتباره المحور الناظم لبنيوية الإنسان ومجتمعه، ومركزيته في إقامة الكيان الإنتاجي للوجود الواعي للجماعات والشعوب، فكان بذلك بحث اللّغويات أنثروبولوجياEthnolinguistics من أهم مواضيع الدراسة الثقافية والاجتماعية[107].

لقد كان التواصل جوهر الاهتمام بثقافة الإنسان، فجميع المقاربات الثقافية بحثت في إشكال " إنسانية الإنسان"، وهو ما مثّل جوهر الثقافة بالنظر إليها العلة الأولى للاجتماع البشري، فالذي أخرج الإنسان من " الحيوانية " إلى وجوده الثقافي كان قدرته على تفعيل وتشغيل طاقاته الفطرية وإنتاجها بما جعل منها ثقافة، ومن مسلمات الأنثروبولوجيا وأساساتها تأكيدها على أن ذلك لم يحدث بشكل شخصي أو فردي، وإنما بصورة منظومة اجتماعيا، وهو ما يؤكد أن الفردية في المسألة الأنثروبولوجية هي حاصل المجتمع ونظامه، فبحسب تعبير سابير sapir: "Toute psychologie de l'individu est psychologie de la société"[108]

وفي ذلك عقد فصلا عن الكلام ودلالته باعتباره لازما من لوازم الشخصية بمفهومها الثقافي والإجتماعي[109]، ويجمع الأنثروبولوجيون على أن ما جعل الإنسان إنسانا كان قدرته العقلية على الترميز والبناء والتنظيم والاجتماع، فجميعها عمليات تمت في الفعل والتجربة المشتركين، مما يردّ " إنسانية الإنسان" إلى جوهر المشترك في الفعل والتواصل في الممارسة، فالثقافة بذلك جمعية تركيبية، وهي لغة في التداول الجمعي عبر عمليات التوافق والانسجام، وكذا بطابعها الشرطي في توفير إمكانات التطور والنمو، وهو ما جعلها تراثا.

بهذا، وبناء عليه، يعد الوجود البشري في شكل الجماعة والاجتماع حاصل جوهر الملكة التواصلية للإنسان، وقد حقق ذلك عبر أفعاله جميعها بمسماها المحسوس والذهني المجرد، فكانت إنتاجاته منتظمة في النسق الثقافي الشامل الواعي بالفضاء الاجتماعي لعيشه الدال والمدلول في آن

واحد، وقد كانت اللّغة اللّسانية ـــــــ في هذا ـــــــ أعلى تمثيل لهذا الجوهر/التواصل، وما وصفها بالأعلى، أنثروبولوجيا، إلاّ تأكيدا على السلم الترابتي للتواصل وصيغه؛ إذ يوجد تواصل بشري من طبيعة غير لسانية(*)، لكنه لا يحوز كفاءة اللّغة ولا يحل محلها، مما يجعل اللّغة غير قابلة للاستبدال. وهو الإعتبار الذي يموضع اللّغة اللّسانية في قلب مسائل مهمة في الدرس الأنثروبولوجي، ويبرّر ذلك أنّ معرفة الثقافات ووجود الجماعات والشعوب مرهون بقوّة في لغاتها وما أنتجته تواصليا في شكل نصوص سواء ذات طابع نفعي أو فني، مادامت صفة التواصل وفعاليته حادثة في تداولها.

اللّغة والثقافة:

توزع الاهتمام باللّغة اللّسانية بين علوم مختلفة، وأنشطة معرفية متعددة، ولكنها جميعا تشترك في موضوع التواصل، وتسعى إلى إدراك نتائجه عبر فحص علاقة المنطلقات بالأهداف في عملية إنتاجه ووسائلها، وإذا ما سئل عن سبب اختلاف هذه الدراسات وصنوفها فإن النظر الفكري والمنهجي هو ما يبرر تباينها؛ فالجانب الفيزيقي اتجه إلى قياسات المحسوس المادي للّغة (صوت/حرف)، وعلوم الاجتماع نظرت من جهتها إلى الدلالات والإستراتيجيات العلائقية والوظيفية لبنى المجتمع ونصوصها، وحالات التبدل والتطور والاختلاف التي تطرأ عليها في منظومة الأفراد ومؤسساتهم وخطاباتهم، و نظر علم النفس إلى ظاهرة اللغة في التجلي الظاهر للتواصل ومحموله الدال على باطن الفرد وجماعته بما هو خطاب كاشف عن الانسجام والتنافر، والاستقامة والخلل، كما كانت اللّغة بمنظور الحفريات و الأركيولوجيا آثارا دالة تستنطق لصالح المعرفة الاستردادية لتحيّين ما مضى، ومثّلت اللّغة كذلك عند الفلاسفة والمفكرين جوهر الفهم التجريدي للمتحققات الإديولوجية والوجودية لممارسيها، كما لا يخفى ما كان للّغة من أهمية ـــــــ ومازال ـــــــ عند علماء الأديان قديما وحديثا؛ إذ هي محور العلاقة في الممارسات الطقسية والتعبدية والفقهية. وإذا كانت هذه حقيقة منهجية لمادة اللّغة في حضورها المركزي الرّاسخ في العلم والمعرفة الإنسانيين، فإن إنتاج إدراكها كانت حقيقته سياقية لدى كلّ علم ومعرفة، غير أنّ إمكان التجميع في الإفادة من العلوم جميعا ونتائجها بشأن اللّغة هو ما سبقت إليه الأنثروبولوجيا،

ولعل ذلك نابع من شمولها المنهجي والدراسي، فعلى مدى البحث الأنثروبولوجي أفاد المهتمون بثقافة الإنسان واجتماعه من جميع ما وصل إليه زملاؤهم في العلوم الأخرى، وكان ناظم الإفادة ودافعها هو التفسير والفهم الثقافيين للإنسان، سواء ما اتصل بالممارسات العملية له أو بالنظام العقلي والعاطفي الممارس في جماعته.

تتخذ اللّغة من حيث مفهومها العام منطلقا مرجعيا ثابتا؛ إذ هي ناتج عقلي لجوهر التواصل لدى الإنسان[110]، فكما شرح فولف أناسة اللّغة بدءا من هيردر إلى تشومسكي مرورا بهمبولت وفتجنشتاين، كانت حقيقة اللّغة هي ممارسة تواصلية الإنسان العقلية المشتركة، وإنتاجه لفعل التبادل التخاطبي في قول ذاته المرتبطة بأفراد جماعته وجنسه، فكان تقطيع الصوت هو الشكل العملي والإنجاز الواعي في إنشائه للّغة وتفرده عن الحيوان، وفي ذلك كان استعماله للّغة هو ما يجب البناء عليه في أي تقرير لنتائج وجود نظامها في التداول الاجتماعي، وهذا المبدأ هو ما استفاض إرنست كاسيرر (1874 ـــــــــ 1945) في كتابه " اللّغة والأسطورة " في شرحه عند هردر وهبولت، حيث يقول: " التفكير النظري يكمن في الأساس، في تحرير محتويات التجربة الحسّية أو الحدسية من الانعزال الذي ترد فيه في الأصل. فهو يجعل هذه المحتويات تتعالى عن حدودها الضيقة، ويجمعها مع أخريات، ويقارن فيما بينها، ثم يسلسلها في نسق محدد، ضمن سياق يشمل الكلّ "[111]، ولكن اللّغة في هذه الدينامية بين النزعة إلى التجريد وإرغامات المحسوس العملي، تعاود تحديدات " التسمية " في كل مرة لتحيّن نظامها الرمزي حتّى يكون فعّالا داخل سياقها.

إنّ الراسخ في مفهوم اللّغة هو حصولها بالاكتساب وأداؤها للتواصل، فعلى ما جاء عند ابن خلدون في مقدمته: " اعلم أنّ اللّغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة؛ إذ هي ملكات في اللّسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة، والملكات لا تحصل إلاّ بتكرار

الأفعال، لأن الفعل يقع أولا وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالا، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة؛ أي صفة راسخة "[112]. فإن اللّغة حدث واكتساب تدوم وتستمر باشتغالها في الممارسة والتداول، وهي ملكة جماعية اجتماعية بذلك.

توجد أية لغة بوجود جماعة مؤتلفة، تمارس الحياة في شكل نمطي معتاد بالتداول، ويمثّل مجتمعها (جماعة المتكلمين بها) الفضاء الحي لذلك، فكل اجتماع هو بالضرورة حاصل الترميز الذي يبني الأسس المشتركة بين الأفراد ويشكّل ثقافتهم؛ التي تعمل بصفتها جهازا شارطا للاندماج والانسجام في شكل تنظيم حيوي عضوي للانتماء، وفي هذا لا تسأل الأنثروبولوجيا كثيرا عن أصول هذا الحاصل التواصلي للّغات بقدر ما تسأل عن وجاهة وظيفته وفعله في الكفاية التواصلية ضمن حدود الثقافة، ولعل مسألة الأصول اللّغوية ـــــــ كما اهتم بها الفيلولوجيون ـــــــ لا تستجيب للهم الأنثروبولوجي إلاّ في حالات التأويل التاريخي للتداوليات الثقافية، ولذلك اعتبر المعيش الوظيفي للثقافات هو باب السؤال عن لغاتها اللّفظية وغير اللّفظية في قيامها مادة لها ودليلا عليها قابلا لتوسيع القراءة والاستنتاج، وفي هذا تتجه الأنثروبولوجيا بالسؤال إلى ماتقوله الثقافة في تعبيراتها وأساليبها اللّسانية، ومعاجم ألفاظها وتسمياتها وطرائق التركيب الجملي والنصي، وكذا ارتباط ذلك بالمعاني والمدلولات المشتركة، وقد انتهى الفيلولوجيون أنفسهم إلى اختزال مسالة الأصول اللّغوية للألسنة في المجسد العملي للممارسة اللّغوية كما هي موجودة في التداول، وهو ما جعل عديد النظريات تختفي أو تنكمش لصالح المقاربات البنائية والوظيفية، فعلى كثرة التراث التأصيلي لنشأة اللّغة آل الأمر في النهاية إلى نظرية جامعة لها الحجة التداولية على غيرها، فكانت الإطار الفكري والمنهجي للممارسة التنظيرية والتطبيقية معا، تلك هي نظرية " **المواضعة** ".

تجمع المواضعة اصطلاحا في المنطلق والمنهج بين مفهوم الثقافة ومفهوم اللّغة، وتخبر عن تناسب في البنية والنظام والمحتوى، فكلاهما ـــــــ الثقافة واللّغة ـــــــ تواصل وتداول، وكلاهما مشروط اجتماعيا بالمشاركة والتبادل، وهذا التلازم في المفهوم يجعل منهما تعاضدا إرغاميا في الإنتاج والمآل، والنظام والوظيفية، ولإن كانت الثقافة هي الإمكان للّغة، فإن اللّغة هي جوهر الثقافة ومظهرها الأكثر بروزا، وبدون اللّغة تفقد الثقافة بما هي جهاز للتواصل والاجتماع أهم

مقوماتها للبقاء والنمو والتجدد، وفي هذا تدوم الثقافة باللّغة، وتشتغل اللّغة بمرجعيات الثقافة فيما تنتجه (الفنون والعلوم والمعارف). فالمواضعة هي قاعدة التواصل، وهي جذر ثقافي ينمو عليه التواصل الرمزي عامة، وفي أعلاه التواصل الرمزي اللّغوي." فالمواضعة حقيقة مرهونة ـــــــ في علّة وجودها ـــــــ بتواجدها آنيا لدى طرفي جهاز التواصل: باث الرسالة اللّسانية ولدى متقبلها. غير أن إخصابها للحدث اللّساني موقوف على قيامها سلفا قبل لحظة التواصل في المخزون الذهني لكليهما[113]، وما الثقافة إلاّ هذا المخزون المشار إليه، إذ تعمل بصيغة شرطية في إنتاج اللّغة للتواصل؛ الذي لا يتم إلاّ داخلها ومن خلال معطياتها.

لقد اهتمت الأنثروبولوجيا باللّغة اللّسانية ـــــــ كما اهتمت بغيرها من أشكال التواصل ـــــــ في النظر إليها نسقا رمزيا أعلى لحدث التواصل، وقاربتها في ترميزها للنظام الثقافي وترهينها له في تحويله من الفعلي إلى الذهني؛ من العملي الممارس إلى المجرد المخزون، ويقود ذلك إلى اعتبار اعتباطية الترميز اللّغوي على أنه ترميز للترميز يحرّكه الدافع الاستبقائي للمعرفة، ويجسده التأويل المحيّن في التداول، ولذلك قيل: " استعمال الرسم التخطيطي، القولبية والطقسية تنشأ كلّها من المسافة التي لا تكف عن حفر ذاتها بين الممارسة الواقعية والتأويلات التي تعي من خلالها جماعة ما وجودها وممارساتها، ويبدو أن لاشفافية رموزنا الثقافية هي شرط إنتاج الإرساليات الإجتماعية "[114]، وهو ما يعني أن الإتفاق الرمزي في مسألة اللّغة لدى جماعة ما، مرهون باتفاق رمزي يحتويه ويشترط دلالاته؛ ذلك هو النظام الثقافي في ديناميته التواصلية بين أفراد الجماعة الثقافية اللّغوية الواحدة، ولعل الحقيقة التاريخية والبنيوية لهذا الاعتبار تكون قد بدأت لدى الأنثروبولوجيين مع المفهوم النسبي للثقافة ـــــــ كما جاء به الألمان وعلى رأسهم بواس ـــــــ والذي تطور مع الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، و واضح حجم التناقض في المبدأ والمنهج مع الطرح التطوري، فلا يعقل أن تتطور لغة ما لدى مجتمع "بدائي" إلى لغة مجتمع "متحضر"، وهو ما يفسر السياسات الاستعمارية في محو لغات المستعمرين واستبدالها.

ولقد كانت الوظيفية التزامنية مع رادكليف براون وخاصة مالينوفسكي، دعوة أكيدة إلى دخول الثقافات والإقامة في لغاتها، وفي ذلك مثّل منهج " الملاحظة بالمشاركة " شرطا موضوعيا لمعرفة

لغات الثقافات المدروسة، وفهم دلالاتها ومعانيها، كما يستعملها ويتداولها أصحاب الثقافة أنفسهم، وزاد الأمر تعميقا مع البنيويين الذين حاكوا الدرس اللّساني وتمثلوا منهجه، ورأى ـــــــــــ ستروس ـــــــــــ أنّ الثقافة كاللّغة نظام من العناصر وعلاقات تبادلية بنيوية من حيث النسق والتشكيل، إلى أن انتهى الدرس الأنثروبولوجي إلى التأويلية الرمزية، واعتبار النصية Textuality هي الجذر المولد للثقافة، حيث اشتغل على اللّغة اللّسانية باعتبارها علامات سميائية تأوّل داخل محضنها الثقافي وفي حدوده، لأنه من أنتج دلالاتها ومعانيها، وبذلك جاء التأكيد في الأنثروبولوجيا على أن " نسق العلامات والإشارات يختلف باختلاف الثقافات، فالثقافة تلعب دورا هاما في تحديد أنواع العلامات والإشارات والرموز المستخدمة في مجتمع ما ذي ثقافة مميّزة "[115].

النص والثقافة:

لقد أدّى الدرس الأنثروبولوجي بتراكمه الضخم إلى تأثيرات قوية وفعالة في جملة من المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فأعادت النظر الفكري والمنهجي في جملة من المسائل الجوهرية فيما تعلق ب "إنسانية الإنسان"، وكان لتلك المراجعات فعالية مهمة في قراءة الإنسان "العاقل" عبر آثاره الثقافية، وكما استعار البحث الأنثروبولوجي من تلك العلوم بعض المفاهيم وطرائق المنهج أعاد إليها كثيرا من التجديدات والاستدراكات، وفيما عرفته الأنثروبولوجيا من منعرجات دراسية لموضوعة الثقافة يمكن الاستنتاج عمليا أنها آلت إلى حالة من الاندماج المفهومي والمنهجي لم يحصل لغيرها من العلوم والمعارف؛ ذلك ما أظهره الاتجاه التأويلي الرمزي في طابعه السميائي، وما أقره من انفتاح الفهم الثقافي على المجرة الرمزية لوجود الإنسان، فعلوم اللّغة توالدت وتراكبت إلى الحدّ الذي خرجت فيه عن المفهوم النسقي المغلق لأطروحاتها، وبات الأمر يقينا في لسانيات الجملة ولسانيات النص بما هما حدا اللّغة في النسق الأصغر (النظام اللّساني) والنسق الأكبر (النظام الرمزي التواصلي)، وأصبح وضع الكفاية اللّغوية La compétence linguistique غير ذي جدوى في إدراك فعل التواصل وفهم وظائفه ونتائجه، واستدرك الأمر بالذهاب البحثي في اتجاه استكمال رمزية اللّغة بنية ونظاما في كفاية تستغرقها وتسمح بفهم

وتحصيل أدائها، وكان ذلك هو الكفاية التواصلية التي تشتغل اللّغة داخلها La[116] compétence communicationnel.لقد أصبح وضع اللّغة، من حيث هي نظام للترميز منتج للدلالة، متلازما بنظام النص الذي ينشأ عنها، و هو ما اقتضى اعتبار النص الشامل للفعل البنيوي للغة و نصها داخل كلية الثقافة، و هو الاعتبار الذي شكّله التواصل في انتظام فعل الترميز الشامل و الكلي، و لعل ذلك يذكّر بالأنثروبولوجيا الوظيفية حين أكدت على الصفة العضوية الحيوية للثقافة و موادها، و لكن الأمر مع التأويليين كان أوضح مفهوما ومنهجا في التأكيد على أن الأنثروبولوجيا هي تسجيل/تنصيص للواقعي و الفعلي، و يعني ذلك منهجيا ترميز الترميز أو تنصيص النص، يقول جيرتز:" إنّ ما يفعله الإثنوغرافي هو مجرد تدوين الخطاب الاجتماعي. و هو عندما يفعل ذلك يحّول هذا الخطاب من مجرد حدث عابر لا يوجد إلاّ في لحظة حصوله إلى حكاية مكتوبة يمكن العودة إليها لاحقا لدراستها من جديد"[117].

لقد كان لهذا المفهوم الأنثروبولوجي لدى التأويليين الرمزيين تأثيره البالغ في جعل النصية فضاء للقراءات والدراسات التي ارتكزت على الشرح لتتجاوزه إلى الفهم، وقد كان للنشاط السميائي دفعه المنهجي المتين في تجميعها؛ فاللّغة والنص والثقافة والمجتمع وما فيها جميعا هي إنسانية الإنسان الظاهر في تواصله، وهو ما رصده العلماء والمفكرون عند نقطة عليا لعلوم الإنسان ووجوده، إذ لاحظوا أنّ مفهوم النص كان محورا ناظما لاندماج الأسئلة عن الإنسان، إذ أصبح النص " يشمل جميع الحقول ويضم أي موضوع بحث ثقافي، بما في ذلك النطاق الشامل لوسائل الإعلام (البصرية والسمعية والجسدية)، والمشاهد الطقسية، والفعاليات الاجتماعية (من توليات الرئاسة إلى الرياضة والتسوق)، والفضاءات (من مراكز التسوق إلى المدن). وفي الدراسات الأدبية، صار يشار إلى أجناس الكتابة ـــــــــ مثل الشعر الغنائي والرواية والمسرحيات وتأدياتها ـــــــــ بوصفها نصوصا لأغراض التحليل، فينظر إلى جميع هذه المشاريع كمظاهر لنصية عامة (Textuality) وكأشكال من الممارسة النصية(Textual practice). أضف إلى ذلك أن كثيرا من النصوص الثقافية تعرف بوصفها أشكالا متعددة الوسائط لا تشكل فيها اللّغة سوى بعد واحد"[118].

لقد أدى هذا الوضع المستجد الناشئ عن المنظور السميائي للثقافة وجوهرية الترميز فيها، إلى البحث في اللّغة ومنتجها النصي من خلال تأويلية فعّالة تتبع تناسل الرموز الملفوظة لسانا (اللّغة) داخل فضاء ميلادها المرموز فعلا وعملا (الثقافة)(*)، فما تنتجه اللّغة الملفوظة عبر نظامها وبرامجها الرمزية النسقية في الجملة يتبانى في نظام تركيبي هو نصّها، وفي حدود اللّسانيات الحصرية يتسلط التفسير الوصفي على اللّغة في إدراك بنائها ونظامه، ولكنه يبقى معلقا على ما تقوله تلك البنية، وهو ما يدفع إلى استكمال الوصف والتفسير، بالفهم والتأويل، مما جعل علماء اللّغة يدركون أن تمام المهمة يتطلب اقتضاء موضعة اللّغة في داخل ما يشترطها ويقرأ رمزيتها وشفراتها، وقد كان لهذا التلازم حجته في ترتيب دراسة النصوص اللّغوية تراكبا وتداخلا، وهو ما يبرر الاتفاق الآتي:[119] تدرس اللّغة ونصوصها عبر:

- النحو أو التركيب (Syntax): علاقة العلامات ببعضها.
- الدلالة (Semantic): علاقة العلامات بالأشياء التي تؤول إليها.
- التداولية (Pragmatics): علاقة العلامات بمستعمليها ومؤوليها.

وبهذا فالنصوص اللّغوية واللّسانية ـــــــــ والأدبية أهمها ـــــــــ لا تملك قولها من داخل نظامها الرمزي المغلق، فهي غير مكتفية بذاتها، وإنما مشروطة بنص عام يستغرق حدوثها فهما ودلالة، ذلك النص هو الثقافة التي توجد اللّغة ضمنها، وبما أن اللّغة هي علة النص، والنص هو حدث التواصل، فإن النصية المشار إليها (Textuality) هي المفهوم المركزي لظاهرة الأدب وثقافته التي يفهم ضمنها، وما يعضد هذا الوضع ويؤكد جذريته هو اعتبار اللّغة ذاتها، وذلك حين يقرر علم النفس التواصلي في نتائجه التجريبية أنّ اللّغة اللّسانية لا تمثل سوى سبعة من المئة (7%) من التواصل بين البشر[120]، وهو ما يعني أن لغات أخرى داخل أنساق الثقافة تنتج الدلالة في فضاء أوسع وأشمل، بل حتى الرموز اللّسانية لا تملك دلالتها إلاّ بالإرجاع الذهني المخزون عنها.

الأدب/النص: ظاهرة ثقافية:

لقد ألحت السميائيات الحديثة على أن التواصل هو الوجه العملي لجميع أنظمة الترميز، وقد ارتكزت على التداوليات الفلسفية في مساءلة الفعل، فكان تجاوز الميتافيزيقا هو الإنجاز الفينومينولوجي الذي حصّله الطرح الجديد الباحث في إنسانية الإنسان عبر فكره وعمله، وقد تجلى عبر هذه الحال الفكرية مراجعات عديدة، كان أهمها القطع مع الحقائق المقدسة والمسبقة للفكر البشري ونتائجه، واستعيض بالمرهن والمحايث، وبالإجمال يمكن القول أن الواقع الفعلي أخذ مكان الجوهر والقلب في أيّ مساءلة للإنسان ووجوده، فلم يعد النص، والحالة هذه، " حاملا للحقيقة. لكنه لن يكف، مع ذلك، عن أن يكون مدار الصراع حولها. ومجمل القول، فإن هذه القراءة المقوضة للميتافيزيقا تنظر للنص من حيث هو منبع مفعولات الحقيقة. فتحاول أن تبرز حياة الحقيقة داخل المجتمع، والسياسة التي تتحكم في قراءة النصوص وكتابتها، وأعني مجموع القواعد التي يخضع لها إنتاج النصوص والاعتراف بها وتداولها وتأويلها "[121]، وهو المنعرج الذي تصدت السميائيات لوضع منهج له، وإنتاج نظام وبرنامج قرائي يتكفل بمهمة التأويل فيه، ومن خلال إطلالة على تاريخ النقد الأدبي نجده في حالات من التساوق الفكري والمفاهيمي والمنهجي مع المطارحات الفلسفية والعلمية والمعرفية، فقد اتسم بانسجام مع تلك الاتجاهات، بل كان ينهل من رؤاها ونتائجها، ذلك أنه ميدان لها ومادة لتأثيراتها، ويعنينا في هذا السياق ما وصل إليه النقد الأدبي في اللّغة والنص معا حين استوعب وتمثّل الفكر السميائي المنظور فلسفيا، وفعّله في مفاهيم القراءة وإجراءاتها.

لقد وفّرت الفينومينولوجيا محفلا فكريا لتداخل وتآزر عديد الأنشطة العلمية والمعرفية، وكان أهم ما حققته هو تلك التوافقات المفهومية، ممّا قارب بين الأنثروبولوجيا وعلوم الاجتماع والنفس، وعلوم اللّغة والتاريخ وحتّى السياسة والاقتصاد، وقد مثّل المفهوم السميائي لديها جميعا فكرة التأويل وإمكانه الإجرائي، ففي مجال النص الأدبي لغة ودلالة توالت الاستخدامات الفكرية السميائية في ضبطه وتحديد مجاله وعلاقات تداوله، وذلك هو ما يشرح ويستفهم تمديد حدوده الرمزية وتوسيع فاعليتها التواصلية، فأصبحت قراءاته تركيبا بين الحد التفسيري (اللّغة) والحد التأويلي (الفهم/المعنى)، وظهر في مجال النقد الأدبي الموسع ما أصبح يعرف ب: الدراسات الثقافية

Cultural studies، والتي " كسرت مركزية (النص) و لم تعد تنظر إليه بما إنه نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي يظن أنه من إنتاج النص. لقد صارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية، فالنص هنا وسيلة وأداة، وحسب مفهوم (الدراسات الثقافية) ليس النص سوى مادة خام يستخدم لاستكشاف أنماط معينة من مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الأديولوجية وأنساق التمثيل، وكل ما يمكن تجريده من النص"[122]. وبهذا لم يعد النص الأدبي كفاية أدبية تباشر جماليا، وإنما عنصر دالّ وفق منواله الخطابي داخل برنامج تواصلي يحتويه هو الثقافة التي فعلت شرطيا في تخريجه ضمن نظامها السميائي الرمزي، فهي التي وفرت أسس وعوامل المنتجين له خطابا وتلقيا.

إنّ ما يجمع، بل ويوحد النص الأدبي والثقافة، هو الإنتاجية الدلالية في كليهما، حيث توفر الثقافة عبر فعلها الترميزي منطلقا للترميزات الأدبية اللّغوية، وفي ذلك قد يكون النص منتجا للرمز الثقافي بصيغ المباعدة والخرق والانحراف، ولكنها عملية لا تخرج عن مسمى "إعادة الإنتاج" والتي تفقد كيانها كله دون فهرسة ثقافية لما أعاد النص تشكيله، لأن نفي الثقافة إنتاجا مرجعيا هو بالضرورة نفي لفعل إعادة الإنتاج نفسه، فما تؤسسه الثقافة من أنظمة للترميز ونماذج لها، يتجسد في بناءات تنتظم الاجتماع وتؤطره وتجعله موجودا فعليا ومستمرا من خلال فعاليات التواصل. يقول أمبرتو إيكو في هذا الصدد:" بما أن واجب النموذجية هو وصف أهم نماذج الأسنن الثقافية التي تتشكل عليها "لغات" مختلف الثقافات. هذه الأسنن الاجتماعية هي بطبيعة الحال مؤسسات (وبالتالي أنظمة من قواعد) أو أنظمة من قيم (مثل "الشرف"و"الفخر") ولكن دراسة النصوص هي أيضا دراسة الطريقة التي يمكن التعبير بها عن هذه العناصر النظامية. ولذا فإن نموذجية الثقافات تنوس بين المفهوم المزدوج للسنن على أنه مؤسسة وعلى أنه تعالق، وفي كلتا الحالتين فإن السنن الثقافي، بما أنّه أنموذج للعالم وتبعا لذلك هو شيء يسمح لعناصره التعبيرية بالقيام مقام مضامين أخرى"[123].

بناء على ما تقدم ـــــــــ في بسط علاقة النص الأدبي بالثقافة ـــــــــــ يمكن القول بأن الأدب ـــــــــ وهو مجموع المدونة المتداولة للنصوص ـــــــ هو تمثيل خطابي للثقافة[124]،

وهو ما جاءت به القراءات الثقافية بتأثير قويّ ممّا بلوره الدرس الأنثروبولوجي، سيما في اتجاهه التأويلي الرمزي، فما الثقافة إلاّ نص شامل ناظم شارط للترميز المحتوى فيه، ولأنه هو نفسه ترميز مستغرق لما يحدث ضمنه، وعلّة ذلك وجوهره هو فعل التواصل المبني على المواضعة والتداول المستمرين في النسق الدينامي تاريخيا واجتماعيا لجماعة ما أو شعب ما، مما يؤكد سميائيا على قراءة أيّ نصّ أدبي في ضوء تعالق رموزه (لغة/معنى) بالرمزية المرجعية ثقافيا، وفي ذلك ينهض التأويل بحثا في سيرورات هذا التعالق ونتائجه، ويصبح الفهم تواصلا مع النص داخل تواصلية شاملة ثقافيا، تقرأ مقول الدلالة استقصاء وفهرسة، وهو ما يقوم حجّة لأي قراءة أو عليها، ولا يؤول بذلك الأمر أبدا إلى المطلق أو المغلق، وإنّما إلى التحيّين والمحايثة.

المقاربة الأنثروبولوجية للأدب؛ إجراء وتطبيق:

في ضوء اعتبار النص عموما ـــــــ والأدبي منه ـــــــــ حاصل رمزية اللّغة والثقافة، واشتغال الأولى داخل الثانية تواصليا، يسوغ السؤال في مفهوم الإنسان الناص، ونقصد بذلك المتكلم بالنص والمستعمل له تداوليا، وهو سؤال يقع في صميم مفهوم النص، ومفهوم الإنسان وثقافته، وما يجمع هذه الأطراف من مراكزها، ويعلل نشوء مفاهيمها هي التجربة، ونقصد بذلك المتحقق المعيشي والممارسة الحية العضوية للإنسان باعتباره العاقل باللّغة والثقافة، والممارس لنصيتهما، فالإنسان العاقل لوجوده يتحقق ذاتا في تداوله المعيشي، وتكون تبعا لذلك تجاربه الممارسة هي وجه ذلك التحقق، فلا ترميز ولا نظام ولا تواصل دون مركزية هذا الفعل القاصد، فالكون السميائي من حيث هو كون إنساني خالص هو فضاء للذات التي نتجت عن النوع ـــــــ كما عبر الأنثروبولوجيون ـــHomosapiens ـــــــ، وذلك ما أنتج ترميز العالم/الفضاء وجعله تداوليا لوجود الإنسان، ولذلك "يكون رمزيا ذلك العمل الذي من خلاله يعبر الإنسان عن ثراء التجربة منظما إياها في بنى للمضمون تقابلها أنظمة التعبير. لا تسمح الرمزية فحسب ب"تسمية" التجربة بل أيضا بتنظيمها وتبعا لذلك تكوينها على ذلك النحو جاعلة إياها قابلة للتفكير فيها والإبلاغ عنها"[125].

لقد أدت المستجدات الفلسفية والفكرية في النظر إلى نظام التواصل الإنساني وإنتاجه وتداوله، إلى صناعة منهجية تكفل تحقيق عملية تفسير وفهم الترميز وأنظمته، وتوسطت المفاهيم المستحدثة بين النظرية ومستويات الإنجاز التطبيقي لها، وكانت مناهج هذا العمل تسعى في سبيل تصديق المنظور في الفكر بما يطرحه الفعل والتحقق، وهذا ما يبرر التأويل وإجراءاته ويعلل جوهر مفهوم العلامة وحركيتها في مسار الإنتاجية الدلالية، إذ لم يعد النص الأدبي صورة "ما صدق" للمفترض الفكري المجرّد، كما لم يعد لاحقا لسابق إرغامي يلزمه بقول المطلوب منه، ولم تعد مرجعياته متعالية فوقية ليس له من مهمة سوى إظهارها وتصديقها، وبالمثل فقد مارس النص الأدبي في جهاز القراءات البنيوية التنميطية مقاومات وصلت درجة قصوى من التمرد على قوالب العلمنة Scientisme، وهو ما مكن النقد في انسجامه مع مستجدات الفكر الجديد فينومولوجيا وسميائيا من قناعة الانضمام إلى الحركي التأويلي بدل النسق المغلق (البنيوي) والمقدس (المسبق/السياقي/الإرغامي)، ولكن هذا الوضع الجديد للنقد في انخراطه ضمن الدراسات الثقافية في الاتجاه التأويلي الرمزي، لا يعني أبدا أن النص لابناء فيه ولا مقدس ضمنه، إنما الأمر النقدي في النشاط السميائي التأويلي يفسح للنص داخل نظام العلامات التواصلية أن يقول بناءه وأفكاره عبر دلالاته هو ذاته. فكما سبق الذكر لم تعد مهمة النقد الأدبي هي البحث عن نظام للنوع الإنساني من خلال استنطاق مدونات أدب ما، وإنما أصبحت المهمة هي سؤال الذات المتحققة في النص إنتاجا وتلقيا عن نظامها الذي تعيه وتعي استخدامه.

ولعل من أهم ما حصل ضمن هذه الحركة هو المفهوم الدينامي الذي اكتسبه النص ـــــــــ والأدبي منه ـــــــــ، إذ أصبح منظورا إليه في المدى الممدود للتواصل، كما صار إلى اعتباره إحدى أهم نتائج السيرورة التدلالية للعلامات الموجودة في نظام التداول والتواصل الثقافي للذات الثاقفة والمفكرة والمتكلمة، و"إذا كانت الذات مدعوة إلى فهم نفسها أمام النص، فإن ذلك لا يتم في نطاق انغلاق هذا الأخير على نفسه، بل في انفتاحه على العالم الذي يعاود وصفه وبناءه"[126]، فمهمة فهم الذات أمام النص إنتاجا وتلقيا تتطلب سيرورة دلالية لفعله التواصلي، وارتباطاته جميعها، و كمثال على ذلك البلاغة العربية التي أنتجت دراسات ومقاربات في النظر إلى منتوج

اللّغة (كلام/نص) عبر تفحص حدوثه الدلالي في فضاء المتواصلين، واشترطت لفهم بلاغة الكلام كفاءة المتكلمين في إدراك اللّغة وفهم محمولها من المعاني[127]، إذ اللّغة اكتساب بالممارسة والتعلم، وفهم المعاني لا يكون إلاّ بالمعايشة والانتماء الثقافي.

هكذا فالنص هو تحقق الذات عبر فعلها الخطابي اللّغوي القاصد، والنص هو علامة مركبة من علامات مشروطة في نظام الرمز اللّغوي، وكذا في نظام الرمز الثقافي، وجلّ تعاريفه التي آل إليها في المنظورات التداولية والسميائية اتفقت على التداخل والتلازم بينه وبين نصه العام (الثقافة)، وتغدو بذلك مقاربته أنثروبولوجية نصية؛ بمعنى البحث عن سنن التدلال وسيرورات اشتغال العلامة تواصليا، وهذا ما يدفع إلى التأكيد على أن القول، الذي هو حدث اللّغة، لايصير نصا إلاّ " إذا انضاف إلى المدلول اللّغوي مدلول آخر، مدلول ثقافي يكون قيمة داخل الثقافة المعنية"[128]، وبذلك يغدو البحث عن مدلولات الثقافة هو بحث عن نصية حدوث اللّغة في نظامها الثقافي.

ترتكز المقاربة الأنثروبولوجية على استراتيجية مزدوجة؛ تجمع بين تفسير الخطاب وبين تأويله، وذلك بالانطلاق من المفهوم الذي يؤكد ويشدد على أنّ النص حدث تواصلي[129]، وهو "بنية دلالية تنتجها ذات (فردية أو جماعية)، ضمن بنية نصية منتجة، وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة"[130]، فما تعلق بنظام الجملة وبنائها صرفا ونحوا وصوتا، وهو مستوى مادي تركيبي، يكون تفسيريا، وأما انبثاق العلامة/ الكلمة في إنتاجها للدلالة، فمجاله البحث في تداولها بين المتواصلين؛ الذين يحققون النص في استعمالهم له، وفهمهم لمقولاته، وذلك حين يدل النظام الرمزي اللّغوي في فهرس النظام الرمزي الثقافي.

يؤسس الفهم السميائي لعلامات اللغة دلالاتها في الاستعمال بين المتواصلين/المتناصين، وتكون بذلك العلامة في هذا الطرح دينامية نتيجة علاقات إنتاجها ومستوياته، ولا يمكن مطلقا ـــــــ حسب هذا الطرح ـــــــ النظر إلى العلامة اللّغوية إلاّ في أثناء فعل التنصيص، ويؤكد ذلك أن الدلالة المعجمية للّغة ليست إلاّ إمكان انطلاق للاستعمال، فما يصبح دلاليا هو التداول النصي وليس الحصر المعجمي للتواضع، وهو ما يعني حدثية النص في التواصل، و"لا حدثية اللّغة" من

حيث هي نظام كامن[131]، فالنص حدث لإنتاج الدلالة، والتأويل هو استفهام هذه الدلالة بتتبع واستقصاء سيرورتها المحققة في التداول الثقافي، والتواصل النصي.

لقد أدى التناول التأويلي لمصطلح النصية، إلى وضع جهاز سميائي لفعل القراءة، فبين الذات الناصة (منشئ النص) وبين الذات القارئة (المتلقي الفاهم)، يكون النص محفلا للتواصل المرهّن في الخطاب والمشروط بالمتداول الثقافي، ولعل من أهم الضوابط المنهجية في تشيّيد برامج القراءة التأويلية الرمزية، مفهوم العلامة ومخطط إدراك تدلالها، وهو أساس مهم من أجل الوصول إلى تأويل ثقافي لا يقع في الإغلاق العقيم لمدلول النصوص، وكذلك ينأى عن الانفتاح الفوضوي الذي يشوهها ـــــــــ كما شدد على ذلك كليفورد جيرتز ـــــــــ ، وفي هذا السياق يعد المخطط البارسي ـــــــــ نسبة إلى بيرس ـــــــــ من أكفئ البرامج وأكثرها فعالية.

قسّم بيرس العلامة إلى عناصر ثلاثة متلازمة، تعني علاقاتها السيرورة التدلالية وتحققها، وعبّر تقسيمه هذا عن عدم اقتناع بالمخطط الثنائي السوسيري، كما يعد تثليث العلامة في مركبها اقتضاء عمليا لمراتب العالم الموجود لدى الذات البشرية، فالجهاز الدلائلي الموجود لدى الإنسان دون غيره مركب ثلاثي المراتب، فالأول (الأولانية) هو المعطى في شكل العالم الموجود بأشيائه ومحتوياته، وهو ما يمثله الإحساس المباشر بهذا الوجود، إذ طبيعته الامتداد اللامحدود فهو أولي وخام، أما الثاني (الثانيانية) فهو تحقق هذا الممتد واللامحدود في إحساس الذات عبر ارتباطه بالواقعة والوجود الفعلي، فينتقل من صورته المطلقة إلى تجسده العملي، ويتنزل في متحققات وقائعية تقيّده في سجل توصيفي ذاكري، فقد يوجد الشيء ابتداء في صيغة مطلقة (شجرة مثلا) فالذات تحسّها وتتصل بوجودها في شكل خام لهذا الإحساس، ثم تتحقق في التوصيف (الحجم/ اللّون/ الشكل...)، وما يسمح بهذا الانتقال هو تعقل الذات ووعيها بالاحساس ثم تحققه، وهو ما يستدعي ثالثا (الثالثانية) وهي مرتبة للوجود ينجزها وعي الذات في شكل قانون أو اصطلاح، حيث يمضي العالم في وجوده الشيئي والمتحقق، ويستبقي ذلك ضرورة معرفية إدراكية تختزنها الذات العاقلة بالشيء والحدث، فتحتفظ بالمجرد الذي يصبح معرفة متعالية وراسخة تشتغل كسنن للتعرف بتعبير أمبرتو إيكو (code de reconnaissance)، " إن الأمر يتعلق بحد ثالث يقوم

بالتوسط بن معطيات العالم الأول والعالم الثاني، إنه حدّ لا يفتح ولا يغلق، بل يدرج القانون ضمن هذه السيرورة ذاتها. فالاستذكار ممكن فقط في الحالة التي يتخلص فيها الشيء من طابعه المادي ويندرج ضمن تمثيل رمزي و"ينتشر بين الأمم" كما يقول بورس. إن الأمر يتعلق بصيغة أخرى. بما يمكن أن يمنح الشيء وضعا في الذاكرة التي تجرد وتخلص الشيء من امتداده في واقع لا يختلف فيه، خارج التجريد، هذا الشيء عن ذاك. ويعين هذا الحد الثالث " القانون الذي سيتحكم في الوقائع استقبالا " ويجعل التواصل بين الناس ممكنا "[132].

إن هذا التحديد التصوري هو الذي أطر العلامة في المفهوم السميائي، فكانت الإجراء العملي في قيامها دلائليا على تمثيل هذه المراتب، ولذلك توزعت في سميائها سيروريا بين العوالم الثلاثة المركبة في اندماجها، وكانت العنصر الإنجازي في تجسيد هذا الفهم للوجود، وفي ذلك سواء كانت العلامة لغوية أم غير لغوية، وما النص الأدبي ضمن هذه المقاربة السميائية للعلامة سوى نظام للتركيب والبناء الرمزي يعني تشكيله إجراء وفهمه تأويلا لعناصره.

تدل اللّغة إذا داخل المجرة الدلالية للثقافة، ويمثل النص في ذلك الوحدة الأساسية لفعل التواصل، وتصير الذوات متحققة من خلال فعلها التداولي التواصلي، فالتبادل هو جوهر السيرورات الحية للعلامات التي هي أدوات دلالية ينقلها الاستعمال من الكمون اللّغوي إلى الحدث النصي، فتكون اللّغة نظامها البنيوي والثقافة نظامها الرمزي المعنوي، وتصديقا لذلك وضع بيرس مخططا عمليا لاشتغال العلامة فيما سمّاه السيرورة التدلالية Semeiosis، وشرح مراتبها الثلاث وما يربطها من علاقات، فالعلامة التي هي " شيء تفيد معرفته معرفة شيء آخر "[133] تظهر من خلال تركيب تدلالي يجمع في وحدة دالة عناصرها، وهي كما يلي[134]:

- الماثول: Représentament : وهو الأداة التي تمثّل لموضوعها، وهو الوجه المادي المحسوس للعلامة، له تجل أمبريقي، وهو لا يحمل دلالة في ذاته وإنما يحيل على موضوعه ويرتبط به عبر دلالات مؤولة له، فمثلا الصوت أو الكتابة في الخطاب اللّغوي هي مجرد صور محسوسة في ذاتها تمثل لمواضيع هي غيرها عبر ما تواضع المتكلمون عليه في تداولهم.

- الموضوع: objet : وهو العنصر الذي يقوم الماثول بتمثيله، فله صفة محيّنة ترتبط بسياق الإبلاغ/ التواصل الذي تحدث فيه الذات ماثولها، ففي نظام الخطاب اللّغوي يمكن القول أن المواضيع هي الدلالات المعجمية للألفاظ كما صنفتها الجماعة اللّغوية في نظامها التواصلي؛ فالمواضيع هي حصيلة فعل التسمية الذي ينتج عن المواضعة من حيث هي اشتراك في الترميز، ولكن الاستخدام السياقي هو ما يحدد ارتباط الماثول في تحيّين تداول مواضيع العلامة اللّغوية، ولذلك يشدد بيرس على أن سيرورة التدلال هي قلب وجوهر العلاقة بين الماثول وموضوعه.

- المؤول: Interprétant : هو العنصر الجوهري في العلامة؛ إذ هو الذي يتوسط العلاقة بين الماثول والموضوع، فبدون المؤول لا يتم الارتباط بينهما مطلقا، ويتمثل هذا العنصر في الصورة المكتسبة في شكل قانون ومعرفة سابقة مخزونة في الذات داخل فضاءها التداولي والتواصلي، وبذلك يكون هذا المشترك في تقيّيد سجل العالم من أشياء ووقائع ومتخيلات سننا وأساسا للترميز الدلائلي للعلامات، فاللّغة مواضعة واتفاق على هذا السجل الذي أكسبه التداول قوّة الاستعمال، وطبعه بأهم صفة للتواصل والتي هي الفهم، ولذلك نجد اللّغة تحيل إلى علاماتها بشكل داخلي (تكالم/ تناص/تفاعل/تراسل/تفاهم)، ولكنها تنتهي إلى نسق ونظام رمزي تكون له الفعالية في ضبط تواصليته وتشغيل جهازها الإبلاغي، وهو ما يجعل من المؤول محركا دلاليا للمعاني من خلال مرجعية الثقافة وإرغاماتها التدلالية (السميوزية)، وذلك وفق القوة التداولية للجماعة الثقافية (الشعب).

إنّ هذه العناصر الثلاثة للعلامة هي ما يمثّل السيرورة التدلالية، وذلك من خلال اشتغالها التعالقي الجبري والإلزامي، إذ تصبح كل علامة موجودة في التدلال ووظائفه التواصلية من خلال هذه العناصر وارتباطها الموحد، "فالعلامة هي ماثول (représentament) يحيل على موضوع (objet) عبر مؤول (interprétant) وهذه الحركة (سلسلة الإحالات) هي ما يشكل في نظرية بورس ما يطلق عليه السميوز، أي النشاط الترميزي الذي يقود إلى إنتاج الدلالة وتداولها. وبعبارة أخرى، إن السميوز هي المسؤولة عن إقامة العلاقة السميائية الرابطة بين الماثول والموضوع عبر فعل التوسط الإلزامي الذي يقوم به المؤول. وعلى هذا الأساس، فإن السميوز تتحدد باعتبارها

سيرورة يشتغل من خلالها شيء ما كعلامة، وتستدعي استيعاب الكون من خلال ثلاثة مستويات: ما يحضر في الأعيان وما يحضر في الأذهان وما يتجلى من خلال اللّسان"[135].

في ضوء السميائيات وجهازها المفاهيمي والإجرائي، اتجه الأنثروبولوجيون سيما في التأويلية الرمزية، إلى اعتبار الثقافة نص، من حيث هي نظام من الرموز الدالة، وما اللّغة اللّسانية إلاّ ترهين لهذا النظام، فأصبحت قراءة وفهم مقول النص ممارسة سميائية ثقافية، وكان تأويل الرموز المنصصة في اللّغة المتداول بها النص الأدبي هو الطريق الموصلة إلى إدراك حدث التواصل عبر فهم المتداول من العلامات، وهذا ما يبرر مراتب التأويل السميائي لظاهرة الأدب باعتبارها جزءا من نظام عام هو الثقافة التداولية لجماعة ما، فإذا كان التماثل والتشابه بين الشعوب واضحا وظاهرا في الماثول والموضوع (التسمية والمواضعة) فذلك حاصل التماثلات الطبيعية لفضاء العيش داخل النوع (الإنسان)، فإنّ الاختلاف والتباين واضح كذلك في مستوى المؤولات، حيث يخرج في هذا المستوى الإنسان من طبيعة النوع وتماثلاتها إلى تحقق الذات وإنتاجيتها الرمزية، فعلى سبيل المثال قد يكون حيوان ما عند شعب من الشعوب مقدسا ويرمز للفأل والخير، لكن الحيوان نفسه يكون منبوذا ورمز شؤم وتطيّر، فمن الناحية الطبيعية لوجود العالم (الإحساس، الواقعة) لا يوجد ما هو محمول ذاتي في هذا الحيوان (إلاّ بعض الصفات القابلة للتأويل)، ولكن المستوى الثالث (الترميز) يحمّل دلالة مؤولة بالقصد التداولي للجماعة لهذا الحيوان، فينتقل من الوجود المباشر إلى وجود رمزي دلالي، وهذا هو النظام السميائي للتدلال. وكذلك الألوان مثلا، وكذلك الأشكال وغيرها...

اصطلح كليفورد جيرتز على فعل التلقي الذي يستفهم العلامات والرموز الثقافية بالتوصيف الكثيف Thick discription ، وهو نفسه ما جاء به بيرس في تمييزه لمراتب التأويل، وكلا النموذجين يتفقان في إجرائية التأويل وكذلك في ضوابطه الثقافية؛ والتي هي العمق الذي ينتظم الظواهر الرمزية لفعل التداول والتواصل بين أفراد جماعة ما. يرى بيرس أن التأويل يتراتب وفقا لعناصر العلامة ويتطابق مع الظهور الثلاثي للوجود، ولذلك يسميه في الآتي:

- **تأويل مباشر**: وهو ما يدرك من العلامة في صيغتها المباشرة، بمعنى الدلالة التي تكشف فيها العلامة عن نفسها بشكل ذاتي يحيل عليها فقط، فهو ما يتصل بالمدرك الحصري لمقول العلامة دون اعتبارات الممكن والمفترض، ولذلك فهذا التأويل له صفة معجمية مقيدة في محموله العيني، وهو لايتجاوز التسمية بمفهومها التعييني، إذ لا ينطلق خارج المقصود المرجعي الجذري لأدائه الدلالي، كأن يقال: ماء، أو ماء ساخن، أو مثلا: دم بارد، فالمعنى هنا هو السائل الحيوي وإضافته تعيّين وصفي لمحسوسه لا غير.
- **تأويل حركي (دينامي)**: وهو تأويل يحمل صفة الانفتاح والممكن، حيث يعني هذا التأويل مرتبة ثانية لتتأسس على التأويل المباشر، وفيه تشتغل الاستدعاءات الممكنة لدلالة العلامة ومقولتها، حيث تذهب فيه الذات إلى افتراض جميع المحمولات ذات الوجاهة الدلالية، فهو ذو طبيعة حركية غير حصرية بالمفهوم المعجمي، إذ مهمته هي توسيع التسمية إلى خارج محمولها المرجعي، وهو ما يجعل منه محفلا للمتعدد والمختلف الدلالي، فكل ما يمكن أن يرتبط بالعلامات على وجه الظن التدلالي وإمكاناته يصبح من صميم المقصود بالعلامة، وهكذا فالإحالات لا تهدأ ولاتستقر على واحدة منها، وإنما تتناسل الممكنات الافتراضية في سلسلة غير متناهية في سميوز مفتوح وممتد، كأن يدلّ "دم بارد" على القسوة أو الهدوء أو البلادة، أو الموت، أو الصدمة، أو..أو..
- **تأويل نهائي (ثقافي)**: وهو مرتبة ثالثة من التأويل يتسلط بقوّة مدمرة على ما ينتج من "فوضى" دلالية في التأويل الدينامي، فالإحالة اللامتناهية تمنع من استقرار العلامة ووظيفتها وهو ما يعني "لادلالة"، فالذات تحتاج إلى فهم لإنجاز فعل التواصل، والحركة المستمرة للعلامة تعد عائقا يجب تقويضه وإنهاء سلبية وضعه، ولذلك لابدّ من ترجيح وانتقاء يوقف الفوضى باستقرار دلالة تلغي أو تؤجل غيرها من الدلالات الممكنة، حيث تكف تلك الاحتمالات الدلالية، وينتفي التساوي بتفوق وظهور مقصد واحد للمعنى على غيره، والذي ينجز هذه المهمة هي الذات الفاعلة في التواصل مع العلامات، وما يجعلها قادرة على ذلك هو نظامها الرمزي الثقافي الذي تحوزه، فالتأويل " يفترض ذاتا خاصة تقوم

بإنجازه، وهذا يعني استحضار مخزون ثقافي آخر تأتي به هذه الذات في أفق تحقيق تأويلها الخاص "[136].

إن الحديث عن ذات مؤولة تفعّل ثقافتها التي تحوزها ليس المقصود به الانتخاب الفرداني للمهارات الشخصية المميزة، وإنما المقصود هو شخصية ثقافية "منوالية/أساسية" بتعبير رالف لينتون وكاردينر، وبهذا فالحديث عن تواصل ثقافي هو حديث عن فهرس تواضعي للمؤولات التي تربط الماثول بالموضوع، له قوة التداول ونفاذ الإلزام التواصلي عبره بين المشاركين في استخدام نظامه الرمزي، وجدير بالذكر في هذا الموضع الإشارة إلى المجال الممتد والواسع بين الفعل التنصيصي للرموز ـــــــ سيما اللّغوية منها ـــــــــ وتلقيها التأويلي، خاصة في المكتوب منها؛ الذي له طابع أثري، فالزمن يخلق تراثا نصيا بمعنى الثقافة والأدب، فيصبح وضع المتلقي/القارئ افتراضيا على مدى التدفق الزمني، وهو ما يجعل القراءة فعلا مفتوحا على الاختلاف ـــــــ بتعبير نظريات جماليات التلقي ـــــــــ ويكون وضع الذات بذلك تواصلا ذا آفاق متعددة، وتصبح بذلك علامات النصوص استبقاء دلاليا يتحيّن في ثقافة تراثية، أو في ثقافات متباعدة.

لقد اقترح الباحثون بشأن التباعد الثقافي (الواحد أو المتعدد) في إنجاز مهمة التواصل حلولا منهجية ذات كفاءة في حل الإشكال، فمن ذلك ما دعا إليه مالينوفسكي وتبعه فيرث الإنجليزي فيما يسمّى بسياق الحال Context of situation[137]، وهو إجراء عملي يقتضي قراءة وتفسير وفهم عناصر ثقافة ما داخل فضائها ذاته، فلا يجب ولا يجوز اجتزاؤها أو فكّها عضويا، وهو عينه ما قصده شلايرماخر ودلتاي في دعوتهما إلى تمثّل ظروف النص الثقافية والاجتماعية والنفسية التي ولد فيها، وعلى أي ذات تطمح إلى فهم النص والتواصل معه أن تحل محل القارئ المفترض الذي كان النص موجها إليه[138]، وهو ما ينفي الإسقاط من ذات القارئ وثقافتها على النص، لأن ذلك يفسد المعنى وينحرف بالفهم عبر تأويل غير صحيح وغير منتج.

إنّ الفهم الثقافي لنصوص الأدب ليس ممكنا بتفسير محسوسه اللّساني، ذلك أنه ترميز مشروط بنظام ثقافي، والثقافة ليست فردية ولا عائلية، إنها اجتماعية مهيمنة، ومشتركة تداولية، فالنص الأدبي لا يحيل إلى معجم مسجل في مرجعية ذاتية للّغة، وإنما يتموضع بنية دلالية داخل موسوعة

من العلامات الحية الموجودة في الاستخدام التداولي، " فالموسوعة فرضية ضابطة يقرر المتلقي على أساسها، وعند تأويل نص ما (أكان هذا النص حوارا على رصيف شارع أو الكتاب المقدس)، أن يبني جزءا من موسوعة ملموسة تمكنه من أن يمنح النص أو المرسل جملة من الإمكانات الدلالية"[139]، وبطبيعة هذا المفهوم للموسوعة فهي ذات طبيعة ثقافية تنأى عن الحصر، ولها صفة الشمول في التداول التزامني لمستعمليها، وكذلك لها صفة التراثية من جهة تراكمها وتجددها، فهي مسلمة سميائية حيث تمثل " المجموعة المسجلة لجميع التأويلات، ويمكن تصورها موضوعيا على أنها مكتبة المكتبات، حيث تكون المكتبة أيضا أرشيفا لجميع المعلومات غير اللّفظية التي تم تسجيلها بطريقة من الطرق، من الرسوم الصخرية وصولا إلى مكتبات الأفلام"[140]، وعلى حد تعبير إيكو ما من سبيل إلى التحقق من الموسوعة إلاّ عبر إدراكها في تمظهرها الجماعي[141].

يعني مصطلح "الموسوعة" عدم كفاية علم الدلالة اللّساني، وفشله في صناعة معجم أو قاموس وظيفي لإنجاز قراءة وفهم لظاهرة النص، فالتواصل بما هو الناظم الرمزي لإنتاج اللّسان لا يرتبط بصناعة الجملة فقط، وإنما هي نتيجة لظاهرة النصية التي تستغرق ناتج الجملة وارتباطاتها، وذلك عبر الصناعة الرمزية للثقافة، وهذا ما دعا الأنثروبولوجيين وعلماء اللّغة والنقاد وكل الأنشطة الإنسانية الأخرى إلى استبدال المناهج الإجرائية التقنية باستراتيجيات شاملة تنفتح على كل زوايا "إنسانية الإنسان"، لأن المهمة ليست وصفية أو تعريفية، ولكنها تأويلية تبحث عن الفهم وفيه، وفي هذا اقترح النقاد الثقافيون للأدب مفاهيم وإجراءات من جنس المنهج الأنثروبولوجي نفسه (الشمول)، وذلك تحقيقا لتحولهم من النظر إلى الأدب في أدبيته، والإدعاء بمرجعيته الذاتية، إلى النظر إليه على أنه تحقق ثقافي مشروط اقتضائيا بمنظومة أوسع منه، ولعل من أهم ما قدموه في هذا مفهوم "المجتمعات التأويلية"[142]، والتي تكون حاصل المشترك والمتفق، وبعبارة أخرى حاصل الانتماء إلى فضاء ترميزي موحد السيرورات، وتبادلي تواصلي بالمعنى الثقافي، تكون فيه المؤولات شارطة للتواصل ومحققة للفهم.

في حدود ما تبين من المقاربة الأنثروبولوجية (القراءة الثقافية) للنص الأدبي، وما تعنيه في جوهرها مفهوما وإجراء يتحدد المطلوب، وذلك بالانطلاق من مفهوم الثقافة وعلاقة النص الأدبي

بها، وفي هذا يسمح الطرح السميائي بمقاربة يكون في إمكانها الأخذ بمفهوم مدمج للثقافة من خلال الاتجاهات التي صاغت حدودها، ويصبح ما طرح من مختلف مفهومي بشأنها مركبا تعريفيا لها، مع الوعي المنهجي بمحورية الرمزية والنصية من حيث هما قطبا السيرورة التدلالية لعناصر الثقافة في تحققها التداولي التواصلي.

ولذلك يمكن القول إن الثقافة: 1- صناعة للرموز التواصلية لها مرجعيات تداولية تواضع من خلال إنتاجها أفراد جماعة ما، واشتركوا في دلالتها الجوهرية وحققوا فعاليتها عبر استعمالهم لها، وهي 2- ذات طابع وظيفي عضوي تزامني في المجتمع الذي توجد فيه، وهي متشابكة بشكل حيوي مركب تستجيب للحاجات الأساسية للأفراد الموجودين في الاجتماع المشترك، 3- كما أنها ذات بناء ولها هيكل تشييدي يعبر عن نظام تتبعه في إنجاز موادها وعناصرها، حيث يصبح تكرار هذا النظام في تداولها بنية مجردة لتحققاتها، 4- وهي شاملة وكلية بشكل يمتد إلى جميع ما يعيشه أفرادها من أخلاق ومعارف وفنون ودين وعادات وتقاليد، وغيرها مما يوجد في مجتمع ما، ويحكمها تراكم وتوارث نسبي يحمل سمات وأنماط تختلف بحسب كل ثقافة ومجتمعها.

لعل هذا التوفيق بين 1 و2 و3 و4، هو المفهوم الجامع الذي عبر من خلاله النوع (الإنسان) عن تحققه (الذات)، وأصبح عبر تداوله نمطا في ممارسة العيش والحياة يوفر إمكان الجوهر؛ الذي هو "إنسانية الإنسان".

تطبيق أنثروبولوجي في قراءة لنص أدبي.

أخذا بما سبق نحاول في قراءة تأويلية تفعيل أهم ما تعنيه المقاربة الأنثروبولوجية، من حيث هي بحث عن الثقافة في النص الأدبي، وفهم ترهينات الخطاب للترميز الثقافي عبر الذات التي تعبر بثقافتها إلى نصها.

يقول المثل الشعبي الجزائري :"كي غابوا الطيور بقات الهامة ادّور" يعني هذا النص " لما غابت الطيور بقيت الهامة تدور". في هذا النص مجموعة علامات هي: غاب – الطيور – بقي – الهامة – تدور – والعلامة الناظمة جاءت ظرفا " كي (لّما)"، وسميناها ناظمة لأنها جوهر بناء للجملتين

"غابت الطيور" و"بقيت الهامة تدور" وهما جملتان إخباريتان منفصلتا الدلالة في الاعتبار المفرد (كل جملة على حدة)، ولكن الرابط (كي) جمعهما في بناء مركب وهو ما جعلهما تقرآن في الناظم الدلالي الواحد، وقد عبرت صيغة التقابل على ذلك، مما جعل إنتاج النص هنا ينطلق من مفصل هذا التقابل (غياب/بقاء) (طيور/هامة)، ويشرح التوزيع المربع هذا المخطط الدلالي.

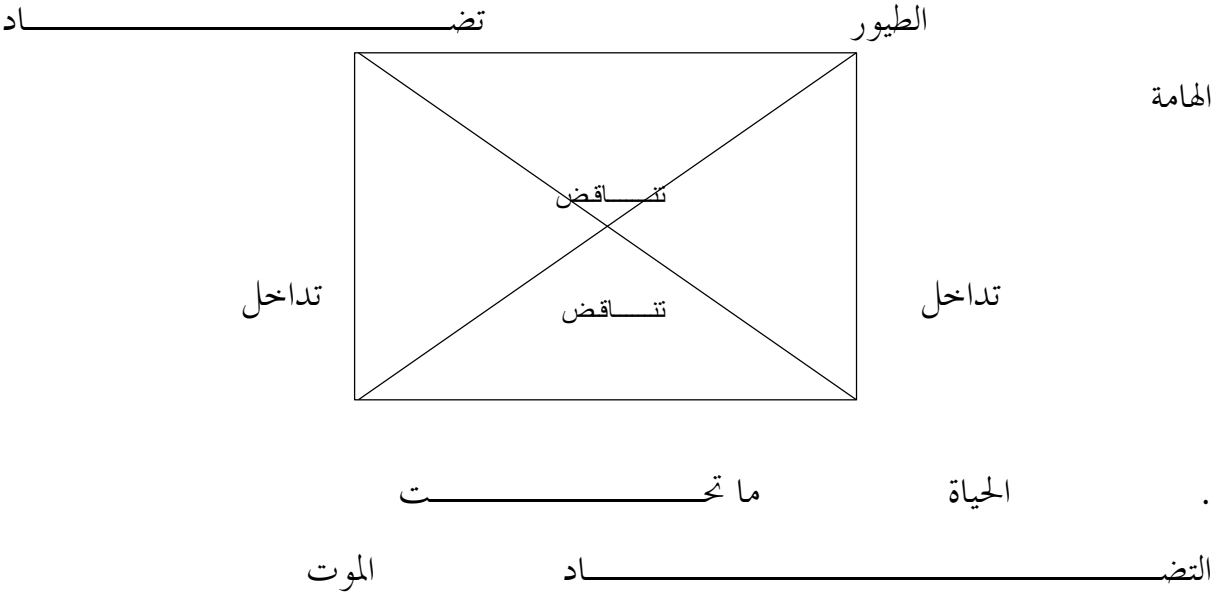
وبالتأكيد فإن الشرح اللّساني (المعجمي) لا ينتج فهما تواصليا، فما قيمة أن تقول: الطيور حيوان له جناحان يحلق بهما في السماء، والغياب هو عكس الحضور، أو هو الاختفاء والمغادرة. والهامة ربما هي نوع من هذه الطيور، والبقاء هو الحضور.

ويستوجب ذلك فتح النص وعلاماته على الترميز الثقافي، ويصبح الوضع: الطيور حيوانات ذات جناحين ترتفع عن الأرض، وهي علامة سميائية على أن الأرض التي تحلق فوقها مأهولة بالحياة، والحياة مقرونة بالماء ومنابعه، فأينما حلّق الطير فثمة ماء تحته أو قريب منه، وهكذا فالطيور دليل سجلته الثقافة للماء/حياة، ويصبح الحضور والغياب هو حضور الدليل أوغيابه (حياة/لاحياة).

والهامة طائر متخيل على صفة الواقعي، ولكنه رمز مسجل في الموسوعة الثقافية العربية على أنه يخرج من رأس القتيل أو هو روح القتيل التي تتحول إلى طائر، وتبقى تصيح وتنعق وتطلب ثأره بقولها " اسقوني، اسقوني" حتى يأخذ بثأره فتشرب من دم القاتل فتهدأ وتطير مختفية، وقد عرفتها شعوب عدة مثل البابليين والآشوريين والمصريين القدامى بأسماء مختلفة (الأطمو، كا)[143]، وجاء في قول الشاعر:

يا عمرو إلاّ تدع شتمي ومنقصتي أضربك حتّى تقل الهامة اسقوني

وعبر هذا التأويل يصبح التقابل بين الحياة والموت، فالهامة لا تحلق حيث الماء وإنما توجد حيث الدم وتطلبه، فهي ترميز للقتل والموت والثأر. ويصبح التوزيع المربع كما يلي:



وهكذا فإن هذا النص مقايسة دلالية ما يجعله مكرورا في التواصل كلما أريد للتخاطب في التداول أن يخبر عن تقابل في التناقض بين خير وشرّ، كأن يقول أحدهم حين يرى شخصا غير مرغوب لصفاته الشريرة (في تقديره طبعا)

"كي غابوا الطيور بقات الهامة ادّور"، والأكيد أن المتواصل معهم بهذا النص يفهمون المعنى بانتمائهم إلى الثقافة نفسها، فإن لم يفهموا فلأنهم لا يحوزون على نظام ترميز هذا النص، و لا يملكون موسوعته (ثقافته).

يقول مثل شعبي جزائري آخر: "رَبع انسا و القربة يابسة"، و معناه "أربعة نساء و القربة يابسة".

في هذا النص علامات يتأولها الترميز الثقافي الناتجة عنه دلالة و سمياء، فهي تتمثل الثقافة التي هي فهرس للفهم و فضاء للتداول و التواصل، فالمثّال الشعبي أراد القول: مع وجود و توافر الإمكان

ليس هناك من نتيجة. و قد أنتج هذا المعنى بقياسه على واقعة هي: أربعة نساء في البيت، و لكن قربة اللّبن جافة خاوية، فهنّ لم يعملن و لم ينجزن مهمتهن.

و في الثقافة؛ التي هي فضاء هذا النص و مدار تداوله يقود الفهم إلى تأويل (توصيف كثيف) العلامات على نحو:

-أربعة نساء: معلوم أنّ الدّين الإسلامي —و هو دين النص- في نصّه الفقهي يبيح للرجل الزواج من أربعة نساء و جمعهن في عصمته —بشرط العدل طبعا- و هو ما يتأوّل استعمال هذا العدد في هذا الموضع (نساء)، قد يكون من ضمن التأويل الدينامي الافتراض أنّهن (زوجة/بنت/أم/أخت) مثلا، و لكن ما يكف هذا الاحتمال أن السنن الثقافي الجزائري —سيما في هذه البيئة- ينفي أن يحتج الرّجل على أمه، فيصبح الأمر مضاعفا في واحدة من الثلاثة (زوجتين/أو بنتين/ أو أختين)، و لكن السنن نفسه في بيئة ذكورية يقسر الرّجل على زوجته في الطاعة و التجاوب النافذ، و هو ما يرجّح التأويل أعلاه، و ما يعضد ذلك هو العناد القائم بين الضرائر، في حين أنّ هذا العناد في الرجل لا يكون بين الأم و بنتها، أو الزوجة وأخت زوجها، فمعلوم ثقافيا أنّ الزوجة أدعى لإظهار طاعتها و قربها إلى زوجها إذا تعلق الأمر ب"السلفة أو الحماة".

-القربة: هي وعاء —في الثقافة الجزائرية- يصنع من جلد الماعز في الأغلب لحفظ الماء، و كذلك لتحويل الحليب إلى "لبن"، و هذه علامة ثقافية على النشاط الاقتصادي؛ الذي هو الفلاحة (الرعي/الزراعة)، و نظام الغذاء (حيواني/زراعي)، فدموغرافيا هذا النص هي المجتمع الريفي القروي، و هو في الأغلب بطريركي ذكوري، مما يرجع أنّ قائل هذا المثل "رجل أو بدرجة أقل عجوز/ أمّه"، و معلوم أنّ الحماة في هذا الفضاء تصبح ضلاّ لولدها الرّجل، تدافع عن جدارته و تحقق سطوته من حيث أنّ كبيرات السن ممن لهن زوجات الأبناء ينتمين رمزيا إلى فضاء الفعل الرجولي.

في مثال آخر —وهو مقتطف من نصّ روائي- جاء فيه:

"اقشعر بدن العربي الموستاش و هو يسمع هذه الفكرة دون أن يرد، ما بال سي رابح يفر به من اليهودي إلى النصراني؟ كمن فرّ من الأفعى إلى الثعبان، هل يقبل أن يكون خادما عند الرومي المحتل؟ الرّومي الذي يستغل الجزائريين كالعبيد؟ لقد رفضها أجداده على مر الزمن، فكيف يقبلها هو؟ ردد كل هذه الأسئلة المحيرة في نفسه، ثم ما فتئ أن اطمأن واثقا أن سي رابح رجل طيب وذكي، ولن يختار له إلاّ ما فيه الخير، و لو كان أنانيا لأبقاه خادما معه و ما كان ليرفض.

لقد أثارت مدينة سطيف في قلبه رغم كل الدهشة و الانبهار، لقد كانت و هي تجثم على هضبة عالية تحيط بها سهولة التربة السوداء المتدفقة ماء و غلالا كالجازية الهلالية و هي تجلس عروسة في هودجها المزدان، و كانت تطوقها حقول القمح المتماوج بسنابله الطويلة كشعر الجازية المتدلي على كتفيها"(144)

من خلال هذا المقطع السردي تترابط علامات في المعنى المجمل، و هو مقطع مغروس في المحلية الثقافية المنتجة وفق نظامها للترميز المسنن في متداول المتواصلين، و هذه العلامات هي:

-العربي "الموستاش": يؤدي لفظ العربي هنا دلالة اسم العلم، و كما هو شأن أسماء العلم onomastique، فهي حاصل الثقافة التي ينتمي إليها المسمّي و المسمّى (الأب، الإبن، الحفيد)، و قد كانت موجة هذا الإسم "العربي" في سياق التأكيد على العرق و التمايز عن الآخر، و قد انتشر في أوقات الاعتداء الذي تعرّض له الجزائريون —سيما مرحلة الاعتداء الفرنسي- و لذلك فهو ذو مؤول مقاومي يحمل دلالة الهوية. و نعته بعلامة "الموستاش" و التي هي تعريب تداولي عن الفرنسية "Moustache"؛ و التي هي الشنب في العربية يؤدي دلالة تواصلية مرمّزة في الثقافة الجزائرية، و تعني الرجولة و الفروسية و الشّهامة و الشجاعة و الإقدام، و كلها صفات مرتبطة بحماية و صيانة الشرف (المرأة) التي لا شنب لها في الخلقة و بذلك هي محضية الرجل، فكل من يحمل علامة "الموستاش" هو حامل علامة للرجولة الحقة و صاحب نخوة و عزّة وإباء، و فوق العلامة البصرية المحسوسة يتلفظ بها لنعت و تعيين أحد ما للتأكيد و الترسيخ، و لعل استخدام الفرنسية في هذا اللّفظ كان بغرض توصيل العلامة إلى الآخر الفرنسي، وتأكيدا له على الدلالة

الثقافية، و من تداول هذه العلامة أنّ عموم الجزائريين المعاصرين للرئيس الرّاحل هواري بومدين كانوا يسمّونه " الموستاش" في استعمالهم الثقافي للعلامة.

-سي رابح: رابح هو من أسماء العلم الذائعة و المتداولة كثيرا لدى الشعب الجزائري، و هو في دلالته يحمل معنى "التفاؤل و الفأل الخيّر" فالربح مقصد ثقافي مركزي، و متداول يحمّل في اسم العلم للدلالة على التطلع القوي للمسمي في أن يكون الولد مصدرا لذلك، و أما "سي" أو "السّي" فهي علامة لها دلالة تراتبية في المجتمع الجزائري و ثقافته، فهي درجة يدل عليها التلفظ "السيد" للدلالة على المكانة الرفيعة و الدرجة العليا، وهي في العادة تسبق أسماء الوجهاء في العلم (الدّين) و الرأي و الحضوة الاجتماعية، و مازالت في الأوساط التداولية تفرش للكثيرين سيما من مقدريهم.

-اليهودي (أفعى): اقترن "اليهودي" في الثقافة الجزائرية بالنكبة، و من خلال التاريخ التواصلي للرمزية الثقافية اشتغل الدّين نظاما دالاّ على هذا العرق (المكر، الخداع،الغدر...)، و قد صدق تاريخ المعايشة ترميز الثقافة الجزائرية لدلالة اليهودي من خلال القوة التداولية للمعيش و الوقائعي، و معلوم ما كان لليهود من مزايا و مكاسب في عهد الاحتلال الفرنسي، و ما فعلوه في استغلال الجزائريين و التسلط عليهم بظلم، و ذلك في تحالفهم مع الاحتلال، و قد قرن النص هذه العلامة بالأفعى في استخدام للموسوعة الثقافية، و ما تحمله هذه العلامة "الأفعى" من رمزية للشر و الأذى، و هي أخطر من ذكرها (الثعبان/الحنش) وأسمّ منه.

-النصراني (الثعبان): لعب الدين الإسلامي دورا مركزيا في بناء هوية الجزائريين و الحفاظ عليها، و فترة الاحتلال مثّلت تجليا لذلك، سيما أنّها مسبوقة بتاريخ طويل للاعتداء (الحملات الصليبية على شواطئ الجزائر بعد سقوط الأندلس)، فعلامة النصراني في النظام الرمزي الثقافي الجزائري موجزة في دلالة الاعتداء و الظلم و محاربة الهوية (الإسلامية)، و قد قرنها النص بالثعبان، و هو علامة في الثقافة الجزائرية مؤولها الشر و الأذى، و اللدغ و الموت...

-الجازية: هي اسم علم لامرأة، و لكنها من العلامات الثقافية الكبرى في الثقافة الجزائرية، و ترميزها يعود إلى نص "سيرة بني هلال" الذي نصّص علامة هذه المرأة الفذّة، ذات الجمال الكامل،

و ذات القوة و الشجاعة، فالجازية سيّدة قومها و حكيمة و نابغة –كما يذكر نص السيرة- و صاحبة جلال و فضل كبير في قومها، حيث وحدتهم و ضمّت صفوفهم، و بتداول النص –شفويا لفترة معتبرة- اكتسب ترميزا ثقافيا بصفاتها فأصبحت تطلق تلفظا دلاليا يحمل علامة الكمال و الجمال و الحكمة و الشجاعة، و قد عقد الروائي مشابهة بينها و بين مدينة "سطيف" –شرق الجزائر- في صناعة دلالية بلاغية تواصلية سميائية في أسنة الفضاء، فكما شعر الجازية علامة جمالها، سهول سطيف علامة خصبها و عطائها، و للذكر كان طول الشعر – ومازال – في الثقافة الجزائرية صفة أساسية للجمال لدى المرأة، و قد يربطنا ذلك –عبر تأويل يحفر في التراث- بشمشون و قوّته التي في شعره، و علاقة ذلك – على ما جاء في نص الأساطير – بالشمس (المعبود المقدس) و قوتها التي في شعاعها (خصائل النور و الدفء).

مكتبة البحث:

1-عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر، 2010م/1431ه، ص29.

2-سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السميائيات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1433ه/2012م، ينظر ص:86.

3-مايكل كاريذرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟، تر: شوقي جلال، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، المجلس الوطني للثقافة، العدد 229، الكويت 1990. ص17.

4-غراهام كلارك، الفضاء و الزمن و الإنسان، تر: عدنان حسن، ط1، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية، 2004، ص32.

5-نفسه، ص39،38.

6-محمد الخطيب، الأنثروبولوجيا الثقافية، ط2، دار علاء الدّين للنشر و التوزيع و الترجمة، سورية، 2008، ص 11.

7-نفسه، ص 13.

8-لسان العرب،

9-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا؛ فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، عدد 98، الكويت، 1990، ص 14.

10-كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2009، ص 161.

11-نفسه، ص138، 139.

12-الذكتور شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا (إنجليزي-عربي)، ط1، جامعة الكويت، 1981، ص 222.

13-نفسه، ص 223.

14- Philippe Bénéton, histoire de mots, culture et civilisation, édition elborhane, Alger,1992 ,voir :pp23,24.

15-دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: د.منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2007، ص 17.

16-نفسه، ص 17،18.

17-كريستوف فولف، علم الأناسة؛ التاريخ و الثقافة و الفلسفة، تعريب: أبو يعرب المرزوقي، ط1، 1430ه/2009م، الدار المتوسطية للنشر، دم، ينظر ص12.

18-شاكر سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، ص177.

19-دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص19 و ما بعدها.

20-دنيس كوش، مفهوم الثقافة، ينظر ص21.

21-ينظر: كريستوف فولف، علم الأناسة، تد: أبو يعرب المرزوقي، ص12، 13، 14. و كذلك: دنيس كوش، مفهوم الثقافة، ص23 و ما بعدها.

22-كريستوف فولف، علم الأناسة، ص16.

23-غراهام كلارك، الفضاء و الزمن و الإنسان، ص157.

24-مايكل كاريدس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة،ص75.

25-ابن خلدون، المقدمة، ص35.

26-نفسه، ص36.

27-أبي الحسن محمد بن أحمد بن جبير، رحلة ابن جبير، دط، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2001، ص 220، 221، 222.

28-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا، ينظر ص36.

29-كمثال على ذلك: ديزموند موريس، القرد العاري، دراسة في التطور العضوي و الاجتماعي و الجنسي للإنسان، تر: ميشيل أزرق، ط1، سورية، 1984. حيث يقول:"إنّ الدراسة البيولوجية هي الوحيدة المنطقية في تفهم سلوكية الإنسان" ص06.

30-مايكل كاريدس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة، ينظر ص24.

31-كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، ص 155،156.

32-شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، ص314.

33-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، تر: د.محمد الجوهري، د.حسن الشامي، ط1، دار المعارف، ط2، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 1972، ص15،16.

34-شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، ص314،315.

35-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص18،19،20.

36-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا، ينظر ص96.

37-محمد عبده محجوب، الاتجاه السسيوأنثروبولوجي في دراسة المجتمع، دط، وكالة المطبوعات، الكويت، دت، ص08.

38-عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب؛ دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي، ط1، روافد للنشر و التوزيع، القاهرة، 2011، ص22، نقلا عن:

C.F :You Bromlei et autres : Ethnologie occidentale, essais critique sur l'ideologie, édition DU PROGRES, 1985, p12.

39-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص50،51.

40-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا، ينظر ص96.

41-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص 143 و ما بعدها.

42-نفسه، ص150.

43-عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب، ص41.

44-محمد الخطيب، الأنثروبولوجيا الثقافية، ط2، دار علاء الدّين للنشر و التوزيع و الترجمة، سورية، 2008، ينظر ص:11...20.

45-شاكر مصطفى سلسم، قاموس الأنثروبولوجيا، ص57.

46- نفسه، ص738.

47-نفسه، ص893.

48-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص52،53.

49-آدم كوبر، الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، تر: تراجي فتحي، مر: ليلى موسوي، علم المعرفة (سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب)، عدد 349، الكويت، مارس 2008، ص45.

50-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص56.

51-نفسه، ص150.

52-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا، الفصل الخامس و الفصل السادس، من صفحة 113 إلى صفحة 185.

53-نفسه، ص125.

54-نفسه، ص137.

55-مايكل كاريدس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة، ص36.

56-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا، ص153.

57-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص79.

58-نفسه، ص81.

59-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا، ص162،163.

60- Viviane Obaton, La promotion de l'identité culturelle européenne depuis 1946, EURYOPA,études 3-1997, Institut européen de l'université de Genève. P7.

61-إيكه هولتكرانس، ص103.

62-نفسه، ص104.

63-نفسه، ينظر ص106،107.

64-نفسه، ص144.

65-دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص33.

66-آدم كوبر، الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، تر: تراجي فتحي، ص27.

67-عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب، ص24.

68-شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، ص318،319.

69-آدم كوبر، الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، ص27.

70-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص105.

71-جيرار لكلرك، الأنثروبولوجيا و الاستعمار، تر: جورج كتورة، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت،1411ه/1990م، ص15 و ما بعدها.

72-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص114.

73-آدم كوبر، الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، ص45.

74-إيكه هولتكرانس، ص346.

75-دنيس كوش، مفهوم الثقافة، ينظر ص56،57.

76-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا، ص127.

77-مايكل كاريذرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة، ص36.

78-دنيس كوش، مفهوم الثقافة، ص69، نقلا عن:

Ralph Linton, the cultural background of personality, the centry psychology series (New York ; London :D. Appleton-century company, Incorporated [1945].

79 - Edward Sapir, Anthropologie, tome1 : culture et personnalité traduction de Christian Baudelot et Pierre Clinquart, édition de minuit, Paris, 1967, voir p 31.

80- Ibid, p34.

81-عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب، ينظر ص28 و ما بعدها

82-حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا، ص130

83-دنيس كوش، مفهوم الثقافة، ص58، نقلا عن:

Bronislaw Malinowski, a scientific of culture, and other essays, with a perface by Huntigton Cairns (chapl hill : the university of North Carolina press, 1944.)

84-جيرار لكلرك، الأنثروبولوجيا و الاستعمار، ص76

85-إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ص63،64

86-لويس دومون، مقالات في الفردانية، منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة، تر: بدر الدين عرودكي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2006، ص237

87-نفسه، ص228

88-كلود ليفي ستروس، مداريات حزينة، تر: محمد صبح، تق: فيصل درّاج، ط1، دار كنعان للدراسات و النشر و الخدمات الإعلامية، دمشق، 2003، من ص56 إلى 76

89-دنيس كوش، مفهوم الثقافة، ص78، نقلا عن:

Claud Levi-Stauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" dans Marcel Mauss, sociologie et anthropologie, bibliothèque de sociologie contemporaine, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claud Lévi-Strauss (Paris : presse universitaires de France, 1950), p

90- كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: د.مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق، 1977. كذلك:

زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، دط، مكتبة مصر، دت، ينظر ص: 73 و ما بعدها. و كذلك:

د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا و موقف سارتر منها، دط، دار المعارف، 1980، دم. ص37 و ما بعدها.

91-نفسه، ص43

92-نفسه، ص55

(*)- يقول ستروس في هذا: " عندما يدرس العالم الاجتماعي مسائل القرابة (وبعض المسائل الأخرى بلا ريب)، يجد نفسه في وضع صوري شبيه بوضع العالم اللغوي الفنولوجي: ذلك أنّ حدود القرابة، شأنها شأن الوحدات الصوتية، هي عناصر ذات دلالة، و هي مثلها، لا تكتسب هذه الدلالة ما لم تندمج في أنظمة، فبما إنّ " أنظمة القرابة" مثل الأنظمة الفنولوجية، يعدها العقل على مستوى الفكر الواعي، و أخيرا، أنّ معاودة بعض أشكال القرابة، و قواعد الزواج، و المواقف المفروضة في بعض نماذج الأقارب،إلخ...في مناطق بعيدة من العالم و في مجتمعات شديدة الاختلاف، يحمل على الظن بأنّ الظاهرات التي تتسنى ملاحظتها، في الحالتين على السواء، تنتج عن حكم قوانين عامة، و لكنها مخفية. يمكن إذا صياغة المسألة على الشكل التالي: إنّ ظاهرات القرابة، في نظام واقعي آخر، هي من طراز الظاهرات اللغوية ذاته". كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: د مصطفى صالح، ص 53.

93- كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: د.مصطفى صالح، ينظر ص: 643...672. كذلك:

-نبيلة إبراهيم، فن القص في النظرية و التطبيق، دط، مكتبة غريب، مصر، دت، ص41

94-طائع الحداوي، سميائيات التأويل؛ الإنتاج و منطق الدلائل، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 2006، ص14

95-سعيد بنكراد، السميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، ط2، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية، 2005، ص87.

96-آدم كوبر، الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، ص114

97-سعيد بنكراد، السميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، ص88،98

98-كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، ص82

99-جدير بالذكر أن "الرمزية Le symbolisme" شكلت مفهوما مركزيا في أبحاث الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، فإدوارد سابير، عقد في كتابه "الثقافة و الشخصية" فصلا منهجيا تحدث فيه عن مفهوم الرمزية، و اعتبر أنّه علّة الثقافة و انتظام الجماعة و اشتغالها التواصلي، و ميّز بين "الرمزية المرجعية (référence symbolism) " و "الرمزية الكثيفة (condensation symbolism)" ، و ليس هناك من ثقافة إلاّ و هي حاصل فعل ترميزي.

ينظر:

Edward Sapir, culture et personnalité, tra : Christian Baudelot et Pierre Clinquart, p 18.

100-آدم كوبر، الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، ص113،114

101-كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، ص163،164

102-آدم كوبر، الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، ص120

103-كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، ص126

104-نفسه، ص127

105-نفسه، ينظر ص84 و ما بعدها

*- حري بالذكر هنا أنّ جيرتز يخبرنا بأن مفهوم التوصيف أخذه عن الفيلسوف الإنجليزي "جيلبرت رايل Gilbet Ryle (1900-1976)"، و قد استخدمه –تقريبا بنفس المعنى-، كما أخذ لتوضيحه المثال ذاته، و هو الغمزة، يقول :"فالغامز بغمزته يقوم بعمل تواصلي موصوف؛ و هو يقوم به بطريقة محددة و خاصّة: (1) الغمزة عمل متعمد، و هو (2) موجّه إلى شخص محدد، (3) و هو يبعث برسالة خاصّة، و (4) يتماشى مع كود (رمز، شيفرة) اجتماعي متعارف عليه، و (5) يتم من وراء ظهر الأشخاص الموجودين. و كما يشير رايل، فإنّ الغامز قام بعمليتين، فهو رفّ جفنه و غمز، بينما لم يقم المختلج سوى بعمل واحد هو رفّة الجفن فأنت عندما ترفّ جفنك عمدا بوجود كود اجتماعي معروف ينظر إلى هكذا عمل على أنّه إشارة تآمرية، فإنّ هذه الرفّة توصف بأنّها غمزة. و هذا كلّ ما في الأمر، جزئية سلوكية زائد ذرة ثقافية، و –هاكم!- أصبح لدينا إيماءة." المرجع السابق، ص84،85

106-نفسه، ص127،128

107- إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ، ينظر: ص299، 300.

108- Edward sapir, culture et personnalité, p 9.

109La parole et tant q'élément de personnalité .Ibid, p22,29- وعنوان الفصل هو:

* - حري بالذكر في هذا أن أرسطو فصل بين الفكر واللّغة، ورأى أنّ كلاّ منهما مستقل بذاته، وهو ما يجعل من اللّغة اللّسانية إمكانا إزاء الفكر وليس اقتضاء وتلازما، وقد رفض العديد من اللّسانيين وعلماء اللّغة هذا الطرح وذهبوا إلى اعتبار اللّغة والفكر متلازمين جوهريا.

110 - كريستوف فولف، علم الأناسة؛ التاريخ والثقافة والفلسفة، تع : أبو يعرب المرزوقي، ط1، الدار المتوسطية للنشر، دم، 1430ه/2009م، ينظر: ص321-327.

111 - أرنست كاسيرر، اللّغة والأسطورة، تر: سعيد الغانمي، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 1430ه/2009م، ص67.

112 - ابن خلدون، المقدمة ، ص506.

113-عبد السلام المسدي، التفكير اللّساني في الحضارة العربية، دط، الدار العربية للكتاب، دم، دت، ص138.

114 - بول ريكور، من النص إلى الفعل؛ أبحاث التأويل، تر: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، المغرب، 1425ه، 2004م، ص158.

115- مها فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللّغوية، دط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1430ه/2009م، ص45.

116- محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، ط1، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، 1426ه/2005م، ينظر: ص48 وما بعدها.

117 - كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، ص107.

118 - طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، تر: سعيد الغانمي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2010، ص 689، 690.

* - خير مثال على ذلك نظرية رومان جاكوبسون، المصطلح عليها ب:" نظرية التواصل"؛ والتي ملخصها العناصر الستة: الباث-المتلقي (طرفا التواصل) – الرسالة (النص) – القناة (الوسيلة/اللّغة) – الشفرة (المواضعة الثقافية) – السياق (الظرف)، للمزيد ينظر: - عبد اللّه الغذامي، الخطيئة والتكفير؛ من البنيوية إلى التشريحية، ط2، النادي الأدبي، جدة، 1412ه/1991م، ص 7 وما بعدها.

119 - عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب؛ مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ص 21.

120 - محمد مقداد، علم نفس الاتصال، ط1، شركة باتنيت، الجزائر، 2004، ينظر: ص 93 و ما بعدها.

121- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر؛ مجاوزة الميتافيزيقا، ط2، دار توبقال، المغرب، 2000، ص 137.

122 - عبد الله الغذامي، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2001، ص 17.

123- أمبرتو إيكو، السميائية و فلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005، ص446.

124 - عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب و أنساق الثقافة؛ فلسفة المعنى بين نظام الخطاب و شروط الثقافة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 1431ه/2010م، ينظر: ص 49.

125- أمبرتو إيكو، السميائية وفلسفة اللّغة، ص323.

126- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص116.

127 - محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ط1، مكتبة وهبة القاهرة، 1426ه/2005م، ينظر: ص59 وما بعدها.

128 - عبد الفتاح كليطو، الأدب والغرابة؛ دراسة بنيوية في الأدب العربي، ط4، دار توبقال للنشر، المغرب،2007، ص17.

129- حلمي خليل، دراسات في اللّسانيات التطبيقية، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1420ه/2000م، ينظر: ص56

130 - سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي؛ النص والسياق، ط2، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 2001، ص32.

131 - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ينظر: ص72.

132 - سعيد بنكراد، سيرورات التأويل؛ من الهرموسية إلى السميائيات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 1433ه/2012م، ص 336.

133 - أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، تر وتق: سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 2000م،ص 120.

134- سعيد بنكراد، السميائيات؛ مفاهيمها وتطبيقاتها، ، ينظر: من ص 97 إلى 102.

135 - نفسه، ص91، 92.

136 - نفسه، ص 107.

137- مها فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، ينظر: من ص 90 إلى ص 98.

138- سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، ينظر: ص 90،91.

139 - أمبرتو إيكو، السميائية وفلسفة اللّغة، تر: أحمد الصمعي، ص 191.

140 - نفسه، ص 188، 189.

141- نفسه، ينظر: ص 187.

142 - محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2005، ينظر: ص127.

134 - عبد الرزاق خليفة محمود، المعتقدات الشعبية في الموروث الشعري القديم، ط1، دار الينابيع، دمشق، 2009، ينظر: ص24 وما بعدها.

144-عزّ الدّين جلاوجي، حوبة و رحلة البحث عن المهدي المنتظر، رواية، ط1، دار الروائع للنشر و التوزيع، سطيف، الجزائر، 2011، ص158،159.