الحياة الطيّبة
السنة 27
العدد 54 - 55
صيف-خريف 2023م
ملف العدد

الأنثروبولوجيا والبنيويَّة عند كلود ليفي ستراوس -قراءة تحليليَّة نقديَّة-

د. سعيد علي نجدي[1]

مُستَخلَص:

تتناول هذه المقالة المنهج البنيويّ عند كلود ليفي ستراوس، فهي تقف على أبرز المواضيع التي عمل عليها ستراوس من المنهج الذي قام ببنائه، وهو منهج -بطبيعة الحال- قائم على أكثر من رافد، وأهمّها، الألسنيَّة، مضافًا إلى التحليل النفسيّ. فقد شيَّد هذا المنهج لدراسة مواضيع في ميدان القرابة، وأهمّ المفاتيح هو التبادل بالزواج والمصاهرة، الظاهرة التي شكَّلت -برأي ستراوس- ثورةً في [سيستام] القرابة.

هذا، مضافًا إلى عمله على مفهوم الثقافة، ودراسة الظاهرة الدينيَّة، والسحر، والطوطم، والأسطورة، ومفهوم التبادل. فالبحث هو في هذا المنهج الذي عمل ستراوس عليه، ومن ثمَّ عمَّمه وأسقطه على شتَّى المواضيع حتى يُثبت صحة منهجه. والبنية كلمة استخدمت قبل ستراوس في الأنتروبولوجيا لدى رودكليف براون على سبيل المثال، لكنّ ستراوس عمَّق هذا المفهوم ليصبح في صلب تفسيره للمواضيع التي عمل عليها.

(1) دكتوراه في علم الاجتماع وباحث في الفكر المعاصر، من لبنان.

انطلق ستراوس ليثبت صحَّة منهجه بنقد الاجتماعيَّات الدوركايميَّة، التي كانت سائدة في المدارس الفرنسيَّة، مضافًا إلى نقده للمناهج الأخرى، مثل المنهج الوجوديّ، والمنهج الفيمينولوجيّ، المنهجين اللذين كانا متَّبعان في الدراسات الفلسفيَّة؛ ولهذا لا يُعدُّ ستراوس مفكِّرًا على الصعيد الأنتروبولوجيّ فقط، بل هو مفكِّر على صعيد أكثر من ميدان معرفيّ في الميادين الإنسانيَّة.

وفي هذا السياق، قدَّم ستراوس عـددًا من الدراسات والمقالات والمؤلَّفات، تُتَّهم أحيانًا كثيرة بالاختزال، فدراسته للأساطير ركَّز على طريقة تركيب الأسطورة، أي على الشكل، فضلًا عن إغفاله أساطير من شعوب ومناطق عدَّة، وهو ما تعرَّض له من نَقْدٍ على مستويات عدَّة، كلتميذه موريس غودلييه مثلًا. لكن على الرغم من ذلك كلِّه يبقى كلود ليفي ستراوس عالمًا أغنى الدراسات الأنتروبولوجيَّة التي فتحت الباب أمام الدراسات اللاحقة.

كلمات مفتاحية:

كلود ليفي ستراوس، المنهج البنيويّ، الأسطورة، الألسنيَّة، القرابة، الثقافة، الطوطميَّة، السحر، ذرة القرابة، تبادل النساء، المصاهرة، الهبة، تحريم الرهاق.

مقدّمة:

يعدّ كلود ليفي ستراوس أحد أبرز الأناسيّين الفرنسيّين. وفي مقالته (العرق والتاريخ) التي غدت مرجعًا رئيسًا للمتخصّصين في هذا الميدان، استنتج ستراوس أنّه لا وجود لمجتمعات طفلة. وبناءً عليه، اشتغل في ميدان الإنثروبولوجيا على دراسة تلك المجتمعات، وهنا أصبح المنهج البنيويّ يبرز أكثر وأكثر من خلال محاولة التوصّل إلى ظاهرات عامّة لدى كلّ الشعوب من خلال النفسانيّات وتحديدًا اللاوعي، انطلاقًا من منوال التبادل بالنساء والهبة التي استفادها من دراسات مارسيل موس (الهبة) وغيره من روّاد المدرسة الأمريكيّة.

برز سؤال كلود ليفي ستراوس للإناسة، أنّه كيف تعمل هذه المجتمعات؟ وما هو التنظيم الذي تعتمده؟ وما هو أسلوب حياتها؟ وما هي نفسانيّاتها؟ وكان مالينوفسكي هو النموذج الكامل لهذه الاهتمامات[1]، نذكر هذا لكي نسلّط الضوء على ماهيّة الفكرة لليفي ستراوس الذي ذهب عكس ذلك إلى جعل الدراسة الإناسيّة واسطة لا غاية؛ لأنّ الغاية لديه هي معرفة الإنسان الكلّيّ بجميع أبعاده سواء أكانت جغرافيّة أم تاريخيّة.

إذن أراد ستراوس الوصول إلى معرفة كلّيّة للإنسان بغضّ النظر عن التنوّع الثقافيّ الذي هو برأيه اختلافات تكامليّة، وبهذا كان لديه همّ فلسفيّ مقرون بأدوات العلوم التفسيريّة المتنوّعة، لكي يصل إلى عددٍ من الحقائق المتعلّقة بالذهن البشريّ، وهو يشير إلى نشأته الفلسفيّة، حيث يقول في المداريات الحزينة: «لم تكن الفلسفة إذًا في خدمة وعون البحث العلميّ، بل نوعًا من التأمّل الجماليّ للشعور بنفسه ولنفسه»[2]، يذكر هذا ستراوس عن الفلسفة بعد تبريره الانتقال إلى الدراسات الإتنوغرافيّة، فقد

(1) لومبار، جاك: مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، ط1، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 1997م، ص267.

(2) ستراوس، كلود ليفي: مداريّات حزينة، ترجمة: محمّد صبح، تقديم: فيصل دراج، ط1، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلاميّة، 2000م، ص57.

أراد ستراوس أن يصل إلى بنية لاواعية انطلقت منها النظم الإنسانيّة، انطلاقًا من أنّ المجتمعات المسمّات بدائيّة ليست مجتمعات لاتاريخيّة، باعتبار أنّنا لا نملك وثائق مكتوبة حولها، من هنا فإنّها مجتمعات تاريخيّة، ولو أنّها لا تعرف كتابة تاريخ عن نفسها، وهذا ما فتح الإشكاليّات حول العلاقة ما بين التاريخ والأنتروبولوجيا؛ لأنّ هذه الأخيرة تنطلق من الراهن، وفي هذا الصدد يشير كلود ليفي ستراوس بأنّ المنهج الأتنولوجيّ في الأنتروبولوجيا البنيويّة هو «في إعادة بناء ماضٍ يتعذَّر الوصول إلى تاريخه أو كتابة تاريخ حاضر لا ماضي له»[1]، وهو ما يكشف ضعف المناهج التاريخيّة في تمثّل هذه المجتمعات المسمّات لا تاريخيّة، طالما لا وجود لوثائق، كيف سوف يقوم بتحليل البنى والأنساق لهذه المجتمعات، من هنا نفهم أهمّيّة ما ذكره حول منهج الإتنولوجيا البنيويّة، ولكن يبقى السؤال ما الغاية من إعادة تركيب الآخر وعلى أيّ منوال؟

أوّلًا: السياق التاريخيّ للأنثروبولوجيا البنيويّة عند ستراوس:

لنفهم الإطار الذي ظهرت فيه البنيويّة يجب أن نحدّد التقاليد التي كانت سائدة في ظلّ الجمهوريّة الفرنسيّة الثالثة، والتي كان مسيطرًا عليها خصوصًا في الجامعة في فترة ما بين الحربين، التقاليد الدوركايميّة التي كانت متّصلة اتّصالًا وثيقًا بمفهوم إعادة بناء فرنسا بعد الحرب، والتقليد الدوركايميّ من جملة ما ينطلق به بوصفه منهجًا كان يتحكّم به زاوية نظر مهمَّة، ألا وهي الوظيفيّة، من أجل المحافظة على النسق وإعادة إنتاج هذا النسق وفقًا للوجهة السياسيّة لقيم الجمهوريّة ذات البعد الليبراليّ، من هنا أعطى الجمهوريّون المثقّفين الليبراليّين الدوركايميّين الفرصةَ من أجل إعادة بناء التعليم وإصلاحه بما يخدم هذه الوجهة، من خلال شغل مناصب في الحياة الجامعيّة والإدارة التعليميّة، ومن هذا المنطلق اعتبر دوركايم أنّ

(1) ستراوس، كلود ليفي: الأنتروبولوجيا البنيويّة، ترجمة: مصطفى صالح، ط1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، 1977م، ص16.

«الوقائع الاجتماعيّة أشياء ويجب أن تُعالج كما لو أنّها كذلك»8، فدوركايم يرى أنّ الوظيفيّة التي عمل عليها «كونت» و«سبنسر» يجب أن تخرج من الإطار النظريّ إلى حيّز التطبيق، فالمجتمع بالنسبة إلى دوركايم هو قوّة أخلاقيّة جماعيّة تقف فوق الفرد؛ لأنّ النظام الاجتماعيّ يعتمد على الاندماج الملائم للفرد في هذا (العقل الجمعيّ)، الذي يعتمد بدوره على وجود شبكة اجتماعيّة متغلغلة من التفاعلات الاجتماعيّة حتّى يكون كلّ فرد خاضعًا، وهنا ندخل في مفهوم التضامن في تقسيم العمل لدوركايم. فالبنية مقولة نجدها ما قبل ليفي ستراوس، ولكن بوصفها مصطلحًا وليس بوصفها منهجًا، فعلى سبيل المثال نجدها في تقسيم العمل، إذ يشير دوركايم إلى ذلك بقوله: «وهذا يعني أنّ الظاهرة لا ترتبط بسبب عارض أو مرض، بل أنّها ترتبط ببنية مجتمعاتنا، وفي الشيء الأساسيّ في هذه البنية؛ وذلك لأنّها تزداد نموًّا كلّما ازدادت بنيتنا الاجتماعيّة الحاليّة وضوحًا»[1]، فدوركايم يشير إلى البنية بمعنى آخر، وينظر من خلالها إلى الوظائف المجتمعيّة، من هنا فإنّ هذه الكلمة قد تُفهم على معنىً من الغموض.

في هذا السياق يبرز أمامنا أيضًا رادكليف براون (1881-1955)، ممثّل الإناسة المجتمعيّة البريطانيّة، فقد اعتُبر براون أوّل من نظّر للبنية وقرن بها مقولة الوظيفة، ما جعل الإناسة البريطانيّة تحمل اسم «البنيويّة-الوظيفيّة»، وهذا ما يوحّدها إذًا بالتوجّه السوسيولوجيّ مع دوركايم. وأشارت دراسات براون إلى البنية، ولكن الفكرة الجوهريّة التي تصحّ على المدرسة البنيويّة هي أنّه لا يمكن أن يكون ثمّة دلالة إلّا من خلال العلاقات[2]؛ لذلك لا يمكن على أيٍّ من الأحوال إلّا أن نقول إنّ البنيويّة حتّى ولو كان قد أشار إليها رادكليف براون إلّا أنّها مناهجيًّا لم تُصغ بعد؛ لأنّها وفقًا له هي تدبير مرتّب لبعض الأجزاء، وكذلك وفقًا لإيفانز بيرتشارد «نعني بالبنية

(1) دوركايم، إميل: في تقسيم العمل الاجتماعيّ، ترجمة: حافظ الجمالي، ط1، بيروت، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، 1982م، ص172.

(2) لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، م.س، ص236.

المجتمعيّة علاقات قائمة بين مجموعات تتمتّع بدرجة معيّنة من الثبات والاستمراريّة»[1].

هذه التعريفات للبنية تركّز على العلاقات، وهي خلافًا للمنهج الذي عمل على صياغته كلود ليفي ستراوس، حيث إنّه يشير بوضوح في الإناسة البنيانيّة إلى عدم إمكانيّة ردّ البنية إلى العلاقات المجتمعيّة، وهذا ما يبرز تعارضه مع البعد الوظيفيّ لتلك الاتّجاهات، إذ يقول: «إنّ البنية المجتمعيّة لا يسعها بحال من الأحوال أن تُردَّ إلى مجمل العلاقات المجتمعيّة التي تقع تحت المعاينة في مجتمع معيّن... فهي لا شأن لها بالواقع التجريبيّ (الأمبيريقيّ)، بل بالنماذج المبنيَة انطلاقًا من هذا الواقع»[2].

ثانيًا: منهج ستراوس الإتنوغرافي:

بدأ الوسط الفكريّ الفرنسيّ بإنتاج أفكار جديدة من خلال بروز التيّارات الفكريّة، كالوجوديّة، والظاهراتيّة، والأهمّ البنيويّة مع رائدها كلود ليفي ستراوس، الذي استبدل المناهج السابقة بوضع منهج أصبح ذا بعد إيديولوجيّ أيضًا؛ لأنّه اعتبر أنّه مفسّر لكلّ الأنساق الثقافيّة البشريّة، ولكن الأهمّ أنّه اتّجه صوب الإتنوغرافيا؛ نظرًا إلى أنّ الأدوات السابقة أمام قصور نظريّ ومنهجيّ كبير، وعلى هذا استبدل الحرفة ببناء شبكة مفاهيميّة، انطلاقًا من حرفة الإتنوغرافيا؛ لأنّها برأيه تهدف إلى معرفة الإنسان والحكم عليه، من وجهة نظر مترفّعة كما يصف، وبعيدة بصفة كافية، حتى يجرّده من الأعراض الخاصّة بهذا المجتمع أو تلك الحضارة، مع أنّنا عندما نغوص أكثر في المتن الستراوسيّ خصوصًا في الأدبيّات الوصفيّة نرى عكس ذلك، خصوصًا على سبيل المثال في كتابه (الفكر البريّ)، والذي يحتوي على تصنيفات انطلاقًا من زاوية حضاريّة من خلال مرآة الحضارة الغربيّة، وهو وليس غيره يقول في الانتروبولوجيا البنيويّة أنّ الإثنولوجيا وليدة عصر

(1) لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، م.س، ص240.

(2) ستراوس، كلود ليفي: الإناسة البنيانيّة، ترجمة: حسن قبيسيّ، ط1، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 1995م، ص299.

من العنف عصر الاستعمار، وهو يطبّق على نحو آخر هذا الشيء إلى حدّ ما، من خلال تصنيفاته المنطقيّة، والذي يختزل فيه علم «البدائيّين» بالأسطورة والسحر كما يقول المفكّر نظير جاهل الذي نَقَل هذا الكتاب إلى العربيّة وعلّق عليه، ليوحي أنّ الأسطورة لا تتكلّم عن نفسها، بل عن الغرب من خلال الطواطم، «أمّا استخدام المفردات المتفاوتة من حيث تجريدها، فلا يرتبط كما أشار إليه جيّدًا في القرن الثامن عشر محرّر مقالة في الإنسيكلوبيديا بتفاوت في الملكات الذهنيّة، بل في مصالح الجماعات داخل المجتمع وبدرجة الحاجة إلى تفصيلها والخوض في دقائقها»[1]، وكأنّ ستراوس هنا يبدو متسامحًا لناحية عدم التفاوت بالملكات الذهنيّة بين الثقافات، ولكنّه بشكل غير مباشر يعطي تفوّقًا لناحية الحاجات، أي من ناحية تعقيد المجتمعات، وأكثر من الناحية الثقافيّة والشروط المادّيّة والموضوعيّة.

وضع ستراوس منهجه في مواجهة الظاهراتيّة والوجوديّة[2]، أي ضدّ الوعي وإعطاء السيادة للاوعي، وضدّ الذاتيّة من خلال أنّ الإنسان يحدّد ماهيّته ووجوده، لصالح البنية وإعطائها السيادة، لأنّه برأيه فإنّ الظاهراتيّة والوجوديّة أدخلت منهجين لإيجاد المسوّغات للميتافيزيقا بدل أن يعملا على إلغائها، ولاحقًا سوف تبرز البنيويّة من خلال النصوص الأدبيّة أيضًا مع رولان بارت ومفهومه الأبرز موت الكاتب، واستخدام الدلالة العلامة المميزة في البنيويّة، لأنّها برأيه في لذّة النصّ يرى أنّ البنيويّة طريقة تحليل للمنتجات الثقافيّة تجد منبعها في مناهج اللغويّات من خلال هسهسة اللغة، ومن خلال الدالّ؛ لذلك برأيه من خلال التراجع اللانهائيّ للمدلول «أمّا النصّ، فإنّه يكرّس على العكس من ذلك، التراجع اللانهائيّ للمدلول. النصّ تمدّديّ مجاله هو مجال الدالّ»[3].

(1) ستراوس، كلود ليفي: الفكر البريّ، ترجمة وتعليق: نظير جاهل، ط3، بيروت، مجد المؤسَّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2007م، ص20.

(2) ستراوس، مداريّات حزينة، م.س، ص65.

(3) بارت، رولان: درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط4، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2016م، ص62.

وجد ستراوس ضالّته من خلال التحليل النفسيّ بمنظوره الفرديّ، والماركسيّة بوصفها علمًا إنسانيًّا بمنظور اجتماعيّ أيضًا، والجيولوجيا بوصفها علمًا فيزيائيًّا وأمًّا للتاريخ ومرضعته وموضوعه، فرأى ستراوس أنّ الإثنوغرافيا تتربّع في هذه المملكة الإنسانيّة. لقد وجد ستراوس أنّ الإثنولوجيا بوصفها علمًا لها معنى لدى كلّ بني الإنسان، ولكن نسأل ما هو المعنى في وصف الآخر وتحويله إلى موضوع انطلاقًا من القوّة ومركزيّة الذات، وهو ما يبرّر تدشينًا للآخر، فتدمير ثقافته، وهو ما حدث من خلال الاستعمار، تحت مبرّر الإثنولوجيا وعلم دراسة الآخر؛ لذلك نرى طغيانًا ليس من الميتافيزيقا نفسها، والتي كانت سلاح مؤسّسات المعنى التي مارست الطغيان، والتي يريد ستراوس تدميرها لكي يُحلّ مكانها الخطاب باسم العلم؛ ليمارس من خلاله طغيانًا آخر، وهذا ما يبرّر هجوم ستراوس على كلّ ما يحمل بعدًا ميتافيزيقيًّا إيمانيًّا، ولكنّنا نرى تبشيره للخطاب أكثر أيديولوجيّة، وهذا ما حدث في أحيان كثيرة من خلال استغلال العلوم الإنسانيّة والتقنية، التي خلقت من الإنسان موضوعًا، ما أدّى حسب هايدغر[1] إلى بدء آخرَ أحدث هجر الكون للكائن، أي أنّ هذا يؤشّر عكس ليفي ستراوس الذي استخدم الإثنولوجيا والإثنوغرافيا، فكانتا أداتين معرفيّتين أدّتا إلى ضرب الإنسان نفسه بوصفه ذاتًا عندما حوّل الإنسان إلى موضوع.

ثالثًا: ستراوس: المنهج البنيويّ بوصفه الخلاص المنهجيّ للأنثروبولوجيا:

هذا المنهج البنيويّ الذي صاغه ستراوس بعدما وضعناه في سياقه التاريخيّ ضمن التحوّلات المجتمعيّة، والفكريّة والسياسيّة، وجد فيه ستراوس من خلال الافتراضات والتخمينات، أنّ المعنى متضمّن في اللاوعي،

(1) هايدغر، مارتن: الأسئلة الأساسيّة للفلسفة، ترجمة وتحقيق وتعليق: إسماعيل المصدق، مراجعة: مشير عون، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، 2018م، ص145.

وهو ينبثق على أساس بيولوجيّ باعتبار أنّه خارجيّ وسابق على الأفراد، من هنا فإنّ اللاوعي هو خارج التاريخ، وهذا يستبعد أيّ مصدر للتغيير التاريخيّ؛ لأنّ فكرة المعنى هي الفكرة الأساسيّة، انطلاقًا من أنّ العالم الإنسانيّ هو عالم المعاني، وعلى ذلك كانت معارضة البنيويّة للوضعيّة، أي عدم وجود عالم مستقلّ عن الإدراك الإنسانيّ أو وجود إنسانيّة قادرة على خلق عالمها الخاصّ؛ لهذا وبرأي ستراوس فإنّ هذه ما هي إلّا أفكار طفوليّة، وطريق تجاوز هذه الضلالات لا يكون إلّا عبر العلوم الإنسانيّة من خلال:

- **الأثنولوجيا:** كلمة مؤلَّفة من إثنو (شعب) ولوغوس (علم)، وهي فرع من العلوم الإنسانيّة يتناول معرفة مجمل طبائع كلّ عرق، لوضع الخطوط العامّة لبنية المجتمعات وتطوّرها؛ لأنّها بحث في منشأ الشعوب وتوزّعها.
- **الإثنوغرافيا:** كلمة مؤلَّفة من إثنو (شعب) وغرافيا (وصف)، وهي فرع من العلوم الإنسانيّة يتناول دراسة الأعراق دراسة وصفيّة[1].

وهذه الأدوات -من خلال ما يستعان به من الجيولوجيا- تساعد في دراسة التقنيَّات وكتابة التاريخ بشكل تزامنيّ، والتي تميّزها كميدان عن التاريخ، والتي تبيّن أنّه لا وجود لشعوب طفلة حتّى التي لم تكتب تاريخها، وفي (العرق والتاريخ) يشرح ستراوس ذلك، حيث يقول: «لا وجود للشعوب الطفلة، كلّ الشعوب راشدة، حتّى تلك التي لم تكتب تاريخ طفولتها وفتوّتها»[2]، فموضوع العلم من خلال ما يكشفه المنهج البنيويّ الذي يبيّن أنّ هناك نظامًا مستقلًّا ذاتيًّا عن الواقع، أي النظام الرمزيّ، الذي يوجد مستقلًّا عن الأشياء التي يرمز إليها وعن البشر الرمزيّين، فالمعاني الثقافيّة كامنة في الأنظمة الرمزيّة، وهذه المعاني مستقلّة عن العالم

(1) ستراوس، الأنتروبولوجيا البنيويّة، م.س، ص14.
(2) ستراوس، العرق والتاريخ، م.س، ص23.

الخارجيّ وسابقة عليه من ناحية، وعلى الذوات الإنسانيّة من ناحية أخرى، (كأنّه يعطي بعدًا حتميًّا جبريًّا لهذا المفهوم)، وعلى ذلك فإنّ للعالم وجودًا موضوعيًّا فقط في الأنظمة الرمزيّة الذي يمثّله الفرد، وهذه هي التي تحرّك الفعل بشكل لاواعٍ دون أن تعي الذوات الخلفيّة للفعل؛ لذلك تصبح الأهمّيّة لدراسة الأشكال.

من منطلق العيانيّ لحقل الإناسة بوصفه حقلًا غير تجريبيّ، يشرح ستراوس انطلاقًا من أقيسته، باعتماد نموذج مسبق والقياس يكون على أساسه، كلّ شيء من خلال البنية بوصفها أشبه بأفيون العالِم والذي عند التدقيق في لغته نستشفّ في هذه المملكة الإبيستمولوجيّة عدة أطياف (مثلًا طيف فرويد)، وأكثر من آخر، «المبدأ الأساسيّ هو أنّ مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبيّ، بل إلى النماذج الموضوعة بمقتضى هذا الواقع، وهكذا يظهر وقع الالتباس بينهما غالبًا، أقصد مفهوم البنية الاجتماعيّة، ومفهوم العلاقات الاجتماعيّة. إنّ العلاقات الاجتماعيّة هي المادّة الأولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعيّة. فلا يمكن بأيّ حالٍ إرجاع هذه البنية إلى مجمل العلاقات الاجتماعيّة التي تسنّى ملاحظتها في مجتمعٍ معيّن. أبحاث البنية لا تطالب بمجال خاصّ بين وقائع المجتمع، إنّها تؤلف بالأحرى منهجًا خاصًّا قابلًا للتطبيق على مسائل إتنولوجية متنوّعة، وتنتمي إلى أشكال تحليل بنيويّ مستعملة في مجالات أخرى. والمقصود عندئذ هو معرفة قوام هذه النماذج التي تؤلّف موضوع التحليلات البنيويّة الخاصّة، والمسألة لا ترتبط بالإتنولوجيا، بل بالإبيستمولوجيا؛ لأنّ التعاريف التالية لا تقتبس شيئًا من المادّة الأولى لدراستنا»[1].

وقد حدّد ستراوس في الواقع الذي تستحقّ فيه النماذج اسم «البنية» أربعة شروط حصرًا:

(1) ستراوس، الأنتروبولوجيا البنيويّة، م.س، ص327.

- **أوّلًا:** تتّسم البنية بطابع المنظومة]السيستام[، فهي تتألّف من عناصر يستتبع تغيّر أحدها تغيّر العناصر الأخرى كلّها[1].
- **ثانيًا:** كلّ نموذج ينتمي إلى مجموعة من التحوّلات التي يطابق كلٌّ منها نموذجًا من أصل واحد، بحيث إنّ مجموع التحوّلات يشكّل مجموعة من النماذج[2].
- **ثالثًا:** إنّ الخصائص المبيّنة أعلاه تسمح بتوقّع طريقة ردّ فعل النموذج عند تغيّر أحد عناصره[3].
- **رابعًا:** يجب بناء النموذج بحيث يستطيع عمله تسويغ جميع الوقائع الملاحظة[4].

ونكمل مع منهجيّة ستراوس البنيويّة الذي يشير إلى أنّ هذا المنهج من خلال المعاينة والاختبار، وتمييزًا عن الأساس الاستقرائيّ، «لا شأن لمقولة البنية بالتعريف الاستقرائيّ المبنيّ على مقارنة وتجريد عدد من العناصر المشتركة بين شتّى أوجه استعمال هذه اللفظة...»[5]. وهنا يوضح أنّه كمنهج ليس استقرائيًّا، على الرغم من كونه تعميميًّا ينطلق من الخاصّ إلى العامّ، ولكن بحذاقة لغويّة هو أعرف بها، مستخدمًا بدل المقارنة مقولة المعاينة والاختبار، «لا بدّ من التمييز دائمًا بين هذين المستويين، فمعاينة الوقائع وبلورة المناهج الصالحة للاستعمال في بناء النماذج أمران لا يختلطان أبدًا مع عمليّة الاختبار التي تتوسّل هذه النماذج نفسها. وأعني (بعمليّة الاختبار بناءً على النماذج) مجمل الطرائق التي تمكن الحثّ من المعرفة بكيفيّة استجابة نموذج ما للتعديلات التي تطرأ عليه، أو التي

(1) ستراوس، الأنتروبولوجيا البنيويّة، م.س، ص328.
(2) م.ن، ص328.
(3) م.ن، ص329.
(4) م.ن، ص330.
(5) ستراوس، الإناسة البنيانيّة، م.س، ص299.

تمكّنه من المقارنة بين نماذج من نفس النمط أو من أنماط مختلفة»[1]. ولكن عند المعاينة نرى أنّ ستراوس لم يطبّق ذلك، فمثلًا أخذ نموذجًا من الأسطورة وعمَّمه على جميع الأساطير، أو حتى في ما يخصّ القرابة؛ لأنّ القبائل لم تعتمد جميعًا النظام نفسه في تبادل النساء كزوجات، وليس كلّ تماسك اجتماعيّ كان قائمًا على مفهوم تبادل الزوجات، من هنا نسأل هل ستراوس طبّق ما ذكره من تعديل الباحث لنموذجه أم أنّنا وجدناه وقد طبق نموذجه بشكل مسبق، وكأنّه الخلاص والحقيقة الكلّيّة، ولكي يخفي هذا اعتمد بشكل خفيّ على البعد الديالكتيكيّ كهروب من خلال فكرة التعارض التي تجد الوسيط الثالث كتخريج لتفسير هذا التعارض واستبداله بالطوطم مثلًا، وهذه الوصفة هي لتبرير البنية التي تخفي التعارضات في القرابة واللغة والأساطير، ولكي يهرب من تفسير المعنى إلى الشكل.

يشرح ستراوس كيف قام بإنجازه الضخم، وكيف أنّه أنشأ هذا الميدان والذي بالتأكيد يذكر فضل مارسيل موس، ومالينوفسكي، لكنَّه من خلال الفهم الجديد الذي قدّمه لم يستطع هؤلاء كشف السرّ الذي أخذ أطيافه من اللسانة من دو سوسور والتي لم تطالب بإنشاء هذا الميدان الذي يعود الفضل فيه إليه. «إن الإناسة تضمّ في حقلها الخاصّ بعضًا على الأقلّ من [سساتيم] الدوالّ هذه، بالإضافة إلى كثير غيرها: كاللغة الأسطوريّة، والدوالّ الشفهيّة والإشاريّة التي يتكوّن منها طقس من الطقوس، وقواعد الـزواج، و[سساتيم] القربى، وقوانين الأعراف والعادات، وبعض صيغ التبادلات الاقتصاديّة... إنّنا نعتبر الإناسة إذن بمثابة المقيم المطمئن في ميدان السيامة الذي لم يسبق للسانة أن طالبت به بوصفه ميدانها، وذلك بانتظار أن تتكون علوم مخصوصة داخل الإناسة فتختصّ ببعض القطاعات على الأقلّ من هذا الميدان»[2]، هذا النصّ يبيّن كيف انطلقت -بفضل

(1) ستراوس، الإناسة البنيانيّة، م.س، ص300.

(2) ستراوس، كلود ليفي: مقالات في الأناسة، اختارها ونقلها إلى العربيّة: حسن قبيسي، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2008م، ص70.

ستراوس- الدراسات لميدان الألسنيّة أيضًا، ولكنّه لا يتوقّف عند هذا الحدّ، بل إنّه يطالب بإنشاء تخصّصات أخرى من داخل هذا الميدان، أي ميدان الأناسة.

وحتى نفهم أكثر منهج ستراوس الذي استخدمه على حقل القرابة وبنى الأسطورة واللغة والتبادلات الاقتصاديّة من أطياف الجيولوجيا كفهم اختزاليّ إسقاطيّ قائم على تصوّرات مسبقة نشير في نصّ آخر إلى كلام يدعم ما نقول، «إنّ أبسط التقنيّات المستعملة في أيّ مجتمع بدائيّ تتّخذ طابع [السستام]، الذي يمكن تحليله ضمن حدود [سستام] أعمّ منه (وهنا يسأل ستراوس)، بالنسبة للفأس ما الذي تحلّ محلّه الفأس الحجريّة إذًا، وبالنسبة لمن؟ انطلاقًا من أنّ الدوالّ (دالّ ومدلول) هي ما يحلّ محلّ شيء معيّن بالنسبة لشخص معيّن حسب التعريف الشهير لبيرس»[3]، هذا الكلام يؤشّر إلى أقيسة ستراوس انطلاقًا من لعبة الدوالّ، وكأنّ المدلول قائم على دالٍّ بشكل إحاليّ، من خلال إحلال الغائب على الشاهد، والبنية لا تُختزل بالنظام؛ لأنّ هذا الأخير مؤلَّف من عناصر، ولكي نتكلّم عن بنية لا بدّ أن تظهر علاقات ثابتة بين العناصر والعلاقات لمجموعات عدّة، بحيث يمكن العبور من مجموعة إلى أخرى عبر تحوّل؛ لأنّ هناك براديغمات مضمرة في سلسة التركيب التعبيريّ للحكاية.

رابعًا: المنهج الأنثروبولوجي عند ستراوس والقرابة:

اشتغل ليفي ستراوس على مفهوم التبادل من خلال الزيارات التي قام بها إلى البرازيل، وهكذا فإنّ فكرة التبادل بالنسبة إلى ليفي ستراوس تجعل من الممكن تفسير العلاقة الاجتماعيّة، وبصفة أكثر سياديّة البنية الاجتماعيّة بشكل تعميميّ من خلال أدوات التفسير، بالإحالة، ليس على العقل الجمعيّ، إنّما إلى اللاوعي الفرديّ. وهذه البنية هي أشبه بواقع

(3) ستراوس، مقالات في الأناسة، م. س، ص71.

متعالٍ تجاوزيٍّ منظّم لذاته، على عكس النزعة السوسيولوجيّة المرتبطة بالتطوّريّة، ما دامت لا تستطيع أن تفسّر أصول البنية الاجتماعيّة بالإحالة إلى نشاط أفراد البشر، فهي تفسّر البنية الاجتماعيّة بشروط الحالات السابقة للبنية في رجوع تاريخيّ لا نهائيّ، ومن ثمّ ترتّب كلّ المجتمعات بسلسلة تطوّريّة تخمينيّة صنعت بشكل اختراع من أجل طمس الضعف النظريّ. حاول ستراوس أن يتجاوز هذه المشكلات النظريّة المنهجيّة، من خلال النفسانيّات، إلّا أنّ السيكولوجيا تختزل التنوّع بتفسيرٍ من السيكولوجيا نفسها.

هنا في هذا الموضوع بالتحديد، يحضر مفهوم التبادل في اللاوعي الخاصّ بالجنس البشريّ الذي انتهج فيه ستراوس وجعله ما بين النزعة السيكولوجيّة والسوسيولوجيّة بالتعرّف على الأساس النفسيّ من خلال الموضوعيّ في المؤسّسات الاجتماعيّة، وخصوصًا في ميدان القرابة وتبادل النساء، ليصبح التبادل بوصفه الأداة المفاهيميّة التي تشكّل مفتاحًا للمعنى الموضوعيّ الخفيّ اللاواعي الذي تحكّم بعمليّة الزواج وذرة القرابة، وكذلك لغيرها من مؤسّسات الاجتماع الإنسانيّ؛ ولأنّ في التبادل يكمن المعنى الحقيقيّ للبنى الأوّليّة للقرابة، ومن خلالها فهم ستراوس [سيستام] القرابة والتي على أساسها قام التنظيم الاجتماعيّ في المؤسّسات المسماة «بدائيّة» أو غير الكتابيّة التي تتوفّر على تاريخ، وإن لم يكن مكتوبًا نستطيع فهمه من خلال هذه المفاهيم، وعلى ذلك فإنّ التبادل هو الشرط الأساسيّ لإمكان وجود المجتمع، وخروجه من الحالة الطبيعيّة إلى حالة تشكيل الأنماط الثقافيّة. فالبنى الأوّليّة للقرابة هي دراسات تقنيّة لأنظمة القرابة، من خلال العيّنات التي درست، والتي تحدّد القواعد والفئات التي يمكن الزواج والتبادل معها، لحظر إتيان المحارم الذي يميّز بين الطبيعة كبعد بيولوجيّ، وبين الثقافة كبعد مجتمعيّ؛ لذلك فإنّ تبادل النساء عند ستراوس هو تبادل من ضمن تبادلات أخرى على صعيد السلطة والإنتاج،

من هنا فإنّ شموليّة هذا المفهوم ناتج من كونه مؤشّرًا لفهم الوظائف التي تنجزها تبادليّة العلاقات، فإنّ دراسة القرابة بالنسبة لستراوس هي الوسيلة العلميّة للكشف عن أساس المجتمع لفهم المعنى الحقيقيّ للوجود الاجتماعيّ، الذي يوصل إلى البنى اللاواعية الخفيّة التي تحرّك الفعل.

شدّد ستراوس في البنى الأوّليّة للقرابة على أهمّيّة الزواج بوصفه مكوّنًا للتحالف بين الجماعات، وهذا التحالف لم يكن من الممكن أن يحصل لولاه أيّ تعاون أو مساعدة بين تلك [السساتيم] التي تظلّ الحماية المجتمعيّة فيها شأنًا من شؤون الجماعة العائليّة، إذّاك يحصل الاتصال المجتمعيّ عندما يجري تبادل النساء بين العشائر والبطون، وهنا تكمن أهمّيّة الزواج الخارجيّ بالنسبة لستراوس، أي خارج الجماعة القرابيّة، وهنا يستشهد بذلك القول البليغ الذي قاله أحد الميلانيزيّين لمارغريت ميد: "وكيف للمرء أن يتزوّج أخته؟! أفلا تريد أن يكون لك أصهرة؟ ألست ترى أنّك إذا تزوّجت أخت أحدهم وتزّوج أحدهم أختك، أنّك تحصل على صهرين على الأقلّ؟ وإلّا فمع من ستذهب إلى القنص؟ ومع من تقوم بزرع أرضك[1]؟، إذًا يشير هذا القول إلى أهمّيّة الزواج الخارجيّ أي المصاهرة؛ لأنّها انفتاح وتبادل، وليس التبادل بيولوجيًّا جنسيًّا فقط، إنّما هو تحالف يؤدّي إلى تبادل سياسيّ (وهنا نبرز المصاهرات بين العائلات السياسيّة وأهمّيّتها في تمتين الأحلاف)، وهي علاقة تسير بعدّة اتجاهات، ربما تكون في أحيان باتجاه سلبيّ أيضًا، وتبادل اقتصاديّ، أو دينيّ من خلال تشجيع الأديان على ذلك، كالإسلام مثلًا من خلال الروايات المنقولة، أو كالمثل الشعبيّ في وسطنا الأهليّ [والمستلّ من رواية للنبي محمدﷺ] (الزواج نصف الدين)، لأهمّيّة الزواج نرى كيفيّة التبادل بين الطوائف والفئات الآتية كلًّا من طبقة أو مهنة أو حرفة، وبين بلدان أخرى وهكذا...إلخ.

(1) لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، م.س، ص284.

إذاً هذه الفكرة من الزواج القائمة على التحالف مع جماعة قرابيّة غريبة هي الفكرة المركزيّة والأوّليّة، وهي [السساتيم] التي نجد في اصطلاحها ما يحدّد على نحو مباشر دائرة الأقرباء والحلفاء، أي [السساتيم] التي تنصّ على الزواج من نمط معيّن من الأقرباء عن طريق التمييز بين الشركاء الجائزين والشركاء المحرّمين؛ لذلك هناك عدّة [سساتيم]، مجتمعاتنا - مثلاً - تقتصر على تحديد دائرة الأقارب وتترك لأوليّات أخرى اقتصاديّة أو نفسانيّة ذات دوافع مختلفة أمر تحديد الشريك، أي أصبح تحديد الشريك يقوم على اختيار الأفراد إلى حدٍّ كبير، من هنا فإنّ البنى الأوّليّة لا تحدّد الأفراد الذين يجوز الزواج منهم، بل تحدّد فئات من الأفراد بحيث نجد نوعًا من حرّية الاختيار.

يستعرض ستراوس أشكالاً متعدّدة من التبادل الحصريّ، أي جماعة(أ) تعطي بموجبه امرأة للجماعة (ب) التي تعمد بدورها ضمن أَجَلٍ معيّن إلى إعطاء امرأة للجماعة (أ)، ثمّ ينتقل إلى أشكال التبادل المعمّم الذي يقضي بأن تعطي الجماعة (أ) امرأة إلى الجماعة (ب)، فتعمد هذه بدورها إلى إعطاء امرأة إلى الجماعة (ج)، وهذه إلى الجماعة (د)، وهكذا إلى أن يتسنّى للجماعة (أ) أن تحصل على امرأة في ختام العمليّة[1]. هناك أنماط من البنى المعقّدة يقوم على دفع سلفة زواجيّة، نجده عند المجتمعات التي تتوفّر على أرزاق ثابتة ودائمة على شكل مواشٍ أو أشياء ثمينة، وهذه الأرزاق تُستعمل على شكل عملة تبادليّة تتيح للجماعة التي أعطت المرأة أن تحصل بدورها على امرأة أخرى لأحد رجال عائلتها.

اشتغل ستراوس في حقل القرابة انطلاقًا من اللغويّات التي استهدى إليها من خلال عالم اللغة تروبتسكوي، والذي وجد أنّ اللغة تساعد على فهم القرابة؛ لأنّ «أنظمة القرابة، مثل الأنظمة الفونولوجيّة، يعدّها العقل

(1) لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، م.س، ص285.

من مستوى الفكر غير الواعي.. إنّ ظاهرات القرابة في نظام واقعيّ آخر هي من طراز الظاهرات اللغويّة ذاته»[1]، يؤشّر هذا الكلام إذا، على منوال الملكة اللاواعية التي وكما تسيّر الفعل في عمليّات التبادل، وخصوصًا في أنظمة الزواج والقرابة الذي لا نعي بناه، كذلك الأمر في ما يخصّ اللغة التي لا نعيها على مستوى التركيب النحويّ وبنيته التي تحرّك الكلام والأصوات.

من خلال ما وجده العلماء واكتشاف الصلات ما بين اللغات والنظم الزوجيّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة والتي انطلق فيها ستراوس من الألسنيّة البنيويّة، ذهب العديد من العلماء إلى أنّ هذه الأبحاث لم تتجاوز حتى الآن بعض فرضيّات التماثل أو المقارنة الطريفة «مثل ذلك البحث الذي يقارن بين لفظتي الجبنة بالإنكليزيّة والفرنسيّة؛ ليستنتج منهما دور هذا الغذاء في كلٍّ من الثقافتين والظواهر الدالّة على ذلك الدور»[2]. إنّ واقع الحياة الاجتماعيّة بانتظامه في عدد من البنى بالمعنى الواسع، يولّد منظومات متناسقة التزامن، فمثلًا: ضمن مختلف أنظمة القرابة وجد الكثير من العلماء أن تعويض الروابط الإيجابيّة أو الرقيقة عن الروابط السلبيّة أو القاسية، أو تناغم هذه الأشياء في المجتمعات التقليديّة هو أمر ملفت، إلّا أنّه مشوب بنوع من الهشاشة، فما أن يتغيّر وضع عنصر واحد في البنية، حتى ينزلق تماسك الكلّ في منحدر التعاقبيّة، في حتميّة التبادل التاريخيّ[3].

خامسًا: الأنثروبولوجيا البنيويّة والأسطورة:

حسب ستراوس فإنّ الأسطورة قائمة على التعارض بين الطبيعيّ والثقافيّ، والأهمّ أنّ المعنى المدلول غير واعٍ، أي أنّ البعد الرمزيّ غير

(1) ستراوس، الأنتروبولوجيا البنيويّة، م.س، ص54.
(2) تولرا، فيليب لابورت؛ فارنييه، جان بيار: إثنولوجيا أنتروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، ط1، بيروت، مجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2004م، ص71.
(3) م.ن، ص72.

مهمّ بالنسبة إليه، انطلاقًا من أهمّيّة الدالّ الشكل الذي يتبدّل باستمرار، لأنّ البنية ثابتة في اللاوعي، من هنا فالطوطميّة هي تعارض السلاسل الطبيعيّة بسلاسل مجتمعيّة، كالتعارض بين المقدّس والمدنّس، هيمنت على ستراوس فكرة التعارض بين الطبيعة والثقافة أكثر ممَّا هيمنت على الشعوب ذاتها، ولهذا تسلّح ستراوس بأداة اللاوعي (النيء والمطبوخ)، من خلال مفهوم التبادل، وهذه الفلسفة التي ابتكرها ستراوس ربما هي غير موجودة البتّة بلاوعي هذه المجتمعات، وإنّما هي تخمينات مسبقة. تهدف بنيويّة ستراوس في تحليل الأسطورة إلى قطع الموضوع الثقافيّ عن أيّ تقدير ذاتيّ باعتباره موضوعًا خارجيًّا ما جعل هذه القراءة اعتباطيّة في أحيان عدّة، والتي لا يعود فيها أيّ أهمّيّة للمحتوى الذي يشير إلى ما وراء الموضوع، إنّما السيادة للعلاقات الشكليّة انطلاقًا من القرار المنهجيّ لستراوس، وهو بذلك يطبق الألسنيّة البنيويّة بشكل كبير، أي اختزال الموضوع إلى بنية شكليّة وفق استنباط متعالٍ يوظّف بعض الأدوات التجريبيّة كالإثنوغرافيا لخدمة المنهج الموضوع، فكما جعل تشومسكي اللغة في أنّه أيّ شيء يتّخذ شكل بنية اللغة، كذلك ستراوس جعل الأسطورة هي أيّ شيء يتّخذ شكل الأسطورة، أي اختزاليّة شكليّة بنيويّة وعزل الموضوع عن البيئة السوسيولوجيّة التي يكون لها فيها معنى رمزيًّا، والتي تفقد الموضوع أي دلالة، اختزال المعنى إلى لا معنى، اختزال معنى الأسطورة إلى لاوعي ما قبل ثقافيّ موضوعيّ يؤدّي إلى انحلال كلّ معنى، وهذا الأمر هو من أجل الوصول إلى فلسفة للعقل من أجل الجوهر الإنسانيّ، لكي يختزل الثقافيّ في الطبيعيّ بشكل شموليّ، الشامانيّ هو إنسان فصاميّ، والشامانيّة مرتبطة بالسحريّ والأسطوريّ ليخلق أنظمة من المعاني؛ لأنّ الإنسان كائن رمزيّ اجتماعيّ. وبذلك نستنتج أنّ بنيويّة ستراوس هي نظريّة بيولوجيّة اختزاليّة للنفسيّة التي تكوّن البنى الذهنيّة، والتي هي بمثابة تعبيرات مماثلة للأساس البيولوجيّ للاوعي، اعتبر جاك لاكان

أنّ النفسيّة باعتبارها نتاجًا لأنظمة من التمثّلات الجماعيّة السوسيولوجيّة، وهو بذلك أقرب لدوركايم من ستراوس[1]، الذي هو أقرب إلى كارل يونغ في ما يخصّ اللاوعي الجمعيّ، الذي اعتبره ستراوس حارسًا لإنسانيّتنا، من خلال الاشتغال بأدوات الإثنوغرافيا ليصل إلى الأساس المادّيّ الطبيعيّ الذي ينتج الرموز، انطلاقًا من اللاوعي، وليصل إلى إنسانيّة واحدة؛ ولهذا اشتغل على أساطير السكّان الأصليّين في أمريكا، وكانت أسطورة البوروro المفتاح الذي استنتج من خلاله أنّ هذه الشعوب حاولت تفسير الكون والإنسان والطبيعة والظواهر المرتبطة بها، من خلال عمليّات للعقل البشريّ هي التي تنتج هذه الأساطير، وفق ترسيمات تحكمها معادلة واحدة ابتكرها ستراوس سمّاها المعادلة الأمّ للأساطير، لكي يؤكّد على منهجه البنيويّ، والتي وجد أنّ الأسطورة والطقس بينهما صلة؛ لأنّ الطقس يأتي ليستعيد الأسطورة ويذكّر بها، فهي من زاوية تعتبر مرسالًا وواسطة للاتصال بين الأجيال. وهذه التعميمات التي أطلقها ستراوس تعرّضت للنقد الشديد من قبل العالم أدموند ليش، حيث اعتبرها شعوذات لا حقيقة فيها، «إنّ هذا النوع من الشعوذة اللفظيّة التي تعتمد الصيغة المعمّمة هو أمر نمطيّ يطغى على طريقة صياغة الفرضيّات عند ليفي ستراوس، لكن مثل هذه الطرائق لا يسعه أن يظهر لنا الحقيقة، إنّه لا يؤدّي إلّا إلى جرّنا إلى عالم كلّ ما فيه ممكن، ولكن لا مجال فيه لأيّ حقيقة»[2]، وخصوصًا أنّ ستراوس بنى كلّ فرضيّاته على سكان منطقة أمريكا ولم يدرس الأساطير الآسيويّة والشرقيّة مثلًا، وحتّى الهندوروبيّة.

من هذا المنطلق وجد ستراوس أنّ في الأسطورة لغة، وبسبب عدم قدرة البدائيّين على التجريد، نراهم يلجأون إلى استعمال المواد الخام، كما هي في حالتها الطبيعيّة كأدوات تعبير، كتواتر الفصول وظهور البرق أو

(1) انظر: كلارك، سايمون: أسس البنيويّة، ترجمة: سعيد العليميّ، مراجعة: إبراهيم فتحي، ط1، مصر، المركز القوميّ للترجمة، 2015م، ص200.
(2) لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، م.س، ص298.

الرعد وغيرها من أنواع الحيوان والنبات، التي هي مفردات ووحدات هذه اللغة، من هنا فإنّ ستراوس اعتبر الفكر البريّ أشبه ما يكون بالمحرتق الذي يستعمل عددًا من الموادّ المتنافرة التي فقدت دلالتها ووظيفتها الأصليّة ودخلت في سياق ودلالة جديدة، وفي كتابه (الفكر البريّ) ماثل أكثر من مرّة بين إيديولوجيا التاريخ والأسطورة من حيث إنّ كليهما بحث عن لحظة استواء الزمان، وكلاهما لا يفسّر ماهيّة الأشياء، ولا يهتمّ بالأسباب والعلل، إنّما يقف أمام الوصف فقط، «الطقوس التاريخيّة التي تستعيد الأجواء المقدّسة التي سادت الزمن الأسطوريّ، مثل طقوس الحداد.. طقوس الضبط الاجتماعيّ التي تهدف إلى تكثير الأنواع الطوطميّة»[1].

منطق الفكر الأسطوري:

«لقد بدا لنا منطق الفكر الأسطوريّ متطلّبًا كالمنطق الذي يقوم عليه الفكر الوضعيّ، وأنّه في الأساس لا يختلف عنه إلّا قليلًا؛ لأنّ الاختلاف يتعلّق بطبيعة الأشياء، عسى أن تكتشف ذات يوم، أنّ الفكر الأسطوريّ والفكر العلميّ يعملان بالمنطق ذاته... فالبلطة المصنوعة من حديد ليست أرقى من البلطة المصنوعة من الحجر، كلتاهما مصنوعة على نحو جيّد، غير أنّ الحديد شيء آخر غير الحجر»[2]، أعطى ستراوس للأسطورة والسحر بعدًا موضوعيًّا مستبعدًا عن منطقها البعد الذاتيّ، واختزل بدوره المضمون إلى الشكل وإلى نظريّة اللاوعي، وهي محاولة عزل معنى نظام الفكر الأسطوريّ، وعناصر الأسطورة لديه تظهر فقط ضمن البنية التي تعطيها معناها الأسطوريّ كالسمات المميزة في الفونولوجيا؛ ولأنّ وظيفة الأسطورة تطوير حجّة منطقيّة كانت ترتدي شكل كلّ قضيّة كلّ الأساطير، ألا وهو التناقض بين عقائد إيديولوجيّة متصارعة، وهو أن تقدّم نموذجًا قادرًا على تجاوز التناقض، ويخفي ستراوس التناقض في الأسطورة من خلال التماثل والتناقض الذي يكون متوسّطًا بين الاثنين، وللعلاقات الرمزيّة التي

(1) ستراوس، الفكر البريّ، م.س، ص283.
(2) م. ن، ص248.

يمكن أن تكون استعاريّة أو كنائيّة بالأدوات البسيطة للنبات والحيوان والأشياء بسبب عدم القدرة على التجريد، وهو تناقض في منهج ستراوس نفسه طالما أنّه من الأساس قارب الأسطورة بالعلم، وهو يشير أيضًا إلى أنّ التناقض الأوّل لم يحل بالفعل، وسوف يتمّ توسّطه مرّة أخرى في محاولة متواصلة لحلّه من خلال تبديده.

أسس البنيويّة والبحث عن القواعد ما بعد اللغويّة للفكر الأسطوريّ توجد في الطوطميّة والفكر البريّ والنجوع السحريّ، وبهذا تحلّ البنيويّة العقليّة محلّ الوظيفة السوسيولوجيّة في تحليل التمثّلات الجماعيّة، التي تستجيب إلى مطلب النظام كبنى لاواعية. من هنا فالطوطميّة لدى ستراوس لها قوانينها، وهي بالتالي عقليّة مثل الفكر البريّ، ليس على غرار دوركايم ورؤيته التي فسّرت الطوطم بالبعد اللاعقليّ الوظيفيّ في حفظ النظام فقط. إنّ تبنّي العشيرة لطوطم ما قد تمّ تفسيره ببعض المفاهيم المغلوطة حسب ستراوس، كالعلاقة العاطفيّة أو النفعيّة بين العشيرة والطوطم، بينما أراد ستراوس تقديم تفسير عقليّ ربما لاستبعاد الظاهرة الدينيّة كلّها، فبرأيه مؤسّسة الطوطميّة ليست للكشف عن قوانين الفكر البريّ، بل حتّى يظهر أنّ هذه القوانين نتاج عقل قادر على التفكير تحليليًّا. وبهذا يكون ستراوس قد اختزل واستبعد مضمون المؤسّسة ليركّز على العلاقة التحليليّة للتمييز من أجل استبعاد البعد الدينيّ للطوطميّة، وهذه النزعة حسب (آر.و.مكاريوس) نزعت الإثنولوجيا من مضمونها[1]، باختزال كلّ شيء إلى عنصر الاختلاف، ما يستبعد إمكانيّة فهم سوسيولوجيّ، وكذلك في رأي ورسلي، حيث اعتبرا أنّ الطوطم غير مستقلّ مجتمعيًّا كونه متضمَّنًا في العقل، لكنه حسب ورسلي من خلال نقده لستراوس يرى أنّ الطوطم معزوّ إلى مجموعات على نحو ذريّ، وبأنّ التنظيم الاجتماعيّ هو

(1) كلارك، أسس البنيويّة، م.س، ص178.

الذي يقدّم النموذج لنظام طوطميّ مشتقّ منه[1]، هذا النقد وجّه للفكرة الأسطوريّة لستراوس والتي وجدت أنّ الأسطورة هي تعبير عن التعارض بين الطبيعة والثقافة والتناقض، لتأتي الطوطميّة وتقدّم الوسائل لتجاوز هذا التعارض، وتبيّن معارضة الطبيعة للثقافة بالشكل الديالكتيكيّ. انطلق ستراوس بصورة عشوائيّة، فاعتبر أنّ الأساطير تأتي من مجتمعات ذات بنية بيئات مختلفة تستخدم صورًا مختلفة إنّما لترميز ذات المفاهيم، وهنا يبرز المنهج البنيويّ بقوّة، فمهمّة هذا المنهج هي أن لا يتمّ تأويل وفهم الأساطير إنّما كيف تتعقّل الأساطير من قبل البشر دون وعي منهم، فالأساطير هي نتاج لتحوّلات أساطيرَ أخرى؛ لأنّ الأسطورة ليست شيئًا سوى مجهود لتصحيح أو لإخفاء عدم تجانسها التكوينيّ، وبذلك يكون ستراوس قد اعتمد عمليّة إثنوغرافيّة انتقائيّة، وبهذا انتقده بول ريكور لأنّه أغفل أساطير الهندوروبيّة، وكذلك الأسيويّة، وبنى كلّ منهجه على نوع الأساطير في أمريكا، ولكن ستراوس يهرب دائمًا، ويردّ كلّ الاختلافات كلّ الثقافات كلّ التاريخ كلّ التجربة إلى بنية شكليّة لاواعية، وفي هذا تحليل لاموضوعيّ للمعنى؛ لأنّه اعتمد على الدالّ، وأغفل البعد الرمزيّ للمعنى، «إذا كان للأسطورة معنى، فإنّ هذا المعنى لا يستمدّ من العناصر المعزولة التي تدخل في تركيبها، بل في الطريقة التي تندمج بموجبه هذه العناصر»[2]. وهنا تأتي الطوطميّة، باعتبار أنّ القيود التكوينيّة هي التي تولّد مباشرة الأبنية الميثولوجيّة الدينيّة الغالبة، لكن دوركايم لم يفسّر هذا البعد من خلال التعارض التكوينيّ، لأنّ الطوطم له بعد سوسيولوجيّ من خلال وظيفة الحفاظ على هويّة الجماعة من خلال التمايز. وبالعودة إلى التقاء العلم والأسطورة واستواء الزمان نورد قولًا لستراوس في كتابه (الأسطورة والمعنى) «شعوري هو أنّ العلم الحديث لم يتحرّك بعيدًا تمامًا

(1) كلارك، أسس البنيويّة، م.س، ص179.
(2) ستراوس، الإناسة البنيانيَّة، م.س، ص230.

عن تلك الأشياء المفقودة، ولكنّه كان يحاول أكثر وأكثر أن يعيد التكامل بينهما في مجال التفسير العلميّ، والفجوة الحقيقيّة، الانفصال الحقيقيّ بين العلم وما يمكن أن نسمّيه بالتفكير الأسطوريّ»[1]، «إنّ ما حاولت أن أبيّنه في الطوطميّة وفي العقل البريّ هو أنّ تلك الشعوب التي ننظر إليها على أنّها خاضعة للحاجة... إنّهم يتحرّكون من الحاجة أو الرغبة لفهم العالم المحيط بهم، طبيعة ومجتمع هذا العالم... وهم يتقدّمون من خلال وسائل عقليّة كما يفعل الفيلسوف أو كما يفعل العالم، هذا هو الغرض الأساسيّ لديّ»[2]، أراد ستراوس أن يحدّد علاقة الأسطورة بالعلم وعلاقتها بالتاريخ؛ لأنّها تشتمل على الزمن القابل للإعادة، ففي لغتها خصائص التزامن والتتابع التي أكّدها دي سوسير، الزمن القابل للإعادة هو البنية، من خلال التزامن في اللغة، الزمن غير قابل للإعادة أي الزمن الإحصائيّ، الكلام، التتابع، وهنا خاصيّتها بالتعارض؛ لذلك شبّهها ستراوس بالمدوّنة الموسيقيّة عندما تتمّ قراءتها بتأنٍّ، من خلال التتابع ومن خلال التزامن، فالأسطورة تشير إلى زمن بعيد يكون النمط الذي تصفه بلا زمن، وهنا قوّتها في تفسير الحاضر والماضي والمستقبل (لأنّها برأيي تختزن الرغبات اللاواعية للجماعة وهي رغبات دائمة)، جوهرها في القصة التي تحكيها وليست في الأسلوب، اللغة فيها في حركة دائمة.

تحليل الأسطورة من خلال أدوات ستراوس المنهجيّة البنيويّة، هو من خلال العلاقات بين الأساطير، والكيفيّة التي يرى من خلالها أنّ هذه الأبنية الموحّدة تتجلّى خلال العمليّة التي ينبثق فيها الفكر اللاواعي في الوعي خلال عمليّة التحليل النفسيّ الثقافيّ (وهنا حضور فرويد في أسطورة أوديب التي فسّر من خلالها العقد النفسيّة)، من خلال ما جمعه ستراوس من أساطير في أمريكا، والتي اعتبر رغم أنساقها العديدة والمتباعدة أنّها

(1) ستراوس، كلود ليفي: الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم: شاكر عبد الحميد، مراجعة: عزيز حمزة، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، 1986م، ص25.
(2) ستراوس، الأسطورة والمعنى، م. س، ص37.

مترابطة، وتعتبر جسدًا واحدًا بالرغم من عمليّة الانشطار، فهي قائمة على علاقات منطقيّة، كالتماثل، والتكافؤ، والتعارض والوحدة، والتطابق والتشاكل[1]. من هنا رأى ستراوس أنّه إذا كان هناك معنى في الأسطورة، فإنّه موجود في تكوين الأسطورة التي يتمّ بها تركيب العناصر، وليس في العناصر المنعزلة، هذا أوّلًا. أمّا ثانيًا، رغم أنّ الأسطورة تنتمي إلى الفئة نفسها التي تنتمي إليها اللغة، فإنّ اللغة في حقيقة الأمر تكوِّن جزءًا منها فقط، واللغة والأسطورة تظهر بعض الخصائص النوعيّة الخاصة. ثالثًا: الخصائص النوعيّة يمكن أن توجد فقط فوق مستوى اللغة، أي أنّها تكشف عن ملامح أكثر تعقيدًا من تلك التي يمكن أن توجد في أيّ نوع آخر من التعبير؛ لأنّها مثل بقيّة مظاهر اللغة تتشكّل من وحدات مكوّنة، وهذه الوحدات المكوّنة لا توجد عند مستوى الصوت أو الكلمة، لكنّها توجد عند مستوى الجملة يمكن كشفها حسب ستراوس من خلال الاقتصاد في التفسير ووحدة الحلّ، والقدرة على إعادة تكوين الكلّ من الأجزاء، ويقوم المنهج على تحليل قصّة الأسطورة إلى أقصر جمل ممكنة فيها، ثمّ كتابة كلّ جملة على بطاقة فهرسة، تحمل رقمًا تتّفق مع ما يتمّ فضّه أو كشف أسراره داخل القصّة، لأنّه كما يشير ستراوس في (الأسطورة والمعنى)، كلّ بطاقة سوف تظهر وظيفة معيّنة في وقت معيّن، مرتبطة بفاعل معيّن، وكلّ وحدة مكوّنة سوف تقوم بتكوين علاقة ما مع غيرها، ويمكن تركيبها أو دمجها لاستخلاص المعنى، ويتمّ تسجيلها على صفحات خاصّة للبيانات (أشبه بجهاز الكومبيوتر)، التي تتكوّن من مجموعة من الصفوف الأفقيّة والأعمدة الرأسيّة من أجل تسجيل الزمن التتابعيّ بشكل أفقيّ، بينما يسجّل الجانب التزامنيّ على الأعمدة الرأسيّة. انطلق ستراوس في هذه التقنيات لتحليل الأسطورة من خلال أسطورة رقم واحد (البوروروا) وهي المفتاح، والتي استخلص منها القوانين والعلاقات الشكليّة والرمزيّة، والتي وجد في

(1) انظر: ستراوس، الأسطورة والمعنى، م. س، ص50.

الأولى أنّها لا تتقدّم من الهويّات المحسوسة إلى الأفكار المجرّدة أو من الأقل معرفة إلى الأكثر، بل تظلّ عند مستوى العيانيّة، وهي تعطينا معرفة عن العلاقات بين مئات الحكايات، هذا ما اهتمّ به ستراوس، أي أنّه لم يقم وزنًا للعلاقات الرمزيّة التي تعطي المعنى والمدلول، وهو بذلك أراد الوصول إلى أداة مفسّرة شاملة، تؤدّي برأيه إلى تشابه الأساطير من حيث البنية، لأجل أن يصل إلى إيجاد علاقة بين العقل البريّ (السحر، الأساطير) والعلميّ، من خلال الشكليّة التي تخفي التعارض بين التجلّي والحضور، والبوح والكتمان، والفيض والكمون، وهذا ما نراه من خلال تحليل أسطورة: ذو الشفاه الأرنبيّة[1].

سادسًا: قراءة نقديّة في درس الدرس الستراوسيّ:

أراد ستراوس من خلال الأبحاث والدراسات والمقالات التي عمل عليها، أن يصل إلى فلسفة وقانون شامل للعقل الإنسانيّ، انطلاقًا من مَلَكة اللاشعور، وهو أنّ هذا العقل اللاشعوريّ يدرك العلاقات بين المتعارضات في الواقع الطبيعيّ، ويعمل على إحداث المصالحة والتكامل فيما بينهما من خلال التبادل، فالعقل برأيه من خلال تتبّعنا لمنهجه، يكون موجّهًا من المنطق الداخليّ الكامن في لاشعوره النشط، ومن خلال حاجة لإشباع قوانين التماثل والتعارض التي كشفها في القرابة واللغة والأسطورة والطوطم والسحر... إلخ. اللاشعور عند ستراوس ليس انفعاليًّا، إنّما منطقيّ، وهو دالّ لأنّه عبارة عن أشكال، وظيفته فرض القوانين البنائيّة على المحتوى النفسيّ، وهذا البناء يصبح دالًّا عندما يتحوّل إلى لغة والتي تكتسب أشكالها الخاصّة من اللاشعور. والتسلسل التاريخيّ بالنسبة لستراوس هي قضيّة هامشيّة؛ لأنّها تتعامل مع مادّة الأسطورة، وهو ما فعله التحليل النفسيّ الفرويديّ، لكن ستراوس على العكس وجد أنّها قضيّة تتعامل مع مادّة أو مخزون الأسطورة،

(1) انظر: ستراوس، الأسطورة والمعنى، م.س، ص45.

وهي في المرتبة الثانية من الأهمّيّة بالمقارنة مع الحقيقة الأساسيّة، وهي أنّ الوظيفة الرمزيّة للقوانين البنيويّة للأسطورة تظلّ كما هي لا تتغيّر، من هنا أعطى ستراوس الأولويّة للدالّ، وليس للمدلول، أي للشكل وليس للمعنى.

اعتبر ستراوس أنّ هناك منطقًا طبيعيًّا يكون الأساس الثابت لكلّ تفسير وتنظيم إنسانيّ، أيًّا كان زمانه ومكانه، من هنا فإنّنا نرى أيضًا أنّه لا يمنع على الإطلاق من تأكيد حدوث تطوّر ما، عكس تطرّف المقالة الستراوسيّة، حتّى في تلك البناءات التي تمسّك بها ستراوس في أنظمة القرابة على سبيل المثال، والتي هي ناجمة عن مؤسّسات، والتي يكون الجهد الجماعيّ طويل الأمد فيها هو الذي جعلها ممكنة، وهذا التفسير المجتمعيّ هو شرط إمكان كلّ [سيستام]، وهو ما غيّبه ستراوس ليعطي الأولويّة للبعد البنيويّ فقط، من خلال تأكيداته على الثبات والتشاكل بين الأبنية العقليّة "البدائيّة"، والحديثة والفكر العلميّ والأسطوريّ، وتجاهله لدور التاريخ والوعي، والذات الفاعلة بالتاريخ والجدل والصراع والقوّة والسلطة، من خلال وهم الثبات، معطيًا لمفاهيمه تعاليًا قبليًّا، جاعلًا البنية وكأنّها عقل كلّيّ مفارق، وهنا نقف مع بيير بورديو الذي عاين ستراوس المتجاهل للتاريخ والمؤسّسة المجتمعيّة المتمسّك فقط بأداة اللاوعي كتفسير، «إن لم يكن مبدأ اللاوعي إلّا الوجه الآخر لمبدأ أولويّة العلاقات، فلا بدّ لهذا الأخير من أن يقود إلى الظنّ بمجمل محاولات تحديد حقيقة ظاهرة ثقافيّة ما بمعزل عن نسق العلاقات التاريخيّة الاجتماعيّة التي لا تنفكّ عنها»[1]، وهذا يؤشّر إلى استبعاد التاريخ وما يوفّره من حوامل موضوعيّة، وفي أحيان ربما ذاتيّة، والصراع على حيازة القوّة - السلطة، ويستبعد النسق الاجتماعيّ الذي يملك مؤسّسات للمعنى الرمزيّ والشرعيّة من خلال الإيديولوجيا والتي تعطي المدلولات الرمزيّة للظاهرة الثقافيّة، من خلال

(1) بورديو، بيير: حرفة عالم الاجتماع، ترجمة: نظير جاهل، ط1، لبنان، دار الحقيقة، 1993م، ص26.

التعسّفات والإكراهات وغيرها، وهنا نتسائل مع بورديو، كيف يتنكّر العلماء لأنفسهم تفسيرات يفترض أن لا تكون إلّا في حالة اليأس، ليعطوا السلطان للمفاهيم المسبقة، وهي برأيه أشبه بإغواءات النبوّة؛ ولأنّ ستراوس قد استثنى اجتماعيّات الثقافة بشكل تعسّفيّ، خصوصًا سوسيولوجيا الدين التي أعطاها ماكس فيبر صدارة في تفسير التحوّلات في أوروبا مثلًا من خلال اشتغاله على البروتستانتيّة، التي برأيه نقلت الاستنكاف عن الدنيا من الدير إلى العمل من خلال النزاهة والأخلاق والتقشّف الذي ولَّد عمليّة من الادّخار أدّت إلى نشوء الروح الرأسماليّة.

حدّد ستراوس الثقافة أيضًا على منوال التعارض مع الطبيعيّ، حيث وجد من خلال هذا المنوال، أنّ كلّ الثقافات تتّحد بنموذج وأنماط، وترابطات ممكنة بين العناصر، من خلال المجتمعات «البدائيّة»، حدّد ستراوس ترابطات البنيويّة لدى كلّ الثقافات، وهي مستقلّة عن الأفراد المنتمين إليها والتي يتشرّبونها بشكل مستبطن بشكل لاواعٍ، ولكن إلى أيّ حدّ نستطيع اليوم تفسير الثقافة على هذا المنوال من خلال مفردة الخصوصيّة، ونحن اليوم في عصر تكنولوجيّ تخطّى كلّ الخصوصيّات، ضاربًا مفهوم التصوّرات والتمايز، صوب التماهي والتماذج والتقابل التي استبعدها ستراوس من تفسيره، وخصوصًا الصراع على التعسّف الثقافيّ ما بين المهاجر والمقيم، حتى أنّ الكثيرين قاموا بنقد لمفهوم الثقافة نفسه الذي تشكّل أصلًا من خلال بعد اللغة والذي أخذ مدلوله بشكل تطوّريّ، وأنّه في الأصل نشأ من خلال الصراع القوميّ ما بين المدرسة الفرنسيّة والألمانيّة، حتى أنّ الكثير من العلماء ما عاد يستخدمه؛ لأنّه وإن كان ستراوس أعطى للثقافة بعدًا تخصيصيًّا، على منوال المدرسة الأمريكيّة لبوا، وبينيدكت، وميد، وكروبر، إلّا أنّنا نرى أنّه حتى مفهوم الخصوصيّة وظّف، انطلاقًا من التباساته، التي أعطت تبريرات التفوّق من ثقافة على أخرى بشكل عنيف؛ لذلك نرى روجيه باستيد تحدّث عنه انطلاقًا من الأطر

الاجتماعيّة[1]، وبورديو على سبيل المثال اشتغل على مفهوم أكثر دلالة وهو (الهابيتوس)، أمّا كيلفورد غيرتز فإنّنا نجده يعطي لهذا المفهوم بعدًا تأويليًّا أشبه بالسرد الأدبيّ[2]، وبالتالي فإنّ غيرتز ضرب فرضيّة ستراوس التي قامت على فكرة أنّ جميع المدلولات الثقافيّة خلقتها شبكة أوامر واحدة، وأنّ منطق الرمزيّة كان وظيفة من وظائف عقل إنسانيّ عالميّ، وبهذا فقد قام غيرتز بضرب كلّ تراث الأنتروبولوجيا الثقافيّة. إذًا بنى ستراوس مفهومه للثقافة من خلال المدرسة الثقافيّة الأمريكيّة التي تعرّضت بدورها لنقد شديد، وبالتالي تعرّض ستراوس معها للنقد أيضًا، خصوصًا أنّه بنى على أساس تلك المدرسة، والتي نرى أنّها بالأساس استبعدت مفهوم الهويّة السياسيّة والصراع حولها على السيادة، في بناء نماذج من عدّة روافد قد تكون خارجيّة أيضًا، حاول ستراوس تجاوز المدرسة الأمريكيّة من خلال تحليل ثبوتيّة الثقافة، من خلال الإحالة على الشكل البنيويّ (الرأسمال المشترك)، الذي تمتلكه الإنسانيّة، في عمليّة رصد للثوابت، للوصول إلى وحدة النفس الإنسانيّة، من خلال فكرة التعارض مع الطبيعة، للوصول إلى التبادل وتحريم الرهاق، وهي بالنسبة إليه ما قبليّات كل مجتمع أي الأسس الكونيّة للثقافات، ولكن حتى هذه المفاهيم تعرّضت إلى نقدٍ شديد، انطلاقًا من تحليل كلّ نسق وعدم إسقاط نسق على آخر، أي عدم التعميم، وعلى ذلك مثلًا نرى التسويق الكبير لفكرة صراع الحضارات لهانتنغتون التبريريّة.

من هنا وفي السياق الستراوسيّ، ليس شرطًا أنّ دراسة الشعوب «البدائيّة» قد تكون سبيلًا إلى معرفة الإنسان الحاضر، أي أنّ الأعلى يفسّر الأدنى، على طريقة السابق واللاحق، باعتبار أنّ الأعلى واللاحق هما

(1) انظر: كوش، دنيس: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2007م، ص100.

(2) انظر: غيرتز، كيلفورد: تأويل الثقافات، ترجمة: محمَّد بدوي، مراجعة: الأب بولس وهبة، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2009م، ص80.

الأنضج والأكمل، هذا ما جعل النقد ينصبّ حول كفّ النظر إلى البدائيّ من منظار أوروبيّ أو الحكم عليه من معيار الثقافة الأوروبيّة؛ لذلك حتّى وإن حاول ستراوس أن يكون حياديًّا بعدم وجود قطيعة بين العلم والسحر والأسطورة، لغاية في نفسه، إلّا أنّ النقد تجاوز الفرضيّات التي أقام عليها ستراوس منهجه، نرى ذلك من خلال الجيل الذي أتى بعد ستراوس، وجد في أعمال ستراوس أنّها لم تفلح بتحليل الوقائع الرئيسة للاجتماع البدائيّ أو النفاذ إلى كينونته، هذا الجيل أسّس ما يعرف بالأنتروبولوجيا السياسيّة والاقتصاديّة، مع بيار كلاستر، وموريس غودلييه، مارسيل غوشيه، جورج بالانديه، مارشال سالينز، عملت دراساتهم على تخطّي البنيويّة؛ على سبيل المثال نرى بيار كلاستر ينطلق من البعد السياسيّ لا الثقافيّ في نقده لأطروحات البنيويّة، خصوصًا حول مفهوم السلطة، انطلاقًا من أنّه لا وجود لمجتمع من دون سلطة حتى مع مجتمعات اللادولة، وبهذا يفترق كلاستر مع ستراوس، خصوصًا حول مفهوم التبادل، أي أنّه لم يقم على فكرة التعارض ما بين الطبيعيّ والثقافيّ، إنّما من خلال مفهوم الحرب، الذي يكون من خلال التشتّت والتعدّد، وهنا القطع، انطلاقًا من مجتمعات الماقبل الدولة وما بعد الدولة، لأنّ الحرب كانت وسيلة من أجل غاية سياسيّة وهي إدارة التفتّت، من هنا برأي كلاستر فإنّ ستراوس خلط بمفهوم التبادل ما بين الغاية والوسيلة، والتبادل أيضًا هو لأجل عدم الدخول بالحرب المعمّمة، من خلال ما ذكره هوبز، لهذا المجتمع هو مكان للعنف، والتبادل وسيلة[1]، عاين جورج بالانديه هذا المفهوم أيضًا من خلال مجتمعات ما قبل وما بعد الاستعمار، التي تناقض في كثير من الأحيان طروحات البنيويّة لستراوس، وقد تمحورت دراسات بالانديه حول دراسة وتحليل واقع الأزمات والتقسيمات والمقاومة التي تسبَّبَ فيها الاستعمار[2]، والتي أغفلت تفسير

(1) انظر: كلاستر، مجتمع اللادولة، م.س، ص35.

(2) انظر: الانديه، جورج: الأنتروبولوجيا السياسيَّة، ترجمة: علي المصري، ط2، بيروت، مجد المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2007م، ص22.

التغيُّر المجتمعيّ للشعوب وتدمير البنى للكثير من المجتمعات من عدَّة عوامل كالاستعمار مثلًا، وأيضًا يحضر غوشيه ليعطي لمفهوم الدين أصالة، استبعدها ستراوس من طروحاته، ليجد أنّ جذر الدين والدولة واحد؛ لأنّ كليهما يعني تنظيم المجتمع بشكل خارج ومنفصل، مع الدين يكون الخارج وهمًا محرّرًا انطلاقًا من المساواة وعدم وجود للبعد الطبقيّ وللاستغلال والتراكم، أمّا مع الدولة فيكون مدركًا للقهر وحقيقته من خلال اللاتكافؤ والذي أصبح فيه تمييز بين فرد وآخر، إنّما سابقًا الكلّ متساوٍ أمام عالم آخر مفارق، وبهذا يعطي غوشيه قيمة كبيرة للتفسير الرمزيّ، أي للدين، لذلكَ الخارج، وهو التبادل مع ذلك المعنى، فالدين يصبح دينًا للمعنى الذي يعطيه الخارج[1]، وهو الشيء الذي أغفله ستراوس، أي أنّه لم يقم بعمليّة تفسير للدين والأرواح وللطقوس، إنّما اكتفى بالوسيلة التي يعبد بها الناس ولم يفسّر الغايات. وكذلك مارشال سالينز في الإنتروبولوجيا الاقتصاديّة، التي ضربت الكثير من الفرضيّات التي أقام عليها ستراوس منهجه، والذي استفاد من الفرضيّات الماركسيّة، فالمجتمع البدائيّ كان برأي سالينز، كما يظهر من أبحاثه، يشكّل تنازلًا أمام لغة العصر الماركسيّة آنذاك، والتي لم ترَ في الأيديولوجيا أنّها وعي ذاتيّ لطبقات اجتماعيّة معيّنة أو على أنّها أداة السلطة، قام هذا التفسير على ضرب مفهوم التبادل عند ستراوس والذي وجد أنّ الحرب فشل للتبادل، بينما برأيه من خلال الأبحاث التي نشرها لمجتمعات فيجي، ولجزر المحيط الهادي وعمله لسنوات بين هذه الشعوب، اكتشف أنّ المجتمعات كان لديها اقتصاد وفرة عكس الفرضيّة الماركسيّة التي قالت باقتصاد الكفاف، أي أنّها كانت مجتمعات لديها اكتفاء ذاتيّ، وبالتالي لم تكن بحاجة إلى التبادل مع الجماعات الأخرى، وبالتالي لم يكن لديها استغلال ولا طبقيّة[2]. ولا يغيب عن بالنا النقد

(1) انظر: غوشيه، مارسيل: في أصل العنف والدولة، ترجمة: علي حرب، ط1، السعودية، مدارك للنشر والتوزيع، 2013م، ص80.

(2) انظر: كوبر، آدم: الثقافة التفسير الأنثروبولوجيّ، ترجمة: تراجي فتحي، مراجعة: ليلى الموسوي، ط1، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 349، 2008م، ص176.

الأهمّ للعالم الإنتروبولوجيّ المعاصر موريس غودلييه، الذي قام بنقد كبير لفكرة التبادليّة لدى موس وستراوس التي أقام عليها منهجه البنيويّ، مع فارق أنّ غودلييه على غرار إفانز برتشارد أقام عدّة سنوات لدراسة شعوب الباروبا، ليقوم بنقد مفهوم الهبة انطلاقًا من مفهوم المقدّس، أي الأغراض المقدّسة التي لا توهب (الكوايمانتييه)، واعتمادًا على التراتب، فالواهب يكون في مقام أرفع، أي أنّ المقدّس (آلهة، آباء أوّلون، طوطم، قوى طبيعيّة)، هو أقوى وأعلى، من هنا جاء نقد غودلييه لإرث ستراوس حول التبادل؛ لأنّ أغراض المقدّس مليئة بالدلالات والمعاني الرمزيّة التي لم يلتفت ستراوس إليها، لذلك على عكس ستراوس قام غودلييه بتحليلها رمزيًّا، وباعتبار أنّها مليئة بالمعاني فهي أغراض جليلة تتجاوز الجمال، (وهنا نرى أنّ غودلييه قريب من فكرة السامي عند إيمانويل كانط، باعتبار أنَّ السامي ما فوق الجميل والتي حلَّلها من خلال ملكة الذوق)، والتي هي أشياء تتجاوز وتتميَّز عن الأغراض النفسيّة، التي حلّلها فرويد وعلى هديه ستراوس الأسطورة، اعتمادًا على البعد النفسيّ، مختزلينها إلى مادّيّة عند مستوى البنى اللاواعية في الذهن، لكن المجتمع لدى غودلييه يؤسّس على المقدّس الذي يعيد إنتاج المجتمع، والهبة والتبادل هو في الأصل هو مع المقدّس (أي بين التبادل والأصل)[1]، وبهذا يكون غودلييه قد قام بعمليّة نسف للبنية التي تقوم على البعد الشكلانيّ للأسطورة والتبادل، والتي لا تعطي وزنًا للبعد الرمزيّ، مكتفية بالدالّ فقط، لذلك فإنّ كلّ العاملين في هذا الميدان ما بعد المرحلة الصناعيّة، قد وجدوا أنفسهم أثناء دراسة المجتمعات التي تساهم مجتمعاتهم في تغييرها أو تدميرها في صراع الاصطفافات إمّا جهة تبرير أو كشف هذا التدمير، وإمّا جهة تسهيل أو الاعتراض على هذه التغييرات، ولا نرى أنّ ستراوس مختلف عن

(1) انظر: موريس، غودولييه: لغز الهبة، ترجمة: رضوان ظاظا، ط1، سوريا، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، 1999م، ص213.

تلك الأبعاد لناحية التخمينات والتعميمات الفاضحة على خطى المدارس السابقة كالتطوّريّة، أي عدم الاعتماد على النظرة التخصيصيّة للمجتمعات؛ لذلك نرى الاعتراضات على النظريّة البنيويّة الشكلانيّة، التي لم تعتمد على البعد النِسبيّ في التفسير، وكذلك إغفالها للأبعاد الدينيّة والرمزيّة، والأهمّ هو إغفال البعد التاريخيّ.

خاتمة:

انطلاقًا ممَّا سبق من تقديم دراسات، تقدّم نقدًا واضحًا للفرضيّات البنيويّة التي أقام ليفي ستراوس منهجه عليه، ليفسّر كلّ شيء بشكل تعميميّ من خلالها، نتعلّم من هذا الدرس في المنهج، أنّ طبيعة العلم ذات بنية ثوريّة، أي قائمة على القطع، وتصحيح دائم للخطأ، والتكذيب، لتأتي فرضيّة وتضرب أخرى، اعتمادًا على استقراء معكوس وهكذا، من هنا فالأهمّيّة تبقى احتماليّة أمام كلّ موضوع، وهذا ما تعلّمنا إيّاه الإبستمولوجيا لدى جورج كانغيلام في تاريخ العلوم وفلسفتها، أي أنّ «الفكر هو أوّلًا قدرة على الغلط، وأنّ للخطأ دورًا إيجابيًّا في نشأة المعرفة، وأنّ الجهالة ليست مجرّد خواء، وإنّما هي تتمتّع ببنية الغريزة وحيويّتها»[1]، من هنا يجب أن لا يتحوّل أيّ منهج علميّ إلى أيديولوجيا، تُسلِّع كلّ دراسة وتُغلِّفها بطابعٍ مسبق، لا شكّ أنّ ستراوس عالم وفيلسوف، قدّم دراسات وأدوات أغنتْ المعرفة، لكنّه ذهب بعيدًا في الغلوّ من ناحية إثبات المنهج بالقوّة؛ لذلك لم تصمد البنيويّة التي كانت تشكّل في القرن الماضي موضة العصر، أمام النقد من مختلف الميادين، وهذا النقد هو ما يسمح باستمرار المعرفة وتقدّمها، وإلّا تحوّلت إلى أساطير على غرار أساطير ليفي ستراوس، وهو ما أشار إليه ميشيل فوكو حول أزمة العلوم الإنسانيّة، «إنّ انطباع الغموض وقلّة الدقّة والتحديد التي تخلّفها كلّ العلوم الإنسانيّة تقريبًا، ليس سوى

(1) كانغيلام، جورج: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة وتحقيق: محمَّد بن ساسي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2007م، ص65.

نتيجة سطحيّة لما يجيز لنا تحديدها في وضعيّتها.. إنّ العلوم الإنسانيّة ليست تحليلًا لما هو الإنسان بطبيعته، بل بالأحرى تحليل يمتدّ بين ما هو عليه الإنسان في وضعيّته (ككائن حيّ، عامل، ناطق) وبين ما يخوّل هذا الكائن أن يعرف ما هي الحياة وعلام يستند جوهر العمل وقواعده، والطريقة التي تمكّنه من الكلام»[1]، هذا الكلام يؤشّر إلى ما تمكّنه العلوم الإنسانيّة من تحكّم بالإنسان، فالمنهج العلميّ عندما نتعاطى معه على أنّه وصفات خلاصيّة نسقطها على كلّ نسق، عندها يكون التدجين باسم العلوم نفسها، من هنا يجب عدم التعامل مع التفاسير على أنّها أشياء مقدّسة تصلح مع كلّ نسق، وهنا يكمن التحكّم بالإنسان على أساس نموذج بشكل مسبق لما يجب أن يكونه الإنسان، وليس ما هو الإنسان، انطلاقًا من خصوصيّة كلّ نسق وما يحمله من تعدّد أيضًا.

(1) فوكو، ميشيل: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي؛ سالم يفوت؛ بدر الدين عرودكي؛ جورج أبي صالح؛ وكمال أسطفان، مراجعة: جورج زيناتي؛ مطاع صفدي، ط1، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، 1990م، ص290.