سلسلة الدراسات الفكرية

72

كلود ليفي - شتراوس

دراسة فكرية

إدموند ليتش

ترجمة : ثائر ديب

منشورات وزارة الثقافة
ج.ع.س
دمشق
2002

إدموند ليتش

كلود ليڤي - شتراوس

دراسة فكرية

ترجمة

ثائر ديب

مَنشُورات وزَارَة الثَقَافَة
في الجُمهوريَّة العَرَبيَّة السُوريَّة
دمشق ٢٠٠٢

العنوان الأصلي للكتاب:

Edmund Leach

LEVI - STRAUSS

تنويـه

تنبغي الإشارة إلى أن جمع الهوامش المُرَقَّمة هي للمترجم، في حين أنّ الهوامش المُنَجَّمة هي للكاتب .

كلود ليفي — شتراوس : دراسة فكرية = Levi - Strauss/ إدموند ليتش ؛ ترجمة ثائـــر ديـــب . — دمشق : وزارة الثقافـــة ، ٢٠٠١ . — ١٩٢ ص ؛ ٢٤ سم . — (دراسات فكرية ؛ ٧٢).

١- ١٩٤ ل ي ت ك ٢ — العنـــوان ٣ — العنوان الموازي

٤ — ليتش ٥ — ديب ٦ - السلسلة مكتبة الأسد

الإيداع القانوني : ع — ٢١٠٨/١٠/٢٠٠١

دراسات فكرية

«٧٢»

1 - الإنســـان

ثـمّة إجـمـاع على أنّ كلود ليـڤي-شـتـراوس، أسـتـاذ الأنثـروبولوجـيـا الاجتماعية[1] في الكوليج دي فرانس، هو أبرز ممثّل لـهـذا الاختصـاص الأكـاديمي خارج البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية. بيـد أنّ هنالك نوعين من البـاحـثين الذين يصفون أنفسهم بالأنثروبولوجيين الاجتماعيين. ومثال النوع الأول هو السِرْ جيمس فريزر (١٨٥٤-١٩٤١)، مؤلّف **الغصن الذهبي**، والذي كـان رجـلاً واسع الاطّلاع دون أن يكون على معرفةٍ مباشرةٍ بأحوال الشعوب البدائية التي كتب عنها. وكـان يرمي إلى اكتشاف الحقائق الأساسية الخاصّة بطبيعة النفس البشرية من خلال المقارنة بين عناصر وتفاصيل الثقافة البشرية على صعيد عالمي. أمّا مثال النوع الثاني فهو برونيسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤-١٩٤٢)، البولونيّ المولد والانجليزيّ الجنسية، الذي قضى معظم حياته الأكـاديمية في تحليل نتائج البحث الذي أجراه بنفسه طوال أربعة أعوام في قرية صغيرة من أقاصي ميلانيزيا. وكان يهدف إلى تبيان كيفية قيام هذه الجماعة الغريبة بـ «وظيفتها» بوصفها نظامًا اجتماعيًّا، فضلاً عن الطريقة التي

---

(١) الأنثـروبولوجيـا، ببسـاطة شـديدة، هي علم الإنسـان من حـيث هو كـائن فـيـزيقي واجـتـمـاعي. والأنثروبولوجيا الاجتماعية هي فرع من الأنثروبولوجيا يدرس السلوك الاجتماعي الذي يتّخذ شكل نظم اجتماعية، كـالعـائلة ونظام القرابة والتنظيم السياسي والإجراءات القانونية والعبادات الدينية والعادات والتقاليد والنظام الاقتصادي، وذلك بهدف تحديد العلاقة والتأثير المتبادل بينها سواء بالنسبة للمجتمعات القديمة التي نعرفها عن طريق الآثار التي تركتها أو فيما يتعلّق بالمجتمعات المعاصرة التي تُدْرَس عن طريق الرصد المباشر.

يقضي بها أفراد هذه الجماعة حيواتهم من المهد إلى اللحد. وقد تركّز اهتمامه على ما بين الثقافات البشرية من فروق أكثر من اهتمامه بتشابهها العام.

ومعظم الذين يَدْعون أنفسهم بالأنثروبولوجيين الاجتماعيين، سواء في بريطانيا أو في الولايات المتحدة، يؤكّدون أنهم «وظيفيون»، أي أنهم أنثروبولوجيون بأسلوب مالينوفسكي ويتّبعون تقاليده. أمّا كلود ليڤي-شتراوس فهو أنثروبولوجيّ يتّبع تقاليد فريزر دون أن يتَّبع أسلوبه. فاهتمامه الأساسيّ منصبّ على كشف حقائق «العقل البشري»، لا الحقائق الخاصة بتنظيم مجتمع محدّد أو صنف من المجتمعات. والفارق هنا جوهريّ بالطبع.

لقد حقق مالينوفسكي في أيامه ثلاثة ضروب من الشهرة. فشهرته بين عموم الناس كانت أشبه بشهرة رسول للحبّ الحرّ. وعلى الرغم من أنّ وصفه للسلوكات الجنسية الغريبة عند سكان جزر تروبرياند يُعَدُّ اليوم عادياً ومألوفًا، فقد وُضِعَ في حينه في مصاف الأدب الإباحي. أمّا ما أبداه زملاؤه من حماس مشبوب فكان يقوم على أساس مختلف، هو أولاً جدّة مناهجه في البحث الميداني والتي تمّت محاكاتها على نطاق واسع، وثانياً تلك العقائد الجامدة التي يشتمل عليها اتجاهه «الوظيفي» الخاص الذي يُنْظَرَ إليه اليوم بشيء من الازدراء بوصفه أسلوباً ميكانيكيًّا مبتذلاً في التنظير الاجتماعي.

أمّا سيرة ليڤي-شتراوس فمختلفة تماماً. فقد كان منذ البداية مثقّفاً وباحثاً مستقيماً. وإذا ما صرفنا النظر عمّا أورده في آخر كتابه **المداران الحزينان** (١٩٥٥) من صور مثيرة لنساء أما زونيات عاريات، وجدنا أنه كان يُحْجِم عن الألاعيب الدعائية التي دفعت مالينوفسكي إلى عَنْوَنَةِ واحدةٍ من دراساته التروبريائدية **حياة البرّيين الجنسية** لكن البحث الميداني الذي قام به ليڤي-شتراوس كان بحثًا متواضعاً

تبعاً لمعايير مالينوفسكي. ومن ثمّ فإنّ الميزة البارزة في مؤلّفاته، سواء باللغة الفرنسية أو الإنجليزية، هي صعوبة فهمها؛ إذْ تجمع نظرياته الاجتماعية بين التعقيد المربك والمعرفة الموسوعية، لدرجة أنّ بعض القرّاء يشكّون بأنهم منقادون إلى فخٍّ نصبه لهم شخص يثقون به. وعلى الرغم من هيبته الرفيعة، فإنّ عدد النّقاد بين زملائه في المهنة لا يزال إلى الآن أكبر بكثير من عدد مريديه. إلا أن أهمية ليڤي-شتراوس الأكاديمية لا تطالها الشكوك. وسبب الإعجاب به ليس جِدّة أفكاره بقدر ما هو تلك الأصالة والجرأة اللتان تَسِمَان تطبيقه لهذه الأفكار. فقد اقترح طَرائق جديدة في النظر إلى الوقائع المألوفة؛ ولذا فإن المهم في الأمر هو المنهج وليس النتائج العملية التي يتمّ التوصّل إليها باستخدامه.

وهذا المنهج ألسنيّ بقدر ما هو أنثروبولوجي. وقد أثار اهتمام عدد كبير من المثقّفين، ودارسي الأدب، والسياسة، والفلسفة القديمة، واللاهوت، والفن. وغايةُ هذا الكتاب هي أن يبيّن سبب هذا الاهتمام. لكن عليَّ أولاً أن أعترف بوجود تحيّز شخصي.

فقد كنت تلميذاً لمالينوفسكي في يوم من الأيام وما أزال «وظيفيًّا» في الصميم، مع أنني أُدرك ما تتصف به «وظيفيّة» مالينوفسكي من ضيق. وعلى الرغم من أنني قد استخدمت في بعض الأحيان مناهج ليڤي-شتراوس «البنيوية» لإلقاء الضوء على ملامح محددة في أنظمة ثقافية محددة، فإنّ الفجوة بين موقفي عموماً وموقف ليڤي-شتراوس تبقى فجوة واسعة جداً. ولا بدّ لهذا الاختلاف في وجهات النظر من الظهور فيما يلي من صفحات هذا الكتاب. وإذا ما كانت مهمتي الأساسية هي أن أعرض لمناهج ليڤي-شتراوس دون أن أعلّق عليها، فمن الصعب أن أزعم أنّي مراقب متجرّد ومحايد.

إنّ ما أهتمّ به هو أفكار ليڤي-شتراوس، لا قصة حياته. لكن قائمة مؤلّفاته التي تبدأ في عام (١٩٣٦) وتشتمل على أحد عشر كتاباً وأكثر من (١٠٠) مقالة هامة[٢] تلقي على كاهلي عبئاً ثقيلاً. فما من أحدٍ يمكنه استكشاف عوالم نتاجٍ بهذه الضخامة دون أن يُلْحِق به شيئاً من التشويه، فضلاً عن أنني أزيد الأمر سوءاً بتجاهلي التسلسل الزمني. ذلك أنني سوف أبدأ من المنتصف ومن ثمّ أتقدم إلى الأمام وأتراجع إلى الخلف. أمّا ما يبرر هذا الخروج عن المألوف فهو أمر شخصي يحتاج إلى شيء من التوضيح.

يمكن النظر إلى مؤلّفات ليڤي-شتراوس بوصفها نجمة ثلاثية تشعّ حول كتاب **المداران الحزينان** (١٩٥٥)، وهو نوع من السيرة الذاتية في إطار اثنوغرافي. أمّا أطراف هذه النجمة فهي:

١ - نظرية القرابة.

٢ - منطق الأسطورة.

٣ - نظرية التصنيف البدائي. وأنا أميل إلى عدّ الطرف الأول، وهو الطرف الأقدم أيضاً، أقلّ أهميةً من الطرفين الآخرين. وهذا حكم قيمة لا يوافقني عليه ليڤي-شتراوس الذي غالباً ما يشير في كتاباته اللاحقة إلى كتاب **البنى الأولية للقرابة**

---

(٢) من الضروري الإشارة هنا إلى أهم الكتب التي صدرت لليڤي-شتراوس بعد نشر هذا الكتاب فلم يُشِرْ إليها إدموند ليتش في الجدول الخاص بأهم الأحداث في حياة ليڤي- شتراوس والذي سيأتي بعد قليل. ففي عام (١٩٧٣) صدر كتاب **الأنثروبولوجيا البنيوية** [Anthropologie Structurale]، المجلد الثاني، (بلون: باريس)، وفي عام (١٩٧٩) صدر كتاب طرق الأقنعة [La Voie des Masques] (بلون: باريس)، وفي عام (١٩٨٣) النظرة المتباعدة [La Regard Eloigne] (بلون: باريس)، وفي عام (١٩٨٥) **الخزّافة الغيورة** [La Potiere Jalouse] (بلون: باريس)، في عام (١٩٩٣) صدر كتاب **ينظر، يقرأ، يسمع** [Régarder, Écouter, Lirre](بلون: باريس)...

(١٩٤٩) بوصفه نقطة علاّم مرجعية في تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية، إضافةً إلى ما في الطبعة الإنجليزية المنقّحة (١٩٦٩) من ردٍّ سجاليّ عنيف على أولئك المعجبين الإنجليز من أمثالي الذين تجرّأوا على الإشارة بأن ثمّة أجزاء مما يقدّمه ليڤي-شتراوس لا تصمد أمام الوقائع.

ومن الواضح إذًا أنّ كتاباً من نوع **البنى الأولية للقرابة** لا يمكن أن يوفّر أساساً لتعقيب ودّي على موقف ليڤي-شتراوس عموماً. ولذا فإني سأترك مناقشته للنهاية، بينما أقدّم الآن جدولاً زمنياً لعددٍ من الأحداث الهامة في حياة ليڤي-شتراوس.

الجدول (أ): التسلسل الزمني لحياة ليڤي - شتراوس(*)

العام	
١٩٠٨	ولد كلود ليڤي-شتراوس في بلجيكا.
١٩١٤-١٩١٨	عاش مع أهله قرب فرساي (كان أبوه فناناً).
١٩٢٧-١٩٣٢	طالب في جامعة پاريس حيث حاز على إجازةٍ في القانون مع **agrégation** في الفلسفة. واشتملت قراءاته في هذه المرحلة على أعمال «أعلام المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع» - سان سيمون، وكونت، ودوركهايم، وموس(**).

(*) ثمّة مصادر عديدة للمعلومات المتعلّقة بحياة كلود ليڤي - شتراوس؛ ولقد استقيت معظم المعلومات حتى عام (١٩٤١) من المداران الحزينان. وأنا مدين للأستاذ كلود ليڤي - شتراوس ببعض التصويبات التي أجراها على الطبعة الأولى.

(**) يتذكّر ليڤي-شتراوس أنه كان شديد الاهتمام بالجيولوجيا في مرحلة باكرة جداً من عمره، وأنه في أواخر مراهقته راح يهتمّ بالتحليل النفسي أولاً ثم بالماركسية.

١٩٣٤ عُيّن أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة ساوباولو البرازيليةبدعم من سيلستين بوغليه(***)، مدير **المعهد العالي للمعلمين**.

١٩٣٤-١٩٣٧ أستاذ علم الاجتماع في جامعة ساوباولو(****). ويبدو أنه عاد في هذه الآونة إلى فرنسا في عدد من المناسبات. كما قام بزيارة قصيرة إلى وسط البرازيل أجرى خلالها بعض الاستقصاءات الاثنوغرافية(٣). ومع نهاية هذه الآونة كان قد أمضى حوالي خمسة أشهر من العمل الميداني الفعلي.

١٩٣٤(؟) قرأ كتاب لوي **المجتمع البدائي** (١٩٢٠) بالإنجليزية؛ وكانت هذه أول قراءة أنثروبولوجية متخصصة يقوم بها. أما ترجمة إ. ميترو لهذا الكتاب فلم تُنْشَرَ حتى عام ١٩٣٥.

١٩٣٦ أولّ منشوراته الأنثروبولوجية: مقالة في (٤٥) صفحة عن التنظيم الاجتماعي عند هنود البورورو.

(***) كان بوغليه قد تعاون مع إميل دوركهايم وحولية علم الاجتماع. وكان فيلسوفًا من حيث اختصاصه الأكاديمي، لكن شهرته تقوم على أبحاثه في نظام الطوائف الهندية، والتي ظهرت طبعتها الأولى عام (١٩٠٠)، علمًا أنّ بوغليه لم يَزُرْ الهند أبدًا.

(****) تأسست هذه الجامعة بمبادرة فرنسية وكانت البعثة الدبلوماسية الفرنسية معنيّة بتأمين جهازها التدريسي. ويذكر ليڤي-شتراوس أنه أشاع بعض الذعر بين زملائه الفرنسيين بسبب موقفه الهرطقي من تعاليم دوركهايم الوظيفية واهتمامه بأعمال الاثنولوجيين الأميركيين مثل بواس، وكروبر، ولوي.

(٣) الاثنوغرافيا هي الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد والعادات والقيم والأدوات والفنون والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو مجتمع معين خلال مدّة زمنية محددة. أما الاثنولوجيا فهي الدراسة التحليلية، والمقارنة للمادة الاثنوغرافية بهدف التوصّل إلى تصورات نظرية أو تعميمات بصدد مختلف النظم الاجتماعية الإنسانية من حيث أصولها وتطورها وتنوعها. وبذا تشكّل المادة الاثنوغرافية قاعدة أساسية لعمل الباحث الاثنولوجي.

١٩٣٨-١٩٣٩ استقال من جامعة ساوباولو وحصل على منحة من الحكومة الفرنسية للقيام ببعثة دراسية أوسع نطاقاً إلى وسط البرازيل. ورافقه في هذه الرحلة باحثان آخران كانا يقومان بتقصّي مسائل أخرى غير أنثروبولوجية. وقد غادرت المجموعة قاعدتها في كويابا في حزيران (١٩٣٨). ويبدو أنهم كانوا يتنقّلون طيلة الوقت تقريباً. ويبدو أيضاً أنّ كل ما كتبه ليڤي-شتراوس عن هنود النامبيكوارا والتوبى - كواهيب مرتكز على هذه التجربة.

١٩٣٩-١٩٤٠ عاد إلى فرنسا لتأدية الخدمة الإلزامية.

١٩٤١ (في الربيع) شقّ طريقه عبر المارتنيك وبورتريكو إلى نيويورك ليتولّى منصباً في **الكلية الجديدة للبحث الاجتماعي**، وكان قد ساعده في الحصول على هذا المنصب كلّ من روبرت لوي، وإ. ميترو، وماكس أسكولي.

١٩٤٥ نشر مقالته «التحليل البنيوي في الألسنية وفي الأنثروبولوجيا» في كلمة: **مجلة الحلقة الألسنية في نيويورك**، التي أسسها رومان جاكوبسون وزملاؤه.

١٩٤٦-١٩٤٧ ملحق ثقافي في الولايات المتحدة.

١٩٤٨ **الحياة العائلية والاجتماعية لهنود النامبيكوارا** (پاريس: جمعية الأميركيين).

١٩٤٩ البنى الأولية للقرابة (الطبعة الأولى، پاريس: P. U. F.).

١٩٥٠ مدير الدراسات في **المعهد التطبيقي للدراسات العليا**، جامعة پاريس (مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية).

١٩٥٠ رحلة بحث ميداني قصيرة إلى تشيتاغونغ، شرقيّ الباكستان.

١٩٥٢ **العِرْق والتاريخ** (باريس: اليونسكو).

١٩٥٣-١٩٦٠ الأمين العام للمجلس الدولي للعلوم الاجتماعية.

١٩٥٥ «الدراسة البنيوية للأسطورة»، **مجلة الفولكلور الأميركي**، المجلد (٦٨)، العدد (٢٧٠)، صص (٤٢٨-٤٤٤)؛ **والمداران الحزينان** (باريس: بلون).

١٩٥٨ **الانثروبولوجيا البنيوية** (باريس: بلون).

١٩٥٩ تمّ اختياره لكرسي الانثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس.

١٩٦٠ «ملحمة أسديوال» (**الكتاب السنوي للمعهد التطبيقي للدراسات العليا**، الباب الخامس، العلوم الدينية ١٩٥٨-١٩٥٩: باريس).

١٩٦٢ **الطوطمية اليوم والفكر البرّي**.

١٩٦٤ **أسطوريات، المجلد I: النيّئ والمطبوخ**.

كما نال في هذا العام وسام جوقة الشرف.

١٩٦٧ **أسطوريات، المجلد II: من العسل إلى الرماد**.

١٩٦٧ **أسطوريات، المجلد III: أصل آداب المائدة**.

١٩٦٨ فاز بالميدالية الذهبية التي يمنحها المركز الوطني للبحث العلمي «وهي أرفع وسام علمي في فرنسا».

١٩٦٩ **أسطوريات، المجلد IV: الإنسان العاري**.

كما نال وسام الاستحقاق الوطني.

١٩٧٣ عضو الأكاديمية الفرنسية.

وثمّة واقعة أخرى في حياة ليڤي-شتراوس تظهر في عددٍ من كتاباته، وخاصةً في **مقدّمة** («ouverture») المجلد الأول من **أسطوريات** وكذلك في الترتيب المعقّد لعناوين فصوله، ألا وهي أنه موسيقي موهوب.

ويحتاج الهامش الثاني في الجدول (أ) إلى شيء من التدقيق. ففي **المداران الحزينان** (١٩٥٥) يصف ليڤي-شتراوس الجيولوجيا والتحليل النفسي والماركسية بـ«عشيقاته الثلاث»، موضحاً أنّ الجيولوجيا كانت حبّه الأول. وسوف أعود إلى الجيولوجيا بعد قليل، ولكن لنلقِ نظرةً أولاً على ماركسية ليڤي-شتراوس. فقد بدا له أنّ الماركسية:

> **«تسير في الطريق ذاته الذي تسير فيه الجيولوجيا والتحليل النفسي... فهي تبيّن مثلهما أنّ الفهم يقوم على ردّ نمط من الواقع إلى نمط آخر؛ وأنّ الواقع الحقيقي ليس الأوضح بين أنماط الواقع... كما أن الإشكالية واحدة في جميع هذه الحالات الثلاث، ألا وهي العلاقة... بين العقل والإدراك الحسّي...».**

(**المداران الحزينان**، وقد أُخذ المقطع من الترجمة الانجليزي World on the Wane، لندن ١٩٦١، ص ٦١) ويصعب، عملياً، تحديد العلاقة بين الإيديولوجية الماركسية وفهم ليڤي-شتراوس لها. فاستخدامه للديالكتيك، بما فيه التعاقب النظامي للأطروحة- النقيض - التركيب، هو استخدام هيغلي وليس ماركسياً. كما أن موقفه من التاريخ يبدو متعارضاً تماماً مع العقيدة الماركسية. بيد أنّ اللوحة يخالطها قدر كبير من التشوّش الناجم عن التفاعل الديالكتيكي بين وجودية سارتر وبنيوية ليڤي-شتراوس.

كان ليڤي-شتراوس قد التقى سارتر لأول مرّة في نيويورك عام (١٩٤٦)، لكنهما كانا يعرفان واحدهما الآخر من قبل. كما كان كلٌّ من سيمون دوبوڤوار وميرلوبونتي زميلين لليڤي-شتراوس في **ثانوية جانسون دي سايلي الحكومية**، (P.C.). وكثيراً ما ظهرت مقالاتٍ لليڤي-شتراوس في مجلة سارتر **الأزمنة الحديثة**، لكن العلاقة بين هذين الرجلين قد توتّرت في عام (١٩٥٥) كما يبدو. ونجد في **المداران الحزينان** تعليقاً لليڤي-شتراوس على الوجودية يقول فيه:

«إن رفع الاهتمامات والمشاغل الشخصية إلى مصاف القضايا الفلسفية هو أمر خطير وقد يُفضي إلى نوع من الفلسفة السوقية المبتذلة».

(World onthe Wane «**عالم آخذ في الأفول**»، ص ٦٢).

وقد كرّس ليڤي-شتراوس كامل الفصل التاسع من كتابه **الفكر البرّي** لهجوم عنيف على كتاب سارتر **نقد العقل الديالكتيكي**. وهو يُبدي أشدّ النفور من الرأي الذي يعبّر عنه سارتر ومفاده أنّ أبناء المجتمعات الغربية عاجزون بالضرورة عن التحليل العقلي ومحرومون من القدرة على تقديم البراهين المنطقية. إلا أنّ ذلك لم يَحُلْ دون اعتراف ليڤي-شتراوس بأنه:

«يشعر بنفسه قريباً جداً من سارتر كلما انكبّ هذا الأخير، بما لديه من مهارة لا تُضاهى، على التقاط تجربةٍ اجتماعية راهنة أو سابقة في حركتها الديالكتيكية».

(**الفكر البرّي**، والمقطع مأخوذ من الترجمة الإنجليزية The Savag Mind، ١٩٦٦، ص ٢٥٠).

ومن ثم فإنّ سارتر ماركسي؛ وكذلك ليڤي-شتراوس، من حين إلى آخر- على حدّ قوله! وكلٌّ منهما ينثر على صفحاته مصطلحاتٍ ماركسية صريحة ويشجب سوء استخدام الآخر للرطانة المقدّسة. ولا يسعني هنا إلا أن ألفت انتباه القارئ إلى تعليق جان بويون (١٩٦٥) الذي يذكرنا بوصف لويس كارول[٤] لتلك المعركة الوهمية بين الشبيه وشبيهه.

ولست أحاول هنا أن أوحي بأن موقف ليڤي-شتراوس مماثل لموقف الوجوديين؛ فهو، على العكس، بعيد جداً عن موقفهم في كثير من المسائل. إلا أن للوجودية ولبنيوية ليڤي-شتراوس جذوراً ماركسية مشتركة والتباين بينهما ليس حاداً على النحو الذي يحلو للبعض أن يتصوره[*]. وعلى الرغم ممّا في كتاب **الفكر البّري** من هجومٍ ضار على سارتر، فإنّ هذا الكتاب مُهدي لذكرى ميرلو-بونتي، الفيلسوف الظاهراتي الذي كان أقرب بكثير إلى الوجودية منه إلى البنيوية.

والخلاف مع سارتر على «التاريخ» شديد الشبه بالنزاع مع ريكور على «التأويل» (ب. ريكور، «البنية والتأويل»، Espri (پاريس) تشرين الثاني ١٩٦٣، صص ٥٩٦-٦٢٧). إنه خلاف ينبع من تقييم مختلف لـ «سهم الزمن». فالتاريخ، بالنسبة للظاهراتيين والوجوديين، يمثّل الأسطورة التي تبرر الحاضر، لكن الحاضر هو أيضاً، وبالضرورة، ذروة ما وصل إليه التاريخ. أما الموقف البنيوي فهو أقلّ تمركزاً على الذات. والتاريخ، تبعاً لهذا الموقف، يقدّم لنا صوراً للمجتمعات السابقة التي هي تحويلات بنيوية للمجتمعات التي نعرفها، دون أن تكون أفضل أو أسوأ. وإذا ما كانت لنا أفضلية الموقع الذي نحتلّه في الحاضر، فذلك لا يعني

---

(٤) لويس كارول هو مؤلّف القصة الشهيرة إليس في بلاد العجائب.

(*) يتبنّى جان بياجيه في كتابه **البنيوية** تعريفات تنطوي على أن سارتر «بنيويّ» أصليّ أكثر من ليڤي-شتراوس!

التفوّق. والحقيقة هي أن موقف ليڤي-شتراوس من التاريخ هو موقف متملّص يصعب إدراكه ولا يسعني إلا أن أنصح القارئ المدقّق بأن يعود بنفسه إلى الصفحات السجالية في الفصل التاسع من كتاب **الفكر البرّي**.

وثمّة سمتان من سمات موقف ليڤي-شتراوس هذا تبدوان حاسمتين. الأولى هي اقتناعه بأن دراسة التاريخ في تعاقبه وتطوره ودراسة الأنثروبولوجيا دراسة ثقافية مقارنة(٥) وفي لحظة زمنية محددة هما طريقتان مختلفتان للقيام بالشيء ذاته:

«الأنثروبولوجيّ يحترم التاريخ، لكنه لا يضفي عليه قيمة خاصة. وهو يضعه بمنزلة الدراسة المتممة لدراسته؛ ففي حين تكشف إحداهما النقاب عن المجتمعات البشرية في الزمان، تكشف الأخرى النقاب عنها في المكان. بل إنّ التباين هو أقلّ حدّةً مما قد يبدو عليه، ذلك أنّ المؤرّخ يجهد في إعادة بناء لوحة المجتمعات الزائلة على النحو الذي كانت عليه في لحظاتٍ كانت تمثّل الحاضر بالنسبة لها، في حين يفعل الأثنوغرافي ما بوسعه لإعادة بناء المراحل التاريخية التي سبقت في الزمن الشكل القائم لهذه المجتمعات».

(الفكر البرّي، الترجمة الانجليزية، ص ٢٥٦).

---

(٥) الدراسة الثقافية المقارنة، cross - cultural study، هي دراسة التباينات الناجمة عن العوامل البيئية والتاريخية بين الثقافات. أما الهدف من هذه الدراسة فهي اختبار الفروض المتعلّقة بسلوك الجماعات ومعرفة أيّ المفاهيم النظرية يمكن تطبيقها على هذه الثقافات والتوصل إلى تعميمات تسري على الكلّ.

أمّا السمة الثانية فهي تأكيد ليڤي - شتراوس أن التاريخ حين يأخذ شكل إعادة تجميع لأحداث الماضي، يكون جزءاً من حاضر المفكّر وليس من ماضيه. فكل تجربةٍ تخضع لإعادة التجميع هي تجربة معاصرة بالنسبة للكائن البشري الذي يفكّر بها، شأنها شأن الأحداث في الأسطورة، حيث تكون بأجمعها جزءاً من كلٍّ واحد متزامن. والمنوال الغائب الذي ينسج عليه ليڤي-شتراوس هنا هو بروست، فمن الواضح أن ليڤي-شتراوس قد أراد للفصل الثامن من **الفكر البرّي**، وعنوانه «الزمن المستعاد»، أن يكون صدى لـ **البحث عن الزمن المفقود**.

وبالمناسبة، فإنّ كلّ كتابات ليڤي-شتراوس ملأى بتلميحات وتوريات من هذا النوع الذي يعيد إلى الأذهان القاعدة التي وضعها ڤيرلين للرمزية «Pasde cou-leur, rien que lanuance»-(«لا لون، لا شيء سوى ظلّ»). وقد لاحظ ديڤي في كتابه **الكلمات في العقل** (١٩٥٦) أنّ الشعراء الرمزيين «يؤكّدون أنّ وظيفة اللغة الشعرية ووظيفة الصور خاصة هي أن تجسّد تجربةً يتعذّر تحديدها وليس أن تشرح أفكاراً». ولذا فإنّ القرّاء الذين لا يجدون لنثر ليڤي-شتراوس معنًى دقيقاً عليهم أن يتذكّروا هذا الجانب من خلفيته الأدبية.

ثمّة أمر آخر يسترعي الانتباه في النظرة البنيوية إلى التاريخ. فعلى الرغم من تأكيد ليڤي-شتراوس المتواصل أنّ بنية الفكر البدائي حاضرة في عقولنا الحديثة بقدر حضورها في عقول أولئك الذين ينتمون إلى «مجتمعاتٍ بلا تاريخ»، إلا أنه كان بالغ الحذر في محاولته شرح هذه المعادلة. فهو في **الفكر البّري**، وكما سنرى في الفصل الخامس من كتابنا هذا، يحاول أحياناً تطبيق الأفكار البنيوية على بعض خصائص الثقافة الأوروبية الغربية المعاصرة، لكنه غالباً ما يرسم خطّاً حاداً (وإنْ يكن اعتباطياً) بين المجتمعات البدائية، التي يسهل على الأنثروبولوجيين ازدرادها

نظراً لسكونيتها ولازمنيّتها، والمجتمعات المتقدّمة، التي تعسر على التحليل الأنثروبولوجي وتتملّص منه لأنها «تاريخية». ولطالما رفض ليڤي-شتراوس تطبيق التقنيات البنيوية في تحليل الحوادث المتعاقبة. ذلك أنّ أحداث الماضي التاريخي لاتبقى في وعينا إلا كأسطورة ومن الخصائص الأساسية للأسطورة (ومن خصائص تحليل ليڤي-شتراوس البنيوي أيضاً) إهمال تعاقب الأحداث في الزمن وإبقاؤه خارج الموضوع(*).

وفي هذا السياق تصبح تعليقات ليڤي-شتراوس الخاصة بالجيولوجيا ذات أهمية ودلالة كبيرتين.

لقد بنى أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر افتراضاتهم على أساس وجود تاريخ بدئيّ أو أصليّ، وكانوا تطوريين أو من أنصار نظرية الانتشار الثقافي(٦) تبعاً لكلّ حالة محددة. في حين أنّ معنى الزمن عند ليڤي-شتراوس هو جيولوجي. وعلى الرغم من أنّ اهتمامه بعادات الشعوب البدائية المعاصرة ناجم تحديداً عن نظرته إليها بوصفها قديمة العهد وبدئية بمعنًى من المعاني، شأنه في ذلك شأن تايلور وفريزر، فإنّه لا يعدّ ما هو قديم أدنى، كما هو الحال بالنسبة لفريزر. فقد نجد في مكانٍ ما صخوراً بالغة القدم وإلى جانبها ترسّبات حديثة العهد نسبياً، دون أن يعني ذلك أنّ إحداها أدنى من الأخرى. وكذا الأمر بالنسبة للأشياء الحيّة (ومن بينها المجتمعات البشرية).

(*) من أجل المزيد، انظر بشكل خاص مساهمتيّ ريكور وليڤي- شتراوس في الندوة السجالية التي حملت عنوان «الفكر البرّي والبنيوية» في Esprit، تشرين الثاني (١٩٦٣).

(٦) الانتشار الثقافي Culture diffusion ، هو ذيوع السمات الثقافية عن طريق اقتباسها أو بالهجرة من منطقة إلى أخرى. ونظرية الانتشار الثقافي diffusionism هي نظرية أنثروبولوجية تبيّن أهمية هذا الانتشار في نمو الثقافة البشرية وتؤكد قدرة الاختراعات الجديدة وأهمية الاستعارة المستمرة والمشتركة للسمات الثقافية في تاريخ الإنسان، كما تؤكّد أن التشابه الموجود في الثقافات المختلفة يرجع إلى استعارة هذه السمات لا إلى ظهور اختراعات مستقلة بذاتها في الثقافات الأخرى.

«في بعض الأحيان... نجد على جانبيّ صدع خفيّ نباتين أخضرين من نوعين مختلفين، وقد انتقى كلّ منهما التربة التي تلائمه. كما نجد ضمن الصخرة الواحدة صدفتين متحجّرتين، والتفافات إحداهما أقلّ تعقيدًا من التفافات الأخرى. وندرك بلمح البصر أنّ ذلك يعني اختلافًا بآلاف عديدة من السنين؛ وأن الزمان والمكان يختلطان فجأة؛ وأنّ ما في تلك اللحظة من تنوّع حيوي يقرّب عصرًا من عصرٍ ويؤبّدهما».

(المداران الحزينان، الترجمة الإنجليزية السابقة، ص ٦٠).

نلاحظ أنّ ما أثار اهتمام ليڤي-شتراوس في حقيقة الأمر ليس النباتين الأخضرين؛ فهما لم يثيرا سوى فضوله. ونلاحظ أن اهتمامه العميق يتركّز على ماهو موجود في الأسفل - أي على شيء أكثر تجريداً بكثير، هو العلاقة بين صدفتين متحجّرتين، هما ما تبقّى من كائنين كفّا عن الوجود منذ ملايين السنين. وهو يشعر أنّ ما يبرّر اهتمامه بمثل هذا التجريد هو أنه يلقي ضوءاً على الحاضر، أي على الفارق بين نباتيه الأخضرين.

«إنّ ما يبتغيه الجيولوجي والمحلّل النفساني من التاريخ كما يريانه، وبخلاف المؤرّخين، هو أن يجسّد زمنيًا - وعلى طريقة المشهد السكوني Tableauvivant - خصائص جوهرية معينة في العالم المادي والنفسي».

(المداران الحزينان، الترجمة الإنجليزية سابقة الذكر، صص ٦٠-٦١).

ويشكّل هذا البحث عن «الخصائص الجوهرية» موضوعةً متواترةً في جميع أعمال ليڤي-شتراوس، لكن بحثه هذا ليس مجرّد فضول كذاك الذي نجده لدى المهتم بالعاديّات، وإنما يتمثّل الأمر في أنّ ما هو جوهري وكونيّ لا بدّ أن يشكّل جوهر طبيعتنا الحقيقية، تلك الطبيعة التي يساعدنا فهمها على أن نصبح أفضل:

«...الطور الثاني من مهمتنا هو أن نفيد من جميع المجتمعات، ولا نتشبّث بعناصر من أيّ مجتمع محدد، في وضع يدنا على مبادئ الحياة الاجتماعية التي يمكن استخدامها في إصلاح عاداتنا الخاصة وليس تلك العادات الغريبة عنّا... فمجتمعنا هو المجتمع الوحيد الذي يمكن لنا تحويله دون أن ندمّره، ذلك أن التغييرات التي ينبغي علينا إحداثها تأتي من ضمنه» (المصدر السابق، ٣٩١-٣٩٢).

واضحٌ من هذا المقطع أنّ كلود ليڤي- شتراوس رجلٌ صاحب رؤًى، والمشكلة مع الذين يرون الرؤى هي أنهم يجدون صعوبةً بالغةً في إدراك العالم الواقعي الذي نراه في كلّ مكان من حولنا. ولمّا كان انهماك ليڤي-شتراوس في دراساته الأنثروبولوجية متأتٍّ عن قناعته بأنّ الشعوب البدائية هي «نماذج مصغّرة» لما هو جوهري لدى النوع البشري ككل، فإنّ البريين النبلاء الشبيهين بروسو الذين يطلع بهم علينا يقطنون عالمًا بعيداً جداً عن المزابل والقاذورات التي هي المكان الذي يأنسه ويفضله الباحث الأنثروبولوجي الميداني عادةً.

وتبيّن الدراسة الدقيقة لكتاب **المداران الحزينان** أنّ ليڤي-شتراوس لم يتمكّن في كل رحلاته البرازيلية من المكوث في مكان واحد أكثر من بضعة أسابيع في كل مرّة وأنه لم يكن قادراً على مخاطبة أيٍّ من مصادر معلوماته من أبناء المنطقة بلغتهم الأصلية على نحو يسير وسهل.

وعلى الرغم من وجود كثير من أنواع الاستقصاء الأنثروبولوجي، إلا أن أسلوب مالينوفسكي القائم على العمل الميداني الكثيف واستخدام اللغة العاميّة، والذي يمثّل اليوم تقنية البحث المعيارية التي يستخدمها جميع الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الأنجلو- أميركيين تقريباً، هو إجراء يختلف تماماً عن الوصف الدقيق للعادات والسلوكات لكن دون قدرة على فهمها والإحاطة بها، والقائم على استخدام مترجمين ومُخبرين خاصين. والحقيقة أنّ هذه الطريقة كانت هي المصدر الأصلي لمعظم الملاحظات الاثنوغرافية التي عوّل عليها ليفي-شتراوس، شأن أسلافه من أتباع فريزر.

ولا شكّ في أنّ الأنثروبولوجي الخبير، الذي يزور لأول مرّة مجتمعاً بدائياً «جديداً» ويعمل بمساعدة مترجمين أكفاء، قد يتمكّن بعد إقامته بضع أيام فقط من بناء «نموذج» ذهني شامل للكيفيّة التي يعمل بها النظام الاجتماعي، لكنه حين يمكث هناك ستة أشهر ويتعلّم اللغة المحليّة لن يبقى من ذلك «النموذج» الأصلي إلا أقلّ القليل. وسيبدو آنئذ فهم الكيفيّة التي يعمل بها النظام أمراً باهظاً وعسيراً أكثر بكثير مما بدا عليه بعد يومين من وصوله.

والحال أنّ ليفي-شتراوس لم تُتَحْ له أبداً فرصة خوض غمار هذه التجربة المثبّطة للعزيمة، ولم يواجه أبداً ما تنطوي عليه من قضايا أو يعالجها.

ويفترض ليفي-شتراوس في جميع كتاباته أنّ المرحلة البسيطة الأولى المتمثّلة في بناء «نموذج» قائم على انطباعات المراقب الأوليّة، هي مرحلة تأتي منسجمةً ومتماشيةً مع واقعٍ اثنوغرافي فعلي (وهام جداً) هو «النموذج الواعي» الموجود في أذهان المخبرين الذين يستخدمهم الأثنوغرافي. وبالمقابل، فإنّ الأنثروبولوجيين من ذوي الخبرة الميدانية الواسعة والمتنوّعة لا يرون في هذا النموذج البدئي أكثر من خليط من الافتراضات المسبقة والمتحيّزة الخاصة بالمراقب.

وبهذا الصدد، فإن هناك الكثيرين ممن يرون أنّ ليڤي-شتراوس، مثل فريزر، لم يكن يتمتّع بتلك الروح النقدية الكافية تجاه مُخْبِريه ومصادر معلوماته. ويبدو أنه كان قادراً دوماً على إيجاد مايبحث عنه، ومستعداً لتقبّل أية أدلّة مهما تكن موضع شكّ ما دامت تتلاءم مع توقعاته المحسوبة منطقياً؛ أما إذا جاءت المعطيات معاكسة للنظرية فإنّ ليڤي-شتراوس إما أن يلتفّ على الأدلّة ويتجاوزها أو أن يحشد كل مالديه من قدرة على الذمّ والقدح ليرمي هذه الهرطقة خارج القاعة! ولا ننسى هنا أنّ دراسة ليڤي-شتراوس الأساسية كانت الفلسفة والقانون؛ فهو يسلك دائماً كمحامٍ يدافع عن قضية، لا كعالم يبحث عن الحقيقة الواقعة.

بل إنّ هذا المحامي - الفيلسوف هو شاعر أيضاً. وأحبُّ أن أُشير بهذا الصدد إلى أنّ كتاب وليام إمبسون **أنماط الالتباس السبعة** (١٩٣١)، بالرغم من انتمائه إلى صنف من النقد الأدبي الذي لا يبدي أي تعاطف مع البنيويين المعاصرين، يشكّل مدخلاً ممتازاً لكلّ من يودّ أن يكون تلميذاً لليڤي-شتراوس. وعلى الرغم من أن ليڤي-شتراوس لم تظهر له أشعار منشورة، إلا أنّ تعامله مع مفردات اللغة بأصواتها ومعانيها وتباديلها وتراكيبها ينّم عن طبع شاعر.

إن عنوان الدراسة الضخمة التي قام بها ليڤي-شتراوس لبنية الأسطورة الهندية وجاءت في مجلدات أربع ليس **أساطير** (Methologies) بل **أسطوريات** (Methologiques) - «منطق الأسطورة» - وموضوعها هو سبر الروابط الداخلية الغامضة بين أنواع المنطق الأسطوري وغيرها من أنواع المنطق. وهذا مجال الشاعر وعلى أولئك الذين يتبرّمون بما في نقاش ليڤي-شتراوس من حركات بهلوانية أن يتذكروا أنه يشبه فرويد في قدرته البارزة على أن يقودنا دون أن ندرك إلى أعمق تجاويف انفعالاتنا السرّية.

2 - مَحَـار، سلَمون مُدَخَّن، جبنة ستيلتون

يشتهر ليڤي-شتراوس بين مثقّفي بلاده بأنه أبرز ممثّل لـ«البنيوية»، وهي كلمة صارت تُستخدم كما لو أنها تدلّ على فلسفةٍ جديدةٍ شاملةٍ للحياة شأنها شأن «الماركسية» أو «الوجودية». فما هي «البنيوية»؟

يمكن عرض الفكرة العامة للبنيوية على النحو التالي: ما نعرفه عن العالم الخارجي يأتينا عبر الحواس التي نمتلكها. وما تتميّز به الظواهر التي ندركها حسيًّا من خصائص نعزوها إليها يرجع إلى الطريقة التي تعمل بها حواسنا والطريقة التي صُمِّمَ بها الدماغ البشري بحيث ينظّم ويفسّر المنبّهات الواردة إليه. ومن أهم صفات عملية التنظيم هذه أننا نجزّئ مُتَّصل المكان والزمان المحيط بنا إلى أجزاء، مما يهيئنا للنظر إلى البيئة بوصفها عدداً هائلاً من الأشياء المنفصلة التي تنتمي إلى فئات معروفة ومُسَمّاة، والنظر إلى مرور الزمن بوصفه سلاسل من الأحداث المنفصلة. ومن هنا فإننا حين نقوم كبشر ببناء أشياء صنعية (مهما يكن نوع هذه النتاجات الصنعية)، أو نبتكر طقوساً وشعائر، أو نؤرّخ للماضي، نعمل على محاكاة إدراكنا لـ **الطبيعة**؛ فتأتي منتجات **الثقافة** مُجَزَّأةً ومنظّمةً على النحو الذي نفترض به أن منتجات **الطبيعة** مجزّأة ومنظمة.

دعوني أقدّم مثالاً بسيطاً عمّا أعنيه: إنّ طيف الألوان الذي يتراوح بين البنفسجي والأحمر، مروراً بالأزرق، والأخضر، والأصفر، هو كلٌّ متّصل لاوجود فيه لحدٍّ طبيعي يتحول عنده الأخضر إلى أصفر أو الأصفر إلى أحمر. وتعرُّفنا الذهني على الألوان هو استجابة لتغيرات في نوعية الوارد الضوئي، وخاصةً من حيث درجة السطوع بين الظلّ والنور ومن حيث الموجة بين الطول والقِصَر. فالموجة تَقْصُرُ كلما انتقلنا من تحت الأحمر إلى ما فوق البنفسجي، ويترافق ذلك مع انخفاض في درجة الحرارة مقاسةً بميزان الحرارة؛ أما درجة السطوع فتكون صفراً عند كلا طرفيْ هذا الطيف وتبلغ قيمتها الأعظمية في منتصفه، أي عند اللون الأصفر(*). وقدرة الدماغ البشري على التمييز هي مايجزّئ هذا الكلّ المتّصل إلى أجزاء بحيث نشعر أن الأزرق، والأخضر، والأصفر، والأحمر، الخ ألوان «مختلفة» تماماً، وتبعاً لآلية الدماغ المنظّمة هذه، يمكن لكل شخص غير مصاب بعمى الألوان أن يتعلّم الإحساس بأن الأخضر «يقف قبالة» الأحمر مثلما يقف الأسود قبالة الأبيض. وحقيقة الأمر هي أننا قد تعلّمنا القيام بهذا التمييز في ثقافتنا ولذا نجد من الملائم أن نستخدم الإشارات الحمراء والخضراء كما لو أنها تتماشى مع+و-. كما نقوم بعددٍ من عمليات التقابل(٧) هذه نضع فيها

(*) أرجو من الفيزيائيين أن يغفروا لي هذا العرض المتقادم للعلاقة بين اللون والإشعاع الحراري. فالوصف العملي للاختلاف اللوني يحتاج إلى تقنية رفيعة، وعلى سبيل المثال فإن «عاكسيات» (درجات سطوع) الألوان المعيارية الثلاثة لدى الفنانين، وهي الأخضر الزمرّدي، والأصفر الكرومي، والأحمر الكادميومي، ذات أطوال الموجات (٥١٢، و ٥١١، و ٦٠٠) ميلي ميكرون على التوالي هي في تناسب (٢ : ٣ : ١). وعند وضع مقياس حرارة في أماكن مختلفة من طيف مُشتَقّ من منبع ضوئي أبيض فإنه يسجّل أعلى درجة حرارة في الأشعة تحت الحمراء وأدنى درجة حرارة في الأشعة فوق البنفسجية.

(٧) التقابل، opposition، هو علاقة بين شيئين أحدهما مواجه للآخر، أو علاقة بين متحركين يقتربان سويةً من نقطة واحدة أو يبتعدان عنها. وفي المنطق يأخذ التّقابل وجهين، أحدهما هو تقابل الحدود، والآخر هو تقابل القضايا. فالمتقابلان، في تقابل الحدود، هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد =

الأحمر في تعارضٍ ليس مع الأخضر وحسب، بل مع «ألوان» أخرى أيضاً، وخاصةً الأبيض، والأسود، والأزرق، والأصفر. وبقيامنا بعمليات التقابل الثنائي هذه، فإننا نضفي على الأحمر القيمة ذاتها في كلّ مرّة، حيث نعدّه علامةً على الخطر: صنابير الماء الساخن، الأسلاك الكهربائية التي يسري فيها التيار، قيود الدين في دفاتر المحاسبة، إشارات الوقوف على الطرق والسكك الحديدية وهذا التعامل مع اللون الأحمر هو أمر تشترك به ثقافات كثيرة فضلاً عن ثقافتنا، وغالباً ما نجد في هذه الثقافات إدراكاً واضحاً تماماً لكون «خطر» اللون الأحمر متأتٍّ من ارتباطه «الطبيعي» بالدم.

وفيما يخصّ الإشارات الضوئية سواء على الطرق أو السكك الحديدية، فإن **الأخضر** يعني سِرْ أما **الأحمر** فيعني **قِفْ**. وهذا يكفي في كثير من الأحيان. إلا أننا نحتاج أحياناً لإشارة أخرى ذات معنى يقع موقعاً وسطاً بين المعنيين السابقين - **تهيّأ للوقوف، تهيّأ للمسير** - فنختار اللون **الأصفر**، ذلك أنه يقع بين ألوان الطيف في منتصف المسافة بين **الأخضر والأحمر**.

(=) في زمان واحد. ويمكن التمييز هنا بين أربعة أقسام أو أنواع من التقابل:
(١) تقابل السلب والإيجاب مثل الشعور واللاشعور.
(٢) تقابل المتضايفين مثل الأبوة والبنوّة.
(٣) تقابل الضدّين مثل السواد والبياض.
(٤) تقابل العدم والملكة مثل العمى والبصر.
أما تقابل القضايا فيطلق على القضيتين اللتين تختلفان بالكم، أو بالكيف، أو بهما معاً، ويكون موضوعهما أو محمولهما واحد. ولهذا التقابل أربعة أقسام أيضاً:
(١) التداخل، عند اختلاف القضيتين بالكمّ فقط.
(٢) التضاد، عند اختلافهما بالكيف فقط.
(٣) التضاد الفرعي، عند الاختلاف بالكيف فقط شرط أن تكون كل من القضيتين جزئية.
(٤) التناقض، عند الاختلاف بالكم والكيف معاً. (انظر د. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني- بيروت، صص ٣١٨-٣١٩).

وترتيب الألوان في هذا المثال (أخضر- أصفر- أحمر) هو ترتيب الأوامر ذاته (سِرْ- تهيّأ- قِفْ)؛ فنظام الألوان ونظام الإشارات لهما «البنية» ذاتها، وواحدهما هو تحويل للآخر. فلنلاحظ كيف توصّلنا إلى هذا التحويل:

أ - يوجد طيف الألوان في **الطبيعة** ككلٍّ متّصل.

ب- يفسّر الدماغ البشري هذا الكل المتّصل كما لو أنه مؤلّف من أجزاء منفصلة.

جـ- يبحث الدماغ البشري عن تمثيل ملائم للتقابل + / - ويختار الزوج أخضر وأحمر.

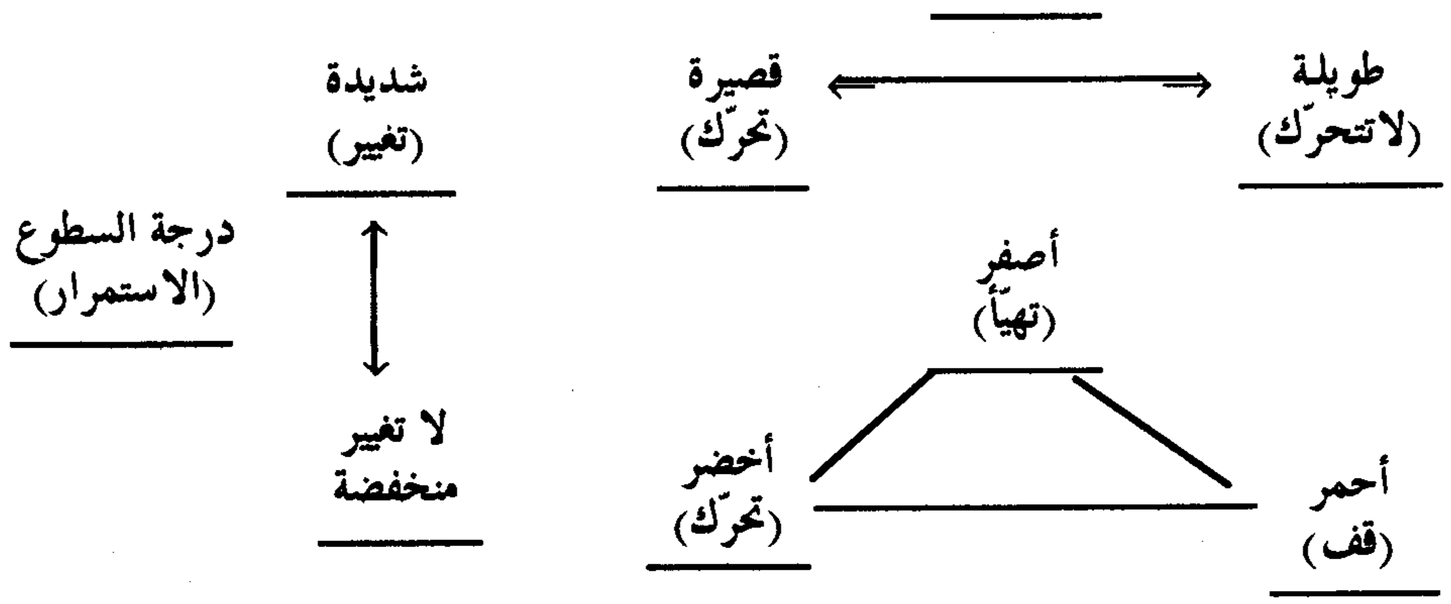
د - لا يرضى الدماغ البشري عن الانفصال الناجم عن إقامة هذا التقابل القطبي فيبحث عن موقع وسط: **ليس** + / **ليس** -.

هـ - عندئذ يعود الدماغ البشري إلى الُمتَّصَل الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كإشارة وسطى نظراً لقدرة الدماغ على إدراك الأصفر بوصفه جزءاً أوسط واقعاً بين الأخضر والأحمر.

و - وهكذا يكون النتاج الثقافي النهائي - الإشارات الضوئية الثلاث - محاكاةً مبسّطة لظاهرة موجودة في **الطبيعة** - طيف الألوان - على النحو الذي يدركها به الدماغ البشري.

ويمكن تمثيل الفكرة الأساسية في هذا النقاش بواسطة المخطط الوارد في الشكل(١) الذي يمثّل مثلثين متطابقين، وزوايا المثلث الأول هي الألوان **أخضر**، **أصفر**، **أحمر** التي تتخالف على محورين: (١)- موجة قصيرة/ موجة طويلة و(٢)-درجة سطوع منخفضة/ درجة سطوع شديدة. أمّا زوايا المثلث الثاني فهي

ثلاثة أوامر تتعلق بالحركة: سِرْ- استمر في حالة حركة، تهيّأ - استعدّ لتغيير حالة حركتك، قف- استمر في حالة سكون. وتتخالف هذه الرسائل أيضاً على محورين: (١) حركة/ لا حركة و(٢): تغيير/ لا تغيير. وحين نطابق المثلثين تصبح الألوان إشارات تدلّ على الأوامر أو التعليمات الموجودة تحتها؛ أي تصبح البنية الطبيعية لعلاقات الألوان مماثلة للبنية المنطقية التي تربط الأوامر الثلاثة فيما بينها:



الشكل (١): مثلث الإشارات الضوئية الملوّنة

ما أعلمه هو أنّ ليفي-شتراوس لم يستخدم هذا المثال المحدد، لكن الأطروحة البنيوية تتمثّل في أننا نستخدم عموماً هذا النوع من المثلثات، التي تنطوي على تحويلات تشبه التحويل السابق نجريها على نماذج الطبيعة كما يدركها الدماغ البشري، على الرغم من أن الاحتمالات هي أعقد من ذلك في الحالة العامة.

لقد خضع المثال السابق لنوعين من القيود الخاصة: الأول هو أن تعاقب الألوان في الطيف على النحو أخضر - أصفر- أحمر وليس أصفر- أخضر- أحمر أو أخضر- أحمر- أصفر، هو« واقعة طبيعية»، والثاني هي الواقعة الطبيعية الأخرى، التي ترجع حتماً إلى العصور الباليوليثية[٨] القديمة جداً، ومفادها أنّ لدى الكائنات البشرية نزوعاً إلى الربط المباشر بين اللون **الأحمر** ومادّة **الدمّ**، حيث نختار **الأحمر** وليس **الأصفر** أو **الأخضر** حين يكون علينا أن ننتقي واحداً من هذه الألوان الثلاثة ليعني: «قِفْ- خطر». ولذا فإن الترابط بين أطراف هذين الثالوثين هو ترابط محدّد مسبقاً. والمعادلتان:

أحمر - أصفر - أخضر

قِفْ - تهيّأ - سِرْ

محدّدتان مسبقاً ولا حاجة لأن نصرف اهتمامنا إلى احتمالات بديلة تقدمها بقية المصفوفة:

	قِفْ	تهيّأ	سِرْ
التسلسل الفعلي	أحمر	أصفر	أخضر
تسلسلات أخرى محتملة	أحمر	أخضر	أصفر
	أصفر	أحمر	أخضر
	أصفر	أخضر	أحمر
	أخضر	أصفر	أحمر
	أخضر	أحمر	أصفر

(٨) العصور الباليوليثية هي العصور الحجرية القديمة من تاريخ الإنسان.

لكن التحليل البنيوي يحتاج في الحالة العامّة إلى البدء بوضع كل التباديل الممكنة أو المحتملة وتفحّص كل الأدلّة التجريبية على أساس المقارنة. ويعبّر ليڤي-شتراوس عن هذا بقوله:

«يشتمل المنهج الذي نتبنّاه على العمليات التالية:

(١) حدّد الظاهرة المدروسة بوصفها علاقة بين اثنين أو أكثر من الحدود أو العناصر، الحقيقية أو المفترضة؛

(٢) ضع جدولاً للتباديل المحتملة بين هذه الحدود؛

(٣) تناول هذا الجدول بوصفه الموضوع العام للتحليل، هذا التحليل الذي لا يتمكّن من كشف الروابط الضرورية إلا عند هذا المستوى، فالظاهرة التجريبية لا تكون عند بداية النظر فيها سوى تركيب واحد من بين عدد من التراكيب الممكنة الأخرى، والتي ينبغي بناء نظامها مُقَدَّمًا».

(*الطوطمية يوم*، الترجمة الإنجليزية، ص ١٦).

والهدف النهائي لهذا الإجراء، كما أوضحت في مثال الإشارات الضوئية، هو اكتشاف كيفيّة استخدام العلاقات الموجودة في **الطبيعة** (كما تدركها الأدمغة البشرية) في توليد منتجات ثقافية تشتمل على هذه العلاقات ذاتها. وينبغي ألاّ نسيء فهم هذه النقطة. فليڤي-شتراوس ليس مثاليًّا على طريقة القس بيركلي؛ فهو لا يرى أن **الطبيعة** موجودة في إدراك العقول البشرية لها وحسب. وإنما **الطبيعة** عند ليڤي-شتراوس هي واقع «خارجي» قائمٌ حقيقةً؛ وتحكمه قوانين طبيعية يمكن للاستقصاء العلمي أن ينفذ إليها، جزئيًّا على الأقل، لأن قدرتنا على الإحاطة **بالطبيعة** محدودة كثيراً بطبيعة الجهاز الذي ندركها بواسطته. وما يطرحه

ليڤي-شتراوس هو أن من الممكن التوصّل إلى حقائق حاسمة بشأن آلية التفكير بدراسة الطريقة التي ندرك بها **الطبيعة**، ورصد خصائص التصنيفات التي نستخدمها والطريقة التي نتعامل بها مع الأصناف الناتجة.

أخيراً، وبما أنّ الأدمغة البشرية ذاتها موضوعاتٍ طبيعية، وبما أنها متماثلة في جوهرها عند جميع الأفراد من نوع **الإنسان العاقل**، فمن الواجب أن نفترض أنّ عملية توليد المنتجات الثقافية بالطريقة التي وصفتها آنفاً لا بدّ أن تُضفي على هذه المنتجات ما يتميّز به الدماغ البشري ذاته من خصائص كونية (طبيعية). وبناءً عليه، فإننا لدى استقصاء البنى الأولية لظاهرةٍ ثقافيةٍ ما، نحقّق أيضاً اكتشافاتٍ تتعلّق بطبيعة **الإنسان** - وهي حقائق تنطبق عليك وعليَّ كما تنطبق على البرّيين العراة في وسط البرازيل. يقول ليڤي-شتراوس:

> **«تمنحني الأنثروبولوجيا إشباعاً فكرياً: فهي تصل بين تاريخ العالم من جهة وتاريخي الشخصي من جهة أخرى، وتزيح النقاب عن التحفيز المشترك لدى كلٍّ منهما في آنٍ معاً».** (*المداران الحزينان*، **الترجمة الإنجليزية، ص ٦٢**).

ومن الأهمية بمكان أن نفهم هنا ما هو مطروح بدقّة دون زياد أو نقصان. فمنتجات الثقافة تبدو في الظاهر هائلة التنوّع، وحين ينطلق الأنثروبولوجي في مقارنته ثقافة سكان استراليا الأصليين بثقافة الاسكيمو أو الثقافة الإنجليزية فإنّ أول ما يلفت انتباهه هو الفروق والاختلافات. إلا أن الثقافات جميعاً نتاجٌ للأدمغة البشرية، ولذا لا بدّ من وجود خصائص مشتركة بينها جميعاً في مكانٍ ما تحت السطح الظاهري.

وهذه الفكرة بحدّ ذاتها ليست جديدة. إذْ أنّ جيلاً من الأنثروبولوجيين السابقين، وخاصةً باستيان (١٨٢٦-١٩٠٥) في ألمانيا وفريزر (١٨٥٤-١٩٤١) في انجلترا، كان يرى أنّ انتماء جميع بني البشر إلى نوع واحد يحتّم وجود كليّات نفسيّة (Elementargedanken باللغة الألمانية) تتجلّى في وجود عادات متشابهة لدى شعوب «بلغت المرحلة ذاتها من النمو والتطور» وعلى نطاقٍ عالمي. ولم يألُ فريزر ومعاصروه جهداً في وضع عدد هائل من القوائم بالعادات «المتشابهة»، وهي قوائم تمّ تصميمها بحيث تُظْهِرُ مبدأ التطور هذا وتنمّ عنه. ولكن هذا ليس ما تهتمّ به البنيوية. فتواتر عنصر أو تفصيل من عادةٍ ما في جزئين من العالم مسألة لا يوليها ليڤي-شتراوس أية أهمية خاصة. فهو يرى أنّ كليّات الثقافة البشرية توجد على مستوى البنية وحسب وليس على مستوى الواقع الظاهري. ولذا فإن الأمر الهام والمفيد هو مقارنة نماذج العلاقات التي تربط معاً أطقماً من السلوكات البشرية، لاالاكتفاء بمقارنة العناصر الثقافية الفردية المعزولة دون جدوى. فما يقدّم المعلومات، في مثال الإشارات الضوئية، هو التباين بين الألوان والتحوّل من لون إلى آخر؛ فلا يكون للّون الواحد أهمية إلا بالعلاقة مع بقية الألوان.

وتشتمل هذه الأفكار على نوعٍ من التطوير لآراءٍ كانت مدرسة براغ الألسنية البنيوية، وخاصة رومان جاكوبسون، هي التي قدّمتها في الأصل. فقد أقام رومان جاكوبسون في الولايات المتحدة طوال خمسة وعشرين عاماً وكان زميلاً لليڤي-شتراوس في **الكلية الجديدة للبحث الاجتماعي** في نيويورك في أواخر الحرب العالمية الثانية. وقد تأثّر ليڤي-شتراوس تأثّراً واضحاً بطريقة جاكوبسون في تحليل الفونيمات(٩)، وهي طريقة مُسْتَمَدَّةٌ بدورها من عمل أقدم لفردنياندوي سوسور.

---

(٩) الفونيم، Phoneme، أو الصوتيم، هو أصغر وحدة صوتية يمكن عن طريقها التفريق بين المعاني.

وكثيراً ما يفترض ليڤي-شتراوس أن صيغ التعبير الثقافي الأخرى، كأنظمة القرابة وأنواع الفولكلور، منّظمة مثل لغة بشرية. ولقد طوّر ليڤي- شتراوس هذا القياس ثقافة/ لغة انطلاقًا من نظرية السمة المميزة(١٠) التي قدّمها جاكوبسون، في حين لم يستفد من تلك التبصّرات الإضافية في قواعد شومسكي التوليدية. وبالمناسبة، فقد أعلن شومسكي نفسه أن القياسات التي يقيسها ليڤي-شتراوس على الألسنية ليس لها ما يبرّرها (انظر شومسكي، **اللغة والعقل**، نيويورك ١٩٦٨)، على الرغم من إقراره (أي شومسكي) أن أعمال جاكوبسون ينبغي أن تشكّل جزءًا أساسيًّا من أية

---

(١٠) كشف جاكوبسون أن الفونيمات مبنيّة من وحدات أصغر أطلق عليها اسم السمات المميّزة. وهكذا لم يعد الفونيم أصغر وحدة غير قابلة للتحليل في اللغة، ولم يعد التباين بين فونيم وآخر تباينًا بين وحدة لا تقبل التحليل وأخرى. فإذا ما أخذنا الفونيمين الإنجليزيين / S/ و / Z/ ، نجد أنهما يختلفان من حيث اللفظ في سمة هامة واحدة، إذْ أنّ / Z/ مجهور؛ أي أنّ الحبال الصوتية تهتزّ أثناء التلّفظ به؛ أما / S/ فهو غير مجهور. ويسري هذا الاختلاف ذاته على الزوج / P/ و / b/ والزوج / F/ و / V/ . (ويمكن اختبار هذا الاختلاف بلفظ كل زوج بدوره مع وضع الأصبع على تفاحة آدم، أي على الحنجرة من الخارج). ويرى جاكوبسون أن من الممكن عزل كل السمات التي تميّز فونيمًا عن آخر - السمات المميّزة - ووصف كل منها، سواء من حيث نطقها بواسطة أعضاء التصويت، أو من حيث سماعها. وعلى سبيل المثال فإن إحدى السمات النطقية المميّزة لـ g, k, b, p, هي إغلاق جهاز التصويت عند أحد طرفيه (في الأمام أو الخلف) وليس في الوسط كما في d, t. وما يلازم هذه السمة سمعيًّا هو الرنين المنخفض وليس المرتفع في جهاز التصويت. ومثل هذه الوحدات، التي تمثّل كلّ منها طريقة خاصة في نطق صوت ما، مترافقةً مع خاصّةٍ مميّزة لهذا الصوت، هي في الحقيقة أصغر الوحدات التي بُنِيتْ منها كل لغات العالم. وعندما نلفظ فونيمًا، فإن ما نفعله حقيقةً هو أننا نجمع معًا عدّة سمات مميّزة للنطق، ونصدر صوتًا يجمع عدّة سمات سمعية مميّزة. وهكذا يكون الفونيم حزمة من السمات المميزة يتميّز بها عن سائر الفونيمات الأخرى. ويميّزها جاكوبسون بين (١٢) سمة مميّزة أو بين (١٢) تقابلاً ثنائيًا: صائت/ غير صائت، طويل/ قصير، صامت/ غير صامت، مضغوط/ منتشر، مشدود/ رخو، مجهور/ غير مجهور، شفوي/ أنفيٌ، متواصل/ غير متواصل، خشن/ رقيق، مقيّد/ غير مقيّد، حاد/ ممدود، مطبّق/ غير مطبَّق.

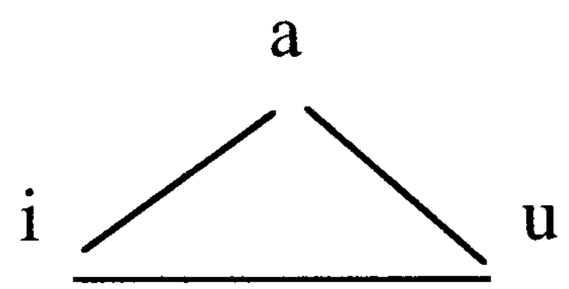
نظرية ألسنية عامة، بما في ذلك نظريته هو (شومسكي، **مسائل راهنة في النظرية الألسنية**، The Hague ١٩٦٤)(*).

وسوف نرى الآن إلى الكيفيّة التي يشتقّ بها ليڤي-شتراوس تعميماته الثقافية انطلاقاً من أساسه الألسني. وسنأخذ مثالاً على ذلك مناقشته الخاصة بـ«مثلث المطبخ». فهي تنطوي على واحدة من الموضوعات الرئيسة التي يتواتر ورودها في المجلدات المنشورة من كتاب **أسطوريات** فضلاً عن كونها موضوع مقالة مستقلة سأعمل على إيجازها هنا (انظر «مثلث المطبخ»، L'Arc العدد (٢٦)، صص ١٩-٢٩، ١٩٦٥).

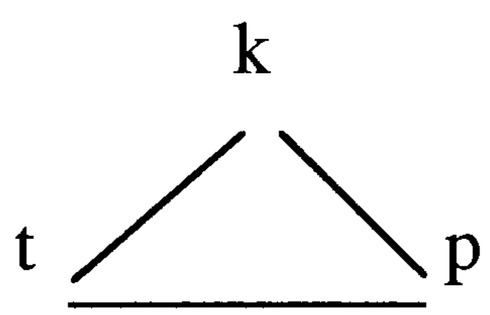
يبدأ ليڤي-شتراوس مقالته هذه بإشارة مقتضبة إلى أطروحة جاكوبسون، فيقول:

(*) يرى الكثير من العاملين في حقل الألسنية أن نشر كتاب نوام شومسكي **البنى التركيبية** (١٩٥٧) قد حظي بالنسبة للألسنيين بأهمية يمكن مقارنتها بأهمية مقالات إنشتاين الأولى في النظرية النسبية بالنسبة للفيزيائيين. وثمّة من يرى أنّ ليڤي-شتراوس، في اتكاله على ألسنية جاكوبسون، يتّبع نموذجاً لم يَعُدْ صالحاً. ومع ذلك، فإنّ هناك أمران من الضروري الإشارة إليهما، وهما أولاً أنّ تقدّم عمل شومسكي بالمقارنة مع عمل جاكوبسون لا يلغي المزايا الأصيلة في عمل هذا الأخير؛ وثانياً إنّ خصائص ألسنية شومسكي، التي أُدْرِجَتْ تحت عنوان **القواعد التوليدية والتحويلية**، تجمعها نقاط عديدة مع القواعد التوليدية والتحويلية الخاصة بتحليل الأسطورة الذي طوّره ليڤي-شتراوس على نحو «مستقل» تماماً. إلاّ أن «فكرة الاستقصاء الرياضي لبنى اللغة، التي يُلْمعُ إليها ليڤي-شتراوس في بعض الأحيان، ليس لها معنًى إلا حين نأخذ في الحسبان قواعد ذات قدرة توليدية لا نهائية» (شومسكي، **اللغة والعقل**، نيويورك ١٩٦٨، ص ٦٦). وليڤي-شتراوس لم يكن معنياً بتوضيح أي شيء ما عدا أنّ تنوّعات الأشكال الثقافية، كما هي مُسَجَّلة فعلياً، هي تحويلات لبعضها بعضاً. أما شومسكي فقد تصدّى للمشكلة الأعمق والتي تتمثّل بالسعي لصياغة قواعد يمكن على أساسها التمييز بين التحويلات التي تضفي معنى مقبولاً والتحويلات التي تعجز عن فعل ذلك. أي، لماذا نستطيع أن نقول «جلست القطة على الحصيرة» ولا نستطيع أن نقول: «الحصيرة جلست على القطة»؟.

« ليست أنظمة التقابلات المعقّدة في كل لغات العالم سوى ترصين متعدد الأبعاد أو الاتجاهات لنظام أبسط تشترك به جميعاً، وهو التباين بين الصائت والصامت، الذي يولّد من جهة أولى ما يمكن أن ندعوه «مثلث حروف العلّة»:



ويولّد من جهة ثانية «مثلث الصوامت»:



وذلك من خلال العمل الذي يقوم به تقابل مضاعف أو مزدوج بين المضغوط والمنتشر، والحاد والممدود...».

وأغلب الظنّ أن معظم القرّاء يجدون هذا المقطع عسيراً على أفهامهم بعض الشيء، ولذا سأقدّم نسخة أخرى تذهب المذهب الأصلي ذاته لكنها أكثر شمولاً.

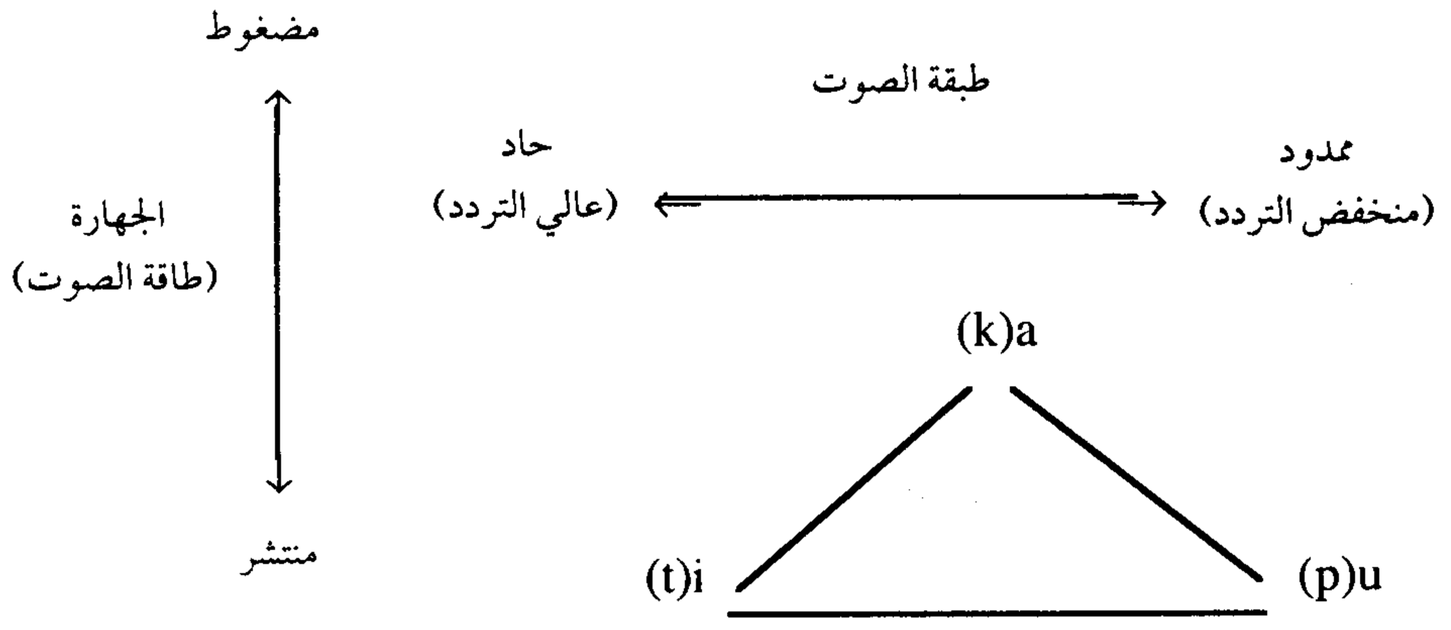
يرى جاكوبسون أنه لا بدَّ للأطفال الصغار من اكتساب سيطرة على الصوائت والصوامت الأساسية بغية توليد نماذج صوتية ذات معنًى بتعاقبٍ معياري مضبوط

(انظر جاكوبسون وهال أسس اللغة، The Hague ١٩٥٦). وأولّ مـا يتطور لدى الطفل هو التقابل الأساسي بين الصائت والصامت من خلال إدراكه لوجود تباين في الجهارة:

صائت (V)	صامت (C)
(صوت عالي الطاقة)	(صوت منخفض الطاقة)
(مضغوط - جهير)	(منتشر - مُغَوَّر)

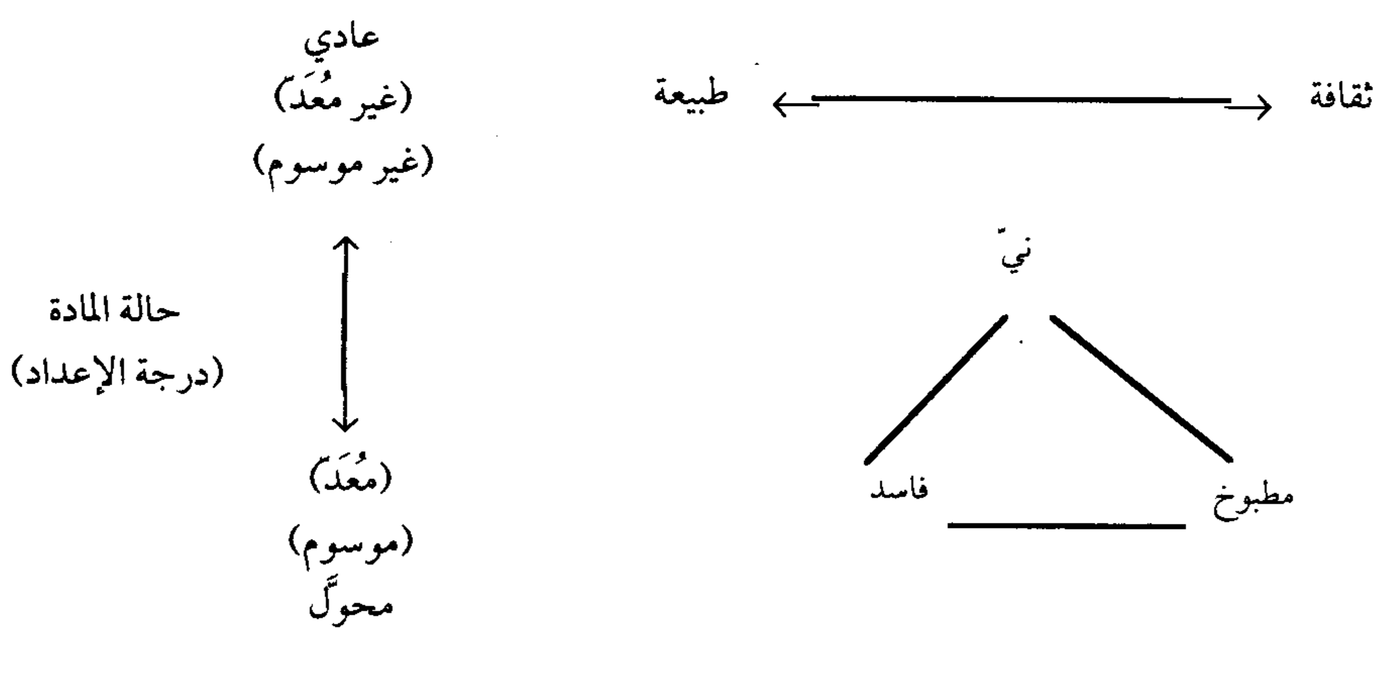
وعندئذ ينشطر الصامت غير المتباين (C) من خلال طبقـة صوت فارقة إلى مركّبـة ذات تردد منخـفض (ممدودة)(«P») ومـركّبـة ذات تردد مـرتفع (حـادّة) («t»). وعندئذ يتمّم الصامت الانفجاري الطبقي عالي الطاقة (مضغوط) («k») الصائت غير المتباين عالي الطاقة (مضغوط) («a») بينما يقوم صائتان منخفضا الطاقة (منتشران) («u» - ممدود، «i»- حاد) بإتمام الصامتين منخفضي الطاقة (منتشرين) («p»، «t»).

ويمكن التمثيل لكل ذلك بواسطة مثلث مضاعف للصوامت والصوائت التي تتخالف تبعاً للتقابل بين المضغوط والمنتشر (مضغوط / منتشر) والتقابل بين الممدود والحاد (ممدود / حاد) كما في الشكل (٢).



الشكل (٢): مخطط أوّلي لمثلثيّ الصوامت والصوائت (جاكوبسون)

لنعد الآن إلى «مثلث المطبخ». فبعد إشارته البدئية المقتضبة إلى النموذج الأصلي الألسني، يلاحظ ليڤي-شتراوس أنّ ما من مجتمع بشري إلا ويعالج بالطبخ بعضاً من مؤونته الطعامية، تماماً كما أنّ ما من مجتمع بشري إلا وله لغته التي يتكلم بها. ويمكن النظر إلى الطعام المطبوخ بوصفه طعاماً نيّئاً طازجاً تمّ تحويله أو إعداده (élaboré) بوسائل ثقافية، في حين أنّ الطعام الفاسد هو طعام نيء طازج تمّ تحويله بوسائل طبيعية. وكما يمثّل مثلثا الصوامت - الصوائت عند جاكوبسون التقابلين الثنائيين مضغوط/ منتشر وممدود/ حاد اللذين تمّ استدخالهما في العمليات العقلية الشبيهة بعمليات الحاسوب لدى الطفل، فإن من الممكن بناء مثلث مطبخيّ يمثّل التقابلين الثنائيين: محوّل / عادي وثقافة / طبيعة اللذين تمّ استدخالهما (ضمناً) في eidos(*) الثقافة البشرية في كل مكان.



الشكل (٣): مثلث المطبخ (شكل أوليّ)

(*) من أجل هذا الاستخدام لكلمة eidos انظر باتيسون، **نافِن**، كيمبردج، ١٩٣٦، ص ٢٢٠)، حيث تشير هذه الكلمة إلى «الصفات والمزايا الرئيسية للأوجه المعرفية لدى الشخصية أو الأفراد».

وما يقوله ليڤي-شتراوس لا ينطوي بالضرورة على أن الطعام النيّء (غير الُمعالَج) يقع حتمًا في منتصف المسافة بين ما هو **طبيعيّ** وما هو **ثقافي**، على الرغم من أنّ معظم مواد الطعام البشري غير الُمعالَجة هي من فئة «النباتات والحيوانات المنزلية»، أي أنها ثقافية وطبيعية في آن معًا.

ويختم ليڤي-شتراوس تمرينه هذا بحركة فكرية بهلوانية فيؤكّد أن طرائق الطبخ الأساسية تشكّل طقمًا مُبَنْيَنًا آخر هو الوجه الآخر للطقم الأول

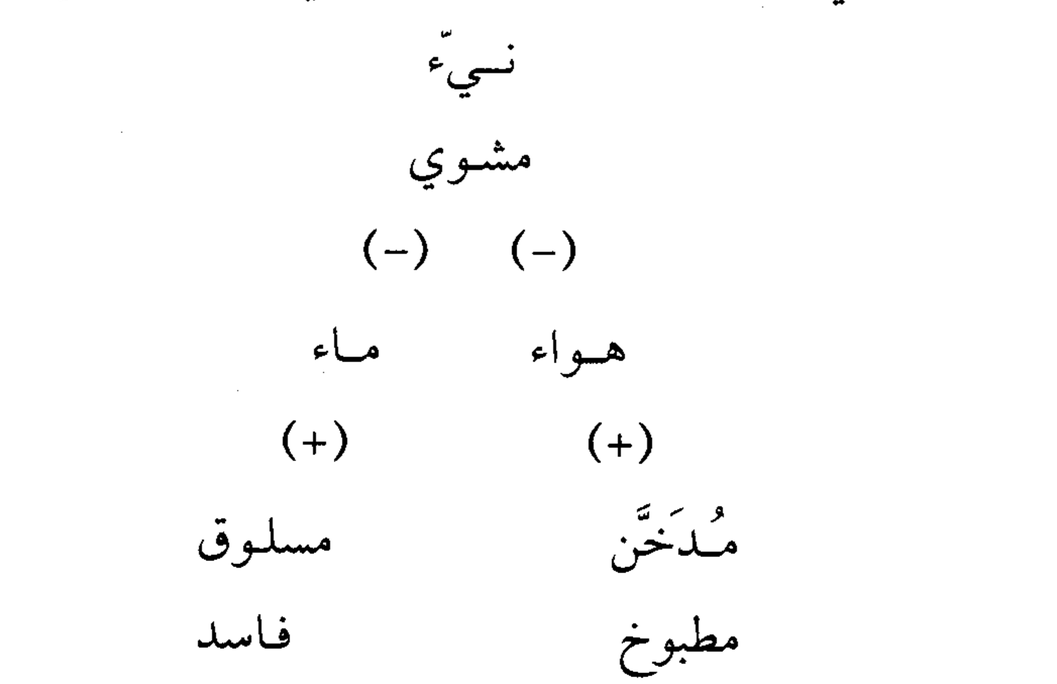
(١)- **الشّيّ**: هو عملية يوضع فيها اللحم بتماس مباشر مع عامل التحويل (النار) دون توسّط أيّ جهاز ثقافي أو الهواء أو الماء؛ وهي عملية جزئية وحسب - فاللحم المشوي ليس مطبوخًا إلا جزئيًّا.

(٢)- **السّلق**:هو عملية تحوّل الطعام النيّء إلى حالة تفكك وتفسّخ شبيهة بالفساد الطبيعي، لكنها تحتاج إلى توسّط ماء ووعاء - وهذا الأخير هو شيء **ثقافي**.

(٣)- **التدخين**: هو عملية طبخ بطيء لكنه كامل؛ وتتمّ دون توسّط أي جهاز ثقافي، وإنما بتوسّط الهواء.

وهكذا، فإنّ الشّيّ والتدخين عمليتان طبيعيتان والسلق عملية ثقافية من حيث الوسائل، أمّا من حيث النواتج النهائية فإنّ الطعام المدخَّن ينتمي إلى **الثقافة**، في حين ينتمي الطعام المشوي والمسلوق إلى **الطبيعة**.

ويلخّص ليڤي-شتراوس كامل نقاشه هذا في المخطط التالي:



الشكل (٤): مثلث المطبخ (شكل متطور)

وفي مـقـالتـه الأصليـة («مـثلث المطبخ»، L'Arc، العـــدد (٢٦)، صـص ١٩-٢٩، ١٩٦٥) يخفّف ليڤي-شتراوس ممّا في ترسيمته هذه من عمومية فيلاحظ أن نظامنا الخـاص، الـذي يميّز بين **التحميص** و **الشيّ**، وبين **التبخير** و **السلق** ويضـيف صنف **القلي** (وهو شكل من أشكـال **السلق** يحلّ فيه الزيت مـحلّ الماء)، يحتاج إلى نموذج أعقد بكثير من هذا النموذج - وهنا قد يُدَاخل بعض القرّاء الإنجليز شيء من الشكّ بأنّ هذا النقـاش برمـتـه ليس أكـثـر من نكتـة أكـاديميـة رصـينة. لكن المخطط الموجـود في الشكل (٤) يظـهر بتـمامـه في الصـفـحـة (٤٠٦) من المجلد الثـالث من **أسطوريات** (١٩٦٨) مـرفـقًا بالنصّ ذاته، وعـلينا إذًا أن نحـاول حَمْل القـضـيـة على محمل الجدّ. لكن ذلك صعب فليڤي-شتراوس لم يلتزم بالقواعد الإجرائية التي وضعها هو نفسه (انظر هذه القواعد في الصفحة ٢٢) وتبدو العملية برمّتها كما لو أنها لعبة أكروستيكية[١١] تمّ فـيهـا تزليق كلمـات ملائمة في الأمكنة الشاغـرة من

(١١) الـ acrostic سلسلة أبيات شعرية يُسْتَخْرج من أوائل حـروف كـلماتها أو أواخرها كلمة أو جملة لها معنى.

مصفوفة لغوية مُعَدّة مسبقاً. ولقد أكّد ليفي-شتراوس في غير مكان أنّ «ثمّة لامعنى خلف كل معنى» (انظر «أجوبة على بعض الأسئلة»، Esprit (باريس) تشرين الثاني (١٩٦٣)، ص ٦٣٧) ولعل أفضل ما يمكن للمرء قوله إزاء هذا كله هو أنّ «ثمة معنى خلف كل لا معنى» وإنْ لم يكن ذلك المعنى الذي نجده في محادثةٍ عادية.

إنّ ما يلمّح إليه ليفي-شتراوس هو التالي: الحيوانات تأكل الطعام؛ والطعام هو أي شيء متاح تضعه هذه الحيوانات بغريزتها في صنف «الصالح للأكل». أمّا الكائنات البشرية فلا يكون لديها مثل هذه الغرائز حالما يتمّ فطامها. وأعراف المجتمع هي التي تحدّد ما الذي يُعَدّ طعاماً وما الذي لا يُعَدّ كذلك، وهي التي تحدّد أنواع الأطعمة التي ستؤكل وفي أيّة مناسبات. ولّما كانت المناسبات مناسبات اجتماعية فلا بدّ من أن يكون ثمّة نوع من التناظر المُنَمْذَج بين علاقات أنواع الطعام فيما بينها من جهة أولى وعلاقات المناسبات الاجتماعية فيما بينها من جهة أخرى.

علاوةً على ذلك، فإن الأصناف التي تُعامَل بوصفها أنواع هامة من الطعام تصبح في الواقع مثيرة للاهتمام بحدّ ذاتها. ونحن نعلم أنّ حمية أية مجموعة سكانية معينة تتوقف على توفر مصادرها، فلا نجد على مستوى العناصر الأساسية لمواد الطعام (كالخبز، لحم الضأن، الجبنة وما إلى ذلك) إلا تشابهاً بسيطاً جداً بين قائمة المواد التي تتسوّقها ربّة البيت الإنجليزية والمواد الصالحة للأكل المتاحة لهندّية من الأمازون. لكن ربّة البيت الإنجليزية والهندية الأمازونية على حدٍّ سواء تقسمان الصنف الجامع «طعام» إلى عدد من الأصناف الفرعية، «طعام أ»، «طعام ب»، «طعام جـ»، الخ يتمّ التعامل مع كل منها بطريقة مختلفة. وعند هذا الحدّ تتحول

الأصناف (أ، ب، جـ)الخ. وتصبح متشابهةً على نحو واضح في كل مكان. فهي في الواقع أصناف من النوع المبيّن في الشكل (٤)، والأمر المهم فيما يتعلّق بهذه الأصناف هو أنها تتوافق مع مستوياتٍ مختلفةٍ من الهيبة الاجتماعية، وما أعنيه بذلك لا يقتصر على أنّ من الممكن دوماً ملاءمة المكوّنات المختلفة للمأدبة مع أمكنتنا الشاغرة المُعدّة مسبقاً: **محار** (نيء)، **سلمون مُدَخَّن** (مُدَخَّن)، **حساء الكركَند** (مسلوق)، **لحم الضأن المشوي** (مشوي)، **السوفليه** (مطبوخ)، **جبنة الستيلتون** (فاسد) - بل أعني أيضاً أن الأطعمة التي تنتمي إلى هذه الفئات العامة المختلفة تنطوي على علاقة معيارية واحدها مع الآخر. وعلى سبيل المثال فإن أعرافنا تقضي بمنح طبق اللحم المشوي موقعاً رفيعاً في المنتصف كلما احتوت المائدة على هذا الطبق؛ ومن جهة أخرى فإن الأطعمة المبخَّرة والمسلوقة تُعَدّ ملائمةً للمرضى والأطفال بشكل خاص. فما سبب ذلك؟ ولماذا نميل إلى عَدِّ لحم الدجاج المسلوق طبقاً عادياً، والفرّوج المشوي طبق حفلات؟

يمكن لنا أن نفتعل كل ضروب التعليل المنطقي بحيث تلائم أيّ مثال محدد، كأن نقول مثلاً إنّ الدجاج المسلوق أرخص من المشاوي، أو إنَّ الطعام المسلوق «أسهل هضماً» (ما الدليل على ذلك؟)، لكن جميع هذه التفسيرات تبدو واهية حالما ندرك أن شعوباً أخرى، ذات ثقافات شديدة الاختلاف عن ثقافتنا تصنّف مأكولاتها بطرائق شديدة التشابه، وتطبقّ على هذه المأكولات تمييزاً في المقام والمنزلة من النوع ذاته. فبعض الأطعمة يناسب الرجال وحدهم، وبعضها يناسب النساء وحدهن؛ وبعض الأطعمة محرّمة على الأطفال، وبعضها لا يؤكل إلا في مناسبات شعائرية. ومع أن النموذج الناتج لا يكون متطابقاً في جميع الثقافات، إلا أنه ليس عشوائياً أبداً-لدرجة أن ليفي-شتراوس يرى في المقام الرفيع الذي يتبوأه

المشوي قياساً بالمسلوق خاصيةً ثقافية كونية، فالطعام المسلوق لا يحظى بمنزلة رفيعة إلا في المجتمعات الديمقراطية نسبياً: «فالسلق وسيلة للحفاظ الكامل على اللحم وعصاراته، في حين يترافق الشيّ مع تخريب وخسارة. وهكذا يدلّ السلق على التوفير؛ والشيّ على التبذير؛ وهذا الأخير ارستقراطيّ، أما الأول فعاميّ»! («مثلث المطبخ»، ص٢٣).

إنها لطريقة غريبة في التفكير بلا ريب، لكن هذه التعليقات التي قد تبدو اعتباطيةً تكفّ عن كونها كذلك حين نقبل الإطار المرجعي المفاجئ الذي يقدّمه ليڤي-شتراوس. ففي كوننا من بني الإنسان، نحن جميعاً جزء من **الطبيعة**؛ وفي كوننا كائنات بشرية نحن جميعاً جزء من **الثقافة**. وبقاؤنا كأفراد من بني الإنسان يتوقف على تناول الطعام (الذي هو جزء من **الطبيعة**)؛ أما بقاؤنا ككائنات بشرية فيتوقف على استخدامنا أصنافاً اجتماعيةً نستمدّها أو نشتقّها من تصنيفات ثقافية نفرضها على عناصر **الطبيعة**. وهكذا يكون الاستخدام الاجتماعي لأصناف الطعام مُناظِراً للاستخدام الاجتماعي لأصناف الألوان في مثال الإشارات الضوئية. إلا أن الطعام «وسيط» ملائم على نحوٍ خاص، لأننا حين نأكل نقيم تماهياً مباشراً، بالمعنى الحرفيّ للكلمة، بيننا (**الثقافة**) وبين طعامنا (**الطبيعة**). ولذا فإنّ الطبخ هو على نطاقٍ كوني وسيلة يتمّ بها تحويل **الطبيعة** إلى **ثقافة**، كما أنّ من الملائم دوماً استخدام أصناف الطبخ كرموز للتباين الاجتماعي.

وفي سياقٍ آخر يُعنى فيه ليڤي-شتراوس بفضح المزاعم الأنثروبولوجية الصوفية المتعلّقة بمفهوم الطوطمية، نجد نقداً للأطروحة الوظيفية التي ترى أنّ القيمة الاجتماعية التي تُضْفى على الأنواع الطوطمية تعود إلى ما تتمتّع به من قيمة اقتصادية. فهو يرى بخلاف ذلك أن القيمة الاجتماعية تُضْفى على هذه الأنواع

بحدّ ذاتها بوصفها أصنافاً قيّمة اجتماعياً؛ فالأنواع الطوطمية «أشياء نفكّر بها» (bonnes à penser)، لا «أشياء نأكلها» (bonnes à manger). وكلّ الكلام عن مثلث المطبخ ليس سوى الوجه الآخر للفكرة ذاتها. فمواد الطعام هي «أشياء نأكلها» بالطبع، لكن ذلك وحده لا يفسّر ما نقحمه من تعقيدات في تصنيف الطعام؛ وأنواع الطعام هي في النهاية «أشياء نفكّر بها» شأنها شأن الأنواع الطوطمية (انظر الصفحات ٣٦-٤٠ أدناه).

ثمّة شيء غريب في أسلوب هذا الخطاب. ولا بدّ من القول إنّ هناك نوعاً من خفّة اليد اللغوية التي نراها في جميع كتابات ليڤي-شتراوس، وهي خفّة تستدعي الحذر وليس الحماس. ومع ذلك فإنّ على القارئ ألاّ يتصور أن «مثلث المطبخ» مجرد فكاهة ظريفة يطلقها معلّم خبير بإجراء عمليات القياس والمماثلة المدهشة والمفاجئة. فقد حشد ليڤي-شتراوس قدراً ضخماً من الأدلّة كي يبيّن أنّ عمليات إعداد الطعام والأصناف الطعامية المرتبطة بها مُبَنْيَنَة على نحو رصين في كل مكان وأنّ هناك مبادئ كونيّة تشكّل أساساً لهذه البنى. بل إنّ ليڤي-شتراوس يستخدم هذا المنهج في التحليل على نطاق واسع، بصرف النظر عمّا يبدو عليه من غرابة وخروج على المألوف. وعلى الرغم من عدم ظهور مثلث المطبخ مطبوعاً إلا في عام (١٩٦٥)، فإننا نجد مثلثاتٍ من هذا النمط في كثير من أعمال ليڤي-شتراوس التي سبقت هذا التاريخ.

ففي مقالة تعود إلى عام (١٩٤٥) وتمثّل عملاً أساسياً بالنسبة لكامل أنثروبولوجيا ليڤي-شتراوس البنيوية اللاحقة (انظر «التحليل البنيوي في الألسنية وفي الأنثروبولوجيا»، كلمة: **مجلة الحلقة الألسنية في نيويورك**) كانت زوايا المثلث هي **التشارك**، و **الحقوق**، و **الواجبات** وكان التقابلان الثنائيان هما: تبادل/ لا تبادل

وآخذون/ عاطون. وفي البنى الأوليّة للقرابة (١٩٤٩) أصبحت زوايا المثلث هي: **زواج ثنائي الاتجاه، زواج من ابن العم غير المباشر، زواج من ابن الخال غير المباشر**، وكان التقابلان الثنائيان هما: تناظر / لا تناظر، وتبديل/ تكرار. أمّا في «ملحمة أسديوال» (١٩٦٠) فنجد مثلثًا بالغ التعقيد يجمع معالم خاصة بالتصنيفات الجغرافية وتصنيفات الأطعمة بحيث توضع الفاكهة مقابل الأطعمة الحيوانية، والبحر مقابل اليابسة، والشرق مقابل الغرب، والتحديد مقابل الافتقار إلى التحديد. وهذه ليست مجرد لعبة. ذلك أن ليڤي-شتراوس يسعى من خلال ذلك إلى إقامة مبادئ جَبْرٍ دلاليّ. فحين يكون السلوك الثقافي قادراً على نقل المعلومات لا بدّ للسنّة (الكود) التي يتمّ التعبير عن الرسائل بواسطتها أن تكون ذات بنية جبرية. وقد تفوق المزاعم التي يطلقها ليڤي-شتراوس حول أهمية هذا الجبر ما تبرره الأدلّة، إلا أنّ جبره هذا ليس مجرد لعبة يلعبها شخص غشّاش. فدعونا نعود إلى البداية.

3 - الحيـوان البشريّ ورموزه

ما الانسان؟

تلك هي الأحجية الأساسية التي يتصدّى لها ليڤي-شتراوس. وهي أحجية لطالما عاد إليها الفلاسفة الأوربيون مرّة بعد مرّة؛ بل إنها من وجهة نظر ليڤي-شتراوس مشكلة تزرع الحيرة والبلبلة لدى البشر جميعاً في كلّ زمانٍ ومكان. فنحن نعلم أن **الإنسان** هو حيوان، أو فرد، من النوع الذي نطلق عليه اسم **الإنسان العاقل**، قريب جداً من القِرَدة العليا وبعيد عن جميع الحيوانات الأخرى السابقة أو الحالية. لكن **الإنسان** هو كائن بشريّ أيضاً، أي أنه من وجهةٍ ما ليس «مجرّد حيوان». فبماذا يختلف **الإنسان** عن الحيوان؟.

تقوم أطروحة ليڤي-شتراوس على أن مواقف البشر وسلوكاتهم العادية تنطوي على نوعٍ من التمييز بين مفهوم الإنسانيّة ومفهوم الحيوانيّة حتى لو لم يتمّ التعبير عن ذلك بكلماتٍ واضحةٍ، وعلى الرغم من افتقار كثير من اللغات الغريبة إلى هذا التمييز الذي يتماشى مع التقابل **ثقافة/طبيعة**. فالأنا الإنساني لا يوجد بذاته أبداً، وليس ثمّة «أنا» إلاّ وهو جزء من «نحن»(*)، بل إنّ كل «أنا» هو فرد ينتمي إلى

(*) - انظر كلود ليڤي-شتراوس، **المداران الحزينان**، پاريس ١٩٥٥، ص ٤٤٨.
/ .«il n'a pas de place entre un nous et un rien»

كثيرٍ من مجموعات «النحن». وبمعنًى ما فإنّ مجموعات النحن هذه تمتدّ إلى ما لا نهاية في جميع الاتجاهات لتطال كل أحدٍ وكل شيء... فالإنسان «ليس وحيداً في الكون، شأنه شأن الفرد الذي لا يمكن أن يكون وحيداً في الجماعة، أو المجتمع الذي لا يمكن أن يكون وحيداً بين بقيّة المجتمعات» (**المداران الحزينان**). وما يحصل هو أننا نجزّئ الكلّ المتّصل، ونجد الـ «نحن» الخاصة بنا، كأفراد عائلتنا، أو جماعتنا، أو قبيلتنا، أو طبقتنا... مميّزةً تمامًا، ومتفوّقةً، ومتحضّرةً، ومثقّفةً؛ أمّا الآخرون فليسوا سوى همج ووحوش، مثل وحوش البرّيّة.

وما يشغل ليفي-شتراوس بصورة أساسية هو استكشاف العملية الديالكتيكية المتكررة في تشكيل وإعادة تشكيل هذا التأليه لأنفسنا بوصفنا بشراً وأشباه آلهة ومختلفين عن الحيوان. فعندما خلق اللّه آدم وحواء خلقهما برّيين جاهلين يطوفان في فردوسه حيث يعيش الحيوان ويتكلم ويكون قريناً للإنسان؛ لكنهما سرعان ما ارتكبا تلك الخطيئة الأصلية التي أكسبتهما المعرفة وجعلتهما كائنين بشريين، مختلفين عن الحيوان ومتفوقين عليه. فهل نحن «متفوقون» حقاً؟ لقد خلق اللّه الإنسان على صورته، ولكن ما الذي يضمن أننا لم ننفصل عن اللّه ونحن نحقّق إنسانيتنا (**الثقافة**)؟.

إذا أردنا أن نكتشف طبيعة **الإنسان** فلا بدّ من العودة إلى فهم ارتباطه بـ **الطبيعة**. هذا ما يختم به ليفي-شتراوس كتاب **المداران الحزينان** الذي أكسبه شهرةً عالمية تتعدّى عالم الأنثروبولوجيا الاختصاصية الضيق. وهو يعود إلى هذه الثيمة في الفقرة الختامية من المجلد الثالث من كتابه **أسطوريات** فيرى أننا (نحن الأوربيين) قد تعلّمنا منذ الصِّغَر أن نكون متمركزين على ذواتنا وفردانيين «نخشى دنس الأشياء الأجنبية»، وهو مذهب نعبّر عنه بالقاعدة التي تقول «الجحيم هو الآخرون»

(L'enfer, C'est autres) في الوقت الذي تشتمل فيه إحدى الأساطير البدائية على فكرة معاكسة فترى أنّ «الجحيم هو نحن» (L'enfer, C'est nous-même)(*). و«في قرنٍ ينكبّ فيه الإنسان على تدمير عددٍ لا يُحصى من أشكال الحياة» من الضروري التأكيد، كما في الأساطير، على أنّ «من غير الممكن لإنسانويةٍ لائقة أن تنطلق من ذاتها أو سياقها الخاص، بل يجب عليها أن تضع العالم قبل الحياة، والحياة قبل الإنسان، واحترام الآخرين قبل المصلحة الذاتية» (**أسطوريات III**). لكن الأحجية لا تزال مطروحةً: ما هو الكائن البشري؟ أين تنفصل **الثقافة** عن **الطبيعة**؟

يرى ليڤي-شتراوس أن ما يجعل الإنسان مختلفاً هو اللغة:

Qui dit homme, dit langage , et quit dit langage dit

(**المداران الحزينان**، باريس، ١٩٥٥، ص ٤٢١) Société(١٢)

وهو ينحو بهذا نحو روسو، وربما ڤيكو أيضاً أو هوبز أو أرسطو وكثيرين غيرهم. فظهور اللغة الذي يرافق التحوّل من الحيوانية إلى الإنسانية، من الطبيعة إلى الثقافة، هو أيضاً تحوّلٌ من العاطفة إلى العقلنة، ذلك أن «الكلام الأول كان شعراً كله؛ ولم يُحْسَب حساب العقلنة إلاّ لاحقًا» (روسو، **مقالة في أصل اللغات**، جنيف ١٧٨٣، ص ٥٦٥).

وتتمثّل أطروحة روسو، على النحو الذي فصّلها فيه ليڤي-شتراوس، في أنّ الإنسان لا يمكن أن يعي ذاته - بوصفه عضواً في جماعةٍ من جماعات النحن - إلاّ حين يتمكّن من استخدام المجاز كوسيلة للمقارنة وإدراك الفروق:

(*) أتوقّع أن يكون القارئ مطّلعاً على أن ثمّة شخصية في مسرحية سارتر Huitclos تناصر الرأي المعاكس، أي الرأي الذي يرى أنّ «**الجحيم هو الآخرون**» (غارسان، في آخر دقيقة من المسرحية).

(١٢) بالفرنسية في النصّ الأصلي: أن تقول إنسان، يعني أن تقول لغة، وأن تقول لغة يعني أن تقول مجتمع.

«لولا شعور الإنسان في البداية بتطابقه مع كل اولئك الذين يشبهونه (ومن بينهم الحيوانات، كما يقول روسو صراحةً) لما اكتسب القدرة على تعرّف ذاته وتمييزها كما يتعرّفهم ويميّزهم، أي لما اكتسب القدرة على استخدام تباين الأنواع كسندٍ مفاهيميّ للتميز الاجتماعي». (*الطوطمية اليوم*، الترجمة الانجليزية، لندن ١٩٦٤و ص ١٠١).

وتبصّر روسو هذا لا يمكن أن يكون «صائبًا»! إلاّ بمعنًى شعريٍّ حصراً، ذلك أنَّ عمليات التفكير لدى الإنسان الأصليّ هي أقلّ وضوحًا بالنسبة لنا من عمليات التفكير لدى القِرَدة والسعادين. لكن الولع بالعودة إلى البدايات التكوينية الذي يسبغه كلود ليڤي-شتراوس على النقاش مختلطٌ مع بحثه عن كليّاتٍ إنسانيةٍ، أي عن أصناف لغوية توفّر الآلية التي تحوّلت عبرها الخصائص البنيوية الكونية التي تتمتّع بها الأدمغة البشرية إلى خصائص بنيوية كونية للثقافة البشرية. فإذا ما كانت هذه الكليّات موجودةً، فلا بدّ أن تكون فِطْريّة في مستواها العميق. وعلينا في تلك الحالة أن نفترض أنها نماذج تمّ استدخالها إلى النفس البشرية في سياق التطور البشري جنبًا إلى جنب مع التطور الوظيفي لتلك الأجزاء من الدماغ البشري المعنيّة مباشرةً بتشكيل الكلام وإصداره عبر الحنجرة والفم واستقباله عبر الأذن. ولم لا؟ فعلى الرغم من أن اللغة لا تولد مع الطفل، إلاّ أنّ قدرةً خَلْقيّةً أو فطريّةً على تعلّم النطق بأصواتٍ ذات معنًى واستيعاب ما ينطق به الآخرون تولد معه.

ولا يقتصر الأمر على ذلك وحسب، فجميع الأطفال، إنْ كان صحيحًا ماجاء به جاكوبسون، يتعلمون السيطرة على العناصر الأساسية في قائمة الفونيمات لديهم من خلال تشكيل السلسلة البدئية ذاتها، أو التي تكاد أن تكون

ذاتها، من عمليات التمييز الأساسية: صامت / صائت، صامت أنفيّ/ وقفيّ فمويّ، ممدود/ حاد، مضغوط/ منتشر ... ولا يعود هذا إلى وجود غريزةٍ ما بل يعود كما نفترض إلى عمارة الفم والَحلْق وما يرتبط بهما من عضلات لدى الإنسان ممّا يجعل من هذا السبيل السبيلَ الطبيعي الذي يتمّ سلوكه. وما يريد ليقي-شتراوس أن يقنعنا به هو أن تشكيل الصنف لدى الكائنات البشرية يسلك سبلاً طبيعيةً كونيةً متماثلة، لا بمعنى أن ذلك يجب أن يتمّ بالطريقة ذاتها دائماً وفي كل مكان بل بمعنى أنّ الدماغ البشريّ مبنيّ على نحوٍ يؤهله لتشكيل أصنافٍ من نوع محدّد بطريقة محددة(*).

تتمتّع جميع الحيوانات بقدرةٍ معيّنة محدودة على التمييز بين الأصناف. ويمكن لكلّ ثديي أو طائر، في شروطٍ ملائمة، أن يتعرّف على أفراد نوعه ويميّز بين الذكور والإناث؛ بل ويمكن لبعضها أن يتعرّف على صنف الأعداء آكلة اللحوم. لكن الكائنات البشرية توسّع في سياق تعلّم الكلام هذه المقدرة على تشكيل الأصناف إلى درجةٍ لا يضاهيها فيها أيّ من المخلوقات الأخرى، على الرغم من أنّ هذه العملية تكون في جذورها العميقة، وقبل أن تكتمل مقدرة الفرد اللغوية، شبيهة بما نجده لدى الحيوان. ففي هذه المرحلة لا يكون الفرد معنيًّا (سواء أكان حيوانًا أم إنسانًا) إلا بإشكالياتٍ بسيطةٍ جداً، كالتمييز بين نوعه وغيره من الأنواع، وبين السيطرة والخضوع، وإمكانية الفعل الجنسي وعدمها، والصالح للأكل وغير الصالح. ذلك أنّ هذه الأنواع من التمييز هي كل ما هو ضروري لبقاء الفرد في بيئة

(*) لعل من الضروري التأكيد على أنّ ليفي-شتراوس، وبخلاف بياجيه، لا يُعْمِل فكره في التطور التكويني النشوئي أو في توالي الأطوار الخاصّة بأنظمة التصنيف؛ بل يكتفي بالاتّكال على هذا الأسلوب في النقاش لكي يفسّر تلك الواقعة المدهشة التي تتمثّل في قدرته على اكتشاف «بنًى» متشابهة على نحوٍ يلفت الانتباه في سياقات ثقافية شديدة الاختلاف.

طبيعيـة، في حين أنها لا تكفي للبقـاء في بيئة إنسـانيـة. فـمن أجل بقاء الإنسـان (بوصـفـه مميّزًا عن الحيـوان) ينبـغي عـلى كل فـرد أن يتـعلّم تمييـز أبناء جلدته تبـعًا لمكانتـهم الاجـتمـاعيـة. وأبسط طريقـة للقـيام بذلك هي تحـويل أصناف المستـوى الحيـواني إلى تصنيفٍ اجتمـاعي للكائنات البشـرية. وهذا هو الأمر الأسـاسي في مقاربة ليڤي-شتراوس البنيوية لموضوعة الطموطمية التي تشكّل إحدى الموضوعات الكلاسيكية في الأنثروبولوجيا.

فـمن الملاحـظ أن الكائنات البـشـرية في كـل مكان تتّخـذ مـواقف طقـوسـيـة وشعـائرية تجـاه الحيـوانات أو النباتات في محـيطهـا. ومـن الأمثلة على ذلك تلك القـواعـد المميّزة، بل والغـريبـة، التي تحكـم سلوك الانجليـز تجـاه المخلـوقـات التي يصنّفونها على النحو التالي:

(١) - حيوانات بريّة.

(٢)- ثعالب.

(٣) - طرائد.

(٤) - حيوانات المزرعة.

(٥)- حيوانات منزلية.

(٦) - حيوانات ضارّة.

فعندما نأخذ الكلمات التالية متسلسلةً:

(١ً) - غرباء.

(٢ً) - أعداء.

(٣ً) - أصدقاء.

(٤ً) - جيران.

(٥ً) - رفقاء.

(٦ً) - مجرمون

نلاحظ أن المجموعتين متناظرتان إلى حدٍّ ما. وهكذا يمكننا استخدام الأصناف الحيوانية استخداماً مجازياً كمكافئاتٍ لأصناف الكائنات البشرية. وواحد من الإسهامات الكبرى لليڤي-شتراوس هو كشفه أنّ عملية إضفاء الطابع الاجتماعي هذه على أصناف الحيوانات هي عملية واسعة الانتشار. وإذا ما كانت هذه الوقائع معروفة جيداً، فإنّ فهمها قد أسيء كما يرى ليڤي-شتراوس.

فالأعراف التي تتّبعها الشعوب البدائية في استخدامها أنواع النبات والحيوان كرموز لأصناف البشر ليست في الواقع أغرب أو أعجب من أعرافنا. وكلّ ما في الأمر أن هذه الأعراف تكون أكثر بروزاً ووضوحاً في بيئة محدودة تقنياً بحيث بدت للبّحاثة من جيل السرِ جيمس فريزر خارجة على المألوف كلياً. وبلغ الأمر حداً بات فيه أيّ نوع من التكافؤ بين الكائنات البشرية والأنواع الطبيعية الأخرى ضرباً من العبادة (الطوطمية) - أو ديناً أولياً لا يلائم إلاّ الشعوب التي لا تزال في مرحلة باكرة جداً من التطور. وعلى الرغم من تلمّس الكتّاب الأوائل وجود عناصر من السلوك «الطوطمي» حتى في الثقافات الرفيعة والراقية، فإنهم نظروا إليها كبقايا قديمة قُيِّض لها البقاء على نحوٍ ما منذ الماضي البعيد وحتى أيامنا. أما «الطوطمية» في المجتمعات البدائية عموماً فقد نُظِرَ إليها على أنها تطرح إشكاليةً أساسية تتعلّق بالعقل والعقلانية.

ما الذي يدفع الكائنات البشرية العاقلة إلى الانغماس في «عبادة خرافية» للحيوان والنبات؟ كيف يمكن لبني الإنسان أن يتصوروا أنهم متحدرون من الكنغر، أو الوالابي أو الكوكاتو؟[١٣] هناك عدد كبير من الإجابات على مثل هذين

---

(١٣) الوالابي هو نوع من الكنغر الاسترالي صغير الحجم. أمّا الكوكاتو فهو ببغاء استرالية ذات حجم كبير وذؤابة على رأسها.

السؤالين. وقد قام ڤان جينيب (١٩٢٠) بجمع واحد وأربعين «نظرية في الطوطمية» ثمّ تراكم المزيد منها منذ ذلك الحين. وتقع هذه النظريات عموماً ضمن نموذجين أو نمطين:

(١) - تفسيرات شمولية ترى أنّ المعتقدات والممارسات الطوطمية تدلّ على «ذهنية طفليّة» كانت في السابق إحدى خصائص النوع البشري ككل.

(٢) - تفسيرات خصوصية تقوم على الطرح الوظيفي الذي يرى أنّ النظام الطوطمي يضفي أهمية انفعالية أو وجدانية على أنواع حيوانية أو نباتية ذات قيمة اقتصادية بالنسبة للمجتمع البشري المعنيّ فيعمل بالتالي على حفظ هذه الأنواع من الفناء والانقراض الناجم عن فعل الإنسان.

وبعد نشر أعمال غولد ينوايزر (١٩١٠) صار من الصعب التمسّك بنظريات النوع الأول. أمّا بعد ذلك، وحتى عام (١٩٦٢)، فقد تركّزت أهمّ المساهمات في هذا الموضوع على دراساتٍ إثنوغرافيةٍ خصوصية ومحدّدة-استراليا، تيكوبيا، تالنيزي-وليس على الحقائق الكونية أو الشمولية. بيد أن رادكليف -براون (١٩٢٩) كان حالة خاصّة في هذا السياق نظراً لمحاولته تعميم الموقف الوظيفي بحيث يتمّ التعامل مع «الطوطمية» بوصفها ظاهرة شبه كونية وتعبيراً طقوسياً عن الاعتماد المتبادل بين النظام الاجتماعي والبيئة الطبيعية. وفي مقالةٍ لاحقة (١٩٥١) سار رادكليف-براون بأطروحته هذه شوطاً أبعد، وركّز اهتماماً خاصاً على طبيعة التصنيف في الأنظمة الطوطمية. وتتّسم هذه المقالة الأخيرة ببعض الخصائص التي تميّز الأسلوب «البنيويّ» لدرجة أنها حرّضت ليڤي-شتراوس على تقديم إسهامه الأول في هذا الموضوع وهو كتابه **الطوطمية اليوم** (١٩٦٢) والذي صدرت ترجمته الإنجليزية عام (١٩٦٤) بعنوان **الطوطمية**.

يرى ليڤي-شتراوس أنّ الأنثروبولوجيين الذين حاولوا عزل «الطوطمية» بوصفها ظاهرةً Suigeneris (فريدة من نوعها) قد خدعوا أنفسهم؛ فحين تُعَدُّ الطوطمية نظامًا دينيًّا تصبح سرابًا أنثروبولوجيًّا، في الوقت الذي يستحقّ فيه هذا الموضوع أشدّ اهتمامنا لأنّ المعتقدات والممارسات الطوطمية تمثِّل خاصية كونية من خصائص التفكير البشري.

وعلى الرغم من أنّ تناول ليڤي-شتراوس للطوطمية الاسترالية لم يُضِفْ أيّ شيء هام إلى فهمنا لها، إلا أنّ إعادة تقييمه لآراء رادكليف - براون تيسّر كثيراً فهمنا لعلاقة الأصناف الفكرية لدى سكان استراليا الأصليين، والتي تبدو في الظاهر غريبة وشاذّة، مع أنظمة التصنيف المألوفة لدينا. وزبدة ما يقوله ليڤي-شتراوس هو أن الأنظمة الطوطمية تجسيد لأنظمة مجازية من النوع المذكور آنفًا (ص٣٦-٣٧). وسوف نعمد لاحقًا في هذا الفصل إلى مناقشة هذا النوع من تشكيل المجاز بمزيد من التفصيل (صص٤٢-٤٦). وبالمناسبة، فقد عمل ليڤي-شتراوس في مناقشته ظاهرة «الطوطمية» على تقديم عرض موجز لما يشكّل جوهر المنهج البنيوي الذي أشرت إليه سابقًا (ص٢٢). وما نلحظه بشكل خاص هو ذلك النفور الواضح من «الظاهرة الأمبريقية أو التجريبية». فهو يرى في «الموضوع العام للتحليل» نوعًا من المصفوفة الجبرية متوضعةً في «العقل البشري» اللاواعي ومشتملةً على كل التباديل والتراكيب المحتملة؛ أما الأدلّة التجريبية فليست سوى أمثلة ممّا هو ممكن أو مُحْتَمَل. وهذه الأفضلية التي يمنحها ليڤي-شتراوس للتجريد العام قياساً بالواقعة التجريبية تواصل الظهور في مؤلّفاته كلها. ولكن رؤية ليڤي-شتراوس لا تقف عند هذا الحدّ. فهو يرى أنّ لـ«العقل البشري» وجوداً موضوعيًّا هو بمثابة صفة أو خاصيّة للأدمغة البشرية وأنّ

بمقدورنا التحقّق من خصائص هذا العقل البشري بتقصّي نتاجاته الثقافية والمقارنة بينها. وهكذا تشكّل دراسة «الظاهرة التجريبية» جزءاً جوهريًّا من عملية الكشف لكنها ليست سوى وسيلةٍ لغاية(*).

لنعد الآن إلى رؤية روسو للإنسان بوصفه حيواناً ناطقاً. فحتى بضع سنوات خلت كان من المعتاد أن يميّز الأنثروبولوجيون تمييزاً قاطعاً بين **الثقافة**، التي يرونها إنسانيةً حصراً، و**الطبيعة**، التي تشترك بها الحيوانات جميعاً، بما فيها الإنسان. وهذا التمييز هو من وجهة نظر ليسلي وايت:

> **«تميز نوعيّ وليس كّميـاً. والفجوة بين هذين النمطين هي فجوة ذات أهمية قصوى... فالإنسان يستخدم الرموز، في حين لا يستطيع أيّ مخلوق آخر أن يفعل ذلك. وهكذا فإنّ العضوية إمّا أن تكون قادرةً على الترميز أو لا تكون، ولاوجود لدرجاتٍ وسطى»** (وايت، ***علم الثقافة***، **نيويورك ١٩٤٩، ص٢٥**).

وكثيراً ما يعبّر ليفي-شتراوس عن وجهة النظر هذه، على الرغم من أن إلحاحه عليها يقلّ في كتاباته الأخيرة قياساً بكتاباته الأولى. أمّا ما يَسِمُ التفكير الرمزي ويميّزه فهو وجود لغة منطوقة تقف فيها الكلمات مقابل الأشياء الموجودة «في الخارج»، أي تدلّ عليها فتكون الأشياء هي المدلول. وينبغي التمييز بين

(*) إن اللازمة المتكررة التي يواصل ليفي-شتراوس ومريدوه إعادتها هي أنّ جميع نقّاده الانغلو-ساكسون، ومنهم مؤلّف هذا الكتاب، هم تجريبيون أفظاظ. ويبدو أن «التجريبية» هنا تعني ذلك المذهب القائل بأنّ الحقيقة ينبغي أن تكون قابلة لإثبات صحتها والتحقق منها بالرجوع إلى وقائع قابلة للملاحظة؛ وأنها تقف مقابل «العقلانية» التي تتوصّل إلى شكل أعمق من الحقيقة عن طريق العمليات الذهنية.

الدواليل[١٤] والمحرّضات. فجميع أنواع الحيوان تستجيب بصورة ميكانيكية لإشاراتٍ ملائمة، وهي عملية لا تستلزم «تفكيراً رمزياً». فالقدرة على التعامل مع الرموز تقتضي القدرة على التمييز بين الدالول والشيء الذي يدلّ عليه، وكذلك القدرة على إدراك أن ثمّة علاقة بينهما. وهذه القدرة على تمييز (أ) عن (ب) وإدراك أن هناك علاقة متبادلة بين (أ) و (ب) في الوقت ذاته، هي الصفة الأساسية التي تميّز التفكير البشري عن استجابة الحيوان.

ويمكن التعبير عن هذا التباين بطريقة أخرى. فحين يقوم أحد الأفراد بفعلٍ مابوصفه فرداً، ويُحْدِث أثراً في العالم الخارجي - كأن يحفر بمعوله حفرةً في الأرض - لا يكون هذا الفرد معنيًّا بالترميز، ولكن ما أن يدخل بعض الأفراد الآخرين في المشهد حتى يصبح كلّ فعل، مهما يكن تافهاً، فعلاً ناقلاً للمعلومات المتعلّقة بالفاعل إلى الملاحظ- حيث يتم التعامل مع التفاصيل الملحوظة وتفسيرها بوصفها دواليل، نظراً لوجود علاقة بين الفاعل والملاحظ. ومن وجهة النظر هذه فإن الحيوانات الموجودة في أية بيئة بشرية هي عبارة عن أشياء صالحة للتفكير بها (bonnes à penser).

وعندما يطرح ليڤي-شتراوس على نفسه هذه الأحجية المتعلّقة بنشوء تلك القدرة على التفسير الرمزي والتي تبدو في الظاهر مستعصيةً تماماً على الحلّ، فإنه يجد الجواب في تبنّيه لأفكارٍ مُسْتَلّةٍ من دوركهايم وتلاميذه. فثمّة مفاهيم ثنائية

---

(١٤) غالباً ما تتم ترجمة «Sign» في السياق الألسني والسيميائي بـ«علامة» أو «إشارة». إلا أنّ الحفاظ على معنى هذه الكلمة الدقيق في سياقها هذا، والحفاظ على الفارق بينها وبين كلمة «marK» (علامة)، وعلى الجذر المشترك بين «Sign» ومشتقّاتها، يفرض ترجمتها على نحو آخر. وهكذا فقد تعاملت مع هذه المفردة ومشتقّاتها على النحو التالي: Sign (دالول)، Signifier (دالّ)، Signified (مدلول)، Significance (دلالة)، Signification (تدليل)...

تشكلّ جزءاً من طبيعة الإنسان. وعلى سبيل المثال، فإن الرجال والنساء متشابهون بمعنًى ما على الرغم من أنهم متقابلون ومتبادلو الاعتماد بمعنًى آخر؛ وكذلك فإن اليدين اليمنى واليسرى متكافئتان ومتقابلتان ومتعالقتان. ونلاحظ أن هذين الزوجين الطبيعيين يكونان في المجتمع القائم فعليًّا مشحونين على الدوام بدلالةٍ ثقافية، حيث يتم تحويلهما إلى رموز نمطية بدئية للخير والشرّ والحلال والحرام. يضاف إلى ذلك أنّ الأفراد في المجتمع القائم فعليًّا هم أشخاص اجتماعيون تربط واحدهم بالآخر «علاقة»، كعلاقة الأب بابنه أو المُستَخْدِم بالمُستَخْدَم. ويتصل هؤلاء الأفراد واحدهم بالآخر عن طريق «التبادل»، فهم يتبادلون الكلمات، ويتبادلون الهدايا. وهذه الكلمات والهدايا تنقل معلومات لأنها دواليل، وليس لأنها أشياء بحدّ ذاتها. فحين يدفع مُستَخْدِمٌ أجر مُستَخْدَمٍ يدلّ هذا الفعل على المكانة النسبية التي يحتلّها كل منهما في الصفقة. بيد أنّ التبادل الرمزي الأساسي الذي يشكّل نموذجًا لكلّ التبادلات الأخرى هو، تبعًا لليڤي-شتراوس (إنْ كنتُ قد أحسنتُ فهمه)، تبادل جنسي. فتابو الزنا بالمحارم (الذي يؤكّد ليڤي-شتراوس خطأً أنه «كوني») يشتمل على التمييز بين النساء المحلّلات والنساء المحرّمات وبذا يولّد تمييزاً بين النساء من صنف **الزوجة** والنساء من صنف **الأخت**. ويكمن **أساس** التبادل البشري، وبالتالي أساس التفكير الرمزي وبداية الثقافة، في الظاهرة التي يتفرّد بها البشر حيث يمكن لإنسان أن يقيم علاقةً مع إنسان آخر عن طريق تبادل النساء. ولنا عودة إلى هذا الموضوع في الفصل السادس.

أما الآن فلنعد مرّة أخرى إلى ما أشرت إليه من اهتمام ليڤي-شتراوس بَجبْر الاحتمالات أكثر من اهتمامه بالوقائع التجريبية. فهو يبرر ذلك على النحو التالي: في الحياة الاجتماعية الفعلية يتّصل الأفراد مع بعضهم بعضًا طوال الوقت بواسطة تراكيب مفصّلة ومعقّدة، كالكلمات التي ينطقون بها، والملابس التي يرتدونها،

والطعام الذي يأكلونه، والطريقة التي يقفون بها، والطريقة التي يرتّبون بها أثاث الغرفة وهلمجرّا. ويمكن لنا أن نكشف في كل حالة محددة وجود نوع من الاتّساق بين السلوكات على هذه المستويات المختلفة؛ وعلى سبيل المثال، فإن الأسلوب الذي يتخذه أفراد الشريحة العليا من الطبقة الوسطى في كينسينغتون تجاه كل من هذه «السنن» التي ذكرتها يختلف تماماً عن أسلوب الطبقة العاملة في ليدز مثلاً. لكن أيّة حالة تجريبية محددة ليست سوى خيار أو بديل واحد من بين طقم كامل من الاحتمالات. ويرى ليڤي-شتراوس وأتباعه أننا نتوصل إلى مزيد من التبصّر بالحالات التجريبية المحددة التي قمنا برصدها حين نأخذ بالحسبان علاقتها بالحالات المحتملة التي لم نرصدها.

ومن الضروري عند هذا الحدّ أن ننحرف قليلاً عن موضوعنا الأساسي. فأفكار ليڤي-شتراوس المتعلّقة بقدرة الكائنات البشرية على الاتصال بواسطة الرموز هي تطوير لآراء كان قد عبّر عنها في الأصل علماء الألسنية والسيميولوجيا (نظرية الدواليل). إلاّ أن هؤلاء يستخدمون مصطلحاتٍ مربكة وشديدة التنوّع ولعلّ من المفيد أن أبحث عن بعض المرادفات لها.

إنّ أولّ تمييز أساسي هو ذاك الذي يضعه دي سوسور بين **اللغة** (langue) و**الكلام** (Parole). فعبارة «اللغة الإنجليزية» تشير إلى نظام كامل من الأعراف وطرائق الاستعمال، وهو من وجهة نظر أيّ ناطقٍ فرديٍّ محدّد نظامٌ «متعيّن» و«مُعْطًى»، وليس شيئاً يخلقه هذا الناطق لنفسه. وأقسام اللغة متاحة للاستخدام، لكن استخدامها ليس أمراً ضرورياً أو حتمياً. وحين أنطق، كفرد، أستخدم «الكلام» " أي أنني أختار من نظام «اللغة» الكامل كلماتٍ وأعرافاً قواعدية ونغماتٍ ونبراتٍ معيّنة وأضعها في ترتيب محدّد فأتمكّن من نقل المعلومات بواسطة ما أنطق به.

وهذا التمييز بين **اللغة** و **الكلام** يكافئ تكافؤاً وثيقاً، ولكنه ليس تاماً، تمييز نظرية المعلومات بين **السّنة** (الكود) و**الرسالة**. فحين ننظر إلى اللغة بوصفها سنّة، نعني أنها نوع خاص من السنّة - سنّة مؤلّفة من عناصر صوتية. بيد أن هناك أنواعاً أخرى كثيرة من السنن الممكنة أو المحتملة. ولقد أشرت منذ قليل إلى أننا نستخدم الثياب كسنّة، وكذلك أصناف الطعام، والايماءات، وهلمجرا. وكل سنّة من هذه السنن هي «لغة» (بالمعنى السوسوري لهذه الكلمة) كما أن مجموع هذه السنن، أي **ثقافة** الفاعل الفرد، هي «لغة» بدورها.

ولا بدّ من القول إنّ الأمور تختلط معاً في الصناديق اللغوية التي استخدمتها في هذا النقاش، أي «العناصر الصوتية»، «الثياب»، «أصناف الطعام» الخ، وذلك لأنها تتداعى في أذهاننا بوصفها متشابهة بعض الشيء في الوظيفة أو «المعنى»، أما حين أنطق كلاماً أو أنقل رسالةً -«The Cat Sat onthmat»[١٥]- فإنني أجمع العناصر معاً في سلسلةٍ تبعاً للقواعد اللغوية وليس لأنها متشابهةً بأيّ حال من الأحوال. وهذا ما أعنيه حين أشير لاحقاً إلى «السلاسل التركيبية»[١٦]- هذه السلاسل التي تتشكّل من خلال تطبيق قواعد التركيب أو النحو.

---

(١٥) «القطة جلست على الحصيرة». وقد تعمّد المؤلّف اختيار كلمات متشابهة في هذا المثال من حيث تكرر الحرف (t) لكي يبيّن أن قواعد التركيب أو النحو هي التي تفعل فعلها هنا وليس التشابه على الرغم من وجوده.

(١٦) السلسلة التركيبية هي مجموعة من العناصر التي تلتقي إلى جانب بعضها بعضاً لتشكّل وحدة أكبر. وتُفهم هذه السلسلة على نحو أفضل عند وضعها مقابل السلسلة التبديلية التي هي مجموعة من العناصر القابلة للإبدال بعضها من بعض في إطار محدد. وفي حين تعمل عناصر السلسلة التبديلية في الغياب، حيث يؤدي وجود أو حضور تبديل ما إلى غياب التبديلات الأخرى، فإنّ السلسلة التركيبية تعمل في الحضور. فعناصر السلسلة التركيبية موجودة بالفعل أما عناصر السلسلة التبديلية فموجودة بالإمكان.

ونحن نحتاج، بهذه الصورة ذاتها، إلى التمييز بين التداعي أو الاقتران الذهني الذي يخبرنا بأنّ الديك الروميّ المشويّ والفرّوج المسلوق «نوعان من الطعام» على حدٍّ سواء (عنصران من لغةٍ واحدة) وقواعد لغاتٍ محدّدةٍ (ثقافات محدّدة) تشير في انجلترا، مثلاً، إلى أنّ اللحم المشوي يجب أن يؤكل مع مهلبية يوركشاير أو إلى أنّ مائدةً تحوي الديك الروميّ المشويّ الذي تتلوه المهلبيّة بالخوخ والسنبوسك قد تدلّ على أننا في الخامس والعشرين من كانون الأول (عيد الميلاد).

قد يبدو هذا الاستخدام لكلمة «لغة» في الإشارةِ إلى أشكال من الاتصال غير لغويةٍ استخداماً غريباً ومربكاً بالنسبة لكثير من القرّاء. وهو أمر لم يستطع رولان بارت أن يجعله أسهل وأيسر باستعماله مزيداً من المصطلحات، على الرغم من ذاك الوضوح النسبي في عرضه للفكرة البنيوية العامة (**عناصر علم الدواليل**، ١٩٦٧). وسوف أقدّم هنا نسخةً معدّلةً من جدول يستخدمه بارت في شرح العلاقة بين الاستخدام الاستعاريّ (التبديلي) والاستخدام الكنائيّ (التركيبي) لدواليل غير لغوية. ولا بدّ من الإشارة إلى أن بارت يستخدم مصطلح **النظام** بمعنيين مختلفين، يشير أولّهما إلى ما أشرت إليه آنفاً بوصفه «لغةً» ويشير الثاني إلى «أقسام الكلام» في مثل هذه اللغة، أي إلى أطقم الأشياء الموافقة لأطقم الكلمات التي تقسم اللغة الفعليّة إلى «أسماء» و «أفعال» و «نعوت»، الخ. وقد اقتصر التعديل الذي أدخلته هنا على كتابه كلمة **نظام** بين أقواس عند استخدامها بالمعنى الأول وبدون أقواس عند استخدامها بالمعنى الثاني. أما مصطلح **التركيب** الذي يُطَبَّق في هذا المخطط على دواليلَ غير لغوية فيوافق مصطلح **الجملة** في اللغة الفعلية.

التركيب والنظام:

(نقلاً عن كتاب بارت **عناصر علم الدواليل**[١٧]، ١٩٦٧ [الكلمات الواردة بين أقواس متوسطة تمّت إضافتها من قبلي]).

	[أ]	[ب]
	النظام [أقسام الكلام: أسماء، أفعال، نعوت، الخ]	**التركيب** [الجملة]
اللباس «نظام» [لغة] [سنّة]	طقم من القطع، أو الأجزاء، أو التفاصيل التي لا يمكن ارتداؤها في الوقت ذاته على جزء واحد من الجسد، والتي يؤدّي التنويع فيها إلى تغيير في معنى الزيّ: طاقيّة- قلنسوة- بُرْنُس للرأس، الخ.	ارتداء نمط واحد من اللباس مؤلَّف من عناصر مختلفة: تنّورة- قميص - سترة.
الطعام «نظام» [لغة] [سنة]	طقم من الأطعمة المتآلفة أو المتخالفة يختار منها المرء طبقًا وفي حسبانه معنًى معينًا: كأنواع المقبّلات، أو المشاوي، أو الحلوى.	التسلسل الفعلي للأطباق التي يتمّ اختيارها أثناء وجبةٍ ما: وهذه هي قائمة الأطباق (في مطعم).
	إن «قائمة الأطباق» في مطعم تحقّق هذين المستويين معًا: فالقراءة الأفقية للمقبّلات، مثلاً، تتوافق مع النظام، في حين تتوافق القراءة العمودية لقائمة الأطباق مع التركيب.	

(١٧) انظر صص ٩٦-٩٧ من الترجمة العربية لكتاب بارت هذا بعنوان مبادئ في علم الأدلّة، ترجمة وتقديم محمد البكري، دار الحوار؛ اللاذقية، الطبعة الثانية ١٩٨٧.

	[أ]	[ب]
الأثاث «نظام» [لغة] [سنّة]	طقم من التنويعات «الأسلوبية» على قطعة واحدة من الأثاث (سرير مثلاً)	وضع قطع مختلفة من الأثاث في مكان واحد: سرير - خزانة- طاولة، الخ.
العمارة «نظام» [لغة] [سنة]	تنويعات في الأسلوب على عنصر واحد في مبنى، كالأنماط المختلفة من السقوف أو الشرفات، أو الصالات، الخ.	تسلسل التفاصيل على مستوى المبنى ككل.

يكتسي التمييز بين العمود [أ] (النظام) والعمود [ب] (التركيب) في المخطط السابق أهميةً بالغة في فهم ليڤي-شتراوس على الرغم من أنه لا يستخدم هذين المصطلحين. ففي حين يضع بارت **النظام مقابل التركيب**، نجد أنّ ما يناظرهما لدى شتراوس هو **الاستعارة مقابل الكناية أو السلسلة التبديلية مقابل السلسلة التركيبية**. وعلى الرغم من هذه الوطانة المفرطة فإنّ المبادئ أو الأفكار الأساسية تبقى بسيطة. فالاستعارة (النظام، التبديل) تستند، كما يقول جاكوبسون، إلى إدراك التشابه في حين تستند الكناية (التركيب) إلى إدراك التجاور (جاكوبسون وهال، **أسس اللغة ١٩٥٦**).

ويشير ليڤي-شتراوس إلى ضرورة التمييز بين هذين القطبين لدى تحليل الأسطورة والتفكير البدائي عموماً. فلو تصوّرنا، على سبيل المثال، وجود عالم آخر مسكون بكائنات فوق طبيعية، نرى أن من الممكن تمثيل هذا العالم بعدد لا يُحصى من الطرق: كمجتمعٍ من الطيور، أو الأسماك، أو الحيوانات البرّية، أو حتى الكائنات «الشبيهة» بالإنسان، كما نرى أننا نستخدم **الاستعارة**، أي نوعاً معيناً من الترميز، في كل حالة من هذه الحالات. بيد أنّ هنالك نوعاً آخر من الترميز نستند فيه إلى حقيقة أنّ جمهورنا الذي يدرك كيف يتشكّل تركيب محدّد (أوجملة محددة) انطلاقاً من عناصر «النظام» (اللغة، السنّة)، قادر على إدراك الكلّ من خلال الجزء. وهذه هي **الكناية**. فحين نقول مثلاً إن «التاج يدلّ على السيادة» فإننا نستند إلى حقيقة أنّ التاج يتداعى على نحوٍ فريدٍ مع سلسلة تركيبية محدّدة من عناصر الزيّ التي تشكّل معاً اللباس الرسمي لرجل سلطة محدد هو الملك، بحيث يبقى هذا التاج صالحاً للاستخدام كدالّ على الكلّ المعقّد حتى حين يخرج من سياق استخدامه الصحيح السابق. وهذا التقابل بين الاستعارة والكناية ليس تقابلاً من النوع إمّا/ أو؛ فثمّة دوماً عنصر ما من كلا نوعيّ التداعي في أيّ خطاب على الرغم من إمكانية وجود فروق واضحة في درجة الإلحاح على كل منهما. فالقول «التاج يدلّ على السيادة» هو قول كنائيّ بالدرجة الأولى؛ وبالمقابل فإنّ مفهوم «ملكة النحل» هو استعاري.

وثمّة صلة بين كلّ هذا وأسلوب أسبق بكثير من أساليب التحليل الأنثروبولوجي. فقد بدأ فريزر دراسته الكلاسيكية للسحر البدائي (**الغصن الذهبي**، ١٩٢٢) بأطروحة مفادها أنّ المعتقدات السحرية تعتمد على نمطين من التداعي الذهني (الخاطئ) هما سحر المِثْل بالمِثْل الذي يستند إلى قانون التشابه، والسحر

الُمعْدي[١٨] الذي يستند إلى قانون التّماس. ويتطابق تمييز فريزر بين ما هو ناجم عن المعاملة بالمِثْل وما هو ناجم عن العدوى مع تمييز جاكوبسون - شتراوس بين الاستعاري والكنائي، وحقيقة اتفاق فريزر وشتراوس على أهمية هذا التمييز البالغة في فهم «الفكر البدائي» هي حقيقةٌ ذات دلالةٍ عميقة.

ولكن ما علاقة كلّ هذا بموقف ليڤي-شتراوس من عملية الترميز؟

من الضروري أن ندرك أولاً أنّ هذين البعدين (محور التشابه الاستعاري -التبديلي- الهارموني من جهة والمحور الكنائي - التركيبي - الميلودي- الُمعْدي من جهة أخرى) يتوافقان مع الإطار المنطقي الذي تمّ ضمنه بناء المثلثات البنيوية المختلفة في الفصل الثاني. فإذا ما أخذنا الشكل (٣) (ص٢٧) مثلاً، نلاحظ أنّ المحور **ثقافة/طبيعة** هو محور «استعاريّ» أما المحور **عادي/مُحَوَّل** فهو «كنائيّ».

لكن الأمر الثاني والأهمّ في هذا السياق هو أن ندرك أنّ هذا الإطار ذاته يشكّل بالنسبة لليڤي-شتراوس الأساس اللازم لفهم الطوطمية والأسطورة. فحين ننظر إلى شعيرة طوطمية أو إلى أسطورة بوصفها وحدة فردية في ثقافة ما فإنها تكون تركيبيةً - تتألف من سلسلةٍ من التفاصيل المرتبطة معًا؛ حيث يمكن استبدال الحيوانات بالبشر، وخلط **الثقافة بـ الطبيعة**. أمّا حين نأخذ طقمًا كاملاً من هذه الشعائر أو الأساطير ونراكمها واحدةً فوق أخرى، فسوف نشهد آنئذٍ ظهور نموذج استعاري - تبديلي، حيث يبدو واضحًا أنّ تنويعات ما يحدث للحيوانات هي

---

(١٨) سحر المثل بالمثل، أو سحر المعاملة بالمثل، homeopathic magic، هو مصطلح أنثروبولوجي يقوم على فرض أن للمثيل أثرًا على مثيله، أو الاعتقاد بوجود رابطة بين الشيء وشبيهه، أو بين الشيء واسمه، كالاعتقاد بأنّ صبّ الماء على الأرض يُسْقِط المطر، وأن إلحاق أذىً بنموذج يسبب مثله في الأصل. أما السحر الُمعْدي contagious magic فهو السحر الذي ينتقل أثره عن طريق الاتصال والتجاور والتماس...

تحويلاتٍ جبرية لتنويعات ما يحدث للبشر، كما هو الحال في المثال الوارد في الصفحة ٣٦-٣٧.

ويمكن بالمقابل إعمال الطريقة الأخرى المعاكسة. فإذا بدأنا بسلسلة محدّدة من السلوك المعهود يكون علينا أن نعدّها تركيباً، أو حالةً محددةً من العلاقات الُمنَظَّمة من بين طقم من البقايا الثقافية ليست بدورها سوى فُضْلَةٍ من التاريخ. وإذا أخذنا مثل هذه الحالة الخاصة ودرسنا تراتيب أجزائها المكوِّنة لأمكننا التوصل إلى النظام الكلي، أي إلى طقم البدائل (أو الاستعارات) التي لا تشكّل حالتنا الخاصة سوى مثال واحد منها، والأمر أشبه بموضوعة أو فكرة أساسية مع التنويعات عليها. وهذا ما يلفت انتباهنا إلى كل صنوف التنويعات المحتملة الأخرى فيمكن لنا آنئذٍ أن نلقي نظرة ثانيةً على معطياتنا الاثنوغرافية لنرى إن كانت هذه التنويعات الأخرى متحققةً فعلياً أم لا. فإن كانت متحققةً تأكدنا أن جبرنا متوافق ومنسجم مع مبدأ تنظيمي له جذوره العميقة في الأدمغة البشرية حيثما وُجِدَتْ.

قد يبدو هذا صحيحاً من الناحية النظرية، أما عملياً فهناك صعوبتان تتسمان بأهميةٍ كبرى. ففي حين يسهل في المرحلة الأخيرة من هذه العملية تبيان التوافق والانسجام بين النظرية والأدلّة، إلا أنّ من الصعب تبيان العكس. الأمر الذي يتيح للوضعيين المنطقيين القول إن نظريات ليڤي-شتراوس بلا معنى لأنّ من غير الممكن اختبارها أو التحقق من صحتها في التحليل الأخير.

أمّا الصعوبة الثانية فتتمثّل في فهم المعنى الدقيق للنظام الكليّ، والذي هو «الموضوع العام للتحليل» (انظر ص٢٢)، والبنية الجبرية الأساسية التي لا تمثّل النتاجات الثقافية المحدّدة سوى تجليّاتٍ جزئية لها. فأين تقع هذه البنية؟ سؤالٌ يمكن طرحه حيال كل الأنظمة الثقافية. وأين تقع «لغة ما» - بالمعنى السوسوري لهذه

الكلمة (ص٢٢)؟ فاللغة ككل هي خارجية بالنسبة لأيّ فرد محدّد؛ وهي تبعاً لدوركهايم جزء من الوعي الجمعي (conscience collective) لكل أولئك الذين يتكلمونها.

لكن ليڤي-شتراوس ليس مهتماً بالوعي الجمعي في أي نظام اجتماعي محدّد؛ وما يسعى إلى كشفه هو اللاوعي الجمعي لـ«العقل البشري» (L'esprit humain)، والذي لا بدّ أن يكون موجوداً لدى الناطقين بأيّ من اللغات دون أن يقتصر على لغة واحدة محددة.

وسعي ليڤي-شتراوس هذا يسوقه في بعض الأحيان إلى إطلاق مقولات توحي بأن للعقل وجوده الذاتي المستقل الذي يعمل باستقلال عن أيّ فرد بشري. وهذا مثال من هذه المقولات:

Nous ne Prètendons donc pas montrer comment Les hommes pensent dans les mythes mais comment les mythes Se Pensent dans les hommes, et à leur insu

(أساطير I، النّيء والمطبوخ):

وهناك ترجمتان انجليزيتان لهذا المقطع:

(١) -

«We are not, there for claiming to show how men think The myths, but rather how themyths Think Themselves out in men and without men's knowledge»

(الترجمة الانجليزية لمقدمة الكتاب وحدها في البنيوية (تحرير جاك إهرمان)، العدد المزدوج (٣٦)، (٣٧) من مجلة الدراسات الفرنسية في جامعة ييل، نيوهاڤن؛ كما نُشِرَتْ أيضاً في نيويورك عام ١٩٧٠ لدى دار النشر Anchor Books).

[«نحن لا ندّعي بيان الطريقة التي يفكّر بها الناس في الأساطير، وإنما نبيّن كيف تفكر الأساطير في ذاتها من خلال الناس، دون وعي «منهم»].

-(٢)

«I there For claim To Show, not how men Think in myths but how myths operate in men's minds without their being aware of The Fact»

(الترجمة الانجليزية) الكاملة للكتاب بعنوان النيء والمطبوخ، لندن ١٩٧٠).

[«إنّ ما أدّعي تبيانه ليس الكيفيّة التي يفكّر بها الناس في الأساطير، وإنما كيف تعمل الأساطير في عقول الناس دون وعيٍ منهم لهذه الحقيقة»].

فالمقطع الفرنسي ملتبس. والعبارة الفرنسية «Comment les mythes se pensent dans les hommes» يمكن ترجمتها -«how myths are thought in men» (كيف يُفَكرَّ في الأساطير من خلال البشر)، الأمر الذي يحدّ من درجة الاستقلال الذاتي الضمنيّة. ومسألة الاستقلال الذاتي هذه هي من الأهمية بمكان. ويبدو أنّ ليڤي-شتراوس يعدّ التنويعات التي نجدها من ثقافة إلى أخرى على الظواهر الثقافية - وخاصةً الأسطورة- بمثابة تشوّهات طوبولوجية[١٩] متولّدة ذاتياً في البنية المشتركة لهذه التنويعات. وهو يضرب مثالاً على ذلك الدراسة التي

(١٩) الطوبولوجيا: علم من علوم الرياضيات يختصّ بتعميم مفهوم الاستمرار والمدى. كما أنها علم هندسي يدرس الخصائص الهندسية التي لا تتأثر بتغيّر الحجم أو الشكل. والمقصود باستخدام الكلمة هنا أن الظواهر الثقافية لا تخضع لتغيرات جوهرية في تنوعها من ثقافة إلى أخرى وإنما لتغيّراتٍ شكلية وكميّة فحسب.

أجراها داركي تومسون على أشكال السمكة(*) (د. أ. ن. تومسون، في النمو والشكل، كيمبردج، ١٩٤٢). وهذا الاستقلال الذاتي المزعوم هو الذي يتيح لليڤي-شتراوس تجاهل السياق الثقافي للمنوّعات المحدّدة؛ ورؤية الآلية التي تولّد ما نلحظه من فروق مجرّد تبديلٍ رياضي، لا تطوراً تكيّفيًّا أو وظيفيًّا. أما طبيعة «العقل البشري»، الذي يعمل كنوعٍ من الحاسوب العشوائي لكي يولّد هذه التباديل «دون وعيٍ منه لهذه الحقيقة»، فتبقى مبهمةً وغامضة. وبالمقابل، فإنّ نقاد ليڤي-شتراوس الانجلوساكسون ينطلقون من افتراضٍ مفاده أن أيّ تنويع محليّ بنيويّ، سواء في البيولوجيا أو في الثقافة، يكون متكيّفًا من الناحية الوظيفية مع البيئة المحليّة، فلا يمكن أن نفهم الميزات المحليّة إلا بعد أن نأخذ الظروف البيئية المحلية في الحسبان. ولذا فإنّ المهارة في التلاعب بالمخططات الطوبولوجية لا تُقْنِع هؤلاء النقّاد.

بيد أنّ ليڤي-شتراوس ينفي بشدّة أن يكون مثاليًّا كما يتّهمه البعض، وعلينا إذاً أن نفترض أنّ عمليات «الدماغ البشري» المبهمة التي يسلّم بوجودها هي سيرورات تحدث في مادة الدماغ العادية. ويمكن على هذا الأساس أن نصوغ فحوى أفكاره على النحو التالي:

في سياق التطور البشريّ، طوّر الإنسان قدرةً فريدة على الاتصال بواسطة اللغة والدواليل وليس عن طريق الإشارات والاستجابات المحرَّضة وحسب. ولكي يتمّ ذلك كان لا بدّ لآليات الدماغ البشري (التي لم نفهمها بعد) من أن تشتمل على

(*) ثمة صلة وثيقة بين كامل الفصل الأخير من كتاب داركي تومسون في النمو والشكل وبين فهم بنيوية كلود ليڤي-شتراوس. ويشكّل هذا الفصل في طبعة عام ١٩٤٢ الفصل XVII وهو بعنوان «في نظرية التحويلات، أو المقارنة بين الأشكال المترابطة» (صص ١٠٢٦-١٠٩٥).

قدرات معينة في القيام بعمليات التمييز +/ -، وذلك من أجل تناول الثنائيات الناتجة عن ذلك بوصفها أزواجًا متعالقة، والتعامل مع هذه «العلاقات» على النحو الذي تُعَامَل به العلاقات في جبر المصفوفات. ونحن نعلم أنّ الدماغ البشري قادر على فعل ذلك في حالة النماذج الصوتية، حيث بيّنت الألسنية البنيوية أن هذا الأمر هو واحد (فقط) من العناصر الأساسية في تشكيل كلامٍ ذي معنى؛ ويمكن على هذا الأساس أن نفترض أن الدماغ البشري يعمل بطريقة مماثلة حين يستخدم عناصر ثقافية غير لغوية ليشكّل «لغةً دالوليةً»، وأن نظام العلاقات الأساسي، أي الجبر ذاته، هو صفة من صفات الأدمغة البشرية في كل مكان. كما نعلم أيضًا- وهنا تدخل الاستعارات والكنايات- أنّ الدماغ البشري قادر على الإصغاء لكل من الهارموني والميلودي في آنٍ معًا. وعلمنا هذا لا يأتي من خلال الطريقة التي نستطيع بها فكّ سنن الكلام وحسب، بل بصورة أدقّ من الطريقة التي نفهم بها الموسيقا. فتداعيات الأصوات واقتراناتها في الهارموني- قطعة أوركسترالية تُقْرأ عموديًّا صعوداً وهبوطًا على الصفحة - هي استعارية. وبلغة مخطط بارت السابق فإنّ العلاقات الموسيقية هنا تنتمي إلى نظام الأصوات التي يمكن أن تصدر عن كل آلات الأوركسترا مجتمعةً. أما تسلسل الأصوات في الميلودي - قطعة أوركسترالية تُقْرأ أفقيًّا على الصفحة - فهو كنائي. وبلغة مخطط بارت فإنّ العلامات الموسيقية هنا تشكل سلسلة تركيبية تصدر على نحو متتالٍ عن آلةٍ واحدةٍ في مرّةٍ واحدة. ويتمثل الأفتراض الجريء الذي يطلقه ليفي-شتراوس في أن من الممكن تمثيل جبر الدماغ كمصفوفة متعامدة ذات بعدين على الأقلّ (وربما أكثر من بعدين) تمكن «قراءتها» صعوداً وهبوطًا ومن جانب إلى آخر شأن الكلمات المتقاطعة. ويرى

ليڤي-شتراوس أنّ هذا ما نفعله بصورةٍ واضحةٍ مع الأصوات (في طريقة إصغائنا للكلام والموسيقا) ولذا فإن من المنطقي القول إننا نفعل الشيء ذاته حين ننقل رسائل نتعامل فيها مع أصناف ثقافية أخرى غير الأصوات.

ثمّة اختزال مفرط في هذا التناول، لكن علينا في مواجهته ألاّ نكتفي بشرح كيفيّة قيام الرموز الثقافية بنقل رسائل في وسط ثقافي محدّد، بل أن نشرح أيضاً كيفية قيام الرموز بنقل الرسائل بصورةٍ عامة. ذلك أنّ بنية العلاقات التي يمكن اكتشافها بتحليل موادَّ مُسْتَمَدَّةٍ من أية ثقافة محدّدة هي تحويل جبري لبنًى محتملةٍ أخرى تنتمي إلى طقم مشترك وهذا الطقم المشترك يؤلّف نموذجاً يعكس صفةً من صفات آلية عمل جميع الأدمغة البشرية. يا له من تصوّر ضخم؛ أمّا إِنْ كان تصوّراً مفيداً أم لا فتلك مسألة فيها نظر.

4 - بنية الأسطورة

في تحليل ليڤي-شتراوس للأسطورة نجد سحراً شبيهاً بسحر فرويد في تفسيره للأحلام، كما نجد أيضاً نقاطَ ضعفٍ من النوع ذاته. فعندما تقرأ فرويد للمرّة الأولى تجده مقنعاً؛ كل ما لديه سلس، ولا تشكّ في أنه صحيح. لكن الشكوك لا تلبث أن تراودك. ماذا لو كان تناول فرويد للتداعيات الرمزية، والوعي، واللاوعي، وما قبل الوعي تناولاً فاسداً؟ وهل توجد وسيلة لـ إثبات ذلك؟ وإذا ما كانت الإجابة بالنفي على هذا السؤال الأخير، فلا بدّ أنْ تتساءل إنْ كان تناول التحليل النفسي لعملية تشكيل الرموز والتداعي الطليق أكثر من كلام ذكي وحاذق.

ولا ريب في أن دراسة ليڤي-شتراوس لبنية الأسطورة كلامٌ فيه ذكاء شديد، فهل في الأمر ما يتعدّى الكلام الذكيّ؟

الأسطورة صنف لحق به سوء التعريف. فالبعض يأخذ هذه الكلمة بمعنى التاريخ الزائف -قصةٌ تحكي عن الماضي ونعرف أنها زائفة- لأنَّ وصفَ حدثٍ مابأنّه «أسطوري» يكافئ القول بأنّ هذا الحدث لم يقع. ويختلف الاستخدام الديني لكلمة «أسطورة» عن الاستخدام السابق، فيرى أن الأسطورة صياغة لسرّ من أسرار الدين- «تعبير عن الحقائق اللامرئية بلغة الظواهر المرئية» (ج. شنيوند،

«ردّ على بولتمان» في هـ. و. بارتش (محرر)، **الكيريجما والأسطورة**. لندن، ١٩٥٣). وهذا الرأي قريب من وجهة النظر الأنثروبولوجية الشائعة التي تعدّ الأسطورة «حكاية مقدّسة».

وحين نقبل هذا التعريف الأخير، لا يعود الزيف هو الصفة المميّزة للأسطورة وإنما كونها حقيقة إلهية بالنسبة للمؤمنين؛ وحكاية خرافية عند من لا يؤمنون. فالتفريق بين التاريخ بوصفه حقيقياً والأسطورة بوصفها زائفة هو تفريق تعسّفيّ واعتباطيّ تماماً. وما من مجتمع تقريباً إلاّ ويمتلك تراثاً خاصاً بماضيه. وكما في **الكتاب المقدّس**، فإنّ هذا التراث يبدأ بـ **قصة الخلق** أو **سِفْر التكوين**. وهي قصة «أسطورية» بالضرورة وبكل ما للكلمة من معنى. ويتلو قصص الخلق سِيَرٌ بطولية تتلو مآثر أبطال هذه الثقافات (كالملك داوود والملك سليمان) وقد يكون لها أساس ما في «التاريخ الحقيقي»، وتفضي بدورها إلى سرد أحداثٍ يقرّ الجميع بأنها «تاريخية تماماً» نظراً لورودها في مراجع أخرى مستقلة. وهكذا يبدو **العهد المسيحي الجديد** تاريخاً من وجهةِ نظرٍ معيّنة وأسطورة من وجهةِ نظرٍ أخرى، ولا يمكن إلا لشخصٍ متهوّرٍ أن يرسم خطّاً فاصلاً قاطعاً بين الاثنين.

ولقد تلافى ليڤي-شتراوس هذه المشكلة في العلاقة بين الأسطورة والتاريخ بتركيز اهتمامه على «مجتمعاتٍ بلا تاريخ»، أي على شعوبٍ مثل سكان استراليا الأصليين والشعوب القبليّة في البرازيل ممّن يعتقدون أنّ مجتمعهم ثابت لا يتغيّر، ويتصورون الحاضر مجرّد امتداد للماضي. كما يرى ليڤي-شتراوس أن الأسطورة لا موقع لها في التسلسل الزمني، بل تشترك مع الأحلام والحكايا الخرافية بخصائص معيّنة، من أهمها غياب التمييز بين **الطبيعة** و **الثقافة** الذي يحكم التجربة البشرية العادية ففي الأسطورة الليڤي-شتراوسية يتحادث البشر مع الحيوانات

أو يتزوجّون منهم، ويعيشون في البحر أو في السماء، ويقومون بخوارق وأعمال سحرية تبدو وكأنها أفعال طبيعية تماماً.

وما يهتمّ به ليڤي-شتراوس في تناوله الأسطورة، كما في تناوله أيّ موضوع آخر، هو «ما تتميّز به الظواهر الجمعية من طبيعة لا واعية» (**الأنثروبولوجيا البنيوية**، الترجمة الانجليزية، ص ١٨). فهو يسعى مثل فرويد إلى كشف المبادئ التي تحكم تشكّل الفكر وتسري على كل العقول البشرية حيثما وُجِدَتْ. فهذه المبادئ الكونية (إنْ كانت موجودةً) تفعل فعلها في أدمغتنا كما في أدمغة هنود أميركا الجنوبية، لكن التثقيف الذي تلقّيناه من خلال العيش في مجتمع متطوّر تقنياً ومن خلال المدرسة أو الجامعة غطّى على المنطق الكوني الذي يميّز التفكير البدائي بكل صنوف المنطق الخاصة التي اقتضتها شروط بيئتنا الاجتماعية. ولكي نفهم هذا المنطق الكوني البدائي، بصورته النقيّة، لا بدّ من تفحّص عمليات التفكير لدى الشعوب المغرقة في بدائيتها، وغير المتطورة تقنياً (كهنود أميركا الجنوبية)، وتشكّل دراسة الأسطورة إحدى الوسائل لتحقيق هذه الغاية.

لكن قبولنا هذا الافتراض العام بضرورة وجود نوع من المنطق الضمني اللاعقلاني تتقاسمه البشرية جميعها ويتجلّى في الأساطير البدائية لا يزيل كثيراً من المصاعب المنهجيّة التي تعترض سبيلنا. فالأساطير (بالمعنى الليڤي-شتراوسي) تكون في البداية تراثاً شفوياً مرتبطاً بالشعائر الدينية. وعادةً ما تنتقل حكايات هذه الأساطير إلى لغاتٍ غريبة عن لغتها الأصلية فضلاً عن إطالتها والإسهاب فيها. وحين يُتاح لليڤي-شتراوس، أو لأيّ محلّل آخر، أن يطّلع عليها تكون قد دُوِّنَتْ وتُرْجِمَتْ على نحوٍ مُخْتَزَلٍ إلى هذه اللغة أو تلك من اللغات الأوروبية الشائعة، ممّا يفصلها تماماً عن سياقها الديني الأصليّ. وهو أمرٌ ينطبق على الأساطير التي

يناقشها ليڤي-شتراوس في أسطوريّات كما ينطبق على أساطير اليونان والرومان والبلدان الاسكندنافية القديمة المألوفة بالنسبة لنا. لكن ذلك لا يمنع ليڤي-شتراوس من التأكيد على أنّ هذه الأساطير تظلّ محتفظةً بما كان لها في الأصل من خصائص بنيوية أساسية، فتظلّ المقارنة بين هذه الروايات الضعيفة، إذا ما أُجْرِيَتْ بالطريقة القويمة، قادرةً على إظهار تلك الخصائص الهامّة التي يتَّسم بها المنطق اللاعقلاني البدائي الكوني.

ومن جهتنا، فإنّ من غير الممكن تقييم مثل هذه القناعات أو العقائد النظرية إلاّ من وجهةِ نظرٍ عملية وإجرائية. فإذا ما استطعنا بتطبيق تقنيات ليڤي-شتراوس التحليلية على مجموعة من المواد الأنثروبولوجية أن نتوصّل إلى تبصّرات لم يسبق لنا التوصّل إليها، وتلقي الضوء على حقائق اثنوغرافية أخرى مرتبطة بتلك المواد ولم نحسب حسابها في البداية، فإنّ الأمر يكون جديراً بالعناء. واسمحوا لي أن أسارع إلى القول إنّ عناءنا يأتي بمثل هذه الثمار في كثير من الحالات.

وتتمثَل المسألة كما يراها ليڤي-شتراوس في أنّ تناول أية مجموعة مترابطة من الحكايات الأسطورية انطلاقاً من قيمتها الظاهرة يترك لدينا **انطباعاً مفاده وجود عدد هائل من المصادفات المحضة، مترافقةً مع قدر كبير من التكرار، والإلحاح على** موضوعاتٍ أوليّةٍ جداً، كالعلاقة المحرَّمة بين الأخ والأخت أو الأم والابن، أو قتل الأب وقتل الأخ، أو أكل اللحوم الآدمية... أمّا في العمق وخلف المعنى الظاهر لهذه الأساطير فلا بدّ من وجود لا-معنى آخر (انظر أعلاه ص٢٩)، ولا بدّ من وجود رسالةٍ مكنونةٍ ومتواريةٍ في سنّةٍ يمكن فكّها. وبعبارة أخرى فإنّ ليڤي-شتراوس يشارك فرويد تأكيده أنّ الأسطورة نوع من الحلم الجمعي الذي يمكن تفسيره بحيث يتكشّف عن معناه الدفين.

أمّا المصادر التي يستمدّ منها ليڤي-شتراوس أفكاره المتعلّقة بطبيعة السنّة ونوع التفسير الممكن فهي مصادر عديدة ومتنوعة.

وأولّ هذه المصادر هو فرويد الذي يرى في الأساطير تعبيراً عن رغباتٍ لا واعية لا تتوافق مع التجربة الواعية. فاستمرار النظام السياسي لدى الشعوب البدائية يتوقّف على دوام التحالفات بين الجماعات القرابية الصغيرة. وهي تحالفات تقوم وتتعزّز عن طريق تقديم النساء كأعطيات، حيث يقدّم الآباء بناتهم، والأخوة أخواتهم. وتخلّي الرجال هذا عن نسائهم من أجل غاياتٍ اجتماعية - سياسية يعني امتناعهم عن الاحتفاظ بهنّ لغاياتهم الجنسية. وبذا يكون الزنا بالمحارم والزواج الخارجي وجهين لعملةٍ واحدة ويكون تابو الزنا بالمحارم (كقاعدة للسلوك الجنسي) هو حجر الزاوية في المجتمع (أي في بنية العلاقات الاجتماعية والسياسية). (انظر أيضاً الفصل السادس). وينطوي هذا المبدأ الأخلاقي على أنّ «الرجل الأول» لا بدّ أن يكون قد اتّخذ زوجةً ليست أختاً له، الأمر الذي يجعل كل أسطورة عن «الرجل الأول» أو «المرأة الأولى» متناقضةً منطقياً. لأنهما إنْ كانا أخاً وأختاً فإننا نكون جميعاً ثمرة زنا بالمحارم، وإنْ كانا مخلوقين مستقلين لم يعد ممكناً إلاّ لأحدهما أن يكون الكائن البشري الأول في حين لا يكون الآخر بشرياً (بمعنًى من المعاني)، وهكذا نجد أنّ حواء في **الكتاب المقدّس** مخلوقةٌ من جسد آدم وعلاقتهما علاقة زنا بالمحارم، أما ليليث فكانت شيطانة(*).

(*) لا بدّ من القول إنّ هذا العرض لفكرة الزنا بالمحارم هو «تجريبيّ» جداً برمّته. وأهمية التمييز بين الزواج الخارجي والزنا بالمحارم تنبع بالنسبة لليڤي-شتراوس من أنه يَسِمُ إقامة تفريق اجتماعي بين النظام والفوضى. والأسطورة الأساسية في **أسطوريات** I، والأسطورة الأساسية في **أسطوريات** IV، تدوران بصورةٍ واضحة «حول» الزنا بالمحارم، كما تدوران بصورة واضحة «حول» تعشيش الطيور. ويقتضي عنصر تعشيش الطيور نوعاً من التعليق أو التعلّق في فراغ بين هذا العالم والعالم الآخر، ونكوص إلى الطفولة، وحرمان من الطعام المطبوخ. وعلى الرغم من اختلاف معظم التفاصيل الأخرى أشدّ =

ويمكن مقارنة هذا التناقض بـ «تناقضٍ» آخر يتمثّل في عدم انفصال مفهوم الحياة عن مفهوم الموت؛ فالحيّ هو الذي ليس ميتًا، والميت هو الذي ليس حيًّا. لكن الدين يحاول أن يفصل هذين المفهومين اللذين يتوقّف واحدهما على الآخر ضمنيًّا، فنجد أساطير تتناول أصل الموت أو أساطير تصوّره كـ«بوّابة للحياة الأبدية». ويرى ليڤي-شتراوس أنّ دراسة الأوجه الشمولية للأساطير البدائية تكشف دومًا أنّ الرسالة الدفينة معنيّةٌ بحلّ تناقضاتٍ من هذا النوع غير المرغوب به. إلاّ أن عمليات التكرار والمواربة التي نجدها في الأساطير هي التي تعمل على زيادة الإبهام فلا نرى هذه المفارقات المنطقية غير القابلة للحلّ حتى حين يتمّ التعبير عنها صراحةً. وفي «ملحمة أسديوال» (١٩٦٠)، هذه المقالة التي يعدّها الكثيرون من أفضل مقالات ليڤي-شتراوس وأشدها إقناعًا في تحليل الأساطير، نجد أنه يتوصّل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ:

(=) الاختلاف فإنّ ليڤي- شتراوس يعلن أنّ هاتين الأسطورتين **متطابقتان** لكنهما **متعاكستان**. ففي الأسطورة الأولى يرتكب مراهق عارٍ زنا المحارم مع أمه، ويحصل على لباس، وبعد عدد من المغامرات يقتل أباه؛ أما في الأسطورة الثانية فنجد أبًا لابنٍ بالغ فاخر الثياب يجرّد ابنه من ثيابه ويرتكب زنا المحارم مع واحدة من زوجات ابنه الكثيرات. وفي سياق مغامرات عديدة نجد أن الابن يولد من جديد بطريقة غير عادية ويقضي على الأب. ولا يمكن إلاّ بعد تحليل موسّع تبيان أنّ هاتين القصتين معنيّتان ببداية الزمن، وبداية النظام، وبداية الثقافة. وبالنسبة لليڤي - شتراوس، فإن «التقابل» الذي يتكرر دائمًا في الأساطير هو التقابل بين النظام والفوضى، لكنه يتّخذ شكلاً تجريبيًّا لانهاية لتباديله. ولكي يوضح ليڤي-شتراوس هذا الأمر نراه يورد في نهاية **أسطوريات I** سلسلة من الأساطير التي تتنقّل من «إطلاق الضجيج إلى الكسوف، ومن الكسوف إلى الزنا بالمحارم، ومن الزنا بالمحارم إلى العصيان وشقّ عصا الطاعة، ومن العصيان إلى ريش الطيور الملوّن». أما التحويلات التي سأقدمها بعد قليل فهي من نوعٍ عاديٍّ تمامًا ومفتقر للخيال بالمقارنة مع ما سبق.

«جميع المفارقات التي يعتمدها عقل هؤلاء الأهلين على الصُّعُد الأشدّ تبايناً، كالصعيد الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي بل والكونيّ، إنّما تعود لتعبّر في النهاية عن مفارقةٍ أقلّ وضوحاً منها على الرغم من واقعيتها الشديدة، وهي المفارقة التي يسعى الزواج ببنت الخال إلى حلّها ولكن دون جدوى، على نحو ما تعترف به أسطورتانا اللتان تكمن وظيفتهما بالضبط في هذا *الاعتراف* بالفشل».

إلا أنّ هذا «الاعتراف» هو من نوع معقّد ويحتاج من ليڤي-شتراوس نفسه صفحتين كاملتين من النقاش المكثّف كي يقنع القارئ (الذي يمتلك بالأصل كل الدلائل الضرورية) بأنّ هذا ما تقوله الأسطورتان حقّاً.

أما المصدر الرئيس الآخر لأفكار ليڤي- شتراوس في هذا لموضوع فهو نظرية المعلومات العامّة. فالأسطورة بالنسبة له ليست مجرّد حكايةٍ خرافية، وإنما هي تنطوي على رسالةٍ أيضاً. ومع أنّ مُرْسِلَ هذه الرسالة ليس معروفاً تماماً، إلا أننا نعرف جيداً من يتلقّاها. إنهم أولئك المبتدئون الجُدُدُ في المجتمع الذين يسمعون أساطيره للمرّة الأولى وهم يتلقّنون المذهب من حَمَلَةِ التراث الذي تمّ تسلّمه، نظرياً على الأقلّ، من أسلافٍ قدماء. فلننظر إذاً إلى هؤلاء الأسلاف (أ) بوصفهم «الُمرْسِلْ» وإلى الجيل الحالي (ب) بوصفهم «الُمرْسَل إليه» أو «الُمستَقْبِل».

لنتصوّر الآن أن فرداً «أ» يحاول إيصال رسالة لصديق «ب» يقف في مكان لا يكاد يسمع فيه صوت الأول؛ ولنفترض أن معيقاتٍ عدّةٍ تعيق هذا الاتصال، كصوت الريح، وضجّة السيارات وما إلى ذلك. فما الذي سيفعله «أ»؟ لا بدّ أنه لن يكتفي بإرسال رسالته مرّةً واحدة، بل سينطق بها مرّاتٍ عدّة، وبكلماتٍ مختلفةٍ في

كلّ مرّة، مُرْفقًا كلماته بإشاراتٍ يراها «ب». والأرجح أن يفهم «ب» معنى الرسالةِ الُمرْسَلَةِ في كلِّ مرّةٍ بشيءٍ من الخطأ، لكنه حين يجمع هذه الرسائل معًا فإنّ تكرار الألفاظ وحالات الاتّساق والتفارق سوف توضح تمامًا ما يقوله «أ» «فعليًا».

لنفترض مثلاً أنّ هذه الرسالة تتألف من ثمانية عناصر، وأنّه في كلّ مرّةٍ يرسل فيها «أ» رسالته تضيع منها عناصر مختلفة بسبب الضجيج الناجم عن أصوات أخرى، وعندها سنجد أنّ النموذج الكليّ لما يتلقّاه «ب» يتألف من سلسلةٍ من «التوليفات» كما في قطعةٍ موسيقية أوركسترالية:

١	٢		٤		٧.		٨
	٢	٣	٤		٦		٨
١			٤	٥		٧	٨
١	٢			٥		٧	
		٣	٤	٥	٦		٨

ويرى ليڤي-شتراوس أنّ مُجْمَل روايات أسطورة ما تشكّل «قطعة أوركسترالية» من هذا النوع. والرسالة الأساسية التي تنقلها بصورةٍ لا واعيةٍ جماعةُ الشيوخِ في المجتمع عبر المؤسسات الدينية إلى الأفراد الأصغر سنًّا تتجلّى في «القطعة» ككلّ وليس في أية أسطورة مفردة.

ويمكن إلى هذا الحدّ أن نجد استعدادًا للسير مع ليڤي-شتراوس لدى العديد من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين على الطريقة الأنجلو أميركية -وهم أولئك

الوظيفيون الذين يتّخذ ليڤي-شتراوس حيالهم موقفاً نقدياً حاداً - إلا أنهم يرفضون منهجه حين يتجاهل ما يفرضه الزمان والمكان من تحديداتٍ ثقافية.

ففي «ملحمة أسديوال» التي أشرتُ إليها آنفاً يكرّس ليڤي-شتراوس أربعين صفحة لتحليل مُرَكّبٍ واحدٍ من الأساطير التي تنتمي إلى منطقة ثقافية محدّدة فتأتي النتيجة رائعةً بكل ما للكلمة من معنى. لكنه حين يَسْرَح على غير هدًى، مثل فريزر، في اثنوغرافيات العالم ليجمع التفاصيل الغريبة والزائدة الخاصة بعادةٍ أو أسطورة ما زاعماً أنها تتكشّف عن رسالة واحدة وحيدة متأصّلة في عمارة العقل البشري، فإنّ معظم الُمعْجَبين به من البريطانيين ينفضّون عنه. وإليكم هذا المثال:

«وكما في الصين القديمة وبعض المجتمعات الهندية الأميركية. كنّا نجد عادةً أوروبيةً لم يَمْضِ وقت طويل على زوالها حيث يتمّ بصورة شعائريةٍ إطفاء المواقد المنزلية ثم إعادة إضرامها بعد الصيام واستخدام آلات العتمة (instruments des tenèbres)».

(أسطوريات II: من العسل إلى الرماد، ص ٣٥١)

وتشير «آلات العتمة» إلى عادةٍ أوروبية من القرن الثاني عشر كانت تجري بين الجمعة العظيمة وعشيّة الفصح حيث تصمت أجراس الكنائس ويحلّ محلّها العديد من الوسائل الُمْحدثَة للضجيج التي يُفْتَرَض بصخبها تذكير المؤمنين بالخوارق والأصوات المفزعة التي تزامنت مع موت المسيح (**أسطوريات II**، ص٣٤٨). ويضفي ليڤي-شتراوس على هذا الصنف من الآلات المسيحية الأوروبية القروسطية بعداً عالمياً من خلال تضمينها كلّ آلة موسيقية تُسْتَخْدَم كإشارة تدلّ على بداية أو نهاية أداء شعيرة ما. ونرى بعد ذلك أنه يشير إلى استخدام هذه الإشارات في عددٍ من

الحالات المختلفة التي تكون فيها النيران والأضواء مُطفأةً ثم يعاد إضرامها عند بدء ونهاية زمن صيام. وفي النهاية يعود إلى أوروبا ليلاحظ أنّ «آلات العتمة» تُسْتَخْدَم هنا في سياقات من هذا النوع الأخير. وكلّ هذا النقاش هو عبارة عن حلقة دائرية مغلقة، ذلك أنّ المصطلحات التي يستخدمها ليڤي-شتراوس تفترض مسبقًا في تعريفها الإجرائي كونيّة الربط بين «آلات العتمة» والصيام.

ويمكن توجيه مثل هذا الانتقاد لأقسام أساسية في المجلّدات الأربعة من **أسطوريّات**، بل إنّ هذا المسح الضخم لأساطير الأميركيتين، الذي يمتد على مدى (٢٠٠٠) من الصفحات ويقدّم تفاصيل (٨١٣) أسطورة مختلفة ومنوّعاتها، غالبًا ما يتردّى مستواه ليتحوّل إلى نوع من الغصن الذهبي الحديث الذي يشتمل على كثير من العيوب المنهجية ونقاط الضعف. ولا شكّ في أنّ ليڤي-شتراوس يدرك جيدًا أنه عُرْضَة لهذا النوع من النقد، فنراه في المجلد الثالث من **أسطوريات** يُسْهِب في تبرير زعم غريب مفاده أن أسطورة من أساطير **التوكونا** «يستحيل تفسيرها» في سياقها الأميركيّ الجنوبيّ المحليّ تصبح مفهومةً عند إلحاقها بـ «نظامٍ تبديليّ» مُسْتَمَدٍّ من أساطير أميركا الشمالية. فهل يمكن لغير المتزمّتين الذين تعطّل لديهم كل حسّ نقديّ أن يقتنعوا بمثل هذا الكلام؟ ومع ذلك فإنّ التحليل البنيوي للأسطورة يبقى جديرًا بأشدّ الاهتمام، فما الذي تعنيه هذه العبارة؟

سأحاول إيضاح ذلك من خلال الأمثلة، لكن عليّ أولاً أنْ أؤكد على أمرين. الأول هو أن عرض المنهج البنيوي في تحليل الأساطير عرضًا كاملاً لا بدّ له من مجالٍ أوسع من المجال المتاح لنا في هذا الكتاب؛ ولذا لن أشير في أمثلتي أيّما إشارة إلى الجوانب التقنية الدقيقة. أما الأمر الثاني فهو أن منهج ليڤي-شتراوس ليس جديدًا كلّ الجدّة. ففي انجلترا، كان كلّ من هوكارت واللورد راغلان قد تلمّسا

طريقهما في الاتجاه ذاته منذ ما يزيد على أربعين عاماً، وكذلك فعل عالم الفولكلور الروسيّ ڤلاديمير بروب (انظر «البنية والشكل: تأمّلات في مُؤلَّف فلاديمير بروب»، **كرّاسات معهد العلوم الاقتصادية التطبيقية**، پاريس ١٩٦٠) كما جاء جورج دوميزيل، وهو واحد من زملاء ليڤي-شتراوس الشيوخ في الكوليج دي فرانس، بأفكار تشبه أفكاره في كثير من النواحي. بيد أنّ ليڤي-شتراوس هو الذي تصدّى للقيام بالتحليل النظري وبمقدرةٍ لا تضاهيها مقدرة أيّ منهم.

وفي أول مقالةٍ لليڤي-شتراوس في هذا الموضوع («الدراسة البنيوية للأسطورة»، **مجلة الفولكلور الأميركي**، المجلد «٦٨»، العدد «٢٧٠»، ١٩٥٥) نجد تحليلاً مقتضباً لبنية أسطورة أوديب يقدّمه كمثال على التحليل البنيوي للأسطورة. وكانت هذه واحدة من الحالات القليلة التي طبّق فيها منهجه على أسطورة معروفة لدى القارئ الانجليزي أو الأميركي عموماً، ولذا فإننا سنبدأ بها. وسوف أقتفي خُطا ليڤي-شتراوس هنا فلا أعدّل شيئاً مما يقوله إلا إذا كان غامضاً مبهماً وحسب.

يؤكّد ليڤي-شتراوس في البداية أنّ من الممكن تفتيت الأسطورة (أيّة أسطورة) إلى أجزاء أو حوادث يوافق عليها كلّ من يعرف هذه الأسطورة. وهي حوادث تشير في كلّ حالةٍ أو مثال إلى «العلاقات» بين الشخصيات الفردية في الأسطورة، أو إلى «المقام» الذي يحتله أفراد محددون. وهذه «العلاقات» و«المقامات» هي النقاط التي ينبغي أن نركّز عليها اهتمامنا؛ أما الشخصيات الفردية فغالباً ما يمكن استبدال إحداها بالأخرى.

وبالنسبة لأسطورة أوديب كمثال محدّد، فإنّ ليڤي-شتراوس يأخذ الأجزاء التالية من سلسلةٍ تركيبية:

(١) - «قدموس يبحث عن أخته أوروبا التي اختطفها زيوس».

(٢) - «قدموس يقتل التنّين».

(٣) - «السبارتوي (أي الرجال الذين ولدوا نتيجةً لبَذْرِ أسنان التّنين) يبيدون بعضهم بعضاً».

(٤) - «أوديب يقتل أباه لايوس».

(٥) - «أوديب يقضي على الهَوْلَة (الحقيقة أنها في الأسطورة تنتحر بعد حلّ أوديب للأحجية)».

(٦) - «أوديب يتزوج أمه جوكاست».

(٧) - «إيتيوكليس يقتل أخاه بولينيس».

(٨) - «أنتيجون تدفن أخاها بولينيس منتهكةً بذلك أحد المحظورات».

كما يلفت ليڤي-شتراوس انتباهنا إلى الخصوصية التي تتميّز بها ثلاثة من الأسماء:

(٩) - لابداكوس (والد لايوس) = «أعرج».

(١٠) - لايوس (والد أوديب) = «أعسر».

(١١) - أوديب = «ذو قدم متورّمة».

ويعترف ليڤي-شتراوس أنّ اختياره لهذه الشخصيات والحوادث هو اختيار اعتباطيّ بعض الشيء، لكنه يرى أننا إذا أضفنا مزيداً من الحوادث فلن تكون سوى تنويعات على ما اخترناه من قبل. وهذا صحيح إلى حدٍّ بعيد. ومثالٌ على ذلك مايلي: إنّ مهمة أوديب هي أن يقتل الهولة؛ وهو يقتلها بحلّه الأحجية، وهذا الحلّ تبعاً لبعض المصادر هو أنّ «الطفل ينمو ويصبح بالغاً لينمو بدوره ويصبح كهلاً»؛ وعندها تنتحر الهولة؛ ومن ثم فإن أوديب («الذي نما وأصبح بالغاً») يتزوج أمه

جوكاست؛ وحين يتوصّل إلى حلّ هذه الأحجية الجديدة، تنتحر جوكاست ويفقأ أوديب عينيه ليصبح كهلاً. وبالمثل، فإننا حين نتتبّع مصائر أنتيغون لا بدّ أن نلاحظ أنّ خالها (كريون) يدفنها حيّةً لأنها «دفنت» أخاها الميت متحديةً أوامره؛ أي أنها تنتحر؛ ويتلو انتحارها انتحار ابن خالها وخطيبها هايمون وكذلك انتحار أورووديك أم هايمون.

ولكن أين هو الحدّ الذي ينبغي التوقّف عنده؟ ففي رواية أخرى يموت هايمون على يد الهولة؛ وفي أخرى تحمل أنتيغون من هايمون بطفل يقتله كريون وهلمجرا...

فلنتمسّك إذًا برواية ليڤي-شتراوس الهيكلية، حيث نلاحظ أنه يضع الأجزاء الأحد عشر التي اختارها في أعمدة أربعة على النحو التالي:

I	II	III	IV
(١) قدموس - أوروبا	(٣) السبارتوي (٤) أوديب - لايوس	(٢) قدموس - التنّين	(٩) لابداكوس الأعرج (١٠) لايوس الأعسر (١١) أوديب ذو القدم المتورّمة
(٦) أوديب - جوكاست	(٧) ايتبوكليس-بولينيس	(٥) أوديب - الهولة	
(٨) أنتيغون - بولينيس			

ويشير ليڤي-شتراوس إلى أنّ في كل حادث من حوادث العمود I ثمّة انتهاك للشعائر له طابع الزنا بالمحارم أو «الإفراط في تقدير صلات القرابة». وبالمقابل فإنّ حوادث العمود II هي انتهاكات لها طابع قتل الأخوة / قتل الآباء أو «الاستهانة

والتفريط بصلات القرابة». أما العنصر المشترك في العمود III فهو قضاء البشر على وحوشٍ شائهةٍ، في حين يشير العمود IV إلى بشرهم أنفسهم وحوش شائهة بعض الشيء. وهنا يُبْرِز ليڤي-شتراوس فرضية عامة ترتكز على إثنوغرافيا مقارنة واسعة المدى من النوع الذي اشتهر به فريزر:

«من الشائع في الأساطير أن يتّصف البشر الذين يولدون من الأرض بصفةٍ كونيّة تتمثّل في أنهم، عند انبثاقهم من الأرض، يكونون عاجزين عن المشي، أو يشكون من عَوَجٍ في مشيتهم. وهذا هو حال الكائنات المولودة من جوف الأرض في أساطير اليويبلو... [وفي] أساطير الكواكيوتل...».

الأمر الذي يُفسّر خصوصية الأسماء في (٩) و (١٠) و (١١)، كما يقول.

وعلى أية حال، فإن الوحوش الشائهة في العمود III تتّصف بأنها نصف إنسان - نصف حيوان، كما تنطوي قصة بَذْر أسنان التنّين على فكرة التولّد الذاتي للإنسان من جوف الأرض؛ حيث وُلِدَ السبارتوي من الأرض دون تدخّل الإنسان. وبالمقابل، فإنّ قصة أوديب الذي طُرِح عند ولادته على الأرض وسُمِّرَ إليها بدقّ وتد في قدمه (ومن هنا تورّمها) تنطوي على فكرة مفادها أنّ أوديب لم يكن منفصلاً تماماً عن طبيعته الأرضية على الرغم من ولادته من امرأة.

وهكذا، فإنّ العمود III الذي يتمّ فيه القضاء على الوحوش يدلّ على **نفي التولّد الذاتي للإنسان من جوف الأرض**، كما يقول ليڤي-شتراوس، في حين يدلّ العمود IV على **استمرار التولّد الذاتي للإنسان من جوف الأرض**. وبالتالي يكون العمود IV هو عكس العمود III كما هو العمود II عكس العمود I!!

وما نتوصّل إليه من خلال منطق المماحكة هذا هو معادلة :

$$\underline{\text{IV / III : : II / I}}$$

لكن ليڤي-شتراوس يرى أنّ في الأمر ما يتعدّى الجبر . فالنظرية الدينية الرسمية لدى الإغريق كانت ترى أن الإنسان يتولّد ذاتيًّا من جوف الأرض . وأن الإنسان الأول كان نصف ثعبان ، ونما من الأرض كما ينمو النبات منها . ولذا فإنّ الأحجية التي تتطلّب حلاً هنا هي التالية :

«كيف نجد انتقالاً مُقْنِعًا بين هذه النظرية وبين معرفة أن الكائنات البشرية تولد في حقيقة الأمر من اقتران رجل بامرأة. وعلى الرغم من استعصاء هذه المسألة على الحلّ، فإنّ أسطورة أوديب تمثّل نوعًا من الأداة المنطقية التي تربط بين المسألة الأصلية – ولادة الإنسان من واحد أم من اثنين – والمسألة المتفرّعة منها – ولادة الإنسان من المختلف أم من المماثل . ومن خلال هذا الربط نجد أنّ «الإفراط في تقدير صلات الرحم» يمثّل بالنسبة لـ «الاستهانة في تقديرها» ما تمثّله «محاولة الفرار من التولّد الذاتي من الأرض» بالنسبة لـ«استحالة تحقيق ذلك» . ومع أن التجربة تناقض النظرية، فإنّ الحياة الاجتماعية تؤكّد على مصداقية تصوّر كوني معيّن بما تبديه من تشابه معه في بنيتها . مما يعني أنّ التصور الكوني

صَحيح»(*). (**الأنثروبولوجيا البنيوية، الترجمة الانجليزية، ص ٢١٦**).

إنّ من يذكّرهم كل هذا بالنقاشات التي تدور في «إليس في المرآة» لا يجانبون الصواب كثيراً. فقد كان لويس كارول، كرياضيّ هذه المرّة لا ككاتب، واحداً من مؤسسي نوع خاص من المنطق الثنائي الذي قام عليه كلّ من خطاب ليڤي-شتراوس وتقنية الحاسوب، الحديث على حدٍّ سواء!

ولا بدّ من القول إن هذا النقاش الخصيّ يكاد أن يكفّ عن كونه مفهوماً، إلا أن القارئ قد يتوقّع على الرغم من ذلك، وكما في ص٢٩، أنّ ثمّة معنًى قابعاً خلف اللامعنى. ويبدو أنّ ما يمنع ليڤي-شتراوس من مواصلة استكشافه الأساطير الإغريقية الكلاسيكية إلى أبعد من هذا الحدّ هو تلك القلّة القليلة وحسب من المعالم (البارامترات) التي يشتمل عليها الشكل الُمختَصَر الذي وصلت به إلينا هذه الأساطير. أمّا الأساطير الأميركية الجنوبية التي شكّلت الميدان الأساسي لعمليات السبر التي قام بها، فتشتمل على أبعاد إضافية كثيرة. ولذا كان بمقدوره، هناك بشكل خاص، أن يبيّن مايلي:

(١) - إن أطقم العلاقات التي تربط بين الكائنات البشرية تبعاً لدرجة القرابة، والصداقة والعداء، وإمكانيّة التواصل الجنسي، والاعتماد

(*) قارن أيضاً بين الاقتباسين التاليين:

أ) - «غاية الأسطورة هي أن تقدّم نموذجاً منطقياً للتغلّب على تناقض من التناقضات (وهذا أمر مستحيل حين يكون التناقض فعلياً)» (**الأنثروبولوجيا البنيوية**، الترجمة الإنجليزية، ص ٢٢٩).

ب) - «إن استحالة الربط بين نوعين من العلاقات يتمّ التغلّب عليها (أو يحلّ محلها بالأحرى) التأكيد على أنّ العلاقتين المتناقضتين متطابقتان أو متماهيتان، لأن كلاً منهما متناقضة مع نفسها، شأنها شأن الأخرى» (**الأنثروبولوجيا البنيوية**، الترجمة الإنجليزية، ص ٢١٦).

المتبادل، يمكن تمثيلها في الأسطورة بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة بوصفها:

(٢) - علاقات بين صنوفٍ (أنواع) مختلفة من البشر، والحيوانات، والطيور، والزواحف، والحشرات، والكائنات فوق الطبيعية.

(٣) - علاقات بين أصناف من الطعام وطرائق إعداده واستخدام النار أو عدم استخدامها (انظر ص ٢٨).

(٤) - علاقات بين أصناف الصوت والصمت التي يتمّ إحداثها بصورة طبيعية كالصرخات الحيوانية، أوصنعيًّا بواسطة الآلات الموسيقية.

(٥) - علاقات بين أصناف الرائحة والمذاق - عطرة/ كريهة، حلو/ مُرّ الخ.

(٦) - علاقات بين أنماط اللباس والعري البشريين وبين الحيوانات والنباتات التي يؤخذ منها الزيّ.

(٧) - علاقات بين وظائف الجسد، كالأكل، والتغوّط، والتبوّل، والتقيؤ، والقذف والولادة، والحيض.

(٨) - علاقات بين أصناف المشاهد الطبيعية، وتقلّب الفصول، والمناخ، وتبدّلات الزمن، والأجرام السماوية ...

أو بوصفها تراكيب تجمع أيّـًا من هذه الأُطُر المرجعية. والغاية الأساسية التي يتوخّاها ليڤي-شتراوس من تحليله الأساطير الأميركية الجنوبية لا تقتصر على تبيان حصول عملية الترميز هذه، إذْ سبق لفرويد وأتباعه فعْلُ ذلك؛ بل تتعدّاه إلى تبيان أن هذه التحويلات تخضع لقواعد منطقيةٍ خضوعًا صارمًا.

وعلى الرغم من الموهبة الفذّة والعبقرية التي يبديها ليڤي-شتراوس في طريقة عـرضه هذا المنطق الخفيّ إلا أن أفكاره تبقى بالغة التعقيد وتكاد أن تكون عصية على التقويم.

هـل يمكن مـن خـلال تقـديم نموذج مُـصَغَّر لنظـام التـحـليل هذا أن ننقل معناه العام؟

يلاحظ ليڤي-شتراوس في نهاية مناقشته المقتضبة لأسطورة أوديب أنه:

«إذا كانت أسطورة ما تتألّف من مجمل منوّعاتها، فإنّ على التحليل البنيوي أن ينظر إلى هذه المنوّعات جميعًا على قدم المساواة. فبعد تحليل كل المنوّعات المعروفة من الرواية الطيبية(٢٠)، علينا أن نعالج المنوّعات الأخرى بالطريقة ذاتها: وأوّلها الحكايات المتعلقة بآل لا بداكوس من الطرفين [أي من طرف أمه وطرف أبيه -م] بمن فيهم أجاڤي، وبنيثيوس، وجوكاست نفسها؛ والرواية الطيبية التي تتحدث عن ليكوس وصلته بأمفيون وزيتوس اللذين يقومان بدور مؤسّسيّ المدينة؛ فضلاً عن منوّعات أخرى أبعد من هذه تتعلّق بديونيزوس (ابن خالة أوديب) وسيَرٍ بطولية أثينية حيث يحتل كيكروپس مكان قدموس. فيصار إلى وضع جدول لكلّ منوّع من هذه المنوّعات ومن ثم نقارن ونعيد التنظيم تبعًا للموجودات...» (*الأنثروبولوجيا البنيوية*، الترجمة الإنجليزية، ص٢١٧).

---

(٢٠) نسبةً إلى طيبة، المدينة اليونانية.

والخطة المنهجية التي يطبّقها ليڤي-شتراوس على الأساطير الأميركية في كتابه **أسطوريات** هي نسخة مُعَدّلة من هذه الخطة. فالمجلد الأول من **أسطوريات** يبدأ بأسطورة من البوروورو في أميركا الجنوبية يستكشف منوّعاتها وتباديلها مع إلحاحٍ متكررٍ على فكرة أن «عمليات الطبخ تُرَى بوصفها فعاليات توسّطية بين السماء والأرض، والحياة والموت، والطبيعة والمجتمع». ويتفحّص المجلد الثاني روايات تنتمي إلى هذا المركَّب ذاته لكنها أكثر تعقيداً، في حين يتابع المجلد الثالث هذه المطاردة في أميركا الشمالية. أمّا المجلد الرابع فيسير بنا في الاتجاه المعاكس، إذْ يبدأ بأسطورة من شمالي غرب أميركا، لتعود بنا منوّعاتها في النهاية إلى أميركا الجنوبية. ويتواصل الإلحاح على الطبخ بوصفه عامل تحويل، إلا أن عنوان المجلد الرابع **الإنسان العاري** يلفت الانتباه إلى المعادلة التالية التي تتكرر كثيراً:

عارٍ/ مكتسٍ = طبيعة / ثقافة

ونصل في نهاية المطاف إلى زعم ليڤي-شتراوس أنه قد بيّن أنّ هذه الكتلة الضخمة من الأساطير تشكّل نظاماً واحداً وحيداً. وأنّ من الممكن، من حيث المبدأ، توسيع هذه العملية إلى ما لا نهاية فلا يكون ثمّة هرطقة في تطبيق قواعد اللعبة على الأساطير اليونانية الكلاسيكية، ذلك أنّ الأساطير الأميركية الشمالية تشتمل على ثيماتٍ توازي بعض الثيمات الأوروبية على نحوٍ يلفت الانتباه (أ. هلتكرانتز، **التقليد الأورفيوسي الهندي الأميركي الشمالي**، ستوكهولم، ١٩٥٧).

ويبدو أن أسطورة أورفيوس تغري روح البحث الليڤي-شتراوسية أكثر من غيرها، نظراً لما تحمله من نقائض ثنائية كثيرة:

فأورفيوس هو ابن أبولو الرقيق لكنه تابع لديونيزوس البرّي إلى درجةٍ ترقى إلى حدّ التماهي معه.

وأورفيوس ينقذ زوجته من أرض الأموات بواسطة الموسيقا لكنه يفقدها بسبب الصمت – «عدم سماعه وقع خطواتها خلفه».

وهو زوج مخلص ومؤسّس الجنسية المثلية الذكرية في آن معًا.

وعلاوةً على ذلك فإن أسطورة أورفيوس – أوريديس هي واحدة من التباديل البنيوية لأسطورة ديمتير – بيرسيفون.

فأوريديس كزوجة وبيرسيفون كابنة تتوصلان كلتاهما إلى الحكم كملكتين للعالم السفلي.

وأرفيوس كزوج يخفق في إنقاذ زوجته وهو يتّصف بالعقم؛ أما ديمتير الأم فتُفْلح جزئيًا في إنقاذ ابنتها وهي تتّصف بالخصوبة.

تموت أوريديس إثر لدغة ثعبان أثناء هربها من أريستايوس، الأخ غير الشقيق لأورفيوس، الذي كان يتحرّش بها. ويكون عقاب أريستايوس إهلاك نحله وبالتالي خسارة عسله.

ويستعيد أريستايوس نحله باكتشافه سربًا في أحشاء أضحية حيوانية تُرِكَتْ لـ*تتفسخ* بدلاً من *طبخها* وحرقها تقدمةً للآلهة كما هي العادة.

تخفق بيرسيفون في تحقيق الخلود لأنها تأكل حبّ الرّمان نيّئًا في العالم الآخر؛ ويكاد أخوها بالتبّني ديموفون أن يحقق الخلود- لأنه لم يأكل شيئًا في هذا العالم وإنما يُدْهَنْ بالأمبروزيا، طعام الآلهة المأخوذ من العسل. ويعود إخفاقه في تحقيق الخلود إلى أنّ أمه الحقيقية (ميتانيرا) تسحبه من النار التي كانت تطبخه فيها ديميترا في سعيها إلى حرق قابليته للفناء. أمّا ما يشدّ بيرسيفون إلى مصيرها فهو الرائحة العطرة التي تنبعث من الزهور اليانعة...

ومن الصعب أن نتوقّع من القارئ العادي غير المطّلع على تفاصيل الأساطير الكلاسيكية أو على تباديل وتراكيب كتاب ليڤي-شتراوس أسطورّيات أن يفكّ مغالق مثل هذه «الخَرْفَشَة». ولذا سأحاول تبسيط الأمور موضحًا للقارئ كيف يتمكّن التحليل البنيوي من رؤية التوافق والتلاؤم بين النماذج المتباينة لأساطير مختلفةٍ في الظاهر، وسأعمد من أجل ذلك إلى اتّباع نسخة محدودة جداً من الخطة الأصلية التي وضعها ليڤي-شتراوس (ص٦٢). وينبغي أن ندرك أنّ أيّ شرحٍ مُخْتَصَرَ من هذا النوع لا بدّ أن يغفل كثيراً من التفاصيل الدقيقة المتعلّقة بالتّقنية.

وضمن الحدود السابقة، فإنّ التحليل التالي، الذي أناقش فيه ثماني أساطير بخطوطها العريضة وأشير إلى عددٍ آخر غيرها بإيجاز، هو تحليل يبتغي إلقاء الضوء على بعض الخصائص الأساسية في الطريقة التي يتّبعها ليڤي-شتراوس. ولقد عملت على تلخيص الأساطير المختلفة بطريقة واحدة على نحوٍ يمكّن من التعرّف على أدوار الشخصيات المختلفة بسهولة. وبحيث تتمّ رؤية هذه الأدوار، ملك، ملكة، أم، أب، أخ، أخت، ابنة، صهر، عشيق الخ، بوصفها تباديل لـ«حبكة» واحدة.

وتقوم المقارنة [بين ما سأقوم به وما قام به ليڤي-شتراوس] على فرضية ضمنية مفادها أنّ الأساطير اليونانية ككلّ تشكّل «نظاماً» واحداً (أو لغةً) وأنّ كلّ أسطورة بمفردها هي تركيب من ذلك «النظام» (انظر ص ٤٤-٤٥) وهذا النظام ككلّ يفترض مسبقاً فهماً مجازياً معيّناً للمواقع النسبية التي يشغلها البشر وتشغلها الحيوانات والآلهة في مصفوفةٍ تشكّلها التقابلات التالية :

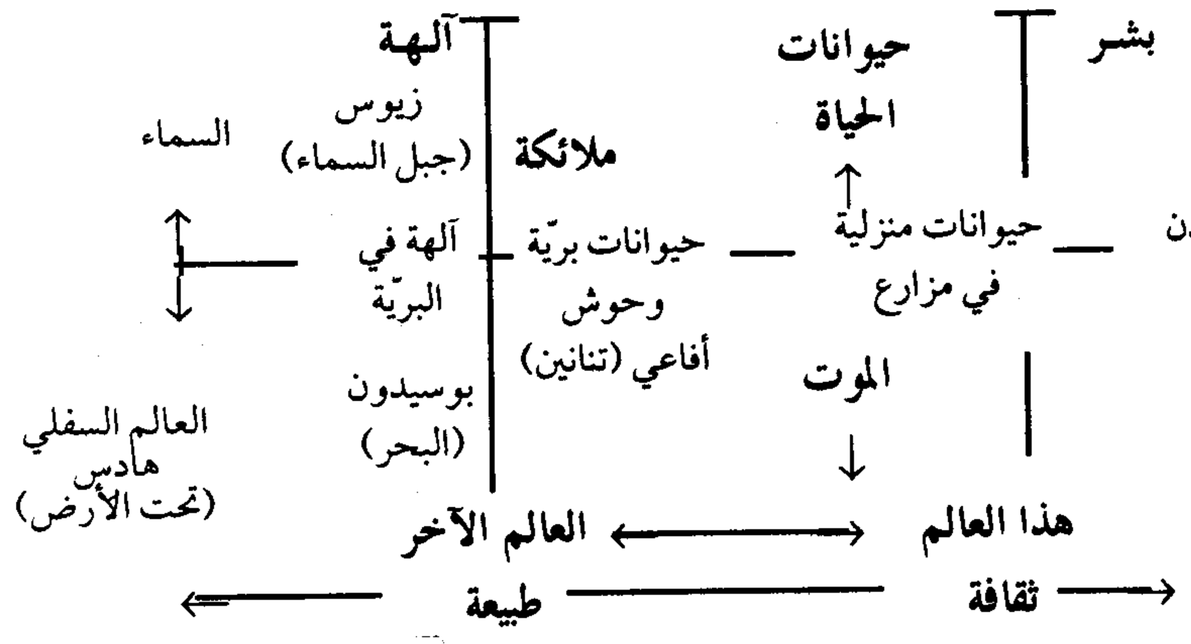
أعلى/أدنى ، هذا العالم/العالم الآخر ، ثقافة/طبيعة

ونجد في الشكل (٥) مخططاً يمثّل هذا الترتيب. أما العوامل الأخرى التي يفترضها تحليلي بشكلٍ مسبقٍ أيضاً (وهذا أمر كان سيتضّح أكثر لو أنني توسّعت في عرضي للأساطير)، فهي القواعد التحويلية التي ألمحت إليها في ملاحظاتي على أسطورة أورفيوس. وعلى سبيل المثال فإنّ من المفترض بالآلهة اليونانية ألاّ تأكل سوى الأطعمة الطازجة غير المطبوخة، كالأمبروزيا والنكتار والعسل، لكنها تُسَرّ لرائحة حرق الأضاحي، ولذا فإنّ **محروق/فاسد :: سماء/عالم سفلي**. وفي الروايات التي أقدّمها لهذه الأساطير يدور الأمر حول الجنس والقتل صراحةً؛ ولو أن العرض كان أوسع لرأينا هذه المسألة وهي تظهر بهيئات أخرى وفي مستوياتٍ أخرى. ومايبرر لي عرض هذه الأعمال في حيّز محدود هو ما يبرر لليڤي-شتراوس تطبيق التعميم التالي الذي يستمدّه من مادته الأميركية على المعطيات اليونانية :

«[ثمّة] شَبَه بين العسل ودم الحيض. فكلاهما مادتان مُحَوَّلتان (élaborée) ناتجتان عن شيء infra-cuisine، نباتي في الحالة الأولى... وحيواني في الثانية. وعلاوةً على هذا فإنّ العسل إما أن يكون مقوّياً للصّحة أو أن يكون سامّاً، وكذلك المرأة تكون «عسلاً» في حالتها السويّة، لكنها تفرز السمّ عند اعتلال صحتها. وأخيراً فإن البحث عن العسل يمثّل بالنسبة لفكر الأهلين ضرباً من العودة إلى

الطبيعية، في هيئة جذْبٍ إيروسيٍ منقولٍ من السّجلّ الجنسي إلى السجلّ الخاص بحاسّة الذوق، ويقوّض كل أسس الثقافة إذا ما طال الانغماس فيه. وبالمثل فإن شهر العسل يشكّل مصدر خطر على النظام العام إذا ما سُمِحَ للعروسين بأن يطيلا لعبتهما الخاصة إلى مالا نهاية وأن يتجاهلا واجباتهما تجاه المجتمع». (أسطوريات III). وإذا ما كانت الصلة بين كلّ هذا وما سيلي تبدو غامضةً، فإن كل ماأستطيع قوله هو أن واحداً من الشخصيات التي لم أذكرها، وهو غلوكوز، ابن مينوس وصهر ديونيزوس، قد «غَرِقَ في جرّة عسل» وولِدَ ثانيةً من قَبْر!

ولا بدّ من الإشارة أخيراً إلى أنّ النتيجة النهائية التي يتوصّل إليها التحليل لاتتمثّل في أنّ «كل الأساطير تقول الشيء ذاته» وإنّما في أنّ «محصّلة ما تقوله كل الأساطير معاً لا يُقَال بصورةٍ واضحةٍ من قِبَل أيّ منها، وأن ما تقوله على هذا النحو (مجتمعةً) هو حقيقة شعرية تمثّل تناقضاً غير مرغوبٍ فيه». ويرى ليڤي-شتراوس أنّ وظيفة الأساطير هي أن تُظْهِر إلى العلن مفارقاتٍ لا واعيةٍ من هذا النوع، وإنْ يكن بشكلٍ مُمَوّه (انظر ص ٥٥).



الشكل (٥): ترتيب مُقْتَرَح

ثمة افتراض ضمني يتخلّل هذا التحليل وهو أنّ «النموذج المُصغَّر» في الشكل(٥) الذي يرتّب أزواجًا متنوّعةً من الأصناف في تقابلٍ ثنائيٍّ على محورين من الأعلى إلى الأسفل ومن الأيمن إلى الأيسر موجود ضمناً في كامل نظام الأساطير الذي لاتشكّل الأساطير التالية سوى أمثلة محدّدةً منه.

الأساطير

(١) – قدموس وأوروبا وأسنان التنّين

الأسطورة: يتخذ زيوس (إله) هيئة ثور برّي داجن (حالة وسطى بين البرّي والداجن) ويغوي فتاة بشرية هي أوروبا ويخطفها. ويقوم قدموس، شقيق أوروبا، وتيليفا سا، أمها، بالبحث عنها. وتموت الأم ويعمل قدموس على دفنها. ومن ثم يُؤْمَر بأن يتبع بقرةً بعينها (حيوان منزلي: بديل للأم والأخت). ويكون عليه أن يؤسس طيبة في المكان الذي تتوقف فيه هذه البقرة، وذلك بعد أن يقدّمها قرباناً لأثينا. (تشكّل البقرة صلة وصل بين الإنسان والآلهة مثلما يشكّل الثور هذه الصلة بين الآلهة والإنسان). وأثناء بحث قدموس عن الماء من أجل الأضحية يصادف تنّيناً (وحش) يحرس البركة المقدّسة. وهذا التنيّن هو ابن آريس، إله الحرب. وتقوم المعركة بين قدموس والتنين. وبعد قتل التنين، يَبْذُرُ قدموس أسنانه (فعل منزلي يُطَبَّق على مادّة برّية) ويكون المحصول رجالاً (السبارتوي) لا أمّهات لهم. ويبيد هؤلاء بعضهم بعضاً، لكن الناجين منهم يعينون قدموس على بناء طيبة. ويقيم قدموس سلاماً مع آريس ويتزوّج من ابنته هارمونيا. وتقدّم الآلهة لهارمونيا عقداً سحرياً هديةً لزفافها، ويتحوّل هذا العقد لاحقاً إلى لعنة تجلب الكوارث على كل من يمتلكه. وفي نهاية الأسطورة يتحول قدموس وهارمونيا إلى تنّينين.

التعليق: تشير هذه الأسطورة إلى حالة الاستقطاب التالية:

الطبيعة: الثقافة:: الآلهة : البشر

وتؤكد على أن العلاقة بين الآلهة والبشر هي علاقة تحالف ملتبس وغير مستقرّ - وهذا ما يدلّ عليه زواجٌ تتلوه عداوة يتلوها زواج مصحوب بهدايا مسمومة. وهناك أيضًا التباس التولّد الذاتي من الأرض/ عدم التولّد الذاتي من الأرض. فقدموس الذي يذبح التنين الذي يولد منه السبارتوي هو نفسه التنين وسلَف للسبارتوي.

(٢) - مينوس والمينوطور

الأسطورة: مينوس هو ابن زيوس وأوروبا (الأسطورة السابقة)، كما أنه زوج باسيفه، ابنة الشمس. وبوسيدون هو شقيق زيوس ونظيره، فهو إله البحر وزيوس إله السماء. يُرْسِل بوسيدون إلى مينوس ثوراً جميلاً لكي يقدّمه قربانًا، لكن مينوس يحتفظ بالثور. وعقابًا له فإنّ بوسيدون يدفع باسيفه إلى اشتهاء الثور. وبذكاء ديدالوس، تتحول باسيفه إلى بقرة يعتليها الثور، فتحمل منه وتلد الوحش الذي يدعى المينوطور والذي يفرض أتاوةً سنوية هي عبارة عن شبّان وفتيات أحياء يتغذّى بهم.

التعليق: هذه الأسطورة هي عكس الأسطورة الأولى، وذلك على النحو التالي:

(أ) - **رواية قدموس**: يخطف الثور (=زيوس) أوروبا التي تضع مولوداً بشريًا هو مينوس. ولأوروبا شقيق بشري، هو قدموس، تأمره الآلهة بالتضحية ببقرةٍ ترسلها إليه، وأثناء ذلك يقتل وحشًا تولد من بقاياه كائنات بشرية. لكن قدموس هو نفسه الوحش.

(ب) – **رواية مينوس**: يضاجع الثور (=بوسيدون) باسيفه فتلد وحشاً يدعى المينوطور. ولباسيفه زوج بشري، هو مينوس، الذي تأمره الآلهة بالتضحية بثور ترسله إليه (فلا يفعل). وهنا يحلّ محلّ الثور وحش يأكل البشر. لكن الوحش= المينوطور= ثور مينوس هو مينوس نفسه. والحقيقة أنّ لهاتين الأسطورتين «بنيتين» متطابقتين تقريباً؛ حيث يمكن تحويل إحداهما إلى الأخرى عن طريق «تبديل الدواليل»، أي بجعل الثيران بقرات، والأخوة أزواج، وهلمجرا. أما الفحوى فهي كما في الأسطورة الأولى. فنحن من جديد أمام الاستقطاب التالي:

آلهة : بشر : : برّي : داجن : : وحوش : حيوانات منزلية

مع كون الثور السماوي مخلوقاً ملتبساً يشكّل صلة وصل بين الطرفين. ومن جديد تعبّر العلاقات الجنسية بين الآلهة والبشر والتضحية بحيوانات سماوية عن التحالف الملتبس الذي لا يمكن فيه شراء صداقة الآلهة إلا بثمنٍ باهظ.

(٣) – ثيسيوس وأريان والمينوطور

الأسطورة: (هيكل أساسي). ثيسيوس هو ابن بوسيدون من أمّ بشرية ويقف كمقابل لمينوس ابن زيوس من أمّ بشرية. وأريان هي ابنة مينوس وباسيفه (الأسطورة الثانية) وتقع في حبّ ثيسيوس وتخون والدها بإعطاء ثيسيوس الخيط[٢١]. ويقوم ثيسيوس بقتل المينوطور والهرب مع أريان لكنه يهجرها لاحقاً.

التعليق: هذه واحدة من مجموعة من الأساطير التي تربطها بعضها ببعض صلة وثيقة ويُقْتَل فيها الأب أو قرين الأب (هنا مينوس – المينوطور) من قِبَل خصمه بسبب خيانة الابنة التي تقع في حبّ هذا الخصم؛ لكن هذا الأخير يعاقب الابنة لاحقاً فيهجرها أو يقتلها. ويجري الأمر على النحو التالي:

(٢١) في الحقيقة هو رأس الخيط الذي يمكّن ثيسيوس من معرفة طريق الخروج من المتاهة.

(٣ أ) - مينوس يخوض حرباً ضد نيزوس، ملك ميغارا من سلالة سيكروبس المولود من الأرض. وهناك خصلة شعر سحرية تحمي نيزوس من الموت. لكن سيلا ابنة نيزوس تقطع هذه الخصلة وتقدّمها هدية لمينوس تعبيراً عن حبها. ويقتل مينوس نيزوس لكنه يهجر سيلا ويحتقرها. ومن ثم يتحول نيزوس إلى نسر بحري مستغرق في مطاردة دائمة لابنته العاقّة التي تتخذ هيئة طائر بحريّ آخر (Keiris).

(٣ ب) - بيرسيوس هو ابن زيوس من دانايي البشرية، وهو الملك المؤسس لمسينا. وتؤول المملكة إلى ألكايوس ابن بيرسيوس ومن ثم إلى الكتريون شقيق ألكايوس الذي يتورّط في خصومة مع بيتريلاوس، حفيد نسطور، شقيق ألكايوس الآخر. وأمفتريون هو ابن الكايوس الموعود بالزواج من ألكمين ابنة عمه الكتريون. ويَهَب ألكتريون المملكة لأمفتريون لكنه يقيّده بقَسَم بألاّ ينام مع ألكمين قبل أن ينتقم من بتيريلاوس. وفي سياق هذه العداوة يسوق أبناء بتيريلاوس بقرات الكتريون ويشنّ عليهم أبناء هذا الأخير هجوماً معاكساً. ولا يبقى على قيد الحياة سوى ابن واحد من كلا الطرفين. ويستردّ أمفتريون القطيع لكن إحدى البقرات تهرب بينما هو عائد بها إلى البيت. ويرمي أمفتريون البقرة بعصا فتصيب عمّه الكتريون وتقتله. أما بتيريلاوس فتحميه من الموت **شعرة سحرية** مثل نيزوس. وكوميثو هي ابنة بتيريلاوس التي تقع في حب أمفتريون وتخون والدها (كما في ٣-أ). ويقتل أمفتريون بتيريلاوس لكنه يقتل كوميثو أيضاً لخيانتها. ومانلاحظه أولاً هو أنّ قتل الكتريون بسبب **البقرة** الآبقة هو مجاز لقتل الآباء الآخرين بسبب **الابنة** الآبقة. ونلاحظ ثانياً أنّ ثمّة ولاءات متضاربة في كل حالة، حيث يكون على الابنة أن تخون الأب سعياً وراء زوج. وفي الحالتين الأولى والثانية (ثيسيوس، مينوس) ينبذ الزوج الابنة الآثمة. أما في الحالة الثالثة فيتمّ حل «التناقض» عن

طريق اقتران أو مضاعفة الأدوار. فبتيريلاوس هو قرين الكتريون، وكوميثو هي قرينة ألكمين. وأمفتريون يقتل كلا الأبوين لكن قتله لكوميثو يتيح له أن يتزوج من ألكمين.

(٣ جـ) - تصبح ألكمين الآن مثالاً للزوجة المخلصة. ومع ذلك فإنها ليست مخلصة إذ تُنْجِب هيراكليس من زيوس الذي سجن زوجها أمفتريون.

وهذه الأساطير هي عبارة عن تنويع على التعميم الذي يتوصل إليه ليڤي-شتراوس والذي أوردناه في (ص٦٠) فالبطل الذي يبقى على المنصّة (ثيسيوس في الحالة الأولى، وهيراكليس في الثانية) هو ابن لأمّ بشرية من أبٍ سماويّ ولذا فإنه يمثّل الطرف المقابل للكائنات المتولّدة من الأرض (مثل سيكروپس الذي ولد من الأرض دون تدخّل النساء). ومع ذلك فإن قاعدة ليڤي-شتراوس تبقى ساريةً يمكن تطبيقها باستثناء أنّ «مشكلة» الزنا بالمحارم («الإفراط في تقدير صلات الرحم») وقتل الأخوة/ قتل الآباء («الاستهانة والتفريط بصلات الرحم») تحلّ محلّها «مشكلة» الزواج الخارجي والعداوة («الإفراط في تقدير روابط القربى القائمة على الزواج») - خيانة الإبنة الآبقة لأبيها - و(«الاستهانة بروابط القربى القائمة على الزواج») - قتل الحَمْو الُمْحتَمَل من قبل الصهر الُمْحتَمَل.

(٤) - أنتيوب وزيثوس وأمفيون

الأسطورة : يُخْلِف قدموس على عرش طيبة بينثيوس حفيده من ابنته، ومن ثم ابنه بوليدوروس، وبعده لا بداكوس ابن بوليدوروس. ويتمّ تقديم كل من بينثيوس ولابداكوس قربانًا لديونيزوس، إذْ تمزّقهما نساء عائلتيهما إربًا في لحظة اهتياج متصوّرات أنهما وحشان برّيان. وبما أن لا يوس الوريث التالي للعرش لايزال طفلاً صغيراً فإنّ ليكوس أخو جدّ لابداكوس لأمّه يتولّى الوصاية على

العرش. وأنيتوب هي ابنة نيكيتوس أخوليكوس التي تحمل من زيوس. وينتحر نيكيتوس الذي أُسيء إلى شرفه وتؤول مهمة عقاب أنتيوب على ما اقترفته إلى ليكوس عمّها. ويمسك ليكوس وزوجته ديرك بأنتيوب ويحبسانها ولكن بعد أن تكون قد وضعت توأمًا هما زيثوس (محارب) وأمفيون (موسيقي) اللذان يُلقى بهما على جبل وهما بَعْدُ رضيعين فينقذهما الرعاة (مثل أوديب). وفي الوقت المناسب يكتشف التوأم ما كان من أمر أمّهما وينتقمان من ليكوس وديرك ويحكمان طيبة سويًا.

التعليق: تجمع هذه الأسطورة عناصر من الأسطورة (٣) إلى عناصر من أسطورتي أوديب الأكثر شهرةً (الأسطورتان (٦) و (٧) أدناه). والدور الذي يلعبه أمفتريون في (٣ب) يضطلع به هنا زيوس. وانتحار نيكيتوس هو عمليًا قَتْلٌ للحمو على يد الصهر. وزيثوس وأمفيون هما ابنا زيوس من أمّ بشرية، وخصمهما ليكوس هو ابن كثونيوس المتولّد ذاتيًا من الأرض. وأنتيوب هي من بعض النواحي نوع من أنتيغون - جوكاست. إلا أنّ أنتيوب يسجنها عمها ليكوس بينما يسجن أنتيغون خالها كريون. وأمفيون وزيثوس يشبهان أوديب في أنهما يُلْقَيَان على جبل وهما طفلان ويستوليان على العرش بعد قتل الملك. لكن أمفيون وزيثوس يقتلان الملك بعد اكتشافهما أبويهما الحقيقيين، في حين يقتل أوديب الملك أولاً. وهما أيضًا يشبهان إيتيوكليس وبولينيس في أنهما توأم كلاهما يدّعي حقًا بالعرش، لكنهما يحكمان معًا بسلام، أحدهما كمحارب والآخر كموسيقي، في حين أن الأرجيين محاربان يقتل أحدهما الآخر. ومثل أوديب فإن أمفيون وزيثوس هما «وسيطان» بين آلهة السماء والعالم السفلي نظراً لكون أمهما أنتيوب من ذرّية كثونيوس وأبوهما زيوس. أمّا من جهة مبدأ التعاقب فإن أمفيون وزيثوس هما المقابلان للسبارتوي. فالسبارتوي هم الأبناء المتولّدون ذاتيًا من الأرض لرجل -

وحش متولّد ذاتيًّا من الأرض هو قدموس؛ في حين أنّ أمفيون وزثيوس هما ابنا أمّ بشرية من إله سماوي هو زيوس. لكن الحصيلة النهائية هي الكارثة، حيث يتزوج أمفيون من نيوبي التي تنجب له الكثير من الأبناء، وتتباهى بخصوبتها مما يثير غضب الآلهة فتمحق العائلة برمّتها.

العبرة: إن تآلف الأخوة (أمفيون-زيثوس) ليس في النهاية أكثر نفعًا من قتل الأخوة (إيتيوكليس - بولينيس) (انظر أدناه).

(٥) - ثيسيوس وفيدرا وهيبوليتوس

الأسطورة: هيبوليتوس هو ابن ثيسيوس من أنتيوب ملكة الأمازونيات. وفيدرا هي ابنة مينوس وزوجة ثيسيوس وخالة هيبوليتوس زوجة أبيه. تقع فيدرا في حب هيبوليتوس الذي يرفض عروضها، فتتهمه بمحاولة الاعتداء عليها. ويلجأ ثيسيوس الحانق على ابنه إلى بوسيدون طالبًا منه أن يقتل هيبوليتوس. ويموت هذا الأخير. وتنتحر فيدرا. ويكتشف ثيسيوس خطأه ويرتمي في مهاوي الأسى والندم.

التعليق: تكاد هذه الأسطورة أن تكون عكس أسطورة أوديب أدناه. فهنا الأب هو من يقتل الابن وليس العكس. والابن لا يتزوج من الأم على الرغم من اتهامها له بذلك. والأم (فيدرا - جوكاست) تنتحر في الحالتين؛ والأب-الابن (ثيسيوس - أوديب) الذي يبقى على قيد الحياة يعاني الندم في الحالتين. ونلاحظ أنّ عدم ارتكاب هيبوليتوس لزنا المحارم مع زوجة أبيه (أمه البديلة) قد كانت عاقبته أسوأ بكثير من زنا المحارم الفعلي الذي اقترفه أوديب مع جوكاست. ونلاحظ أيضًا أن فيدرا هي أخت أريان (الأسطورة (٣)). والأدوار معكوسة هنا. فبدلاً من أن يقوم الصهر بقتل الحمو بسبب خيانة الابنة، فإن الأب يقتل الابن بسبب خيانة الأم.

(٦) – لايوس وكريسيبوس وجوكاست

الأسطورة: تتمّ معاقبة لايوس أثناء حكم ليكوس وأمفيون وزثيوس مما يدفعه لإقامة صداقة مع بيلبوس. ويقع لايوس في حب كريسيبوس ابن بيلبوس الذي يعلّمه قيادة العربة. وبعد عودة لايوس إلى عرش طيبة يتزوج من جوكاست لكنه يتهرّب من مضاجعتها تفادياً للنبوءة التي تقول إنه سينجب ولداً يقتله. لكن لايوس ينام مع جوكاست في سورة من الشهوة وقد تعتعه السُكْر في احتفال ديني فتحمل وتلد. وحين يصادف لايوس ابنه أوديب «عند مفترق الطرق»، يكون أوديب «شاباً يقود عربة».

التعليق: تقيم الأسطورة نوعاً من التكافؤ بين كريسيبوس وأوديب والعلاقة المحرَّمة بين أوديب وأمه تناظرها العلاقة الجنسيّة المثليّة بين لايوس وابنه.

(٧) – أوديب

الأسطورة: الملك (لايوس) والملكة (جوكاست) يحكمان طيبة. وعند ولادة الابن (أوديب) يلقيان به على جبل ويدقّان وتداً في قدمه ويعتقدان أنه مات. لكن أوديب ينجو. وفي إحدى المرّات يصادف الابن أباه «عند مفترق طرق» ويقتله. ويقوم أخو الملكة (كريون) بدور الوصي على العرش. وعند ابتلاء المدينة بوحش (هولة: أنثى) توضع جائزة لمن يقضي على الهولة بحلّ أحجيتها هي الزواج من الملكة. ويحلّ أوديب الأحجية فتقتل الهولة نفسها. ويضطلع الابن بكل أدوار الأب الميّت. وبافتضاح الحقيقة تنتحر الملكة، ويفقأ الملك- الابن عينيه ويصبح رائياً (حيث يكتسب تبصّراً بالمستقبل فائقاً للطبيعة).

(٨) – الأرجيّون (أنتيغون وإيتيوكليس وبولينيس)

الأسطورة: لأوديب ولدان هما إيتيوكليس وبولينيس، وهما أخواه أيضاً لأنهما ابنا جوكاست أمّه. ولأنّ أوديب تخلّى عن العرش فقد كان من المفترض أن يخلفه إيتيوكليس وبولينيس بالتناوب. ويعتلي إيتيوكليس العرش أولاً لكنه يرفض التنازل عنه، ويقوم بنفي بولينيس الذي يقود جيشاً من أبطال أرجوس ويشنّ حرباً على طيبة. لكن الحملة تفشل، ويقتل إيتيوكليس وبولينيس واحدهما الآخر. وتقيم أنتيغون مأتماً لأخيها بولينيس وتدفنه، خلافاً لأوامر كريون. وعقاباً لها فإنها تُحْبَس حيّة في قبر حيث تنتحر. ولاحقاً يقود أبناء الأبطال الميتين حملةً ضدّ طيبة وينتصرون.

التعليق: سبق أن عرضنا معالجة ليڤي – شتراوس للأسطورتين (٧) و (٨) وعلاقتهما بالأسطورة (١).

وإذا ما تابعنا بهذه الطريقة فسنجد أننا لن نصل إلى حدٍّ يمكن القول عنده إننا قد نظرنا إلى «جميع المنوّعات» لأنّ أيّة أسطورة نستلّها من المركّب العام للأساطير اليونانية الكلاسيكية هي واحد من المنوّعات بصورة أو بأخرى. فحين نأخذ عقدة أوديب كما فهمها فرويد – ابن يقتل أباه ويتزوج أمّه – كثيمة أساسية، نجد أن كل الأساطير الشهيرة التالية هي «منوّعات» لها:

أوديب: ابن يقتل الأب ويتزوج الأم.

أغاممنون: عشيق الزوجة يقتل الأب ويثير نقمة الابن.

أوديسيوس: أب يتعاون مع الابن ويقضيان على عشّاق الأم الطامعين. وليس لأوديسيوس ورَثة.

مينيلاوس: يتم القضاء على العشيق (باريس) من قبل طرف ثالث وليس هناك وريث (ابن).

هيبوليتوس: (الأسطورة (٥)) ابن بريء يُتَّهم زوراً بأنه عشيق الزوجة ويقتله الأب.

وما تُفضي إليه هذه المقارنة هو أنّ كلّ أسطورة من هذه الأساطير هي نوع من التركيب بين عدد من الثيمات المرتبطة بعضها ببعض وأنّ كلاً منها تنويع واحد بين طقم من التنويعات وأنّ ما هو هام بشأن هذه الثيمات المترابطة هو التباين بين التنويعات.

أما «الرسالة» التي يشتمل عليها هذا الطقم الكامل من الأساطير - سواء تلك التي عرضتها بشيء من الإسهاب أو الأخرى التي ذكرت عناوينها وحسب - فهي رسالة لا يمكن التعبير عنها بالكلام على نحوٍ سهل، وإلاّ لما كانت هذه الحاجة إلى المداورة. إلا أنّ ما تُفْصِحُ عنه بسيط جداً: لكي يستمر المجتمع فإنّ على البنات ألاّ يُخْلِصْنَ للوالدين وعلى الأبناء أن يقضوا على آبائهم (ويحلّوا محلّهم).

وهنا، إذًا، يكمن التناقض غير المرغوب فيه، أو الحقيقة الضرورية التي نخفيها عن وعينا لأن ما تنطوي عليه يتعارض تعارضاً مباشراً مع أسس الأخلاق الإنسانية. وليس ثمّة أبطال في هذه الأساطير؛ فهي لا تعدو كونها ملاحم تتناول كارثة بشرية لا بدّ منها. وتنشأ الكارثة دوماً في ظرفٍ يخفق فيه الكائن البشري في القيام بواجباته أو واجباتها تجاه إله أو قريب وهذا ما يشير إليه ليڤي-شتراوس، جزئياً على الأقلّ، حين يؤكّد أن العبرة الأخلاقية الأساسية في الأساطير هي أنّ «L'enfer , C'est nous-même» والتي أفهمهاعلى أنّ «المصلحة الذاتية هي منبع كل شرّ» (انظر ص ٣٤).

ولا بدّ من تذكير القارئ مرّةً أخرى أنّ هذا المثال برمتّه هو «محاكاة إدموند ليتش لليفي-شتراوس» وليس ملخّصاً لأيّ أصلٍ ليفي-شتراوسيّ. وقد كان هذا الإسهاب ضرورياً لإلقاء الضوء على جوانب «الثيمة والتنويعات» في التحليل الليفي-شتراوسيّ النمطيّ، مع أنّ المادة جاءت قليلة وغير نمطية فيما يخصّ المناحي الأخرى. ولم تحتوِ إلا على عدد قليل من الحوادث السحرية مع تركيزٍ متواتر على القضايا الأساسية من قتلٍ وخطيئة جنسية. وهذه الصراعات «الأساسية» تتحوّل عادةً في أمثلة ليفي-شتراوس إلى سنّة لغوية من نوع آخر. وعلى سبيل المثال، فإنّ الكثير من المقارنات الذكية التي يعقدها ليفي-شتراوس في أمثلته الأميركية يستمدّها من القياس والتشبيه بين الأكل والجماع. وعلى الرغم من صعوبة إيجاد حالات موازية في الأساطير الكلاسيكية إلاّ أنّ الأساطير الخاصة بأسلاف زيوس، والتي هي من نواحٍ معينة نسخة طبق الأصل من أسطورة أوديب، تفيدنا في إلقاء بعض الضوء:

في البداية تضع غايا (الأرض) أورانوس (السماء)، بالتوالد العفوي. ومن ثمّ يقترن أورانوس بأمّه فتلد التيتان. لكن أورانوس الغيور من أبنائه يزجّهم من جديد في جسد أمّهم. ولأن غايا لا تقوى على تحمّل حالة الحمل الدائم هذه فإنها تزوّد آخر أبنائها كرونوس بمنجل يقطع به عضو والده. وتسقط قطرات الدم على الأرض وتتحول إلى ربّات الانتقام والمردة والحوريات؛ أما العضو المقطوع فيسقط في البحر ويتحول إلى أفروديت آلهة الحب. ومن ثمّ يتولى كرونوس الحكم ويقال له بدوره إنّ ابنه سوف يطيح به. وبخلاف لايوس الذي حاول إنقاذ نفسه بالإحجام عن معاشرة النساء

(الأسطورة (٥)) فإن كرونوس ينغمس في هذه العلاقات لكنه يلتهم أبناءه لمجرّد ولادتهم. وعند ولادة زيوس، فإن أمّه ريا تعطي كرونوس حجرًا بشكل قضيب بدلاً من الوليد. ويبتلع كرونوس الحجر لكنه لايلبث أن يتقيأه ومعه جميع الأبناء الذين سبق له أن ابتلعهم.

نلاحظ أنّ هذه الأسطورة تبدّل موقع الاتصال الجنسي العادي. ففي «الواقع»، يقحم الرجل قضيبه في فرج المرأة ثم يولد الأطفال عبر هذا الفرج، أما في الأسطورة فإن الأنثى هي التي تُقْحِم قضيبًا في فم الرجل على هيئة طعام ومن ثم يولد الأطفال عبر الفم على هيئة قيء. ولا شك أن صورة الولادة هذه هي صورة شنيعة، لكن ليڤي-شتراوس يرى فيها مثالاً لمبدأ عام:

«فالقيء بلغة الأسطورة، هو المفردة المعاكسة للبظر والمتعالقة معه كما أنّ التغوّط هو المفردة المعاكسة للاتصال السمعي والمتعالقة معه». (أسطوريات III، ص ٢١٠).

وما أنْ يفرغ ليڤي-شتراوس من أمر هذه الرمزية حتى يربط بينها وبين طرائق الطبخ، وسُبُل إضرام النار، وتقلّب الفصول، ودورات الحيض لدى الفتيات، وحِمية الأمّهات حديثات الولادة والعوانس اللواتي بلغن الكهولة، وأشياء أخرى علمها عند الله. ولكي يكتشف القارئ كيف يفضي شيء ما إلى آخر عليه أن يقوم ببعض التحرّيات من طرفه. وإذا ما كان قد بدأ بالمجلد الثاني من **أسطوريات**، الصفحات ٢١٠-٢١٢، فإنّ عليه أن يعود إلى العديد من المراجع الليڤي-شتراوسية، وخاصةً المجلد الأول من **أسطوريات**، ص٣٤٤، و«الدراسة البنيوية للأسطورة» التي انطلقنا منها. وهي رحلة تستحقّ العناء على الرغم من أنّ الرّحالة لن يزداد حكمةً بالضرورة حين يبلغ نهايتها.

واسمحوا لي أن أقول ثانيةً إن هنالك ارتياباً واسع النطاق بشأن ما يبديه ليڤي-شتراوس من تسرّع وتهوّر في تطبيق تعميماته، حتى بين أولئك الذين يجدون تقنياته البنيوية خصبةً ومثمرةً عند استخدامها في الدراسة التفصيلية لمجموعات محددة من المواد. وإليكم هذا المثال:

يؤكد ليڤي-شتراوس، بخصوص أحجية الهولة، أنّ من طبيعة الأشياء ألاّ يكون للأحجية الأسطورية حلّ. كما أن من طبيعة الأشياء ألاّ تتزوج أم من ابنها. وأوديب يخالف الطبيعة بحلّه الأحجية؛ ويخالفها بزواجه من أمّه.

وإذا عرّفنا الأحجية الأسطورية بأنها «سؤال لا جواب له» فإن عكس ذلك هو «جواب لا سؤال له». وفي أساطير أوديب تقع الكارثة لأنّ أحداً ما يجيب على السؤال الذي لا جواب له؛ وفي فئة أخرى من الأساطير المنتشرة على نطاق عالمي تقع الكارثة لأن أحداً ما يخفق في طرح السؤال الذي تمكن الإجابة عليه. والمثال الذي يورده ليڤي-شتراوس بهذا الخصوص هو موت بوذا لأن أناندا يخفق في سؤاله أن يبقى حيًّا، وكذلك كوارث الملك الصياد الناجمة عن فشل غاواين - بيرسيڤال في السؤال عن طبيعة الكأس المقدّسة(٢٢).

وهذا النوع من التلاعب اللغوي بقاعدة عامة هو أمر نمطي تماماً في طريقة ليڤي-شتراوس الخاصّة بتشكيل فرضياته، لكن مثل هذه المناهج لا تصل بنا إلى الحقيقة؛ وإنما هي تفضي، وحسب، إلى عالم كل شيء فيه ممكن وليس ثمة يقين.

---

(٢٢) الكأس المقدسة، Holy Grail، هي إناء من الزمرّد يُعْتَقَد أن المسيح قد استخدمه أثناء «العشاء الأخير» مع أتباعه، والذي جمع فيه جوزيف الداريماسي الدم الذي سال من جبين المسيح بعد أن جرحه «قائد المئة» الروماني. وتصفه قصص فرسان الملك آرثر «فرسان المائدة المستديرة» في العصور الوسطى بأنه كان محتجزاً في قصر الملك الصياد.

5 - الكلمات والأشياء

بين دراسة ليڤي-شتراوس النابضة بالحياة ولكن المقتضبة نسبياً **الفكر البرّي** (١٩٦٢) وبين المجلّدات الضخمة المصوغة باحتراس شديد من **أسطوريات** (١٩٦٤، ١٩٦٧، ١٩٦٨ ...) ثمّة صلة شديدة الشبه بتلك التي بين كتاب فرويد **علم نفس الحياة اليومية** وكتابه **تفسير الأحلام**. ففي كلتا الحالتين يقوم الكتاب الأصغر بالربط بين بعض المكتشفات المتأتّية عن دراسة أكاديمية منضبطة و«التجربة العادية». ومع أنّ الفكر البّري غالباً ما يبتعد كثيراً عن «التجربة العادية» - فلا الطوطمية ولا الوجودية من الاهتمامات الأساسية للإنجليزيّ العاديّ المتعلّم- إلاّ أنّ أقساماً عديدةً من هذا الكتاب الصعب تناقش مسائل «عاديّة» جداً كأنظمة التسمية الغريبة التي نطبّقها على حيواناتنا المدلّلة وورود حدائقنا!

أما السنوات الأربع الفاصلة بين نشر الطبعتين الفرنسية والإنجليزية من هذا الكتاب فهي دليل على إشكاليات الترجمة. فقد قام بالترجمة الإنجليزية الحالية (The Savage Mind) (**العقل البرّي**) عدد من المترجمين. ولاقى النّص استحساناً من ليڤي-شتراوس نفسه في حين وصفه أحد النّقاد الأميركيين بأنه «رديء». أما المترجم الذي كان الناشرون الإنجليز قد كلّفوه بالأصل فقد تنصّل من كل مسؤولية! والمشكلة تبدأ بالعنوان ذاته. فالمقابل لـLa Pensée Savage كان ينبغي أن يكون «Savage Thought» (**الفكر البرّي**)، أما ترجمة العنوان بـ **العقل البرّي** فتعيدنا إلى

L'esprit humain – الذهن البشري- الذي يصعب تخليصه من التضمينات الميتافيزيقية لـ Geist هيغل أو الوعي الجمعي لدوركهايم، في حين لا يُعنى كتاب الفكر البّري بالميتافيزيقا مطلقاً، وإنّما بالمنطق.

والثيمة الأساسية في هذا الكتاب هي أننا نُخطىء حين نتّبع ليڤي-برول (وسارتر بالتالي) في رؤيته تبايناً تاريخياً بين ذهنية البدائيين «قبل المنطقية» وذهنية الإنسان الحديث «المنطقية». فالبدائيون ليسوا أكثر تصوّفاً منّا في مقاربتهم الواقع. والفارق هو بين منطق يقوم على التباينات الملحوظة في الخصائص المحسوسة للموضوعات أو الأشياء العيانيّة - كالاختلاف بين النيء والمطبوخ، والرطب والجافّ، والرجل والمرأة - ومنطق يعتمد على التباينات الصّورية بين كيانات مجرّدة تماماً - مثل (+) و (-) أو (لغ س) و (س^{e}). فهذا النوع الأخير من المنطق الذي لا يستخدمه حتى في مجتمعنا سوى الخبراء ذوي الاختصاص الرفيع، ليس إلاّ طريقة أخرى للكلام عن الشيء ذاته. ولا يختلف الفكر البرّي عن الفكر العلمي إلا بالقَدْر الذي يختلف فيه استخدام المِحْسَب عن الحساب الذهني، وحقيقةُ أننا نعتمد في عصرنا الحالي على أشياء خارجية - مثل الحواسيب- لتساعدنا في مسائل الاتصال والحساب تجعل هذه اللحظة هي اللحظة المناسبة لتفحّص الطريقة التي يتمكّن بها البدائيون من إضفاء معنى على أحداث الحياة اليومية بالرجوع إلى سننٍ مؤلّفةٍ من أشياء خارجية- كصفات الأنواع الحيوانية.

ولكي أُشير إلى درجة تعقيد هذا «المنطق العياني» فإنني سأقدّم أدناه مقطعاً من **أسطوريات II** يربط بين نقاشٍ خاصٍ بالآلات الموسيقية ونقاشٍ خاصٍ بأصناف الطعام، وطرق إعدادها وأنماط الأوعية المُسْتَخْدَمة. وعلى الرغم من أخذ جميع الأدلّة الاثنوغرافية في هذا المثال المحدّد من السياق الثقافي لهنود أميركا الجنوبية فإن

ليڤي-شتراوس يشير إلى أنّ التباديل والتراكيب ذاتها تسري في كل مكان. ويفترض هذا المقطع المُقْتَبَس أن نكون على درايةٍ بالإطار العام للخطاب الذي طوره ليڤي-شتراوس في أسطوريات I والأجزاء الأولى من أسطوريات II . وهو إطار يمكن إلقاء الضوء على واحد من أوجهه بالعودة إلى مثال الإشارات الضوئية الذي بدأتُ به (ص٢٠) ومن ثم إلى الجدول الوارد في الصفحة (٤٣-٤٤). ففي هذا الأخير يمكن إخضاع «أنظمة» الملابس، والطعام، والأثاث، الخ للتبديل شأنها شأن الألوان الثلاثة. وكذا الأمر بالنسبة لأنماط الصوت.

فعن طريق التغيير في تردّد الومضات الضوئية ومدّتها، والتغيير بين الألوان وهلمجرا يمكن لنا أن ننقل رسائل بواسطة الإشارات الضوئية، بيد أنّ التغيير الأساسي يبقى التباين بين إشعال الأضواء وإطفائها. وكذا الأمر بالنسبة للملابس، حيث التباين الأساسي هو عارٍ/ مُكْتَسٍ، وصوت/ صمت بالنسبة للموسيقا.

وهكذا نلاحظ أنّ ثمّة تقابلات أساسية معيّنة يواصل ليڤي-شتراوس الرجوع إليها وتركيبها في نماذج على صفحات كتابه أسطوريات. ولا يقتصر الأمر على التقابلات الثنائية المُدْرَجَة في مثلث المطبخ (صص ٢٨-٢٩) والشكل(٥) (ص٦٦) بل يطال عدداً من التقابلات الأخرى، وخاصةً ضوء/ ظلمة، صوت/ صمت، عارٍ/ مكتسٍ، مقدّس/ مدنّس.

ولا بدّ للمبتدئ من أن يحسّ بحيرة شديدة وهو يفكّر بالسبب الذي يدعوه للشعور بأنّ هذا الطقم العشوائي في الظاهر من الثنائيات يلتحم معًا ليشكّل طقمًا كبيراً واحداً، وإحدى مآثر ليڤي-شتراوس الفكرية هي قدرته على تقديم أمثلة تقنعنا بأن الأمر كذلك. وبدلاً من أن أطلق حكمًا مسبقًا في هذه المسألة الكبيرة سوف ألقي الضوء على جانبٍ من هذا «النظام» الكلّي من خلال مثال شهير. ففي

الأساطير الكلاسيكية يعبّر الرعد (صوت) عن غضب زيوس (مقدّس) الذي يشرب النكتار، خلاصة الأزهار النضيرة (طبيعة). وبلغة الأساطير القديمة والبدائية، التي لم تكن مضطرةً للتعاطي مع ما في عصرنا الصناعي من صخب ناشز، تمثّل الأصوات الشديدة صفةً إلهية على الدوام. وعلى القرّاء الذين يجدون ذلك خالياً من المنطق أن يتذكّروا أن الإعلان عن يوم الحساب، كما جاء في اللاهوت الأخروي المسيحي، يتمّ بالنفخ في الصُّور، كما ظلّت أجراس الكنائس حتى مرحلة قريبة تدقّ أعلى الأصوات التي يحتملها البشر العاديون.

فلنعد الآن إلى مثالي الذي وعدت به والخاص بالمنطق العياني. ففي أسطوريات II يرى ليڤي-شتراوس ثيمتيّ العسل والتبغ على أنّهما «الظلاّن الخفيفان للمطبخ»[٢٣] (les entours de la cuisine) ويرى أن تباييناتهما تتوافق في المنطق الأسطوري مع تباينات «داخلية بالنسبة لصنف الأصوات» كالتقابل بين الصوت المتواصل والصوت المتقطّع أو الصوت المتدرّج والصوت غير المتدرّج. والفكرة هي أنّ الدماغ، في النظام الفكري الذي تشتمل عليه الأسطورة، يتعامل مع الموضوعات وما للأشياء «الخارجية» من خصائص محسوسة كما لو كانت رموزاً في معادلة رياضية.

«عند استخدامها كخشخيشة (hochet) شعائرية فإنّ ثمرة القَرْع هي آلة للموسيقا المقدّسة، تُسْتَخْدَم بالاشتراك مع التبغ الذي تتصوّره الأساطير بصورة (عنصر) ثقافي تشتمل عليه الطبيعة؛ أمّا عند استخدامها كوعاء للماء والطعام، فإنّ

---

(٢٣) المعنى الحرفي لكلمة entour الفرنسية (و Penumbra الانجليزية) هو المنطقة الظليلة قليلاً الواقعة بين الظلّ الكامل والنور الكامل.

هذه الثمرة تكون أداةً للطبخ المدنّس، ووعاءً مصيره أن يحتوي منتجات الطبيعة، وبذا يشكّل مثالاً ملائمًا لاشتمال الثقافة على الطبيعة. وينطبق الأمر ذاته على الشجرة المُجوَّفة، فهي كطبل أداة موسيقية تُسْتَخْدَم في الدعوة إلى الاجتماع والاستنفار وكلاهما دور اجتماعي بالدرجة الأولى، أما حين يكون فيها العسل فإنها ترتبط بالطبيعة عند وضع العسل الطازج في داخلها، وبالثقافة عند وضع العسل لكي يتخمّر داخل جذع شجرة لم تجوّفها الطبيعة بل جُوِّفَتْ صنعيًا لتحويلها إلى جُرْن».

(أسطوريات II، صص ٤٠٦-٤٠٧).

وإذا ما كان ليڤي-شتراوس محقًّا في اعتقاده أنّ البدائيين يفكّرون على هذا النحو فلا شكّ عندها أن فكرة فريزر -ليڤي-برول- سارتر التي مفادها أنّ الفكر البدائي ساذج وطفولي وخرافيّ لن تكون في محلّها. ذلك أنّ بدائيي ليڤي-شتراوس راقون مثلنا تمامًا، ولا يتعدّى الأمر استخدامهم نظامًا مختلفًا في وضع الرموز والإشارات.

ولكن هل هو مُحِقٌّ في ذلك؟ من السهل على المتشككين إيجاد نقاطٍ ينتقدونها. وما يُقْلِق الاثنوغرافيين هو أن يكون ليڤي - شتراوس قد انتقى أدلته بصورة لا واعية بحيث تلائم نظريته، على نحوٍ شبيهٍ بما فعله فريزر من قبل. وأدلّة ليڤي-شتراوس هي أمثلة توضح نظريته، فماذا لو أنه اختار أدلّةً أخرى، أما كان جداله كلّه قد ضاع هباءً؟ لقد رجع في هذه المرحلة من عملية الإيضاح إلى (٣٥٣) أسطورة مختلفة، إلاّ أنّ هناك قدراً كبيراً من السخافات المتشابهة الأخرى التي

استخدمها، وعلينا أن نصدّق أنها تنمّ جميعاً عن الشيء ذاته. والحقيقة هي أنني أعتقد أنّ هذا المثال المحدّد يبقى صالحاً، على الرغم من كلّ ما فيه من تعقيدٍ والتفافات، لكن الخطأ، إنْ كان هنالك خطأ، هو أنّ ليڤي-شتراوس يحاول أن يجعل رياضياته الخاصة بالتعامل مع الموضوعات المحسوسة مفرطةً في نظاميتها. فهو لا يأخذ في حسبانه حقيقة أنّ الرموز تكون حياديةً من الناحية الانفعالية عند استخدامها من قِبَل الرياضيين - IX ليست أكثر إثارةً للاهتمام من X لمجرد أنّ I عدد خيالي- في حين أنّ الرموز العيانية التي يستخدمها الفكر البدائي تكون مشحونةً بالتقييمات التابوّية. مما يعني أن العوامل النفسية مثل التملّص أو المراوغة والكبت تنزع إلى تشويش حالات التناظر والتوازن المنطقية وزرع الاضطراب فيها. وهذا لا يعني أن حساب ليڤي-شتراوس باطل بالضرورة، بل يعني أنّه أقلّ دقّةً مما يوحي به. وبعبارةٍ أخرى فإن ما يريد ليڤي-شتراوس قوله- كما هو واضح من الاقتباس الطويل السابق - هو أن كامل بنية الفكر البدائي قائمة على الثنائيات، وذلك اقتداءً بنظرية جاكوبسون الألسنية وميكانيكا الحواسيب الرقميّة. وليس ثمّة أدنى شكّ الآن بأن الدماغ البشري ينزع إلى التعامل مع الأضداد الثنائية في جميع الأحوال - لكنه يستطيع العمل بطرائق أخرى أيضاً. ولا بدّ للنموذج الميكانيكي الوافي للعقل البشري من أن يحتوي عدداً من الخصائص لا توجد في الحواسيب الرقميّة، الأمر الذي لم يأخذه التحليل الليڤي-شتراوسي في حسبانه إلى الآن.

ومع ذلك، فإنّ المبتدئين الذين يتخّذون من الفكر البرّي مدخلاً لهم إلى فكر ليڤي-شتراوس سوف يحصلون، إنْ صَبَروا، على قسطٍ وافرٍ من متعة فَتْل الدماغ في الفصول الثمانية الأولى. ومع أنهم لن يكونوا في وضعٍ يؤهّلهم لإصدار حكم فيما إذا كان ليڤي-شتراوس مصيباً في تأكيده أنّ منطقه الأسطوري هو صفة بشرية

كونية، إلاّ أنّهم سيبدؤون حتماً برؤية بعضٍ من سلوكهم المعتاد في ضوء جديد. وأنا أنصح بشكل خاص بقراءة ذلك النقاش المُسْهَب لأعرافنا الخاصّة بالأسماء التي نطلقها على الحيوانات والذي يشكّل جزءاً من الفصل المُعنْوَن «الفرد بوصفه نوعاً». والأمر الأساسي هنا هو أن الكلاب، بوصفها حيواناتٍ مدلَّلة، هي بالنسبة لنا جزء من المجتمع البشري لكنها ليست بشريةً تماماً وهذا ما يتمّ التعبير عنه بإطلاقنا عليها أسماء تشبه الأسماء البشرية لكنها تختلف دائماً تقريباً بشكل طفيف عن الأسماء البشرية الفعلية (أو هكذا يؤكّد ليڤي-شتراوس). ومن جهة أخرى فإنّ الألقاب التي نطلقها على الطيور - مثل جيني رين، توم تِتْ، جاك داو، روبن ريدبريست - هي أسماء بشرية عادية. والفارق هنا هو أنّ الأسماء «غير البشرية» التي نطلقها على الكلاب المدلّلة هي أسماء أفراد، في حين أنّ الأسماء «البشرية» التي نطلقها على الطيور تنطبق دون تمييز على أيّ فرد من نوعٍ كامل. وهذا هو الاختلاف بين الصيغة الكنائية والصيغة الاستعارية في التداعي أو الاقتران الرمزي الذي سبق لنا أن ناقشناه (صص ٤٤-٤٩). يقول ليڤي-شتراوس:

«إذا كانت الطيور أقرب إلى حمل أسماء بشرية مسيحية من أيّ صنفٍ حيوانيٍّ آخر- وهي أسماء تُطلَقَ عليها تبعاً للنوع الذي تنتمي إليه- فذلك لأنَّ لها أنْ تتشبّه بالبشر لكونها بالضبط شديدة الاختلاف عنهم. فللطيور ريش، وأجنحة، وهي تبيض... فضلاً عن انفصالها الماديّ عن المجتمع البشري كونها تمتاز بالتنقّل والحركة. ولذا فهي تشكّل جماعةً مستقلّةً عن جماعتنا ولكنها، بسبب هذا الاستقلال، تبدو لنا بمثابة مجتمع آخر، مشابه لمجتمعنا: فالطيور تحبّ الحرية؛ وهي تبني مساكن تعيش فيها مع صغارها حياة عائلية؛

وغالبًا ما تقيم علاقاتٍ اجتماعيةً مع أبناء نوعها، وتتّصل بهم عن طريق وسائل سمعية تذكّر باللغة الفصيحة».

«وهكذا تجتمع كل الشروط التي تدعونا إلى رؤية عالم الطيور بوصفه مجتمعًا بشريًّا استعاريًّا: ألا يوازي هذا المجتمعُ المجتمعَ البشري بكل ما في الكلمة من معنى؟ إنّ الأساطير والفولكلور يشتملان على أمثلةٍ لا تُحصى تدلّ على شيوع هذه الصيغة من صيغ التمثيل».

«أما بالنسبة للكلاب فالوضع معاكسٍ تمامًا. فالأمر لايقتصر على أنّ الكلاب لا تشكّل مجتمعًا مستقلاً، بل يتعدّاه إلى كونها جزءًا من المجتمع البشري بوصفها حيواناتٍ «منزلية» على الرغم من أنها تحتلّ فيه مكانةً في غاية الضعة لدرجة أننا لا نتصور أن نسمّيها بالطريقة التي نسمّي بها الكائنات البشرية... بل نُفْرِدُ لها بعكس ذلك سلسلةً خاصةً من الأسماء: «آزور»، «ميدور»، «سلطان»، «فيدو»، «ديان» (وهذا الاسم الأخير هو بالطبع اسم بشري مسيحي ولكنه هنا ذو طابع أسطوري). وهذه الأسماء بمجملها تقريبًا هي أسماء مسرحية، تشكّل سلسلةً موازية للأسماء التي يحملها البشر في الحياة العادية، أي أنها بعبارة أخرى أسماء استعارية. وبالتالي فإنه حين يتمّ الإدراك الاجتماعي للعلاقة بين النوعين (البشريّ والحيوانيّ) بوصفها علاقة استعارية، تأخذ العلاقة بين نظاميّ التسمية الموافقين طابعًا كنائيًا؛ أما حين يتم إدراك العلاقة بين النوعين بوصفها علاقة كنائية، فإنّ نظاميّ التسمية

الموافقين يأخذان طابعاً استعاريـًا» (الفكر البرّي، الترجمة الانجليزية، ص ٢٠٤، ٢٠٥).

والمشكلة، كما يدركها مباشرةً أيّ انجليزيّ من محبّي الحيوانات وتربيتها، أنّ هذه التعميمات الفرنسية الفضفاضة لا تعود صالحةً حالما نعبر مضائق دوفر! فكثير جداً من الكلاب الانجليزية تحمل أسماءً **مطابقةً** لأسماء أصدقائنا من البشر! ومع ذلك فإنّ ليڤي-شتراوس يواصل إطلاق مزيدٍ من التعميمات بشأن الأسماء التي يطلقها المزارعون الفرنسيون على أبقارهم:

«والحال أنّ الأسماء التي تُطلق على الماشية تنتمي إلى سلسلة مختلفة عن أسماء الطيور أو الكلاب. فهي عموماً مفردات واصفة تشير إلى لون جلدها، أو قوامها، أو مزاجها: «روستو»، «روزيت»، «بلانشيت»، «دوس» الخ. وهي أسماء لها طابع استعاريّ لكنها تختلف عن الأسماء التي تُطلق على الكلاب في أنها نعوت مأخوذة من السلسلة التركيبية في حين تؤخذ أسماء الكلاب من السلسلة التبديلية؛ وبذا تكون الأولى مُسْتَمَدَّةً من الكلام، والثانية من اللغة».
(الفكر البرّي، الترجمة الانجليزية، ص ٢٠٦).

وعلى الرغم من أنّ الأمور تصبح أفضل فيما يتعلّق بأحصنة السباق إلاّ أنّ الإنجليزيّ يبقى بعيداً عن مثل هذه الطريقة في التفكير! والمشكلة هي أنّ ليڤي-شتراوس دائم الإصرار على قَوْلَبَةِ أدلّته في قوالب متناظرة تماماً:

«فإذا ما كانت الطيور كائناتٍ بشريةً استعارية والكلاب كائناتٍ بشرية كنائية، فإنّ من الممكن النظر إلى

الماشية بوصفها كائنات غير بشرية كنائية وإلى أحصنة السباق بوصفها كائنات غير بشرية استعارية. فالماشية ليست مجاورة [للبشر–م–] إلاّ بسبب الحاجة إلى التشابه، وأحصنة السباق ليست مشابهة [لهم–م–] إلا بسبب الحاجة إلى التجاور.

وكل من هذين الصنفين يمثّل الصورة المعكوسة لأحد الصنفين الآخرين، اللذين يقفان بدورهما في علاقة تناظر مقلوب واحدهما مع الآخر».

(الفكر البرّي، الترجمة الانجليزية، ص٢٠٧).

ولكن ماذا لو أنّ الأدلّة الإنجليزية لم تكن متناسبة مع هذا القالب؟ حسنٌ، هذه ليست مشكلة، فالانجليز ليسوا في النهاية سوى حشد من البرابرة البعيدين عن المنطق.

وما أرجوه هنا هو ألاّ تسيئوا فهمي. فكتاب **الفكر البرّي** ككلّ هو كتاب مدهش. وسَبْرُ الطريقة التي نستخدم بها (نحن البدائيين والمتحضّرين على حدٍّ سواء) أنواعًا مختلفة من اللغة لمقاصد تصنيفيّة، والطريقة التي تتضافر بها الأصناف المرتبطة بالفضاء الاجتماعي (الثقافي) مع الأصناف المرتبطة بالفضاء الطبيعي مرزومة مع أفكار مثيرة للانتباه إلى أبعد حدّ. ولكن يجب ألاّ تصدّقوا دائمًا كل مايُقَال! فحين يؤكّد ليڤي–شتراوس في السياق الوارد آنفًا، على سبيل المثال، أنّ أسماء أحصنة السباق تتّسم بما تتّسم به لأنّها:

«لا تشكّل جزءًا من المجتمع البشري سواء كذوات أو كموضوعات. وإنما هي تمثّل الشرط اللااجتماعي لوجود

مجتمع خاص؛ هو المجتمع الذي يعتاش من حلبات السباق أو يرتادها دائماً».

(الفكر البرّي، الترجمة الانجليزية، ص٢٠٦).

نجد أن تسلسل الأفكار ساحر، ولكن ما وجه «الحقيقة» فيها؟ فحتى لو سلّمنا بأنّ الأسماء التي تُطْلَق على أحصنة السباق تشكّل صنفاً مميّزاً، هل يتعدّى تقارب نمط الأسماء مع نمط السياق الاجتماعي كونه حيلة يُشَكّ بأمرها؟ هذا سؤال من الضروري طَرْحُه؟ أمّا إمكانية الإجابة عليه فلست واثقاً منها. وعلى كل قارئ أن يمعن النظر في الأدلّة ويفكر بها بنفسه.

وما سيحيّر المبتدئ حتماً - وخاصةً في **أسطوريات II** - هو كيفيّة توصّل ليڤي-شتراوس إلى تقابلاته الأساسية. وكيف يمكن لأحدٍ أن يرى أنّ التقابل بين لحم الخنزير المشوي والملفوف المسلوق يعكس صفةً أو خاصيّةً جوهرية من خصائص التفكير البشري، أو أنّ العسل والتبغ (من بين الأشياء جميعاً) يحظيان بأهميةٍ أساسية تضاهي أهمية التقابل بين المطر والجفاف؟ والجواب، كما أعتقد، هو أنّ ليڤي-شتراوس يبدأ من الطرف الآخر. فهو يسأل نفسه أولاً: كيف ولماذا يمكن للبشر، الذين هم جزء من **الطبيعة**، أن يروا أنفسهم مختلفين عنها على الرغم من اضطرارهم الدائم لإقامة علاقات معها كي يبقوا على قيد الحياة؟ ومن ثمّ يلاحظ، كواقعةٍ أركيولوجيةٍ وليس أنثروبولوجية، أنّ أقدم البشر قد استخدموا النار لتحويل طعامهم من حالةٍ طبيعيةٍ نيّئة إلى حالةٍ صُنْعيّة مطبوخة. وحين يتساءل عن سبب ذلك مادام البشر ليسوا مضطرّين لطبخ طعامهم، يجد أنهم يفعلون ذلك لأسبابٍ رمزيةٍ كي يُظْهروا أنهّم بشر وليسوا وحوشاً. وبذا تكون النار والطبخ رمزين أساسيين تتميّز من خلالهما **الثقافة** عن **الطبيعة**. ولكن ماذا عن العسل والتبغ؟ في حالة الطعام المطبوخ تقوم النار بتحويل النتاج الطبيعي غير الصالح للأكل إلى نتاجٍ

ثقافيٍ صالحٍ للأكل؛ لكنها لا تُسْتَخدَم في حالة العسل إلاّ لإبعاد النحل، أي لفصل الطعام الذي يمكن أكله نيّئًا عن محيطه الطبيعي؛ أما في حالة التبغ فإن تحويل الطعام بواسطة النار إلى نوعٍ من اللا مادة -دُخَان- هو ما يجعله طعاماً. ولذا فإنّ لدينا هنا طقم من الأضداد ذات أشكال وأحجامٍ مختلفةٍ ولكلٍّ منها مقدّمة وقفًا بحيث يمكن تركيبها معًا في نماذج كما يمكن استخدامها لتمثيل عمليات التبادل والتحويل التي تحصل في العلاقات البشرية كما في تحوّل صبيّ إلى بالغ أو في تحوّل أخت (أ) إلى زوجة (ب). ولقد نظر ليڤي-شتراوس في أدلّته ومثل هذا الإطار من الاحتمالات ماثلٌ في ذهنه، إضافةً إلى الافتراض الأساسي القائل بأن الأساطير معنيّة بإطلاق أقوالٍ تخصّ العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، وهكذا بدأت قطع أحجية الصورة المُقطَّعة تتلاءم مع بعضها بعضاً.

ولأن اللعبة ليست مألوفةً فإنّ العمل برمتّه يبدو في البداية عجيباً؛ ولا بدّ أن نجد فيه مَمْسكًا في مكان ما. ومن جهةٍ أخرى، إذا كانت افتراضات ليڤي-شتراوس الأساسية صحيحةً فإنّ من الصعب أن يكون العمل على غير هذا النحو! وحتى لو دحضنا أفكاره في مواضع محددة، فلا بدّ من أن نقبل أجزاء أساسية منها. فكلّ معرفةٍ يملكها الفرد عن العالم الخارجي مُسْتَمَدَّة من رسائل مُبَنْيَنَة يتمّ تلقّيها عبر الحواس... كالصوت المُنْمذَج الذي يتمّ تلقّيه عبر الأذن، والضوء المُنْمذَج عبر العين، والرائحة المُنْمذَجَة عبر الأنف، وهلمجرا. لكن ماندركه هو تجربة كليّة واحدة... وليس تجارب منفصلة كأن ندرك عالمًا صوتيًّا وإلى جانبه عالم بصريّ إلى جانبه عالم شمسيّ... ولا بدّ أن ذلك يعود إلى إمكانية جعل عملية وضع أنظمة الإشارات الحسيّة في سنّة عمليةً متّصلةً ومتّسقةً - بحيث يبدو السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس الخ وكأنها تنقل الرسالة ذاتها. والمشكلة

ببساطة هي أن نبتكر وسائل لفكّ السنّة. ويعتقد ليڤي-شتراوس أنه قد حلّ هذه المشكلة؛ وبالكاد يمكن حتى لأولئك المتشككين أن يخفوا دهشتهم حيال عبقرية هذا الأداء.

ويختلف الفصل التاسع من **الفكر البرّي** عن بقية الفصول، وقد سبق لي أن علّقت عليه ببعض الملاحظات في الصفحتين (١١-١٢). وما سأفعله هنا يقتصر على تكرار أنّ ما يريد ليڤي-شتراوس قوله هو أن سارتر يسبغ أهمية بالغةً على التمييز بين التاريخ - كسجلٍ للأحداث الفعلية التي وقعت بتسلسلٍ تاريخيٍ مدوّن- والأسطورة التي تكتفي بتقرير أنّ أحداثاً معينةً قد حصلت، كما في حلم، دون تشديد خاص على التسلسل الزمني. والتاريخ يسجّل التحولاّت البنيوية تزامنيًّا أو تعاقبيًّا عبر القرون؛ أما الاثنوغرافيا فتسجّل التحوّلات البنيوية تزامنيًّاعبر القارات. وفي كلتا الحالتين يمكن للعالِم، بوصفه مراقباً، أن يسجّل التباديل والتراكيب المحتملة لنظامٍ مترابط من الأفكار والسلوكات. فإمكانية فهم التحولات التزمنّية ليست أكبر أو أصغر من إمكانية فهم التحولاّت التزامنية. ويعني هذا الكلام ضمنيًّا أنّ السبيل الوحيد لإضفاء معنًى على التاريخ هو أن نطبّق عليه منهج تحليل الأساطير الذي يستخدمه ليڤي-شتراوس في دراسته الأساطير الأميركية! وليس من شأني القول إنْ كانت هذه الأفكار تستهوي المؤرّخين أو فلاسفة التاريخ، لكن من المؤكّد أنها تخرج عن السبيل المألوف للأنثروبولوجيا التقليدية التي لم تصرف طوال نصف قرن سوى اهتمام ضئيل سواء بالفلسفة الرفيعة أو بالتفسيرات النظرية التأملية لطبيعة التاريخ.

ولذا فلنعد إلى شيء من الأنثروبولوجيا التقليدية.

6 - البنـى الأوليـة للقرابـة

وهكذا نصل أخيراً إلى مساهمات ليڤي-شتراوس في نظرية القرابة. وهذا مجال أنثروبولوجي اختصاصيّ دقيق، وعلى القرّاء الذين يفضّلون وجبة من السوفليه على الـمهَلّبية أن ينتبهوا لعملية الهضم لديهم.

ومع أنّ معظم أعمال ليڤي-شتراوس في هذا المجال نُشِرَت قبل عام ١٩٤٩، فقد أرجأت مناقشتها إلى الآن وتجاهلت التسلسل الزمني لأني بعيد تماماً عن التعاطف مع موقف ليڤي- شتراوس بهذا الصدد (انظر ص٧). ولذا سأكتفي هنا بمحاولة إلقاء الضوء وحسب على هذا الموضوع.

ثمّة تقليد أنثروبولوجي قديم يرجع إلى المدّة التي نشر فيها مورغان كتابه **الأنظمة السلالية والأنظمة القائمة على رابطة المصاهرة في العائلة البشرية** (١٨٧١) يُسْبِغ أهمية خاصة على الطريقة التي يتمّ بها استخدام الكلمات في تصنيف الأفراد المرتبطين بروابط النَّسَب. فعلى الرغم من وجود آلاف اللغات البشرية المختلفة نجد أن جميع أنظمة مصطلحات القرابة تنتمي إلى «نمط» أو آخر من بين نصف دزينة تقريباً من «الأنماط». فكيف نفسّر ذلك؟ لا يقتفي ليڤي-شتراوس هنا آثار مورغان بل يفترض، كما يمكن لنا أن نتوقّع، أنّ أيّ نظام محدد لمصطلحات القرابة هو تركيب لهذا «النظام» من بين كلّ الأنظمة الممكنة أو المحتملة (انظر أيضاً

ص٤٤-٤٥)، وهو، بدوره، رُسَابَة من سيكولوجية بشرية كونية. وتتوافق هذه الطريقة في التفكير مع «الأثنوغرافيا الصوّريّة» التي يمثّلها لونسبافيري وآخرون في الولايات المتحدة (انظر هـ. شيفلر، «البنيوية في الأنثروبولوجيا»، في **البنيوية** (تحرير جاك إِهرمان) ١٩٦٦، مذكور سابقاً) لكنها تتعارض مطلق التعارض مع موقف معظم الأنثروبولوجيين الوظيفيين في بريطانيا.

ويرى هؤلاء الأخيرون أن اختلاف الأنماط الرئيسية لنظام مصطلحات القرابة يأتي استجابةً لاختلاف نماذج التنظيم الاجتماعي وليس استجابةً لأيّة صفة كونية يتمتّع بها العقل البشري ومقابل استخفاف هؤلاء الوظيفيين بمفردات القرابة فإنهم يضفون أهمية كبيرة على دراسة السلوك القرابيّ. وليس ثمّة لغز في ذلك. فالأنثروبولوجيون عادةً يرصدون الكائنات البشرية في أوضاعٍ تكون فيها وسائل النقل والاتصال بالغة السوء تبعاً للمعايير الحديثة. ولذا فإنّ معظم الأفراد مع الذين تطالهم الدراسة يقضون حياتهم بأكملها ضمن بضعة أميال من المحلّة التي ولُدِوا فيها ويرتبطون بمعظم جيرانهم بقرابة بيولوجية. ولا يعني هذا أنّ البشر المعنيين يميّزون أحدهم الآخر على الدوام بوصفه قريباً أو أنهم يعزون قيمة خاصة وحتميّة لروابط القرابة، بل يعني أنهم قد يفعلون ذلك، وتدلّ تجربة الأنثروبولوجي على أنّ هذا وارد ومُحْتَمَل جداً.

لا تقع الخلفية الأساسية العامة لنظرية القرابة ضمن منظور هذا الكتاب لكن هنالك أمر أساسيّ لا بد من فهمه. فحين يتحدث الأنثروبولوجيون عن القرابة يُعْنَون بـ **سلوكاتٍ اجتماعية** وليس بـ **حقائق بيولوجية** وغالباً ما تفصل هوّة واسعة بين طقمي المعطيات هذين بحيث يمكن مناقشة القرابة في معظم الأحيان دون أية إشارة

إلى البيولوجيا. ومع ذلك فإن كل فعل يوصف بأنه «سلوك قرابيّ» لا بدّ أن يرتبط في التحليل الأخير برابطةٍ دقيقةٍ ما مع البيولوجيا- أي لا بدّ أن يرجع إلى الحقيقة البدهيّة التي مفادها أن الأم «مرتبطة» بابنها وأنّ الأخوة والأخوات الذين تنجبهم هذه الأم مرتبطون واحدهم بالآخر.

ومعظم الوقائع القرابيّة تقدّم نفسها للأنثروبولوجيّ الميداني بطريقتين اثنتين. فهناك أولاً، وكما قلت، تلك المصطلحات القرابيّة التي يستخدمها مُخْبِرُهُ أو مصدر معلوماته - كلماتٍ مثل أب، أم، عمّ (أو خال)، عمّة (أو خالة)، ابن عمّ (أو ابن خال)[٢٤] الخ - في تصنيف البشر الموجودين في محيطه ضمن مجموعاتٍ لها دلالتها، وهناك ثانياً أطقم متنوّعة من السلوكات والمواقف التي تُعدّ ملائمة أو غير ملائمة بين فردين تربطهما رابطة محددة - فيقال مثلاً إن على الرجل ألا يتكلّم أبداً بحضور حماته أو إن من الأفضل أن يتزوّج من فتاة تنتمي إلى الفئة التي ينتمي إليها من مصطلحات القرابة كابنة خاله.

وتحظى هذه الوقائع بأهمية كبيرة في فهم السلوك اليومي للبشر الذين يعيشون في علاقة وجاهية وثيقة، كما أنّ كشف النقاب عن الكيفيّة التي يترابط بها هذان الإطاران المرجعيان -أي نظام الأصناف اللغوية ونظام المواقف السلوكية- يستغرق قدراً كبيراً من الوقت الذي يمضيه الأنثروبولوجي الميداني في البحث. أمّا بالنسبة للأنثروبولوجي من جماعة «المقاعد الوثيرة»، سواءاً كان تلميذاً تعوزه الخبرة أم أستاذاً رفيع المقام، فإن المعطيات القرابيّة توفّر مسرّات ومباهج من نوعٍ آخر مختلفٍ تماماً.

---

(٢٤) من المعروف أن كلمة (uncle) قد تعني عمّ أو خال وكذلك زوج العمّة أو زوج الخالة، كما أنّ كلمة (aunt) قد تعني عمّة أو خالة وكذلك زوجة العمّ أو زوجة الخال، أما كلمة (cousin) فقد تعني ابن العمّ أو ابن الخال أو ابن العمة أو ابن الخالة وكذلك ابنة العمّ أو الخال أو العمّة أو الخالة.

ومصطلحات القرابة، في سياقها الأصلي، ليست سوى جزء من لغة منطوقة؛ ولا شيء محدّد وخاص يفصلها عن غيرها من المفردات. والحقيقة أنّ لمعظم المفردات القرابيّة معانٍ غير قرابية. ومثال على ذلك أنك تنادي أحداً ما باسم «الأب أوبراين» وأنت تعرف أنه راهب لا أبناء له، كما أنّ كلمة «mother» (أمّ) في لهجة إيست أنجليا قد تُسْتَخْدَم للدلالة على «فتاة عازبة»! أما حين نتجاهل السياق، ونركّز تركيزاً حصريًّا على التعريفات القاموسية الصارمة فإنّ من الممكن التعامل مع أية مصطلحات قرابيّة بوصفها طقماً مغلقاً -أي بوصفها عناصر مصفوفة جبرية تشير إلى صلات النسب حصراً. وما أن يتم عزل المفردات على هذا النحو حتى ينجذب الباحث إلى الاعتقاد بأنّ طقم المصطلحات هذا متماسك منطقيًّا، وأن أطقم المصطلحات الأخرى، المستمدّة بطريقة مماثلة من لغاتٍ أخرى، لا بدّ أن تكون متماسكةً مثله. وهكذا يصبح تحليل مصطلحات القرابة غاية في ذاته، لا ترتبط به الحقائق الأصلية القائمة إلا بوصفها أشياء خارج الموضوع مزعجة ومضلِّلة.

وكان ليڤي-شتراوس في مقالاته الأولى قد أبدى شكًّا صائباً حيال هذه الطريقة في تناول الأمر لكنه مع تراجع تجربته الميدانية إلى المؤخّرة أصبح مسكوناً أكثر فأكثر بالبحث عن كليّاتٍ تسري على البشرية جمعاء، وتزايد استخفافه بالأدلّة الاثنوغرافية. ولذا نجد في إحدى مقالاته الحديثة هذا التعليق الخاص بتحليل مصطلحات القرابة:

«لقد أثبت ف.ج. لونسبري و إ.ر. بوشلر أنّ هذه التسميات الاصطلاحية تبدي نوعاً من الكمال المنطقي الذي يجعل منها موضوعاتٍ موثوقة للدراسة العلمية؛ كما أتاحت

هذه المقاربة للونسبري أن يكشف عدم إمكانية التعو يل على بعض المادة الوثائقية التي اعتدنا على التعامل بها دون أن ننظر في قيمتها مطلقًا».

(«مستقبل دراسات القرابة»، محاضرة في ذكرى هكسلي، *محاضر المعهد الأنثروبولوجي الملكي*، ١٩٦٥).

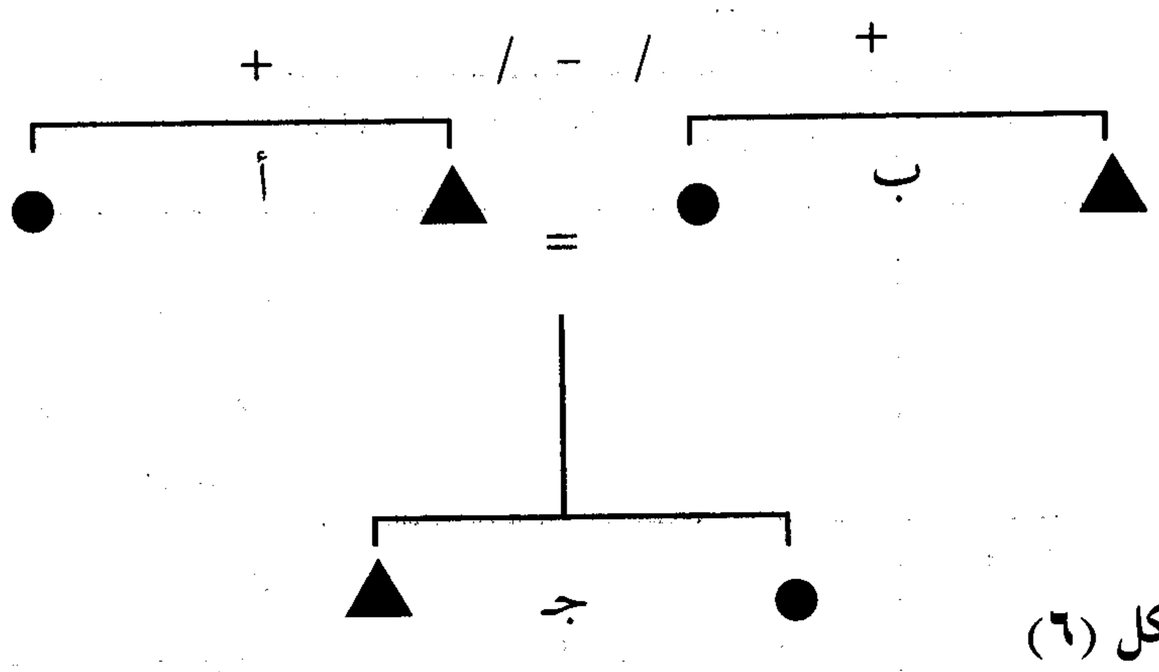
واعتراضي على ليڤي- شتراوس هنا هو اعتراض جوهريّ. فقد قال في مكان ما إنه يعدّ الأنثروبولوجيا الاجتماعية «فرعًا من السيميولوجيا»، الأمر الذي يقضي بتركيز اهتمامها الأساسي على البنية المنطقية الداخلية لمعاني أطقم الرموز. أما بالنسبة لي فيبقى موضوع بحث الأنثروبولوجيا الاجتماعية الفعلي هو السلوك الاجتماعي الفعلي الذي تسلكه الكائنات البشرية. أما كون التسميات القرابيّة «موضوعات موثوقة للبحث العلمي» أم لا فهي مسألة فيها جدل، إلاّ أنّ من المؤكّد أننا لا نستطيع استخدام التحليل المنطقي لأنظمة المصطلحات هذه في تحديد «إمكانية التعويل» أو عدمها على أية مجموعة محددة من المادة الوثائقية.

وعلى أية حال، وبالرغم من هذه الميول، فإن إسهام ليڤي-شتراوس الأساسي في نظرية القرابة لم يُعْنَ بتوافه المنطق الخاص بمصطلحات القرابة وإنما ببنى قواعد الزواج المتعارف عليها. وهو عمل لا يقلّل من أهميته بالنسبة لجميع الأنثروبولوجيين كونه عرضة لذلك النوع من الاعتراضات التي سقناها من قبل - كاعتراضنا على ما نلفاه لدى ليڤي-شتراوس من افتتان شديد بالكمال المنطقي لـ«الأنظمة» التي يصفها بحيث يستخفّ بالوقائع التجريبية.

ويقضي التقليد الأرثوذكسي في الأنثروبولوجيا الوظيفية بالانطلاق من العائلة الأولية في أيّة مناقشة للسلوك القرابي. فالطفل مرتبط بكلا والديه بروابط البنوّة وبأخوته بروابط الأخوّة. وتشكّل هذه الروابط الأحجار الأساسية في بناء أنظمة القرابة. فضلاً عن وجود تمييزات أخرى تعتمد على وجود أطفال لدى أحد الوالدين من زواج آخر أم لا، وعلى معاملة القرابة القائمة على المصاهرة معاملة القرابة القائمة على البنوّة والأخوّة أم لا، وهلمجرا (رادكليف-براون، **البنية والوظيفة في المجتمع البدائي**، لندن ١٩٥٢).

بيد أن ليڤي-شتراوس يلحّ على أمر آخر. فلا خلاف على أنّ الطفل، في الأكثرية الساحقة من المجتمعات، لا بدّ له من أبوين محددين كي يتم قبوله عضواً كامل الشرعية في المجتمع، لكن شرعية الطفل تتوقف على العلاقة بين الأبوين وليس على العلاقة بين الأبوين والطفل. وهذا ما دعا ليڤي-شتراوس إلى اتهام التحليل التقليدي بالانطلاق من النقطة الخطأ.

إن الراشد الشاب هو عضو في جماعة من الأخوة(أ)، ونتيجةً للزواج يقيم علاقة من نوعٍ جديد (علاقة مصاهرة) مع مجموعة أخرى من الأخوة (ب). وهكذا تكون علاقة الأخوّة وعلاقة المصاهرة متعارضتين بنيويًّا على النحو +/ -. ونتيجةً للزواج أيضًا تنشأ جماعة ثالثة من الأخوة (جـ) وتكون مرتبطةً بكلتا الجماعتين السابقتين، لكن كيفيّة ارتباطها تتوقف على العديد من الظروف. وكل ما يمكن للمرء قوله الآن إنه **إذا كان النظام نظام نسب أحادي، إمّا أبويّ** (جـ ← أ) أو أموميّ (جـ ← ب) **فإنّ العلاقة بين أفراد** (أ) **وأفراد** (جـ) **لا بد أن تكون بمعنًى ما هي «المقابل» للعلاقة بين أفراد** (ب) **وأفراد** (جـ).



الشكل (٦)

والتحليل الكامل لهذا الوضع الذي يبدو بسيطاً في الظاهر يقتضي النظر في تشكيلةٍ واسعةٍ من «أنماط» العلاقات، مثل: أخ/ أخ، أخ/ أخت، زوج/ زوجة، أب/ ابن، أب/ ابنة، أم/ ابن، أم/ ابنة، خال/ ابن أخت، خالة/ ابن أخت، خال/ ابنة أخت، خالة/ ابنة أخت، عمّة/ ابن أخ، عمّ/ ابن أخ، عمّة/ ابنة أخ، عمّ/ ابنة أخ، وبالطبع فإن عدد التباديل والتراكيب الممكنة هو عدد هائل.

لكن ليفي-شتراوس يركّز اهتمامه على طقم محدود جداً من الخيارات المتاحة لزوجين من التقابلات، هما التعارض بين أخ/ أخت وزوج/ زوجة من جهة أولى وبين أب/ ابن وأخ/ أخت من جهة ثانية. وإذا عبّرنا عن الخيارين اللذين يوفرهما التقابل الأول (س) بالكلمتين «مشاركة» (+) وانفصال (-)، وعن الخيارين اللذين يوفرهما التقابل الثاني (ع) بالكلمتين «ألفة» (+) و«احترام» (-)، يمكن لنا أن نضع مصفوفة احتمالات أو إمكانيات من النوع الذي سبق لنا أن ناقشناه في الصفحة ٢٢. وهكذا فإنّ +/ - في العمود (س) من الشكل (٧) يعبّر عن «مشاركة/ انفصال»، أمّا +/ - في العمود (ع) فيعبّر عن «ألفة/ احترام».

		س		ع	
مبدأ النسب	(الجماعة القبلية)	أخ/أخت:	زوج/زوجة	أب/ابن:	خال/ ابن الأخت
	تروبرياند	−	+	+	−
أمومي	سيواي	+	−	+	−
	دوبو	+	−	+	−
	كوبوتو	+	−	+	−
أبويّ	تشيركيس	+	−	−	+
	تونغا	−	+	−	+

الشكل (٧)

تبعـاً للقـراءة الأحـادية الجـانب التي يُخْضع لهـا ليـفي-شتـراوس الأدلّة الاثنوغرافية فإنّ كلّ التراكيب الممكنة تتواجد فعلياً (الشكل٧) وهو يزعم، مستنداً على أسس واهية بعض الشيء، أنّ نظام الاحتمالات أو الإمكانيات الكلّي هذا هو نظام بشريّ كونيّ، فـهذه «البنية هي الشكل الأشدّ أوليّةً من أشكال القـرابة التي يمكن وجودها. ويمكن القول بثقة أنها وحدة القرابة» ثمّ يتابع قائلاً: «لكي توجد بنية قرابية، لا بدّ من وجود ثلاثة أنماط من العلاقات العائلية: علاقة سلالية، وعلاقة مصاهرة وعلاقة نسب».

ولا بدّ من القول الآن إنّ هذا الجدال فاسد من وجهة نظري. ويعود ذلك إلى عدد من الأسباب، أهمّها أن ليفي-شتراوس يخلط فكرة النسب، وهي مبدأ شرعيّ ينظّم انتقـال الحـقـوق من جـيل إلى جـيل، مع فكرة البنوّة، وهي صلة القـرابة بين الوالدين والطفل. وهذا الخلط هو ما يسوقه إلى افتراض أن تابو الزنا بالمحارم ليس سوى مقلوب الزواج الخارجي (انظر أدناه ص٩٠).

أما الأمر الآخر الذي يبدو فيه جدال ليڤي-شتراوس متهافتاً فهو تمركزه على الرجل، والذي يبرّره اثنوغرافياً حيث يزعم أن نقطة افتراقه، أي الإجراء الذي تغيّر بواسطته أختٌ دورها كأخت وتضطلع بدور الزوجة، هو إجراء مُفَضَّل على عَكْسه، أي على الإجراء الذي يغيّر بواسطته أخٌ دوره كأخ ويضطلع بدور الزوج، وذلك على أسس تجريبيّة وليس منطقيّة.

«في المجتمع البشري الرجال هم الذين يتبادلون النساء، وليس العكس».

(*الأنثروبولوجيا البنيوية*، الترجمة الإنجليزية، ص٤٧).

لا شكّ أنّ هذا يبدو مُصْطَنَعاً ومتكلّفاً جداً بالنسبة لغير الأنثروبولوجي، لكنه بالنسبة لليڤي-شتراوس خطوة باتجاه جَعْل الدراسة التي تتناول إحدى العادات التي تبدو عجيبةً في الظاهر مسألةَ استقصاءٍ علميّ، أو بعبارةٍ أخرى هو خطوة باتجاه إرساء نوعٍ من التعميم انطلاقاً من خصوصياتٍ شتّى.

ويقدّم كتيّب لوي **المجتمع البدائي** (١٩٢٠) سلسلة طويلة من الأمثلة عن «الخؤولة»، هذا المصطلح الذي يطبّقه بصورةٍ جزافية بعض الشيء على أية علاقة تربط بين الخال وابن أخته. كما أن وجود مثل هذه العلاقات الخاصة وانتشارها على نطاق عالمي عشوائي في الظاهر هو أمر معروف لدى الاثنوغرافيين منذ (١٠٠) عام تقريباً، وقد قدّموا أشدّ التفسيرات تبايناً بصدد هذه الأعراف. ويبدو أنّ بعض هذه التفسيرات تتلاءم جيداً مع أطقم محددة من الوقائع المحليّة (انظر مثلاً، رادكليف-براون، **البنية والوظيفة في المجتمع البدائي**، الفصل I، وكذلك ج. جودي، «الخال وابن الأخت في غرب أفريقيا»، في J.R.Anthrop. Inst. (٨٩: ٦١-٨٨) ١٩٥٩)، لكن فضيلة ليڤي-شتراوس أنه قدّم نظرية عامة ينبغي لها أن تسري أينما وُجِدَتْ إيديولوجيا خاصة بالنسب الأحادي.

ومن سوء الحظ فإننا مضطرون ونحن نقول ذلك إلى وضع تحذير دفعاً لسوء التفاهم، ذلك أنّ ليڤي-شتراوس الذي يقدّم ستّة من الأمثلة الإيجابية المتلائمة مع أطروحته كما نرى في الشكل (٧) لا يأخذ في حسبانه احتمال الحالات السلبية التي لا تتوافق مع ترسيمته المنطقية. كما أنه يفترض أن أنظمة النسب الأحادي هي أنظمة كونية، وهذا أمر خاطئ تماماً، ولأنه خاطئ فإنّ خاتمة ليڤي-شتراوس المهيبة تُخْتَزَل إلى محض هراء:

«ليست علاقة الخؤولة، بشكلها الأعمّ، سوى نتيجة منطقية لكونيّة تابو الزنا بالمحارم، خفيّة حيناً، وبادية حيناً آخر». (*الانثروبولوجيا البنيوية*، **ص ٥١**).

والحقيقة أن مقالات ليڤي-شتراوس الأساسية في القرابة، أي كتابه البنى الأولية للقرابة، لا تتعدّى كونها نسخة مفصّلة جداً ومعقّدة من هذا الافتراض العام وتعاني من العيوب ذاتها في كل مفصل من مفاصلها، حيث يتم شرح الأفكار المنطقية بواسطة أدلّة اثنوغرافية ملائمةٍ مزعومة، دون أي انتباه للأمثلة السلبية الموجودة بكثرة.

ويبدأ هذا الكتاب الكبير بمراجعةٍ من الطراز القديم لـ «مسألة الزنا بالمحارم» تغفل الأدلّة الملموسة التي تؤكّد وجود مجتمعات تاريخية كثيرة لم تَسُدْ فيها تابوات الزنا بالمحارم «العادية». وهذا ما يتيح لليڤي-شتراوس اقتفاء أثر فرويد في إعلانه تابو الزنا بالمحارم حجر الزاوية في المجتمع البشري. أما تفسيره لهذا القانون الطبيعي الكوني المزعوم فيستند إلى نظرية داروينية اجتماعية مشابهة لتلك التي احتفى بها الأنثروبولوجي الإنجليزي إدوار تايلور في القرن التاسع عشر. فقد أشار تايلور إلى أنّ المجتمعات البشرية، في سياق تطورها، وجدت نفسها أمام خيار

التخلّي عن نسائها بغية إقامة تحالفات سياسية أو الاحتفاظ بهن وتعريض نفسها لخطر الإفناء على أيدي أعدائها الأكثر تفوّقًا بكثير. وفي مثل هذه الظروف، سار الانتخاب الطبيعي في منحى تعزيز المجتمعات لقواعد الزواج الخارجي التي يراها تايلور الوجه الآخر لتابو المحارم. وهذا ما يفعله ليڤي-شتراوس أيضاً. ولذا فإنّ الخطأ هنا قائم منذ البدء:

«إنّ الفارق بين زنا المحارم والزواج الخارجي... هو في الواقع ذاتُ الفارق بين الجنس والزواج، وبينما يدرك أيّ مراهق هذا الفارق فإنّ كثيراً من الانثروبولوجيين يخلطون بين الاثنين...» (ر. فوكس، *القرابة والزواج*، لندن، ١٩٦٧).

والحقيقة أنّ الأعراف التي تحكم العلاقات الجنسية تختلف تماماً عن الأعراف التي تحكم الزواج في كلّ المجتمعات التي نمتلك عنها معرفة تفصيلية، فلا يعود ثمّة مجال للقول إن الأعراف الأخيرة قد اشتُقَّت من الأولى في البداية.

وما أن يتخطّى ليڤي-شتراوس هذه العقبة الأولى حتى يمضي لمناقشة الاحتمالات المنطقية لأنظمة التبادل والنظر في أشكال خصوصيّة معيّنة من تنظيم الزواج بوصفها أمثلة من هذه الاحتمالات المنطقية.

ويتوافق تناول ليڤي-شتراوس لموضوع التبادل توافقاً شديداً مع تناول موس له في كتابه مقالة في الهِبَة (١٩٢٤) ومع وجهات النظر الوظيفيّة البريطانية (كوجهة نظر ڤيرث مثلاً). فالأعراف الخاصة بتقديم الأعطيات هي بالنسبة لليڤي-شتراوس تعبير رمزي عن شيء أكثر تجريداً، هو شبكة العلاقات التي تربط أعضاء المجتمع المعنيّ بعضهم ببعض. كما يرى في تقديم النساء للزواج وما يعقب ذلك من إقامة شكل خاص من القرابة المصطنعة اصطناعاً- أي خلق علاقة بين

الأصهار- مجرّد حالة خاصة وحسب، نوعًا من توسيع في الاتجاه المعاكس للعملية التي يتمّ فيها تبادل الهدايا الطعامية على نحوٍ معهودٍ في المناسبات الاحتفاليّة للتعبير عمّا تفرضه روابط القرابة والمصاهرة القائمة من حقوقٍ وواجبات. وبمصطلحات سيميولوجيا «بارت»، فإن «تبادل الهدايا» يشكّل «نظامًا»، أو سنّة لغوية عامة للتعبير عن العلاقات. و«تبادل النساء» هو نظام واحد من ضمن هذا «النظام»؛ كما أن «تبادل قيم أخرى غير النساء» هو نظام آخر من هذا النوع. أما عمليات التبادل الروتينية الحاصلة في سياق زواج محدّد في مجتمع محدّد فهي تركيب من «النظام». والحال أنّ المنهجية التي تتمّ على أساسها قراءة السنّة وفكّ رموزها هي المنهجية التي وصفناها في الفصول السابقة ذاتها، حيث يتمّ التعامل مع أنظمة الزواج في المجتمعات المختلفة كتحويلات تباديليّة لها بنية منطقية أساسية مشتركة.

لكن ليڤي-شتراوس لا يعدّ الزواج (أي تبادل النساء بين الرجال) مجرد نظامٍ بديلٍ واحدٍ بين كثير من أنظمة التبادل؛ وإنما هو نظام أوليّ وأساسيّ. وهو يستند في تأكيده هذا على كون العلاقة التي يرمز لها التبادل، في حالة النساء، مُشَكَّلَةً أيضًا من الشيء الذي يتمّ تبادله، فالعلاقة ورمزها هما الشيء ذاته، ولا بدّ من عَدِّ تقديم النساء في الزواج الشكل الأكثر أوليّة بين أشكال التبادل جميعًا، وأنه يَسْبِق (من حيث التطور) تبادل السلع، حيث التمييز بين الدالول والعلاقة التي يدلّ عليها.

وكما هو الحال في تناول الخؤولة من قبل، فقد شوّه مناقشةَ ليڤي-شتراوس لقواعد الزواج في البنى الأولية للقرابة (١٩٤٩) اعتقادُه الخاطئ بوجود أنظمة النسب الأحادية لدى الأغلبية الساحقة من المجتمعات البدائية. وهو يدرك الآن أنّ

هذه كانت غلطة، وما يدلّ على ذلك هو التعارض الملفت للانتباه بين الصفحتين ١٣٥-١٣٦ من الطبعة الأولى والصفحتين ١٢٣-١٢٤ من طبعة عام ١٩٦٧. حيث يتوصّل ليفي-شتراوس في هذه الطبعة الأخيرة إلى الاستنتاج الضعيف التالي:

«ولأنّ هذا الكتاب مقتصر على دراسة البنى الأولية،

فقد رأينا أنّ ثمّة مبرراً من وجهة نظر اختصاصية لأن نغضّ

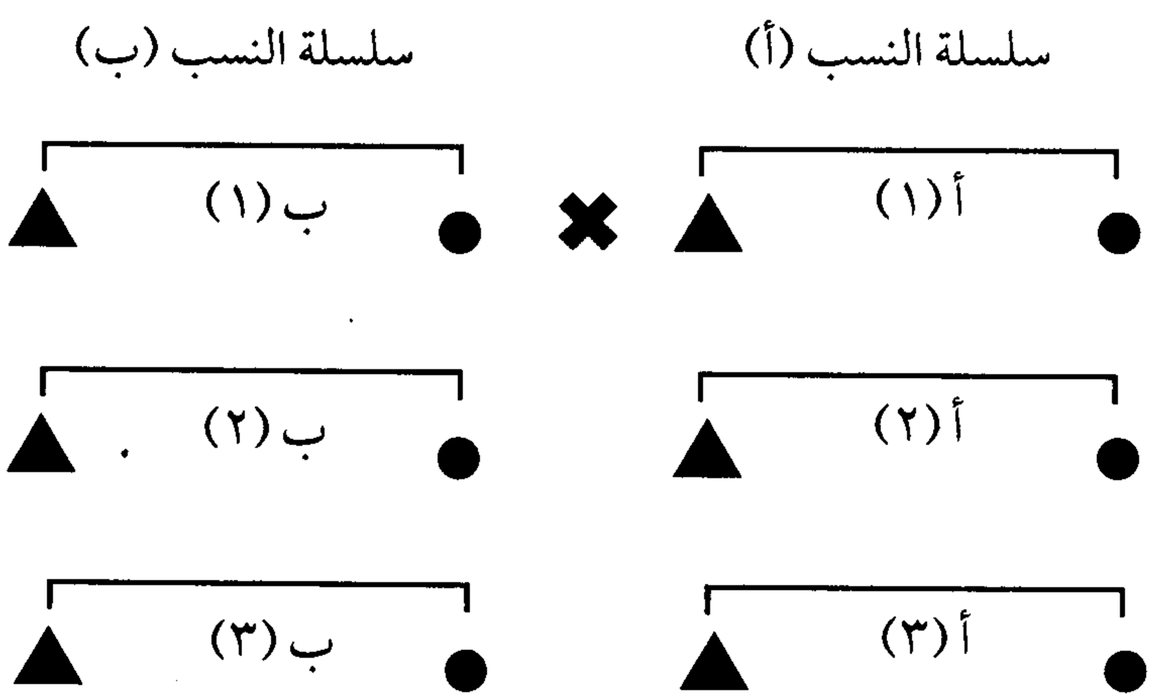
النظر عن الأمثلة أحادية الجانب المتعلّقة بالبنوّة غير

المتمايزة»(!)

وبالمناسبة فإنّ ما يعنيه ليفي-شتراوس حقًّا بـ «البنى الأوليّة» يصبح من الصعب فهمه أكثر فأكثر بمرور الوقت. ولا بدّ للقارئ من معرفة أن الأغلبية الساحقة من المجتمعات التي تُعَدُّ في العادة «بدائية جداً» (مثل البيغمي في الكونغو والبوشمن في كالاهاري) لا تعرف أنظمة النسب الأحادية.

وعلى أية حال فإنني سأحاول عَرْضَ أطروحة ليفي-شتراوس، وسأنظر أولاً في الشكل (٨) بوصفه نوعًا من التفصيل والترصين للشكل (٦) (ص٨٨ أعلاه) حيث يتم فيه تمثيل مجموعتي نسب أحادي بوصفها ثلاثة أجيال من أزواج الأشقّاء: أ(١)، أ(٢)، أ(٣) من جهة أولى و ب(١)، ب(٢)، ب(٣) من جهة ثانية. ولنفترض أن أ(١) و ب(١) متصاهرين، إما لأن رجلاً من أ(١) متزوج من امرأةٍ من ب(١) أو العكس، أو لأن كلا هذين الزواجين حاصلان. وعندئذ يكون الأخوة ب(٢)، تبعًا لمصطلحات الأنثروبولوجيا، أبناء عمّ (أو خال) مباشرين

للأخوة أ(٢)، بينما يكون الأخوة ب(٣) أبناء عمّ (خال) غير مباشرين (*) للأخوة أ(٣). وما يدرسه ليڤي-شتراوس بالدرجة الأولى هو أنواع مختلفة من أعراف الزواج الافتراضية التي تتّسم بأثرٍ معزّز للتحالف بين المجموعة (أ) والمجموعة (ب) ما إن يقوم هذا التحالف. وعلى سبيل المثال، إذ كان التبادل قائماً على المعاملة بالمثل بصورة مباشرة، بحيث يقوم رجال (أ) بتبادل الأخوات بشكل دائم مع رجال (ب)، فإن هذا يكافئ آنئذٍ قاعدة زواج تعبّر عن تفضيل الزواج من ابنة الخال أو ابنة العمّة، في حين أننا نكون أمام نوعٍ مختلف من البنية السياسية العامة إذا ما اقتضت القواعد تبادل الأخوات مع ابن عمّ (خال) غير مباشر، كأن يتزوج رجل من ابنة بنت خال أمه أو من ابنة بنت عمّة أمه.



الشكل (٨)

(*) ابن العم (الخال) غير المباشر، أو ابنة العمة (الخالة) غير المباشرة، هو ابن عم (خال) من نمط «ابن أخو الأم» أو «ابن أخت الأب» بوصفه مميّزاً عن ابن العمّ (الخال) الموازي أو المباشر الذي هو ابن عمّ (خال) من نمط «ابن أخت الأم» أو «ابن أخ الأب».

ويشير ليڤي-شتراوس بمزيد من التعقيد إلى أنّ من الممكن والمفيد التمييز بين تنظيمات بسيطة جداً من هذا النوع تبعاً لكونها «هارمونية» أو «غير هارمونية». وهو لا يتعرّف سوى نمطين من أنماط النسب: الأبويّ والأموميّ، ونمطين من أنماط السكن أو الإقامة: نمط التحاق الزوجة بزوجها عند الزواج ونمط التحاق الزوج بزوجته. وتكون الأنظمة الأبوية من نمط التحاق الزوجة بزوجها والأنظمة الأمومية- من نمط التحاق الزوج بزوجته هارمونيةً؛ أما الأنظمة الأبوية - من نمط التحاق الزوج بزوجته والأنظمة الأمومية- من نمط التحاق الزوجة بزوجها فغير هارمونية.

وهذه الجدالات كلها هي جدالات نظرية جداً. وببعض المطّ الذي يمارسه ليڤي-شتراوس على الأدلّة يتمكّن من شرح بعض جوانب النقاش عن طريق وقائع اثنوغرافية منقولة عن سكان استراليا الأصليين. لكن هؤلاء الأخيرين لا يتطابقون بأي معنى من المعاني مع المجتمعات البدائية في أجزاء أخرى من العالم، ولا مبرر لما يطرحه ليڤي-شتراوس صراحةً من أنّ المجتمعات البشرية البدائية جداً كانت تعمل جميعاً في زمنٍ ما تبعاً لطراز بنيوي أسترالي. وعلى العكس، فإن هناك كثيراً من المبررات لافتراض أنّ ذلك لم يكن.

وعلى أية حال، فإنّ ليڤي-شتراوس يشير، على علاّت هذه الإشارة وبالاستناد إلى أسس منطقية، إلى أنّ البنى الهارمونية هي بنى غير مستقرّة في حين أنّ البنى غير الهارمونية هي بنى مستقرّة بحيث تميل أنظمة النمط الأول إلى التطور باتجاه النمط الثاني، وليس العكس، أو بعبارة أخرى إنّ الأنظمة الهارمونية ذات «التبادل المحدود» تشكّل الأساس الذي تنبثق منه الأنظمة الهارمونية ذات «التبادل المعمَّم». وهذه مصطلحات تحتاج مزيداً من الشرح.

يصنّف ليڤي-شتراوس كل أنواع تبادل الأخوات القائم على المعاملة بالمثل مباشرةً ضمن صنف رئيس واحد هو الـ èchange restreint (التبادل المحدود) الذي يميّز بينه وبين الصنف الرئيس الآخر وهو الـ èchange gènèralisè (التبادل المعمَّم). ويقول إن الرجل لا يتخلّى عن أخته في التبادل المحدود إلاّ إذا كانت لديه ضمانة أكيدة بأنه سيحصل على زوجة؛ أمّا في التبادل المعمَّم فيتخلّى الرجل عن أخته لجماعة معيّنة مراهنًا على أنه سيتمكّن من الحصول على زوجة من جماعة أخرى. وهكذا يتوسّع التحالف السياسي- حيث يحصل الفرد على صهرين في حين لم يكن لديه في السابق سوى صهر واحد- لكن المخاطر تكون أكبر. فالترتيبات غير المتناظرة أو غير المتوازنة من هذا النوع تكافئ قواعد زواج تُحَلِّل الزواج من إحدى بنات العمّ (الخال) غير المباشرات وتحرِّم الزواج من أخرى، وعلى سبيل المثال:

I - ابنة الخال محللَّة
ابنة العمّة محرَّمة
«قاعدة الزواج من ابنة الخال غير المباشرة»

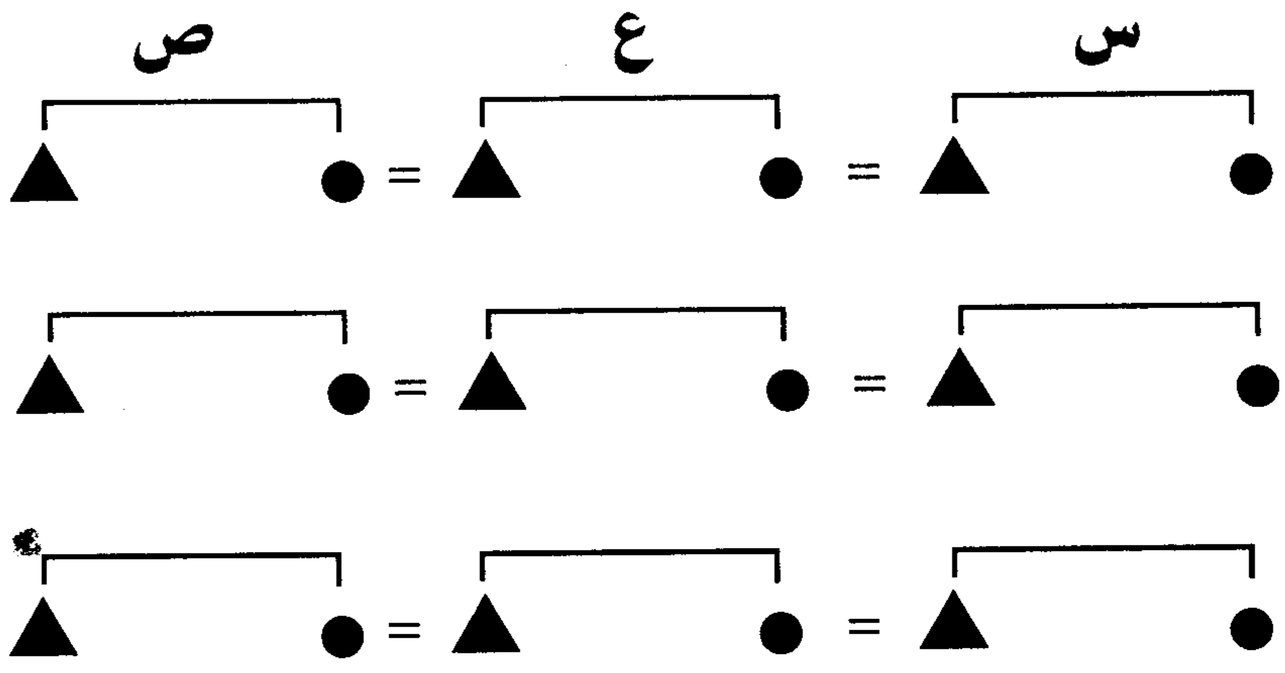
أو

II - ابنة العمّة محلَّلة
ابنة الخال محرَّمة
«قاعدة الزواج من ابنة العمّ غير المباشرة»

ولقواعد النوع الثاني النتيجة العملية ذاتها التي للقواعد القائمة على تبادل الأخوات بالمعاملة بالمثل وليس لها بالتالي أية أهمية جديّة، على الرغم من اهتمام ليڤي-شتراوس الشديد بوجودها المزعوم وكونها مصدراً لكثير من السجال الأنثروبولوجي في السابق. أما قواعد النمط الأول («الزواج من ابنة الخال غير المباشرة») فهي الأكثر شيوعًا، ومع أنّ ليڤي-شتراوس ليس أول من يناقش هذه

القواعـد جديّـاً، إلا أنه أطلق عـدداً من الملاحظات النظريـة التي ثبت أنّ لها أهـمية عملية كبيرة.

تؤدي قـاعـدة الزواج من ابنة الخال غـيـر المبـاشـرة، إذا مـا كـانـت مفـروضـة حـصـراً، إلى إقـامـة سلسلة من خطوط النسب يجـمـعـهـا تحـالف دائم قـائـم على المصاهرة بين الذين يقدّمون الزوجة والذين يأخذونها (الشكل ٩).



الشكل (٩)

لكـن هذه المخططات تنطوي على مـفـارقـة: فـمن أين سـيـحـصل رجـال المجموعة (ص) على زوجاتهم؟ ومن أين ستحصل أخوات رجال المجموعة (س) على أزواجهن؟ ويسهب ليڤي-شتراوس في مناقشة هذه الأحجية إسهاباً شديداً مما يجعل أيّ تلخيص لأفكاره، بصرف النظر عن الأفكار المعارضة التي قدّمها مؤلّفون آخرون، أمراً مضللاً ولا منطقيًّا. ولكن ربما كان لبّ الموضوع هو التالي: لا بدّ أن

يكون النظام الموضَّح في الشكل (٩) دائريـًّا بمعنًى من المعاني على النحو الذي يعمل بـه في الـواقع. فإمّـا أن تعطي المجموعة (س) أخـواتها للمجـموعـة (ص) مباشرةً، أو من خلال عدد من المجموعات الوسيطة من نوع مماثل: وفي الحالتين تكون النساء اللواتي يتـخذهن رجال المجـموعـات (ص) زوجـات لهم مسـاويات للنسـاء اللواتي يتخلّى عنهن رجال المجموعات (س) كأخوات لهم.

ويدرك ليـڤي-شـتـراوس أن المصـاعب التي تعتـرض الحفـاظ على مـثل هذا النظام من الـ «**الزواج الدوّار**» لمدّة من الزمن مهما يكن طولها هي مصاعب جمّة حتمـاً ويؤكّد أنّ دوائر الزواج سـوف تتـحلّـل عـمليـاً وبصـورة دائمـة إلى مـراتب (هيـراركيات) بحيث تحتل خطوط النسب الزواجية البينيّة[٢٥] مكانة مختلفة. وعندئذ يكون نظام الزواج الناتج قـائمـاً على الزواج من الجـمـاعـات الأعلى[٢٦]، حيث تتـلـقّى المجموعـات التي تحتلّ القمة نساء الأدنى منها اجتمـاعيـاً كنوع من الإتاوة.

وانطلاقـاً من هـذا الأساس الهشّ يطوّر ليـڤي-شـتـراوس **التبادل المعمّم** جاعلاً منه مبدأً يفسّر تطور المجتمع البدائي القائم على المساواة إلى مجتمع تراتُبيّ من الطوائف والطبقات.

---

(٢٥) الزواج البيني (أو المختلط أو اللّحْمي) intermarriage هو الزواج بين أشخاص ينتمون إلى جماعتين أو فئتين تختلفان من حيث السلالة بحيث لا يقبل عادةً أعضاء إحدى الجماعتين أو كلاهما إلى درجة مـاالـزواج من أعضاء الجمـاعة الأخـرى. ومـن ثم ينشأ احتمال ظهور مصاعب بين الزوج والزوجة أو بينهما وبين الجماعتين أو الأسرتين اللتين ينتميان إليهما.

(٢٦) الزواج من الجماعات أو الطبقات الأعلى، Hyprgamy، هو العـادة التي تمنع المرأة التي تنتـمي إلى طبقة اجتماعية معينة من الزواج من أحد أفراد طبقة أدنى. ولكن يُباح لها الزواج من أفراد طبقتها الاجتماعية أو من طبقة أعلى.

ونحن إذ نختصر النظرية على هذا النحو فإنها تبدو بعيدة عن المنطق، إلا أنها تبقى عرضةً لجميع صنوف النقد المدمّر حتى عند عرضها بإسهاب واستفاضة. ومع ذلك فإنّ ثمة نوعاً غريباً من التلاؤم بين بعض أجزاء هذه النظرية وبعض الوقائع القائمة على الأرض على الرغم من أنّ الوقائع تقلب في بعض الأحيان نقاش ليڤي-شتراوس رأساً على عقب! وعلى سبيل المثال، فإن الأنظمة التي وصلت فيها تراتبية الزواج من الجماعات الأعلى إلى أغرب أقاصيها تشتمل على بائنةٍ أو دوطة وليس على مهر(٢٧)، في حين أنّ الأنظمة التي يكون فيها الزواج من ابنة الخال غير المباشرة هو القاعدة غالباً ما تأخذ شكلاً تكون فيه مرتبة الذين يعطون المرأة أعلى من مرتبة الذين يأخذونها(*).

ويبدو أن ليڤي-شتراوس ميّال إلى فكرة مفادها أنّ مجرد وجود وقائع اثنوغرافية تنسجم مع نظريته العامة، مهما يكن من أمر هذه الوقائع، يكفي لإثبات أن النظرية العامة صحيحة في جوهرها الأساسي، بيد أنّ من الصعب قبول هذا الافتراض حتى بالنسبة لأشدّ أتباعه حماساً.

ويزعم ليڤي-شتراوس في مكان آخر (**أسطوريات I**) أنّ ما يدلّ على تفوّق منهجه هو اختزال هذا المنهج عدداً هائلاً من أنماط المجتمعات البشرية وأنماطها الفرعية إلى «بضعة مبادئ أساسية دالّة»، لكنه لا يشير إلى أنّ مبادئه الأساسية الدالّة

---

(٢٧) البائنة أو الدوطة، dowry، ما يقدمه والد العروس للعريس بمناسبة الزواج (مبلغ من المال أو ممتلكات). وعادةً ما يسود هذا النظام المجتمعات التي تتكون من أسر مستقرة ويوجد بها نظام ملكية. أما المهر، bride-price، فهو ما يقدمه العريس لوالد العروس ثمناً لها، وكان الهدف منه تعويض أقارب العروس عن فقدان خدماتها.

(*) في طبعتي عام ١٩٦٧ و عام ١٩٦٩ من هذا الكتاب حاول ليڤي-شتراوس أن يخفي حقيقة أنه قد ارتكب هذا الخطأ الاثنوغرافي، لكن هذا الترقيع لا يفضي إلا إلى عدم الاتساق. انظر إ. لتيش، «كاتشين وهاكاتشيا: ردّ على ليڤي-شتراوس»، في (N.S)Man ٤ : ٢٧٧-٢٨٥، ١٩٦٩.

هذه لا تسري مطلقاً على الأغلبية الساحقة من المجتمعات البشرية! وعلاوةً على هذا فإنّ وهماً كبيراً يكمن في جذر نقاشه كما يبدو. فتبعاً لليفي-شتراوس نحن بحاجة إلى التفكير بـ:

«قواعد الزواج وأنظمة القرابة بوصفها نوعاً من اللغة أي بوصفها طقماً من العمليات المُعَدَّة لتأمين نمط معيّن من الاتصال بين الأفراد والجماعات. فحقيقة أن «الرسالة» تتشكّل هنا من نساء *المجموعة* التي تتوزّع بين العشائر، أو السلالات أو العوائل (وليس من *كلمات المجموعة* التي تتوزّع بين الأفراد، كما هو الحال في اللغة) لا تغيّر أبداً من حقيقة أنّ الظاهرة المدروسة في الحالتين هي ذاتها تماماً»
(*الأنثروبولوجيا البنيوية*، النصّ الفرنسي، ص٦٩، ١٩٥٨).

وبالطبع فإن هذا التطابق غير موجود. فحين أقدّم شيئاً وأُمَلِّكه لأحدٍ ما لا أعود مالكاً لهذا الشيء. ولعلّي أكسب شيئاً ما آخر بالمقابل أو أحتفظ بشيء من الحقّ المتبقّي في هذا الشيء الأصلي لكنني أكون قد عملت على الحدّ من حقوقي السابقة. أما حين أنقل رسالة إلى أحدٍ ما بواسطة الكلام، فلا أجرّد نفسي من أي شيء مطلقاً. وحين أشارك مستمعاً ما بما لديّ من معلومات يظل بمقدوري أن أكرر العملية فوراً فأشارك بها مستمعاً آخر.

ومن المؤكد أن هناك بعض التشابه بين هذين الإطارين المرجعيين، حيث يمكن المقارنة بمعنًى ما، وإلى حدٍّ ما، بين «جماعة قرابيّة» يشكّلها جَمْعٌ من خطوط النسب بالزواج فيما بينهم و«الجماعة الكلامية» التي يشكلها جَمْع من الأفراد الذين يبادل واحدهم الآخر أطراف الحديث في العادة، لكن مفهوم المشاركة - تقاسم

مصادر مشتركة - يتعارض في جوانب هامةٍ تعارضاً جذرياً مع مفهوم **تبادل المنافع** - تبادل مصادر مختلفة ولكن متعادلة- وهذا ما يشير إليه ليڤي-شتراوس نفسه في سياق آخر. (**الأنثروبولوجيا البنيوية**، الترجمة الإنجليزية، ص ٤٩).

وعلى أية حال، وبصرف النظر عن بعض الفضائل التي نجدها في هذا المثال أو ذاك، فإنّ على قارئ كتاب **البنى الأولية للقرابة** أن يلاحظ أنّ المنوال الذي يسير عليه ليڤي-شتراوس في تحليل التحالفات القائمة على الزواج هو بالمُجْمَلِ المنوال نفسه الذي سبق لنا أن ناقشناه في سياق الأسطورة والطوطمية وأصناف الطبخ. فهو يتعامل مع الحالات الممكنة لتفضيل الزواج من هذا الصنف أو ذاك من بنات العمّ (الخال) على أنها تشكّل طقماً من الخيارات المنطقية، يؤدّي التمسّك بكلٍّ منها إلى نماذج مختلفة من التضامن الاجتماعي ضمن المجتمع ككل. وتشكّل أنظمة القرابة المختلفة هذه، متراكبةً، طقماً من التباديل (بالمعنى الذي ناقشناه في الصفحة ٤٤-٤٥) التي تتجلّى: (أ) في أطقم مصطلحات القرابة (ب) في مؤسسات الزواج والتبادل. وبأخذ هذه التباديل ككل فإنها توفّر لنا ما نستدلّ به على المنطق البنيوي الذي يستبطنه العقل البشري.

وهذه الدراسة هي دراسة نظامية بالطبع: حيث ندرس أولاً مجتمعاتٍ فيها مجموعتان تتزاوجان فيما بينهما، ثم أربع، ثم ثمان، ثم سلسلة من الأنماط اللامتناظرة والأكثر تعقيداً. وكلّ ذلك بأناقةٍ بالغةٍ لدرجة قد يصعب فيها حتى على المختصّ الشكّاك اكتشاف الحدّ الذي ينحرف عنده النقاش. ومع أنّ الناتج النهائي هو فاسد من وجهة نظري، إلا أنّ دراسة الزيف ذاته تبقى مفيدة ومُجْزِية.

7 - آلات لإيقاف الزمن

لِنَعُد الآن إلى البداية ونحاول لمّ شتات النقاش. إنّ ما يبتغيه ليڤي-شتراوس هو إثبات وجود وقائع تسري على «العقل البشري» (L'esprit humain) كونياً. وما يسري كونيًا لا بدّ أن يكون طبيعيًا، إلاّ أنّ هذا ينطوي على مفارقة لأن ليڤي-شتراوس ينطلق من افتراض مفاده أن ما يميّز الكائن البشري عن الإنسان - الحيوان هو الفارق بين **الثقافة** و **الطبيعة**، حيث تتمثّل إنسانية الإنسان فيما هو غير طبيعيّ. ومرّةً بعد أخرى نقع في كتابات ليڤي-شتراوس على هذه المشكلة التي لاتقتصر على التساؤل: «بأيّ معنى يمكن تمييز **الثقافة** (كخاصيّة للإنسانية) عن **الطبيعة** (كخاصيّة للجنس البشري)؟» بل تتعدّاه إلى التساؤل: «بأيّ معنًى لا يمكن فصل **ثقافة** الإنسان العاقل عن **طبيعة** الإنسانية؟».

يأخذ ليڤي-شتراوس عن فرويد الفكرة القائلة إن الكائنات البشرية تمتلك **اللاوعي** فضلاً عن امتلاكها **الوعي**. ويرى ليڤي-شتراوس، شأنه في ذلك شأن فرويد، أنّ **الهو اللاواعي طبيعيّ**، في حين أنّ **الأنا الواعي ثقافي**. وحين يحاول ليڤي-شتراوس التوصّل إلى «العقل البشري» (L'esprit humain) نلاحظ أنه يتمسّك بما لـ **اللاوعي** من أوجه بنيوية. بيد أن مقاربة ليڤي-شتراوس هي مقاربة ألسنية وليست سيكولوجية. والنموذج الألسني الذي يستخدمه ليڤي-شتراوس أصبح اليوم نموذجًا عتيقًا. ويدرك نظريّو اليوم في ميدان الألسنية البنيوية أنّ عملية

توليد النموذج والتعرّف عليه التي اقتضتها المقدرة البشرية على إضفاء دلالة معقدة على المنطوقات الكلامية لا بدّ أن تتوقف في مستواها العميق على آلياتٍ أعقد بكثير من آليات الحاسوب الرقميّ التي تشكّل أساساً لنظريات جاكوبسون - ليقي شتراوس. فترسيمة جاكوبسون الخاصة بطقم محدود من السمات المميّزة الثنائية تشترك بها كلّ اللغات البشرية (انظر ص ٢٥-٢٧) قد لا تكون ترسيمة فاسدة بالضرورة لكنها ناقصة بالتأكيد. فحين يكون الكلام هو المعنيّ لا تكون غاية البحث النهائية مقتصرةً على كشف كيفيّة تعلّم الأطفال التمييز بين التباينات الصوتية بوصفها ذات دلالة بل تتعدّاه إلى كشف كيفيّة اكتسابهم القواعد التوليدية التي تتيح لهم أصلاً تبيّن نماذج الصوت ذات المعنى فضلاً عن نوع هذه القواعد. وبالمقارنة مع ذلك، فإن نمذجة المعطيات الثقافية الظاهرة التي يقدّمها ليڤي-شتراوس هي نمذجة سطحية. وعلى الرغم من قبولي لفكرة أن البنى التي يكشف عنها النقاب هي نتاجات عمليةٍ ذهنيةٍ لا واعية فإنني لا أرى سبباً للاعتقاد بأن هذه البنى هي كليّات إنسانية. فهذه البنى، حين ننزع عنها دفاع ليڤي-شتراوس الخاص والحاذق، سوف تبدو على حقيقتها بوصفها بنًى محليّة، مشروطة وظيفياً، وخاصيّة من خصائص أفراد محددين أو جماعاتٍ ثقافية محددة. والحال أنّ ليڤي-شتراوس الذي انطلق في الأصل ليزيح النقاب عن بنية العقل البشري قد انتهى في آخر المطاف إلى شيء خاص ببنّية الإدراك الجمالي، كما يلاحظ إيڤان سيمونيز.

ونحن نذكر أن نقطة انطلاقه كانت من فكرة مفادها أنّ امتلاك اللغة هي الصفة النوعيّة التي تميّز الكائنات البشرية؛ الأمر الذي يتيح للإنسان القيام بفعل الاتصال وتشكيل علاقات اجتماعية فضلاً عن كونه عنصراً أساسياً في تلك العملية الغامضة التي ندعوها «التفكير»، فقبل أن يكون بوسعنا «التفكير» ببيئتنا

لا بـــدّ أولاً مـن تـصنيف هـذه البـيـئـة وتمثـيـل هـــذه الأصنـاف بـواسـطـة رمـــوز («عناصر لغوية»، «كلمات»).

وتقتضي عـملية «الـتفكير» هذه بواسطة الرموز الكلامية (وغيرها من أنواع الرموز) تفاعلاً معقّداً جداً بين الفرد الذي يقوم بالتفكير والبيئة التي يفكّر فيها. وعلى سبيل المثال، فـإنّ تمكّن المـفكّر من تخـريج[٢٨] الكـلمـات والأرقـام التي «في رأسه» وكتابتها على الورق (أو وضع رسوم ونماذج «لما يفكّر به») يكاد يشكّل جزءاً أساسياً من أية عـملية فكرية في ثقافتنا. وعلى هذا الأساس، فـإنّ عـملية «التفكير» تقوم على التعامل مع نماذج مصغّرة من الأفكار التي تبدأ بالدرجة الأولى ككلمـات ترمـز إلى «أحداث» أو «أشيـاء» موجـودة في البيئة الخارجية بالنسبة للمفكّر. ولـقد تمّ مؤخّراً دفع عـملية التخريج هذه خطوة أبعد، فبعد أن أوجدنا «النمـوذج المصغّر» بشكل برنامج حـاسوبي صار بمقـدورنا تصـميم آلاتٍ تُـنْـجِز قـدراً كبيراً من المعالجة لوحدها دون أن تَرِد أية تغذية عكسية مباشرة إلى داخل دماغ المفكّر.

وبالمضيّ بهـذه الخطوة أبعـد من اللغـة الكلامـيـة العـادية وأبعـد من الرمـوز الكتابيّة العادية، إلى رموز موجودة «في الخارج» كجزء من البيئة، ويمكن لنا أن نجعلها تقوم بألعاب منطقية لوحدها دون تدخّل بشري واعٍ أو مقصود، يبدو أننا قطعنا شوطاً كاملاً تقريباً. فقبل أن يكتشف الإنسان البدائي الكتابة، وربما قبل أن يطوّر لغته المنطوقة إلى حدٍّ تمكّن عنده من استخدامها كأداة منطقية محضة، كان يستـخـدم أشيـاء «خـارجـيـة» كـأدواتٍ يفكّر بواسطتـهـا. وهذا هو جـوهـر أفكار

---

(٢٨) التخريج، externalization، هو هنا إلباس الفكر مظهراً خارجياً، الأمر الذي تفعله اللغة في العادة.

ليڤي-شتراوس الخاصة بأصناف الأنواع الطوطمية، وأصناف إعداد الطعام - فهي أصناف تشير إلى أشياء «خارجية» موجودة في البيئة البشرية وتصلح للتفكير وليس للأكل وحسب.

وكما يمكن لنماذج الفكر البشريّ المصغّرة الموجودة «في الخارج» أن تأخذ أشكالاً عديدة- فالصفحة المطبوعة من هذا الكتاب تنقل المعلومات بطريقة تختلف تماماً عن الطريقة التي ينقل بها المعلومات جزء من شريط الحاسوب أو الأقنية الحلزونية في تسجيل الغراموفون - كذلك يمكن للفكر البشري الذي هو داخليّ بالنسبة لدماغ الفرد أن يأخذ أشكالاً عديدة. فعندما نراقب كلامنا نلاحظ أننا نفكّر بواسطة الصوت الُمنَمْذَج، بيد أنّ هنالك طرائق أخرى نعالج بها النماذج الصوتية بوصفها «أشياء صالحة للتفكير».

إنّ الصوت المختلط العشوائي تماماً ليس سوى ضجيج؛ فهو لا يقول لنا أي شيءٍ البتّة. أما الصوت الُمنَمْذَج مهما يكن نوعه فينقل دوماً معلوماتٍ من نوعٍ ما. وهكذا يمكن لنا التعرّف على نباح كلب، أو نعيب بومة أو صوْت دراجة نارية عابرة. فهذه الأصوات مُنَمْذَجة كلها، على الرغم من اختلاف نمذجتها عن نمذجة لغة منطوقة. كما أنها غير متولّدة عن عملياتنا الذهنية اللاواعية. لكن هنالك أيضاً صنف آخر من الأصوات المنمذجة، هي الأصوات الموسيقية، التي ليست كلاماً ولا صوتاً ينقل معلوماتٍ عن العالم الخارجي. والموسيقا بالنسبة لليڤي-شتراوس هي نوع من القضية القياسية[٢٩]. فالموسيقا من أصل بشريّ، لا من أصل حيواني، أي أنها جزء من **الثقافة لا من الطبيعة**؛ لكنها لا تشكّل جزءاً من نظام للتبادل بالمعنى

---

(٢٩) القضية القياسية، test case، هي قضية في محكمة تشكّل مبدأً محدداً يُتَّخَذ فيما بعد بمثابة معيار أو قياس يحكم من خلاله على القضايا الأخرى ويُبنى عليه.

الذي تشكّل فيه لغة منطوقة نظاماً للتبادل؛ كما أنّ من غير الممكن بناء نموذج مُصَغَّر لـ «معنى» الموسيقا أو وضع مخطط له كما هو الحال بالنسبة لـ «معنى» نظام قرابة ما أو طقم من الأساطير.

> **«الموسيقا لغة يتمّ بواسطتها صياغة رسائل، وهي رسائل يمكن فهمها من قبل الكثيرين بينما لا يمكن إلاّ لفئة قليلة أن ترسلها، وتتّصف الموسيقا من بين كل اللغات بطابع متناقضٍ إذْ تجمع في آنٍ معاً بين كونها قابلة للفهم وغير قابلة للترجمة - وهذه الحقائق تجعل من المبدع الموسيقي كائناً شبيهاً بالآلهة وتجعل من الموسيقا ذاتها أرفع أسرار المعرفة البشرية. وكل فروع المعرفة الأخرى تتعثّر أمامها، وهي التي تملك مفتاح تقدم هذه الفروع»** (أسطوريات I، ص ٢٦).

ومع ذلك فإن الأسطورة والموسيقا (والحلم) تشتمل على عناصر مشتركة معيّنة؛ فهي، كما يقول ليڤي-شتراوس، «آلات لإيقاف الزمن» (أسطوريات I، ص٢٤)؛ ذلك أنّ الحركة الأخيرة في سيمفونية تكون مفروضة مسبقاً من قبل مطلعها شأنها شأن خاتمة الأسطورة التي تكون حاضرةً ضمناً في بدايتها. وعمليات التكرار والتنويعات في قطعة موسيقية تُحْدِث لدى السامع استجاباتٍ تتوقف بطريقةٍ ماعلى إيقاعاته الفيزيولوجية؛ وبالمثل فإنّ عمليات التكرار والتنويعات في أسطورة تعوّل (كما يؤكد ليڤي-شتراوس) على خصائص فيزيولوجية خاصة بالدماغ البشري في إحداثها تأثيراتٍ انفعالية فضلاً عن التأثيرات الفكرية المحضة. بل إنّ مايفهمه السامع الفرد حين يصغي لأسطورة أو مقطوعة موسيقية هو أمر شخصي من نواحٍ عديدة- ذلك أنّ **المُرْسَل إليه** هو الذي يقرر ماهيّة الرسالة. أمّا التحليل

البنيوي للأسطورة والموسيقا فسوف يفضي بنا إلى فهم بنية العقل البشري اللاواعية لأنّ هذا الجانب اللاواعي (الطبيعي) من الدماغ هو الذي تُثَار الاستجابة لديه بهذه الوسائل الثقافية (غير الطبيعية) الخاصة:

«وهكذا تبدو الأسطورة والموسيقا كقائدين
لأوركسترا سامعوها هم العازفون الصامتون».

Le mythe et L'oeuvre musicale apparaissent
ainsi comme des chefs L'orchestre dont les au-
diteurs Sont les Silencieux executants

(أسطوريات I: صص ٢٥-٢٦).

وهذا تعليق يستعيد ملاحظة ڤاليري الذي يرى أنّ على الشعراء أن «يستردّوا من الموسيقا إرثهم الشرعي» (reprendre à la musique leur bien) (انظر، ب. ڤاليري، **پول ڤاليري: فن الشعر «الأعمال الكاملة لپول ڤاليري**، المجلد VII، تحرير ج. ماثيوس» نيويورك، لندن، ١٩٥٨).

ولقد تمّ تصميم المجلدات الضخمة من **أسطوريات** بحيث تزيح النقاب عن الآليات المنطقية وتلقي الضوء على الملابسات التي تثير هذه الاستجابات الانفعالية، والأطروحة هنا هي أنّ الاعتماد المتبادل بين البنية المنطقية والاستجابة الانفعالية هو ذاته إلى حدٍّ بعيد في كل مكان، لأن طبيعة الإنسان هي ذاتها في كل مكان، الأمر الذي نجده حالما نصل إلى الجذور الحقيقية لهذه المسألة.

ولا بدّ بالطبع من أن يكون ليڤي-شتراوس مصيباً بمعنًى من المعاني لكن اختزالوية بهذا الشمول لا بدّ أن تُحبط غاياتها الخاصة. ففي الأيام الأولى للتحليل

النفسي، حين راح الفرويديون المتزمّتون يلحّون على كونية عقدة أوديب على نحوٍ عقائدي جامد، أضحت هذه العقدة فارغة من أية قيمة تحليلية، وتمّ إقحام كلّ الأدلّة في قالب جاهز بصر ف النظر عن تناقضها. ويبدو أنّ الشيء ذاته يسري على ليڤي-شتراوس. فهو يُبدي في مؤلفاته ميلاً عقائديًا متزايداً للتأكيد على أنّ مكتشفاته تتعلق بحقائق هي صفات أو خصائص كونية لعملية التفكير البشري اللاواعية. وكان هذا في البداية مجرد مسألة تعميم تنطلق من ترسيمته البدئيّة للتقابلات الثنائية والحدود الوسيطة والوسطى (والتي هي أقل بكثير من الثالوث الهيغلي الذي يتألف من الأطروحة، والنقيض، والتركيب) أمّا بعد ذلك فقد تحوّل النظام بأكمله إلى نبوءة تحقق ذاتها بذاتها ولا تقبل الاختبار لأنها، وبالتعريف، لايمكن دحضها وإثبات بطلانها. وعلى سبيل المثال، فإنّ ليڤي-شتراوس يخبرنا في أحد هوامش **أسطوريات III** عن رسالة خاصة تلقّاها من اثنوغرافي كولومبي بارز هو غ. ريتشل دولماتوف تتعلّق بأسطورة تشوكو تستخدم العسل البريّ كاستعارةٍ للنطاف البشرية. ولأن «فلسفة العسل» التي يقتلعها ليڤي-شتراوس بقسوة من كومة التفاصيل في **أسطوريات II** تقوم على «الإلهام الذي ينفخه التشابه بين هذا النتاج الطبيعي ودم الحيض» فإننا نتوقّع أن يربك ذلك ليڤي-شتراوس ويحرجه بعض الشيء، لكن ما يحصل هو عكس ذلك:

«إن هذا القَلْب الواضح لنظامٍ كشفنا وجوده على نطاق شاسع يمتد من فنزويلا إلى الباراغواي لا يناقض تفسيرنا بل يُغْنيه ببعد إضافي...».

(أسطوريات III، ص ٣٤٠ الهامش).

لكن إمكانية إضافة المزيد من «الأبعاد الإضافية» رداً على كل حالةٍ معاكسة أو مناقضة تجعل من غير الممكن تعريض النظرية الأساسية لأي اختبار نقدي.

وباعتقادي إنّ الجزء القيّم حقًّا في مساهمة ليڤي-شتراوس ليس بحثه الشكلاني عن التقابلات الثنائية وتباديلها وتراكيبها المتعددة وإنما تلك السلسلة الشعرية في حقيقتها من التداعيات وعمليات الربط والاقتران التي يحشدها في سياق تحليله: فبين يديّ ليڤي-شتراوس يصبح التعقيد كاشفًا شفافًا بدلاً من أن يكون مشوِّشًا مُرْبِكًا.

ويصعب في كتاب من هذا الحجم أن نقدّم مثالاً عن تعقيد كاشفٍ شفاف، ومن يرغب بالتحقّق من ملاحظتي الآنفة عليه أن يقرأ الصفحات ٤٨-٥٣ من **الفكر البريّ**[٣٠] حيث يقدّم ليڤي-شتراوس تحليلاً مقتضباً للأساطير والشعائر التي يقرن هنود الهيداتسا بينها وبين تقنياتهم في صيد النسور. أما هنا فلا يسعني أن أورد سوى فقرة واحدة وحسب من هذا التحليل، حيث يفسّر ليڤي-شتراوس سبب ثقتنا في أن الحيوان الأسطوري الذي كان أول من علّم الهيداتسا صيد النسور ليس الدب، كما تشير بعض المصادر، وإنما الولڤيرين (كاراجو). فهؤلاء الهنود يصطادون النسور.

«عن طريق الاختباء في حُفَر. ويتمّ جذب النسر بواسطة طعم يوضع أعلى الحفرة، فإذا ما حطّ النسر لالتقاط الطعم أمسك به الصياد بيديه العاريتين. وهذه التقنية لا تخلو إذًا من نوعٍ من المفارقة. فالإنسان هو الفخّ لكن عليه كي

---

(٣٠) يقصد هنا، بالطبع، الصفحات ٤١-٥٣ من الترجمة الإنجليزية للكتاب والتي جاءت بعنوان **العقل البرّي**.

يلعب هذا الدور أن ينزل في الحفـرة، أي أن يتّخـذ وضع حـيـوان واقعٍ في الفخّ. إنه الصيـاد والطريدة في آنٍ معًا. والولڤيرين هو الحيـوان الوحيد الذي يـجيـد التعـامل مع هذا الوضع المتناقض: فالأمر عنده لا يقتصـر على عدم إبداء أدنى خوف من الفخاخ المنصوبة له وحسب، بل يتعدّاه إلى منافسة الصياد وسرقة غنيمته بل وفخاخه في بعض الأحيان. وبناءً عليه فإن الأهمية الشعائرية التي يحظى بها صيد النسور لدى الهيداتسا تعود جزئيًا على الأقل إلى استخدام الحفر، أي إلى اتخاذ الصياد وضعيةً دنيا (سواء بالمعنى الحرفيّ كما رأينا للتوّ، أو بالمعنى المجازي) من أجل اصطياد طريدةٍ تتّخذ وضعيةً بالغة العلوّ بالمعنى الموضوعي (حيث تحلّق النسور عاليًا) وبالمعنى الأسطوري (حيث تقع النسور في قمة التراتب الأسطوري الخاص بالطيور...».

(*الفكر البري*، الترجمة الإنجليزية، ص ٥٠-٥١)

لا شك أنّ هذا كله بعيد كل البعد عن طريقتنا في التفكير. ولكن هل نحن واثقون من ذلك حقًّا؟

لاحظوا مثلاً أنّ ترسيمة الهيداتسا الثلاثية التي تضمّ السماء: الأرض: العالم السفلي:: النسور: الطعم: الإنسان – الولفيرين لها «البنية» ذاتها التي للإشارات الضوئية الملوّنة (ص٢١) التي بدأنا بها كل هذا النقاش!

ويُرِينا تحليل ليڤي-شتراوس بمجمله أن المسائل الاقتصادية العملية مثل الصيد والزراعة مختلطة، في تفكير الهيداتسا، مع مواقف من الكون، والقداسة، والطعام، والنساء، والحياة والموت على نحوٍ يتعذّر معه الفصل بين الاثنين، وذلك

بصورةٍ معاكسةٍ تماماً لطريقتنا المعاصرة في التفكير التي تؤكّد على ضرورة الفصل التام بين الوقائع والقيم إذا ما أردنا أن نكون علميين وعقلانيين. وهكذا فإنّ تفكيرنا هو نتاج **ثقافةٍ** مغتربةٍ عن **الطبيعة** أما تفكير الهيداتسا فيأتي من **ثقافةٍ** متكاملةٍ مع **الطبيعة**.

بيد أنَّ علينا أن ندرك، بالرغم من إقرارنا أنْ لا مكان للشعراء في المِخْبَر، أنّ مَلْء مثل هذا المخزن بالعقلانية الموضوعية والمغالاة في أهميتها يشتمل على خسارة مثلما يشتمل على ربح. فالتجربة الشعرية لها مردودها (الجمالي) الخاص. وتفكير الهيداتسا في هذه المسائل له نسخته الُمقَابِلة في **العالم القديم**. فالعالم السفلي الذي يرى فيه يوليسيز الأبطال الراحلين ويكلمهم ليس أكثر من خندق عمقاً في حين أن العالم السفلي الذي يخطف إليه بلوتو سيريس في كل عام ليس أعمق من الثلم الذي يشقّه المحراث؛ وبالتوافق مع ذلك فإنَّ سماء الأقدمين لم تكن أعلى من قمم بعض التلال المتواضعة. وعندما علّق ڤيكو على هذا الأمر في أوائل القرن الثامن عشر كان مدفوعاً بالإعجاب لا بالاستخفاف والسخرية؛ وقد احتاج الأمر إلى تكبّر مادية أواخر القرن التاسع عشر وعجرفتها لكي تُنْزِل ما في الفكر البدائي من شعر منزلة الخرافة الطفولية.

وما يريد ليڤي-شتراوس قوله هو أنّ هذا «الوصف الشعري للكون» الذي تحدث عنه ڤيكو (انظر ج. ڤيكو **العلم الجديد لجيامباتيستا ڤيكو** (١٧٤٤)، طبعة Anchor Books، نيويورك، ١٩٦١)، إنْ كان صفة طبيعية لـ «العقل البشري»، فلا بدّ أن يبقى كامناً في مكان ما داخل البنى الخفيّة للاوعينا الجمعي. وإذاً، فإنّ استعادة الفردوس قد لا تكون مستحيلةً حتى في عصر سفن الفضاء وقنابل الهيدروجين.

المـراجـع

- أعمال كلود ليڤي - شتراوس :

التاريخ :	العنوان :
١٩٣٦	«مساهمة في دراسة التنظيم الإجتماعي لهنود البوروورو»، في Journal de la Société des Américanistes XXVIII الجزء(2) .
١٩٤٥	«التحليل البنيوي في الألسنية والأنثروبولوجيا»، في Word (مجلة الحلقة الألسنية في نيويورك، المجلد (١) العدد (٢)) .
	[الترجمة الإنجليزية موجودة في الأنثروبولوجيا البنيوية، الفصل الثاني، نيويورك ١٩٦٣، لندن ١٩٦٨] .
١٩٤٨	الحياة العائلية والاجتماعية لهنود النامبيكوارا . پاريس .
١٩٤٩	البنى الأولية للقرابة . پاريس .
	[طبعة منقّحة ١٩٦٧ ؛ وقد صدرت الترجمة الإنجليزية للطبعة المنقّحة عام ١٩٦٩، لندن] .
١٩٥٢	العرق والتاريخ . پاريس .
	[الترجمة الإنجليزية، نيويورك ١٩٥٨] .
١٩٥٥	المداران الحزينان . پاريس .

[ثمّة ترجمة انجليزية أسقطت عدّة فصول وصدرت بعنوان عالم آخذ في الأفول، لندن ١٩٦١، أمّا الترجمة الكاملة فصدرت في لندن عام ١٩٦٩].

١٩٥٥ «الدراسة البنيوية للأسطورة»، في Journal of American Folklore، المجلد (٦٨)، العدد (٢٧٠)

[وهناك نسخة معدّلة في الأنثروبولوجيا البنيوية، الفصل XI].

١٩٥٨ الأنثروبولوجيا البنيوية. باريس.

[الترجمة الإنجليزية، نيويورك ١٩٦٣، لندن ١٩٦٨].

١٩٦٠ «ملحمة أسديوال»، الكتاب السنوي للمعهد التطبيقي للدراسات العليا (العلوم الدينية) ١٩٥٨-١٩٥٩، باريس.

[الترجمة الإنجليزية في كتاب الدراسة البنيوية للأسطورة والطوطمية، تحرير إ. ر. لتيش، لندن ١٩٦٧].

١٩٦٠ «البنية والشكل: تأملات في مؤلَّف ڤلاديمير بروب»، دفاتر معهد العلوم الاقتصادية التطبيقية. باريس.

[انظر الترجمة العربية في كتاب الأناسة البنيانية آنف الذكر].

١٩٦٢ الطوطمية اليوم. باريس.

[الترجمة الإنجليزية بعنوان الطوطمية، لندن ١٩٦٤].

١٩٦٢ الفكر البرّي. باريس.

[الترجمة الإنجليزية بعنوان العقل البري، ١٩٦٦].

١٩٦٣ «إجابات على بعض الأسئلة» في Espri (باريس) تشرين الثاني ١٩٦٣ صص ٦٢٨-٦٥٣.

١٩٦٤ أسطوريات I: النّيء والمطبوخ. باريس.

[الترجمة الإنجليزية للمقدمة (Overture) فقط في كتاب البنيوية، تحرير جاك إهرمان، وقد صدر هذا الكتاب في العدد المزدوج (٣٦-٣٧) من الدراسات الفرنسية في جامعة يال، نيوهاڤن؛ ونشر أيضاً لدى Anchor Books، نيويورك، ١٩٧٠].

[الترجمة الإنجليزية للنصّ الكامل بعنوان النّيء والمطبوخ، لندن ١٩٧٠].

١٩٦٥ «مثلث المطبخ»، في L'Arc العدد (٢٦)، صص ١٩-٢٩.

[الترجمة الإنجليزية في New Society (لندن) ٢٢ كانون الأول ١٩٦٦، صص ٩٣٧-٩٤٠].

١٩٦٥ «مستقبل دراسات القرابة»، محاضرة في ذكرى هكسلي، محاضر المعهد الأنثروبولوجي الملكي.

١٩٦٦ أسطوريات II: من العسل إلى الرماد. باريس.

[الترجمة الإنجليزية بعنوان من العسل إلى الرماد، لندن ١٩٧٢].

١٩٦٨ أسطوريات III: أصل آداب المائدة. باريس.

[الترجمة الإنجليزية، لندن ١٩٧٨].

١٩٧٠ اتصالات شخصية مع كلود ليڤي-شتراوس.

١٩٧٢ أسطوريات IV: الإنسان العاري.

[الترجمة الإنجليزية، لندن ١٩٨١].

- أعمال لمؤلفين آخرين:

غ. باتيسون، ١٩٣٦	ناڤِن، كيمبردج
ر. بارت، ١٩٧٦	عناصر علم الدواليل، لندن
	[انظر الترجمة العربية بعنوان مبادئ في علم الأدلة، ترجمة محمد البكري، دار الحوار- اللاذقية، الطبعة الثانية ١٩٨٧].
ج. أ. بون، ١٩٧٢	من الرمزية إلى البنيوية، أكسفورد
ن. شومسكي، ١٩٥٧	البنى التركيبية، The Hague.
ن. شومسكي، ١٩٦٤	قضايا راهنة في النظرية الألسنية، The Hague.
ن. شومسكي، ١٩٦٨	اللغة والعقل، نيويورك.
سي. ديڤي، ١٩٦٥	الكلمات في العقل، لندن.
ج. إهرمان، ١٩٦٦، ١٩٧٠	البنيوية، مذكور سابقًا.
و. إمبسون، ١٩٣١	أنماط الالتباس السبعة، كيمبردج.
ر. فوكس، ١٩٦٧	القرابة والزواج، لندن.
ج. غ. فريزر، ١٩٢٢	الغصن الذهبي (طبعة مُختَصَرة)، لندن.
أ. غولدنويزر، ١٩١٠	«الطوطمية، دراسة تحليلية»، Journale of American Folklore، المجلد (٢٣).
ج. غودي، ١٩٥٩	«الخال وابن الأخت في غرب إفريقيا»، في J.R.Anthrop. Inst: (٨٩: ٦١-٨٨).

أ. هولتكرانتز، ١٩٥٧ — التقليد الأورفيوسي الهندي الأميركي الشمالي، ستوكهولم.

ر. جاكوبسون+م. هال، ١٩٥٦ — أسس اللغة، The Hague.

م. لان (محرِّر)، ١٩٧٠ — البنيوية؛ قارئ، لندن.

إ. لتيش، ١٩٦٩ — «كاتشين وهاكاتشيا: ردّ على ليفي-شتراوس»، في Man (N.S) ٤ : ٢٧٧-٢٨٥.

ر. لوي، ١٩٢٠ — المجتمع البدائي، نيويورك.

ب. ماراندا+إ. ك. ماراندا (محرِّران)، ١٩٧١ — التحليل البنيوي للتراث الشفوي، فيلادلفيا.

م. مارك - ليبيانسكي، ١٩٧٣ — بنيويّة ليفي-شتراوس، باريس.

م. موس، ١٩٢٤ — «مقالة في الهبة» Seconde Serie, L'Année Sociologique، ١٩٢٣-١٩٢٤.

[الترجمة الإنجليزية الهبة (١٩٥٤)، لندن].

ل. ب. مورغان، ١٨٧١ — الأنظمة السلالية والأنظمة القائمة على المصاهرة في العائلة البشرية، واشنطن.

أ. باز، ١٩٧٠ — كلود ليفي-شتراوس: مَدْخِل، لندن.

ج. بياجيه، ١٩٧١ — البنيوية، لندن.

ج. بويون، ١٩٦٥ — «سارتر وليفي-شتراوس»، L'Arc، العدد (٢٦)، صص ٥٥-٦٠.

ج. بويون+ب. ماراندا (محرِّران)، ١٩٧٠ — تبادلات واتصالات، مجلّدان، The Hague.

رادكليف-براون، ١٩٢٩	«النظرية الاجتماعية في الطوطمية»، أُعيد طبعها في كتاب رادكليف- براون البنية والوظيفة في المجتمع البدائي، الفصل VI، ١٩٥٢، لندن.
رادكليف-براون، ١٩٥١	«المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية»، في J.R.Anthrop. Inst (٨١: ١٥-٢٢).
رادكليف-براون، ١٩٥٢	البنية والوظيفة في المجتمع البدائي. لندن.
ب. ريكور، ١٩٦٣	«البنية والتأويل»، Espri (باريس)، تشرين الثاني ١٩٦٣، صص ٥٩٦-٦٢٧.
د. روبي (محرِّر)، ١٩٧٣	البنيوية: مَدْخِل. اكسفورد.
ج. ج. روسّو، ١٧٨٣	«مقالة في أصل اللغات». جنيف.
ج. ب. سارتر، ١٩٦٠	نقد العقل الديالكتيكي. باريس.
ف. دي. سوسور، ١٩٥٩	محاضرات في الألسنية العامة. نيويورك.
هـ. شيفلر، ١٩٦٦	«البنيوية في الأنثروبولوجيا»، في البنيوية، تحرير ج. إهرمان صص ٦٦-٨٨.
ج. شنيوند، ١٩٥٣	«ردّ على بولتمان»، في هـ. و. بارتش (محرِّر)، الكيريجما والأسطورة. لندن.
ي. سيمونيز، ١٩٦٨	كلود ليڤي-شتراوس أو شغف الزنا بالمحارم: مَدْخلٍ إلى البنيوية. باريس.
غ. شتيز، ١٩٦٧	اللغة والصمت. لندن.
ن. أ. د. تومسون، ١٩٤٢	في النمو والشكل. كيمبردج.

أ. ڤان جينيب، ١٩٢٠ الوضع الفعلي لمشكلة الطوطمية. پاريس.

ب. ڤاليري، ١٩٥٨ پول ڤاليري: فن الشعر (أعمال پول ڤاليري الكاملة)، نيويورك، لندن.

ج. ڤيكو، ١٧٤٤ (١٩٦١) العلم الجديد لجيا مباتيستا ڤيكو [طبعة Anchor Books نيويورك].

ل. وايت، ١٩٤٩ علم الثقافة. نيويورك.

مُلْحَق

« مـا كـنت، مـا أردت أن أكـون»

مقابلة مع كلود ليڤي - شتراوس(*)

(*)نَشَرَتْ «النوڤل أوبزرڤاتور» نصّ هذه المقابلة في العددين المتتالين ٨١٦ (٢٨ حزيران، ١٩٨٠) و ٨١٧ (٥ تموز، ١٩٨٠)، وكان قد أجراها مع كلود ليڤي - شتراوس كلٌ من پول اتنوفن وأندريه بوغييه.

■ - تثير أعمالك نوعاً من الاحترام، بل والرهبة، سواء من حيث اتزانها أو جِدَّتها وابتكارها، وهو أمر يدهش معاصريك. ألا يقلقك هذا الإجماع الذي حظيت به وأنت لا تزال على قيد الحياة؟

● - إنني أتفهّم شعور الرهبة هذا، فهو ناجم عن وضعي مؤلَّفاتٍ بالغة الضخامة، والصرامة، في ميادين مثل القرابة، والأسطورة، تقوم على وصف وتحليل مواد مُسْتَمَدَّةٍ من مجتمعاتٍ نائيةٍ ليس لدى القارئ المثقّف أية فكرة دقيقة عنها. وبالطبع فإنّ هذا يحتاج جهداً كبيراً سواء في التحوّل من شعب إلى آخر، أم في حفظ ما أقوله عنها، وإدراك أن من غير الممكن صهر جميع هذه الشعوب في بوتقة واحدة على أساس خاصيّة مشتركة تجعل منها مجتمعاتٍ «بدائية» أو «جاهلة»، وهذه مصطلحات مشكوك بصحتها، تُطْلَق في العادة على كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية التي استمرت إلى عهد قريب، ولاتزال مستمرة إلى الآن في بعض الحالات، دون أن تعرف الكتابة أو تستخدمها إلا على نطاق محدود.

وعلى الرغم من ضرورة وجود معيار، يجب أن يكون واضحاً أن مجتمعين يمكن تطبيق هذا المعيار عليهما، قد يكونان مختلفين أحدهما عن الآخر بقدر اختلاف كلّ منهما عن مجتمعنا. ولذا فإنّ على الأنثروبولوجيين أن يتمتعوا بمقدرة ذهنية رياضية رصينة تستوعب عمل الباحث المقارن الذي لا يكتفي بتجربته الخاصة، المقتصرة على بعض المجتمعات، بل يتناول أيضاً آلاف الكتب والمقالات المتعلقة بمجتمعات ليس لديه معرفة مباشرة عنها.

وعلاوةً على ذلك، فإن سلوكات كل مجتمع، وعاداته، ومعتقداته لا يمكن أن تنفصل عن موقع هذا المجتمع في العالم، أو عن خصائص المحيط الجغرافي

والحيواني والنباتي الذي يستغلّه هذا المجتمع بطريقته الخاصة، الناجمة بدورها عن بنيته الحالية وعن ماضيه التاريخي. ولا يكفي لتحقيق ذلك أن نستند إلى ما تقدمه لنا الاثنوغرافيا من شروح وإيضاحات، بل يجب أيضاً تجنيد أنواع المعرفة كلها، من علم الفلك إلى علم تصنيف النبات أو الحيوان.

ومن الطبيعي أن يشعر القارئ بالدّوار، أو يحسّ بالنفور، وهو يدور في هذه الدوّامة من الكواكب، ومجموعات النجوم، والشعوب والأنواع الحيوانية والنباتية، وأشكال التنظيم الاجتماعي، والطقوس والأساطير...

■ - لم نكن نقصد بالسؤال السابق الاحترام والرهبة اللذين يمكن للمعرفة الاثنوغرافية، بما فيها من تعقيد، أن توحي بهما. وإنما كان المقصود هو الاحترام والرهبة اللذين توحي بهما أعمالك.

● - أنا لا أجد لذلك أثراً. ثمّة إحصاءات نشرها مؤخّراً أحد معاهد التوثيق الأميركية، يُسْتَنْتَج منها أنني كنت بين ١٩٦٩ و ١٩٧٧ الأنثروبولوجي الأكثر استشهاداً به واقتباساً منه في العالم. لكنني أعتقد أن هذه الاستشهادات غالباً ماكانت انتقادية وبعيدة عن المديح والاستحسان. وفي فرنسا بصورةٍ خاصة، يبدو لي أن العفوية السائدة، والعودة إلى الذات الفاعلة، الآخذتين بالظهور منذ أيار ١٩٦٨، هما على النقيض مما حاولت القيام به.

وبدلاً من الإجماع عليَّ - وهو إجماع ليس قائماً، كما ذكرت - ربما كان عليّ أن أقلق من تلك اللامبالاة المتزايده تجاه مشروعي. لكنني لست قلقاً أبداً، ومايشكّل نوعاً من العزاء بالنسبة لي هو أن يكفّ الناس عن النظر إلى البنيوية بوصفها فلسفة عصر، كما فعلوا في السابق، وأن يكفّوا أيضاً عن انتظار رسالة مامبهمة تقدمها لهم البنيوية. وهذا أمر يصعب احتماله، ونوع من سوء الفهم الذي يضطرنا على الدوام لتبديد أسبابه.

إنه لمن الأجدى أن نتناول عن معرفة ودراية عملاً محدداً، لا أن نحاول حلّ القضايا الكبرى كقضية المصير الإنساني أو مستقبل المجتمعات البشرية فنتصدّى للصعوبات الصغيرة التي غالباً ما تكون خالية من الفائدة المباشرة، لكننا نختارها إيماناً منا بإمكانية معالجتها على نحوٍ صارم تفتقد إليه العلوم الإنسانية، كما تُدْعى، نظراً لتنطّحها الفوري لموضوعاتٍ بالغة التعقيد، فنفعل ذلك يحدونا الأمل-على المدى البعيد- بأن نساهم في فهمٍ أفضل لآليات الحياة الاجتماعية وعمل العقل البشري.

■ - أنت ترى، إذاً، أن أفول عصر «أساتذة الفكر» ومُلْهمي البشرية -واستبدالهم بتقنيي العلوم الإنسانية بعملهم الجزئي- هو أمر حسن على صعيد السجال الثقافي؟

● - ما يثيرني ويصدمني هو أن الناس يحولون الحِرَفيّ- وهذه كلمة أفضّلها على كلمة «التقني» - إلى أستاذ للفكر. علماً بأنني لا أعدُّ وجود أساتذة للفكر أمراً ضاراً. إن سارتر هو واحد من هؤلاء الأساتذة أما أنا فلا. تلك هي المسألة.

■ - هل تشعر، شخصياً، بحنين لتلك الأفكار الشمولية، التي تقدم «رؤية للعالم»؟

● - أنا بحاجة لأساتذة الفكر، شأني في ذلك شأن الجميع. ولقد اخترت أساتذةً من القرن الثامن عشر، بل والسابع عشر. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أن مجتمعاتنا قد بلغت درجةً من التعقيد بحيث لم أعد متيقناً من قدرة الفكر النظري على فهمها منذ الآن فصاعداً.

■ - لِنَعُدْ إلى نتاجك. هل هناك كتب تتمنى لو أنك لم تكتبها؟ أو لو أنك قد كتبتها على نحوٍ آخر؟.

● – ثمة أشياء كان يمكن أن أكتبها بطريقة أخرى بعد مرور هذه السنوات.

لقد لعب كتابي الضخم **البنى الأولية للقرابة** دوراً في تاريخ الفكر، وأُعيد طبعه بعد عشرين عاماً من صدوره، وتُرْجِمَ إلى لغاتٍ عدّة، أما طبعته الإنجليزية فلم تصدر إلا منذ عشر سنوات فقط. لكنه يشتمل على أخطاء جوهرية، وتبدو لي بعض التفسيرات الواردة فيه قابلةً للنقاش، على الأقل. وإِن كنتُ ما أزال متمسّكاً بكل الإيحاءات النظرية، والمبادئ، والمنهج في هذا الكتاب، فمن المؤكَّد أن معارف ضخمة قد تراكمت منذ ذلك الحين، وأن الكتاب قد أصبح قديماً من نواح عِدّة.

أما كتابي **المداران الحزينان** فلم تستغرق كتابته سوى أشهر أربعة، ولذا احتوى كلماتٍ في غير محلّها وزلاّتٍ في الأسلوب، في حين أن كتابي **الأنثروبولوجيا البنيوية** ينطوي على أطروحاتٍ تخيفني الآن بما فيها من اعتباطية شديدة، ولعلّي لا أجرؤ اليوم على كتابتها على الرغم من أنها قد أسهمت أكثر من سواها، كما أُرَجِّح، في جذب انتباه القرّاء، وفي نشر أفكاري. ولا أعتقد أن حالتي فريدة على هذا الصعيد، لكنني لا أسَرّ حين تأتي شهرة كتاب من أسباب ليست هي الأسباب الأكثر وجاهةً.

وكل من يقرأ مجلدات كتابي **أسطوريات** لا بدّ أن يلاحظ كيف يتّضح المنهج ويصفو من مجلَّدٍ إلى آخر. لكنني أرى أن المجلَّد الرابع **المُعَنْوَن الإنسان العاري** مُغْرِقٌ في الغموض والإبهام، ذلك أن خوفي من عدم الوصول بمشروعي إلى غايته دفعني إلى تكثيف مادةٍ كانت تحتاج إلى ثلاثة أضعاف صفحات الكتاب. ويبدو لي أن المجلَّد الثالث، **أصل آداب المائدة**، هو أكثر هذه المجلّدات نجاحاً.

■ – وبالمقابل، هل هناك كتب تأسف لأنك لم تكتبها؟

● - أجل. ولكنها ليست في الأنثروبولوجيا. ففي الأشهر الفاصلة بين عودتي من البرازيل في شباط ١٩٣٩ واندلاع الحرب، كنت قد شرَعْتُ بكتابة رواية، لكنني ما لبثت أن اكتشفت عدم قدرتي على ذلك، لنقصٍ في مخيّلتي البصرية، ونفاذ صبري حيال التفاصيل الصغيرة التي هي أساسية في تحليل شخصية ما أو إعادة تركيب جوٍّ من الأجواء. وكل ما تبقى من تلك الرواية هو عنوانها، المداران الحزينان، وبدايتها التي تصف غروب الشمس.

وكنت أتمنى أن أكتب مسرحية. ذلك أنّ القدرة على وضع قصة على لسان أولئك الذين يعيشونها، هي بمثابة المعجزة من وجهة نظري. لكن المسرحية تحتاج أيضاً إلى أحداث تدور، وحبكة تصل إلى عقدتها ثم تلقى الحلّ. ولا أعتقد أن هناك نوعاً أدبياً أكثر تطلّباً وأشدّ صرامةً من المسرح، ولذا فإنه نادراً ما يرُضيني، وعملياً فإنني لا أزوره.

■ - ما موضوع الكتاب الذي تكتبه الآن؟

● - لقد مللت الكتب الضخمة، وربما لن أعود إلى كتابة مثل هذه الكتب. ولذا فإنني أكتب نصوصاً قصيرة، أجمعها لاحقاً في كتب. يُضَاف إلى ذلك أن الوقت لا يسعفني في السنوات الأخيرة من عملي.

ولكي أقوم بواجبي تجاه نفسي، فإنني أخصص دروس في «الكوليج دي فرانس» منذ أربع سنوات لنوعٍ من الجولة حول العالم، إلى المجتمعات القائمة على صلة الرحم، والتي يتوازى فيها النسب الأبوي مع النسب الأموي، والحقيقة أن عدد هذه المجتمعات هو أكثر مما كنا نعتقد منذ ثلاثين أو أربعين عاماً حين صرفتُ النظر عنها بينما كنت أكتب **البنى الأولية للقرابة**، أما خلال السنوات التي تزيد على العشرين والتي كرّستها لدراسة الأسطورة، فقد ظهر، وما يزال، كمّ هائل من

المعطيات والدراسات المتعلّقة بهذه المجتمعات. وبالتالي فإن مهمة قراءة هذه الأدبيات قراءةً دقيقةً ومحاولة استخراج تأويلات لها هي مهمة صعبة وتستغرق جهداً ووقتاً.

ولقد عُدْتُ إلى السفر، فزرت اليابان مرتين خلال الأعوام الثلاثة الماضية، وأتمنى أن أزوره أكثر من ذلك، فهو يسحرني بالصورة التي يقدّمها عن حضارة أغرب من تلك التي يسعى الأنثروبولوجيون بحثاً عنها في مجاهل الصحارى، حضارةٍ تمتلك ماضياً تاريخياً عريقاً أقدم من تاريخنا، إضافةً إلى ما يبديه هذا البلد، في مجالات مختلفة، من رهافة لم نبلغها بعد. وهنا أيضاً، عليّ أن أرجع تلميذاً مرّةً أخرى وأتعلم كل شيء.

ولن أخفي أخيراً أن تغيير مهنتي في غضون ما تبقى لي من عمر، يشدّني كثيراً. فأنا لم أُسَرّ أبداً بقدر ما سُرِرْتُ منذ عشر سنوات حين وضعت تصميماً لديكور إحدى الأوبرات، وقمت بتركيبه على خشبة المسرح مع الموسيقيين. وكذلك حين باشرت بتصميم ديكور لمسرحية غنائية إيطالية، على الرغم من أن المسرحية لم تُعْرَض. وأنا أعتقد أن لديّ مهارة يدوية لم تجد فرصة لها، اللهم إلا في هاتين الحالتين وبعض الإصلاحات المنزلية.

■ - هل تقرأ ما يُكْتَب عنك وعن أعمالك؟

● - يمكنني القول إنني لا أقرؤها أبداً إلا حين أعرف الكاتب شخصياً وأقدّره. ومنذ سبع سنوات نشر معهد أميركي متخصص بالبيبلوغرافيا قائمةً بالكتابات عنّي وعن أعمالي، وضمّت هذه القائمة مئات العناوين، فكيف أجد متّسعاً لقراءة كل ذلك؟ وعموماً فإن هذه الكتب والمقالات تقع في واحد من الصنفين التاليين: فإما أن تكون مؤيّدةً لي انطلاقاً من سوء الفهم بصورة عامة،

ويأتي تقديرها لي على مالم أَقُلْه أو على ما لم أكن أرغب بأن أبدو وكأنني أقوله، وإما أن تكون ضدي انطلاقًا من الجهل وعدم الفهم، فلا اكترث بها أو أنزعج منها.

■ - ولماذا لا تترك لقرائك إلا هذا الخيار بين سوء الفهم والعداء؟

● - لعل صياغتي كانت قاطعةً جداً. ولعل من الواجب أن أضيف عبارة «في أغلب الأحيان».

■ - هل يرضيك «المناخ» الذي ينمو فيه البحث الأنثروبولوجي في فرنسا؟

● - فكرياً، الأنثروبولوجيا الفرنسية وضعها حسن. فهي حيوية، ونشطة، وخصبة من جوانب عديدة، كالأنثروبولوجيا الدينية، وانثروبولوجيا ما قبل التاريخ، والأنثروبولوجيا التاريخية، والأنثروبولوجيا الاقتصادية، وفي نظرية قواعد الزواج وأنظمة القرابة، وهي تحتلّ في هذا كله مركزاً متقدّمًا، وثمّة نقاشات خصبة مكرّسة لها. وهناك كثير من الزملاء الأجانب الذين يأتون إلى فرنسا، ويحاولون إطالة إقامتهم فيها، ويقولون إنهم يجدون لدينا مناخاً محفّزاً ومثيراً من الناحية الفكرية.

لكن هنالك وجه آخر يتمثّل في الظروف السيئة التي نعمل بها. ففي حين نحتاج إلى إرسال مئات الباحثين الشباب عبر العالم لجمع ما هو باقٍ إلى الآن من أنواع الحياة، والعادات، والمعتقدات التقليدية، فإنه ليس لدينا، أو يكاد، أيّ وظائف نقدمها لهم. ذلك أن عدم وجود الأنثروبولوجيا في التعليم الثانوي، واقتصاره على التعليم العالي وحده يحدّ كثيراً من إمكانية التوظيف في هذا المجال، والذي لا يتعدّى بعض المراكز كمركز المساعد أو الأستاذ المساعد، مع العلم أن هذه المراكز مقفلة بعد أحداث عام ١٩٦٨ التي فرضت نوعاً من التوظيف السريع. وماهو باقٍ فعلياً هو الموكز الوطني للبحوث الاجتماعية (C.N.R.S) الذي يستوعب أقل من عشرة أشخاص كل عام من أصل مئة أو مئتين من المتقدّمين.

أما من الناحية المادية، فسوف أعرض مثالاً واحداً فقط: إن مصادر دخل الـمُـخـتَبر الذي أديره هي أقلّ مما كانت عليه قبل خمسة عشر عاماً، مع أن عدد الباحثين قد تضاعف في هذه الأثناء. وهكذا فإننا نعاني شللاً مزدوجاً يتمثّل في نقص الإمكانيات من جهة، والتعب الناجم عن المشاكل الإدارية التي لا بدّ منها من جهة أخرى.

■ - هل تعتقد أن الأسباب التي تدفع شاباً ما ليصبح أنثروبولوجياً هذه الأيام، هي الأسباب ذاتها التي دفعتك قبل أربعين عاماً؟.

● - لا بد من الاعتراف بأن الأسباب التي دفعتني لأن أُصبح أنثروبولوجياً لم تكن «نظيفة»، فالآفاق التي تتيحها لي شهادة الـagregation في الفلسفة لم تكن لتستهويني مطلقاً، ولذا فقد سعيت وراء وسيلة للتخلّص منها. ولقد استمتعت بالسنة الأولى التي قضيتها في التعليم، لكنني سرعان ما...

والحقيقة أنه كان معروفاً في تلك الأيام لدى من نالوا شهادة الـ agregation أن الأنثروبولوجيا هي بمثابة الَمخْرَج. ولقد طرح معي پول نيزان هذا الموضوع ذات يوم، وكانت معرفتي به من خلال زواجه من إحدى بنات عمي. كما أنني كنت أحبّ المخيمات والسير في الجبال والهواء الطلق حبّاً جماً.

■ - لقد شَهِدْتَ أهم السجالات الثقافية في الثلاثين سنة الأخيرة، بل وكنت أحد أقطابها. ما هي السجالات التي ترى أنها مهمة، وأيّها التي لاتبدو لك كذلك؟

● - إن السجالات الوحيدة التي أثارت اهتمامي حقاً هي تلك التي دارت في مركز رويامون في فرنسا، وكان أولها عن وحدة الإنسان، والثاني لقاء بين شومسكي وبياجيه.

■ – وما السبب في أن هذين السجالين وحدهما قد أثارا اهتمامك؟

● – كان السجال المتعلق بوحدة الإنسان واحدةً من أولى المحاولات، ذات المستوى الرفيع، في التقريب بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. أما السجال بين بياجيه وشومسكي فقد لفت انتباهي لأن أعمالهما تتناول ميادين وثيقة الصلة بميادييني الخاصة.

■ – وماذا عن السجالات الأخرى؟

● – من المعروف أنني أعيش في عزلة تامة خارج مختبري والأشخاص الذين اتصل بهم هناك. واطلاعي على ما تشهده الأوساط الثقافية الأخرى هو اطلاع محدود. وأنا لا أعرف إلا القليل من البشر، ولا أرى إلا هذا القليل.

■ – في الحقبة التي شَهِدَتْ إزالة الاستعمار، كان بمقدورك كأنثروبولوجي أن تشترك في مناقشات عامة.

● – لقد تعاطفت بحرارة مع إزالة الاستعمار واستقلال الشعوب التي هي موضوع دراسة الأنثروبولوجي. لكنني لم أعد واثقًا من أنني كنت محقًّا تمامًا، وعلى جميع الصُّعُد. فالبشر الذين تتناولهم الأنثروبولوجيا، وأقصد هنا الأقليات العرقية، هم اليوم في وضع أشدّ مأساوية مما كان عليه الحال أيام الاستعمار، وفي مجتمعات استردّت سيادتها الوطنية.

■ – هل تعتقد أن دخول الإسلام إلى بعض البلدان الإفريقية التي تحررت من الاستعمار قد مارس تأثيرات «هدّامة» شبيهة بآثار الكاثوليكية الاستعمارية على البنى الاجتماعية للأقليات التي تتناولها دراساتك؟

● – إن جهلي ليمنعني من إبداء الرأي فيما يتعلّق بتاريخ دخول الإسلام إلى أفريقيا. لكن من المؤكد، بحدود علمي، أن الإسلام كدين كبير قد تسرّع بالضرورة في هدمه ما لدى بعض القبائل من ممارسات حياتية وأنماط حياتية. وكان يهمنا، كأنثروبولوجيين، أن يتمّ الحفاظ على كل ذلك.

■ – عندما توفيّ سارتر، فإنّ كل من قرأ تذييلك لكتاب **الفكر البّري** كان ينتظر ردّة فعلك، لكنها لم تأتِ ما سبب هذا الصمت؟

● – لم يكن ذاك تذييلاً، كان فصلاً أخيراً للكتاب، فقد أحسست بضرورة الردّ على ما اشتمل عليه كتاب سارتر **نقد العقل الديالكتيكي** من نقد للأنثروبولوجيا، وحطّ من قَدْر موضوعها. وعند وفاة سارتر لم يكن هناك من داعٍ لإعادة نبش كل ذلك. وعلاوةً على هذا فإن فكر سارتر غريب عليّ بصورة لا أعرف فيها ما الذي يمكن لي أن أقوله.

لا شك أن سارتر شخصية شمولية استثنائية. ولقد كان واحداً من قلّة من الأشخاص في هذا العصر، ممّن لديهم القدرة على تناول أشد الموضوعات تنوعاً، في الفلسفة، والدراسات، والمسرح، والرواية، والصحافة. ولا شك في أنّ نتاجه يثير الإعجاب والاحترام من هذه الناحية، وسيبقى كذلك طويلاً. إلا أنني لم أحاول أبداً أن أدخل عوالم هذا النتاج إلا من منطلق المراعاة، وهو أمر كلفني جهوداً كثيرة متكررة.

وعندما استدعتني الإدارة العامة للعلاقات الثقافية من نيويورك إلى باريس في كانون الأول ١٩٤٤، زارني ميرلوبونتي في مكتبي الصغير المظلم قرب الشانزليزيه، ولم أكن أعرفه جيداً في حينها، وقد عبّر لي عن رغبته في زيارة الولايات المتحدة، التي كنت سأعود إليها كمستشار ثقافي للسفارة الفرنسية فيها.

وبذلت ما بوسعي في تقديم المعلومات له. وطلبت منه بدوري أن يشرح لي الوجودية، نظراً لانقطاعي عن فرنسا طوال سنوات. وأجابني أنها محاولة جديدة للتفلسف، كما كان الأمر أيام أفلاطون وديكارت وكانط.

وهذا الطموح هو ما يشكّل عظمة الوجودية، لكنه نقطة ضعفها في الوقت ذاته. ولديّ شك في أنها ستبقى بعد هذا الطموح. ففي تلك العهود المجيدة، كانت الفلسفة متقدمةً على العلم، كما كانت دافعاً له للتقدم. أما اليوم فالعكس هو الصحيح. ذلك أن العلم المعاصر يزيد معارفنا بصورة مذهلة كل يوم، ويزرع البلبلة في طرائق تفكيرنا لدرجة أن الفكر الفلسفي لم يعد بوسعه إلا أن ينهل من معين العلم.

إن قراءاتي الفلسفية الوحيدة، وأؤكد هنا على كلمة فلسفية، تأتي من مجلات Scientific American، و Larecherche، و Nature، و Science، وقد قررت أن يشترك بها «مُخْتَبَر الأنثروبولوجيا الاجتماعية»، فضلاً عن بعض الكتب التي تسير في الاتجاه ذاته. وكل هذا بعيد كل البعد عن سارتر، بموقفه من العلم موقفاً حذراً، إنْ لم نَقُل عدائياً، وبكفاحه كل حياته لجعل الفلسفة مجالاً مُحكَم الإغلاق على العلم. وأنا، ولتعذروني على ما سأقوله، اشتمّ في ذلك كله رائحة عطن رهيبة.

■ - هل كنت تشعر بأنك أقرب إلى موريس مرلوبونتي؟

● - الحقيقة ان مرلوبونتي كان يُعنى جيداً بالعلوم التجريبية، كما أنني أكنّ له مودّة كبيرة كإنسان، فضلاً عن إعجابي بكتابته الأنيقة المرنة كالحرير. وهذا ما كان يقرّبني منه. لكنني لا أستطيع القول إن عمله قد ترك عليّ أيّ أثر، خاصةً وأن قراءاتي له قد جاءت في مرحلة متأخرة.

■ – هل تسمّي لنا أولئك الذين أثّروا فيك أكثر من غيرهم؟

● – ماركس، فرويد، سوسور، جاكوبسون، بنفنيست، دوميزيل، إضافةً إلى بعض مبادئ الجيولوجيا، وعلم النبات، وعلم الحيوان، والتربية الفنية التي تلقيتها في عائلةٍ فيها الكثير من الفنانين.

■ – نعلم أنك كنت مزمعاً على وضع كتاب عن روسّو. كما أن البعض يرون فيك نوعاً من المعلم للروسّوية– الجديدة neo - rousseauisme المزدهرة هذه الأيام. علماً أن هذه الروسّوية– الجديدة البيئوية، والمعادية للتصنيع، والتحررية، هي مضادة للبنيوية انطلاقاً من أسباب كثيرة.

● – لقد نُسِبَ إليّ هذا الكتاب عن روسو على الرغم من أنني لم أَعِدْ به. ولو أردت تأليف مثل هذا الكتاب، لكان عليَّ أن أعود إلى كل الأدبيات المتعلّقة بروسو منذ أربعين عاماً، وهذا أمر ليس متاحاً لي أبداً. وربما قمت بذلك يوماً ما، وكتبت عن جماليات روسّو التي صاغها بعباراتٍ أرى أنها ما تزال تصلح لبعض المسائل الجمالية المعاصرة.

أمّا ما يُدعى بالروسّوية – الجديدة لديّ، فأنا لا أشعر بكثير من التوافق بيني وبين حركات البيئة الحالية، باستثناء أن كتابي المداران الحزينان قد أطلق منذ خمسة وعشرين عاماً واحدةً من أولى صرخات التحذير من الخطر الذي يتهدد البيئة. وكذلك الأمر بالنسبة للروسّوية الجديدة في السنوات الأخيرة. فالأمر عندي ناجم عن صحبة طويلة مع أعمال روسو، أما هم فتيار فكري نشأ في الولايات المتحدة وأخذ بعد ذلك اسم «البيولوجيا الاجتماعية»، وذلك قبل أن توصف بـ«الفاشية»، وهي إدانة متسرّعة لا أوافق عليها.

■ – ما الذي يعنيه ذلك؟

● – إنّ تحديد ما هو فطري وما هو مكتسب في سلوك الإنسان قد يكون مجالاً مثيراً للبحث إذا ما كان هذا التحديد ممكنًا. وينبغي ألاّ يكون هناك موضوعات مُحَرَّمة. وما يثير الانتباه ليس الفكرة التي يستلهمها «البيولوجيون الاجتماعيون»، بل تلك السذاجة الغريبة التي يسعون بها وراءها، وعمليات المصادرة على المطلوب، والاستدلال الزائف، فضلاً عن السفسطة التي تقوم عليها براهينهم المزعومة. لكن ذلك لا ينفي حقيقة أنّ «البيولوجيين الاجتماعيين» الأميركيين هم علماء مدهشون فيما يتعلّق بالسلوكات الحيوانية في مجالها الضيق. وكتاب ولسون الضخم «البيولوجيا الاجتماعية» هو واحد من الروائع في تسعة أعشاره، الأمر الذي لا ينطبق على كتابه اللاحق «في الطبيعة البشرية» الذي تُرْجِمَ مؤخرًا إلى الفرنسية.

■ – لِنَعُدْ إلى روسّويتك ...

● – من يريد أن يحكم على روسّويتي ينبغي ألاّ ينسى أن روسو لا ينفصل عندي عن شاتوبريان.

ويشتمل كتابي **المداران الحزينان** على نوع من النشيد الموجَّه إلى روسّو، في حين لا أستشهد بشاتوبريان إلاّ لمامًا، على الرغم من أنه يَسِمُ بميسمه الكتاب كله. وثمّة أطروحة أميركية تتناول هذا الموضوع ...

إنّ هذه الشخصية المزدوجة، مثل جانوس الذي يتطلّع في اتجاهين متعاكسين تمامًا، هي من أول التأثيرات التي أعترف بها. أما من ناحية الفلسفة السياسية فأنا أشعر بأنني أقرب إلى شاتوبريان مني إلى روسّو. وينطوي كتاب روسّو **العقد الاجتماعي** على نوع من السحر الناجم عن كونه العمل الأشدّ غموضًا وصعوبة في

الأدب السياسي برمّته، غلى الرغم من وضوح أسلوبه، إلا أنه يدير ظهره لكل رؤية عقلانية للعيش في المجتمع. وقد يعترض أحدهم قائلاً إن روسّو وشاتوبريان يقفان على طرفي نقيض من جميع النواحي (ومن بينها الإحساس بالطبيعة)، لكن جوابي هو أننا نعيش هذا التناقض وأن هذه التجربة هي ما يجعل نتاجيهما مرتبطين دون انفصال. ومن ثم فإن المرحلة الفاصلة بين روسّو وشاتوبريان هي، على الأرجح، المرحلة التي عرف فيها البشر كيف يطوّعون اللغة بصورة أفضل، وهذا ليس بالأمر القليل...

■ – ماذا عن فرويد؟ هل ترى أنه الأب الحقيقي للأنثروبولوجيا الثقافية، كما يُقَال عادةً؟

● – هذا سؤال يفاجئني. فحتى لو رددنا بداية الأنثروبولوجيا المعاصرة إلى لويس هنري مورغان (علمًا بأن هناك من سبقه) فإن ذلك يعني أنه سبق فرويد بنصف قرن (حيث يعود كتابه **عصابة الإيروكوا** إلى عام ١٨٥١، في حين يعود كتاب فرويد **تفسير الأحلام** إلى عام ١٩٠٠). وهكذا فإن الأنثروبولوجيا، بصرف النظر عن تسميتها ثقافية أو اجتماعية، لا علاقة لها بفرويد وقد انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الآونة التي ولد فيها فرويد. وبالطبع فقد تأثّر بعض الأنثروبولوجيين بفرويد وأنا شخصيًا واحد ممّن تأثّروا به.

لقد تعلمت من ماركس أنّ الوعي الاجتماعي منطوٍ على خداع. وأننا لكي نفهم دوافعه يجب أن نغوص إلى مستوى أعمق. وفي المحصلة، فإن هذا المسعى مشابه للمسعى الذي مهّد لنهوض العلوم الفيزيائية التي فرّقت بين الكيفيات الثانية، أي الطريقة التي تدرك بها الحواسّ العالم، والكيفيات الأولى، الكامنة، التي يتعذّر الوصول إليها مباشرةً على الرغم من أنها أكثر صحّة.

وتعلمت من فرويد أن التعابير التي يتّخذها النشاط الذهني لها معنى، ويمكن حلّ رموزها، مهما كانت هذه التعابير اعتباطية ولا معقولة. أما أكثر من ذلك فلم أتعلم منه. وطريقة فرويد في تفسير الحياة النفسية (وهي طريقة كان يرى أنها مؤقتة، لاعتقاده بإمكانية التوصّل إلى تفسير بيولوجي ذات يوم) ما كان لها أن تفيدني؛ ذلك أن الأساطير والمجتمعات ليس لها رغبات أو حوافز. بل إن استخدام هاتين الكلمتين فيما يتعلّق بالفرد يثير لديّ حذراً شديداً، فنحن نستخدمهما لنخفي جهلنا بالحقائق التي تحجبانها، فضلاً عن أنهما لا تنطويان على قيمة تفسيرية.

ولا بد من القول إن هنالك محللين نفسانيين مارسوا الأنثروبولوجيا بطريقة جيدة، مثل جيزا روهايم سابقًا، وجورج ديفيرو حاليًا، لكن ذلك لا يعود إلى ماتحمله التأويلات التحليلية النفسية من قيمةٍ أنثروبولوجيةٍ ضمنية، وإنما إلى حقيقة أن الثقافة التحليلية- النفسية قد دَعَتْ البحث الكلاسيكي في الأعراق إلى تناول قطاعات كان الأنثروبولوجيون قد أهملوها حتى ذلك الوقت.

■ - وهل لعبت أعمال «لاكان» أي دور في فكرك؟

● - لقد التقت طريقانا منذ حوالي ثلاثين عامًا، لكننا لاحظنا، كلانا، أن كل ما نفكر به، فضلاً عن طريقة تعبيرنا، بل وصحتنا العقلية، يباعد بيننا.

■ - يُشَار كثيراً إلى الصلة بين الازدهار الذي عرفته البنيوية في فرنسا والديغولية ونهاية الحرب العالمية الثانية. فهل كان الأمر متعلّقاً بأزمةثقة لدى المفكرين؟ أو بهبوط فرنسا، أو أوروبا؟ أو بوجود أزمة في المجتمعات الصناعية؟

● - هذه الطريقة في النظر إلى الأمور هي طريقة سطحية. فالبنيوية لم تولد بين ١٩٥٠ و ١٩٦٠، كما أنها لم تولد في فرنسا. ولقد أكّدت في العديد من المناسبات على أن البنيوية تعود في أصولها إلى عصر النهضة، وأن تطورها يمرّ

بفلسفة الطبيعة لدى غوته، ومن ثم في سيرها في سُبُلٍ متوازية تمرّ بألسنية همبولت وسوسور وبيولوجيا آرسي تومسون، أما البنيوية الأنثروبولوجية فقد ولدت في البلدان الواطئة قبل الحرب العالمية الثانية، وعلينا أن نشير إلى السبب الكامن وراء هذا السَّبْق، فالامبراطورية الاستعمارية الهولندية استعمرت أندونيسيا، والفكر الأندونيسي بالذات كان بنيوياً جداً، وهكذا تعلّم الأنثروبولوجيون الهولنديون البنيوية من سكان أندونيسيا الأصليين. ومن الواضح إذاً أننا بعيدون عن المناسبات التي يشير إليها السؤال! أما أنا شخصياً فقد سرت في خطّ البنيوية دون أن أطّلع على أعمال الهولنديين، ولكن من الممكن أن تكون قد وصلتني منهم أشياء عن طريق غرانيه، على الرغم من أنه لا يذكرهم.

■ - ما الذي تبقّى من السجال بين الماركسية والبنيوية؟ لقد قيل إن البنيوية تفترض غياب أي مشروع أو معنى في إنتاج المجتمع؟

● - إنّ عملي هو الأنثروبولوجيا، وهو عمل يقوم على تحليل العادات، والمعتقدات، والمؤسسات وتأويلها، ولذا فإنني قلما اهتم بالنقاشات شبه الفلسفية من النوع الذي يشير إليه السؤال. ومع ذلك فإن هذا السؤال يشدّني إلى هذا المضمار، وما أريد قوله هو أن الفكرة التي مفادها أنّ لتطور البشرية معنى وأن ثمة مشروعاً واحداً يوجّه الحياة الاجتماعية؛ وأن الأشكال المختلفة التي تكتسيها هذه الحياة الاجتماعية هي عبارة عن مراحل من صيرورة محدّدة الاتجاه، هذه الفكرة تنطلق من ماركسية مبتذلة، وهي تبعاً لتعاليم ماركس ذاتها محض ضلال.

لقد رأى ماركس أنّ التاريخ يبدأ مع الصراع الطبقي، لكنه لم يرَ أن هذا الصراع يطال البشرية برمّتها. وقد وضع مقابل المجتمعات التاريخية ما دعاه باسم نمط الإنتاج الآسيوي (وضمّ إلى هذا النمط كل المجتمعات المسمّاة بدائية أو جاهلة

في عصره). وكان يرى أن هذه المجتمعات توجهها علاقات القرابة، لا علاقات الإنتاج. وكان يقول إن التاريخ لا يؤثّر على هذه المجتمعات، فإذا ما أصابها الدمار مصادفةً، قامت من جديد في المكان ذاته وبالاسم ذاته. كما أنها مجتمعات تتّصف بالثبات. لكن هذه المقابلة مفرطة في قطعيتها وتبسيطها. ولا أريد أن أقول أكثر من ذلك. إلا أن الوصول بهذه الفكرة إلى نهاياتها يفضي إلى التمييز بين مجتمعاتٍ حارّة ومجتمعات باردة. وهكذا، فإنني أنفي، بعد ماركس، فكرة التقدم كفكرة عامة وأرى أنها نمط حياة معين خاص ببعض المجتمعات دون غيرها.

■ - إن تاريخ الاعتقاد القائل بأن كل أشكال الحياة الاجتماعية تؤلّف مراحل من تطور واحد هو تاريخ غريب على أية حال...

● - أجل. فقد ظهر هذا الاعتقاد في العصور القديمة، ونجده لدى مفكري القرن السادس عشر، والسابع عشر، والثامن عشر. ثم عملت الداروينية على تجديده وإعطائه دفعاً. لكن الفلاسفة أو علماء الاجتماع الذين يرون في هذا الاعتقاد أساساً علمياً، يفوتهم أنّ علماء الجيولوجيا اليوم تخلّوا عن فكرة التطور الأحادي فيما يتعلّق بالأشكال الحيّة. وهم لا يتحدثون اليوم عن التطور، بل عن التاريخ، تاريخ التطورات المتفارقة، الذي يشتمل على حالات من النكوص والركود والازدهار. والحقيقة أن فكرة التطور الأحادي قد بطلت كنموذج في كل المجالات التي سبق أن كان لها دور فيها.

■ - هل تعدّ، إذًا، أن الاشتراكية الماركسية خطأ من أخطاء مرحلة الشباب؟

● - نعم ولا. لا لأنّ قراءاتي لماركس لعبت دوراً أساسيًّا في تكويني الفكري. كما قلت من قبل. ولا لأنّ الحزب الاشتراكي S.F.I.O الذي انتميت إليه

في مرحلة الشباب كان بمثابة مدرسة رائعة لتعليم الحياة العامة، وقد تعلمت فيه، ولست نادماً على ذلك.

وبالمقابل، فإنني أقيّم اليوم بصورة أفضل وهم المثقف الذي لا بدّ منه، والذي يستند إلى إيمان بجبروت الأفكار. فمهنتي كأنثروبولوجي يدرس المجتمعات المختلفة عن مجتمعنا وعن بعضها بعضاً، جعلتني أفهم أنّ ما من مجتمع فعلي أو حتى مُحْتَمَل تمكّن أن يصل إلى الشفافية والوضوح الكاملين. كما لا يمكن أن نصنع مجتمعاً انطلاقاً من نظام. فالمجتمع، أي مجتمع، يُصْنَع في المقام الأول من ماضيه، وعاداته، وتقاليده، أي من مجموعة من العوامل اللاعقلانية تجابهها الأفكار النظرية التي يُزْعَمُ أنها عقلانية. وهذه بالضبط هي نقطة التقاء المجموعتين. لكنهما حين تبلغان الغاية المنشودة لا يكون أمامهما سوى أن تقوّض واحدتهما الأخرى. ويمكن بهذه الطريقة أن نفسّر معظم ما يُسمّى أزمة الحضارة الغربية.

■ – في هذه الحالة ما الذي يبقى من الفكرة التي يمكن للبنيوية على أساسها أن تفضي إلى موقف محافظ، إذْ أنها لا تركن إلى المشاريع التي يستند إليها الفاعلون الاجتماعيون؟ ألَم تصبح أنت نفسك محافظاً؟ ألَم تتمسّك، مثلاً، بقوانين الأكاديمية الفرنسية؟

● – حين يعني الموقف المحافظ الدفاع عن الأنواع الحية الآيلة إلى الانقراض، ومن شواهد الماضي، والأماكن التي لم تلحق بها بعد أضرار التصنيع، فأنا محافظ بلا ريب. وهذا الأمر يسري على موقفي من كثير من المؤسسات أو المنشآت التي تشكّل جزءاً من التراث، وينبغي أن نحافظ عليها.

أما بالنسبة للأكاديمية الفرنسية، فإنّ احترامها لا ينبع مما كانته أو تكونه في هذه اللحظة المحددة أو تلك من الماضي أو الحاضر، حيث يمكن الاعتراض دوماً

على تركيبتها في وقت محدد. لكن شخصية هذه الأكاديمية، وحتى واقعها، تتحدد بديمومتها واستمرارها، فهي المؤسسة الفرنسية الوحيدة التي استطاعت أن تحافظ على كيانها دون أن تخضع لتغييرات على الرغم من تقلّبات التاريخ. وعظمتها كمؤسسة تقوم على هذه الديمومة. ومهمة المحافظة على ذلك هو ما أخذناه عن الذين سبقونا حين دخلنا الأكاديمية. ولقد تكلّمنا من قبل على مجتمعاتٍ حارة أو باردة، وأنا أرى أنّ ما من مجتمع يمكن وصفه على هذا النحو بصورة مطلقة. فكل مجتمع، سواء أكان بارداً أم حاراً، هو مجموعة من المؤسسات التي تتّسم بهذين الطابعين بدرجاتٍ مختلفة. وما يحصل هو أننا نظن أن المجتمع يصنع تاريخه بقدر ما يكون هذا المجتمع حاراً. لكن من الضروري، كما يبدو لي، أن تبقى في صلبه مؤسسات باردة تشكّل دعائم لهذا المجتمع. فقوة بريطانيا وعظمتها تعودان إلى أنها عرفت كيف تقف على رأس الثورة الصناعية والتجارة العالمية، وتحافظ في الوقت ذاته على مؤسساتها التقليدية للاعتماد عليها في الحفاظ على شخصيتها المميزة.

■ – هل ترى في المقاربة البنيوية طريقةً ملائمةً لفهم مجتمعات معينة، كالتي تطلق عليها اسم «المجتمعات الباردة»، أم أنها تلائم فهم أي مجتمع من المجتمعات، كمجتمعنا مثلاً؟

● – بادئ ذي بدء لا بد من الاتفاق على مفهوم «المجتمع البارد». فكما هو الحال مع مفهوم «المجتمع الحار»، الأمر يتعلّق كما أرى بمصطلحاتٍ أو حدود نظرية لا تتحقق أبداً في الواقع. ولذا فإنني أعيد القول إنه لم يوجد أبداً مجتمع يمكن أن نصفه على نحوٍ مطلق بأنه حارّ أو بارد.

أما الأمر الثاني فهو أنّ هذين المفهومين لا يشيران إلى الوضع الجوهري لهذه المجتمعات أو تلك، بل إلى الموقف الذاتي الذي يتخذه كل منها إزاء البعد التاريخي. فالمجتمعات البسيطة التي يدرسها الأنثروبولوجيون، تتخذ موقفاً سلبياً من التاريخ، وتريد أن تكون كما خلقتها الآلهة أو كما خلقها الأسلاف الأوائل، لكنها لا تبلغ ذلك بالتأكيد، فهي أيضاً في التاريخ، إلا أنها تفعل ما بوسعها لنسيان ذلك. وبالمقابل، فإن مجتمعاً كمجتمعنا يرى نفسه في التاريخ بكل الثقة والتصميم، ويحاول أن يجد الدافع للتغيّر من خلال الصورة التي يكونها عن حركته (وبدقّة أكبر، عبر الصور الصراعية التي تكوّنها الجماعات التي تؤلّف هذا المجتمع عن حركته).

■ - كنت تقول إن التاريخ عند سارتر هو عبارة عن أسطورة. ألَم يكن سارتر بهذا مثالاً لزمنه؟

● - ليس لزمنه وحسب، وإنما لشكل حضاري معين. وما تقدّمه الأساطير للمجتمعات التي لا تعرف الكتابة هو تبرير النظام الاجتماعي، وتصوير العالم انطلاقاً من رؤية أصلية، وشرح حالة الأشياء الراهنة من خلال ما كانت عليه هذه الأشياء، وتبرير الحاضر بالماضي، وتصوير المستقبل تبعاً للحاضر، والماضي. وهذا الدور هو الدور ذاته الذي تنسبه حضارتنا إلى التاريخ. وبالمقابل فإنّ هناك اختلافاً يتمثّل في أننا نتخذ من التاريخ أسباباً للاقتناع أو التمنّي بأن يختلف المستقبل عن الحاضر كما اختلف الحاضر عن الماضي، بدلاً من أن يكرر الحاضر الماضي أو يكون المستقبل ديمومةً للحاضر.

أما بشأن قدرة البنيوية على فهم أي مجتمع بصورة أفضل، بما في ذلك مجتمعنا، فأنا أرى أن التفسير العلمي، في كل زمان ومكان، يقوم على ما يمكن أن

ندعوه بعمليات التبسيط الملائمة. والأنثروبولوجيا، من هذه الناحية، يمكنها أن تجعل من الضرورة فضيلة. فالمجتمعات التي تدرسها الأنثروبولوجيا هي مجتمعات بالغة الصغر، ولديها تصوّر ثابت عن نفسها. ويضاف إلى ذلك أنّ ثمة مسافة، لا جغرافية وحسب، بل ذهنية وأخلاقية أيضاً، بين هذه المجتمعات ودارسها تقيّد إدراك هذا الأخير ببعض الخصائص البسيطة وبعض الحدود الأساسية الظاهرة. وهذا مفيد ويساعدنا. ولقد كانت هذه حالة علم الفلك في بدايته، ولم يكن له أن يغدو أول علم من علوم الطبيعة لو لم تكن الأجرام السماوية بعيدةً بحيث لا نعرف سوى عدد قليل من خصائصها.

■ - ولكن، ماذا عن فهم مجتمعاتنا؟

● - الأمور في مجتمعاتنا أكثر تعقيداً، فهي تنتمي إلى نظام كمّي مختلف تماماً، كما أنها تتغيرّ بصورة أسرع. وما يمكن أن نعرفه عنها مرتبط بالتاريخ أكثر من ارتباطه بالرصد المباشر. والمستويات البنيوية فيها غارقة نوعاً ما في كمّ من المسارات القائمة على المصادفة. وأخيراً، فإننا منخرطون كأشخاص في صيرورتها، ومن الصعب أن نفصل أنفسنا عن هذه الصيرورة.

إلا أن ثمة شواطئ أو جزر صغيرة من الثبات النسبي. فحيثما توجد أعراف، وأشكال حياتية، وممارسات، وتقنيات لم تجرفها تقلّبات التاريخ والاقتصاد، وحيثما تبقى الحياة الجماعية مرتكزةً على الاتصال الشخصي المباشر، سواء على مستوى حياة القرية، أو الحيّ، أو في الأوساط التقليدية الصغيرة، يكون بمستطاع الأنثروبولوجي أن يسترد حقوقه ووظيفته. ومن المعروف أن هناك فريقاً من «مُخْتَبَر الأنثروبولوجيا الاجتماعية» قد قام بدراسة قرية فرنسية طوال عشر سنوات، وأصدر ثلاثة كتب حتى الآن.

وتدرك الأنثروبولوجيا جيداً أنها تعمل كعلم مُلْحَق بالتاريخ حين تتصدّى لدراسة المجتمعات المعقدة. إلا أنّ جمع كميّة من الوقائع الصغيرة التي لم يولها المؤرّخون اهتمامهم (وهو أمر آخذ بالتغيّر، نظراً لازدياد التعاون الوثيق بين المؤرّخين والأنثروبولوجيين)، والتعويض عن الثغرات وقلّة الوثائق المكتوبة بمعرفة الطريقة التي يتذكّر بها الأفراد ماضي جماعاتهم الصغيرة أو يتخيلونه، والطريقة التي يعيشون بها حاضرهم، كل هذا يفضي بالأنثروبولوجيين إلى تكوين وثائق من نوعٍ جديد يثري معرفتنا بصورة مدهشة.

■ - ثمّة بنًى أولية تستشفّها في تنظيم المجتمع، وفي الأساطير، وفي قصيدة لبودلير، الخ، ما هو الشيء الذي تتناسب معه هذه البنى الأولية؟ وهل تخضع الحياة الاجتماعية لقوانين طبيعية كما هو الحال بالنسبة لقوانين الفيزياء والكيمياء؟

● - ثمّة مبالغة زائدة في الحديث عن قوانين. والأصحّ القول إن ما نبتغيه هو التوصّل إلى ما يكمن خلف الظواهر من خصائص خفيّة للأشياء التي ندرسها. وهي خصائص تتيح لنا أن نفهم بصورة أفضل علّة وجود هذه الأشياء، ودورها في الحياة الاجتماعية. كما يتيح لنا أن نفهم بصورة أفضل دوافع الانفعال الجمالي الذي تثيره الأعمال الفنية أو الأدبية أو التشكيلية.

■ - هل اللاوعي بنية؟ أو، بالأحرى، هل تفترض البنيوية وجود لاوعي اجتماعي؟

● - ما تفترضه البنيوية ليس لا وعياً اجتماعياً قائماً على مفهوم ميتافيزيقي محض، والأمر هو أنّ إلزامات الحياة الإجتماعية تمارس رقابةً على ثمار النشاط اللاواعي لجمع من العقول الفردية. وهذا النشاط اللاواعي يخضع، حتى قبل أن يظهر، لإلزامات أخرى أُرَجِّح أنها تعتمد على تكوين بنى الدماغ وطريقة عملها.

وفي اللغة تتجلّى هذه الإلزاماتُ ذات المستويين على أفضل وجه؛ ذلك أنّ الظواهر الألسنية، بخلاف غيرها من الظواهر الثقافية، لا تظهر في الوعي أبداً، إلا لدى الألسنيين طبعاً. وثمّة من الألسنيين من يفترض اليوم وجود عضو ألسني في الدماغ، حيث يتم التنظيم المسبق للآليات الأساسية، المشتركة، لكل لغة من اللغات.

ولقد أشرت، من طرفي، إلى أن اللغة تشكّل حالة مميّزة، لكن من الممكن التوصّل إلى أسس لا واعية في مجالات أخرى من الحياة الاجتماعية، وهي أسس تكمن خلف الأطر الواعية، والتفسيرات الثانوية، وعمليات التأويل المتكررة. وعلى الرغم من أن هذه الأسس لا تتسم بخصائص مطابقة لتلك التي يكشفها تحليل اللغة، إلا أنها تبدي معها تشابهات بنيوية. وإذا ما كان هذا صحيحاً، فإن الإنتاج الألسني يكون واحداً من التعابير التي تتخذها وظيفة رمزية تُلاحَظ بدايتها لدى العديد من الأصناف الحيوانية، مع أنها لم تَرْقَ إلى التعبير الكامل عن ذاتها إلا لدى الإنسان.

■ – ألا تعتقد أن الدور الذي لعبه مذهبك النظري، منذ عشر سنوات، قد كان دوراً ثقافياً، أو إيديولوجياً، أكثر مما كان علمياً؟

● – إنّ العالِم هو نوع خاص من المثقف يركّز عمله الذهني على فهم العالم الطبيعي أو الاجتماعي، في حين يتصدّى الآخرون لمهام تنظيمية أو إدارية، وغيرهم لانتاج أعمال أدبية، على سبيل المثال. وما سُمّيَ بـ «مذهبي النظري» (وهو في الحقيقة ليس مذهباً، لأنني أتصدى للمسائل واحدةً تلو أخرى، وهذه المسائل هي التي توحي إليّ بزاوية المعالجة) تمّ عَدُّهُ إيديولوجيا، خاصةً في فرنسا، وهذا يعني عدم وجود حواجز قاطعة بين الأوساط المهنية والجمهور المثقف العريض في

بلدنا. وهذا الجمهور يجهل الأمور التقنية ولا يسمح بأن تنفذ إليه سوى التأويلات السطحية والخاطئة في غالب الأحيان. وأنا، بالنسبة لزملائي من الأنثروبولوجيين، شخصٌ قدّم حلولاً جديدةً لقضايا شديدة التعقيد كانت تشغل الأنثروبولوجيا منذ وجودها، وذلك بصرف النظر عن كون تلك الحلول جيدة أم رديئة. وما قدمته من تحليلات، وطروحات سوف يفنى، شأني في ذلك شأن من سبقوني، وهو يخضع منذ الآن للمنافسة، وغداً يتم تخطّيه. وإذا ما اعترفت الكتب القادمة بأنّ الكتب التي وضعتُها قد شكّلت انعطافةً مفيدة في حينها في طريقة طرح بعض المسائل الكبرى في الأنثروبولوجيا ومعالجتها، وبأنني قد حرّكت هذه المهنة نوعاً ما، فإنني أكون قد أدّيت رسالتي.

■ - هل لديك تصوّر معين للمثقف ودوره الاجتماعي هو ما يجعلك تقف على الحياد بشأن القضايا السياسية الملموسة والدقيقة؟

● - إن شعوراً بسوء الأمانة سوف ينتابني إذا مارحت أُمضي الوقت في التوقيع على النداءات أو الاحتجاجات، فمن الغدر أن أجعل من الثقة المولاة لي غطاءاً لعمليات لا أعرف عنها شيئاً سوى ما يقال. وإذا ما كنت قد أحرزتُ بعضاً من الشهرة، فلأنه من المعروف بأني لا أطرح شيئاً دون دراسة وتمعّن. وأنا لا أملك الوقت للانكباب على مثل هذه الأمور بالاهتمام الذي انكبّ به على الأمور التي اخترت العمل عليها، وإلاّ لتعرّضتْ هذه الأخيرة للخطر. وغيري يستطيعون ذلك لأن طاقتهم أكبر بكثير من طاقتي، أو لأنهم لا يختارون ما أختاره. وأنا لا ألومهم؛ أما من جهتي فقد قررت نهائياً ألاّ أتدخّل إلا في قضايا اعتقد، محقاً أو غير محقّ، بأنني مختصّ فيها وكفؤ لها.

■ – لكنك تدخلت لدى اعتقال ريجيس دوبريه في بوليفيا.

● – كان تدخّلي لتحرير ريجيس دوبريه انطلاقًا من معرفتي بأميركا اللاتينية وبمن يحمل شهادة الـ Agregation في الفلسفة. ومنذ بعض الوقت تدخّلت في قضايا تهمّ هنود البرازيل.

أما فيما يخصّ الالتزامات السياسية فقد كنت من أنصار السلام في شبابي، ثم شهدت هزيمة الجيش الفرنسي واندحاره على الحدود مع بلجيكا واللوكسمبورغ حتى مونبلييه، مروراً بسارث، وتول، وروديز، وبيزييه، وهذا الخطأ الكبير الذي اقترفته ولّد لديّ حذراً نهائيًا تجاه أحكامي السياسية. وإلى الآن ما أزال أعيش ردّات فعل من هذا النوع، قد تكون عنيفةً في بعض الأحيان. لكنني صرت أدرك طبيعتها، سواء أكانت عميقة أو سطحية. وأنا لا أجد مبرراً لنشر ذلك كي يقتدي بي المعاصرون.

■ – لقد أشرت أكثر من مرّة إلى أسفك الشديد لأنك لم تصبح قائد أوركسترا. هل كنت تتمنى ذلك حقًا؟

● – تماماً. فقد تلقيت ثقافة موسيقية من عائلتي التي تحتلّ الموسيقا مكانةً كبيرة في تقاليدها، وفاءً لذكرى جدّ كان قائداً للاوركسترا في عهد لوي – فيليب، ثم الإمبراطورية الثانية، وصديقًا لبرليوز، وساهم في تأسيس جمعية كونشرتات الكونسر ڤاتوار، وفي نشر أعمال بيتهوڤن في فرنسا. ولقد ظلّ لديّ دوماً حب عميق للموسيقا دون أن أتوصّل إلى العزف على آلة ما (رغم تجربتي الكثير منها)، وهذا التناقض بين ثقافتي وطبيعتي ترك لديّ شعوراً بالتمزّق. ولأنني أعلم أن ثمة شيء ما ينقصني، وهو شيء وراثي على الأرجح، كي أصبح مؤلفًا موسيقيًا، كثيراً ما أحلم بأنني لو وُجّهْت كما يجب لكنت استطعت أن أصبح قائداً للأوركسترا، على الرغم من العائق الوراثي.

■ – هل تهتم بالسياسة، وقراءة الصحف؟

● – كثيراً ما أقف على الحياد في السياسة لأنني، كما قلت، لم أعد أراها موضوعاً ممكناً للفكر النظري. فالعالم الذي نعيش فيه أصبح بالغ التعقيد، وصار عدد المتغيّرات أكبر من أن يسيطر عليه الفكر، وأصبحت ممارسة السياسة اليوم تتم مسألةً فمسألة، في إطار توجّهاتٍ بالغة العمومية، ولديّ شكّ بأن الأمور قد تتغير، لكنني آمل أن أكون ممن يحصلون على أفضل المعلومات الممكنة من مطالعتي المنتظمة لصحيفتين وأربع أسبوعيات وعدد من المجلات.

■ – هل تشاهد التلفزيون، أو تذهب إلى السينما؟

● – قلّما أشاهد التلفزيون، وإلاّ لما توفر لي الوقت كي أطالع. وما يثير اهتمامي في التلفزيون هو قيامه بما أعدّهُ وظيفته الأولى، وهي أن يرينا ما يحدث حين يحدث وحيث يحدث. والتلفزيون الأميركي أكثر نجاحاً في ذلك من التلفزيون الفرنسي. وباستثناء ذلك فأنا أكاد لا أشاهد في التلفزيون سوى برنامج واحد هو، وهنا سأفاجئكم، «على المسرح الليلة» Au Thèâtre ce Soir، انطلاقاً من ذوق فاسد بعض الشيء، فضلاً عن تعويضه نقصاً في ثقافتي العامة دون أن يزعجني، وهذا النقص هو مسرح الشارع. أما السينما، فكنت أذهب إليها كثيراً في الماضي، أما الآن فلم أعد أذهب عملياً، ربما لأنها تغيّرت أو لأنني تغيّرت، وخاصةً من جهة رُهاب الأماكن المغلقة الذي يتزايد كلما تقدّمت في السنّ.

■ – لو قُيِّض لك أن تحتفظ لأنثروبولوجيي الألف الثالثة ببعض الأشياء في حضارتنا، فما الذي تختاره؟

● – قلّما يدرك أفراد المجتمع ما هو مهمّ حقّاً في ثقافتهم. ولعلّ احتمالات الخطأ تقلّ لو قلت «مكتبة الكونغرس» (لأنها الأضخم).

■ - هل تفضل أن تترك لدى معاصريك ذكرى المفكر الكبير أم ذكرى الأديب الكبير؟

● - إنّ قراءة الكتّاب الكبار، مثل روسو أو شاتوبريان أو بروست... تبهرني دائماً، وتولّد لديّ شعوراً بضآلة شأني. وأنا لا أحلم بأن أُدْرَج معهم ولو من بعيدٍ جداً.

المحتوى

الصفحة

1- الإنسان ٣

2 - محار، سَلَمون مُدَخَّن، جبنة ستيلتون ٢١

3- الحيوان البشري ورموزه ٤٣

4 - بنية الأسطورة ٦٩

5 - الكلمات والأشياء ١٠٥

6 - البنى الأولية للقرابة ١١٩

7- آلات لإيقاف الزمن ١٤١

8 - ملحق ... «ماكنت، ما أردت أن أكون»:

مقابلة مع كلود ليفي - شتراوس ١٥٩