This item is provided to support UOB courses.

Its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission.

However, users may print, download, or email it for individual use for learning and research purposes only.

هذه الوثيقة متوفرة لمساندة مقررات الجامعة.

ويمنع منعا باتاَ نسخها في نسخ متعددة أو إرسالها بالبريد الالكتروني الى قائمة تعميم بدون الحصول على إذن مسبق من صاحب الحق القانوني للملكية الفكرية لكن يمكن للمستفيد أن يطبع أو يحفظ نسخة منها لاستخدام الشخصي لأغراض التعلم والبحث العلمي فقط.

هـذا الكتاب

يتناول هذا الكتـاب أعمال خمسة من كبار المفكرين الفـرنسيين الذين ظهروا في النصف الثـاني من القـرن العشريـن هم كلـود ليفي شتراوس ورولان بـارت وميشيل فوكـو وجاك لاكان وجـاك دريدا. وقد ارتبطت أسماء هـؤلاء المفكرين بمـدرسة بلغت ذروة تأثيرهـا في الستينيات هي المدرسـة البنيويـة، وذلك على الرغـم من أن هذا الارتبـاط لم يرُق لأغلبهم لأنهم ــ باستثناء ليفـي شتراوس ـ لم يريدوا أن يُحسبوا على منهج في الدراسة شعروا بأنه يحدّ من حريتهم الفكرية.

وما يحاول هذا الكتـاب تبيانه هو أن هؤلاء الكتّاب يعـودون ـ رغم اختلاف الحقول التي يعملون بها ـ إلى أصول مشتركة تنبـع جميعها من اللغويات البنيوية التي وضع أسسهـا عالم اللغـويات السـويسري دي سوسير الـذي درس اللغة باعتبارهـا نظاما كامـلا من الرموز في أي لحظة من لحظـات وجوده، وأن هذه الرموز هي رموز اعتباطية تقـوم على مبدأ الاختلاف بين أي منها وأي رمز آخر. والرمـز عند سوسير يتشكل من دال ومـدلول، من سلسلـة صوتيـة (في اللغة المحكيـة) وما تـدل عليه من أفكـار. وقد أخـذ المفكرون الـذين يتناولهم هـذا الكتاب فكرة اللغة المكتملة في أي لحظة من لحظاتها وطبقوها على ظواهر ثقافية أخرى اعتبروها بمنزلة اللغـات المشكّلة من نظم رمزية codes قابلـة للتحليل والفهم على شاكلـة اللغة البشرية التي تنقسم أيضـا إلى نظام نظري يختـزنه كل مستخدمي اللغة في أذهانهم، وإلى ممارسـة فعلية لا يمكن فهمها والتفاهم بها من دون ذلك النظـام. وقـد أمكن تتبع مـا يمكن وصفـه بـالمنهج المشترك في أعمالهم التي تناول أمـورا يبلغ اختلافهـا اختلاف علوم الأنثـروبولـوجيا وعلم النفس والاجتماع والأدب بعضها عن بعض.

سعر النسخة

		الاشتراكات:	أفراد	مؤسسات
الكويت ودول الخليج	دينار كويتي	دولة الكويت	١٥د.ك	٢٥د.ك
الدول العربية الأخرى	ما يعادل دولاراً أمريكياً	دول الخليج	١٧د.ك	٣٠د.ك
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات امريكية	الدول العربية الأخرى	٢٥ دولاراً أمريكياً	٥٠ دولاراً أمريكياً
		خارج الوطن العربي	٥٠ دولاراً أمريكياً	١٠٠ دولار أمريكي

سلسلة عالم المعرفة

٢٠٦

عالم المعرفة

البنيويّة ومابعدها

من ليفي شتراوس إلى دريدا

تحرير: جون ستروك

ترجمة: د. محمد عصفور

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والف

البنيويّة ومابعدها

تحرير: جون ستروك

ترجمة: د. محمد عصفور

٢٠٦

عقالها . أي أن العلاقة بين الكاتب والقارىء تصبح أشد ديموقراطية عندما يتوقف الكاتب عن إتحافنا من عليائه بمذهبه الثابت بكل ما فيه من بساطة وهمية ، ويطلب منا العمل لشق طريقنا من خلال كلماته الغامضة ، بحيث نجمع المعاني خلال مسيرتنا معه . إن هذه الأعمال ليست أعمالا أساسية seminal فقط ، بل هي أعمال تتصف أفكارها بالسيولة والقدرة على التفتق من القيود disseminal* .

ثم إن المفكرين الخمسة الذين يتناولهم هذا الكتاب «كتّاب» أيضا . فهم شديدو الإحساس بالشكل الذي تتخذه كتاباتهم ومطّلعون على حيل البلاغة وتأثيراتها . وأعمال ليفي شتراوس هي الوحيدة من بين أعمال هؤلاء الكتاب التي يمكن تصنيفها تحت اسم علم أكاديمي تقليدي . أما الآخرون فقد يدَّعون الانتساب للأدب مثلما قد يدَّعون الانتساب للنقد أو التاريخ أو التحليل النفسي أو الفلسفة . والواقع أن أمثال هذه التفريقات بين الكتابة الإبداعية والنقدية في حالة بارت وبين الشعر والكتابة عن التحليل النفسي في حالة لاكان ، أو بين الأدب والفلسفة في حالة فوكو ودريدا هي التي يسعون إلى إزالتها . وأسلوبهم هو جزء من المحاولة . وهم يرفضون أن يُحْشَروا ضمن الحدود الأسلوبية الأضيق التي يتطلبها الخطاب الأكاديمي التقليدي . ويجب أن يكون إسرافهم الأسلوبي أمرا يجذبنا لهم لا عقبة تحجبهم عنا . وهو تحدٍّ محسوب لتوقعاتنا بوصفنا قراء للتاريخ أو الفلسفة أو النقد الأدبي أو مهما كان الاسم الذي نسمي كتاباتهم به ، وهو تحد في محاولة قبوله متعة ومردود فكري .

جون ستروك

أبريل ١٩٧٩

* انظر حول هذه الفكرة الفصل الخاصّ بدريدا (المترجم) .

كلود ليفي شتراوس

بقلم : دان سبيربر

لم يحظ عالم أنثروبولوجيا بشهرة أعظم من الشهرة التي حظي بها ليفي شتراوس ، مع أنه لا يكاد يضاهيه في الصعوبة أحد . وقد نبعت كل من الشهرة والصعوبة ، في حالته هو ، من منابع مشتركة إلى حد ما : هي ضخامة مشروعه الفكري ، وميل ذلك المشروع إلى البحث في ذاته ، والطبيعة الشعرية التي كثيرا ما يكتنفها الغموض لفكره وأسلوب كتابته .

إن معظم الأنثروبولوجيين يقفون أنفسهم على الوصف الدقيق الشامل لشعب واحد من الشعوب ، ويحدّون من جماح طموحاتهم النظرية بحصرها في قضايا مثل تحسين التصنيفات الدارجة أو التوصل إلى تعميمات قصيرة المدى أو متوسطته حول «ثروة العروس» في أفريقيا إلى «الزعامة» في ميلانيزيا Melanesia . وإذا ما طلب إليهم إبداء الرأي حول مميزات الجنس البشري بشكل عام فإن من المحتمل أن يؤكدوا أن «الإنسان العاقل» Homo Sapiens حيوان يتكاثر بالتوالد ، يمشي على اثنتين ، ويتكلم ، وله قدرات فائقة على التعلم . لكن هذا النوع من التنظير لا يجتذب الجماهير الغفيرة . ذلك أن الدرب المؤدي إلى شهرة علماء الأنثروبولوجيا هو درب الجنس والميتافيزيقا ، كما بيّن إدمند ليتش في معرض حديثه عن مالينوفسكي وفريزر .

لكن هذا التهيب من التنظير له ما يبرره . فإعمال النظر في «الطبيعة البشرية» (حسب التعبير القديم ،) ليس بالأمر السهل ، وليس من المؤكد أن الأنثروبولوجيين أفضل إعدادا لذلك من علماء النفس التجريبي مثلا . لا بل إن أهم ما أسهموا به مال إلى التشكيك لا إلى الإثبات ، وذلك ، في معظم الوقت ، بأن بينوا أن الظواهر التي كانت تعتبر ظواهر طبيعية ، إنما هي ظواهر

ثقافيـة . وقد ادعـى أنثروبولـوجيون عـديدون أنـه ليس هناك مـن شيء اسمه الطبيعة البشرية ، غافلين عن أنهم بذلك ينكـرون وجود الموضوع الذي يدرسه علمهم [وهو: الإنسان] .

كان التجـديد الذي أتى بـه ليفي شتراوس هو الإمسـاك بهذه المعضلة من قـرنيها : فحـاول ، بدلا من مقـابلة الطبيعـة البشرية للتنـوع الثقافي بـوصفهما فكرتين متعارضتين ، أن يبين أن الفكرة الأولى تكمن خلف الثانية بوصفها بنية موحـدة مجردة تتحكم بالتنويعات المجسـدة الخاضعة للملاحظـة . لكن هذا المبدأ ليس جـديدا لأن الفلاسفة الكـلاسيكيين الذين تناولوا الطبيعـة البشرية كـانوا يعتبرونه مـن الأمور المسلم بها . لكن لم يكـن على هؤلاء الفـلاسفـة أن يواجهـوا تحدي المعرفـة المستمدة من علم الأجنـاس الحديث ، وقد أخـذ ليفي شتراوس على نفسـه أن يبعث الحيـاة في هـذا المبـدأ ، مبـديـا في الـوقت ذاتـه استعـداده لقبول التحـدي الجديـد ، وذلك بأن يحاول أن يفهم الخصوصيـات الثقافيـة وأن يثبت الوحـدة الفكريـة للجنس البشري في آن معا . وهـذه مهمة شاقـة حقا تستدعي إبـداعا علميا في حقل اتخذ التقـدم العلمي فيه قبل ذلك شكل التحطيم في الأغلب ــ تحطيـم التصـورات الخاطئـة . ولـذا وجـد ليفي شتراوس نفسـه مضطرا لإدخـال أفكار غير مألـوفـة ، وأن يضع فروضـا تتسم بالمفـارقة ، وأن يلجأ إلى الحدوس الغائمـة ، وأن يجري التجارب على نماذج غير كاملة التفاصيل .

إن جزءا مهما من أعمال ليفي شتراوس يتنـاول علمه ذاته . فهـو في« أحزان مـداريـة» Tristes Tropiques (١٩٥٥)، سيرتـه الذاتيـة الفلسفيـة ، وفي أحاديثـه Conversations مع جورج شاربونييـه (١٩٦١)، وفيما يقـــرب من نصـف المـــقالات التي يضمهـــا كـــتاب« الأنثروبولوجيـــا البنيوية»Structural Anthropology (١٩٥٨)، وفي كتاب« الأنثروبولوجيا البنيوية الثاني» Anthropologie Structurale deux (١٩٧٣)، وفي مقاطع

طويلة من أعمالـه الأخرى ، يتناول مصير الأنثروبولوجيـا ومصيره هو، ويدعو إلى اتباع «المنهج البنيوي» الـذي يمثل عليه بأمثلة عشوائيـة ، ويقدّر ما يمكن أن تسهم به «البنيوية» في حقـول البحث الأخرى ، ويبين المعاني الفلسفية التي تضمها في ثناياها .

لقد قرئت هذه الكتابـات التي تفسر عمل الكاتب نفسه ونوقشت أكثر من تلك الكتـابات التي تتنـاول القضايـا الأنثروبـولوجية مبـاشرة ، وذلك لأسبـاب مفهومـة . وقد تعـرضت شروح ليفي شتراوس للبنيـوية للمـديح والتجـريح دون أن يتـوقف الكثيرون للتساؤل عما إذا كـانت هـذه الشروح تصف ممارساته الفعلية وصفا كافيا . واحتمال كونه جانب الصواب في آرائه حـول الجنس البشري بشكل عـام احتمال بيّن ، أمـا احتمال كـونـه جـانب الصواب فيما قـاله عن نفسـه فلم يخطر ببال أحـد . أما أنـا فسوف أبين أن ليفي شتراوس أصـاب فيما قالـه عن الطبيعـة البشرية من بعض النـواحي المهمة وأن ما قاله عن نفسه ربما اتسم بالتضليل .

فلنأخذ مثالا هامشيـا هو في الوقت ذاته من الأمور التي نعهـدها فيه : فهو يؤكد أن الأساطير كلها يمكن اختزالها إلى هذا القانون الأساسي :

$$Fx\,(a): Fy\,(b) :: Fx\,(b) : Fa^{-1}\,(y)$$

وهو يفسر هـذا القانـون في« الأنثروبـولوجيـا البنيويـة» بفقرة واحـدة قصيرة . ويقتبسه في كتـاب «من العسل إلى الرماد» ويضيـف : «كان لابد من اقتبـاسه ثانية للتدليل على أنني لم أتوقف عن الاهتـداء به» . ولو ادعى كيميائي أو عالم لغة من أتباع اللغويات التوليدية مثل هـذا الادعاء لتوقعنا منه أن يشرح قانونه ليتفادى خطـر الغموض أو عدم الـوضوح . أما ليفي شتراوس فـلا يفعل شيئا من ذلك . ولا يعطي مثـالا واحدا يتتبعـه خطـوة خطوة لتـوضيح القانـون ولا يـذكـره في أي مكـان آخـر من أعمالـه . ولـذا فإن معظم شراح ليفي شتراوس تظاهروا ـ محقين ـ بأن هذا القانون غير موجود .

ليس هناك ما يدعو إلى الشك بأن ليفي شتراوس يؤمن بما يقول، ولكن ماذا عساه يؤكد في هذا القانون؟ إن الجواب سهل إذا أدركنا أنه يميل إلى حشر استراتيجيته البحثية ومنهجه ونظريته معا ـ أي حشر الطرق المفردة التي صادف أنه كان يتبعها، وقواعد البحث التي يشترك معه بها بقية الباحثين، والفروض التجريبية العامة التي توصل إليها. وعندما يدّعي أنه لم «يتوقف عن الاهتداء» بهذا القانون فكأنه [حكيم هندي] يتأمل في الأمور المتعالية يزعم أنه يهتدي بالمانترا mantra [أي بالكلمات التي يستخدمها في صلواته]. يقول ليفي شتراوس في الإنسان العاري L'Homme nu: «لا يعرف الشعور بالاكتمال الذي ينتجه هذا، وهو الشعور باتصال الذهن بالجسد، إلا من خبر [التحليل البنيوي] من خلال التجربة الحميمة». هذه إذن واقعة من وقائع السيرة الذاتية ليس ثمة ما يدعو إلى إنكارها أو مضاهاتها.

كذلك فإن ليفي شتراوس عندما يصف في «أحزان مدارية» كلا من الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي بأنها «سيداته الثلاث» (أو «ملهماته الثلاث» كما عبرت عن ذلك آخر ترجمة إنجليزية) فهو إنما يصف كيف تبلورت أفكاره ولا يشرح ماهي. قد تكون لدى المفكرين الذين يتصفون بقدر أكبر من التقليدية صلة أوضح بين الجانبين، ولكن ذلك لا ينطبق على ليفي شتراوس الذي يتمتع بقدرة هائلة على إدراك أبعد العلاقات عن الصلة المباشرة وعلى استغلالها. ولذا فإن الإلهام المباشر في حالته قد لا يكون له من الأهمية ما كان لإدراكه بأن تطوير أفكار تتعارض بانتظام مع أفكار الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسن السائدة آنذاك أمر يمكن أن يؤتي أكله، وذلك بالتشديد على الانقطاع لا على الاتصال، وعلى العقل لا على العاطفة.

ليس ليفي شتراوس مجرد باحث، بل هو فنان أيضا. واختياره للموضوعات والأمثلة والمراجع ونقاط المقارنة يظهر انتقائية غير تقليدية إلى حد بعيد. وفهارس كتبه أقرب إلى قائمة سريالية بالموجودات، وكثيرا ما لا يستطيع

القارىء أكثر من أن يخمن العلاقة بين صوره التوضيحية وبين متن الكتاب تخمينا، وتوحي عناوين الفصول وترتيبها في كتبه المخصصة للأسطورة بالتأليف الموسيقي لا بالكتابة العلمية، إذ إن لها «افتتاحيتها» و«خاتمتها»، وتتخللها أشياء مثل «السوناتا» و«الفيوغ» و«الكانتات» و«السيمفونية» و«التنويعات»... إلخ.

وما قد نلاحظه بشكل أقوى هو أن لغة المجاز عند ليفي شتراوس أصيلة حقا (وأحيانا مربكة). فالاستعارات والموازيات الأليغورية والأمثلة المجسدة عند معظم الكتاب تنحو إلى أن تستعمل للتوضيح أو للتعبير عن أفكار أشد تجريدا، أما خيال ليفي شتراوس فكثيرا ما يعمل بطريقة معاكسة، فهو شغوف بلغة المجاز المجردة الشكلية (التي غالبا ما يخلط قراؤه بينها وبين التجريد الفعلي أو الشكلية الفعلية).

فمن مجازاته المفضلة إحلال «المجرد محل المجسد»، وهو مجاز أميل إلى الندرة ويندرج تحت اسم المجاز المرسل synecdoche، وفيه تستعمل صفة من الصفات معادلا للشخص أو الشيء المتصف بها: كأن يشير إلى ثمرة القرع بكلمة «الحاوية» وإلى المشروب الذي فيها بكلمة «المحتوى». والحذاء الجلدي «المُكَسِن» هو عنده «شيء ثقافي»، والعشب «شيء طبيعي». ومن الأمثلة التي لا تبلغ مبلغ هذه من التفاهة إشارته إلى العظم بتعبير «نقيض الطعام» وإلى شجيرة الشوك بتعبير «الطبيعة المعادية للإنسان»، وإلى الحذاء الجلدي ـ ثانية ـ بتعبير «ضد الأرض»، إلى آخر ما هنالك. أما عندما يستخدم ليفي شتراوس استعارة مجسدة مما نستخدمه في الحياة العادية ـ وهو نادرا ما يفعل ـ ويقارن نظاما من التصنيف الرمزي «بآلة بنصلين متصالبين تستخدم لتقطيع البطاطا إلى شرائح» فإنه سرعان ما يعود ليصف الآلة من جديد باصطلاحات مجردة تماما: «هناك شبكة مسبقة [من العلاقات] تطبق على كل المواقف التجريبية التي لها قدر كاف من الشبه بحيث تحتفظ العناصر التي تنتمي إليها ببعض الصفات العامة (العقل المتوحش).

غير أن هذه المجازات المرسلة تتحول إلى أدوات تخدم نوعا مفضلا آخر من المجاز هو التضاد antithesis، وفيه يقابل المحتوى بالمحتوى والشيء الثقافي بالشيء الطبيعي، إلخ. أما المجازات المرسلة المفصلة المجردة فتمكن التضاد من التحول إلى chiasmus أو ما يدعوه ليفي شتراوس بالانقلاب المتناظر. وهذا مثال ممتاز على هذا النوع (يتكلم فيه عن الصور الثقافية الغربية، خاصة الفرنسية، المتعلقة بالحيوانات الأليفة): «إذا كانت الطيور كائنات بشرية استعارية والكلاب كائنات بشرية كنائية فقد نرى في الماشية كائنات غير بشرية كنائية وفي الخيول كائنات غير بشرية استعاريا (المصدر المذكور).

يستخدم ليفي شتراوس هذه المجازات اللافتة للنظر على مستويين: في تحليل المقولات الثقافية cultural categories (كما في الأمثلة المذكورة)، أو في تأملاته حول الأفكار الأنثروبولوجية، وسوف أبين فيما بعد أن هذا كثيرا ما يكون مفيدا على المستوى الأول، أما على المستوى الثاني، أي المستوى الذي يتناول فيه علمه ذاته، فإنه يميل إلى أن يشكل مصدرا للإرباك، ولنأخذ مثالا نموذجيا:

يدعي ليفي شتراوس أن علينا أن نعتبر تقاليد الزواج ونظم القرابة نوعا من اللغة أو مجموعة من الإجراءات التي تسمح بإقامة نوع من أنواع الاتصال بين الأفراد والجماعات، ولا يعني كون العامل الوسيط في هذه الحالة هو نساء المجموعة اللواتي يُتداولن بين العشائر clans والسلالات أو العائلات بدلا من كلمات المجموعة التي تتداول بين الأفراد، لا يعني ذلك تغيير الحقيقة القائلة إن الناحية الأساسية في هذه الظاهرة تظل هي هي في الحالين.

(الأنثروبولوجيا البنيوية)

ولكن كيف تم التوصل إلى هذه النتيجة المدهشة؟

أولا: باستخدام مجازين مرسلين اختزل في أولهما عادات الزواج ونظم القرابة إلى تداول النساء واختزل في ثانيهما اللغة إلى تداول الكلمات.

ثانيا: باستخدام مجاز مرسل اختزل فيه النوع إلى الفصيلة species for genus، وجعل كل أنواع التداول معادلة لنوع خاص منه، وهو الاتصال.

ثالثا: باستخدام مجاز آخر شبيه بهذا جعل فيه الاتصال معادلا لنوع خاص منه هو الاتصال اللغوي (لا اللغة المحكية هنا، بل اللغة بوصفها صنفا عاما مجردا).

لكن كل خطوة من هذه الخطوات يمكن الاعتراض عليها. فالزواج وصلات القرابة تتضمن أمورا أكثر بكثير من تداول النساء: أمورا مثل تنظيم الجماعات المتضامنة corporate groups، وانتقال الحقوق والملكية والاتجاهات والتوقعات التقليدية، وتداول أنواع مختلفة من البضائع، إلى آخر ما هنالك. ولكن ليفي شتراوس خصص كتابا كاملا هو «البنى الأولية للقرابة» The Elementary Structure of Kinship لإثبات أن تداول النساء هو «الجانب المركزي» في القرابة.

لكنه هرَّب التأكيد البريء ظاهريا حول كون تداول الكلمات جانبا أساسيا من اللغة المحكية تهريبا إلى الجملة. فالطريقة التي تتداول بها الكلمات بالمصطلحات السوسيرية هي جانب من الكلام parole، لا اللغة langue، وهي بالمصطلحات التشومسكية جانب من الأداء اللغوي performance، لا القدرة competence. فبنية اللغة المحكية لا تحدد المتكلم وموضوع الكلام والمخاطب بل ما يمكن أن يقال أصلا بلغة من اللغات بغض النظر عن المتكلمين والمخاطبين. ذلك أن اللغة المحكية نظام من الرموز code يحدد أي الرسائل يمكن تداولها (من بين أمور أخرى

يمكن استخدامها) ضمن الشبكة (أو الشبكات) الاجتماعية التي ينتمي لها المتكلمون. أما نظام الزواج، في المقابل، فإنه شبكة تحدد بنيتها أيّ القنوات القائمة بين الجماعات الاجتماعية يمكن من خلالها «تداول النساء». فالنساء يمكن تداولهن (من بين أمور أخرى يمكن أن تجري لهن) عبر هذه القنوات ليس من خلال نظام للرموز، بل من خلال التكاثر البيولوجي، ولذا فإن «الجانب الأساسي» من اللغة هو نظام الرموز، ومن القرابة هو الشبكة (وهما نوعان مختلفان تماما من أنواع البنى) حتى لو قبلنا أن اللغة المحكية والقرابة نظامان من نظم الاتصال.

ثم إن مساواة التداول بالاتصال أمر يثير الاعتراض على أي حال. فلو تداولت بعض الكلمات معك فإننا نتواصل حقا: كانت عندي معلومات لم تكن عندك، ونحن الآن نملكها معا. لكن لو كانت عندي بقرة وأعطيتك إياها فلا شك أن هذا تداول، ولكنه ليس تواصلا: وليس من الضروري بعد انتهاء هذه العملية أن يكون بيننا شيء مشترك أكثر مما بدأنا به.

كذلك لا يتوجب علينا التسليم «بأن مجموعة من الإجراءات التي تسمح بقيام نوع من أنواع الاتصال بين الأفراد والجماعات» هي بالضرورة «نوع من اللغة». فالمعلومات يمكن نقلها بطريقتين: إما بجعلها جزءا من نظام الرموز المتمثل في لغة مشتركة أو بجذب الانتباه لها، أي بعرضها. فلو قيل لي مثلا إن عليّ أن أنصرف فإن بإمكاني أن أقول: «أنا أرفض الانصراف» أو أن أنصرف بشكل يعبر عن رفضي للانصراف. أي أنني أنجح في الحالين في نقل المعلومة، ويشتمل الجزء الأكبر من الاتصال البشري على خليط من هذين الشكلين. لو قبلنا ــ جدلا ـ فكرة ليفي شتراوس القائلة إن النساء هن الرسائل التي ينقلها نظام القرابة، فمما لا شك فيه أن هذه الرسائل هي من النوع المعروف وليس من النوع الذي يدخل في نظام رموز من المعلومات، أي أنها ليست «لغوية» بأي معنى من المعاني.

وهكذا يتبين أن التأكيد القائل إن نظام القرابة لغة لا يمكن تحليله إلا بوصفه استعارة معقدة تقوم على مجاز مرسل غير ثابت الأسس. لكن الجانب الأعظم من أعمال ليفي شتراوس أشد اعتدالا من ذلك وأكثر تماسكا وأقرب إلى الفهم الأنثروبولوجي حتى ولو ظل أسلوبه خليطا باروكيا من النظام والشطحات الخيالية.

تنقسم أعمال ليفي شتراوس إلى ثلاث مجموعات إذا ضربنا صفحا عن المقالات المتباينة التي جمعها تحت عنوان« الأنثروبولوجيا البنيوية» و«الأنثروبولوجيا البنيوية رقم ٢»:

١- أطروحة الدكتوراه المعنونة «البنى الأولية للقرابة» التي نشرها عام ١٩٤٩ وراجعها عام ١٩٦٧ ونشرها بالإنجليزية عام ١٩٦٩، وكانت مصدرا لجدل كثير

٢- كتابان عنوان الأول منهما« الطوطمية» والثاني« العقل المتوحش» (وكلاهما نشر عام ١٩٦٢) ويتناولان النشاطات التصنيفية للذهن الإنساني، وهي أهم موضوعات كتبه.

٣- الأجزاء الأربعة التي تشكل كتاب مقدمة لعلم الأساطير Introduction to a Science of Mythology (والعنوان بالفرنسية أشد أناقة Mythologiques) وهي: «النيّ والمطبوخ» The Raw and the Cooked (١٩٦٤)، و«من العسل إلى الرماد» From Honey to Asnes (١٩٦٧) و«أصول آداب المائدة» The Origins of Table Manners (١٩٦٨) و«الإنسان العاري» L'Homme nu (١٩٧١).

وسأعرض فيما يلي أمثلة وقضايا مختارة من هذه الكتب بلا ترتيب زمني بدلا من تلخيص الأفكار العامة التي تضمها. وأنا أعتقد أن موضوع القرابة يقع على هامش الجهود العلمية الرئيسة التي قام بها ليفي شتراوس، ولذا سأتركه إلى الآخر.

لكن هناك قضية عامة لا يمكن تجاهلها: فكل كتب ليفي شتراوس هي ـ عنده ـ دفاع عن المنهج البنيوي وشرح له، والحقيقة أن من الصعب القول أيهما تسبب في شهرة الآخر: ليفي شتراوس أم البنيوية. لكنني سأبين في الخاتمة أن البنيوية في حالته هو أضحت إطارا غير ملهمَ لصورة هي من دونه صورة مثيرة مُلْهَمة.

التفكير الجامح

يحاول ليفي شتراوس منذ بداية «العقل المتوحش» أن يدحض الفكرة القائلة إن الشعوب «البدائية» عاجزة عن التفكير المجرد. ويتفق معه في هذا كثير من الأنثروبولوجيين، مدللين على ذلك بالمفاهيم الأخلاقية والميتافيزيقية المتباينة والمفصلة إلى حد بعيد التي وجدها الباحثون لدى هذه الشعوب في جميع أنحاء العالم، وليفي شتراوس على علم تام بهذه المفاهيم، وقد قام هو نفسه بتحليل عدد منها، ومن بينها مثلا مفهوما المانا (mana) والهاو (hau) في مقدمته لأعمال مارسيل ماوس Marcel Mauss. لكنه يستشهد، بدلا من هذه الحالات الواضحة، بلغة التشنوك في شمال غربي أمريكا التي يقال إنها تعبر عن الفكرة القائلة «إن الرجل الشرير قتل الولد المسكين» بصيغة «إن شر الرجل قتل مسكنة الولد». وهذا يعني ـ عند ليفي شتراوس ـ أن قمة التجريد «البدائي» هو المجاز المرسل synecdoche المجرد، وهو النوع المفضل لديه من أنواع الكتابة المجازية. قد لا يكون هذا أفضل مثال يمكن اختياره ولكن لا شك أنه أشد الأمثلة دلالة على طريقة تفكير ليفي شتراوس نفسه. لكن هذه الطريقة في التفكير مصدر لقدر لا مثيل له من النظرات النافذة في البنية الكامنة تحت التصنيفات الشعبية والحكايات المتوارثة.

وهناك علاقة تلفت الانتباه بين طريقة ليفي شتراوس في التفكير وطريقة الشعوب التي تروي الأساطير. وهذه العلاقة ليست علاقة شبه بل علاقة تكامل: إذ يميل ليفي شتراوس ـ كما رأينا ـ إلى تمثل الشيء المجسد بوساطة

إحدى صفاته المجردة. وهذا ما يجعله قادرا بشكل خاص على حل عقد التفكير لدى شعب يميل ـ على العكس من ذلك ـ إلى تمثيل الصفة المجردة بشيء مجسد يملكها، أي شعب يميل إلى ذلك الشكل من أشكال المجاز المرسل الذي يذكر «المجسد بدلا من المجرد».

كثيرا ما نجد أن الثقافات التقليدية تعبر عن التجريدات من أمثال الصفات الأخلاقية تعبيرا مجسدا يتخذ شكل الشخصيات الحيوانية على سبيل المثال. وهذه حقيقة معروفة، كثيرا ماتكون الشعوب المعنية على علم تام بهذا (وهذه الآلية ذاتها تفعل فعلها في الثقافة المعاصرة أيضا). ولو انحصر ما أسهم به ليفي شتراوس في تأكيده لهذه الحقيقة وتوضيحها لكان مجرد باحث آخر من سلسلة طويلة من الباحثين الذين ظلوا ـ منذ القدم ـ يتجادلون حول ما إذا كانت الأمثال fables هي قصص أليغورية تقوم على علاقات استعارية أو مجازية مرسلة، وماهي الكيانات أو الأفكار التي تمثلها. فقد قال أتباع ماكس ملر في أواخر القرن التاسع عشر مثلا إن الأساطير هي قصص أليغورية عن الشمس والظواهر الشمسية، معارضين بذلك أتباع ألبرت كون Kuhn الذين مالوا إلى أنها عن الرعد والعواصف.

أما طريقة ليفي شتراوس فأصيلة من نواح ثلاث على الأقل:

١ - من حيث الهدف: فما يستهدف فهمه من خلال دراسة الرموز الثقافية ليس مرحلة من مراحل التطور الفكري عند بني البشر وليس هو الأيديولوجية الكامنة في منطقة ثقافية معينة، بل هو طريقة التفكير التي يشترك فيها كل بني البشر بغض النظر عن الزمان والمكان.

٢ - ليس ليفي شتراوس معنيا بعزو تفسير واحد لكل رمز من الرموز، بل بإظهار قابلية هذه الرموز إلى احتمال عدد كبير جدا من التفسيرات المختلفة التي يكمل بعضها بعضا.

٣- يهتم ليفي شتراوس بالعلاقات المنظمة بين الرموز، والمستوى المجرد للتفسير هو وسيلة لإقامة هذه العلاقات وليس هدفا بذاته.

إن ترجمة العنوان الفرنسي La Pensée sauvage بـ The Savage Mind تعطي فكرة خاطئة عن هدف ليفي شتراوس العام. إذ إنها توحي بإمكان وجود أنواع أخرى من الذهن البشري غير النوع «المتوحش»، بينما الحقيقة هي أن ليفي شتراوس كان من أشد نقاد هذه النظرة بكل أشكالها. وبما أن الكتاب يتناول العمليات الفكرية لا نواتجها فإن الواجب يقتضي أن نترجم pensée بـ thinking (التفكير) لا بـ mind (العقل) أو thought (الفكر). أما sauvage فلها ثلاث ترجمات معتمدة: savage و wild و untamed. لكن ليفي شتراوس يحذرنا بقوله إنه لا يعني pensée des sauvages (تفكير المتوحشين)، لأن La pensée sauvage عنده تعني طريقة بني البشر - كل بني البشر ــ في التفكير عندما لا يتبعون طرقا محددة صريحة ولا يستخدمون الوسائل والأساليب - كالكتابة أو الرياضيات العالية من أجل تحسين نوعية تفكيرهم وزيادة كميته. ولذا فإن تعبير untamed thinking (التفكير الجامح) هو أفضل ما ينقل معنى العنوان الفرنسي لأنه يوضح أنه لا يشير إلى نوعين من أنواع الذهن البشري، بل إلى نوع واحد ــ نوع يمكن تدريبه واستخدامه لأغراض محددة (كالبحث العلمي الحديث).

لا شك أن من الممكن تعلم الكثير عن التفكير الإنساني بشكل عام بملاحظة أعضاء مجتمعنا نحن وإجراء التجارب عليهم. ومع ذلك فإن ثمة مايبرر الافتراض أن بعض القدرات والميول الفكرية الإنسانية قد تغيب عن الملاحظة أو يُساء تفسيرها إذا ما تجاهلنا التفكير «الجامح» ونتائجه. ولدراسة المجتمعات التي لا تعرف الكتابة قيمتها النفسية العامة إلى جانب قيمتها الإثنوغرافية، لأن الآليات الفكرية تعمل فيها مستقلة إلى حد ما عن الذاكرة المصطنعة ودون الاهتداء بالتعليم الرسمي المنظم. لكن هذا لايعني أن أعضاء هذه المجتمعات أقرب إلى الطبيعة البشرية من غيرهم: فكل واحد منا قريب

من الطبيعة البشرية قدر ما يمكن. كل ما هنالك أن نتاج القدرات الطبيعية لا يختلط في تلك المجتمعات بالوسائل المصطنعة.

وهنا قد نقارن طريقة ليفي شتراوس في معالجة هذه القضية بموقفين أساسيين هيمن كل منهما بدوره على علم الأنثروبولوجيا. فقد كانت الشعوب الغريبة exotic منذ وقت ليس بالبعيد تعد مختلفة عنا من الناحية النفسية بحيث كانت دراستها ذات فائدة نفسية من وجهة النظر التطورية والمقارنة، أما حديثا فقد تم الاعتراف بالوحدة النفسية لبني البشر، الأمر الذي استخدم لفصل الأنثروبولوجيا عن علم النفس: إذ لما كان الذهن البشري هو هو في كل مكان فإنه ليس ثمة ما يدعو علماء الأنثروبولوجيا لأن يثقلوا على أنفسهم بدراسة يمكن أن يجروها في بلادهم (حيث لا يضايقهم البعوض). أما أصالة ليفي شتراوس، وهي أصالة قد تمر دون أن يلاحظها أحد أو قد يُساء فهمها، فتكمن في كونه مزج هذه الفكرة الخاصة بوحدة الإنسان (والحقيقة أنه دعمها) بأفكار جديدة تظهر أن علم الأجناس ethnography ذو أهمية نفسية حقيقية، لا بل فريدة.

أما التفسير «الصحيح» للرموز فمطلب ظل الغرب ينشده منذ زمن طويل. وكان له في التأويلات القروسطية صفة معيارية normative قوية، لكنه في علم الأنثروبولوجيا وفي الدراسات الدينية المقارنة يحاول أن يكون وصفيا صارما. لكن مجرد التفكير بأن ثمة تفسيرا «صحيحا» للرموز أو أن مثل هذا التفسير ممكن هو أمر معياري normative بينما يترك الأفراد في معظم المجتمعات أحرارا ليفسروا الرموز على هواهم. وإذا ما كان على الباحث أن يلقي الضوء على الكيفية التي يفكر بها الناس لا على ماينبغي أن يفكروا به فإن الطريقة الكلاسيكية في البحث يجب أن يعاد فيها النظر.

إن من أهم ما يدعو إلى الاعتراف بأصالة ليفي شتراوس اضطلاعه بمثل هذه المراجعة وتطويره لبديل للمناهج المتنافسة المختلفة لتفسير الرموز. لكن

هنا أيضا قد يكون وضعه لطريقته مضللا. فهو يميل، بسبب التزامه بالمصطلحات السوسيرية، إلى الإشارة إلى الظواهر الرمزية بمصطلح «الدوال» signifiers بحيث يفترض المرء أن البحث سينصب على النظام الرمزي الكامن الذي يوائم بين هذه الدوال ومدلولاتها. لكن إذا بدأ القارىء بالبحث عن المدلولات فإنه سرعان ما يدرك أن نظام الرموز الكامن يربط الدوال بغيرها من الدوال: إذ ليس هناك من مدلولات. كل شيء له معنى، لكن ليس هنالك من معنى [مقصود].

ذلك أن ما يقوم به ليفي شتراوس فعلا ليس هو فك الرموز أو وصف النظام الرمزي الذي ينتظمها. بل هو يحاول أن يبين الطريقة التي تتيح الظواهر الطبيعية والاجتماعية بها إمكان تفصيلها تفصيلا فكريا، وأي اختيار للصفات ينطوي عليه ذلك وأي الترابطات الذهنية يمكن إقامتها من خلال ذلك.

إن كل شيء في العالم له عدد لا يحصى من الصفات. ولا يجذب انتباهنا من هذه الصفات إلا بعضها، وحتى هذه يقل عددها عندما ننظر إلى هذا الشيء وفي ذهننا هدف معين، ولذا فإن صفات مختلفة من صفات حيوان من الحيوانات ـ على سبيل المثال ـ هي التي ستؤخذ في الحسبان بالاعتماد على ما إذا كنا نود أن نعرف إلى أي الأصناف ينتمي، ما إذا كان حيوانا يؤكل، أو كان حيوانا خطيرا، أو حيوانا يستحق التصوير. وما أكثر ما قيل إن اهتمامات الشعوب البدائية تكنولوجيا هي في غالبيتها العظمى اهتمامات عملية، ولذا فإننا نتوقع منها أن تصب كل اهتمامها على تلك الصفات في الحيوانات المتعلقة بصلاحيتها للأكل أو بخطرها على الإنسان لكن ما أبعد ذلك عن الحقيقة. إن التفكير العلمي أو الفني الحديث يهتم بصفات مختارة طبقا لمعايير صارمة للأهمية. أما التفكير «الجامح» فيبدو أنه يضرب صفحا عن الأهمية أو ربما صح القول إن فكرته عنها أرحب مدى. ولذا نجد أكثر الشعوب في العالم

ـ على عكس التوقعات ـ تعطي أهمية أكثر إلى ما تأكله الحيوانات مما تعطيه لأي الحيوانات يمكن أن تؤكل.

خصص ليفي شتراوس كثيرا من صفحات «العقل المتوحش» للتدليل على التنوع الذي لا حصر له لاهتمام الناس في كل مكان ببيئتهم. فهنود النافاهو مثلا يهتمون بطريقة حركة الحيوانات ويصنفونها حسب كونها تركض أو تطير أو تزحف، أو كونها تنتقل على اليابسة أو الماء، أو كونها تنتقل خلال النهار أو الليل. ومن الصفات المهمة في السنجاب عند هنود الأوجبوا أنه يعيش على أشجار الأرز، أما قبيلة الفانغ في الغابون فما يلفت انتباهها في السنجاب هو أنه يحتمي بثقوب في الأشجار لا بنوع الشجرة.

أما قبائل الأسمات في غينيا الجديدة فلديهم نظرة أخرى وهي أن «الببغاوات والسناجب تشتهر بأكل الفواكه. والرجال الذين يوشكون على البدء برحلة لاصطياد الرؤوس يحسون بأواصر تربطهم بهذه الكائنات ويدعون أنفسهم إخوة لها (بسبب) التماثل بين جسم الإنسان والشجرة، وبين رأس الإنسان وثمار الشجرة» (زغفور Zegwaar، كما يقتبسه كتاب «العقل المتوحش»). ومقارنة الرأس الإنساني بالثمرة عند الغربيين مسألة تعتمد على الشكل بطبيعة الحال، والتشبيه الذي يجعل الرؤوس للأجسام كالثمر للشجر قد يبدو مصطنعا مفتعلا. أما عند قبائل الأسمات فالأمر مختلف. فالرؤوس من وجهة نظر صائد الرؤوس ملحقات عليا للجسد ثمينة قابلة للفصل، وهي علاقة تشبه العلاقة القائمة بين الثمرة والشجرة من وجهة نظر آكلي الثمر، ويتعزز هذا التفسير عندما نعرف من رواية زغفور أن مخ الضحية كان يؤكل باحتفال شعائري وأنه كان يقال «إن الرأس الإنساني له أيضا قشرة قاسية تحمي لبه كما تفعل قشرة جوز الهند».

وبما أن أي شيء له عدد لا يحصى من الصفات فإنه يمكن أن يتصل بعدد لا يحصى من الارتباطات بعدد لا يحصى من الأشياء الأخرى. وقد تبرز ثقافة

من الثقافات بعض هـذه الصفات والارتباطات بينما تبقى بقيـة هذه الصفات والارتباطات كـامنة ممكنة. ورغم أن هذه تبقى غير مصرح بها فـإن بعضها قد توحي به بقوة بنية الأسطورة أو الطقس. بينما قد يظهر بعضها الآخر من خلال أفراد مبـدعين يطورون قـواعد الطقـوس أو يحورون الأساطير أثنـاء نقلهم لها. وعندما يكون الأمر كذلك فإن على عـالم الأنثروبولوجيا ألا يسجل الارتباطات الصريحة التي يجدها في الرموز المعتمدة فقط بل أن يهتم أيضا بالصفات البارزة ثقافيا التي ترتبط بعدد أكبر من ذلك بكثير من الظواهر.

إن الظواهر في «التفاسير» التقليدية للرمـوز، سواء منها الشائعة بين الناس أو الباحثين، تدرس فرادى ويفسر كل منها إما اعتسافا أو حسب فكرة مسبقة عما يجب أن يعنيه الـرمز. ولكن عنـدما يحاول المرء إعطـاء وصف لا تتحكم به الأهواء، فإنه لن يجد طريقة يقرر بها لكل ظاهرة منفصلة أي صفة من صفاتها ستبرز في ثقافة من الثقـافات. أما إذا درست العلاقات بين الظـواهر بدلا من ذلك فإن الصفات المشتركـة أو المتعارضة ستبرز بـاعتبارها أساس الارتبـاطات الـرمزيـة. وكلما زاد عدد الظـواهـر المتصلة بعضهـا بـالبعض الآخر قل عـدد الصفات التي يحتمـل أن تلعب دورا: أي أن على المرء أن يدرس ليس الـرموز وحدها بل نظم الرموز.

هـذا البحث عن نظم من العلاقـات هـو الذي قـاد ليفي شتراوس مجددا للمسألة الأنثروبولوجية القديمـة، ألا وهي الطوطمية، ويعطينا كتابه القصير «الطوطمية» Totemism والفصول المخصصة لهذا الموضـوع في كتاب «العقل المتوحش»، توضيحا ممتازا لهذه الناحية من عمله.

يشير مصطلح «الطـوطميـة» عـادة إلى مجموعـة من الصفـات المترابطـة: الاعتقاد بـوجود عـلاقة خـاصة بين حيـوان أو نبتة (يطلق عليـه أو عليه اسم الطوطم) من ناحيـة وجماعة بشرية أو فرد من ناحية أخـرى، وجود محرمات في علاقات النـاس بطوطمهم، طقوس محددة، الاعتقاد أحيانـا بأن الطوطم هو

الجد الأعظم للجماعة، التزاوج الطوطمي من خـارج الجماعة، إلخ. وقد أثار مفهـوم الطوطميـة كثيرا من الجدل في أواخر القـرن التاسع عشر وأوائل القـرن العشرين، وكان بعض علماء الأنثـربولوجيا يعتقدون أن الطـوطمية هي أصل الدين، بينما اعتقد معظمهم أنها مرحلة من مراحل التطور البشري. لكن كان هناك، منـذ البداية تقـريبا، عدد من المؤلفين الـذين شكوا بتجانس الظـاهرة واعتبروها إما جزءا لم يحدد بشكل جيد من ظاهرة أشمل وإما حشرا لا مبرر له لعدد من الصفـات المستقلة. ويطـور ليفي شتراوس كلا هـذين الانتقادين. فـالطـوطميـة عنـده تعني التـزامن العـرضي لعـدد من الأمثلـة التي تمثل الميل الإنساني العام للتصنيف. لقد مال علماء الأنثـروبولوجيا إلى فقدان الاهتمام بما يرون أنه فكرة غير كافية، ولكنهم توقفوا أيضا عن الاهتمام بالقدر الكافي بتلك الأشكال من أشكال التصنيف التي قصد من الطوطمية أن تشمله. أما هدف ليفي شتراوس فهو أن يعيد النظر في هذه التصنيفات من زاوية جديدة.

ولو كان السؤال المثار هو: «لماذا تعتبر مجمـوعة من المجموعات نفسها على علاقة خاصة بالصقـور مثلا؟» فإن الأجوبة الممكنة لن تشفي الغليل: «لأنهم مخطئون بشأن نسبهم»، أو «لأنهم يعتقـدون أنهم يشبهون الصقـور ويفترضون أن هذا يعني وجـود علاقة. إن تفسير السلوك الغـريب بأخطاء فكريـة أغرب ليس تفسيرا على الإطلاق.

إلا أن السـؤال يمكـن أن تعـاد صيـاغتـه كما يلي: «لماذا يعتبر مجتمع من المجتمعـات كل مجموعـة من المجموعـات التي يتشكل منهـا مرتبطـة ارتباطـا خاصا بفصيلة مختلفة من الحيوانـات؟» بهذا الشكل تدخل المجموعة الكاملة من العلاقات الثنـائية بين الجماعات الاجتماعية والفصائل الحيـوانية في الصور وليس مجرد جزء واحد منها، مما يفتح المجـال لاختيار زاوية النظر المناسبة: إذ يمكن إعادة رسم الصورة الكلية باعتبارها علاقة ثنائية واحدة بين المجموعتين المكـونتين من الجماعـات الاجتماعيـة ومن الفصـائل الحيـوانيـة، ويمكن الآن

للحيوانات أن ترمز لأسماء العلم التي تستخدم لتعيين الجماعات البشرية. وتقسم المجموعة الاجتماعية حسب قسمة المجموعة الحيوانية لهذا الغرض. وهذه هي بداية التفسير، غير أنها غير كافية بعد. فلو كان ذلك كل ما في الأمر، فلماذا لا تستخدم أسماء عشوائية؟ لماذا تستخدم أسماء الحيوانات بالذات؟ لماذا نحصل على كل ذلك المحتوى بينما الشكل قادر على تلبية الحاجة؟

يبين ليفي شتراوس أن العلاقة الإنسانية الحيوانية يمكن فهمها بطريقة ثالثة أشد انتظاما: لا باعتبارها مجموعة من العلاقات الثنائية بين شيئين منفصلين، ولا باعتبارها علاقة ثنائية بين مجموعات من الأشياء المنفصلة، ولكن باعتبارها علاقة ثنائية من الدرجة الثانية بين مجموعتين من علاقات الدرجة الأولى:

«فهناك من ناحية حيوانات تختلف عن بعضها البعض (من حيث انتماؤها إلى فصائل مختلفة لكل منها مظهرها الطبيعي المختلف ونمط حياتها الخاص بها)، وهناك من ناحية أخرى رجال يختلفون عن بعضهم البعض (من حيث انتماؤهم إلى أجزاء متباينة من أجزاء المجتمع يحتل كل منها مكانا خاصا في البنية الاجتماعية). والشبه الذي تفترضه هذه التمثيلات التي يسمونها تمثيلات طوطمية إنما هو بين هذين النظامين من نظم الاختلاف.

(الطوطمية)

تعطينا العودة إلى الفصائل الحيوانية عندما ينظر إليها من زاوية النظر هذه نظاما فريدا من الاختلافات: إن هذه الفصائل لا تتداخل، بل هي تبدو مختلفة ـ وتعيش بشكل مختلف، وتزودنا بعدد لا يحصى من الخيارات لانتقاء الصفات المتعارضة التي يمكن استخدامها لمعارضة الجماعات البشرية بعضها ببعض.

والمعتقدات والطقوس «الطوطمية» يمكن أن تبرز بعض هذه الصفات. فمثلا:

«ترتبط العشائر التالية بعلاقة فكاهية الواحدة منها بالأخرى من بين قبائل اللوابولا (في زامبيا): عشيرة الفهد بعشيرة المعزى لأن الفهود تأكل الماعز، وعشيرة الفطر بعشيرة جحر النمل لأن الفطر ينمو على جحر النمل، وعشيرة العصيدة بعشيرة المعزى لأن الرجال يحبون اللحم في عصيدتهم، وعشيرة الفيل بعشيرة الصلصال لأن النساء في الأيام الخالية كن يستخرجن مواطىء أقدام الفيلة بحفرها من الأرض لاستعمال هذه الأشكال الطبيعية أواني بدلا من صنعها بأيديهن».

(العقل المتوحش)

وهنا تقوم العلاقة الفكاهية بين العشائر على صفات معينة من العلاقة بين الطواطم. ولا يمكن استغلال أسماء العلم المعتادة بهذه الطريقة، ولا يمكن فصل المحتوى عن المضمون في مثل هذه الحالات حقا.

لكن هذا النظام قد يوحي بإعطاء اهتمام خاص لبعض الصفات المفهومة ضمنا حتى في حالة غياب مثل هذه التفصيلات الصريحة. فلو انقسمت قبيلة ما إلى ثلاث عشائر اسمها عشائر الصقر والدب والسلحفاة فإن ذلك قد يوحي لنا بالتركيز على العنصر الطبيعي الذي تعيش فيه كل من هذه الفصائل وأن نميز بين العشائر الثلاث على أساس ارتباطها بالسماء والأرض والماء.

قد يبدو أن نظام الاختلافات بين الفصائل الحيوانية أقوى من أن يتناسب مع الفروقات الأضعف بين الجماعات البشرية ـ لأن أعضاء المجتمع الواحد يبدون متشابهين ويعيشون بطرق متشابهة وظروف متماثلة، والجماعات

الاجتماعية لا تختلف اختلاف الفصائل الطبيعية عن بعضها البعض. لكن المسألة هي أن الجماعات الاجتماعية تحاول من خلال المؤسسات «الطوطمية» ألا تضاهي نظامين مسبقين من أنظمة الاختلاف، بل إن تبني نظاما واحدا بمعونة النظام الآخر. وهي تحاول ألا تعبر عن الاختلافات الاجتماعية قدر محاولتها خلق هذه الاختلافات وتقويتها. وليست قوة النظام الحيواني من هذه الناحية بالغة الشدة، وأي ناحية منها يمكن مضاهاتها بالنظام الاجتماعي ناحية تستحق الترحيب.

وإذا ما فهمت الإمكانات الرمزية الكامنة في الحيوانات «الطوطمية» بهذا الشكل فإنها ستبدو منتظمة وغير مفتوحة في الوقت نفسه. ولن تنشأ قضية نسبة التفسير الصحيح لكل حيوان، فهي من ناحية غير قابلة للتفسير خارج علاقاتها المتبادلة ولا يمكن لأي علاقة ـ من الناحية الأخرى ـ أن تشمل كل إمكاناتها بوصفها مصدرا للعلاقات ولا لأي تفسير واحد أن يشمل الإمكانات التفسيرية الكامنة فيها.

غير أن هذا الشرح المتميز الذي قدمه ليفي شتراوس للطوطمية يقوم على بعض الافتراضات النفسية. أما الشروح السابقة فقد افترضت أن بني البشر يرتكبون أخطاء فكرية أو أن نظم التسمية تخدم غرضا معينا. ولا يتسم أي من هذين الافتراضين بالشطط. لكن ليفي شتراوس يفترض أيضا أن الذهن البشري قادر على فرض نوع محدد من النظام على طريقة تمثيله للعالم وميال إلى فرض هذا النظام، ويمثل هذا الافتراض خطوة واضحة بعيدا عن النظرة التجريبية الخاصة بالتعلم، وهي النظرة السائدة في علم الأنثروبولوجيا الحديث ويعارضها العديد من الباحثين. أما أنا فأرى أن علينا أن نمضي أبعد حتى من ذلك بهذا الاتجاه العقلاني الجديد.

كذلك أرى أن طريقة ليفي شتراوس في معالجة الطوطمية والرمزية بشكل أهم أعادت الحياة من جديد إلى هذه القضايا بشكل إيجابي مهم. فليفي

شتراوس يفترض أن بنية هذه النظم الرمزية باعتبارها تصنيفا طوطميا تحدده قدرة الإنسان بعامة، لا عجز «البدائيين» من بني البشر، أو الحاجات العملية، سواء أكانت فردية أو اجتماعية. وهو يلخص كل ذلك تلخيصا جميلا عندما يقول إن الحيوانات الرمزية تُخْتار لا لأنها «تصلح للأكل» بل لأنها «تصلح للتفكير» ـ وقد نعيد صياغة ذلك بقولنا: ليس لأنها غذاء، بل لأنها غذاء للفكر.

افرض أننا لا نعرف الكثير عن الجهاز الهضمي لدى أحد الكائنات العضوية، ولكن كان من حسن حظنا أن نكتشف أن أنواعا محددة من الأطعمة هي أنفعها لهذا الكائن، يمكننا حينئذ أن نفترض افتراضات جديدة ومهمة عن ذلك الجهاز الهضمي. فإن كان ليفي شتراوس محقا وكانت الرموز الثقافية من أمثال الطواطم هي أنفع الأغذية للفكر فإن دراستها تزودنا بطريقة جديدة لدراسة الذهن البشري مثلما يمكن لدراسة الذهن البشري ـ من الجهة المعاكسة ـ أن تلقي ضوءا جديدا على نظام الرموز الثقافية. واستخدام ليفي شتراوس لزوايا النظر هذه هو أحيانا بالغ الخصب والأهمية، وأحيانا غير مقنع، ولكن ذلك ليس بأهمية كونه فتح لنا زوايا النظر هذه.

الأسطورة:

تشكل الأجزاء الأربعة التي يتكون منها كتاب «مقدمة لعلم الأساطير» Mythologiques توضيحا وتطويرا هائلين للفكرة المركزية في كتاب« العقل المتوحش»: وهي أن الأصناف المجسدة يمكن أن تكون أدوات فكرية للتعبير عن أفكار وعلاقات مجردة وأن التفكير « الجامح » يميل إلى تنظيم عالمه بهذه الطريقة.

لابد أن تخضع غالبية الظواهر الثقافية، كالتكنولوجيا أو التنظيم السياسي إلى أنواع من الضوابط الإيكولوجية والاجتماعية. أما الأساطير ـ وهي قصص تنتقل بالرواية الشفوية وتختارها ثقافة من الثقافات ـ فإنها تميل إلى تجاهل كل

عوامل التحديد باستثناء القيود الفكرية، وحتى هذه يبدو أنها تبقى مرخية نسبياً، ولذا فإن الأساطير يجب أن تعطينا نظرة بالغة النفاذ في طليعة العمل العفوي للذهن البشري. وقد درس شتراوس بهدف التوسع في هذه الفكرة ما يزيد على ٨٠٠ أسطورة من أساطير هنود أمريكا وكما كبيرا آخر من المعلومات الإثنوغرافية في كتاب مقدمة لعلم الأساطير وقام بدراسة كل أسطورة من حيث علاقتها بكثير غيرها من الأساطير. والنسيج الناتج عن ذلك أعقد من أن نجتزىء جانبا واحدا منه. لذا سألجأ، للتمثيل على منهج ليفي شتراوس ولبيان بعض المآخذ عليه، إلى نص أقصر وأقل طموحا، وهو بحث عنوانه «أربع أساطير من أساطير قبائل وينباغو: وصف بنيوي قصير» (نشر أصلا في كتاب حرره ج. دايمندعام ١٩٦٠ بعنوان «الثقافة والتاريخ: مقالات لتكريم بول ريدن» (Culture and History: Essays In Honor of Paul Radin).

كان عالم الأنثربولوجيا الأمريكي بول ريدن قد نشر أربع أساطير جمعها بين هذا الشعب الهندي تحت عنوان «ثقافة الوينباغو: كما وصفوها بأنفسهم» The Culture of the Winnebago: as Described by themselves (١٩٤٩). وكان هدف ليفي شتراوس هو إثبات أن هذه الأساطير تتصل ببعضها البعض بشكل أوثق مما خطر على بال ريدن نفسه. وينصب التركيز على الأسطورة الرابعة بالذات، وهي أسطورة حسبها ريدن شاذة. وفعلا تبدو هذه الأسطورة للوهلة الأولى غريبة عن الثلاث الأخر. وفيما يلي تلخيص لهذه الأسطورة الرابعة (وما هو بين علامات اقتباس هو كلام ريدن الأصلي):

كان هناك صبي يتيم، وهو صياد ماهر كأبيه، يعيش مع جدته في طرف القرية. وقد رأته ابنة زعيم القرية ووقعت في غرامه: «ليته يتشجع في تصرفاته معي أو يقول لي شيئا أو يتودد إلي. هذا ما اشتهته بقوة. وما فكرت فيه باستمرار. لكن الصبي كان ما يزال يافعا بعد، فلم يوجه لها كلمة

واحدة قط» وهي لم تجرؤ على الكلام، وبعد وقت طويل أمضته في هذا الشوق الممض وقعت فريسة المرض وماتت وكوموا التراب على قبرها حتى لا يتسرب منه شيء.

قرر الزعيم الذي برح به الحزن أن ينتقل مع سكان القرية كلهم إلى مكان يبعد مسيرة عدة أيام. لكن الصبي اليتيم لم يرغب في الذهاب معهم خشية ألا يكون الصيد بالجودة نفسها هناك. فبقي بعد الاستئذان من الزعيم هو وجدته للعناية بقبر ابنة الزعيم، وكان هذا قد طلب قبل الرحيل أن تغطى أرضية بيتهم بالتراب للحفاظ على الدفء.

أخذ اليتيم ــ ولم يكن قادرا «على اقتياد الحيوانات بعيدا بعد» يصطاد في المنطقة المجاورة، ويتفادى القرية القديمة. وفي ليلة من الليالي، مر بعد أن عاد متأخرا من الصيد لأنه لاحق طريدة جريحة أبعد من المعتاد، مر من وسط القرية فلاحظ ضوءاً في بيت الزعيم القديم. وهناك رأى شبح ابنة الزعيم الذي أخبره بسبب موتها وأضاف: «مت بسبب تصرفاتي ولكن شبحي لم يذهب بعد حيث تذهب الأشباح. أرجوك ساعدني.. هذه المرة» وقالت إنه لابد لكي يعيدها إلى الحياة من أن يخضع لامتحان: يجب عليه أن يمضي أربع ليال في بيت الزعيم. وعليه كل ليلة أن يقاوم النوم برواية القصص أمام نار عارمة. وإذا ما شعر بالنعاس واضطجع فإنه سوف يحس وكأن شيئا يزحف على جسده، ولكن ما يزحف ليس حشرات. يجب ألا يمد يده ليحك الجزء الذي يحكه قطعيا». ومع أن الأمر كان يزداد صعوبة كل ليلة، إلا أن الصبي اليتيم نجح في الامتحان. وتركته الأشباح التي

كانت تعذبه واستطاع أن يعيد الفتاة إلى الحياة وأن يصطحبها إلى بيته ويتزوجها.

وعندما سمع القرويون بالنبأ عادوا إلى قريتهم. ولم يطل الأمر بالزوجة الشابة قبل أن تضع مولودا ذكرا. «وعندما كان الصبي قادرا على إطلاق الأسهم الحقيقية تحدث الزوج قائلا لزوجته: «رغم أنني لم أشخ بعد فقد قضيت على الأرض كل المدة التي أستطيع... لكنني لن أموت كما مت. كل ما هنالك أنني سأعود إلى موطني هكذا». «لكنها اختارت أن تذهب معه، فتحول الاثنان إلى ذئبين عاشا تحت الأرض. وهما يعودان أحيانا إلى هذه الأرض ليباركا هنديا أثناء صيامه.

هنا يبدو، كما يبدو في كثير من الأحيان في الأساطير أن الأحداث يتبع بعضها بعضا دون أن تنبع الحادثة من الأخرى: أي أن العلاقة السببية ضعيفة، فالكثير من التفاصيل (وأكثر منها في النص الكامل) يبدو أنها غير ضرورية. وقد مال دارسو الأساطير حتى وقت قريب إلى الاعتقاد بأن الأساطير غير محكمة الحبك فعلا وتتشكل من رتوش تجميلية إلى حد بعيد. لكن ليفي شتراوس يعارض هذا الرأي بقوله إن هناك في الأسطورة من البنية أكثر مما فيها من أحداث تتتابع، هناك نظام من المطابقات بين عناصر الأسطورة إضافة إلى ما فيها من تتابع زمني.

نجد إذن في هذه الأسطورة أن الصبي اليتيم وابنة الزعيم يقفان على طرفي نقيض من السلم الاجتماعي، ولكنهما من الناحية الطبيعية، فيما يرى ليفي شتراوس، يقفان موقفين متعاكسين: فالفتاة «عاجزة من حيث القدرة على التعبير عن المشاعر»: إنها «مخلوقة ناقصة تفتقر إلى صفة الحياة الأساسية». أما الفتى «فهو صياد خارق، أي أنه يرتبط بعلاقات متميزة مع العالم الطبيعي، وعالم الحيوانات».

لذا فقد نزعم أن الأسطورة تجابهنا في واقع الأمر بنظام تقابلي Polar يتشكل من فردين، ذكر وأنثى، كل منهما متميز من حيث إنه يتفوق في الجانب الذي يفتقر إليه الآخر... وتتكون الحبكة من تطوير هذا الاختلال إلى مداه المنطقي الأقصى؛ فالفتاة تموت ميتة طبيعية، ويبقى الفتى وحيدا، أي أنه يموت ميتة اجتماعية... وينعكس موقعاهما بحيث تصبح الفتاة أدنى (في قبرها) والفتى أعلى (في بيته).

ويتأكد هذا التقابل الأخير بتلك الإشارة الزائدة على اللزوم ظاهريا، وهي الاشارة الخاصة بالتراب المكوم فوق القبر في الحالة الأولى وعلى أرض البيت في الحالة الثانية، وهي «إشارة تؤكد أن الفتى فوق والفتاة تحت بالنسبة لسطح الأرض ـ أي للتراب». «لكن هذا التوازن الجديد لا يدوم أكثر مما دام الأول، **فتلك التي لم تتمكن من الحياة لا تتمكن من الموت، فشبحها يبقى «على الأرض»** أما الفتى فسيلاقي ـ بتناظر رائع ـ مصيرا شبيها، رغم أنه مقلوب، بعد سنوات قليلة.... **فذلك الذي انتصر على الموت يجد نفسه عاجزا عن الحياة»**. (البنط الأسود هو من عمل ليفي شتراوس).

غير أن تحليل ليفي شتراوس ليس هو التحليل الليفي شتراوسي الوحيد الذي يمكن إجراؤه على الأسطورة. وأنا أجد بعض افتراضاته غير مقنعة: فخجل الفتاة فيما يتعلق بالتعبير عن مشاعرها ليس من الضروري أن يعتبر نقصا طبيعيا. كذلك ليس هنالك في النص ما يبرر زعم ليفي شترواس بأن الفتى صياد «خارق»: فهو لا يأتي بأفعال صيد خارقة للعادة، ولا يستطيع حتى «أن يقتاد الحيوانات بعيدا»، ولا يمدحه أحد على أنه صياد متميز. ولذا فإن التعارض بينه وبين الفتاة من حيث مواهبها الطبيعية يبدو مبالغا فيه، كذلك قد يكون إطلاق تعبير «الموت الاجتماعي» على بقاء الفتى اليتيم وحيدا مع جدته من قبيل فرض استعارة غربية على طريقة التفكير لدى شعب الوينباغو.

لكن هناك تماثلات وتعارضات أخرى في الأسطورة لم يشأ ليفي شتراوس أن يقف عندها. وهذا النوع من التحليل يجب أن يفهم على أنه بحث في ما يمكن للأسطورة أن تعطية وليس غزوا لنمط نهائي واحد لها. والزعم الكامن تحت منهج ليفي شتراوس هو أن المنتجات المعقدة للتفكير الجامح، أي الأساطير، تظهر هذه الإمكانية إلى درجة فريدة.

كلنا قادر إلى حد ما على استخدام هذه الإمكانية استخداما مغايرا لاستخدام الآخرين لها، وقد يصح القول إن استخدام عالم الأنثروبولوجيا لها لا ينطبق على استخدام أي من أبناء القبائل الأصليين تماما، غير أن هدف دارس الأسطورة هو أن يصف الإمكانية ذاتها، لا أن يصف استخداماتها الفعلية. ويضيف ليفي شتراوس إلى ذلك قوله (مع شيء من المبالغة) «إن كان الهدف النهائي لعالم الأنثروبولوجيا هو أن يسهم في التوصل إلى معرفة أفضل بالفكر المتصف بالموضوعية وآلياته فليس من المهم في نهاية المطاف.. إن كانت عمليات التفكير... لدى الهنود الأمريكيين تنضج من خلال تفكيري أو إن كانت أفكاري تحدث من خلال واسطة تفكيرهم» «النيء والمطبوخ».

لا يشكل إثبات احتواء الأساطير على قدر أعظم من البنية الداخلية مما قد تدركه الأذن للوهلة الأولى إلا الجزء الأول من برنامج ليفي شتراوس. أما الجزء الثاني فيتناول ما قد ندعوه «بالبنية الخارجية للأسطورة. وقد كان دارسو الأساطير قد أثبتوا منذ زمن بعيد وجود تشابهات قوية بين الأساطير المختلفة، واحتدم الجدل بينهم حول ما إذا كانت أوجه الشبه هذه تدل على وجود أصول مشتركة لها، أو على مراحل متطابقة على سلم التطور الثقافي، أو على مقولات كلية تنطبق على الذهن البشري، وأولى الإضافات التي قدمها شتراوس إثباته أن التشابهات ليست هي العلاقات الوثيقة الوحيدة التي توجد بين الأساطير، فالشبه نوع واحد فقط من العلاقة المنتظمة بينها، والتعاكس نوع آخر، فبعض الأساطير تتصل بغيرها عن طريق اختلافها عنها اختلافا منتظما.

كذلك يرى ليفي شتراوس أن الأساطير يجب ألا تحلل واحدة واحدة بل بوصفها جزءاً من مجموعة أساطير مترابطة. وبذا لا تبرز بعض النواحي من الأسطورة التي حللناها لتونا إلا إذا أخذنا في الاعتبار أسطورة أخرى من أساطير الونيباغو، وهي الأولى في مجموعة ريدن.

وفيما يلي تلخيص لها:

قضى ابن أحد الزعماء وقته صائما «ليحصل على قوى تهبه إياها تلك الكائنات المختلفة المدعوة بالكائنات المقدسة... واستطاع بعد مدة أن يقيم علاقة صداقة حميمة bond-relationship... وأحب صديقه حبا جما.. وفي يوم من الأيام قيل لابن الزعيم إن جماعة من المحاربين ينوون الخروج ومنع من البوح بالسر. لكنه أخبر صديقه الحميم وانضم كلاهما إلى المحاربين. وقاتل الصديقان قتال الأبطال فاحتفى بهما القرويون عند عودتهما. وصارا محاربين عظيمين وتزوجا وذهبا للعيش في منزليهما بعيدا عن القرية، وكانا كلما أتيا للقرية «تلقيا عناية فائقة. فقد استفادت القرية من هذين الصديقين فائدة عظمى بسبب براعتهما في الحرب، فأغدقت عليهما كل مظاهر التبجيل والتكريم.

وبينما هما على وشك الخروج في يوم من الأيام في حملة تأخذهما بعيدا من أجل القرية وقعا في كمين وقتلا بعدما أبليا بلاء حسنا. فعاد شبحاهما للقرية لكنهما فزعا عندما وجدا أنهما يخفيان عن الأنظار. ثم حضرا حفل التأبين الذي جرى لهما لأربع ليال، غادرا بعدها في رحلة نحو أرض الأشباح. وقد بلغ من تأثر صديق ابن الزعيم بحزن أهل القرية أنه أصر على إيجاد طريقة للعودة. فقال ابن الزعيم إن

ذلك لن يتم إلا إذا نجحا في امتحان خلال الرحلة. وانطلقا إلى أن وصلا أول قرية من قرى الأشباح.

فاستقبلا هناك استقبالا رائعا من قبل رجال ونساء يتصفون بالجمال. ظلوا يرقصون حتى انقضى الليل. غير أن ابن الزعيم حذر صديقه: «لاتنهض للرقص معهم. إذا نهضت فلن تحقق مبتغاك». وتكرر ذلك على مدى الليالي الأربع، وكان الأمر أصعب في كل ليلة من سابقتها. ثم تكررت ليالي الرقص الأربع في ثلاث قرى أخرى. وكانت مقاومة إغراء الرقص تزداد صعوبة. إلا أن الصديقين نجحا في النهاية وتمكنا من السفر إلى بيت صانع الأرض الذي أعطاهما حرية اختيار المكان الذي يريدان العيش فيه، فاختارا قريتهما الأصلية وولدا من جديد، كل مع عائلته. «ثم عادا فالتقيا بعد مرور الوقت وتعارفا رغم أنهما كانا رضيعين، ورغم أنهما كانا محمولين من قبل الآخرين.. وقد سرهما هذا التعرف أيما سرور.. وعندما كبرا كررا ماكانا صنعاه في فترة وجودهما السابقة».

ما علاقة هذه الأسطورة بتلك التي ذكرناها سابقا؟ هناك في كل منهما موت وبعث، ولكن يبدو أن التشابه ينتهي عند هذا الحد.

فالشخصيات والظروف والجو العام في كل منهما يبدو أنها تختلف عما في الأخرى. لكن النظرة المدققة تبين أن هذه الاختلافات العشوائية في الظاهر تتبع نظاما من التعارضات المتناظرة. وأدرج فيما يلي وصفي الشخصي لهذه التعارضات، مستمدا كل ما أحتاج إليه من العون من ليفي شتراوس.

لا يختلف الجو العام في إحدى الأسطورتين عن الجو العام في الثانية فقط، بل يتعارض معه. فالبطلان في الأسطورة الأولى يستسلمان لقدرهما، أما في

الثانية فيجعلانه أحسن حتى مما هو. وهما في الأولى بطيئان جدا: الفتاة في الكلام والفتى في النضج، وكلاهما تنقصه القدرة على الحركة. أما في الثانية فهما محاربان (أي أنهما «رجلان حقيقيان» بمعايير شعب الونيباغو) مع أنهما أصغر من أن يضما بشكل اعتيادي إلى مجموعة المحاربين. كما أن نموهما الأخلاقي والجسماني سريع جدا، وهما يتصفان بقدرة فائقة على الحركة، ويختاران أن يعيشا بعيدا عن القرية وأن يشتركا بحملات تأخذهما بعيدا. والأسطورتان تتصفان بأنهما دوّارتان، ولكن الدورة في الأولى تسير من جيل إلى جيل (فالفتى اليتيم يخلف وراءه طفلا يتيما آخر): أما في الثانية فإن البطلين السعيدين هما اللذان يبدآن حياتهما من جديد. والجو العام في الأسطورة الأولى هو - بشكل عام - بطيء حزين خافت بينما هو في الثانية سريع، مرح، منتصر.

ومن الممكن التعبير عن علاقات الشبه والتعاكس بين الأسطورتين بشكل مجدول كما يلي:

- تقع ابنة الزعيم بالحب	يتخذ ابن الزعيم صديقا.
- تحافظ على صمتها حيث يجب أن تتكلم	يتكلم حيث يجب أن يصمت.
- لذلك تتعذب وتموت	لذلك يحاربان ويقتلان.
- يترك القرويون البطل وحده ويذهبون للعيش بعيدا.	يترك البطلان القرويين ويذهبان ليعيشا بعيدا
- يجد البطل نفسه مرة مضطرا ليبتعد أكثر من اللازم ليصطاد فريسته.	يجد البطلان نفسيهما مرة على وشك الابتعاد كثيرا فيقتلان.
- يعود البطل من خلال القرية ويرى شبح البطلة.	يعود البطلان إلى القرية ولكنهما لا يُريان.
- لابد للبطل حتى يعيد البطلة إلى الحياة من أن يمر في امتحان طوله أربع ليال في البقعة نفسها.	لابد للبطلين حتى يعودا إلى الحياة من أن يمرا في امتحان طوله أربع ليال مرات في أماكن مختلفة.

ـ يتشكل الامتحان من مقاومة إغراء التخلص من الأشباح المعتدية التي لها أشكال غير إنسانية منفرة وسلوك منفر	يتشكل الامتحان من مقاومة إغراء الانضمام إلى أشباح لطيفة لها أشكال إنسانية وسلوك إنساني.
ـ ينجح البطل وتُبعث البطلة ويعود القرويون إلى قريتهم.	ينجح البطلان ويعودان إلى قريتهما.
ـ يخلف البطلان طفلا.	يولد البطلان ثانية على هيئة طفلين.
ـ لا يستطيع البطلان العيش رغم ذلك البعث، فيتحولان إلى روحي ذئبين يحميان الصائمين.	يستطيع البطلان نتيجة هذا البعث أن يعيشا حياتهما ثانية (ويرافق هذا كثير من الصيام في حالة ابن الزعيم).

هناك في كلتا الأسطورتين شخصيات وأحداث غير عادية. فأبطالها لايعيشون أو يموتون مثل بقية البشر. وهم يحققون نوعا من الخلود ولكن بطريقتين مختلفتين: الفتى اليتيم وابنة الزعيم بألا يموتا أو يعيشا تماما، والمحاربان بأن يعيشا ويموتا مرارا وتكرارا. وتشكل هذه المصائر الغريبة المتعارضة نقاطا للمقارنة يمكن من خلالها أن نفهم فلسفة شعب الونيباغو حول حياة البشر وموتهم.

لا يمكن التوصل إلى فهم كهذا إلا إذا درسنا مجموعات من الأساطير، لاأساطير معزولة كل منها عن الأخرى. ولا يبرز العديد من خصائص الأسطورة المنفصلة إلا عندما توضع في علاقة مع غيرها من الأساطير. إذ يزداد إمكان كونها مصدرا للأنساق وتتحدد عندما نقارنها مع غيرها. ومهمة عالم الأنثربولوجيا هي أن يلقي الضوء على هذه الإمكانية لا أن يصف كيف تستخدم أو كيف يجب أن تستخدم. والتحليل الذي قدمته قبل قليل ليس التحليل الوحيد الذي يمكن وضعه للأسطورة التي تناولتها. ولو دخلت في التحليل أساطير أخرى لاتضحت أنساق وعلاقات أخرى. ولو افترضنا أن

هذا يصح على كل الأساطير المتصلة ببعضها البعض ثقافيا، لبرز السؤال التالي: ماذا يستتبع ذلك؟ ما الذي يمكن أن نتعلمه من إمكانية الأسطورة أو مجموعات الأساطير إعطاءنا مثل هذه الأنساق؟

يحب ليفي شتراوس أن يدعي أنه تمكن من إظهار «التناظرات الرائعة» و«التناسبات الكاملة» و «التعاكسات التامة» في الأساطير، لكن الأصح هو أن نقول إنه كانت أوصافه لها «رائعة» هنا في كثير من الأحيان فإن العلاقات التي يصفها ليست بمثل تلك الروعة. فهو لا يحصل على «التناظرات الكاملة» إلا بعد تجاهل بعض المعطيات وعن طريق وصف بقية المعطيات بواسطة مجازات مرسلة مجردة تم اختيارها بعناية. ولكن إذا تركنا هذه المبالغات جانبا فإنه يبقى لدينا إحساس مثير بأن الأشكال العابرة والملامح غير الواضحة التي يمكن للمرء أن يلمحها من خلال الضباب تنتمي إلى أرض مجهولة لم تكتشف بعد. ولسنا نقلل من شأن الإضافات النظرية التي جاء بها ليفي شتراوس عندما نقول إنه، أولا وقبل كل شيء، مكتشف حقائق ــ مستكشف لقارة ذهنية لا يلام إن لم يستطع رسم كل معالمها بعد.

إن ليفي شتراوس يتكلم كما لو أنه اكتشف لغة جديدة. لكنه يعطينا أحيانا إلماعات واعدة. والعديد من الملاحظات الاستعارية حول الأسطورة يمكن التعبير عنها بمصطلحات علم اللغويات. لكن إن أخذت هذه حرفيا فإن الكثير منها يفقد معناه أويتحول إلى نوع من المعاضلة التي لا طائل من ورائها. فإذا كانت الأساطير المتصلة التي يتناولها كتاب Mythologiques جزءا من لغة واحدة فإن كل مجتمع من مجتمعات الهنود الأمريكيين لا يكون مطلعا إلا على عدد ضئيل جدا من الرسائل في تلك اللغة، ولا يمكن القول بأن أحدا يتقن تلك اللغة ولو من بعيد (اللهم إلا إذا استثنينا ليفي شتراوس نفسه). وإذن فأي لغة هي هذه؟

إن على ليفي شتراوس بوصفه بنيويا أن يتوقع أن يتشكل تحليل لغة من اللغات من تعيين عناصرها الدنيا للتوصل إلى الكيفية التي تتصل بها هذه العناصر معا. لقد نحت ليفي شتراوس مصطلحا هو mytheme * ليدل به على العناصر الدنيا للأسطورة، لكنه لم يستعمله بعد نحته. ولم يتقدم أبدا بشيء يشبه نحو الأساطير. وقد حاول بعض تلاميذه أن يطوروا نماذج «لغوية» ولكنه لم يبد أي اهتمام واضح بالبحوث التي كان هو ملهمها.

ولو كانت الأساطير لغة لثارت مشكلة المعنى. وطريقة ليفي شتراوس في تناول هذه المشكلة هي أن ينظم أولا نظم التماثلات التي تكمن تحت الأساطير على شكل «نظم من الرموز» codes. فأسفار الأبطال وتغير أمكنتهم في الأسطورتين اللتين حللناهما قبل قليل يمكن نسبتهما إلى نظام الرموز المكانية، بينما يمكن نسبة الأواصر الاجتماعية التي تربطهم ـ كالأبوة، والزواج، والزعامة، والصداقة، إلخ ـ إلى نظام الرموز الاجتماعية. والعلاقات القائمة بين عناصر كل نظام يبين بعد ذلك أنها تتماثل مع عناصر في نظام غيره، بحيث نتوصل في النهاية إلى نمط معقد من هذه التماثلات يظهر مستويات مختلفة من العلاقات: بين العناصر، وبين نظم الرموز، وبين أحداث من الأسطورة ذاتها، وبين الأساطير، إلى ما هنالك، ويدعو ليفي شتراوس هذه العلاقات «معنى» (بغض النظر عن كونها علاقات متبادلة، بينما علاقة الدال والمدلول ليست كذلك) ويدعو النظام الذي يضم هذه العلاقات «شبكة» معان matrix of meanigs:

تشير كل شبكة علاقات إلى شبكة أخرى، وكل أسطورة إلى أسطورة أخرى. وإذا ما ثار السؤال: إلى أي معنى نهائي تشير هذه المعاني التي تتبادل مدلولاتها ـ لأنها لابد في نهاية

* نحت هذا المصطلح على غرار كلمة Phoneme، وهو أصغر وحدة صوت ذات معنى في اللغة (المترجم).

المطاف وفي مجموعها من أن تشير إلى شيء ـــ فإن الجواب الوحيد الذي ينجم عن هذه الدراسة هو أن الأساطير تدل على الذهن الذي طورها باستخدام العالم الذي يشكل الذهن نفسه جزءاً منه.

(النيء والمطبوخ)

قد تتضح هذه العبارة الغامضة قليلا إذا اقتبسنا الملاحظة التالية: «إذا ترك الذهن ليتصل بذاته (كما في الأسطورة التي «ليست لها وظيفة عملية واضحة») ولم يجد أن عليه أن يتكيف مع الأشياء فإنه لا يجد مندوحة من محاكاة ذاته بوصفه شيئا» (المصدر نفسه). وقد نقول، قياسا على ذلك. إن الجسم في ألعاب الجمباز لا يؤدي وظيفة خارجية واضحة ولذا فإنه يلجأ إلى محاكاة ذاته. لكن هذا عرض (لحركات الجسم) لا يحولها إلى نظام للرموز، كذلك لو افترضنا أن الأساطير تعرض الآليات الذهنية الأساسية فإن هذا لا يعني أنها قد تحولت بذلك إلى مدلولات.

إن السبب الكامن وراء حشر العلاقات المعنوية «نسبة إلى المعنى» حشرا هو أن ليفي شتراوس يفترض افتراضا قبليا أن هذه العلاقات المعنوية لابد من أن تكون في صميم الفكر الأسطوري مع أنه لا شيء في اكتشافاته التجريبية يبرر هذا الافتراض. بل يمكن الزعم [1] ـ على العكس من ذلك ـ أن من أعظم إنجازات ليفي شتراوس في معالجته للأسطورة (والرمزية بشكل عام) أنه جعل الاستغناء عن فكرة المعنى ممكنا. وإن صح هذا الزعم فإن هذا إنجاز يرفض ليفي شتراوس أن يدعيه لنفسه بل يبدو ضمنا أنه يتنصل منه، مما يجعل فهم إسهامه في دراسة الأسطورة أو تقويم هذا الإسهام أمرا عسيراً.

(١) انظر كتابي: إعادة التفكير في الرمزية (١٩٧٥)، الفصل الثالث.

تنتشر في كتبه ومقالاتـه أنواع من البدائل المقترحة للنمـوذج اللغوي. فهو يقول باستمـرار إن أي أسطورة ما هي إلا تحوير لأساطير أخرى. وهـو قول له معنيان: إن التحـوير وراثي لأن راوي الأسطـورة لا يخلق قصته من العـدم بل يروي قصصا سمعها من قبل سواء أكـان على وعي بالتحويرات التي لابد من أنـه سيـدخلهـا عليها أم لم يكن؛ وأن التحـويـر تحويـر فكـري من حيث إن الأسطورة ـ كما رأينا ـ تتصل بغيرهـا من الأساطير ويمكن تحويلها إلى أي منها عن طـريق عـــدد من التحـويرات المنتظمـــة إلى حـــد مـا، كالمعاكسـة المتناظرة مثلا.

أما التحويـرات الوراثية الفعلية التي تتعرض لها الأسـاطير فليس لدينا من المعطيات التجريبية عنهـا إلا أقل القليل. إذ يستوجب الحصول على مثل هذه المعطيات أن نـلازم رواة الأسطورة طوال حيـاتهم، وأن نكون حاضرين عنـدما يسمعون أسطورة من الأساطير، وحاضريـن عندما يعيدون روايتها؛ وأن نفعل الشيء نفسه مع الجيل التالي من الرواة. وما توحيه أعمال ليفي شتراوس هو أننا يمكننا، رغم استحالة مراقبتنا للتحويرات الفعلية على هذه الشاكلة أن نحاول إعادة تشكيلها تجريبيا: يمكننا أن نأخـذ التحويرات الفكرية التي تحصل بين الأساطير المتصلة بـوصفها نماذج افتراضية للتحويرات الـوراثية. وهذا يفترض أن التحويرات التي يمكن للراوي أن يجريها ليسـت تحويرات عشوائية لما سمع بل تميـل على العكس من ذلـك إلى أن تتشكل من إزاحـــات تنـــاسبيـــة homological replacements، وتعاكسـات متناظـرة، وهكذا. وإن كـان الأمر كذلك فإن العناصر المنتظمة في الأسـاطير الناتجة يمكن تفسيرها بواسطة العملية الفعلية التـي تم من خلالها تشكيلها وتحويرهـا؛ أي أن الأمر يبدو كما لو أن النقل الشفهي لـلأسطورة (بما يتطلبه ذلك من تـركيز للذاكـرة والانتباه) يختـار ــ على مـدى فترة من الـزمن ــ أشكـالا منتظمـة في الأسـاطير المنفـردة وعلاقات منتظمة في أساطير تنتمي إلى الثقافـة نفسها، وإذا ما نظرنا إلى الأمر من هذه الـزاوية فإن الحقائق التي أبـرزها ليفي شتراوس ــ كل تلك التماثلات

ومظاهـر الانتظام الغريبـة ـ يمكن تفسيرهـا على أنها خصائص مثاليـة للفكر «الجامع» (وأضيف: للخَزْن storage والاستعادة retrieval بشكـل أدق). وبـذلك يمكن لـدراسـة الأسطورة أن تلقي الضـوء على جـوانب من الـذهن البشري لا يعرف عنها الكثير.

الـــقرابـــة

حظي ليفي شتراوس على سمعته العلمية بين أقرانه من علماء الأنثربولوجيا على أبحاثه الخاصة بالقرابة، وعلى اعتراف عامة الناس بمكانته على جهوده في الدفـاع عن البنيويـة. ولكن يمكننا القـول، دون الانتقاص من مكـانته، إن هـاتين النـاحيتين قـد فقـدتـا أهميتهما المركـزيـة مع تطـور مسـاهماتـه في علم الأنثربولوجيا.

كـان المأمـول أن يتبع كتـاب «البنـى الأوليـة للقـرابـة» الـذي نشر عام١٩٤٩كتـاب آخر حـول البنى المعقدة، ولكننا مـا نزال ننتظـره، ولو نشر لكان من الممكن أن يـوضح مدى نظريـة ليفي شتراوس حول القرابـة وأهميتها بالنسبة لأفكاره عن الذهن البشري. أما أفكاره عن القرابة في وضعها الراهن، وهي أفكار تـدعو للإعجـاب رغم عدم اكتمالها، فإنها مستقلة بـذاتها إلى حد ما. كما يبدو أن ليفي شتراوس من الناحية الثانية قد استنفد كل ما عنده حول موضوع البنيوية. وليس ثمة ما يدعو للشك في أن المنهج البنيوي قد لعب دورا أساسيـا في تطويـر أفكاره، ولكن أهميـة ذلك تاريخيـة وليست نظـرية. إذ إن بنيويـة ليفي شتراوس من الناحيـة النظرية هي ــ كما أزعم ـ مـزيج غريب من المبـادىء السليمـة والتوقعـات غير السليمـة. ولقـد تكون قـد أدت الغـرض المطلوب منهـا، ولكنها غـدت عقبة تقف في سبيل التطـوير الكـامل لأفكاره الأنثروبولوجية الثاقبة.

يحذرنا إدمنـد ليتش في معرض تعليقه على نظـرية ليفي شتراوس في القـرابة بقوله: «إن هـذه مادة أنثروبولوجية غنيـة، وعلى من يفضلون الطعام الخفيف

على الطعام الدسم أن يفكروا بقدرتهم على الهضم » (ليفي شتراوس، ١٩٧٠).

حقا، يبلغ من فنية الموضوع أن مائة صفحة لن تكفي لتقديم ملخص مفيد للموضوع لعامة القراء لذا فإنني لن أتمكن هنا من الإشارة إلا لعدد قليل من الأواصر التي تربط عمل ليفي شتراوس الخاص بالقرابة ببقية اهتماماته العامة.

هناك في المجتمعات البشرية كلها قواعد عمن يستطيع المرء أن يتزوج ومن لا يستطيع. وبعض هذه القواعد تخص أصنافا من العلاقات: فمثلا قد يحرم على الرجال أن يتزوجوا من أخواتهم ولكن الزواج من بنات أعمامهم أو عماتهم أو أخوالهم أو خالاتهم* محلل... لكن هذه القواعد قد تتخذ بدلا من صيغة التحريم والتحليل صيغة الإيجاب: كأن نقول (بدرجات متفاوتة من الشدة) إن الأزواج أو الزوجات (spouses) يجب أن يختاروا من صنف معين، مثل: «يجب على الرجل أن يتزوج واحدة من ال«نام» (وهي كلمة تدل في لغة قبائل الكاتشن على ابنة الخال، حسب مصطلحات علم الأنثروبولوجيا).

أما ما يجعل بنية من بنى القرابة «أولية» عند ليفي شتراوس فهو احتواؤها على قاعدة إيجابية من قواعد الزواج من هذا النوع، وقد كانت معالجته لبنى القرابة الأولية أصيلة من نواح رئيسة أربع:

أ- أخذ على عاتقه مهمة تركيب المعلومات المتوافرة على مستوى لم يسبق له مثيل ووضع لها تصنيفا منظما. يقول:

«اكتشفت خلف ما يبدو من عشوائية القوانين التي تتحكم بالزواج وتنوعها المضطرب عددا قليلا من المبادىء البسيطة التي أمكنني بواسطتها أن أختزل قدرا كبيراً معقداً من العادات والممارسات إلى نظام له معنى رغم ما بدا عليها

* الأصل هنا cousins (المترجم).

من سخف لدى النظرة الأولى. وهي نظرة كان يعتقد أنها صائبة بشكل عام».

(النيىء والمطبوخ)

غير أن هذا الكلام مبالغ فيه من ناحيتين: الأولى هي أن ما اختزله «إلى نظام له معنى» هو البنى الأولية وليس القوانين التي تتحكم بالزواج؛ والثانية هي أن علماء غيره من علماء الأنثروبولوجيا قد أدخلوا بعض الانتظام إلى هذه الفوضى. ومع ذلك فقد تمكن ليفي شتراوس من دفع عمليات تنظيم المعطيات الأولية إلى أبعد مما أوصلها إياه أي من سابقيه.

ب- طور ليفي شتراوس الفكرة القائلة إن قاعدة الزواج الإيجابية في البنى الأولية تقع في الصميم من العديد من المؤسسات: كالعلاقات بين جماعات الأحفاد؛ والتنظيم الرمزي للمجتمع؛ والاتجاهات الثقافية، إلخ. ويبدو ذلك على أوضحه عندما توحي التصنيفات المستخدمة من قبل الشعوب المدروسة ذاتها للإشارة إلى الأقرباء بقاعدة الزواج الإيجابية. فإذا كانت كلمة «تسا» مثلا، وهي كلمة تعني خال الرجل، تعني أيضا أبا زوجته، فهذا يدل على أن الزواج المناسب أو الصحيح هو ذلك الذي يحصل مع ابنة الخال. وعندما يشار إلى الأنسباء بكلمات تدل على الأقرباء أيضا - أي عندما لا تفرق اللغة بين النسيب والقريب - فإن الطريقة التي تؤدي بها العلاقات وظائفها والطريقة التي يدركها بها الناس لابد من أن تتأثرا. ولقد كان من أهم نواحي عمل ليفي شتراوس وأشدها ابتكارا بحثه المنظم في العلاقة الوثيقة بين قواعد الزواج الإيجابية وهذه المصطلحات الخاصة (بعلاقات النسب والقربى)، وإثباته أنها - معاً - أساسية لعدد كبير من المؤسسات والمظاهر الثقافية.

ج- والمصدر الثالث من مصادر الأصالة في منهج ليفي شتراوس محاولته تفسير بنى القرابة بوساطة البنى الذهنية الأساسية:

«ما هي البنى الذهنية التي أشرنا لها والتي يمكن إثبات عموميتها؟ يبدو لنا أنها ثلاث: ضرورة القاعدة بوصفها قاعدة، فكرة التبادل باعتبارها أشد أشكال إزالة التعارض بين الذات والآخرين مباشرة: وأخيرا الطبيعة التركيبية للهدية، أي أن الانتقال المتفق عليه للشيء الثمين من فرد إلى آخر يجعل هذين الفردين شريكين ويضيف صفة جديدة للشيء المنقول».

(البنى الأولية للقرابة)

يقوم التصنيف المنظم لقواعد الزواج الإيجابية عند ليفي شتراوس على «مبدأ التبادل». ويتصل تنسيقه للنواحي المختلفة من القرابة حول قاعدة الزواج «بالطبيعة التركيبية للهدية» إلى حد كبير. ولكن لا يمكن الادعاء أن ليفي شتراوس قام هنا بأكثر من إظهار التناسق بين مبادىء عامة جدا وأشكال اجتماعية محدودة. أما أهمية استنتاجاته النفسية فغير واضحة، وفي المقابل لا يمكن للاعتبارات النفسية أن تعدل من هذه الاستنتاجات. وقد بين ليفي شتراوس نفسه سبب ذلك. فقد قال إنه لم يكن ثمة في البنى الأولية «ما يضمن أن تأتي الالتزامات التي تعرضها صلة القرابة من الداخل. إذ إنها قد لا تكون إلا انعكاسا في أذهان الناس لبعض المتطلبات الاجتماعية التي تحولت موضوعيا إلى مؤسسات» (النيىء والمطبوخ). ثم يمضي إلى القول بشكل منطقي إن دراسة الأساطير قد تكون ألصق بعملية فهم الذهن البشري.

د ـ أما المصدر الرابع من مصادر الأصالة في منهج ليفي شتراوس فيشير إليه عنوان كتابه «البنى الأولية للقرابة». فهو يرى أن نظم الزواج القائمة على قاعدة إيجابية هي نظم أولية، ويجب إن تكون دراستها هي أساس نظرية عامة حول القرابة. وهذه النظم أولية من حيث إن المبادىء التي تنظم هذه النظم «تداول النساء» بموجبها صراحة تعمل في كل المجتمعات. لكنها في البنى المعقدة تغيب عن البصر في زحمة عوامل كثيرة أخرى.

هناك من عبر عن شكوك قوية بشأن إمكان التعميم من البنى الأولية إلى القرابة بشكل عام، ومنهم عالما الأنثروبولوجيا البريطانيان رودني نيدم R. Needham وإدمند ليتش. وسيظل عبء الإثبات من مسؤولية ليفي شتراوس إلى أن تثبت دراسة البنى المعقدة بشكل مقنع أن البنى «الأولية» أولية فعلا. لكن الشك حول هذا الأمر يجب ألا يؤخذ بمعنى التقليل من شأن عمله. فالدراسة التي ألقت الضوء على عدة مئات من النظم «الأولية» المعروفة ليست بالأمر الذي يستهان به. ثم أنه ليس هناك ما يوجب أن تحصر أهميتها العامة في علم الأنثروبولوجيا بموضوع القرابة. فقد استلهمت أفكار ليفي شتراوس حول مبدأ «التبادل» لإجراء المزيد من البحوث الخاصة بالنظم الاقتصادية الشعائرية.

من الواضح أن المسألة لم تحسم بعد: وقد نقول بشكل أعم إنه مايزال هناك الكثير مما ينتظر الحسم بشأن العلاقات التي تربط أبحاث ليفي شتراوس حول القرابة وما أصبح، من حيث الحجم والأهمية، هو الناحية الأساسية مما قدمه للفكر الحديث: منهجه الأنثروبولوجي في دراسة العقل البشري.

البنيوية

لقد تضررت كلمة «البنيوية» من شيوعها، فقد استخدمت بمعان كثيرة مختلفة، وأحيانا بشكل لا معنى له على الإطلاق، ومن أمثلتي المفضلة على سوء استخدامها ما حدث في زحمة «أحداث مايو» في فرنسا عام ١٩٦٨ عندما أعلن أحد كبار مدربي كرة القدم الفرنسيين أن المسؤولين عن تلك الأحداث عليهم «أن يراجعوا بنيوية» الفريق الوطني. وبالنظر إلى هذا التنوع في الاستخدام فإنني سأحصر نفسي في بعض استخدامات ليفي شتراوس للكلمة، دون البحث فيما إذا كانت ترتبط بغيرها من الاستخدامات أو كيف. لكن هناك ارتباط واحد يشدد عليه ليفي شتراوس نفسه: أقصد ارتباطها باللغويات البنيوية السوسيرية.

هناك ثلاثة مبادىء من هذا التراث لها صلة خاصة بتطور أفكار ليفي شتراوس. أولها أن اللغة نفسها يجب أن تدرس قبل أن تدرس علاقاتها بالنظم الأخرى (سواء منها التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية): أي أن البنية الداخلية لها الأولوية على الوظائف الخارجية. وثانيها أن الكلام، وهو الشكل المسموع من اللغة، يجب أن يحلل إلى عدد محدود من العناصر البسيطة كالفونيمات على المستوى الفونولوجي. وثالثها أن عناصر اللغة يجب أن تحدد على أساس علاقاتها المتبادلة. وهذه العلاقات نوعان: علاقات جدولية paradigmatic بين عناصر يمكن إحلال بعضها محل بعضها الآخر، وعلاقات تركيبية syntagmatic بين عناصر يمكن أن ترتبط معاً. وقد حول ليفي شتراوس هذه المبادىء الثلاثة لتتلازم مع أغراضه الأنثروبولوجية.

أما المبدأ الأول فيقول عند تعميمه إن الموضوع الصحيح للدراسة العلمية يجب أن يكون مجموعة من المعطيات ذات التجانس الداخلي والاستقلال الذاتي عما هو خارجها. واختيار مثل هذه المجموعة خطوة حاسمة. والنقد الذي وجهه ليفي شتراوس للأفكار السابقة حول الطوطمية هو هذا بالضبط: إن مجموعة الحقائق التي جيء بها معا لم تكن تتصف بالتجانس والاستقلال المطلوبين. ويستطيع ليفي شتراوس القول عن هذا المبدأ الأول ــ بحق ـ إنه جزء من المنهج العلمي بشكل عام. وقد ساعد عن طريق تأكيده على إدخال قدر أكبر من الاهتمام بالسلامة المنهجية بين علماء الأنثروبولوجيا. ولكن بما أن المبدأ نفسه، في الوقت ذاته، مبدأ لا يقبل الجدل (إذ لا يمكن اتهام علماء الأنثروبولوجيا السابقين إلا بالإهمال) فإنه لا يميز المنهج البنيوي عن بقية المنهج العلمي بشكل عام. فإذا كانت البنيوية، كما يبدو أن ليفي شتراوس يدعي أحيانا، لا تعني أكثر من منهج علمي، فإن علينا أن نسارع إلى إطراح الكلمة وأن نعود لاصطلاح «العلم» لنجنب مدربي كرة القدم وغيرهم مغبة الارتباك التام.

أما البحث عن العناصر البسيطة فإنه لا يلعب إلا دورا ثانويا في أبحاث ليفي شتراوس الفعلية رغم أنه يدعي أنه خطوة أساسية في علم الأنثروبولوجيا أيضا. وقد سبق أن ألمحت إلى أنه نحت اصطلاح mytheme لعناصر الأسطورة البسيطة ثم فشل في الاستفادة منه. كذلك أكد وجود «ذرات من القرابة» ووضع فرضيات تستدعي الاهتمام حول هذه الذرات، ولكن الذرة هنا لا هي بالعنصر البسيط ولا هي بالعنصر الذي يشبه الفونيمات أو المورفيمات اللغوية ويمكننا القول بشكل أعم إنه ليس كل ما في الدنيا يمكن تحليله إلى مجموعة محدودة من «العناصر البسيطة» فهناك وظائف متصلة، ومجموعات غير قابلة للعد، ومجموعات لا يمكن تحديدها إلا بصفات عامة دون تحديد عناصرها. كما أن هناك حالات كثيرة أخرى ـ منها حالة الأسطورة، قياسا على كتابات ليفي شتراوس نفسه ــ لا يكون البحث عن العناصر البسيطة فيها هو أفضل السبل. ذلك أن التوقع البنيوي بأن كل حقل يتصف بالتجانس والاستقلال الذاتي يقبل القسمة المفيدة إلى عدد محدود من العناصر البسيطة توقع لا تسنده الوقائع.

أما المبدأ الثالث فهو أن الوصف البنيوي الصحيح هو وصف للعلاقات الجدولية paradigmatic والتركيبية syntagmatic. ومن السهل ترتيب العناصر بهذا الشكل عندما تكون قابلة للفصل بعضها عن بعض. لكن هذا الترتيب في معظم الحالات (واللغة واحدة منها إذا قبلنا نقد تشومسكي للبنيوية) أمر عديم الجدوى ـ ولمَ ينبغي أن يكون ذا جدوى؟ هنا أيضا نجد مبدأ لم يحرص ليفي شتراوس على الالتزام به باستثناء إعطاء بعض الأمثلة عليه.

غير أن ليفي شتراوس أضاف مبدأ رابعا إلى هذه المبادىء الثلاثة التي نقلها من علم اللغويات إلى علم الأنثروبولوجيا. فهو يدعي أن البنى المتصلة بعضها ببعض يجب أن تكون تحولات شكلية عن بعضها البعض وأن القواعد

التي تتحكم بهذه التحولات تشكل مستوى أعم وأشد تجريدا من التحليل. ومن الممكن فهم فكرة «التحول» بمعنى تافه مبتذل من حيث إن أي شيء يمكن أن يقال إنه يتصل بعلاقة تحول مع أي شيء آخر. لكن هذه الفكرة الضعيفة لا تعنينا هنا. أما إذا أخذنا فكرة التحول بشكل أدق فإننا نحتاج إلى أدلة مقنعة تجعلنا نقبل إمكان صمود هذا الادعاء من قبل ليفي شتراوس. والواقع أن هناك حالتين هما حالة التحولات الأسطورية والنماذج الرياضية للقرابة يمكن اعتبارهما مثلين على ذلك الادعاء. غير أن «التحول» في كل من هاتين الحالتين يوصف بشكل مختلف.

لكن المرء قد يتساءل حقا عن السبب الذي دعا ليفي شتراوس لأن يتقدم بمنهج «بنيوي» يقوم على مبادىء لا يشعر هو نفسه بضرورة اتباعها. هنا سببان لذلك في رأيي: أولا أنه في الأربعينيات والخمسينيات كان الكثير من العلماء ذوي النظرة المستقبلية يتوقعون الكثير من تطوير علم موحد للاتصال يقوم على علوم السميوطيقا والسبرنطيقا ونظرية المعلومات. وكان المأمول من هذا العلم أن يجمع معا دراسة اللغة والثقافة والمجتمع مع دراسة الدماغ والذهن البشريين. فالمفاهيم المشتركة والمنهج الموحد لابد من أن تؤدي إلى انطلاقة علمية جديدة. وقد كتبت دراسات ليفي شتراوس المنهجية المبكرة باعتبارها مساهمات في هذا العلم الجديد، وربما توقع هو أن هذه الدراسات ستحل محلها بعد وقت قصير اكتشافات جديدة في المسار نفسه تتم على يديه هو أو على أيدي سواه من الدارسين.

لكن تبين بعد عشرين سنة أن هذه التوقعات كانت في أغلبها غير واقعية. فالاكتشافات المهمة التي تحققت في هذه الحقول بالذات لا تكاد تدين بشيء، غير رطانة المصطلحات، إلى أي علم موحد للاتصال. وبما أن ليفي شتراوس قد وقف جهوده على العلم الذي تخصص به هو فإنه ـ من الناحية العملية ـ وضع تفاؤله المنهجي القديم جانبا. لكن الآمال لا تنسى بسهولة: ولعله ما

يزال يؤمن بأن توقعاته قد تثبت صحتها في المستقبل وبأنه ليس ثمة من سبب يدعوه لإعادة النظر في مبادىء لم يستثمرها بعد استثمارا صحيحا.

ثانيا، يجب أن يفهم الاتجاه البنيوي عند ليفي شتراوس ضمن سياق الجدل ما بين العقلانية والتجريبية: فقد خطا ليفي شتراوس خطوة كبرى بعيدا عن التجريبية عندما أكد أن الثقافات لم تتطور استجابة للحاجات الخارجية فقط بل تطورت ـ بشكل أعمق غورا ـ طبقا للضوابط الداخلية في الذهن البشري وقد فعل ذلك في وقت هيمنت فيه التجريبية هيمنة شبه كاملة على العلوم الاجتماعية والنفسية تحت شعاري «السلوكية» في علم النفس و«النسبية الثقافية» في الأنثروبولوجيا، فتعرض نتيجة لذلك لانتقادات مستمرة. جعلته يختار ـ بشكل مفهوم ـ أن يدافع عن اتخاذه تلك الخطوة على حساب التقدم أكثر باتجاه العقلانية التي كانت تلك الخطوة تقوده إليها. وقد جعلت البنى البسيطة المتجانسة جدا التي تفترضها البنيوية، جعلت إعادة الذهن البشري إلى الأنثروبولوجيا أمرا مقبولا أكثر. فالذهن «البنيوي» ذهن مرتب واضح كالبلور، وليس فيه مكان «للملكات الكامنة» غريبة الشكل أو المتخصصة.

من الواضح الآن وأنا أكتب في أواخر عقد السبعينيات أنه ليس هناك من معنى في تقرير نوعية البنية التي يجب على المرء أن يجدها في الذهن البشري أو درجة تلك البنية مادام مستعدا للتسليم بأن الذهن البشري موضوع يصلح للدراسة ـ وما الذي يمنعه من ذلك؟ وما أصعب أن نفهم الآن لماذا كان يظن أن الدماغ لابد من أن بنيته أبسط من بنية اليد مثلا. والطريقة الوحيدة لتتبع خطوة ليفي شتراوس الأولى باتجاه الفهم الأفضل لكيفية عمل الذهن البشري هي إزالة كل الحدود المسبقة المفروضة على ما يسمح للمرء بأن يجده. ومن المفارقات أن البنيوية من هذه الناحية لا تتيح إلا أقل القليل مما يمكن أن يسمى بنية.

هناك طـريقة أخرى مهمـة يستخدم ليفي شتراوس بها كلمة «البنيـوية»، وهي استخدامه لها ليشير إلى أي نـاحية عامة من نواحي عمله. فهـو قد يقول مثلا إن الاهتمام في الأسـاطير بنواحـي اختلافها المنظمـة قدر الاهتمام بنـواحي أوجه الشبه بينها أمـر «بنيوي». كذلك قد يصف «بالبنيويـة» عدم رضاه عن أي وصف «للطوطميـة» يفسر شكلها ولا يفسر محتواها. وهـذا المنهج يستمد من اتجاه فكري يتصف بالجرأة والدقة أكثـر مما يستمد من أية مبادىء أصيلة. وهذا الاتجاه، مقرونا بالكثير من نظراتـه الثاقبة، هو الذي مكن ليفي شتراوس من الإسهام إسهامـا عاما لعلم الأنثروبـولوجيا بأوسع معانيـه فضلا عن طبع هذا الإسهام بالطابع الشخصي. أما أنـه ينسب إبداعه الشخصي إلى «بنيوية» مجردة فمظهر من مظـاهر التـواضع من جانبـه. وما السير على خطـاه في هذا الأمر إلا خضوع من جانبنا أو جحود.

ببليوغرافيا

ولـد كلود ليفي شتراوس عام١٩٠٨، وتلقي تعليمه في باريس. ودرس في جامعـة ساوبـاولو في البرازيل مـن سنة١٩٣٥ إلى سنة١٩٣٩، وقـام في ذلك البلد ببحوث ميدانية أنثروبـولوجية. وقد شغل منذ سنة١٩٥٩ منصب أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس.

BOOKS

La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara (Paris, 1948)

Les Structures élémentaires de la parenté (Paris, 1949); English translation, The Elementary Structures of Kinship (London and New York, 1969)

Race et histoire (Paris, 1952)

Tristes tropiques (Paris, 1955); English translation, Tristes Tropiques (London, 1973; New York, 1974)

Anthropologie structurale (Paris, 1958); English translation, Structural Anthropology, vol. I (New York, 1963; London, 1968); vol. II (New York, 1976; London, 1977)

Le Totémisme aujourd'hui (Paris, 1962); English translation, Totemism (Boston, 1963; London, 1964)

La Pensée sauvage (Paris, 1962); English translation, The Savage Mind (London and Chicago, 1966)

Le Cru et le cuit (Mythologiques I) (Paris, 1964); English translation, The Raw and the Cooked (London and New York, 1970)

Du miel aux cendres (Mythologiques II) (Paris, 1967); English translation, From Honey to Ashes (London and New York, 1973)

L'Origine des manières de table (Mythologiques III) (Paris, 1968); English translation. The Origin of Table Manners (London and New York, 1978)

L'Homme nu (Mythologiques IV) (Paris, 1971)

Anthropologie structurale deux (Paris, 1973)

La voie des masques (Geneva, 1975)

There is a fine essay in English on Lévi-Strauss in the Modern Masters series: E.R. Leach, Lévi-Strauss (London, 1970; rev. edn., New York, 1974).

Georges Charbonnier's Conversations avec Claude Lévi-Strauss (Paris, 1961), in which Lévi-Strauss discusses his own work, has also been translated: Conversations with Claude Levi-Strauss (London and New York, 1969).