

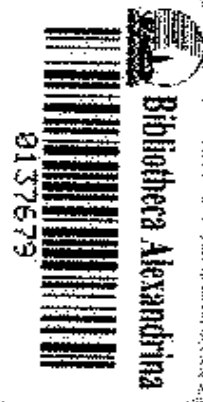
الأستاذ الدكتور

محمد عبد الحفيظ التهامي

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة طنطا

البيسوية والعصر الفكري

كلية الآداب - جامعة طنطا



الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

١٩٩٩

البنية والعمارة

في فكر كلود ليفي شتراوس

الأستاذ الدكتور

محمد مجدى الجزيرى

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة طنطا

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

١٩٩٩

البنوية والعولمة

في فكر كلود ليفي شتراوس

تأليف

الاستاذ الدكتور

محمد مجدى الجزيرى

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

طنطا العجيزى شارع عبدالله بن مسعود

☎ : ٢٥٤٠٧٤

تجميع كمبيوتر

مركز نايل سات للكمبيوتر

طنطا شارع حافظ وهبى

فصل الوان

ماجد جرفيك

طباعة

دار عرفة للطباعة

الطبعة الثالثة

١٩٩٩

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

٩٩-٢٢٩٨

الترقيم الدولى

997-5615-89-5



الى رمز القيم والإعتدال والتواضع في حياتي

الى أغلى الناس ..

الى روح أمي ..

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إذا كانت البنيوية عند أصحابها تشكل منهجاً للبحث في العلوم الإنسانية ، فإنه ينبغي أن تضع في اعتبارنا أنها لم تتوقف عند هذا الحد ، بل لقد امتدت إلى إثارة قضايا فلسفية من الطراز الأول ، ولعل بنيوية ليفي شتراوس خير دليل على ذلك .

ومن هنا رأينا عرض بعض الملامح الفكرية عند ليفي شتراوس من خلال موقفه من الحضارة المعاصرة . وهي مواقف تحددت في المقام الأول من خلال دراسته للمجتمعات البدائية .

محمد مجدى الجزيري

القاهرة : أغسطس ١٩٨٤

تصدير الطبعة الثالثة

في عام ١٩٨٤ صدرت طبعة متواضعة من هذه الدراسة باسم " كلود ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة " ثم سرعان ما أعيد إصدارها عام ١٩٨٥ مزيدة ومنقحة . لم يكن هدفي من الدراسة التعامل مع ليفي شتراوس كعالم أو صاحب منهج جديد ، بقدر ما كان هدفي تناول المضامين الكامنة في فكره ، والحق أنني في البداية تعاطفت معه بدرجة كبيرة ، خصوصا في دفاعه عن مبدأ النسبية الثقافية وحق كل حضارة في البقاء وتأكيد قيمها ، لكنني وجدت نفسي بعد ذلك أطرح العديد من التساؤلات بشأن مصداقية دعوته ، ما قيمة الشعارات والدعاوى البراقة في عالم يبدو وكأنه اختار أن يضع القيم والمبادئ في متحف ضمن المتاحف العديدة التي نحتفظ فيها بأجمل وأروع الوثائق والمخطوطات التاريخية ! ثم كان التسارع الرهيب الذي شهده جيلي في عالمنا المعاصر في كل المجالات السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والمعلوماتية .. وصولا إلى ظاهرة العولمة . وجدت نفس أعود مرة أخرى إلى ليفي شتراوس ، أعود إلى نزعتة البنيوية ومقولته الخاصة بمبدأ النسبية الثقافية محاولا اكتشاف العلاقة بينه وبين العولمة . انها مجرد محاولة ومن حقنا جميعا أن نحاول .

د . محمد مجدى الجزيرى

الامارات - القاهرة ٩٦-٩٩

الفصل الأول

ليفي شتراوس والتمرد على الفلسفة

١- على الرغم مما يبدو للوهلة الأولى من عداء ظاهري لعالم الفلسفة عند كلود ليفي شتراوس إلا أن المرء لا يعدم لديه مواقف فلسفية ونظريات تأملية ، وهو الذي طالما أصر على ضرورة تحديد موقفنا منه كعالم لا كفيلسوف .

والحق أن مؤلفات كلود ليفي شتراوس ، رغما عن أنفسه ، تتضمن حوارا مستمرا ، نقديا في طبيعته ، مع الفكر الفلسفي ، وخصوصاً مع فلسفة الظاهرات التي أرمى قواعدها هومبرل ، ومع الفلسفة الوجودية التي حققت ذبوعها وشعبيتها مع جان بول سارتر . ومن ناحية أخرى ، فإن مفهوم ليفي شتراوس عن الأنثروبولوجيا باعتبارها جزءاً من النظرية العامة لرموز Semiology or General Theory of Signs وتأملاته عن الفكر البدائي والمتمددين ، لا تجعله يتعد كثيراً عن عالم الفلسفة (١) .

فإذا ما أضفنا إلى ذلك موقفه من التاريخ (٢) ، وموقف أقطاب الفكر الماركسي منه في ضوء موقفه هذا ، وردوه عليهم ، أمكن لنا أن نتبين أهمية تناول البعد الفلسفي من اهتماماته . ويمكن القول أن القضية الأساسية التي تناولها في مؤلفاته تمثلت في تحديد موقع الامتنان من التمسك للطبيعي (٣) ، ومن هنا كان تعرضه للهجوم من قبل أنصار النزعة الإنسية من منطلق تجاهله للإيمان ، وهو ما أكره ليفي شتراوس ، في ضوء نقده العنيف لما تنطوى عليه النزعة الإنسية المعاصرة من ترمت وضيق الحلق ومحاولة فرض النموذج الغربي للتقدم على جميع المجتمعات بلا استثناء . ولعل هذا ما دفعه إلى تقديم رؤية نقدية للمجتمع الغربي المعاصر في العديد من مؤلفاته ، من خلال تعاطفه مع المجتمعات البدائية ، وهو ما يفسر لنا تناول البعض له باعتباره دلالة على أزمة الوعي الأوربي في القرن العشرين ، والتي دفعت بعدد كبير من المثقفين في أوربا إلى نبذ حضارتهم والانطلاق وراء نماذج حضارية أخرى بديلة عنهم يجدون فيها المعنى المفقود والأمل الضائع ، ومن ثم كان اتجاههم إلى القسوت البدائية وأساليب الحياة

الطريقه اللاشعورية التي عبرت عن نفسها من خلال أبرز الحركات الفنية في القرن العشرين وتقصدها بها السريالية - Surrealism - والدائية - Dadaism - وهكذا يمكن لنا وضع كلود ليفي شتراوس ضمن فلامسفة ونقل الحضارة الشوية المعاصرة أمثال توبينسي ونيبور ألبرت شفيتزر وبيرديلف وساركيز وغورهم ، وهو ما يؤكد لنا مرة أخرى ، إمكانية تناول الفكر الفلسفي عند ليفي شتراوس ، ولو كان هذا العالم ، الذي يطيب له أن يضع نفسه بين زمرة العلماء ، مجرد عالم فحسب ، لما احتل تلك المكانة التي احتلها في الأوساط الثقافية في فرنسا بل والعالم أجمع . وليس أدل على ذلك من نتيجة الاستفتاء الذي أجرته مجلة Lire في عام ١٩٨١ ، في محاولتها استقصاء المناخ العقلي في فرنسا جهد رجيل قطب الوجودية الصالح جان بول سارتر . فقد طلبت للمجلة من ستعمائة من رجال الفكر والطلاب والساسة تحديد أبرز ثلاثة مفكرين فرنسيين كان لهم أعق الأثر في تطور التفكير والأدب والعلم ، وكما كانت الاجابة مذهلة عندما احتل ليفي شتراوس المرتبة الأولى بين مجموعة الأصوات التي أدت برأيها بالفعل وعددها ٤٤٨ صوت (*)

والحق أن مثل هذه النتيجة كانت تعبيراً عن تلك المكانة التي احتلها ليفي شتراوس في عالم الفكر الفلسفي ، وهو ما يعكس لنا تطور المناخ الثقافي في فرنسا . ففي القرن الثامن عشر ، كانت أسماء فولتير ومونتسكيو وروسو هي الأسماء الرائدة في دنيا الثقافة ، وفي القرن التاسع عشر احتلت أسماء إميل زولا وفكتور هوجو موقع الصدارة . أما النصف الأول من القرن العشرين فكان من نصيب جيد وبيرتون ومالرو وسارتر وكامى (٤) .

(*) كانت بقية الاستفتاء على النحو التالي ريموند آرون ٨٤ صوت ، ميشيل فوكو ٨٢ صوت ، لاسان ٥١ صوت ، سيمون دي بوفوار ٤٦ صوت ، مرجريست أوريكيسلر ٣٢ صوت ، فردينان بيرول ٢٧ صوت ، ميشيل تورني ٤٦ صوت ، برنار هنري ليفي ٢٢ صوت ، هنري ميشو ٢٢ صوت .

وهكذا كانت الشخصيات العامة والأدبية هي الشخصيات المؤثرة على المناخ الثقافي في كل القترات السابقة ، ومن ثم بدت المعرفة البشرية ككل داخلية في صميم مسئوليتهم بالدرجة الأولى . وفي عام ١٩٨١ ، تغير الموقف فاحتل المتخصص *Specialized* والعلم *Savant* موقع الصدارة ، وهو ما يمكن تفسيره كما ذهب لايوج Gilles Lapouge .

نتيجة لتغير الأنوار الاجتماعية ، وليس فقط نتيجة لتغير الواقع الشخصية ، فلم يكن أحداً من الشخصيات التي أوردها لايوج في قائمته يعتمد على الجامعة كمصدر مالي وأيديي يدعم به مبادئه ، باستثناء نوركليم الذي أخفاه من قائمته . وبالمقارنة مع نتيجة الاستفتاء الذي أجرته مجلة *Lire* يتضح مدى المكثفة التي أصبحت للأكاديميين أمثال ليفي شتراوس وريموند أرون وفوكوه ولاكان . ومثل هذا التغيير - كما ذهب دافيداس - *D. pace* لم يكن نتيجة للصدفة المحضة ، بل كان نتيجة لما طرأ على المجتمع الفرنسي نفسه من تغير جذري في مجال صنع وإبداع المعرفة ، ففي الربع الأخير من القرن الحالي ، بدأت تظهر في فرنسا اتجاهات تعمل على تأكيد الاحتكار الأكاديمي الفعلي في مجال إنتاج المعرفة لمنافسة الجامعات الإنجليزية والأمماتية والأمريكية في هذا المضمار . وبالتالي لم تعد للجامعة تمثل مجرد المورد المالي للعديد الأكبر من المثقفين ، بل أصبحت تقوم أيضا بالدور الأكبر في تشكيل الحياة الثقافية ذاتها ، وبينما لم يكن الأسلوب أو النمط الأكاديمي بشكل الشكل الأوحده المقبول للحياة الثقافية في فرنسا ، فإنه أصبح وسيلة من الوسائل الأساسية للمكانسة العظيمة والشهرة بين طبقات المثقفين . وفي ضوء هذا المناخ العقلي لكتمسب كلود ليفي شتراوس موقعه ومكانته . ففي مقابلة أجرتها معه مجلة *Le monde* عام ١٩٧٩ أكد أنه لا يبدأ كتبه أي مؤلف من مؤلفاته في ضوء أفكار مسيئة محددة ، بل يبدأ من خلال إحصاء دخلتي بلشكل معين . ثم يتجه بعد ذلك إلى القيام بدراسة موسوعية شاملة لكل ما كتب في الموضوع ، وعلى سبيل المثال فإن دراسته عن الأبنية الأولية للقرابة *The Elementary Structures of Kinship* اعتمدت على

٧٠٠٠ كتاب ومقال ، وهكذا اختلفى عالم مسالرو ومبارتر وكلمى من أسلوب حياة ليفى شتراوس ، فهو يصرح لنا أنه لا يحيا حياة إجتماعية ، ليس له أصدقاء ، ويمضى الشطر الأكبر من وقته فى المعمل والشطر الثانى فى المكتب . إن صحبة لرفاق وتأملات الفكر على إحدى مقاهى باريس ، كل هذا لم يعد له وجود فى عالم ليفى شتراوس فى عالمه حل الأكاديمى محل الفيلسوف المتأمل وحل المعصل والمكتبة محل المقهى . وفى مقابلة أجرتها معه مجلة *Le nouvel Observateur* نجده يصرح أن عصر المفكرين أصحاب النظرات النسقية قد ولى وقتها وإن كان هذا لا يمنعه من الشعور بالحاجة أحيانا إلى أسواق رياضية للفكر ، لكنه لا يبحث عنها الا فى الماضى وحده ، يبحث عنها فى أعمال للفلاسفة العظام للقرنين السابع عشر ، والثامن عشر (٥) .

فالمجتمع المعاصر أصبح معقداً إلى الدرجة التى لم يعد يجدى معه أخضاعه لأساق محددة . وأصبح من الضرورى أن يحل صناع المعرفة محل الفلاسفة والسادة العظام .

٢- لعل للتساؤل المحورى الذى يواجهه أى باحث فى فلسفة ليفى شتراوس أنه لم يكن فيلسوفاً محترفاً ، بل لقد شن حملة شعواء على الفلسفة والفلاسفة ، مؤثراً عليها دراسة الأنثروبولوجيا . وعلى الرغم من هذا ، فهو لم يكن بعيداً عن عالم الفلسفة ، والتساؤل المطروح الآن ، هل دخل ليفى شتراوس عالم الفلاسفة من خلال نقده لهم ، أم دخل عالمهم من خلال عالمه المفضل وهو علم الأنثروبولوجيا ؟

وللإجابة على مثل هذا التساؤل يصبح لزاماً علينا أن نتعرف على بعض المعالم العامة فى حياة ليفى شتراوس ، من خلال رحلته الفكرية التى دفعت به إلى علم الأنثروبولوجيا .

ولد كلود ليفى شتراوس عام ١٩٠٨ فى بلجيكا فى عائلة يهودية ، حصل عليها رسماً . وفى طفولته كانت تثير خياله قصص وحكايات المكتشفين الأوائل

والهنود كما كان يمضى الشطر الأكبر من وقته فى جمع الموضوعات القريبة والشاذة . وفى فترة شبابه نسي عشقه للطبيعة ، وموسيقى فاجنر بصفة خاصة . وخلال فترة الحرب العالمية الأولى أمضى بعض الوقت بمنزل جده بمدينة فرمساي .

فى عام ١٩٢٠ التحق بجامعة باريس لدراسة القانون ، فى فترة وصل فيها للعداء للمسامية قمته . على الرغم من أصله اليهودى ، واضطراره إلى مغادرة فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية ، فإنه تجاهل الأسماء العبرية فى تناولته للأساطير فيما بعد ، كما أنه تجنب التطبيق على وضع اليهود فى المجتمع الفريسي . وليس أدل على ذلك أن من رفضه كافة المحاولات التى حاولت تفسير اهتمامه بالأنثروبولوجيا فى ضوء خبراته الواقعة المنبثقة من تلاقى اليهود مع المجتمع الممسيحي لفريسي (٦) .

وإذا كان ليفى شتراوس قد بدأ بدراسة القانون فانه مسرعان ما فقد حماسه لدراسته ، بل لقد بدت لديه الدراسة القانونية دراسة غير علمية . ويمتزنة دارس القانون ، بدارس الطعم أو الألب ، لاحظ ليفى شتراوس أن الأول يتسم بالعدوانية وحب الثروة والسوقية ، ومن هنا كان اتجاهه إلى دراسة الفلسفة ، فحصل على ليسانس الفلسفة من جامعة السوربون ، وعلى الرغم من تعدد للفلاسفة الذين تناولهم فى دراسته الفلسفية ، من قدامى اليونان إلى المعاصرين ، إلا أنه لاحظ أن أسئلته تارة ما كتقوا يتناولون نظريات ماركس أو فرويد ، وهما اللذان حازا كل تقديره وإعجابه ، وهو ما دفعه إلى الاستياء من منهج الدراسة الفلسفية ، بل والاستياء من المنهج التاريخى الذى كان يتبع فى دراسة الفلسفة وهو ينصب على دراسة التطور التاريخى للأفكار بدون اعتبار لقيمتها التمسجية (٧) ، ومن ناحية أخرى لم يستطع ليفى شتراوس تقبل النزعة الشكلية الخالصة التى اتبعت فى دراسة الفلسفة من خلال طرح التمسولات الفلسفية وحلولها من خلال رأى ونقيضه ثم رأى ثالث يبين تهافت الرايين معاً (٨) . وهكذا بدت لديه الفلسفة باعتبارها مجموعة من التمارين العقلية الخالية من المعنى ، أو بمثابة تأمل جمالى للوعى ذاته (٩) . أى بدت الفلسفة بعيدة إلى حد ما عن الواقع .

، هي أذا كشفت تؤدي إلى سران العقل لكنها تؤدي أيضا إلى جفاف الروح وبحر بجده يصرح لنا أنه إذا كان قد درس الفلسفة فأنه لم يكن ييقن من وراء ذلك الحصول على مهنة أو وظيفة بل أن كل ما في الأمر ، أنه أحسن بمرآة شديدة لكل النظم الأكاديمية الأخرى التي صاغها في حياته (١٠) ، وفي كتابه المدارات الحزينة *Tristes Tropiques* يبين لنا كراهيته لتلك الأشكال الجديدة من الفلسفة التي نمت خارج السوربون ، وذلك في الوقت الذي بدأ فيه بعض أبناء جيله أمثال سارتر وسيمون دي بوفوار وميرلوبونتي وريموند أرون في دراسة أعمال هيدجر وهومرل

في عام ١٩٢٠ إلتقى بكل من سيمون دي بوفوار ومالرو وبونتي ودارون ، وكان من الممكن أن يكون واحدا من قادة الحركة الفلسفية الجديدة في فرنسا (١١) . لكنه بدلا من ذلك نبذ تلك الأشكال الجديدة من الفلسفة المنطلقة من النزعتين الوجودية والظاهراتية ، ولعل موقفه هذا يفسر لنا جنوحه إلى الموضوعية العلمية بدلا عن كل نزعة ذاتية ، فقد بدت لديه التيارات الفلسفية الشائعة خلال هذه الفترة في فرنسا بعيدة عن موضوعية العلم ودقة أحكامه ، فهي أشبه بتأمل جمالي للوعي بواسطة الوعي فقد استفرقت للوجودية في أوهم النزعة الذاتية . واتجهت الظاهراتية إلى تناول المضمون المباشر للوعي باعتباره أكثر بمعطيات الواقعية ارتباطا بعالم الفلسفة . وهو ما عرضه ليفي شتراوس باعتباره ان الفيلسوف ينبغي أن يتعامل مع عناصر الوعي كرموز أو تمثيلات دالة على واقع اسمه ففي رأيه أن الفيلسوف الذي يبدأ وينتهي بمعطيات الوعي الظاهرية ، فإنه سرعان ما يمسك في أسر الأيديولوجيا (١٢) .

وهكذا تبين لنا أن نقده للوجودية والظاهراتية ، أو للنزعات الذاتية بصفة عامة . بالإضافة إلى عدم اقتناعه بمنهج الدراسة الفلسفية في السوربون ، كان بالدرجة الأولى تأكيدا للنزعة العلمية . والتي كانت في حاجة إلى أسس ودعم وظيفته تنطلق منها كما كانت في حاجة إلى مسارات محددة تتجه إليها ، ومن هنا كان اتجاهه إلى مجموعة من العلوم بدت أكثر قربا إلى منحاه الفكري العام من

غيرها من الدراسات البعيدة عن موضوعية العلم . هذه انطوى على الجيولوجيا والماركسية ونظرية التحليل النفسي عند فرويد استحوذت هذه العلوم على سائر اهتمامه ، وامتته بأعظم درس افتقده في دراساته السابقة ، وهو ضرورة التمييز بين الانطباعات الشعورية وبين الواقع العميقة التي تكمن خلفها

فالجيولوجيا علمته أن العناصر الفوضوية البادية من سطح الكرة الأرضية تكتسب معنى رمزيا عند عالم الجيولوجيا . أي أن أي ثقب ولو ضئيل ، كما أن أي تغير ولو بسيط ، في نمو الايات أو شكل الصخور ، كل هذا لا معنى له بالنسبة لرجل القانون ، لكنه بالنسبة للجيولوجي المتمرس فإن هذه التغيرات بمثابة رموز تكشف له عن ملايين من تساريخ الكرة الأرضية . ان وراء المظهر الفوضوي للظاهرة الجيولوجية يتبدى نظام أو نمق ، يمكن أن نكتشفه عن طريق تطبيق نمق معين من التفسير على الظاهرة الجيولوجية (١٣)

وهكذا بدت لديه الجيولوجيا باعتبارها تأكيدا لرفض الطابع الذي يتبدى عليه الأشياء ، من أجل تقديم حقيقة أعمق تكمن وراء هذا المظهر . ومثل هذا الموقف الذي صاغه في مجال الجيولوجيا هو بعينه ما اكتشفه أيضا عند ماركس وفرويد .

تعرف ليفي شتراوس على ماركس للمرة الأولى عندما قرأ أعماله في سن السادسة عشرة من عمره (١٤) ، ثم تصق إيمانه بأهميته عندما اكتشف تشابه موقف الماركسية من الواقع مع الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي فقد بدأ ماركس بدراسة الأشكال المختلفة للنظام الرأسمالي وبخاصة دراسة أكثر النظم الرأسمالية في عهده . وهو للنظام الرأسمالي الانجليزي . ثم استخلص منه الأساس الباطني الذي يسيطر على تنظيم شكل الإنتاج الرأسمالي وأشكال التداول وتوزيع المنتجات المادية التي يتطلبها بالضرورة عند هذا الشكل من الإنتاج . وهكذا قدم ماركس نمونجا مجردا كشف به عن المبدأ الباطني الذي يحكم هذا التنظيم ويسيطر على الخصائص الظاهرة والواقعية للنظام الرأسمالي (١٥) . لقد

ادرك ماركس ان العلوم الاجتماعية ليست أكثر اعتمادا على الوقائع من اعتماد الفيزياء على الادراكات الحسية (١٦) .

أما بالنسبة لفرويد ، فالتنا نجد ليفي شتراوس قد اتفق معه في العديد من المقولات الأساسية ، فقد آمن معه بوجود أساس لاشعوري عميق في الانسان ، إلى جانب شعوره الواعي ، وكان مثل فرويد يؤمن بوجود جستانين إحداهما طبيعي ، والأخر نتاج للثقافة في الانسان ، كما اعتقد مع فرويد أن الأسطورة نوع من الحلم الجماعي في المجتمعات البدائية ، وهو حلم له نغمة الرمزية القابلة للتفسير . وهكذا تعلم ليفي شتراوس من علم الاجتماع الماركسي والجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي أن الوقائع التجريبية لا معنى لها في ذاتها ، لكننا متى وضعناها في نسق فكري له معنى ، أو نموذج Model اكتسبت معنى علميا . وبالتالي فإن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى أخرى ، ولينم الوقائع الحقيقية هو الأكثر وضوحاً ، بل أن من طبيعة الحقيقة أن تتخفى عنا في شكل أو مظهر خاسر يواجها (١٧) . وإذا كان كلود ليفي شتراوس قد مال إلى هذه العلوم الثلاثة ، فإنه يلاحظ أن تناولها ، وإعجابها بها كان مرتبطاً بأبعادها المنهجية بالدرجة الأولى ، فهو عندما تناول الماركسية جردها من فكرة الصراع الطبقي ، وعندما تناول نظرية التحليل النفسي جردها من فكرة القمع أو الكبت أي أنه أبقي على الأسس المنهجية الصورية وحدها ، متغافلاً المضامين الواقعية (١٨) .

٣- بعد أن تحدد الموقف المنهجي ضد ليفي شتراوس على هذا النحو ، كانت الخطوة التالية وهي تحديد مجال الدراسة الجدير بتوجيه اهتمامه كلها إليه ، ومن ثم كان اتجاهه إلى ميدان الأنثروبولوجيا ، ونقف هنا وقفة قصيرة لتتعرف على أهمية هذا التحول .

في فترة دراسته بالمسوريون ، كانت اهتمامته بالأنثروبولوجيا تكاد لا تذكر ، وعندما كان سير جيمس فريزر : S.F. Frazer يلقي محاضراته الأخيرة على طلبة المسوريون في عام ١٩٢٨ ، لم يكن ليفي شتراوس حريصا على

حضورها ، أو تقدير أهميتها (١٩) . إلا أنه من ناحية أخرى . درس علم الاجتماع الفرنسي وعندما اختار الاشتراكي سان ميمون موضوعا لبحوثه الفلسفية أبان عن اهتماماته بالقضايا الاجتماعية . ومع ذلك فإن كتابات دوركايم وعلماء الأنثروبولوجيا في فرنسا بدت له ضئيلة الأثر خلال فترة دراسته بالمسوريون . ثم كتبت الشرارة التي ألهبت حماسه وأوقدت إتحاله وحددت له مساره . ففي عام ١٩٣٣ أو ١٩٣٤ قرأ ليفي شتراوس للمرة الأولى كتاب المجتمع البدائي Primitive Society لمؤلفه عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي روبرت لسوي Robert Lowie وهناك اكتشف شيئا لم يعهده في دراساته الفلسفية السابقة . فبدلاً من الأفكار المستعارة من الكتب والمراجع والمصوبية في تصورات ومفاهيم فلسفية مجردة التقى بتجربة حيه عن المجتمعات البدائية إنطلقت به من بخار الأماكن المغلقة المقيدة بعالم التأملات للفلسفية المعقدة ، إلى دنيا الهواء الطلق ، فبدأ أشبه بساكن المدينة الذي وجد ضالته أخيراً في الجبال والمرتفعات (٢٠) .

ومن هنا كان قراره بأن يصبح عالماً في الأنثروبولوجيا ، والتي بدت لديه باعتبارها واحدة من المهن الأصيلة السخرة ، مثلها مثل الرياضيات أو الموسيقى (٢١) ، وفي عين اللحظة التي اكتشف فيها عالم الأنثروبولوجيا ، تبدت دراسة الفلسفة وقد أصبحت علماً بعد عام مشيرة للضجر والمآم . وعندما عرض عليه في عام ١٩٣٤ منصب أستاذ لعلم الاجتماع بجامعة ساو باولو Sao Paulo كان قبوله للتوظيفة حماسياً ، خصوصاً عندما علم بأن هذه الوظيفة مستتج له القيام بعثات داخلية إلى أحراش البرازيل خلال العطلة الصيفية .

وعندما بدأ ليفي شتراوس عمله بجامعة ساو باولو ، كان علم الاجتماع الفرنسي كما أرسى دعائمه دوركايم يشكل الاتجاه الغالب على منهج الدراسة في الجامعة . وكان على ليفي شتراوس باعتباره فرنسياً ان يستمر في مؤازرة هذا التيار نكنه بدلاً من ذلك ، أعلن رفضه لعنرسة دوركايم الاجتماعية ، بل واتخذ موقف العداء الصريح لها ، ولكل محاولة تبقي إخضاع علم الاجتماع للتقاليد الميتافيزيقية ، ولم يكتف بذلك بل لقد نظر إلى نظريات دوركايم الاجتماعية

باعتبارها أداة ايديولوجية لتدعيم موقف الطبقات الحاكمة في البرازيل (٢٢) وابتدت لديه فكرة للتضامن الاجتماعي عند نورمان بمثابة الأساس العقلي لتأكيد سلطان حكومة الاكثية في البرازيل وكعضو من أعضاء هيئة التدريس بالجامعة كان المتوقع منه أن يعرض موقف حكومة الاكثية ، وأن يشارك في الاهتمامات الشائعة بالمجتمع كنادي السيارات وسباق الخيل وكازينو القمار ، لكنه بدلاً من ذلك وجد نفسه أكثر اهتماماً بالتغير السريع المتلاحق لمدينة ساويولو ، كما وجد نفسه أكثر تعلقاً بطلاب الجامعة من أبناء المهاجرين وصغار السلاك ، وكم كانت صدمته وإزعاجه من التكمير السريع الذي أصاب البيئة البرازيلية بتأثير إختصاص القرية نتيجة التوسع الزراعي الرأسمالي السريع الذي لا يستهدف إلا الربح (٢٣). يضاف إلى هذا حرب الإبادة الجماعية التي شنتها للصفوة البرازيلية على الهنود ، وهكذا لم يكتشف ليفي شتراوس في ساويولو ذلك العالم الذي كان يحلم به في باريس ، والذي تعرف عليه من خلال كتاب الحضارة البدائية . وبدلاً من ذلك ، التقى بنفس الاستبداد العقلي والقمع السياسي ، والاضطراب الشخصاني الذي صادفه في فرنسا . لكنه من ناحية أخرى ، من خلال رحلاته الميدانية لأحراش البرازيل ، اكتشف عالماً جديداً ، مناقضاً لكل ما ألفه أو عرفه في باريس أو ساويولو ، فلا مجال هنا لاستغلال البيئة عن القبائل الهندية التي تحيا في تناغم تام مع بيئتها ، ولا مجال هنا للقمع السياسي عند قبيلة كقبيلة : التسيكورا التي يحكمها قاداتها متى كانوا موضع ثقة بقية أعضاء القبيلة .

وهكذا اكتشف ليفي شتراوس وجود علاقات إنسانية أصيلة في مثل هذه المجتمعات البدائية (٢٤) . ومن هنا ظهرت باكورة أعماله عام ١٩٣٦ في دراسة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورو .

استقال ليفي شتراوس من جامعة ساويولو عام ١٩٣٨ ، لكنه حصل على منحة من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية في البرازيل التي استحوذت أحراشها وقبائلها على كل إهتماماته ، ولا شك أن ما كتبه في مؤلفاته

بعد ذلك عن القبائل البدائية قد اعتمد في مادته العلمية على هذه الدراسة الميدانية بالدرجة الأولى .

والحق أن الفترة التي أمضاها في السيرازيل كانت عميقة الأثر على وجدانه ، ففيها لم يستطع أن يتكيف مع الأقلية الحاكمة أو يقتنع بمنهج الدراسة الجامعي ، لكنه وجد العوض عن ذلك في مجتمع الأحرار الذي نم تلوثه المدينة بعد ، وفي عام 1939 كان عليه أن يعود إلى فرنسا لتأدية الخدمة العسكرية ، وأعاقت السلطات البرازيلية عودته ، واتهمته بتهربه ببعض المنتجات الهندية خارج المدينة . ولم تبدُ هذه الحادثة عند ليفي شتراوس مجرد حادثة عادية ، أو نتيجة للنظام البيروقراطي الحاكم في السيرازيل ، بل لقد بدت لديه باعتبارها دلالة على القوى المظلمة التي بدأت تمارس نشاطها في قلب المدينة الأوربية ، ومن هنا بدت الحرب العالمية الثانية عنده بمثابة التجسيد الحى لقوى الشر والظلام في الحضارة الغربية . وعندما تأسست حكومة فوشى ، وباعتباره يهوديا ، وجد أن موقفه أصبح مهددا إلى حد كبير ، فأثر السلامة ، ومن خلال جهود علماء الأنثروبولوجيا أمثال روبرت لوى والفردمستروكس A. Metraux تمكن من الحصول على وظيفة بمدرسة العلوم الاجتماعية بنيويورك ، وفي رحلته الطويلة من فرنسا إلى الولايات المتحدة لاحظ ليفي شتراوس مدى اللوحشية والبربرية التي حلت بأوربا ، كانت الباخرة التي استنقلتها تضم مجموعة من المجرمين والمفكرين وأصحاب الميول اليسارية .

وعندما وصل إلى سارتيينيك Martinique لاحظ أن العلاجى قد استغللت عن آخرها بواسطة أنصار حكومة فوشى . وعندما رسمت الباخرة بميناء بورتوريكو Puerto Rico تم التحفظ عليه من قبل السلطات إلى أن وصل أحد ضباط الأمن للتأكد من أن الوثائق الأنثروبولوجية الموجودة معه لا تتضمن أسرار حربية .

إذا كنا قد لاحظنا دخول ليفي شتراوس عالم الأنثروبولوجيا بتأثير عاجله يكتب لوى عن الحضارة البدائية . وإذا كنا قد لاحظنا موقفه التقدي من دوركايم ، بل ورفضه الصريح لنظرياته عندما كان يعمل بجامعة ساويالو فافنا نجده في ١٩٤٥ يكتب دراسة عن علم الاجتماع يتناول فيها من جديد دوركايم ويشيد به ، على الرغم من انتقاداته لنظرياته ، وشكوكه تجاه المضامين السياسية التي أنطوت عليها . فهو في رأيه صاحب الفضل الأكبر في تنمية الدراسات الاجتماعية المبكرة عند أوجست كونت وهربرت سبنسر ، لكنه من ناحية أخرى لم يستطع تطوير أفكاره بصورة متكاملة ، حيث أن العلوم الانسانية في زمنه كاللغويات وعلم النفس لم تكن قد حققت نتائج هامة ، وفي عام ١٩٤٩ نجد ليفي شتراوس في كتابه الأبنية الأولية للقرابة يتناول دوركايم باعتباره مشاركا في أخطاء النزعة التطورية التي سادت القرن التاسع عشر ، كما نجده ينتقد بشدة نظرية دوركايم عن منع الاتصال بالمحرم ، إلا أنه سرعان ما يعود ثانية إلى تقدير ومدح دراسة دوركايم عن الصور الأولية للحياة الدينية .

وفي مقالته عن التساريخ والأنثروبولوجيا **History and Anthropology** في نفس العام يشير إلى التصنيف البدائي **Primitive Classification** عند كل من دوركايم ومارسيل موس **Mercel Mauss** كنموذج للدراسة الكلاسيكية . فإذا ما وصلنا إلى عام ١٩٥٨ وجدنا ليفي شتراوس وقد أصبح أكثر ارتباطا وتوافقا مع دوركايم ، ويخصه بمقال مستقل في كتابه عن الأنثروبولوجيا البنائية **Structural Anthropology** . ومن ثم وجدناه في كتابه يقول عنه أنه أول من أدخل على علوم الانسان **Anthropology** ذلك الشرط التخصصي الذي استفادت منه كل العلوم الانسانية ولاسيما اللغوية في مستهل القرن العشرين ، فليس في وسعنا طرح أسئلة تدور حول طبيعة وأصل أي شكل من أشكال التفكير أو النشاط البشري قبل تحديد الظاهرات وتحليلها وإكتشاف إلى أي حد تستطيع العلاقات التي تقوم بينها أن تكون كافية لتفسيرها (٢٥) .

وحتى يمكن تحليل علاقة نيفسي شيراوس بالمدرسة الدوركامبية بشكل أدق ، لابد من البدء بتحليل النظرية الاجتماعية الأساسية عند دوركايم ، والمتمثلة في تحديده للوسائل الاجتماعية في كتابه ' قواعد المنهج الإجتماعي ' ١٨٩٥ ، عند دوركايم الواقعة الاجتماعية باعتبارها كل طريقة أو أسلوب من أساليب الفعل ، ثابت أو متغير قادر على أن يمارس على الفرد ضغطا خارجيا ، أو كسل أسلوب من أساليب النشاط يتسم بالصومية خلال مجتمع معدد ، ويوجد في نفس الوقت مستقلا عن المظاهر الفردية .

وفي ضوء هذا التعريف بدت العلوم الاجتماعية خاضعة لنماذج جمعية لا تعتمد على القرارات الفردية ، وهو ما ساعد على تحرير علم الاجتماع من أخطاء الأحكام الذاتية ، كما أتاحت تناول الظواهر الاجتماعية بنفس الدرجة من الدقة والوضوح المتحققة في مجال العلوم الفيزيائية ، فقد أكد دور كايم على أن للمظاهر القانونية والاقتصادية والدينية ماضي إلا مظاهر أو تجليات للمجتمع ، فلكل يفسر الجزء ولم يكتف بتقرير ذلك ، بل حاول البرهنة على تصوره هذا في العديد من الدراسات الكلاسيكية ، كدراسته عن ظاهرة الانتخاب عام ١٨٩٧ ، حيث اتجه إلى تفسير هذه الظاهرة في ضوء نماذج اجتماعية أشمل بدون الاعتماد على سيكولوجية المنتحر . وفي دراسته عن الصور الأولية للحياة الدينية التي صدرت عام ١٩١٢ ، وفي كتابه عن التصنيف البدائي الذي اشترك في تأليفه مع موس عام ١٩٢١ برهن دوركايم على تشكيل فكر الأفراد في المجتمعات الأمية في ضوء الوعي الجمعي ، إلا أنه في العديد من دراساته لا يبدو تعاطف مع الفكر البدائي بل ويعدده مجرد ظاهرة عرضة للوعي الجمعي كما يبدو أحيانا أكثر ميلا إلى إحالة المجتمع إلى واقع ميتافيزيقي مجرد يوجد خارج الأفراد أنفسهم .

وإذا كان موس قد تقبل فكرة الواقعة الاجتماعية التي أبرزها دوركايم ، إلا أنه من ناحية أخرى أشار إلى أن كل ظاهرة لها خصائصها ، وأن الواقعة الاجتماعية : Social fact كما أشار إليها دور كايم إنما تتكون من سلسلة من

الرموز وان كل ظاهرة دور ان تفقد وحدتها . تشير الي غيرها من الظواهر .
فما يهم بالدرجة الأولى ليس هو التفسير الشامل للظاهرة وإنما العلاقة بين
الظواهر . فالمجتمع كلية Totality لأنه نسق من العلاقات ، فالكلية الاجتماعية
ليست جوهرًا وتصورًا ، وإنما هي علاقات بين مجموعة من الرموز ، بيد أن هذه
الكلية لا تنزع من الظاهرة طبيعتها المتميز ، فتظل هذه ، كما قال موس في مقالته
حول الهيئة قانونية واقتصادية ودينية في نفس الوقت ، بل وجمالية ولها كيانها
أيضًا ، بحيث أن الكلية تتحدد في النهاية بشكبة العلاقات الوظيفية المتبادلة التي
تنشأ بين جميع هذه الأنظمة (٢٦) .

والحق ان دراسة موس حول الهيئة بمثابة تطبيق لنفس هذا التصور ،
فالهيئة تبادلية ودائرية في نفس الوقت ، والأشياء التي يتم تبادلها هي في حقيقتها
وقائع كلية ، أو بعبارة أخرى الأشياء التي يتم تبادلها كالأدوات والمنتجات والثروة
هي وسائل للعلاقات ، فهي قيم وهي في نفس الوقت رموز ، وهكذا يتبين لنا أن
موس في ضوء تأثيره بدوركايم ، قد أتجه إلى البرهنة على عدم إمكانية تفسير
أنساق التبادل في ضوء سيكولوجية الفرد أو في ضوء المفاهيم الاقتصادية ، تلك
أن الأشياء التي يتم تبادلها هي غالبًا ضئيلة القيمة ، وفي ضوء الطابع التبادلي
للهيئة ، تنعدم إمكانية تحقيق أية فائدة اقتصادية ، وعلاوة على ذلك حلول موس
تفسير ظاهرة التبادل في ضوء المجتمع ككل . فالإلزام المتبادل بواسطة تبادل
الهيئات يخلق رابطة بين الأفراد وبين المجموعات الاجتماعية تعمل بدورها على
تدعيم الاستقرار الاجتماعي وتساهم في نهوض المجتمع .

وفي مقال موس عن مهرجان الشتاء الذي يتم فيه تبادل الهدايا بين هنود
أمريكا " Poltack " أتجه موس إلى تناول هذا المهرجان باعتباره مجرد نسق
من العلاقات (٢٧) ، والحق أن موس لم ينطلق في نظريته من دوركايم وحده .
بل اعتمد أيضا على تجارزات الدراسات اللغوية وعلم النفس في القرن العشرين .
وهو ما سمح له بأن يكون من أبرز مؤسسي علم الاجتماع في عالمنا المعاصر .

وهكذا يتبين لنا أنه مع تقدير موس لنظرية دوركايم في علم الاجتماع القائله بخضوع السلوك الفردي للقوى الاجتماعية ، إلا أنه تجنّب الأبعاد الميتافيزيقية لهذه النظرية الخاصة بإضفاء الطابع الموضوعي الملائم على الوعي الجمعي . باعتبار أن القوى الاجتماعية كما لاحظ موس إنما توجد في صورة قوانين أو أنبية تتجسد خلال نماذج الحياة العينية ، ومثل هذه النماذج توجد خلال عقول الأفراد لأنه من الطبيعي مع وجود هذه النماذج أن يتجه كل فرد إلى تنظيم الواقع بطبيعته الخاصة (٢٨) ، وعلى هذا النحو فإن النماذج الاجتماعية ليست نتيجة جمع بعض التكرارات الفردية المتباعدة أو المنفصلة بعضها إلى بعض ، كما أنها ليست مجرد تكشف لبعض مظاهر العقل الجمعي الذي يفرض وجوده على الأفراد ، بل أنها في المحل الأول تعبير عن النموذج الاجتماعي العام General Social Pattern الذي يمارسه كل فرد والذي يعيد تأكيد كليته من خلال وعيه . وهكذا استبدل موس بالتصور الميتافيزيقي للواقع الاجتماعي عند دوركايم فكرة الواقعة الاجتماعية الكلية The notion of a total social fact التي تتحدد في ضوء نماذج التفاعل الاجتماعي .

وعندما قرأ ليفي شتراوس أعمال موس للمرة الأولى تعرف منها على اتجاه جديد في الأنثروبولوجيا ، وفي عام ١٩٤٠ بدأ يشير إلى موس بشكل منتظم في دراساته النظرية ، وفي عام ١٩٤٥ كتب مقدمة نظرية لكتابات موس يصفها بأنها تشكل الاتجاه الجديد للعلوم الاجتماعية في القرن العشرين .

والحق أنه إذا كان ليفي شتراوس قد تعلم الكثير من ماركس وفرويد وعلم الجيولوجيا ، فقد تعلم أيضا الكثير من موس ، مثل تفسير العلاقة بين الحسي والعقلي ، واكتشاف العقلانية في اللاشعور .

وإذا كان موس قد أكد على فكرة العلاقة : The idea of relationship فإن مالبينوفسكي قد أكد بدوره على فكرة أو مقولة الوظيفة Function وهي المقولة الأساسية التي رد إليها الواقعية الاجتماعية . فالأنتسايه

والمؤسسات ما هي إلا مجرد علامات او رموز للوظائف ، والأفكار التي يشكلها المجتمع عن نفسه فهي جرد لا ينفصل عن هذا المجتمع ، وليست الواقعة الاجتماعية مجرد أجزاء مبعثرة مشتتة ، بل هي وقائع يحياها الانسان وينفذها وهذا الوعي الذاتي يشكل صيغة من صيغ واقعة لا يقل قيمة عن خصائصها الموضوعية (٢٩).

وهكذا احتل الوعي الذاتي اهميته عند مالفينوسكي بدرجة لا تقل عن أهمية للطابع الموضوعى للواقعة الاجتماعية ، ومن هنا تبديت قيمة البحوث التي قام بها عالم الأنثروبولوجيا الانجليزي ريد كليف - براون radCcliffe Brown ، فقد حاول براون دراسة الأنثروبولوجيا كعلم استقرالى ، يتجه كسائر العلوم الاستقرائية إلى ملاحظة الوقائع ، وصياغة الفروض ، وإخضاعها للاختبار والتجربة في سبيل اكتشاف القوانين العلمية للطبيعة والمجتمع . وإذا كان ريد كليف - براون قد قدم فكرة البنية The notion of structure في ميدان الأنثروبولوجيا ، فإنه يلاحظ أن البنية عنده تشكل النظام الفعلى للوقائع ، فهي شئ معطى في ملاحظة كل مجتمع محدد ، أو بعبارة أخرى البنية أشبه بظاهرة من الظواهر التجريبية التي يمكن ملاحظتها بالنسبة لكل مجتمع . وهنا كانت معارضة ليفي شتراوس تمثل هذا التصور لفكرة البنية ، وهنا أيضا كانت أصلاته . فالبنية عند ليفي شتراوس ليست مجرد ظاهرة ناتجة من ارتباط البشر بعضهم ببعض وإنما هي في المحل الأول نسق system محكوم بالتحليل الداخلي An Internal Gohasion ، وهذا النسق لا يمكن ملاحظته بالنسبة لنسق مطلق أو منعزل عن غيره ، وإنما يتمسنى اكتشافه فقط عن طريق دراسة التحولات The Transformations التي بواسطتها يعاد اكتشاف الخصائص المتماثلة في نسق متباينة (٣٠) . وكما يقول ليفي شتراوس أن بعض الأدوات قد تبدو متشابهة لكنها على حدة ، وكأنها معطى من المعطيات الخام ، أو إرثا تاريخيا ، أو أداة تكيف بين الانسان وبيئته ، لكننا متى أدرجناها ضمن القائمة العلمية للمجتمعات التي تسعى الأنثروبولوجيا لتكوينها ، بدت لنا عندئذ في ضوء جديد كلية ، لأننا في

هذه الحالة نختارها كمجموعة من الاختيارات المتكافئة فيما بينها . والتي يدوم كل مجتمع بانتمائها إليه من بين عدد من المعينات التي تتطلب وضع جدول لها وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يدرك أن نمطا معينا من الفئوس الحجرية يمكن أن يكتب دلالة ما ، فهو في سياق محدد يصل بالنسبة للملاحظ المتمكن من فهم أوجه استعماله ، يصل الالة المختلفة التي قد يستعملها مجتمع آخر لنفس الأضراض .

وهكذا يمكن أن نتبين أن أبسط الأدوات المستعملة في أي مجتمع بدائي تتخذ طابع النسق ، الذي يمكن تحليله ضمن حدود ونسق أعم منه (٣١) . ومن ثم فبين كل نسق - كمنظمة القرابة والأساطير والتصنيفات البدائية - تشكل لغة يمكن ترجمتها إلى لغة أخرى من نسق مختلف وعلى هذا النحو ، يتضح تميز موقف ليفي شتراوس من فكرة البنية واختلافه عن موقف ريد كليف - براون بل وموقف مالتينوفسكي أيضا . فعند براون ، نلاحظ أن البنية تشكل الأسلوب المميز الثابت الذي يكونه الأفراد والجماعات بأنفسهم ، والذي يوحد بينهم داخل المجتمع مما يعني أن كل بنية مستقلة بذاتها ، ولا يمكن ترجمتها إلى أبنية أخرى ، ومثل هذه النظرة إلى البنية تتعارض مع نظرة ليفي شتراوس إلى طبيعة البنية باعتبارها مجرد نسق System وكل نسق محكوم بنظام شفري أو مجموعة من القواعد Code التي متى نجح عالم الأنثروبولوجيا في حل شفرتها ، نجح بالتسالي في ترجمتها إلى نسق آخر . وبالمقارنة مع نظرة مالتينوفسكي ، يرى ليفي شتراوس أن المقولات اللاشعورية أبعد من أن تكون لا عقلية أو وظيفية ، فالنظام الشفري هو نظام لاشعوري وعقلي في الوقت نفسه .

ومن هذا المنطلق ، اكتشف ليفي شتراوس في الأساق الصوتية للأبنية اللغوية الحل الشامل أو النموذج الكلي للعقل اللاشعوري الذي يمكن خلف كل الظواهر الاجتماعية كنظم القرابة والأساطير .

والحق أن ليفي شتراوس لم يكن أول من فكر في اللغويات كنموذج للبحث الأثنوبولوجي . لكن بينما سأل علماء الأثنوبولوجيا في إنجلترا وأمريكا إلى اعتبار اللغويات مجرد فرع من الأثنوبولوجيا نجد ليفي شتراوس قد اتجه تجاهها معاكساً ، في ضوء اعتباره الأثنوبولوجيا مجرد فرع من فروع اللغويات . (٣٢)

٤- من خلال دراسة ليفي شتراوس لأعمال نوركليم وموس ، نجده أيضاً يحاول اكتشاف العلاقة بين اللغة وبقية مظاهر الحضارة الإنسانية . وعلى الرغم من كون اللغة واقعة اجتماعية بالدرجة الأولى ، إلا أننا نلاحظ تجاهل نوركليم لأهميتها وعلاقتها بالواقع الاجتماعي ، ومن هنا بدت أهمية محاولة ليفي شتراوس في دراسة الظواهر الأثنوبولوجية على غرار اللغة ، ذلك أنه إذا ما أمكن تحقيق تقارب وتلاقح بين اللغويات Linguistics وبين كافة موضوعات الأثنوبولوجيا مثل نظم القرابة والأساطير وغيرها من الموضوعات ، أمكن بالتالي تقديم أساس منهجي لفكرة موس المجردة عن الواقعة الاجتماعية ، ففي رأي ليفي شتراوس ، أننا متى تتبعنا خطوات علماء اللغة في مجال الأثنوبولوجيا لأمكن تجنب العديد من الانتقادات التي وجهت إلى مجال دراسة العلوم الانسانية ، ولتوضيح موقفه هذا نجده يشير إلى نقد نوربرت وينر Norbert Wiener للدراسات الاجتماعية والأثنوبولوجية ، فقد برهن وينر على أن هذه الدراسات لم تتمكن من تحقيق الدقة الرياضية للعلوم الطبيعية ، ذلك أنه يستحيل على المراقب التجرد من ذاته كلية في ملاحظته للظواهر الاجتماعية ، بل أنه يمارس تأثيراً واضحاً عليها ، وبالتالي لا تنسم نتيجته بالموضوعية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية إيجاد مثل تلك السلسلة الاحصائية المطلوبة للأستقراء الرياضي . ويرى ليفي شتراوس أن كل هذه الانتقادات أمكن لعلماء اللغة التغلب عليها ، فعلم اللغة يمكنه تقديم دراسة علمية موضوعية ، لأن الكلام يتشكل في ضوء قواعد لاشعورية ، وعلاوة على ذلك ، نجد أن اللغة ظاهرة ثقافية عظيمة الانتشار والامتداد عبر المكان والزمان بما يسمح بوجود مجموعة كبيرة من المعلومات والبيانات اللازمة للأستقراء الرياضي (٣٣) .

وعلى هذا النحو ، يرى ليفي شتراوس ، أن اللغة لا تخضع للقيود التي وضعها وينر على العلوم الاجتماعية ، فهي من بين هذه العلوم وحدها أمكن لها أن تقدم أسساً منهجياً لدراسة الظواهر اللغوية وهي ظواهر اجتماعية في المحل الأول ، ومع تقدير ليفي شتراوس لأهمية وضرورة التزاوج بين اللغويات والأنثروبولوجيا ، فإقنا نجده من ناحية أخرى يفرق بين طبيعة المعانيات التي يتعامل معها الأنثروبولوجيا وطبيعة المعطيات التي يتعامل معها علم اللغة ، وهو يستشهد على ذلك ، بالمحاولات الخاطئة التي قلم بها عالم اللغويات الأمريكي بنجامين ورف Benjamin Whorf الذي حاول اكتشاف التوازن بين لغة وعادات شعب معين ، فقد اتجه ورف إلى إجراء مقارنة بين نماذج لغوية معقدة وعلى درجة عالية من الثقافة ، وبين بعض أشكال الثقافة السطحية ، ومن ثم لم يتمكن من تحقيق نتائج لها أهميتها . وعلى ذلك يرى ليفي شتراوس أن الأنثروبولوجيا يمكنها فقط أن تحقق دقة للدراسات اللغوية متى نجح علماء الأنثروبولوجيا في عزل موضوع بحثهم كموضوع لا شعوري واسع الانتشار مثله في ذلك مثل اللغة (٣٤) .

ويعتقد ليفي شتراوس أن كلا من مالتينوفسكي وموس لم يتمكن من جعل الأنثروبولوجيا علماً دقيقاً لأنهما لم يتبعوا نموذج اللغويات وبدلاً من ذلك ظلا في مستوى الفكر الشعوري ، ومن ثم نجح موس في تجاوزهما في ضوء اتجاهه إلى استخراج الأبنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الأنثوجرافية raw ethnographic data بنفس الطريقة التي يحاول بها .

وعلى هذا النحو ، يرى ليفي شتراوس ، أن اللغة لا تخضع للقيود التي وضعها وينر على العلوم الاجتماعية ، فهي من بين هذه العلوم وحدها أمكن لها أن تقدم أساسا منهجيا لدراسة الظواهر اللغوية وهي ظواهر اجتماعية في المحل الأول ، ومع تقدير ليفي شتراوس لأهمية وضرورة التزاوج بين اللغويات والانثروبولوجيا ، فالتناجده من ناحية أخرى يفرق بين طبيعة المعطيات التي يتعامل معها علم الانثروبولوجيا وطبيعة المعطيات التي يتعامل معها عالم اللغة ، وهو يستشهد على ذلك ، بالمحاولات الخاطئة التي قام بها عالم اللغويات الأمريكي بنجامين ورف Bengamin whorf الذي حاول اكتشاف التوازن بين لغة وعادات شعب معين ، فقد أتجه ورف الى إجراء مقارنة بين نماذج لغوية معقدة وعلى درجة عالية من الثقافة ، وبين بعض أشكال الثقافة السطحية ، ومن ثم لم يتمكن من تحقيق نتائج لها أهميتها . وعلى ذلك يرى ليفي شتراوس أن الانثروبولوجيا يمكنها فقط أن تحقق دقة الدراسات اللغوية متى نجح علماء الانثروبولوجيا في عزل موضوع بحثهم كموضوع لا شعوري واسع الأنتشار مثله في ذلك مثل اللغة (٣٤) .

ويعتقد ليفي شتراوس أن كلا من مالتينوفسكي وموس لم يتمكن من جعل الانثروبولوجيا علما دقيقا لأنهما لم يتبعوا نموذج اللغويات وبدلا من ذلك ظلا في مستوى الفكر الشعوري ، ومن ثم نجح موس في تجاوزهما في ضوء اتجاهه الى استخراج الأبنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الانثوجرافية raw ethnographic data بنفس الطريقة التي يحاول بها عالم اللغة استخراج القوانين الصوتية والنحوية والصرفية من مادة الكلام العادي ، ذلك انه يوجد تماثل بين الأبنية اللاشعورية للعادات وبين أبنية اللغة ، فالنشاط اللاشعوري للعقل يتضمن فرض أشكال على المضمون أو المحتوى ، وهذه الأشكال ولحده لكل العقول

القديمة والحديثة ، البدائية والتمدنية . وعلى ذلك فإن دراسة الوظيفة الرمزية كما
تعبّر عن نفسها في اللغة تبرهن على ذلك بوضوح ، ومن ثم يصبح من الضروري
الوصول إلى البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة وكل عادة للوصول إلى
مبدأ صحيح للتفسير لبقية المؤسسات والعادات الأخرى . ومن هذا المنطلق كان
اعتقاد ليفي شتراوس بأن الأبنية اللاشعورية ينبغي أن تتماثل مع أبنية اللغة ،
حيث أنه من غير الممكن أن نتصور العقل الإنساني كما لو كان يتكون من مجموعة
من الحجرات المنفصلة بعضها عن بعض عن طريق حواجز منيعة لا تسمح
بالمرور من حجرة إلى أخرى . وهكذا تبدو المظاهر المختلفة للثقافة عند ليفي
شتراوس كمجموعة من اللغات ، كل منها يعبر عن جانب أو مظهر أو بعد واحد من
أبعاد المجتمع ، فالثقافة كلها ما هي إلا مجموعة من النظم الرمزية ، في المستوى
الأول منه تقع اللغة وقوانين الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين .
وكل هذه الأنظمة تستهدف التعبير عن بعض مظاهر الواقع الاجتماعي والفيزيائي .
والحق أن موقف ليفي شتراوس هنا يتفق إلى حد كبير مع الموقف العام
لفيلسوف الأشكال الرمزية ارنست كاسيرر الذي أكد على أهمية الوظيفة الرمزية
للإنسان وعلاقة مجالات الحضارة المختلفة بهذه الوظيفة .

وإذا كانت الأنثروبولوجيا البنوية عند ليفي شتراوس لم تقسّم أكثر
من التزاوج البسيط بين فكرة موسى عن الواقعة الاجتماعية الكلية مع
فكرة النظر إلى الثقافة كمجموعة من الرموز شبيهة برموز اللغة ، فإنه أصبح من
الضروري للتوحيد بين هاتين الفكرتين وبين تصورات ومفاهيم علم اللغة البنوي ،
أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري تأصيل نظرة ليفي شتراوس إلى مجال
الدراسات الأنثروبولوجية في ضوء النظريات اللغوية ، ومن هنا بدت أهمية التقائه

بعالم اللغة الكبيرة رومان جاكيمسون Roman Jakobson وهو اللغوي الذي تم في المدرسة الحديثة للبحث الاجتماعي في نيويورك عام ١٩٤٠ ، وحتى نقيبين أهمية وخطورة هذا اللقاء نجد هناك من يقول أن ما يمثله الاقتصاد الميادي بالنسبة للتصور الماركسي عن التاريخ ، تمثله الدراسات اللغوية عند سوسير وياكيمسون بالنسبة للأنثروبولوجيا عند ليفي شتراوس .

والحق ان اللغويات البنوية تدين بالفصل الأول الى عالم اللغة السويسري فردينان دي سوسير Ferdinand de saussre (١٨٧٧ - ١٩١٣) الذي انتهى الى نتائج بعيدة الأثر ، وان لم تسغه حياته القصيرة بطبع أهم مؤلفاته ، وهي التي تولى جمعها بعض تلامذته وقاموا بنشرها عام ١٩١٦ تحت عنوان دروس في علم اللغة .

ولعل أهم مساهمات فردينان دي سوسير في حقل الدراسات اللغوية يمكن تحديدها على النحو التالي :

(أ) فصل اللغة : Language كمؤسسة اجتماعية Soical Instituion عن الكلام speech باعتباره صادرا عن الفاعل ، فاللغة لها طبيعة اجتماعية عامة ، وهي شائعة بيننا ، وبواسطتها نستطيع أن نتكلم ، أما الكلام فإنه يرتبط بفرديية وذاتية وشخصية صاحبه بالدرجة الأولى(٣٥) .

(ب) فصل اللغة عن تاريخ اللغة عن طريق نوع من القطع العرضي فلم يكتف دي سوسير بالفرقة بين اللغة والكلام فحسب ، بل اتجه الى تفرقة أخرى بين النظرة التوافقية التزامنية السانكرونية : synchronice للغة ، وبين النظرة الزمنية التعاقبية الدياكرونية : Diachronic للغة ، وقد تركزت دراسات دي

سوسير بالدرجة الأولى على الدراسة التزامنية المكونية وحده . وبالتالي فإن
الدراسة التاريخية التطورية للغة لم تلعب دورا يذكر عند (٣٦) .

(ج) رفض النظرية الأسمية The nominalist View الى اللغة ، وهي
النظرة التي ترى أن ماهية اللغة تكمن في تسمية الأشياء بأسماء معينة أو ربط
كلمة ما بفكرة سابقة حاضرة في الذهن . ومثل هذه النظرة تقع في عدة أخطاء ،
الأول أنها تفترض وجود تصورات أو أفكار سابقة على اللغة ، والثاني أنها لا
توضح لنا عما اذا كانت طبيعة التسمية صوتية أم نفسية ، والثالث والأخير ، أنها
تفترض أن ربط اسم معين بشيء معين هو عمل بسيط للغاية .

وكان الرأي الذي تبناه دي سوسير يرى أنه لا يمكن التراض وجود أفكار
سابقة على الألفاظ أو على اللغة ، فمن الناحية السيكلوجية نجد أن الفكر الانساني
المعزول عن التعبير اللغوي هو أشبه بكتلة غير محددة لا شكل لها (٣٧) . ومن
هنا قرر سوسير أن اللغة تتكون من رموز لغوية signs لا تربط بين الشيء
thing والاسم name وإنما تربط بين المفهوم أو التصور Concept وبين
صورة صوتية sound image .

ومن هذا المنطلق ، قدم لنا ثنائيتين ، أحدهما المدلول the signified
والدال The signifier والأخرى بين الشكل Form والمضمون Matter
بالنسبة لثنائية الدال والمدلول نجده يرى أن كل كلمة توحد بين عنصر
صوتي ، وعنصر فكري . فالرمز اللغوي the sign لا يوحد بين الشيء والأسم ،
بل بين تصور أو مفهوم Concept وصورة صوتية ، فالصوت يمثل الدال the
signifier والتصور يمثل المدلول the signified ويؤكد دي سوسير أنه لا يمكن

الفص بين هذين العنصرين بدور التضحية بالكلمة ذاتها خذ أى كلمة تجد أنها لا تعبر فقط عن تصور محدد بن ايضا صوت محدد ففي اللغة بعد التصور صفة للعنصر الصوتى كما يعد العنصر الصوتى صفة للتصور أو المفهوم

ويقول سوسير ان العلاقة بين الدال والمدلول بقطعة من الورق ، أحدى وجهيها يمثل التصور أو المفهوم ، والوجه الآخر يمثل الصوت . وإذا كنا لا نستطيع فصل أحد وجهى الورقة دون تمزيق الوجه الآخر ، فكذلك الحال بالنسبة للعلاقة بين المادة والصورة .

أما بالنسبة للتفرقة بين الصورة والمادة ، فهو يحددها بواسطة ذكر بعض الأمثلة ، فيقول أننا نعتبر القطار الذى يغادر جنيف الى باريس فى الساعة الثانية و ٤٥ دقيقة مساء كل يوم هو نفس القطار من يوم الى آخر ، حتى لو حدث تغير فى القاطرة والعربات والركاب ، فما يظل ثابتا هو شكل أو صورة القطار ، وما يتغير فقط هو المادة أو المضمون (٣٨) .

(د) ومتى تصورنا اللغة على هذا النحو ، امكن أن يثار التساؤل التالى ؟ ما هو أساس ربط صوت محدد بتصور أو مفهوم محدد ، أو بعبارة أخرى ما هو أساس ربط الدال بالمدلول .

يجيب دى سوسير على ذلك فيقول ان العلاقة بين الصورة الصوتية وبين المفهوم أو التصور هى علاقة اتقاقية خالصة فالصورة الصوتية للفظ حصان Horse على سبيل المثال ، لا تتضمن اشارة الى حيوان محدد بالذات بالنسبة لشخص ليس على معرفة باللغة الانجليزية ، فالاتفاق والعرف والتقاليد هو مصدر

العلاقة بين الدال والمدلول . وان كان هذا لا يعنى بطبيعة الحال حرية كل فرد فى صنع كلمات على هواه . فاللغة ظاهرة جمعية ، وواقعة اجتماعية تفرض نفسها على كل فرد .

والحق أن دى سوسير لم يكن أول من تنبه الى الطبيعة الاتفاقية للغة ، لكنه من ناحية أخرى ، كان أول من أسس نظرية منهجية فى اللغة من هذا المنطلق . ومن هنا بدت المشكلة الأساسية فى الدراسات اللغوية عند دى سوسير على النحو التالى : كيف يمكن لتعق معين من الاتصال له دلالاته أن يؤسس أو يعتمد على أساس اتفاقى صرف ؟ ولا شك أن الطريقة التى وضع بها دى سوسير تساؤله هى التى دفعت الى البحث عن معنى اللغة ، لا فى العناصر الفردية وإنما فى الأبنية اللغوية التى تنظم العلاقات والرموز فى انساق عقلية ، فالعلاقة بين العناصر ، لا العناصر ذاتها ، هى التى أصبحت تشكل الموضوع الأساسى لعلم اللغة عند دى سوسير .

ولا شك أن تأكيد دى سوسير على الطبيعة الاتفاقية للغة هو الذى دفعه الى اكتشاف الطبيعة السلبية للرموز فطالما أن اللغة اتفاقية خالصة أمكن القول ان كل كلمة تفتر الى اى معنى ايجابيسى خاص بها على حدة ، ذلك قها تستمد معناها من خلال موقعها من سلسلة أكبر من الرموز ، وعلى هذا النحو يصبح مفهوم أو تصور الحصان Horse متميزا فى عقولنا لأن الصور الصوتية المرتبطة به تختلف عن تلك المرتبطة بمفاهيم اخرى مثل quadruped أو Colt ، وبالمثل ، فإن الصورة الصوتية للفظ الحصان Horse تتفصل عن - الصور الصوتية الأخرى مثل Force أو Course لأن كل صورة صوتية تتطلب أو

تستلزم بصورا ، او مفهوما معينا ومعنى سمح المتكلم للصورة الصوتية ان تضلله فانه لن يتلقى استجابات مناسبة من غيره على مستوى التصورات والمفاهيم .
وإذا كان التصور غامضا اكتشف المتكلم أنه لا ينطق الصورة الصوتية في سياق يتفق معها . وهكذا بدت اللغة عند دي سوسير مجرد نسق من الاختلافات المحضنة

(هـ) فرق دي سوسير بين العلاقات السياقية للغة *the Syntamtic relations* والعلاقات الإيحائية *The Pardigmatic relations* . فالعلاقات السياقية هي العلاقات التي تربط كلمة ما بحيراتها من الكلمات الأخرى في جملة معينة ، فهناك علاقة سياقية بين *John & dances* . وبطبيعة الحال لا يمكن أن توجد هذه العلاقة السياقية بين اسمين أو بين فعلين كما أنها لا يمكن أن توجد بين كل اسم وكل فعل ، ومتى فقدت الكلمة مثل هذه العلاقات أو اكتسبت علاقات أخرى فإنها تفقد ماهيتها الصورية القديمة وتتحول الى كلمة أخرى . أما بالنسبة للعلاقات الإيحائية فإنها كانت أقل وضوحا عند دي سوسير وهي تشمل كل العلاقات التي تمتلكها الكلمة خارج علاقاتها السياقية وهي تعزل مجموعة من الاختلافات التي تبدو حاسمة في تحديد الكلمة خلال اللغة (٣٩)

(و) ويفضل جاكبسون *Jakobson* أمكن تطوير آراء دي سوسير في ضوء اتجاهه الى الكشف عن الأبنية الصوتية للغة حيث برهن على أن البنية الأساسية للغة تتضمن زوجين من التقابلات ، فعندما نستمع الى صوت معين يمكننا

أن نقرر في الحال إذا ما كان هذا الصوت حادا أو غليظا . وعلى أساس من هذا
التقابل يتمكن العقل من التعرف على أصوات الكلام وتحديد مفاهيم الكلمات .

الفصل الثانی

لیفی شتراوس

والحنین الرومانسی الی المجتمع البدائی

١- لحق أن الجانب الأكبر من الآراء التي انتهت إليها ليفي شتراوس هو نتيجة مباشرة لمجموعة الدراسات التي قام بها عن العقلية البدائية ، أن موقفه من النزعة التاريخية أو موقفه من مقولة الحضارة الواحدة ، أو موقفه من التيارات الفنية المعاصرة .. إلى غير ذلك من المواقف يمكن ردها إلى نظرته للمجتمعات البدائية . ومن هنا يبدو ليفي شتراوس في صورة فيلسوف الحضارة أو روسو للقرن العشرين الذي اكتشف الحل والخلاص في المجتمع البدائي بعيدا عن تناقضات وتعييدات وأزمات المجتمع الغربي المعاصر . ومن ثم كان اتجاهه إلى تفسير نشأة علم الأنثروبولوجيا الحديث كنتيجة مباشرة للبحث عن نقيض تاريخي لوضعنا الذي لا يحتمل ، أي من خلال البحث عن البدائي ، فهو مجرد تعبير عن الندم لغزو الكرة الأرضية فكريا وتكنولوجيا ، ذلك الغزو الذي قام به الأوروبيون الغربيون الذين أخذت حياتهم تنسم بالقلق في ثقافة اعتادوا أن يستعملوها سلاحا ، فليس علم الأنثروبولوجيا الحديث إلا مجرد للبحث عن الإنسان في التاريخ يقوم به مجتمع مهدد بالانتمتة(١) .

ولا شك أن تجربة ليفي شتراوس بالبرازيل كان لها تأثيرها العميق على موقفه المعرفي وعلى موقفه الحضاري معا ، فمن الناحية المعرفية قدمت له أساسا معرفيا جديدا مؤداه أنك لكي تدخل عالم المعرفة فلا بد من أن تبعد إلى مسافة كافية عن عالمك تكفل معرفة جديدة وأصيلة ، ففكرت المعرفة عند ليفي شتراوس تكترض وجود الآخر ومواجهتك له . أما إذا كتبت بعالمك وحضارتك ، وأغلقت كل النوافذ عليك والغبث الآخر من حسابك ، فليس ثمة معرفة فلا وجود عند ليفي شتراوس للنموذج المعرفي الديكارتي الذي ينطلق من الإنا العارفة أو من داخل الذات ، وليس ثمة معرفة لو لم تخسرج من ذاتك وتتجهس إلى

الأخر فالمعرفة عند ليفي شتراوس هي ثمرة اللقاء بينك وبين الآخر . ثمرة التفاعلين ثقافتك وثقافة الآخرين ، وهكذا يتبدى طابعها الوجودي ، رغم هجوم ليفي شتراوس على كل نزعة وجودية خالصة ، ذلك ان الوعي الحقيقي بالذات يتحقق في ضوء التلاقي والتفاعل والتبادل بين الثقافات والحضارات المختلفة ، وفي ضوء هذه الحقيقة بدت أهمية جان جاك روسو J.J. Rousseau عند ليفي شتراوس باعتباره واحدا من ابرز دعاة الخروج من عالم الذات للالتقاء بتجربة الآخر ، وعلى الرغم من الفترة الزمنية المتسعة التي تفصل بين المفكرين ، الا أن الرجلين قد اشتركا في العديد من السمات والخصائص ، اشتركا في عشق الوحدة والعزلة ، وكلاهما وجد سلوته في الموسيقى وتأمل الطبيعة ، كما أن كلا منهما اتسم باغترابه عن مجتمعه وثقافته وحضارته من خلال نقده العميق للقيم الغربية ، بل أن نظريتهما الانثروبولوجية تبدو متقاربة بل ومتداخلة بينهما الى حد كبير .

لم يكن من العجيب بعد ذلك أن تتضمن كتابات ليفي شتراوس العديد من الاستشهادات المقتبسة من روسو ، بل لقد سمح لنفسه أن يصف روسو في كتابه المدارات الحزينة *Tristes Tropiques* بقوله روسو استاذنا ، روسو شقيقنا ، كم نشعر بالجميل تجاهه ، أن كل صفحة من هذا المؤلف هي أهداء له (٢) .

والحق أن أهمية روسو لفكر ليفي شتراوس يمكن أن تتضح على أفضل وجه متى قارنا بين مواقفهما من نقد المجتمع الغربي ، فقد اعتقد ليفي شتراوس أن نقده للحضارة الغربية المعاصرة ما هو الا مجرد استمرار لعظم روسو ، ولاشك أنه توجد تماثلات واضحة بارزة من حيث النغمة أو المضمون في النظرية

الاجتماعية لكلا الرجلين ، ففي كتاب روسو مقال عن العلم والفنون *discourse of Sciences and the Arts* نلمح نفس التفضيل للوحدات الاجتماعية الصغيرة والمتفاعلات الانسانية المباشرة التي نلاحظها عند ليفي شتراوس ، وبالأضافة الى ذلك ، فقد تساعل كل من روسو وليفي شتراوس عن قيمة المدنية ذاتها ، فبرهن روسو على أن تقدم الفنون والعلوم في مصر والصين واليونان والرومان أدى الى ضياع الفضائل الاخلاقية لهذه الأمم (٣) ، ونحن يمكننا أن نكتشف نفس النظرة في العديد من مواقف ليفي شتراوس وبخاصة متى اتجهنا الى موقفه من الكتابة ، فهو ينكر ضرورة الكلمة المكتوبة لنهوض الحضارات ، ويستشهد بالعديد من الإبداعات الانسانية في مجال الشعر الشفاهي قبل اكتشاف الكتابة ، بل أنه حتى في ميدان العلم والتكنولوجيا نجده يرى أن أهمية الكتابة كان مبالغاً فيها الى حد كبير ، فالانجازات العظيمة للجنس البشري للسيطرة على البيئة تحققت مع نمو الزراعة ورعى الحيوان وصنع الفخار خلال الثورة النيوليتية *The Neolithic Revolution* قبل اكتشاف الكتابة بزمن طويل . واذا كان ليفي شتراوس لا يتجاهل أهمية الكلمة المكتوبة للثورات الصناعية والعلمية ، لكنه من ناحية اخرى يؤكد أن الوظيفة الحقيقية للكلمة المكتوبة قد تمثلت بالدرجة الأولى في السيطرة على الآخرين ، والحق أن هذه الوظيفة تكشفت له على نحو خاص من خلال درساته الميدانية عن قبيلة النا مبيكورا . فقد لاحظ أن شيخ القبيلة ، بعد مراقبته لعلماء الاثروبولوجيا وهم يدونون مذكراتهم عن القبيلة يحاول أن ينتزع بهذه الأداة التكنولوجية الجديدة ، وعلى الرغم من جهله بالكتابة والقراءة الا انه سرعان ما تناول قطعة من الورق من الأوربيين ، وبدأ يخط عليها بعض الخطوط والخريشة ، ثم نظر اليها وأصدر تعليماته الى بقية أفراد القبيلة ، وبعد أن انتهى منها ألقى بها بعيدا ، وهكذا ادرك شيخ القبيلة المهمة الحقيقية للكتابة على الرغم

من جهله بها ادرك أن الكتابة ما هي أداة نافعة في سيطرة بعض الأفراد على غيرهم ، وبالإضافة إلى ذلك (٤) ، فإننا نجد ليفي شتراوس يبرهن على أن اختراع الكتابة كان متزامنا تاريخيا مع نمو الطبقات الإجتماعية والإقتصادية ، ففي شرق البحر الأبيض المتوسط وفي الصين ، وجنوب أمريكا لاحظ ليفي شتراوس أن وجود المجتمعات الطبقيّة كان مرتبطا بوجود اللغة المكتوبة . كما أن الامبراطوريات التي قامت في أفريقيا وبيرو في مجتمعات تجهل الكتابة ، كان وجودها لفترات قصيرة للغاية (٥) ، وفي بنجلاديش لاحظ ليفي شتراوس أن كاتب القرية كان أيضا مرابطا ، وفي أواخر القرن التاسع عشر تزامن الاندفاع ناحية التعليم مع تآدية الخدمة العسكرية ونمو البيروقراطية (٦) .

وهكذا يمكن ملاحظة توافق موقف ليفي شتراوس من الكتابة مع نقد روسو للمدينة . وفي دراسة ليفي شتراوس عن مكانة الأنثروبولوجيا في العلوم الاجتماعية *the Place of Anthropology in the Social Sciences* نجده يهاجم المجتمعات المتمدينة في الفاظ جد مشابهة لالفاظ روسو ، فعلاقتنا ببعضنا لبعض لم تعد علاقة قائمة على المعرفة المباشرة وعلى التلاقي وجهها لوجه ، بل أصبحت تعتمد على وسائط تفق بين الأفراد وتحول دون تقاطعهم المباشر . لم نعد نرتبط ببعضنا البعض كما كنا في الماضي عبر التقاليد الشفهية ، من خلال قصص الرواة والحكام والاجداد . بل أصبحت المواجهة تتم من خلال الرسائل المكتوبة ، ومن خلال الكتب التي تكتظ بها المكتبات ، والتي نحاول خلالها بصعوبة كبيرة أن نكون صورة عن مؤلفيها .

ومثل هذه الحالة الناتجة عن فقدان الأصالة هي ثمرة لتطور حجم المؤسسات الإنسانية ، مما أدى إلى ازدياد القمع السياسي فعندما حلت المدينة محل القرية ، وتباعد البشر بعضهم عن طريق وسائط مفروضة وعن طريق مؤسسات إدارية ، ومجموعات أيديولوجية ، لم تعد السياسة مجالاً للمواجهة الشخصية ، بل أصبحت تشكل مجال الأيديولوجيات اللاشخصانية (٧)

ولا شك أن موقف ليفي شتراوس في تفسير أصول القمع هو جد مشابه لموقف روسو كما عرضه في كتابه العقد الاجتماعي ، كما أن اهتمام روسو بالأرادة العامة كان مرتبطاً في المقام الأول باعتقاده أن العلاقات الشخصية المباشرة هي أفضل وسيلة لتشكيل الحياة السياسية .

ويشير ليفي شتراوس إلى روسو بكل التقدير باعتباره من مؤسس علم الأنثروبولوجيا ، ويصف دراسته في أصل اللامساواة بين البشر *The Discourse of the origin of inequality* باعتباره أول دراسة أنثروبولوجية في اللغة الفرنسية . ففي هذا الكتاب ، اقترح روسو إرسال كبار العلماء والفلاسفة في أوروبا في بعثات ميدانية حول العالم الدراسة عادات وتقاليد الشعوب الأخرى (٨) ولا يكتفي ليفي شتراوس بالاشادة بروسو بل يحاول أن يطابق بين نظريته المنهجية ونظرة روسو ، ففي مقالة روسو عن أصل اللغات *The origin of Language* كتب روسو يقول أنك لكي تدرس الإنسان فلا بد أن تتعلم كيف تنظر من بعد ، فمن الضروري أولاً أن تلاحظ الاختلافات قبل أن تكتشف السمات ، ومثل هذه النظرة تعني عند ليفي شتراوس ضرورة الاعتراف بشرعية

التلاقي الثقافي بين الحضارات لتحقيق المعرفة بالذات مما يؤكد أن المعرفة لا تحقق الا متى خرجت عن ذاتك والتقيت بتجربة الآخر .

وعلى الرغم من أن روسو لم يترك أوروبا قط لدراسة الثقافات الأخرى بصورة مباشرة فإنه تجنب هذه الصعوبة عن طريق استرشاده بتجاربه عقلية راقية معقدة ، ومثل هذه التجارب مكنته من التحرر من تقاليد مجتمعه ، كما ساعدته على رؤية أشمل وأرحب للأجناس البشرية . وفي الوقت الذي كان علماء الاجتماع أكثر اهتمام بإعادة تكوين الأصول التاريخية للمجتمع من خلال مرحلة الطبيعة كان روسو متجها بالدرجة الأولى نحو تحديد النماذج النظرية ، والتي سبق بها علماء الاجتماع في القرن العشرين ، فلم تكن الأصول التاريخية موضع اعتباره بقدر ما كانت الفروض والنظريات مشار اهتمامه ، ومن هنا كان اختلافه عن غيره من المفكرين ديدرو Diderot وغيره . فقد اعتقد ديدرو أن حالة الطبيعة تمثل مرحلة أو واقعة تاريخية فعلية ، فالإنسان الطبيعي وجد أولا ، ثم فرض عليه المجتمع بعد ذلك نموذج الإنسان الصناعي .

وعلى هذا النحو أصبح التاريخ يشكل دائرة الصراع بين الإنسان الطبيعي والصناعي ، ويرى ليفي شتراوس أن تصور الإنسان الطبيعي على هذا النحو هو تصور بعيد عن المعقولة ، فالتصور الحقيقي للإنسان يرتبط باللغة ، واللغة لا يمكن تصورهما بدون المجتمع . لكن روسو طبقا لرأي ليفي شتراوس لم يقع في مثل هذا الفخ ، فلم يكن عرضه لحالة الطبيعة يعنى كونها واقعة تاريخية وقت بالفعل ، بل كان يعنى بالدرجة الأولى مجرد تقديم تجربة عقلية أو فرض نظري فهو لم يصرح بوجود حالة الطبيعة بالفعل أو امكانية حدوثها ، بل كل ما في الأمر

أنه تعامل عما يمكن أن تكون عليه الحياة الانسانية لو اختلفت عناصر المدينة .
وعلى هذا النحو فإن عرضه لحالة الطبيعة هو نوع من التجربة العقلية النافعة التي
يمكن الاسترشاد بها في توضيح أفكاره عن السنوك الانسانية (٩)

وعلى الرغم من أن ليفي شتراوس اعتقد أن كتابات روسو عن حالة
الطبيعة هي مجرد أمثلة عن البناء النموذجي المجرد . إلا أنه من ناحية أخرى
لاحظ تطابق المراحل الافتراضية عند روسو عن تطور الانسانية مع الواقع
الانسانى الحقيقى ، ففى دراسة عن اللامساواة بين البشر ، قسم التطور الى ثلاث
مراحل ، المرحلة الاولى ، كان البشر يحيون حياة طبيعية خالصة ، فلا توجد
حوالز أو وسائل بينهم ، والأفعال الإنسانية كانت تتحدد فى ضوء غرائز حفظ
النوع وحدها . وفى المرحلة الثالثة ، سادت المدنية ، وخضعت الحياة الاجتماعية
للقمع ، ووجدت الملكية . وبين هاتين المرحلتين وجدت مرحلة أخرى ، أتسمت
فيها الثقافة بالبساطة ، كما حققت التكنولوجيا بعض الانجازات ، إلا أن اكتشاف
الزراعة واستخراج المعادن لم يستتبعه فوارق اجتماعية ضخمة بين الأفراد ، ومثل
هذه المرحلة ، التي تشكل مرحلة انتقال من الطبيعة الى الثقافة بدت عند روسو ،
كما بدت عند ليفي شتراوس ، المرحلة المثالية للبشرية (١٠)

٢- إذا كانت المعرفة عند ليفي شتراوس قد ارتبطت بتجربة الآخر فإن
اهتمامه بدراسة المجتمعات البدائية كان تعبيرا عن اتجاهه الى مجتمع مغاير
لنموذج المجتمع الغربى المعاصر ، ومن هنا كانت طرافة دراساته التي قدمها عن
المجتمعات البدائية ، والتي حاول من خلالها تغيير صورة العقلية المسماة بدائية ،
كما بدت عند بعض علماء الاجتماع . وعلى رأسهم ليفي بريسل L. Bruhl
ومالينوفسكى Malinowski ومن خلال محاولته هذه ، نجده يخوض معارك فكرية

عديدة ، سواء مع بعض أقطاب الفكر الوجودى مثل جان بول سارتر ، أو بعض أقطاب الفكر الماركسى مثل ماكسيم رودنسون .

وحتى يمكننا تفهم حقيقة موقف ليفى شتراوس من العقلية البدائية ، نرى لزما علينا أن نبدأ بتحديد صورة هذه العقلية كما بدت عند كل من ليفى برييل وماليتوفسكى ، ثم نعتب عليها برأ ليفى شتراوس .

أ- العقلية البدائية عند ليفى برييل :

يصف ليفى برييل بنية العقلية البدائية فيقول ' لا شك أن الفروق التي تميز بين العقلية البدائية وعقلية الأمم المتحضرة عديدة جدا ، ولكن فرقا واحدا من بينها هو الذى استرعى انتباه عدد كبير من الباحثين الذين توفروا على دراسة الجماعات البدائية فى خير الظروف لهذا البحث . أى قبل أن يؤثر فيها الاحتكاك الطويل بالأوروبيين ، فقد لاحظ هؤلاء الباحثون أن البدائيين ينفرون أشد النفور من الاستدلال العقلى ، ومما يسميه المناطقة بالعمليات المنطقية للتفكير ، كما لاحظوا أيضا أن هذا النفور لا يرجع الى تصور أصيل أو عجز طبيعى فى ادراكهم ، بل بالاحرى الى مجموعة العادات العقلية التي درجوا عليها ، أى الى طريقتهم فى التفكير (١١) . ولعل هذا ما يفسر أنصراف العقلية البدائية عن الأسباب الطبيعية وارتباطها بالقوى الغيبية وغير المرئية .

فإذا رأى العقل البدائى نفسه أمام شيء يهمه أو يقلقه أو يخفيه ، فانه لا يسلك تجاهه نفس المسلك الذى يسلكه عقلنا بل يسير على الفور فى طريق مختلف عن طريقنا . وذلك لأن حسنا الدائم بوجود الضمان العقلى قد بلغ درجة من الاستقرار لا تجعلنا نتوهم امكان اختلافه ، فإذا فرضنا ان ظاهرة لا نعرفها قد ظهرت أمامنا بصورة مفاجئة وأن أسبابها تخفى علينا فى بادئ الأمر خفاء تاما ، فان ذلك لا يزلزل اقتناعنا بأن بها أمر مؤقت وأن هذه الاسباب موجودة بالفعل

ويمكن اكتشافها أن عاجلا وأن أجلا وهكذا يمكننا ان نجزم بأن الطبيعه قد أصبحت في الوسط الذي نحيا فيه موضوعا للتأمل منذ البداية ، وأنها نظام وعلة كالعقل الذي يفكر فيها ويجول في مضمارها ويشير نشاطنا اليومي في انفسه تفاصيله الى ثقنا التامة في عدم قابلية القوانين الطبيعية للتفاوت ، أما مسلك العقلية البدائية فيختلف عن ذلك المسلك كل الاختلاف ، لأن الطبيعة التي نعيش في احضانها تمثل أمامها في مظهر مختلف تمام الاختلاف . فجميع الأشياء والكائنات التي تتضمنها متضابكة مختلطة بأمور غيبية ومن هذا التشابك يتكون بناؤها ونظامها وهو الذي يبدأ بالظهور أمام أنبياء البدائي ويستوقفه . فإذا استرعت اهتمامه إحدى الظاهر ولم يقتصر على انراكها بطريقة سلبية خالية من رد الفعل . اتجه ذهنه فوراً وبما يشبه أن يكون حركة عقلية عكسية الى وجود قوة خفية غير مرئية (١٢) وجعل تلك الظاهرة مظهراً من مظاهرها ، وبناء على ذلك تبدو تجارب البدائيين أكثر تعقيدا وأثري مضمونا من تجارب عقليتنا .

فتجاربنا تتكون في مجموعها من مدركات ضيلة العدد نسبيا ومن عدد لا يحصى من الاستنتاجات - ولكنها تنطوي على كثير من المدركات المباشرة التي ننكر عليها كل قيمة موضوعية . مع أنها في نظر العقلية البدائية تساوي في حقيقتها مدركات الحواس . بل أنها أكثر منها واقعية (١٣) . هذا الى أن وفرة المدركات الغيبية ووجود الارتباطات الجزائية الصارمة بين المدركات الحسية والتأثرات الخفية هما اللذان يجعلان الاستنتاجات التي تنمو بها تجاربنا عديمة الجدوى بالنسبة للعقلية البدائية . وغير قادرة على إثراء تجاربنا . حينما يقع أمامنا شيء جديد نعرف أنه يجب علينا البحث عن تفسيره وأنه سيعمل على فتح كثير من المسائل أمامنا وسيدعم معارفنا في نفس الوقت . أما العقلية البدائية فعلى العكس من ذلك لأنها تعرف مقدما . كل ما تحتاج اليه بالنسبة لأي ظاهرة

تظهر أمامها . فتتقون في حالة الحادثة المفاجئة مثلا أنها مظهر لقوى خفية . كما أن هذه العقلية من جهة أخرى لا تتجه كتفكيرنا نحو المعرفة بمعناها الحقيقي بل أنها تجهل متع المعرفة وفائدتها وتعد تصوراتها دائما ذات طبيعة انفعالية بدرجة كبيرة ، وتظل لغتها بعيدة عن الإدراك التجريدي ، وهذا هو السبب في أن المسافة التي تفصلها عنا من أسهل الأمور . وبعبارة أخرى تتوقف حياة البدائيين العقلية (وبالتالي إحساسهم) على هذه الحقيقة الجوهرية البدائية ، وهي أن العالم المحسوس والعالم الآخر لا يكونان في تصوراتهم الا شيئا واحدا . ومجموع الكائنات غير المرئية لا ينفصل عندهم عن مجموع الكائنات المرئية وليست الكائنات الخفية في نظرهم بأقل وجودا ونشاطا من المرئية ، بل أنها أكثر منها تأثيرا وارهابا ، ولذلك فهي تشغلهم أكثر من غيرها وتصرف عقولهم عن التبصر والتفكير فيما نسميه نحن بالمدركات الموضوعية ، ولو الى حد يسير . وما جدوى ذلك إذا كانت الحياة والنجاح والصحة ونظام الطبيعة وكل شيء آخر يتوقف في كل لحظة على القوى الخفية ؟ وإذا كان في وسع الجهد الانساني ان يفعل شيئا ، الا ينبغي أن ينفقه أولا وقبل كل شيء في تفسيره لمظاهر هذه القوى وتنظيمها ، بل في استئثارها أيضا ؟ والواقع ان هذه هي الطريقة التي حاولت بها العقلية البدائية أن تنمي تجاربها (١٤) .

من هنا فإن الطريق الذي يسلكه البدائيون لا يؤدي في نظر برييل الى تكوين تصورات معنوية عامة ولا الى المعرفة العلمية التي لا يحد مجالها والتي تستطيع دائما أن تتجاوز كل مدى ، ذلك لأنه طريق لا يؤدي الى شيء مطلقا ، هذا الى أن معظم التصورات الجماعية التي تحتلها ذات طابع انفعالي بين ، وكثيرا

ماتكون الروابط الزائفة التي تربط بينها ذات طبيعة غير منطقيـة ولا أثر لتجارب الواقع عليها

وتتـحصـر أولـى المدركـات التي تهتم العقليـة البدائيـة باستجـلالها في افعال القوى الغيبية التي يشعر البدائيون بأنها تحيط بهم من كل جانب ، ومن طبائع هذه القوى أنها لا ترى ولا تدرك بالحواس كما أنها لا تكشف عن نفسها الا في ظواهر قد تكون واضحة أو غير واضحة - قوية الدلالة أو ضعيفة الدلالة ، كثيرة الورد أو قليـلته ، واذن يتعين عليهم أن يعرفوا كيف يعيـزونها ويجمعونها ويفهمونها . وهم يفسرون كل ما يظهر مفاجئا أو اعتباطيا أو مخالفا للعادة أو مفتئا للنظر أو دون توقع ، على أنه مظهر من مظاهر هذه القوى الخفية . ولكن هناك مظاهر أخرى أكثر مباشرة وأكثر اطرادا ، وبواسطتها تخبر هذه القوى بما سيقع للأحياء ، وكأنها تتخذها وسيلة لاتذار الفرد أو المجموعة الاجتماعية بما سيحدث . ومن هذه الظواهر الأحلام والفتول . سواء أكانت ميمونة أم مشنومة . ولما لم يكن من شأن هذه الظواهر أن تبدو من تلقاء نفسها ، فقد أكتفت العقليـة البدائيـة في طرائق استنارتها فاخترعت وسائل عديدة للحصول عليها (من أحلام مصطنعة وعمليات للتخمين السحري وضرب من التحكم ... الخ) .. وبهذه الطريقة تستطيع الحصول على كثير من المعلومات التي تحتل مكانها بين تجاربها ، وتساهم بقسط غير ضئيل في تعيـدها وطبعها بذلك الطابع الذي كثيرا ما نحاـر في فهمه (١٥) .

وهكذا أصدر ليفي بريل حكمه على العقليـة البدائيـة فاعتبرها عقليـة غيبية بحتة وغير منطقيـة ، وهي صفات وخصائص من شأنها حرمان العقليـة البدائيـة من كل نصيب في النظرة الفلسفية المجردة .

وفي ظل هذا المناخ تظهر الأسطورة عوضا عن التحليل والاستنتاج
والنظرة الفلسفية التجريدية المجردة . فنحن مثلا نفسر هطول الأمطار بعد جذب
طويل بأن ظروفنا مناخية توفرت ، وأدت الى هطول المطر أما البابليون فكانوا
ينظرون الى هذه الوقائع فيشعرون بأنها وساطة من الطير أمد غود اذ جاء
لاحقاًهم فكسا السماء بما فيه جناحيه من سحب الزوابع والتهم ثور السماء ، الذي
كان قد أحرق الزرع بانفاسه الملتهبة .

وتتجلى الناحية اللاعقلية في الأسطورة في عدم اكتفاء الأقدمين بمرد
أساطيرهم كأقاصيص تحمل الأخبار ، بل في قيامهم أيضا بتمثيلها روايا قائلين أن
لها قوة خاصة تنشط بالألقاء الجمهوري . وخير مثل معروف على التمثيل الدرامي
للأسطورة ، تناول القرين المقدس . وهناك مثل آخر نجده في أرض بابل . ففي
كل احتفال برأس السنة كان البابليون يعيدون تمثيل أنتصار مردوك على قوى
الفوضى في أول أيام السنة الجديدة ، عندما خلقت الدنيا . فكانوا ينشدون في هذا
الاحتفال الحولي ' ملحمة الخليقة ' (١٦).

فإذا كانت هذه هي خواص الأسطورة ، فأين ذلك كله من طبيعة الفكر
الفلسفي التأملی التجريدي . حقا أننا نواجه اختلالات حادة وعميقة بين طبيعة
النظرة الأسطورية ومنطق الفكر التأملی ، ولكي هل هذا يعنى انعدام التأمل كلية ام
انه يمكن عزل خواص الاسطورة التشخيصية وطرحها جانبا وصولا الى محتواها
النظري التأملی المجرد ؟ ..

في ضوء نظرة ليفي بريل يتوحد شكل الأسطورة مع محتواها ، وبالتالي
ينتفى البعد التأملی منها كلية .

(ب) مالنوفسكى والعقلية البدائية :

الى مالنوفسكى يرجع الفضل فى تقديم المنهج الوظيفى فى الاثروبولوجيا ، وتعتمد النظرة الوظيفية للحضارة عند مالنوفسكى على القول بأن جميع العادات والأشياء المادية والأفكار والمعتقدات فى أى طراز من المدينة انما تؤدى وظيفة حيوية وأن لها مهمة عليها اتجازها . كذلك فهى تمثل جزء لا اغنى عنه ضمن الشكل العامل .

أن القائل بالوظيفة ، بالنسبة لمالنوفسكى ، يهتم فى المقام الأول بالعمليات الحالية للحضارة البشرية وليس بمحاولات طموحة مشكوك فيها لاعادة تشكيل الماضى . أما القوانين الحضارية - أى العلاقات بين الحاجات الفردية والمؤسسات الاجتماعية - فلا يمكن اكتشافها الا من خلال دراسة مقارنة للحضارات يتبدى فيها الفرد فى محاولاته اليومية للتكيف على الصعيدين المادى والعقلى . وكان دستور مالنوفسكى ونصيحته بالأ تسمى اطلاقاً ذلك الجهاز - الحى الخفاق من لحم الانسان ودمه الذى هو فى مكان ما من صلب كل مؤسسة . أن تاريخ مؤسسة ما ، شكلها وتوزعها ، تطورها وانتشارها هذه هى المشاكل جميعها انما هى على درجة ثانوية من خطر الشأن . أما الأسئلة المهمة فهى التالية : كيف تعمل المؤسسة الآن ؟ كيف تستطيع سد الحاجات الفردية والحضارة فى مجتمع معين ؟ . ما هى العلاقة بينها وبين المؤسسات الأخرى ؟

ويحدد مالنوفسكى الوظيفة تحديداً أدق عندما يقول أنها " نظرية تحول الحاجات العضوية - أى الفردية - الى ضرورات ، وحتميات حضارية مقتبسة . أن المجتمع يصوغ الفرد فى شخصية حضارية عن طريق التحكم الجماعى فى

وسائل التكيف (١٧) . ومن ثم يرد مالمينوفسكى أنظمة العلوم والسحر والأساطير والدين والفن إلى حاجات الامسان العضوية .

في ضوء مثل هذه النظرية الوظيفية تحددت نظرة مالمينوفسكى للعقلية البدائية ، ومن هنا كان رفضه لنظرة ليفى برييل الانثروبولوجية لارجاعه كافة نظرات ورؤى وسلوكيات العقلية البدائية الى ضرب من السحر والقوى الخفية الغيبية من منطلق ايمانه بوجود موروث دنيوى يتألف من قواعد العرف أو القانون يعين الطريقة التى تسير بها الحياة الاجتماعية . ذلك أن القواعد التى نجدها هنا - على حد قول مالمينوفسكى - مستقلة تمام الاستقلال عن السحر ، عن القداسات الغيبية وليست مصحوبة بأى عناصر شعائرية أو طقسية . ومن الخطأ الزعم أن الانسان ، فى مرحلة مبكرة من مراحل التطور عاش فى عالم مضطرب ، اختلط فيه الواقعى بغير الواقعى ، والتقت فيه الغيبية بالعقل كما تختلط النقود للصحيحة والزائفة فى بلد فاسد النظام . وأهم نقطة بشأن السحر والشعائر الدينية ، أنها لا تتقدم لعون الامسان الا حيث تحقق المعرفة . والطقس الذى يقوم على أسس غيبية ينمو أيضا من الحياة نفسها ولكنه لا يعيق أبدا جهود الانسان للعقلية . ويحاول الانسان فى شعيرة السحر أو الدين أن يصنع المعجزات ، لا لأنه حدود قواه العقلية بل على العكس لأنه عارف بها تمام المعرفة وادراك هذا الأمر يبدو شيئا لا غنى عنه فى حالة تقرير الحقيقة القائلة بأن الدين له موضوعه الخاص ، وميدانه الخاص المشروع فى التطور (١٨) .

بهذا عارض مالمينوفسكى رأى بعض الباحثين ومنهم جيمس فريزر حول وظيفة السحر فى المجتمع . فالسحر لا يمثل العلم البدائى كما اعتقد فريزر ، بل هو يمثل على العكس من ذلك ، اعتراف الناس بأن ثمة حدودا واضحة للفنون والمعارف البشرية ، وعليه كما يقول مالمينوفسكى ، فإن السحر والفنون العلمية

مستقلان تماما ولا يتحدان مطلقا . فالناس ينجأون للسحر يتعون منه طمأنينة وهمية حينما تواجههم حادثات حرجة يبدو التحكم فيها فوق قدرة البشر ونفوذهم ، وممارسة السحر ، تؤدي في حال عدم توفر أى حل واقعى للمشاكل الحيوية ، على الأكل الى عون سيكولوجى للفرد ، كما تساعد على منح الاتقياد أو التشتت . أن قيمته وصلاحيته ، هي قيمة باطنية اخلاقية ، الا انها مع ذلك تسد حاجة بيولوجية حقيقية . كما يمكن للسحر أيضا أن يؤدي الى تنظيم مجتمع ما فى مواجهة أزمة وذلك باضفاء السلطة والقيادة على فرد معين أو جماعة قليلة من الأفراد .

أن السحر والدين ، بالنسبة لمالينوفسكى ، يأخذان مكاتيهما بجانب المعرفة العقلانية كأسس للحضارة فهما يشكلان معا القوى الأخلاقية التى لا غنى عنها فى كل حضارة بشرية . انهما يعالجان مشاكل تمس جميع أفراد المجتمع على السواء ويؤديان أفعال تعتمد عليها رفاهية الفرد والجماعة ، وعليه يصبح الدين ، والسحر بدرجة أقل من اسس الحضارة بالذات (١٩) .

ومتى نظرنا الى العقلية البدائية - فى ضوء نظرة مالينوفسكى باعتبارها ليست بالضرورة من عهد ما قبل المنطق أو انها خفية غيبية . ومتى نظرنا الى السحر والأسطورة باعتبارهما من أسس الحضارة أمكن لنا تبرير وجود الأسطورة أو بعبارة اخرى تأكيد شرعيتها فى قيام الحضارات القديمة . ومن هنا لا تصبح فكرة الطبيعة وفكرة الحياة الإنسانية على حد رأى الفيلسوف المعاصر أرتمست كامبيرر خاليتين من أى معنى عقلى . فما نسميه نحن ، من وجهة نظرنا ، لا عقليا ، ما قبل المنطق ، غيبيا ، اما هو مقدمات تبدأ منها التفسيرات الأسطورية أو الدينية ، لا طريقة التفسير فاذا قبلنا هذه المقدمات وفهمناها على وجهها الصحيح - أى اذا رأينا فيها النور الذى يراه الانسان البدائى - فإن النتائج المستمدة منها تكف عن أن تبدو لنا لا منطقية أو ضد المنطق ، فالأسطورة والدين البدائى ليسا

بأى حال منقطعى الصلة متسافرين ولا مجردين من المعنى والعقل . الا أن
انسجامهما يعتمد على وحدة الشعور أكثر من اعتماده على القواعد المنطقية .

حقاً الانفصال الذهني معدوم بالمرّة ، لكن رغم ذلك قد يحدث التأمل
ضمن إطار الفكر الأسطوري ، فالإنسان البدائي إذا اشتبكت عليه آنية احساسيه
لدرك أن هناك مشاكل تتعدى الظواهر المجردة . لقد أحس بمشكلة الأصل ومشكلة
الغاية ، غاية الوجود . وأدرك أن هناك نظاما للعدل لا تراه العين ، ترعاه عاداته
وعرفه وتقاليد ، وقرن هذا النظام المحجوب بالنظام المرئي ، بما فيه من تعاقب
للليل والنهار ، والفصول والسنين وهو النظام الذى اتضح له أن الشمس تبقى
عليه ، وقد اعلم الإنسان الأول ذهنه أيضا فى سلسلة القوى المتباينة التى تبينها
فى الطبيعة ففى علم اللاهوت الممفيس ، استخلص المصريون فى إحدى الفترات ،
من التعدد الالهى فكرة توحيدية حقة ، وجعلوا من الخليقة فكرة روحية ، ومع ذلك
فقد كانوا ينطقون بلغة الأسطورة . فالتعاليم التى فى سجلات كهنة يهون تصويتها
تأملية اعترافا بمقصدها ، أن لم يكن بأدائها (٢٠) .

نخلص من هذا التحليل ، المنطلق أساسا من رأى مالفينوفسكى الى نظرة
جديدة لطبيعة العقلية البدائية وموقفها من الأسطورة وإذا كنا قد انتهينا الى تأكيد
قيمة التأمل لديها بمعنى من المعانى فاتنا ينبغى أن لا نغفل البتأق التأمل لديها
استجابة لحاجات عملية وظرفية نفعية وليس استجابة لمطالب معرفية ملحة مستقلة
بذاتها ، لكن مثل هذه الحقيقة لا تنفى بالطبع نصيب الشعوب البدائية من التأمل
وان كانت تفرقه باحتياجات عملية وغايات نفعية ، ولا شك اننا هنا نخطو خطوة
جديدة نحو تقدير عقلية الشعوب البدائية ، ويبقى علينا أن نخطوا خطوة أبعد من

ذلك وهي تتجه ناحية تأكيد النزوع العرفي المستقل للشعوب البدائية مثل هذه الخطوة أمكن تحقيقها بفضل مجموعة الدراسات التي قام بها العالم الانثروبولوجي أحد أقطاب النزعة البنيوية في الفلسفة وهو كلود ليفي شتراوس

٤- يادىء ذى بدء نلاحظ ان كلود ليفي شتراوس يرفض رفضا قاطعا أن يلحق صفة البدائية بالشعوب التي اصطلح البعض على نعيها بهذه الصفة ، ذلك أن مثل هذه التسمية في رأيه تعد خاطئة ومضللة وبعيدة كل البعد عن النظرة العلمية لعقلية الشعوب القديمة ، ومن هذا نجده يحرص دائما على وضع لفظ البدائي Primitive بين قوسين . مفضلا وصف هذه الشعوب القديمة بالشعوب التي تجهل الكتابة ، فليست الكتابة عند ليفي - شتراوس كما رأينا من مستلزمات الحضارة بل انها وسيلة للقهر والتسلط .

من هذا المنطلق يمكننا أن نتبين حقيقة موقف شتراوس من الباحثين الانثروبولوجيين السابقين عليه ، وأبرزهم بطبيعة الحال ليفي بريل ومالينوفسكى ، فتجده يعارض ليفي بريل في مقارنته بين العقلية البدائية والعقلية الحديثة على اساس أن الأولى عقلية لا منطقية غيبية ، عاطفية أسطورية تشبه الى حد كبير عقلية الأطفال أو المجانين .

ومن ناحية أخرى نجده يعارض رأى مالينوفسكى القائل بانثاق التفكير والمعارف لدى عقلية الشعوب القديمة نتيجة احتياجاتها ومطالبها العملية فحسب ، من هنا نرى شتراوس يقرر أنه اذا كان تصور مالينوفسكى للعقلية القديمة يعد تصورا عمليا . فإن تصور ليفي بريل يعد تصورا عاطفيا أو وجدانيا ولذا فإنه

يرفض كلا التصورين معا . ويرى أن العقلية التي تجهل الكتابة هي عقلية موضوعية ومنطقية ايضا ، ففي رأيه أن الشعوب القديمة كانت قادرة على التفكير الموضوعي المحايد ، تدفعها في ذلك رغبة معرفية طاغية تلج عليها لكي تفهم وتدرك الوجود ، ولتحقيق طموحها المعرفي هذا كان لابد لها من أدوات ووسائل عقلية ، شأنها في ذلك شأن الفيلسوف والعالم معا .

فليس صحيحا ما يقال من أن الاكتشافات التكنولوجية عند القدماء كانت وليدة الصدفة أو الحدس ، ذلك أن اكتشاف النار وأدوات الصناعة والزراعة ورعى الأغنام ، وتعدين المعادن الثمينة وطرق النحاس ، وصنع الفخار .. كل هذا كان ثمرة فكر علمي حقيقي وحب استطلاع دائم اليقظة ، ونهم للمعرفة من أجل المعرفة . ذلك أن كل اكتشاف حققه القدماء اقتضى قرونا من الملاحظات الدقيقة والمنهجية ، ومجموعة من الفروض الجريئة والمدروسة تخضع لمجموعة من الاختبارات العددية ، وإذا كان البعض قد سخر من تلك اللغات القديمة التي تعوزها الألفاظ الملائمة للتعبير عن بعض المفاهيم ، كمفهومي شجرة أو حيوان ، رغم أنهم يجدون فيها جميع الكلمات اللازمة لوضع قائمة مصلة بالأجناس والأنواع ، فإن الذين ينتشهدون بهذه الحالات للدلالة على عجز القدماء عن الفكر التجريدي ، يتجاهلون بعض الأمثلة الأخرى التي تشهد على أن ثراء الكلمات المجردة ليس وفقا على اللغات الحضارية وحدها ، ومن هنا لاحظ ليفي شتراوس أن الشينوك وهي لغة المنطقة الشمالية الغربية من أمريكا الشمالية ، تستخدم كلمات مجردة من أجل الدلالة على كثير من خصائص الكائنات ، والأشياء وخصائصها (٢١):

وهكذا يؤكد ليفي شتراوس وجود النزوع المعرفي المستقل لدى الشعوب التي اصطلح البعض على تسميتها بالشعوب البدائية ألا أن القول بهذا لا يعنى الغاء

كل الفروق بين الفكر الموضوعي العقلي لهذه الشعوب من ناحية والفكر العلمي الحديث من ناحية أخرى ، فهو يظل مختلفا عنه على نحو ما وادنى منه منزلة على نحو آخر . فهو يختلف عن الفكر العلمي الحديث لانه يستهدف فهم الكون فهما كلي وليس فهما عاما فحسب عن طريق أقصر الوسائل الممكنة . وهو ما يعنى انك اذا لم تستطع فهم كل شيء فلن تستطيع فهم اى شيء ، وهو ما يتعارض مع طبيعة التفكير العلمي - الذى يتقدم خطوة بعد اخرى محاولا تقديم تفسيرات لظواهر محدودة ، ثم الصعود منها الى ظواهر اخرى . ومن هنا قال ديكارت ان التفكير العلمي يستهدف تقسيم المشكلة المعقدة الى اجزاء بسيطة بقدر ما تدعو الحاجة الى حلها على أفضل وجه (٢٢)

وإذا كان الطموح المعرفى للعقلية القديمة يستهدف تحقيق معرفة كلية شاملة بضربة واحدة بعيدا عن خطوات واجراءات المعرفة العلمية فلا شك أنه يصبح معرضا للفشل فى تحقيق أهدافه . فنحن نحاول من خلال التفكير العلمي السيطرة على الطبيعة ونوفق فى هذا ، ولا يمكن بطبيعة الحال أن تتساوى مقدرة الأسطورة مع مقدرة العلم فى تحقيق هذا الهدف . فالأسطورة لا تعد أداة ناجحة تمنع الانسان قوة مادية تتيح له السيطرة على عالمه . ومع اعتراف ليفى شتراوس بهذه الحقيقة الا أننا نجد يقول ان أهمية الأسطورة تكمن فى أنها تهب الانسان الوهم illusion بأنه فى مقدوره فهم الكون ، وأنه يفهم الكون بالفعل (٢٣)

وإذا كانت الأسطورة عند ليفى شتراوس قد ارتبطت بعالم الوهم فلا يعنى هذا التقليل من شأنها ، أو أنكار وظيفتها فى الحضارات القديمة فالأسطورة بنيتها

الموضوعية المستقلة ونحن لا نستطيع أن ندركها بحق ما لم نتجه الى العلاقات البنائية الكامنة فيها . ومن هنا تكتسب الأسطورة دلالتها ومعناها من خلال النسق الذى تعبر عنه . وهكذا اصبح علينا ان نبدأ من هذا النسق اذا ما أردنا التعرف على طبيعة الأسطورة ولا غرو فى هذا - فالنزعة البنائية التى ينتمى اليها شتراوس تمجد البنية على حساب مقوماتها ، والتحليل البنيوى على حساب الاستقرار والتعميم ، وتتنظر الى العناصر المقومة على أنها مجرد عناصر رابطة ، فالأشياء التى ترتبط بعضها ببعض تبتلعها العلاقات التى تربط بينها . وفى رأى أصحاب هذا الاتجاه أن العناصر التى تؤلف بناء تخلق فى حد ذاتها من كل معنى ، ولا وجود لها الا من حيث تجمعها وفق نموذج معين من التنظيم ، والعلاقات وحدها هى مصدر الشيء وبالتالي فإنها هى التى تؤلف الموضوعات الحقيقية للعلم ، أما الصفات او الخصائص فلا تزيد على كونها شيئا عابرا وهميا فكل موضوع للمعرفة عبارة عن كل يتألف من عدد من الأجزاء وكل شذرة من المعرفة تنتهى بالتيلور فى نسق من العرفة والتحليل البنائى مرحلة لا بد أن تمر بها المعرفة (٢٤) ونو نظرنا الى الأسطورة - بل وغيرها من أشكال الحضارة الانسانية كاللغة والفن والعلم والسحر ، لو نظرنا الى الأسطورة من هذه الزاوية البنائية أمكن لنا تفهم دلالتها ووظيفتها فى حياة الشعوب القديمة ، ومن ثم لا تصبح الأسطورة منفصلة ومنعزلة عن بقية مراحل التفكير البشرى ، بل تصبح مندمجة فى هذه المراحل ، ملتحمة بها ، مكملة لها ، وعلى هذا فلا محل لاقامة فصل تصفى بينها وبين العلم طالما كنا فى الحالتين نواجه بناء معرفيا له منطقته الخاص ، بل يقرر ليفى شتراوس صراحة أنه ربما اصبح فى وسعنا يوما ما أن نتحقق من أن ثمة منطقتا واحدا هو الذى يعمل عمله فى كل من التفكير الأسطورى والتفكير العلمى سواء بسواء .. وأن الإنسان قد فكر دائما بهذا القدر من البراعة والاتقان . ولا غرو

في هذا اذا كان العقل الاتساقى عند شتراوس دائما واحدا في كل زمان ومكان يعمل بطريقة رمزية من خلال اتساق متعددة ليس العلم الا واحدا منها .

من هنا يتم الالتقاء بين العلم والأسطورة عند ليفي شتراوس فالعلم ليس بعيدا كل البعد عن الأسطورة ، وهو أيضا ليس بعيدا عن البنائية ، بل هو اساسا يقوم على فكرة البنية .

يقول ليفي شتراوس ان هناك من يظن ان البنائية تعد شيئا جديدا كل الجدة ، وهذا خطأ مزدوج ، ففي المحل الأول ، حتى في ميدان العلوم الإنسانية ، لا تعد البنائية جديدة كلية ، اذ يمكننا تتبع هذا الاتجاه في الفكر بدءا من عصر النهضة مرورا بالقرن التاسع عشر ، وصولا الى عصرنا الراهن ، ومن ناحية اخرى فإن ما نسميه بالبنائية في مجال اللغويات او الانثروبولوجيا ، أي مجال مشابه ، ليس شيئا آخر الا مجرد تقليد شاحب باهت لما تحاول العلوم الصارمة أو الدقيقة **The hard Sciences** أن تحققه ، فالعلم يتسم بصفتين اساسيتين فهو اختزالي **Reductionist** من ناحية وبنوي **Structurlist** من ناحية اخرى . فطابعة الاختزالي يكمن في بحثه عن امكانية اختزال الظواهر المعقدة في مستوى معين الى ظواهر أبسط منها في ضوء مستويات أخرى .

فعندما نلتقى بظواهر معقدة للغاية تحتاج الى اختزالها الى ظواهر أبسط ،
فإننا نتجه الى اكتشاف علاقاتها الداخلية ، أو تفهم نوعية النمق الأصيل الذى
تستند اليه وهذا بالضبط ما تحاول الينانية أن تحققه فى مجال اللغويات
والانثروبولوجيا وغيرها من الميادين الأخرى (٢٥) .

ومن هنا أيضا تتضح الصفة البنوية للعلم ، والحق أننا على حد قول ليفى
شترابوس لا نستطيع أن نتصور المعنى بدون النظام Order وليس المعنى الا
القدرة على ترجمة أية معطيات الى لغة مختلفة . ولا يعنى ليفى شترابوس اللغة
المختلفة أن تكون هذه اللغة مجرد لغة أخرى المانية أو فرنسية ، بل أن كل ما
يعنيه هو الترجمة الى كلمات مختلفة فى مستوى مختلف . وبطبيعة الحال فإن هذه
الترجمة يمكن أن يقدمها لنا المعجم اللغوى . لكن ، وهنا يطرح ليفى شترابوس
تساؤله التالى : هل يمكن أن تحقق هذه الترجمة بدون قواعد محددة ، فلا
يمكنك أن تستبدل كلمة بأخرى أو جملة بأخرى ما لم تكن لديك قواعد محددة منذ
البداية .

أن نتحدث عن القواعد ، وان نتحدث عن المعنى فأنتك فى حقيقة الأمر إنما
تتحدث عن شيء واحد فحسب ، ومعنى نظرت الى الأجزاء العقلية للجنس
البشرى ، كما سجلت فى جميع أنحاء العالم ، فأنتك تلاحظ وجود طابع عام يعيل
دائما الى تقديم بعض اشكال النظام ، فإذا كان هذا الامر يمثل حاجة أساسية للنظام
فى العقل البشرى ، وحيث ان العقل الانسانى هو مجرد جزء من الكون ، أمكن
القول بافتران هذه الحاجة بوجود نظام فى الكون ، مما ينتكى معه القول بوجود
حالة من القوضى الشاملة (٢٦) .

وهكذا يمكننا أن نتبين من خلال عرض آراء ليفي شتراوس نزوعا معرفيا أصيلا للوجود البشري حتى في الحضارات والشعوب القديمة التي قد يتعالى عليها البعض من منطلق حضارته المعاصرة مما يعنى اعترافا ضمنيا بحظ الشعوب جميعها في النشاط المعرفى الفلسفى . وهو النشاط الذى يستمد طابعه المميز وقيمه الفكرية من ميناه المعماري لا من المواد التي يتألف منها . إذ يمكن التعبير عن هذا الكشل بأكثر من طريقة . وكل طريقة يمكن أن تكون ملامحة لعصرها . ومن ثم يكتسب الفكر الأسطوري شرعيته ومبررات وجوده في حياة الشعوب القديمة . ولا شك أن موقف ليفي شتراوس من تأكيد شرعية المجتمعات المسماة بدائية اتسم الى حد كبير بنظرة محايدة موضوعية تجاه الحضارة الغربية المعاصرة ، ومن هنا كان هجوم بعض المفكرين على موقفه هذا انطلاقا من تأكيدهم تفوق حضارتهم على ما عداها من حضارات اخرى وكان موقف كايلاوا R. Caillois من أبرز هذه المواقف . فقد كتب مقالتين بمجلة : *La Nouvelle Revue Francaise* برهن فيها على أن انكار ليفي شتراوس لتفوق الحضارة الغربية ليس نتيجة لبحثه الاثنوبولوجى او نظريته الفلسفية بقدر ما هو تعبير عن قلق عام تجاه الحضارة الغربية المعاصرة ، فليست النسبية الثقافية التي نادى بها ليفي شتراوس الا دلالة على أزمة الوعي الأوربي في القرن العشرين مثلها في ذلك مثل الحركات الفنية المعاصر - كالتسريالية والدادية . وفي مجلة *Les Temps Modernes* عام ١٩٥٥ هاجم ليفي شتراوس هذا الادعاء وتكر كل ارتباط بينه وبين الحركات الفنية المعاصرة مؤكدا أن اهتمامه بالحضارات الاغريقية هو استمرار للتقاليد الفرنسية التي بدأت منذ أيام مونتيني *Montaigne* وراييه *Rabelais* : كما برهن على تعصب كايلاوا لحضارته على حساب بقية الحضارات التي اعتبرها مجرد ابداعات طبيعية ، وسرعان ما اتخذت المعركة بينها

ابعد جديدة عندما ادعى كايلىو ان كتاب المسألة والتاريخ . قد اتسم بالتحيز
المغرض للحضارة الغربية Race and History فطسى الرغم من ان ليفى
شتراوس قد اكد تنوع الثقافات والحضارات وعدم امكانية المفاضلة بينها الا أنه
من ناحية اخرى اشاد بتفوق العديد من المجتمعات اللاغربية . وكان على ليفى
شتراوس ان يقند هذا الادعاء ، ومن هنا رأى ان كايلىو قد اساء فهمه كلية ، ذلك
أنه اذا كان من الممكن مقارنة مظهر معين من الثقافة بنفس المظهر لثقافة اخرى
متى كانت كل المجتمعات تمتلك مظاهر ثقافية مشتركة فأنه من غير الجائز مقارنة
مجتمع يتميز بنشاط ثقافى محدد وخاص به بغيره من المجتمعات التى قد لا تشاركه
فى وجود نفس النشاط الثقافى .

ومن ناحية أخرى لاحظ كايلىو أن ليفى شتراوس لم يستطع أن يفرق بين
الأنشطة البدائية المتسمة بالتلقائية والبساطة وبين الأنشطة المتمدينة التى تتطلب
درجة أعلى من الامراك العقلى المجرد . وكان رد ليفى شتراوس أن موقف كايلىو
هذا اتما يبرهن على نظرتة الضيقة ، ونزعة تمرکزة حول ذاته ، ومن ثم تجاهله
لاتجازات المجتمعات البعيدة عن النموذج الغربى . واخيرا ابان كايلىو أن وجود
الانثروبولوجيا فى الغرب هو تأكيد على تفوقه ، فهى علم غربى أصيل وبدون
الحضارة الغربية ، وبدون الجامعات والمتاحف والمكتبات ما كان يمكن لامثال ليفى
شتراوس أن يتساءلوا عن حوار ولقاء الحضارات . ورد ليفى شتراوس أن كايلىو
على هذا النحو يتنادى بالمكارثية التى تطالب العلماء بتعزيد وتأييد المجتمع الذى
يطعمهم (٢٧) .

الفصل الثالث

ليفى شتراوس وحركة التاريخ

١ في ختام القرن الثامن عشر ظهرت في أوروبا عدة اتجاهات عملت على تأكيد قيمة الجانب العاطفي الوجداني من الطبيعة البشرية كما اتجهت الى تفسير كافة الظواهر في ضوء التاريخ ، ومن ثم أصبح مقياس كل مؤسسة أو فكرة ليس حظها من المعقولة والنفع وإنما اصلها وتاريخها . والحق أن يقظة الوعي للتاريخي طبعت بطابعها الفكر الغربي طوال القرنين التاسع عشر والعشرين حتى أمكن تمييز معظم فلاسفة ومفكرى هذين القرنين من خلال سمة مشتركة جمعت بينهم تمثلت في نظرتهم للأشياء نظرة تاريخية خالصة ، فلم يعد التاريخ مجرد فكرة بقدر ما أصبح مقولة أساسية لكل الوان النشاط العقلي ، وبعد أن كان العصر الوسيط يتجه الى التفكير في الموضوعات في ضوء البحث عن ماهيتها الأبدية لوجه المفكرون في ختام القرن الثامن عشر الى الاهتمام بتتبع مراحل التطور التاريخي بالنسبة لكل موضوع^(١)

فجدد فلاسفة فرنسا أمثال تورجو وكوندرسيه قد مالوا الى تصور تاريخ العالم باعتباره تقدما تدريجيا متصاعدا من مرحلة الجهل والخرافة الى مرحلة التنوير . كما اتجه بعض مفكرى إنجلترا أمثال آدم فريجمون وآدم سميث وجون ميللر الى وضع اساس المنهج المقارن للاثروبولوجيا التطورية بالبرهنة على التماثل بين عادات الشعوب البدائية وعادات الشعوب الأوربية قبل التاريخ .

وفي منتصف القرن التاسع عشر ، في ضوء الاهتمام المكثف بدراسة الحضارات الأخرى المغايرة للحضارة الغربية وحشد مجموعة كبيرة من المعلومات والبيانات عن هذه الحضارات ، تبادت الحاجة الى تنظيمها لتحديد ما تنطوي عليه من معادن ودلالات ، في ضوء جداول تاريخية ، ومن ثم كان الاتجاه الى تفسير كل حضارة من خلال تحديد المراحل التي سبقتها ، قبل ان تتلاشى هذه الحضارة وتصبح في طور النسيان .

وساهمت الداروانية بدورها في تأكيد النظرة التطورية التاريخية في تفسير الأحياء ، كما اتجه هربرت سبنسر الى تطبيق نظرية دارون على جميع مجالات الحضارة الانسانية بدون استثناء ، ومن ثم اصبحت التطور الحضارى يمثل النموذج الاسمى للعلم المنسحق عن الطبيعة البشرية^(١) . ولو نظرنا الى علماء الاجتماع خلال هذه الفترة أمثال لويس هنرى مورجان وادوارد تايلور وجيمس فريزر لوجد جميعا قد تبنا نفس النظرة .

والحق ان النزعة التاريخية لم تقتصر على مثل هذه النماذج وحدها بل امتدت أيضا الى عدد كبير من كبار الفلاسفة نذكر منهم هيغل حيث اتجه الى تصور الحضارات المختلفة باعتبارها مجرد مراحل في تكشف العقل ، كما اتجه ماركس الى تناول المجتمعات الطبقيّة في ضوء مراحل تاريخية تعتمد بالدرجة الأولى على تطور التنظيم الاجتماعى والاقتصادى ، ووضع أوجست كونت قانون المراحل الثلاث للبشرية الذى بمقتضاه حدد التقدم التاريخى لكل مجتمع فى ضوء مراحل محددة وهى اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيرا المرحلة الوضعية أو العلمية. وعلى الرغم من العديد من الانتقادات التى وجهت الى النزعة التاريخية الا أنه قد لها أن تستحوذ على اهتمام عدد كبير من مفكرى وفلاسفة القرن العشرين كأحبار التيارات الماركسية المعاصرة التى اثبتت من فكر ماركس ، وبالأضافة الى الماركسية فإننا نجد فرويد يتناول للمجتمع الانسانى فى ضوء نظرية تطورية تاريخية كما يتضح فى مؤلفاته الطوطم والتسابو ومستقبل الوهم والحضارة وانقطاعاتها ، كما نجد أقطاب الفكر الوجودى وعلى رأسهم أورتيجسا - أو - جاسيت وجان بول سارتر وسيمون دى بوفسوار وغيرهم يتجهون

في تأكيد الطابع التاريخي للوجود البشري ، ويمكننا أن نشير هنا الى بعض مؤلفاتهم مثل ثورة الدهماء واصل التاريخ لاورتيجا - اي - جاسيت ونقد العقل الجبلي لجان بول سارتر ، والجنس الثاني لسيمون دي بوفوار .

ان سيمون دي بوفوار ، على الرغم من ثقافتها الموسوعية ، والعامها وإطلاعها على العديد من الدراسات التي أجريت في مجال الأنثروبولوجيا من منطلق نقد النزعة التاريخية ، إلا أنها رغم كل ذلك ، تتجه في مؤلفها للجنس الثاني الى تناول وضع المرأة تناولا تاريخياً ، بدءاً من المجتمعات البدوية والمجتمعات الزراعية في مصر واليونان وروما والعصور الوسطى وصولاً الى المدنية الصناعية الحديثة ، وهي بذلك تتبع وضع المرأة في المجتمع المعاصر في ضوء تطور التكنولوجيا والمعرفة .

وإذا كانت النزعة التاريخية قد نجحت في تجميع عدد كبير من الأنصار حولها ، فأنها مع هذا قوبلت ببعض الاعتراضات من العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع . فنجد دور كايم في كتابه قواعد المنهج الاجتماعي ١٨٩٥ يشن هجوماً ضيفاً على اصحاب النزعات التطورية أمثال أوجست كونت لتناولهم التطور الحضاري كعملية جوهريّة تبدأ بها الأنثروبولوجيا ، فكل مجتمع - كما برهن دور كايم يشكل فردية جديدة ، ولا يمكن تجاوز كل هذه الفرديات في سلسلة واحدة ، وتجه تلامذة مؤسس علم الاجتماع الفرنسي بدورهم الى التمييز بين مناهجهم المستخدمة في دراسة الظواهر الاجتماعية ، ومناهج المؤرخين .

كما وجه بوس وتلامذته نقدهم الى التطورين ففي رأيهم أن التطوريين فكروا العديد من الاستثناءات التي تتعارض مع نظريتهم ، واقتلوا مبررات لا قيمة لها . فقد تنازَعوا في النصف الأول من القرن التاسع عشر حول أي المراحل التطورية جاء أولاً ، النظام الأبوي أم النظام الأمومي .

ومن ناحية أخرى ، اتجهت مدرسة بوس الى مهاجمة التطورين لانهم مالوا الى التبسيط المفرط لواقع المجتمع الانساني وافترضوا ضرورة التلازم بين مجالات الحضارة البشرية كلها من تكنولوجيا ودين وعلم وفن وباقى أنشطة المجتمع ، بحيث يتحقق تطورها معا بشكل مترامن وحتسى . فالتطور فى مجال معين لابد ان يستتبعه تطور فى المجالات الأخرى المصاحبة له ، ومثل هذا الافتراض - كما لاحظ بوس - يعيد الى التبسيط المبالغ فيه الذى لا يتفق مع تاريخ الحضارات ، حيث أنه يمكن ملاحظة العديد من الحضارات التى حققت اتجازات باهرة فى جانب من جوانب ، ولم يتوقف الهجوم على موقف التطورين عند هذا الحد ، بل وجدنا بعض النزعات والتيارات الفكرية والدينية تعلن رفضها كلية للنزعة التاريخية التطورية ، فأصحاب مذهب العظيمة البروتستانتى **Fundamentalists** تعلقوا بشروح الكتاب المقدس للشعوب الأولى والقائلين بتعدد الأصول **Polgnticists** أنكروا مشاركة الجنس فى مسارات متباينة ، واتجه دعاء الوظيفية **Functionalists** الى التركيز على العلاقات الاجتماعية والإقتصادية . وهكذا تعددت حملات الهجوم على النزعة التاريخية كما تباينت منطلقاتها الأساسية^(٢)

إذا كان ليفى شتراوس قد تأثر بكل من ماركس وفرويد فى شبابه ، الا انه كما لاحظنا ، جرد تصوراتهما من ابعادها التاريخية ، ولا شك أن اتجاهه الى الانثروبولوجيا عن طريق لوى ومدرسه بوس . كان له أعمق الأثر على نزعته اللاتاريخية ، يضاف الى ذلك اهتمامه بعلم الاجتماع الفرنسى كما تمثل عند مؤسسه دور كايم ، فمن المعسروف أن دوركايم اتخذ موقف العسداء أو عسدم الاكترات من الاعتبارات التاريخية ، كما اتجه

أتباعه وتلاميذته الى وضع نفرة حادة بين منهجهم وموضوع بحثهم وبين منهج
بحث المؤرخين

فإذا ما أضفنا الى ذلك ، تأثير ليفي شتراوس بعالم اللغويات السويسري
فردينان دي سوسير ، الذي استعار منه منهجه في البحث اللغوي ، وطبقه على
ميدان الأنثروبولوجيا ، أدركنا كيف توافقت نظرة ليفي شتراوس السلوكية في
مجال التاريخ مع نظرة دي سوسير السكونية الى مجال اللغة فقد فرق دي
سوسير - كما لاحظنا - بين موقفين في دراسة اللغة ، الموقف الساتكروني
والموقف الديكاكروني ، فالأول يتجه الى دراسة اللغة بدون الإشارة الى أصولها
التاريخية ، والثاني يقوم بدراسة اللغة في ضوء تطورها الزمني . وعلى الرغم من
أن دي سوسير قد أكد شرعية الموقفين معا إلا أنه كان أكثر ميلا واتحيازا واهتماما
بالموقف الأول المتعلق بتأكيد عنصر الثبات في اللغة .

وهكذا تعددت المصادر التي تأثر بها ليفي شتراوس في تحديد موقفه من
التزعة التاريخية . والحق أن هذه المصادر أسهمت في تأصيل اهتماماته بدراسة
المجتمعات البدائية ، وهي مجتمعات لا تاريخية تبدو بالنسبة للأنثروبولوجي في
موقف التعارض مع صيرورة التاريخ ، رغم بقائها ضمن التاريخ ، فهي تبدو
مقاومة يائسة لكل تغيير يمكن أن يطرأ على بنيتها ، والمجتمعات التي تمكنت من
حماية خصائصها المميزة على أفضل وجه ، تبدو بمثابة مجتمعات محكومة بقضية
أساسية هي قضية الحفاظ على كينونتها ، وعلى هذا النحو تميل المجتمعات
البدائية بطبيعتها الى الثبات والجمود ومعارضة كل تغير .

ويحدد ليفي شتراوس الأسباب العميقة التي تكمن وراء رفض هذه
المجتمعات للتغير والتطور في ثلاثة .. أولا : وجود اتجاه لدى معظم المجتمعات
للمسماة بدالية لتفضيل الوحدة على التغير . ثانيا : احترامها

العميق لكل القوى الطبيعية ، وأخيرا . بفوزها من الاخطار في صيرورة تاريخية .

أ - إرادة الوحدة :

وهنا يشير ليفي-شترأوس الى ان الباحثين كثيرا ما اتجهوا الى تفسير مقاومة المجتمعات المسماة بدائية للتنمية والتصنيع نتيجة عدم وجود التنافس والتراحم لدى هذه المجتمعات .

ويرى ليفي شترأوس أن الخمول واللامبالاة اللذان لفتا انتباه الباحثين قد يكونان نتيجة لأذى متلاحق أصاب هذه المجتمعات عند اتصالها بالحضارة الغربية ، فهو ليس شرطا أصليا مقطورا فيها بل انه يرجح أن يكون ناجما عن تكتم متعمد ، يتفق مع تصور معين للعلاقات بين البشر والعالم ، وبين البشر أنفسهم ، ويستشهد على ذلك بتعلم قبائل الجاهوكو - جاما : **Gahuku Kama** في غينيا الجديدة لعبة كرة القدم من المبشرين ، ولكنهم بدلا من محاولتهم الوصول الى تغلب احد الفريقين ، اتجهوا الى مضاعفة عدد الجولات حتى يصبح عدد الهزائم والانتصارات متساو تماما .

ويلاحظ ليفي شترأوس أن معظم المجتمعات المسماة بدائية تعتبر ان فكرة اتخاذ القرار بموجب رأى الأكثرية هي فكرة غير معقولة لذ أنها ترى أن التماسك الاجتماعى والتفاهم ضمن الجماعة أفضل من أى تجديد أو تغيير (٤) .

ب - احترام الطبيعة :

فالتصور الذى يملكه عدد كبير من المجتمعات البدائية عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة يمكن أن يفسر بعض أنواع مقاومة النمو فالنمو يعنى

ضمننا أولوية الثقافة على الطبيعة ، وهو الأمر المسلم به ضمن الحضارة الصناعية فقط ، وعلى الرغم من أن الانقطاع بين العالمين أمر معترف به لدى الجميع ، إلا أن مقولة الطبيعة تتخذ دائما لدى الشعوب المسماة بدائية طابعا ملتبسا . والطبيعة تتميز ببعد فائق للطبيعة أو غيبي . ولا شك في أن هذا الغيب هو أيضا فوق الثقافة التي تأتي للطبيعة دونها .

ومن هنا يمكن ملاحظة تلك الاستهانة بالأشياء أو المنتجات التي تمس العلاقة بين الإنسان والطبيعة . ففي العصور القديمة الكلاسيكية وغير الكلاسيكية ، أو في الفولكلور الغربي وفي المجتمعات الأهلية المعاصرة ، يمكن ملاحظة تحريم أشياء عديدة . ومن هذا القبيل أيضا تحريم الربا من قبل أباء الكنيسة ومن قبل الإسلام ، ويمكن أيضا تفسير نفور المجتمعات المصمعة بدائية من الصفقات العقارية ، مثل تمرد بعض الجماعات الأهلية في الولايات المتحدة على مشاريع نزع ملكيتها لأراضيها رغم أن هذه المشاريع تتضمن تعويضات مالية تصل إلى عشرات الألوف ، بل إلى عدة ملايين من الدولارات أحيانا ، ذلك أن بعض هذه الأراضي يعتبر في نظرهم بمثابة الأم التي لا تقبل البديل (٥).

ج - رفض التاريخ :

وهنا يقرر ليفي شتراوس أن المجتمعات المسماة بدائية هي مجتمعات لها تاريخ وخاضعة للزمان كسائر المجتمعات الأخرى لكنها تختلف عن مجتمعاتنا في أنها ترفض التاريخ ، وترفض كل ما يمكن أن يكون بداية لصيرورة تاريخية ، وكما يقول مثل شعبي عند قبائل لوفيدو في أفريقيا الجنوبية ، بكل ما يحمله من دلالة وحنين ، أن الشيء الهام هو أن يعود المرء إلى بيته ، لأن رحم الأم لن يعود إليه أحد .

أن المجتمعات الغربية صنعت لكسبى تتغير، بينما تبدو المجتمعات المسماة بدائية صنعت لكسبى تدوم ، ذلك أن انفتاحها على الخارج محدود جدا ، وهى تحيا من خلال عالم الأسطورة الذى يتمم بالجمود والثبات ، ففى هذا العالم ، نرى العناصر الأسطورية ترتبط ببعضها البعض مرة بعد أخرى ، فى نظام أو نمق مغلق ثابت ، وهو ما يتعارض بطبيعة الحال مع صيرورة التاريخ التى تجعل منه نمقا مفتوحا (٦).

والحق أن نظرة ليفى شتراوس الى المجتمعات البدائية من خلال نظرتها الأسطورية السكونية ، تنفق الى حد كبير ، بل تكاد تتطابق مع نظرة الفيلسوف الألمانى العاصر لرنس كاسيرر ، الذى نجده يقرر ان الفكر الأسطورى من حيث أصله وميدوه هو فكر تقليدى ، ففى الأسطورة ليس ثمة وسيلة لفهم الشكل الحاضر من الحياة الانسانية وتوضيحه وتفسيره سوى رده الى الماضى البعيد ، فما كان ذا جذور فى الماضى الأسطورى ، ما وجد منذ ازمة موعلة فى القدم ، فهو ثابت متأصل ليس قابلا للشك فيه ، بل أن اثارة الشك من حوله بمثابة انتهاك للحرمة ، لأن العقل البدائى لا يرى شيئا اقرب من قداسة العمر ، فالعمر هو الذى يمنح الأشياء جميعا - مادية كانت أو نظاما انسانية - قيمتها ورفعتها واستحقاقها الدينى والأخلاقى (٧)

وفى مقال ليفى شتراوس عن التاريخ والانثروبولوجيا **History and Anthropology** الذى طبعه عام ١٩٤٩ وأعاد طبعه ضمن كتابه الانثروبولوجيا البنوية **Structural Anthropology** نجده يقيم تفرقة حاسمة بين التاريخ والانثروبولوجيا . فالتاريخ ينظم وقائعه فى ضوء التعبيرات الواعية **Conscious Expressions** بينما تتجه الانثروبولوجيا الى تناول الشروط

للأوعية للحياة الاجتماعية ، أو بعبارة أخرى ، يعمل التاريخ على مستوى الوعي والشعور ، وتعمل الأنثروبولوجيا على مستوى اللاوعي والاشعوري .
مثل هذه التفرقة بين المستوى الشعوري والمستوى اللاشعوري في مجال التفرقة بين التاريخ والأنثروبولوجيا ، تبدو إلى حد ما تفرقة مفتعلة ومضللة إلى حد كبير ، فليس صحيحاً أن التاريخ يعمل على مستوى الوعي والشعور فحسب . وإذا كان ليفي شتراوس قد استثنى التاريخ الاقتصادي وحده من هذه التفرقة ، فإنه يمكن أيضاً - كما أبان كلود ليفور C. Lefort - دراسة التاريخ الاجتماعي في ضوء المستوى اللاشعوري ، أو بعبارة أخرى ، دراسته من خلال الكشف عن الأساس للاشعوري للكامن وراء الوقائع والأحداث التاريخية ، ومما يؤكد ذلك وجود علم التاريخ النفسي Psychomhistory ، كما أنه يمكن تناول تاريخ المرض من هذه الزاوية أيضاً .

والحق أن ليفي شتراوس نفسه سرعان ما تخلى عن هذه التفرقة ، وأكد تكامل كلا من التاريخ History والبنية Structure في ضوء علاقتها بالواقع ، كوجهين لعملة واحدة لا يمكن الفصل بينهما ، كما أشاد بالأنثروبولوجيا الإنجليزية من ناحية قدرتها على تحقيق الترابط بين التحليل الصوري والتحليل التاريخي .
لكنه من ناحية أخرى رفض أن يشارك البعض في اعتقادهم بأن التاريخ قد حل محل الأسطورة في عالمنا المعاصر وبالتالي أصبح يقوم بنفس الوظيفة التي كانت تقوم بها الأساطير قديماً ذلك أنه بالنسبة للمجتمعات التي تجهل الكتابة ولا تحتفظ بوثائق مدونة ، فإن مهمة الأسطورة كما يرى ليفي شتراوس هي أن تؤكد أنه إذا كان الجمود ممكناً فإن الجمود التام مستحيلاً حيث يظل المستقبل مطابقاً للماضي والحاضر معا . أما بالنسبة لنا فإن المستقبل ينبغي أن يكون أكثر اختلافاً عن الحاضر وهو ما يمكن رده إلى تفصيلاتنا السياسية إلى حد ما ، لكن على

الرغم من كل ذلك التباعد بين عالم الاسطورة وعالم التاريخ فانه يمكن نقض الفجوة القائمة بينهما متى اتجهنا الى الاهتمام باكتشاف الابنية المتماثلة في الحكايات التاريخية المختلفة عن موضوع أو حدث واحد ومن ثم تصبح الحكايات التاريخية مجرد استمرار للأساطير وهو ما يساعدنا الى حد ما على تجنب الحيرة الناشئة من تعدد تفسيرات المؤرخين لبعض الاحداث كالثورة الأمريكية أو الحرب الإنجليزية الفرنسية في كندا أو الثورة الفرنسية^(٨) . وهكذا أحال التاريخ الى عالم الاسطورة فجمد فعاليته وانطلاقه وصيرورته لحساب البنية أو لحساب النسق ، بل لقد ذهب الى حد القول بان في استطاعة التحليل البنيوي حل بعض المشكلات التي يعجز التاريخ عن حلها وإذا كان ليفي شتراوس قد اتخذ موقفه هذا فانه لا ينبغي ان يفهم من ذلك أنه اتجه الى تجاهل التاريخ كلية ، حيث يبدو أن موقفه من التاريخ قد اتجه بالدرجة الأولى الى فلاسفة التاريخ لا الى المؤرخين ، وبهذا فهو لا يلغي التاريخ وليس في مقدوره أن يلغيه وكل ما في الامر انه يرفض بعض المقولات التي حاول فلاسفة التاريخ فرضها كمقولة التقدم العام للإنسانية من المرحلة البدائية الى المرحلة العقلانية العنمية أو مقولة افتراض وجود تاريخ واحد ونموذج واحد للتقدم . ومن هنا يقدم لنا رؤية جديدة للتقدم فيقول أن نمو المعارف ما قبل التاريخية والأثرية يتجه لأن ينشر في المكان اشكالا حضاريا كنا نعتبرها متدرجة في الزمان وهذا ما يعنى شيئين أولا : أن التقدم ليس ضروريا ولا متصلا أنه يتم بقفزات ، بوثبات أو بطفرات كما يقول علماء الحياة . وهذه القفزات والوثنبات لا تقوم دائما على قطع لشواطئ أبعد في نفس الاتجاه بل انها ترتبط بتغير في الاتجاه على نحو ما يتحرك الحصان في لعبة الشطرنج ، فالبشرية في تقدمها لا تشبه شخصا يتسلق سلما ، فيضيف بكل حركة من حركاته درجة جديدة لبقية الدرجات التي يجتازها بل البشرية في تقدمها اشبه باللاعب الذي يتوزع حظه على

عدة قطع من الترد كلما رماها كلما حصل على مجموع جديد فمسا يربحـه في رميسه فسد يخسره في الخسرى وليس التساريخ تراكميا الا من وقت لآخر اى عندما تجمع الحسابات لتشكل تركيبة موفقة بين الحضارات المختلفة وعلى هذا فالتاريخ التراكمى ليس وفقا على حضارة دون أخرى أو على حقبة دون اخرى وتاريخ امريكا افضل مثل على ذلك^(٩) والحضارة المصرية لا تفهم الا باعتبارها نتاجا مشتركا بين آسيا وأفريقيا كما ان النظم السياسية الكبرى التى عرفتها افريقيا القديمة فضلا عن تشريعاتها القانونية ومذاهبها الفلسفية التى ظلت خافية على الغربيين مدة طويلة وفنونها التشكيلية وموسيقاها هى جميعا بمثابة المؤشرات على ماضى شديد الخصوصية^(١٠)

والمق ان موقف ليفى شتراوس من النزعة التاريخية يمكن ان يتحدد بصورة أوضح متى اتجهنا الى المقولة الأساسية التى انطلق منها ، وهى مقولة تأزر الثقافات والحضارات . ففي رأى ليفى شتراوس أن الثقافة الواحدة عندما تكون وحيدة لا تستطيع أن تكون متفوقة على الاطلاق ، شأنها شأن اللاعب المعزول ، لا تتجح أبدا إلا فى احراز سلسلات صغيرة من بعض العناصر ، واحتمال أن تحقق فى تاريخها سلسلة طويلة هو احتمال ضئيل للغاية يحتاج الى وقت طويل لا قبل لها به . فلا توجد ثقافة وحيدة ، بل أن كل ثقافة تعمل فى تآلف مع الثقافات الأخرى ، وهذا يساعدها على تحقيق سلسلات تراكمية . واحتمال ظهور سلسلة طويلة من بين هذه السلسلات يرتبط بالدرجة الأولى على اتساع نظام التآلف والتأزر وعلى مدته وتنوع اشكاله ، ومن هنا يرى ليفى شتراوس ان النكبة الوحيدة التى يمكن أن تعترضها وتوقفها عن تحقيق امكانياتها هى اضرارها لأن تكون وحيدة . ومن هذا المنطلق تبدو مقولة الحضارة العالمية مقولة فقيرة الى حد

كبير ، ومفرطة في البساطة وهنا تمدح ليفي شتراوس ما هي هذه الحضارة العالمية التي يفترض انها تستفيد من كل الحضارات والثقافات . أنها ليست حضارة متميزة عن جميع الحضارات الأخرى كما أنها ليست حضارة واقعية فعلية ، فنحن عندما نقول بوجود حضارة عالمية لا نعني بذلك حقيقة من حسب التاريخ أو جماعة من البشر وإنما نعني بالدرجة الأولى مقولة مجردة نعزو اليها مجموعة من القيم الأخلاقية والمنطقية ، فنحن نعزو اليها قيمة أخلاقية متى كان هناك تغيير المجتمعات القائمة ، أو قيمة منطقية متى كنا نحاول أن نجعل تحت تسمية واحدة كل العناصر المشتركة التي يسمح التحليل باستخلاصها من مختلف الثقافات ، والحق أن محاولة إخضاع للمساهمات الثقافية هو في الواقع تخريب عجيب لهذه المساهمات والفرغ لها من مانتها ، ليبقى لنا منها مجرد هيكل عظمي .

ومن هنا رأى ليفي شتراوس ، أن الاسهام الحقيقي لحضارة ما لا يمكن في كلمة اختراعها الخاصة ، بل يكمن في اختلافها عن الحضارات الأخرى ، كما أن مشاعر التكبير والأعجاب التي يشعر بها فرد من أفراد حضارة ما تجاه الحضارات الأخرى تتبع من مقولة واحدة ، وهي أن الحضارات الأخرى مختلفة عن حضارته ، ومتنوعة الى أبعد مدى . ومن ثم فإن الحضارة تتضمن تعايش حضارات تتمتع فيما بينها ، بأقصى درجة من درجات التنوع ، بل أن الحضارة تنهض بالدرجة الأولى على مثل هذا التعايش . وبالتالي يمكن القول أن الحضارة العالمية لا يمكنها أن تكون شيئا آخر سوى تآزر وتآلف الحضارات على الصعيد العالمي ، مع احتفاظ كل منها باصنائه⁽¹¹⁾

وكما سيجق أن قال ابن فتيبة " لم يقصر الله العظم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوما دون قوم بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عبارة في كل دهر وجعل كل قديم حديث في عصره^(١٢) . ولعل هذا القول يذكرنا ايضا بقول ابن رشيقي انما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين ابتداء هذا بناء فاحكمه واتقته ثم أتى الآخر فنقشه وزينه^(١٣) .

وهكذا تسقط مختلف دعاوى النظريات العنصرية التي اكدت التفاوت بين السلالات البشرية بصورة كمية بل بصورة نوعية^(١٤) . تسقط هذه الاسطورة كما تسقط اسطورة التفوق الغربي ، والتي اتخذت من بعض المعايير اساسا للتفاضل بين المجتمعات مثل ذلك المعيار الذي جعل من كمية الطاقة المتوفرة لدى الفرد الواحد من السكان تعبيرا عن مدى ارتفاع درجة النمو في المجتمعات البشرية أو تخفاضها ، ذلك ان مثل هذه الدعاوى هي مجرد ايدولوجيات تفرق بين الثقافات التقدمية الحركية والثقافات السكونية من منطلق اختلاف زاوية النظر ، واختلاف المواقع التي ينظر من خلالها الى هذه الثقافات ، ومن ثم فإن خصوم نظام ميايى معين من الأنظمة لا يعترفون طوعا أن هذا النظام يتطور بل انهم يدينونه باسره ، ويطرحونه خارج التاريخ أما انصار هذا النظام والمتحمسون له ، فموقفهم يختلف كلية ، حيث يرون فيه اتجاها واضحا نحو التغيير والتطور^(١٥) .

٢- الحق أن علاقة ليفي شتراوس بالماركسية قد تراوحت منطلقاتها الاساسية ، وبالتالي تباينت وجهات نظر الباحثين حول موقفه من الفكر الماركسي ، فقد بدأ ليفي شتراوس اعماله وهو يحمل كل التقدير للماركسية باعتبارها واحدة من العلوم الثلاثة المفضلة لديه ، فهي مثلها مثل الجيولوجيا ونظرية التحليل

النفسي عند فرويد اتجهت الى الكشف عن المبدأ التنظيمي الباطن المفسر لما هو ظاهر وعيني ومحسوس .

وفي كتاب ليفي شتراوس " الاثروبولوجيا البنائية " نجده يشيد بالفكر الماركسي من ناحية نظريته الحضارية الشمولية ، ففي رأيه أن الماركسية قد جاءت بنقطتين جديدتين في الفكر الحضاري والثقافي ، فهي من جهة اكدت فضل الحضارات البدائية القديمة في التوصل الى اكتشافات عديدة انطلقت منها الحضارة الغربية بعد ذلك ، بحيث يمكن القول بأنه لولا تلك الاكتشافات لما تسنى للحضارة الغربية أن تحقق ما حقته من نمو وأزدهار . وكما أبان انجلز ، فإن أقدم الأرمنة المسيقة ، كان منطلقها الإنسان وقد تحرر من عبودية المملكة الحيوانية ، كما كان محتواها التقلب على صعوبات ان يعرف البشر لها مثيلا في مستقبلهم .

ومن جهة اخرى ، رأيت الماركسية أن التصنيع لا يمكن اعتباره مجرد ظاهرة مستقلة بذاتها يمكن استيرادها من الخارج وانخالها في صلب حضارات غائلة خاملة ، ذلك أن التصنيع هو بالدرجة الاولى تعبير عن وظيفة ، وعن نتيجة غير مباشرة ، تلعب دورها كشرط من شروط المجتمعات التي نسميها بدائية ، أو بعبارة اخرى كشرط من شروط العلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات والغرب .

ويلاحظ ليفي شتراوس ان مشكلة الماركسية الأساسية انها تقوم على معرفة كيف يمكن ان يولد العمل قيمة زائدة ، ولماذا هو يولدها . وفي رأيه ان الدارسين لم يشيروا بما فيه الكفاية الى ان اجابة ماركس على هذه المشكلة قد ارتدت طابعا اثروبولوجيا بالدرجة الأولى .

فالمجتمعات البدائية كانت قليلة العدد للغاية ، ومن ثم كانت تتجه الى الإقامة في المناطق التي تؤهلها ظروفها الطبيعية لتلبية لاحتياجات هذه المجتمعات في ضوء ما يمكنها تأديته من عمل يتفق مع امكانياتها ، وبانتقال الحياة الإنسانية

من مستوى العالم الطبيعي الى مستوى العالم الثقافى ، نشأت علاقة معينة بين القيمة الزائدة والعمل بحيث تضاف الأولى دائما على الثانية ، وهى خاصية ملازمة للثقافة ، بالمعنى الذى يضيفه علماء الاثروبولوجيا على هذه الكلمة ، وفى فترة لاحقة نشأ استغلال الانسان للانسان وظهر بصورة عينية فى التاريخ ، من خلال تملك المستعمر للقيمة الزائدة التى كان الانسان البدائى يتصرف فيها بمقتضى حقه الطبيعى ، ونتج عن ذلك نتيجتين ، الأولى أن الاستعمار مسبق على الرأسمالية تاريخيا ومنطقيًا ، والثانية أن النظام الرأسمالى يتطلب معاملة شعوب الغرب نفس المعاملة التى كان الغرب يعامل بها الشعوب الأهلية .

وهكذا يمكن اكتشاف العلاقة الوثيقة بين علم الإقتصاد والإجتماع عند ماركس وبين الاثروبولوجيا ، وكما أوضح ماركس فإن أصل النظام الرأسمالى يعود الى اكتشاف مناطق الذهب والفضة فى أميركا ، ثم الى تحويل الأهالى الى عبيد ، ثم الى غزو بلاد الهند الشرقية ونهبها واخيراً الى تحويل أفريقيا الى سوق تجارى من أجل صيد الزنوج ، وهذه هى الوسائل التى دفعت بدورها الى ظهور العصر الرأسمالى^(١٦)

لا غرو بعد هذا ، أن اعلن ليفى شتراوس تبعيته للفكر الماركسى ؟ ويبقى التساؤل ، هل التزم ليفى شتراوس بالفكر الماركسى حقيقة ؟ هل يمكن ان يتفق موقفه من التاريخ مع موقف الفكر الماركسى ؟

يلاحظ اوكتافيو باز O. Paz انه اذا كان ليفى شتراوس قد نظر الى المجتمع باعتباره نسفاً من الاتصال فإنه من الطبيعى ان ينظر الى الملكية الخاصة كعائق لهذا الاتصال ، وكما اوضح رومان جاكسون فإنه ليس ثمة ملكية خاصة فى عالم اللغة ، فاللغة اشتراكية بطبيعتها ، لكن من ناحية اخرى يصعب القول بمشاركة ليفى شتراوس فى نظرية ماركس القائلة بأن الثقافة ما هى الا مجرد

انعكاس بسيط للعلاقات المادية ، حقا لقد قبل مقولة ماركس الأساسية المتعلقة بأولوية البناء الاقتصادي على غيره من الأبنية ، وفي كتابه عن العقلية المتوحشة يؤكد على هذه الأبنية باعتبارها أبنية . بل ذهب الى مدى أبعد وصرح بإمكانية تناول دراسته باعتبارها دراسة في النظرية العامة للأبنية الفوقية لكن على الرغم من كل ذلك ، فإنه قد اكتفى بتطبيق مبدأ الحتمية الاقتصادية على المجتمعات التاريخية وحدها ، أما بالنسبة للمجتمعات التاريخية فإنه رأى أن روابط الدم تلعب الدور الحاسم ، ومن ثم تقوم بدور وسائل الإنتاج الاقتصادي في المجتمعات التاريخية ، وأستشهد على ذلك ببعض آراء اتجلز في رسالة كتبها الى ماركس .

وفي كتابه العقلية المتوحشة ميز بين ميدان البراكسيس Praxis أو الفعل الرئيسي الذي يصدر عن المجتمعات مولدا الأبنية ، وبين التطبيقات أو الممارسات العملية Practices التي تصدر عن الأفراد وتتشكل في ضوء هذه الأبنية ذاتها . فإذا كان مجال دراسة البراكسيس هو التاريخ History فإن مجال دراسة الأبنية الفوقية ، كما تتمثل في انماط الحياة والشكال الثقافية ، يتمثل في الأثنولوجيا Ethnology ، وعلى هذا النحو تبدو التطبيقات والممارسات العملية Practices في موقع الأبنية الفوقية ، إلا ان ليفي شتراوس ، لا يكتفى بهذه التفرقة بل يؤكد ضرورة وجود وسيط بين مبدأ البراكسيس والتطبيقات العملية ، وهو نموذج تصوري The Conceptual Framework بواسطة يمكن لكل من المسادة والصورة التحقق باعتباره بنية ، أو باعتباره كيانا عقليا وتجريبيا معا .

ومثل هذا للموقف ، كما لاحظ أوكتافيوباز بيطل فكرة أو مبدأ البراكسيس .
أو على الأقل يجعل لها معنى مختلف عن المعنى الذي بدت عليه في الماركسية ،

عند ماركس لا يمكن أن تميز بين علاقته الإنسان الفعالة والمباشرة بالأشياء
وبغيره من البشر عن التفكير فالمنازعات حول واقعية أو عدم واقعية الفكر
باعتباره مستقلا عن الممارسة والتطبيق تنتمي إلى المرحلة المدرسة وحدها
والحق أن كلا من البراكسيس Praxis والفكر Thought يرتبط بالآخر
وهما ليسا موضوعين أو كيانين منفصلين . ولا يمكن فصلهما عن
القوتين الموضوعية للواقع الإجتماعي أو وسائل الانتاج . ومن هنا كان موقف
كارل ماركس المعارض للنزعة المادية القديمة التي تجاهلت التاريخ ، فالطبيعة عند
ماركس تاريخية في المقام الاول ، ومن ثم تقدم المادية الماركسية تصورا تاريخيا
للمادة^(١٧)

وإذا كانت النزعة المادية القديمة قد اكدت أولوية الطبيعة الخارجية ، فإن
الماركسية ترى ان الطبيعة الموضوعية ، المستقلة عن الذات ، لا وجود لها .
فالعالم المحسوس ليس هو عالم الموضوعات ، بل أنه عالم البراكسيس Praxis
أو بعبارة أخرى ، انه عالم المادة المشكلة والمتحولة بواسطة الفعالية الانسانية .
وعلى هذا النحو فإن وظيفة البراكسيس هي تشكيل الطبيعة تاريخيا . فإذا
ما بدت الماركسية باعتبارها تصورا تاريخيا للطبيعة فإنها ايضا تشكل تصورا ماديا
للتاريخ . وهذا هو معنى البراكسيس وهو العملية الحيوية الواقعية ، وهو أساس
الوجود الانساني ، وليس الوعي الإنساني الا انعكاسا لهذه المادة التي حولها
البراكسيس الى مجال التاريخ ، ومن هذا المنطلق يمكن القول ان الوعي والفكر
الانسانيين ليسا من منتجات الطبيعة ، وإنما هما من انتاج الطبيعة التاريخية
Historical Nature أو بعبارة أخرى انهما نتيجة للمجتمع ووسائله في الانتاج ،
فلا الطبيعة ولا الفكر المنعزل يحددان الإنسان وإنما نشاطه وعمله وتاريخه . أما
بالنسبة لليفي شتراوس ، فإنه يقول في نهاية كتابه " الفكر المتوحش " أن

البراكسيس لا يمكن تصوره الا على اساس كونه موجودا قبل الفكر . في هيئة بنية موضوعية للنفس والعقل ، فالروح كيان معطى ، له تكوينه منذ البداية ، انه واقع تعوزه الصمامية تجاه التاريخ ووسائل الانتاج ، انها مركب كيمائى نفسى ، انها جهاز يوحد بين النداءات والاستجابات فى الخلايا الذهنية تجاه المثيرات الخارجيسنة ، وفى البراكسيس ، تعيد السروح نفس العملية بتحويل ما هو محسوس الى رموز . فإذا كنا عند ماركس نلاحظ اولوية العامل التاريخى او وسائل الانتاج الاجتماعى ، فإنا عند ليفى شتراوس ، نلاحظ اولوية العامل البيولوجى الكيمائى - **Chemical Biological** - وسائل العملية الطبيعية . فعند ماركس يتغير الوعى بواسطة التاريخ ، أما عند ليفى شتراوس ، فالروح الانسانى لا تتغير حيث أن مجاله ليس هو التاريخ وإنما الطبيعة^(١٨) .

وبالإضافة الى تمييز ليفى شتراوس بين البراكسيس والممارسات أو التطبيقات العملية ، فانه قدم لنا تفرقة اخرى لها دلالتها بالنسبة لموقفه من الماركسية ، وإن ارتبطت اسما بمجال نظرية التحليل النفسى عند فرويد ، ونقصد بها تفرقه بين اللاشعور **un Conscious** وما دون الشعور **Subconscious** بالنسبة للاشعور فانه دائما فارغ ، وهو يستقبل النبضات والعواطف والتمثلات وكل المؤثرات الاخرى الخارجية فينظمها ويحولها تماما كما تفعل المعدة مع الطعام الذى يمر خلالها . أما بالنسبة لما دون الشعور ، فانه يمثل مستودع للصور والذكريات فهو مظهر للذاكرة ، وهو أشبه بارشيف هائل غير منظم .

وعلى الرغم من أن فرويد قد اعتقد ان التقدم فى الكيمياء يمكن أن يؤدي الى الغاء فاعلية او ضرورة التحليل النفسى ، الا أن تصوره للاشعور يتعارض كلية مع تصور ليفى شتراوس له ، ذلك أن فرويد رأى أن العمليات النفسية .

اللاشعورية ومادون الشعور ، لها هدف واحد ، ومثل هذا الهدف يندرج تحت اسماء متباينة الرغبة . مبدأ اللذة ، الايروس Eros (١٩) .

وقد حاول الكثيرون التأكيد على العلاقة بين اللاشعور عند فرويد وبين الأبنوية الاقتصادية عند ماركس . التي يمكن اعتبارها لا شعورية ايضا ، كما أنها تتبع اتجاهها محددًا . فاللاشعور والتاريخ يشكلان قوى دافعة تنطلق في استقلال تام عن ارادة البشر ، وهما ابعد عن أن يكونا مجرد جهازين فارغين لتغيير ما يستقبله من الخارج الى مجموعة من الرموز ، أنها وقائع ممتلئة بتغير الانسان وتغير نفسها . أن المادة الحية عند فرويد تنطلق الى تحقيق الترفانا او السعادة القصوى المتحققة للمادة الخاملة ، أنها تبقى الوصول الى الوحدة المطلقة الخالية من كل تمزق ، لكن قدر عليها أن تتحرك وأن تنقسم الى الرغبة والكراهية اللذين يتولدان عنها . والى الانسان التاريخي عند كل من هيجل وماركس يطرح في قهر استلابه وان يكون واحدا مرة اخرى مع الآخرين ومع الطبيعة ، لكنه محكوم عليه ان يغير نفسه باستمرار وأن يغير العالم ايضا . والحق أن التاريخ لا يحركه او يدفعه العقل او المنطق فحسب . بل تحركه العاطفة والرغبة ايضا ، وكما أوضح جورج سوريل G. Sorel في نظريته التي نشرها مع بداية القرن العشرين ، أن القوة الدافعة للتاريخي يمكن ان تتمثل في الاساطير المساندة في المجتمع ، فالناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بقدر اتباعهم حقائق مصدرها البغض والكراهية .

ويتفق رأى براون N.O. Brown والذي عرضه في كتابه Love against Death مع رأى سوريل الى حد ما ، فالقوة الدافعة للتاريخ عند براون يمكن ان تتمثل في الايروس Eros المتسامية والمكبوتة .

والحق ان الجدلية التاريخية Historical Materialism سواء كانت عند ماركس او هيجل ، يعاد ظهورها من جديد في نظرية فرويد ، حيث نلاحظ ان مفاهيم الايجاب والسلب يناظرها عند فرويد الشهوة الجنسية او اللبيدو Libido والكبت Repression واللذة Pleasure والموت ، والفعالية Activity والسعادة المطلقة أو اتترفانا Nirvana التي تتحقق بقهر الأكم وجميع شهوات النفس (٢٠) وهكذا ، يمكن أن نتبين - كما لاحظ اوكثافيورياز - اشتراك ماركس وفرويد في نزعة مادية تؤكد فكرة الهدف أو الغرض في تصورهما للاشعور Un Conscous ، ومثل هذا الهدف يشكل عندهما قوة او طاقة فعلية لا تقبل الجدل او النزاع حول أهميتها او دورها ، ومن ناحية أخرى ، يتجه كل من ماركس وفرويد الى تأكيد حقيقة واحدة ، وهي انه متى أصبح الانسان على وعى كامل بالقوى التي تحركه ، فانه يصبح في موقع . اذا لم يسمح له بأن يكون حرا كلية ، فانه يسمح له على الأكل بأن يحقق ما يشبه الانسجام أو الاتفاق بين واقعه الفعلي وما يفكر فيه . ومثل هذه الحالة الشعورية الواعية تشكل طاقة معرفية ، فهي عند ماركس ، نشاط اجتماعي بطولي براكسيس واع بذاته ، يغير العالم ويغير الانسان وهي عند فرويد تشكل شخصية تشاؤمية Pesstmist أو توازن مضطرب يشكل مستمر بين الرغبة والكبت

وهنا يوضح لنا الفارق بين موقف النظرتين الماركسية والفرويدية وبين موقف ليفي ستراوس . فعند ماركس او فرويد يصل الانسان الى معرفة الاشعور الفعال . المرتبط بهدف أو غرض او غاية واضحة ، أما عند ليفي ستراوس ، فانتنا نجد الانسان يكتفى بتأمل جهاز حامل بعيد عن النشاط والفعالية ، لا دور له الا أن يكرر ويعيد بدون هدف أو غاية . انه على حد قول بساز معرفة بالفراغ او الخلاء (٢١).

وإذا كان المفكر الإسباني اوكتافيو باز قد اتجه الى الكشف عن علاقة ليفي شتراوس بالمفكر الماركسي من خلال تحليلاته التي قام بها في ضوء تفهمه للماركسية ونظرية التحليل النفسي ، فإننا نجد المفكر الفرنسي الماركسي " M. Rodinson " يواجه نظرية ليفي شتراوس مواجهة ساخنة . يكشف لنا من خلالها بطلان كل الدعاوى التي حاولت ربط فكر ليفي شتراوس بالماركسية .

فقد كتب رودنسون مقالين بمجلة النقد الجديد *La nouvelle Critique* اثار فيهما مجموعة من التساؤلات الجادة حول مدى صحة نظرية ليفي شتراوس من التاريخ الإنساني ، وكانت المقولة الأساسية التي انطلق منها تتمثل في رفضة كل ارتباط بين ليفي شتراوس والماركسية ، فأعمال ليفي شتراوس ما هي الا دلالة على الفكر البرجوازي في مرحلة انحلاله فقد أحس اصحاب الفكر البرجوازي في القرن العشرين ان مستقبلهم اصبح كئيبا ومظلما . وكان عليهم ان يتجهوا الى أرياك عملية التطور الإنساني ليحججوا عن انفسهم وعن غيرهم تلك الحقيقة الناصعة وهي حقيقة تحرك قوى التاريخ في اتجاه معاكس لهم ، ولا يكتفى رودنسون بهذا الاتهام العام بل سرعان ما يتجه الى كشف الأسس النظرية لوجهة نظري ليفي شتراوس عن المجتمع ، ومن ثم نجده يبرهن على ان الانثروبولوجيا كما بدت عند ليفي شتراوس بل ومدرسة بوس ، تبدو قاصرة كل القصور ، لأنها تفتقر الى اي معيار يمكن من خلاله أن نميز بين ما هو هام وبين ما هو أقل أهمية خلال المجتمع . ففي رأي رودنسون ان عالم الانثروبولوجيا يتجه الى تناول الثقافة باعتبارها مجرد مجموعة من العناصر الفردية تفتقر الى أية وحدة حقيقية توحد بينها ، ومن ثم يخفق في اكتشاف وجود مجموعة من الظروف الاجتماعية والإقتصادية التي تشكل السياق العام أو الاطار الذي يمكن من خلاله أن تنبثق منه

بقية مظاهر المجتمع الثقافية ، ولتأكيد هذه النظرة نجدهم يستشهد لبعض الدراسات الأمريكية في مجال الأنثروبولوجيا ، وهي دراسات اكتفت بتقديم قوائم تفصيلية تتضمن شكل ونوع الأرياء ، والألعاب وطرق الزراعة أو تقسيم العمل الى غير ذلك من المعلومات الخاصة بالمجتمعات البدائية .

ومن ناحية اخرى ، أنتقد رودنسون مقولة ليفي شتراوس القائلة بتعدد وتنوع الثقافات ، واتجاه كل ثقافة الى النمو والتطور في اتجاه خاص بها ، بما يعنى استحالة مقارنة الثقافات والحضارات بعضها ببعض . ورأى رودنسون أن كل مجتمع ليس مجرد خليط عشوائي من السمات الثقافية ، بل أن كل مجتمع له ا بنيته الاجتماعية والاقتصادية التي تحدد وتشكل بقية اشكاله ومظاهره الثقافية ، أن تنظيم وسائل الانتاج أكثر أهمية من الناحية الموضوعية من الأرياء السائدة أو الألعاب الشائعة في المجتمع ، وعلى ذلك اذا كان تنظيم وسائل الانتاج في مجتمع ما أكثر تقدما من مجتمع آخر ، فإنه يمكن بالتالى الحكم على المجتمع الأول بأنه أكثر تطورا وتقدما في مقياس التطور حتى لو كانت فنونه أو نظم القرابة به على درجة منخفضة من الرقى .

وعلى هذا النحو اتخذ ليفي شتراوس موقف العداء المسائر من المقومات الأساسية للفكر الماركسي ومن ثم فقد رفض حجج وبراهين رودنسون واتجه الى الهجوم عليها ودحضها في تعقيب له ذيل به كتابه الأنثروبولوجيا البنائية ، فهو لاحظ ان رودنسون شوه الماركسية ، وأحالتها الى صورة بسيطة من صور الحتمية الاقتصادية . فلم يصرح ماركس قط أن الأيديولوجيا يمكن أن تكون مجرد انعكاس بسيط للعلاقات الاجتماعية ، أو مجرد مرآة لها ، فعند ماركس واتجسز يمكن اكتشاف علاقة جدلية دائمة بين تنظيم وسائل الانتاج وبقية عناصر البنية الفوقية

كنظم القرابة والفن ، وعلاوة على ذلك ، فإن رودنسون قد مال الى تبسيط الماركسية بدرجة متطرفة عندما برهن على أن الاختلاف الموجود بين مجتمعين يمكن رده الى مقارنة بسيطة بين نظم الانتاج في كلا المجتمعين معا .

ومن ناحية اخرى ، لاحظ ليفي شتراوس أن رودنسون قد أساء تفسير الماركسية عندما حاول تطبيق نمودجهسا أو نمطهسا على المجتمعات

البدائية ، ذلك أن الماركسية قد ميزت تمييزا حادا بين المجتمعات الصناعية المتقدمة ، التي تلعب فيها العوامل الاقتصادية الدور الحاسم ، وبين المجتمعات البدائية التي تبدو فيها عناصر اخرى كروابط القرابة اكثر اهمية من غيرها من العوامل .

ويبرهن ليفي شتراوس انه من الممكن مقارنة مرحلتين تاريخيتين في تقدم المجتمعات الأوروبية في ضوء نموها وتطورها ، وعلى سبيل المثال ، يمكن اعتبار الرأسمالية مرحلة أرقى في التطور الأوربي من الاقطاع ، لكنه يستحيل مقارنة الرأسمالية الأوروبية بالمجتمعات البدائية ، فهي لا تقع على مستويات مختلفة بقدر ما تتبع مقاييس مختلفة كلية للنمو .

والحق أن رد ليفي شتراوس تهدي متكلفا الى حد ما ، ذلك أنه توجد صفحات عديدة في أعمال ماركس وانجلز يتساولان فيها البربرية البدائية وديكتاتوريات الشرق القديم باعتبارها مراحل في تطور التاريخ ، وبالإضافة الى ذلك ، فإن فكرتهما عن التاريخ مختلفة كلية عن نظرة ليفي شتراوس (٢٢) .

ويرى دالريد بانس ، انه من الممكن أن تختلف حول حقيقة موقف الماركسية من مبدأ الحتمية الاقتصادية ، ومن ناحية اخرى يصعب تجاهل تأكيد الماركسية على سيطرة الشروط المادية على الأبنية الفوقية الثقافية ، ثم ان تناول

ليفى شتراوس واتباع مدرسة بوس للثقافات باعتبارها مجرد مجموع من السمات المختلفة يتعروض كلية مع النظرة الماركسية للمجتمع يضاف الى ذلك ، أن فكرة ليفى شتراوس عن النمو الإنمائى باعتباره مجرد تبادل مجموعة من الاكتشافات بين المجتمعات ، لا تتفق مع النزعة الجدلية عند ماركس التى تؤكد مبدأ الصراع بين الطبقات خلال المجتمع ، والحسب أن مبدأ الصراع عند ليفى شتراوس يكاد يكون منعكماً كلية . فهو شبه بوضوء لا علاقة لها بالتقدم الإنمائى ، بينما هو عند ماركس القوة الدافعة للتطور .

والخيراً فإن الماركسية تطمح فى تحقيق حضارة واحدة Monculture وهو الشيء الذى يزعم ليفى شتراوس كل الإزعاج ولا يتفق مع تأكيد على ضرورة تنوع وتنوع الحضارات والثقافات ورفضه القاطع لمقولة للحضارة العلمية ، ودفاعه عن شرعية المجتمعات البدائية وقلقه من فقدانها (٧٣).

وهكذا تحول اعجاب ليفى شتراوس بالماركسية الى مجرد اعجاب صورى لا يمس الهمس المحورية للفكر الماركسى . بل وتبدى موقفه وهو الذى سبق له فصح العديد من الأيديولوجيات - تبدى هذا الموقف كتعبير صادق عن تبنى صاحبة نزعة أيديولوجية واضحة تؤكد شرعية النظام الرأسمالى ولعل تحليل لوسيان جوللمان وتاسيريه لشعبية ليفى شتراوس يوضح لنا هذه الحقيقة ، فهو من خلال عرضه لتاريخى لصعود الطبقة البرجوازية فى المجتمع الغربى يرى أن البرجوازية إذا كتبت قد ناصرت العقلانية فى القرن الثامن عشر ، فأنها سرعان ما انقلبت عليها عندما نصت أن مصالحها أصبحت مهتدة الى حد كبير ، ومن ثم كان تراجعها الى اللاعقلانية المسيحية . ومرة أخرى فى القرن العشرين بتأثير النمو المتزايد للطبقة العاملة والحرب والكساد الإقتصادى تضطر البرجوازية الى تأكيد

مبدأ اللاعقلانية تدعيها للنظام الرأسمالي ، ومن ثم كانت الفلسفة الوجودية تعبيراً واضحاً عن طبيعة هذه المرحلة . ومع الحرب العالمية الثانية حققت الرأسمالية شيئاً من الاستقرار النسبي وحلت نزعة عقلانية جديدة محل الوجودية ، إلا أن هذه النزعة الجديدة اتخذت موقف العداء من التساريخ فهي عكس عقلانية هيغل أو ماركس التي تشكلت على أساس تصور دينامي للمجتمع ، وهو ما يفسر لنا تلك الشعبية الجارفة التي حظي بها ليفي شتراوس بين مؤيدي الفكر الرأسمالي (٢٤) . وهكذا بدت بنوية ليفي شتراوس ، من خلال نزعتها اللاتاريخية بمثابة أداة الأيديولوجيا الرأسمالية في الحفاظ على مصالحتها (٢٥) وهي إن - اتخذت طابعاً عقلانياً يميزها عن الوجودية إلا أنها اشتركت معها في أيديولوجيا واحدة ، ومن هنا يمكن تفسير تلك المعركة الحادة التي قامت بين جان بول سارتر وليفى شتراوس . خصوصاً في ضوء التطور الأخير لفلسفة سارتر ، وهو التطور الذي دفع به إلى احضان الماركسية ، لذا كان من الطبيعي ان تنشأ هذه المعركة من منطلق رفض كل واحد منهما ان تجمعها مع أيديولوجيا واحدة . فالوجودية من جهة في ضوء تزعيتها الإنسانية ، ومن خلال انكسارها من الماركسية كان عليها ان تؤكد تفرداً وتميزاً وتطوراً مع حركة التاريخ وتطور المجتمع . والبنوية عند ليفي شتراوس من جهة اخرى ، من خلال محاولتها إقامة حوار مع العلم وإيمانها بأن الفلسفة لم تعد في مركز متميز ولا يتسنى لها النهوض ما لم تتخذ شكل الحوار مع الفكر العلمي ، كان عليها ان تتخذ موقفاً محدداً من النزعة الوجودية الذاتية .

وهكذا تحددت معالم الصراع بين ليفي شتراوس وجان بول سارتر وكان ميدان الصراع بعض فصول كتابي نقد العقل الجدلي Critique of Dialectical Reason والعقلية المتوحشة The savage mind للفي شتراوس . وإذا كنا

عند ليفي شتراوس نلمس الاهتمام بدراسة المجتمعات المسماة بدالية ، فإتينا عند سارتر نتبين ارتباطه بقضايا العالم الثالث كمعارضة لحرب الجزائر ، وإن تجاهل بعض القضايا الحيوية الأخرى كقضية فلسطين ، إلا أن مثل هذا الارتباط بين الرجلين لا ينبغي أن يدفعنا إلى اغفال ما ينطوي عليه اهتمام كلا منهما من نتائج ، فعند ليفي شتراوس يتبدى دفاعه عن مقولة تنوع وتعدد الثقافات من خلال دراسته للمجتمعات البدائية ، وعند سارتر نتبين اهتمامه بقضايا التنمية والتحول الاشتراكي في دول العالم الثالث ، وهي دول تعيش على نمط التطور القريبي إلى حد ما ، مما يعنى تهديدا لمقولة ليفي شتراوس . والحق أن موقف سارتر من ليفي شتراوس ، قد تحدد بالدرجة الأولى من خلال محاولته التوفيق بين الوجودية والماركسية وهي المحاولة التي تضمنها كتابة " نقد العقل الجدلي " ففي هذا الكتاب يتجه سارتر إلى تقييم تفسير ماركسي للتاريخ ، يتضح من خلاله نظرتيه للماركسية باعتبارها أكثر التيارات الفلسفية تعبيراً عن عصرنا من خلال تناولها للشروط المادية للمجتمع ، وهو يرى أن وجوديته ليست إلا مجرد ايدولوجيا تحاول التكامل مع الماركسية ، ومن ثم فليس للوجودية من دور تزيدي إلا إضافة البعد الوجودي إلى الاثنوبولوجيا الماركسية ، ومتى نجحت الماركسية في دمج ذلك البعد في تصورات تاريخية ، تلاشت بمقتضاها الوجودية تلقائياً (٢٦).

ولا شك أن تأكيد سارتر على أولوية التفسيرات التاريخية هو الذي سعد المعركة بينه وبين ليفي شتراوس . فقد ميز سارتر بين العقل التحليلي Analytical Reason الذي يعمل على حل المشكلات من خلال تفكير عقلي مطلق ، والعقل الجدلي Dialectical Reason الذي يدرك أنه يعمل خلال سياق تاريخي واجتماعي ، وفي نفس الوقت يحاول أن يتجاوز هذا السياق من خلال تحليل نقدي لموقفه ، فالنموذج الأول من الفكر يؤكد ثبات العقل وعمله بطريقة

هندسية بينما يؤكد النموذج الثاني بفكر تساؤلات العقل المستمرة حول اسمه ويطابق سارتر بين العقل التحليلي والمجتمعات البدائية . كما يطابق بين العقل الجدلي والعقلية العلمية ويستشهد على ذلك ببعض ماور بكتاب ليفي شتراوس عن الأنظمة الأولية للقرابة . من خلال قيام بعض القبائل الاسترالية برسوم تخطيطية على الرمال كي يوضحوا للاوربيين أنظمة القرابة لديهم فمثل هذه الرسوم اذا كانت تعبر عند ليفي شتراوس على امكانية تناول المجتمعات المسماة بدائية لعاداتهم وتقاليدهم انثروبولوجيا ، فانها بالنسبة لسارتر مجرد عمل بدوي ناشئ عن معرفة مركبة لا يعبر عنها ، ذلك أن الفهم المجرد الحقيقي عن الموضوعات الانثروبولوجية انما يتحقق بعد تطور العقل الجدلي تاريخيا خلال المجتمعات (٢٧) ، وفي كتاب العقلية المتوحشة ، اتبرى ليفي شتراوس لمهاجمة سارتر مؤكدا ان مثل هذه الرسوم التخطيطية هي نتيجة لنفس العمليات العقلية التي ابدعت الرسوم البيانية الرياضية ، ان نزعة التمرکز حول الذات هي التي املت على سارتر ان يتجاهل التماثل بينهما ، وعلاوة على ذلك فقد اتهم سارتر باختلاط الامر عليه في توضيحه للعلاقة بين العقل التحليلي والعقل الجدلي ، فهو احيانا يتناول العقل الجدلي باعتباره ارقى من العقل التحليلي ، وحياتا اخرى يؤكد على التكامل بينهما . وهكذا تخبط بين تصورين كلاهما خاطيء ، فالعقل التحليلي كما يرى ليفي شتراوس هو العقل في حالة هدوله وفي تناوله لموضوع مألوف ، أما العقل الجدلي ، فهو نفس العقل في محاولته تناول مواقف جديدة ، وفي تفسيره للغة والثقافة والفكر

واذا كان سارتر قد شارك ليفي شتراوس في التفرقة بين المجتمعات الباردة والمجتمعات الساخنة ، من منطلق كون المجتمعات البدائية مجتمعات باردة تفسر الكون بمعزل عن المقولات التاريخية بينما تتطابق المجتمعات الصناعية مع

المجتمعات الساخنة من منطلق وعيها التاريخي . فان مثل هذا الاتفاق بينهما . أدى الى نتائج متباينة في نظرتيها الى المجتمعات البدائية . فعند سارتر نلاحظ ان تجاهل المجتمعات الباردة للمقولات التاريخية يعنى ان إنجازاتها العلمية في مستوى ادنى من مستوى المجتمعات الصناعية ، المتمدينة فالمجتمع البدائي يحتل مرتبة دنيا من التطور التاريخي ، والمجتمعات البدائية غير قادرة على عقلنة خبراتها في ضوء مصطلحات تاريخية ، اما بالنسبة لنيقسي شتراوس فان تجنب المجتمعات البدائية للتاريخ هو اختيار وجودي أصيل وليس تعبيراً عن اخفاقها . انه تعبير عن استراتيجية خاصة للتعامل مع الحياة ، ومن ثم يتسم موقف سارتر بضيق الافق ونزعة التعصب . فإذا كان ديكرت قد أكتشف الفيزياء ، يفصله الإنسان عن المجتمع ، فإن سارتر وهو الذي يدعى انه أكتشف الانثروبولوجيا ، قد عزل المجتمع عن بقية المجتمعات (٢٨).

الفصل الرابع

العقل والعاطفة عند ليفي شتراوس

إذا كان ليفي شتراوس يبدو أحيانا في صورة المفكر الرومانسي الذي ينادى بالعودة إلى المجتمعات المسماة تجاوزا بالمجتمعات البدائية كبديل لما يعانيه الإنسان المعاصر في الحضارة الغربية من شقاء واحساس عميق بالأغتراب ، وإذا كان قد اشتهر بالعديد من قيم وفضائل تلك المجتمعات ، إلا أننا نلاحظ أن مشاعره الرومانسية لم تظل على مستوى الشعور فحسب ، أو بعبارة أخرى ، أن تعاطفه مع تلك المجتمعات ونقده لواقع الحضارة الغربية المعاصرة كتنقيض لها ، لم ينبثق من مستوى شعوري خالص ، بل أتبع أيضا من نزعة عقلية علمية قدمت الدعامة الأساسية لهذا المستوى ، فالمنهج البنوي الذي أتبعه في دراسته لتلك المجتمعات هو منهج علمي في الدرجة الأولى لا أثر فيه للذات أو للعاطفة ، لكن النتائج التي وصل إليها بفضل منهجه هذا ليست عقلية خالصة ، بل أنها مشبعة بالعاطفة ، وكيف لنا أن نفسر توحده العميق مع فضائل وقيم تلك المجتمعات ، ونقده لواقع المعاصر من خلالها لو اكتفينا بالنظر إليه باعتباره عالما ومفكرا موضوعيا لا أثر للبعد العاطفي في اهتماماته .

والحق إن ليفي شتراوس يدفعنا إلى التعاطف مع قيم وفضائل المجتمعات البدائية ، يدفعنا إلى ملاحظة خلوها من كل مظاهر الأثرة والنرجسية والتسلط وغيرها من المظاهر التي حفلت بها الحضارة الغربية المعاصرة ، كما يدفعنا إلى تفسير وتفهم طرافة وأصالة فنونها بالمقارنة بفنوننا المعاصرة ، ويدفعنا أيضا إلى مواجهة أنفسنا ومراجعة أحكامنا على تلك المجتمعات ، فليس صحيحا ما يعتقد البعض أن تلك المجتمعات لم يكن لها أي نصيب من النظرة العقلية العلمية والاكتشافات التكنولوجية المعقدة ، بل أن أساطيرها لم تكن بعيدة عن العلم ، فهي مثله خاضعة لنظام عقلاني صارم دقيق يكشف عنه المنهج البنوي ، وهكذا فإن تعاطف ليفي شتراوس مع تلك المجتمعات ودفاعه العميق عن

فضائلها ، لم يكن مجرد تعبير عن نزعة رومانسية احس بها مفكر مغترب في حضارته المعاصرة فأثر البعد عنها الى مجتمع مغاير عليه يجد الامر والسلوى والطمأنينة ، فالمجتمع البدائي عند ليفي شتراوس لا يمثل يونوبيب ونيدة نسج الخيال ، بل هو حقيقة واقعة ، ودراسته له عن طريق المنهج البنيوي كقيلة بـابراز فضائله وقيمه بل وتقاربه مع المجتمع المعاصر من الناحيتين العقلية والعنمية ، فهو لا يبتدع صورة المجتمع الفاضل ، بل انه يجده ماثلا امامه بالفعل ، هناك في تلك المجتمعات التي اغترينا عنها ، والتي لا تزال موجودة تتفاضل من اجل استمرارية وجودها رغم كل محاولات لهدمها والقضاء عليها ، ان لم يكن عن طريق الابادة المادية ، فمن طريق الابادة المعنوية وحدة مشاعر التحقير تجاهها في ضوء أسطورة تفوق النموذج الحضاري الغربي وتسلطه على ما عداه من النماذج الحضارية البديلة .

وفي ضوء موقف ليفي شتراوس هذا تطرح امامنا اشكالية العلاقة بين العقل والعاطفة في فكر ليفي شتراوس ، فالمفكر أو الفيلسوف أو العالم الذي يتعاطف مع مجتمعات وحضارات مغايرة لحضارته لا يمكن ان نعتبره عدوا لكل نظرة ذاتية عاطفية ، حتى وان ادعى ذلك ، وكتابات ليفي شتراوس نفسها تنضح بالعاطفة ، وتقديمه سيرته الذاتية لنا في كتابه ' المدارات الحزينة ' هو تقديم لبيب وشاعر ينقئ جملة وعباراته لتقاء الفنان ويمتلك القدرة على التعبير عن أصق مشاعره تجاه الشعوب البدائية . ومع ذلك ، فان ما انتهت اليه بنويية ليفي شتراوس يتعارض مع تلك النظرة العاطفية التي اتسمت بها كتاباته ، كما يتعارض مع محاولته اعادة مشاعر الود والتقدير والاحترام تجاه موقفنا من المجتمعات البدائية ، والحق أن بنويية ليفي شتراوس اذا كانت قد أدت الى بحث تلك المشاعر

فى نفوسنا ، الا انها من ناحية اخرى عملت على القضاء على تلقائية وحيوية
 العواطف الانسانية ، فقد فرض عليها شبك عقلانية منهجه البنيوى ، وأحالها الى
 علاقات شديدة العمومية والنمطية ، وهكذا تحولت العلاقات الإنسانية الأصيلة بين
 البشر الى ما يشبه العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية ، فالزواج مجرد علاقة
 بين رموز او علامات وليس علاقة بين رجل وانثى كلاهما يمثل كيانا عينيا وجوديا
 يتوهج عاطفة وانفعالا . وتبادل النساء لا يختلف فى شىء عن عملية تبادل
 العلامات والرموز ، ونظم القرابة تكاد تتماثل مع تلك النظم التى يمكننا اكتشافها
 بين ظواهر العالم المادى ، فالعاطفة وما يتصل بها عند ليفى شتراوس اختزلت
 وأصبحت بعدا من أبعاد النسق الطبيعى ، وبالتالي فقدت خصوصيتها وذاتيتها
 وتوحدتها ، ومن هنا كان باتاى Bataille محقا على نحو ما فى نقده العنيف لما
 انطوت عليه بنىوية ليفى شتراوس من أوجه قصور فى تناول العلاقة بين تبادل
 النساء والشهوة الجنسية ، وثالثية الهبة والتحرير تشكل نموذجا آخر من نماذج
 القواعد التى تناولها ليفى شتراوس بعيدا عن زواياها وأبعادها العاطفية ، على
 الرغم من كونها تمثل تذبذبا أو تارجحا بين الأشمزاز والانجذاب ، وهو تارجح
 ينحل دائما فى حالة شعورية متقدمة سواء كانت تمثل زهدا داخليا او تعديا على
 حقوق الغير ، لا شك ان دور العاطفة يمثل البعد المميز لمثل هذه الظواهر ، على
 الرغم مما تقوم به بقية العوامل الاقتصادية والدينية والسياسية والسحرية من
 تحديد لها . ومن هنا ينبغى تفسير منع الاتصال بالحارم وما يرتبط به من نظم
 الزواج والقرابة لا كمسورة من صور الهبة أو التبادل فحسب ، أو مجرد تبادل
 للعلاقات والرموز والملح ليس الا ، وإنما ينبغى أن نضع فى اعتبارنا ايضا
 الطابع الخاص لمثل هذه الظاهرة فنحن هنا ليس أمام ظاهرة طبيعية لا علاقة

لها بعالم للعاطفة ، ولما نحن امام ظواهر المسائية ، اذا كانت تخضع لاسمفة
وقواعد شبيهة بتلك للمتحققة بين ظواهر الطبيعة الخالصة ، الا انها مشبعة
بالعاطفة وتطلق منها ، فلذا كانت الشهوة الجنسية وسيلة من وسائل التواصل ،
الا انها تشكل وسيلة لها خصوصيتها التي تفصلها عن بقية صور التواصل ،
وتنظر الى الزواج باعتباره مجرد علاقة بين رموز وعلامات تشير الى اسماء
(طبقات اجتماعية ونسب .) وقيم (علائقية وأطفال) - مثل هذه النظرة
تسقط من حسابها الطابع الخاص للزواج باعتباره واسطة بين انكار الذات
والاتصال الجنسي غير المشروع ، وبالتالي دوره في ايجاد بيئة شرعية صالحة
كنمو للمقابلة والمداعبات الجنسية . فاذا كانت النساء عند ليفي شتراوس مجرد
علامات او رموز تشير الى شياء تقبل المبادلة ، فانه ينبغي ملاحظة انها ليست
مجرد رموز خالصة ، بل هي رموز عاطفية ، والحق أن جدل المتعة كما يتمثل في
الغذاء والامتلاك ، الرغبة وفقدان الحيوية ، يمنح تلك الرموز معنى متناقضا ،
فهناك العائلة والتنظيم والاستمرار ، وهنا اللحظة الشهوانية الفوضوية الفريدة التي
تنتهك كل هذا ، وهكذا تتجاوز للشهوة الجنسية كل تواصل مجرد يمكن ان نقيسه
بين الأشياء والموضوعات ، ومنع الاتصال بالمحارم يرتبط أيضا بنقيضين عن
طريقتهما يقاوم الانسان نزعتة الحيوانية الأصلية وهما العمل والوعي بالموت ،
وكلاهما يواجهنا بعالم يحلو لليفي شتراوس أن يتجاهله وهو عالم التاريخ
فالانسان يعمل وهو في عمله يحطم نفسه ويموت ، وهو يعرف ذلك ، وهنا يمكن
ان يثار التساؤل التالي ، هل الانسان عملية أم عاطفة ؟ رمز أم تاريخ ؟ . ومثل
هذه التساؤلات يمكن تكرارها متى اتجهنا الى الدراسات الأخرى التي اجراها ليفي
شتراوس عن الأساطير والفكر البدائي ، حقا لقد تمكن ببصيرة مدهشة أن
يكشف لنا عن المنطق العام الذي يحكمها بعيدا عن الاضطرابات العقلية

التفسيية المختلفة او مظاهر النماذج البدائية المضللة ، فهي اتساق تتسم بالاتساق ولا تقل في دقتها عن تلك المتحققة في العلم ، لكنه من ناحية اخرى ، اسقط من حسابه وصف المضمون العيني المميز لها ، كما انه لم يهتم كثيرا بالمعنى الخاص لتلك الاساطير والرموز خلال المجموعة الإنسانية التي تمثلها (١) .

واذا كان تاريخ الفكر الأوربي - كما لاحظ اوكنافيوساز - هو تاريخ العلاقات بين الوجود والمعنى ، بين الذات والموضوع ، بين الإنسان والطبيعة ، فإنه يمكن تحديد موقع ليفي شتراوس ضمن هذا التراث ، فبعد ديكارت تقلصت هذه الثنائيات وتحول الحوار بين اطرافها الى شيء من المبالغة والتطرف في دور الذات ، ووصلت هذه المبالغة ذروتها في فينومولوجيا هوسرل ومنطق فتجنشتين ، واصبح حوار الفلسفة مع العالم مجرد حديث ذاتي وبذلك التزم العالم الصمت . ولم يقتصر تطور الذات على حساب العالم على التيار المثالي ، بل لقد تعداه ايضا الى مفهوم ماركس عن الطبيعة التاريخية ، كما ارتبط ايضا بالطبيعة المستأنسة للعالم التجريبي والتكنولوجيا ، فهنا ايضا يتكشف طابع الذاتية (٢) .

وجاء ليفي شتراوس ليصطدم بعنف مع هذا التراث ، واصبحت الطبيعة عنده هي التي تتحدث الى نفسها ، من خلال الانسان ويمعزل عن وعيه . وهكذا تحول الانسان الى مجرد علامة او رمز من رموز التبادل ، مثله في ذلك مثل السلع والكلمات والنساء ، وهو ما نجحت في تحقيقه بنوية ليفي شتراوس بفضل سلسلة من الاختراعات المتتالية ، ففي البداية رد تعددية المجتمعات والتواريخ الى ثنائية تحتويها وتحلها متمثلة في ثنائية الفكر البدائي والفكر المتدين ، وسرعان ما اكتشف أن هذه الثنائية هي مجرد جزء من ثنائية اخرى أساسية وهي ثنائية الطبيعة والثقافة ، ثم

جاءت الخطوة الثالثة وبمقتضاها كشف عن وحدة منتجات الطبيعة والثقافة معا .
فمنتجات الثقافة كالاساطير والمؤسسات واللغة لا تختلف جوهريا عن منتجات
الطبيعة ، ولا تخضع لقوانين تختلف عن القوانين التي تخضع لها مثيلاتها من
الخلايا . فكل منهما يشكل مادة حية متطورة ، والمادة نفسها تتبخّر ، فهي مجرد
عملية وعلاقة ، وإذا كانت الثقافة كناية عن الروح الانسانية ، فالروح بدورها
ليست الا كناية عن الخلايا وردود فعلها الكيميائية التي ليست بدورها الا مجرد
كناية ايضا . فنحن نأتى من الطبيعة ، ونعود اليها ، وعدا ذلك ليس الا مجموعة
من الرموز ، فالاشجار الواقعية والحيوانات البرية والطيور والحشرات - كل ذلك
تحول الى مجرد معادلات .

وهكذا يمكننا ان ندرك على نحو اوضح التقابل الأساسى عند ليفى
شتراوس ، وهو التقابل من التاريخ والبنية ، بين الفكر البدائى والفكر المتقدم .
حقا ان للحادثة التاريخية فعاليتها وقوتها ، لكنها عند ليفى شتراوس اصبحت
مسلوحة الحياة او لا حياة لها ، فقد اصبحت مجرد حادثة محتملة او عارضة . وإذا
كانت كل حادثة تتسم بالفردية . امكن بالتالى تفسيرها عن طريق التساريخ ، وليس
عن طريق النزعة البنوية ، لكن من ناحية أخرى يمكن ان نلاحظ خضوع الأحداث
جميعها لبنية واحدة ، فهي محكومة بواسطة البنية ، أو بعبارة اخرى محكومة
بواسطة عقل كلى لا شعورى ، وهو عقل واحد بين المجتمعات المتمدينة والبربرية
على السواء . فنحن نفكر فى اشياء مختلفة بنفس الطريقة .
فالبنية ليست تاريخية وإنما هى فى المحل الأول طبيعية ،
وفيها تتجلى الإنسانية الحقة . وهكذا يعود ليفى شتراوس الى روسو ، وان عاد
الى صورة معطلة من روسو تبلورت عبر المدرسة الاكلاطونية . فعند روسو
يمكن ملاحظة أن الانسان الطبيعى عنده هو انسان عاطفى فى المحل الاول ،

أما عند ليفي شتراوس فالعواطف والأحاسيس هي أشبه بالعلاقات التي لا تبطل العقل والعدد والعلاقات الرياضية . فالطبيعة الانسانية على الرغم من كونها ليست ماهية أو فكرة ، الا انها لحن وتناغم وانسجام وتناسب (٣) .

وإذا كانت الرموز تشير الى اشياء محددة ، فلنا أن نتساءل ما الذي تشير اليه في عالم ليفي شتراوس . بالطبع أنها لم تعد تشير الى الانسان فقد اختفى الإنسان ولم تعد الذات موجودة . فقد أصبح الانسان مجرد عنصر في رسالة ترسلها الطبيعة وتستقبلها معا . والطبيعة من ناحيتها ليست جوهرًا او لشيء . أنها مجرد رسالة . وإذا كان فهم الرسالة يتطلب من المتلقى لها أن يكون لديه مفتاح حل الغازها وقض اسرارها والا لما استطاع أن يدرك شيئًا من محتواها ، كان معنى ذلك ضرورة وجود هذا المفتاح قبل كل محاولة لفهم الرسالة .

وهنا ظن البعض أنهم يمتلكون هذا المفتاح بالفعل ، واعتقد البعض بعدم وجود هذا المفتاح أصلا . وكان أساس ادعاء الفريق الأول يكمن في اعتقادهم بكون الانسان يتلقى ويستقبل الرسائل المرسله اليه من الله والكون والطبيعة وعالم الأفكار . اما الفريق الآخر فقد اعتقد ان الإنسان نفسه هو الراسل الأول لكل رسالة ، وبالتالي فهو ليس في حاجة الى مفتاح حل الرسائل المرسله اليه من خارجه ، لأنه لا توجد مثل هذه الرسائل اساسا (٤) . وإذا كان كائط قد اضعف الادعاء الأول وكشف عن وجود مساحة من العالم يتعذر بلوغها ، فإنه يكون بذلك قد اتجه الى القضاء على المذاهب الميتافيزيقية التقليدية من ناحية ، وتدعيم موقف أصحاب الأستراض الثنائي من ناحية اخرى ، وعن طريق الجدل الهيجلسي تحول عالم الشيء في ذهنه عند كائسط

الى مجرد تصور . وجاء ماركس فقام بالخطوة الثانية عندما حول الفكرة او
التصور الى طبيعة تاريخية ، وبذلك السخ المجال أمام اعتقاد انجلز انه عن طريق
البراكسيس ، وبصفة خاصة عن طريق الصناعة والاختبار العلمى انتهى امر
الشيء فى ذاته نهائيا .

وباعلان نهاية عالم الشيء فى ذاته عند هيجل واتباع النزعة المادية
اختلف ذلك الحوار الأصيل الذى كان قائما بين الانسان والكون ، وأصبح على
الانسان أن يرسل الرسالة وعلى الطبيعة أن تتلقاها . وتنصت اليها . وهكذا تحولت
عقائدية الطبيعة بواسطة السلب الخلاق للتصور والبراكسيس الى معنى تاريخى ،
فالانسان عندما طبع الكون بالطابع الانسانى ، فإنه يكون بذلك قد أعطاه المعنى
ولحاله الى لغة . واذا كانت الماركسية قد أحلت الوجود فى عالم المعنى ، أمكن
بالتالى تحديد موقع بنيوية ليفى شتراوس ضمن التراث الفلسفى الخاص بعلاقة
الانسان بالكون . ومن هذا المنطلق بدت نزعة ليفى شتراوس اثنيه ما تكون بنزعة
ماركسية منقحة عن طريق البوذية (٥) . فالماركسية حررت الإنسانية من اغلالها
الاقتصادية الأولية ، أما البوذية فاتها قدرة على تكملة تحريرها من الناحية
الروحية ، واذا كان بوذا قد رفض ان يكون الها فقد رفض ايضا ان يكون انسانا ،
ومن هذا المنطلق نجح فى قهر سلطان الأبدية والخلاص من اسار التاريخ

ولا شك ان الأبعاد الميتافيزيقية فى فكر ليفى شتراوس ترتبط بانكاره
لقيمة التقدم المادى ، وتأكيديه لضرورة التناغم مع الطبيعة وتمرده على النزعة
الانسانية الغربية (٦) . ومن هنا توجه البعض ومنهم سترنسكى
Strenski الى تحديد موقعه فى ضوء مسياق الاهتمام
الموسع للقرن العشرين بالديانات والفلسفات الشرقية القديمة ومنها البوذية .

ومن ثم أفتربت نظريته البنيوية وتطبيقاته عن التاريخ والقيم من النظرية البوذية ،
وان انكر يفي شتراوس صلته بانبونية بل انكر معرفته بالديانات الشرقية القديمة
على اى نحو . وادا كانت البوذية ، مثلها فى ذلك مثل الماركسية بل وتزيد ، تشكل
فلسفة للبراكسيس ، فإنه ينبغي ملاحظة ان النقطة المحورية بالنسبة للبوذية لا
تكن فى محاولتها فهم العالم بقدر ما تكمن فى الخلاص منه كلية . ولا توجد
اشارة ولو ضئيلة للبراكسيس البوذى عند ليفى شتراوس ، وكما لاحظ سترنمكى
فقد تخلى عن المعايير الأخلاقية الأساسية للبراكسيس البوذى . حقا لقد انتقد قيم
الحضارة الغربية المعاصرة وتطلع الى حوار الحضارات مع بعضها البعض ، لكنه
لم يؤكد أى موقف اخلاقى محدد ، وادا كان قد قبل النقد البوذى للقيم بشكل ضمنى
، الا انه تجنب كل اشارة الى طريق الخلاص البوذى .

وهكذا يبدو ليفى شتراوس قطبا من قطب النزعة العدمية على نحو ما ،
ويبدو ايضا رافضا لك مشاعر وعواطف ورغبات الانسان . فقد اختزل كل ابعاد
التجربة الانسانية ، وقنع بأن يظل حبيسا لمجموعة من الابنية المجردة والصور
العقلية الباردة لا أثر فيها لاحتياجات ورغبات ومخاوف التجربة الانسانية ، البدائية
والمحضرة على السواء . ومن هنا بدت لديه البوذية نسقا عقليا ، وموسيلة
لتفسير خبرتنا بدون اللجوء الى فروض ميتافيزيقية ، بل بدت لديه منهجا لتنظيم
المجتمع بمعزل عن ابعاد التجربة الانسانية المتوهجة . وادا كانت البوذية قد
اقرنت بما يشبه البراكسيس الأخلاقى الروحى ، فان بوذية ليفى شتراوس انتقدت
كل دعامة لها ، فتحولت بذلك الى نزعة عدمية رافضة ليس الا (V) .

وإذا انتقلنا الى مناقشة اهتمامات ليفى شتراوس بالظاهرة
الفنية لتبين لنا تعاطفه العميق مع الفن البدائى ، وهنسا فى هذا المجال

يبدو ليفي شتراوس بحق في صورة روسو القرن العشرين الذي يفسح للعاطفة مكانا في أحكامه وتقييماته ، فهو يقارن بين الفن البدائي والفن المعاصر في ضوء مجموعة من الفروق البنوية وان حملت دلالات عاطفية شعورية ، وهي تتمثل في الاختلافات التالية :

أولا : بينما يميل المجتمع المعاصر الى الفصل بين الفنان المبدع والجماعة الإنسانية التي ينتمي اليها ، وإذا كانت اللغة الفنية في الفن المعاصر تحتاج الى متخصصين وخبراء لديهم القدرة على فهمها وتذوقها ، فإتانا متى انتقلنا الى المجتمع البدائي لوجدنا ان المجتمع بأكمله لديه القدرة على تذوق الفن ، فاللغة الفنية يتقاسمها الجميع ، وهي ليست حكرا على فئة دون أخرى .

ثانيا : إذا كان الفن المعاصر يتسم بطابعه التمثيلي ، فإن الفن البدائي يتميز بطابعه الرمزي . ففي مجتمعنا المعاصر نميل الى تملك موضوع الفن بدلا من الأهتمام بما يوحى به العمل الفني ، وتفسير ذلك أن موضوع العمل الفني بالنسبة للحضارات البدائية له من المعاني ما يتجاوز وجوده الفيزيائي المحدود ، فالموضوع يعبر عن سلسلة مترابطة من القوى السحرية والدينية والاجتماعية التي يحاول الفنان ان يعبر عنها من خلال رموزه ، وبينما يتجه الفنان المعاصر الى تجريد العمل الفني من اسراره الخفية الخاصة به ، فيقضى بذلك على غزارة الموضوع ووفرتة ويحول العمل الفني الى مجرد منتج صناعي يمكن للفرد ان يمتلكه ، نجد الفنان البدائي لا يضحى بجملة المضامين التي يرتبط بها الفن . وهكذا يمكن ان نتبين ان الاختلافين الأساسيين بين الفن المعاصر والفن البدائي يرتبطان ببعضهما البعض كل الارتباط . ففي المجتمعات

البداية يشكل الفن ظاهرة جمعية ، ومن هنا يكتسب الفن العديد من الدلالات الجمعية المرتبطة بالجماعة الانسانية التي ابدعته ، وبمجرد أن يصبح إنتاج العمل الفني واستهلاكه أكثر ارتباطا بالنزعة الفردية ، فان الوظيفة الرمزية للفن تبدأ في الذبول على حساب محاولة الفنان تمثل نموجه ومحاكاته بدلا من الإشارة اليه . وبذلك يفقد الفن دلالاته الرمزية ، فيصبح مجرد محاكاة أو تمثيل للشيء ، وهنا يتلاشى طابعه الجمعي ويصبح مجرد وسيلة أو أداة للتمكك والتسلط الفردي .

ثالثا : الفن المعاصر يميل الى الاكاديمية بصورة واعية مقصودة ، بينما يميل الفن البدائي في ضوء طابعه الجمعي للاشعوري الى التحرر من سيطرة التقاليد والمدارس .

وهكذا فان الطابع التمثيلي والفردي والاكاديمي للفن المعاصر يقابلها طابعا جمعا رمزيا لا اكاديميا للفن البدائي(٨) .

وفي ضوء هذه الفروقات يبدو الفن البدائي ظاهرة مرتبطة بتصميم بنية المجتمع البدائي ، فهو يدخل في مكوناتها ويرتبط بمقدماتها ولا يتسنى مناقشته بمعزل عنها ، فالفن في المجتمع البدائي وثيق الصلة بتلك العلاقة الحية المتناغمة بين الانسان والطبيعة ، وكلما تقدمت الحضارة وابتعدت ، وتساقت مع الحياة البدائية السابقة ، كلما تعرضت تلك العلاقة لهزات عنيفة كل العنف ، ويستشهد ليفي شتراوس على ذلك بما آل اليه الفن المعاصر ، فقيل الثورة الصناعية كان الفن التشكيلي معنيا بالمناسظر الطبيعية الرائعة ، فهو يقدم لنا الاشجار العظيمة والجيال المهيبية ، ومع تقدم الحضارة بدأ الفنانون يتجاهلون الطبيعة تدريجيا ، ففي البداية اكتفوا بالتعبير عن أشياء بسيطة تبدو ضئيلة الأهمية نسبيا بالمقارنة ببقية مفردات الطبيعة . وابتدت المرحلة الانطباعية مرحلة متواضعة في استلهاهم

موضوعات الطبيعة ، فقد قُعت بتسجيل بعض مظاهر التغير السريع للطبيعة الخارجية ، وهي مظاهر لا تدوم ولا تبقى . وجاءت التكعيبية بدورها لتقوم بالخطوة الحاسمة في تجاهل الطبيعة كلية . وهنا لم يعد الجمال مرتبطا بمفردات الطبيعة الخارجية ، بل أصبح مقتصرًا على المصنوعات الإنسانية ، فإذا ما انتقلنا الى الفن التجريدي لوجدنا ليفي شتراوس يعده تعبيرًا عن نزعة انسانية زائفة سادت الحضارة الغربية مع بداية النهضة الأوروبية ، وهو دلالة على سيطرة الثقافة على الطبيعة (٩) .

وهكذا نجد ليفي شتراوس في مناقشته لتطور المدارس الفنية المختلفة يتجه الى تناول العلاقة بين الانسان والطبيعة ، أو بين الثقافة والطبيعة ، وهو على الرغم من تأكيده بعدم وجود انسان طبيعي ، باعتبار ان الانسان يكتس طبيعته من خلال الثقافة ، إلا أنه من ناحية أخرى ، أكد على أهمية الحفاظ على تلك الطبيعة الخام وأبرزها وعدم التضحية بها كلية في الأعمال الفنية ، ومن هنا كان نقده للمدارس الفنية المعاصرة كالتكعيبية والتجريدية وغيرها من المدارس التي حملت لواء الهجوم على الطبيعة وأعلنت سيادة الثقافة على الطبيعة .

ومن جهة أخرى ففني وسع المرء أن يجد كتابات ليفي شتراوس جاتا من اللوحات الشعرية التي تخلف ، من أن لآخر ، من غلواء التجريدات المتطرفة . وتظهر لنا ليفي شتراوس في صورة العالم والمفكر الذي يعطى للبعد العاطفي شرعيته ومكانته من الحياة الإنسانية .

وإذا انتقلنا الى مجال آخر من مجالات النشاط الفني ويقصد به الموسيقى لوجدنا ليفي شتراوس - من منطلق نزعة الينبوية - يتجه الى تأكيد العلاقة الوطيدة بينها وبين الأسطورة ، بل يكسبها طابعاً بين الأسطورة والموسيقى ، فالموسيقى تشبه الأسطورة من نواحي متعددة ،

فإذا كان من المستحيل إدراك الأسطورة بأعيانها مجرد سياق من الأحداث المتتالية ،
 واحدة إثر أخرى ، فكذلك الحال بالنسبة للموسيقى ، فعندما نقرأ الأسطورة كما
 لو كنا نقرأ قصة أو مقال في صحيفة ، سطرًا بعد سطر ، من اليسار إلى اليمين ،
 فإنا لن نتمكن من فهم الأسطورة ، ولن نقترّب من معناها ، فالمعنى الأساسي
 للأسطورة لا ندركه من خلال حزم من الأحداث تظهر في لحظات متباعدة من سياق
 القصة ، وبينما على ذلك ينبغي قراءة الأسطورة بالطريقة التي نقرأ بها قطعة
 موسيقية أوركستراوية ، فنحن لا نقرأها درجة بعد درجة ، وإنما نقرأها كصفحة
 واحدة متكاملة ، وهنا يتحدد معنى المقطع الأول المكتوب على رأس الصفحة متى
 نظرنا إليه باعتباره مجرد جزء من المقطع التالي الذي يليه ، والمقطع التالي .
 وهكذا ، بمعنى أننا لا ينبغي أن نقرأ الأسطورة من اليسار إلى اليمين فقط ، وإنما
 ينبغي أن نقرأها في نفس الوقت بطريقة عمودية من أعلى إلى أسفل ، وهو ما
 يعنى اتجاهنا إلى ادراك كل صفحة ككل . وعن طريق تناول الأسطورة كقطعة
 موسيقية يمكننا فقط أن ندرك المعنى الكلى لها (١٠) ، ومثل هذا التجاور بين
 الموسيقى والأسطورة يمكن ملاحظته عبر تطور موقع الفكر الأسطوري من
 الحضارة الغربية ، فعندما بدأ الفكر الأسطوري يتوارى في الظل على نحو ما -
 وإن لم يختف كلية خلال عصر النهضة . ومطلع القرن السابع عشر - ظهرت
 مجموعة من القصص عوضاً عن الحكايات الأسطورية ، وإن ظلت معتمدة على
 الشكل الأسطوري . وفي نفس الفترة ظهرت الأعمال الموسيقية العظيمة التي تميز
 بها القرن السابع عشر ، وتطورت وازدهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع
 عشر . وهنا بدأت الموسيقى تغير شكلها التقليدي الذي عرفت به من أجل أن
 تضطلع بالوظيفة العقلية والعاطفية التي تخلى عنها الفكر الأسطوري ، وعندما
 يتحدث ليفسّي شتراوس عن الموسيقى التي حلت محل الأسطورية

وقامت بنفس وتقليتها ، فهو لا يتحدث عن الموسيقى بصفة عامة ، وإنما يتحدث عن الموسيقى التي ظهرت في الحضارة الغربية في مطلع القرن السابع عشر مع فريز كوبالدي ، وتطورت في القرن الثامن عشر على يد باخ ، وحققت قمة تقدمها مع موزارت وبيتهوفن وفاجنر خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر . ورباعية فاجنر تعد من أفضل النماذج المعبرة عن الشكل الأسطوري ، فنحن هنا نصادف نفس المشكلة التي تواجهنا في الأسطورة . فهنا موضوع أساسي ، وإن كان موضوعاً أو لحناً موسيقياً بدلا من الموضوع الأسطوري ، وهو يظهر عبر لحظات ثلاث متباعدة من خلال قصة طويلة مرة في البداية ومرة في الوسط ومرة في النهاية (١١) .

والحق أن تحليل ليفي شتراوس للأسطورة يتمثل بل يتوحد مع تحليله للموسيقى ، فعندما ننصت إلى الموسيقى ، فإننا في حقيقى الأمر إنما ننصت إلى شيء يتطور وينمو عبر الزمان من البداية إلى النهاية ، فالمسئفونية لها بداية ووسط ونهاية ، لكننا على الرغم من ذلك إن ندرك شيئا منها ، كما إن نحقق متعة موسيقية لو لم نحاول في كل لحظة أن نجمع ما أستمعنا إليه من قبل إلى ما نستمع إليه الآن ، وإن نظل بالأضافة إلى ذلك على يقظة شديدة بالوحدة المتكاملة للموسيقى ، ومتى أخذنا الصيغة الموسيقية للحن وتنويعاته على مسيل المثال ، فإننا يمكننا إدراكه والأحاساس به متى نظرنا إلى كل تنويعه من خلال علاقتها بالحن الأساسى الذى أستمعنا إليه من قبل ، فكل تنويعه تعطى نكهة خاصة للحن الأساسى ، وعلى هذا النحو فهناك إعادة تنظيم وبناء مستمرة تحدث في عقل المستمع للموسيقى ، كما تحدث في عقل المستمع للقصة الأسطورية (١٢) .

وتأييدا لموقف ليفي شتراوس هذا نجده يذكر حادثة طريفة تعرض

ها شخصيا عندما كان بصدد كتابة مؤلفه " النرى والمطبوح " فعندما قرر ان يعطى لكل فصل من فصول كتابه طابع الشكل الموسيقى ، فيسمى فصل بالسوناتا واخر بالرونندو وهكذا . فانه سرعان ما وجد نفسه يلتقى بالأسطورة وجها لوجه ، فقد التقى ببنية يعرفها حق المعرفة ، الا انه لم يستطع ان يكتشف الشكل الموسيقى الذى يتطابق مع هذه البنية الأسطورية ، ومن هنا كان عليه أن يعرض مشكلته على صديق له يعمل بالتأليف الموسيقى ، فبين له بنية الأسطورة على النحو التالى: فى البداية توجد قصتان مختلفتان اختلافا كليا ، ولا توجد ثمة علاقة بينهما ، وبالتدريج يبدأ تداخلهما وامتزاجهما ببعضهما البعض ، وسرعان ما تتلاشى الفروق بينهما ويندمجان فى موضوع أساسى واحد . وهكذا تبدت المشكلة الأساسية عند ليفى شتراوس فى اكتشاف الشكل الموسيقى المقابل لهذه البنية ، وبعد تفكير عميق اجاب المؤلف الموسيقى انه لم يعثر فى تاريخ الموسيقى كله على قطعة موسيقية تقابل هذه البنية ، وبالتالى فلا يوجد اسم لها ، الا انه كان من الواضح تماما امكانية ايجاد قطعة موسيقية تتلقى مع هذه البنية ، وبعد اسابيع قليلة تلقى ليفى شتراوس قطعة موسيقية أرسلها اليه صديقه المؤلف الموسيقى الذى قام بتأليفها وأستعار بنيتها من بنية الأسطورة التى سبق أن شرحها له (١٣)

واذا كان ليفى شتراوس قد أكد الوحدة القائمة بين الأسطور والموسيقى على النحو الذى عرضناه ، فأنه من ناحية اخر يرى أن المقارنة بين الموسيقى واللغة تتطلب بعض الحذر ، فعلى الرغم مما يبدو للوهلة الأولى من تقارب بينهما ، الا ان هناك اختلافات عظيمة يمكن تبيينها بين المعالين ، وعلى سبيل المثال فقد لاحظ اللغويون المعاصرين أن الفونيمات أو الوحدا اللغوية . اذا كانت لا تمتلك معنى فى ذاتها ، الا انها

عن طريق تجمعها كتكسب معنى ، ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن النغمات الموسيقية . فالنغمة الموسيقية لا تمتلك معنى في ذاتها ، أنها مجرد نغمة فحسب ، ولكن عن طريق توحيد النغمات تتخلق الموسيقى ، وعلى هذا النحو ، إذا كنا في اللغة نمتلك فونيمات كمادة خام أولية ، فأتنا في الموسيقى نمتلك شيئا شبيهاً بذلك . لكننا متى خطونا الخطوة التالية في اللغة أمكن لنا أن نلاحظ توحيد الفونيمات مع بعضها البعض وتكوينها كلمات ، وتتوحد الكلمات مع بعضها البعض لتكون الجمل . لكننا في الموسيقى لا نجد الكلمات ، فالنغمات هنا تشكل وحدها المعطيات الخام الأولية التي تتكون منها مباشرة الجملة الموسيقية أو الجملة اللحنية ، وعلى هذا فإذا كنا في اللغة نمتلك ثلاثة مستويات محددة ، الوحدات اللغوية أو الفونيمات التي تتجمع مع بعضها لتشكل كلمات ، والكلمات التي تتجمع مع بعضها لتشكل الجمل ، فأتنا في الموسيقى لا نصادف غير مستويين فقط ، النغمات التي تشبه الفونيمات من وجهة نظر منطقية من ناحية ، والجملة الموسيقية التي تتكون منها من ناحية أخرى . ومن هنا يمكن القول بأننا نفتقد الكلمات في مجال الموسيقى (١٤) .

فإذا ما قارنا الأسطورة بكل من الموسيقى واللغة لأمكن لنا ملاحظة الاختلاف التالي ، في الأسطورة لا نجد فونيمات ، باعتبار أن الكلمات تمثل ادنى مستويات التحليل ، ومن هنا فأتنا إذا ما تناولنا اللغة كمجموعة من الصيغ الصرفية لجذر معين تتشكل أولاً عن طريق الفونيمات وثانياً عن طريق الكلمات ، وثالثاً عن طريق الجمل ، فأتنا نجد للموسيقى تماثل اللغة من ناحية الفونيمات ، كما تماثلها من ناحية الجمل ، لكنها لا تماثلها من ناحية الكلمات ، ومن ثم فهناك مستوى نفتقده سواء في الأسطورة أو في الموسيقى .

والحق اننا يمكننا تفهم العلاقة بين اللغة والأسطورة والموسيقى متى
التخذنا من اللغة نقطة بدء نطرح منها على الأسطورة من ناحية والموسيقى من
ناحية اخرى ، فكلاهما من سلالة اللغة ، لكنهما مع ذلك يتجهان اتجاهات مختلفة ،
فبينما تؤكد الموسيقى على المظهر الصوتي للغة ، تؤكد الأسطورة على مظهر
المضمون أو على محور المعنى في اللغة (١٥) .

وإذا كان ليفي شتراوس قد أقر بالتكامل بين الأسطورة والموسيقى فإنه
يكون بذلك قد أقر بوجود منطق واحد يمارس فعله في كل من الأسطورة
والموسيقى على السواء ، فإذا ما أضفنا الى ذلك افتراضه امكانية التعرف في يوم
ما على منطق واحد في كل من التفكير الأسطوري والتفكير العلمي ، امكن بالتالي
رد كل صنوف الحضارة بما فيها الموسيقى الى منطق علمي واحد . وهنا تنزوي
العاطفة جانباً ، وتتوارى في الظل العديد من المجالات المرتبطة بها ، فتفقد بذلك
استقلاليتها ، طالما أمكن ردها الى مجال واحد يتمثل في العلم ومنطقه ، فحين هنا
لا نجد أي تمايز أو تباين بين مجالات الحضارة كالعلم والأسطورة والفن ، وإنما
نخضعها جميعاً الى ضرب واحد من النشاط العقلي المنطقي وان تجلى عبر المساق
متعددة . فالفكر الأسطوري لا يعمل بشكل مختلف عن منطقنا العلمي ، وان اختلف
فحسب في نوعية الرموز التي يتعامل معها وطريقة توظيفه لها . ففي مقابل
الرموز العلمية المجردة والقضايا والبداهات التي تصادفها في مجال المعرفة
العلمية ، نجده يستخدم مجموعة من الرموز العينية كالأبطال والآلهة والحيوانات
وبقية عناصر العالم الطبيعي والثقافي . فالفكر الأسطوري على هذا النحو يخضع
لمنطق عيني ملموس وان كان لا يفترق في دقته عن منطق الرياضيات (١٦) .

ولا شك أن ليفي شتراوس عندما اتخذ موقفاً عقلياً صريحاً تجاه

الأسطورة فإنه يكون بذلك قد رفض كل اتجاه ناحية نسبة اى حق او اختصاص او سلطان للحياة العاطفية ، فمن الأخطاء الكبيرة التى قد يقع فيها البعض ذلك الاعتقاد فى اتبثاق الأفكار الواضحة من عواطف مضطربة . ومن جهة أخرى انتقد ليفى شتراوس النزعة الظاهرانية فى دراسة الدين والتى تحاول رد ظاهرة عقلية فى المقام الأول تختلف اختلافا شكليا فحسب عن منطقتنا المألوف السى مجال المشاعر المبهمة التى تفوق الوصف والتى نعجز عن التعبير عنها لتعسيتها وجلالها . ومن هنا أعتبر ذلك التقابل المفترض بين الفكر الأسطورى والفكر المنطقى مجرد تعبير عن جهلنا ، فنحن نعرف كيفية قراءة دراسة فى الفلسفة ، لكننا لا ندرى شيئا عن كيفية قراءة الأساطير ، وإذا كان لدينا مفتاح القراءة المتمثل فى كلمات الأسطورة ، الا أن معناها يفر منا ، باعتبار ان اللغة فى الأسطورة تحتل موقعا شبيها بموقع النظام الصوتى خلال اللغة ذاتها (١٧) ، والحق ان تعدد الأساطير فى كل العصور وفى كل الأمكنة ليس أكثر من مجرد تكرار لمجموعة من الارتباطات فى كل الروايات الأسطورية . ونفس الشيء يحدث فى اللغة ، ذلك أن تعدد النصوص هو مجرد نتيجة لتوافق مجموعة صغيرة من العناصر اللغوية المحددة . وهكذا لا تخضع الأسطورة لقواعد تختلف عن القواعد اللغوية . فهناك دائما اتقاء من الرموز اللفظية وتوافق بينها ، وبذلك يمكن تأليف مجموعات مختلفة من عدد معين من الحروف ، وهو ما يعنى امكانية نقل التفرقة بين اللغة والكلام فى الدراسات اللغوية السى مجال دراسة الأساطير ، لكن ليفى شتراوس كما لاحظنا لم يكتف بتأكيد التماثل بين اللغة والأسطورة ، بل أكد أيضا التماثل بين الأسطورة والموسيقى ، وهكذا فإن ما يصدق على الأسطورة يصدق على الموسيقى ، وما يصدق على العلاقة بين الأسطورة والعلم يصدق على العلاقة بين الموسيقى والعلم . وهنا نجد الموسيقى وقد تحولت على يد ليفى شتراوس الى

مجال من مجالات المنطق العقلي الصارم الذي يتجاوز دائرة الحياة الشعورية التلقائية .

ولا شك ان مناقشة ليفى شتراوس لتلك العلاقة القائمة بين الأسطورة والموسيقى لم يكن الهدف منها تأكيد البعد الوجداني العاطفي في الأسطورة ، أو دراسة الجانب الجمالي الفني للأسطورة . فالأسطورة منذ البداية عند ليفى شتراوس لا تشكل ادراكا عاطفيا للواقع يتوحد مع الادراك الجمالي له ، بل هي في المقام الأول نظرة عقلية تخضع لمنطق صارم محدد ، ومن هنا تجاهل بقية الروابط التي من الممكن اكتشافها بين الأسطورة وغيرها من الفنون خلاف الموسيقى كالشعر على سبيل المثال ، كما تجاهل تلك العلاقات التي يمكن ملاحظتها بين الفنون بعضها وبعض . والحق أننا نصادف علاقات متعددة بين مجالات النشاط الفني كالشعر والتصوير والرقص والموسيقى . الى غير ذلك من الفنون .. فعند كل من ابولينري وبيكاسو تجد اتجاها ناحية تأكيد العلاقة بين الشعر والرسم على نحو يفوق علاقة الشعر بالموسيقى ، كما نجد عند كل من مالارميه واليوت وغيرهما محاولة نحو تقديم ادعائهم الشعرية في صورة البناء الموسيقي ، بينما يتجه بعض الكتاب امثال فاليري ولوركا الى تأكيد العلاقة بين الشعر والرقص . مثل هذه العلاقات لم تستحوذ على اهتمام ليفى شتراوس ، وربما كانت تستحوذ على بعض اهتماماته لو أقر منذ البداية بشرعية النظرة العاطفية الى الأشياء (١٨) . وبينما ربط بين الموسيقى والأسطورة تجاهل العلاقة العميقة بين الشعر والموسيقى ، فالأسطورة عنده تتميز عن الشعر في امكانية ترجمتها دون أن تفقد شيئا من معناها ، أنها كالموسيقى لغتها مستقلة بذاتها ، لا تقبل الترجمة . فالأسطورة والموسيقى يمكن النظر اليهما باعتبارهما مجرد لغتين ، كل واحدة منهما تتجاوز مستوى الكلام الملفوظ ، ومثل هذا التماثل بين الموسيقى والأسطورة يبدو عند

اوكتافيو باز بيعدا عن الصحة ، ففي رأيه أننا يمكننا أن نلاحظ وجود مستويين في
الأسطورة : المستوى الأول وهو المستوى اللغوي ، والمستوى الثاني وهو
المستوى الذي يتعدى اللغة ، وبالتالي يمكننا من خلال المستوى الأول أن نلاحظ
التماثل بين الأسطورة والقصيدة الشعرية ، فهما معا من نتاج الكلمة وينتج عنهما
كلمات لفظية . والحق ان الموسيقى لا تتجاوز مستوى الكلام لسبب بسيط واضح
وهو ان المقام الموسيقي لا علاقة له باللغة اساسا ، فالموسيقى بمعناها
الأصطلاحي الدقيق ليست لغة ، على الرغم من انه قد يبدو من المألوف لدينا أن
نعتبرها لغة على سبيل الكناية ، أو نتيجة للتوسع في استخدام مصطلح اللغة ،
فالموسيقى شأنها في ذلك شأن غيرها من الفنون غير اللفظية تشكل وسيلة من
وسائل التواصل ، وهي وان كانت تشبه اللغة الا أنها لا تتطابق او تتوحد معها .
ولكن تتجاوز موضوعا ما فينبغي علينا أن نخرقه أولا ثم نتجاوزه بعد ذلك ، على
هذا النحو لا تتجاوز الموسيقى الكلام لأنها لا تخرقه . ومن ناحية اخرى ، فالشعر
مثله مثل الأسطورة ، يتجاوز اللغة ، وهو يستهدف الوصول الى مجال خاص هو
نفسه ما تحاول الموسيقى ان تصل اليه . واذا كان الديالكتيك الموجود بين الصوت
والصمت وبين المعنى واللامعنى وبين الايقاعات الشعرية والموسيقية يفصح عن
شيء الا انه لا يصرح به كلية ، وبالإضافة الى ذلك ، فالموسيقى مثلها مثل الشعر
لا تقبل الترجمة ، والحق أن الشعر لا يستعصي على الترجمة الى لغات اخرى
فحسب ، بل يستعصي على الترجمة الى نفس اللغة التي كتب بها ، ذلك ان ترجمة
قصيدة شعرية الى لغة اخرى هو اشيء بابداع لقصيدة اخرى .

وباختصار فالشعر يتجاوز اللغة لأسه يحول مفرداتها الشائعة
الى صياغة جديدة ، ومتى لامست اللغة الشعر ، تكون بذلك
قد تجاوزت نفسها ، وتوقفت عن ان تصبح لغة فحسب ، انها تصبح

قصيدة شعرية . وإذا كان ليفي شتراوس قد صرح بأن الشعر يغير اللغة ، إلا أنه لم يفتن إلى تجاوز الشعر للغة أيضا ، وبالتالي فإن اللغة سرعان ما تقع في شركه وتنتقل من المعنى إلى الرموز المسموعة ، وبذلك تتحول من مجال الكلمة إلى مجال الفونيمية أو الوحدة الصوتية (١٩) .

ولا شك أن موقف ليفي شتراوس تجاه العلاقة بين الأسطورة والشعر قد تعارض مع العديد من الدراسات الجمالية التي أكدت تلك العلاقة ورأت أن القصائد الشعرية تمتد بجذورها في الأسطورة ، كما أنها تظل محتفظة في تطورها بعلاقاتها بها ، حتى لقد قيل أن الأسطورة القديمة تمثل الشكل التعبيري الأولى الذي تطور منه فن الشعر الحديث (٢٠) .

وإذا كانت الموسيقى تتطلب بعدا زمنيا لتكشفها ، فإن علاقتها بالزمان مماثلة لعلاقة الأسطورة به . وهي وإن أكدت على الزمان فما ذلك إلا بغرض نفيه ، ومن ثم فأحداث الأسطورة إذا كانت تطويرية تعاقبية (دياكرونية) فهي أيضا ترامنية تواقفية (سانكرونية) ، فالأسطورة تروى قصة ، وهي مثل المقطوعة الموسيقية تتكشف خلال زمن تاريخي يستحيل استرجاعه ، لكنها مع ذلك تعيد وتكرر نفسها ، فهي وأن ارتبطت بزمن التعاقب إلا أنها تجمده . وإذا كانت الموسيقى ترتبط بالزمان على نحو مماثل لارتباط الأسطورة به ، فالشعر يشاركهما نفس العلاقة بالزمان ، فالقصيدة الشعرية تتطلب بعدا زمانيا متعاقبا ، إلا أنها ترتبط أيضا بزمان ينفي كل تعاقب . فإذا كنا في حياتنا اليومية نقول إن ما مضى قد مضى وانتهى أمره ، فإننا في القصيدة الشعرية نقول إن ما مضى سيعود مرة أخرى ويتخذ شكلا جديدا . فالماضي والحاضر في القصائد الشعرية ليساهما الماضي والحاضر المألوفين لدينا .

وهكذا يمكن ان نتبين ان علاقات الموسيقى بالزمان لا تختلف بالضرورة عن تلك العلاقات المرتبطة بالشعر أو غيره من الفنون كالرقص . والسبب في ذلك . ان هذه النوعيات الزمنية الثلاث من الفنون لكي تحقق نفسها فان عليها ان تنفس الزمنية الزائلة (٢١) .

وإذا انتقلنا إلى الفنون المرئية لوجدناها تقدم لنا علاقة مزدوجة مع المكان فمكان اللوحة لا يتوحد بمكاننا ، بل هو يتجاوزه ، ويشير إلى مكان يقابل ذلك الزمان المتجمد للموسيقى والشعر (٢٢)

حقا لقد تمكن ليفي شتراوس ان يبين لنا التشابه بين الموسيقى والأسطورة من خلال تضمنهما بناءات متشابهة ، فهناك استمرار خارجي **The external Continuum** وآخر داخلي **The internal Continuum** فالاستمرار الخارجي بالنسبة للأسطورة يتمثل في عدد محدود من الاحداث التاريخية يختار منها كل مجتمع ما يناسبه ، ويتمثل بالنسبة للموسيقى في اختيار السلم الموسيقي من مجموعة من الأصوات يمكن تحققها فيزيقيا .
أما الاستمرار الداخلي فهو يعتمد على الأبعاد السيكولوجية والفسيولوجية المقترنة بالأسطورة والموسيقى على السواء (٢٣)

والحق أن مثل هذا التوافق بين الموسيقى والأسطورة يمكن مد نطاقه إلى بقية الفنون كالرقص والشعر . وكما لاحظ اوكتافيو باز فان الرقص يقوم على اختيار مجموعة من حركات الجسم البشري بل وحركات الحيوان يكون منها الرقص ايجدياته ، والشعر بدوره يقوم على اختيار مجموعة من الأوزان تنظم منها القصيدة الشعرية .

وإذا كان عنصر الاستمرار الخارجي متحققا على هذا النحو بالنسبة للرقص والشعر ، فإن عنصر الاستمرار الداخلي يمكن ان نكتشفه هنا أيضا بنفس الدرجة من الوضوح ، فالرقص يدعونا الى الموسيقى ، كما انه يطالبنا بمصاحبتها ، والموسيقى بدورها تدعونا للرقص ، وتطالبنا بمحاولة تجسيدها ماديا . وإذا كانت نشوة الاستماع الى الموسيقى تنبع من توفيق المؤلف الموسيقي في كبح توقعات المستمع ، أو أن يقدم له ما لم يكن يتوقعه ، فإن نفس العملية الجدلية من التوقع واللا توقع نصادفها في الشعر . فعلى المستوى الصوتي ، قد يتوقع المستمع نغمة أو سلسلة من الأصوات ، ومن ثم فقد تنتابه الدهشة عندما يجد القصيدة الشعرية قد أطاحت بتوقعاته (٢٤) .

وإذا كان ليفي شتراوس يرى ان المرسل والمستقبل بالنسبة لكل من الموسيقى والأسطورة يتبادلان الموقع ، ومن ثم تحدث عملية قلب عكسية للعلاقة بينهما ، فالموسيقى تحيا من خلالي ، وأنا أصت الى نفسي من خلالها ، وهكذا يمكن النظر الى الموسيقى والأسطورة نظرتنا الى رينيسن لأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت - إذا كان ليفي شتراوس قد نظر الى العلاقة بين الموسيقى والأسطورة من هذه الزاوية ، فيمكن ايضا النظر الى الشعر من خلال نفس النظرة ، فالشعر والقارئ يمكن النظر اليهما باعتبارهما عنصرين في نفس العملية الابداعية . فبمجرد كتابة القصيدة الشعرية يفصل مبدعها عنها ، ويأتي دور القارئ المتذوق الذي بواسطتها يعيد اكتشاف نفسه ، ومع اكتشافه هذا يعيد ابداع القصيدة من جديد ، فالقصيدة تفتح امام القارئ ، وعندما يخترق أعماقها الشفافة فإنه يترك نفسه ويقتحم عالما جديدا يتوحد بمقتضاه مع نفس اخرى لم تكن معروفة له قبل هذه اللحظة . وبذلك تفتح القصيدة أمامنا أبواب القوة

والمعرفة في نفس الوقت ، فمعنى القصيدة لا يكمن في مقصد الشاعر منها وإنما فيما يقوله القارئ عن طريقها ، فالقارئ هو ذلك العازف الصامت الي أشار اليه ليفي شتراوس عندما وصف متذوق الموسيقى . ومثل هذه المشاركة بين المتذوق والمبدع يمكن أن نلاحظها بصفة عامة بين جميع الفنون ، فالإنسان يتواصل مع نفسه ويكتشف نفسه ويعيد خلق نفسه بواسطة الفن (٢٥) .

وإذا كانت الأسطورة ليس لها مؤلف ، وتحقق في عين اللحظة التي تتجمد فيها في التقاليد فحسب ، فإن المشكلة نفسها يمكن أن تتبدى على نحو أدق بالنسبة للموسيقى ، حيث تبدو الموسيقى وكأنها بعث من العدم ، فلا يوجد مؤلف على وجه الدقة لها ، فنحن لا نعرف شيئا عن كيفية كتابتها ، فالشروط العقلية لإبداع الموسيقى تبدو مجهولة لنا ، فكيف تصدر عن قلة ضئيلة وتلقاها الجموع الغفيرة ، وهكذا تبدو الموسيقى وحدها دون سائر اللغات لغة لا تقبل الترجمة على الرغم من إمكانية تذوقها وفهمها ، ويبدو المؤلف الموسيقى كما لو كان من أسباب الآلهة ، وتبدو الموسيقى التي أبدعها تعبيراً عن السر الأعظم لعطوم الإنسان ، وهو السر الذي تعتمد في تقدمها عليه .

ومرة أخرى يمكن أن يثار التساؤل التالي : هل الموسيقى وحدها دون بقية الفنون يستحيل تحديد سر إبداعها ، كما يستحيل ترجمتها ؟ الحق أن الإبداع بصفة عامة سواء كان في مجال الفنون التشكيلية أو الشعر أو حتى في المجالات العلمية والرياضية ليس من اليسير إدراكه أو تعقله ، ولعل ذلك ما دفع فرويد نفسه إلى التصريح بعدم معرفة إلا القليل أو عدم معرفة أي شيء على الإطلاق بشأن العمليات السيكولوجية لإبداع الفنى ، وبالتالي ليس صحيحاً ما يدعيه ليفي شتراوس من عدم إمكانية ترجمة الموسيقى وحدها دون سائر الفنون ، فالفنون

قائبة كالشعر والرقص والرسم والنحت لا تقبل الترجمة ، وترجمتها
تعنى ابداعا جديدا كل الجدة (٢٦) .

وهكذا اقتطع ليفي شتراوس الموسيقى من بقية المجالات الفنية ليربط
بينها وبين الأسطورة ربطا بنيويا تجاوز بمقتضاه تلك العلاقات القائمة بين الفنون
بعضها وبعض من جهة ، وبين الفنون قاطبة والأسطورة من جهة اخرى ، والحق
انه كان حريصا منذ البداية على ابعاد كل الأعماق الوجدانية الشعورية من معالجته
للأسطورة ، فقد تعامل معها كما لو كانت علما فحسب ، وتعامل مع الموسيقى ايضا
من نفس المنطلق . ومن هنا استبعد تداخل الأسطورة مع مجالات اخرى من اهمها
للشعر . فالأسطورة وإن كانت تتداخل مع العلم في منطقة ومع الفلسفة في
محاولتها تكوين نظرة عن الكون ، ألا انها تتداخل ايضا مع الشعر من ناحية
وظيفتها الشعرية . وإذا كان الشعر الملحمي يقوم بترجمة الأسطورة الى أوزان
واستعارات ، فالفلسفة تترجمها الى تصورات ومفاهيم والعلم يترجمها الى سلسلة
من القضايا ، ومن ثم فإن ارتباطها بالعلم او الفلسفة لا ينفي ارتباطها بالشعر ،
ولا ينفي ايضا ارتباطها بالدين ، وارتباطها بالدين وإن كان يؤكد على أهمية البعد
الشعوري الوجداني في الأسطورة ، إلا انه يؤكد ايضا على أهمية البعد العقائدي
المقدم في تفسير تغلغلها في الضمير الانساني ، وقد تجاهل ليفي شتراوس كل
ذلك ، وأظهر تفرقه من الشعر والشعراء وكل محاولة يراد بها ربط الأسطورة
بالشعر . وحرص كل الحرص على أن يكون عالما فحسب ، بعيدا عن منطقة
الايمان والعقيدة وبعيدا عن مساحة عالم المشاعر . وبرغم حرصه هذا فقد انتهى
به المطاف الى موقف مضطرب ، فقد أحال كل شيء الى منطقة العقل الصارم ،
وفي الوقت الذي اظهر عطفه على الشعوب البدائية ، حاول أن يخضعها بدورها
الى تلك المنطق وحده .

وبذلك فقد اختزل البعد العاطفي من الحياة الالسانية ، ورده الى مجال العقل والمنطق ، وتجاهل بذلك قيمة التجربة الوجدانية الشعورية . وعندما اظهر عطفه على الحضارات ككل ، ورفض النظر بعين التكديس الى النموذج الغربي في التقدم ، فإنه اخضع كل مجالات الحضارة لمجال العقل ، ووصل في عقلانيته الى عقلانية عصر التنوير ، مع فارق هام ، وهو اذا كان عصر التنوير قد بالغ في عقلانيته الى الدرجة التي دفعت به الى التهكم على انجازات العصور السابقة ، وبالتالي الانتقاص من شأن عالم الاسطورة ، فإن عقلانية ليفي شتراوس لم تستبعد الاسطورة من مجالها ، بل أخضعتها ايضا الى منطقتها ، وهكذا توحدت عقلانيته مع عقلانية عصر التنوير ، وان امتصت داخلها كل اشكال وصور التعبير الأولى كالأسطورة . وهكذا فرض شباك بنيويته على كل شيء ، فلم يعد للعقل مكان ، وللقاب مكان ، بل للعقل وحده كل شيء . والعقل عند ليفي شتراوس هو عقل جامد يرفض التطور والتكلم ، انه حقيقة عقل اسطوري ، بمعنى انه عقل ثابت لا علاقة له بالحركة والتغيير ، وهو ينظر الى كل شيء من خلال النسق الذي يحتويه ، ويدخل الأشياء وينظمها ويرتبها وفقا لهذا النسق ، بل هو ينظر الى الانسان نفسه باعتباره مجرد جزء من بناء أو نسق يتضمن كل فعالياته وانشطته الثقافية ، ويبدو النسق بذلك اشبه بديكتاتور يمارس سلطته تجاه الذات البشرية ، فهي محكومة به ، ولا حيلة لها امامه ، وهي لا تصنع القرار أو تشارك في صنعه ، بل قدر عليها أن تكون للوعة في يد صاحب القرار ، وصاحب القرار هنا يمثل النسق أو الديكتاتور .

وإذا كان ول ديورانت قد لاحظ أن ما يفنقروا اليه افلاطون هو ذلك المعنى الهيراقليطي للتدفق والتغير في ضوء حرصه على وضوح العالم المتغير في اطار ثابت دائم مما دفعه الى تجاهل قيمة الفرد وتنظيم الناس وترتيبهم في طبقات تشبه

تلك الطبقات التي يرتب فيها عالم الذباب الحشرات ، نقول اذا كان افلاطون قد اتخذ هذه الصورة ، فان الصورة نفسها يمكن ان تتكرر عند ليفي شتراوس ، فقد التقت نزعة العلمية البنيوية مع نزعة افلاطون المثالية في بؤرة واحدة تحقق بمقتضاها تجاهل قيمة الشخصية الإنسانية بما تتضمنه من فاعلية وقدرة على التغيير ، وبذلك تعارضت بنيوية ليفي شتراوس مع العديد من التيارات الفلسفية التي أكدت قدرة الانسان على تغيير واقعة كالماركسية والبرجماتية والوجودية ، فاذا كان ليفي شتراوس قد اقترب من الماركسية على نحو ما ، فان هذا لا ينفى تعارض موقفه من التاريخ مع موقفها ، فقد جمدت بنيوية ليفي شتراوس حركة التاريخ ، بينما صلت الماركسية على تأكيد امكانيات التطور والتغيير الكامنة في قلب التاريخ ، وليس ادل على ذلك من تحديدها لمهمة الفلسفة باعتباره اداة للتغيير في المقام الأول - والبرجماتية بدورها عندما أكدت حاجة العالم لنا ، بمعنى حاجته الى الفعالية البشرية ، وامكانية تغييره باستمرار باعتبار أنه لا يشكل حقيقة ثابتة جامدة لا تقبل الأضافة ، فانها بموقفها هذا تكون قد تعارضت تعارضا جذريا مع بنوية ليفي شتراوس التي نحت الفعل الإنساني جانبيا .

ونأتى الى الوجودية التي هاجمها ليفي شتراوس صراحة باعتبارها اكثر التيارات تعبيرا عن النزعة الذاتية في الفلسفة المعاصرة . وهنا نجد أن بنيوية ليفي شتراوس بما تدعيه من عقلانية وموضوعية وعلمية تقف في موقف الضد من الوجودية بما تتضمنه من ابعاد شعورية وذاتية وشخصانية . فاذا كانت الوجودية قد انطلقت اساسا من الذات الانسانية بوصفها فاعلة بمعنى أنها رأيت أن الوجود البشري لا يصل الى العينية والأمتلاء الا في الفعل وحده ، فان البنيوية بدورها تجاهلت قيمة الفعل الإنساني ، فتجاهلت بذلك قيمة الحرية بما تمثله من

قدرة على التغيير من خلال تأكيدها أولوية واسبقية النسق على كل شيء آخر بما في ذلك قيمة الفعل الانساني نفسه .

وهكذا تنتفي فلسفة الفعل في ضوء بنوية ليفي شتراوس ، فنحن هنا لا نصادف ذلك البراكسيس الذي نصادفه عند الماركسية أو البرجماتية أو الوجودية ، مع الأخذ في الاعتبار اختلاف دلالاته ومعناه وأبعاده في ضوء كل تيار من هذه التيارات ، فما نصادفه عند ليفي شتراوس هو فلسفة للنسق لا فلسفة للفعل .

ومن خلال فلسفة النسق أتخذ ليفي شتراوس موقفا نقديا من الحضارة الغربية المعاصرة ، ومن هنا كان طرافة موقفه ، ولاشك أن الموقف النقدي مطلوب دائما من كل فيلسوف مهموم بقضايا عصره ، وفي هذا الصدد يحتل ليفي شتراوس موقعه بين نقاد الحضارة الغربية المعاصرة أمثال شبنجلر وتويني وشفيترز وماركيوز وبيرديانف وثورثروب وغيرهم ، ومع اعترافنا بهذه الحقيقة الا ان اشكالية ليفي شتراوس تنبدي من خلال نظرة نقدية لحضارة الغرب يكشفها من خلال نقض مقايير حضارته تدعمها فلسفة للنسق لا للفعل يفصح عنها منهجه البنوي الذي تكمن مهمته في اكتشاف العقلانية والنسق الكامن وراء اشكال الثقافة المختلفة ، بمعنى أن موقفه النقدي يتلاقى مع موقف سكوني محافظ لا مجال فيه للفعل الانساني ، فإذا كان النقد يعنى الرغبة في التغيير من منطلق رفض الأوضاع القائمة بالفعل ، فان فلسفة النسق بدورها تعيل الى مقاومة كل تغيير ، وإذا كان هناك من تغيير تتوق اليه فهو في اتجاه المجتمع البدائي ، بمعنى أن التغيير الأصلي يبدو لدينها كما لو كان عودة الى الوراء ، عودة الى تلك المجتمعات التي تعمل على الحفاظ على هويتها ووحدها في مواجهة كل محاول يراد النيل بها ،

وهكذا يتجه نقد ليفي شتراوس في اتجاه العمل على احياء عناصر الثبات والجمود ، وهي العناصر التي تتبدى في اوضح صورة من خلال المجتمعات البدائية وحدها ، دون غيرها ، فاذا ما أضفنا الى ذلك نزعة ليفي شتراوس العقلانية العلمية المتطرفة ، ودراسته للمجتمعات البدائية من تلك الزاوية في المقام الأول ، لتبين لنا الى أي حد أصبح نقده للمجتمع المعاصر منطويا على مقالات وغموض الى حد ما ، فالمجتمع الغربي المعاصر الذي حقق في مجال التقدم العلمي والتكنولوجي من الانجازات التي بهرت المجتمعات النامية والبدائية على السواء ، أصبح هو نفسه مهددا الى حد كبير بفقدان الذاتية ، ومن ثم برزت الى السطح مشكلات الاغتراب والتموضع والتشويخ ونقد التقدم التكنولوجي المعاصر عند فلاسفة الحضارة في عالمنا ، يضاف الى ذلك تناول مشكلات التفريغ وفقدان الأصالة بالنسبة للمجتمعات التي تحاول تتبع خطوات النموذج الغربي في التقدم ، كل هذا لا يعنى ايدا رفض التكنولوجيا بقدر ما يعنى تحجيمها وادخالها ضمن اطار اشمل واعم ، أو بعبارة اخرى ادخالها ضمن نطاق البعد الانساني ، وليفي شتراوس عندما يتناول حضارته الغربية بالهجوم ، ويتطلع الى نقيض مغاير لها متمثلا في المجتمع البدائي ، فانه في حقيقة الأمر يركز انتباهه على الجانب العقلي العنسي الذي بلغ في حضارته مرحلة لم يبلغها من قبل ، وفي ضوء هذا الجانب وحده يحاول دراسة اتجازات المجتمعات البدائية ويكشف لنا ما تتطوى عليه من نزعة علمية عقلانية موضوعية ، اي انه يحكم على المجتمع البدائي لا بمنظور منطق وخصوصية وتفرد ابداعاته ، وانما يحكم عليه بمنظور ابرز مظاهر التقدم الغربي المعاصر نفسه ، احضى بمنظور العلم والتكنولوجيا ، فهو يقتحم المجتمع البدائي بعقلية الإنسان الغربي وهي عقلية مسلحة بتكنولوجيا متقدمة وتقديس بالغ لقيمة المعرفة العقلية وقدرتها على كشف كل الأسرار ، وهو بذلك يكاد يرى في المجتمع

البدائي صورة اخرى معادلة لصورة المجتمع الغربي المعاصر بدلا من كونها مجرد نقيض له ، فهي ليست بعيدة عن العلم والتكنولوجيا والمعرفة الموضوعية ، وهو اذا كان قد حرص احيانا على وصف العلاقات الانسانية الاصلية المتحققة بين افراد المجتمع البدائي ، فان وصفه هذا سرعان ما فقد قاطبته من خلال ذلك التعارض الذى اقامه بين المجتمعات الباردة والمجتمعات الساخنة ، فهو عندما يفسر العلاقات الإنسانية في المجتمعات البدائية الباردة فهو في حقيقة الأمر يفسرها بمعزل عن عقولاتها التاريخية ، وبذلك فهو لا يصف علاقات إنسانية شعورية متوهجة ، بل هو يصف علاقات تكاد تشبه العلاقات الرياضية في دقتها وموضوعيتها وتجردها عن مكونات الخبرة الإنسانية المتكاملة . ومن هنا يخفق في تحقيق التعارض بين المجتمعين المعاصر والبدائي ، ذلك ان تقديم نقيض مغاير للمجتمع المعاصر ممثلا في المجتمع البدائي ، مثل هذا النقيض لا يسمح بتطوير المجتمع المعاصر في اتجاه التحرر من كافة ابعاده السلبية طالما كان النقيض مجرد نسق خامل جامد بعيد عن حركة التاريخ ، وكان أيضا ، وهو المهم مجرد تنويع اخرى من نغم معاصر تفرزه الحضارة الغربية المعاصرة .

الفصل الخامس

ليفى شتراوس
ونزعتة الأيديولوجية

١ - وبذلك جمدت بنويية ليفي شتراوس حركة التاريخ ، وتحولت نزعته العلمية الى ايدولوجيا محافظة تعمل على تدعيم النظام الرأسمالي والحفاظ على مصالحه ، بل لقد بدت بمثابة الأداة الجوهرية للايدولوجيا الرأسمالية كما لاحظ هنري لوفيفر^(١) . ولعل ما يؤكد ذلك اتفاق جملة المواقف السياسية التي تبناها ليفي شتراوس مع مثل هذا الادعاء . فنحن نجد في عام ١٩٧٦ يهاجم الإعلان الدولي لحقوق الإنسان ، ويعلن عدم ضرورته وعدم اهميته للدول المتخلفة ، إذ يكفي في رأيه توفير فرص العمل وحل مشكلة الطعام وتشديد الرقابة على الفكر كبداية اكثر فعالية من إعلان حقوق الانسان ، وفي عام ١٩٧١ يصرح بأن المشكلة الأساسية التي تعاني منها الحضارة المعاصرة هي مشكلة الانفجار السكاني^(٢) .

وفي عام ١٩٧٣ عندما أبدى رأيه في حرب فيتنام فإنه لم يجد كارثة ألدح من تخريب الأحرار الفيتنامية من القوات المتحاربة^(٣) .

وفي عام ١٩٨٠ يعترف بأنه إذا كان قد سبق ودافع عن حق الدول في التحرر من الاستعمار فإنه لم يعد على يقين من صحة دفاعه ، خصوصا وأن العديد من الدول التي تحررت لم تتحسن أحوالها ، بل زالت مشكلاتها حدة ومأساوية^(٤) .

وهكذا أثر ليفي شتراوس أن يتخذ موقفا متحفظا من القضايا السياسية بل لاذ بالصمت في أغلب الأحيان ، فلم يتعرض لقضية التسابق النووي ، أو قضية صفقات السلاح لدول العالم الثالث^(٥) ، كما لم يتعرض للسياسات الاقتصادية الاستعمارية في عالمنا المعاصر ، وتجاهل كل ذلك ، وأكتفى بتقديم مشاعره الرومانسية تجاه المجتمعات البدائية ، ومنهجه البنويية العلمية في دراسة أشكال الحضارة الإنسانية . ولعل الواقع السياسي لفرنسا بعد حرب الجزائر - كما لاحظ

لويش فويرى L. Furet - كان من أكثر العوامل التي دعمت النزعة البنيوية في موقفها من التاريخ ، فقد تحرر العديد من المفكرين في فرنسا من سحر التاريخ والصراع الايديولوجي بين اليمين واليسار تجاه الارتباط بحركة التاريخ . وسرعان ما فقدت العديد من الايديولوجيات مبررات وجودها ، ولم تعد صالحة للواقع الفرنسي ، وعلى الرغم من تسريحات ديغول في العالم كله ، فلم يعد تأثير فرنسا في السياسة العالمية على نحو ما كان عليه من قبل ، وكان ديغول على ما يبدو أول رئيس فرنسي يتجه ناحية تجميد حركة التاريخ بمقاومته دعوة إنجلترا نحو تأسيس قوة اوروبية موحدة ويمحالته بحث الأفكار القديمة للقرن السابع عشر عن كندا الفرنسية والتي بدت مستحيلة في ضوء التطورات السياسية العالمية ، فكان بذلك أول رئيس فرنسي بنوي ، وحيث ان التاريخ تبدى للبعث وكأنه لم يعد في حاجة الى فرنسا ، فقد بدت البنيوية بدورها لكثير النزعات اتفاقا مع الواقع الفرنسي (٦) .

ولا شك أن المنهج البنيوي الذي اتبعه ليفي شتراوس في دراسة الأساطير إذا كان قد نجح في تجريدها من أعماقها الشعورية العاطفية وتفريقها من دلالاتها السياسية والإجتماعية أو الايديولوجية الا انه من ناحية اخرى كان العامل الأساسي وراء اتخاذ موقف الصمت من العديد من القضايا الانسانية .

وإذا كان ليفي شتراوس قد نجح الى حد كبير في تقديم نقيض مقابيل لوضع الانسان الغربي في المجتمع المعاصر من خلال دارسته لأشكال الثقافة البدائية ، الا انه لم يستطع أن يفتن الى قابلية بعض هذه الأشكال للتطور والتكيف وفقا لمتطلبات الواقع الراهن ، بمعنى قابليتها لاتخاذ العديد من المظاهر المعاصرة التي قد تحجب عنا طبيعتها الأسطورية ، وعلى سبيل المثال فالتنا لا نعدم وجود

العديد من الأساطير السياسية والايديولوجيات في عالمنا المعاصر ، وهي في نهاية الأمر ليست الا مجرد صور جديدة منقحة للأساطير البدائية . لكننا في نظرتنا لها من هذا المنطلق فأننا بطبيعة الحال نتجاوز المنهج البنيوي الذي قدمه ليفي شتراوس ونتجة الى تناولها في ضوء ما تتطوى عليه من نظرة عاطفية شعورية للوجود ، وما تشير اليه من معتقدات تكاد لا تفرق في درجة قدسيته بالنسبة لأصحابها عن قدسية المعتقدات الدينية .

وهكذا فأننا في ضوء المنهج البنيوي لدراسة الأساطير تكاد نتجاهل او نتغافل عن الأبعاد السياسية أو الايديولوجية المعاصرة لها ، ففي ضوء المنهج البنيوي تبدو الأسطورة كما لو كانت مجرد ظاهرة تشبه غيرها من الظواهر الطبيعية وتقبل بالتالي دراستها دراسة علمية موضوعية بعيدا عن مضمونها او محتواها الاعتقادي .

ومرة اخرى نقول ان المنهج البنيوي الذي اتبعه ليفي شتراوس كان وراء استبعاده العديد من الأساطير السياسية والايديولوجيات من دائرة اهتمامه . ولعل من أوضح الدراسات التي قدمت عن تحديد موقع منهج ليفي شتراوس في تفسير الأسطورة من بقية المناهج والاساليب التي تناولتها بالدرام والتحليل ، تلك الدراسة التي قدمها ادموند ليتش والتي ذهب بمقتضاها الى تحديد أبرز منطلقات دراسة الأسطورة على النحو التالي :

(أ) الاتجاه الرمزي ونجده عند كل من جيمس فريزر وفرويد وأرنست كاسيرر في المرحلة الأولى من تطوره ، وفي ضوء هذا الاتجاه تبدو الأسطورة بمثابة مجموعة من العناصر الرمزية تتضمنها قصة لا عقلية أشبه بالحلم او حكاية

من حكايات الجين . وهنا يتحدد معنى أو مغزى الأسطورة في واحد من اثنين :

١- شرح ما يتعذر تعليقه أو إدراكه كأصل العالم وأصل الموت .

٢- احتواء الأسطورة على كلمات سحرية تزعم قدرتها على تغيير الوقائع

الصادقة للواقع بواسطة التمثيل الرمزي لهذه الوقائع .

وبذلك تبدو الأسطورة ضوء الاتجاه الرمزي كشيء في ذاته لا علاقة له بالسياق الاجتماعي الذي تنبثق منه ، حيث أن معناها يتحدد كلية عن طريق ما تتضمنه من كلمات .

(ب) ويقابل هذا الاتجاه ما يمكن تسميته بالاتجاه الوظيفي ، وينتمي إليه

كل من دور كايم وجان هاريسون ومالينوفسكي وكاسيرر في المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره ، وهنا تبدو الأسطورة كدستور أو كمنسوخ لوقائع الموقف الاجتماعي الراهن . وبذلك يتحقق معناها من خلال النسق الاجتماعي ، وخارج هذا النسق ينعدم معناها كلية ، فالأسطورة على هذا النحو لا تمثل شيئا في ذاته .

ويرى ليفي شتراوس أن الاتجاه الوظيفي على هذا النحو يؤكد التماثل بين

الأسطورة والشعيرة الدينية ، فكل منهما يوجد الآخر ويؤدي إليه ، وإن كان يمكن التمييز بينهما على أساس مستويين ، مستوى الفعل من ناحية ومستوى الأفكار من ناحية أخرى .

(ج) ونأتي إلى الاتجاه الثالث والذي يمثل ليفي شتراوس ويمكن تسميته

بالاتجاه البنيوي في دراسة الأسطورة . وهو يمثل صورة معقدة من الاتجاه الرمزي إلى حد ما ، وهو يرفض منذ البداية تأكيد كل علاقة بين الأسطورة والشعيرة الدينية ، وهو لا يفسر الأسطورة في ضوء سياقها الاجتماعي ، لكنه يسلم باشتراك الأساطير والشعائر الدينية المنتمية إلى نفس الوسط الثقافي في بنية واحدة ، وبذلك يمكن تناول الأسطورة أو عناصر الشعيرة الدينية كمجرد عناصر

في جملة منطقية . فتبدو الأسطورة والشعيرة الدينية كما لو كانتا يرددان نفس الشيء . ومع ذلك فكل منهما مستقل عن الآخر ، كما ينبغي تناولهما بمعزل عن الآخر^(٧) .

وفي رأي ليفي شتراوس أن أفضل طريقة لتحديد معنى الأسطورة إنما تتمثل في جمع كل الصور المتنوعة التي تتخذها بدون النظر إلى تاريخها أو مصدرها . فما ينبغي أن نركز عليه انتباهنا هو ما هيئتها الأساسية ، وهذه الماهية كما يرى ليفي شتراوس تشكل موضوع البنية المنطقية ، ومن ثم تبدو كل أسطورة باعتبارها تمثل جزءا من كيان مركب ، ويتكرر ظهور أي نمط في أسطورة معينة سواء بنفس الصورة أو في صورة تنويعه عليه في أجزاء أخرى من هذا الكيان المركب . وهكذا تتكشف البنية المشتركة بين جميع التنويعات عند مطابقة عدة روايات مختلفة ببعضها . ومثل هذه البنية المشتركة أو الرابطة البنيوية العامة هي التي تعطي المعنى والأهمية في رأي رواة الأسطورة .

وهكذا فإن ما يهم ليفي شتراوس في المقام الأول هو الكشف عن بنية الأسطورة ، وهي بالنسبة له تقدم كل ما يمكن تحديده من معنى ، فليس ثمة معنى للأسطورة مستقلا أو منفصلا عن بنيتها . وبالتالي لا مجال لتناول الدلالات الاجتماعية والسياسية أو الأيديولوجية للأساطير المعاصرة ، وهو ما يمكن أن نكتفي به عند فيلسوف الأشكال الرمزية آرنست كاميرر الذي أقاض في تناول العديد من الأساطير السياسية ، وأن اتسم تناوله لها بنظرة متحيزة إلى حد كبير تحتاج إلى دراسة مستقلة بشأنها .

٢- إذا كنا قد لاحظنا تبين موقف ليفي شتراوس من البراكسيس

عن الموقف الماركسي التقليدي ، وبالتالي تجاهله لجدلية المعرفة والتاريخ ، فإننا متى انتقلنا الى تيار آخر ، وهو تيار الوضعية المنطقية ، لتبين لنا انها شاركت بنىوية ليفي شتراوس في التأكيد على ضرورة النزعة العلمية والالتزام بمنهج البحث العلمي ، كما شاركته في الاهتمام بمجال البحث في الرموز ، وشاركته ايضا في تجاهل الابعاد التاريخية والجدلية للبراكسيس .

ولسنا هنا في مجال دراسة النزعة العلمية بين
ليفى شتراوس وتيار الوضعية المنطقية ، كما اننا لسنا في مجال دراسة تباين
منطقتان دراسة الرموز بينهما ، وكل ما يمكننا قوله في مثل هذه العجالة السريعة
، أنه اذا كانت الوضعية المنطقية قد اكتفت بالتحليل المنطقي
للغة وأستبعدت العديد من قضايا الفلسفة من خلال نظرتها هذه ، فان بنىوية ليفي
شتراوس لم تقتصر على تناول الرموز العلمية وحدها ، بل أمتدت إلى تناول
الفعالية الرمزية كما تتبدى في العديد من أشكال الثقافة الإنسانية كالأسطورة
والفن ونظم القرابة والعلاقات الاقتصادية ، ومن خلال محاولتها هذه استهدفت ان
تضفي على العلوم الإنسانية وضعا ثابتا لا يقل من ناحية التفسير والفعالية العملية
عن وضع العلوم التي تعالج الظواهر الطبيعية عن طريق تحديد الأنظمة البنائية
التي تخضع لها ، ولعل ذلك يفسر لنا تقارب الأسطورة من العلم عند ليفي
شتراوس ، وأين ذلك من موقف الوضعية المنطقية التي ارتبطت بالعلوم الرياضية
والطبيعية وحدهما واعتبرت كل ما يغير هذه العلوم بلا معنى ، ووجدت بذلك بن
مجالات الميتافيزيقا والفن والأخلاق والأسطورة . فكل هذه المجالات تخرج من
نطاق المعرفة العلمية . وليس ثمة امكانية لتحقيق أى تقارب بينها وبين العلم ،

وبالتالي تبدو محاولة ليفي شتراوس تجاه اكتشاف المنطق العقلاني للاساطير وكافة اشكال الثقافة البدائية محكوما عليها بالفشل منذ البداية .

وبرغم هذا الاختلاف ، بين التيارين ، تيار الوضعية المنطقية من ناحية ، وتيار البنيوية من ناحية اخرى الا اننا يمكننا ان نلاحظ اشتراكهما في موقف واحد يتمثل في تجاهلهما حركة التاريخ وجدلية الواقع الاجتماعي ، ولعل النقد الماركسي للوضعية المنطقية يمكن أن يوضح لنا هذه الحقيقة على نحو أعمق ، فما أنتهى اليه من نتائج يكاد يتمثل بل ويتوحد الى حد كبير مع جملة الانتقادات الماركسية التي نظر منها البعض الى بنيوية ليفي شتراوس ، وفي هذا الصدد يمكننا التعرف على موقف المفكر الماركسي نارسيكج من الوضعية المنطقية باعتباره من أوضح المواقف الماركسية التي تناولتها بالنقد والتقييم .

فقد تناول نارسيكج موقفه من الوضعية المنطقية في عدة دراسات هامة ، منها دراسته عن الوضعية المعاصرة عام ١٩٦١ والتي ابان فيها عن الصور المختلفة لدحض الفلسفة ، كما كتب دراسة في عام ١٩٥٩ ومقال في عام ١٩٦٠ تناول فيهما العلاقة بين النزعة الوضعية والفلسفة .

وقد بدأ نارسيكج مناقشته من الفرضية الأساسية التي انطلقت منها الوضعية المنطقية والقاللة بان كل تصورات ونظريات الفلسفة التقليدية لا يمكن التحقق منها ، ونظرا لخلوها من المعنى فهي زائفة . وهي نظرة تتنافى في رأيه مع حقيقة الفلسفة ذلك أنه اذا كانت بعض تصورات الفلسفة عديمة المعنى ، فلان البعد الآخر ليس كذلك ، فهناك من التيارات الفلسفية ما يمكن البرهنة على صحته كتعبير النزعة المادية وهناك ما يمكن البرهنة على بطلانه كتعبير النزعة المثالية

والبراغماتيين وحده يقدم لنا الدليل على ذلك . وإذا كان التقدم العلمي قد أثبت بطلان الأسس العامة للنظريات المثالية ، كما أستوعبت العلوم المتقدمة العديد من فروع الفلسفة القديمة ، فإن الوضعية المنطقية لم تكف بذلك ، بل تورطت في خطأ التعميم عندما أدعت أن كل الموضوعات الفلسفية أصبحت أما تابعة للعلم أو بل أساس علمي . وهي بهذا لم تستطع ادراك الحاجة المتزايدة للفلسفة بتأثير التقدم العلمي . والحق ان الوضعية المنطقية حاولت أن تدرج تحت مصطلح الفلسفة الأسس والمبادئ التي تقوم عليها العلوم بدلا من تناول القضايا المتعلقة بعالم الأشياء والموضوعات ، كما أنها احوالت الفلسفة الى تحليل منطقي ليس الا (٨) .

وفي ضوء موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة ، نجد نارسكيچ يوجه نقدين أساسيين لها : الأول : أن الفلسفة لا يمكنها أن تتخلى عن الميتافيزيقا كلية ، فهي دائما إما مادية أو مثالية ، باعتبار أن الحيده المطلقة في مثل هذه الأمور مستحيلة ، حقا أن الفلسفة يمكنها أن ترتبط بالعلوم ، لكنها لا يمكنها ان تعتمد عليها اعتمادا تاما ، فإذا كان من أهم واجبات الفلسفة البحث عن الوظيفة المعرفية للعلوم ، الا أن المبادئ القطعية للوضعية المنطقية لا يمكن اعتبارها لا - ميتافيزيقية على الإطلاق . وعلى سبيل المثال ، يمكن اعتبار مبدأ التحقق نفسه من المبادئ التقليدية التي تتطوى على وجهة نظر محددة ، ويتضمن بالتالى نظرات مثالية ذاتية عن الخبرة والصدق .

أمسا بالنسبة للنقد الثسثاني ، فيلاحظ نارسكيچ أن المنطق الصوري الذي حصل على استحواذ وتقدير كل الوضعيين المناطقة الى الدرجة التي دفعتهم الى التوحيد بينه وبين الفلسفة ، لا يمكن أن يتقدم بدون اساس جدلي معرفي ، فهو لا يمكنه أن يستقل بذاته ، وكما يرى نارسكيچ ، فإن

الفلسفة ليست مطابقة للمنطق الصوري ولو بصفة جزئية ، وان لم تكن مستقلة كلية عنه (٩) .

ومثل هذه الحجج ، كما اعتقد نارسكيج ، تبين لنا عجز الوضعية المنطقية عن اكتشاف نوعية جديدة من الفلسفة ، كما تبين لنا عجزها عن حل قدر كبير من المشكلات الفلسفية ، وعلى سبيل المثال فان تكرار الفلسفة ، وتجاهل مشكلة المنطق الأساسية من قبل دعاة الوضعية المنطقية ، دفع بهم الى تقديم أفكارهم بشكل تقليدي باعتبارها مبادئ قطعية . لقد اتفقدوا النظرة الفلسفية للحقيقة ، وأستبدلوا بها تعريفا سيمانتيكيا مجردا كما هو الحال عند نارسكي وكارناب . ونظروا الى الخبرة باعتبارها ذرية كما عند كارناب الذي اتبع كل من رسل وفيثجستين ، وتبدى الوجود لديهم باعتباره غير قابل للتعبير عنه كما عند شليك وآير . وفي ضوء نظرتهم المحدودة للمنطق الصوري اتكسروا مبدأ التناقض والصراع في تطور الأشياء . هذه هي بعض الأخطاء التي لاحظها نارسكيج نتيجة لموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة ، أما بقية الأخطاء فهي تتعلق بعجزها عن تفسير العلية أو اتكارها لها عند فرائك ، والافتقار الى تفسير الوحدة الواقعية للعالم ، وباعتباره مفكرا ماركسيا متبنيا للمادية الجدلية ، لم يستطع نارسكيج تقبل النزعة البعدية التاريخية الفلسفية من أمثال ريشنباخ وكارل بوير ، كما لم يستطع تقبل موقف الوضعية المنطقية من رفض الطابع العظمى للأخلاق النظرية وتفسيرها الوجداني العاطفي لها عند ريشنباخ وآير ونويراث (١٠) .

ويعمى نارسكيج في انتقاداته فيشير الى ما تتضمنه الوضعية المنطقية من اتجاه ناحيية تأكيد اللاعقلانية وكافة الرؤى والنظرات

للإعلامية ، ففي ضوء موقفها من الفلسفة تبدو المشكلات الواقعية للفلسفة واضحة
تسببت من مجال التناول العقلي ، وألقى بها إلى مجال الشعور والأسطورة والبداهة
، ومن هذا المنطلق كان وصف كارناب للفلسفة التقليدية كنمط من أنماط الأساطير
، أو كإيدل للفن وخاصة الموسيقى . ويتحدث شليك عن الحدس الشعري . ويلاحظ
نارسيكج اتجاهها إلى تقسيم العمل بين الوضعيين المناطقة وبين الفلاسفة أصحاب
الاتجاهات للاعتقالية وهم في رأيه فلاسفة البرجماتية والوجودية والتوماوية
ففي رأي نارسيكج إن هذه الاتجاهات الفلسفية تمثل ثلاث توجيحات من الفلسفة
المثالية وهي جميعها تشترك مع الوضعية المنطقية في اعتبار التساؤلات عن
ماهية الوعي والوجود من التساؤلات التي ينبغي إحالتها إلى مجال اللاحق
وتدعيما لرؤية هذا نجده يستشهد بتصريح عدد من الوضعيين المناطقة أمثال آي
و.ج.ج.نشتين ورسل وفرايك في قولهم أن مذهبهم لا يتعارض مع الدين . وع
طريق كشف الارتباط بين الوضعية المنطقية وبين النزعة الاعتقالية تمكن نارسيكج
من أن يدعم موقفه من مبدأ التحقق . ذلك أن استبعاد القضايا الفلسفية من مجال
المعرفة النظرية إذا كان من الممكن الاعتراف به من قبل النزعة المثالية فإد
مرفوض كلية في ضوء النزعة المادية . والحق أن أهم فرضية تطرحها النزعة
المادية هي تأكيدها إمكانية معرفة العالم الموضوعي معرفة عقلية علمية ، باعتبار
أن هذه النوعية من المعرفة هي بمثابة الطريق الوحيد لتأكيد موضوعية العالم
وإستقلاله بعيدا عن أوهام أصحاب المثالية وعجزهم عن تقديم معرفة عقلية علمية
، للعالم الموضوعي الذي ينحل لديهم إلى مجرد فكرة ذاتية خالصة كما هو الحال
عند أصحاب المثالية الذاتية أو فكرة مطلقة كما هو الحال عند أنصار المثالية
المطلقة أو الموضوعية (11) .

وفي ضوء ذلك التعارض الواضح والمباشر بين نظريات الوضعية المنطقية والمادية الجدلية يبرهن نارسكيچ على زيف وبطلان وتردى الأسس المثالية المقتعة للوضعية المنطقية . وهو يستشهد بكل من بوير وفراثك وآير والماركسيين المنشقين ودعاة الاتجاهات الاصلاحية البولندية ممن استغلوا الرفض الوضعي للميتافيزيقا كأيدولوجية لمعارضة الفلسفة الماركسية اللينينية ووجهة نظرها . كما يميز بين ثلاث اتجاهات تمثل فيها تأثر علماء الإجتماع الانجلو ساكسون بموقف الوضعية المنطقية وهي على النحو التالي :

١- إتجاههم الى الفصل القاطع بين علم الإجتماع والفلسفة وهو ما يميز موقف كل علماء الإجتماع في الولايات المتحدة الامريكية .

٢- إتجاههم الى تأكيد الطابع التجريبي لعلم الاجتماع أو بعبارة اخرى اتجاههم الى علم الاجتماع التجريبي كما يتضح عند كل من لوندبرك *Lundberg* لارازفيد *Lazarsfeld* دود *Dodd*

٣- إتجاههم الى اعتبار اللغة بمثابة العامل الحاسم في علم الاجتماع من خلال التحليل اللغوي والنظرية العامة في الاشارات عند كل من ويسزوم *Wisdom* وشاس *Chase* . ومن جهة اخرى ، نرى نارسكيچ يضيف نقد لينين لوجودانوف *Bogdanov* وموقف اصحاب الاتجاهات الآلية في عام ١٩٢٠ كأمثلة اخرى لما يمكن أن يؤدي اليه رفض الفلسفة أو تحديد نطاقها من نتائج سلبية . ومن هنا فإن كافة محاولات ربط النظريات الوضعية بالنظريات المادية أو تأكيد مادية بعض الأشكال الخاصة من الوضعية كموقف النزعة الفيزيائية هي في رأى نارسكيچ تستهدف بالدرجة الأولى تغطية ذلك التعارض بينهما وحجب الطبيعة المثالية للنظريات الوضعية بقناع زائف .

وباختصار ، يمكن القول ان المفهوم الوضعي عن الفلسفة يتعارض كلية مع الوقائع ، كما انه ليس منطقيا ، وينطوي على نزعة مثالية ذاتية ويتضمن اتجاهها لا عقلانيا ، وعلى هذا النحو يتعارض تعارضا مطلقا مع موقف الفلسفة الماركسية اللينينية التي يتبناها نارسكيكج(١٢).

ولا شك ان نارسكيكج كان صادقا الى حد كبير عندما اشار الى اهمية نظرية المعرفة عند الوضعيين للمناطق الى الدرجة التي دفعت بالبعض الى التوحيد بينها وبين موقفهم ، ويرى نارسكيكج أن أهم ما يتميز به أصحاب الاتجاهات الوضعية الجديدة لا يتمثل في كونهم يسيئون الى موقف الشك بقدر ما يتمثل في نزعتهم للتفاوتية المعرفية التي لا تستهدف تحديد المعرفة بل تستهدف في الدرجة الأولى تحريرها من كل ما يعوق قناعتها . لكنهم في محاولتهم هذه لم يحرزوا نجاحا يذكر ، بل لقد قضوا بنظريتهم في المعرفة على كل نزعة معرفية أصيلة ، وكان مصيرهم المسقوط في عالم للأفردية واللاعقلانية .

والحق أن المعرفة عندهم قد انحلت الى مجرد نسق صوري مجرد للوقائع النظرية التجريبية ، على الرغم من أن المعرفة تتعدى كونها مجرد تسجيل آلي للوقائع التجريبية . أما بالنسبة لهم فإن النمط الوحيد من القضايا ذات المعنى هو ما يتمثل في القضايا للصورية المنطقية وحدها ، وهذا يعني رد كل المعرفة العقلية والظمية الى جهاز منطقي Logical Elaboration يقارن وينسق ويبين . مما يؤدي الى فصل نظرية المعرفة عن المعرفة الحسية الموضوعية والقضاء على استقلال الأشياء الواقعية عن طريق الابنية المنطقية . ومثل هذه المعرفة لا يمكن ان تكون فعكسا صادقا عن الواقع أو ماهية الأشياء . ويعتقد نارسكيكج أن من الخطأ أن نتحدث هنا عن المعرفة ، ومن هنا فهو يرى أن نويراث كان مصيبا بحق عندما صرح بأن لحدنا لم يعد في مقدوره أن يمتلك نظريسة معرفية تحت

هذه الشروط . وهكذا تنحل المعرفة الى علاقات منطقية تتمم بالمبالغة الى حد كبير ، خصوصا عندما يؤكد أصحاب الوضعية المنطقية على دور اللغة ، ويستشهد نارسكيچ هنا بقول فتجنشتين " أن حدود لغتي هي حدود العالم " . كما يستشهد بنظرية كارناب في النموذج الصوري ، وموقف أصحاب النزعة الفيزيائية ، ومحاولة تقديم اساس صوري للمنطق ، ففي كل هذه المحاولات تتبدى نزعة مثالية ذاتية خالصة تعنى بالدرجة الأولى بالامكانية المنطقية للتحويلات المنطقية على حساب المعرفة المنطقية . وهنا ترد اللغة الى نسق أو نظام من الأشارات والرموز ، ومجموعة من التحويلات بينها ، والوضعية المنطقية بموقفها هذا ، اذا كانت قد اعلنت تمردا ورفضها لكل الفلسفات التقليدية ، الا انها من ناحية اخرى عملت على فرض أفكارها ومواقفها ، ونتيجة لذلك فقد تناقضت مع رفضها ابداء أي رأى أو تأكيد أي مبدأ أو تقديم فلسفة تنطوي على آراء ونظريات ويتضح ذلك في رأيها في قضايا البروتوكول ، واختيار معيار الصدق . والفراض مبدأ التحقق ، وتحديد مصادرات وقواعد المنطق ، وموقفها من التصورات النظرية والأبنية المنطقية للعلم والسببية ومبدأ الإشتراك بين الذوات Intersubjectivity ، وليس هذا فحسب ، بل في اختيار وجهة نظرها الى العالم (١٢) .

وكما لاحظ نارسكيچ ، فان فلاسفة الوضعية المنطقية ، ليس لديهم أدنى فكرة صحيحة عن الحقيقة أو الصدق ، بينما أتجهت دائرة فيينا الى تأكيد صدام بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، والفصل الحاد بين الصدق المنطقي والصدق التجريبي ، كما أدت مبالغتهم في النزعة الصورية الى تعميم متزايد لنظرية الاتساق . وانحل بذلك الصدق الواقعي في الصدق المنطقي والصدق النسقي . وهكذا أصبح الصدق مجرد صدق صوري للقضايا . ومن ثم بدت الحقيقة عند كارناب مجرد اتفاق اتساق القضايا بعضها مع بعض . والحق ان تطابق

الصدق مع مبدأ التحقق أو امكانية التحقق من صدق القضايا أدى بهم الى وجهة نظر محددة عن الاتساق ، طالما أن مبدأ التحقق ذاته يفهم صوريا فحسب ، باعتباره مجرد مقارنة بين القضايا . والحق ان نظرية المعرفة عند الوضعية المنطقية تعنى ان الارتباط بين الوقائع أو بين قضايا البروتوكول يمكن أن يكون منطقيا فحسب ، وهنا تبرز مشكلات ضخمة مثل افكاس السببية والقانون . ويشير نارسيكج الى المحاولات المبكرة لكل من شليك وكارناب وفرانك نحو تفسير قوانين الطبيعة كقوانين في اللغة او نظرتهم لها باعتبارها أبنية منطقية ومن ثم إقتناعهم بعدم امكانية تقديم اساس موضوعي لها . وهذا يعنى عجزهم عن تفسير القضايا المتعلقة بالأحداث المستقبلية او حتى بالنسبة للتنبؤات العلمية . وعلى هذا النحو فان كافة محاولات تطبيق مبدأ التحقق على المستقبل تصبح عرضية للفشل . واذا كانت الوضعية المنطقية عند كل من كارناب ورنيشياخ وتويرات ترى ان موضوع الأبنية المنطقية للعلم إنما يتمثل في التنبؤ بالامراتك الحسية المتعلقة بالمستقبل ، فان نارسيكج يرى انهم لم يتمكنوا من تقدير اي مبرر لذلك ، اذ كيف يمكن ان تتوافق التنبؤات المشقة نظريا من اتساق مع انطباعات الانسان الواقعية عن المستقبل . ومثل هذه الصعوبات توضح الى اي حد تتعارض الوضعية المنطقية مع العلم على الرغم مما تدعيه من ارتباط حيوي به (١٤) .

ويواصل نارسيكج نقدهم للوضعية المنطقية فيبين لنا تجاهل أصحابها لعملية المعرفة وطابعها التاريخي في ضوء اهتمامهم المكثف بالارتباطات الداخلية للمجردة للمعرفة المتحققة بالفعل ، وهم بذلك لا يرون الارتباط الجدلي بين النتائج وعملية المعرفة . وهذا يعنى بالنسبة لنارسيكج أن الارتباط بين الذات والموضوع لا يعتبر من المبادئ المعترف بها لديهم ، ونارسيكج هنا يفترض بوضوح أن مثل هذا الارتباط إنما يتحقق في عملية المعرفة ذاتها وليس في نتيجتها . ويخلص نارسيكج

من هذا الى ان محاولة ذاتها وليس في نتيجتها . ويخلص نارسكيج من هذا الى أن محاولة الوضعية المنطقية رد المعرفة العقلية الى علاقات صورية هي في اساسها محاولة زائفة لا جدوى منها ، وهي في نهاية الأمر ليست الا صورة من صور النزعة اللاعقلانية .

ولم يكتف نارسكيج بنقده للوضعية المنطقية بشأن رأيها في نظرية المعرفة باعتبارها مجرد نسق من الوقائع التجريبية ، بل أنه اتجه الى مناقشة رأيها في الوقائع التجريبية ذاتها . وهنا أنصب هجومه الأساسي على النزعة الحسية المثالية " Idealist Sensualism " التي أخذتها الوضعية المنطقية في مراحلها المبكرة . وكما هو معروف فإن النزعة الحسية تعنى شأنها في ذلك شأن الماركسية اللينينية ، الاعتقاد بأن الإدراكات الحسية تشكل المصدر الوحيد للمعرفة . وعلى الرغم من أن التساؤل حول وجود عالم موضوعي مستقل عن الذات هو من التساؤلات الزائفة عند أصحاب الوضعية المنطقية ، الا أن نارسكيج يقدم أجابة مفترضة على المنتهم . ففي ضوء تحديدهم للتجربة الحسية للذات والمعطيات الحسية البسيطة باعتبارها الحد النهائي للتحليل ، فاتهم بذلك قد اختلفوا اختلفا شكليا فحسب عن اصحاب النزعات الذاتية أمثال باركلي وماخ . ويدعم نارسكيج نظرتة هذه ببعض العبارات المشتقة من شليك وآير وكارناب ورسل وفرايك . بل انه يستشهد ايضا برأى ريشنياخ القائل بان وجود العالم المادي هو في الدرجة الأولى وجود محتمل . وعلى الرغم من أن الوضعية المنطقية لم تصرح بذلك ، وما كان باستطاعتها التصريح ، الا أن أساسهم التجريبي هو أساس ذاتي وظاهراتي . والحق ان نارسكيج لا يرى أي اختلاف بين النزعة الظاهراتية Phenomenistic والنزعة المثالية الذاتية ، فهما معا من الاتجاهات اللاواقعية . فالمعطيات الذاتية تبطل العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع ، ويرفض نارسكيج تقسيم

الأساس التجريبي للمعرفة الى عناصر ذرية ، وهو التقسيم الذي يعود الى النزعة الذرية *The Logical atomistic* عند رسل وفنجشتين والذي يرى كل القضايا المركبة باعتبارها دالات صدق *Truth Function* لعبارات تجريبية مستقلة على التبادل وبسيطة منطقيا . ومثل هذه العناصر الذرية تتبدى في نظرية المعرفة عند شليك ، والبناء المنطقي للعالم عند كارناب ، وقضايا البروتوكول . وهي جميعا نظريات باطلة كما يزعم نارسكيج . فلا توجد وقائع ذرية أو عمليات ادراكية ذرية او معلومات حسية ذرية ، فليس ثمة ما هو بسيط بساطة مطلقة أو مستقل عن الآخر كل الاستقلال بقدر ما هناك حقيقة واحدة مؤداها أن الواقع والمعرفة يشكلان معا كليات عضوية ذات علاقة جدلية بينهما . ويبين نارسكيج صعوبة التعبير اللغوي عما يسمى بالوقائع الذرية . وإذا كان اعضاء دائرة فيينا قد اتفقوا على ضرورة التحقق من أي قضية لا صورية *Non-Formal Proposition* حتى يصبح لها معنى ، فإن الصعوبات تبدأ بمجرد التساؤل عن الاجراءات الخاصة بتحقيق القضايا العلمية . كما ان هناك صعوبات بالفعل في تكوين عبارات جمل البروتوكول الاساسية عن الملاحظات العلمية المعقدة . ومع ذلك ، فإن المشكلة المحيرة حقا هي كيف يمكن لملاحظة شخص أو بضعة أشخاص في لحظة معينة وفي مكان محدد أن تزعم أنها صادقة صدقا عاما يمكنها من التحقق من قضايا أناس آخرين في أزمنة مختلفة وفي أماكن مختلفة ؟ ومثل هذه المشكلة لا تجد أجابة مرضية عند نارسكيج .

ومن ثم يؤدي مبدأ التحقق الى ضياع النظريات العلمية . وإذا كانت الوضعية المنطقية حاولت أن تؤسس مبدأ الاشتراك بين الذوات على الاعترافات الحسية ، فإن هذه المحاولة مصيرها الفشل أيضا حيث انها لا تستطيع أن تتجاوز الطبيعة الذاتية الخالصة للاعترافات الحسية . فعندما يتحدث أشخاص مختلفين عن

خبراتهم الحسية فسأهم في واقع الأمر يتحفظون عن أشياء مختلفة . فالوضعية المنطقية لا يمكنها ان تكتشف مبدأ الاشتراك بين الذوات في مضمون القضايا او ميناها المنطقى او صورتها البيانية . باعتبار انه لا يوجد ما يربط بين الذوات العارفة .

وفي ضوء هذه المشكلات ، كان من الطبيعى عند نارسكيح ان ينتهى كارناب الى تفسيره لمبدأ التحقق باعتباره عملية لغوية تنكر مبدأ التحقق الحسى كلية (١٥) . موقف آخر من مواقف الوضعية المنطقية نجد نارسكيح يوجه نقده له ، وهو يتمثل في موقفها من المنطق الصورى ، على الرغم من اعترافه بقيمة المنطق الصورى ذاته . فقد اعتقد اصحاب الوضعية المنطقية بإمكانية عزل المنطق الصورى عن أية فلسفة أو أية نظرية معرفية . كما اعتقدوا بأنه ليس الا تحليلا منطقيا للعلوم . وعلى الرغم من اهمية التحليل المنطقى عند نارسكيح ودفاعه عن المنطق الرمزي الحديث والمنطق الصورى ضد العديد من الهجمات التى وجهت اليهما ، الا أنه ينتقد التحليل المنطقى فى أغفاله البحث فى نظرية المعرفة والتفكير ، والحق أن الوضعية المنطقية كما لاحظ نارسكيح قد اتجهت بالدرجة الاولى الى فحص نتائج المعرفة الجاهزة بالفعل وليس المعرفة ذاتها ، ولا العملية الجدلية لتطورها . فقد تركت كل ذلك الى مجال علم النفس .

ولأن الوضعية المنطقية لم تتجه الى تناول المنطق الصورى فى ضوء علاقته بنظرية المعرفة ، فقد اضطرت الى وضعه محل نظرية المعرفة ذاتها . ومن ثم انتهت الى تعميم نتائجها القيمة بصورة باطلة . ويبرهن نارسكيح على ذلك بحجتين : نظرية الذرية المنطقية عند رسل وتعريف تارسكى Tarski للصدق . كما يشير من ناحية اخرى الى تحليل فكرة الوجود عند الوضعية المنطقية . ويبدأ ذى بدء بمسلم نارسكيح بأن الوجود بصفة عامة

Existence in General كبناء منطقي لا يشير الى صفة محددة بل هو في المقام الأول وجود فارغ أو خال . وهذا على وجه التحديد هو ما أنتهت اليه الوضعية المنطقية كما انه نتيجة منطقية لنظرية رسل في الاوصاف **Theory of Descriptions** وغيرها من البحوث المنطقية الصورية . ومن ثم فقد انتهت الوضعية المنطقية الى نتائج فلسفية زائفة مؤداها ان الوجود لا يمكن التعبير عنه او حتى اعتباره فكرة معرفية عن الواقع الموضوعي ، وهو ما أدى الى نزعة مثالية ذاتية اطلت الوجود الى مجرد واقعة من وقائع الشعور . ومن هنا قال رسل ان في استطاعة المرء ان يشير الى وجود أي شيء وهو الوجود الذي يمكنه ان يفكر فيه ويتحدث عنه . كما يزعم كارناب " أن يكون الشيء واقعا معناه أن يصبح عنصرا في بناء . وبدلا من النظر الى الوجود الموضوعي ، يؤكد شليك أن وحدة العالم تكمن في قابليته للمعرفة كما يؤكد كارناب أنها تكمن في اللغة (١٦) .

ويخلص نارسيكج من تحليلاته هذه الى القول بان محاولة طرح الفلاسفة جانباً من منطلق عدم امكانية التحقق من قضاياها وبالتالي خلوها من المعنى ، مثل هذه المحاولة تتجاهل التساؤل الأساسي للفلاسفة عن الواقع باعتباره مستقلا عن الذات ، كما أنها تتجاهل كلية نظرية المعرفة . ومثل هذا الموقف اللافلسفي واللامعرفي يكتفي بعملية الرد الزائفة والباطلة للمعرفة الى نسق منطقي من الانطباعات الحسية . وهكذا تتجه نظرية المعرفة الزائفة التي تبناها أصحاب الوضعية المنطقية الى القضاء على الفلسفة كلية . فبدلا من نقد النزعة المثالية نجدها تعمل على القضاء على أسس النزعة الواقعية والمعرفة العقلية ، وبطريقة ممتثلة تستبدل التحليل المنطقي بالفلسفة التقليدية . وبذلك تثبت عجزها عن حل المشكلات الفلسفية الأصلية ، أو تعمل على حلها بصورة مثالية ذاتية .

والحق أن موقف نارسكيچ من الوضعية المنطقية يمكن أن يتحدد بصورة أوضح متى أتجهنا الى التعرف على وجهة النظر الفلسفية التي انطلق منها ، فهو على العكس من المذاهب الوضعية يرى الفلسفة باعتبارها من المجالات المعرفية التي تتميز عن بقية العلوم وان شأركتها في طابعها العقلي والعلمي ، وهو هنا يتبنى التعريف الماركسي اللينيني الشائع للفلسفة والذي مؤداه أنها تمثل العلم باعم قواتين تطور الطبيعة والمجتمع والمعرفة ، وعلاوة على ذلك ، نجده يستنبط التساؤل الأساسي للفلسفة من هذا التعريف ، فيقول أن تناول اشكالية العلاقة بين الوجود والوعي يوضح لنا الماهية للحقة للفلسفة ، كما يوضح اختلافها النوعي عن العلوم الاخرى . وبالإضافة الى ذلك ، فالفلسفة اذا كانت تعد أعم العلوم فإن هذا لا ينفي كونها تمثل علما خاصا . وكما يرى نارسكيچ ، لا يمكن القول بوجود موضوعات خاصة او نماذج معرفية خاصة يمكن اعتبارها من اختصاص الفلسفة وحدها ، أو بعبارة أخرى ، ليس في استطاعة العلوم المتخصصة ان تتناولها كما هو الحال بالنسبة للزرعة المثالية ، بل أن للفلسفة والعلوم تتعاملان مع نفس الاشياء والموضوعات الواقعية المادية ، وان كانت الفلسفة تتناول أكثر مظاهرها عمومية . وليس هذا فحسب ، بل أن تكوين الفرضيات الفلسفية والتحقق منها يتم على نحو مماثل لما هو شائع في أي علم . والحق أن الفلسفة ، كما يذهب نارسكيچ تجعل على اساس من تعميمات العلوم كما انها تتعاون معها كالتعاون . وإن كان هذا لا يعنى موافقته على موقف الزرعة الوضعية في النظر الى الفلسفة باعتبارها مجرد تعميم وتنسيق بين العلوم ، أو النظر اليها باعتبارها نظرية عن العلوم لا عن العالم . وإذا كان نارسكيچ قد حدد الفلسفة باعتبارها دراسة العلاقة بين الوعي والوجود ، فإنه لم يكن واضحا في تفسيره كيفية تناول الفلسفة لموضوعات متفرقة كالجدل والمادية

التاريخية وعلم الاخلاق وفلسفة الجمال ، واذا كانت نظرية المعرفة تمثل عنده مركز الاهتمام الفلسفي ، فإنه لم يوضح كيف يمكن للفلسفة ان تتميز عن بقية العلوم في اهتمامها بالعلاقة بين الوعي والوجود على الرغم من ان ثمة مجالات علمية اخرى تهتم بنفس هذه العلاقة كعلم النفس على سبيل المثال ، وعلى اى حال ، فمن الواضح ان الفلسفة على الرغم من ارتباطها بالعلوم الا انها تختلف عنها الى حد كبير . ولعل هذا ما يقصر لنا شيوع الفلسفة بالمقارنة بالعلوم بما تتضمنه من المنطق الصوري .

وفي نقده لموقف الوضعية المنطقية من المنطق الصوري والفلسفة ، نجده يتجه الى تحديد اوجه الاختلاف ونوعية العلاقة القائمة بينهما على النحو التالي :

أولا : ان المنطق الصوري والفلسفة لا يمتزجان ببعضهما البعض ولو بصورة جزئية .

ثانيا : على الرغم من ذلك فامنطق الصوري والفلسفة ليسا مستقلين بعضهما عن بعض ، فالاول يقدم الأساس للثاني .

ثالثا : أن الأساس الفلسفي للمنطق الصوري يكمن في بحث مبادئه وشرعيته وأسس نظريته المعرفية . وحيث أن المنطق الجدلي عند نارسكيچ مسائل نظرية لمعرفة ، فإن المنطق الصوري يعتمد في الدرجة الأولى على المنطق الجدلي . وليس هذا فحسب ، بل أن قوانين المنطق الصوري ، كما يرى نارسكيچ ، هي بمثابة نوع من الاستدلال على قوانين الجدل .

وإذا كان دعاة الوضعية المنطقية قد ذهبوا الى القول باستحالة التحقق من القضايا الفلسفية التقليدية ، فإن نارسكيچ على العكس من

ذلك يرى امكانية التحقق منها ، وذلك عن طريق البراكسيس أو النشاط العملى وحده (١٧) .

والحق أن آراء نارسكيچ عن نظرية المعرفة تبدو بمثابة الأساس الذى اعتمد عليه فى نقده لموقف الوضعية المنطقية ونظريتها المعرفية ، وهو ما دفعه الى طرح مجموعة من التساؤلات النقدية المعرفية ناقش من خلالها الأسس العامة للوضعية المنطقية ، وحتى يمكن التعرف على اهمية نظرية المعرفة عند نارسكيچ ، يمكن تحديد موقفها من سياق الفكر الماركسى بصفة عامة . فعند ماركس لا نجد اهتمامات معرفية واضحة وان كان من الممكن التعرف على نظريته المعرفية من خلال سياق فلسفته ككل . واذا كان اتجاز قد مال الى الموقف التجريبي تجاه نظرية المعرفة الا انه من ناحية اخرى رفض جملة نتائجه .

أما بالنسبة لموقف لينين ، فقد اتخذ نزعة واقعية فلسفية تجاه نظرية المعرفة بمعاونة بعض التصورات الهيجيلية ، واذا اتجهنا الى نارسكيچ لوجدناه يزعم ان المعرفة العقلية لا يمكن ردها الى الإدراكات الحسية ، كما لا يمكن اعتبارها صورية مجردة ، وعلى هذا النحو فهي تتجاوز ما هو حسى وما هو صورى فى آن واحد . وهي تتمثل فى معرفة العلاقات والقوانين الكلية للعالم الموضوعى . واذا كان نارسكيچ قد تبينى نظرة حسية مادية تختلف عن المثالية فى تأكيدها وجود عالم موضوعى ، الا أنه رفض الأحكام التأليفية التى لا يمكن ردها الى اساس تجريبي ، حيث يعنى ما هو تجريبي عنده جملة الإدراكات الحسية المرتبطة بعضها ببعض فى كيان موضوعى موحد ، وليس الإدراكات الحسية المنفصلة بعضها عن بعض ، فليس ثمة نزعة ذرية حسية أو نزعة ذرية منطقية تنطوى عليها نظرية المعرفة عند نارسكيچ . وعلى هذا النحو كان رفضه لكافة النتائج المثالية والشككية والذاتية والتقليدية

التي تتطوى عليها النزعة التجريبية التقليدية باعتبارها تتجاهل الأساس للموضوعي للمعرفة ، وتستبعد معرفة الماهية وتعوق الأساس الواقعي للمنطق ونظرية الصدق كما تتجاهل التصورات الهامة كالعلية والقانون وتجعل التنبؤ العظمى غير قابل للتفسير . ومن ثم ، فإن النزعة الحسية التجريبية ، كما يرى نارسكيج ، تقضى على كل نظرة وأشعة موضوعية الى العالم . ومن ناحية اخرى نراه يؤكد تتضمن ادراك الموضوع لعنصر عقلي ، وهو ما يعنى تأكيده لدور النشاط العقلي فى المعرفة ، كما أنه يميز بين الخصائص المدركة للأشياء وبين خصائصها المدركة عقليا . وإذا كانت هذه التحليلات يمكن أن تقضى الى العقول بملكة معرفية تضيه للحدس أو البصيرة Insight ، فإن نارسكيج لا يمضى فى تضويج تزعمه واستخلاص النتائج التي يمكن تترتب على مواقفه التي ائتقدت الى للوضوح فى بعض الأحيان ، بل سرعان ما يقفز الى تناول موضوع آخر يجعل منه بمثابة أساس وهدف ومعيار للمعرفة وهو يتمثل فى ابراكسيس ، وهنا نجده ينطلق من أساس ماركسى لصيل يرد به على دعاوى الوضعية المنطقية فى استحالة التحقق من القضايا الفلسفية . فالبراكسيس عند نارسكيج يبرهن على عدم كفاية تأمل الواقع عن طريق الوعي ، كما يبرهن أيضا على وجود العالم الموضوعي كموضوع سابق على التأمل .

وفى تحديد نارسكيج للبراكسيس نجده يتفوق الى حد كبير مع المفهوم الماركسى الذى ينظر اليه باعتباره نشاطا انسانيا واحيا يعمل على تفسير العالم المادى . وفى ضوء هذا التحديد يستخلص ستة خصائص أساسية له على النحو التالى : الطابع المادى ، الفعالية ، للوعي ، للطبيعة الاجتماعية ، الوحدة الكاملة ، الشمسول .

١- فالبراكسيس مادي ، بمعنى أنه ليس روحيا فحسب ، بل هو قبل كل ذلك يتسم بالطابع الواقعي ، فالموضوعات المباشرة للبراكسيس بمقارنتها بموضوعات الوعي هي موضوعات واقعية مادية في المحل الأول . ومن ثم يمكن التمييز بين البراكسيس وأنشطة الوعي ، فالبراكسيس ليس معرفة ذاتية ، والمعرفة ليست الا جانباً من جوانب البراكسيس فهو يتعدى المعرفة بمعناها الشائع المحدود . كما أنه واقعي ، يتجاوز ما هو نظري ، وهو موضوعي ، ومن هنا فهو مادي ، ولأنه كذلك أمكن اتخاذه برهاناً مطلقاً على الحقيقة ، ومتى اعتبرناه معياراً للحقيقة كان علينا ان نخرجه من نطاق نظرية المعرفة ، على الرغم من نظرة لينين له باعتباره مرحلة ثالثة في المعرفة تأتي بعد المعرفة الحسية والعقلية .

٢- وتمثل الخاصية الثانية في فعاليته ، فالبراكسيس باعتباره نشاطاً أو عملاً ينصب على الموضوع بهدف تغييره ، الا ان هذا النشاط يتسم بتفاعله مع الموضوع ، طالما أنه يتحدد به ، وهنا يمكن التمييز بينه وبين النزعتين المثالية والوضعية في نظرتيهما الى الذات العارفة باعتبارها منفصلة ومعزولة عن العالم الموضوعي ، اي باعتبارها سلبية بعيدة عن التفاعل مع الموضوع .

٣- ونأتى الى الخاصية الثالثة ، وهنا نلاحظ اننا طالما اعتبرنا البراكسيس معياراً للحقيقة كنا بذلك قد افترضناه باعتباره نشاطاً واعياً يرتبط بالمعرفة . فالنشاط الذي يتم عن هدف وقصد يتضمن وعياً في صورة معرفة بالنتيجة وتصميم على تحقيقها .

٤- أما السمة الرابعة فتتمثل فسي الطابع الاجتماعي للبراكسيس ، وهنا علينا أن نتبين أن البراكسيس بمعناه الاجتماعي لا يعنى الفتراض وجود روح موضوعية هيكلية ، بل انه يعنى تحققه من خلال علاقات وطيدة بين الذات الفاعلة .

٥- وعندما نتكلم عن البراكسيس باعتباره وحدة متكاملة ، فهذا يعنى عدم قابليته للفصل بين محتوياته ، فهو يتضمن أنشطة متعددة فى وحدة عضوية واحدة ، كما أنه يربط بين الذات والموضوع ، كما يربط بين البشر بعضهم الى بعض . وبالإضافة الى ذلك ، فهو يوحد بين الانطباعات الحسية المنفصلة فى خبرة شمولية واحدة . وهكذا يدمج عناصر المعرفة المتفرقة على هيئة قضايا ، فى منظومة واحدة فى شكل نظريات . كما يربط الماضى بالحاضر بالمستقبل .

٦- ونأتى الى الخاصية الأخيرة ، وهى الطابع الشمولى للبراكسيس ، وهنا لا نتجه الى الوحدة الاجتماعية والتاريخية التى ينطوى عليها كل تنوع واختلاف ، بل نتجه أيضا الى البراكسيس باعتباره يضمن لنا معرفة القوانين العامة وعمومية الاجراءات الموضوعية ، وهكذا يمكن اعتباره اساسا ومبدأ التحقق بالنسبة لكل التعميمات العلمية بل والقضايا الفلسفية ايضا . ومن هذا المنطلق يمكن لنا ان نحكم ببطلان نظريات فلسفية معينة كالنظريات المثالية وصحة نظريات اخرى كالنظريات المادية (١٨) .

وهكذا يمكن ان نخلص من عرضنا لبعض اوجه النقد الماركسى للوضعية المنطقية الى تماثل هذه الأوجه مع أوجه النقد التى يمكن ان توجه الى ليفى شتراوس من منظور ايديولوجى ، واذا كانت الوضعية المنطقية قد بدت عند الكثيرين ومنهم هربرت ماركيز تعبيرا عن ايديولوجية محافظة تتقبل الواقع على ما هو عليه ولا تتخذ منه موقفا ثوريا تغديا رافضا ، وبذلك تبدو فى موقف المدافع الأول عن مصالحه وقيمه (١٩) ، فان ايديولوجية ليفى شتراوس التى اتبنتت من نظريته البنيوية بما انتهت اليه من رفض وانكار لقيمة العامل التاريخى فى التطور

بدت بالمثل سلاحا محافظا على بقاء الأوضاع الفعلية على ما هي عليه ، فالمواقف
الايديولوجية بينهما تبدو واحدة .

. ومن هنا يبدو ليفي شتراوس اذا كان قد تناول عن طريق منهجه اليتوي
العديد من الأساطير ، فكشف عن بنيتها ، فاته عن طريق دراساته هذه تمكن من
خلق وايجاد اسطورة جديدة جديرة بالدراسة والتناول ، ونعني بها ايديولوجيته -
متى نظرنا الى الايديولوجيا بوصفها اسطورة ، تملك كل مقومات وخصائص
الأسطورة .

الفصل السادس

البنوية والعولمة

في فكر ليفي شتراوس

في الأسبوع الممتد بين الثامن والعشرين من مارس ١٩٩٨ وحتى الثالث من أبريل من نفس العام انعقد مؤتمر اليونسكو للسياسات الثقافية من أجل التنمية في العاصمة السويدية استوكهولم لبحث تأثير التشابك المتزايد على مستوى العالم بين منظومتى الاقتصاد والاعلام على ظاهرة التعميط أو التوحيد الثقافي ، أو بعبارة أخرى بحث اشكالية البعد الثقافي لقضية العولمة . ولا شك في أن مشاركة كلود ليفي شتراوس الفعالة في هذا المؤتمر من خلال اختياره ضمن اللجنة التي شكلها اليونسكو لإعداد المؤتمر ، وهي اللجنة التي رأسها خافيير دي كويار الأمين العام السابق للأمم المتحدة ليعكس لنا - على نحو ما - التقدير العالمي لكلود ليفي شتراوس ، خصوصا إذا وضعنا في اعتبارنا أن عنوان التقرير الذي أعدته اللجنة هو (تنوعنا الخلاق والحق أنه كان هناك ما يشبه الإجماع العام بين أعضاء اللجنة على أن التعميط الثقافي للعالم يتم باستغلال ثورة الاتصالات العالمية الجبرارة وهيكلها الاقتصادي الانتاجي ، كما أتفقوا على أن ذلك التعميط الثقافي ، رغم أنه يعكس تصور صناع العولمة الاقتصادية . والمستفيدين الأكبر منها عن ضرورة وبدئية أن يتمثل البناء الثقافي للإنسانية مع البناء الاقتصادي / المعلوماتي للعالم ، فإنه يجب التنبيه الى أن العولمة الاقتصادية ، شأنها شأن النظام العالمي / السياسي / الاستراتيجي ، لم تكتمل بعدل ولم تستقر على شكل نهائي ، هذا بالإضافة الى انه كما تتفاعل الثقافات الراسخة لحضارات العالم الكبرى وللأمم أو الثقافات القومية في إطار كل من حضاراتها المتميزة والحضارة التكنولوجية العالمية في آن واحد فإن تلك الثقافات تتميز أيضا وهي تتفاعل وتواصل تمايزها ، واحتفاظ كل منها بخصائصها الجوهرية ، وإن عملية العولمة التي لم تكتمل ولم تستقر تؤدي إمكاناتها ، في الإتصال وتوسيع تفاعل الثقافات ، الى ترسيخ ونشر مجموعة من القيم الرئيسية الكبرى المشتركة بين كل الثقافات دون استثناء (قيم

خلقية وسلوكية وجمالية وعقلية أو ذهنية منهجية ومعرفية) الأمر الذى يدفع التطور الثقافى التاريخى نحو توحيد ثقافى ايجابى للبشرية كلها ، وذلك فى إطار من المحافظة على ' التمايز ' بين الثقافات ، وابقاء ' خصوصية ' كل ثقافة من التفاعل الايجابى يتخلص تدريجيا من آثار التاريخ " السبئية المتمثلة فى التعصب والاستعلاء وازدراء الثقافات الأخرى وأصحابها والعداء لكل ما هو ' آخر ' أو ' مختلف (١)

ولا شك أن مؤتمر اليونسكو على هذا النحو يبدو وكأنه ترجمة صادقة لفكر كلود ليفى شتراوس من ناحية احتارمه لمبدأ التعددية والنسبية الثقافية ، ورفضه القاطع لمقولة الحضارة العالمية ، ودعوته الى أهمية قيام الحوار بين الحضارات ومع تقديرنا العميق للنوايا المخلصة النبيلة التى تبلورت فى عقد مؤتمر استوكهولم ، ولكننا من ناحية أخرى نعتقد أن مشكلة التعميط أو التوحيد الثقافى ليست المشكلة التى نكتفى فى حلها بمؤتمر أو عدة مؤتمرات ومنتديات ثقافية . وبإحدى ذى بدء من حقا ان نتساء هل يمكن قيام حوار حقيقى بين الثقافات والحضارات ، ليس على مستوى الفكر والنظر والشعارات فحسب ، بل على مستوى الواقع والتطبيق والممارسة أيضا ، لا شك أن الواقع الفعلى لا يتطابق دائما مع الواقع النظرى المجرد ، واقع الفلاسفة والتأملات العقلية ، اللهم إلا إذا اعتبرنا أنفسنا من دعاة النظره الهيكلية للقائلة بوحدة العقل والواقع معا . فإذا كان الواقع يتأثر بالعقل وحركة العقل ، لكنه ليس من الضرورى أن يتطابق مع العقل ، ومن ثم فالقطيعة والشقاق بينهما من أكثر الامور التى تتحدث وتواجهنا ، ومتى تمنينا أن يتغير الواقع فى اتجا العقل والمنطق كنا بذلك أقرب الى الايديولوجيين فى تبريرهم وتدعيمهم وتكريسهم للواقع الفعلى : ومن ثم فإن الحلم الأفلاطونى القديم بتولى الفلاسفة حكم الواقع كان ولا يزال حلما بعيد المنال ، لم

تحققه الإنسانية على مر تاريخها الطويل ، حقا أن الفلاسفة والحكماء كانوا ومازالوا الضمائر الحية لواقعهم ، لكنهم في نهاية المطاف مجرد ضمائر ، تعبر عن الواقع وتتقدمه وتواجه تناقضاته وتتمنى تغييره ، لكنها في نهاية المطاف ، قد تقف عند حدود التمني ، وقد تخون وتهادن وتتأزل وتستسلم ، أو على أسوأ نقدي ، تتخذ موقف المتفرج السلبي والأعتراف الضمني بمنطق الواقع ، منطق السياسة وأصحاب السلطة والنفوذ . الواقع الفعلي في مجال الحوار بين الحضارات والثقافات ليس واقع المحاضرات والدراسات الأكاديمية والمؤتمرات والندوات والهموم والمساجلات الفكرية بين المثقفين والفلاسفة فحسب ، بل هو أيضا واقع الصراعات والمؤامرات والمصالح والخطط والسلطة والنفوذ وكل المحاولات الرامية إلى كسب أرض جديدة أو استمرار أوضاع العالم على ما هي عليه ، وهو بالإضافة إلى ذلك واقع ثورة المعلومات والاتصالات وكل الإشكالات والتناقضات المترتبة على الثورتين في مجال الحوار بين الحضارات ، ومنها ما يتصل بالكوكبية أو العولمة .

والواقع الفعلي قبل كل هذا متخم برواسب وتعييدات ، ليست سياسية فقط لكنها أيضا إقتصادية وإجتماعية وثقافية ودينية وهكذا تبدو صعوبة دراسة إمكانية وجود حوار حقيقي بين الحضارات في مثل هذا الواقع المعقد والمتشابك ، خصوصا وأن مثل هذه التعييدات التي تواجهنا يصعب الفصل فيها ، أو دراستها بمعزل عن الارتباطات القائمة فيها . فنحن هنا أمام مجموعة من الظواهر على درجة من التشابك والتدخل والتفاعل والتركيب قد تفوق درجة ما نصادفه في دراستنا لبقية الظواهر الإنسانية الأخرى . وتوضيحا لذلك يمكننا أن نأخذ نموذجا للحوار الحضاري لنلمس طبيعة الإشكالات التي تواجهنا متى أقدمنا على دراسته ، فما يسمى اليوم بالحوار الإسلامي للمسيحي يبدو للبعض باعتباره مجرد انعكاس عميق

للتفاعل والتداخل الحضارى والتاريخى بين الشرق والغرب ، وهو تفاعل معقد ، لا يقتصر على بعده الدينى وحده بل يمتد الى ابعاد أخرى تتداخل معه ، ابعاد سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وحضارية . فالمسيحية فى بداياتها الأولى قدمت نفسها كديانة كونية عالمية شاملة عندما وعت الجماعات المسيحية الأولى ، التى كانت موزعة فى شتى اصقاع الامبراطورية الرومانية وخارج حدودها ضرورة ترابطها وتوحيدها الروحى ضمن الكنيسة العالمية . لكن المسيحية من ناحية أخرى كان عليها أن تتواءم فى مسيرتها التاريخية مع شعوب كثيرة ، بحيث لا تتسافر ولا تتعارض مع ثقافات وحضارات وتقاليد إجتماعية إنسانية مختلفة (٢) ، فالتراجع عن مبدأ الكنيسة العالمية غير الخلقيدونية (التى لم تكن ضمن خط المجمع الكنسى المنعقد فى خلقيدونيا) وظهور اتجاهين فى اطار المسيحية الارثوذكسية - الشرقى والغربى - كانت مرهونة فى معظمها بتصوير ثلاثة مجالات ثقافية - تاريخية ضخمة ، هى : الشرق الايسى ، الامبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الرومانية الغربية . والمسيحية بتصادمها مع العالم الثقافى لهذه الشعوب أو تلك ، لم تستطع أن تحل نفسها ببساطة ويسر محل ذلك العالم . بل لقد كان عليها أن تمتلك العالم الثقافى للشعوب الأخرى ، أن تتبنى ملامحه وسماته الاساسية ، بما فى ذلك أهم صفاته الاثنوغرافية التى ينظمها خيط واحد ، يتمثل فى الملاحم الشعبية ، والحكايات والاساطير التى تؤكد عموماً الشعور بالتفوق والبطولة والتمايز عن الغير فى العادات والقيم والتقاليد ، وفى نهاية العصر القديس ، وفى القرون الوسطى يمكن أن نتتبع فى المسيحية للتأثير المتبادلة بين النزعات الداعية الى التنسيق مع الايسان الأخرى من ناحية ، والنزعات الشمولية الكلية التى ترى أنه يتوجب على المسيحية أن تستوعب الثقافات وحتى الديانات الأخرى وتضمها تحن جناحها وأطرها العقائدية من ناحية أخرى . ومن ثم ظهرت عند كبار

المسيحين بدءاً من أوغسطين وانتهاءً بقوما الاكوييني فكرة عامة ترى أن تطور الإنسانية يجب أن يفضي حتماً الى ملكوت المسيح وهو تطور يجب أن يستوعب في داخله العالم كله ، وفي الوقت ذاته فإن ملكنا على حق أما غير المسيحيين فهم ليسوا على حق (اغنية رولان) . وفي القرون الوسطى طرحت في أوروبا على أرضية مسيحية - الوحدة الثقافية للشعوب الرومانية - الجرمانية ، وفي الوقت نفسه صارت المسيحية ذاتها اساساً ايديولوجياً للمركزية الغربية التي ظهرت في القرون الوسطى في هيئة مركزية مسيحية أما في العصر الحديث ، فإن الفكر الفلسفي الأوربي ، الذي تطور في اقليته كمنقيض للمسيحية لم يستطع بدوره أن يتحرر من ازدواجية النظرة ، فإذا كما دعاة التنوير قد طرحوا نظرية التقدم (كوندرسية) وفكرة وحدة العملية التاريخية في العالم (هيردر) والدراسات التاريخية الرومانسية قد ركزت اهتمامها على توارث العصور التاريخية وتعددية اشكال التطور التاريخي ، تنامت النزعات والتيارات المركزية الأوربية ، التي تجسدت من جهة ، في نظريات مختلفة حول التفوق الثقافي والعرقى للأوروبيين على غيرهم من الشعوب (أرنست رنيان ، جوزيف جوبينو) ومن جهة أخرى في نظريات دورة التاريخ والعزال الحضارات وخضوع كل منها الى مصير مستقل ومرورها الحتمي بفترات النشوء والازدهار والارتقاء (دانييلفسكي شبنجلر) (٤).

ومن ثم يمكن القول بأنه إذا كانت المسيحية عبر مسارها التاريخي قد تأثرت بنزعتين : أحدهما تؤكد ضرورة التوحد والتمركز تحت لواء المسيحية ، والأخرى تؤكد حق الاختلاف والتباين والمغيرة والاعتراف بالآخر ، فإن مثل هذا التقابل بين النزعتين قد انعكس بدوره على مسيرة الفكر الفلسفي الغربي ، وإن تحرر على نحو ما من اساره الديني للمسيحية . فإذا ما طرحت إشكالية الحوار

الإسلامي _ للمسيحي ، فهل المقصود بها حوار الشرق والغرب ، حوار الحضارة العربية والإسلامية والحضارة الغربية المسيحية ، إذا كان ذلك هو المقصود فيمكن الرد عليه بأن الحضارة الغربية وإن ارتبطت بالمسيحية عقيدة ودينا ، فإن مثل هذا الارتباط يخص مرحلة تاريخية محددة في مسيرة الوعي الغربي ، وهي تحديدا مرحلة العصور الوسطى وفيها بدت المسيحية ليست فحسب عقيدة دينية ، وإنما أيضا فلسفة ونمطاً وأسلوباً للحياة وللحضارة ككل ، لكن لما كانت حضارة الغرب مع مطلع عصر النهضة الأوروبية قد مرت بتحويلات ضخمة أبعدها عن مصدرها الديني المسيحي واحالتها تدريجيا الى حضارة علمانية تؤكد استقلالية الوعي الإنساني في مواجهة التقاليد والقيود الدينية ، فإن الحوار المفترض بين الشرق والغرب ، بين حضارة الغرب المسيحية والحضارة العربية الإسلامية ، متى أدركناه على أنه حوار بين المسيحية والإسلام ، كنا بذلك قد جمدناه في مرحلة تاريخية معينة لم يعد لها وجود في عالمنا ، وبالتالي فإن الحوار المقترح هو في حقيقته حوار بين الحضارة الغربية العلمانية ، والحضارة الإسلامية فإذا ما تحقق مثل هذا الحوار ، فما القصد منه ؟ هل المقصود تنوير ونثوير الحضارة الإسلامية في اتجاه الحضارة الغربية العلمانية أو تطوير وتلقيح القيم الغربية العلمانية بقيم إسلامية ، أو تحقيق التفاهم والتقارب بين الحضارتين ، وإذا قيل بأن الحضارة الإسلامية قد امتزجت عبر تاريخها بحضارات وثقافات متباينة أثمرت من بين ما أثمرت عن ثقافات علمانية قريبة الصلة بثقافات الغرب ، وهنا يحق لنا ان نتساءل هل يقصد من الحوار في مثل هذه الحالة حوار الحضارة الغربية العلمانية مع الجناح العلماني التنويري في الحضارة الإسلامية وإذا رأى البعض إمكانية تحقيق الحوار بين علماء الدين المسيحي في الحضارة الغربية وعلماء الدين الإسلامي في الحضارة الإسلامية . فهل يمكن أن نعد هذا الحوار - في ضوء واقع الحضارة

الغربية الراهن - ممثلاً للحوار بين الشرق والغرب ؟ ما هو تأثير هذا الحوار على صناع القرار السياسى ؟ هل يمكن الإدعاء بأن المياسة محكمة منذ البداية بقييم دينية وأخلاقية ، ومن ثم فلابد من أن نضع فى اعتبارنا منذ البداية توضيح القيم الجوهرية الإسلامية لصناع القرار السياسى ؟ لو أفترضنا هذه المقولة ، واعتبرناها مسلمة من مسلمات الفكر السياسى ، لجاز لنا أن نقتنع بقيمة الحوار وفاعليته . لكن .. هل نحن بصدد مسلمة من المسلمات المتفق عليها فى الواقع السياسى المعاصر ؟ وإذا كان الغرب يتخوف الى حد ما من كل ما هو إسلامى على المستوى السياسى وينظر بعين الريبة والشك الى ما يسمى بالصحة الإسلامية باعتبارها التقيض المباشر للعقلانية والتطور والتقدم والديمقراطية والحرية والتسامح وحقوق الانسان ، وكل المكتسبات التى يدعى الغرب أنه صاحبها ومشرعها ومؤسسها ، بل ينظر الى ما يسمى بالصحة الإسلامية باعتبارها مصر التهديد المباشر لما يسمى بالنظام العالمى الجديد - إذا كان الوضع على مثل هذه الصورة ، فقد يتساعل البعض عن جدوى الحوار على هذا النحو - وعلى ذلك يصعب القول بإمكانية النظر الى الحوار الإسلامى - المسيحى من منطلق كونه تمثيلاً صادقاً للحوار بين الشرق والغرب . وإذا كان الغرب المسيحى تاريخياً ، يتبدى اليوم لا كشريك ، وإنما كتنقيض مغاير للعالم الإسلامى والعربى ، فى مركز القوة والهيمنة والتفوق والتفوذ والسلطى ، فما صورة الحوار الذى يمكن أن نتوقعه ؟ فى البداية لا توجد مساواة بين الطرفين تتيح لنا التفاوض بجدوى الحوار ، فإذا ما تحقق ، فإن الشكل المحتمل - فى ضوء الظروف الراهنة - هو شكل الوصاية والتبعية والتوجه والقيادة طالما تعهدت التدية والمساواة والتكافؤ وروح الاحترام المتبادل بين الطرفين .

وهكذا نلاحظ أننا إذا كنا قد بدأنا بالحوار الإسلامى - المسيحى كنموذج للحوار بين الشرق والغرب ، وهو حوار يفترض أن يكون دينياً بالدرجة الأولى ،

فإننا لم نستطع أن نتوقف عند بعده الدينى وحده ، بل وجدنا انعكاساته تدفعنا الى مستويات اخرى من الحوار ، يصعب الفصل فيها ، ومعالجة كل منها على حده . وبالتالي ليس بمقدورنا أن نتجاهل إشكالات وتناقضات الواقع الفعلى فى الدعوة الى أى حوار أصيل بين الحضارات والثقافات ليس فى وسعنا أن نتجاهل الإبعاد الاخرى التاريخية والسياسية والدينية المتشابكة والمتداخلة مع مثل هذا الحوار والا أصبح مجرد ترف لا طائل منه يدور حول موضوعات للتسوية والمسامرة ليس إلا ، فالحوار ليس بمعزل عنها بل يتحقق فى ظلها ورعايتها ومنطقها وبنيتها ، وكثيرا ما يستمد شرعيته ودلالته منه ، وهو يتأثر بها أكثر مما يؤثر فيها ، بل كثيرا ما يخفى الحوار الحضارى والدعوة اليه ليدولوجية سياسية تتخذ منه قناعا لاختفاء نواياه الحقيقية ، وبالتالي يصبح للحوار تابعا للسياسة ، وإذا قيل بان الحضارات تتحاور فيما بينها بمعزل عن النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى قد تتصارع وتتصادم من منطلق حماية مصالحها بكل الطرق الممكنة ، ولو دفعها ذلك الى التقاتل واشعال الحروب - لو قيل بأنه لا شأن للحضارات والثقافات بمثل هذه النظم ، فإن استقراء التاريخ يؤكد لنا انه يصعب افتراض وجود قطيعة مطلقة بين حوار الحضارات والثقافات من ناحية وصدام النظم السياسية والاجتماعية من ناحية اخرى ، فالدولة التى تضى على الحضارة نزعاً أو اتجاهها محدداً ، بان تنطق على ذاتها ، وتحكم الحصار امام كل المؤثرات الخارجية من منطلق دوافع سياسية قومية أو تخوفاً من كل ما هو اجنبى دخيل عليها ، لا شك انه يصعب عليها - فى مثل هذه الحالة - أن تحقق أى حوار أو تواصل أو تفاعل أصيل بين حضارتها وبقية الحضارات الأخرى . طالما انها منذ البداية ترفض حضارة وثقافة الآخر . والدولة التى تحدد علاقاتها الدولية بغيرها من الدول الأقل والأبنى منها تكنولوجيا وعلميا واقتصاديا وعسكريا من خلال منطق الوصاية

والتبعية والهيمنة والخضوع والطاعة المطلقة فإنه لا يتوقع منها أن تفهم دلالة الحوار بين الحضارات والثقافات ، وعندما يقترن النظام العالمي الجديد بما يسمى بالعولمة أو الكوكبية فإن إشكالية الحوار بين الحضارات تطرح نفسها بكل قوة خصوصا عندما تفرض بعض القيم باعتبارها عالمية ويتم اسقاطها على جميع المجتمعات بلا استثناء ، وهي بالطبع قيم الحضارة الغربية بالدرجة الأولى ، خصوصا في ظل الفجوة الهائلة بين دول الشمال ودول الجنوب . وإذا كان الشمال حريص على احتكار الثروة والتحكم فإنه حريص أيضا على انتشار قيمه ونظراته الفكرية واعتبارها عالمية لا تقتصر على مجتمع دون آخر .

وإذا كانت النظم السياسية تؤثر على نحو ما في فعالية وجدوى الحوار فإنها قد تنفع بالحوار اتجاهها محدداً ليس لخدمة الحوار ذاته ، وإنما لخدمة أغراض سياسية خالصة ، وهنا يتلون الحوار بمنطق وغايات من فرضه ، ولعلنا نتذكر غزوات الإسكندر الأكبر التي استهدفت تأسيس امبراطورية ضخمة عن طريق الغاء الفروق الجنسية بين الشعوب بغية أن يكون منها شعباً واحداً يخضع لحكمه . ولكي يحقق طموحاته السياسية لجأ الى مزج الثقافات والحضارات وتوحيدها ، فنشر التراث اليوناني في بلاد الشرق ، كما شجع اقتحام التراث الشرقي ببلاد اليونان ، فنشأ عن هذا الامتزاج بين حضارة اليونان وحضارة الشرق ما سمي بالروح الهلنستية ، لعل من أهم ما تميزت به من خصائص يكمن في ضيق النظرة والافتقار الى الاصالة والابداع ونزعة الشك وانكار كل معرفة ، فعندما تحقق الحوار لاغراض سياسية خالصة فإنه أفتقر الى فعالية وأهمية ، ومن ثم لم تكن ثمار الحوار في مصلحة بلاد اليونان كما لم تكن أيضا في مصلحة بلاد الشرق .

ومتى كانت قضية الحوار بين الحضارات تبدو على هذا النحو من التعقيد والتشابك فكيف يحق لنا بسبب القصية والدعوة اليها كشعار يتبناه البعض بمعزل عن شبكة العلاقات والأرتباطات المتحتمية بها ليس بمقدورنا بالطبع أن نتجاهل أهمية الحوار والتواصل بين الحضارات ، فكل حضارة لا تحيا بمعزل عن غيرها ، بل هي تدبى الى الحضارات فى كل تقدم لحرزته ، فالحضارة الرومانية أطلقت من الحضارة اليونانية القديمة ، والحضارة اليونانية القديمة تأثرت بدورها بالحضارة المصرية والحضارات الشرقية القديمة ، والحضارة الغربية الحديثة بدأت نهضتها من الحضارة العربية الاسلامية ، والحضارة العربية الاسلامية انفتحت بدورها على كل الحضارات . اما الأمم التى انغلقت ذاتها وتعزلت عن غيرها فقد أصيبت بالجمود والتخلف ، ولا شك أن الحضارة البدائية تقدم لنا نموذجا صادقا للحضارة التى تقاوم كل تغيير او انفتاح على غيرها من الحضارات ، فهى تكرر ذاتها جيلا بعد جيل ، وكأنها قد خلقت لتدوم على صورتها الثابتة التى ظهرت عليها منذ بدايته الأولى ، ومن ثم فهى بحكم نزعتها الاسطورية فى موقف الرفض لحركة التاريخ ، ولا يعقل بطبيعة الحال أن نتخذ من الحضارة البدائية نموذجا ايجابيا لما ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين الحضارات ، فهى نموذج شاذ يتعارض مع واقع التفاعل والتواصل والحوار بين الحضارات ، سواء اتفقنا حول ضرورته وأهميته أو رفضنا بعض جوانبه السلبية ، لكن كل هذا شيء ، وإشارة قضية الحوار بين الحضارات شيئا آخر ، بمعنى أن الحوار والتواصل والتلاقى يتحقق ويفرض وجوده علينا ، اردنا أو لم نرد ، بصورة تلقائية ، مباشرة وغير مباشرة ، وعبر العديد من الوسائط التقليدية أو الحديثة المبتكرة . لكننا عندما نحيل ما هو تلقائى الى قضية نظرحها للمناقشة ، أو نحيل ما هو كائن الى ما ينبغى أن يكون ، فهنا قد يتبدى التساؤل التالى : لماذا ننادى بهذه الدعوة ، رغم كونها على نحو ما من

بديهيات الواقع وحركة التاريخ ، هل لاتنا نفتقد مثل هذا الحوار على ارضية الواقع ؟ بطبيعة الحال لا يمكن تقبل مثل هذا الاحتمال في ضوء الواقع الراهن الذي نفتكرشه بالفعل عدة حضارات تتفاعل وتتشابك ومتى استيعدنا هذا الاحتمال ، وراينا أن المقصود بهذا التساؤل نقد الحوار الحضارى الجارى بالفعل ، فإتنا في هذه الحالة نعبّر عن هاجس يراودنا بشأن جدوى الحوار في ضوء الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الراهن ، بما يتضمنه من انعدام الشروط الضرورية له ، وبما يشير اليه من تناقضات حادة ، تنعدم بمقتضاها الندية والعدالة في العلاقات الدولية ولو كان هذا هو مقصدنا لامكن تبرير آثاره قضية الحوار بين الحضارات على نحو ما ، باعتبار البداية الحقيقية لكل حوار لابد ان تنطلق من الوعى الحقيقى بدلالة ومتطلبات وعقبات واشكالات ومفارقات ، وقبل كل هذا أهداف وغايات الحوار . فالقضية ليست مجرد شعار نظرى يوتوى يطرحه البعض كمحاولة للهرب من الواقع نفسه ، أو لاطهار حسن نواياه ومشاعره الاخلاقية تجاه العلاقة بين الحضارات ، القضية في اعتقادى تكمن في أهمية توافر الدراسة العلمية الجادة لمثل هذا الحوار ، والا حولناه الى مجرد تأملات نطرحها بلا ضوابط تحكمها ، فالحوار بين الحضارات ليس مجرد موضوع تتضمنه هموم المثقفين وتأملات الفلاسفة وابداعات الادباء ، بل هو أيضا موضوع يقبل الدراسة العلمية المنهجية ، وهي دراسة من شأنها ان تدخل في اعتبارها اشكالية العلاقة بين الحوار والواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى بل والواقع الدينى ايضا تناول التقرير الذى اعدته لجنة الخبراء في الدراسات المقارنة للحضارات التى اجتمعت في مقر اليونسكو في نوفمبر ١٩٤٩ ، أهداف الحوار بين الحضارات ودور اليونسكو على النحو التالى : أن مشكلة التفاهم الدولى هي مشكلة علاقات بين حضارات ، ومن هذه العلاقات يجب أن يظهر مجتمع عالمى جديد على أساس من التفاهم والأحترام

المتبادل ، ويجب أن يتبنى هذا المجتمع اجتماعية جديدة بحيث تتحقق فيه العالمية من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة في الحضارات المختلفة (٥) ولا شك أن تحديد أهداف الحوار على هذا النحو الذي يؤكد الصلة العميقة بين الدول باعتبارها كيانات سياسية من جهة وبين الحوار بين الحضارات من جهة أخرى ، يؤكد على نحو ما ، استحالة تجاهل العلاقة الجدلية بين السياسة والحضارة .

وإذا كان المشروع الرئيسي لليونسكو عن الفهم المتبادل للقيم الحضارية للشرق والغرب الذي استمر من عام ١٩٥٧ إلى عام ١٩٦٦ قد غطى موضوعات متعددة مثل تعريف القيم في الشرق والغرب ودور العوامل الدينية في الحياة الثقافية والقيم الأساسية في الحضارات الكبرى في الشرق والغرب وأهمية هذه القيم للحياة الشخصية ، وموقعها في الأدب والفن .. إلى غير ذلك من القضايا الثقافية فإنه تتضمن أيضا المشاكل العامة بتطور التبادل الثقافي ، والعوامل التي تساعد أو تعرقل الاتصال والتعاون ، كما تتضمن المشاكل ما بين الحضارات والتي تتعلق بتنمية دول العالم الثالث بعد حصولها على استقلالها ، وهو ما يعنى عدم إمكانية مناقشة الحوار بين الحضارات بمقتضى الحدود الثقافية وحدها .

لقد نص بيان إعلان المبادئ العامة للتعاون الثقافي في سنة ١٩٦٦ والذي أصبح أحد المحاور الأساسية لليونسكو في مجال الثقافة في مادته الأولى على :

- (١) كل حضارة لها اعتبارها وقيمتها التي يجب المحافظة عليها واحترامها .
- (٢) كل شعب له الحق وعليه واجب تنمية حضارته .

(٣) كل الحضارات بكل ما فيها من تنوع واختلافات عميقة وتأثير متبادل على بعضها البعض جزء من الإرث العام للبشرية (٦).

ولعل التساؤل المحورى الذى يفرض وجوده علينا هـ الى أى حد توافقت مبادئ التعاون الثقافى الدولى كما اعطتها ونادى بها اليونسكو وهو منظمة دولية تمثل للوجه الثقافى من الأمم المتحدة مع الممارسة الفعلية كمجلس الامن باعتباره للوجه السياسى المؤثر لها والسلطة الحقيقية فى اتخاذ القرارات الدولية من خلال الاعضاء الخمسة الدائمون به ؟ فإذا كانت الاجابة بالنفى فإن معنى هذا ان قضية الحوار بين الحضارات تفقد دلالتها ومقزاهـا وجدواها طالما أصبحت العلاقات الدولية السياسية تمثل العائق الاول فى تحقيقها ، فالسياسة ينبغى ان تكون تابعة لقيم ومبادئ وفلسفة الحوار بين الحضارات لكنها متى أصبحت موجهة له فإن كل حوار بين الحضارات ما له القتل لا محالة . وربما اشاد البعض - فى هذا الصدد - بموقف ليفى شتراوس فى دفاعه البطولى عن تعددية الحضارات والثقافات وأهمية الحوار والتواصل بينها من منطلق النزعة العلمية التى ارتبط بها . فالبنوية بصفة عامة شكلت منهجا علميا جديدا للبحث فى العلوم الانسانية والاجتماعية ، وبنوية ليفى شتراوس بصفة خاصة طمحت الى إقامة حوار مع العلم بعد أن فقدت الفلسفة مركزها المتميز الذى كانت تتباهى به وتتبواه معززة مكرمة . وعلى هذا يبدو ليفى شتراوس فى صورة الباحث العلمى والمفكر الموضوعى الذى حاول أن يعيد الاعتبار لكل حضارات وثقافات العالم بلا استثناء ليجعلها تلق جميعاً على قدم المساواة ، فى زمن طغى فيه للنموذج الغربى على ما عداه من نماذج حضارية أخرى . وعندما يطرح ليفى شتراوس دعوته متسلحاً بمنهج العلم ورصيد لا بأس به من الدراسات العلمية الأثنروبولوجية للمجتمعات

البدائية ، فلا شك أن دعوته يمكن أن تكتسب بعض المصداقية . لكننا هنا نتساءل هل نجح ليفي شتراوس في تقديم دراسة علمية متكاملة بشأن الحوار بين الحضارات من خلال منهجه العلمي البنيوي ؟ بالطبع يصعب أن نجد عندنا مثل هذه الدراسة التي نطمح اليها ، وبالتالي فإن دعوته في أهمية الحوار بين الحضارات تبدو في نهاية المطاف مجرد دعوة عاطفية أخلاقية لا تتعمق في دراسة جذور المشكلة بكل أبعادها وتفصيلاتها وارتباطاتها . ومتى تجاوزنا هذا التساؤل وأقنعنا أنفسنا بنجاحه في دراسة المجتمع البدائي بدرجة ساعدته على الإفادة بكل الحضارات والثقافات بما فيها ثقافة المجتمعات البدائية ، فإننا من ناحية أخرى قد يصعب علينا أن نتجاهل إمكانية توظيف العلم لاغراض إيديولوجية بالدرجة الأولى ، ويؤكد ذلك انكسار ليفي شتراوس - في ضوء نزعة البنيوية - لقيمة العامل التاريخي في تطور المجتمعات . ولا شك أنه ليس كل ما يقال ينبغي أن نأخذه على محمل الجد ، فما أكثر الشعارات والدعاوى البراقة التي حملت في جوفها من الزيف والبهتان ما جعلها أقرب إلى الخديعة والمؤامرة منها إلى الدعوة المخلصة للنزاهة ، وكما من الشعارات رفعها أصحابها باسم المبادئ والمثل العليا ما أنطلقت إلا لاختفاء غايات نفعية ومصالح خاصة بأصحابها وحدهم ، وبذلك تنبئ إمكانية الوقوع في شرك الشعارات والأساطير والأكاذيب المدعومة بالعقل والمنطق ، ولعل هذا ما يدفعنا إلى محاولة استكشاف مدى مصداقية ومشروعية الدعوة التي نادى بها ليفي شتراوس ، ولا يعني هذا أن ندخل في نوايا الرجل ونكلمس مكنون وجدانه ، فالبحث العلمي لا يتعامل مع النوايا بل يتعامل مع الواقع والمكتوب ، لكن ما هو مكتوب ليس مستقلاً بذاته ، صانع لمرجعياته تابع فيها وقائعها ، بل أن مرجعيته خارجة ، وإلا ما كانت مرجعيته مرجعية موضوعية ، ومرجعيتنا في التعامل مع ليفي شتراوس تأتي رهينة الواقع القطعي للراهن ، فإذا كان ليفي

شترابوس قد أبدى تعاطفه مع كل الحضارات حتى البدائية منها ، ورفض النظر إليها بمنظور التطور والزمان ، مؤكدا ضرورة التآزر والتواصل والحوار بينها ، فإن التساؤل الذي يواجها هو كيف يمكن الخلاص من أزمة الموقف الحضارى الراهن ؟ كيف يمكن ترجمة موقفه الى صيغة محددة نتعامل بها مع عالم منقسم الى دولة تمتلك أسباب القوة والتقدم والتفوق والنفوذ ، ودول أخرى لازالت ترزخ فى عاداتها وتقاليدها واساطيرها ، ليس بمقدورنا أن نؤكد فعالية الحوار الحضارى فى عالم محكوم بخريطة سياسية قبل أن تكون خريطة طبيعية تحدد نظام وبناء القوى التى تحكم العلاقات والتفاعلات الدولية ، الواقع الراهن ليس واحدا من ناحية قوة الفعالية والتأثير لكل دولة ، فهناك دول فاعلة ودول منفعلة ، وبالتالي لا مجال لمبدأ الندية السياسية والمعاملة العادلة لجميع الشعوب والحق أن ليفى شترابوس قد أثر الصمت والسلامة ، فابتعد عن تناول قضايا الانسان فى العالم المعاصر ، فتبدل له المجتمع البدائى وكأنه أشبه باليوتوبيا الكفيلة بحمل كل التناقضات ، فالأمن والسلام هنا فى المجتمع للبدائى ، فلا مجال لتغيير الأوضاع المتردية للعالم المعاصر إلا عن طريق اللجوء الى مجتمع بعيد عن حركة التاريخ وكان ليفى شترابوس يدعونا - بشكل أو بآخر - الى ان نكتفى بالاشادة بفضائل وقيم كل مجتمع بإنجازاته ومكتسباته ، فليس فى الامكان أفضل مما كان ، وليبقى كل شيء على ما هو عليه ، ولا يهم بعد ذلك ان كانت التكنولوجيا من نصيب عيىض الشعوب والدول ، فالشعوب جميعها ، على اختلاف واثها واجناسها ، حتى البدائية منها ، لها نصيب من المعرفة العلمية التكنولوجية ، بمنطق ليفى شترابوس ونزعته البنيوية . بالطبع يصعب أن نتجاهل قيمة الحوار بين الثقافات والحضارات ، وما ينطوى عليه كل حضارة من خصائص وسمات وهوية خاصة بها ، لكننا من ناحية أخرى ، ينبغي أن نضع فى اعتبارنا أهمية تقدم وتطوير كل الحضارات ،

خصوصاً تلك التي لا تدّ حيز منطق الاسطورة . ومنطق الاسطورة كما سراء هو
منطق التخلف والجمود واللاعقلانية

لا غرو بعد هذا ان بدت النزعة العلمية عند ليفى شتراوس بمثابة السلاح
الفعال لتدعيم النظام الرأسمالى والدفاع عن مصالحه كما ذهب هنرى لوفيفر
ويمكننا أن نمضى خطوة أبعد ننظر بمقتضاها الى نزعة ليفى شتراوس الينوية
باعتبارها مرحلة أو حلقة ضرورية فى طريق تفهم نظرية فوكوياما القائلة بنهاية
الايديولوجيا ونهاية التاريخ ، فإذا كان ليفى شتراوس قد جمد حركة
التاريخ ، فإن فوكوياما بدوره أعلن - مع ارهاصات ما يسمى
بالنظام العالمى الجديد - نهاية التاريخ .

لقد قدر لى أن اشهد مع ابناء جيلى تغيرات ضخمة ووقائع مثيرة تستفز
العقل والوجدان معا . فى عام ١٩٨٥ تولى جورباتشوف السلطة فى الاتحاد
السوفيتى ، فكان لدعوته للبيروميسترويكا (اعسادة البناء) والجلامنوسست
(المصارحة والمكاشفة) دورها الهام فى العلاقات الدولية وذلك من خلال الدعوى
الى نظام دولى جديد يتفق مع القيم الامسانية لا ينطلق من الصراعات والمواجهات
الايديولوجية ، ينبذ القوة فى فض المنازعات الدولية ويؤكد قيمة الحوار والتعاون
بين الدول والمنظمات الدولية . يعتمد على مبدأ توازن المصالح بدلا من مبدأ
توازن القوى . يحترم حق كل شعب فى اختيار الطريق الذى يناسبه ، يعمل على
الحد من سباق التسلح . ويواجه التحديات المشتركة للبشرية كمشكلات البيئة
والتلوث وغيرها

ومضت التحولات الكبرى في الاتحاد السوفيتي وبقية دول اوربا الشرقية على نحو متمسارح يفوق الخيال في عام ١٩٩١ إتهار الاتحاد السوفيتي كإمبراطورية ضخمة موحدة تجمع بين العديد من القوميات واستقلت وبالتالي استقلت الجمهوريات التي كانت تابعة له ، واعتقب ذلك استقلال دول أوربا الشرقية من تبعيتها له ، وتوحدت ألمانيا من جديد ، وتبدى العالم وكأنه في اعقاب انتهاء حرب عالمية جديدة واعادة لتوزيع الأدوار على المسرح السياسي بصورة تتفق مع الأوضاع الدولية الجديدة ، وهكذا بدأت الارهاصات الأولى تجاه تأسيس نظام عالمي جديد وإذا كانت دعوة جورباتشوف في البيرويستركيا والجلاسنوست قد بدت وكأنها الدعوة المحركة والبدائية الحقيقية للنظام العالمي الجديد ، فإنه لا ينبغي أن نتجاهل العوامل التي مهدت لهذه الدعوة ، سواء ما يخص منها الاتحاد السوفيتي أو ما يتعلق منها بالتطورات العالمية ككل ، وعلى سبيل المثال نجد دول حركة عدم الانحياز قد طالبت منذ مطلع السبعينات بنظام اقتصادي جديد يحقق العدالة الاجتماعية والاقتصادية بين دول الشمال المتقدمة ودول الجنوب المتخلفة ، كما نادى الدول النامية بدورها بنظام اعلامي جديد يواجه احتكار الدول الغربية المتقدمة لمصادر المعلومات ووسائل الاتصالات لكن الدعوة الى نظام عالمي جديد لم تتوقف عند جورباتشوف من ناحية ودول عدم الانحياز والدول المتخلفة من ناحية أخرى ، بل أنها سرعان ما اتخذت مزيداً من قوة الدفع والفعالية عندما تبنتها الولايات المتحدة الامريكية في اعقاب غزو العراق للكويت على لسان الرئيس الامريكي الاسبق جورج بوش فقد أعلن في خطاب له امام الكونجرس الامريكي في ٥ مارس ١٩٩١ بداية النظام العالمي الجديد مع انتهاء حرب الخليج . وبعد تحرير الكويت حدد بوش معالم النظام العالمي الجديد في خطاب يلبيح مؤثر في قاعدة مونتهجرى الجوية في الاباما في ١٣/٤/١٩٩٤ من خلال مجموعة من

المبادئ الأخلاقية النبيلة تقوم على الالتزام المشترك بين الأمم كبارها وصغراها ،
والتضامن في مواجهة العدوان والتسوية السلمية للمنازعات والحد من سباق
التسلح والتعامل العادل مع جميع الشعوب (٨) ولاشك أن مثل هذه المبادئ تذكرنا
على نحو ما بخطب الرئيس الأمريكي الأسبق ولمن في تناوله أهداف الحلفاء من
الحرب العالمية الأولى ، والتي تبلورت بعد ذلك في ميثاق عصبة الأمم . وبذلك
بدأت انعطافة جديدة في مسيرة النظام العالمي الجديد ، وبدأت الولايات المتحدة
الأمريكية في نظر البعض وكأنها القوى العظمى الوحيدة أو القطب الأوحده في مسار
العلاقات الدولية ، وجاءت حرب الخليج لتعزز موقفها بشكل يتفق مع تطلعاتها
ومصالحها بالدرجة الأولى ، وبطرحها مجموعة من الشعارات الأخلاقية لصياغة
وبلورة معالم النظام العالمي الجديد فإنها اتخذت بذلك صورة المشرع الأخلاقي
الاعظم للعالم في مرحلته الراهنة ، وأصبح على العالم أن يتشكل على نحو جديد
في اتجاه يوتوبيا مستقبلية من صنع الولايات المتحدة بالدرجة الأولى . هل أبتعدنا
عن ليفي شتراوس ١ لا أعتقد ، بل ربما لا نكون مقالبا إذا رأيت لنا - على
نحو ما - نقرب منه بدرجة أكبر ، لقد قيل عن النبوية أنها فلسفة موت الانسان
، رغم أن الاصل في ظهورها جاء من منطلق محاولة تقديم منهج جديد في دراسة
العلوم الإنسانية والاجتماعية فقد أصب اهتمام النبوية على الهياكل أو البنائات أو
النظم الثابتة الكامنة وراء شتى مظاهر الخبرة البشرية ، ومن ثم وجدت البنية على
حساب مقوماتها ، والتحليل النيوي على حساب الاستقراء والتعميم ، وبالتالي
تجاهلت النبوية أهمية ودلالة كل عنصر على حدة بل ضحت بهذه الدلالة من أجل
البناء العام الذي تخضع له ، ومن ثم فقد كل عنصر هويته الخاصة به من خلال
الهوية العامة التي تحكمه مع غيره من العناصر الأخرى ، وهي هوية البناء أو
النسق أو النظام الموحد . من هذا المنطلق تتبدى النبوية وكأنها فلسفة للنظام

العالمي الجديد ، بل وفلسفة كل ما يسمى بالنظام العالمي فإذا كانت البنيوية قد بدت في موقف التعارض لحركة التاريخ ، فإن التاريخ - على نحو ما - له دور كبير في نظرتها السكونية الثابتة . أليست دول العالم في كل مرحلة من مراحلها تتفاعل وتتشابك وفقاً لنموذج معين من التنظيم يحدد مراكز القوى وجملة التفاعلات بين أعضاء المجتمع الدولي ! أليست الخريطة السياسية للعالم تختلف من مرحلة لأخرى باختلاف النظام السائد في كل مرحلة ، وما يترتب عليه من إعادة ترتيب الأوضاع الدولية على نحو جديد يتفق مع مراكز القوى الجديدة الصاعدة على المسرح السياسي ، وهي القوى التي تمتلك من مصادر الفعالية والتأثير ما يمكنها من توجيه العالم الوجهة التي تراها مناسبة من وجهة نظرها وحدها دون غيرها ! إلا يمكن القول بأن النظام العالمي يتغير من مرحلة لأخرى بتغير هرم السلطة والنفوذ والقوة في كل مرحلة !

لا شك أن الحروب الكبرى تنتهي عادة بتحويلات ضخمة في نظام وبناء القوى والقواعد التي تحكم التفاعلات والعلاقات الدولية ، واستقراء تاريخ العالم يؤكد لنا هذه الحقيقة ، وعلى سبيل المثال ، بنهاية الحروب النابليونية وسقوط نابليون اجتمع الحلفاء في مؤتمر فيينا عام ١٨٢٥ لاعادة رسم خارطة أوروبا السياسية على نحو جديد يحقق مصالحهم بالدرجة الأولى وانتهى الحلفاء الى صياغة وتفتين مجموعة من المبادئ الاخلاقية نزل من أهمها :

- ١- التخلي عن مبدأ القوة كقاعدة للتملك
- ٢- خضوع العلاقات الدولية لقواعد العقل والمنطق
- ٣- تعويض الدول الكبرى عما لحق بها من خسائر خلال حروب الثورة الفرنسية والحروب النابليونية .

وبالنظر الى جملة هذه المبادئ نلاحظ أنها وأن أكدت بعض القيم العادلة والمشروعة فإنها من ناحية أخرى بدت مضادة للأفكار التحريرية والمطامح القومية للشعوب الأوروبية ، فمبدأ التخلي عن القوة كقاعدة للتملك لم يكن القصد منه سوى إلغاء كل التغييرات التي اجراها نابليون على الخارطة السياسية الأوروبية ومن ثم إعادة الإباطرة والملوك الى عروشهم وفقا للقاعدة التي نصادى بها تاليران ، وهي قاعدة الحقوق الشرعية للملوك التي تعد قوام تسوية مؤتمر فينا وروحها . وطبقت القاعدة على الممالك التي نحى نابليون اصحابها عن عروشهم وضمها الى فرنسا ، وذلك فيما عدا الاسر الحاكمة التي كان يصوء المؤتمر رجوعها ، أو التي اراد توزيع املكها في شكل تعويضات للدول التي تولى المؤتمر التصرف في املكها دون اعتبار للقومية أو أخذ رأى الشعوب (١٠) ونتيجة لعودة الملوك والأمر السابقيين الى حكوماتهم كان انتشار الملكيات المطلقة في أوروبا ، فلم يزد عدد الدول التي كان دساتير تفيد حكوماتها على ستة فقط هي : إنجلترا ، فرنسا ، الاراضى المنخفضة . الجمهوريات السويسرية الارستقراطية التي يضمها اتحاد سويسرة الكونفيدرالى ، النرويج ، ومملكة بولندة الجديد ، وحتى هذه الدساتير القلت السلطة الفعلية في يد الملك أو في يد ارستقراطية صغيرة (١١) .

وتأتى الى المبدأ الثانى فتبين أنه وان اخضع العلاقات الدولية الى قواعد العقل والعدل والمنطق بدلا من حكم القوة ، إلا أن هذه القواعد لم تكن فى نهاية المطاف سوى القواعد التي تتفق مع مصالح اعضاء المؤتمر وحدهم ، وهي القواعد التي تبلورت فى مبدأ توازن القوى ، وبمقتضاء اعيدت فرنسا الى حدودها السابقة التي كانت عليها قبل حروبها عام ١٧٩٢م . كما حرصت التسوية على عدم اعطاء ميزات لأية دولة أخرى من الدول العظمى تجعلها قوية بالدرجة التي

تمكنها من السيطرة بمفردها على شئون أوروبا ، أو تجعلها قادرة على المغامرة بالحرب واحراز النصر على الدول الأخرى (١٢) .

ويأتى مبدأ التعويضات بدوره لخدمة مبدأ التوازن الدولى ، وذلك عن طريق تعويض الدولة العظمى عما فقدته من أراضى تمتوجبها التسوية بأراضى أخرى ، بحيث تكون النتيجة النهائية حصول كل دولة عظمى على الاراضى التى كانت فى حوزتها عام ١٨٠٥م أو ما يعادلها ، وبذلك جاء المبدأ على حساب الدول الصغرى وحقوقها ، وتغذ تلك دقة الا فى حالة روسيا التى كانت تتفاوض من مركز القوة ، بسبب وجود مائتى الف من جنودها فى بولندا . وبذلك نالت أكثر مما نالته مثيلاتها من الدول الكبرى (١٣) ، ولا شك ان من أهم النتائج التى ترتبت على هذه المبادئ قيام دول غابت فيها روابط اللغة والجنس والشعور بالمصلحة المشتركة والهدف المشترك أو الاتفاق فى المذهب ، مثل النمسا التى أصبحت تضم بين حدودها مجموعة من الأمم لا يربط بها رابط ، وفى المقابل فقد تحققت تجزئة ايطاليا والمانيا وبولنده ، الأمر الذى أدى الى قيام أحزاب وطنية فيها لتحقيق الأهداف القومية والديمقراطية ولما كانت امبراطورية النمسا تضم فى حدودها أكبر مجموعة من الأمم ذات الأهداف القومية والديمقراطية ، التى يهدد تحقيقها كيان الامبراطورية نفسه ، لذا فقد اهتمت النمسا قبل غيرها من الدول باتخاذ الاجراءات السريعة والحازمة للقضاء على كل الحركات الثورية بها .

وهكذا جاءت فلسفة المؤتمر ونتائجه على النقيض تماما من فلسفة الحقوق القومية ، فقد أستند المؤتمر فى توزيع الحصص الى مفهوم السياسية الميكانيكية التى تلتزم بالنتائج المادية السياسية بدلا من الوقائع الجغرافية ، بمعنى

إن فلسفة الحدود الطبيعية تم تجاهلها كلية ، كما تجاهل أعضاء المؤتمر الفلسفة القومية القائلة بان الدول تنمو في اطار طبيعي . وتجاهلوا ايضا الروابط والتقاليد التاريخية و ارادة الشعوب (١٥) ولعل ذلك يفسر ما شهدته اوربا بعد تسوية فيينا من حركات قومية متعددة مع نمو وتصاعد كراهية الشعوب للسلالات التي اعيدت الى عروشها ، ومن ثم بدأت الشعوب تقارن بين الاصلاحات التي قام بها نابليون ، والتي أدت تقدمها وتطورها بصورة واضحة للجميع ويبين عودة السيادة الاستقرائين والمهاجرين الذين عادوا مثلما خرجوا محملين بأفكار الاستبدال المطلق والامتيازات الطبقية ، وبالتالي ظهرت قضية التناقضات بين الاصلاحات التي قامت بها الثورة الفرنسية وبين الحكم المطلق الذي فرض عليه ساسا من جديد (١٦) وتصاعدت الحركات القومية على مدى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بصورة سريعة متلاحقة (١٧) ، لعل من أهم نتائجها انهيار دول وامبراطوريات وصعود أخرى ، فالامبراطورية العثمانية بدأت تسير في طريق الانحلال كنتيجة لتغلغل الروح القومية بين الشعوب المتباينة التي تألفت منها ، يضاف الى ذلك ان نجاح الحركات القومية في هذه الشعوب أقترن أيضا بنجاح الحركات الدستورية بها (١٨) ، كذلك كانت روسيا القيصرية ميدانا فسيحا لحركات كبيرة قام بها الاحرار ، وأن اختفضت جميعها ، لتظل القيصرية رمزا للاستبدال والرجعية في أوربا زمنا طويلا ، وفي المقابل توحدت ايطاليا على يد كالفور وتوحدت المانيا على يد بسمارك لتظهر بذلك على المسرح السياسي دولتين عظيمين الى جانب الدول العظمى الاستعمارية تطالبان بنصيبهما من المستعمرات وتشاركان بالتالي في التنافس الاستعماري ، ومن ناحية أخرى ازدادت التناقضات الأوربية القديمة ، وازدادت معها اسباب فقدان الثقة والشك بين دول أوربا (٢٠) وهكذا أصبح الطريق مهيدا امام تشكيل خريطة العالم والقوى المتحكمة فيه في

صورة جديدة - وسرعان ما ظهرت مجموعة من التحالفات الأوربية الجديدة تقوم على مبدأ توازن القوى بالدرجة الأولى ، فأبرمت معاهدة التحالف الثلاثي بين ألمانيا والنمسا في ٧ أكتوبر ١٨٧٩ ، وفي ٢٠ مايو ١٨٨٢ تحولت المعاهدة الى تحالف ثلاثي بانضمام إيطاليا اليها (٢١) ، كما أبرم وفاق ودي روسي فرنسي في أغسطس ١٨٩١ (٢٢) ، وفي ٢٧ ديسمبر ١٨٩٣ الحق بهذا الوفاق ميثاق عسكري يقضى بمساعدة روسيا لفرنسا اذا هاجمتها ألمانيا أو إيطاليا بمساعدة ألمانيا (٢٣) ، ووقعت إنجلترا مع اليابان في ٣٠ يناير ١٩٠٢ معاهدة تحالف انجليزية يابانية ، ثم أبرم الوفاق الودي بين إنجلترا وفرنسا في ٨ ابريل ١٩٠٤ ، وفي ٣١ اغسطس ١٩٠٧ أدى الوفاق الانجليزي الفرنسي الى وفاق انجليزي روسي (٢٤) ، وهكذا انقسمت أوروبا مرة ثانية بين دول الوفاق الثلاثي الذي يضم إنجلترا وفرنسا وروسيا ، ودول الحلف الثلاثي الذي يضم ألمانيا والنمسا وإيطاليا (٢٥) ، ومن ثم أخذ الصراع في القارة الأوربية شكل التكتلات التي سرعان ما عبرت عن نفسها في صورة حرب عالمية وهي الحرب العالمية الأولى التي تعددت أسبابها وتشعبت الآراء بشأنها ، بعضها ينسب قيامها الى نظام التحالفات ومبدأ توازن القوى ، وبعضها ينسبها الى المنافسة البحرية الألمانية البريطانية ، كما ينسبها البعض الرابع الى رغبة فرنسا في استرداد الألزاس واللورين ، وينسبها البعض الخامس الى التنافس الاستعماري بين الدول الكبرى في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر من أجل السيطرة على آسيا وأفريقيا ، وان كان الرأي الاصبوب ان هذه الاسباب مجتمعة قد أدت الى قيام الحرب (٢٦) ، وبانتهاء الحرب تغير النظام العالمي تغيرا جوهريا عما كان عليه قبلها ، فقد أختفت الاسرات العسكرية الحاكمة في اربع امبراطوريات هي : اسرة الهابسبورج في النمسا والمجر ، والهولزرن في ألمانيا ، ورماتوف في روسيا ، وآل عثمان في تركيا (٢٧) ،

وصارت مقاليد الامور في أوروبا في أيدي الزعماء الذين تعظموا مبادلتهم في مساحات البرلمانات وهم ويسر وكلمبصر ولويدجورج ، وباشرفهم وضعت معاهدات الصلح ومع ان كلا من هولاء الأقطاب الثلاثة كان له دوره في هذه المعاهدات ، لكن يمكن القول بأن قوام تسوية الصلح وجوهرها امنتها الحقائق الواقعة التي اكتره الساسة على قبولها (٢٨) . وفي مؤتمر الصلح بباريس في ١٨ يناير ١٩١٩ حدد ولسن في سلسلة من الخطب البليغة المؤثرة مقاصد وأهداف الحلفاء من الحرب ، فابان عن المؤسسات السياسية الجديدة التي رغب في انشائها بأوروبا ، وأوضح أن العدو هو روح العسكرية البروسية ، وأن الهدف هو أن يصبح العالم مأمونا لقيام الديمقراطية (٢٩) ، ومع كل ذلك فإنه حينما وقعت معاهدة فرساي في ٢٨ يونيو ١٩١٩ في بهو المرايا بقصرها ، حيث تودى قيل ذلك بنصف قرن بالامبراطورية الألمانية ، شعر كل امرئ وتكئذ - على حد تعبير فيشر - أن فرصة عظيمة لإسداء الخير وإقامة العدل في العالم قد افلقت من أيدي البشر ، ذلك أن ساسة العالم لم يتعاموا الى عظمة الاحداث ، بل وضعوا صلحا لم يكن يصلح منصف سليم ، ومن ثم كان هناك ما يشبه الاتفاق الضعفي على عدم تطبيق مبدأ تقرير المصير على الهنود الحمر والاسيويين الخاضعين للولايات المتحدة الامريكية ، مع عدم جلاء الجنود البريطانيين عن الهند ومصر ، وهكذا شعر كثير من الناس ان الإنسانية قد اختفت في النهوض بواجبها ، وان الديمقراطية لم تعد آمنة في أوروبا ، وتوارت هفافات النصر وفرحة الفوز بعد فترة قصيرة جنباً الى جنب مع مشاعر الحنى وغمرة اليأس (٣٠).

ولا شك أن من أهم النتائج التي تمخضت عنها الحرب العالمية الأولى هو ما تمثل في انشاء نظام عالمي جديد يزعم انطلاقه من مبدأ المعاملة العادلة للشعوب والمساواة فيما بينها ، ومن ثم كان تأسيس عصبة الأمم المتحدة ، وبدت الإنسانية

وكأنها مقبلة على مرحلة جديدة تسمح بإمكانية وجود الاحترام المتبادل بين جميع دول العالم بلا استثناء ، وبالتالي تأسيس قاعدة صلبة ينطلق منها الحوار بين الحضارات والثقافات ، بعيدا عن المراكز والمواقع السياسية للدول المختلفة أو علاقات القوى المتحكمة في نظام العالم .

قدمت عصبة الأمم للبشر أداة جديدة لتنظيم العالم وحكمه ، وبدت أشبه بجمعية من الدول تخول كل منها - معهما صغر شأنها مركزا وحقوقا متساوية ، وتحمي امتيازاتها وسيادتها الداخلية من كل عدوان ، وذلك باشتراطها حصول كل قرار يصدر عن العصبة على موافقة جميع أعضائها لتنفيذه . وقد أدرك صانعو ميثاق العصبة بأ، من العيث خلق حكومة عليا تلغى الحكومات القومية للدول ، وتحل محلها في السيطرة على شئونها ، ولهذا رفضوا العمل بالفكرة التي وجدت لها اتصارا كثيرين في فرنسا والتي تجند انشاء جيش أو هيئة بوليسية دولية تأتمر بأمر العصبة(٣١) وهكذا استبدل بنظام توازن القوى ، الذي كان سائدا منذ القرن السادس عشر ، نظام أمن جماعي تكون كل دولة فيه ملزمة بمساعدة اية دولة تتعرض للعدوان من قبل دولة اخرى (٣٢) ، ولعل من أهم النتائج الايجابية البارزة للعصبة انشاء محكمة العدل الدولية للفصل في المنازعات بين الدول بالطرق القانونية ، وادخال مبدأ العدالة الاجتماعية في العلاقات الدولية ، والاهتمام بمشاكل العمال من خلال مكتب العمل الدولي ، ومن الأفكار الطيبة المثمرة التي تضمنها ميثاق العصبة فكرة توطيد التعاون الدولي بجميع اشكاله في لزمنة السلم . فلم يكتف ميثاق العصبة بأن تتعهد الدول الاعضاء تعهداً صادقاً بالانقلاع عن الحرب ، وممارسة الدبلوماسية العلنية ، وتقاص التسليح ، بل أوجب عليها ايضا أن تتعلم التضامن معا على طريق العصبة ، لا فقط في انجاز الاعمال الكبرى التي تقتضى

تعاون بنى الامسان ، بل ايضا فى التعاون معا فى جميع الشئون ذات المصالح المشتركة كصون مستوى المعيشة بين العمال ومناهضة الرقيق الابيض فى النساء والاطفال وتنظيم تجارة الأفيون واتخاذ التدابير الدولية الناجمة لوقاية الصحة الدولية ، كذلك راي واضعوا ميثاق العصابة ، فى روح خيرة ، ضرورة اهتمام الأمم الأوربية بالأقليات العنصرية والدينية التى تعيش فيها ، وكذلك العناية بالجماعات الضعيفة المتأخرة التى بسطت عليها الدول القوية سيطرتها ، وهى الجماعات التى درجت الامبراطورية زمانا طويلا على أن تقوم علاقتها بها على مبدأ الوصاية كمبدأ لمباشرة سلطاتها وتأكيد نزعتها الخيرة تجاه الشعب المحكوم ونفعه ، ومن ثم فقد استقر الرأى على انتهاج نفس المبدأ (وهو مبدأ مأخوذ من القانون للرومانى) فى حكم الاراضى التى استولى الحلفاء عليها من الامان والاتراك وهكذا ليس مبدأ الفتح الخشن الهمجى مسوح المبادئ الخلقية (٣٣) ، فاعتبرت الدول المتحالفة وشريكاتها دولا منتدبة من العصابة لإدارة الاملاك التى ضمت اليها، والزمتم بأن تقدم فى فترات محددة حسابا عن قواتها الى لجنة خاصة من لجان العصابة ، وبذلك أصبحت الدول المهيمنة على المسرح السياسى تقوم بالوصاية على المستعمرات نيابة عن المجتمع الدولى ، مع الاشراف عليها من خلال لجنة الانتدابات ، باسم تحقيق الرفاهية للدول الواقعة تحت الانتداب ، ومن ثم فخذ الاستعمار قناعا مهزيا سمي بالانتداب وكان من امانى الحلفاء المشتركة أن لا تكتفى الولايات المتحدة بتوقيع معاهدة فرساي فحسب ، وهى المعاهدة التى صنعت وفق أفكار الرئيس ولسن ومبادئه ، بل تنضم ايضا الى عصابة الامم ، لكن الولايات المتحدة خبيت فى هاتين الناحيتين آمال أوروبا ، فلم توقع امريكا معاهدة فرساي ، كما انها لم تنضم الى العصابة ومن ثم طاشت فجأة جميع الآمال ، وتبخر كل رجاء بأن تعلن إنجلترا وأمريكا معا التخفيف من وطأة التعويضات التى فرضت على

المانيا ، كذلك احيطت الآمال في المعاونة التي كان بمقدور أمريكا تقديمها بصفتها
عضوا من اعضاء العصبة عن طريق استخدام الضغط الاقتصادى كاداة فعالة لكبح
جماح أى دولة تحدثها نفسها بالتأمر على تفكير صانعو السلام فى العالم
يلقى فيشر على عدم اشتراك الولايات المتحدة فى عصبة الأمم رغم دوره ، الفعال
فى الدعوة اليها كشكل جديد للنظام الدولى فيقول . . إن ما كان يحلم به الرئيس
ولسن مع شركائه الانجليز هو بناء عصبة امم تعمل على بسط السلام على الارض
، بحيث تنظم فى هذه العصبة فى نهاية المطاف جميع شعوب الأرض ، ويكون فيها
الجنس الانجلوسكونى واسطة العقد ، وحكومات الامبراطورية البريطانية
والولايات المتحدة الأدوات الرئيسية لنشاطها واعمالها ونفوذها ، ولكن هذه الآمال
الكبيرة لم تعمر طويلا ، فعندما انعقدت الجمعية الأولى للعصبة بجنيف خريف
١٩٢٠ ، لم يكن ممثلا بها غير اربع واربعين دولة ، ووقفت روسيا بعيدا عنها .
ولم تر العصبة يومئذ ان المانيا وتركيا وغيرهما من الدول الاعداء السابقة قد
بلغت درجة كافية من النضج يسمح باشتراكهما فيها . ولكن اخر ضربة وجهت
للعصبة تمثلت فى عدم تمثيل الدولة التي كانت موافقتها على قراراتها ، ومعاونتها
فى تنفيذها ، جوهرية فى قيام العصبة بالتزاماتها ، وهى الدولة التي وضعت سائر
الأمم ثقة كبيرة فى ميلها الى العدل ، وبعدها فى الهوى والغرض ، فقد نفضت
الولايات المتحدة يدها عن عمل رئيس جمهوريتها ، وأبت الانضمام الى
العصبة (٣٤) ومع ذلك فإن أية دراية عميقة بتاريخ أمريكا ، وأى أدراك عميق
لوجهة النظر الامريكية ، كانا كفيلين بانذار الأوربيين بأن من الطبيعى لأمريكا أن
تنفض يدها من أوروبا ، كما كان من الطبيعى لانجلترا أن تطلب من الامان عن
البلجيك ، وفرنسا أن تطلب بعودة الالزاس واللورين اليها ، ذلك أن أهل الولايات
المتحدة لم يدخلوا الحرب حينما انتهكت حيدة البلجيك ، أو حينما اغرقت الباخرة

لوزينانيا ، وأما حزموا رأيهم على امتشاق الحسام ، حينما شرعت القواصات الألمانية تغرق بواخرهم التجارية ، فوطتوا العزم على انزال القصاص بمن شنوا هذه هذه الحرب ، وحينما تم لهم ذلك رجعوا الى سياسة الانسحاب من الاشتباكات الأوربية وهي السياسة التي ورثوها من جورج واشنطن ، وهكذا لم يكن في إمكان عصبة الأمم أن تكون خيرا من الدول الاعضاء التي تسألقت منها ، فإذا كانت هذه الدول تبغى السلام ، فقد كان بمقدور العصبة على نحو ما أن تقدم الإدارة التي تمكنها من نياله ، والمحافظة عليه ، لكن سواء أكانت هناك عصبة ، أم لم تكن ، فإن أية دولة تعقد العزم على اشهار السيف كان باستطاعتها أن تصل الى بغيتها(٣٥) .

تشكل العالم على نحو جديد بعد الحرب العالمية الاولى ، وأعيد رسم خارطة أوربا السياسية على نحو يتفق الى حد ما مع الأسس القومية ، وتغير بالتالي نظام توزيع القوة والقواعد التي تستند اليها التفاعلات الدولية لصالح الدول المنتصرة بعد هزيمة أربع امبراطوريات ضخمة شكلت القوى الفعالة المؤثرة في القرن التاسع عشر وهي : الامبراطورية الألمانية وامبراطورية النمسا والمجر ، والامبراطورية الروسية ، والامبراطورية العثمانية ، لكن إذا كانت تسوية فيينا في عام ١٨١٥ قد دامت مدة تزيد عن نصف قرن ، فإن تسوية باريس ١٩١٩ لم تدم أكثر من عشرين عاما(٣٦) . فلم تثبت ألمانيا أن أخذت تغير وضعها السياسي الدولي بقوة الأمر الواقع عن طريق الفكر الفاشي ، ولما كان الفكران ينبعان من أصل واحد ، فقد تكون من الدولتين في سبتمبر ١٩٣٧ مصير عرف باسم مصير المحور وفي الوقت نفسه كان الاتحاد السوفيتي يزرع كأول قوة اشتراكية دولية عرفها التاريخ في مواجهة الفكر الرأسمالي الغربي المتمركز في فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة ، وفي العشرين سنة التالية على انتهاء الحرب .

العالمية الأولى ، ظل الصراع يدور بين هذه المعسكرات الثلاثة المتناقضة ، على نحو لم يعد معه مفر من تحكيم السلاح ، ومن ثم كانت بداية الحرب العالمية الثانية في ٣ سبتمبر ١٩٣٩ ، تحالف المعسكر الرأسمالي مع المعسكر الاشتراكي ضد المعسكر الفاشي ، وانتهى الصراع بهزيمة المعسكر الفاشي هزيمة ساحقة ، واستسلام ألمانيا في ٧ مايو ١٩٤٥ . ثم استسلام اليابان في ١٤ أغسطس ١٩٤٥ ، وبذلك تهيأت الظروف لاعادة تشكيل خريطة العالم على نحو جديد لحساب الدول المنتصرة وهي بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي .

وإذا كانت تسوية فيينا قد استمرت أكثر من نصف قرن ، ودامت تسوية الحرب العالمية الأولى نحو عشرين عاما ، فإن تسوية الحرب العالمية الثانية أجهضت قبل ميلادها ، إذ سرعان ما نشب الصراع بين القوى المنتصرة فور انتهاء صراعها مع القوى المنهزمة . وانقلب اعداء الأعداء الى حلفاء اليوم ، بينما انقلب حلفاء الأعداء الى اعداء اليوم (٣٧) ، وهكذا تبدلت قواعد اللعبة السياسية وأعيد توزيع أدوار لاعبيها . فقد اتسمت القوى المنتصرة بعد الحرب العالمية الثانية الى معسكر رأسمالي تتزعمه الولايات المتحدة ومعسكر اشتراكي يتزعمه الاتحاد السوفيتي ، ومن ثم كان بداية الصراع بين المعسكرين فيما عرف باسم الحرب الباردة . وبعد أن كان الصراع في القرون السابقة يكاد يقتصر على أوروبا ، اتسعت مساحته وأصبح يمتد على مساحة العالم أجمع . وإذا كانت عصبة الأمم التي تأسست في اعقاب الحرب العالمية الأولى من منطلق تقديم نظام أمن جماعي يكفل تحقيق السلام لشعوب العالم أجمع لم يكن بمقدورها أن تكون خيرا من الدول الاعضاء التي تألفت منها والتي سرعان ما تصادمت ودب الشقاق بينها ، لذا فقد اتجه التفكير أثناء الحرب العالمية الثانية الى تقديم نظام جديد أقوى من عصبة الأمم ، ومن ثم كان ظهور ' الأمم المتحدة ' كنظام جديد للسلام يتفق مع متطلبات

المرحبه . وقد اتفق على ان يتألف من جمعية عامة يشترك فيها الاعضاء بالتساوى ، ومجلس أمن تكون له السلطة الحقيقية بهدف التوفيق بين مبدأ المساواة ونظرية الدول الحارسة للأمن ، كما تفق على انشاء امانة ومحكمة عدل دولية ، وبالإضافة الى ذلك ، فقد اتفق على انشاء مجلس اقتصادى واجتماعى بناء على طلب الولايات المتحدة .

استاءت الدول الصغرى والوسطى من أصول التصويت فى مجلس الأمن فقد اتفق على أن يتمتع الاعضاء الدائمون بحق " الفيتو " وعلى ضرورة اجماع الدول الكبرى باعتبار هذا الاجمال " حيويًا لسير المنظمة " ، ومن ثم فقد كان للاعضاء الدائمين الذين يتمتعون بحق الفيتو سلطات أوسع من السلطات التى كانت لهم فى مجلس " عصبة الأمم " ، كما أن الميثاق لم يدخل فى صلب معاهدات السلام بخلاف ما حدث فى عام ١٩١٩ . وفى مؤتمر سان فرانسيسكو من ٢٥ ابريل الى ٢٥ يونيو ١٩٤٥ وضع ميثاق المنظمة الجديد ، ويتضمن ١٩ فصلا ١١١ مادة ، ومقدمة بلغة ، يتعهد فيها الموقعون بتسوية الخلافات الدولية بالطرق السلمية ، ونبذ استخدام القوة ، ويعلنون ايمانهم بحقوق الإنسان ، ومساواة حقوق الرجال والنساء ، والأمم الكبرى والصغرى ، ومناصرة الحريات الأساسية والتأكيد على حق الشعوب فى تقرير المصير(٣٨) .

ولا شك أن فعالية الأمم المتحدة ومدى مصداقيتها قد ارتبطت بالدرجة الأولى بمجلس الأمن وحده ، فسلطة الجمعية العامة مجرد سلطة استشارية ، وتوصياتها ليس لها أى تأثير ، أما بالنسبة لمجلس الأمن الذى تكون من ١٥ عضوا منهم خمسة دائمون لهم وحدهم حق النقض وهم للولايات المتحدة ، روسيا ، بريطانيا ، فرنسا ، والصين ، فإنه على وجه الدقة يشكل السلطة الحقيقية فى اتخاذ القرارات (٣٩) وعلى ذلك يمكن القول بأن القوى المتحكمة فى نظام العالم

في أعقاب الحرب العالمية الثانية أصبحت خمس دول ، لكن إذا ما أردنا تحديدا أكثر دقة ، في ضوء انقسام العالم الى معسكرين ، رأسمالي وشيوعي ، أمكن لنا القول بأن العالم في أعقاب الحرب العالمية الثانية قد تشكل في صورة جديدة بمقتضى قطبية ثنائية ، خضعت لها موازين القوى في العالم المعاصر .

ومن الحرب الباردة وسباق التسلح بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي ، الى سياسة الوفاق الدولي ، مروراً بحركات التحرر الوطني في العالم ، وانتهاءً بانهيار الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية وإعادة توحيد ألمانيا ، اتجه العالم الى نظام عالمي جديد بدأ بمقتضاه في نظر البعض وكأنه نظام احادي القطبية في ضوء خضوعه لهيمنة وسيطرة الولايات المتحدة وخروج الاتحاد السوفيتي - على نحو ما - من مسرح الصراع العالمي ، ولنا هنا بصدد مناقشة وتقييم الآراء التي قيلت عن النظام العالمي الجديد من منطلق كونه احادي القطبية أو متعدد القطبية ، أما ما يهمننا بالدرجة الأولى هو ارتباط النظام العالمي في مساره التاريخي بتغيرات متلاحقة تعكس في مجملها تغير هرم السلطة والنفوذ والقوة في كل مرحلة ، فمن خلال بعض شواهد التاريخ تبين تنوع النظم العالمية وتفاوتها منذ انتهاء الحرب النابليونية حتى انتهاء الحرب الباردة بتنوع وتفاوت نظام وبناء القوى والقواعد التي حكمت التفاعلات والعلاقات الدولية من مرحلة الى أخرى ، وفي كل مرحلة كان النظام يؤكد مشروعيته ومصداقيته ومسوغات وجوده من خلال مجموعة من الشعارات والمقولات الاخلاقية ، المتتبع لها يكاد يجزم ، مع تباين القائلين بها ، وتنوع مراكز القوى التي ارتبطت بها ، انها تكشف عن بنية ثابتة تكمن وراء النظم المتتالية ، أن معالم النظام العالمي الجديد في خطاب بوش في قاعدة مونتهجمرى ينكرنا بقرارات تسوية مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ عقب انتهاء

الحروب النابليونية ، كما يذكرنا بخطب الرئيس ولسن وميثاق عصبة الأمم في أعقاب الحرب العالمية الأولى ويذكرنا أيضا بميثاق الأمم المتحدة عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية . الشعارات والدعاوى الأخلاقية التي اتخذتها القرارات السياسية تكاد تكون واحدة مع تغير تشكيل خريطة العالم في كل مرحلة وفقا لمصالح الدول المنتصرة فالفريق المنتصر - ايا كان - يدعم انتصاره بنفس الشعارات الأخلاقية التي أعتمد عليها الفريق المنتصر في مرحلة سابقة ، وكأن هناك مقولات ومبادئ ثابتة تستند اليه النظم العالمية رغم تغيرها من مرحلة الى اخرى في ضوء تغير هرم او نظام السلطة والنفوذ . فإذا ما تساعلنا عن كيفية تناول ودراسة النظام السياسي العالمي في كل مرحلة من مراحلها الا يكون بمقدورنا أن نتعامل معه ، كما نتعامل مع اللغة أو الاسطورة أو أي نظام رمزي يقبل التحليل والفهم . لاشك أن الطابع الرمزي لنظام العالم أوضح من أن تخطئه العين المجردة ، فهو نص لغوي يصاغ في لغة محددة لها مواصفات معينة ، وهو يشترك الاسطورة ، أو على الأقل يحاول أن يتوحد معها من ناحية طابعه العقائدي ، بما يعنيه من قدسية وتوقير والزام . ويمكننا أن نضيف فنقول بأن نظام العالم ، وهو في اساسه نظام رمزي له يعدين بعد نظري وبعد عملي ، فالبعد النظري هو محتوى ومضمون ومدلول النظام وهو البعد المخزون في عقل صناع النظام ، لما البعد العملي فانه يتمثل في الممارسات التي تأتي بدورها اشارة ودلالة على النظام ، أي يمكن فهمها استنادا الى ذلك النظام ، وكأننا هنا أمام ثنائية أشبه بثنائية اللغة والكلام ، وثنائية المدلول والدال عند سوسير . فالنظام العالمي يبدو شبيها باللغة متى نظرنا اليه كمخزون نظري في عقل صناع النظام ، لكن في تطبيقه وممارسته يبدو شبيها بالكلام ، مع الأخذ في الاعتبار ، أن واقع التطبيق أو الممارسة أو الكلام يستمد دلالاته ومعناه من خلال الخزون النظري أو اللغة بتعبير سوسير .

وبالتالى فلا يمكن أن نفترض خلو الكلام من اطار مرجعي نستند اليه وهو اللغة ، او خلو الممارسة من بعد نظري يؤصل دلالتها ، والا افترضنا بذلك انعدام الصلة منذ البداية بين النظام وتطبيقه او بين اللغة والكلام . وبالتالي فلا مجال لافتراض تباعد وقطيعة بين الدال والمدلول ، فإذا كان سوسير قد شبه العلاقة بينهما بقطعة الورق الواحدة التي لا تستطيع أن تفصل إحدى وجهيها دون تمزيق الوجه الآخر ، فبوسعنا القول بأن الواقع العملي ، واقع الممارسة والتطبيق لكونه دلالة على مدلول النظام وفلسفته فانه ينبغي أن يأتي معبرا عنه بصدق ، وإلا اعتبرناه مجرد قناع زائف لا يعبر عن النظام بقدر ما يعبر عن الايديولوجية الخفية المضمرة في النظام ، أو ما سكت عنه النظام .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن سوسير في دراسته للغة قد مال ناحية تجاوز تنوعات اللغة ومظاهرها المتغيرة في سبيل تأكيد أهمية عناصرها السكونية الثابتة أو ثوابتها البنوية . فقد كان علماء اللغة أكثر اهتماما بتاريخ كل لغة على حدة بالكشف عن أصولها التاريخية ، وما طرأ على أصواتها من تغير ، وجاء سوسير فاتجه إلى الاهتمام بكشف البنية الكلية للغة عن طريق تجميدها وايقاف تطورها وتتابعها الزمني ، وبتأثير سوسير حاول لفي شتراوس بدوره كشف التماثل بين اللغة والأسطورة ، فتعدد الأساطير في كل العصور وفي كل الامكنة ليس أكثر من تكرار لمجموعة من الارتباطات في كل الروايات الاسطورية ، وتعدد النصوص اللغوية بدوره يتجه لتوافق مجموعة صغيرة من العناصر اللغوية المحددة ، والحق أن البنوية في تجاهلها للنزعة التاريخية ونظرتها للتاريخ نظرة سكونية قد أكدت وجود ثوابت بنوية مستترة في كل المراحل التاريخية تكمن وراء التحولات المتعاقبة من عصر الى عصر ، ويمقتضى ذلك بحق لنا القول بوجود قطيعة معرفية - الى حد ما - بين العصور المختلفة ، وقياسا على ذلك يصبح بوسعنا القول مع

أقطاب البنيوية ومنهم سوسير وليفي شتراوس بأن تعدد النظم العالمية في العصور المختلفة يكشف لنا عن ثوابت بنيوية مشتركة بينها وبالتالي يمكن تحديد الارتباطات والعلاقات الخاضعة لها ، وقد تكشف لنا هذه الارتباطات - كما نبان ليفي شتراوس في دراسته للأساطير - أن التشابهات ليست هي العلاقات الوحيدة القائمة بينها ، بل يمكنها أن تتصل ببعضها عبر العصور المتتالية عن طريق اختلافها عنها اختلافا منتظما .

البنيوية ليست بعيدة الصلة عن نظام العالم ، أو ما يسمى بالنظام العالمي الجديد ، فما الذي تعنيه البنيوية الاهتمام بالنظام أو الهيكل أو البناء العام الذي تنتظم بمقتضاه مجموعة من العناصر المشتتة والمتفرقة لتكتسب من خلاله وعن طريقه كل دلالة ومعنى ، فالنظام أو البناء هو وحده مصدر المعنى ، وبالنظر الى النظام العالمي نجد أننا متى افترضنا وجوده كنا بذلك قد أولينا الأهتمام للبناء أو النسق على حساب مقوماته وعناصره المختلفة ، ومن ثم يتبدى نظام العالم وكأنه لغة أو نسق محكوم باتساق داخلي يعطى لكل عنصر فيه معناه ودلالته ، وهو ما يعنى افتراض خضوع كل دول ، بل وثقافات وحضارات العالم ، لهذا النظام ، وإلا عد ذلك ، انتهاكا لحرمة النظام وهيكله العام ، فالشذوذ أو التمرد على النظام مرفوض بمنطق النظام نفسه . ولا شك أن العداة للذات - كما ذهب شولز - يشكل جزءا من جوهر البنيوية ذاتها ، بصرف النظر عن كونها السياسسى الخاص ، ففى الرؤية البنيوية للإنسان ، أدى الوعي الجديد بطبيعة اللغة وعمليات التفكير الى وعى جديد بالعالمية الانسانية ، فالبنيوية تعادى القومية والذاتية يصفة عامة (٤٠) ومن ثم فنحن هنا وكأننا أمام لغة عالمية واحدة ، لا يهم تنويعاتها المتباينة ومظاهرها المتغيرة وممارساتها المتعددة ، بقدر ما يهم نظامها العام وعناصرها الثابتة ، ولعل ما يؤكد هذا توجهات العديد من الباحثين فى النظر الى النظام

العالمي الجديد من زاوية استكشاف ما يميزه من هيكل أو بناء مغاير لما سبقه من نظم أخرى . وما يرتبط بذلك من اهتمام البعض برصد عوامل التهديد أو التفكك أو التحلل للنظام العالمي الجديد كالصحة الإسلامية والقوميات المتصارعة . وهكذا يبدو للنظام العالمي الجديد وكأنه نظام من المحرمات أو التابو يعترض شرعية كل ما ينتقص من وحدته أو يهدد دعائمه ، ومتى أدخلنا في الاعتبار تبعية المعنى للنسق أو البناء أو النظام ، باعتبار أنه لا وجود للمعنى منفصلا عن البناء ، كان علينا بالتالي استنباط المعنى الذي يترتب على البناء ، وليس المعنى الذي نحاول أن نلصقه أو نلحقه به ، وهو المعنى الدخيل أو المقتعل الذي يأتي تبريرا للنظام أو البناء باعتباره ايدولوجية له . ولا شك أن معنى النظام لا بد وأن يجد على نحو ما مصداقيته في الواقع والطبيعة ، وعلى حد رأي ليفي شتراوس يمكن القول بأن للطبيعة منذ البداية مليئة بالثقافة ، بل يمكن القول بأن الفكر والمنطق باطنيين في الطبيعة والحياة ، ويومئذ أن نمضي خطوة أبعد فنُدعى ، ولو على نحو مقتعل ، لمكتنية دراسة نظام العالم على نحو مشابه لنظام القرابة في المجتمع البدائي عند ليفي شتراوس ، ففي دراسة ليفي شتراوس عن البنى الأولية للقرابة في المجتمع البدائي لاحظ أن نظم الزواج باعتبارها نظاما أولية يمكن أن تقدم لنا نظرية عامة حول القرابة ، ذلك أن المبادئ التي تضعها لتنظيم تبادل النساء لا تقتصر على المجتمع البدائي وحده ، بل هي مبادئ عامة لكل المجتمعات ، أي أن هذه النظم تجد مصداقيتها واقعا من خلال العمل بها ، وأن بدت مختلفة في البنى المعقدة نتيجة للعديد من العوامل .

وبالتنظر إلى الخطاب السياسي لنظام العالم كنص لغوي ومنتج ثقافي من صنعة ويأورة مناسمة القوى العظمى في العالم ألا يمكن أن نتعامل معه لا باعتباره مجرد نص أدبي يضاف إلى مجموعة النصوص الأدبية ، نتذوقها فننتقنها أو

نرفضها ، بل نتعامل معه من منطلق كونه منطقاً للعالم ، وبناءً له . وان كان من صياغة مترنخ أو ولمن أو بوش أو غيرهم ؟ والحق أن الخطاب السياسي للنظام العالمي ليس مجرد خطاب فردي ، بل هو خطاب جمعي ، تتمثل فيه طبيعة الصراعات والعلاقات الدولية في ضوء القوى المهيمنة التي توجه النظام العالمي ، وهو يشق طريقة بقوة وصلابة حتى لو أصطدم بالطبيعة البشرية وفرض عليها بقوة السلاح فهو ليس موضع جدل أو نقاش ، أنه يقدم نفسه كقانون وضعي للعالم ، بل كقانون اسطوري بما يحمله من قدسية وتوقير . ومتى تساعلنا عن مشروعية الخطاب السياسي لنظام العالم باعتباره قانوناً ومنطقاً له كان علينا أن نتجه الى تحليل مضمون الخطاب وهنا قد تواجه تقابل حاداً بين مستويين من التحليل ، المستوى الاخلاقي من ناحية ، والمستوى السياسي من ناحية أخرى ، فإذا ما بدأنا بالمستوى الظاهري وهو المستوى الذي يتقدم ويواجهنا في البداية لوجدنا أنه يتضمن من الدلالات ما يجعلنا نسميه على نحو ما بالمستوى الأخلاقي ، وهنا تأتي الافكار الاخلاقية النبيلة كالدعوة الى توطيد التعاون بين جميع الدول والأمم والاحترام المتبادل فيما بينها والتعامل العادل مع جميع الشعوب والحد من التسلح وحل المنازعات الدولية بالطرق السلمية ومواجهة التحديات المشتركة للإنسانية كمشكلات البيئة والتلوث واحترام حقوق الانسان الى غير ذلك من الدعاوى الاخلاقية والاصلاحية التي نجدها عادة عند رواد الاصلاح والتجديد . ولا شك أن مثل هذه الدعاوى تبدو الى حد ما مشتركة ومشاعة بين العديد من النظم العالمية بدءاً من الخطاب السياسي لمؤتمر فيينا عقب الحروب النابليونية وانتهاء بخاطب بوش في اعقاب حرب الخليج ، مما يجعلنا نجزم بوجود بنية ثابتة على نحو ما وراء الخطب السياسية البليغة للنظم العالمية المتعاقبة ، نعل أبرز ما يميزها منحها الاخلاقي الواضح . ولما كان يصعب علينا أن نتعامل مع سياسة

العالم باعتبارهم مصالحين وفلاسفة أخلاق ، كان علينا بالتالى أن نتجه الى المستوى الثانى من التحليل ، وهو المستوى المستتر والخفى ونعنى به المستوى السياسى ، وتحديدنا نقصد به هيكل القوى والنفوذ فى النظام العالمى ، وهنا بوسعنا القول بوجود بنية مستترة وراء النظم العالمية السياسية تؤكد على نحو ما خضوع النظام لقوى تهيمن عليه وتمسك بزمام اموره وتوجهه وترعاه بالشكل الذى تراه ، وفى هذا المجال يمكن الاشارة الى توجهات العديد من الباحثين فى النظر الى قوى النفوذ فى النظام العالمى الجديد من منطلقات متباينة توضح فى مجملها إمكانية وجود عدة نماذج للنظام العالمى المستقبلى منها النظام الاحادى القطبية والنظام الهرمى والنظام المتعدد الأقطاب والنظام الثلاثى الأقطاب القارية ، ومع تباين هذه النماذج ، لكنها فى النهاية تكشف لنا وجود بنية سياسية تتعلق بتنظيم هيكل أو نظام السلطة فى النظام ، ومن ثم فإن البنية السياسية هى البنية المحورية فى أى نظام سياسى يدعى العالمى ، وليست البنية الاخلاقية سوى قناع يخفيها ويحجبها ، فإذا كانت البنية السياسية تؤكد على نحو ما معانى الهيمنة والسيطرة والسلطة والنفوذ والوصاية والفعالية فإن البنية الاخلاقية تؤكد قيم المساواة والعدالة والندية والاحترام المتبادل وحقوق الانسان والتعاون الدولى ، وبالتالى يمكن القول بان البنية السياسية هى البنية الايديولوجية الخفية التى تتستر وراء المقولات والشعارات الاخلاقية التى تشكل البنية الاخلاقية ، وهى البنية التى ينبغى أن نتوجه اليها بالدرجة الأولى ولعل توجهنا اليها على هذا النحو يعد أكثر اتساقاً وتوافقاً مع تعاليم النبوية ، باعتبار اننا نتجاوز المستوى السطحى الظاهرى للوقائع الاخلاقية من أجل اكتشاف وتحديد العلاقات الخفية الكامنة فيها وهى علاقات السلطة وحدها ، ولو لم نفعل ذلك لوقفنا فى شراك الزيف الأخلاقى للنظام العالمى . ليكن توجهنا الى شبكة وعلاقات القوى والسلطة والنفوذ بدلا من عالم النوايا والدعاوى

والضمائر والطموحات الأخلاقية ، فالنوايا والضمائر تخص أصحابها وحدهم ،
وبسبب طبيعتها الذاتية فإنه يصعب دراستها ، لكن شبكة وعلاقات السلطة والقوة
والنفوذ ولها من الخصائص الموضوعية ما يجعلها موضع البحث والدراسة ،
ويجعلها بالتالي قادرة على تفسير المستوى الأخلاقي وتحديد الدلالة الحقيقية له .
فنظام فيينا بما تتضمنه من مبادئ أخلاقية كمبدأ التخلي عن القوى كقاعدة للملك
يجد تفسيره في إعادة تشكيل خارطة السياسة الأوروبية وعلاقات السلطة والنفوذ
على نحو جديد بما يعنى عودة النظام السياسي القديم ، ونظام عصبة الأمم بكل ما
تتضمنه من قيم وأخلاقيات ، لكنه في نهاية الأمر نظام وصاية من قبل الدول
العظمى على الدول الصغرى وعلى حد تعبير فيشر ، فقد لبس مبدأ الفتح الخشن
الهمجي مصوح المبادئ الأخلاقية ، فاعتبرت الدول المتحالفة وشريكاتها دولا
منتدبة من العصبة لإدارة الاملاك التي ضمت اليها ، ومن ثم فإن نظام الانتداب
عندما افتتخته العصبة لتحقيق الرفاهية والتنمية للدول الواقعة تحت الانتداب هو في
حقيقة امره نظام استعماري جديد ، ونظام هيئة الأمم المتحدة ، بكل اجهزته
ومنظماته التربوية والتشريعية والاقتصادية والعلمية والثقافية ، وبكل مضامينه
الأخلاقية ، هو بالمثل نظام هيمنة من خلال خمسة دول لها حق العضوية الدائمة
في مجلس الأمن ولهم وحدهم دون غيرهم حق النقض (الفيتو) . ويأتى النظام
العالمي الجديد فيؤكد بدوره ، بعد استهلاله بمجموعة من الدعاوى الأخلاقية
التبيلية ، وأقعا سلطويا جديدا ، يراه البعض على انه إعلان صريح بهيمنة وسلطة
ومطوة قطب واحد على العالم كله . وهكذا فإن النظام العالمي باعتباره نظاما
سياسيا هو نظام سلطة في المقام الأول ، وبالتالي فإن علينا أن نتوجه الى المعنى
الذي يترتب عليه كنظام سلطة وليس المعنى الذي يبرره ويدععه كنظام اخلاقي .
فإذا كان النظام العالمي احادي القطبية ، فإن المعنى المستفاد من هذا البناء يفيد

تبعية العلاقات والتفاعلات الدولية للقطب الواحد المهيمن هيمنة عسكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية وايضا بتحية ثقافية حضارية ، وإذا كان النظام العالمي يؤكد تعددية الأقطاب في ضوء تباين عناصر القوة والنفوذ ما بين قوة عسكرية واستراتيجية واقتصادية ومالية فإن النظام العالمي بدوره لابد وأن يأتي انعكاسا للقوى المتحكمة فيه ، وعلى ذلك فإن النظام العالمي لابد أن يكون معبرا بصدق عن ترتيب وتنظيم عناصر القوى التي يتشكل منها ، وليس انعكاسا للدعوى والمبادئ الأخلاقية التي يطرح نفسه من خلالها .

إن نظاما لا تشاركه كل دول العالم في صياغته وصناعته وابداء الرأي فيه هو نظام ديكتاتوري استبدادي يهمل دور البعض على حساب تأكيد سطوة وسلطان البعض الآخر ، ومثل هذا النظام هو وحده الذي يفرز معناه في اتجاه صناعة ومشرعية ، ومن ثم فإن التصورات التي يمكن أن تستفاد من هذا النظام يمكن أن تكون على النحو التالي :

- * تكريس التفاوت بين الدول والشعوب على جميع المستويات العسكرية والعلمية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية .
- * تأكيد العنف في ادارة العلاقات بين الدول وبالتالي تسوية المنازعات بالوسائل العسكرية أو الضغوط الاقتصادية .
- * تجاهل القيم الإنسانية والأخلاقية كالحرية والديمقراطية والمعاملة العادلة لجميع الشعوب وحقوق الانسان واحترام قواعد القانون الدولي والشرعية الدولية .
- * اعدام وجود الحوار الحقيقي بين الحضارات والثقافات وتجاهل مبدأ النسبية الثقافية بما يفرضه من تجاهل الخصوصيات الثقافية الحضارية للمجتمعات ، وبالتالي محاولة فرض بعض القيم باعتبارها عالمية لا تتعلق بمجتمع دون غيره ، رغم كونها مجرد تعبير عن ثقافة الأقوى عالميا .

مثل هذه التصورات هي التي يمكن أن تستفاد من نظام يتشكل من خلال وبواسطة علاقات القوى وحدها ، ولا يهم بعد ذلك أن يكون النظام قديما أم حديثا . ويمكننا ملاحظة عمق الفجوة بين الشعارات والقيم التي طرحها بوش في اعقاب حرب الخليج والصقها بالنظام العالمي الجديد من جهة وبين الممارسات الفعلية على أرض الواقع الفعلي من جهة اخرى . فالقيم الخلقية والمبادئ الانسانية النبيلة التي جاءت على لسان بوش وهي الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان والتضامن الدولي في مواجهة العدوان واحترام القانون الدولي والشرعية الدولية والحد من ترسانات الاسلحة تشكل في مجملها يوتوبيا من المبادئ والمثل العليا لا تقل في نبلها وسمو غايتها وروعة صياغتها عن غيرها من اليوتوبيات التي بلورها الفلاسفة على مر تاريخ الوعي الانساني ، بل قد تفوقها في طرحها لمبادئها على نحو مباشر بسيط وتلقائي وسهل وبعيد عن تعقيدات ومصطلحات الفلاسفة التي قد يصعب على العامة تلهمها ، مع الأخذ في الحسبان أن اليوتوبيا هنا جاءت على لسان رئيس الدولة التي بدت للبعض وخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي باعتبارها القطب الأوحده المهيمن على العلاقات الدولية ، اما بقية اليوتوبيات التي عرفتها البشرية فإنها جاءت على السنة فلاسفة لا يملكون من أمور الدنيا شيئا غير تأملاتهم الفلسفية وحدها ، وشتان بين الفكر الذي تشرعه وتدعوه وتفرضه السلطة والنقوذ والفكر الذي يطرحه الفيلسوف مستندا الى قوة العقل والمنطق ، ولا يعني هذا بطبيعة الحال تحيالا لفكر أصحاب السلطة والسلطان بقدر ما يعني أهمية اتخاذ الحيطة والحذر من أقوالهم ودعوايهم والشك في مصداقيتها ، أو على الأقل تقويسها ووضعها بين قوسين ، خصوصا متى كانت مصالحهم واضحة في غرضها والدفاع عنها ، وهنا تبدو اليوتوبيا وكأنها قد صممت خصيصا لخدمة غايات وأهداف خاصة بأصحابها ، وتأتي الممارسات العملية كمحركات واقعية في

الحكم على مصداقية البيوتوبيا أو النظام العالمي الجديد ، فإذا صدقها الواقع بما يتضمنه من ممارسات فعلية كان هذا دليل صدقها وإن كذبها كان هذا دليل بطلانها ، وكان هذا أيضا دليل كونها مجرد دعوة مضللة خادعة أو ايديولوجية مقنعة تخفي مصالح أصحابها ، كما تخفي الدلالة الحقيقية لها ، ولا غرو بعد ذلك ، أن أقترن النظام العالمي الجديد بالايديولوجيا ، ليس بالمعنى الذى يؤكد الفصل والقطيعة بينهما كما ادعى فوكوياما ، وإنما على العكس من ذلك ، بالمعنى الذى يؤكد توحيدهما فى كيان واحد . ومن هذا المنطلق نتجه الى الواقع الفعلى ، واقع التطبيق والممارسة ، وليس واقع النظر والتأمل ، لنرى الى اى حد تفاعلت شعارات ومقولات النظام العالمي الجديد ، بل وكل نظام يدعى صفة العالمية ، مع هذا الواقع . ولمننا نفتعل شيئا جديدا ، أو منطقا مخالفا ومغايرا لمنطق التفكير البرجماتى لدى فلاسفة المجتمع الأمريكى ، بل اننا نستقى منهم منهجهم فى التفكير لتعامل به مع شعارات النظام العالمي الجديد ، فالفجوة الهائلة بين دول العالم الغنية ، ودولها الفقيرة لا يمكن أن تخطئها العين المجردة ، مما يؤكد انعدام العدالة فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بصورة مطلقة ، ويكفى أن نطلع على التقرير الثالث عن التنمية البشرية الذى اصدره البرنامج الاغاثى للأمم المتحدة منتصف عام ١٩٩٢ متضمنا مجموعة من الحقائق الدامية المفزعة أقل ما يقال عنها انها تصدم الضمير الانسانى وتتعارض مع كل القيم والمثل العليا التى عرفتها الانسانية على مر عصورها فيكفى أن نعرف أن ٢٠٪ من سكان العالم يحصلون على ٨٢,٧٪ من مجموع دخل العالم بينما الـ ٢٠٪ من سكان العالم الأكثر فقرا يحصلون على ١,٤٪ من دخل العالم والـ ٢٠٪ الاقل فقرا يحصلون على ١,٠٩٪ من دخل العالم وهناك ٢٠٪ ثلثة فقيره تحصل على ٢,٣٪ من دخل العالم ، وهذا يعنى أن ٦٠٪ من سكان العالم يحصلون على ٥,٦٪ من اجمالي دخل العالم .

وتستهلك الدول الغنية حوالي ٧٠٪ من الطاقة العالمية ٧٥٪ من معادن العالم و ٨٠٪ من أخشابيه ، و ٦٠٪ من طعامه ، وفي الوقت نفسه يوجد في الوقت الراهن حوالي ٢٣٠٠ مليون من البشر يفتقدون إلى خدمات الصرف الصحي و ١٣٠٠ لا يستطيعون الحصول على مياه الشرب الصالحة ، هذا بالإضافة إلى انتشار المجاعات في العديد من الدول الأفريقية في الوقت الذي تعاني فيه بعض دول الشمال من التخمّة (٤١) . ومن ثم فإن خسارة دول الجنوب نتيجة الأوضاع غير المتكافئة في العلاقات التجارية والمعاملات المالية الدولية تمثل أضعاف ما تحصل عليه هذه الدول من معونات خارجية وإذا كان التفاوت الاجتماعي والاقتصادي على مثل هذه الدرجة الرهيبة من التفاوت بين الدول الغنية والدول الفقيرة ، فإنه من ناحية أخرى يعكس تفاوتاً علمياً وتكنولوجياً وعسكرياً .

وتأتى إلى واقع الممارسة للقيم والمبادئ الإنسانية كالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والشرعية الدولية فنجدها أشبه بالشعارات الجوفاء والمفارقة والمتعالية والبعيدة كل البعد عن أرض الواقع . إذ كيف تتفق مثل هذه الشعارات مع تنظيم دور مجلس الأمن على حساب الجمعية العمومية ؟ وكيف تتفق مع احتكار حق النقض في قرارات مجلس الأمن لخمسة فقط من أعضائه ؟ وكيف تتفق مع تطبيق الولايات المتحدة مبدأ الشرعية الدولية بصورة انتقائية بالشكل الذي يخدم مصالحها وحدها ؟ فإذا كانت الشرعية الدولية قد تحركت على نحو فوري تجاه العراق أثر احتلاله للكويت في الثنائي من أغسطس ١٩٩٠ كما تحركت وفرضت حصارها الفعال على ليبيا إبان أزمة لوكربي فإن الشرعية الدولية من ناحية أخرى اغمضت العين وأخرست اللسان وحجبت الضمير عن كل انتهاكات إسرائيل المسافرة لكل قواعد القانون الدولي . في عام ١٩٤٨ اغتالت إسرائيل الكونت برنادوت مبعوث الأمم المتحدة إلى فلسطين ، وفي ١٨/٤/١٩٩٦ ضربت إسرائيل مقر الأمم

المتحدة في قانا وحولته الى اثملاء من جنث الضحايا المدنيين من الأطفال والنساء والشيوخ لتؤكد بذلك استحقاقها بهيبة وكرامة المجتمع الدولي . وعندما اجتمع مجلس الأمن لبحث العدوان نهضت الولايات المتحدة كعادتها لتبريره ومساندته فاقضت مجلس الأمن لإرادتها الحديدية وهددت باستعمال حق القيتو في مواجهة أي قرار يدين اسرائيل ، ولم تكثف بذلك ، بل حفرت سفيرتها وفتسذ مادلين اولبرايت من تبنى الجمعية العمومية أي قرار يتعارض مع مجلس الأمن حفاظا على وحدة وعدم انقسام الأمم المتحدة وعدم تناقضها مع نفسها . وعندما نشرت الأمم المتحدة تقرير واقعة الاعتداء المتوحش على قانا ، اعلنت الولايات المتحدة ثورتها العارمة في مواجهة امينها العام بطرس غالي وتوعدته بعدم تجديد ترشيحه فترة ثانية ونجحت بالفعل في استبعاده رغم موافقة جميع الدول الاعضاء على اعادة ترشيحه .

وعلى مرأى من العالم كله نفذت محاولات ابادة شعب كامل وهو شعب البوسنة والهرسك باساليب لا تقبل في وحشيتها وضرورتها عن اساليب النازية في القتل والفنك والاعتصاب وعندما تحركت المنظمة الدولية بقيادة الولايات المتحدة فإنها تحركت في تباطؤ مذهل يفوق حركة السلحفاة . وهي وأن هددت وافتعلت بعض الطلعات الجوية على صرب البوسنة ، فإنها بدت وكأنها أشبه بتدريبات عسكرية ، لا فعالية أو تأثير لها ، فلا يوجد أي مجال للمقارنه بينها وبين الهجوم الكاسح على العراق ، وينتهي الموقف بغرض الحل الذي يكافىء المعتدى ويؤكد مشروعية منطق القوة ، فلا يجد عزت بوجفيتش رئيس البوسنة كلمات يعبر بها عن اضطراره لقبول قرار المجتمع الدولي ممثلا في الولايات المتحدة سوى وصفه للحل بكونه اشبه بجرعة الدواء المر التي لا مفر منها .

وهكذا أتخذ النصف طريقه الى العلاقات الدولية ، وتلاشت طرق مواجهته بموازيتين ومعايير واحدة ، فالاجراءات الحاسمة تتخذ متى كان يتعارض مع مصالح القوى المهيمنة على النظام العالمى ، واقصى اجراء يتخذ ضده هو المطالبة بضبط النفس أو أبقاء الاوضاع على ما هي عليه بصورة لا تلحق الضرر بالعرف الأقوى فى العدوان بل قد تسوغ له مشروعية عنفه وتكافئه إذا لزم الامر .

وإذا كان النظام العالمى الجديد قد نادى بضرورة تخفيف ترسانات الاسلحة وأخضاعها للمراقبة وأخذ على عاتقه تمديد معاهدة حظر أنتشار الاسلحة النووية ، فإن سباق التسلح مضى على قدم وساق . بل تشكل تجارة السلاح مصدرا هاما من مصادر الدخل القومى للعديد من الدول المصدرة له . وفى الوقت الذى فرضت فيه القيود الدولية والخطر الشامل للاسلحة على الدول التى خرجت من نطاق الحماية الامريكية كالعراق وأيران وليبيا ، فإن أمريكا لم تكثف بتزويد اسرائيل بكل احتياجاتها من الاسلحة ، بل منحتها أيضا حق انتاج بعض أنظمة الصواريخ الأمريكية المتقدمة مثل الباتريوت وآرو . وبينما أخذت أمريكا على عاتقها دعوة جعل منطقة الشرق الأوسط منطقة خالية من السلاح النووى فانها تجاهلت كلية مخزون اسرائيل من الاسلحة النووية . ويأتى مؤتمر التمديد والمراجعة لمعاهدة عدم انتشار الاسلحة النووية ليتخذ قراره بالتمديد الابدئ للمعاهدة مؤكدا بذلك اختلال التوازن فى العلاقات الدولية . فإذا كانت الدول التى وافقت على التمديد اللانهائى للمعاهدة وعددها ١٠٥ دولة رأت فى ذلك التمديد مصلحة لها ، فقد رأت سبعين دولة أخرى أن التمديد يمثل خطرا واضحا فى اسلوب إدارة التعاقبات الدولية ، باعتبار أن اجبارها على الانصياع لقرارا تهديد لامنها بشكل مباشر أو غير مباشر تحت دعوة ان دولا اخرى قد وافقت من شأنه أن يعمق الإحساس بالاحباط واليأس من اقتتاد النظام الدولى - بعد انتهاء الحرب الباردة للعدالة فضلا عن الموضوعية

، وبينما بدت اسرائيل سعيدة بعدم تقديمها لاي تنازل فيما يختص بقصبة نشاطها النووي ، الا ان الاسلوب الذي عالجت به الولايات المتحدة مسألة تمديد المعاهدة وسعيها إلا تتعرض اسرائيل لاي ضغوط ، والا يذكر اسمها في القرار الخاص بالشرق الاوسط ، وهو الامر الذي استحق عليه الرئيس كلينتون الشكر من اسحاق رابين ، جعل من مؤتمر التمديد والمراجعة مجرد فصل من فصول الصراع الدولي النابع من الرغبة الهيمنة وفرض الأمر الواقع بالقوى العسكرية ليس فقط في الشرق الأوسط وإنما في العالم كله . ولا غرو بعد هذا أن أعلن شيمون بيريز بعد انتهاء مؤتمر المعاهدة أن اسرائيل ستمنع طهران من امتلاك قوة عسكرية نووية ، وهكذا تلاشت عالمية المعاهدة وضماتها لامن جميع الدول بشكل متوازن واعتمادا على أسس لا تتغير بتغير موقع الدول من خارطة التحالفات الدولية ، وتأتى اتفاقية الدفاع المشترك بين الولايات المتحدة واسرائيل و اعلان امريكا على لسان وزير دفاعها لشيمون بيريز وللعالم كله بأن امريكا حريصة على التفوق النوعي لجيش اسرائيل تأكيدا صريحا على تجاهل مبادئ العدالة في امتلاك الاسلحة . وفي ديسمبر ١٩٩٥ اعلنت الولايات المتحدة رفضها التوقيع على المعاهدة التي ابرمتها دول جنوب شرق آسيا (آسيا) في قمها التي عقدت في باتوك الخاصة باعلان منطقة جنوب شرق آسيا خالية من السلاح النووي ، والحجة التي استندت اليها في تنصلها من التوقيع على المعاهدة تنطلق من ادعائها أن بنود المعاهدة لا تتفق مع مبادئ قانون البحار ومع حرية البحار من منطلق أن مبدأ " المرور " في البحار العالية كما هو مقرر في اتفاقية جنيف للبحار العالية (ابريل ١٩٥٨) التي لا تقبل - بطبيعتها الجغرافية - وضع اليد أو الحيازة . ومن ثم لا تدخل في الملكية الانفرادية لأي دولة من الدول . ومن ثم رأت الولايات المتحدة أن الموافقة على معاهدة " اعلان منطقة جنوب شرق آسيا خالية من الاسلحة النووية على ما هي

عليه دون تعديل يعنى التفريط فى حقوق اعطاهما القانون الدولى للدول وبالذات حق المرور الحر فى البحار العالية (أى تلك الاجزاء من البحار التى تأتى بعد المياه الداخلية والمياه الإقليمية للدول الشاطئية) ويلزمها بقيد ' المرور الحبرى ' الذى تتمتع به الدول الشاطئية فقط بالنسبة لمياهها الداخلية ومياهها الإقليمية ، الذى يشترط أن يكون مرور السفن غير ضاء بالنسبة للدول الشاطئية . وهكذا أرادت الولايات المتحدة أن تتمتع بحق المرور الحر لسفنها النووية فى المناطق التى حددتها معاهدة دول الآسيان كمنطقة خالية من الاسلحة النووية .

وعلى نحو ما تكرر هذا الموقف ازاء معاهدة افريقيا يجعل القارة الأفريقية منطقة خالية من الاسلحة النووية ، المعروفة باسم " معاهدة بلنانيا " نسبة الى المحطة النووية التى لزلتها دولة جنوب افريقيا ، وهى المعاهدة التى وقعتها ٤٩ دولة أفريقية من أصل ٥٣ دولة أفريقية فى مؤتمر خاص عقد بالقاهرة فى ١١ أبريل ١٩٩٦ . فقد وقعت أربع دول من الدول الخمس النووية الكبرى وهى لولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا والصين على ملحقين لتلك المعاهدة يلزماتها بعدم استخدام الاسلحة النووية أو التهديد بها ضد أى من الدول الأفريقية التى تشملها المعاهدة أو لجراء تجارب نووية على أراضيها . ورفضت روسيا التوقيع بحجة وجود قاعدة عسكرية امريكية فى جزيرة دييجو جارسا فى المحيط الهندى التى تستأجرها الولايات المتحدة من بريطانيا وتستخدمها لتخزين اسلحة نووية . وهكذا لم يأتى توقيع الدول الأربع على ملحقى المعاهدة برينا أو عفويا بل جاء بناء على إدراج الدول الأفريقية بندا ضمن المعاهدة يترك لكل دولة حرية السماح بمرور للدول الكبرى النووية على التوقيع على بروتوكولات المعاهدة .

وهكذا تتسع الفجوة بين دول العالم الثالث التي تسعى طواعية الى الالتزام بتحريم الاسلحة النووية وبين الدول الكبرى الغربية الحريصة على امتلاك هذه الاسلحة ، ولتتمتع بحق المرور الحر في أى بحار في العالم دون اكرثاث بمصالح الشعوب .

وفي ضوء تكريس التفاوت بين الشعوب على جميع المستويات العسكرية والتكنولوجية والإقتصادية والإجتماعية والطابع الانتقائى لتطبيق مبادئ الحرية والديمقراطية والشرعية الدولية وسباق التسلح والتعدام وجود معايير عادلة تطبق على جميع دول العالم بشأن امتلاك الاسلحة النووية فى ضوء كل هذا ينتفى القول بإمكانية وجود حوار حقيقى بين الحضارات والثقافات على مستوى الندية والاحترام والتواصل الحقيقى ، أن نظاما بطرحه الكبار ويخضعونه لسيطرتهم وتوجهاتهم ويمقتضاه يتم تهميش دور الصغار ، مهما قيل عن قيمة وأخلاقياته ، فإنه فى نهاية المطاف نظام القوة وحده ، والأقوى عسكريا وتكنولوجيا واقتصاديا يستطيع أن يمسك بزمام المبادرة ويمكنه نشر قيمه وأطره الفكرية والثقافية ، ويمكنه بالتالى أن يضيف عليها طابعا عالميا ، وبالتالي لا مجال لمبدأ التسوية الثقافية والتعددية الفكرية ، وفى هذا الصدد يمكننا الإشارة الى أهمية الندوة التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت بتاريخ ١٧-٢٠ ديسمبر ١٩٩٧ تحت عنوان ' العرب والعولمة ' ، فى إطار اتفاق غالبية الآراء ، الذى كثيراً ما وصل الى حد الإجماع - على حد قول أ.د اسامه الخولى - يمكن ملاحظة ما يلى :

- ١- أجمع الكل على أننا نمسنا أمام أمر طارئ ، ولا قطيعة ثورية مع الماضى القريب . بل إننا إزاء عملية تاريخية ، كما ذكر فى جلسة العمل الأولى .
- ٢- أجمع الكل على أن الإتكار والاستنكار موقفان غير مقبولين إزاء ما نواجهه . فلهذا ليس نقد الظاهرة ، بل فهمها وتحليلها ويلورة ردود الفعل المتلى إزاءها .

٣- أن الرأي هو أن ركيزة الظاهرة الأساسية الاقتصادية في طبيعتها ، وأن أدواتها هي الشركات المتقدمة القوميات ... وإن كان هذا لا يعنى بالطبع تجاهل تجلياتها الأخرى في المجالات السياسية والعسكرية والثقافية والإعلامية .

- أن الكثيرين أكدوا على انتقائية الظاهرة كما نرى تجلياتها اليوم على أرض الواقع ، ويعيدوا عن الشعارات البراقة والمطروحة حول الديمقراطية أو حقوق الإنسان . هي تفتح أسواق العالم لمنتجات دعائها الكبار وتوحدها أمام منتجات الدول النامية . وفي وجه العمالة التي كانت ترحب بمجبلها في ما مضى . العولمة في الشمال والهيمنة في الجنوب ليستا ظاهرتين منفصلتين ، انهما عملية واحدة طبيعية ومتوامة ، والتناسق بين أجزاء المنظومة الدولية هو الأصل .

- أن الغالبية ترى أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الفاعل الرئيسي في عملية إعادة إنتاج نظام هيمنة جديد تحت شعار العولمة ، وأن العولمة كما نعرفها اليوم عولمة أمريكية أساساً ومحاولة لعولمة نمط الحياة الأمريكي .

- أن الكل مدرك لأهمية الدور الذي تلعبه التطورات التكنولوجية الحديثة ومقدر لها ، وبالذات في مجال الإعلامية بمعناها العريض الذي يشمل الإلكترونيات الحديثة وتطبيقاتها المتلاحقة بسرعة مذهلة في كثير من مجالات الحياة .

- أنه في مسألة البعد الثقافي للعولمة كان هناك اتفاق كبير على أن العولمة سلاح خطير يكرس الثنائية وانحطار الهوية الثقافية الوطنية . السيادة الثقافية تنهار بتزامن ضغوط الخارج في اخفاقات مؤسسات الداخل . وسيادة ثقافة الصورة واستبدال " السمعى - البصرى " بالثقافة المكتوبة كأداة للنظام الثقافي المسيطر أصبحت المصدر الأقوى لبناء القيم والرموز وتشكيل الوعي والوجدان .

- أن الهجوم الكاسح للعولمة سيؤدي الى الارتداد نحو التشبث بالثقافة القومية ، إلا أن المعركة ستكون خاسرة ما لم تتحول المقاومة الى مقاومة إيجابية تتسلح بأدوات ثقافية العولمة نفسها القائمة على أساس اقتصادي - علمي - ثقافي متين . التركيز على الثقافة نوع من الهروب من المواجهة في مجالات الاقتصاد والسياسة والعلم والثقافة . التبعية الثقافية هي نهاية عمليات السيطرة الكلية التي تبدأ في المجالات الأخرى (٤٤) .

ولا شك أن نقاط الاتفاق السابقة تؤكد على نحو ما أننا أمام نسق أو بناء قيمي ، وإن يتبلور على نحو نحدد قاطع بعد ، وهو نسق لم يشارك عالمنا العريسي والإسلامي ، كما لم تشارك دول العالم الثالث ، كما لم تشارك المجتمعات البدائية في صنعه ، بل لقد فرض علينا ، والتحدى الذي يواجهنا ينبع من كيفية مواجهتنا له ، أي أن موقفنا لا ينطلق من الفعل بقدر ما ينطلق من رد الفعل ، قضيتنا المحورية مواجهة العولمة ، والمؤتمرات والندوات والدراسات تتخذ من العولمة موضوعا لها ، والقضية التي نواجهها تتمثل في كيفية تحديد موقعنا من هذا النسق أو للبناء فرض علينا ، وهكذا تتبدى الإشكالية المحورية . فإذا كانت العولمة أشبه بنسق أو بناء كلي ، أمكن القول بأنه من الطبيعي أن نتخذ من القومية والذاتية موقف العداء والرفض . وبالتالي تبدو العولمة وكأنها ظاهرة تمتلك نظامها الداخلي المتناسك ، ومن ثم فهي تمثل حاجة أساسية للجنس البشري ، إن لم تكن من وجهة نظرنا ، فإنها من وجهة نظر غيرنا ، أو بعبارة أخرى ، من وجهة نظر الأوصياء علينا ، وعلى العالم ، من وجهة نظر صناع النظام في العالم ، فليس ثمة معنى للعالم ، لو لم تكن هناك قواعد واضحة له . وفي هذا الصدد نجدنا نردد مرة أخرى ما سبق أن ذكره ليفي شتراوس ، وذكرناه من قبل في الفصل الثاني من هذه الدراسة . فهو يقول " أنك متى نظرت إلى الانجازات العقلية للجنس البشري ، كما

سجلت في جميع أنحاء العالم ، فأنتك تلاحظ وجود طابع عام يميل دائما الى تقديم بعض اشكال النظام ، فإذا كان هذا الأمر يمثل حاجة أساسية للنظام في العقل البشري ، أمكن القول بافتران هذه الحاجة بوجود نظام في الكون ، مما ينتقى معه القول بوجود حالة من الفوضى الشاملة . البشرية عند ليفي شتراوس لا تحيا بدون نظام أو بناء أو نسق . والنظام العالمى الجديد يبدو وكأنه ذروة ما وصل اليه العقل البشري في بحثه الطموح لاكتشاف هذا النظام ، وإذا لم يكن لنا أى دور في صنعه ، فإن شأنه في هذا شأن أى اكتشاف جديد ، لا يشترط لكى تقبله أن نكون قد ساهمنا فى كشفه . فالإكتشافات العلمية ، تنبهر بها وتمستخدمها وتستهلكها ، ويصعب علينا أن نرفضها ، بل لتنا نبحث عنها ونتعقبها من منطلق حاجتنا اليها . ولا يهم بعد ذلك تحديد دورنا فى التوصل إليها ، إنها تبدو فى نهاية المطاف وكأنها موجهة للإنسانية ككل ، حتى ولو أحتكر البعض تصديرها وتوجيهها وتحديد السياسات الخاصة بها . وبالتالي فإن الحاجة الى وجود نظام عام شامل للجنس البشرى تتفق مع حاجة العقل البشرى الى إفتراض مثل هذا النظام للكون ، ومتى توصلت البشرية لنظام يتسم بالشمول والكلية ، أصبح عليها أن تتخذه منطلقا لها فى التعامل مع العالم ، ويؤكد هذا أفتران النظام العالمى الجديد بنهاية الايديولوجيا ونهاية التاريخ عند فوكوياما ، أو بعبارة أخرى أفتران النظام العالمى الجديد بالانتصار النهائى والحاسم للرأسمالية على غيرها من الأيديولوجيات ، وهو ما يعنى توصل البشرية إلى نظم فكرية أو ايديولوجية مغايرة للنظام الرأسمالى اللبيرالى الذى أثبت تفوقه وانتصاره الساحق على كل النظم الأخرى .

وهكذا يمكن أن نكتشف فى فكر ليفي شتراوس ما يعد من قبيل الأرهاصات الموحية والمؤتمرة فى نشأة مقولة نهاية التاريخ عند فوكوياما . فلا مجال للتغيير أو التطور عند كل من ليفي شتراوس وفوكوياما ، باسم الانتصار الحاسم للرأسمالية

الليبرالية ، وباسم النظام العالمي الجديد أو العولمة ، لا مجال للتغيير أو الرفض أو الابتكار ، بل نحن أمام ما يشبه القانون العظمى الحاسم والنهائي لتفسير كل ظاهرة تواجهنا عند فوكوياما ، وباسم سيادة النسق أو النظام أو البناء ، لا مجال لفعالية الذات الإنسانية بمعزل عن هذا النسق عند ليفي شتراوس . وإذا كنا نفتقد مبدأ النسبية الثقافية والتعددية الفكرية عند فوكوياما ، فإننا - على نحو ما - نفتقد هذا المبدأ ، بصورته الحقيقية وليس بصورته الشكلية ، عند ليفي شتراوس ، مهما قيل عند دفاعه عن هذا المبدأ ، والحق أن ليفي شتراوس قد أثر اتخاذ موقف الصمت والسلام تجاه العديد من القضايا السياسية - على نحو ما رأينا في تناول نزعته الأيديولوجية المحافظة - مكتفياً بالنظر إلى المجتمع البدائي باعتباره أشبه باليوتوبيا الكفيلة بحل كل التناقضات ، فالأمن والسلام هنا في المجتمع البدائي ، وكأنه لا مجال لتغيير الأوضاع المتردية للعالم المعاصر إلا عن طريق الالتجاء إلى مجتمع بعيد عن حركة التاريخ ، رأى ليفي شتراوس أن العالم تتنازعه حضارات وثقافات ، وكل حضارة أو ثقافة لها موقعها ، ولا ينبغي تبعية كل الحضارات لحضارة واحدة دون غيرها ، فالتأزر والحوار بين الحضارات هو ما ينبغي أن نتطلع إليه ، وليس هناك مجال لأفضلية حضارة على غيرها ، لأنه لا يوجد لدينا أي معيار للتفاضل . وهكذا بدأ ليفي شتراوس في صورة المفكر الموضوعي المنصف الذي أعاد الاعتبار لكل حضارات العالم وجعلها تقف جميعاً على قدم المساواة . ولا شك أن مثل هذه الصورة تدفعنا إلى احترامه وتقدير موقفه ، وخصوصاً مشاركته في مؤتمر ستوكهولم ' تنوعنا الخلاق ' . لكن كيف يكون الخلاص من أزمة الموقف الحضاري الراهن ؟ كيف يمكننا ترجمة موقفه هذا إلى صيغة محددة نتعامل بها مع عالم منقسم إلى دول تمتلك أسباب القوة والتقدم والتفوق والسيطرة ، ودول أخرى لارالت ترزخ في عاداتها وتقاليدها

وأساطيرها ، وكيف يمكن مواجهة قضايا التنمية في دول العالم الثالث وفقا لموقفه؟
إلا يدعونا موقفه إلى أن نكتفى بالأشارة بفضائل وقيم كل ثقافة وكل حضارة وأبقاء
الأوضاع على ما هي عليه دون محاولة تغييرها ؟ فيقتنع كل مجتمع بانجازاته
ومكتسباته ، وليس في الإمكان أبدع مما كان . وليبقى كل شيء على ما هو عليه ،
ولا يهم بعد ذلك أن كانت التكنولوجيا من نصيب بعض الشعوب والدول ، فالشعوب
جميعا ، على اختلاف ألوانها ، حتى البدائية منها ، لها نصيب من المعرفة
التكنولوجية في ضوء بنوية ليفي شتراوس ... بالطبع لا يمكن رفض دعوة ليفي
شتراوس إلى حوار الحضارات والثقافات ، ولا ننكر ما تنطوي عليه كل حضارة
من خصائص وسمات ، لكننا من ناحية أخرى ننادى بتقدم الحضارات ، بل وحققها
في التقدم ، خصوصا تلك الحضارات التي ما زالت تحيا بمنطق الاسطورة الذي
تجاهله ليفي شتراوس ومنطق الاسطورة كما نراه هو منطق التخلف والتبعية
والجمود وقبول الأمر الواقع ، أنه منطق الاستسلام لبنية النظام العالمي . وهي
بنية من شأنها استمرار أوضاع المجتمعات التامية والمتخلفة والبدائية على ما هي
عليه . وهكذا ينتفى القول بإمكانية قيام حوار وتفاعل حقيقي بين الحضارات
والثقافات ، حوار بين الأقوياء والضعفاء ، حوار بين من صاغ وشكل وتحكم ،
وبين من خضع وتقبل واستسلم وأنفصل . فإذا ما تحقق مثل هذا الحوار ، فإنني لا
أعتقد أنه سيكون متكافئا . وبالتالي ربما بدت نظرية هانتجتون القائلة بالصدام بين
الحضارات أكثر دلالة عن العلاقة بين الحضارات والثقافات في ضوء الواقع
الراهن . خصوصا إذا أضفنا إليها انعدام الندية الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية
والعسكرية في عالمنا المعاصر ، فليس يكفي القول مع هانتجتون بأن المصدر
الأساسي للصراعات والنزاعات المستقبلية لن سيكون سياسيا أيديولوجيا أو
اقتصاديا ، بل سيكون ثقافيا حضاريا بالدرجة الأولى ، بل ينبغي أن ندخل في

حسباننا ، فى المقام الاول ، دوافع ومبررات مثل هذا الصدام ، فطالما أنعدمت
التدية السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية ، أصبح مجال
الصدام والصراع أكثر حدة فى المجال الثقافى ، بل قد يصبح هذا المجال هو
السلاح القعال والمجال المتاح أمام الشعوب والمجتمعات المحرومة من بقية مظاهر
التأثير العالمى ، وفى عالم لا مجال فيه لمبدأ التدية والمساواة والمعاملة العادلة
الواحدة لكل الشعوب ، فلا أعتقد أنه يمكن أن نكتفى بطرح شعارات أخلاقية تنادى
بالتعددية واحترام مبدأ التسببية الثقافية ، أو نكتفى بعقد مؤتمر اليونسكو فى
ستوكهولم . فلا أعتقد أن صناع النظام العالمى الجديد أو صناع العولمة قد حركتهم
دوافع ثقافية أخلاقية بقدر ما حركتهم دوافع ومصالح سياسية واقتصادية فى المقام
الأول .



هوامش الدراسة

هوامش الفصل الاول

- Paz, Octavio - Claude levi - strauss. Transiated from the Spanish by J.S. Bernstein and Maxine Bernstein Cornell University Press - London 1970 pp. 4-5 (١)
- Leach, Edmund, Claude Levi - Strauss. Living books New York. 1970 p. 1 (٢)
- Paz, op. cit., p. 4 (٣)
- Gilles Lapouve, Ni dieux ni maitres mais une reupub lique des Professeurs, Lire, No. 68 (April 1981) pp. 47-51 Quoted in David pace, Claude. (٤)
- Levi-strauss. The Bearer of Ashes Routledge & Kegan Paul 1983, pp 2-3
- Quoted in David pace, op. cit., 5. (٥)
- Guddihy, John murray. The Ordeal of Civility Freud, Marx , Levi-strauss, and the Jewish struggle with modernity, New York Basic books 1974. (٦)
- Levi-strauss, Tristes Tropiques, translated by John and Doreen weightman. Antheneum. New York 1974 p. 52 (٧)
- Ibid. p. 51 (٨)
- Ibid . p. 52 (٩)
- Ibid. p. 50 (١٠)
- Pace, op. cit. p. 24 (١١)
- Tristes Tropiques. op. cit. p. 58 (١٢)
- Ibid : pp. 56-67 (١٣)
- Ibid . p. 57 (١٤)

- (١٥) روجيه جارودي . نظرات حول الانسان ترجمة د . يحيى هويدي .
المجلس الاعلى للثقافة ص ٣٠٠ - ٣٠١ .
- (١٦) L. Strauss, *Tristes Tropiques*. op. cit. p. 57
- (١٧) Ibid. pp. 57. 58
- (١٨) Pace op. cit. p. 27
- (١٩) *Tristes Tropiques*. op. cit. p. 53
- (٢٠) Ibid. p. 59
- (٢١) Ibid . p. 55
- (٢٢) Ibid. p. 59
- (٢٣) Ibid. pp. 292-293
- (٢٤) الحق ان كتابات ليفي شتراوس عن المجتمعات البدائية تكشف لنا عن
تعاطفه العميق مع ما تتطوى عليه من علاقات انسانية اصيلة وقيم
وفضائل نفتقدنا في مجتمعنا المعاصر ولعل دراسته الموسعة عن قبيلة
النامكورا خير دليل على ذلك .
- (٢٥) Levis-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*.
Volume 2. Translated from the French by Monique
Lyton. Ba 1976-
p. 6.
- (٢٦) Ibid.
- (٢٧) Paz. op. cit. pp. 8-9
- (٢٨) Pace, op. cit. pp. 152-153
- (٢٩) Paz. op. cit. pp. 9-10
- (٣٠) Ibid. p. 10
- (٣١) L. Strauss, *Structural Anthropology* op. cit. p. 11

Paz. op. cit., pp. 10-11.	(٣٢)
Pace, op. cit . p. 154.	(٣٣)
Ibid. p. 155	(٣٤)
Leach. op. cit. p. 44	(٣٥)
Petit, Phillp. The concept of structuralism : A Critical Analysis. Gill and Macmillan, 1975. pp. 4-5	(٣٦)
Ibid. pp. 5-6	(٣٧)
Ibid. pp. 6-7	(٣٨)
Ibid. pp. 8-10	(٣٩)

هوامش الفصل الثاني

اشلى مونتاجيو . البدائية . ترجمة د . محمد عصفور . عالم المعرفة . الكويت . مايو ١٩٨٢ ص ١٥٨ - ١٥٩ .	(١)
Levi-strauss. C, Tristes Tropiques. op. cit. p. 390	(٢)
Pace op. cit. p. 64	(٣)
Levi-Strauss, Claude Tristes Tropiques. op. cit. p. 296	(٤)
Ibid. p. 299.	(٥)
Ibid. p. 300	(٦)
Pace. op. cit. p. 66	(٧)
Levic, strauss, Structural Anthropology. op. cit. p. 34	(٨)
levi, strauss Tristes Tropiques. op. cit. pp. 390-391	(٩)
Ibid pp. 391-392	(١٠)
لوفى بريل . العقلية البدائية . ترجمة د. محمد القصاص مكتبة مصر ص ٦	(١١)

- (١٢) المرجع السابق ص ٢٢
- (١٣) المرجع السابق ص ٥٢
- (١٤) المرجع السابق ص ٥٣
- (١٥) المرجع السابق ص ٩٧
- (١٦) فرانكفورت وآخرون . ما قبل الفلسفة ترجمة جبرا ابراهيم جبرا - دار
مكتبة الحياة . بغداد . ص ١٨ .
- (١٧) أ.كاردينير، أ. برييل . هؤلاء درسوا الانسان . ترجمة د. أمين الشريف
دار اليقظة العربية ، بيروت ١٩٦٤ ص ٢٥٠ .
- (١٨) Malinowski, The Foundations of Faith and Morals.
London Oxford University Press 1936. P. 34
- (١٩) أ. كاردينير ، أ. برييل . هؤلاء درسوا الانسان ص ٢٦٢
- (٢٠) فرانكفورت وآخرون . ما قبل الفلسفة . ص ٢٠ .
- (٢١) Levi-strauss, Claude, The Savage mind (Chicago)
University of Chicago Press. 1966. p. 1.
- (٢٢) Levi - Strauss, Claude, Myth and meaning Schooken
Books, New York, 1979. pp. 15-16
- (٢٣) Ibid. p. 16
- (٢٤) هنرى والد . البناء والبنائى والبنائية . مقال ترجمة فؤاد كامل مجلة
ديوجين - مصباح الفكر العدد الحادى عشر مايو ١٩٧٠ . سجل العرب
ص ٢٧ .
- (٢٥) Ibid. pp. 9-10
- (٢٦) Ibid. pp. 12-13
- (٢٧) Pace, op. cit. pp. 93-95

هوامش الفصل الثالث

- (١) لتفصيل ذلك يمكن الرجوع الى الفصل الثامن عشر من كتاب جون هرمان راندال (تكوين العقل الحديث) الجزء الثاني . ترجمة د. جورج طعمة . دار الثقافة بيروت .
- Pace, op cit. pp. 83-86 (٢)
- Ibid. p. 102 (٣)
- Levic-Strauss, Claude, Structural Anthropology. op. cit. pp. 319-320 (٤)
- Ibid pp. 320-321 (٥)
- Ibid. pp. 321-322 (٦)
- Cassirer, Ernst, An essay on man. Bentam Books p. 248 (٧)
- Myth and Meaning. op. cit . pp. 42-43 (٨)
- Structural Anthropology . op. cit. pp. 337-339 (٩)
- Ibid. pp. 343-353 (١٠)
- Ibid. pp. 337-58 (١١)
- ابن قتيبة الشعر والشعراء ط بيروت ١٩٦٤ ص ١٠ - ١١ (١٢)
- ابن رشيق العمدة ٧٤ ط القاهرة ١٩٣٤ (١٣)
- Structural Anthropology. op. cit. p. 324 (١٤)
- Ibid. pp. 338-342 (١٥)
- Ibid. pp. 314-315 (١٦)
- Paz, op. cit. pp. 113-115 (١٧)

Ibid, pp. 115-116	(١٨)
Ibid. pp. 124-125	(١٩)
Ibid. p. 125	(٢٠)
Ibid, p. 126	(٢١)
Pace, op. cit. pp. 96-97	(٢٢)
Ibid. pp. 98-99	(٢٣)
Ibid. p. 121	(٢٤)
Nelson. Hand Tamy . H. (editor). The Anthropological as hero. p. 19	(٢٥)
ونحيل القارئ الى كتاب كارل مانهيم عن الايديولوجيا والبيوتوبيا حيث يعرف فيه الايديولوجيا بأنها كل محاولة تستهدف الدفاع عن الوضع الفعلي الراهن دون محاولة تجاوزه او تغييره .	
Sartre, Jean Paul. Search for a method. trans. by Hazel Barnes. Alfred. A. Knope. inc. 1963, New York. p. 181	(٢٦)
Pace. op. cit. pp. 111-112.	(٢٧)
Savage mind. op. cit pp. 245-269	(٢٨)

هوامش الفصل الرابع

Paz. op. cit. pp. 127-128	(١)
Ibid. p. 131	(٢)
Ibid. pp. 132-133	(٣)
Ibid. pp. 133-134	(٤)
Ibid. pp. 134-135	(٥)
Ibid. op. cit . 198	(٦)
Ibid. pp. 198-199	(٧)
Ibid. pp. 50-51	(٨)
Ibid. pp. 48-50	(٩)

Myth and meaning. op. cit. pp. 44-45	(١٠)
Ibid. p. 45-46	(١١)
Ibid. p. 49	(١٢)
Ibid. p. 51	(١٣)
Ibid. pp. 51-52	(١٤)
Ibid. pp. 52-53	(١٥)
راجع ما سبق أن كتبناه تحت عنوان ليفي شتراوس والحنين الرومانسي الى المجتمع البدائي .	(١٦)
Paze. op. cit. p. 25	(١٧)
Ibid. p. 57	(١٨)
Ibid. pp. 58-60	(١٩)
انظر ما سبق أن كتبناه في رسالتنا للماجستير عن فلسفة الفن عند ارنست كاسيرر عن علاقة الأسطورة بالفن .	(٢٠)
Paze. op. cit. pp. 61-62	(٢١)
Ibid. p. 63	(٢٢)
Ibid. pp. 63-65	(٢٣)
Ibid. pp. 65-66	(٢٤)
Ibid. pp. 67-68	(٢٥)
Ibid. pp. 68-69	(٢٦)

- Sanche De Gramont, There are no superior societies. (١)
 in : Claude levi - Strauss. The Anthropologist as Hero,
 edited by E. Nelson Hayes and Tanya Hayes. The
 M.I.T Press. Cambridge, Massachusetts, And London,
 England. 1970. p. 19.
 Pace. op. cit. pp. 190-193 (٢)
 Ibid. p. 194 (٣)
- Ibid. pp. 193-194 (٤)
 Ibid. pp. 194-195 (٥)
 Sanche De Gramont. op. cit. p. 18 (٦)
 Leach, Edmund, Levis-Strauss in the Garden of eden.
 An examination of some recent Dove i the analysis of
 myth, in , Claude Levis - Strauss, The Anthropologist as
 hero. pp. 47-49 (٧)
 Boeselager, Wol fhard F., The Soviet Critique of
 neopositivism translated from the German by T.I.
 Blakeley Dordrecht., Boston. Reidel Pub. Co., 1975.
 pp. 54-55 (٨)
 Ibid. p. 55 (٩)
 Ibid. pp. 55-57 (١٠)
 Ibid. p. 57 (١١)
 Ibid. pp. 58-59 (١٢)
 Ibid. p. 59 (١٣)

Ibid. pp. 60-61	(١٤)
Ibid. pp. 62-63	(١٥)
Ibid. p. 66	(١٦)
Ibid. pp. 66-68	(١٧)
Ibid. pp. 68-69	(١٨)
Marcuse, Herbert. Negations : - Beacon Press Boston : 1969. p. 142	(١٩)

هوامش الفصل السادس

- (١) راجع ما نشر بصحيفة الاهرام القاهرية بخصوص مصطلح العولمة ومؤتمر ستوكهولم للسياسات من أجل التنمية ١٠/٤/١٩٨٨
- (٢) اليكسى جورافسكى . الإسلام والمسيحية . ترجمة د. خلف محمد الجراد . سلسلة عالم المعرفة العدد ٢١٥ نوفمبر ١٩٩٦ ص ١٨-١٩
- (٣) المرجع السابق ص ١٩
- (٤) المرجع السابق ص ٢٠
- (٥) السيد ياسين . الوعي التاريخي والثورة الكونية . جوار الحضارات في عالم متغير . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . الاهرام ط٢ . ١٩٩٦ . ص ١٦٥-١٦٦
- (٦) المرجع السابق ص ١٦٦ - ١٦٧
- (٧) راجع في هذا الصدد كتاب جوربلتشوف البيرومسترويك . ترجمة حمدى عبدالجواد القاهرة دار الشروق ١٩٨٨ ، وأيضا الدراسات التالية د. على الدين هلال ، الواقع الراهن واحتمالات المستقبل ، د. ودودة

بدران ، مفهوم النظام العالمى الجديد فى الأدبيات الأمريكية ، د. حسنين توفيق إبراهيم ، النظام الدولى الجديد فى الفكر العربى ، د. ناصيف يوسف حتى ، أى هيكل للنظام الدولى الجديد ، وذلك بمجلة عام الفكر للمجلد الثالث والعشرون العددان الثالث والرابع . يناير / مارس / إبريل / يونيو ١٩٩٥ .

- (٨) راجع خطاب بوش فى قاعدة مونتغمري الجوية فى ألاباما فى ١٣/٤/١٩٩٢ بدراسة الدكتور / ودودة بدران . مفهوم النظام العالمى فى الأدبيات الأمريكية . مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٩٥ ص ٥١ .
- (٩) د. محمد مظفر الادهسى . أوروبا فى القرن التاسع عشر . مكتبة المعارف للنشر والتوزيع . الرباط ١٩٨٥ ص ٦١-٦٣
- (١٠) د. عبدالعظيم رمضان . تاريخ أوروبا والعالم فى العصر الحديث الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٧ الجزء الثانى ص ٢٢
- (١١) المرجع السابق ص ٢٣
- (١٢) المرجع السابق ص ١٩
- (١٣) المرجع السابق ص ٢٠
- (١٤) المرجع السابق ص ٢٤
- (١٥) هـ . أ فيشر تاريخ أوروبا الحديث . ترجمة احمد نجيب هاشم . وديع الضيع دار المعارف مصر ١٩٤٦
- (١٦) المرجع السابق ص ٥٤٩
- (١٧) د. عبدالعظيم رمضان . مرجع سابق ص ٣٩
- (١٨) المرجع السابق ص ٦٢
- (١٩) المرجع السابق ص ٦٣

المرجع السابق ص ١٨١	(٢٠)
المرجع السابق ص ١٨٣	(٢١)
المرجع السابق ص ١٨٤	(٢٢)
المرجع السابق ص ١٨٥	(٢٣)
المرجع السابق ص ١٨٦ - ١٨٧	(٢٤)
المرجع السابق ص ١٨٨	(٢٥)
المرجع السابق ص ٣٠٩	(٢٦)
المرجع السابق ص ٣١٥	(٢٧)
هـ . أ فيشر . مرجع سابق ٥٤٩	(٢٨)
المرجع السابق ص ٥٥١	(٢٩)
المرجع السابق ص ٥٦٦	(٣٠)
المرجع السابق ص ٥٧١	(٣١)
د . عبدالعظيم رمضان مرجع سابق ص ٣٢١	(٣٢)
هـ . أ فيشر مرجع سابق ص ٥٧٣ - ٥٧٤	(٣٣)
المرجع السابق ص ٥٧٤	(٣٤)
المرجع السابق ص ٥٧٤ - ٥٧٥	(٣٥)
د . عبدالعظيم رمضان تاريخ أوروبا والعالم فى العصر الحديث الجزء الثالث ص ٢٦٨	(٣٦)
المرجع السابق ص ٢٦٩	(٣٧)
المرجع السابق ص ١٩٧	(٣٨)
المرجع السابق ص ٢١	(٣٩)

- (٤٠) د . عبدالعزيز حموده . المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك . عالم المعرفة الكويت . ابريل ١٩٩٨ ص ٢١٦ - ٢١٧
- (٤١) صلاح الدين حافظ . كيف نتفادى الحرب القادمة بين الاغنياء والفقراء . مقال بصحيفة الاهرام القاهرية ١٩٩٢/٥/٤
- (٤٢) مراد ابراهيم اباطة . الدولة غير النووية بين الانصياغ والعصيان مقال بصحيفة الاهرام القاهرية ٢٦-٥-١٩٩٥
- (٤٣) محمد السعيد ادريس . اشكالية الأمن النووي بين العالم الثالث والغرب . صحيفة الخليج الامارتية ١٤/٦/١٩٩٦
- (٤٤) د. اسامة امين الخولى . مقدمة لكتاب العرب والعولمة . بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت الطبعة الاولى يونيو ١٩٩٨ .

المراجع

أولا : المراجع العربية :

أ - دراسات وترجمات :

- ١- اسامة امين الخولى (تحرير) العرب والعولمة . بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ١٩٩٨ .
- ٢- اشلى مونتاغيو . البدائية . ترجمة د. محمد عصفور . عالم المعرفة . الكويت مايو ١٩٨٢ .
- ٣- اليكس جورافسكى . الاسلام والمسيحية . ترجمة د. خلف محمد الجراد . عالم المعرفة . الكويت . نوفمبر ١٩٩٦ .
- ٤- السيد ياسين . الوعى التاريخي والثورة الكونية . حوار للحضارات فى عالم متغير . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . الأهرام ط٢ . ١٩٩٦ . ص ١٦٥-١٦٦ .
- ٥- جان لاکروا . أضواء على الفلسفة الفرنسية المعاصرة . ترجمة د. يحيى هويدى . د. أنور عبدالعزيز . دار المعرفة ١٩٧٥ .
- ٦- جون هرمان راندال . تكوين العقل الحديث . الجزء الثانى ترجمة . د. جورج طعمة . دار الثقافة . بيروت .
- ٧- صامويل هنتجتون . صدام الحضارات - اعادة صنع النظام العالمى . ترجمة طلعت الشايب . دار مسطور ١٩٩٨ .
- ٨- د. زكريا ابراهيم مشكلة البنية مكتبة مصر ١٩٧٥ .
- ٩- د. عبدالوهاب جعفر . البنية فى الاثنولوجيا وموقف مسارتر منها دار المعارف ١٩٨٠ .

- ١٠- د. عبدالعزيز حمودة . المرايا المحدبة . من البنيوية الى التفكيك عالم المعرفة ابريل ١٩٩٨ .
- ١١- د. عبدالعظيم رمضان . تاريخ أوروبا في العصر الحديث ثلاث اجزاء الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٧ .
- ١٢- د. فؤاد زكريا . الجذور الفلسفية للبنائية . حوليات كلية الآداب جامعة الكويت الحولية الاولى ١٩٨٠ .
- ١٣- فرانسيس فوكوياما . نهاية التاريخ وخاتم البشر . ترجمة حسين احمد أمين . مركز الأهرام للترجمة والنشر ط ١٩٩٣ .
- ١٤- ليفي بريل . العقلية البدائية . ترجمة د. محمد القصاص مكتبة مصر .
- ١٥- د. محمد الجوهري . تلخيص كتاب سفر التكوين كأسطورة . مجلة عالم الفكر . للكويت ١٩٧٤ .
- ١٦- د. محمد مظفر الادهمي اوريا في القرن التاسع عشر . مكتبة المعارف للنشر والتوزيع . الرباط ١٩٨٥ .
- ١٧- ميخائيل جورباتشوف . البيروسترويكا . ترجمة حمدي عبدالجواد دار الشروق للقاهرة ١٩٩٨ .
- ١٨- هانس - بيترمارتين ، هارلد شومان . فتح العولمة . ترجمة د. عدنان عباس . سلسلة عالم المعرفة . الكويت - اكتوبر ١٩٩٨ .
- ١٩- هـ . أ . فيشر . تاريخ أوروبا الحديث . ترجمة أحمد نجيب هاشم . وديع الضبيح دار المعارف مصر ١٩٤٦ .

ب - مقالات بالصحف :

- ١- صلاح الدين حافظ . كيف نتغذى الحرب القادمة بين الأغنياء والفقراء صحيفة الأهرام ١٩٩٢/٥/٤
- ٢- مراد إبراهيم أياظة . الدول غير النووية بين الانصياح والعصيان صحيفة الأهرام ١٩٩٥/٥/٢٦ .
- ٣- محمد السعيد انريس . اشكالية الأمن النووي بين العالم الثالث والغرب صحيفة الخليج ١٩٩٦/٦/١٤ .

ج - تويريات

- مجلة عالم الفكر المجلد الثالث والعشرون . العددان الثالث والرابع يناير / مارس / أبريل / يونيو ١٩٩٥ . أنظر بالعدد الدراسات الوثيقة الصلة بالدراسة وهي دراسات د. على الدين هلال ، د. ودودة بدران د. حسين توفيق إبراهيم . د. ناصيف يوسف حتى .

ثانيا - المراجع الأجنبية :

1. Boeoselager, Wel fhard F , The Soviet Critique of neopositivism translated from the German by T.I Blakoley Dordrecht., Boston. Reidel Pub. Co., 1975.
2. Cassirer, Ernst, An essay an man. Bentam Books 1970.
3. E. Nelson Hayes and Tanys Heyes, editors The Anthropologist as Hero, cambridge, mass. Mit press. 1970.
4. Guddihy, Johan murray. The Ordeal of Civility Freud, Marx, Levi-strauss, and The Jewish struggle with modernity, New York Basic books 1974.
5. Levis-strauss, Claude, Structural Anthrppology. Volume 2. Translated from the French by Monique Lyton. Basic Books, inc., publishers, New York. 1976.
6. Levi-strauss Claude The Savage mind (Chicago) University of Chicago Press. 1966.
7. Levi-strauss, Tristes Tropiques, translated by John and Doreen weightman. Antheneum. New York 1974.
8. Levi-Strauss, Claude, Myth and meaning scohoken Books, New York. 1979.
9. Paz, octavio, Claude. Levi-strauss, Trans. From the spanish by i.s Bernstein and maxine bernstein corneil university Press. London . 1970

10. Malinowski, The foundations of Faith and Morals. London Oxford University Press 1936.
11. Marcuse, Herbert. Negations :- Beacon Press : Boston : 1969.
12. Paz, Octavio-Claude Levi - strauss. Translated from the Spanish by J. S. Bernstein and Maxine Bernstein Corneil University Press - London 1970.
13. Leach, Edmund, Claude Levi-Strauss. Living books New York . 1970.
14. Petit, Philip. The concept of structuralism : A Critical Analysis. Gill and Macmillan, 1975.
15. Pace, David. : Claude levi-strauss : The Bearer of Ashes Routledge & Kegan paul. London. 1983.
16. Sartre, Jean Paul. Search for a method. trans, by Hazel Barnes, Alfred A Knope, inc. 1963, New York.



المحتويات

٢	إهداء
٥	تصدير الطبعة الأولى
٧	تصدير الطبعة الثالثة
	الفصل الأول
٩	ليفى شتراوس والتمرد على الفلسفة
	الفصل الثانى
٢٧	ليفى شتراوس والحنين الى المجتمع البدائى
	الفصل الثالث
٦٢	ليفى شتراوس وحركة التاريخ
	الفصل الرابع
٩٢	العقل والعاطفة عند ليفى شتراوس
	الفصل الخامس
١٢٥	ليفى شتراوس ونزعتة الايدولوجية
	الفصل السادس
١٥٢	البنوية والعولمة فى فكر ليفى شتراوس
٢٠٧	هوامس الدراسة
٢١٩	المراجع

يسعد دار الحضارة للطباعة و النشر و التوزيع أن تقدم للقارئ العربي تلك الدراسة الهامة عن (البنيوية و العولمة في فكر كلود ليفي شتراوس) وهي الدراسة التي سبق أن حصل عليها كاتبها .

على جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة الحديثة و المعاصرة عام ١٩٨٧ تحت عنوان (كلود ليفي شتراوس و الحضارة المعاصرة) .
و اذا كانت الدراسة الحالية التي بين أيدي القراء بعنوانها الحالي ؛
قد تناولت بعدا هاما يرتبط بقضية العولمة ؛ فان هذه القضية لم تكن منفصلة عن الدراسة السابقة بل كانت مرتبطة بها على نحو ما ؛ من خلال نظرة نقدية قدمها الكاتب لفكر كلود ليفي شتراوس حاول فيها الكشف عن المضامين الحقيقية الكامنة وراء دفاعه عند مبدأ النسبية الثقافية .

الناشر

To: www.al-mostafa.com