

حول الهدية والمبادلات الإنسانية ونشأة الروابط الاجتماعية



مختار مروفيل
باحث جزائري

مهمنهن بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

إنّ مادة "بحث في الهبة" تُعدّ من النصوص الكلاسيكية الكبرى، التي ما تزال قراءتها تسيل الكثير من الحبر، وتدعم العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمزيد من الأبحاث ومن الدراسات ذات المشارب المختلفة والتأويلات المتعددة. فالسؤال الرئيس الذي أثاره موس في هذه الدراسة وتساءل فيه قائلاً: لماذا يكون الردّ على الهدية بالهدية ملزماً، على الرغم من أنّ العملية برمتها تبدو في الظاهر على الأقلّ قائمة على مجانية الهدية وحرية قبولها أو الردّ عليها؟ قد فتح الباب لكثير من التأمّلات ومن التخمينات ذات البعد القانوني والاقتصادي والديني وحتى الجمالي والمورفولوجي.

لأجل ذلك كلّ فقد ارتأينا ضرورة بسط موضوع الهبة والإحاطة به من جميع جوانبه المختلفة، متقّصين في ذلك مجمل الحثيّات الإبستمولوجية والمقارنات السوسيولوجية والأنثروبولوجية، ومنوّهين في الوقت ذاته بالنقود المتفاوتة والمتباينة التي ناقشت وقيمت مصطلح الهبة كما أورده وعرضه صاحبه مارسيل موس. ففهم موضوع الهبة في سياقه الأنثروبولوجي يعتبر، من وجهة نظرنا، أمراً ضرورياً ومدخلاً رئيساً، وذلك من أجل فهم نظرية العقد في بعدها الشامل والتاريخي الذي تأسست عليه مناهج التفكير والاجتماع الغربي العقلانيين الحديثين.

تمهيد:

يوصف مارسيل موس (1872-1950) «بالعقري الموسوعي الذي يكاد يُلمّ بكلّ شيء» (بتصرف)، هكذا نعتّه طلابه في فرنسا سنة 1920، فقد صعد نجم الرجل وبان خصوصاً بعد وفاة خاله إميل دوركايم سنة 1917، حيث أصبح يتزعم من بعده مدرسته المسماة المدرسة الدوركايمية، التي صار لها في ما بعد امتداد وأتباع. في سنة 1925 ترأس موس مجلة *L'Année Sociologique* وشارك في جميع أعدادها، كما نشر على صفحاتها عدّة مقالات كان أبرزها دراسته المشهورة والمعروفة باسم «بحث في الهبة شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة».¹ لقد استفاد موس في هذه الدراسة أيّما استفادة من النتائج التي توصل إليها كلّ من Richard Thurnwald وBronislaw Malinowski ما جعلها تحقق انتشاراً واسعاً وتأخذ بُعداً دولياً. إنّ مادة «بحث في الهبة» تُعدّ من النصوص الكلاسيكية الكبرى التي ما تزال قراءتها تسيل الكثير من الحبر، وتدعم العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمزيد من الأبحاث ومن الدراسات ذات المشارب المختلفة والتأويلات المتعددة. فالسؤال الرئيس الذي أثاره موس في هذه الدراسة وتساءل فيه قائلاً: لماذا يكون الردّ على الهدية بالهدية ملزماً على الرغم من أنّ العملية برمتها تبدو في الظاهر على الأقلّ قائمة على مجانية الهدية وحرية قبولها أو الردّ عليها؟ قد فتح الباب لكثير من التأمّلات ومن التخمينات ذات البُعد القانوني والاقتصادي والديني وحتى الجمالي والمورفولوجي.

إنّ هذه الجوانب جميعها ذات الصلة بظاهرة الهبة، إنّما تنشأ وتتشكّل بسبب اشتغال تلك الظاهرة على صفتي التطوُّع والإلزام، الخيار والإجبار في آنٍ واحد، إذ تنخرط بموجب هذا التقابل جميع الأطراف المعنية في فعل التبادل والتناظر ويُفتح المجال تبعاً أمام علاقات الهبة بكلّ ما تحمله من تعدّد وتنوّع في الزوايا وفي الرؤى، فينضج بذلك الخطاب في الموضوع ويعمّق النقاش حوله، ولعلّ ما ذكره موس من أهداف أدّخرها لإنجاز هذا البحث، ما يبرّر هذه المراكمة المتنوّعة والمتجدّدة الدائرة رحاها حول موضوع الهبة. إنّ «معرفة السوق (يقول موس) قبل ظهور التّجّار وقبل أن يظهر ابتكارهم الأساسي المتمثل في العملة بحدّ ذاتها»، ومعرفة «علاقة الأخلاق بالاقتصاد» التي يسمّيها موس باسم «الصخرة الإنسانية التي بنيت عليها

1 موس(مارسيل)، مقالة في الهبة أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه، ترجمة وتحقيق وتعليق: د. محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013. على مستوى الترجمة لم يحظ موس باهتمام كالذي حظي به دوركايم، ولم يترجم موس في كبرى أعماله إلا متأخراً. صدرت الترجمة الأولى سنة 2011 بقلم المولدي الأحمر عن منظمة الترجمة العربية تحت عنوان «بحث في الهبة: شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة»، وهذه بالمناسبة الترجمة المفضّلة لدينا التي اعتمدناها في متن المقال، وذلك لسلاستها ووضوح مفرداتها من حيث منطوق اللغة العربية، فيما صدرت الترجمة الثانية بقلم محمّد الحاج سالم سنة 2014 عن دار الكتاب الجديد بعنوان: «مقالة في الهبة: أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه»، (وهناك عمل آخر صدر سنة 2016 عن الدار نفسها وبقلم المترجم نفسه لكتاب الصلاة)، أيضاً هناك ترجمة لكتاب «علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: بحث في الهبات والهدايا الملزمة» سنة 1972 قام بها الباحث المصري محمّد طلعت عيسى وصدرت عن دار الفكر العربي. كما أشرف حسن قبيسي سنة 2001 على ترجمة كتاب «خطوط أولية لنظرية عامّة في السحر» بقلم جيهينة البتلوني بالجامعة اللبنانية. هكذا قدّم يونس لوكيلي للعدد الخاص بمارسيل موس، انظر: التقديم (تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية، في تقدير الممارسة الفكرية لمارسيل موس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 1 فبراير 2016. ص ص، 3-5.

مجتمعاتنا»، وصلة ذلك كله «بالمشاكل التي تطرحها الأزمة الحالية لقوانيننا واقتصادنا»، إنما تشير إلى ذلك التشعب الذي تنطوي عليه ظاهرة الهدية وإلى التنوع الذي تتمتع به في أبعادها وفي مجالات نشاطها وحراكها.

لأجل ذلك كله فقد ارتأينا ضرورة بسط موضوع الهدية والإحاطة به من جميع جوانبه المختلفة، متقصين في ذلك مجمل الحثثات الإبتيمولوجية والمقارنات السوسيولوجية والأنثروبولوجية، ومنوهين في الوقت ذاته بالنقود المتفاوتة والمتباينة التي ناقشت وقيمت مصطلح الهدية كما أورده وعرضه صاحبه مارسيل موس. ففهم موضوع الهدية في سياقه الأنثروبولوجي يعتبر، من وجهة نظرنا، أمراً ضرورياً ومدخلاً رئيساً، وذلك من أجل فهم نظرية العقد في بعدها الشامل والتاريخي الذي تأسست عليه مناهج التفكير والاجتماع الغربي العقلانيين الحديثين.

مفهوم الهدية بين التداول العتيق والتبادل الحديث:

سنستهل الموضوع من بدايته، ونرى كيف أصبح موضوع الهدية من الاكتشافات الكبرى التي أسس موس عليها مناط تشكّل الرابطة الإنسانية، فقد صرّح قائلاً: «إننا نعتقد هنا أننا قد وجدنا إحدى الصخور البشرية الراسية التي تشكّلت منها مجتمعاتنا»²، لقد أراد موس في إشارته إلى «مجتمعاتنا» أن يوسّع من ملاحظاته لتشمل الإنسان المعاصر، وكأنّ أمر الهدية لديه يتعلّق بوجهين لظاهرة واحدة أو على الأقلّ لنظام واحد لا يختلف في شيء لا في الماضي ولا في الحاضر. «لقد أعمى موس اكتشافه هذا» يقول بيرو³، فتحمّض عليه العديد من الباحثين ورفضوا تعريف الهدية الأحادي الذي يخلط بين الماضي وبين الحاضر، فبودون وبسنار والشرقاوي ولكويير، على سبيل المثال، قد فرّقوا بين مفهوم الهدية في شكله القديم وبين مفهوم الهدية في شكله الحديث، مستندين في ذلك على ما ورد في قاموس Le Petit Robert، الذي يعرف الهدية «الأركائكية»⁴ العتيقة على أنّها هبة ملزمة وتبادلية، بينما الهدية الحديثة هي حرّة وأحادية الجانب: أي هي «ما نتركه لأحد ما دون أن نتلقّى منه أيّ مقابل» هكذا أقرّ Dictionnaire de sociologie في طبعته الأخيرة هذا التعريف مضيقاً عليه متغيّر القانون، «فالقانون هو من يفرّق بين ظاهرة الهدية وظاهرة التبادل،

2 Mauss, M. (1985 [1950]), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France. p. 148.

3 Piron, S. (2002), «Une nouvelle morale du don», *Argument*, vol. 4, no 2, p. 132-137.

4 لا يوجد في الواقع لدى الكتاب العرب إجماع حول ترجمة مصطلح archaïque، فمنهم من يترجمه بكلمة القديم ومنهم من يترجمه بكلمة العتيق، ومنهم من يترجمه بالبذني، ومنهم من يفضل استعماله مثلما هو ويكتبه على النحو الآتي «الأركائكي». وإلى هذه التسمية يميل اختيارنا.

فعندما تكون المطالبة بحقّ مقابل فإنّ الأمر يتعلق بالتبادل، أمّا إذا انتفتت المطالبة بالأحق، فإنّ المسألة تتحوّل إلى هبة، فالعطاء يمنع من حقّ المطالبة بالمقابل»⁵.

عند بعض المؤلفين فإنّ الشعوب المعاصرة لا تؤسّس اجتماعها إلّا على قاعدة المصلحة، ما يعني التحرّر المطلق من أيّ ضغط أو إلزام مسبق، فلا مجال بحسب تلك الفئة من الباحثين للهبة الحرّة، فمن يجرو لتأسيس مجتمع على قاعدة الهبة الحرّة؟ من المجنون الذي يقبل بتأسيس مجتمع على «مصدر حر» يقول Arrow سنة 1975؟ من هنا فإنّ الحادثة الليبرالية لا تعترف إلّا بمسلّمة تحرير الأعوان الاجتماعيين من أيّ فعل تبادلي لا يقاس بمقياس المصلحة. إنّ ذلك يعني انكماشاً واضحاً وتراجعاً بيّناً في معنى الهبة ذات المفهوم التقليدي.

فالهبة، في عرف المعاصرين، هي أن يكون القابض حرّاً في عطائه، إن شاء منح وإن شاء امتنع، أي بمعنى أنّ العطاء هو عبارة عن شكل من أشكال حركة الأشياء وتحويلها، يتحرّر معه الشركاء من أيّ إلزام تعاقدية أو منح شيء مقابل شيء آخر. أمّا إذا كان الأمر يجري في اتجاه معاكس أي بمعنى أن يصبح ردّ الهبة أمراً ملزماً وإجبارياً، فإنّ المعاصرين يفضلون بدل طرح السؤال بصيغة لماذا نمّح ونهب؟ أن يطرح بصيغة لماذا لا نوقف الآخرين فنمنعهم من هكذا حرّية في العطاء؟ إنّ هذا الأمر يُعدّ مهمّاً، فمن خلال تحديد التعريف نستطيع أن نصرف عن فعل التحويل بعض المعاني وبعض الأطر التي تمنح للعقد معناه ودلالته. من هنا فإنّ المقارنة بين مختلف أشكال التحويلات بوصفها الجذر المشترك بين جميع أصناف الهبات يُعدّ أمراً ضرورياً في هذا المجال، فبدلاً من الاعتماد على المفاهيم الجاهزة فإنّه يتوجّب على المهتمّين اللجوء إلى البحث وإلى المقارنة وإعادة اكتشاف الدلالات والمعاني وليس الاكتفاء المسبق فقط بجهوزيّة هذه الأخيرة. ففي اعتقادنا تُعدّ هذه المسألة منطلقاً أساسياً لكلّ من أراد الولوج في عالم الهبة والتفكير في العتيق منها والحديث على حدّ سواء. ولعلّ هذا بالضبط، في ما نرى، ما فعله مارسيل موس في «بحث في الهبة»، فهو قد راح يرصد الفروق الواردة في النموذج الحديث مقارنة بالنموذج القديم، علّه يظفر في نهاية الأمر بالنموذج التفسيري المسيطر فيدمجه في التعريف المتعلق بالهبة.

5 Testart A. 1999, p.68. Cité par Jacques T. Godbout.

للعلم فإنّ موس لم يكتفِ في هذا المجال بالملاحظة والمقارنة وحسب، بل راح يتساءل عن المعاني وعن الدلالات الخاصة بالفعل التي لا تتوقف عند حدٍّ أو وضع معيّن. إنّ مظهر البوتلاتش potlatch الذي وصفه «بالنبيل والمليء بالمزايا وبالسّخاء أحياناً، وبالحقير في المقابل وبالوضع أحياناً أخرى، خصوصاً عندما يُحوّل وينتقل إلى روح مغايرة»⁷ (بتصرّف) قد حقق له ذلك المبتغى. من هنا ندرك لماذا لم يستقرّ مفهوم موس للهبّة عند مدلول واحد، فهو قد اكتشف في «الإلزام وفي عدم المبالاة المتزامنين» (ص 194) (بتصرّف) سمات بارزة تنصف بهما الهبة، إنّها عبارة عن «خليط من الحرّية ومن الإلزام» (ص 258). يقول موس: و«خروج من الذات ومنح حرّ وملزم» (ص 265). كلّ تلك الميزات والدلالات إنّما توفر للهبّة المعاني الصحيحة التي تجعلها تبقى وتستمرّ، لكن ماذا لو افترضنا عكس ذلك كأن تصبح الهبة مثلاً من دون اهتمام ولا إلزام؟ عندئذٍ فإنّ الهبة ستحوّل إلى مجرد تحويل خالٍ من أيّ رابط وعقد مجتمعي، وإنّ فعل ردّ الهبة وإعادتها، أو حتى مجرد التفكير في ذلك، يغدو بحسب وصف موس محل إدانة ورفض. «إنّ هكذا هبة (...) لا يمكنها أن تحيا لا في شكل علاقة عاطفيّة ولا في شكل تجربة أخلاقيّة، إنّما هي مجرد لعبة إشهاريّة أو هي استبطان روحي ذو توجّه ذاتي و نرجسي - غالباً ما يكون استبداديّاً - مكتفٍ بذاته»⁸.

6 من شروط البوتلاتش أنّ الهبة لا تعاد في حينها، بل يقتضي أن يُنتظر مرور بعض الوقت، والذي يعيد الهبة في حينها ينظر إليه كما لو كان قد أساء الأدب في حقّ الواهب، فضلاً عن أنّ الهبة عندما تُعاد في حينها يبدو الأمر كما لو كان لعبة مقايضة وتفقد بذلك الهدية مضمون النبل فيها، ويظهر الممنوح وكأنّه يخشى ثقل الدين عليه. فالردّ على الهبة لا بدّ أن يكون بمثلها أو بأفضل منها. وحسب بواس عادة ما تتراوح نسبة الفائدة في الردّ على الهبة بين 30 و 100 % سنوياً. ويترتب على عدم إرجاع الهبة عند قبائل الكواكيوتل «فقدان الوج» العبوديّة من أجل الدين، «فكرامة الشخص تقاس بمدى قدرته على تحمّل أعباء الهبات» (الديون).

ويلاحظ مارسيل موس أنّ البوتلاتش في الشمال الغربي الأمريكي منظومة معقدة من الالتزامات تكون في شكل دائرة كالآتي: واجب العطاء وهو جوهر البوتلاتش. فمن واجب الزعماء إقامة حفلات البوتلاتش، فدون حفلات البوتلاتش يفقد الزعيم سيادته. ثمّ يستتبعه واجب القبول فلا يحقّ مطلقاً لأيّ شخص أن يرفض هبة، ويُنتظر باحتقار لمن يفعل ذلك أو حتى للذين يتأخرون عن حضور البوتلاتش خشية أن يصبحوا مدنيين للآخرين بهدايا لا يقدرّون على ردّها بعد ذلك، أي خشية إذلالهم بتحميلهم ديناً يثقل ظهورهم ولا يقدرّون على تسديده ممّا يهدّد بتحويلهم إلى أتباع وعبيد. وفي مرحلة ثالثة يأتي الالتزام بالردّ الذي هو أيضاً جوهر البوتلاتش، والردّ على الهبة يكون بما يماثلها أو يفوقها ثمناً. وبالتالي تعود الهبة إلى مصدرها الأول. ويتساءل مارسيل موس عن السبب الذي يجعل الأفراد مجبرين على تقديم البوتلاتش، لا بل مجبرين أيضاً على قبوله ثمّ على الردّ عليه؟ فيعزو أسباب إلزاميّة ردّ الهبات إلى القول إنّ الهبات لها روح تدفعها إلى العودة إلى مالكيها الأصليين. إنّ حفلات الهدايا (البوتلاتش) لها ارتباط وثيق ببنى السلطة.

ففي مجتمعات شمال غرب أمريكا، بمناسبة البوتلاتش يحتدّ التنافس بين زعماء القبائل في إظهار كرمهم وسخائهم، فالسودد - كما هو الحال عند العرب - لا يكون دون إكرام المحتاجين والغرباء والعابرين والأتباع... بالأكل واللباس والهدايا. ولكي يكون السيّد زعيماً لا بدّ له من وهب المال في حفلات البوتلاتش دون تردّد. ومن هنا يمكن القول إنّ الهبة تتحوّل بموجب هذا من حكم (الجميل والمعروف) الذي يهبه المرء عن طيب خاطر إلى ما يشبه الضريبة والأداء المستوجب على الزعماء.

كما يحقق البوتلاتش للواهب مكانة رمزيّة كبيرة جداً فضلاً عن الربح المادي. فالزعماء السياسيّة تتحقق عندما ينتصر الزعيم على غيره في العطاء، ولذلك فأغلب الصراع يدور حول الملكية ويتمّ توظيف الميراث والحرب والصيد والمصاهرات والتحالفات في مواسم وهب البوتلاتش أو أخذه. من هنا يذكر موس أنّ الأفراد لا يحصلون «على مكانتهم السياسيّة داخل الأخويات والعشائر إلا عبر حرب الممتلكات على ما يتمّ عن طريق الحرب أو الحظ أو الوراثة، أو من خلال التحالفات والمصاهرات... فزواج الأبناء وعضويّة الأخويات لا تتحقق إلا من خلال البوتلاتشات المتبادلة والمستردة. انظر: يوسف بن موسى «أنثروبولوجيا الهدية وأنساق التبادل: عرض كتاب الهبة لمارسيل موس»، تراث الأنثروبولوجيا الفرنسيّة، في تقدير الممارسة الفكرية لمارسيل موس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 1 فبراير 2016. ص ص، 15-24.

7 M. Mauss, 1924: p. 202.

8 Sequeri, P. (1999), «Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia», *Il Dono. Tra etica e science sociale*, G. Gasparini. Roma, Edizioni Lavoro, p. 107-155.

هكذا يفترض موس أهمية وجود الإجبار متزامناً ومتلازماً مع نقيضه المتمثل في الاختيار، فهما عنصران أساسيان في بناء مفهوم الفعل الاجتماعي في بعده «الهويي»، فليس بالإلزام وحده تتشكل الهبة إنما بوجود الحرية أيضاً، فالإجبار المحض لن يُكوّن الفعل الاجتماعي بشكل كامل، فالمجتمع البشري ليس بمجتمع من النمل. هذه المسائل كلها قد شملها نص «بحث في الهبة»، لكن بشكل تدريجي انتقل فيه موس من المفهوم الإثنولوجي الكلاسيكي للهبة الأركائكية العتيقة القائم على نسق الإجبار إلى مفهوم آخر أضاف إليه فكرة الحرية، وبشيء من الدقة، إذا شئنا القول، فهو قد أدمج بين مفهوم الإجبار ومفهوم الحرية مع مراعاة الكثير من المرونة في ما بينهما. بهذه الكيفية يكون موس قد جنب نفسه الوقوع في فخ المبادلات المتوازنة أو الهبة الخالصة، فهو قد ابتعد كثيراً عن فكرة التوازن القريب والبعيد المدى على حدّ سواء، والذي نجده متداولاً بالمناسبة بكثرة عند الباحثين الإثنولوجيين.

إنّ موس لم يجزم بالإلزامية المطلقة في فعل المبادلة أو الردّ. بل إنّ الإلحاق في القول على إجبارية فعل الإرجاع في القديم وفي الحديث، هو مخالف لروح نص «بحث في الهبة»، مثلما يذهب إلى ذلك T. Godbout⁹ وتجنّ في الوقت نفسه على موس الذي لطالما أكد في نصّه قائلاً: «إنّنا نعيش اليوم (أي في العصر الحديث) في مجتمع تتمايز فيه الأشياء عن البشر، حيث أصبحت هذه المسألة شرطاً أساسياً في نظام أولوياتنا ومنحنا ومبادلاتنا، بينما لا نجد التمايز ذاته موجوداً في القانون الذي سبقت لنا دراسته» (ص 229)، ويقصد هنا بالقانون الهبة الأركائكية. إنّ هذه الفكرة تكاد تكون في جميع نصّ «بحث في الهبة»¹⁰ «فالذهاب والإياب هذا، المدمج بين الأرواح وبين الأشياء» (ص 230) إنّما يشكل جواباً أساسياً للهبة الأركائكية العتيقة، مثلما يعبر في الوقت ذاته عن الفارق الرئيس الموجود بين الحاضر وبين الماضي. فالمجتمع الحديث عرف نقلة كبيرة تحوّل بموجبها من «المنح الكلية» القديمة التي كانت تحكمه إلى ظهور القانون المتخصّص المستقلّ بذاته، فالحيوية الموجودة بين هذين العنصرين تمثل اليوم الأداة الجوهرية لفهم المجتمع المعاصر وما يدور بداخله. لكن قبل الجزم بذلك فإنّه لا بدّ من استعراض بشيء من التفصيل مفهومي الحرية والإجبار وما دار حولهما من النقاش، فمسألة الهبة، ببُعدها العتيق والحديث، يبدو أنّها قد علّقت في شرك ذلك التناقض، ولا بدّ بالتالي من فكّ عقدها وتحرير خيوطها.

9 Godbout, J. T. (2000), Le don, la dette et l'identité, Montréal et Paris, Boréal/La Découverte.

10 يمكن الرجوع الى الصفحات التالية في الكتاب: 160, 163, 173, 174, 184, 214, 218, 221, 225, 228, 230, 232, 234, 235, 244, 256, 254, 248,

الحرية أم الإلزام، أيهما الأسبق؟

على خلاف الإثنولوجيين الفيزيين¹¹ بالمجتمعات التقليدية، اعتبر موس «أن العمل الجماعي هو بالمرّة عبارة عن ضرورة ملزمة، لكنّه كذلك عبارة عن فعل إرادي لا مكان فيه للإكراه، فالفرد فيه حر». ¹² لقد لخص ب. كارسنتي تلك الأولويّة عند موس بكلّ جدارة حين قال: «إنّ الأمر يتعلق بتجاوز فكرة الإكراه ووظيفتها التفسيرية الحصرية، وذلك من أجل إفساح الطريق أمام إشكالية ترتكز بالأساس في تعريفها على الحرية». ¹³ إنّ حلّ إشكالية الحرية والإلزام وأيهما أسبق بالنسبة إلى الفعل المتبادل، تتطلب في الواقع تفكيراً من نوع خاصّ تراعى فيه بالأساس ما يسمّيه كارسنتي «الحركة الذكيّة للأخلاق الخالدة»، فما المقصود بهذه العبارة؟ إنّ الأمر بكلّ بساطة يتعلق بجملة القيم التي ترافق عملية العطاء الحرّ والملزم، فتجعله يندرج تحت مسمّى «الإنفاق النبيل»، فسوف يستسيغ المتبادلون بموجب ذلك، دونما أيّ تردّد، فعليّ الإلزام والحرية المتضاربين، ويقبلون بهما جملة واحدة، عند هذه النقطة بالذات تبرز عبقرية موس الذي أزال وبكلّ جرأة الفجوة التي وضعها دوركايم بين الفعل وبين القيم، فعلى حدّ قول موس فإنّ الحركة الذكيّة للأخلاق الخالدة تشبه إلى حدّ كبير حركة الساحر الذي يخرج الأرنب من القبّة الفارغة.

أو لنقلّ هي كأحجية «معضلة السجين» التي لا تستطيع المقاربة الفيزيائية ولا المقاربة الفردانية أن تفكّ لنا لغزها إلّا بالشكل المتطرّف، فعندما تنتظر الأولى مثلاً إلى من نحن على علاقة وصلة بهم على أنّهم من الأولياء والقديسين أو قريب من ذلك وتنتظر الثانية إلى الشركاء أنفسهم على أنّهم محتالون ونصابون، فإنّ الأمر يتطلّب بالفعل تفسير لا يعرف في الواقع بشكل مسبق حقيقة أين يتّجه شركاؤنا؛ هل نحو الاتجاه الأوّل، أم نحو الاتجاه الثاني، أم إلى الجمع بين الاتجاهين؟ أمام هذا التساؤل المفتوح لم يجد موس من جواب لتلك المعضلة سوى قوله: «إمّا الاعتراف مطلقاً بالاتجاه الأوّل أو بتحدّي ذلك بشكل مطلق أيضاً» ¹⁴ (بتصرّف). لننوّه هنا سريعاً أنّ الاتجاه الأوّل يراهن على الثقة وعلى الأمان، ولهذا الرهان رموزه ومريدوه، بينما يراهن الاتجاه الثاني على النزاع وعلى الحروب، لنعود مجدّداً إلى موقف موس ورؤيته حيال هذا الموضوع ونحاول فهمه وشرحه.

11 اعتمدنا في ترجمة مصطلح le holisme (الفيزيائية) على كتاب لوي ديمون المترجم، وهو على النحو التالي: لويس ديمون، 2006 مقالات في الفردنة، منظور أنثر وبولوجي للأيديولوجية الحديثة، ترجمة د. بدر الدين عركوكي عرودكي، مركز دراسات الوحدة العربية: ط1، بيروت، ص 390.

12 Ibid., Mauss 1967, p. 130.

13 Karsenti, Bruno (1994), *Mauss, le fait social total*, Paris, PUF.

14 Ibid., Mauss, 1966, p. 277

إنّ المراهنة على الثقة وفق تقدير موس عادة ما تكون من غير شروط مسبقة، فهي تفترض منح كلّ شيء لكن من دون أن يلغي ذلك إمكانية حدوث التحدي، ففرضية معضلة السجين تقول لا تتواصل مع شريكك أو مع خصمي، فقد يدفع بي اختياري في لحظة ما إلى التعامل معه من دون شروط. يفهم من ذلك أنّ انتفاء الشروط بين الحليفين لا يكون إلى ما لا نهاية. فلربّما ساعد جو التحالفات بين الأعداء وبين المتناحرين على تراجع لغة الشروط والقيود وجعل من ضجيجها يخفت وينحسر، لكن ذلك لا يجتثها من جذورها ولا من احتمال عودتها، كلّ ما هنالك أنّها تتوارى عن الأنظار وتبقى في الظلّ تنتظر. ولعلّ هذا ما يفسّر لنا لماذا تكون الأعطيات ملزمة بالنسبة إلى الطرفين، فهي إذا جاز لنا القول كالسمّ في الدسم (gift/gift) (pharmakos) أو كفعل الخير الممزوج بالتحدي، إنّنا بالتالي هنا أمام نوع من المبادلات يمكننا أن نطلق عليها اسم اللامشروطية المشروطة. حيث تتجلى هذه العملية بشكل أكثر وضوحاً لحظة الصراع والتنازع بين الفرقاء، فالتصادم غالباً ما يدفع نحو تشكّل التحالفات وبناء الصداقات، وذلك مخافة «تعطل الهبة» بشكل شامل وتعطل معها مختلف الحالات «الاجتماعية» أو أيّ نوع آخر ممكن من «القابلية الاجتماعية». إنّ هذه الأخيرة، لنذكر، ترتكز بالأساس وبشكل مفارق على ثنائية الإلزام والحرية وعلى ثنائية الاهتمام واللامبالاة المتزامنتين. ولعلّ حفل الكولا ¹⁵ Malinowski الذي عرّفه على أنّه عبارة عن دائرة كبرى تنتعش من خلالها تجارة الرموز بين القبائل فينشأ بموجب ذلك التفاعل الضروري للمبادلات، يعبر بشكل جيد عن المواءمة الموجودة بين فعل الإلزام والاختيار الموجودين في ظواهر التبادل الإنساني، ففي حياة الناس لا نلمس سوى العلاقات التفاعلية الملموسة، يقول B. Latour ¹⁶. يستخلص من ذلك كله أنّ نصّ «بحث في الهبة» الذي كتبه موس هو عبارة عن نظرية متعدّدة الأبعاد، ترتكز بالأساس على أربعة عناصر، كلّ زوج منها متعارض مع الآخر على النحو التالي: الإلزام والحرية من جهة الاهتمام، واللامبالاة من جهة أخرى.

فهذه الأصناف الأربعة التي رصدها موس، البعض منها يبدو على الأقل ظاهرياً مناصراً لفكرة المصلحة الملزمة، لكنّه في العمق هو يمنح الأولوية للبُعد العفوي والإرادي في التبادل مع الآخرين، أمّا

15 الكولا kula هي الصنف الثاني من الهبة التي درسها مارسيل موس في الفصل الثاني من مقالته. والكولا هي التسمية التي تطلق على شكل من أشكال الهبات التي انتشرت عند الجماعات الساكنة بجزر تروبرياند تحديداً بشمال شرق غينيا الجديدة. الكولا في تعريفها البسيط هي نوع من البوتلاتش الكبير وترتكز بالأساس على تدوير تجارة مهمّة، ذات أبعاد أخلاقية تتسم بالنبل بين القبائل القاطنة على طول جزر تروبرياند وبعض جزر أمفليت وكذلك بعض جزر أنتروكاستو، ويستقطب هذا النوع من البوتلاتش القبائل الكبرى بشكل مباشر وخاصة زعماء الأساطيل والزوارق، ويلاحظ موس أنّ هذه الظاهرة تشهد تغييرات واضحة بسبب احتكاك جماعات تروبرياند بالأوروبيين، ويصرّح موس هنا بأنّ زميله مالينوفسكي لم يقدم ترجمة لكلمة كولا، لكنّه يجزم بأنّها تعني الدائرة.

أمّا موضوع الكولا الأساسي، فيرتكز أساساً على تبادل الأساور المنحوتة من الأصناف الجميلة المُوالي mwali (رمز الأنوثة) والقلائد المصنوعة من اللؤلؤ الأحمر السُوَلافا soulava وهي رمز للذكورة وتتحرك تجارة الكولا في شكل دائري، فالأساور المُوالي تنتقل من الغرب إلى الشرق بينما تتحرك العقود السُوَلافا في اتجاه عكسي، أي من الشرق إلى الغرب ص 65. مرجع سبق ذكره، يوسف بن موسى ص ص 61-69.

16 لقد تصوّر ماركس هذه المسألة بشكل جيّد، بالأخصّ لما ذكر أنّه لا توجد عملية إعادة إنتاج بسيطة، فالإعادة ذاتها هي متوقفة على فعل الإنتاج. وهذا ما لم يتمكن Michel Freitag من تصوّره، فكتابات المتعدّدة تكاد كلها تعجّ بمسألة الفيزيائية أحادية الأبعاد. انظر: (Freitag, Michel (1996). Le Naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique, Paris, La Découverte/MAUSS.

البعض الآخر، فهو يؤكد على أهمية الطقوس، كما أن الصنف الثالث منها يقوم على فكرة الجبر الاجتماعي لفعل الخير، أما الصنف الأخير، فهو يحدد طريق الحرية والإبداع، بحسب موس فإن هذه العناصر الأربعة تعتبر المحركات الأساسية للهبة التي لا تشبه بحال -على الأقل نظرياً- نموذج الفيضانية المنهجية. وعليه فإن كلاً من الإلزام والحرص على المصلحة العينية من جهة، ثم العفوية في الأداء والسعي لتحقيق المتعة من جهة أخرى، تُعدّان أدوات أولية تعمل جنباً إلى جنب من أجل تشييد صرح الهبة وإخراجه في صورته العملية. إن هذه العناصر في الواقع لا تنسج خيوطها إلا فيما بين الأشخاص الحقيقيين المختلفين الذين تكون العداوة بينهم واردة، فتجبرهم الهبة بذلك على التبادل الملزم وعلى التحدي وعلى العمل الخيري، لكن في الوقت ذاته لا تفسر الهبة على أنها خطاب للمصلحة والإلزام أو الصداقة والفعل العفوي وحسب، إنما هي أيضاً عبارة عن رهان منفرد يجمع الأشخاص ويجمع معهم وبشكل متجدد المصلحة والمحبة والإلزام والعطاء في آن واحد. إن كل تلك المسائل تجد مرجعيتها الأصلية ضمن مبدأ الوجود والعدم الفلسفيين، ففي تحليله لغريزتي الحياة والموت (*d'eros et de thanatos*) أكد موس أن وجود الحياة الاجتماعية إنما هو مرتبط بذلك التعارض الموجود بين تينك الغريزتين البدائيتين، وتشمل بشكل متضارب الرغبة في الحرب والتناحر والانفراد بالمنافع من جهة، والرغبة في السلام والانسجام والتحالف ومحبة الآخرين الموجبة للعطاء وللبدل من جهة أخرى.¹⁷ فكلتا الغريزتين هما مدعوتان إلى التضحية وإلى تقديم التنازلات، وذلك من أجل إنعاش فعل الهبة وتنشيط المبادلات فيما بين الأطراف المعنية، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا التضحية إذا كانت الأطراف المعنية لا تعلم مسبقاً أي شيء عن النتائج المرجو تحقيقها؟

نعتقد أن الجواب على هذا التساؤل متواجد في ذات المبادلات نفسها، ذلك أن الالتزام بالعلاقة لا يعني بحال من الأحوال الارتقاء في أحضان المجهول، بل هو عبارة عن توجه نحو الذات بطريقة الاقتراب من الآخرين وملاقاتهم. إن هذا التحديد يجعلنا ندرك أكثر لماذا اعتبر كل من سيميل وموس أن المبادلات هي شرط رئيس للحياة الإنسانية؛ فمن دونها يفقد البعد الإنساني مدلوله ومعناه، فهو لا يكتمل إلا بها، لكن دون إغفال بطبيعة الحال لشرط التضحية في ذلك. لقد تنبّه موس إلى هذه المسألة في موضوع الهبة، فهو قد لاحظ في العطاء والأخذ أو الرد المتزامن أنه أمر ضروري الوجوب، وبالتالي فإن الإخلال بإحدى تلك القيود من شأنه أن يعرض صاحبه إما إلى الإلزام والإجبار على التبادل في اللقاءات المقبلة أو إلى الإقصاء النهائي من المجموعة. ثمة مطلب آخر يتعلّق بالعلاقة الاجتماعية يظهر بهذا الخصوص ألا وهو مطلب

17 حول تلك الرباعية الخاصة بالمعنى وبالرمز، فإن تحقيقاً واسعاً شمل المجال الفكري والمجال الميداني، فمما لا شك فيه أن العناصر الأربعة موجودة في جميع الرموز والثقافات والديانات بالعالم وبشكل مركزي. لعل التحقيق النموذجي لهذا الموضوع هو ذلك الذي قام به Rospabé Philippe الذي درس النقود الأركانيكية سنة 1995. لقد توصل الباحث بما لا يدع مجال للشك أن النقود الأركانيكية إنما تجمع حولها مختلف الخطابات والممارسات المرتبطة بها بشكل مسلم به، ما يشير إلى الأهمية الرمزية للنقود الأركانيكية. انظر:

Rospabé, Philippe (1993), «Don archaïque et monnaie sauvage », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1.

الاستمرارية. إنَّ فعل التبادل ينبغي أن يدوم طويلاً ولا يقتصر فقط على مجرد الاتصال الآني¹⁸، فقد أشار موس في كتابه المنهجي المعروف Le Manuel d'ethnographie إلى هذه المسألة موضحاً إيّاها بمثال دورة المواشي¹⁹، التي يبقى فيها مشتري القطيع على صلة غير قصيرة مع البائع، وذلك حتى يتأكد من أنَّ الأخير لم يغشه وأنَّ الصفقة كانت صحيحة.

ننوه هنا أيضاً بأهمية الطقوس في استكمال فعل الهدية، فالمبادلات لن تكون سلسلة إلا إذا رافقتها ممارسة الطقوس والاحتفالات العاملة على ديمومة وبقاء الروابط الاجتماعية، لذلك يفرض على الأخيرة أن تتشكل داخل إطار المجموعات الاجتماعية وليس من خارجها، ولعلَّ مثال قبائل التروبرياندي التي تتبلور ضمن حلقات الكولا *Kula* هو أبلغ دليل على ذلك. فحضور المجموعات لحظة الهبات هنا في جو احتفالي مفعم بالطقوس، يعتبر شرطاً أساسياً لضمان استمرارية الروابط الاجتماعية المقامة. لقد أشار موس بهذه المناسبة إلى مسألة تبادل النساء بين المجموعات²⁰ والتداخل الذي يحصل فيما بين المجموعات الفرعية لدى المجتمعات الانقسامية²¹، كل ذلك إنما ينشأ لحظة حدوث «التجمعات» و«المهرجانات» وإقامة «الأسواق»، التي تحضرها المؤسسات من أجل تحقيق الهدف ذاته²² من الجدير بالذكر أثناء تلك المناسبات التي تكثر فيها الأشياء المتداولة والمتبادلة أن لا تكون فيها التحالفات مجرد ظرف عابر، بل هي عبارة عن عمل دائم ومستمر يكون فيه المتعاقدون في تبعية تامة وغير محدودة للطقوس²³ (بتصرف). لذلك يوصف هذا النظام بالقمعي، فالذي لا يردّ الأشياء الممنوحة له قد يتعرض إلى فقد شرفه وفي أسوأ الأحوال إلى فقد حياته²⁴، فالتضحية إذن سواء أكانت بالمواد العينية أو الرمزية أو حتى بالأشخاص هي أمر لا بدّ منه بالنسبة إلى عملية الهدية، فهي بالتالي -كما في فكر موس- تُعدّ المنطلق الذي تستند عليه الهدية وترتكز، فما هي يا ترى حيثيات هذا الموضوع؟

18 في رسالة مطوّلة من دون تاريخ، شرح موس لهوبير تمسّكه بالفكرة الأرسطوطاليسية القائلة بفكرة المدة الزمنية غير المبتايزيقية، يقول موس: «أعتقد أنك مخطئ في تحدّثك عن جهة الوقت، فحديث مبتايزيقي، فأنت تمشي في جميع الاتجاهات. إنَّ ذلك يزج أرسطو الذي تحدّث بحق عن المدى وعن المدة». انظر:

Lettre de Marcel Mauss à Henri Hubert, non datée; fonds Hubert-Mauss, imec/ Caen.

19 Mauss, 1947, p. 231.

20 Mauss, 1999, p. 173.

21 Mauss *ibid.*, p. 194.

22 Mauss, 1999, p. 275.

23 Mauss, 1999, p. 256.

24 *Ibid.*, p. 212.

الهبة بوصفها تضحية:

هناك ثلاثة مفاهيم أساسية استحوذت على فكر مارسيل موس قبل الحرب، ألا وهي الأضحية، والتبادل، والمدة الزمنية، كل تلك المفاهيم يمكن لمصطلح الهبة وحده أن يغطيها ويشملها، فكيف تتجلى التضحية في الهبة؟ بحسب موس فإن مصطلح الهبة مقتبس مما يمكن أن نطلق عليه اسم التضحية المزدوجة المتمثلة في فعل العطاء والأخذ، فعندما نمنح شيئاً ما فإننا نفترض أن الرسالة قد وصلت إلى الجهة المتلقية، لكن من دون الإسراف في الوثوق بذلك. فالهبة التي يحصل فيها صاحبها على جواب من حيث التعريف، هي فقط التي تستند على نكران الذات مطلقاً ويتعامل معها المتلقي بكل إيجابية. فعندما نستقبل مثلاً شخصاً ما في بيتنا، فإننا نتوقع ألا يقابل الضيف ذلك الكرم بالإساءة، كأن يتلف متاعنا أو يؤذي ذوبنا، فهذه السلوكيات من شأنها أن تخلّ بمعنى الهبة وتقوّضها من أساسها.

بالطريقة نفسها حمل سيمل مصطلحه *Wechselwirkung*²⁵ بالمعاني وبالدلالات التي حملها موس نفسه لمفهوم الهبة، فبحسب سيمل فإن اكتساب العلاقة هو مرهون مسبقاً بنكران الذات وذلك مخافة فقدانها. إن فعل التبادل (*Wechselwirkung*) (يوصل سيمل القول) هو عبارة عن خلطة عجيبة، تجمع في آن واحد بين الترغيب وبين الترهيب، بين القرب وبين البعد، فأقدارنا تشدّ وتحدّد من خلال ذلك التواصل الموجود عبر مسلسل الربح والخسارة وعملية المدّ والجزر الوثيقة الصلة بالحياة وبمضامينها المتعددة²⁶ (بتصرف).

لقد توصل موس إلى النتيجة نفسها لما تعرّض في نصّه «بحث في الهبة» إلى متواليات المصالح والحصول على الأشياء المتبادلة أثناء حفل الكولا²⁷ *kula*، فالمتبادلون يلجؤون إلى التضحية بالأشياء المتحصّل عليها، وذلك بإعادة ردّها وردّ كلّ ما منح لهم خلال هذه المناسبة، بالأخصّ عندما يشعرون بالقلق من الآخر أو من المجتمع ككل. فالتضحية، مثلما يبدو هنا، هي الركن الركين الذي تنهض عليه عملية الهبة، لكن ما المنافع التي تعود بها التضحية على عموم المجتمع؟

في الحقيقة إنّ الازدواجية التي تتسم بها التضحية هي ذات فوائد جمّة، فهي من حيث الشكل تعيد تهذيب العلاقة الاجتماعية فترسم المسافات وتحدّد الحدود بشكل غير متناهٍ وأساسي بين المجموعات، فالأضحيات المقدّمة هنا هي ذات دور ضروري ملزم. لذلك شدّد كلّ من موس وهوبير سنة 1899 على أهمية الأضحية

25 هو مصطلح يصعب ترجمته من اللغة الألمانية لكن عموماً هو يحيل إلى الأفعال المتبادلة في الممارسة الاجتماعية. لتوسع في ذلك، انظر:

Papilloud, C. (2003), «Le caractère de la relation humaine», *Aspects sociologiques*, vol. 10, n° 1, p. 77-108.

26 Simmel, G. (1992), *Soziologie (1908)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

27 M. Mauss (1999), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige. P.117.

الدينية، فهي من جهة تعمل على تعزيز التحالف بين الآلهة، وتكشف في المقابل عن المسافات الموجودة بين اللاهوت وبين البشر، ومن جهة أخرى هي تضبط العلاقة المنبثقة عن هذا الفعل. إنّ نص «بحث في الهبة» هو أول من تنبّه بشكل مركز إلى عملية الذهاب والإياب التي تحصل أثناء التبادل، وذلك بغرض التخلص من الأشياء الشخصية (قد تكون عينية أو إنسانية) سواء أثناء عملية العطاء أو الأخذ أو الردّ (في «بحث في الهبة» ترتبط عملية المبادلة بالتعويض المتناظر).²⁸ إنّ ذلك يبدو واضحاً حسب موس خصوصاً في مثال الثأر la vendetta أو أثناء وصفه للبوتلاتش potlatch. سيمل من جهته لم يشذّ عن هذا الفهم، فقد أوضح هو الآخر، لكن بشكل غير مباشر، أهمية الأضحية في بناء العلاقات الاجتماعية، خصوصاً عندما تناول مصطلح المبادلات ذات الصلة بفلسفة النقد، فهو يقول في هذا الشأن إنّ معنى المبادلات هو أن «يملك الشخص حالياً ما لم يكن يملكه من ذي قبل، لكن يخسر في الوقت ذاته ما كان يملكه من قبل».²⁹

في الواقع، وعلى سبيل النقد، فإنّ الخطّ الاستدلالي الذي تبناه كلا الباحثين لم يكن جدّ دقيق، فالمسارات السوسيو ثقافية تعرف جميعها وبالبداهة نوعاً من المبادلات أثناء تشكيلها، فمن الغريب إذن أن يحصرها موس في قبائل الكولا التبريونيدي³⁰ أو يقيدّها سيمل في المبادلات الاقتصادية التي لا يرى بالمناسبة سواها في مجتمعاتنا المعاصرة، ويعتبر التضحية المعيار الوحيد لتحديد مفهوم القيمة.³¹ لا علينا، لنترك هذا جانباً ولنلتفتّ هنا إلى المسألة الأخيرة التي أشار إليها سيمل والمتمثلة في مفهوم القيمة، فهذا الموضوع يحتاج منا إلى وقفة، ذلك أنّ مفهوم التضحية لا يمكن التنويه به من دون ذكر القيمة التي تخلفها التضحية ذاتها أو تحدثها بين الأطراف المعنية بالهبة، فكيف نظر موس لهذه المسألة؟ لقد أكدّ كل من موس وهوير، في هذا الموضوع، أنّ التضحية لا تتعلق فقط بالمبادلات وحسب حيث يراعي كلّ طرف فيها حساباته الخاصة³²، بل هي تعبّر عن حالة من «الغليان المستمر» للمجتمعات وحاجتها المستمرة لتجسيد العلاقة الإنسانية مصدر كلّ قيمة، الملاحظة نفسها نجدها عند سيمل في دراسته لفلسفة النقد. فهو يرى أنّ القيمة ترتبط أبداً بالتضحية المبدئية³³، فهي من تدفع بالأفعال المتناظرة نحو الشروع في ممارسة التبادل (Wechselwirkungen)³⁴.

28 Ibid., 212.

29 Simmel, 1900, p. 61.

30 حول هذا المصطلح في الكتابات العربية أنظر على سبيل المثال: محمود الجوهري، الأنثروبولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية، 1996، مصر، دار المعرفة الجامعية. فهو كتب يقول: «إنّ حلقة الكولا لا تمثل أساساً وسيلة للتبادل التجاري، فحينما يشرع أحد أفراد الحلقة زيارة شركائه في الاتجاه المقابل فإنه يحمل قاربه ما استطاع من أطعمة ومصنوعات مادية منتجة محلياً، يعتقد أنه يستطيع التصرف فيها. وبعد انتهاء الإجراءات الصورية المتعلقة بهدايا الكولا، فإنّ هذه السلع تباع للأخرين، وهي تمثل المنتجات الخاصة للجزيرة التي قام بزيارتها». ص 189.

31 Mauss, M. (1968), *OEuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit.

32 Mauss, M. (1968), *OEuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit.

33 Simmel, 1900, p. 53.111.

34 تصريحات مماثلة لهذا المعنى تجدها على الصفحات التالية: ص، 59، 89-90، 209-210، 212 مرجع سبق ذكره.

فلا معنى بذلك لوجود ذاك النشاط من دون ذلك الترابط.³⁵ يفهم من ذلك أن جميع العلاقات إنما هي ذات خلفية قيمية، فالقيم إذا شئنا القول هي عبارة عن روابط، لذلك كتب سيمل في هذا الشأن قائلاً: إن «القيمة بالنسبة إلينا هي نتيجة لمسار التضحيات، وبالتالي فهي تكشف عن الثراء اللامتناهي لحياتنا».³⁶ في الإطار ذاته فقد اعتبر موس القيمة بوصفها أداة رابطة على أنها تمثل الحجة البالغة في بلورة وتشكل المبادلات. فقد أوضح كيف أن الظواهر الخاصة بالإنفاق الفخري «dépense ostentatoire» تسهم في التعاطف وفي المعاملة اللينة مع قبائل الأسكيمو وسائر صنوفها الاجتماعية³⁷، مثلما هي أيضاً مناسبة سانحة لتعزيز التفاهم داخل تلك القبائل والتوائم مع محيطها الخارجي. الشيء ذاته يقال على الإنفاق النبيل³⁸ والإنفاق الفني السخي³⁹ اللذين يتعديان بدورهما الصور والمظاهر المتعددة التي يبدوان بها. فالتضحية هنا تكون بغرض إنشاء الروابط الدينية، لذلك نجد كلمة الدين بالمناسبة (المصدر الأول للقيم) تعني في مدلولها اللفظي الفرنسي la religion الرابط Religio، وبناء على هذا المعنى فقد ذكر موس في نصه «بحث في الهبة» «أن الغرض من الدين هو إنشاء الروابط التي تعبر عن مختلف القيم الممكنة» (بتصرف). لكن ألا يحجم هذا الفهم من معنى الهبة ويبسطه، فيجعله ينحصر فقط داخل مربع العلاقات فلا يخرج عن حدودها؟ لنبحث هذا السؤال في العنصر الموالي.

الهبة لا تعني النزعة العلائقية:

إن الغرض من التضحية بشيء من ذاتية الفرد هو تحقيق علاقات ناجحة، لكن هل هذا بالفعل كل ما تصبو التضحية إلى تحقيقه؟ من المهم أن نعود مجدداً هنا إلى سيمل، فهذا الطرح من وجهة نظره ليس سوى حيلة منهجية قد تنقلب إلى نزعة علائقية، يصبح فيها الكل مرتبطاً بالكل، أي بمعنى الوقوع في مطب النزعة السوسيولوجية الدوركايمة. إنه من المؤكد أن يكون معنى Wechselwirkung لدى سيمل يشير إلى شمولية العلاقات، لكن هذا المعنى لا يصلح من وجهة نظره إلا نظرياً، ولا يتحدث به إلا لغاية بيداغوجية صرفة تدرس المشكلات في إطار الرجوع إلى منظومة العلاقات ذاتها، وهذا ما لا نجده على مستوى الواقع المعيش الذي يأخذ في الحقيقة منحى آخر، فهو لا يعترف بفكرة العلاقات الشاملة ولا يقبل منها إلا تلك التي

35 إن القيمة، يقول سيمل، تنشأ ضمن الهبة، وهي تختلف عن التبادل الاقتصادي، وذلك "بموجب العلاقة السببية الموجودة بين التضحية وبين الكسب، وبموجب أيضاً موضوع التضحية"، انظر:

Hayakawa, H. (1993), «The Significance of Georg Simmel's Exchange Theory », *Simmel Newsletter*, vol. 3, n° 1, p. 16-23.

36 Simmel, 1900, p. 64.

37 Mauss, 1999, p. 467.

38 *Ibid.*, p. 262; Mauss, 1947, p. 124.

39 Mauss, 1999, p. 263.

أخضعت للاستئناس وللألفة البشريتين، وبالتالي فلا مجال للاعتراف بالعلاقات المفروضة من الخارج أو المتأنتية عن طريق الضغط. إنّ ما يطلق عليه سيميل اسم Wechselwirkung أي العلاقات الشاملة، لا يمكنها وحدها أن تحدث اتصالاً مجتمعياً متكامل الأركان (Vergesellschaftung)، اللهم إلا إذا اشتملت على بعض الشروط تكون التضحية جزءاً أساسياً منها لكنها ليست الوحيدة.

موس وبأسلوبه الإثنوغرافي سار في الاتجاه الكليّ العلانقي الذي عبّر عنه باسم الواقعة الاجتماعية الكلية، ففي نظر موس فإنّ التشخيص الإثنولوجي للواقع المعيش يشهد على ذلك، إذ ليس أدلّ على هذا القول من أنّ الأشياء التي تتحرّك بفعل الهاو⁴⁰ hau هي أشياء ليست بالمعزولة عن غيرها من الظواهر الأخرى. بل هي أشياء مركبة ومشحونة بروح المانا⁴¹ mana السحرية، يتلقاها الأفراد والمجموعات⁴² ويحولونها بعد ذلك إلى واقع حيّ وملمس، لكن من دون أن يشكّل ذلك نظاماً شمولياً مهيماً، فالحياة اليومية ذات الأنشطة والحراك اللامتناهي وما يميّزها من فعل الذهاب والإياب الدائمين المستمرين وتبادل الأشياء والرسائل بين الناس وما ينشأ عن ذلك من تنافس شديد في العلاقات الإنسانية، هو الذي يحول دون تحقيق ذلك الشمول. من المؤكّد أنّ التضحية ضرورية لرصّ العلاقة الإنسانية، لكنها ليست كافية وحدها، فهي حتى تصبح ذات مظهر واضح ويتحمّلها الجميع فيمارسونها، فإنّه ينبغي أن تكون ذات التزام وذات تأثير واضح على الأطراف الحاضرة. ومن أجل تناقلها بين الأفراد والجماعات، فإنّه ينبغي أيضاً أن تكون هناك إمكانية وقدرة على التلقي، وذلك حتى يستطيع المضحي بدوره القيام بفعل الهبة. إنّها بكلّ اختصار عبارة عن عملية تدور رحاها حول فكرة المبادلات التي حصرها موس في عملية «الذهب والإياب»⁴³، الجاريتين بين المجموعات

40 إنّ الهبة المُدركة في الأشكال الثلاثة التالية: الإلزام، حرية العطاء، والتلقي والرد، إنّما تتحرّك جميعها بمفعول الهاو⁴⁰ hau، هذه الفكرة الشبيهة بالمانا التي أثارها موس، هي عبارة عن لفظ ماوري maori يقصد به روح الشيء الموهوب. ويستعمل لفظ الهاو في التحليل عندما يتساءل موس حول محرّك الإلزام فيستنتج، تبعاً للقانون الماوري، أنّ الشيء الموهوب ليس شيئاً جامداً وإنّما يتضمّن شيئاً من «الواهب الذي له نفوذ على المستفيد من تلك الهدية، وهو شيء يحرك الهدية المردودة برغبة الهاو في العودة إلى أصله (Mauss: 1950: 159-160) انظر بها الصدد فرانسوا غوتيي ترجمة: هدى كريملي: «إرث موس عند ليفي شتروس وبتاي (وتجاوز موس لهما)»، تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية، في تقدير الممارسة الفكرية لمارسيل موس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 1 فبراير 2016. ص ص، 15-24.

41 حسب ما جاء في معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجي، فإنّ مفهوم المانا يقصد به: «ذلك العنصر الناشر للقدرة الروحية أو الفعالية الرمزية، والمفترض أنّه يسكن الأشياء والأشخاص. يتواجد المانا في ميلانيزيا كما في بولينيزيا.. (يقصد به أيضاً) قدرة مشعوذة، الصفة السحرية لغرض ما، غرض سحري، كائن سحري، التمتع بقدرة سحرية، كائن مسحور، التأثير السحري. انظر في هذا الشأن: إشراف بيار بونت، ميشال ايزار: معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف: مصباح الصمد، مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت ط 1 1427-2006، ص 802 - 803.

42 Ibid. p. 254.

43 Mauss, 1999, p. 164.

الاجتماعية، ووضعها سيمل من جهته في صلب الحركة الداخلية للرابطة الاجتماعية⁴⁴ المعبر عنها في شكلها الثلاثي والمتمثل في الهبة وفي الأخذ والرد.⁴⁵

إنّ البعد العلائقي الشامل مثلما يبدو هنا لا يأخذ شكلاً مطلقاً، فهو يتّسع نطاقه أو يضيق بحسب قدامة المجتمع وعلاقته، أي بمعنى بساطته، يفهم من ذلك أنّ المجتمعات الأكثر تعقيداً يصعب تفقيدها بذلك البعد. إنّنا نجد ذلك واضحاً في عبارات كلّ من سيمل وموس، إذ يؤكّد الأخير على «أنّ كثرة مواضيع الهبات والواهبين والأشياء الموهوبة، هي كثرة الشفرات والأمثولات في الآداب الهندية، إنّها عبارة عن كلمات دقيقة لكنّها نسبية وغامضة في الوقت ذاته، تتمّ عملية المنح والتلقي من خلالها دونما أيّ خطأ يذكر»⁴⁶ (بتصرّف). بالمعنى نفسه أكد سيمل على المسألة التبادلية النسبية، حيث قال في السياق ذاته: «(...) لا أضيف سوى مثالين اثنين يكون فيهما الأوّل خاصاً والثاني عاماً، لكنهما يشتركان في كلّ الأحوال في النسبية، أي التبادلية في اقتسام معاني معايير المعرفة الحاسمة المتعلقة بشكل التعاقب والتناوب»⁴⁷ (بتصرّف). وفي إشارة منه أنّ المسألة تخصّ بالدرجة الأولى المجتمعات التقليدية البسيطة ذكر موس: «أنّ رمز الحياة الاجتماعية مستمرارية تأثير الأشياء المتبادلة- هو ليس سوى ترجمة مباشرة للكيفية التي تتداخل من خلالها المجموعات الفرعية الانقسامية ذات الطابع الأركائكي فيما بينها بشكل دائم ومستمر، مشعرة غيرها على أنّها تمتلك كلّ شيء»⁴⁸ (بتصرّف).

على ذكر الرمزية وأهميّة دورها بوصفها العلامة الرابطة التي يجب أن تستمرّ وتبقى لا أن تستبعد أو تتلاشى، فقد أوضح موس أنّه بفضل الرموز فإنّ ذاكرة التحالف تنتعش وتشهد على إبرام عقود الهبات، فهي (أي الرموز) من تقوم بوضع الحدود الفاصلة بين الأصدقاء وبين الأعداء على مستوى المجتمع ككل، إذ من خلالها يُعاد إحياء فعل الأسلاف المتمثل في ممارسة الهبة ذات «التنافس المستميت». إنّ هذا الأمر يدعونا في الحقيقة إلى التأمل والتفكير، فنموذج الهبة هنا يدفع بنا إلى ضرورة الوقوف عند ذلك الترابط الذي تتداخل فيه الهبة بالرمزية وبالعامل السياسي. إنّ هذه العناصر الثلاثة، وإن تمايزت أنشطتها الاجتماعية، إلّا أنّها محكومة جميعها بأثر الضغوط النفعيّة والوظيفية، أليس هذا ما يقوله م. موس في نصّه «بحث في الهبة»، خصوصاً عندما يؤكّد «أنّ الدراسات من هذا النوع (أي المتعلقة بالهبة) من شأنها أن تسمح بمعاودة

44 Mauss, 1999, p. 148 et 268.

45 حسب Karsenti فإنّ الهبة هي من تشكل البنية، أما الأجزاء المتبقية الأخرى، فهي متضمنة تحركها البنية، انظر:

Karsenti, 1997, ص، 404.

46 Mauss, 1999, p. 194.

47 Simmel, 1900, p. 111.

48 Mauss, 1999, p. 194.

النظر وقياس وموازنة مختلف المحركات الجمالية الأخلاقية والدينية والاقتصادية ومختلف العوامل المادية والديموغرافية؟ إن جميع تلك العناصر المشكلة للمجتمع وللحياة الجماعية ككل إنما هي تخضع للسياسة بالمعنى السقراطي للكلمة، فهي الفن الأعلى والموجه الأسمى لوعي ذلك الكيان»⁴⁹ (بتصرف).

السياسة إذن هي المعيار الكفيل بضبط وتنظيم مختلف العناصر الاجتماعية التي تتشكل منها الحياة الجماعية ككل، لكن ما علاقة ذلك في تقدير موس بموضوع الرمزية؟ في الواقع ثمة قراءتان مهمتان تجدر الإشارة إليهما في سياق الجواب عن هذا السؤال، أما القراءة الأولى، فهي لـ B.Karsenti سنتي 1994، 1996، وأما الثانية، فهي لـ C.Tarot في سنوات 1994، 1996، 1999، لقد كتب الأول قائلاً: «إن كلاً من الكلمات والتحية والحضور والتبادل الرفيع المردود عليه بشكل ملزم وقاهر لأجل تقادي الحرب إنما هو عبارة عن عمل رمزي.

فبحسب كارسنتي في نقله عن موس⁵⁰ أن تلك المبادلات الرمزية هي عبارة عن «ترجمات فردية لحضور المجموعة من جهة وتعبير عن الحاجة المباشرة للأفراد والجماعات لشخصيتهم ولعلاقاتهم التبادلية من جهة أخرى»، «فحفلاتنا، يشرح الكالدونيون الجدد، هي كحركة الإبرة التي تعمل على ربط أجزاء الجريد في السقف» بعضه ببعض.⁵¹ الشيء ذاته أشار إليه تاروا سنة 1996 حينما ذكر أن الرموز والهبية عند موس هما عبارة عن شيء واحد، يقول تاروا بهذا الصدد: إن «الرمز الموسي للرمز هو الهبة»⁵²، معنى ذلك أن الهبة في المحصلة هي عبارة عن تعبير رمزي سياسي ينظم التواصل البشري⁵³، يتسع مجاله لمبدأ الحرية ولمبدأ الإجماع والخضوع لقانون الرمزية والمطالبة الملحة بالعتاء والردّ والأخذ في آن واحد. بهذا الطرح الشامل يكون موس قد حرّر مفهوم الهبة الأركائيكية العتيقة وجعله فكرة عامّة قابلة للتطبيق حتى على المجتمعات المعاصرة.

هذا وقد أضاف C. Levi-Strauss على مفهوم الهبة أشياء جديدة أخرى يجب أن نشير إليها هنا، فهي في نظره لا تقتصر فقط على الجوانب العينية إنما تشمل أيضاً الجوانب الخطابية والتواصلية، فهي بذلك ذات ثلاثة أبعاد: تتكوّن من العطاء، ومن الأخذ، ثم وهب النساء والكلمات والأشياء، فالعطاء والأخذ يوثقان الروابط عبر تداول وتبادل النساء والكلمات والمنافع العينية. إن الشيء ذاته يمكننا أن نجده على المستوى

49 Ibid., Mauss 1967, p. 130.

50 Mauss *ibid.*, p. 194. (Mauss, 1994: 87).

51 Karsenti, 1994: 98)

52 Ibid., p. 212. (Tarot, 1996).

53 Mauss, 1966, p. 147.

الرمزي، خصوصاً عندما تترجم الأشياء المتبادلة، فتحوّل إلى صيغ وصور خطابية كلامية، يصبح التبادل العيني معها مجرد أداة مرافقة لتلك الرمزية الأكثر رواجاً وذيوعاً في عالم المبادلة. وقريب من موضوع الرمزية نجد موضوع الهوية، إذ تكاد المسألتان تكونان وجهين لعملة واحدة، فالجوانب السحرية والعناصر غير المادية وما تتضمنه من رموز وطقوس، هي مكونات أولية تنبني عليها الهويات المجتمعية أثناء تشكلها ونموها، لتجعل بعد ذلك من عالم الأشياء العينية ومن الحياة المادية بشكل عام تجليات لها، تؤكد من خلالها عن قدسيّتها وعن استمراريتها، وسنرى كيف عالج موس هذا الموضوع وكيف قاربه؟

في الهبة وصلتها بموضوع الهوية:

إنّ المزج بين الإجماع وبين الحرية سيقود موس للتحدّث عن الهبة بوصفها تعبيراً عن الهوية الاجتماعية، إذ كيف لنا أن نفكّر القوة التي تكمن وراء ضرورة ردّها لما تحصلنا عليه؟ يتساءل موس ويجب في الوقت ذاته، معتمداً في ذلك على مفهوم الهوا في شكله العملي والنموذجي الذي مارسه الحكيم الماوري⁵⁴، فينتهي إلى القول إنّ الأمر يتعلق بنقل الهوية، «فالشئ المهدى، حتى ولو أهمل من قبل مانحه، إلّا أنّه يبقى شيئاً من ذاته» (ص، 159) وأنّ «(...) أيّ تقديم لشئ ما لشخص ما، هو في نهاية المطاف تقديم لشئ من الذات» (ص 161).

إنّ هذه المسألة، في الحقيقة، هي الأكثر إثارة للجدل في نصّ «بحث في الهبة»، «إذ كيف يعقل أن يمنح الإنسان شيئاً من ذاته لمّا يهب شيئاً ما لأحد آخر؟» يتساءل جويو⁵⁵ «كيف يمكن لشخص ما أن يتلاشى عبر الأشياء؟» (200، ص: 267) أو كيف يمكن حتى «لشيء محدود أن يجسّد الذات المانحة؟ هنا وبشكل مفارق تكمن غرابة الهبة، تلاشي الذات عند التلقي والأخذ وتجسّد الآخر من خلال الشيء المحدود» (المرجع نفسه: 267). في نظر العديد من الباحثين فإنّ ما جاء به موس يعتبر غير مقبول، بل هو مخزٍ، إذ كيف يعقل أن نردّ ما تحصلنا عليه؟ يتساءل المعارضون، لكنّ موس يردّ قائلاً: إنّ بسبب الهوا المتواجدة في الشيء الممنوح، فهي تحتضن هوية الشخص المانح.

في الواقع إنّ نقاد موس الكثر، بالخصوص حيال هذا الموضوع، لم يكونوا ليوافقوه على ما ذهب إليه من تفسيرات أوردتها في حقّ كلمات الحكيم الماوري، فقد خالفه في ذلك الكثير، نذكر من بينهم على سبيل المثال

54 تحدّث موس في كتابه "بحث في الهبة" عن Tamati Ranaipiri، حكيم شعب الماوري (maori) السكان الأصليين لنيوزيلندا، حيث لفت انتباه موس أنّ ذلك الحكيم لم يكن يعتقد يوماً أنّ الأشياء العينية الموهوبة هي تتبادل من غير روح أو دونما أن تُصدر شيء من ذات المانح، فتؤثر مباشرة على المتلقي الحاصل على الهبة، يتمّ ذلك تحت الإشراف السامي للهوا (الطاقة السحرية الخارقة) الذي سيعيد الشيء الممنوح إلى مالكه الأول، يؤكد موس هذه المسألة مرّة ثانية أثناء حديثه عن البوتلاتش الذي يجعل التبادل يتحرّك بشكل دائري ليعود مجدداً إلى نقطة بدايته.

55 Goux, J.-J. (2000), Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme, Paris, Blusson.

جودوليه وسالينس وستروس وفيخته، فقد تساءل الأخير بصراحة وبشكل عقلاني ووضعايني قائلاً: كيف عَلمَ ذلك المفكر الكبير (ويقصد بذلك الحكيم الماوري) بتلك الروح الحدائثية؟⁵⁶ هل هو تدخل الأرواح أثناء الردّ والإرجاع والخشية من عقابها، أم هي الرغبة في الحصول على الشيء الموهوب مجدداً، أم إنّ الرقابة الاجتماعية والمصلحة هما اللتان تفسران لنا تلك الظاهرة؟ لقد عاب ستروس على موس فهمه لتلك المسألة. يقول ستروس: فهو بدلاً من أن يحافظ على المسافة العلمية المطلوبة في البحث، فإنّه قد وقع في فخّ نظرية الأهلّي. إنّهُ على الرغم من عبقريته إلاّ أنّه وقع في خطأ نظرية الهاور. لقد دعم هذا القول كذلك بابادزان سنة 1986 في مقاله الموسوم «⁵⁷hau» Pour en finir avec le متأسفاً فيه على إيمان موس بالأرواح.

إنّ قول موس «الحلي والخواتم ليست سوى وسائل لتمثيل الذات وليست هدايا حقيقية، فالهبة هي جزء منك، إنّها جزء من دمك الذي عليك إهداؤه»⁵⁸، يدعونا في الواقع إلى الوقوف بجديّة عند نظريته المثيرة للجدل، خصوصاً عندما ينظر إلى الهبة على أنّها القاطرة التي يعبر من خلالها كلّ شيء، وكأنّ للأشياء أرواحاً لا يمكن استنساؤها حتى من مجتمعاتنا المعاصرة التي قد تخلّصت (أو هكذا يبدو) من السلطة الروحية التي عرفتھا المجتمعات البائدة من ذي قبل. إنّ الفكرة الأكثر جدلاً، حسب ستروس، تكمن في اقتراب موس من الفكر الأهلّي دونما أيّ نقد موضوعي ولا تمحيص مسبق يسمح له بالولوج إلى الحقائق الكامنة⁵⁹ التي كانت لديه دوماً تتشكّل الهاجس الرئيس الذي يدفعه نحو البحث ويحفزه للتغيب عن الحقائق الخفية، لكنّ لتساءل هنا ما هي تلك الحقائق الكامنة التي كان موس يسعى إلى اكتشافها؟ هل كان يودّ التوصل إلى مفهوم جامع مانع لمسّمى الهبة يشمل المجتمعات القديمة والحديثة على حدّ سواء؟ لننظر لما يقوله بهذا الصدد؟ لقد ذكر موس في نصّه «بحث في الهبة» «أنّ ما يبدو من مظاهر للهبة بالمجتمعات الأركائيكّة هو في الواقع نشاط غير حقيقي، إذ لا يوجد في الواقع سوى إلزاميّة الردّ وإعادة الردّ المجبر» (ص، 147) (بتصرّف)، وهذا بالضبط ما يجري العمل به في مجتمعاتنا المعاصرة، يفهم من هذا كلّهُ أنّ موس كان يسعى للتوصل إلى صيغة مشتركة لمفهوم الهبة يجمع فيه بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات المعاصرة.

في الواقع إنّ إدراك الاختلاف الحاصل في مفهوم الهبة عند موس والذي يبدو فيه متناقضاً، لا يمكن فهمه إلاّ من خلال تتبّع تطوّرات هذا الموضوع لديه، ففي البداية كان موس يعارض بشكل راديكالي ما لاحظته الخبراء على المجتمعات الأركائيكّة العتيقة من ردّ إجباري بخصوص الهبة، فبالاستناد إلى فهمه المرجعي للموضوع، ذكر موس أنّ الهبة الحقيقيّة هي ليست مجرد شكل، إنّما هي واقع يقوم على الحرية

56 Sahlins, M. (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.

57 Babadzan, A. (1998), «Pour en finir avec le hau», *Revue du M.A.U.S.S.*, no 12, p. 246-260.

58 Emerson, R.W. (2000 c1844), «Dons et présents », in *La confiance en soi*, Paris, Rivages poche, p. 129-135.

59 Mauss, M. (1985 [1950]), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France.

وعلى العمل المجاني، كما أنّ الشكليّة منها ليست واحدة في نوعها، إذ عادة ما تتسم الحقيقيّة منها بالحرية وبعدم السعي نحو المصلحة. والقول إنّ الهبة هي شكل بلا واقع، وفي الوقت ذاته تعريفها على أنّها حرّة ومجانيّة، إنّما يعبر عن التعريف الذي كان موس قد تبناه في البداية، لكن مع مرور الوقت لم يعد متأكّداً من ذلك، وأصبح يقول بنشأته النموذجين، ومن ثمة أعاد الرجل التعديل من مصطلحه النظري ومن تفسيره كذلك، فأصبح ينظر للمسألة على أنّها خليط بين الإلزام وبين الحرية. ففي نصّه «بحث في الهبة» نلاحظ كيف انتقل الأساس الأخلاقي لديه من فكرة الحرية والمجانيّة إلى فكرة الهوية المبرّرة بوجود الهوا (أي بمعنى أنّه انتقل من الشكل إلى الموضوع).

فموس قد شدّد على ضرورة اعتبار الهبة الحقيقيّة أنّها تعادل هبة الذات نفسها. لقد راح يعمّم هذه الفكرة المستلهمة أساساً من فكرة الهوا ويفسّر لها تفسيراً حداثياً يشمل به المجتمعات المعاصرة! فهو قد ذكر في هذا الشأن «أنّه عندما نقدّم شيئاً ما لشخص بعينه فإنّنا نقدّم شيئاً من ذاتنا» (ص، 161)، وأنّ «قبول الهبة (في جزء منها على الأقل) يعني قبول الهوية، وأنّ رفضها يعني أيضاً رفض التعريف بالذات (...) إنّ الهبات ما هي إلّا وسائل يعبر بها الآخرون عن الصورة التي يحملونها عنّا».⁶⁰ بهذه الكلمات يكون موس قد جعل من موضوع الهبة موضوعاً مرتبطاً أبداً بالهوية وبالاعتراف بالذات، لكن ألا تشكّل الهبة هنا إلى الشخص المجهول، كما هو في حالة مجتمعاتنا المعاصرة المحتفية بالنزعة الفردانيّة، تحدياً كبيراً بالنسبة إلى الهبة عموماً، فتضرب مسألة الهوية والاعتراف بالذات في مقتل؟ ألا تتحوّل إلى لغز يصعب فهمه واستيعابه؟ بالنسبة إلى موس فإنّ الهبة تبقى تحافظ على جميع دلالتها ما دام أنّ القوّة التي تدفع بالإنسان نحو البذل تلزم فقط وتخصّ العلاقات الشخصية والعلاقات المكثفة، لكن ألا يعرّض هذا الفهم هوية الشخص المجهول القابض والمتلقّي للهبة إلى الهدم؟

في حالة مجتمعاتنا المعاصرة، يرى موس أنّه يمكن التخفيف من وطأة ذلك الخطر، وذلك من خلال الدور الذي يلعبه الوسطاء المنظمون. فهم يعملون على عدم شخصنة الهبة، فيتكتّمون على شخصيّة القابض غير القادر على ردّ الهبة فيصرفون عنه الخطر. بكلّ بساطة فإنّ ما يحاول الوسطاء القيام به يشبه تماماً عمليّة زرع الأعضاء في عالم الجراحة الطبيّة، فهم يسعون لإقناع القابض بأن يتبنّى نموذجاً ميكانيكياً يقال فيه مثلاً للشخص الذي يتلقّى عمليّة زرع العضو، إنّ القلب ما هو إلّا مضخة، وإنّ الكبد مجرد مصفاة، فتتحوّل معه الهبة من هبة للحياة إلى هبة للأشياء. إنّ التمييز الأساسي الذي يضعه موس هنا في مثال عمليّة الزرع يعتبر مهماً، إذ يمكن للهبة من خلاله أن تكون شاملة لكلّ المجتمع، ومن ثمة يتمّ من خلالها الاعتراف

60 Schwartz, B. (1967), «The Social Psychology of the Gift », *the American Journal of Sociology*, vol. 73, no 1, p. 1-11.

بالقابض المجهول. لقد أنهى موس بحثه متسائلاً: هل الهبة هي خاصية أركائيقية ولّت وانقضت من دون رجعة، أم هي الصخرة الراسية التي تتشكل منها جميع المجتمعات؟ ألا تنشأ «الحاجة» إلى البذل من كون أننا جميعاً مدانون ابتداءً، وأن هوياتنا تتشكل كلما حولنا ما نحصل عليه إلى فعل حيوي نستطيع رده وإعادته من جديد؟ إن هذه التساؤلات التي هي مرتبط نص «بحث في الهبة» تؤكد أن تلك الظاهرة التي عرضها موس ما تزال تتمتع بالعصرنة وتستعملها المنظمات الخيرية اليوم بشكل دائم ومستمر، تطلب فيه الهبة بشيء من الرمزية التي ما تزال تؤكد على فعاليتها وعلى جدواها⁶¹، مستعينة في ذلك بالضمير الجمعي الذي تستثمر منه الهبة نشاطها وتفاعلها المستدام داخل المجتمع. لنقف ملياً عند هذا المورد الغزير لكي نرى أهميته عند موس، وكيف عرّفه وفسّره؟

الضمير الجمعي بوصفه مظهراً من مظاهر الهبة:

يقول موس في تعريفه للضمير الجمعي: «إنه سواء تعلّق الأمر بوصف المجتمعات أو بالوعي المشترك أو بالأشياء السيكلوجية المرتبطة بالحياة الاجتماعية، فإن ذلك كله إنما يرتبط بالضمير الجمعي»⁶²، «فالإحساس والتصرف والحياة والعيش مع جميع الأجساد وجميع الأرواح وجميع أولئك البشر (يدلّ على أنّ القضية هي -بتصرف-) قضية الجميع» (ص، 103). «فالذي نراه كل يوم هو الكل الاجتماعي الذي يضمّ جميع الأفراد الذين هم بدورهم عبارة عن ذلك الكل» (ص، 214). حيث تعمل السيكلوجية الاجتماعية بشكل مستمرّ على متابعة «نشوء وتطور المواصفات المجتمعية»⁶³ فيصبح «المسلسل الاجتماعي (بذلك) أكثر وضوحاً (...) (ومتجلياً في -بتصرف-) الضمير» (ص، 239).

إنّ آلام الضمير ذات الأصل الجمعي هي التي تقف وراء استشعار الفرد بالأذى، والأفكار الناجمة عنها إنّما هي أفكار تتولّد تحت ضغط المجموعات الاجتماعية، والدليل على ذلك (بحسب موس) أنّ الفرد لا يجد عافيته إلا إذا قام بالتعاويز وبالتعاويز I'exorcisme النافعة، (هذا مظهر من مظاهر تجليات المانا -من طرفي-) أي بمعنى الرجوع إلى المجموعة في العلاج. إنّ بناء على ذلك يمكننا استخلاص النتائج الخاصة بالسيكلوجية الجماعية، فالحالات الخاصة بالضمير الفردي هي حالات لها أصل في حياة المجموعة الاجتماعية، بتعبير آخر فإنّ مضمون الضمير يعبر عن انتساب الفرد إلى المجتمع، لذلك ينبغي أن ينظر

61 من ذلك الجمعيات العديدة والمتنوعة التي تعمل في الشأن الإنساني، نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر الجمعية الأمريكية للمسنين التي تضاعف فيها عدد المانحين، وهم معروفون اليوم بسترهم التي تميزهم والمسجل عليها اسم وعنوان المانح.

62 Mauss, 1927, p. 202-203.

63 Mauss, 1934, p. 349.

إليه على أنه «كتلة شاملة واحدة ذات صلة بالأجساد».⁶⁴ يقول موس: «إننا لا نجد «في واقع الأمر ضمن علومنا ولا في علم الاجتماع (...) تجزئة الإنسان إلى مجموعة من الإمكانيات الموزعة، لذلك نحن معنيون بجسمه مثلما نحن معنيون بعقليته بشكل شامل، فهو عبارة عن معطى كلي يتشابك في عمقه الجسد والروح والمجتمع ككل (...)»، أي ما أقترح تسميته هنا باسم الظواهر الكلية التي لا تنشأ ضمن الجموع فقط، وإنما تتشكل أيضاً من جميع الأشخاص ومن جميع الأفراد ومن التلاحم الأخلاقي والاجتماعي والعقلي وبالأخص الجسدي والمادي».⁶⁵

في ملاحظة لكيفية اجتماع الأشخاص والأشياء والمعرفة والتقنيات بشكل خاص، ليشكلوا بذلك الكيان الاجتماعي الكلي، اقترح موس وجود «الوسطاء» الذين يعملون بفعالية على إنتاج اللحمة المجتمعية في صورتها الشاملة، ففي كتابه (موجز نظرية عامة للسحر)، اعتبر موس كلاً من السحر والزعماء والثروات والأرواح والعائلة والقبيلة والأقنعة والشخصيات والمكانات والقتال والهبة عناصر وسيطة أساسية لتشكل الأواصر والروابط المجتمعية. وفي نصه «بحث في الهبة» يقول موس: «توجد بين الظواهر الاجتماعية أكثر التشابهات غرابية. فالعادات والأفكار تطلق جذورها في كل الاتجاهات. وإنه لمن الخطأ إهمال هذه الترابطات العميقة التي لا حصر لها».⁶⁶ والذي في القلب منها محرك الهبة المنشط للتفاعل البشري والمولد للمعاني والدلالات، التي تتراتب على وقعها مختلف العلاقات البيئية، الفردية منها والجماعية، ويُنشأ داخل محيطها الجسد ويهذب لتتوافق حركاته وسكناته مع ما تسطره الماكينة الاجتماعية التي تدور حولها بفعل قوة الهبة. فأجسام البشر لا تتفاعل مثلما يبدو، أو تتصرف بمعزل عن الإطار المجتمعي الفيزيقي، الذي يزودها بإحداثياته ويبرمجها وفق قواعده وثقافته. فما الذي يقوله لنا موس في هذا الموضوع؟

إن الإنسان في عرف م. موس هو ليس ذلك المخلوق الطبيعي الذي لا تؤثر فيه الأشياء ولا الصنائع، بل هو عبارة عن ذات تتكيف وتتحوّل بحسب اندماجها واختلاطها بالعالم الفيزيقي. ولذلك نجد أن الحضارات تصنف وترتب بقدر خوضها في عالم الأشياء والتفوق فيه، ما من شك أن تفاعلية الإنسان مع الأشياء قد تتفوق أحياناً من حيث التأثير على قدرات المجتمع وهامش حراكه، فالأشياء هي من تزود الإنسان بالوسائل المادية، التي على أساسها يتفاعل مع وسطه الاجتماعي فيطوره أو حتى يغيره، لكن العملية ذاتها لا يمكن إجراؤها مع عالم الطبيعة، فالإنسان ليس بمقدوره الخروج عن حدودها ولا عن جاذبيتها، كل ما هنالك أنه يستطيع وفق فن الممارسة الذي يتبعه أن يكيّف تقدّمه معها ويرسم حدوده بداخلها، إنه يتماهي بذلك مع النظام

64 Mauss, 1924, p. 292.

65 Mauss, 1923, p. 281.

66 Mauss, 1969 p. 215.70.

الميكانيكي الفيزيقي والكيميائي. «إنه ينتج في الوقت الذي يعيد إنتاج نفسه، فوسائل عيشه التي يبتكرها تصبح هي ذاتها ذات طبيعة إنسانية خالصة، وتفكيره الذي يداعب خياله ويراوده هو بدوره جزء أصيل مسجل ومنتمٍ إلى عالم الأشياء».⁶⁷

ضمن هذا الإطار «الشيئي» يتفاعل البشر وتتعاقد المجتمعات وتتوالى، «ويعرف الناس، ولو بشكل تقليدي، كيف يستخدمون أجسادهم».⁶⁸ لكن هذا لا يعني بحال إلغاء أو استثناء دور وأهمية المؤثر الاجتماعي الذي يبتلع كل شيء ويهضمه ويحوّل مخرجات ذلك التفاعل إلى ذات طبيعة إنسانية، إذ تعمل عملية التنشئة والتربية، بما تتوفر عليه من قدرة ومن سحر، على إدماج سلوكيات الأفراد داخل المجتمع، حيث يمتلك الأخير كامل سلطات الترخيص بالقبول أو بالرفض لتلك السلوكيات والممارسات. في هذا المعنى يقول موس: «إنّ ثمة قوة سوسيولوجية تتحكم في جميع تلك الأفعال». فثمة ميزة لتلك «الخلطة الفزيو-سيكو-سوسيولوجية الخاصة بسلسلة الأفعال»، إذ أنّها تأتي من عموم الحياة المعتادة للأفراد فيسهل ملاحظتها، إنّها تشكّل بذلك ثروة من المعلومات بالنسبة إلى علوم الإنسان الشامل، نتحدث هنا بالذات عن «تقنيات الجسد»، فموس ينظر إلى حركة الجسد على أنّها عبارة عن منظومة متكاملة تختلف باختلاف المجتمعات واختلاف الأعمار، وكذا الجنس، وبناء عليه فإنّنا نستطيع أن نحصي أصنافاً متعدّدة من الدلالات ومن المعاني، خصوصاً عندما نواجه العمل الميداني. حول هذا المعنى يضرب لنا موس مثلاً يقول فيه: إنّ الأطفال الرضع الذين ترعاهم أمهاتهم في المهد (الدّوح) والرضع الذين لا يمرّون بالأسلوب ذاته من الرعاية، دليل على وجود مسلكين مختلفين في التعامل البشري من حيث تنشئة الطفل.

وبناء على تلك التقنية وحدها نستطيع أن نقسم الإنسانية إلى صنفين اثنين، ونبحث عن الجذور السيكولوجية للمجموعات الاجتماعية. ففي هذا الإطار سجّل موس سنة 1925 أهمية الإيقاع أثناء الرقص في احتفالات الهبة وطقوس التبادل، حيث تتشابك دقات القلب بالتنفس المنسجم مع حركة العضلات، ويرسم الراقص من خلال ذلك سلسلة من الصور، فبالرغم من أنّ الدافع وراء ذلك قد يكون البحث عن حالة السكر والانتشاء، إلّا أنّه من الناحية السوسيولوجية فإنّ تعلّم تقنيات الجسد له مكانته الخاصة ضمن «الظواهر العمومية المتصلة بالروابط والعلاقات الجارية بين المجتمعات». إنّ الرقص بهذا المعنى يلعب دوراً

67 Mauss, Marcel (1927), «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *L'Année sociologique*, n.s., in Marcel Mauss, *OEuvres*, t. 3, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 178-245.

68 Mauss, 1934, p. 365-68

إدماجياً للأجيال اللاحقة.⁶⁹ لكن أين يتجلى البعد السيكولوجي من كل هذا؟ خصوصاً إذا ما علمنا أن فعل الرقص مبرز للجوانب البيولوجية وحدها بشكل واضح؟ كيف تعبر التمثلات الجماعية أثناء لحظة الرقص عن ضمير جمعي بعينه؟ لفهم الأبعاد السيكولوجية وعلاقتها بالأبعاد الجسدية، فإنه لا بد من بناء علم الإنسان الشامل الذي لا يكتمل إلا بوضع جهاز مفاهيمي قادر على المرور من التفاصيل الجزئية إلى تصوّر شامل عن المجتمع، لذلك ابتكر موس ما سمّاه بمفهوم «الواقعة الاجتماعية الكلية»⁷⁰ الذي كانت له أصداء واسعة وأثار معروفة على مستقبل العلوم الاجتماعية. ففي تقدير موس، فإن ملاحظة المجتمع ومؤسساته بشكل شامل وكامل من شأنه أن يكشف عن عدد من الظواهر ذات الطابع القانوني والاقتصادي والديني وحتى الجمالي والمورفولوجي⁷¹، حيث تصبح «دراسة الوقائع معها بشكل ملموس أمراً ممكناً» (ص 276). إنّ تلك العناصر ما هي في الواقع سوى انعكاس للمجتمع في كليته بصورة مكثفة، فهي تتصرّف مجتمعة بأسلوب المنح والمنح المردودة، والتي يطلق عليها موس هنا اسم العطاء والحصول ثم الرد - donner-recevoir. يستشف من ذلك كله أن مفتاح الفهم العميق للظواهر الاجتماعية إنما هو موجود في البعد الجماعي لها.

فلو عدنا، على سبيل المثال، إلى ظاهرة الهواء، فإننا سنكتشف أن الخوف من السلطة المترجم في الأعطيات المختلفة للأشياء العينية، كيف سيتحوّل إلى حافز أساسي يوجّه السلوكيات المبطنّة بالأبعاد الدينية والأخلاقية والاقتصادية التي تعبر في مجملها عن المجتمع ككل. إنّ الهواء بهذا المعنى هو عبارة عن مرآة عاكسة لجميع التصورات والذهنيات الموجودة لدى أتباعه. مثال البوتلاتش potlatch يحمل هو الآخر الدلالة ذاتها، فصفته الصدامية التي تصل بالحياة السيكولوجية إلى أقصى مداها تجعل منه مناسبة مثلى للتعبير عن مختلف التمثلات الجماعية، وعن الضمير الجمعي اللذين تتجلى صورهما في المؤسسات الدينية والسياسية والاقتصادية.⁷²

69 Mauss, Marcel (1934), p. 349 «Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthodes d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société) », *Annales sociologiques*, série A, Fascicule 1, in Mauss, 1969, p. 302-354.

70 ترجم مصطلح le fait social total إلى الحدث الاجتماعي، كذلك وفي هذا الإطار، كتب مصباح الصمد يقول: «الحدث الاجتماعي الكامل. فهناك ممارسات تلامس جميع مظاهر الحياة الاجتماعية وتجمع فيما بينها الارتباط الزواجي، السوق، الحرب، السكن». انظر: فيليب لا بورت. تولر، جان بيار فارنييه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة: د. مصباح الصمد، 2004، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص، 203. أما الباحث المغربي عبد السلام لفقيه، فقد فضّل استعمال مصطلح الواقعة الاجتماعية الكلية. انظر: نايوكي كاسوغا ترجمة: عبد السلام لفقيه، مراجعة حسن أحجيج، «الواقعة الاجتماعية الكلية، البناء والترابط الجزئي وإعادة التركيب»، تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية، في تقدير الممارسة الفكرية لمارسيل موس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 1 فبراير 2016. ص ص، 7-14. وقد فضّلنا من جانبنا التسمية الأخيرة لملائمتها في رأينا روح النص الأصلي.

71 Mauss, Marcel (1925), p. 274. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », 1925, in Mauss, 1985.

72 Steiner, Philippe (2001), «Religion et économie: Mauss, Simiand et le programme durkheimien», *Revue française de sociologie*, 42 (4), p. 695-718.

إنّ البوتلاتش، في مثل هذا الظرف، يلعب دوراً أساسياً في تنشيط الأحوال والأفعال السيكلوجية، فهو بالتالي محفّز رمزي تحتاج إليه مختلف التمثلات والأفعال ليمنحها دلالاتها التأويلية الواسعة، لذلك خلص شراح موس إلى القول: إنّ الغرض من دراسة الإنسان الشامل، في إطار فعل الهبة، إنّما يهدف إلى التنقيب عن الإشارات وعن الرموز المتبادلة.⁷³

على سبيل الختم:

بعد بحث طويل عن الموارد الأساسية التي تجعل من المجتمع حدثاً إنسانياً فريداً، خلص موس في نهاية المطاف إلى اعتبار كلّ من ثلاثية الهبة والأخذ والردّ على أنّها كونية المصدر، ففي الأسطر الأولى من نصّه «بحث في الهبة»، ذكر موس: «أنّ المبادلات والعقود في الحضارة الاسكندنافية وبعض الحضارات الأخرى كانت تتمّ بطريقة الهدايا ذات الطابع الطوعي، لكنّ هذا من الناحية الشكلية فقط، أمّا من الناحية الواقعية، فإنّ فعل العطاء كان يحتمّ على من يحصل عليه مواجهته بالردّ الملزم والإجباري».⁷⁴ لنقف ملياً هنا عند مدلول قوله «وفي بعض الحضارات الأخرى»، فالمسألة في اعتقادنا تحتاج إلى نظر، فما الذي تعنيه هذه العبارة؟ إنّها وبكلّ بساطة تعني أنّ الهبة لم تكن لتشمل كلّ المجتمعات المتوحّشة والعتيقة، وعليه فإنّ مسألة كونية ثلاثية الهبة الأخذ والردّ الملزم تجعلنا نعيد النظر في مقولة إنّ المجتمعات البدائية كلها كانت متجانسة من الناحية الأمبريقية وإنّما كانت جميعها ملزمة بالعمل الخيري. في الواقع إنّ ما طرحه موس هنا يُعدّ مجرد تصوّر نظري وليس عملياً، وإلاّ فقد كان يتعيّن عليه أن يقدّم تعريفاً مغايراً للهبة يثبت فيه كونية الأفعال الثلاثة التي ذكرها.

ولعلّ ما يسند رأينا هذا هو تلك الردود التي جاءت من قبل الخبراء في الميدان المتحفظة من تعريف موس بخصوص كونية الهبة، فقد اعتبر ريمون غديريه أنّ حديث موس عن الهبة، إنّما هو في الواقع ينطبق على القرض وذلك ما دام أنّ الأمر يتعلق بوجوب إعادته وردّه إلى أصحابه.⁷⁵ أمّا الآن تستار الخبير بالمجتمعات الأسترالية، فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، فهو أنكر مطلقاً وجود الهبة عند الأبوريجان، وأكد أنّ تقاسم الطريدة عندهم هو فعل يفصل فيه مسبقاً حتى من قبل أن يحدث.⁷⁶ لكنّ الموقف الأخير هذا تحفّظ منه (1996) J.-L. Boilleau. فالأبوريجان بحسب وصفه حتى ولو لم يكونوا يتعاطون الهبة الغذائية أو العينية، إلاّ أنّهم كانوا يقطعون مئات الأميال من أجل وهب الأشياء الثمينة.

73 Tarot, Camille (2003), *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolisme*, Paris, La Découverte.

74 Mauss, 1966, p. 147.

75 Guidieri, Remo (1984), *L'Abondance des pauvres*, Paris, Seuil.

76 Alin Testart: 1993.

إنه في جميع الأحوال لا يمكننا حصر الثلاثية الملزمة، المتمثلة في الهدية وفي الأخذ والرد المتجلي أثرها في المناسبات والمآتم والمراسم وحسب. ففي غينيا الجديدة على سبيل المثال يوجد نماذج تتنافى مع هذا الطرح، ذلك أن أنماط التبادل في تلك المنطقة هي أعقد بكثير مما يفترض أن يكون في نظام البوتلاتش أو الكولا اللذين يعتمدهما موس في استدلالاته. إنه بالإمكان تعداد الأمثلة الخاصة بالمجتمعات التي تجهل تماماً مبدأ الثلاثية المشار إليه آنفاً، نشير هنا على سبيل المثال إلى عشائر تي والماو والأنقاس والموكا والمالباس أو أيضاً مجتمعات البايوراس.⁷⁷ إن الأمثلة في الموضوع لا تكاد في الواقع تحصى أو تعدّ، خصوصاً وأن أسباب التباين والاختلاف لدى المجتمعات تتركز جميعها على أنماط شتى من المبادلات، فهناك المجتمعات التي تحبذ مبادلات المراسم، وهناك من تتعامل بالهدية غير الطقوسية، وأخرى تفضل التبادل البسيط أو تعميم النساء، ومنها من يتبادل بأشكال معينة من «النقد المالي»، ومنها من يكون ولاؤها لرجال الحرب العظماء. إن هذه الأمثلة وغيرها تؤكد بالفعل أن الموضوع يحتاج إلى نقاش عميق.⁷⁸

ثمّة جانب آخر مهمّ لم يلتفت إليه في هذا الموضوع، ألا وهو الأصل الديني لفعل الهدية الذي يعود في الواقع إلى الديانات، فالمسيحية بوصفها الدين الرسمي للمجتمعات الغربية، ترى في مغامرة الهدية على أنها ذات أصل مسيحي خالص، فالمسيحية هي تاريخ من الهدية ومن العطاء المستمر، لذلك استغرب Julian Pitt Rivers (1992) تعاقل الباحثين الإثنولوجيين عن الخطاب الثيولوجي المسيحي الزاخر بمواضيع الهدية والعطاء، يتبين من ذلك كله أن التساؤلات في مثل هذا الموضوع هي قديمة جداً سبق وأن طرحت منذ ما يقارب الألفي سنة من الزمن، فالأسئلة من قبيل إلى أي حدّ من المجانية يمكن لله أن يمنح رحمته؟ لمن وكيف ولماذا؟ ما هو المقابل الذي ينبغي رده تجاه هذا العطاء؟ كلها أسئلة تكرر طرحها، لكنّ الحداثة الغربية قد تعمّدت محوها وإخراجها من السياق الجديد.

فهل ستقوّض هذه المسألة، خصوصاً في عهد ما بعد الحداثة، الذي يشهد فيه الدين عودة قويّة على المستوى القومي والدولي على حدّ سواء، أطروحة الهدية التي صاغها موس وناقشه فيها العديد من الإخصائيين في مجالي الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، فتدعو إلى إعادة التفكير من جديد في الموضوع والرجوع به إلى نقطة البداية وإلى أول السطر؟ أم أن الموضوع يحتاج إلى توليفة جديدة تختلف كلياً أو جزئياً عن تلك التي سطرها موس، آخذة بعين الاعتبار الأبعاد المتعدّدة والمتجدّدة التي تشهدها منظومة المبادلات في صورتها الراهنة؟ بجميع الأحوال فإنّ اكتشاف موس لنظام الهدية الإنساني ومسؤوليته عن إنشاء الروابط والعلاقات

77 انظر على سبيل المثال:

Godelier, Maurice (1982), La Production des grands hommes, Paris, Grasset.

78 Boilleau, Jean-Luc (1996), 2e semestre, « Effet lyre et chasse aux rêves », La Revue du MAUSS semestrielle, n° 8.

المجتمعية، سيظل قائماً مستمراً ما دامت الشروط الأنثروبولوجية الكامنة، على اختلاف الأزمان والأشياء، لم يطرأ عليها تغيير كبير يمس بنيتها العتيقة، فالظاهرة ما تزال واحدة في عمقها الأنثروبولوجي، هذا وإن تنوّعت وتعدّدت الأساليب المبتكرة التي تتمظهر بها في زمننا المعاصر.

المراجع:

المراجع باللغة العربية:

- التقديم، تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية، في تقدير الممارسة الفكرية لمارسيل موس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 1 فبراير 2016. ص ص 3-5.
- لوي ديمون المترجم، وهو على النحو التالي: لوي ديمون، 2006 مقالات في الفردنة منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة. ترجمة د. بدر الدين عرودي، مركز دراسات الوحدة العربية: ط1، بيروت 390 ص.
- بيار بونت، ميشال ايزار (تحت إشراف): معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت ط، 1 (2006-1427). ص 803-802.
- موس (مارسيل)، مقالة في الهبة: أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه، ترجمة وتحقيق وتعليق: د. محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.
- محمود الجوهري، الأنثروبولوجيا، أسس نظرية وتطبيقات عملية، 1996، مصر، دار المعرفة الجامعية.
- فيليب لا بورت. تولر، جان بيار فارنييه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا: ترجمة د. مصباح الصمد، 2004، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Babadzan, A. (1998), «Pour en finir avec le hau», *Revue du M.A.U.S.S.*, no 12, p. 246-260.
- Boilleau, Jean-Luc (1996), 2e semestre, « Effet lyre et chasse aux rêves », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 8.
- Emerson, R.W. (2000 c1844), «Dons et présents », in *La confiance en soi*, Paris, Rivages poche, p. 129-135.
- Freitag, Michel (1996), *Le Naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- Godbout, J. T. (2000), *Le don, la dette et l'identité*, Montréal et Paris, Boréal/La Découverte.
- Godelier, Maurice (1982), *La Production des grands hommes*, Paris, Grasset.
- Goux, J.-J. (2000), *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Paris, Blusson.
- Guidieri, Remo (1984), *L'Abondance des pauvres*, Paris, Seuil.
- Hayakawa, H. (1993), «The Significance of Georg Simmel's Exchange Theory », *Simmel Newsletter*, vol. 3, n° 1, p. 16-23.
- Karsenti, Bruno (1994), *Mauss, le fait social total*, Paris, PUF.
- Marcel Mauss à Henri Hubert, (lettre de non datée) ; fonds Hubert-Mauss, imec/Caen.
- Mauss, Marcel (1923), «Réflexions sur la violence - Fascisme et bolchevisme», *La Vie socialiste*, 3 février, in Marcel Mauss, *Écrits politiques*, Paris, Fayard, 1997, p. 509-513.

- (1989-1924), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.
- (1925), p. 274. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », 1925, in Mauss, 1985.
- (1927), «Divisions et proportions des divisions de la sociologie », L'Année sociologique, n.s. in Marcel Mauss, OEuvres, t. 3, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 178-245.
- (1934), p. 349 «Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthodes d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société) », *Annales sociologiques*, série A, Fascicule 1, in Mauss, 1969, p. 302-354.
- (1966), Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.
- [(1947) 1967], Manuel d'ethnographie, Paris, Payot.
- (1969), MAUSS M., 1969, OEuvres III, Paris,
- (1968), OEuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré, Paris, Minuit.
- (1985 [1950]), Sociologie et Anthropologie, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France.
- (1999), Sociologie et anthropologie, Paris, Quadrige.
- Rospabé, Philippe (1993), «Don archaïque et monnaie sauvage », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1.
- Papilloud, C. (2003), «Le caractère de la relation humaine», *Aspects sociologiques*, vol. 10, n° 1, p. 77-108.
- Piron, S. (2002), «Une nouvelle morale du don», *Argument*, vol. 4, no 2, p. 132-137.
- Sequeri, P. (1999), «Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia», *Il Dono. Tra etica e science sociale*, G. Gasparini. Roma, Edizioni Lavoro, p. 107-155.
- Sahlins, M. (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.
- Schwartz, B. (1967), «The Social Psychology of the Gift », *the American Journal of Sociology*, vol. 73, no 1, p. 1-11.
- Simmel, G. (1990), *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot.
- Simmel, G. (1992), *Soziologie (1908)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Steiner, Philippe (2001), «Religion et économie: Mauss, Simiand et le programme durkheimien», *Revue française de sociologie*, 42 (4), p. 695-718.
- Tarot, Camille (2003), *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolisme*, Paris, La Découverte.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without 3orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com