# المهادة التبادلية في الاقتصاد البدائي

سوف نبدأ بتقديم عرض موجز لمثالين من أبرز الأمثلة التي حظيت بدراسات معمقة من قبل الأنثروبولوجيين المهتمين بالتبادلية والاقتصاد البدائي، المثال الأول هو المادة الإثنوغرافية التي وفرها مالِناوسْكي عن دُوّار الكولا Kula Ring عند سكان جزر التروبْرِيانْد Trobriand Islands والمثال الآخر تلك المادة التي وفرها فْرانْتْز بُواز وغيره من الأنثروبولوجيين الأوائل عن البُتْلاتش potlatch عند هنود أمريكا الشمالية. بعد ذلك ننتقل للحديث عن رسالة مارسيل مَاوْس Marcel Mauss عن الهدية أو المنحة *The Gift*. مفاد الرسالة أن أي عملية تهادي بين شخصين ينتميان لجماعتين بدائيتين لا يمكن النظر إليها كحادث منعزل وإنما هي جزء من عملية تبادل كلي وشمولي ومستديم ينتظم جميع الأفراد في الجماعتين، وهذا ما يسميه مَاوْس "الحقيقة الاجتماعية الكلية total social fact". وكان لهذا الكتيب الصغير عميق الأثر على ليفي شتراوس الذي اعتبر كافة أنواع التبادلية شفرة تواصلية يمكن فكها وردها إلى شفرة اللغة المحكية. ما يتضمنه هذا الفصل من طروحات ومفاهيم تتعدى حقل الاقتصاد لتشتبك على يد ليفي شتراوس، كما سنرى في الفصل الأخير، مع اللغة ومع نظم القرابة لتشكل هذه المجالات الثلاثة مع بعضها حقولا فرعية من حقول علم الإشارات وعمليات التواصل.

## دُوّار الكولا

برونزلاو مالينوسكي
Bronislaw Malinowski

اقتصاد جزر التروبْرِيانْد Trobriand Islands من الاقتصادات التي حظيت باهتمام واسع ودراسات مستفيضة، خصوصا بعد ظهور كتاب الأنثروبولوجي بْرونِزْلاو مالِناوسْكي Bronislaw Malinowski الذي نشره عام ١٩٢٢ تحت عنوان **أَرْغُنات غرب المحيط الهادي** *Argonauts of the Western Pacific*، والذي استوحى عنوانه من بحارة الأرغونوت المغامرين الذين يرد ذكرهم في الأساطير اليونانية. وغالبا ما يرد ذكر الاقتصاد التروبْرِيانْدي كأحد الأمثلة التي يلجأ لها الأنثروبووجيون ليبينوا كيف أن نظريات اقتصاد السوق هي نظريات تخص المجتمع الرأسمالي ولا تنطبق على الاقتصادات البدائية، وعلى أن الثقافة بقيمها وعاداتها وتقاليدها وإمكانياتها المادية والتكنولوجية هي التي تحدد حاجات الإنسان ورغباته وهي التي تحدد كيفية الوفاء بهذه الحاجات والرغبات، وأن النشاطات الاقتصادية لا تتم بمعزل عن السياقات والمؤسسات الثقافية والاجتماعية التي توجد فيها.

يتمحور اقتصاد التروبْرِيانْديين على ستة مفاهيم مترابطة على المستوى البنيوي، وإن كانت على السطح لا تبدو كذلك، وحتى سكان الجزر أنفسهم قد لا يدركون هذا الترابط ويتعاملون مع هذه المفاهيم بما تمليه من ممارسات وفعاليات على أنها نشاطات مستقلة أحدها عن الآخر، خصوصا وأنها في معظم الحالات

مغلفة باعتبارات أخلاقية تطمس ملامحها الاقتصادية. وحيث أنه يصعب ترجمة هذه المفاهيم فإننا سوف ننقلها بمصطلحاتها المحلية وكل ما نستطيع فعله هو شرحها للقارئ وتوضيح آلية عملها قدر الإمكان. هذه المفاهيم هي ١) يوريغوبو urigubu، ٢) واسي wasi، ٣) سقالي sagali، ٤) بوكالا pokala، ٥) الكولا Kula، ٦) غِمْوالي gimwali. وسوف تتضح لنا معاني هذه المصطلحات وأهميتها بعد قليل.

تقع جزر التُرُبْرِيانْد المتناثرة في عرض البحر في باباوا نيو غيني Papua New Guinea في منطقة ميلانيزيا Melanesia جنوب غرب المحيط الهادي مباشرة إلى شمال الطرف الشرقي من غينيا الجديدة New Guinea شمال القارة الأسترالية وينتمي سكانها إلى العرق الميلانيزي Melanesians. تتألف جزر التُرُبْرِيانْد من حوالي ٨٠ جزيرة مرجانية مسطحة أكبرها جزيرة كيريوينا Kiriwina التي يبلغ طولها حوالي ٢٥ كيلا بينما لا يتعدى عرضها في أقصى اتساع له ٣ كيلومترات وتضم حوالي ٦٠ قرية صغيرة يبلغ مجموع سكانها بضعة آلاف، أما الجزر الأخرى المحيطة بها فهي أصغر من ذلك بكثير ولا يتعدى تعداد سكان كل منها بضع مئات. ويبلغ طول الجزر مجتمعة حوالي ٢١٠ ميلا من الشمال إلى الجنوب وحوالي ٢٧٠ ميلا من الشرق إلى الغرب. ويتميز مناخها بالحرارة والرطوبة ويبلغ المعدل السنوي لسقوط الأمطار فيها حوالي ١٤٠ بوصة.

وتضم كل جزيرة عددا من القرى الصغيرة بعضها تطل على البحر ويعمل أهلها في صيد الأسماك وبعضها تقع إلى داخل الجزيرة وهؤلاء يعملون في البستنة horticulture مستخدمين الفؤوس الحجرية والعصا المدببة وما شابهها من الأدوات البدائية التي لا تسمح إلا بزراعة مساحة محدودة من الأرض. وتقوم زراعتهم على ممارسة القطع والحرق slash and burn لأن عدم استخدام السماد يعني أن هؤلاء المزارعين يضطر الواحد منهم بعد بضع سنوات إلى ترك حقله الصغير بعد إنهاك التربة ليستعيد خصوبته بشكل طبيعي ويبحث عن أرض خصبة جديدة في المناطق المجاورة. وبعد ترك الأرض لعدة سنوات يعود المزارعون إليها ثم يقومون بقطع أغصان الأشجار الميتة وخضد الأعشاب والحشائش التي نبتت على الأرض وحرقها لتسوية الأرض للزراعة مرة أخرى وفي الوقت نفسه للحصول على السماد من الرماد. ويعمل أهل القرية مع بعضهم بصورة جماعية في قطع الأشجار وحرقها لإعداد مساحة من الأرض الزراعية تكفي الجميع ثم تقسم هذه الأرض بعد إعدادها إلى قطع صغيرة توزع بين عشائر القرية. وتتألف المحاصيل غالبا من نوعين من درنات البطاطس هما اليام yam والتارو taro واليقطين والكوسة، كما يزرعون قصب السكر وجوز الهند والمانجا والموز والفاصوليا وغيرها من الخضروات والفواكه. وأهم هذه المحاصيل هو اليام نظرا لقابليتها للتخزين لمدة طويلة.

يتألف شعب التُرُبْرِيانْد من أربع قبائل كبيرة يمنع التزاوج فيما بينها. وكل قبيلة من هذه القبائل تتفرع إلى عدد يتراوح من الثلاثين إلى الستين عشيرة، وكل من هذه العشائر الفرعية لها قريتها التي تمتلك أرضها وتزرعها بصورة جماعية، وقد تضم القرية عشيرتين أو أكثر تبعا لحجم مساحتها ومساحة الأراضي الصالحة للزراعة فيها وما توفره من ثروة سمكية. وهناك تراتبية اجتماعية بموجبها يتم تصنيف العشائر إلى عشائر شريفة وعشائر وضيعة وعشائر بينهما. وكل عشيرة لها زعيمها لكن زعماء العشائر الشريفة لهم أتباع من زعماء العشائر الأقل شأنا. هؤلاء الأتباع يعبرون عن ولائهم للزعيم الأكبر بمساندته عسكريا في نزاعاته مع الآخرين واقتصاديا بدفع أتاوات له من محاصيلهم ولا يحق لهم الجلوس بحضرته بل يظلون واقفين تعبيرا عن التقدير والاحترام. ولضمان استمرارية الولاء وتقوية أواصر التبعية يتزوج الزعيم الأكبر من عائلات

زعماء العشائر الآخرى التابعة له، وقد يصل عدد زوجات الزعيم ستين زوجة وكلما زاد عدد زوجاته زاد عدد أتباعه وزادت بالتالي قوته وهيبته (Malinowski 1922: 62-9).

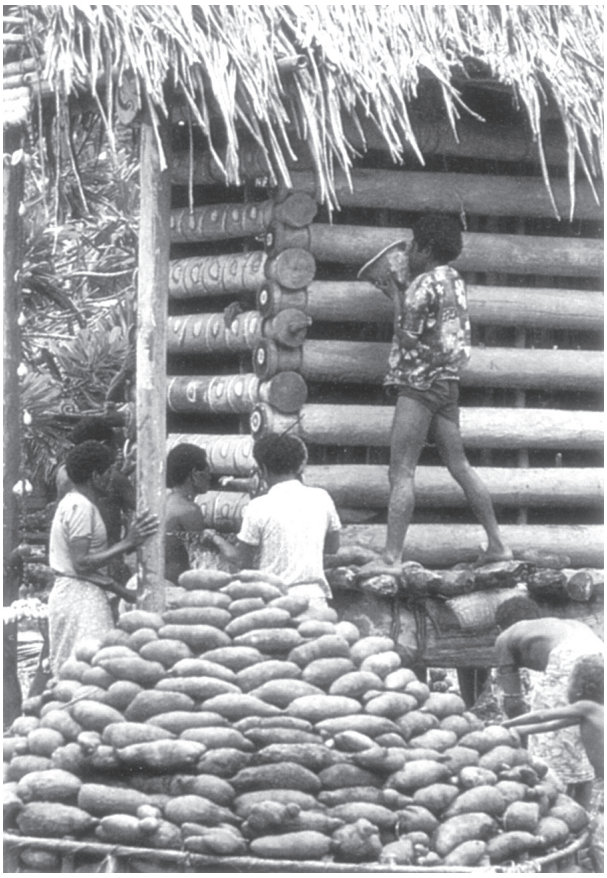
ويحرم التزاوج بين أفراد العشيرة الواحدة ولذا ترتبط كل عشيرة مع عشيرة أخرى تنتمي معها لنفس القبيلة لتتبادل معها النساء بحيث أن العشيرة (أ) تزوج نساءها للعشيرة (ب) وبالمقابل تقوم العشيرة (ب) بتزويج نسائها للعشيرة (أ)، وعند الزواج تنتقل الزوجة للعيش مع زوجها في قريته. ويتم تتبع النسب من خلال الخط الأمومي بحيث تنتسب كل عشيرة فرعية إلى جدة أسطورية يقولون إنها خرجت من باطن البقعة التي يسكنونها ووفقا لذلك يدّعون ملكيتهم لتلك البقعة التي يقيمون عليها قريتهم. ويتربى الطفل مع أمه وأبيه ولكن حالما يصل سن الرشد ينتقل للعيش مع أخواله لأن نصيبه من الثروة والأرض الزراعية سوف يرثه عن خاله وليس عن أبيه لأن نظام تتبع النسب والتوريث، كما قلنا، يسري من الأم للأبناء، أو بالأصح من أخي الأم لأبناء الأخت.

وحيث أن سكان جزر التُرُبْرِيانْد يتبعون نظام القرابة الأمومي بمعنى أن المولود ينتسب لعشيرة أمه لذا فإن خاله هو المسؤول عنه وليس أباه، لأن الأب مسؤول بدوره عن أبناء أخته. وقد شرحنا هذا النسق القرابي في الفصول المتعلقة بأنساق القرابة. ويمضي الصغار سنيّ طفولتهم مع آبائهم وأمهاتهم وإذا وصل الواحد منهم سن الرشد انتقل من قرية أبيه إلى قرية خاله الذي يجمعه معه النسب الأمومي ويرث عن طريقه الأرض والجاه وغيرها من الموروثات المادية والمعنوية. كذلك الزوجات اللائي يقمن مع أزواجهن ينتسبن إلى عشائر أمهاتهن وليس إلى عشائر أزواجهن (Malinowski 1922: 70-2).

وعلى الرغم من أنهم يصنعون معظم أدواتهم من الحجر والأصداف إلا أن ثقافتهم تعتبر متقدمة نوعا ما بالنسبة لأقوام ما زالوا يعيشون في العصر الحجري. وتوفر لهم أراضيهم الخصبة محاصيل زراعية وفيرة، كما أن بحارهم غنية بالثروات السمكية. ونظرا للتباين الإيكولوجي والطبيعي الواضح بين هذه الجزر بما يوفره كل منها من مواد خام وموارد طبيعية ومصادر غذائية تختلف عن غيرها وما يترتب على كل ذلك من تخصصات مهنية وحرف مختلفة فإنه تقوم بينها حركة تبادل تجارية نشطة، خصوصا وأن أهل هذه الجزر من البحارين المهرة والمغامرين الأشداء الذين لا يهابون ركوب البحار. وتوفر لهم الغابات الأخشاب اللازمة لصناعة القوارب التي يشتهرون بصناعتها مثلما اشتهروا بمهارتهم في الصيد وفي الزراعة. لذلك فإن ما يحصلون عليه من الصيد والزراعة يفوق احتياجاتهم الاستهلاكية مما يوفر لهم فائضا في الإنتاج يسمح للبعض منهم للتفرغ لمزاولة المهن التي لا تتصل مباشرة بإنتاج الغذاء مثل صناعة الفؤوس الحجرية وصناعة القوارب وحفر الخشب وصناعة الحصير والفخار والأواني المنزلية وأدوات الزينة والمصاغات.

ويلعب السحرة دورا رئيسيا في جميع شؤون الحياة بما في ذلك مختلف النشاطات الزراعية ومراحلها بالنسبة للقرى الزراعية أو في مراحل صناعة القوارب والاستعداد للإبحار بالنسبة للصيادين والبحارة. يدخل السحر في كل مرحلة من مراحل الزراعة من بداية قطع الحشائش في الأرض المراد حرثها وزراعتها إلى حرق هذه الحشائش وحرث الأرض ونثر البذور وجني المحصول. كما يدخل السحر في كل خطوة من خطوات بناء القوارب وركوب البحر ورحلات الصيد والتجارة ابتداء من قطع الأخشاب إلى حفرها إلى تزيينها إلى إنزالها في البحر ورفع الأشرعة والإبحار إلى طلب العون من الأرواح حينما يحدق خطر العواصف بالبحارة أو يتعرضون للهجوم من الأعداء. وعادة ما يكون الساحر هو شيخ القرية وزعيم العشيرة. ويعتمد

الساحر في أداء مهامه على التعاويذ والطقوس، التي عادة ما تؤدى بصورة جماعية، إضافة إلى الخبرة والمعرفة التقنية التي اكتسبها من خلال الممارسة (Malinowski 1922: 72-8).



أكوام محصول اليام مكدسة أمام كوخ الزعيم

يقوم تقسيم العمل عندهم سواء في الزراعة أو الصيد أو غير ذلك من المهن على محددات السن والجنس. وتنتج كل عائلة حصتها من اليام على قطعة الأرض التي تخصها وهو عادة أكثر بكثير مما تحتاجه. ويتباهون بوفرة الإنتاج لدرجة أن معظم إنتاجهم الذي يرصفونه في مخازن على شكل أكوام يتباهون بها يعطب دون الاستفادة منه. لكن رتبة الشخص الاجتماعية ومقامه بين أقرانه يعتمد على وفرة محصوله من اليام الذي يجمعه بعد جنيه ويعرضه في حقله لعدة أيام في أكوام كبيرة قبل نقلها إلى المخازن ليراها الجميع ويعجبون بها. ويبذل المزارع التُرُبْرِيانْدي قصارى جهده ويكد ويكدح للحصول على غلة وفيرة وجيدة من اليام ويحرص أن تكون من الحجم الكبير، علما بأنه لا يستهلك محصوله بنفسه بل يذهب جله لأنسبائه ولزعيم عشيرته. الدافع للإنتاج عندهم هو العمل للعمل ذاته ولأن سمعة المزارع كرجل جاد ونشيط ومحترم تعتمد في المقام

الأول على وفرة محصوله وجودته، لذلك فهو ينتج أكثر بكثير مما يحتاجه لاستهلاكه العائلي لأن التباهي بالمحصول عندهم أهم من التغذي عليه.

بعد جني المحصول لا يبقي المزارع لنفسه ولعائلته إلا النزر اليسير والرديء منه بينما يوزع ما يساوي أكثر من ثلثيه، خصوصا أجود المحصول والأكبر حجما، بين أزواج أخواته على شكل منح وهبات تسمى يوريغوبو urigubu. وما يحصل عليه زوج الأخت من أخي زوجته يضيفه إلى أكوامه من المحصول مما يزيد من هيبته ومقامه في عيون الآخرين، خصوصا إذا كانت هذه الأكوام الضخمة من اليام ذات الأحجام الكبيرة. كما يذهب جزء من محصول المزارع على شكل إتاوة سنوية لشيخ عشيرته تسمى بوكالا pokala. ويشير هذا المصطلح إلى أي هبة يمنحها التابع لزعيمه على أمل أن يبسط الزعيم حمايته عليه ويمد له يد العون عند الحاجة ويكافئه لاحقا مما يفيض عن حاجته من هبات الآخرين وربما يمنحه بعض الألقاب التشريفية التي ترفع من مكانته الاجتماعية (Malinowski 1922: 60-2).

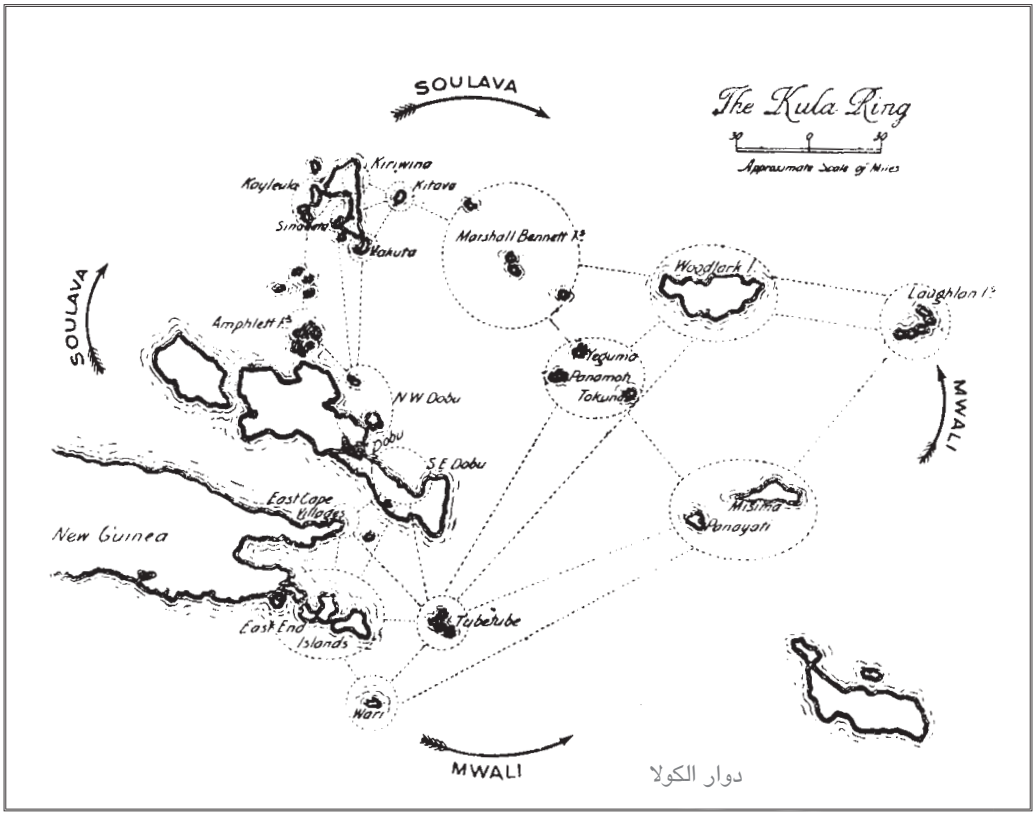
وحيث أن سلطة الزعيم وقوة تأثيره تعتمد على وفرة ما يمنحه له أصهاره وأتباعه من محصول اليام فإن الرجل الطموح يعمل بجد واجتهاد ويعمد أيضا إلى تعدد الزوجات ليحصل من إخوان زوجاته على أكبر كمية من اليام ليكوّمها أمام كوخه يفتخر بها ويظل معظمها في مكانه حتى يتعفّن. وهذا مما يبين لنا كيف أن الهدف من الزيجات في المجتمع التُرُبْرِيانْدي هو إبرام التحالفات العشائرية بين الأصهار والأرحام والحصول على مساندتهم بدفع جزء من محصولهم له. وكلما كان المحصول وفيرا نوعيته جيدة ومن الحجم الكبير كلما زادت هيبة الزعيم في أعين الآخرين. كما يستفيد الزعيم من مخزون اليام في دفع أجور الجموع من العمال والحرفيين والسحرة الذين لا يستغني عنهم في مختلف الأعمال الزراعية والإنشائية وبناء القوارب وشن الغزوات على الأعداء وحراسة ممتلكات الزعيم والدفاع عن القرية وأهلها وكذلك في شراء ما يحتاج إليه من سلع وأواني منزلية وأثاث ومواد أولية ومصاغات مصنوعة من الأصداف والمرجان، كما يوزع جزءا منه للوفاء بالتزاماته الاجتماعية تجاه الآخرين من الأعوان والأقرباء والأنداد من زعماء العشائر الأخرى مما يزيد من رصيدهم الاجتماعي. ومنه ما يستهلكه في الولائم الباذخة التي يقيمها في مختلف المناسبات الاجتماعية والدينية والمآتم والزيجات ويتباهى زعماء العشائر بعد جمع المحاصيل ويتنافسون بإقامة الولائم الباذخة وتوزيع الجزء الأكبر من نصيبهم من المحصول على شكل هبات، وهذا ما يمثل نمطا من أنماط إعادة توزيع الثروة. تقول الأنثروبولوجية أَنِت وينَر Annette Weiner "مخزون اليام أشبه بالرصيد في البنك؛ إذا كان ممتلئا فالرجل يعتبر في عداد الأثرياء. وما لم تستهلك حبات اليام في إعداد الطعام أو تؤول إلى الفساد فإنها تقوم مقام العملة النقدية ويستمر تداولها ودورانها من يد لأخرى. ولذلك فإنه بعد جمع المحصول يتجنب الناس قدر الإمكان استهلاكها في إعداد الطعام" (Weiner 1988: 86).

إذا استلم زوج الأخت من صهره نصيبه من محصول اليام أقام وليمة كبيرة لصهره وأعوانه الذين ساعدوه في الزراعة وجمع المحصول تتألف من اليام والتارو والموز ولحوم الخنازير والدجاج. وإذا كان المحصول جيدا أهداه أيضا قطعة من الحجر الصالح لصناعة الفؤوس الحجرية وربما بعض الأصداف وأحجار المرجان الصالحة لصناعة الحلي والمصاغات بالإضافة إلى رزم من أوراق الموز التي تستخدم عادة في صنع تنانير النساء. هذه التنانير التي تعمل من أوراق الموز تنتج بكميات وفيرة لأنها هي ورزم أوراق الموز تعتبر من المواد الأساسية للوفاء بالديون والالتزامات ذات الطابع الاجتماعي والطقوسي كتلك التي

يدفعها الأقارب لأهل الميت حين وفاته كجزء من طقوس الدفن ومراسم العزاء للاستفادة منها للوفاء بالديون المستحقة على الميت من قبل الآخرين. وأهل الميت بدورهم يقومون بتوزيع هذه التنانير ورزم أوراق الموز بكميات كبيرة تليق بمقام الميت وتتناسب مع مكانته الاجتماعية. هذه الأشياء قد تبدو تافهة وعديمة القيمة لشخص لا ينتمي لتلك الثقافة لكن علينا أن نتذكر بأن الأشياء تكتسب أهميتها وقيمتها من المعاني والرموز التي تضفيها عليها الثقافة المعنية (Weiner 1988: 119-20).

حينما يقدم الرجل غالبية محصوله من اليام لأزواج أخواته مثلا فهذا من ناحية عملية اقتصادية، لأنه نوع من التبادل المباشر وغير المباشر، تبادل مباشر لأن الرجل سوف يمنح أخو زوجته أشياء من نوع آخر في مناسبات أخرى، خصوصا أنواع من المصاغ الصدفي يسمى يولو youlo والتي يمكن أن تشكل الخطوة الأولى نحو الدخول إلى عالم الكولا، كما سنرى. وهو تبادل غير مباشر لأن نفس الشخص الذي أهدى جزءا من محصوله لأزواج أخواته سوف يتلقى بدوره من إخوان زوجاته جزءا من محصول كل واحد منهم. وإضافة إلى الجانب الاقتصادي في هذه العملية فإنها أيضا تتضمن تعبيرا عن الوفاء بالالتزامات القرابية من الأخ تجاه أخته وهي أيضا تتضمن تعبيرا عن الولاء السياسي والتبعية لزوجها الذي عادة ما يكون أعلى منه في التراتبية الاجتماعية، إضافة إلى كونها أداء للواجب الديني والأخلاقي الذي تمليه قيم المجتمع التُرُبْرِيانْدي. وهكذا نلاحظ أنه يصعب الفصل في هذا المجتمع بين ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي أو سياسي أو ديني.

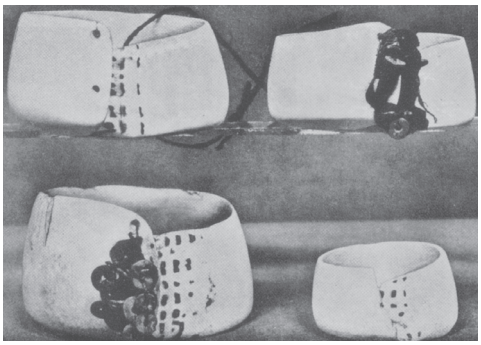
وبعد أن تبين لنا ما المقصود بمصطلح اليوريغوبو urigubu ومصطلح البوكولا pokola نعرج الآن على مصطلح الواسي wasi. يشير هذا المصطلح إلى المقايضة بين عميلين أحدهما يعمل بالزراعة والآخر يعمل في الصيد بحيث يمنح أحدهما الآخر جزءا من محصوله الزراعي من اليام مقابل جزء من محصول الآخر من صيد البحر. وهذا النوع من المقايضة يحدث بين سكان الأجزاء الداخلية من كل جزيرة والذين لا تطل منطقتهم على البحر ويقتصرون على ممارسة الزراعة وبين سكان المناطق الساحلية الذين يعملون في الصيد ولا يزرعون. وحينما يستلم كل من العميلين حصته من الآخر يوزع كل منهم معظم ما يحصل عليه على من تربطه بهم من أهل قريته علاقة قرابية أو التزامات طقوسية على شكل هبات أو على شكل ولائم تقام في مناسبات خاصة مثل تدشين قارب جديد أو تشييد منزل جديد. هذا النوع من المنحة هو ما يسمونه سقالي sagali. ولكل شخص من سكان القرى الداخلية عميل مستديم من سكان الساحل يبادله صيد البحر بمحاصيل زراعية. هذان العميلان عملتهما مستديمة وليست مجرد تبادل عابر وهما لا يدققان الحساب فيما بينهما لأن كل منهما حريص على استمرار العلاقة وتمتينها. فلو فُرض أنه في سنة من السنوات كان الصيد وفيرا والمحصول الزراعي شحيحا إما لقلة الأمطار أو لأي سبب من الأسباب فإن الصياد يجزل العطاء لعميله كجاري العادة، وإن كان ما يحصل عليه منه بالمقابل قليلا، تقديرا منه للظروف الطارئة وحرصا على استمرار العلاقة. هذا النمط من العلاقات بين العملاء من الطرفين علاقات تتصف بالديمومة والاستقرار وقد يتم توارثها جيلا بعد جيل. فالصياد لا يبادل مع أي شخص من الطرف الآخر بل مع نفس العميل الذي تربطه به هذه العلاقة التبادلية. ولا يعتبر المقابل الذي يحصل عليه كل طرف من الطرف الآخر سعرا يدفعه عميله لقاء المحصول الذي منحه إياه، فاعتبارات السعر وتقييم البضاعة، كما في اقتصاديات السوق، لا تدخل في هذا النمط من التعاملات التي تتم في جو تطغى فيه الشعائر الطقوسية على الاعتبارات المادية. بل



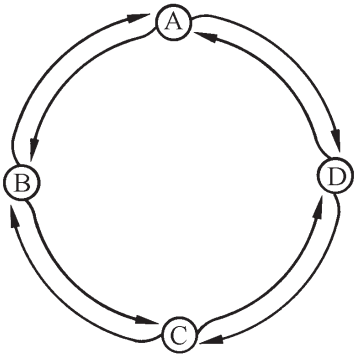

دوار الكولا

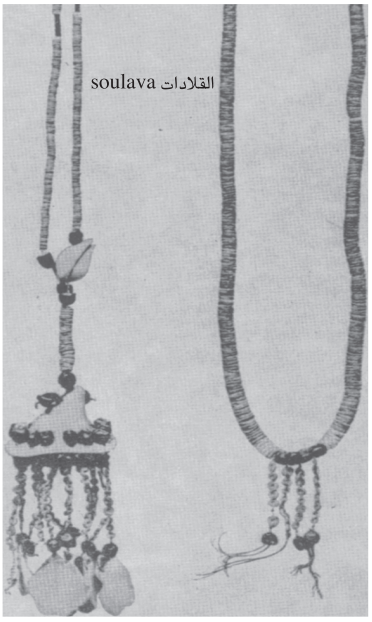
إن مالِناوسْكي يسميه "التبادلية الطقوسية أو الرمزية". ومما يضمن استمرارية هذا النوع من التعامل بين الطرفين أن لا أحد منهما يعرف تحديدا ما إذا كان مدينا لعميله أو أن عميله مدين له ولكن كلما طالت مدة التعامل بينهما كلما كانا أقرب إلى التعادل إذ لا يتم التعادل بين طرفي هذه المعادلة التبادلية إلا مع مرور الوقت وعلى المدى الطويل (Malinowski 1922: 187-8).

والآن يأتي الحديث عن مفهوم الكولا (Malinowski 1922: 81-104). تشكل جزر التُرُبْرِيانْد مع بعضها البعض حلقات مستديرة في عرض البحر يبلغ محيط كل دائرة منها عشرات الكيلومترات وتضم عددا من الجزر يقوم بين أهلها نوع مميز من التبادل يسمى كولا، ولذلك يطلق على كل حلقة من هذه الحلقات التبادلية دُوّار الكولا Kula Ring. وهذه الحلقات متداخلة ومتقاطعة بمعنى أن الجزيرة الواحدة قد تتقاطع عندها عدد من الدوارات. الجزر التي تقع على نفس الدوار تترابط مع بعضها البعض بشبكة من العلاقات التبادلية تلعب فيها الطقوس والشعائر دورا يطغى في أهميته في نظر السكان على الاعتبارات التجارية حيث يقوم فيما بينها تبادل نوعين من المصاغات الثمينة، أو كما يسمونها vaygua، المصنوعة من الأصداف وحجر المرجان أحدها قلادات تسمى soulava واتجاه دورانها من جزيرة لأخرى دائما في اتجاه عقارب الساعة والأخرى أساور تسمى mwali وتدور عكس عقارب الساعة. ويقومون برحلات الكولا البحرية حينما تتقلص الأعمال الزراعية وتبدأ الرياح الموسمية في الفترتين اللتين تتخللان فصل الأمطار الشتوية وفصل الصيف، أي من



الأساورmwali




نوفمبر إلى ديسمبر ومن مارس إلى أبريل. وقد تستغرق الرحلة عدة أسابيع، وربما عدة أشهر. وزعماء العشائر هم الذين يقودون هذه الحملات وهم أساسا من يتبادلون المصاغات فيما بينهم، وهذا النوع من التبادل الذي يتخذ طابعا طقوسيا هو الذي يطلق عليه مسمى الكولا. أما عامة الناس الذين يصطحبون زعماءهم في هذه الرحلات فيمارسون نوعا آخر من التبادل يسمى غِمْوالي gimwali. وهذا نوع من التبادل العادي غرضه نفعي بحت ويقوم على اعتبارات تجارية وتدخل فيه المساومة ومحاولة الخروج بصفقة رابحة. في الغِموالي يتبادل كل من الطرفين ما يفيض من إنتاجه ويتوفر في بيئته بما لا يتوفر في بيئته مما يفيض من ناتج الطرف الآخر، ويشمل ذلك المواد الخام والمشغولات الحرفية والمنتوجات الزراعية وما شابهها. ومن المواد التي يتم تبادلها مثلا الأحجار الصالحة لصناعة الفؤوس اليدوية وعُصي الخيزران والبوص وغرين الفخار (Malinowski 1922: 190-1). والمشاركون في الرحلة لا يشرعون في تبادل السلع والبضائع إلا بعد الانتهاء من مراسم وطقوس تبادل هدايا الكولا. ولا يمارس العميل مبادلة الغِموالي مع عمليه في الكولا لأن الطابع الرسمي والطقوسي لعلاقتهما لا يسمح بذلك ولكن بإمكانه أن يتبادل مع الآخرين الذين لا تربطه معهم علاقة الكولا. وأثناء حديث التُرُبْرِيانْديين عن هذه الرحلات وما يتخللها من مغامرات ورومانسية ونوستالجيا فإنهم لا يعيرون كبير اهتمام للغِمْوالي وإنما تتركز حكاياتهم حول تبادلات الكولا. وتبادلات الكولا بطقوسها ورمزيتها ورومانسيتها هي التي تسهل تبادلات الغِموالي لأن عميل الكولا يوفر لعميله والفريق الذين يصطحبونه للمتاجرة ما يحتاجونه من واجبات الحماية والضيافة وتيسير أمورهم.

وكما قلنا فإن الأساور والقلادات تدور في اتجاهين متعاكسين. فلو أخذنا الدوّار المبين في الشكل الأعلى إلى اليمين والذي يمر بأربع جزر A، B، C، D، فإن الأساور تدور كما تشير الأسهم باتجاه عقارب الساعة من A إلى D إلى C إلى B بينما تدور القلادات في الاتجاه المعاكس من A إلى B إلى C إلى D. فلو

أن زعيما من زعماء أحد القرى في الجزيرة A استلم قلادة من عميله في الجزيرة B فلا بد له بعد انقضاء فترة معقولة أن يمررها وذلك بأن يتخلى عنها ويهديها لأحد عملائه من الجزيرة D، كما لا بد له إن عاجلا أو آجلا أن يهدي لعميله في الجزيرة A إسوارة تضاهي في قيمتها وأهميتها تلك القلادة التي أهداها له ذاك. وهكذا يستلم العميل قلائد من عملائه في الشمال وأساور من عملائه في الجنوب وبالمقابل يهدي أساور لعملائه في الشمال وقلائد لعملائه في الجنوب. هذا يعني بطبيعة الحال أنه لا يمكن مبادلة قلادة بقلادة أخرى فالقلادة تُبادل بإسوارة والإسوارة بقلادة. ويشبهون دورانهما في اتجاهين متعاكسين وكونه لا يجوز مبادلة أحدهما بمثيله بذكر (=القلائد) وأنثى (=الأساور) كل منهما يبحث عن شريك حياته.

وتقيّم هذه المصاغات حسب المدة التي مضت عليها منذ دخولها دوار الكولا وعدد الأيدي التي تعاقبت عليها وأهمية الأشخاص الذين تداولوها والحكايات المثيرة التي تدور حولها وحول الرحلات التي حملتها والمسافات التي قطعتها والأماكن التي عبرتها. ولذلك فإن المصاغة التي لم تدخل إلا حديثا إلى الدوار ليست لها نفس القيمة التي للمصاغة الأقدم منها. وقد تستغرق الواحدة من هذه المصاغات في دورانها مدة تتراوح من خمس إلى سبع سنوات قبل أن تعود مرة أخرى إلى النقطة التي ابتدأت منها. هذه القيمة التي تكتسبها السلع والأشياء من تاريخ تداولاتها ومن مكانة مالكيها وما تكتسبه من سمعة يذكرنا، على المستوى المحلي، بسيف الإمام تركي بن عبدالله آل سعود والمسمى الأجرب والذي قد لا يبز غيره من السيوف إلا بحكم امتلاك الإمام له وبحكم ذكره في بيت من أحد أبيات قصيدة مشهورة للإمام تركي حيث يقول:

يوم ان كِلٍّ من عميله تِبرّى  حطّيت الاجرب لي خَوِيٍّ مْباري

ومثله نجر مطوّع نِفي الذي اشتهر لكثرة الأشعار التي قالها فيه صاحبه كدلالة على كرمه وكثرة من يستقبلهم من الضيوف بحيث لا يهدأ رنين ذلك النجر "الهاون"، ووصلت شهرته إلى حد أن صار الناس، بما فيهم الأمراء، يتسابقون على شراءه. ومما قاله المطوع في نجره:

نجر المطوع يوم سامه دغيليب  هو يحسب اني عارضه للمبيعه

وقوله:

النجر سامه شارع الوهّاب  وسامِه وكَثّر مير انا عَيّيت

ولا يحق لأي شخص أن يدخل في دائرة تبادل الكولا فهذا الشرف يكاد يكون وقفا على الزعماء وأبناء العشائر النبيلة في الجزر المختلفة مما يعلي من قيمتها الرمزية ومما يخلق كذلك نوعا من الترابط والتلاحم وعلاقات التأثير والتأثر في القيم والعادات والتقاليد بين طبقة النبلاء في مختلف الجزر ويعزز مكانتهم. ويتراوح عدد العملاء الذين يتم تبادل المصاغات معهم من سبعة أفراد بالنسبة للشخص العادي إلى سبعين فردا بالنسبة للزعماء الكبار. والعلاقة بين عملاء الكولا ليست علاقة عابرة وإنما علاقة راسخة تدوم مدى الحياة ولا ينقطع تبادل المصاغات والهدايا بينهم من حين لآخر. ومن المهم أن يبقى الشخصان في علاقة دائن ومدين كل منهما للآخر بصفة مستمرة لأن ذلك ما يضمن استمرارية تواصلهما وبقاء العلاقة قائمة بينهما. وتعتمد سمعة كل منهم ومكانته على عدد عملاء الكولا الذين يتبادل معهم المصاغات والهدايا وعلى مكانة هؤلاء العملاء وأهميتهم في مناطقهم وعلى قيمة المصاغات التي يتهاداها معهم. وحتى لا يفقد عملاءه ويحظى بثقتهم واحترامهم لا بد للعميل أن يكون كريما وسخيا يفي بوعوده ويتمتع بسمعة طيبة عند كل من يعرفونه.

ولا يمكن للشخص أن يبقي في حوزته ما يحصل عليه من المصاغات لمدة طويلة لأنها أساسا بالرغم من نفاستها ليست في حد ذاتها بذات منفعة ملموسة ولا تُلبس إلا في المناسبات الرسمية النادرة التي تتطلب مسحة طقوسية، إذ لا تصلح للبس كحلي لأن حجمها كبير ووزنها ثقيل، فهي أقرب إلى التحف النادرة منها إلى الحلي. وما يهم في هذه الأساور والقلادات هو مجرد سعادة من يقتني واحدة منها وتلذذه بتفحصها بين الآونة والأخرى وشعوره لفترة وجيزة بالفخر لأنه تمكن من الحصول عليها ثم إهدائها بعد ذلك لشخص آخر كي يشيد الآخرون بسخائه وكرمه الذي سمح له بالتخلي عنها ويتذكروا اسمه كأحد الأشخاص الذين وقعت في أيديهم. ومن لا تسمح له نفسه بالتخلي عن ما يقع في يده من مصاغ نفيس يعتبره الناس شحيحا ويتحاشون التعامل معه ويفقد هيبته. ولا يمكن بيع هذه المصاغات ولا مبادلتها إلا بمصاغات مثلها. تتمثل قيمة هذه المصاغات في بقائها داخل دائرة الكولا تنتقل بصفة مستمرة من جزيرة لجزيرة ومن يد ليد، وكل يد جديدة يقع فيها واحدة من هذه المصاغات أشبه بكتابة فصل جديد يضاف إلى فصول تاريخها وما يحاك حولها من أساطير وحكايات. أما متى ما انتزعت من دائرة الكولا فإنه يتوقف الحديث عنها والتشوق إلى رؤيتها والطمع في اقتنائها، وبالتالي تفقد قيمتها ويندثر ذكرها وتخبو الهالة التي تحيط بها.

أما عن كيفية دخول مصاغة جديدة إلى دائرة الكولا فتبدأ الحكاية حينما يهدي مثلا شخص إلى شخص آخر صَدَفة جميلة مقابل عمل أنجزه له أو معروف أسداه إليه أو سلعة منحها إياه، وهي في هذه الحالة تقوم مقام الأجر النقدي في المجتمعات المتطورة. وقد يمنحها صاحبها كمجرد هدية رمزية لعميله في دائرة الكولا، أو يمنحها الرجل لأخي زوجته الذي وهبه جزءا من محصوله السنوي من اليام. ويقوم ذلك الشخص بتقليم الصدفة وتشذيبها وتلميعها مما يرفع قليلا من قيمتها. وهكذا يتوالى إدخال التحسينات على الصدفة كلما انتقلت من يد إلى أخرى. وهذا النوع من الأصداف موجود بكثرة في المنطقة لكن السحر اللازم لصنع قلادات منها تصلح للتبادل في دوار الكولا لا يوجد إلا في قريتين فقط، لذا تظل مثل هذه الأصداف تتبادلها الأيدي كمجرد قطع نقدية تستخدم في البيع والشراء وتتوالى عليها التحسينات حتى تصل إلى أحد هاتين القريتين ليُعمل منها قلادة ثمينة تدخل دوار الكولا. ولا تلبث المصاغة أن تتخذ في أحد المحطات خلال رحلتها اسما لها تبدأ تتعنقد حوله الحكايات، فلكل مصاغة معتبرة اسما وتاريخا تشتهر بهما ويميزانها عن غيرها. وتاريخ المصاغة هو أيضا في الوقت نفسه توثيق لتاريخ الأماكن التي حطت بها والأشخاص الذين تداولوها والمغامرات التي خاضوها والشهرة التي اكتسبوها. وتصل شهرة البعض منها إلى درجة أن أهل الجزر المحيطة يتتبعون أخبار تنقلاتها والكل يتمنى لو كانت من نصيبه وحالما يعرف أهل أحد الجزر أنها في الطريق إلى جزيرتهم مع أحد التجار يترقبون وصولها بفارغ الصبر لإلقاء نظرة عليها بعيون ملؤها الدهشة والإعجاب. يقول مالينوسكى واصفا طقوسية تهادي الكولا:

> لنفترض أنني أنا رجل من أهالي سيناكيتا Sinaketa أمتلك زوجا من أساور الأصداف الكبيرة، وتصل إلى قريتي رحلة بحرية قادمة من جزيرة دوبو Dobu في أرخبيل d'Entrecasteaux. عندها أقوم بنفخ بوقي الصدفي وأحمل جوز أساوري وأهديهما لعميلي في الرحلة قائلا: هذه هدية مقدمة vaga أمنحها لك على أن تعوضني عنها في الوقت المناسب بقلادة كبيرة. وحينما أزور قرية رفيقي في السنة القادمة فإنه إما أن يكون في حوزته قلادة بنفس القيمة يعطيها لي كعوض yotile أو قد لا يكون في حوزته قلادة تعادل قيمتها هديتي السابقة له. في هذه الحالة يعطيني قلادة صغيرة –مع الاعتراف بأنها لا تساوي هديتي السابقة له– على أنها مجرد وعد بالوفاء basi. هذا يعني أنه سيعوضني في المستقبل عن هديتي وأن هديته الأخيرة لي مجرد تعبير عن

> حسن النية، لكن علي في الوقت نفسه أن أدفع مقابلا لها صدفة من الأصداف الصغيرة. أما الهدية القيمة التي عليه أن يدفعها لي لاحقا لإنهاء هذه العملية فتسمى هدية معادلة kudu وليست basi. ولو حدث أنني أمتلك جوزا من أساور الأصداف الجميلة فإنه سوف يذيع صيتها. ولا بد من ملاحظة أن كل إسوارة من أساور النخب الأول أو قلادة لها اسم خاص بها وتاريخ خاص وأنها تدور على طول قطر دوار الكولا الممتد لمسافات بعيدة، ولذلك فهي كلها مشهورة ومعروفة، ومجرد ظهورها في منطقة ما يعد دائما حدث مثير. ولذا فإن كل عملائي –سواء كانوا من داخل منطقتي أو من خارجها– يتنافسون للحصول على هذا المصاغ الثمين الذي في حوزتي، والحريصون منهم بوجه خاص على اقتنائها يحاولون إغرائي بمنحي هدايا توسّل polaka وهدايا ترجّي kaributu (Malinowski 1922: 98).

وتتلخص المهارة في هذه اللعبة في كيفية اختيار العملاء المتميزين المشهورين بسخائهم وجودهم وفي كيفية حصول العميل من عميله على مصاغ نادر يعلم أنه في حوزته وفي كيفية إغرائه ليمنحه له، وكثيرا ما يلجأون للسحر في هذا الشأن لتليين قلب العميل واستدرار عطفه. فالشخص المعروف عنه صعوبة المراس وقبض اليد لن يبادر الآخرون إلى إهدائه ما بحوزتهم لأنهم لا يأملون منه بأن يرد لهم الجميل ويبادلهم الهدية. ولكي يقنع العميل عميله بأنه شخص جدير بثقته وأنه سيكون قادرا على رد الهدية مضاعفة يبادر بإهدائه هدية رمزية صغيرة، كفأس يدوي أو حزام مجدول أو قلادة مصنوعة من أنياب الخنازير، ويقدمها مشفوعة بالإطراء والمديح له وبالرجاء بأن يدخل معه في علاقة تبادل تكافئية وأن يتخلى له عن المصاغة التي سمع أنها عنده وأن لا تكون من نصيب عميل آخر ويعده بأن يكافئه بأحسن منها في أقرب فرصة سانحة. وفي كثير من الأحيان لا يحصل العميل على هدية مكافئة في نفس الرحلة لأن عميله ليس لديه ما يكافئه به وعليه أن ينتظر حتى رحلة قادمة.

صحيح أن تبادل الأساور بالقلائد وعدم إمكانية الاحتفاظ بهذه المصاغات يعني أن هذا النوع من التبادل يبدو وكأنه مجرد عملية رمزية لا يجني من يقوم بها ربحا ماديا من ورائها عدا الربح المعنوي، لكن من يحذق هذه اللعبة يمكنه الحصول على بعض العوائد من خلال قدرته على التلاعب بمشاعر العملاء الحريصين على الحصول على ما عنده من مصاغات والذين يغدقون عليه الهدايا الصغيرة من هدايا العوض yotile والتقدمات vaga التي ذكرناها في الاقتباس السابق.

والنتيجة التي يستخلصها مالِناوسْكي من دراسته للاقتصاد التربْرِيانْدي هو أن دوافع العمل في حد ذاته نزعة أصيلة عند البشر وأن كرامة الإنسان بين أبناء عشيرته في المجتمعات البدائية مرهونة إلى حد كبير بجده ونشاطه وعدم تقاعسه عن العمل وأداء الواجبات التي تفرضها مكانته الاجتماعية. كما أن غريزة حب الامتلاك وجمع الثروة أيضا سمة إنسانية، وهو بذلك يحاول دحض حجج مارْكْس وغيره من الذين يؤكدون على شيوعية الملكية في المجتمعات البدائية. كذلك التبادل بمختلف وظائفه وأشكاله، الاقتصادية وغير الاقتصادية، من الحوافز والسمات اللازمة التي يتميز بها المجتمع الإنساني وتحدد طبيعته. فالناس حتى لو أنتجوا بأنفسهم كل ما يلزمهم لا بد أن يجدو وسيلة ما لإشباع هذا الحافز؛ أولا لأنهم يستمتعون بممارسة الأخذ والعطاء فيما بينهم ويحبون التباهي والاستعراض وثانيا لأن التبادل ضروري لتوثيق العلاقات الاجتماعية وتكريس التراتبية الطبقية ويشكل جزءا هاما من الطقوس الاجتماعية والشعائر الدينية، بصرف النظر عن العائد الاقتصادي. لكن محبة الناس للعطاء لا تعني أنهم يؤثرون الغير على أنفسهم ولا أنهم لا يتوقعون مقابلا لعطاياهم، فالمسألة المهمة هنا هي التبادلية وليس أن يمنح الفرد كل ما يملكه للآخرين دون

مقابل، إلا أنها أيضا تبادلية لا يشوبها الطمع والجشع، فالكل ملتزم بدفع ما عليه مثلما هو حريص على استيفاء حقه حتى ولو بشكل معنوي إن لم يكن بشكل مادي، كاكتساب الصيت والسمعة الحسنة (Godelier 1999: 78-95; Malinowski 1922: 173-94).

ويفرّع مالِناوسْكي الاقتصاد التربْرِيانْدي إلى فرعين متقابلين؛ فهناك فرع التبادل العيني والمقايضة بالمعنى الاقتصادي المتعارف عليه الذي يقوم على المساومة، مثل الغِموالي gimwali، وهناك فرع التبادل الطقوسي والمهاداة الذي يتغلب فيه الطابع الطقوسي على الاعتبارات التجارية، مثل الكولا. هذا الأخير هو ما يميز الاقتصاد التربْرِيانْدي عن الاقتصاد الغربي الذي هدفه دوما تعظيم المكاسب المادية والحصول على أكبر قدر من المنفعة بأقل قدر من الجهد وأقل كلفة. هذان الفرعان يتداخلان أحيانا لدرجة يصعب معها التفريق بينهما ولذلك يرتب مالِناوسْكي الفعاليات الاقتصادية ويضعها في خمس مراتب تتدرج من فرع إلى الفرع التالي:

١) الهدية المحضة pure gift أو الصدقة التي لا يتوقع صاحبها جزاء عنها. وهذه نادرا ما توجد في المجتمع التربْرِيانْدي لأن الصدقات لا تمنح إلا للمعوزين وهذا ما لا يوجد عندهم لأن كل عشيرة تتكفل بإعاشة جميع أبنائها، الغني منهم والفقير والقادر والعاجز.

٢) الهبات التي تمليها العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية الراسخة والتي يُجازى مانحها ولكن ليس بالضرورة بنفس المقدار أو النوع تحديدا، ولا تتم المجازاة إلا بعد انقضاء فترة قد تطول وقد تقصر ولكن ليس في التو واللحظة. وهذه تشمل الولائم أو الأتاوات التي يدفعها الأتباع لزعيمهم أو الزوج لأخي زوجته عند جني المحصول.

٣) الهبات التي تدفع مقابل تقديم خدمة من شخص مختص في مهنة معينة لشخص آخر لا يجيدها، كالهبات التي يحصل عليها السحرة مثلا نظير خدماتهم. وهذه يحددها العرف السائد ويتم دفعها بعد الحصول على الخدمة.

٤) العطايا التي يُدفع مقابل لها يساويها في القيمة.

٥) العطايا التي تُدفع مقابل الحصول على امتيازات معينة أو ألقاب شرفية وغيرها من المردودات المعنوية.

٦) التبادل بمعناه المتعارف عليه مثل الغِموالي gimwali والذي يخلو تماما من الشعائر والطقوس وأعمال السحر وليست له صفة التعامل المستديم بين عميلين.

٧) التبادلات الطقوسية التي يفصل بينها مدة معينة، وهذه عادة تتم بين عملاء عملتهم مستديمة ومتواصلة، مثل تبادلات الكولا ومثل تبادلات الواسي wasi التي قلنا إنها تتم بين المزارعين وصيادي الأسماك. في هذه الحالة لا يجوز للطرف الآخر أن يرفض قبول الهدية من المهدي مع التعهد بتقديم تعويض مناسب في أقرب فرصة ممكنة. ولا تدخل المساومة بتاتا في التبادلات الطقوسية، كما أنه ليس من حق المهدي أن يفرض على المهدى إليه نوع التعويض الذي يطلبه، فذلك متروك لمن يستلم الهدية ويتوقف على أريحيته. كما يعتبر من غير اللائق ومما يحط من قدره لو أظهر المهدى إليه حرصا على تسلم الهدية، بل عليه أن يتظاهر بأنها لا تعنيه وأنه لا حاجة له بها، حتى وإن كان في سريرته يتحرق شوقا للحصول عليها، خصوصا إذا كانت الهدية من الأطعمة وذلك حتى لا يبدو وكأنه من المعوزين والمحتاجين. في مثل هذا

التبادل الذي يختص بالكولا يرمي المانح بهديته إلى عميله وكأنه يجبره على أخذها بينما الآخر يتحاشى أخذها أو حتى مجرد النظر إليها ولا يمد لها يده بل يقوم تابعا من صغار أتباعه بالتقاطها بشيء من اللامبالاة (Malinowski 1922: 352).

**البُتْلاتش Potlatch**

في جنوب شرق ألاسكا وفي منطقة British Columbia التي تحتل الساحل الجنوبي الغربي لكندا المطل على شمال شرق المحيط الهندي وفي الجزر المحاذية للساحل تقطن عدة قبائل من الهنود الحمر أشهرها قبيلة الكْواكْيُوتل Kwakiutl والهَايْدَاس Haidas والسالِش salish والتلِنْغِت Tlingit والتّسِمْشْيان Tsimshian. تمتاز هذه المنطقة بمناخها المعتدل نوعا ما وبمعدل أمطار سنوي يصل إلى حوالي ٦٠ بوصة. هذا ما يمنح المنطقة ثراء وتنوعا في بيئتها البرية والبحرية التي تغطيها الغابات وتكثر فيها الطيور ومختلف أنواع الأسماك والحيوانات والنباتات، بما في ذلك الحيتان وسمك السلمون والتونا والأسد البحري، إضافة إلى الدببة والخنازير والماعز الجبلي وحيوانات أخرى منها ما يصطادونها من أجل لحومها والبعض من أجل جلودها وفرائها التي يستخدمونها لعمل الملابس والفُرش والبطاطين أو من أجل أنيابها وعظامها لصنع الحلي والأدوات والتحف والمشغولات اليدوية. هذا عدا ما يمكنهم جمعه من ثمار الأشجار الوفيرة والأعشاب الصالحة للأكل والتطبب وغيرها من الحاجات. باختصار، يعيش هؤلاء الهنود في بحبوحة من العيش في بيئة غنية تتوفر فيها مختلف المصادر الغذائية على مدار العام وتتوفر فيها المواد الأولية التي يستخدمونها في صناعاتهم اليدوية. واعتمادهم الأساسي على الجمع والالتقاط وصيد الأسماك والحيوانات. ولا يمارسون الزراعة عدا زراعة قليل من التبغ وليس لديهم من الحيوانات المستأنسة إلا الكلب. ويصنعون أدواتهم وأسلحتهم من الحجارة ومن العظام والأصداف والخشب. ويتمتعون بمهارة عالية في نقش الخشب وحفره ورسم صور جميلة زاهية الألوان لطيور وحيوانات وكائنات خرافية، خصوصا على الأقنعة الطقوسية التي يلبسونها في مناسبات خاصة. كما ينسجون بطاطين وفرش من صوف الماعز الجبلي ومن لحاء أشجار الصنوبر ويجدلون البوص ويعملون منه ومن الخشب أواني وحاويات وقُفَف متقنة الصنع وعالية الجودة لتخزين المحصولات وزيت الحوت. هذه المهارات الفنية التي تحتاج لوقت وجهد وتفرغ ومران لإتقانها تدل على وفرة إنتاجهم وتوفر الفائض الذي يسمح لهم بتفريغ نسبة من السكان للقيام بهذه الأعمال بدلا من البحث عن القوت. كما يتفننون في صناعة القوارب الكبيرة التي تتسع لستين راكبا وفي تصميم وبناء منازلهم التي تنتصب أمامها أعمدة ضخمة يصل ارتفاعها لعدة أمتار وتزينها الزخارف والنقوش ورسوم الحيوانات الطوطمية التي تغطيها من قاعدتها حتى القمة (Mauss 1967: 32-3).

وكل قبيلة من قبائل هذه المنطقة تتفرع إلى عشيرتين متزاوجتين بحيث لا يسمح للفرد أن يتجوز من عشيرته بل من العشيرة الأخرى. وينتسب الأبناء لعشيرة أمهم لا لعشيرة أبيهم. وتنقسم كل عشيرة من العشيرتين إلى عشرات العشائر الفرعية التي لكل منها زعيمها وتتفرع إلى عوائل ممتدة كبيرة يصل عدد أفرادها إلى العشرات يسكنون كلهم في مسكن واحد مساحته كبيرة تتسع لهم جميعا. وقد سمحت لهم بيئتهم الغنية بأن يعيشوا حياة مستقرة في قرى ومناطق كل منها تخص عشيرة بعينها، وغالبا ما يطل جزء من المنطقة على ساحل البحر لتنعم بصيد البر والبحر وجني الثمار في أوقات نضجها. ولا يحق لأحد من

خارج العشيرة أن يتمتع بخيرات أرضها إلا بإذن منها. ونظرا لتوفر الثروة الحيوانية والنباتية ونظرا للعدد الكبير لأفراد العائلة من الجنسين ومن مختلف الأعمار فإن القوة العاملة ومعظم التخصصات والخدمات التي تحتاجها العائلة في تدبير أمور معيشتها اليومية متوفرة لها وتكاد تكتفي ذاتيا بحيث لا تحتاج إلى المبادلة مع من ينتمون لنفس العشيرة ويقطنون في نفس المنطقة. لكن قد تحصل المقايضة مع جماعات أخرى من مناطق بعيدة تتوفر لديهم مواد أولية أو مصادر غذاء لا توجد في أرض العشيرة. كما تحصل بعض العوائل على ثروات إضافية من خلال رحلات التبادل مع عشائر وقبائل أخرى أو من خلال شن الغزوات. وبعد اكتشاف الأمريكتين ووصول البيض إلى السواحل الغربية في أمريكا الشمالية عند نهاية القرن الثامن عشر وضعوا حدا للغزوات العشائرية، لكن الهنود استفادوا من العمل كأجراء عند البيض ومن التبادل التجاري معهم عن طريق مبادلتهم الفراء والجلود والسمك وزيت الحوت والتحف من الخشب المحفور مقابل الأسلحة النارية والويسكي والنقود بحيث عرفوا التعاملات النقدية وتكدست لدى البعض منهم ثروات لم يعهدوها من قبل.

ولكل عشيرة من هذه العشائر الهندية زعيم يتولى تدبير شؤونها. والعائلة التي ينحدر منها زعماء العشيرة هي العائلة التي تدعي أنها تنحدر من صلب أول شخص تولى زعامة العشيرة في الماضي البعيد. ولا يحق تولي هذا المنصب إلا لأكبر أبناء الزعيم بعد وفاته، وليس لأبنائه الأصغر ولا لإخوانه الحق في ذلك إلا أنهم هم وأبناءهم يحتلون مرتبة اجتماعية أعلى من باقي أبناء العشيرة بحكم انتمائهم العائلي، وكلما كان الفرد أقرب في النسب إلى الخط الذي ينحدر منه الزعيم كلما كانت مرتبته أعلى، أي أن هناك نوع من التأكيد على التراتبية الاجتماعية والتسلسل التدرّجي في المراتب. كما أن هناك تراتبية في الزعامة والسلطة بحيث أن زعيم العشيرة الأم تعلو سلطته على زعماء الفروع، والزعيم الفرعي تعلو سلطته على زعماء العوائل.

وإضافة إلى الأرض والممتلكات المادية فإن كل عشيرة تمتلك أيضا ما يمكن تسميته بالممتلكات المعنوية والاعتبارية التي لا يحق لأحد غيرها أن يدعيه لنفسه مثل الألقاب الشرفية والرايات والشارات والأغاني والرقصات وتصاميم الحفر على الخشب والرسوم الطوطمية وغيرها من الامتيازات. وما يقوله الأنثروبولوجيون بأن لكل قبيلة من تلك القبائل الهندية شارات crests وألقاب titles يذكرنا بوسوم القبائل البدوية حيث من المعروف أن لكل قبيلة من القبائل العربية وسم خاص بها تسم به إبلها ولها عزوة أو صيحة حربية لا يحق لأحد غيرها أن يعتزي بها، كأن نقول بأن عزوة سبيع "هل الردات" وعزوة الروله "هل العليا" وشمر "سودان الروس"، وهكذا. وكذلك شيوخ القبائل كل منهم له لقب يخصه مثل لقب "مصوّت بالعشا" لابن مهيد ولقب "أبو خوذه" للجربا، وغيرهم.

وإضافة إلى ثراء البيئة فإن أبناء العشائر المذكورة يعملون بجد واجتهاد ويبذلون جهدا متواصلا لتأمين حاجياتهم مما يوفر لهم فائضا في الإنتاج يفوق كثيرا ما هو متوفر عادة لغيرهم من المجتمعات التي تعيش مثلهم على الجمع والصيد. وهذا الفائض لا يستهلكونه ولا يقايضون به وإنما يدخرونه ليوزعونه كأعطيات وهبات في حفلات البُتْلاتش التي يقيمونها بين الحين والآخر وفي مناسبات معينة، بما يصاحب ذلك من ولائم باذخة يدعون إليها الضيوف من العشائر المجاورة لهم، خصوصا من تربطهم بهم روابط النسب والمصاهرة. ولا يكتفي الضيوف بتناول الطعام بل إن ما يتبقى منه يأخذونه معهم لإطعام من لم يستطع من جماعتهم حضور الحفل من الأطفال والشيوخ والعجزة. كذلك الزعيم الذي يستأثر بمعظم العطايا يوزعها

على أولئك الذين لم يحضروا الحفل. ومصطلح "بوتلاش" مصطلح يعود أصله إلى قبيلة التشينوك Chinook الهندية ويعني "منحة" أو "هبة" أو "عطية"، لأن الحفل يقوم أساسا على المنح والعطاء وتقديم الولائم. وتقام حفلات البُتْلاتش عادة في فصل الشتاء قبل موسم صيد أسماك السلمون التي تهاجر من المناطق الدافئة إلى تلك المناطق الشمالية معتدلة المناخ مع بدايات فصل الصيف لتضع بيضها. في فصل الشتاء يتوقف النشاط الإنتاجي للقبيلة وتتفرغ لممارسة الطقوس وإقامة الحفلات، تماما مثلما هو الحال بالنسبة للقبائل البدوية التي تستغل تجمعها على موارد المياه في فصل الصيف بعد انقضاء موسم الرعي لإقامة حفلات القران والختان وتسوية النزاعات القضائية، وما شابه ذلك. وقد يستغرق الإعداد لحفلة البُتْلاتش عدة سنين يعملون فيها بجد ونشاط لجمع كميات الطعام اللازمة لإطعام الضيوف وجمع زيت الحوت وعمل البطانيات والأواني الخشبية والجلود والفراء والدروع النحاسية، وغيرها من الهدايا التي توزع على الضيوف بكميات كبيرة وعلى حسب مقاماتهم، هذا عدا تأليف الأشعار والخطب التي ستلقى في المناسبة والتدرب على الأغاني والرقصات التي ستؤدّى. وفي الأصل كان لا يحق إقامة حفلات البُتْلاتش وتنظيمها إلا للزعماء والنبلاء، لكن أبناء العشيرة هم أساسا من يوفرون معظم المواد الضرورية لإقامة الحفل لأنهم يرون أن كل ما من شأنه أن يعلي من شأن زعيمهم في أعين الآخرين كشخص كريم ومعطاء هو لصالح كل العشيرة ولكل واحد منهم. وكلما كان الحفل أكبر والعطايا أجزل وبرنامج الحفل أكثر إبهارا كلما كانت السمعة والصيت أعلى وأبعد (Drucker & Heizer 1967: 36).

والمناسبات التي تقام فيها حفلات البُتْلاتش عادة هي تدشين منزل جديد أو قارب جديد تم الانتهاء من بنائه أو مناسبات الزواج والولادة أو افتداء سجين وتحريره من الأعداء أو رد الاعتبار لشخص تعرض لإهانة قد تحط من قدره أو تمس شرفه. ومن أهم المناسبات التي يقام فيها البُتْلاتش وفاة زعيم عشائري وتولي وريثه منصب الزعامة من بعده لأن هذا الحفل عبارة عن مراسم تولي الزعيم الجديد مهام سلطته واعتراف الحاضرين بشرعيته. كما أن ترتيب جلوس الضيوف والتسلسل في توزيع العطايا عليهم وكمية العطية التي ينالها الضيف التي تتدرج من أكبر عطية لزعيم العشيرة المستضافة إلى أصغر هدية لأقلهم شأنا مع الحرص الشديد على حفظ المقامات والألقاب عند تسليم كل شخص هديته كلها أيضا تهدف إلى إعادة تأكيد وتكريس مكانة وقدر كل واحد من هؤلاء. ونفس الشيء بالنسبة للعشيرة المستضيفة فإن مهمة كل شخص ودوره في الحفل وترتيبهم في الظهور وفي إلقاء الأشعار والكلمات تتحدد حسب مكانتهم. ومن ضمن الطقوس الشعائرية لحفل البُتْلاتش تعداد كل الألقاب التشريفية والمميزات والإنجازات التي تخص العشيرة المضيفة وزعيمها وغيره من رجالها البارزين لإشهارها والتأكيد عليها وتثبيتها على مسمع ومرأى من الضيوف الذين يقومون بدور الشهود على ذلك بحيث يصبح اللقب الموروث أو المكانة معترف بها وسارية المفعول. ومن أهم فقرات الحفل توالي الخطباء من أعوان راعي الحفل وأقاربه الذين يتبارون في الإشادة به وبجسارته وأهمية إنجازاته وتحدي الآخرين بأن يجاروه في علو المكانة وبعد الصيت وفي مدى سخائه وكرمه. بعد ذلك يشرعون في تعداد الألقاب والشارات التي يحملها ثم في سرد الأساطير التي تروي تاريخ العشيرة وطرق هجرتها ومراحل تنقلاتها ومغامرات الأسلاف وتوارثهم ما يملكونه من أرض وممتلكات مادية ومعنوية. كل هذه أمور يلزم تأكيدها بصفة مستمرة وفي مناسبات عامة كلما سنحت الفرصة، وأفضل طريقة لخلق مناسبة عامة هي إقامة حفل البُتْلاتش. أما من يهمل هذا الواجب ولا يقيم الحفل في الوقت المناسب

تتضاءل سمعته ويخبو صيته وتسقط أحقيته في اللقب والمكانة. باختصار، البُتْلاتش عبارة عن مراسم طقوسية وشعائر لكن أهدافها وغاياتها اقتصادية (Drucker & Heizer 1967: 10-13, 24-6, 33-6, 136, 153).

أما حفلات البُتْلاتش التي تقام لرد الاعتبار لشخص تعرض لإهانة فإنها تختلف عن سابقتها في أن من يقيم الحفل يجمع الناس ليهيل الإهانات على غريمه بإشارات مبطنة أو بعبارات صريحة ويسعى إلى تدمير وإحراق كم كبير من الثروة في تحد سافر لذلك الغريم أن يجاريه في علو المكانة وبُعد الصيت وفي مدى السخاء والكرم. والغريم في هذه الحالة لا يستطيع أن يسترد كرامته ومكانته إلا بتدمير كم أكبر من الثروة. لذا يتم حرق آلاف البطانيات وصب العشرات من حاويات زيت الحوت على القوارب والبيوت لحرقها وتكسير دروع النحاس، التي تمثل ثروة مكتنزة لدى الهنود، أو رميها في البحر. ودروع النحاس هذه عبارة عن ألواح نحاسية محدبة قليلا يزيد طول الواحد منها عن المتر ومنقوش عليها رسوم زخرفية ترمز للآلهة والحيوانات الطوطمية وتشبه إلى حد ما في قيمتها ووظيفتها مصاغات الأساور والقلادات التي يتبادلها عملاء دوّار الكولا عند التروبْرِيانْديين.

وقد اهتم الأنثروبولوجيون الأمريكيون منذ القرن التاسع عشر بدراسة ظاهرة البُتْلاتش. وأول دراسة معمقة أجريت عليهم تلك التي أجراها رائد الدراسات الأنثربولوجية في أمريكا الشمالية فْرانْتْز بُواز Franz Boas. ثم ظهرت بعد بُواز العديد من الدراسات في محاولة للبحث عن تفسير معقول لهذه الظاهرة التي تبدو على السطح ظاهرة شاذة وغير معقولة وتتنافى مع المنطق الاقتصادي ورأى فيها الرجل الأبيض سلوكا تدميريا وتبديدا للثروات مما يتنافى مع العقل والتصرف الرشيد ويتناقض مع حافز التوفير وتعظيم المكاسب.

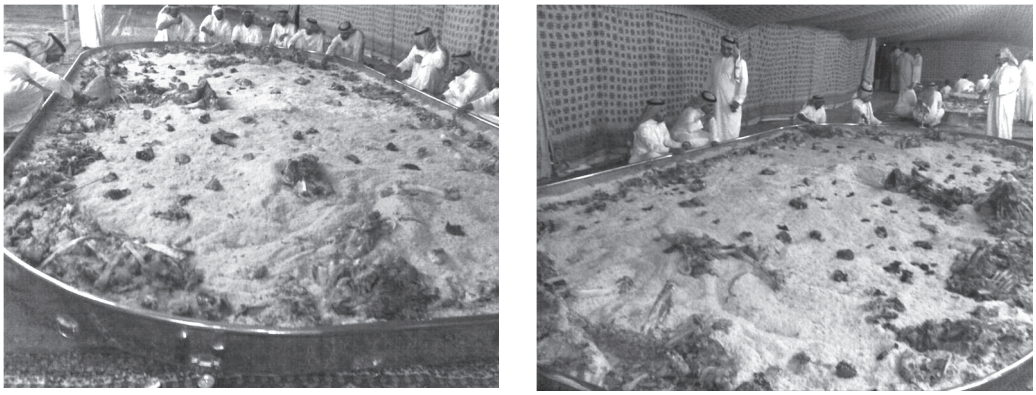
وقد رأى بعض الأنثروبولوجيين أن المبالغات التي طرأت على ظاهرة البُتْلاتش في الكميات الهائلة من الثروات المدمرة لإذلال الخصوم ما هي إلا حروب عشائرية تتم بإتلاف الثروات بعد أن شدد البيض في منع الهنود من شن حروبهم التقليدية ضد بعضهم البعض، ولذلك عنونت هِلِن كودِرِي Helen Codere دراستها عن هذه الظاهرة (1950) *Fighting with Property*. هذا بينما رأى البعض الآخر (Suttles 1960; Vayda 1961) أن الهدف الشخصي الظاهر والمباشر لمن يقيمون حفلات البُتْلاتش قد يكون البحث عن المجد والصيت، لكن هذه الظاهرة تؤدي وظيفة أهم وأعمق وأكثر معقولية قد لا يعيها حتى المشاركون فيها لأنها تحتاج إلى منهجية البحث الأنثروبولوجي لاكتشافها، تماما مثلما أن الكثير من السلوكيات يصعب تفسيرها على غير المختصين (فالمتكلم أو الشاعر مثلا لا يعي القواعد النحوية أو الأوزان الشعرية التي تحكم جُمله أو أبياته الشعرية ويحتاج إلى عالم اللغة أو الناقد الأدبي لمعرفة ذلك). يقول الأنثروبولوجيون إنه في ظل غياب سلطة مركزية قوية تجبر الناس على العمل ومضاعفة الإنتاج وفي ظل غياب سوق يصرّفون من خلالها فائض الإنتاج فإن الإطراء هو الحافز الوحيد لحث الناس على ذلك. لذا فإن الوظيفة الحقيقية للبوتلاش بما تمنحه للعشيرة ولزعيمها من الشهرة والصيت وما يحصلون عليه من إطراء يرضي غرورهم الشخصي هو في الأساس وعلى المدى البعيد وعلى المستوى الاجتماعي الحث على العمل الجاد وتشجيع الناس على الإنتاجية وتحقيق التكيف مع الظروف البيئية المتقلبة والاستعداد للظروف الطارئة (Drucker & Heizer 1967: 134-5, 137-8, 147). كما أن الزعيم الذي ينجح في تنظيم جهود جماعته وفي حثهم بالطرق السلمية على إنتاج الفائض ثم حُسن تدبير هذا الفائض تقابل جهوده التنظيمية والتدبيرية بالاستحسان من الجميع حينما يجنون ثمرات هذه الجهود وتتبين لهم فوائدها في أوقات الشدة. فالناس يعملون ويكدسون فائض الإنتاج في أوقات الرخاء

الأعمدة الطوطمية

ويتنافسون مع الجماعات الأخرى في هذا الشأن حتى إذا حلت بهم مسغبة وجدوا ما يقيتهم. فقد تحبس الطبيعة عطاءها في بعض الفصول أو يحدث شح غير متوقع في الموارد لأي سبب من الأسباب. من ناحية أخرى قد يحدث في أحد السنين أن تجود الطبيعة في منطقة من المناطق وتحبس عطاءها عن منطقة مجاورة. في هذه الحالة يقوم سكان المناطق التي تعاني المجاعة بالذهاب إلى حفلات البُتْلاتش التي يقيمها زعماء المناطق المجاورة التي تنعم بالرخاء. وفي سنة قادمة قد تتبدل الأحوال وتنعكس الأوضاع فيحدث التناوب بحيث يصبح ضيوف المرة السابقة هم مضيفوا هذه المرة. بهذه الطريقة تترابط عدد من المناطق الإيكولوجية المتقاربة لتشكل مع بعضها ما يمكن أن نسميه صمام أمان أو نظام إيكولوجي متساند يعمل على تصريف الفائض في الغذاء أو الحاجات الأساسية الأخرى في منطقة ما ليسد النقص في منطقة أخرى.

ثم إن هناك وظيفة أخرى للبوتلاش قد لا ينتبه لها إلا من يراقب الظاهرة عن كثب وعلى مدى عقود من الزمن. زعماء المناطق التي تتوالى عليها السنوات العجاف بحيث يعجزون عن إقامة البُتْلاتش لعدة سنوات، وبذلك يفقدون هيبتهم ومكانتهم في أعين الآخرين، ويفشلون في حث رفاقهم على العمل والإنتاج ولا يثبتوا أن لديهم ما يكفي من البخت ومن المهارة القيادية اللازمة لتأمين مصادر العيش لعشيرتهم ينفض عنهم أتباعهم وينضموا إلى زعماء القرى التي يتبين لهم من كثرة إقامتها لحفلات البُتْلاتش أنها تتمتع بمصادر غذائية جيدة ليشكلوا رصيدا إضافيا للقوة العاملة في القرية. ومما يشجعهم على ذلك ويدفعهم إلى اختيار الانضمام لزعيم دون آخر هو ما يتبين لهم من ضخامة الأعمدة الطوطمية التي ينصبها زعيم القرية أمام منزله أنه زعيم مُهاب وصاحب قدرات قيادية ومهارات غير عادية في إدارة الموارد.

وقد أجريت العديد من الدراسات على البُتْلاتش وبالرغم من جدية هذه الدراسات وأهميتها إلا أن ما يعيب البعض منها، خصوصا منها تلك التي ترى فيها مظاهر تدميرية وتبذير للثروة، تركيزها على المظاهر الطارئة وإغفالها المغزى التقليدي الأساسي لها والمتمثل في الحث على العمل والجمع حينما تكون الموارد متوفرة لإعادة توزيعها عند الحاجة وفي شرعنة الألقاب والمكانات المتوارثة والمستحقة (Drucker & Heizer 1967: 125). كما أن هذه الدراسات جاءت متأخرة بعض الشيء بعد أن انقضت مدة ليست بالقصيرة على احتكاك الهنود بالبيض مما غير من ملامح ثقافتهم الأصلية التي فُطر عليها أسلافهم. هذا عدا أن كندا كانت قد حضرت أصلا ممارسة البُتْلاتش، أو على الأقل حدت منه. كما أن الكثيرين من الهنود أدمنوا شرب الخمور وعاثت فيهم أمراض السفلس والزهري والحصباء والسل وغيرها من الآفات التي جلبها البيض معهم والتي لم يعهدها الهنود من قبل ولذلك كانوا يفتقرون إلى المناعة ضدها. كل ذلك أدى إلى تقلص أعدادهم إلى بضعة آلاف بينما، في الوقت نفسه، صارت تتدفق عليهم السيولة النقدية جراء عملهم أجراء عند البيض أو من بيعهم عليهم زيت الحوت وفراء وجلود الحيوانات التي يصطادونها. بعد تدفق الثروة على الأفراد العاديين من خلال تعاملهم مع البيض أو العمل لديهم وبسب تخلخل القيم العشائرية نتيجة الاحتكاك بثقافة الأوربيين اختلف الوضع نوعا ما وصار كل من يستطيع توفير المواد اللازمة لإقامة البُتْلاتش ويتطلع إلى تحسين مركزه الاجتماعي يقوم بذلك. هذا حرف البُتْلاتش عن غرضه الأصلي المتمثل في دفع أبناء العشيرة إلى العمل والتحصيل في أيام الرخاء لإعادة توزيع الفائض في أيام الشدة وانقلب إلى مناسبة للتبذير والمباهاة. كما انعكس المفهوم الأصلي للبوتلاش الذي كان في الأصل واجبا على الزعماء والنبلاء تحتمه عليهم مكاناتهم ومواقعهم التقليدية التي توارثوها عن أسلافهم وأصبح من الممكن لأي شخص حتى ولو كان ليس له مكانة أن ينتزع هذه المكانة بإقامة حفل البُتْلاتش وبذلك اختلط الحابل بالنابل



البُتْلاتش الخليجي

بحيث أصبحت هذه الزعامات الطارئة تنافس الزعامات التقليدية الراسخة (Drucker & Heizer 1967: 133-4, 135). ومما أدى إلى تفاقم الوضع وزيادة حدة المنافسة تقلص أعداد أبناء هذه العشائر الهندية من عشرات الآلاف إلى بضعة آلاف فقط بسبب الأمراض التي تفشت بينهم كما قلنا. هذا بدوره أدى إلى موت العديد من الزعماء وأبناء العائلات النبيلة الذين كانت تقع عليهم مهمة إقامة حفلات البُتْلاتش بينما ظلت ألقابهم التشريفية وامتيازاتهم ومقاماتهم الاجتماعية شاغرة بعد وفاتهم مما أدى إلى تدافع الناس العاديين من محدثي النعمة الذين تكدست الثروات لديهم وتسابقهم لملأ هذه الشواغر التي ما كان لهم الحق من قبل أن يطمحوا لها وصاروا يبالغون في إقامة هذه الحفلات بمناسبة وبدون مناسبة والتي تتسم بمظاهر البذخ والتباهي المشوبة بالادعاءات والإشادات المبالغ فيها والتي طغت على مظاهر السخاء التلقائي والكرم السليقي. وتختلف هذه الحفلات في أن تمويلها يتم بصورة شخصية ويتحمل راعي الحفل كافة التكاليف على خلاف الحفلات التقليدية والتي كان تمويلها يتم بصورة جماعية، كما أن الهدف الأول لراعي الحفل تحول إلى إهانة غريمه "ليمسح به الأرض" كما يقول التعبير العامي بالعربية، أو كما يقولون في الإنجليزية to flatten, to crush the name of a rival (Drucker & Heizer 1967: 36-8, 118-9; Godelier 1999: 56-78).

ولعله من المفيد هنا أن نلفت الانتباه إلى أن ما طرأ على حفلات البُتْلاتش من مبالغة في البذخ بعد احتكاك الهنود بالرجل الأبيض وتدفق الثروات عليهم جراء متاجرتهم وتعاملهم معهم يذكرنا بما حدث مع محدثي النعمة في دول الخليج والجزيرة العربية الذين تحولوا بين عشية وضحاها أيام الطفرة في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي من أناس معدمين يحتلون أدنى مراتب السلم الاجتماعي إلى أناس فاحشي الثروة فصاروا يبالغون في تقديم الولائم سعيا وراء تلميع أسمائهم لدرجة أن الناقلات والقلابيّات كانت بعد كل وليمة تحمل ما يتبقى من أكداس الأرز واللحوم لترميه في مجمّع النفايات. هذا عدا التسابق على شراء الشهادات العليا المزيّفة ومنح الألقاب التشريفية مثل لقب "الشيخ". كذلك نغمة التباهي التي تتميز بها حفلات البُتْلاتش ومحاولة إهانة الخصم تذكرنا بمبارزات شعر المحاورة أو "القلطه" التي تقام بين شعراء القبائل في منطقة الخليج والجزيرة العربية والتي ترجع جذورها إلى عهود قديمة والتي عادة ما يصاحبها إقامة الولائم الضخمة (صويان ٢٠١٠/أ: ١٣٥–٩٨؛ أصفهاني ١٩٨١/٢: ٢٥٩).

كما نلاحظ أن معظم عناصر البُتْلاتش كما وصفه الأنثروبولوجيون تتوافق مع ما تذكره المصادر العربية الكلاسيكية عن المنافرة والمعاقرة التي كان يمارسها عرب الجاهلية والتي تقوم هي أيضا على التفاخر والتباهي. وتسمى المنافرة لأن عباراتها المسجوعة تبدأ عادة بقول أحدهم للآخر: أنا أكثر منك مالا وأعز منك نفرا. وكان غالب مفاخراتهم بالشجاعة والكرم والوفاء. ومن أشهر المنافرات منافرة عامر بن الطفيل مع علقمة بن علاثة. قال عامر: والله لأنا أشرف منك حسبا وأثبت منك نسبا وأطول قصبا. فأجابه علقمة: إني لبر وإنك لفاجر وإني لولود وإنك لعاقر وإني لوافٍ وإنك لغادر. فأجابه عامر: إني أسمى منك سمّة وأطول قمّة وأحسن لمّه وأجعد جمّة وأبعد همة (ألوسي ١٣١٤/١: ٢٧٨–٣٠٨).

أما المعاقرة فهي عقر الإبل في وقت المجاعات ليطْعَم الناس. يقول الألوسي:

> ومن مذاهب العرب: المعاقرة وهو أن يتبارى الرجلان كل واحد منهما يجادل صاحبه فيعقر هذا عدداً من إبله ويعقر صاحبه فأيهما كان أكثر عقراً غلب صاحبه ونفره. وفي شرح سنن أبي داود للخطابي عند الكلام على قوله نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معاقرة الأعراب وكره أكل لحومها لئلا يكون مما أهل لغير الله، ثم قال: وفي معناه مما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان وأوان حدوث نعمة تتجدد لهم ونحو ذلك من الأمور . . . وقد وقعت معاقرة عظيمة في صدر الإسلام من غالب أبي الفرزدق الشاعر الشهير وذلك في خلافة الإمام علي كرم الله تعالى وجهه . . . وقضية عقر الإبل هذه مشهورة في التواريخ محصلها: أنه أصاب أهل الكوفة مجاعة فخرج أكثر الناس إلى البوادي وكان غالب أبو الفرزدق رئيس قومه فاجتمعوا في أطراف السماوة من بلاد كلب على مسيرة يوم من الكوفة فعقر غالب لأهله ناقة صنع منها طعاماً وأهدى إلى قوم من تميم جفاناً وأهدى إلى سُحيم جفنة فكفأها وضرب الذي أتى بها وقال: أنا مفتقر إلى طعام غالب! ونحر سحيم لأهله ناقة، فلما كان من الغد نحر غالب لأهله ناقتين ونحر سحيم ناقتين، وفي اليوم الثالث نحر غالب ثلاثاً فنحر سحيم ثلاثاً، فلما كان اليوم الرابع نحر غالب مائة ناقة ولم يكن لسحيم هذا القدر فلم يعقر شيئاً. فلما انقضت المجاعة ودخل الناس الكوفة قال بنو رباح لسحيم: جررتَ علينا عار الدهر! هلا نحرت مثل ما نحر غالب! وكنا نعطيك مكان كل ناقة ناقتين! فاعتذر ان إبله كانت غائبة ونحر نحو ثلثمائة ناقة. وكان في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه فمنع الناس من أكلها. وقال: إنها مما أهل لغير الله به ولم يكن الغرض منه إلا المفاخرة والمباهاة فجمعت لحومها على كناسة الكوفة فأكلها الكلاب والعِقْبان والرخم (ألوسي ١٣١٤/٣: ١–٣٠).

ويقول الأصفهاني في كتاب الأغاني:

> أجدبت بلاد تميم، وأصابت بني حنظلة سنة، في خلافة عثمان، رضي الله عنه فبلغهم خصب عن بلاد كلب بن وبرة، فانتجعها بنو حنظلة، فنزلوا أقصى الوادي، وتسرّع غالب بن صعصعة فيهم وحده دون بني مالك بن حنظلة ولم يكن مع بني يربوع من بني مالك غير غالب فنحر ناقته فأطعمهم إياها، فلما وردت إبل سُحيم بن وَثيل الرياحي، حبس منها ناقة فنحرها من غد، فقيل لغالب: إنما نحر سُحيم مواءمة لك أي مساواة لك، فضحك غالب وقال: كلا ولكنه امرؤ كريم، وسوف أنظر في ذلك، فلما وردت إبل غالب حبس منها ناقتين فنحرهما فأطعمهما بني يربوع فلما وردت إبل سحيم نحر ناقتين فأطعمهما، فقال غالب: الآن علمت أنه يوائمني، فعقر غالب عشراً فأطعمهما بني يربوع وغيرهم، فعقر سحيم عشراً، فلما بلغ غالباً فعله ضحك، وكانت إبله ترد لخمس، فلما وردت عقرها كلها عن آخرها، فالمكثر يقول: كانت أربعمائة، والمقل يقول: كانت مائة، فأمسك سُحيم حينئذ، ثم إنه عقر في خلافة علي بن أبي طالب عليه السلام بكُناسة الكوفة مائتي ناقة وبعير، فخرج الناس بالزنابيل والأطباق والحبال لأخذ اللحم، ورآهم علي عليه السلام فقال: أيها الناس، لا يحل لكم، إنما أهل به لغير الله عز وجل، قال: فحدثني من حضر ذلك، قال: كان الفرزدق يومئذ مع أبيه وهو

غلام، فجعل غالب يقول له: يا بني اردد علي، والفرزدق يردها عليه ويقول له أيا أبت اعقر. قال جهم: فلم يغن عن سحيم فعله، ولم يجعل كغالب إذ لم يطق فعله (١٨٩١/١٢: ٧٠٣–٨).

وعموما فإنه إذا كان البُتْلاتش بمفهومه الأشمل الذي يحمل معنى التحدي، أو ما يسمى "المهاداة المبطّنة بالعدائية agonistic gift"، وأن يتباهى المرء بكرمه ويبز أقرانه بحيث لا يستطيعوا مجاراته في الكرم أو في أي أمر من الأمور فإن التراث العربي الكلاسيكي والشعبي مليء بالأساطير ولأمثلة على ذلك مثل حاتم الطائي الذي نحر فرسه ليقري ضيوفه، ومثل ذلك في القصص الشعبي حكاية شايع الأمسح الذي تخلت عنه عشيرته لإسرافه في الكرم حيث لا يكاد يحصل على شيء من الإبل حتى ينحرها للضيوف. وهناك حكاية عقيد الغزو الذي عبر مع أصحابه مفازة شاسعة موحشة ونفد زادهم ومرت عليهم عدة أيام لم يذوقوا فيها الطعام وصاروا يتساقطون من الإعياء والجوع فما كان منه إلا أن ذبح لهم راحلته ثم تنحى عنهم جانبا وهم يأكلون لحمها ولم يشاركهم في الأكل حتى لا يظنوا به أنه ذبحها لا ليطعمهم هم وإنما لأنه هو لم يعد قادرا على تحمل الجوع. كما يمكننا أن نضمّن في هذا الباب ما تذكره كتب الأدب عن من يؤثرون غيرهم بشرب الماء وهم في أشد الحاجة إليه. جاء في أمثال العرب للمفضل الضبي:

زعموا أن كعب بن مامة الإيادي خرج في ركب من إياد بن نزار وربيعة بن نزار حتى إذا كانوا بالدهناء في حمارة القيض عطشوا ومعهم شيء من ماء قليل إنما يشربونه بالحصى فيقتسمونه، فشرب كل إنسان منهم بقدر تلك الحصاة، فشرب القوم حصتهم، فلما أخذ كعب الإناء ليشرب نظر إليه شمر بن مالك النمري، فلما رآه كعب ينظر إليه ظن أنه عطشان، فقال: اسق أخاك النمري يصطبح، فذهبت مثلا (ضبي ١٨٩١:٨٣١).

ويمكننا إيراد العديد من الأمثلة عن طبيعة النشاطات الاقتصادية في المجتمعات البدوية التي تدخل في عداد التبادلية والمهاداة. طبيعة الحياة الرعوية المتنقّلة لأبناء البادية التي تحتمها بيئتهم الصحراوية تحول دون تكديس الفائض وتجميع الثروة وتحقيق الأرباح مما ينمي لديهم نزعة المشاركة التي تتمثل في النخوة والشهامة والنجدة والإغاثة والكرم. في ظل هذه المعطيات تصبح مشاركة الفرد الآخرين فيما يملك سمة ثقافية متأصلة وقيمة اجتماعية تلازم حياة البداوة. الضمان الوحيد أمام الفرد في مثل هذه المجتمعات هو توسيع شبكة علاقاته ما أمكن مع أكبر عدد من الناس وبالارتباط معهم عن طريق تبادل الهدايا ومد يد العون وتقديم الخدمات المجانية "الفزعات". إلا أن المشاركة هنا تبادلية، بمعنى أن الإنسان يتوقع من الجميع أن يبادلوه كرما بكرم وأريحية بأريحية. إنها تكديس الجمائل عند الآخرين ومحاسبتهم عليها عند الحاجة؛ فالإنسان يعطي طواعية حينما يكون قادرا ليكون له الحق في الأخذ حينما يكون محتاجا.

مفهوم التبادلية والمهاداة متغلغل في الذهنية الصحراوية لدرجة أن البدو من القلائل بين شعوب العالم الذين ينطبق عليهم مفهوم التبادلية السلبية كما يعرفها مارشل سالِنز Marshal D. Sahlins. المهاداة السلبية، كما يقول سالِنْز، هي محاولة الحصول على شيء مقابل لا شيء كما يحدث في أعمال الغزو والسلب والنهب التي تحصل بين الغرباء الذين لا تربطهم صلة القربى. لكنني هنا أريد أن أصحح مفهوم المهاداة السلبية، فهي لا تعني الحصول على شيء مقابل لا شيء، وإلا لما أصبح هناك تبادل. ولو أخذنا بتعريف سالِنز لهذا النوع من التبادلية فإنه سيؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء على الطرف الذي يؤخذ منه ولا يسترد شيئا بالمقابل. لذا ينبغي تعريف المهاداة السلبية بأنها تتحدد بالأسلوب الذي يتم به التبادل، إن كان بطريق السلم أو بطريق الحرب، على أن يتحقق التعادل بين الطرفين على المدى الطويل. ومفهوم التبادلية متأصل عند البدو وهو عندهم من العمومية بحيث يشمل حتى تبدل الأحوال وتبدل الحظوظ، كما في أقوالهم المأثورة

مثل الدنيا يوم لك ويوم عليك وقولهم "سعود تراقل" أي أن الحظ قد يحالفك اليوم ثم يحالف غريمك في اليوم الآخر. ويتحدثون عن حروبهم وغزواتهم وعمليات السلب والنهب على أنها من نوع التهادي والقروض المتبادلة فيما بينهم والتي سوف تُسترد وتُستوفى إن عاجلا أو آجلا بحيث يتعادل فرقاء النزاع على المدى الطويل. ويشيرون في أشعارهم إلى أن الغزو والسلب والنهب قروض متعارف عليها يتبادلونها فيما بينهم وتقرها أعرافهم. ومن طريف التشبيهات تشبيههم الغارات التي يشنونها على أعدائهم أو الطعنات والإصابات التي يتبادلونها في أرض المعركة بالولائم التي يتكرّمون بها على بعضهم البعض. ويشبهون المحاربين الذين يتطاعنون بالرماح بمن يتبادلون الهدايا فيما بينهم. يقول عمرو بن كلثوم:

نزلتم منزل الأضياف منا فعجّلنا القِرى أن تشتمونا
قريناكم فعجّلنا قراكم قُبيل الصبحِ مرداةً طحونا

ويقول الفرزدق:

وأضياف ليل قد نقلنا قِراهم إليهم فأتلفنا المنايا وأتلفوا
قريناهم المأثورةَ البيضَ قبلها يثج العروق الأيزنيّ المثقف
وكل قرى الأضياف نُقري من القنا ومُعْتَبِطٍ منه السنام المسدف

العلاقات الاقتصادية في المجتمع البدوي يسودها مبدأ المبادلة والمشاركة وتتحكم فيها القيم الثقافية والاعتبارات الاجتماعية أكثر من المادية والنقدية. هذا مما يشجع على تصريف الفائض الإنتاجي في عمليات قد تبدو غير مربحة بمفهوم اقتصاديات السوق، غير أنها تشكل رصيدا اجتماعيا، بل وسياسيا، يعزز من سمعة الرجل ومكانته ونفوذه في المجتمع القبلي. الكرم من الخصال التي تقود المرء إلى الزعامة وتخلد اسمه في عالم الشعر والأسطورة وفي أحاديث السمر و التعاليل، مثل ما خلدت اسم حاتم الطائي والجربا الذي يحمل لقب "ابو خوذه" لأنه كل من أبدى إعجابه بشيء في يده قال له "خوذه" أي خُذْه فهو لك، وابن مهيد الذي يحمل لقب "مْصَوّت بالعشا" لأنه إذا جن الليل اعتلى أحد رجاله أعلى رابية قريبة منهم وصاح ينادي بأعلى صوته لأي جائع يريد العشاء أن يقبل إلى بيت ابن مهيد. ومن طقوس الضيافة عندهم أنهم إذا نحروا للضيوف يصيبون شيئا من دم الذبيحة المسفوح ليحنّوا به أعناق مطاياهم. وهم يفعلون ذلك لتكون رؤية الدم على أعناق المطايا باعثا لأن يسألهم من يقابلهم من الناس عن مضيفهم الذي نحر لهم فيخبرونهم ويسهبون في الحديث عن جوده وسخائه وكرم ضيافته فيشيع إسمه ويشتهر بين الناس بكرمه. وهذا بيت لعبد قيس بن خفاف يشير فيه إلى أن الضيف حينما يعود إلى عشيرته ويتحلق القوم حوله ليسمعوا أخبار رحلته فإن أول ما يحدثهم به المحطات التي توقف بها وما لقيه في طريقه من كرم الضيافة:

واعلم بأن الضيف يخبر أهله بمبيت ليلته وإن لم يسأل

المضيف يمنح ضيفه الحياة ليس فقط بسقيه وإطعامه وإنما بحمايته من السلب والقتل ما دام في ضيافته ولمدة ثلاثة أيام بعد مغادرته بيته، على أساس أن آخر وجبة تناولها الضيف عند مضيفه تبقى في بطنه تغذي جسمه وتمده بالحياة لمدة ثلاثة أيام. حق الضيف على المضيف لا يقتصر على الطعام والشراب فقط، وإنما الحماية. ومن العار أن يخون الرجل ضيفه أو يخذله ولا يقدم له الحماية اللازمة. وهذا التزام متبادل، إذ أن الضيف بدوره خلال إقامته ضيفا لا يحق له أن ينهب شيئا من إبل النجع، بل إنه لو حدث أنّ أحدا من عشيرة الضيف نهب إبل المضيف أو إبل أحد من جماعته أثناء إقامة الضيف معهم أو طالما أن

طعامهم في بطنه فإنه ملزم برد المنهوبات، حتى لو كانت ضيافته مجرد فنجال من القهوة أو قدح من حليب النوق. إذا رأى ابن الصحراء غريبا قادما من بعيد ومتجها نحو البيوت جرى خلفه ليلح عليه بالنزول عنده وقبول ضيافته. كذلك في سنوات الخصب حينما تمتلئ ضروع الإبل بالحليب فإن رعاتها يجبرون كل عابر سبيل يمر بهم على قبول ضيافتهم وشرب الحليب. رفض مثل هذه الدعوة أمر يدعو إلى الريبة والحذر. رفض الضيافة في الصحراء بدون سبب وجيه لا يعني إلا احتقار من يقدم الضيافة أو تبييت سوء النية وعدم الرغبة بالالتزام بما تفرضه شعيرة المالحة من الدخول في هدنة مؤقتة لا يجوز فيها القيام بأي عمل عدواني بين الأطراف المشاركة في هذه الشعيرة.

وما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهم في عمليات المقايضة وتبادل المصالح والسلع والخدمات. وتتجدد هذه العلاقة سنويا في فصل الصيف حينما تقطن كل قبيلة على مواردها وآبارها غير بعيد من أحد القرى أو المدن التي عادة ما تربطها مع القبيلة علاقة حلف أو نسب. التمايز الإنتاجي بين البدو والحضر ليس إلا توزيع عمل يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء، بما يشمله ذلك من معطيات المناخ والبيئة الطبيعية. ويشكل التمر الذي ينتجه الحضر عنصرا أساسيا في غذاء البدو لا يستطيعون العيش بدونه، خصوصا أنه يسهل نقله وحفظه لمدة طويلة ولا يحتاج إلى معالجة قبل أكله. ولا يقل القمح الذي ينتجه الفلاحون أهمية عن التمر بالنسبة للبدو. وبالمقابل فإن حيوانات الحضر من إبل يستخدمونها في أسفارهم ونقل بضائعهم أو ضأن يستفيدون من ألبانها يودعونها عند البدو إذا لم يكونوا في حاجة إليها. كما أن أهل الغرس من الفلاحين لا غنى لهم عن الإبل التي يجلبونها من البدو ويستخدمونها في السواني لجذب الماء من الآبار العميقة لري غرسهم وزراعتهم. وأحيانا يستلف الحضر إبل السواني من البدو مقابل حصة من محصولهم من القمح أو التمر. وعادة ما يكون هناك نوع من التعامل المنتظم "العمله" بين أحد البدو وأحد الفلاحين أساسها التهادي وتبادل المنافع والذي بموجبه يوفر الفلاح للبدوي ما يحتاجه من المنتوجات الزراعية من تمر وقمح مقابل ما يوفره له البدوي من المنتوجات الرعوية وإبل للسانية. وإذا حل وقت المقاطين نزل البدوي ونصب بيته بجوار فلاحة عميله الذي يشرع له جابية خارج البستان يجري إليها الماء لترد عليها إبل البدوي وغنمه وتشرب منها، وفي هذه الحالة يسمى الفلاح "الشريب"، أي من يوفر ماء الشرب لأنعام رفيقه البدوي. وبعد حصاد الزروع يسمح الفلاح للبدوي بالاستفادة من حقله المحصود ليرعى ماشيته من إبل وغنم على ما يتبقى في الحقل من قصب القمح بعد الحصاد بينما يستفيد الفلاح من روث الماشية في تسميد حقله.

وهناك العديد من القصص والأشعار المتبادلة بين البدو والفلاحين التي تؤكد على أن ما يقوم بينهم من علاقات اقتصادية وتبادل منافع كثيرا ما يتطور إلى صداقات وثيقة بحيث أن كل منهم يهب الآخر كل ما يحتاج إليه مما تحت يده دون محاسبة. من تلك القصص قصة محمد ابن فهيد مع مهلهل ابن هذال، أحد شيوخ عنزة والقصائد المتبادلة بينهما، والقصائد المتبادلة بين بريك الأسعدي، راعي بقعا، وفيصل ابن سويط، شيخ الظفير، والقصائد المتبادلة بين ناصر ابن قادر من أهالي الجوف ورفيقه االبدوي من قبيلة الرولة (صويان ٢٠١٠/أ: ٣٦٠-٦، ٤٠٧-١٤؛ ٢٠١٠ب: ٩٣٥-٧).

ولا يقتصر التهادي والتبادل بين أبناء القبائل البدوية على الأشياء العينية بل إنه يشمل حتى الأشياء المعنوية التي تشمل المساعدة في صد عدوان قبيلة أخرى والعفو عند المقدرة وتعليق العاني والحسنى والملحة

والعملة والصِّحب والثلاث البيض وما شابهها من الأعراف والتدابير القبلية التي تحدثت عنها بالتفصيل في كتاب **الصحراء العربية** (صويان ٢٠١٠/أ: ١٩٥–٦؛ ٧١٤–٢٨).

**التهادي**

مارسيل مَاوْس
Marcel Mauss

كان مالينـاوسكي من أوائل الأنثروبولوجيين الذين لفتوا الانتباه إلى طبيعة الاقتصاد البدائي ومدى اختلافه عن نظام السوق وأكد على أن التهادي يلعب دورا أساسيا فيه. يقول مالينـاوسكي مؤكدا على أهمية التهادي في المجتمعات البدائية، تأسيسا على دراسته للمجتمع التُرُبْرِيانْدي "بصرف النظر عن أي اعتبار بخصوص ما إذا كانت الهدية ضرورية أو حتى مفيدة ونافعة، فالمنح لأجل المنح يعتبر من أهم خصائص المجتمع التُرُبْرِيانْدي، وبناء على هذه الطبيعة الأساسية جدا وعموميتها أرى أن هذه خاصية عامة تنطبق على كل المجتمعات البدائية" (Malinowski 1922: 165). وقد رأينا كيف تتم عمليات التبادل في المجتمع التُرُبْرِيانْدي والتي تطغى فيها الاعتبارات الطقوسية والاجتماعية على دوافع الربح أو الكسب المادي. ما يطمح إليه من يمارسون هذا النوع من التبادل هو كسب احترام الأقران والأنداد وذلك من خلال تقيدهم بأصول المهنة وأخلاقياتها ومراعاة كل الطقوس والأعراف المتعلقة بها. يقول مالينـاوسكي:

> ومع ذلك فإن هذا العرف الاجتماعي هو أبعد ما يكون من تثبيط نزعة الفرد الطبيعية للتملك، لا بل إنه يؤكد على أن التملك يعني أن تكون عظيما في نظر الآخرين، وأن الثروة من لوازم الجاه والمكانة الاجتماعية، ومن ضروريات الفضيلة الشخصية. لكن المهم بالنسبة لهؤلاء القوم أن التملك يعني البذل –وهنا هم يختلفون عنا بشكل ملفت. من يمتلك شيئا يُتوقّع منه وبشكل بديهي أن يشاركه غيره فيه، أن يتقاسمه معهم، فهو لا يعدو أن يكون وصيّا على ذلك الشيء وقيّما يتولّى مهمة توزيعه على الآخرين. وكلما علت مكانة الشخص الاجتماعية كلما تعاظمت مسؤولياته . . . لذا فإن أهم معايير القوة عندهم أن تكون ثريا، وأهم معايير الثراء أن تكون سخيا. وأكره ما يكرهون الشُّحّ، وهو الشيء الوحيد الذي يشعرون تجاهه بوازع أخلاقي واضح، بينما يعتبرون الجود لب الفضيلة . . . وعمليات الأخذ والعطاء تسود جميع مناحي الحياة عندهم، فكل شعيرة من شعائرهم، وكل إجراء عرفي أو أي عمل معتاد يقومون به مصحوبا بتبادل الهدايا. منح الثروات وأخذها من أهم وسائل التنظيم الاجتماعي، وتعزيز نفوذ الزعماء، وتأكيد صلات القربى، وتقوية أواصر الرحم (Malinowski 1922: 156).

وأول من حاول دراسة المهاداة في المجتمعات البدائية وتحديد طبيعتها في عمل مستقل وبشكل مفصل هو عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل مَاوْس (١٨٧٢–١٩٥٠) Marcel Mauss في رسالة له عن المهاداة بعنوان *Essai sur le don* والذي ترجمه Ian Cunnison إلى الإنجليزية بعنوان **الهِبَة** أو **المنحة** *The Gift*. بنى مَاوْس دراسته عن التهادي ليس فقط على ما تجمع لديه من معلومات إثنوغرافية عن المجتمعات البدائية، خصوصا كتابات مالينـاوسكي عن دوار الكولا وكتابات بُواز عن البُتْلاتش، بل إنه عاد إلى المراجع الكلاسيكية القديمة من إغريقية ورومانية وسنسكريتية للتعرف على الوضع في المجتمعات العتيقة. وكان الدافع وراء دراسة مَاوْس لعمليات التهادي ناشئا من اهتمامه بطبيعة العقد الاجتماعي والأسس المادية والأخلاقية التي يقوم عليها وما ينشأ عن عمليات تبادل المنح والهبات من علاقات اجتماعية. فهو كان يرى أن تبادل الهبات لا

يشكل فقط جزءا متضمَّنا في علاقات اجتماعية قائمة أصلا بين الأفراد والجماعات وإنما هو ذاته أيضا ما يخلق هذه العلاقات، وغالبا ما يكون الأساس الذي تنطلق منه. هذه التبادلية هي أساس العقد الاجتماعي وهي التي تؤمن للجماعات البدائية العيش بسلام مع بعضهم البعض، وليس تخلي الأفراد كل منهم عن حريته الشخصية ليسلمها إلى سلطة عليا يخضع لها الجميع ويأتمرون بأمرها، كما يقول أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، مثل توماس هوبز الذي مثّل الحالة الفطرية بأنها حالة مزرية من الفوضى والحرب المستمرة بين الأفراد بعضهم البعض كل منهم ضد الآخر. فالحالة الفطرية، كما يراها مَاوْس، على عكس ذلك تماما. فهي حالة سلام دائم وتحالفات مبعثها التهادي وتبادل مختلف الأشياء بين كل الأفراد، وكما يقول المثل: إذا كان الأصدقاء يتبادلون الهدايا فإن تبادل الهدايا هو ما يخلق الصداقات. فالأفراد لم توحدهم سلطة سياسية لها قوة تعلو عليهم جميعا، كالدولة مثلا، بل ظلوا منقسمين إلى عشائر وعوائل وأفراد يتمتع كل طرف منهم بحريته كاملة غير منقوصة ويقف على قدم المساواة مع الطرف الآخر. ما يوحدهم ويؤمن استمرار حالة السلم للجميع هو فقط ضرورة استمرار التبادل فيما بينهم والطبيعة الشمولية لهذا التبادل الذي يشمل فيما يشمله، إضافة إلى السلع المادية، التزاوج والتبني وإقامة الاحتفالات والطقوس والشعائر المشتركة، هذا يجعل كل شخص مدين للآخر وكل جماعة مدينة للأخرى على الدوام بحيث يصبح من الصعب على أي من الطرفين قطع العلاقة التعاقدية وفك الارتباط مع الطرف الآخر والفكاك من هذه الالتزامات المشتركة. ولذلك يقول مَاوْس إن رفض المنحة وعدم قبولها هو بمثابة إعلان الحرب ورفض الالتزام بالدخول في عقد اجتماعي وعلاقة سلام مع المانح (Sahlins 1972: 168ff, 186-7).

كما يمكننا أن نستشف من بين سطور الكتاب رؤية أيديولوجية مقنّعة تهدف إلى زعزعة الثقة بمبادئ الفلسفة النفعية التي نادى بها جِرمي بِنْتام وبنى عليها الاقتصاديون الكلاسيكيون، ابتداء من آدم سْمِث، مفاهيم اقتصاد السوق التي تقول إن سلوك الرجل الاقتصادي سلوك رشيد وأناني يحكمه التنافس والسعي إلى تعظيم المكاسب المادية. كما أراد مَاوْس أن يؤكد على أنه، خلافا لما كان يعتقده الفلاسفة والمفكرون الاجتماعيون ابتداء من أرسطو وأفلاطون مرورا بفلاسفة عصر التنوير وفلاسفة العقد الاجتماعي، لم تكن المقايضة، أو ما يسمى الاقتصاد الطبيعي، هي الأساس الذي ابتدأ منه تبادل المنافع والسلع والخدمات بين الجماعات الإنسانية البدائية، بل إن الأساس كان المهاداة وتبادل المنح والأعطيات، والتي هي في صميمها عمليات اقتصادية ولكن بوسائل وآليات تختلف عن تلك المتبعة في المقايضة والاقتصاديات المتقدمة عنها، وذلك مهما تدثّرت في ظاهرها بدثار العفوية والإيثار والسخاء والكرم وبدت وكأنها مِنَح وعطايا "خالصة لوجه الله" وأنها خالية من أي هدف اقتصادي أو مطمع في الكسب. التهادي وتبادل المنح والهبات هنا لا يعني بالضرورة غياب المنافسة، لكنها منافسة تختلف اختلافا جذريا في طبيعتها وأهدافها عن المنافسة المعروفة في اقتصاد السوق الرأسمالي. إنها ليست منافسة لمراكمة الثروات والحصول على الأخذ والاستحواذ على حصة الأسد من المكاسب وإنما هي بالعكس منافسة في التحدي على البذل والعطاء، إنها تحدٍّ وتنافس على من يعطي الكم الأكبر من الهدايا وإقامة الحفلات الباذخة التي يعجز الآخرون عن مجاراتها، والتي قد تصل إلى حد التبذير والتدمير وإتلاف الممتلكات، كما رأينا في البُتْلاتش. وقد يغالي البعض في البذخ ويسرف في الكرم ونحر الجزر وإقامة الولائم حتى تطبق شهرته الآفاق ويتحدث بكرمه الركبان. وَلَكُثر ما سمعنا وقرأنا عن سيد من سادات العرب أو أجوادهم يضطر للاستدانة حتى لا يرد سائله خوفا من الشماتة وحفاظا على

سمعته وحتى لا يقال عنه أنه رد سائله. لكن الهدف من ذلك كله ليس الإيثار، كما قلنا، وإنما الرفع من رتبة المانح وإعلاء سمعته وتعزيز مكانته الاجتماعية وأن يكون متبوعا لا تابعا وجعل المنوحين مدينين له. اقتصاد المهاداة يقوم على البذل والعطاء بسخاء وهدفه تفعيل الدور الاجتماعي وتأكيد المكانة الاجتماعية وتحقيق السمعة الطيبة والذكر الحسن ولذلك يسميه الأنثروبولوجيون اقتصاد السمعة status economy ليميزوه عن اقتصاد السوق market economy الذي يهدف إلى الكسب المادي.

وبحسب موريس غودِلْيير Maurice Godelier فإن المنح تنشأ عنه علاقة غير تكافئية بين المانح والممنوح وتترتب عليه التزامات من المستفيد تجاه المانح الذي، بحكم هذا الالتزام، تعلو مكانته على المستفيد وتحيل العلاقة بينهما إلى علاقة تراتبية، ولو كانت هذه العلاقة موجودة أصلا فإن المنحة تكرسها وتعززها. وهكذا يؤدي التهادي إلى نتيجتين متعاكستين في عملية واحدة. فالمنحة هي عبارة عن مشاركة تقرب بين الخصوم من ناحية، بمعنى أنها تحيل العدو إلى صديق "ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم" (فصلت ٣٤). لكن المنحة من ناحية أخرى تزيد من المنافسة التراتبية بين المانح والممنوح وتجعل الأخير في مرتبة أدنى من الأول ومدينا له إلى أن يرد منحته بمنحة مثلها. وهكذا فإن التهادي يبدو عملية ملتبسة. فهو مظهر من مظاهر الكرم والأريحية من ناحية لكنه أيضا مظهر من مظاهر التحدي الذي هو شكل مغلف من أشكال العدوانية والعنف، أو ما يسميه مَاوْس agonistic gift. فمثلما أن المنحة قد تمنع العنف والعدوان السافر بين طرفي التهادي فإنها أحيانا قد تقوم مقام العنف (Godelier 1999:12-7).

النتيجة الأساسية التي يحاول مَاوْس أن يتوصل لها هي أن التهادي هو السبيل إلى خلق الالتزامات المتبادلة بين طرفي التبادل وأن علاقة الأشخاص بالأشياء التي يتهادون هي التي في نهاية المطاف تحدد علاقتهم ببعضهم البعض ومكانة كل منهم تجاه الآخر. فالمنحة تكتسب قيمتها من كونها مؤشرا يحدد المكانة الاجتماعية للمتهادين وطبيعة العلاقة بين الواهب والموهوب، ما إذا كانت علاقة ندية أم علاقة تابع ومتبوع، الخ. ولذا يتخذ التهادي أشكالا مختلفة تحددها علاقة ومكانة الطرفين أحدهما بالاخر. فالأدنى مثلا لا يجد غضاضة في أن يستجدي من هو أعلى منه قدرا ومكانة دون أن يحط ذلك من قدر السائل ودونما يكون هناك نية لرد المنحة بمثلها. كما أن الممنوح قد يرفض المنحة لو رأى أنها أدنى من مكانته أو أن قبولها يحط من مقامه ومنزلته بالنسبة للمانح. وأحيانا يكون المهم هو رد المنحة حتى ولو بأقل من قيمتها لأن القصد هو الاعتراف بالجميل وإقرار الممنوح بأنه مدين للمانح. وقد يتخذ الرد شكل قصيدة مدح أو إشادة أو اعتراف بالجميل مما يساهم في زيادة رفع مكانة المانح وتلميع صورته.

وقد رتب مَاوْس أنماط التهادي في ثلاث مراحل تطورية ابتداء بما سماه التهادي الشمولي total prestation، ويقصد بذلك أن التهادي لا يتم بين الأفراد وبشكل آني وإنما يتم بين الجماعات بكامل أفرادها ومؤسساتها بصفة مستديمة وبلا انقطاع، كأن يتم مثلا بين عشيرتين أو قريتين متجاورتين (Mauss 1967: 68). التهادي الشمولي يعني أن أفراد الجماعة (أ) بقضهم وقضيضهم منخرطون في العملية التبادلية مع أفراد الجماعة المقابلة (ب)، وحتى لو تم التبادل بين فردين فإن كل منهما يقوم بالعملية ممثلا لجماعته ككل متماسك وككتلة واحدة. كما أن المهاداة الشمولية لا تشتمل فقط على الأشياء المادية والنفعية البحتة وإنما كل ما يمكن تبادله في كل ما يتعلق بأوجه الحياة الاجتماعية بطقوسها وممارساتها وأعيادها ومؤسساتها القانونية والأخلاقية

والأسطورية والدينية. فلا يقتصر التهادي على الأشياء المادية وإنما يتعداها ليشمل كل شيء قابل للتهادي، بما في ذلك تبادل النساء (التزاوج) وتبني الأطفال وإقامة الشعائر والطقوس والولائم والدعوات والاحتفالات والمساعدات وأي شيء آخر يمكن أن تقدمه جماعة لأخرى أو فرد لآخر (Mauss 1967: 3). ومن الواضح أن التهادي بهذه الصفة االشمولية لا يتخذ فقط بعدا اقتصاديا وإنما له أبعادا أخرى دينية وأخلاقية واجتماعية بحيث يتغلغل مبدأ التبادلية في كل مناحي الحياة الاجتماعية، إذ أنه تعبير عن التزامات متبادلة وتأدية لحقوق وواجبات على كل الأصعدة. وبذلك ترتبط أي جماعتين تقوم بينهما علاقات تبادلية بشبكة من العلاقات المتعددة الأبعاد والأشكال والوظائف وعلى مختلف الأصعدة والمستويات بحيث أن سلوك أي فرد منهما لا يمكن فصله عن سلوك بقية أفراد الجماعة التي ينتمي لها كما لا يمكن فك الارتباط بين التنظيم الاقتصادي وبين بقية التنظيمات القرابية والاجتماعية والسياسية والدينية والأخلاقية (Mauss 1967: 68-9). ونلحظ هنا مدى تأثر مَاوْس بالموقف النظري لخاله وأستاذه إميل دوركهايم في تأكيده على فكرة الترابط أو التضامن الاجتماعي social solidarity وعلى فكرة أن الحقائق الاجتماعية حقائق كلية total social facts.

يلي ذلك مرحلة يتم فيها التبادل بين فردين لكن ليس بصفتهما الشخصية وإنما بصفتهما ممثلين أو رئيسين كل واحد للجماعة التي ينتمي لها ويتصرف باسمها، كما يتم في حفلات البُنْلاتش مثلا. وأخيرا تأتي مرحلة التهادي بين الأفراد بصفتهم الشخصية كعملاء مستديمين كل منهم للآخر، كما في عمليات الغِموالي عند التربْرِيانْديين، والتي قد تتحول لاحقا إلى عمليات البيع والشراء المتعارف عليه في اقتصاد السوق (Mauss 1967: 68-9).

هكذا بين مَاوْس كيف أن عمليات التوزيع والتبادل في المجتمعات البدائية المتمثلة في تبادل الهدايا تختلف عن عمليات التوزيع والتبادل التي تتم في المجتمعات الرأسمالية المتمثلة في تبادل السلع (Mauss 1967: 17-8). التهادي هو الوسيلة التي تتبعها الجماعات البدائية لإقامة العلاقات والروابط الاجتماعية بينها وإعادة إنتاج هذه العلاقات والحفاظ على استمراريتها (Sahlins 1972: 186-7). مرد ذلك إلى أن المهاداة ذاتها تتضمن ثلاث التزامات مترابطة، فهناك الالتزام بالعطاء وهناك الالتزام بالقبول وهناك الالتزام برد العطية (Mauss 1967: 10-12, 37-41). العطية التي لا تُرَد وتعوّض بمنحة مثلها لا معنى لها وليست منحة لأنها فشلت في تحقيق غايتها المتمثلة في خلق علاقة تبادلية مستمرة وتضامن اجتماعي بين طرفي المبادلة، وهو ما يفترض أنه الوظيفة الأساسية للتهادي. إنها أشبه بلعبة الشطرنج من حيث أن اللاعبين لا يتبادلون القطع فيما بينهم ويعطي كل منهم قطعته للآخر وإنما يحركها بانتظار حركة مقابلة من الطرف الآخر، فكل حركة على رقعة الشطرنج لا بد أن تقابلها حركة من اللاعب المقابل وإلا بطل اللعب. الالتزام برد العطية يوضح أنه مهما بدى لنا في الظاهر ومهما ادعى المعطي بأنه لا يتوقع مكافأة على عطيته فإن عدم الرد يعني في نهاية المطاف التوقف عن العطاء وقطع العلاقة. كما أن رفض العطية يعني رفض الالتزام بالدخول في علاقة ودية مع المعطي، وهو ما قد يفسر بمناصبته العداء (Mauss 1967: 8-11).

وهنا يتساءل مَاوْس: ما الآليات الملزمة التي تحدو الناس، أفرادا أو جماعات، إلى المنح أولا وقبل كل شيء، ثم ما الذي يحدوهم إلى قبول المنحة، ثم ما الذي يحدوهم إلى ردها؟ والسؤال المحوري الذي كان مَاوْس يبحث عن جواب له تحديدا هو: ما السر الذي يدفع من يستلم المنحة بردها؟ ما القوة السرية الكامنة في المنحة التي تجبر الممنوح أن يرد على المنحة بمثلها؟ ويجد مَاوْس الإجابة على سؤاله، كما سنرى، من

خلال البحث عن ممارسات الشعوب البدائية، خصوصا البولينيزية، ومعتقداتهم حيال هذه المسألة ونظرتهم لها بشكل عام. يقول إن المنحة أشبه بأن تكون جزءا من ذات المانح تظل مرتبطة به بقوة روحية تظل تشدها إليه حتى يسترد ما يقابلها في القيمة.

في محاولته لتتبع مراحل التطور التي مرت بها ممارسة التهادي ومن أجل البحث عما يشكل في نظره جذور وبدايات نظم التبادل والممارسات الاقتصادية لدى الجنس البشري في أطواره البدائية يعود مَاوْس إلى مرحلة موغلة في القدم كان الإنسان فيها يعيش المرحلة الأنيمية، أو حيوية المادة، والتي فصلنا القول فيها في الفصل الذي خصصناه للحديث عن النسق الديني. في تلك المرحلة كان الإنسان يعتقد بأن الأشياء والجمادات مسكونة بالأرواح، مثلها مثل الكائنات الحية. لم يكن الإنسان آنذاك على وعي تام بثنائية الروح والمادة وانفصال الذات عما يحيط بها من أشياء مادية ومن أشخاص آخرين. فأي شيء يمتلكه الفرد هو بشكل أو بآخر جزء لا يتجزأ من شخصه تندمج روحه مع روح مالكه وتتماهى ذاته مع ذاته. الأشياء التي يتم منحها تكون هويتها ممتزجة مع هوية الأشخاص الذين يمنحونها ولذلك تكتسب معاني ودلالات من خلال الروابط الاجتماعية التي تنشأ عن ذلك التهادي والتي يتم خلقها وإعادة خلقها وتجديدها وتكريسها في كل عملية من عمليات تبادل الهبات:

> الشخص يعطي في واقع الأمر ما يعد جزءا من طبيعته وجوهر ذاته، وحينما يتلقّى شيئا ما من شخص آخر فإنما هو يتلقى جزءا من جوهر روح ذلك الشخص. والاحتفاظ بذلك الشيء يشكل خطرا، ليس فقط لأن ذلك أمر لا يجوز وإنما أيضا لأن ذلك الشيء أخلاقيا وماديا وروحيا يخص شخصا آخر. وأيّاً كان ذلك الشيء، طعام، ممتلكات، نساء، أطفال، طقوس، فإنه يسلط قبضته السحرية والدينية على المنوح. الشيء المنوح ليس شيئا هامدا، بل إنه ينبض بالحياة وأحيانا يكون له شخصية ويحاول أن يُغدق على مكانه الأول والعشيرة التي أتى منها أصلا شيئا مساويا له ليحل محله (Mauss 1967: 10).

بحكم علاقتنا بالأشياء التي نتهاداها تنشأ علاقة أخرى بيننا نحن من خلال تلك الأشياء. فأنا حينما أمنحك شيئا من ممتلكاتي فإنما أنا أمنحك جزءا من ذاتي وقبسا من روحي مما ينتج عنه رباط سري بين شخصي وشخصك. وتظل روح هذا الشيء، أو ما يسميه البولونيزيون الهاو *hau*، تنتقل من شيء إلى آخر وتحن للعودة إلى مستقرها الأصلي الذي هو أنا لأنها قطعة من روحي. فالمنحة ليست ساكنة inert وإنما مشحونة بالطاقة الروحية المحركة (Mauss 1967: 8ff, 86-7, 481)، أو ما يسميه مَاوْس روح المنحة spirit of the gift. وما من وسيلة لهذه الروح المباطنة للمنحة تمكنها من العودة إلى مستقرها الأول الذي تحن إليه إلا من خلال منحة بديلة تمنحها أنت لي عوضا عن منحتي لك، على أن تكون على نفس الدرجة من القيمة أو أفضل منها. وقد يتخذ الرد شكل منحة عينية أو خدمة أو مساعدة أو دعوة لوليمة أو حتى مجرد إشادة وإطراء واعتراف بالجميل. المنحة تختلف عن السلعة في أن السلعة بعد بيعها تفقد أي صلة لها بمالكها الأول لأن السلع لديها القابلية عن طريق البيع والشراء أن تنتقل ملكيتها من البائع إلى المشتري alienable مما يعني انقطاع الصلة تماما بينها وبين مالكها الأول بعد بيعها. أما المنحة فإنها أشبه بمن يعير حاجة إلى شخص آخر مما يُلزم المنوح برد المنحة دون أن يعني ذلك أن المانح أو المنوح يعي ذلك ويتوقعه بطريقة مباشرة أو خلال مدة معينة أو مقابل قيمة محددة.

وبحكم ما تخلقه المنحة من اتصال روحي بين المانح والمنوح فإن التهادي يخلق روابط متينة بين المتهادين يضمن استمرارية العلاقة والتعاون المشترك والالتزام المتبادل بين الطرفين من خلال تبادل الهدايا، حتى

بعد تلك اللحظات وخارج إطار تلك الفترات التي يتم فيها تبادل الهدايا بين طرف وآخر. القوة الروحية التي تباطن المنحة لا تقتصر على روح المنحة ذاتها وإنما أيضا روح صاحبها الأول. ولو لم ترد المنحة أو طالت المدة الفاصلة بين منحتي لك والتعويض عنها فإن الروح التي تسكن هديتي، والتي هي قبس من روحي، سوف تلحق بك الأذى وتسبب لك سوء الطالع الذي يؤدي إلى تآكل رصيدك من المنة والبركة، أو ما يسميه البولونيزيون المانا *mana*، وبالتالي فقدانك ما تملكه من سمعة طيبة ومن احترام الآخرين وتقديرهم. روح المنحة هي التي تحركها باتجاه العودة إلى صاحبها الأول، وروح صاحبها الأول هذا هي التي تلحق الأذى بالشخص الذي يحتفظ بالمنحة ولا يردها إلى صاحبها الأول أو يعوضه بما يقوم مقامها.

يتميز التهادي عن التبادل التجاري في أن المنحة بعد انتقالها إلى صاحبها الجديد لا تفقد علاقتها بصاحبها الأول، كما مر بنا، تماما كما لو أن الأول تخلى للثاني فقط عن حق الاستعمال لكنه لم يتخلّ له عن حق الملكية، فكأنه يعطيه الشيء دون أن يتخلى عنه keeping while giving. خذ مثلا التزاوج وتبادل النساء. فأنت حينما تزوجني أختك وأزوجك أختي فلا أحد منا يتخلى عن أخته وتحتفظ بمكانتها كأخت وكعضو في العائلة لكن كل منا اكتسب زوجة، إضافة إلى أننا أقمنا علاقة متبادلة ومفيدة للطرفين. المكسب المحقق من عملية التهادي هو ما ينشأ عنها من علاقة اجتماعية جديدة أو تمتين العلاقة القائمة أصلا. بل إن الهبات أحيانا تكون متماثلة تماما أو أن الهبة ذاتها تعاد مرة أخرى إلى الواهب، لكنها في هذه الحالة لا تعتبر هبة مردودة إلى صاحبها الأول وإنما عملية منح جديدة. هذا ما يقصده مَاوْس بأن المهاداة تختلف عن تبادل السلع التجارية، فنحن قد نتهادى أشياء قد لا نكون بحاجة لها بحيث لا يستفيد أي منا من منحة الآخر عدا ما ينتج عن ذلك من علاقة بيننا. بينما في التبادل التجاري أو المقايضة فإن أحد الطرفين يتخلي عن شيء في حوزته لكنه لا يحتاجه مقابل شيء آخر يحتاجه لكنه ليس في حوزته دون أن يتخذ البعد الاجتماعي أي اعتبار في هذه الحالة.

ولا يعنينا هنا أن ندخل في دهاليز الجدل الدائر حول مشروعية لجوء مَاوْس إلى مفهوم البولينيزين عن الهاو لتفسير الدافع وراء رد المنحة بممنحة مماثلة لأنه جدل طويل ومتشعب ولذا قد لا يهم القارئ وربما يفقده التركيز. سوف نقتصر هنا فقط على تقديم عرض مقتضب لتقييم كلود ليفي شتراوس Claud Levi-Strauss لآراء مَاوْس والذي عبر عنه في المقدمة التي كتبها لأعمال مَاوْس التي تم جمعها ونشرها كاملة عام ١٩٥٠. وقد ترجمت هذه المقدمة إلى الإنجليزية ونشرت عام ١٩٨٧ في كتيب منفصل لا تتعدّى صفحاته ٨٩ صفحة. وقد بيّن ليفي شتراوس في تلك المقدمة مدى الإسهامات التي قدمها مَاوْس للأنثروبولوجيا وعلوم الاتصال بشكل عام، هذا عدا كون مَاوْس في تعريفه لمفهوم التهادي الشمولي ومفهوم الحقائق الاجتماعية الكلية يعد من أوائل الذين أشاروا إلى الترابط البنيوي والوظيفي بين ظواهر المجتمع (Levi-Strauss 1987: 37ff).

بعد هذا التقريض يعود ليفي شتراوس ليتساءل ما الذي دفع مَاوْس إلى أن يطرح السؤال عن القوة السرية الكامنة في المنحة ذاتها أو المبدأ الذي يجبر المُمنوح أن يرد على المنحة بمنحة مثلها! من الغريب حقا أن يركز مَاوْس على هذه الحلقة بالذات وبشكل مستقل ويحيطها بهذه الهالة من الغموض وهو الذي سبق وأن حدد بأن المهاداة تشكل سلسلة مترابطة من ثلاث حلقات: المنحة والقبول والرد. لماذا يوظف مَاوْس مفهوما غيبيا مثل مفهوم الهاو ليفسر السبب وراء الالتزام برد المنحة بمنحة مثلها ولا يوظفه لتفسير الحلقتين الأخريين للتهادي، أي الالتزام بالعطاء والالتزام بالقبول الذين فسرهما تفسيرا إمبيريقيا. فزيد ببساطة، حسب تفسير

مَاوْس، يعطي عمرو لأنه يتوقع منه أن يرد المنحة وعمرو يرد المنحة لأنه يتوقع أن يستمر العطاء. تنبه ليفي شتراوس إلى مكمن الخلل المنهجي هنا وحاول التعاطي معه منتقدا مَاوْس على هذه الازدواجية المنهجية التي أراد من خلالها أن يسلك في تحليله لحلقة الرد مسلكا منهجيا مختلفا عن ذلك الذي انتهجه في تحليل الحلقتين الأخريتين.، وكأنه في لحظة ما أخذته الغفلة وسهى عن يقظته العلمية فوقع ضحية للتفسير المحلي الذي يتبناه البولينيزيون أنفسهم، وهو تفسير أقرب إلى الغيبية منه إلى التفسير الإمبريقي الذي تبناه مَاوْس في تفسيره لحلقتي تقديم المنحة ثم قبولها.

ولا شك أنه من المفيد أن يتلمس الباحث مختلف التفسيرات الشعبية للظواهر الثقافية والممارسات الاجتماعية ولكن مع عدم الركون إليها حصريا لتقديم تفسيرات علمية لهذه الظواهر والممارسات لأن التفسير العلمي تحدده أطر نظرية ومنهجية ومنطق علمي يختلف عن التفسير المحلي ولا يتوفر لغير المختصين. ويحذر ليفي شتراوس من مغبة الانجرار وراء التفسيرات المحلية، كما فعل مَاوْس، لأننا بذلك سوف ننزلق إلى حرف علوم المجتمع نحو وجهة خاطئة، بل إلى حافة الهاوية، إذا ما اندفعنا إلى حد اختزال الظاهرة الاجتماعية في تفسير عامة الناس لها، وبالأحرى الناس البدائيين. في هذه الحالة سوف تتلاشى الإثنوغرافيا لتتحول إلى مزيج ساذج مزيف نجد فيه أن الاضطراب الصارخ لتفكير الدهماء يحتل الصدارة ليتمترس خلفه الإثنوغرافي الذي بدون ذلك سيبدو غموضه الفكري واضحا للعيان.

يتساءل ليفي شتراوس: هذه الخاصية التي تعطي المنحة هذه القوة وتدفعها في حركة ارتدادية من المستفيد إلى المانح هل لها وجود موضوعي محسوس كأي من الخواص المادية الأخرى التي يملكها ذلك الشيء الممنوح في ذاته؟ ثم يجيب: طبعا لا. إذاً ليس لنا أن نتصور هذه الخاصية إلا على أنها شيء وهمي. وهنا نجد أنفسنا أمام خيارين: إما أن تلك الخاصية ليست أي شيء آخر عدى التبادل ذاته وفق التصور المحلي للسكان البولينيزيين، وعندها فإننا ندور في حلقة مفرغة ونصبح كمن يفسر الماء بالماء، فالتفسير المحلي هو ذاته يحتاج إلى تفسير، وإما أن تكون تلك الخاصية عبارة عن قوة ذات طبيعة مغايرة وعندها تصبح عملية التبادل، بالنسبة لهذه القوة، ظاهرة ثانوية وتابعة لا متبوعة. السبيل الوحيد للخروج من هذه المعضلة هو أن ندرك أن الظاهرة الأساسية الأولى التي تحتاج إلى تفسير هي التبادل نفسه. يكمن خطأ مَاوْس في أنه قام بتفتيت عملية التبادل هذه وجزأها إلى مكوناتها الثلاث وتعاطى مع كل واحدة من هذه المكونات على حدة بدلا من أن يتعامل معها على أساس أنها أوجه لظاهرة واحدة، هي ظاهرة التبادل. الهاو *hau* ليس هو التفسير الحقيقي لظاهرة التبادل، فهو ليس إلا الشكل الظاهري الذي تُصوره أذهان البولينيزيين لهم كتفسير لهذه العملية التي لا بد أن يوجدوا لها تفسيرا ما نظرا لما تحتله من أهمية بالنسبة لهم، حتى لو لم يكن ذلك التفسير هو التفسير الحقيقي والصحيح من الناحية العلمية. وإذا ما تعرفنا على هذا التفسير المحلي وأخضعناه للنقد الموضوعي فعلينا أن ننحيه جانبا حتى نصل إلى التفسير العلمي الذي يختفي وراء التفسير المحلي. ومن المستبعد أن نعثر على هذا التفسير العلمي في الصياغة الظاهرية الواعية التي يقدمها السكان المحليون وإنما ستكون فرصتنا أفضل في العثور على التفسير المنشود لو تعمقنا في بحثنا عنه في البنى الباطنية المكتنزة في اللاوعي والتي تتمظهر تجلياتها في مختلف أشكال المؤسسات الاجتماعية، وخصوصا في بنية اللغة. بمعنى أننا لا بد أن نتخطى المنهجية الإمبريقية التي تكتفي بملاحظة الشواهد المحسوسة ونتجاوزها إلى القوالب الذهنية التي تنبعث منها الظواهر المحسوسة. وهكذا يصر ليفي شتراوس

على أن التفسير الحقيقي المكتمل لأي ظاهرة لا بد أن يأخذ في الاعتبار البنية المستترة للظاهرة وفي نفس الوقت طبيعة الصورة الحسية التي من خلالها تتحقق الظاهرة وتتمظهر لنا بحيث نحس بوجودها.

الهاو ليس هو السبب الحقيقي وراء رد المنحة، وإنما هو السبب الذي يقدمه المعتقد المحلي لسكان بولينيزيا الذين يحسون أن عليهم أن يقدموا تفسيرا لهذه الظاهرة الملحوظة، أيا كان ذلك التفسير حتى لو لم يكن هو التفسير الحقيقي. تشبث مَاوْس بهذا التفسير المحلي، كما يقول ليفي شتراوس، قاده في اتجاه خاطئ وحرفه عن المنهجية الصحيحة التي بدأ منها. فهو أول من نادى بعدم الركون إلى الظواهر المحسوسة وتنبه إلى أهمية التفسيرات البنيوية والغوص في البحث عن العلاقات المستترة وراء هذه الظواهر والتي تدمجها في نسق متكامل ومترابط من مختلف الأبعاد وعلى عدة مستويات والتي من خلالها تحتفظ مكونات النسق الاجتماعي بارتباطها الوظيفي بالرغم من مما يبدو على السطح من تباين بينها وتشتت. فهو أول من أدرك التشابه بين أشكال التهادي والترابط بين مكوناتها، علما بأنها على السطح تبدو وكأنها مظاهر متباينة. وهو أول من أدرك أن الظواهر ينبغي دراستها ببعديها الظاهري (الإمبريقي) والباطني (البنيوي) وأنه لا بد من تخطي البعد المحسوس والغوص إلى الصورة المجردة المحفورة في أعماق اللاوعي من أجل التعرف على البنية الذهنية للإنسان وطبيعة الفكر البشري. وليست التبادلية، بالنسبة له، إلا مثالا من الأمثلة التي يمكن أن نطبق عليها هذا المنهج البنيوي. لكنه مع ذلك قصر شأوه عن تطبيق هذه الخطة الطموحة وعجز عن الانفكاك من أسر المنهجية الوضعية الإمبريقية التي حالت دونه ودون الوصول بخطته المنهجية إلى النهاية التي تجعلها تؤتى أُكُلها. لم تتحرر تحليلاته من ربقة التحليل الوضعي الإمبريقي للظواهر وتعامل معها مجزأة كما تبدو للحواس من خلال مكوناتها الثلاث المتمثلة في المنح والقبول والرد. ولم يستطع أكثر من اللجوء إلى التفسير المحلي المتمثل في الهاو ليجد رابطا بين هذه المكونات ودمجها من خلال ذلك مع بعضها البعض. ويرى ليفي شتراوس أن مَاوْس في وضعه للمنهجية الصحيحة للتعامل مع الظواهر الاجتماعية ثم فشله في تطبيق هذه المنهجية كما ينبغي أشبه بالنبي موسى الذي قاد شعبه إلى الأرض الموعودة دون أن يتمكن هو من دخولها (Levi-Strauss 1987: 45-9).

ويذكرنا ليفي شتراوس بأن مفهوم الهاو وغيره من المفاهيم المشابهة مثل مفهوم المانا ما هي إلا رموز بلا دلالات محددة، أو ما يسميه رموزا عائمة floating symbols، ولذا فإن لديها القابلية لتتلبس أي معنى كان. وبما أن المجتمع يقوم أساسا على الرموز فإن الحياة الاجتماعية برمتها تقوم على التبادلية وتتألف من أنساق رمزية تتمثل في أنساق اللغة والأنساق الدينية وأنساق القرابة والزواج والتي تترابط فيما بينها في بنية اللاوعي. ولذا فمن العبث أن نبحث عن ماهياتها وأصولها في الوعي وإنما لا بد من الغوص إلى أعماق العقل الباطن. عندها سوف نجد أن التبادلية هي القاسم المشترك بين الكثير من الظواهر الاجتماعية التي تبدو على السطح وكأنها لا علاقة لأحدها بالأخرى (Levi-Strauss 1987: 63).

هنا يقترح ليفي شتراوس تفسيرا جامعا لنشأة الظاهرة الاجتماعية ذاتها، تفسيرا يحيل المجال الاجتماعي برمته إلى مزيج من أشكال التبادل المختلفة –من تبادل النساء الذي يشكل النسق القرابي وأشكال التزاوج إلى تبادل البضائع الذي يشكل النسق الاقتصادي إلى تبادل الكلمات والمعاني الذي يشكل النسق اللغوي– والتي تنبثق في أساسها من أعماق اللاوعي الإنساني والبنية الباطنة للذهن البشري والتي تشكل قدرته على التشفير والترميز ومن ثم إضفاء المعاني والدلالات على الرموز. ولا يقصد ليفي شتراوس بذلك أن يقدم

تفسيرا اجتماعيا لنشأة الرموز عند الإنسان وإنما رؤية شمولية عن الأساس الرمزي لوجود المجتمع وتكوينه. التبادلية، في نظر ليفي شتراوس، هي الأساس في قيام المجتمع الإنساني وهي الخاصية الجوهرية التي تمنح مكوناته الوظيفية طبيعتها الترابطية والبنيوية. يمثل تبادل الهدايا، في نظر ليفي شتراوس، نموذجا لظاهرة أعم هي ظاهرة التبادلية الرمزية بما تنطوي عليه من قوة تمنح وسائل الاتصال قدرتها على خلق المعاني والدلالات بما في ذلك اللغة أو حتى تبادل النساء بين جماعتين من خلال التزاوج (Levi-Strauss 1987: 59ff). ويعد كتاب مَاوْس من أهم المصادر التي عول عليها ليفي شتراوس لاحقا في بلورة نظريته عن نظم القرابة والزواج عند الشعوب البدائية والتي فصلها في كتابه الذي نشره عام ١٩٤٩ تحت عنوان *Le Structures elementaires de la parente*. وفي ذلك العمل الرائد فسر الدافع وراء تحريم زواج المحارم incest بأنه ليس دافعا أخلاقيا يهدف إلى منع الأخ من مضاجعة أخته وإنما الدافع الحقيقي هو إجبار الإخوة على تبادل أخواتهم من أجل إقامة علاقة تبادلية وتوثيق الروابط بين الطرفين المتزاوجين بما فيه مصلحة لكليهما. وهذا هو القصد أيضا من فرض عادة الزواج من خارج الجماعة المحلية exogomy. فلا فائدة ترجى من زواج الأخت بأخيها. لكن حينما أزوجك أختى وتزوجني أختك فكلانا يؤسس مع الآخر علاقة تعاون والتزامات متبادلة ويحصل على زوجة دون أن يخسر أخته التي تظل محتفظة بمكانتها كأخت وبعضويتها في الجماعة أو العائلة التي ولدت فيها وتنتمي لها حتى بعد زواجها. وسوف نتطرق لأفكار ليفي شتراوس في هذا الشأن بتفاصيل أكثر في فصول لاحقة.