النساء والقطيع

نظرات في أبحاث إيفانز بريتشارد الأنتروبولوجية

وليد حمارنه

حقُّ الأنتروبولوجيا مهضوم في بلادنا. هذه حقيقة لا مفرّ منها، ولا مهرب؛ فمن تجربتي الخاصّة، ومن تجارب العديد من الأصدقاء والزملاء، تبدو هذه الكلمة لغزاً، أو ما يشبه ذلك، في عقول الكثير من المتعلمين. بل أكثر المثقفين. وعندما تتحدّث إلى طلاب الجامعة، وتذكر: «علم النفس»، أو «علم الاجتماع»، أو «الكيمياء» أو «الفيزياء»... إلخ، تكون متأكداً، من أنّ لديهم ـ ولو بشكل غير دقيق ـ فهماً عاماً لتلك الكلمات؛ أما عندما تذكر «أنتروبولوجيا» (وقد فعلت هذا أكثر من مرة، وفي أكثر من مناسبة، مع طلاب، تختلف خلفيّاتهم الثقافية والفكرية)، فلا يفهم الكثيرون ما تقول.

ترتبط الأنتروبولوجيا، في عقول الكثيرين، بالأساطير، والخرافات، والفولكلور، ودراستها. وممّا قوّى هذا الارتباط، أنّ أكثر الكتب الأنتروبولوجية المترجمة، كانت قد كتبت في أواخر القرن الماضي، وأوائل القرن الحالي[٢]، وأنّ أكثر الكتب المؤلّفة كذلك، كانت تدور حول المحاور نفسها[٣]. أضف إلى ذلك أن الكتب المؤلفة بالعربية، أو المنقولة إليها، كانت ضئيلة العدد، وأكثرها مفقود الآن؛ إذ لم تطبع منها سوى نسخ قليلة، على أساس أنها كتب، لا يهتم بها سوى الطلاب الجامعيين المتخصصين في الأنتروبولوجيا[٤].

لا يهدف مقالنا هذا إلى إزالة الغبن الذي لحق بالأنتروبولوجيا؛ فهدف كهذا لا يستطيع المرء أن يصل إليه بمقال أو بكتاب، بل بجهد علميّ مكثّف وواسع. أدعو إليه المهتمين بالدراسات الاجتماعية جميعهم كما أنّ هذا المقال لا يهدف إلى الحديث عن الأنتروبولوجيا، بفروعها المختلفة (الاجتماعية، والطبيعية، والثقافية). ولا

حتى إلى الحديث عن فرع من هذه الفروع. بل يهدف أولاً، وقبل كل شيء، إلى التعريف بعالم الأنتروبولوجيا الاجتماعية إدوارد إيفان إيفانز - بريتشارد (Edward Evan Evans-Prichard)في إطار الخلفية الفكرية والثقافية لتطور **الأنتروبولوجيا الاجتماعية**، من خلال عرض موجز لتطور هذا الفرع من المعرفة[٥].

لكن، لماذا إيفانز - بريتشارد؟ أليس مالينوفسكي، أو رادكليف - براون مثلاً، أهم منه؟ قد يكون هذا صحيحاً، على الأقل إن أردنا تتبّع تأثير هؤلاء الثلاثة على تطوُّر الأنتروبولوجيا الاجتماعية. لكني أشعر أن قيمة إيفانز - بريتشارد قد بدأت في الصعود، وأن الأنتروبولوجيين الاجتماعيين، بدأوا يعيدون اكتشافه، وذلك بسبب وجهات نظره المختلفة عن مالينوفسكي ورادكليف - براون. أضف إلى ذلك أنّ أبحاث إيفانز - بريتشارد الميدانية، كانت حول أجزاء من الوطن العربي، خاصة جنوب السودان وليبيا، وأنه درَّس في جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول، سابقاً)، وتلمذ له بعض كبار أساتذة الأنتروبولوجيا العرب، كالدكتور أحمد أبو زيد.

نبذة قصيرة عن حياة إيفانز - بريتشارد

وُلدَ إيفانز - بريتشارد عام ١٩٠٢، ودرس في كلية ونتشستر، ومن ثم في كليّة إكزيتر، في أكسفورد. ومن ثَمَّ التحق بمدرسة لندن للاقتصاد (L. S. E.)، عام ١٩٢٤. وكان، مع ريموند فيرث وأشلي مونتاجيو، أول طلاب مالينوفسكي، لدى التحاقه بهذه الجامعة (عام ١٩٢٤). وفي عام ١٩٢٦ قام إيفانز - بريتشارد بأول رحلة ميدانية، وحصل على درجة الدكتوراه، عام ١٩٢٧. وعمل في الفترة (١٩٢٣ - ١٩٣١) محاضراً في الجامعة نفسها التي حصل فيها على الدكتوراه. وفي عام ١٩٣٢، أصبح أستاذ علم الاجتماع في جامعة فؤاد الأول في القاهرة، وبقي في هذا المنصب، حتى عام ١٩٣٤، حين عاد إلى أكسفورد، حيث أصبح باحثاً محاضراً في علم الاجتماع الأفريقي، حتى عام ١٩٤٠. وخدم خلال الحرب العالمية الثانية في المخابرات البريطانية (كغيره من رجال العلم)، في كل من السودان، ومصر، وليبيا. وفي عام ١٩٤٥، درّس في جامعة كامبردج، ثم عاد إلى أكسفورد، عام ١٩٤٦، حيث أصبح أستاذ الأنتروبولوجيا الاجتماعية، وبقي في هذا المنصب (باستثناء بضع مهمّات، كأستاذ زائر مثلاً، في جامعة شيكاغو، عام ١٩٥٠). وتوفي إيفانز - بريتشارد عام ١٩٧٣.

تزوَّج إيفانز - بريتشارد عام ١٩٣٩ إيوما هيتون نيكولز. وتوفّيت زوجته، عام ١٩٥٩. وكان قد رُزِق منها خمسة أولاد. ولم يختصّ من أولاده بالأنتروبولوجيا، سوى صغرى بناته، وهي تعمل الآن مدرّسة في جامعة كامبردج[٦].

نبذة عامّة عن تطوّر الأنتروبولوجيا في إنكلترا حتى أواخر العشرينات[٧]

بدأت الأبحاث الأنتروبولوجية بكتابات عامّة حول الشعوب البدائية. وكان أكثرها كتب رحلات،

ووصفاً عامًّا. ولكنَّ الوضع تغيَّر في ستينات القرن الماضي، حيث بدأ بعضهم ينشر الكتب التي حاولت بحث المعلومات المتوفّرة، ومقارنتها (وكان أكثر تلك المعلومات غير دقيق)، والوصول إلى تعميمات نظرية، حول أصول المجتمعات القديمة، وأسباب تطوّرها[٨]. وقد اتسمت هذه الكتب وغيرها، بالسمات التالية:

١) الاعتماد على معلومات غير دقيقة؛ لأنها لم تكن مبنيّة على أساس دراسات مكثفة للمجتمعات البدائية.
٢) التعميمات المتسرعة، من أجل بناء نماذج لتكوّن أشكالاً اجتماعية معيَّنة، أو نماذج لتكوّن مؤسّسات اجتماعية، كالزواج وأنظمة القرابة.
٣) الخَطِّيَّة في التفسير التاريخي، ومحاولة كشف التكوّن عبر المقولة الخطيّة: **السبب تتلوه النتيجة** (أي التفسير البدائي الساذج للسببيّة).
٤) رؤية المجتمعات من الخارج، ومن وجهة نظر أوروبية، ومن ثمّ ربط المقولات الخلقية بالمقولات الفولكلوريّة؛ فالمجتمع البدائي لاعقلاني، سخيف وسيِّىء، بالنسبة للمجتمع الحضاري الأوروبي.
٥) وضع نموذج نظري وتطبيقه على المعطيات الموجودة (رغم عدم دقتها). ولم يكن هذا النموذج النظري مُتَّسِقاً دوماً. ولدى ملاحظة مظاهر معيَّنة في مجتمع ما، لا تناسب النموذج النظري، يقال: إنَّ هذه المظاهر عبارة عن بقايا من التكوينات السابقة؛ وبذلك فإنها غير جديرة بالاهتمام؛ لأن ليس لها ما يبرِّر وجودها، حسب النموذج النظري المكوَّن (في أكثر الأحيان مسبقاً). ولم ينج بعضهم من محاولة استخدام الخيال لملء ثغراتٍ في النظرية، لم تتوفّر لها معلومات كافية.

طبعاً، لم تكن الصورة قاتمة إلى هذا الحدّ. وبالرغم من كل النقائص التي نراها **الآن** في هذه الأعمال الكلاسيكية، إلا أنها كانت ذات قيمة كبيرة، وبُذِلَ فيها جهد نظريٌّ هائل. والتركيز هنا على سلبيَّاتها من منظور معاصر، لا يعني تعطيل الرؤيا التاريخية لها، ولدورها، ولأهميتها في ذلك الزمان. ولكن الهدف من الحديث عنها هنا هو معاينة الأنتروبولوجيا الاجتماعية ومتابعة تطوُّرها، من وجهة نظر متقدمة، والتركيز على التطور الذي حدث في هذا العلم، منهجاً ونظريةً وعملاً، كي نفهم الجهد النظري والعملي الهائل الذي بذله اللاحقون.

بدأت هذه النظرة التكوّنيَّة في التطوّر، لتصبح نظريَّات تطوّرية، بمفهوم يقترب من المفهوم الداروينيِ في تطوّر الكائنات الحيَّة. أي أصبح هدف العديدين تطوير نظريّةٍ لفهم «قانونية» تطوّر المجتمعات عبر الأشكال المختلفة، و«قانونية» تطوّر المؤسسات الاجتماعية والثقافية. وبدأ العمل في مجالات عديدة للمقارنة بين المجتمعات، وتصنيفها على أساس مواقعها، في إطار «قانونية» التاريخ هذه.

في تلك الفترة قام أنتروبولوجيون عديدون بدراسات مقارنة للأساطير، والفولكلور، والأفكار، وتطوّرها في المجتمعات، محاولين إتمام هذا التوجّه النظري. وكان أهمهم: ستاينمتز، ونيبور، وفيسترمارك،

وهوبهاوس. كما قام آخرون بدراسات مقارنة ذات قيمة كبيرة، كدراسات فريزر حول الأسطورة. لكن كل هذه الدراسات كانت لا تزال تعاني من أكثر الإشكالات التي ذكرناها سابقاً.

في القرون السابقة، ومنذ بداية عصور الاستعمار، كتب العديدون كُتُبَ أسفار ورحلات، وصفوا فيها شعوباً وقبائل «بدائية». وبالرغم من أنَّ كاتبيها لم يكونوا علماء متخصصين، ولم يعرفوا لغات سكان البلاد الأصليَّة، إلا أنَّ الكثير من كتاباتهم كانت ذات قيمة كبيرة. ونذكر على سبيل المثال: رحلات الإنكليزي «أندرو باتل» وكتاباته عن الكونغو، والبرتغالي «جيروم لوبو» عن الحبشة، والفرنسيين «جابرييل ساجار» و«فرانسوا لافيتو» عن الهنود الحمر في أميركا، والهولندي «فيلهلم بوسمان» عن سكان ساحل الذهب، و«الكابتن كوك» عن سكان البحار الجنوبية، وغيرهم كثيرون. ولكن هؤلاء لم يعيشوا طويلاً بين تلك الشعوب والقبائل، ولم يعرفوا لغاتها. وقد كتب بعضهم عن شعوب وقبائل عاشوا بينها فترات أطول، وعرفوا لغاتها؛ فكانت كتاباتهم عن هذه الشعوب ووصفهم أكثر دقّة. ومن هؤلاء:

- كالاواي، في كتابه: النظام الديني للأمازولو (١٨٧٠)
- كودرنجتون، في كتابه: الماليزيون (١٨٩١)
- سبنسر وجيلين، في كتبهما: **قبائل وسط أستراليا الأصلية** (١٨٩٩)، **القبائل الشمالية في وسط أستراليا** (١٩٠٤)، **الأرونتا** (١٩٢٧).
- جونو، في كتابه: **حياة قبيلة جنوب أفريقيا** (١٨٩٨، بالفرنسية).

لكنه لم يتطوَّر أي عمل علمي ميداني للبحث والدراسة، إلا عندما بدأ «بواز» العمل في أميركا ميدانياً، مع مجموعات من العلماء والمتخصصين، وتبعه في ذلك «هادون» في بعثته المشهورة (١٨٩٨ - ١٨٩٩) إلى مضائق «توريس»، في المحيط الهادي. وقد اشترك في تلك البعثة كل من «ريفرز» و«مايرز». والتطور الهام الذي أحدثته تلك البعثة، تمثّل في كونها بعثة مخصصة للدراسة العلمية، وباختصاصات مختلفة. وهكذا بدأت المنهجية وأسلوب التفكير بالتغيّر.

ماذا حدث، تُرى؟ وأين نستطيع إيجاد تفسير لهذا التطور؟ هناك جملة أمور وأسباب، ولسنا هنا بصدد ذكرها ومعالجتها كلها. إلا أنَّ هناك نقطتين تبدوان جديرتين بالذكر:

الأولى: إن تراكم المعلومات أصبح ضخماً، لدرجة أنَّ أيَّ أنتروبولوجي يودّ المقارنة، عليه أن يكتب مجلدات كبيرة، كما فعل فريزر في كتابه «القفص الذهبي»، مثلاً. ولدى إجراء المقارنات يمكن رؤية نقاط الضعف في المعلومات، أو حتى عدم توفّرها. وهكذا، فقد كانت الرؤيا مختلفة، في الأبحاث التي فتحت آفاقها بعثة مضائق «توريس». إنَّ هذه النقطة تتعلق بدينامية تطوّر العلم؛ فقد تطوَّر التخصّص إلى درجة أنّ الدقة العلمية أصبحت مطلوبة. وبذلك لا يمكن الاعتماد على رحّالة عادي، أو رجل دين، لاستقاء المعلومات

منه، بل يجب الاعتماد على رجل متخصص، يشرع في رحلته بهدف محدّد مسبقاً، هو الدراسة والتمحيص.

الثانية: إن هؤلاء العلماء الجدد، كانوا ذوي خلفية ثقافية مختلفة عن الأوائل؛ مما كان له أثره على تطوّر الأنتروبولوجيا لاحقاً[٩]. لقد كان كل من: «مين» و«ماكليلنان»، و«باخوفن»، و«مورجان»، رجالاً عاديين؛ وكان «تيلر» مختصاً باللغات، و«روبرتسون سميث» رجل دين وباحثاً في الكتاب المقدس؛ وكان «فريزر» مختصاً بالدراسات الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية). أما الباحثون الجدد، فكانوا: «بواز» (فيزيائي وجغرافي)، «هادون» (متخصص في علم الأمراض)، «إليوت سميث» (عالم تشريح)، «بلفور» (عالم حيوان)، «مالينوفسكي» (فيزيائي)، «رادكليف ـ براون» (درس علم النفس التجريبي، إلى جانب تخصّصه الأساسي).

بدأ الأنتروبولوجيون الجدد العمل، وهم مزوَّدون بثقافات علمية طبيعية، وبدأوا بتطوير وجهات نظر بشأن الحضارة، والثقافة، ودراسة المجتمع البدائي. كما بدأوا يحسّون بالخلل النظري في النظرية التطوّرية؛ فبدأوا يهاجمونها.

لم يكن الهجوم على النظرية التطوّرية ينطلق من موقف واحد. ويمكننا (حسبما جرت عليه العادة) تقسيم الهجوم عليها إلى نوعين: **هجوم** من موقف جديد، اصطلح على تسميته «مدرسة الانتشار الحضاري»، و**هجوم** من موقف تطور لاحق، اتخذ اسم «الوظيفية».

حاولت مدرسة الانتشار الحضاري تحديد مراكز الإشعاع الحضاري التي انتقلت منها الحضارات والثقافات، وتحديد سبل انتقالها وانتشارها. وقد نشأت نظريات عديدة اختلفت في تحديد المراكز الحضارية. وكان أبرز ممثلي هذه المدرسة في إنكلترا: إليوت سميث، وبيري، وريفرز[١٠]. ولم تكن هذه المدرسة ذات تأثير كبير في إنكلترا، لكنها أثرت تأثيراً كبيراً في أميركا وألمانيا[١١].

وقبل الحديث عن تطوّر الوظيفية، لا بدَّ من التلميح إلى أنَّ اتجاهاً قويًّا سيطر في فترة معيّنة على الأنتروبولوجيين (من مختلف المدارس والاتجاهات)، في الأعوام (١٩٠٥ ـ ١٩٣٠). وهذا الاتجاه هو محاولة فهم الظواهر المختلفة: كالدين، والسحر، والمحرَّمات، والشعوذة... إلخ، عبر تفسيرات مأخوذة من علم النفس، وخاصة علم النفس التأمّلي[١٢]، الذي كان يركّز أساساً على فهم العمليات النفسية لدى الفرد، وتعميم هذه الأحاسيس والمشاعر الفردية، لفهم السلوك الاجتماعي. ونذكر من هؤلاء الباحثين: ماريت، مالينوفسكي، لوي، رادين.

في إطار هذا الجو تطوَّرت الوظيفية. وكانت قد تأثّرت أساساً بمدرسة علم الاجتماع الفرنسية (خاصة دوركهايم وليفي برول، بالرغم من وجود بعض الاختلافات بين الاثنين). وأخذ الوظيفيون أهم مصطلحاتهم من دوركهايم، وطوَّروها تطويراً كبيراً[١٣] (وإن اختلفوا معه في بعض التفاصيل). وأهم ما نادت به

الوظيفية: ضرورة فهم جميع العمليات والنشاطات الاجتماعية بكليّتها؛ أي كأجزاء من كلٍّ متكامل. فلا وجود لأيّ ظاهرة في مجتمع، دون وظيفة تؤدّيها في جملة نشاطات هذا المجتمع، وقدرته على الحفاظ على بنيته. وركّزت الوظيفية كذلك على أهميّة فهم المؤسسات الاجتماعية ووظائفها. وتوصّل الوظيفيون إلى استنتاجاتهم عبر مقارنات التماثل والاختلاف بين البُنى الاجتماعية والبُنى العضويّة[١٤]. وقد ركّز الوظيفيّون على ضرورة دراسة المجتمعات دراسة تزامنية[١٥]، وليس تاريخية أو تطوّرية. وكان هذا التوجّه مرتبطاً لدى الوظيفيين بضرورة القيام بدراسات ميدانية مكثّفة[١٦]. وكان تأثير الوظيفية كبيراً في المجال الأكاديمي؛ إذ إنّ رادكليف ـ براون ومالينوفسكي درسا الأكثرية الساحقة من الأنتروبولوجيين الاجتماعيين من الرعيل التالي، أمثال: إيفانز ـ بريتشارد، فورتيس، فيرث، لينتستر، جلوكمان، أودري ريتشاردز.

في هذا الإطار، وفي هذه الظروف الفكرية نشأ بريتشارد، ودرس. وقد أثّرت عليه هذه الإتجاهات، إلاّ أنه استطاع تخطّي الكثير منها؛ فلم يكن تلميذاً تقليديًّا لأيٍّ من هذه المدارس، بل انتقدها كلها (بالرغم من استفادته الجمّة من الوظيفية وعلم الاجتماع، لدى دوركهايم).

ولاستيفاء العرض، سأتحدّث عن فكر إيفانز ـ بريتشارد في مستويات ثلاثة:

أ) العمل الميداني.

ب) أبحاثه العلمية ومنهجها.

جـ) مواقفه النظرية.

أ) العمل الميداني: بالرغم من أنّ مالينوفسكي ورادكليف ـ براون سبقا إيفانز ـ بريتشارد زمنياً، في البحوث الميدانية، إلاّ أنّ بريتشارد استطاع تخطّي الاثنين. أمضى مالينوفسكي مجبراً فترة أربع سنوات في العمل الميداني (١٩١٤ ـ ١٩١٨)؛ فتعلّم لغة السكان، وعاش معهم. أما رادكليف ـ براون، فلم يستطع أن يتقن لغة السكان المحلّيين، بل لم يستطع أن يتعلّمها، وواجهته مشاكل كبيرة في بحوثه الميدانية التي كانت ـ بشكل عام ـ قصيرةً، بالمقارنة مع مالينوفسكي[١٧]. إلا أنّ رادكليف ـ براون تميّز عن مالينوفسكي بطاقاته وقدراته النظرية الكبيرة، بينما كانت «النظرية» إحدى نقاط ضعف مالينوفسكي.

بدأ إيفانز ـ بريتشارد عمله الميداني في المسح الإثنوجرافي، في جنوب السودان، بغية تحديد أماكن وجود القبائل، وحدود الثقافات واللغات المختلفة، وذلك بعمله مع «سيلجمان». ثم بدأ أبحاثه الميدانية الخاصة، بعدئذٍ؛ فقضى عشرين شهراً بين «الازاندي»، وعاماً كاملاً بين «النوير». أي أنّ فترة عمله الميداني كانت قصيرة بالنسبة لمالينوفسكي. ولكن، لا بدّ هنا، من ذكر بعض الأمور المهمّة:

١) كانت أبحاث الأنثروبولوجيين الميدانية، حتى ذلك الوقت، مقتصرةً على المجتمعات المغلقة جغرافياً، أي على الجزر[١٨]. وكان أول بحث ميداني قام به عالم أنثروبولوجي، في مجتمع غير مغلق جغرافياً، هو بحث

إيڤانز ـ بريتشارد ، بين « الأزندي » ، وفي هذا العمل طبعاً مزيدٌ من الصعوبات . وقد تمكّن بريتشارد من تخطّي هذه الصعوبات ؛ إذ استطاع ـ في إطار عمله الميداني ـ أخذ العوامل الخارجية بعين الاعتبار ، واستخدمها لاحقاً في دراساته ، وذلك بالتركيز على نسبيّة فهم المؤسسات الاجتماعية ، بالاعتماد على المستوى الذي تدرس فيه هذه المؤسسات (سنعود إلى بحث هذه النقطة لاحقاً) .

٢) استطاع بريتشارد أن يتقن لغات الشعوب التي عمل بينها إتقاناً ممتازاً . ونشر دراسات وأبحاثاً أنثروبولوجية ـ لغوية ، حول هذه الشعوب[١٩] .

٣) كان بريتشارد قد جهّز نفسه نظريًّا بشكل متين ، قبيل البدء بأبحاثه الميدانية . ثم عاد ، فكثّف دراساته النظرية ، بعد إجراء البحوث الميدانية ، وقبيل نشر أعماله حول تلك البحوث الميدانية . وهكذا ، تميّزت أبحاثه بالدقة ، في المجالين : الميداني والنظري .

٤) واجهت بريتشارد صعوبات كبيرة في عمله الميداني بين الأزاندي ، لكنه استطاع التغلب عليها ، في إطار عمله بين النوير . وسألخّص ، فيما يلي ، ما قاله بريتشارد حول صعوبات عمله الميداني ، وكيفية تخطّيه لها :

أراد بريتشارد العمل بين الأزاندي ؛ لأنهم كانوا شديدي اللطف . لقد سكن في قرية أحد رؤسائهم ، ودخل مباشرةً في الحياة اليومية للناس ، بالرغم من عدم معرفته اللغة . ولكنه استطاع أن يتعلمها بسرعة فائقة . وبسرعة أيضاً أحبه الناس ، بل حاول تنظيم حياته على طريقة الأزاندي ؛ وهكذا ، فقد احتفظ في منزله بكمية من السمّ ، كما تفعل الأسر الأزاندية[٢٠] (يستخدم الأزاندي السمّ في العرافة ، والوساطة الروحية ، وسنأتي على ذكر ذلك لاحقاً) ، ولكنه ـ مع ذلك ـ ظل محبوباً « غريباً » بينهم .

وعندما ذهب بريتشارد إلى النوير ، اختلفت حياته كليّةً[٢١] ؛ فعند الأزاندي لم يعش كواحد منهم ، ولكنه عند النوير لم يستطع إلا أن يعيش كواحد منهم ؛ لقد كان مجبراً أن يكون كذلك . عاش بريتشارد بين الأزاندي كغريب محبوب ، ولكنه بين النوير عاش كفرد في المجموعة . كان الأزاندي يعاملونه كإنسان أرفع منهم ، بينما عامله النوير كشخصٍ مساوٍ لهم . ولذلك كان تأثير النوير عليه أقوى وأشد ، رغم أنه أمضى بينهم فترةً أقصر مما أمضى بين الأزاندي . ولذلك ، فإنَّ أكثر أبحاثه كانت حول النوير[٢٢] .

كان عمل بريتشارد الميداني يتميّز إذن بالتعاطف الشديد مع موضوع بحثه ، وبمراقبة وملاحظة شديدة وثاقبة لنشاطات من يعمل بينهم ، من الداخل ، وليس من الخارج ، كما تميّز عمله بمشاركته المستمرة لهم في حفلاتهم واحتفالاتهم ، وعدم الاعتماد في أكثر الأحيان على مخبرين ينقلون له المعلومات (إلا عند الضرورة) ؛ فقد كان يعتمد على نفسه في جمع المادّة والمعلومات . وكان يأخذ بعين الاعتبار الجانب النفسي في تعامله معهم ؛ فكان لا يريدهم أن يغيّروا أسلوب حياتهم عند التعامل معه ؛ لئلا يظهر كالمبعوث الحكومي ، أو صاحب السلطة ، أو المبشّر ، بل كان يحاول قطع كل ما يربطه بمجتمعه وبيئته الأصلية ، ويأخذ دوره كفرد في مجتمع

جديد. ويعلّق بريتشارد على ذلك بقوله: إن العالم الأنثروبولوجي عندما يغادر الشعب الذي عمل بينه، إن لم يفارقه بحسرة، منه ومنهم، فإن هذا يدل على وجود خلل في علاقته معهم؛ مما يؤدّي إلى حصول ثغرات في البحث[٢٣]. ويركّز بريتشارد كذلك على فهم اللغة وإجادتها؛ فاللغة بالنسبة إليه ليست وسيلة للتواصل فقط، بل بوتقة تتضمّن ثقافة الشعب وعاداته ونفسيته[٢٤].

ب) **أبحاثه العلمية ومنهجها**[٢٥]: كان كتاب إيڤانز ـ بريتشارد الأول (صدر عام ١٩٣٧)، بعنوان: **الشعوذة والعرافة والسحر عند الأزاندي**[٢٦]. وفي هذا الكتاب يحاول بريتشارد فهم بنية التفكير المتأصّلة في مؤسسة «عرافة السُّمّ». وقد نجح بريتشارد في ذلك نجاحاً كبيراً. ولكن، كيف؟ إنّه يودّ أولاً أن يقدّم تفسيراً متّسقاً لهذه الظواهر، وكيفية بروزها كمؤسسات؛ لأنه يرى أنَّ هذه الظواهر ومؤسساتها متّسقة فعلاً، أي أن الباحث **لا يفرض** على الظواهر وعلاقاتها ومؤسساتها اتساقاً منطقيّاً من عنده (أي من الخارج)، بل إن هذا الاتساق داخليٌّ، مبنيٌّ على أساس أنَّ من يمارسون هذه الأمور، هم أنفسهم منطقيّون. ولكن، كيف يكون من يؤمن بالسحر والشعوذة منطقيًّا؟ إنَّ السحر بالنسبة للأزاندي أمر عادي جداً؛ فهم لا يخافون من السِّحر والسحرة، بل ينزعجون ويتضايقون فقط. وهم يعتقدون أن معظم الأحداث المأساويّة أو الضارة، يسببها السحر. ولكن كيف؟ وبأي مفهوم؟ فالأزاندي ـ كما يقول بريتشارد شعب منطقي، فكيف يقبل شعب منطقي (بالرغم من عدم وجود تكنولوجيا متطوِّرة لديهم) بهذا؟ لا يطرح بريتشارد التساؤلات حول تفسيرية هذا الموضوع عبر مفاهيم دينية، أو إحيائية، أو سحرية، بل عبر ما يجعل الأزاندي يثقون بتفسيرهم هذا، وينظرون إليه كتفسير منطقي.

السحر عند الأزاندي **مادة قابلة للوراثة**، موجودة في أجسام بعض الأشخاص، وقد تكون في حالة كمون، أو حالة حركة، لكن يجب أن يتوفَّر لها دافع كي تتحوّل من الكمون إلى الحركة. ومفهومهم للسحر قريب جدًّا من مفاهيمنا للمصادفة؛ فالسحر عندهم يقوم بحل الإشكالية التالية، **مثلاً**:

«كنت أمشي وأنتبه، كي لا أدوس على أشواك قد تؤذي قدميّ، ولكني سهوتُ؛ فجرحت قدمي، ولم يلتئم الجرح بسرعة، بل التهب التهاباً شديداً؛ مما سبّب لي الكثير من الإزعاج».

نحن نفسِّر ما حدث على أساس التفسيرات الطبيّة. ولكن ليس هذا ما يهمّ الأزاندي. همّهم الأساسي هو التالي:

«يصدف أن يسهو المرء كثيراً، وهذا طبيعي. والأشواك موجودة على الأرض دوماً، وهذا طبيعي. ولكن، كيف حدث أني سهوتُ في تلك اللحظة التي وُجِدَت فيها أشواك؟ ولماذا لم أدس سوى على الأشواك، وليس على شيء آخر؟ كيف حدث أن تشابكت الأمور، فأُصِبْتُ أنا؟ لماذا أنا، وليس غيري؟»

نحن نسمّي هذا مصادفة، وهم يرجعونه إلى السحر. **مثل آخر:**

« **كل الناس يمرضون** (أي أنّهم معرَّضون للمرض حسب مقولاتنا)، **ولكن عندما أمرض أنا، فلماذا أنا وليس غيري؟** »

نحن نرجع هذا إلى عوامل كثيرة، ولكن أهمها المصادفة. وهم يرجعونه إلى السحر. والسحر يصبح عندهم بذلك جزءاً لا يتجزّأ من حياتهم اليومية المنطقية. ولكن كيف يستطيع السحر بهذا المفهوم أن يقدّم تفسيراً منطقيًّا ومتّسقاً لهذه الأمور؟ ويجيب الرجل منهم بقوله:

« **لا بدَّ أنَّ هناك قوًى سحريّة كي تحدث هذه الأمور لي، أي كي تتوفّر العوامل لحدوث هذا السوء لي، وليس لغيري** ».

لنستجمع النقاط، ولنبدأ بتحديد وظائف هذا التفسير. وظيفته الأولى وظيفة تفسيرية لأشكال السوء كافة، ولكن له وظيفة أخرى اجتماعية، تتعلق بالعلاقات بين البشر. فالسحر هنا سبب اجتماعي، ويوفّر لنا مبرِّراً لتدخّل اجتماعي، ولتحديد السلوك الاجتماعي. وأول ما يتبادر لذهن الأزاندي عندما يُصاب بسوء، أنّ أحد أعدائه قد سحره؛ فكل حادث سوء يتضمّن السحر، وكل سحر يتضمّن ساحراً، أي شخصاً قام به.

وهكذا تبدأ مؤسسة السحر بالتعبير عن نفسها كوظيفة، أو ـ إذا أردنا استخدام مصطلح رياضي ـ كدالّة اجتماعية. ويبدأ المرء المصاب بالسوء بالبحث عن ساحره، ويتّجه ـ بطبيعة الحال ـ أول ما يتّجه إلى أعدائه الأقربين. والرجل منهم لا يذهَب إلى أعدائه ويسألهم، بل يحتفظ كل منهم في منزله بالسُّمّ، يستخدمه فيما يسمّى « عرافة السُّمّ ». وتتم هذه العرافة كما يلي:

يقدّم الأزاندي السُّمَّ لدجاجة، ويسألها: هل كان فلان مسؤولاً عن سحري؟ فإذا ماتت، يكون الجواب « نعم »؛ وإذا لم تمت، يكون الجواب «لا»؛ فيقدِّم لها السُّمّ مرةً أخرى، ويسألها عكس السؤال السابق، ذاكراً اسم شخص آخر.. إلخ.

والسُّمُّ في أكثر الأحيان فعّال؛ ولذلك، فإنَّ أيَّ شخص معرَّض للاتهام بالسحر. ولكي لا تُتّهم بالسحر، عليك أن تحافظ على علاقات جيدة مع الناس. ولكن إن اتُّهم أحدُهم بالسحر علنيًّا، فهذا لا يعني شيئاً قبيحاً جدًّا، ولكنه يعني إيقاف القوة السحرية المتحرّكة لديه. ولذلك، فإنه لن يُتّهم بالسحر مرة أخرى، أي أنّ اسمه لن يُذكر في عرافة السُّمّ مرةً أخرى.

وقد يسحر أحدهم شخصاً آخر بشكل غير واعٍ، وعندئذ لا يُعتبر مسؤولاً، بل يُتّهم فقط عبر عرافة السُّمّ، لإيقاف هذا السحر اللاواعي. لكن هذا ليس كل شيء؛ فالأزاندي شعب ذكي، وعندما يدّعي أحدهم أنَّ شخصاً آخر يكرهه ويسحره، فإن بقية الناس لا يصدّقونه، بل يتّجهون إلى الظنّ بأنه هو الذي يفكر بسحر الشخص الذي اتّهمه، وأنه هو الساحر الفعلي (وهذه الظاهرة تسمى في علم النفس المعاصر **الإسقاط**).

لكن للسحر، كمؤسسة اجتماعية، حدود. وهو قابل للوراثة، وقد تكون القوة السحرية لدى المرء ضعيفة أو شديدة. والسحر لا وجود له لدى الأطفال، ولا يوجد كثيراً لدى النساء، بل يكثر لدى الرجال. وكلما تقدّمت السنّ بالرجل ازداد سحره قوةً. والسحر لا وجودَ له لدى الأمراء وأُسرهم. وهكذا، لا يُتّهم الصغار بالسحر، كما لا يُتّهم الأمراء أيضاً، بل توجّه الاتهامات إلى من هم في مستوى إجتماعي واحد (لاحظ هذه الوظيفة الاجتماعية للسحر، وقد اعتبرها بريتشارد جزءاً لا يتجزّأ من البنية السياسية عندهم). كما لا يَتّهِمُ ابنٌ أباه بالسحر، أو أبٌ ابنَه، لأنه يكون بذلك قد اتّهم نفسه.

ولعرافة السمِّ عدة درجات. وكلما علا مركز الشخص في السلم الاجتماعي، كانت عرافة سُمّه أكثر مصداقيّة. وعرافة سُمّ الأمير صادقة دوماً. أمّا عرافات السُّمّ الأخرى، فإنها قابلة للخطأ. وعندما تُخطىء العرافة، فهذا لا يعني بالنسبة لهم عدم مصداقيّتها، بل يعني أنّ قوةً أخرى سحريّة قد تدخّلت فيها؛ فعليهم حينئذٍ أن يلجأوا إلى عرافة سليمة أقوى من سابقتها. وللأزاندي أساليبهم في اكتشاف «تَلَوُّث» عرافتهم؛ فقد يطرح أحدهم على عرافة سُمِّه أمراً غير معقول، كالتالي:

«يا عرافة السُّمّ، قولي للطير: إني سأجلب الشمس؛ فإن استطعت أن أجلبها، فاقتلي الطير. إنّ مجموعة من الناس ستأتي لترى الشمس في بيتي؛ فإذا استطعت أن أنزل الشمس إلى الأرض، ورآها الناس هناك، فاقتلي الطير، وإن كان هذا لن يحدث، ولم أستطع أن أجلب الشمس، فأبقيه حيّاً.»

فإذا مات الطير، يعرف الرجل أنّ عرافة سمّه ملوَّثة ويمكن دوماً، بهذه الطريقة، إثبات أن العرافة ملوثة. ولكنّ المرء لا يلجأ إلى هذه التجربة كثيراً، لكي لا يُتّهم بإهمال عرافته وتعريضها للتلوُّث[٢٧].

والوفاة، حسب تفسير الأزاندي، تكون نتيجة للسحر (عدا الوفاة الناتجة عن القتل المتعمّد، أو عن الحرب مع القبائل الأخرى، فهذه لا دخل للسحر فيها. وهذا جانب منطقي آخر في فكر الأزاندي)؛ فيلجأ أقارب المتوفّى إلى العرافة، لمعرفة كيفية الانتقام للسحر، ومن ثمّ يستخدمون سحراً آخر، بغية الوصول إلى هذا الانتقام. وينتظرون إلى أن يموت شخص في مكان قريب، فيعتبرون أنه هو الذي سحر قريبهم المتوفّى، وأنه الآن قد مات، بسبب سحرهم؛ وبذا تكتمل الدائرة المنطقية.

وعندما حسب بريتشارد مجموع الوفيات، وجد أنها تتناسب منطقيّاً مع هذا التفسير. وبذلك يكون كل متوفّى قد مات نتيجة للسحر، ويكون كلٌّ من تُوفّي نتيجة للسحر، قد أُخذ بثأره.

ولا بدَّ أيضاً من ذكر جانب آخر للقضية؛ إذ قد يتبادر إلى الذهن أنّ الأزاندي يستطيعون، عبر السحر، تفسير الأمور جميعها التي يخطىء فيها المرء. وهذا بعيد عن الحقيقة؛ فالأزاندي الماهر في صنع الأطباق الفخارية مثلاً هو الذي يستطيع أن يتّهم شخصاً آخر بأنه قد سحره، إذا تكسّرت بعض الأطباق التي يصنعها، بينما لا يستطيع الصانع غير الماهر في صنع الأطباق أن يتهم السحر بأنه سبب عدم مهارته وتكسّر

أطباقه؛ لأن الناس سيسخرون منه، إذ ذاك. وهذا يعني أن السحر كوظيفة لا يتعارض مع عملية التعلم والمهارة؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لما استطاع الأزاندي أن يعلّم بعضهم بعضاً. أي أن الأزاندي لا يرجعون أمراً ما إلى السحر، إلا عندما يكون من الممكن استبعاد أيّ خلل ناتج عن أمورٍ تقنية، وإذ ذاك ينسبون الخلل إلى السحر[٢٨]. كما لا يمكن إتّهام السحر لتبرير الأفعال التي يكون المرءُ مسؤولاً عنها، كالكذب، أو ارتكاب الفحشاء، أو السرقة؛ فالسحر هنا يكون في الجاني، أي أنه يكون مسؤولاً عمّا ارتكبه[٢٩].

وهكذا يتوصّل بريتشارد إلى أن المرء الذي يتقبَّل التفسير الأول والأساسي للسحر ـ كما يفهمه الأزاندي ـ يستطيع، بشكل منطقيّ متّسق تقبُّلَ النتائج جميعها. فالأزاندي إذن منطقيّون ومتّسقو التفكير. ونستطيع عبر هذا الفهم أن نطوّر نظرية الوظيفة الاجتماعية؛ فلا نتحدث فقط عن الوظيفة الاجتماعية لمؤسسة السحر عند الأزاندي، بل نستطيع أن نقول: إنَّ مؤسسة السحر (وهي طبعاً، في هذه الحالة، مؤسسة، في التجريد فقط) تقدّم تفسيراً مناسباً ووثيق الصلة بالبنية المجتمعية للأحداث التي تسبِّب المكاره والمضارّ. وسيطوّر بريتشارد مقولاته هذه لاحقاً في بحثه عن النوير.

وقبل الانتهاء من الحديث عن أبحاث بريتشارد ومنهجها عن الأزاندي، لا بدّ من ذكر نقده المبطَّن لمالينوفسكي، الذي نجده في طيَّات هذه الأبحاث. وهذا النقد هو: أن مالينوفسكي حاول دوماً فهم الحياة الاقتصادية والاجتماعية عبر تفسير الظواهر الدينية والثقافية. وفي هذا الصدد، يقول بريتشارد: «إنه لمن السخف، في كتاب كهذا، حول السحر، أن أقوم ببحث حول الحياة الاقتصادية عند الأزاندي؛ إذ إنَّ الزراعة والصيد والنشاطات الاقتصادية كافةً، ليست وظائف لهذه الظواهر الدينية، بل إن هذه الظواهر الدينية عبارة عن وظائف (أو دالاّت) للزراعة والصيد... إلخ»[٣٠].

أنتقل الآن للحديث عن أبحاث بريتشارد ومنهجها عن النوير. كتب بريتشارد ثلاثة أبحاث مطوَّلة حول النوير[٣١]، سأتعرَّض لأولها بالتفصيل، ولثانيها باختصار، لكني لن أتعرَّض لثالثها، وهو حول «ديانة النوير».

ترجع أهمية أبحاث بريتشارد عن النوير (اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، ومن حيث عاداتهم وتقاليدهم، وديانتهم، ونظام القرابة لديهم... إلخ) إلى أنه استطاع أن يصوغ المفاهيم، ويقدِّم نظاماً نظريًّا متكاملاً لفهم مختلف جوانب حياتهم. وما يميّز مفاهيمه ونظامه هو: الاتساق المنطقي، والدينامية في فهم الظواهر الاجتماعية، والتكامل في التحليل.

وكان على بريتشارد أن يطوِّر المفاهيم التي استخدمها في أبحاثه عن الأزاندي؛ لأن مجتمع النوير يختلف اختلافاً كبيراً عن مجتمع الأزاندي. ولفهم البناء النظري الذي استخدمه بريتشارد، سنستعرض أولاً، وباختصار، الظروف البيئية والمعيشية لهذا الشعب.

يصف بريتشارد في الفصلين الأول والثاني حياة النوير؛ فأرضُهم مراعي «ساڤانا»، تغمرها المياه في فصل المطر، وتجفّ في الصيف. وهكذا، فظروف النوير المعيشيَّة تختلف بين الصيف والشتاء (هناك فصلان فقط في مناطق النوير)[٣٢]. والنوير شعب رعوي أساساً، ولا وجود للمؤسسات السياسية لديهم (وقد استخدم بريتشارد مصطلح «الفوضى المنظمة» للتعبير عن النظام السياسي للنوير). والطعام عند النوير شبه مشاع، وأوضاعهم الماديّة متقاربة؛ فلا وجود للطبقات (بالمعنى الواسع للكلمة). وينقسم النوير إلى قبائل، والقبائل إلى عشائر، فقرى، فأحياء، فمنازل. والعلاقات التبادلية بينهم أساسها البقر (أي أن العملة المتداولة هي البقر). ولذا، تتأقلم حياتهم لتناسب رعاية البقر، والحفاظ على القطيع. وفهم نظامهم الاجتماعي يعتمد على فهم علاقات القرابة، وفئات السنّ، وتقسيم القبائل والعشائر. وهذه المفاهيم ليست مفاهيم جامدة، بل متحركة دينامية ونسبيَّة. ولنأخذ، على سبيل المثال، المثل التوضيحي التالي الذي ذكره بريتشارد:

«عندما تسأل أي نويري عن **بيته** («Cieng»، بلغتهم)، فإن إجابته تختلف، بحسب مكان وجوده: فإذا كان خارج بلاد النوير، فإنه سيقول: **بلاد النوير**. وإذا كان داخل بلاد النوير، وخارج أرض قبيلته، فإنه يذكر **أرض قبيلته**. وإذا كان داخل أرض قبيلته، وخارج أرض عشيرته، فإنه يذكر **أرض عشيرته**. وإذا كان في قرية غير قريته، فإنه يشير إلى **قريته**. وإذا كان في قريته، فإنه يشير إلى **حيّه**. وإذا كان في حيّه، فإنه يشير إلى **بيته**»[٣٣].

وهذا لا يعني ـ كما يقول بريتشارد ـ أن لا اتساق في اللغة، بل يدلّ على مكوّنات ذات قيم مجتمعيَّة نسبية. ولمزيد من الإيضاح، نورد الحالة التالية: عندما يتخاصم اثنان من قبيلتين مختلفتين، فالشعور بالانتماء يكون للقبيلة، ويتوجَّب أخذ الثأر من قبيلة المعتدي. أي أنَّ الوحدة الاجتماعية التي يشعر الفرد بالانتماء إليها في هذه الحالة هي **القبيلة**. ولكن عندما يتخاصم اثنان من عشيرتين مختلفتين في القبيلة نفسها، فالشعور بالانتماء لا يكون إلى القبيلة بل إلى **العشيرة**. وعندما يتخاصم اثنان من قريتين مختلفتين في العشيرة نفسها، يكون الانتماء إلى **القرية**. وعندما يتخاصم اثنان من القرية نفسها يكون الشعور بالانتماء إلى **الحي**. أي أن التقسيمات ضمن القبائل، والعشائر... إلخ، ليست جامدة، بل هي ذات طابع نسبيّ متحرّك. وتختلف المفاهيم والقيم بحسب اختلاف المستوى. أي أنَّ الفرد عضو في حيّ، على **مستوى الأحياء**؛ وهو عضو في قرية، على **مستوى القرى**؛ وعضو في عشيرة على **مستوى العشائر**؛ وعضو في قبيلة، على **مستوى القبائل**.

ويتحدّث بريتشارد عن مفهوم كلٍّ من الزمن والمكان لدى النوير، وهما مفهومان بالغا **الأهميّة**[٣٤]. والزمن بالنسبة للنوير زمن «بنيوي»[٣٥]. وعلى سبيل المثال، يطلق النوير على فصل الشتاء (وهو فصل العيش في القرى) كلمة «توت» (Tot). وهم لا يقولون مثلاً: إنه زمن «التوت»؛ لذلك فإننا نعيش في القرى، بل يقولون: إننا نعيش في القرى؛ ولذلك فإنه «توت». وعلى الصعيد الاجتماعي، ليس الزمن في

مفهومهم مفهوماً موضوعيًّا ، بل هو انعكاسٌ لجملة من العلاقات الاجتماعية وتطوّرها . ووحداته الأساسية هي : الولادات ، والوفيات ، والزيجات[٣٦] . أي أنَّ الزمن لا يُجرِّد الإنسان من علاقته ببيئته ، بل هو أسلوب لفهم تَقَسُّم العلاقات الاجتماعية ، والتطوّر الاجتماعي للفرد . فالزمن مثلاً طريقةٌ لإدراك علاقات خطوط النسب . ولا يهتم المرء بأجداده ، إلا لأمر يربطه بواقعه الحالي (سنعود إلى هذه الناحية لاحقاً) .

ومفهوم المكان نسبيٌّ أيضاً . فقد تبعد قريتان عن قرية أحد أفراد النوير المسافة نفسها ، ولكن القرية الأولى يسكنها أشخاص ينتمون إلى عشيرته في القبيلة ، بينما يسكن الثانية أشخاص من عشيرة أخرى في القبيلة نفسها ؛ فتكون القرية الأولى أقرب إليه من القرية الثانية ، بحسب مفهوم « المكان البنيوي »[٣٧] .

إذن ، لقد استخدم بريتشارد مفاهيم وأسساً بنيويَّة ، لكنها ذات طابع نسبيّ . إلا أنَّ هذا لا يكفي لوصف الظواهر الاجتماعية لدى النوير ، وتفسيرها . لذا ، عمد بريتشارد إلى استنتاج مفاهيم مبنيّة على أساس الدراسة الموثَّقة لحياة النوير الاجتماعية والسياسية ، للدلالة على دينامية العلاقات الاجتماعية لديهم . وقد انطلق بريتشارد من مقولة أنَّ مفاهيم النوير عن الزمان والمكان ، ومفاهيمهم النسبية لتقسيمات العشائر والقبائل ، هي وظائف لظروفهم الاقتصادية والاجتماعية . وأضاف إلى ذلك : إنَّ الدعائم الاجتماعية لهذه المفاهيم ليست جامدة ، بل تتغيَّر وفق السياق الاجتماعي الذي تُصاغ فيه . وبذلك يتوفّر الربط بين هذه المفاهيم من جهة والمفاهيم السياسية من جهة أخرى ، عبر الإرجاع إلى الأسس الاجتماعية . لقد حَدَّت الظروف البيئية والاقتصادية من كثرة ردود الأفعال التنظيمية والسياسية ، كما حَدَّت من تنوع ردود الأفعال هذه . وكذلك ، فإنَّ القيم الإجتماعية عند النوير أوجدت روابط بين العلاقات البيئيَّة للزمان والمكان ، والعلاقات البنيوية بين المجموعات . والمؤسسة التي تنظّم هذه العلاقات في ديناميّتها هي « مؤسسة النزاع »[٣٨] ، التي يحافظ النوير عبرها على التوازن « البنيوي » بين القطاعات القبلية المتصارعة التي تشكل ـ في الوقت نفسه ـ قطاعات ومجموعات متّحدة في علاقاتها مع المجموعات الكبرى . أي أنَّ مؤسسة النزاع تجعل من الممكن الحفاظ على التوازن بين أن يتنازع أحدهم مع قرية أخرى من عشيرته ، ولكنه يحافظ في الوقت نفسه على وحدته معها ، إذا ما تعرَّضت العشيرة لهجوم من عشيرة أخرى .

ويصل تنظير إيفانز ـ بريتشارد إلى قمته ؛ وذلك بإدخاله « بُعْد التنظيم الديناميكي » إلى الأبعاد الأخرى . ويرتكز هذا البعد على المفهومين المتناقضين والمتكاملين في الوقت نفسه ، وهما : مفهوما **الانشطار والانصهار** ؛ فالنزاعات والصراعات بين القبائل ، والعشائر ، والقرى ، تسبّب ميلاً نحو الانشطار في العلاقات بين هذه الوحدات ، وتكوين وحدات جديدة . ولكن نسبية مفاهيم العلاقات بين المجموعات تؤدّي كذلك إلى اتجاه مضادّ ومكمّل ، وهو الاتجاه نحو الانصهار ، أي انصهار مجموعات مختلفة لتكوين مجموعة واحدة .

بهذه المفاهيم الدينامية والنسبية والبنيوية ، في الوقت نفسه ، استطاع بريتشارد استيعاب النظام

الاجتماعي عند النوير ؛ فاستطاع فهم تلك الحالة التي سمّاها « الفوضى المنظّمة » . ويبدو لي أنَّ ماري دوغلاس كانت على حقّ ، عندما شبّهت نظام المفاهيم هذا بنظام التحكّم الأوتوماتيكي (cybernatics) ، كنظام التغذية الاسترجاعية (feedback) الذي طوّره عالم الرياضيات الكبير « نوربرت فينر »[٣٩] . ولكن بريتشارد قام بتطبيقه على مجتمع النوير ، في كتابه الصادر قبل ثمانية أعوام من صدور كتاب فينر ؛ وأظن أنَّ في هذا ما يثبت عبقرية بريتشارد .

لكنَّ هذا كله لم يَفِ بغرض بريتشارد ، فقام لاحقاً (في بحثه عن علاقات القرابة والزواج بين النوير)[٤٠] بتطوير هذه المفاهيم . كانت العلاقة بين البُنى الاقتصادية وعلاقات القرابة والزواج غير واضحة في بحثه الأول . لذا ، فإن مقولته حول الوظيفة الاجتماعية لنظام القرابة والزواج ، بأنّها دالّة من دالاّت النظام الاقتصادي الاجتماعي ، كانت مخلخلة هنا . لكنه عاد في بحثه هذا إلى هذه الإشكالية ، واستطاع أن يربط الحلقات ببعضها ربطاً متيناً . فكيف تمَّ له ذلك؟

وجد بريتشارد مفتاح الحل في مقولة النوير التالية[٤١] : « **حيث تكون النساء ، لا تكون البقر** » (Where the Women are, the cattle are not) . وفيما يلي تفسير لهذه المقولة :

نظام الزواج عند النوير نظام خارجي ؛ إذ لا يحق للرجل الزواج من امرأة قريبة له ، عبر الأب أو الأم ، حتى الجيل السادس . كذلك يُمنع الزواج بين الأقارب عبر علاقات أخرى غير الزواج ؛ فلا يحقّ للرجل مثلاً الزواج من ابنة الابن غير الشرعي لجده ، أبي أمّه . ومع أنَّ الاهتمام بسلاسل النسب ، يمتدّ حتى عشرة أجيال ، أو أحد عشر جيلاً ، إلاّ أنَّ الاهتمام الفعلي بها لا يتعدّى الجيل السادس . ونلاحظ أيضاً أن تقسيم العشيرة عند النوير ، لا يتجاوز خمسة فروع أو ستة . إنَّ الحدود كلها تصل فقط الرقم الحرج « ٦ » .

إنَّ مهر المرأة المدفوع لأهلها كنايةٌ عن عدد من رؤوس البقر ، يدفعها أهل الزوج إلى أهل المرأة للحصول عليها . وبما أن الأقارب يقومون بالدفاع عن بعضهم والأخذ بثأرهم ، فإنَّ لهم الحقّ في حصة من الرؤوس المدفوعة كمهر . وهكذا ، فإنَّ البقر تُوَزَّع بين الأقارب ، حتى الجيل الخامس . لذا ، فإنَّ القرابة بين النوير تعني حقَّ المطالبة بالبقر . وبالتالي ، فإن تحريم الزواج بين الأقارب حتى الجدّ السادس ، لا يدخل في إطار خُلُقيّات معيّنة ، بل يدخل في إطار أن الزواج **يُنَظَّم عبر مؤسسة القطيع البقري ، ولأنَّ من يعطي البقر لا يستطيع أن يعطي البقرَ نفسَه ؛ ومن هنا كان تحريم الزواج بين الأقارب** . ومن هنا فإنَّ كل علاقة محرَّمة بين النوير ، سببها « البقر » .

وتتمتّع المرأة عند النوير ، والنساء بشكل عام ، بحرية أكثر مما تتمتع به المرأة الأزانديّة ؛ فالمرأة النويرية تستطيع ترك زوجها ، ولكن شريطة إعادة البقر المدفوع كمهر إلى أهل الزوج (ولكنّ هذا قليلاً ما يحدث) . وطالما لم يُسْتَعَد البقر ، فالزواج يستمر . وعندما يموت الزوج ، لا ينتهي الزواج ؛ لأنه قد دفع البقر . وفي هذه

الحالة، إما أن تعيش المرأة مع أحد إخوة زوجها، ويُعْتَبَر الأولاد الذين تلدهم أولاداً لزوجها المتوفّى، وإما أن تعيش مع رجل من الأقارب في الحيّ (إن لم ترغب في العيش مع أحد إخوة زوجها المتوفّى)، ويظل الأولاد الذين تلدهم يعتبرون أولاد زوجها المتوفّى؛ **لأنه قد دفع مهرها بقراً**. أما إذا أراد الوالد الفعلي أن يصبح أباً شرعياً للأولاد، فعليه أن يدفع المهر لأهل الزوج المتوفّى (وهذا ما يحدث عادةً؛ لأن أولاده من الإناث سيجلبن له البقر عندما يتزوّجن، ويحصل على مهورهن. وهكذا تكون الصفقة رابحة). وإذا مارست إحدى البنات علاقات غير شرعيّة مع رجل قبل الزواج، فإن لأبيها الحقّ في الأولاد الذين تلد (بنين كانوا أم بنات)؛ لأنه لم يحصل على مهرها من البقر.

أما إذا تُوفّيَ رجلٌ قبل أن يتزوّج، فإنّ أسرته تجمع له بقراً، وتجلب له امرأةً، يكون الميت زوجها الشرعي، ويتزوجها فعلاً أخوه أو ابن أخيه، والأبناء الذين تلد يكونون أولاداً للزوج المتوفّى (قبل الزواج). ولا يحقّ لرجل تُوفّيت زوجته بعد أن ولدت له أولاداً أن يتزوّج أختها، لكن يحق له ذلك إذا لم تلد له أولاداً. والسبب، كما يقول النوير، هو التالي: عندما تتزوّج ابنتُك (من زوجتك الأولى المتوفّاة)، فإنّ لخالتها الحقّ في الحصول على بقرةٍ من مهرها، بينما لا يحقّ لها الحصول على بقرةٍ إذا كانت زوجتك؛ لأنّ هذه البقرة التي ستحصل عليها، هي ـ إلى درجة ما ـ جزءٌ من المهر الذي دفعتَه أنت للحصول على زوجتك عندما تزوّجتَها.

هكذا تتكامل تلك العلاقات؛ **فالبقر يعني عدم وجود زوجة، والزوجة تعني التخلّي عن البقر**. وهكذا يتحدّد نظام الزواج، ومن ثمّ نظام القرابة. كذلك، فإنّ نظام القبائل والعشائر، والنظام السياسي، ومؤسسة النزاع، كلها تعتمد على نظام القرابة المعتمدِ ـ كما أشرنا ـ على نظام الزواج، أي على العلاقة بين النساء والبقر.

هكذا، استطاع إيڤانز ـ بريتشارد إعطاء تفسير متكامل للبنية الاجتماعية لدى النوير، على المستويات كافةً (الاقتصادية، والاجتماعية، وعلى مستوى العشائر والقبائل، وأنظمة القرابة، والنظام السياسي... إلخ)، وربطها ربطاً محكماً، من خلال مقولات النسبية البنيوية والوظيفية وديناميةِ العلاقات الاجتماعية، عبر التضاد والتكامل بين توجّهين: الميل نحو الانشطار، والميل نحو الانصهار.

جـ) مواقفه النظرية: موضوعنا الأساسي هنا هو الحديث عن موقف إيڤانز ـ بريتشارد من جملة المشاكل العلمية التي واجهت الأنثروبولوجيا في عصره. وقد كان الوظيفيّون، أمثال مالينوڤسكي ورادكليف ـ براون، قد أثاروا معظم هذه المشاكل. أما مالينوڤسكي، فقد كان ـ بحسب رأي بريتشارد ـ ضعيفاً في النواحي النظرية، بينما كان رادكليف ـ براون لامعاً فيها. وكان بريتشارد يُجلُّ رادكليف ـ براون كثيراً، حتى إنّ هذا الأخير كتب مقدمة كتاب بريتشارد وفورتيس: **الأنظمة السياسية في أفريقيا**. وكذلك قام

بريتشارد، بالتعاون مع البروفسور فريد إيجان، بجمع أهم مقالات رادكليف ـ براون، وإصدارها تحت عنوان: **البنية والوظيفة في المجتمع البدائي**. ويعتبر هذا الكتاب اليوم أهم كتب رادكليف ـ براون. لكن هذا كله لم يمنع بريتشارد من نقد جوانب عديدة في الوظيفية، أولاً بشكل مبطّن (كما هي الحال في أبحاثه حول الأزاندي والنوير)، ولاحقاً بشكل واضح (كما في محاضراته الثلاث المشهورة)[٤٢].

كان النقاش محتدماً حول ما إذا كانت الأنثروبولوجيا جزءاً من العلوم الطبيعية، أم جزءاً من العلوم الإنسانية. وكان موقف الوظيفيين أنها من العلوم الطبيعية. وهنا تصدّى لهم بريتشارد بحزم وقوة، ناقداً النظرية الوظيفية ومواقفها. وأفضل عرض ممكن لنقده هو أن نستشهد بما قاله:

« إن نظرية ما قد تكون لها قيمة، كطريقة لاكتساب معارف جديدة (heuristic)، دون أن تكون صحيحة. وهناك اعتراضات عديدة على النظرية الوظيفية؛ فهي ليست أكثر من افتراض، بأن المجتمعات الإنسانية أنظمة من النوع الذي تنصّ عليه تلك النظرية... كذلك تفترض هذه النظرية أنه في إطار الظروف المعطاة، لا يمكن لأي جزء من الحياة الاجتماعية أن يكون غير ما هو عليه، وأنَّ كل عادة لها قيمة اجتماعية؛ وبهذا فإنها تضيف غائية وذرائع فجّة إلى الحتمية الساذجة الأولى... والمقولات العامة للوظيفية، هي ـ في أكثرها ـ تأمليَّة، وهي ـ في أي حال من الأحوال ـ عامة، إلى درجة أنها غير ذات قيمة... وبشكلها المتطرّف تقود الحتمية الوظيفية إلى نسبية مطلقة، تجعل، لا من النظرية نفسها فقط، شيئاً لا معنى له، بل من الفكر عامةٍ، كذلك »[٤٣].

ومن ثمَّ ينتقل بريتشارد إلى تحديد العلاقة في المنهج والنظرية، بين التاريخ والأنثروبولوجيا. ولا يفهم بريتشارد التاريخ بمعنى التاريخ السياسي، أو التأريخ، بل بمعنى التاريخ الاجتماعي، والبحث التاريخي المكثّف، لا لإعادة بناء العملية التطوّرية، بل لفهم الواقع المعيّن في ظرفٍ زمنيٍّ معيَّن. ونجد عند بريتشارد هنا نزعة للجمع بين ما اصطلح على تسميته « التزامنية » (Synchrony) و« التطوّرية » (Diachrony)، في إطار واحد هو « التوحيدية » (Panchrony)، أي الجمع بين الموقفين: **البنيوي ـ التزامني، والتاريخي ـ التطوّري**. وفي هذا الصدد يقول بريتشارد:

« إنَّ الوظيفيين قد انتقدوا التطوّريين والانتشاريين، بمهاجمتهم كتابتهم للتاريخ. إلا أنّ النقد الصحيح الذي يمكن توجيهه إليهم هو أنهم كانوا يكتبون تاريخاً رديئاً، لا أنهم كانوا يكتبون تاريخاً...

إن التاريخ ليس تتابعاً لأحداث، بل هو العلاقة بينها. والمؤرخون الاجتماعيون، لديهم ـ مثلنا [أي مثل الأنثروبولوجيين] ـ نماذجُ مثالية، لتساعدهم على تمثُّل طبيعة الواقعي »[٤٤].

وكمثالين على هذا يذكر بريتشارد: ماكس ڤيبر وكارل ماركس. ومن ثمَّ (عبر تطوير هذه النقاط، لإثبات أنَّ الأنثروبولوجيا الاجتماعية جزءٌ من العلوم الإنسانية، تربطها رابطة قوية بالتاريخ) يقول بريتشارد إنه بالرغم من نقّاده، فإنه لا يرى فرقاً أساسياً بين التاريخ الاجتماعي وبين دراسة الحركيّة (الدينامية) الاجتماعية، أو علم الاجتماع التطوّري (الدياكروني)، ودراسة التغيّر الاجتماعي وتحليله[٤٥]. وهذا هو أساساً ما

تقوم به الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وتدخل الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية التزامنية كلها في إطار تفسير حالة معيّنة، في إطارِ تطوّر شامل.

بهذا يكمل بريتشارد بحثه. وقد أثبتت التطورات اللاحقة في الأنثروبولوجيا ازدياد اهتمام الأنثروبولوجيين الاجتماعيين بالتاريخ، بحسب الطريقة التي ذكرها بريتشارد[٤٦]، أي بصورة تختلف عن اهتمام الانتشاريين والتطوّريين به.

الحواشي

(١) كتب هذا المقال بمناسبة صدور كتاب ماري دوغلاس، بعنوان إيفانز ـ بريتشارد:
Mary Duglas, *Evans-Pritchard*, Fontana, 1980.

(٢) أذكر على سبيل المثال: «فولكلور العهد القديم» و«القفص الذهبي» لفريزر، و«الحكاية الخرافية» لفون دير لاين.

(٣) كتب الدكاترة: أحمد أبو زيد، ونبيلة إبراهيم، ومحمد الجوهري وزملائهم.

(٤) أذكر من الكتب المترجمة، على سبيل المثال: «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» لإيفانز ـ بريتشارد (ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد)، و«الأنثروبولوجيا الثقافية» لهرسكوفيتز (ترجمة الدكتور رياح النفّاخ).

وقد تُرْجم في الفترة الأخيرة كتاب ليفي شتراوس «الأنثروبولوجيا البنيوية» (صدر عن وزارة الثقافة بدمشق). ويبدو لي أن هذا الكتاب ترجم؛ نظراً للاهتمام بالبنيوية وشتراوس، أكثر منه وجود اهتمام بالأنثروبولوجيا.

ومن الكتب المؤلفة بالعربية، أذكر: «البناء الاجتماعي» للدكتور أحمد أبو زيد، «الأنثروبولوجي» للدكتور إبراهيم زرقانة، «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» للدكتور عبد المجيد لطفي، «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» و«الأنثروبولوجيا الثقافية» للدكتور عاطف وصفي.

(٥) أودّ هنا، وفي هذا الإطار، التذكير بأن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، والتي ترجمت ونشرت سلسلة (أعلام الفكر العالمي)، لم تنشر ترجمة لعالم أنثروبولوجي. وأملي أن تقوم بترجمة كتاب ماري دوغلاس السالف الذكر، ونشره؛ إذ إنه كان قد صدر ضمن سلسلة: (Fontana Modern Masters) التي تولّت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ترجمة معظم كتبها.

(٦) استقيت أكثر هذه المعلومات من ابنة إيفانز ـ بريتشارد «ديدري» ومن ابنه الأصغر «أمبروز»، اللذين تربطني بهما علاقة صداقة متينة. وكنت أودّ معرفة المزيد عن فترة وجود إيفانز ـ بريتشارد في القاهرة: فكتبت للدكتور أحمد أبو زيد، أسأله، لكني لم أتلقَّ ردًّا حتى الآن. وعلمت من أسرة إيفانز ـ بريتشارد أيضاً، أنه أحرق أوراقه الخاصة كلها، باستثناء سيرة ذاتية غير كاملة، توجد منها خمس نسخ (واحدة لدى كلٍّ من أولاده). وقد استعار واحدة من هذه النسخ الأستاذ الدكتور ماير فورتيس، الذي يقوم حاليًّا بتأليف كتاب عن إيفانز ـ بريتشارد. وأظنّ أنّ فورتيس أقدر من يستطيع الكتابة عن بريتشارد؛ إذ إنه ليس صديقه وأحد رفاق حياته حَسْبُ، بل كان الطبيب النفسي الخاصّ لأسرة بريتشارد (ولا سيما زوجته التي عانت من بعض الأمراض العصبية، قبيل وفاتها). وكان فورتيس قد درس علم النفس، قبل أن يدرس الأنثروبولوجيا. كما اعتمدت على بعض الكتب المنشورة والمقالات، وهي:

أ) Mary Douglas, *Evans-Pritchard*, Fontana, 1980.

ب) E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, Free Press, 1964.

جـ) M. F. Ashley Montagu, «Bronislav Malinouvski,» *Isis* (Harvard), 1956, pp. 176-177.

د) Hortense Powdermaker, *Stranger and Friend*, (London: RKP, 1966), p. 36.

(٧) اعتمدت في هذا العرض التاريخي الموجز (والمبتور في بعض الأحيان) على مراجع عديدة، أكثرها بالإنكليزية، خاصة أعمال مالينوفسكي، ورادكليف - براون، وفريزر، وإيفانز - بريتشارد. واذكر هنا بعض المراجع العامة التي قد تفيد القارىء المهتم:

أ) Fred W. Voget, *A History of Ethnology*, Halt, Rinehart and Winston, 1975.

ب) Gerald Bruce, *History of Anthropology*, Burgess Publishing Co., 1973.

جـ) Regna Darnell, *Readings in the History of Anthropology*, Harper and Row, 1974.

د) John S. Houigwann, *The Development of Anthropological Ideas*, Dorsey Press, 1976. (خاصة الفصل حول مالينوفسكي ورادكليف - براون)

هـ) Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, Penguin, 1973.
(الفصلان: الأول والثاني. وهذا كتاب ممتع، أنصح أي قارىء بودّ الاطلاع بقراءته. وقد اعتمدت عليه كثيراً في مقالي هذا).

و) Mary Douglas, *Evans-Pritchard*, Fontana, 1980.
(خاصة الفصل الثاني).

ز) د. عبد الحميد لطفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٨ (خاصة الصفحات: ٩٣ - ١٤٩).

حـ) د. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ط ٣، القاهرة، ١٩٧٧ (خاصة الصفحات: ١٨ - ٤٤).

فضلاً عن كتاب إيفانز - بريتشارد عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية، المذكور سابقاً.

(٨) ومن الأمثلة على هذه الكتب:

Sir Henry Maine, *Ancient Law*, London, 1861.

J. I. Bachofer, *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1961.

I. F. Mc Lennan, *Primitive Marriage*, London, 1965.

————, *Studies in Ancient History*, London, 1886.

Sir Edward Tylor, *Researches into the Early History of Mankind*, London, 1865.

————, *Primitive Culture*, London 1871.

Lewis Morgen, *Ancient Society*, London, 1877.

W. Robertson-Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London, 1885.

(٩) راجع بهذا الصدد كتاب إيفانز - بريتشارد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ص٧٢. وقد كان لهذا الكتاب أثر واضح على التطوّر الجديد في منهجيات الأنثروبولوجيا، وتطور كل من المدرستين: الانتشارية، والوظيفية.

(١٠) راجع:

G. Elliot Smith, *The Ancient Egyptians* (1911).

W. I. Perry, *The Children of the Sun* (1923).

W. H. R. Rivers, *The History of Malavenian Society* 1914

(١١) لن أتحدث عن تطوّر هذه المدرسة في ألمانيا وأميركا؛ نظراً لعدم أهميتها في إطار الموضوع الذي نعالجه هنا.

(١٢) راجع: Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, pp. 44-45.

(١٣) راجع: A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London: R K P.

وخاصة الفصل حول «الوظيفة» الذي ترجمته لهذا العدد من مجلة «الفكر العربي»، والفصل حول «البنية» الذي سأنشر ترجمته قريباً.

(١٤) راجع ترجمتي لمقال رادكليف - براون: حول مفهوم «الوظيفة» في العلوم الاجتماعية (في هذا العدد من مجلة «الفكر العربي»).

(١٥) أي: «Synchronic»، رغم أن أكثرهم لم يستخدم هذا المصطلح المأخوذ من «علم اللغة»؛ راجع:

Ferdenand du Saussure, *A Course in General Linguistics*, Jonathan Culler (trans.), London, Fontana, 1972.

(١٦) كتلك الدراسات التي قام بها الوظيفيّان مالينوفسكي ورادكليف ـ براون.

(١٧) راجع حول هذا الموضوع: A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, (Cambridge, 1922), p. 72.
(وخاصة الحاشية في تلك الصفحة).

(١٨) مالينوفسكي في جزر «التروبريان»، ورادكليف ـ براون في جزر «الأندمان».

(١٩) نذكر من هذه الدراسات والأبحاث: «Sanza, A Characteristic Feature of Zande Language and Thought», in his book: *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 330-354.

والفصول التي تحمل العناوين التالية في كتابه:

The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays, Oxford: Clarendon Press, 1969.

«Some Collective Expressions of Obscenities in Africa», pp. 76-101. —

«New Modes of Address», pp. 197-204. —

«Imagery in Ngok Dinka Cattle-Names», pp. 254-251. —

(٢٠) راجع بهذا الخصوص كتاب إيفانز ـ بريتشارد:

Witchcraft, Oracle and Magic Among the Azande, (Oxford: Clarendon Press, 1937), p. 220.

(٢١) راجع في ذلك كتاب إيفانز ـ بريتشارد: *The Nuer*, (Oxford: Clarendon Press, 1940), pp. 14-15.

(٢٢) راجع حول هذا الموضوع كتاب إيفانز ـ بريتشارد السابق: *The Nuer*, pp. 8-9.
حيث يتحدث بريتشارد، وبشكل عاطفي مفعم عن علاقته بالنوير، وحبه لهم، وتأثيرهم عليه.

(٢٣) Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, pp. 78-80.

(٢٤) Ibid., pp. 78-80.

(٢٥) لن أتحدث هنا سوى عن بحثيه الأساسيين حول الأزاندي والنوير. أما أبحاثه حول قبائل اللوفي كينيا، والشلوك، والدنكا في السودان، وأبحاثه الأخرى عن أنظمة القرابة عند النوير، ودين النوير، فلن أتعرّض لها؛ وذلك لسببين:
أ) هنا الأساسي هو فهم منهج البحث عند بريتشارد، وسيظهر هذا خلال الحديث عن كتابيه حول الأزاندي والنوير.
ب) إن حجم المقال لا يتحمّل مزيداً من الإطالة. وقد قمت بما أعرف أنه تبسيط قد يكون مشوّهاً لأمور عديدة، في الجزء الأول من المقال؛ لذا لا أريد إضافة المزيد من التبسيط.

(٢٦) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft,Oracle and Magic Among the Azande*, Oxford: Clarendon Press, 1937.

(٢٧) Ibid., pp. 336-338.

(٢٨) Ibid., p. 114.

(٢٩) Ibid., pp. 74-75.

(٣٠) Ibid., pp. 2-3.

(٣١) هذه الأبحاث هي:

The Nuer, Oxford: Clarendon Press, 1940. *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Oxford: Clarendon Press, 1951.

Nuer Religion, Oxford: Clarendon Press, 1956.

ونشر بريتشارد لاحقاً كتاباً يصف فيه الحياة اليومية للنوير، ولكن هذا الكتاب غير مهم في الحديث عن النظرية.

(٣٢) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، راجع الفصلين الأول والثاني من كتاب **النوير**، وراجع كذلك مقال إيفانز ـ بريتشارد: **النظام السياسي عند النوير**: «Nuer Political System,»

in African *African Political Systems*, by M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard, Oxford: Clarendon Press, 1940.

وسأنشر ترجمته قريباً.

(٣٣) *The Nuer*, p. 136.

(٣٤) راجع الفصل الثالث من كتاب النوير. وقد اعتبره الكثيرون من أهم ما كتبه إيفانز ـ بريتشارد.

(٣٥) المرجع نفسه: ص١٠٠ ـ ١٠٨.

(٣٦) إنّ المطلعين على أوضاع المجتمعات القروية والبدويّة في بلادنا، يعرفون أن المتقدّمين في السنّ يؤرخّون للأمور بهذه الطريقة. لكن علينا الانتباه إلى أن وجود التشابه هذا، لا يعني وجود تماثل كامل مع مفهوم النوير للزمان والمكان. وقد يكون هذا التشابه موضوعاً لأبحاثٍ أنثروبولوجية اجتماعية مهمة في بلادنا.

(٣٧) *The Nuer*, p. 110.

(٣٨) راجع مقال إيفانز ـ بريتشارد: «النظام السياسي عند النوير»، السابق ذكره في الحاشية (٣٢).
وكذلك كتابه: النوير، ص١٥٩.
Norbert Wiener, *Cybernetics*, N. Y., 1948.

(٣٩) وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية الدكتور رمسيس شحاتة.

(٤٠) E. E. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Oxford: Clarendon. Press, 1951.

(٤١) «Nuer Rules of Exogamy and Incest,» in *Social Structure*, M. Fortes (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1949), pp. 85-101.

(٤٢) المحاضرة الأولى، ألقاها بريتشارد عام ١٩٥٠، وتعرف باسم «محاضرة ماريت» (Marret Lecture)، ونشرت في كتابه السابق:
Social Anthropology and Other Essays.

المحاضرة الثانية، ألقاها في جامعة مانشستر، عام ١٩٦١، ونشرت في الفصل الثالث من الكتاب السابق.
المحاضرة الثالثة، ألقاها عام ١٩٦٣، في مدرسة لندن للاقتصاد، ونشرت في الفصل الأول من كتابه:
The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays.

(٤٣) Social Anthropology and Other Essays, pp. 145-146.

(٤٤) Ibid., p. 174.

(٤٥) Ibid., p. 188.

(٤٦) بالنسبة لبحث بريتشارد الأخير حول دوركهايم، فإنني لن أتعرّض له هنا؛ إذ أقوم حالياً بترجمته، وسأنشره قريباً.