

هل نجحت البنيويّة في تمثّلها الفكريّة في أن تكون فلسفةً للأنثروبولوجيا؟

الأستاذ الدكتور محسن صالح⁽¹⁾

مستخلص:

خضعت السيرورة المعرفيّة الغربيّة لتحولات جذريّة و«بنيويّة» متدرّجة، بحيث لم تكن في أصولها سوى استعارات دينيّة، ومن ثمّ عقلية محض أو تجريبيّة حسّيّة مغرقة في الدنيويّة، ولم تكن الميتافيزيقا في العقل الغربيّ مبحثاً أصيلاً، وكانت الفلسفة -خارج التقليد لعلم الكلام والفلسفة الإسلاميّة واليونانيّة- هي فلسفة الذات والآخر في التعامل الدنيويّ بعيداً عن الأخلاق والقيم المتعالية. ثمّ أوغل التطوّر «الفلسفيّ» والأنثروبولوجيّ لاحقاً في دراسة الإنسان وعقائده وثقافته من زاوية التميّز/الآخر بوصفه مرآة للذات المرادفة لما كان الغرب عليه، وليس لما سيكون عليه، بنحو لم تكن هذه الدراسة للطلاق معه نهائياً بل محاولة للقضاء على جيناته الفكرية الأصيلة، أو قل دراسة الإنسان بما هو «شيء» له كلمة ودلالة وسلوك. بدأت بنيويّة ستروس بالوعي حتى تلغيه، وتصل إلى اللاوعي!

(1) أستاذ متقاعد من الجامعة اللبنانيّة ومتعاقد مع المعهد العالي للدكتوراه في الجامعة اللبنانيّة للإشراف على رسائل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانيّة.

استندت المراحل التي مرَّ بها الفكر الغربي من خلال الدراسات الأنثروبولوجية إلى تطوّرات الاختصاصات والحقول المعرفية الإنسانية والطبيعية ومدارسها. أحد أهمّ هذه المدارس في الغرب، خاصّة في فرنسا، والتي أخذت شهرة عالمية، هي المدرسة البنيوية. أرادت منهجية كلود ليفي ستراوس -المستقاة من: الدراسات اللسانية، والبيولوجية، وعلم النفس- أن تغطّي العلوم الإنسانية والاجتماعية وتصبح شاملة وعمومية. فهل نجحت في ذلك؟ أم أنّ عناصرها المؤسسة عادت لتصبح أكثر قدرة على الانتشار والبقاء نتيجةً لأفكارها القادرة بذاتها على الحياة العقلية، أكثر من ادّعاء ستروس على انتقال البنيوية لتصبح مدرسةً عالميةً صالحةً لكلّ الاختصاصات المعرفية... الإنسانية.

كلمات مفتاحية:

الفلسفة، الأنثروبولوجيا، البنيوية، الميتافيزيقا، التطورية، الوظيفية، الانتشارية، الثقافة، البروتستانتية، مارتن لوتر، كانط، الدين، كلود ليفي ستراوس، الغرب، الذات والآخر.

مقدمة:

تعالَت الفلسفة في التاريخ العقلي للإنسان وسُمِّيت «أم العلوم». ولأنَّ الفلسفة كانت -ولا زالت- حاجةً عقليةً وجوديةً جوهريةً، فقد تناولت جلَّ الموضوعات التي يفكر فيها العقل عن تأمُّلٍ أو تجربة. مع الفلسفة كان الذات والموضوع متلازمين، والعقل والمعقول متفاعلين بلا انفكاك، والحسَّ والتجربة والحدس والظنَّ وجميع ما يتعلَّق بالفهم والإدراك والوعي... حالات نفسية وعقلية مواضيع وطاقات في خدمة المقولات الفلسفية، والجوهر أعلاها.

والميتافيزيقا لازمةٌ لأصل الجهد الفلسفي؛ كي يكون الوجود (أنطولوجيا) والكوزمولوجيا واقعين في حمى معركة العقل مع الطبيعة/ موضوع المعرفة وفيها. لم يكن الحدس المعرفي إلا علمياً، والعلم والمعرفة أصل وجود الفلسفة وغايتها. وكان الخالق سبب الأسباب وعلة الوجود وروح العقل الموجود -وما زال- شاغلَ الفلاسفة والحكماء.

الفلسفة التي تعني «حبَّ الحكمة» بأصولها اليونانية، والتي تبرعت وازدهرت، ومن ثمَّ انتشرت، من طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وصولاً إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، ما كان لها أن تشمخ وتصل إلى عقول الآخرين من الأمم اللاحقة، لولا استفادتها البالغة من حكمة الشرق! الهند وفارس، مصر وبلاد ما بين النهرين.

هذه الحكمة (الفلسفة) أثَّرت وتفاعلت مع الرسائل السماوية: المسيحية والإسلام، ولم تكن في طياتها وأفكارها معاديةً للأعراق والأمم التي احتضنتها بشغفٍ معرفيٍّ، على الرغم من الحروب والغزوات المتبادلة. وبخاصة بلاد الشرق من فارس إلى الهند. على النقيض من ذلك، كان اليونانيون من المعجبين بالحكمة المشرقية وخاصة الفارسية وتعاليمها الأخلاقية وتصوراتها الميتافيزيقية⁽¹⁾.

(1) ومما يشهد لذلك كتابا: «رسائل فارسية» لمونتسكيو، و«هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه.

مع ظهور المسيحية، استفاد فلاسفتها الأوائل مثل القديس أوغسطين (القرن الرابع الميلادي)، كما استفاد غيره من الفلاسفة المسيحيين اللاحقين.. في قضايا فلسفية أساسية.

1. الله/ الخالق، السبب الأول، الوجود المطلق، وواجب الوجود
2. في النفس الإنسانية وحالاتها وقواها وفنائها، في العقل ومراتبه، كما في النظرة إلى العالم
3. في الانطولوجي والكوزمولوجي، وتالياً الاستيمولوجي.

وَفَقَّ الفلاسفة المسلمون -مثل الكندي (القرن التاسع)، والفارابي (القرن العاشر)، وابن سينا (ت 1037) وابن رشد (ت 1198)- بين الفلسفة والدين، ولم ينظروا إلى الفلسفة اليونانية بازدراءٍ ودونيةٍ أو تجاهلٍ؛ لأنَّ العقل الإنسانيَّ السمح لا يهفت من قيمة العقل الإنسانيِّ وثماره الطيبة، بل أشاد جميع الفلاسفة بحكمة وعظمة كلٍّ من سقراط، أفلاطون، وأرسطو... وغيرهم.

كانت أوروبا القارّة -ممالكها وإماراتها- تزرع في القرون الوسطى تحت ركام من الجهل والتخلف إلى أن بدأت بذرة الحكمة تنبت وتترعرع في أجزاء منها مطلة على البحر المتوسط بين المغرب الإسلامي والشرق الأوروبي -وتمرّ بها- وصولاً إلى قلب الغرب.. أسبانيا ومن ثمّ فرنسا إلى بريطانيا وألمانيا.. بحيث شهدت مدرسة قرطبة وأشبيلية حضوراً أوروبياً من الراغبين بالعلم والفلسفة وتعلّم اللغة العربية وشتّى العلوم التي كانت تزدهر بعقول القادمين والقاصدين للمعرفة.

هذه العلاقة المعرفية التفاعلية -غرب يتعلّم وشرق احتوى تراث العالم الفلسفي والعلمي لا يمكن تجاوزه في عمليّات التقدّم- حملت تسميات ذات دلالة معرفية: الرشدية الجديدة في أوروبا نتيجة تأثر بعض الفلاسفة مثل توما الأكويني (ت 1274) وغيره بمشائية ابن رشد (ت 1198)، وطبعاً

ابن سينا (ت 1037) الذي تُرجمت كتبه، وخاصةً كتاب «القانون في الطب». الشرق الإسلامي أُرشد الغرب إلى فلسفة اليونان، الذي احتكرها بدوره وحولها إلى منطلقٍ عنصريٍّ فكريٍّ، وتجاهل لاحقاً كلَّ الجهود الحضارية للأمم التي تفاعلت إيجابياً مع الفلسفة اليونانية، وكأنَّ الحضارة ولدت في الغرب!

بدأت حركة الترجمة إلى لغاتٍ أوروبيةٍ -من العربية واليونانية- في أولى جامعات الغرب، بعد أن أسعد الحضورُ الفلسفي والفكري الإسلامي قلوبَ النخب التواقّة للمعرفة وعقولها في الغرب، فكان هذا الحضور بأبهم الواسع على الفلسفة والحكمة... والحرية.

قامت الثورة البروتستانتية في بدايات القرن السادس عشر متأثرةً بالفكر الشرقي/ الإسلامي -بعد خضاتٍ فكريةٍ عنيفةٍ من تسلط الكنيسة ومؤسستها الرافضة للعقل-، فقد تمرّد مارتن لوثر (1482-1546) على الكنيسة واستنهض العقل الإنساني الحرّ، وأعاد بحركته العقل الإنساني الغربي إلى مكانته وقدرته. هذه الثورة الإصلاحية التي امتدّت إلى كلِّ بلدان أوروبا عبّدت الطريق نحو مدارس فلسفية واجتماعية وسياسية أدّت إلى اتّجاهاتٍ أيديولوجيةٍ وعلميةٍ وسياسيةٍ شتى⁽¹⁾.

تنامت وجودية الإنسان -بوصفه مخلوقاً عاقلاً ذا نفس وروح- وتفعّلت في فلسفاتٍ غربيةٍ جديدةٍ لم تبتعد في تطوّراتها وتصوراتها واجتهاداتها عمّا كان يدور في الأروقة المعرفية الإسلامية، خاصةً مع ديكارت (1596-1650) الفرنسي صاحب فكرة الكوجيتو: «أنا أفكر إذن أنا موجود»⁽²⁾. فقد رسّخ ديكارت قيَمَ الفلسفة العقلية المؤمنة، لا سيّما في قضايا العقل والنفس والوجود.

(1) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، مصر، دار المعارف، 1986م، ص6-7.

(2) م.ن، ص62 وما بعدها. (في تقسيمه للمباحث الفلسفية، يُصنّف ديكارت الميتافيزيقاً أولاً والعلم الطبيعي ثانياً).

أعقب الثورة الدينية البروتستانتية والديكارتية سيلٌ من التيارات الاجتماعية والفلسفية والحروب الأوروبية الداخلية وصولاً إلى معاهدة وستفاليا سنة 1684 التي أزاحت الكنيسة عن كاهل العقل والاجتماع وأسست للدولة الأوروبية الحديثة، وفصلت الدين عن الدولة، وصار الدين اجتهاداً عقلياً فردياً، وأخذ المفكرون والفلاسفة -خاصة في فرنسا وألمانيا- يعملون العقل لإنتاج فلسفاتٍ تتناسب مع «روح التنوير» العاصفة في الفكر الأوروبي؛ فهذا جان جاك روسو (1712-1778) في عقده الاجتماعي الذي نادى بالحرية الفطرية المطلقة، ومونتسكيو (1689-1755) والشرائع وروحها الثقافية⁽¹⁾، كما المعاصر لهما فولتير (1694-1778) نثروا أفكارهم في الروح الفرنسية والأوروبية الجديدة، فكانت الثورة الفرنسية (1789) التي عكست بشعاراتها ما كان يعتدل في صدور الأوروبيين من توقٍ إلى شعارات «الحرية» و«الإخاء» و«المساواة»⁽²⁾.

إذن، الفلسفة، المنهجية والمقولات والتأملات، والنمط العقلي التنويري، شرعت الباب لثورة انسابت أفكارها الجاذبة للعقل الألماني خاصة مع كانط وهيغل؛ إذ كتب هيغل «العقل في التاريخ» و«ظواهرات الروح»، واعتبر أن هذه الدولة الحديثة هي ذروة العقل، وكتب كانط رسالة في التنوير يُشدّد فيها على الحرية، رسالة بدت خارج سياق النص التقليدي الكنسي للحرية⁽³⁾.

في خضم هذه التحولات الفكرية والاجتماعية والفلسفية، برز إيمانويل كانط (1724-1804) بنظريته حول العقل والجوهر، النومين والفينومين

(1) عبد الحميد، صائب: فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، لا ط، بيروت، دار الهادي، 2007م، ص72. (يقول مونتسكيو: «ليست الصدفة التي تحكم العالم ... والقوانين تعكس ثقافة الشعوب...»).

(2) يعتبر أوغست كونت أن الثورة الفرنسية أعطت إيداناً لعلم الاجتماع أو الفيزياء الاجتماعية التي تقوم على ثنائية-شبه هيغلية (القضية ونقيضها)، وهي الستاتيك والديناميك. (انظر: صالح، محسن: الفلسفة الاجتماعية وأصل السياسة، ط2، بيروت، دار الأمير، 2012م).

(3) أحمددي، علي أكبر: الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، ط1، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1438هـ/ق/ 2017م، ص36.

(الذات / الموضوع، الباطن والظاهر، الشيء في ذاته.. والشيء كما يبدو لنا)، فما يمكن للعقل الإنساني أن يفهمه ويدركه ويدرسه هو ظاهر الشيء الموجود، أمّا عندما يغوص العقل في فهم الشيء في ذاته وإدراك فإنّه يقع في «الشطط». وعليه، فإنّ الشيء في ذاته صعب المنال بل مستعصيه، لأنّه الجوهر؛ لذا لا بدّ من التركيز على الظاهر، أي ما يبدو لنا بالحسّ والتجربة.

توقّف الفكر الفلسفيّ التقليديّ العميق في الغرب عند هذه الحدود، وشمّر الفلاسفة اللاحقون في أوروبا عن سواعدهم وحواسهم وكشفوا عن اجتهاداتهم لدراسة «ما يبدو لنا» وفهمه. ومن هذا المنطلق، والمنطق الوضعي، تنوّعت الأفكار واختلفت العقول في كميّات معرفة (الشيء في ذاته) النومين (Noumenon).. من خلال دراسة الظاهرة (Phenomenon).

الظاهراتيّة (Phenomenology): علم دراسة الظواهر... اللسانيّة، اللغة، الهرمنيوطيقا/ المخيلة العواطف والرغبات والأحكام النوعيّة والكميّة/ التجربة الواعية... بكلّ هذه الأبعاد غاصت عقول دعاة الظاهريّة، دراسة نماذج التجربة الإنسانيّة وملاحظة الأحداث الواعية ووصفها بموضوعيّة. وهنا تعدّدت الآراء الغربيّة حول دراسة الإنسان (الأنثروبولوجيا)، وكان لكلّ بلد أوروبيّ منهجيّاته، وبرز علم النفس الظاهراتيّ، والهرمنيوطيقا -بوصفها تأويلًا للنصوص المكتوبة- وتقسيم اللغة بين دالّ ومدلول، وتأويل ذلك وتفسيره للوصول إلى «فلسفة» محيطيّة من خلال مصدرٍ من مصادر المعرفة وآلةٍ من أدوات الفهم: الإنسانيّ/ الاجتماعيّ -خاصّة المّعاش/ الحيّ منها- لاستخراج المعنى والقيم وكلّ ظاهر الدلالات المجتمعيّة.

المبدأ الأساس للظاهراتيّة⁽¹⁾: كلّ سيستام «فلسفيّ» (!)، أو نظريّة علميّة،

(1) Edmund Husserl (1859-1938): «Phenomenology is genuine Positivism», and, «consciousness is intentional». (Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology, Trans: W. R. Boyce, Routledge, 2012.

أو حكم جمالي، أو تجريدي، إنما يصدر عن العالم المُعاش. والظاهرة لا تدرس إلا بموضوعية، كما فعلت الفلسفة الوجودية، وخاصة مع كيركيغارد⁽¹⁾ (1813-1855)، بوصفها تعبيراً صارخاً عن المشاعر الإنسانية وتجربتها في الحياة. والظاهرانية -كما الوجودية بتنوعاتها المؤمنة⁽²⁾ والملحدة⁽³⁾ - لا تجد أي انفكاك بين الذات والموضوع، وإن اختلفت الموضوعات والمنهجيات والعقائد.

جميع المدراس اللاحقة في الاجتماع والأنثروبولوجيا، أو حتى في «الفلسفة» الغربية وتفرعاتها وتنوع مدارسها، كان ضمن الأطر المنهجية: الذات والموضوع وأسبقيّة أو فاعليّة أيّهما، وبسطها عناصر «ما يبدو لنا»، وما يعيشه الإنسان بالفعل في أوروبا من حيث الطبيعة والثقافة والدين واللغة... حتى كل ما هو فعل أو سلوك أو معتقد إنساني.

هذه المنهجية العامة فصلت أهم ما يميز الفلسفة عن العلوم التطبيقية والعملية.. مبحث الميتافيزيقا! ذلك لنجاح الفيزيقا الظاهري والمحسوس، والمعقول بالتجربة.

أسس فلاسفة وضعييون -أمثال: جون لوك (1632-1704) وديفيد هيوم (1711-1776)، ولاحقاً أوغست كومت الفرنسي (1798-1857)- لهذا التوجه الفلسفي الذي قطع العلاقة نهائياً مع الفلسفات القديمة؛ اليونانية، والمسيحية، والإسلامية.

إنّ اختزال الميتافيزيقا من مباحث الفلسفة حوّل الفلسفة الغربية إلى جسد بلا روح، وإلى لغة بلا نفس ومشاعر، كما لو عاش العالم فرضية عزل الرياضيات عن العلوم التطبيقية، كما فصل اللغة -بوصفها

(1) Soren Kierkegaard: Either/Or, A fragment of Life, Trans. Alastair Hannay, N. Y.: Penguin Classics, 1992.

(2) أمثال: كيركيغارد.

(3) أمثال: كارل ياسبرز وجان بول سارتر.

أداةً للتعبير المجرد- عما يتصوره الإنسان في علاقته بالعالم وما بعده... أصبحت الكوزمولوجيا Cosmology والأنطولوجيا Ontology مبتسرة بالأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا!

أصبحت صور «الدنيا» المُعاشة والواقعية هي الصور الكونية وأفكار النفس-الجوهر، كنبع للعقل المفكر - واستبدل «الشيء في ذاته» بما يبدو ويظهر لأعياننا.. المجتمع يعيش بلا نفس ولا عقل ولا وعي... صار المجتمع آلة..

يقول هايدغر مستبدلاً عبارة أفلاطون «الأفكار كظواهر للنفس الكلية» بعبارة ظاهراتية: «إن الفلسفة، إذا كانت تريد القيام بمعرفة الوجود فيجب عليها أن تبدأ بوصفٍ ظاهراتي لتجربتنا الواقعية (الإنسانية)»⁽¹⁾.

أولاً: الأنثروبولوجيا: سياق عقلي معرفي وضعي:

هذا هو سياق المدارس الأنثروبولوجية (دراسة الإنسان) في الغرب، التي بدأت تأخذ حيزها البحثي والدراسي الميداني منذ أواسط القرن التاسع عشر، وإن بدأت بدراسة الإنسان فيزيقيًا؛ اللون، العرق، شكل الجمجمة... إلخ؛ في محاولة الإجابة الأولية عن الاختلافات بين البشر، كما دراسة اللغات والمعتقدات والأديان بوصفها ظاهرة ثقافية ولغوية وأسطورية... إلخ؛ لمعرفة التنوعات الفكرية والثقافية بين الناس/الأمم.. أتت هذه الدراسات الأنثروبولوجية بدوافع عدة، أهمها: معرفة الآخر، ومن هو خارج الحدود، حدود المركزية الأوروبية، ربما لاستعمارها، وربما لاستعبادها، وربما لاستغلالها، وربما كل هذه الدوافع مجتمعة، وعلى أعمق تقدير اكتشاف الذات التاريخية عبر العودة إلى الشعوب التي ما زالت

(1) فياضي، مسعود: «هرمنيوطيقا الظاهراتية الوجودية نقد المنهج في تأويلات هايدغر»، مجلة الاستغراب (دورية فكرية محكمة تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيًا ونقديًا تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت)، العدد (28/27)، السنة السابعة، ربيع-صيف 1444هـ/ 2022م، ص 81 وما بعدها.

تعيش حياة ما قبل الغرب/ وظهوره على مسرح الحياة العالمية.. دراسة الآخر كمرآة ماضية، وإعادة تشكيلها أو النظر إليها من باب الأسطورة إلى تمجيد الذات الأسطورية.

استسقت النزعات الفلسفية الآنفة الأنثروبولوجيا ومدارسها المتعاقبة، ونضدت الأنثروبولوجيا نفسها وتفرّعت وتداخلت توجهاتها وأفكارها حول دراسة الإنسان، وطمعت وتوسّع حلمها بأخذ دور الفلسفة من خلال التعمّق في دراسة العلوم الإنسانية والتأثير فيها وتقديم الآراء حول الحقول المعرفية كافة، طبعاً كانت النظريات السابقة قد مهّدت لنشوء الجينات الأولى لهذه المدارس.

ثانياً: مصادر رئيسة للتفكير والمنهجية البنيوية:

1. المدرسة التطورية: تعود في أصولها إلى نظرية داروين (ت.1882) حول أصول الأجناس والأنواع الحية «النشوء والارتقاء» (1859)⁽¹⁾، وإن كان أول من نظر للتطور الحيوي (البيولوجي) العالم الفرنسي لامارك (1744-1829). يرى لامارك «أن الوسط السائد يساهم في تغيير الكائنات الحية وتحويلها، إذ تتبدّل بنيتها الحيوية عبر تكيفها مع الوسط»⁽²⁾.

أثرت المدرسة التطورية بعددٍ من الباحثين الذين تحوّلوا إلى دراسة المجتمعات وتطوّرها في التشكيل الاجتماعي، كما في ترتيب العصور بحسب الأدوات المستخدمة. فقد أوحى للدارسين بوضع ترسيمة لتطوّر الحياة المادية وبانتقال حتميٍّ من عصرٍ إلى آخر، ويعتبر الباحث الإنكليزي هيربرت سبنسر (1820-1903) مؤسس الاجتماعيات والإناسة في بريطانيا⁽³⁾.

(1) انظر: لومبار، جاك: مدخل إلى الأنثولوجيا، ترجمة: حسن قبسي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص62.

(2) انظر: م.ن، ص62.

(3) انظر: م.ن، ص63.

التاريخ والزمن والتطور مستندات أنثروبولوجية ركنت إليها المدرسة الحياوية في نظرتها إلى الثقافة المجتمعية: العائلية، الدينية. ومن أشهرهم: باخوفن السويسري (1887)، ولويس مورغان الأمريكي الذي أصدر كتاباً عالج فيه الساتيم المجتمعية، والسياسة في مجتمع بلا دولة، والقراية ومصطلحاتها متطوّراً إلى التسميات القراية في المجتمعات الأصلية (الهنود الحمر)، وصولاً إلى تقسيمه الأثنيات وتقنياتها تطوّراً إلى حقبة⁽¹⁾. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأبحاث قد أنجزت قبل شتراوس بمئة عام، وقد تأثر بها معترفاً بذلك⁽²⁾.

نشر جيمس فريزر (1854-1941) عدداً من الكتب أشهرها: «الطوطمية والزواج الخارجي» (1910) و«الفولكلور في العهد القديم» (1918) وكتاب «الغصن الذهبي» الذي وصفه مؤلفه: «جردة بفكر الإنسان وتطور مراحلها ابتداءً من السحر والدين وصولاً إلى العلم»^{(3) (4)}.

وقد استخدمت النبوية -خاصةً ليفي شتراوس- المصطلحات وتسميات التنظيم المجتمعي الذي وضعه مورغان والمراحل التي قطعها.

2. المدرسة الانتشارية: استند التفكير الانتشاري إلى التاريخ الثقافي للشعوب وليس الحياوي. المساواة الثقافية بين البشر لا تلغي وجود «مناطق ثقافية» و«دوائر» و«بؤر» تأثرت وأثرت بعضها في الآخر. فرانس بواز (Franz Boas) (ت 1858-1924) فاتح باب الانتشارية الثقافية في القرن العشرين أسس لنظرية «النسبية الثقافية» وانتقال

(1) انظر: لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص 69-71.

(2) انظر: م.ن، ص 65. لقد نوّه شتراوس بعقريّة مورغان الذي كان كتابه «ساتيم العلاقات الرحمية والولاء في العائلة البشرية» أساساً لنشأة الإناسة المجتمعية والدراسات القراية في آن واحد «الإناسة البنائية» (م.ن، ص 98).

(3) انظر: لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص 78-83.

(4) Jack, Waardenburg: (ed.) Classical Approaches to the Study of Religions, Vol. 1, Mouton the Hague-Paris, 1973. P. 244.

الثقافة من خلال الحروب والهجرات. بناءً عليه، أخذت الأنثروبولوجيا الأمريكية تغلب الثقافة ودراستها أكثر من المجتمع وتنظيمه⁽¹⁾.

أبدى ليفي شتراوس في كتابه «الإناسة البنيائية» إعجابه بـ «فرانس بواز»، وخاصة إصراره على الدراسة الحقلية، وما ذهب إليه تلامذة بواز في ما بعد -أمثال: روث بينيدكت، ورالف لنتون- من اعتماد النفسائيات والثقافة الشخصية⁽²⁾.

تأثر مالينوفسكي بطريقة بواز في البحث الميداني وأبدع فيه، وخاصةً منهجية «المعانية، والمشاركة» من خلال حضور الأنثروبولوجي في الميدان⁽³⁾، فوضع شروطاً ومواصفاتٍ ومهاماً للباحث في الأنثروبولوجيا الحقلية، وقد أخذ بها شتراوس.

واهتم ألفرد كروبر (1876-1960) -من تلامذة بواز- بفكرة الثقافة وتحليلها السيستامي/ النسقي؛ فـ «الثقافة اختراع من اختراعات الإنسان... فالبشرية إنما تتقوّل وتتأثر بفعل الثقافة أكثر ممّا تشتقّ الثقافة عن المجتمع»⁽⁴⁾.

أثر دور الثقافة ورسوخه في المجتمعات في «البنية وأنساقها» المنظّمة للنظرية الفكرية لكلود ليفي شتراوس الذي يكنّ حساسية عالية لكلمة ثقافة، ليس فقط لأهميّة هذه الكلمة التي أضفى عليها قيمةً خاصّةً، وعارض، أو قابل بها كلمة طبيعة، بل نظراً إلى اعتماده البنى الذهنية اللاواعية في تفسير الظواهر. وهذه فكرة قد أخذها واستفادها شتراوس عن كروبر⁽⁵⁾. كما اقتنع بقوة، وعلّق آمالاً عميقة على الإناسة بوصفها فلسفةً منقذةً للإنسان⁽⁶⁾.

(1) انظر: لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص131.

(2) انظر: م.ن، ص131.

(3) انظر: م.ن، ص133.

(4) انظر: لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص135.

(5) ستروس، كلود ليفي: الإناسة البنيائية، ترجمة: حسن قبيسي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص73؛ لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص135.

(6) ستروس، الإناسة البنيائية، م.س، الفصل الأول.

بواز والوظيفية: من المفترض أن تدرس كل ثقافة بوصفها كلاً واحداً، لا أن تُدرس من أحد جوانبها فقط (السمة الثقافية) بعد فصله وعزله عن المجموع الذي ينتمي إليه، وشدّدت تلميذته روث بنيدكت على دراسة الثقافات من خلال وظيفتها.

وكرّس رالف لنتون فصلاً للوظيفة، واعترف بأن الدراسات الوظيفية موثوقة من الناحية الجوهرية على الرغم من أنها تحتاج إلى المزيد من الصقل والبلورة، شأنها في ذلك شأن كل التقنيات التي تعتمد على الإناسة حالياً⁽¹⁾.

سنة 1913، نشر سيغموند فرويد (ت 1934) كتابه «الطوطم والحرام» (Totem and taboo) أعرب فيه عن اهتمام التحليل النفسي بالنياسة⁽²⁾. استقى فرويد آراءه من أدبيات أنثروبولوجية اعتمدت على كتابات علماء أنثروبولوجيا مثل فريزر وروبرتسون سميث⁽³⁾، فاستنتج أن هناك تماثلاً ما بين التاريخي النفسي للأفراد وتاريخ البشرية؟ فكما أن الفرد يكبت ميوله وذكرياته أحياناً، كذلك فإنّ البشر عامّة وللآن- يحملون نفس السلوك في اللاوعي الجماعي، وهذه الميول منذ البدائية كتبتها الحضارات اللاحقة.

إذن، تاريخ البشرية الجماعي يشبه تاريخ الإنسان الفردي! وما كان واعياً في مرحلة الطفولة يصبح لا واعياً مع العمر.

تأثر ستروس بمدرسة التحليل النفسي وأصبح ركيزة من ركائز البنيوية. كما أن برونسلاف مالينوفسكي -الذي يشيد به ستروس خاصة في كتابه (الحياة الجنسية وقمعها في المجتمعات البدائية، 1927)- يُشدّد على

- (1) Linton, Ralph: The Study of Man. New York: D. Appleton-Century Company, 1936.
- (2) Freud, Sigmund: Totem and Taboo: Resemblances between the Mental lives of Savages and Neurotics, Trans., A. A. Brill. W.W. Norton & company, 1950.
- (3) Smith, W. Robertson: Kinship and Marriage in Early Arabia, London: Cambridge University Press, 1885. (In Early Arabia kinship ties played a central role in structuring social organization and relationships.)

أهمية استعمال رواية الأحلام في معرفة نفسانيات الثقافة الأجنبية
الواحدة⁽¹⁾.

كما استفاد ستروس من أفكار الدراسات الأنثروبولوجية التي توصل إليها مالمينوفسكي وخلاصاتها: الدراسات الأنثولوجية لمجتمعات مغلقة، على مستوى مصغر، وسيستام القرابة و«البناء» الاجتماعي. إنَّ أحد أهم أعمدة المدرسة «البنوية الستروسيّة»، الاقتصاد والتبادل، استندت إلى دراسات قام بها مالمينوفسكي في جزر التروبريان، وتوصل إلى نتائج بحثية حول الهبة، الكولا، والعلاقات بين شعوب القبائل اقتصادياً وتبادل العطاءات التي يجب أن تكون متساوية⁽²⁾.

ثالثاً: استبدال الوظيفة غير الغائية بالبنية/النسق:

شكّلت الوظيفة الاجتماعية المفتاح الذهبي للعقل البنيوي؛ لأنَّ باحثيها الأوائل زوّدوا البنيوية بالأفكار المؤسسة لبنيوية ستروس؛ فقد رأى براون أنَّ الإناسة تعتبر العلم الطبيعي للمجتمع، واعتبر هو ودوركهيم أنَّ الدين شأن اجتماعي محض. والنفس والطوطمية، كما اللغة الطوطمية الهندية الأصل، جلّها أخذها ستروس أدوات تفكير وتعليل واستنباط لكتاباته حول الطوتم والبنية⁽³⁾. الفعل المتبادل بين الظاهرات الاجتماعية -خاصةً عندما تكون عرضة للتبدّل لا تعدو كونها «بنى» أو أنساق داخل الهيكل المجتمعي، وهي مقارنة لمنطق الجدل الهيجلي -القضية ونقيضها- «العقل في التاريخ»، وإنَّ ستروس لا يؤمن بالتاريخ ولا بتحوّلاته.

دوركهيم وراذكليف براون: إنَّ أي وظيفة، أي نشاط، أو ظاهرة كمعاقبة الجريمة، أو الاحتفال المأتمّي، دورها في الحياة المجتمعية... المساهمة

(1) انظر: لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص187.

(2) انظر: م.ن، ص188-192.

(3) ستروس، كلود ليفي: الفكر البنيوي، ترجمة وتعليق: نظير جاهل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1984م، الفصل الرابع، ص137 وما بعدها.

في الحفاظ على الديمومة البنائية⁽¹⁾.

مالينوفسكي والهبة والتعامل بالمثل⁽²⁾: الاعتقاد والجنس، توسعة المفهوم عند ستروس.

براون: إن الثقافة عنصر من عناصر البنية المجتمعية أو جانب من جوانب الواقع المجتمعي⁽³⁾.

«إن أهمية براون تستند إلى مقولات أساسية كالوظيفة والبنية، والمسار، علماً بأن الفكرة الجوهرية التي تصح على كل المدرسة البنيوية هي أنه لا يمكن أن يكون ثمة دلالة إلا ببلورة العلاقات». و«الوظيفة لا تفهم إلا بالعلاقة مع مقولة البنية؛ لأن الأولى تضمن استمرارية الثانية»⁽⁴⁾. و«البنية المجتمعية إنما تدل على هذه الشبكة من العلاقات القائمة بالفعل»⁽⁵⁾.

تباين واختلاف: رؤية البنية بين المجتمعي والفلسفي: من التوصيف إلى التصنيف، البنية والثقافة.

رادكليف براون: البنية: «تدبير مرتّب لبعض الأجزاء أو العناصر التي تكون كلاً معيناً»، أو «انتظام لعدد من الأشخاص ضمن مجموعة من العلاقات المحددة مؤسّساتياً»⁽⁶⁾.

ليفى ستروس: «إن البنية المجتمعية لا يسعها بحال من الأحوال أن تُردّ إلى مجمل العلاقات المجتمعية التي تقع تحت المعاينة في مجتمع معين... فهي لا شأن لها بالواقع التجريبي بل بالنماذج المبنية انطلاقاً من هذا الواقع»⁽⁷⁾.

(1) لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص163؛ وانظر: ستروس، الفكر البري، م.س، الفصل الثاني.

(2) لومبار، ص186-187.

(3) لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص202.

(4) م.ن، 236.

(5) م.ن، 291.

(6) البنية والوظيفة، ص76.

(7) ستروس، الإناسة البنائية، م.س، ص305؛ لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، م.س، ص241.

ارتقاء مفهوم البنية، أنثروبولوجيًا: بالنسبة إلى ستروس لم يخرجها أو يُحلّق بها إلى مستوى النظام/ أو السستام الفلسفي، إنّما بقيت ضمن حدودها المجتمعية والأنساق الحاكمة لها من حضورٍ وتحوّل. وهذا ليس فيه جدلية التحوّل/ أو القفزة الهيجلية. إنّما خروجٌ عن مألوف البنية بالنظرة الوظيفية، ولم تدخل في إطارٍ فلسفيّ. مع أنّ ستروس يخرجها من الواقع التجريبيّ إلى عالم اللاوعي النفسيّ الفرويديّ، وهذا ما يوقعه في تناقضٍ ذاتيٍّ في تقييمه للعلوم الدقيقة التطبيقية والعلوم الإنسانية والاجتماعية التي لا يعتبرها علمًا.

يقول ستروس: «لقد كرّس كاتب هذه السطور كلّ حياته لممارسة العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكنّه لا يجد أدنى حرج في الاعتراف بأنّه لا يمكننا أن ندّعي أنّ بين هذه العلوم والعلوم الدقيقة والطبيعية تكافؤًا حقيقيًا. بل إنّ هذه الأخيرة علوم في حين أنّ الأولى (أي العلوم الاجتماعية والإنسانية) ليست علومًا. وإذا كنّا نشير إليها رغم ذلك بنفس اللفظة، فما ذلك إلّا من باب الوهم الدلاليّ ومن قبل الرجاء الفلسفيّ الذي ما يزال يفتقد للشواهد التي تؤيّده»⁽¹⁾.

إذن، كيف يُصنّف ستروس الأنثروبولوجيا، وهي علم الإنسان، والمدارس التي يعترف بأهميّتها وقوّتها، التطورية والانتشارية والوظيفية والدراسات التي قامت بها؟ يضيف ستروس: «والواقع أنّ كثيرًا من المختصّين بالبحوث المدرجة بصورة اعتباطية تحت عنوان العلوم الاجتماعية والإنسانية سيكونون أوّل من يسارع إلى نفي كلّ زعم بأنهم يقومونه بعمل علميٍّ (!!)»⁽²⁾ بصورة ملفتة ومقلقة علميًا، يُفند ستروس لماذا لا يستطيع «باحث» في العلوم الإنسانية أن يدعي أنّه يقوم بعمل علميٍّ؟: «تكنن علّة

(1) ستروس، كلود ليفي: مقالات في الإناسة، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1983م، ص109.

(2) انظر: م.ن، ص110.

العلوم الإنسانية في أن الإنسان لا يستطيع أن يتجرد من الاهتمام بذاته. وهو باسم هذا الاهتمام كان قد رفض منذ البداية أن يتبرع بتقديم نفسه موضوعاً للبحث والاستقصاء؛ لأنّ هذا التنازل من شأنه أن يضطرّه إلى الحدّ من طموحه وتلهّفه والتحقيق من غلوائهما»⁽¹⁾.

كلّ بحث علمي يفترض -برأي ستروس- «المراقب وموضوعه». في حالة العلوم الطبيعيّة، يلعب الإنسان دور المراقب، ويتّخذ العالم موضوعاً⁽²⁾.

وهكذا، فإنّ ستروس نفسه يختزل البحوث الحقلية الأنثروبولوجية ويعتبرها غير علمية... ما الذي يفعله في الهند وغيرها إذن؟! أليس ليراقب موضوعه حول ثقافة ونظم القرابة واللغة والأسطورة والتبادل.. أي الموضوعات التي يؤسّس عليها بنيويته غير المتعالية؟

للتغلّب على هذه المعضلة -شبه المستحيلة- يلجأ ستروس إلى اللغة، السساتيم الصوتية والنحوية التي تشكّل موضوعاً لتفحص اللسان، وتنوّع البنى الاجتماعية المنبثّة عبر الزمان والمكان⁽³⁾.

وما يُغذّي فضول المؤرخ والنّياس.. تجارب جاهزة.. ما دامت وظيفة العلم لا تقوم على التوقّع بقدر ما تقوم على التفسير⁽⁴⁾.. وبصورة أدقّ يمكن القول إنّ التفسير ينطوي في ذاته على ضربٍ من التوقّع؟!

ذاتية ستروس -الآنفة الذكر- في إيغاله بدراسته الأنثروبولوجيا والأنتولوجيا، تحدّث عنها من خلال «موت المؤلّف» و«عيش الأسطورة»؟! لقد أراد منها، ونجح غربياً، أنّه أصبح أسطورة فلسفية؟! غامضة شكلاً وعدميّةً لناحية غياب الإنسان الفرد وحتى الجماعة عن صناعة الذات والمجتمع، ثقافةً وحضوراً، جوهرًا أو عرضاً، ونفساً وعقلاً.. لا تقلّ عنه أبداً عدميةً نيتشه

(1) ستروس، مقالات في الإناسة، م.س، ص112.

(2) م.ن، ص112.

(3) انظر: م.ن، ص113.

(4) انظر: ستروس، مقالات في الإناسة، م.س، ص113.

الذي، ربما، لا يحبّه لأنّه ألمانيّ (!؟). مفهومه هذا حول تغييب الإنسان في الوعي، وإحالاته إلى اللاوعي حول موضوع الأنثروبولوجيا البنيويّة إلى -ميتا- أنثروبولوجيا بسلبيتها التي لا تقارن بالميتافيزيقا الفلسفيّة، التي ستبقى معملاً للأفكار والمفاهيم الكونيّة والإنسانيّة.

تحويل الأنساق أو الأنظمة -اللغة والقراءة والأسطورة- إلى جواهر متحوّلة وأجزائها إلى مقولاتٍ عرضيّة لم يفصح منها إلّا مجازياً، ولم تعطِ أنساقه كلّاً فلسفياً مفهومًا سوى في عقله الذاتيّ! فكيف، إذ ذاك، أن تتحوّل العلوم الإنسانيّة إلى علم؟! وهل قواعد المجاز والتفسير والتأويل والذاتيّة إلّا أعراض الحقيقة لموجود، أو ماهيات لحقيقة وجود واحدة؟

دوّامة ستروس لا تقف عند هذا الحدّ، لا بل فلسفة الأفكار المطروحة حول ماهيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والعلوم الطبيعيّة. يقول: «كلّ تحديدٍ صائبٍ للواقعة العلميّة من شأنه أن يُفقر الواقع المحسوس وينزع عنه إنسانيّته.. من هنا، كلّما أفلحت العلوم الإنسانيّة في تحقيق إنجازٍ علميٍّ بالفعل، كلّما سار التمييز لديها بين ما هو إنسانيّ وما هو طبيعيّ باتّجاه التفاؤل»⁽¹⁾، وكأنّ الموضوع يفقد خصائصه ووجوده بعد دراسته؟! وهل الأنثروبولوجيا أو الفلسفة بعمقها إلّا فرضيّة محاولة اكتشاف الإنسان الطبعيّ الوجوديّ والماهويّ في خلقه وسيره في الكون المنتظم الاكتمال... وكيفيّة هذا الاكتمال؟⁽²⁾.

فالتفسير ليس معزولاً عن الوجود، وإدراك هذا الوجود بوعي حدود التوقّع، فلا تفسير ولا تأويل ولا ثقافة بلا وجود موضوعٍ حقيقيّ. وهل التفسير أو التأويل الفلسفيّ أو اللغويّ الصرف يُفقد الموضوع خصائصه: جوهره وأعراضه؟

(1) ستروس، مقالات في الإناسة، م.س، ص114.

(2) انظر: الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط2، بيروت، دار المشرق، لا ت، الفصل الأوّل، ص37-38.

رابعًا: السياق اللاإنساني والسقوط الفلسفي:

حاولت المدرسة البنيوية أن تستحوذ على الأفكار الأولى للمدارس «الفلسفية» والأنثروبولوجية، بإعادة تشكيل منهجياتها وأفكارها بما يتيح لها احتكار «المعرفة» وعولمتها الحديثة (الليبرالية الحديثة). لم تستطع البنيوية الستروسيّة أن تقدّم جديدًا؛ فقد هجرها مؤسسوها وتبرؤوا منها (ميشال فوكو، جاك دريدا وآخرون)، واعتبروها بمثابة أيديولوجية جديدة لموت الإنسان الفرد والمجتمع. لم تنهض البنيوية بالعقل الغربي إلى مصافّ الادّعاء بالتقدّم الإدراكيّ الإنسانيّ، ولا بالمساواة الثقافية بين الشعوب التي قامت بدراساتها، لا بل أصبحت البنيوية الفرنسية ممثلةً بكلود ليفي ستروس حيلةً عقليةً لإلغاء العقول الأخرى للشعوب والحلول الدماغيّ بجمجمة أخرى.

أصبحت هذه البنيوية أداةً لهدم الثقافات الآخريّة التي كانت تُشكّل مفتاح عقلها وباباً لانسجامها الاجتماعيّ. وحتىّ الطبائع المدروسة ودرسها وتسويتها أصبحت سطحاً بلا آثار. إن تشييء الإنسان بعد نزع إنسانيّته -كفرد وجماعة وطبيعة ودين- أيّ عدميّته الذاتيّة، واختزاله بلا وعي كليّ في كلّ السلوكات والأفعال التي يقوم بها شكّل قبراً «لموت المؤلّف» وبالتالي للثقافة والمجتمع، ورفع من قيمة العقل إلى حدّ التآليه وجعله الذات العالمية الوحيدة العالميّة، مع التشكيك دومًا بثقافة الآخر وعقلانيّته.

إذا تعمّقت في دراسة الإنسان في الأنثروبولوجيا البنيوية -خاصّةً الستروسيّة- فستراه (أي الإنسان) يتلاشى؛ فالأنثروبولوجيا هو علم الإنسان الغربيّ لذاته أولاً، وعندما يدرس الآخر فهو يعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع الآخر لمنهجيّات العلوم الإنسانيّة التي تعتبر المحصّلة التركيبيّة العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا ذاتها التي تقود المشروع الثقافيّ الغربيّ.

لقد «أخذت البنيوية تمثلاً طريقةً في التفكير تتعارض مع الفردية، بل حتى مع الإنسانية؛ لأنها تعطي للفعل الإرادي دوراً أقل في تفسيراتها للثقافة... اختفاء الذات في ظل البنيوية، وتطرفت في تحيزها ضد الجوهريّة (النفس!) إلى حدّ إنكارها»، و«الفرد ليس أكثر من شكل غير مستقر، قابل للاستبدال، ضمن نظام لا روح فيه»⁽¹⁾.

يقول زكريا إبراهيم حتى في معرض دفاعه عن البنيوية: «ولكن ماذا عسى هذه الوضعية الجديدة التي تجعل من (البنيوية) طلاقاً بائناً مع الفلسفة؟ وهل من الصحيح أن مفهوم (البنية) يُمثّل قطيعةً ابستمولوجيةً مع كلّ فلسفة تتخذ نقطة انطلاقها الذات أو الكوجيتو»⁽²⁾. من المؤكّد أنّ البنيوية -وتحديدًا الستروسيّة- ترفض كلّ نوع من المقولات الميتافيزيقية، حتى عندما تكون في جوهر ثقافات الشعوب التي يقومون بدراساتها. يعتبر ستروس أنّه لا بدّ أن ندير ظهورنا لكلّ ما هو معاش من أجل التوصل إلى فهم الواقع!! يهفت إبراهيم من بنيويته عندما يقول: «من المؤكّد أنّ فلاسفةً من أمثال فوكو والتوسير ودريدا على الرّغم من رفضهم لكلّ محاولة قد يراد منها الخلط بين تفكيرهم و(التفكير البنيوي)، إنّما يدينون بالشيء الكثير في صميم تفكيرهم الفلسفيّ للدروس المنهجية التي لقنّتهم إيّاها العلوم البنيوية. مع ذلك، هناك مناخ فكريّ مشترك يبرّر الجمع بينهم في إطار فلسفيّ موحد..»⁽³⁾ هذه الدروس المنهجية التي يتحدّث عنها إبراهيم مع أستاذه ليفي ستروس لم تُقدّم مفهومًا فلسفيًا واحدًا للتفكير الفلسفيّ المعاصر، لا بل سعت البنيوية الستروسيّة إلى هدم الفلسفة والدين والفرد والمجتمع والوعي.. وحتى اللاوعي الذي استوحاه ستروس من «الأنابات» الفرويدية.

(1) ستروك، جون: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمّد عصفور، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206، رمضان 1416 هـ/ شباط 1996م، ص22-23.

(2) إبراهيم، زكريا: مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة البنية، لا ط، القاهرة، مكتبة مصر، 1990م، ص8.

(3) م.ن، ص26.

لذلك، ينبغي وضع المنهجيات النابعة من العلوم الإنسانية الحديثة داخل السياق المعرفي الذي ولدت منه/وفيه، وهو ذلك السياق الذي لا يزال يتمسك بلا نهائية الإنسان من جهة، ويكون الإنسان الغربي وحده هو المرشح الوحيد ليحقق التطابق بين مشروعه الثقافي وهذا المفهوم⁽¹⁾.

خاتمة:

يضع كتاب فوكو «الكلمات والأشياء» جاهزية القطيعة ما بين أكولوجيا الإنسان الإنساني، والإنسان اليومي، هذا (الإنسان)، يخلع عنه أل التعريف، ويقذفه هكذا عارياً في المكان، لا يمتلك إلا جسده فقط. يدعوه لأول مرة أن يكون مغامرته الخاصة. قصة اسمه، (الإنسان) الذي لا يعني أحد سواه! يبطل تخويف الغربي من الآخر بإبطال تخويفه من ذاته الكليانية الشاملة. والآخر الذي قد يتعلم أمثولة (الكلمات والأشياء) ربما يسقط عند ذاته كذلك أسطورة كلماته وأشياءه، ويمسك بلعبة اللوغوس الخاص⁽²⁾. هذا الانطباع الذي خلص إليه مطاع الصفدي، مترجم كتاب الكلمات والأشياء، حول الأنثروبولوجيا الغربية واستخلاصاته عن أدبيات فوكو. كيف سيكون عليه الشعور عند تقييمه لكتابات ليفي ستراوس و«أبديته» المنهجية البنيوية.

الأنثروبولوجيا، البنيوية خاصة، هي تطوير ثقافة الذات الموضوعية لتكون خلاصة العقل العاقل للآخر وتذويبه في سياق استراتيجية أيديولوجية حضارية وسياسية معرفية. إنتاج جديد للإنسان يأتي على التاريخ ويمسحه، أو يزوره ويشوّهه؛ ليكتب تاريخاً جديداً مبتوراً من قيم النفس والروح.

(1) انظر: فوكو، ميشيل: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، لا ط، بيروت، مركز الإنماء العربي، 1990-1989م، مقدمة مطاع الصفدي، ص 7، 17.

(2) فوكو، الكلمات والأشياء، م، س، ص 17.

كتب جاك فاردنبرغ في مقدّمة تحرير كتاب: «مقاربات كلاسيكية لدراسة الأديان»: «قيل مراراً أنّ (عهد الأنوار) في القرن الثامن عشر بتأكيدِه على (العقل والتسامح) قاد إلى مرحلةٍ من الانفتاح تجاه التقاليد الدينيّة غير الغربيّة. وبالموازاة، وفي الآن نفسه، إنّ الحركة الرومانسيّة مع بدايات القرن التاسع عشر بتشيده على الإحساس بمعانٍ أعمق من التجربة العقليّة. بهذا يمكن بروز/إظهار حنين (نوستالجيا) تجاه أزمنة كان فيها لدى الوجود الإنسانيّ أصول مرجعيّة أكثر عمقاً وحنناً ممّا كان ممكناً في الغرب الصناعي. هذا التقدير كان مُلهماً لمزيدٍ من الأبحاث في مواضيع الأديان القديمة وصولاً إلى الديانات البدائية»⁽¹⁾.

في القطار بين كشمير وروالبندي (في الهند قبل أن يمزّقها الغرب ليمحو قوّتها وتأثيرها) يواجه أستاذ علم الإنسان والسلالات، كلود ليفي شتروس، «مأزقاً طفيفاً»: كانت امرأة مسلمة متربّعة على فراشها وراء برقعها في مقطورة ضيّقة تدير له ظهرها بعنادٍ وتتحاشاه باستمرار، ولم يتحمّل عالمنا الفرنسيّ الذي عكف على دراسة طقوس القبائل وعادات الشعوب «الغريبة» Exotiques هذا المشهد، ولم يخرج من مأزقه إلّا بعد أن غيرَ مقطورته!⁽²⁾

«العقل الفلسفيّ الغربيّ» في دراسة الإنسان إمّا لم يتمّ اكتشافه بعد أو -على الأرجح- لم يعد إنسانياً. البنيويّة أزلت الفلسفة ومقولاته فذهبت بالإنسان إلى حتفه...

هل نجحت البنيويّة في تمثّلها الفكريّة في أن تكون فلسفةً للأنثروبولوجيا؟
الأستاذ الدكتور محسن صالح

(1) Waardenburg, Ibid. P. 75.

(2) ستروس، الفكر البرّي، م.س، مقدّمة المترجم، ص9.