من التطورية إلى البنيوية

تمثل منهجية ليفي شتراوس البنيوية امتدادا لمدرسة الاجتماع الفرنسية التي وضع أسسها النظرية والمنهجية إميل دوركهايم. وعلى خلاف المدرسة البريطانية التي تتوقف عند مجرد التحليل الإمبريقي للظواهر الاجتماعية، كانت المدرسة الفرنسية، ابتداء من إميل دوركهايم ومارسيل مَاوْس وحتى ليفي شتراوس، تنزع نحو التجريد والبحث عن مبدأ عام وراء الظواهر الإمبريقية لتفسيرها، كمبدأ العقل الجمعي والتصورات الجمعية عند دوركهايم أو مبدأ المبادلة في دراسة مَاوْس لمختلف أنماط المهاداة. وسيتضح لنا مدى تأثر ليفي شتراوس بأطروحة دوركهايم الذي كان يرى أن الواقع الاجتماعي يشكل جزءا من الطبيعة ولذا يمكن إخضاعه لنفس المنهج الذي ندرس به بقية الظواهر الطبيعية التي، بحكم أنها تخضع لبنية عقلانية تربط بين مكوناتها، فإن علينا أن نسعى لاكتشاف هذه الروابط العقلانية التي تشكل مبادئ كلية يشترك فيها كل البشر.

مفهوم البنية عند ليفي شتراوس

تؤكد المدرسة الفرنسية على ترابط الحقائق الاجتماعية مما لا يفيد معه النظر إلى أي منها بمفردها وتفحص خصائصها الجوهرية بل يلزم لفهمها النظر إلى كل منها من خلال علاقتها مع البقية وعلى أنها جميعها تشكل مع بعضها البعض نسقا متسقا ومتماسكا. وكان مَاوْس أكثر التزاما بهذا المبدأ من دوركهايم، الذي كان يكتفي بتفكيك الظاهرة وتحليلها إلى مكوناتها الصغرى ثم إعادة ترتيب هذه المكونات وتتبع تتاليها عبر مراحل تطورية (Glucksmann 1974: 26-9). وقد سبق وأن رأينا مدى تأثر ليفي شتراوس وإعجابه بكتاب *Essai sur le don* الذي ألفه مَاوْس عن المهاداة. في هذا الكتيب أوضَح مَاوْس أن المهم في عملية التهادي ليس ما هو ظاهر على السطح من تبادل الهدايا بين طرفين، الأهم من ذلك هو مبدأ التبادلية المضمر الذي يخدم هدفا بنيويا في ربطه بين الأفراد المتهادين في مجتمع واحد. وهنا يمكننا المقارنة بين التهادي والكلام الفردي من جهة ومن جهة أخرى بين مبدأ التبادلية المضمر الذي يحكم عمليات التهادي كأحداث عارضة والقواعد اللغوية المضمرة التي تحكم الأحداث الكلامية.

وبقدر ما يتفق ليفي شتراوس مع مَاوْس فإنه يختلف مع دوركهايم في تأكيده على الأساس الاجتماعي للمقولات الذهنية بمعنى أن أفراد العشيرة يسقطون تقسيمات مجتمعهم على الطبيعة، فهو لا يرى أن الواقع الاجتماعي هو الذي يحدد طبيعة التصورات الجمعية أو المقولات الذهنية بل إن التصنيفات الاجتماعية في أساسها تقسيمات منطقية وبنية المخ البشري ونشاطاته الذهنية هي التي تنعكس على الواقع الاجتماعي وتحدد مختلف مؤسساته ومظاهره الثقافية، فهو بهذا أقرب إلى موقف كنط منه إلى موقف دوركهايم. وسوف يتضح لنا مدى التفاوت بين طروحاتهما ولكن بدءاً نود أن نورد هنا ملاحظة سجلها ليفي شتراوس على دوركهايم في حديث الأخير عن طريقة التفكير البدائي وأسبقية الفكر الجمعي على الفردي. كنا قد أشرنا إلى كتيب **التصنيفات البدائية** *Primitive Classification* الذي ألفه دوركهايم مع مارسيل مَاوْس والذي قلنا إنه محاولة

للكشف عن أسس وأصول التفكير المنطقي عند الإنسان. والنتيجة التي خرجا بها هي أن التصنيفات الطبيعية من التعقيد والتركيب بحيث يصعب على العقل الفردي أن يركّبها لو اعتمد فقط على قواه الذهنية الذاتية ولذا رَدّا نشأتها عند الإنسان الأول إلى العقلية الجمعية. وقالا إن هذا النظام التصنيفي المعقد لمكونات الطبيعة لا يمكن الوصول إليه من مجرد الملاحظات الحسية المشتتة وغير المترابطة التي يتحصل عليها الفرد مع مرور سنين عمره. فلا يمكن أن يكون أساس ترتيب مكونات الطبيعة في نظام هرمي من الأجناس والأنواع والفصائل أساسا إمبريقيا لأن هذا النظام التصنيفي لا يمكن ملاحظته في الطبيعة بشكل مباشر وإنما هو يستنبط منها استنباطا. هذا النظام الطبيعي ما هو إلا انعكاس للنظام الاجتماعي، فالإنسان يسقط على الطبيعة نظامه الاجتماعي الهرمي من العائلة إلى العشيرة إلى القبيلة. تمايزات النظام الاجتماعي تبدأ من مفصلة القبيلة إلى شقين متزاوجين يتسمى كل منهما باسم عنصر طبيعي يتضاد مع الآخر ويتشابه معه في نفس الوقت للتأكيد على أن الشقين منفصلين لكنهما أيضا متحدين في كونهما ينتميان لقبيلة واحدة، كأن تتخذ أحدهما طوطما لها طائرا أو حيوانا مفترسا وتتخذ الأخرى طوطما من نفس الصنف لكنه ليس مفترسا وإنما يعيش على الجيف. ثم يتلو هذا الانشطار الأولي تفرع كل عشيرة إلى عدة فروع كل فرع منها يتخذ طوطما يميزه عن غيره. وبمجرد أن تنغرس فكرة التقسيم والتصنيف في ذهن الإنسان يبدأ يطبقها على عناصر الطبيعة كلها وتصبح جزءا لا يتجزأ من طريقته في التفكير وتتخذ أشكالا عديدة ومعقدة، وهذا بدوره ينعكس ارتجاعيا مع مرور الوقت على تقسيم المجتمع نفسه الذي يصبح أعقد تركيبا. وفي كتابه **الأشكال الأولية** يعود دوركهايم إلى الحديث عن هذه الفكرة (Durkheim 1965: 271-2) قائلا بأن أبعد شيء عن الحقيقة القول بأن ذهنية البدائيين لا تشبه ذهنيتنا، إذ لا توجد هوة حقيقية تفصل بين التفكير الطوطمي والتفكير العلمي فكلها تقوم على نفس المبادئ عدا أنها تختلف في مستويات النضج. فمنطقنا وطريقة تفكيرنا بدأت منهم، وهي طريقة التفكير بالمتشابهات والمتضادات، وإن كانت طريقتنا في الجمع بين المتشابهات والتفريق بين المتضادات تختلف عنهم. فهم يميلون إلى المبالغة فحينما يقارنون بين شيئين يخلطون بينهما وإذا أرادوا التفريق بين شيئين جعلوا منهما شيئين متضادين. ويتفق ليفي شتراوس في ذلك مع دوركهايم إلا أنه يعلق بالقول إن دوركهايم بكلامه هذا يقر أن الحياة الاجتماعية تفترض نشاطا ذهنيا فرديا مما يعني أن العقلية الفردية ليست مجرد انعكاس للعقلية الجمعية وهذا ما يتناقض مع المقولة الأساسية في طروحات دوركهايم التي تؤكد دوما على أسبقية الجمعي على الفردي (Levi-Strauss 1963a: 96-7).

وقد نذر ليفي شتراوس نفسه للبحث عن ملكة العقل البشري الكامنة على التشفير في شكلها الأولي والجوهري خارج حدود زمن معين أو مكان معين، تلك الملكة التي لا يختلف فيها البدائي عن المتمدن والأمي عن المتعلم. لذا فإننا كلما اقتربنا من العقل البدائي وفهمناه على حقيقته كلما اقتربنا من فهم طبيعة العقل الإنساني على حقيقته قبل أن تحوّره وتعيد تشكيله زخرفات المدنية ومعضلاتها. بحث ليفي شتراوس عن البُنى الأولية والأساسية للعقل البشري تذكرنا ببحث دوركهايم عن أشكال الدين الأولية من خلال ملاحظته في أبسط مظاهره من أجل فهم حقيقته وطبيعته ومن أجل تحديد االعناصرالأساسية التي لا تخلو منها ديانة من الديانات في أي زمان أو أي مكان. وكلاهما وجد ضالته في شعوب أستراليا البدائية التي يعتبرانها تقدم أفضل مثال عى البدائية. وقد حاول شتراوس أن ينسج خيطا لغويا يربط بين عمله وعمل دوركهايم في اختياره كعنوان لعمله الرئيسي عن نظم القرابة *Le Structutres **elementaires** de la Parente* والذي يذكرنا

بعنوان كتاب دوركهايم *Les Formes **elementaires** de la vie religieuse*.

علاوة على انتسابه لتيار الفكر الاجتماعي الفرنسي فإن مفهوم ليفي شتراوس للبنيوية يتماس مع مفهوم البنية القشتالطية Gestalt. وقد عرّف جين بِيَاجَيه Jean Piaget البنية القشتالطية بأنها شيء مختلف عن مجرد التجميع. الأشياء المجمعة (كسلة فواكه أو بوكيه ورد) يحتفظ كل منها باستقلاليته حيث لا توجد بينها علاقة عضوية ولا تختلف طبيعتها لو أفردناها وعزلناها عن المجموع. أما العناصر التي تدخل مع بعضها في تركيب بنيوي فإنها تكتسب طبيعتها وتتحدد هويتها من الموقع الذي تحتله في البناء ومن علاقاتها المتبادلة مع العناصر الأخرى الداخلة في تركيب البناء بحيث أنها تفقد هذه الطبيعة خارجه. نشاط العقل الذهني، حسب المفهوم القشتالطي، هو الذي يشكل المُدرَكات ويضفي المعاني على المنبهات الحسية ويمنحها شكلها ومضمونها. والعقل لا يدرك الأجزاء وإنما يدرك التركيب الكلي أولا ثم يقوم بتجزئة الكل إلى مكوناته وعناصره على عدة مستويات مترابطة بشكل هرمي، ويكون التركيز على العلاقات أكثر منه على المكونات. فنحن مثلا ندرك شكل المثلث قبل أن نجزأه إلى زوايا وأضلاع (Piaget 1971: 5-16). ويتفق ليفي شتراوس مع جين بِيَاجَيه في تحديد خصائص المركب البنيوي بأنه نظام مغلق closed system له صفة الكلية wholeness والتماسك الداخلي internal coherence ولديه القابلية للتحول transformation؛ كما أن له قوانينه الداخلية التي تمنحه القدرة على التنظيم الذاتي self-regulating، أو الضبط الذاتي cybernetics. وسوف تتضح لنا طبيعة هذه الخصائص مع تقدم العرض في الأسطر التالية.

ولا يكتفي ليفي شتراوس بالقول بأن طبيعة البناء لا تتحدد من خلال مادة العناصر التي يتألف منها وإنما من العلاقات التي تقوم بينها، بل يضيف أن هذه العلاقات علاقات بين مزدوجات متضادة. تضادية السالب مع الموجب كمبدأ بنيوي حقيقة تسري على الواقع الطبيعي مثلما تسري على الواقع الاجتماعي الذي يعتبره ليفي شتراوس جزءا من الطبيعة (Rossi 1973b: 32). يمايز الذهن بين حقائق الواقع المُعاش ويجزأها إلى عناصر يصنفها في نظم من العلاقات التضادية. هذه النظم العِلاقية تعيّن القواعد التي تحدد التواليف الممكنة بين هذه العناصر. فالظاهرة تكتسب قيمتها ومعناها من موقعها في مصفوفة العلاقات المتضادة، مثلها مثل الصوتيم. فلا يمكن لنا أن نحدد قيمة أو هوية أو معنى أي شيء ما لم نضعه ضمن البناء الكلي الذي ينتمي إليه ويشكل عنصرا فيه. وفق هذا المفهوم البنيوي يتحول العالم حولنا من أشياء إلى علاقات، وهذا هو المنطلق الأساس للبنيوية. ومن هنا فإن غاية المنهج البنيوي هي الوصول إلى البنية الذهنية المستترة التي تنظم العلاقات التي من خلالها تتشكل المدركات وتكتسب هويتها (Caws 1970: 17-8).

وقد تأثر ليفي شتراوس بكل من فْرويْد في تفريقه بين العقل الواعي واللاواعي ومارْكْس في تفريقه بين البنية التحتية المتمثلة في علاقات الإنتاج والبنية الفوقية المتمثلة في النظم القانونية والسياسية. وكان يقول بأنه تعلم من مارْكْس أن العلوم الاجتماعية لا تستند إلى الأحداث المعاشة إلا بقدر ما تستند الفيزياء على المدركات الحسية. فْرويْد ومارْكْس كلاهما يريان أن الثابت قائم في اللاوعي أما الظاهر الذي يمكن ملاحظته مباشرة فهو المتحول. لكن مفهوم اللاوعي عند ليفي شتراوس أقرب إلى مفهوم العقل الخالص ومقولاته عند كنط منه إلى مفهوم العقل الباطن عند فْرويْد، وهذا ما نلاحظه في تحليل ليفي شتراوس لنشاطات العقل ووظيفته في معالجة الأفكار وفرض قوانينه البنيوية عليها. فهو يقول إن النشاط اللاواعي للعقل يتمثل في إضفاء البنية التحتية على المضامين لتأخذ شكلها الظاهر للحواس. أدوات الإدراك تستخلص المعنى من

المدركات الحسية التي تصبح موضوعا للفهم بمجرد وصولها إلى الذهن وخضوعها لما يجريه عليها من عمليات التقابل والتضاد بين قطبي السلب (−) والإيجاب (+). وهذا ما يذكرنا بمقولات كنط التي يفرضها العقل على معطيات الحس (Rossi 1973b: 28, 31). اللاوعي عند ليفي شتراوس ليس مستودعا للنزعات والرغبات والعواطف المكبوتة، كما هو عند فْرويْد، بل هو خال تماما من أي مضمون ووظيفته لا تتمثل في تقديم أي محتوى وإنما في فرض الصورة أو الشكل على المحتوى غير المتشكل الذي يأتيه من الخارج عن طريق الحواس. اللاوعي عند ليفي شتراوس هو صورة أو شكل أو أداة بنائية أو زمرة من التصورات الشكلانية الخالية من أي محتوى. هذه التصورات الشكلانية سابقة على المحتوى الذهني وهي تفرض نفسها عليه حينما تستلمه من الحواس على شكل انطباعات حسية وتنظمه وفق قواعد منطقية خاصة بها، وهو مفارق لها وسابق عليها مثلما أن المعدة مفارقة لمحتواها من الطعام وسابقة عليه ولكنها مع ذلك تفرض عليه شكلها حينما يمر من خلالها. أي أن بنية الذهن السنكْرونية اللاتزامنية سابقة على المضمون الدايكْروني الذي يستمد منها معناه الذي يحدده موقعه فيها. وبما أن هذه البنية الذهنية بنية كلية يشترك فيها كل البشر فإن الجمعي له السبق منطقيا على الفردي، مثلما أن البنية السنكْرونية لها السبق على المحتوى المتحقق على خط الزمن الدايكْروني (Levi-Strauss 1963d: 203; Rossi 1973b: 30). والبناء ليس محتوى أو مضمون إنما هو نظام يترتب بموجبه المضمون. لا يمكن التمييز بين المادة وبين البناء كما لو كان الأخير شيئا خارجا عن المادة، فالبناء لا يتخذ قوامه إلا من خلال تمظهره المادي. فنحن حينما نقارن بين ظاهرتين فلا يهمنا محتواهما المحسوس والظاهر للعيان وإنما ما يهمنا هو شكلهما وبناءهما الذي يحكم العلاقات الداخلية بين مكونات كل منهما والذي نستطيع استنباطه من المضمون المادي.

وفق هذا المفهوم لم يعد اللاوعي مجرد مستودع لخصوصيات الفرد ولتاريخه الشخصي الذي يميزه عن بقية أفراد المجتمع. اللاوعي هو الوظيفة الرمزية التي يتميز بها الإنسان ككائن ثقافي ويخضع لقوانينها كل البشر، إنه المجموع الكلي لهذه القوانين المنطقية الأزلية الراسخة، أو هو مستقر هذه القوانين التي تسيّر الوظيفة الرمزية من خلال فرض علاقات شكلية عليها تتمثل في تقابل السالب (−) مع الموجب (+). وهو، كعضو بمهام محددة، خال من أي محتوى ووظيفته، ضمن محدوديات طبيعته الفسيولوجيه وتركيبته الكيموحيوية biochemical، تنحصر في فرض الصورة على المحتوى الذي يأتيه من الخارج وفق القوانين المذكورة. وبحكم أزلية ورسوخ هذه القوانين ومنشؤها في النسيج العضوي للدماغ البشري الذي هو إرث بيولوجي يسبق الثقافة ويشترك فيه كل البشر في كل زمان ومكان فإنها تسري على كل المجتمعات بغض النظر عن مستوياتها الثقافية أو مراحلها التاريخية. ليس هذا فقط، بل إن هذه القوانين محدودة كمّا ولكن إمكانيات المخرجات الناتجة عن المزج والتوليف فيما بينها كبيرة جدا. وتتم عمليات التوليف بطريقة مشفرة من تقابل القطب السالب مع القطب الموجب، تماما كما هو الوضع بالنسبة للبنية الجزيئية في الشفرة الجينية أو للسمات الفارقة في النظام الصوتيمي ونظم الاتصال الأخرى، وكذلك الحواسيب والأجهزة المبرقة التي تتألف شفرتها من المراوحة بين الشرطات القصيرة والشرطات الطويلة. أي أن المخرجات الرمزية الثقافية لا حدود لتباينها ولكنها بالرغم من تباينها تبقى مع ذلك خاضعة لنفس القوانين المحددة. وخير مثال على ذلك هذا الكم الهائل من لغات البشر التي تخضع لنفس القوانين الكلية (Jenkins 1979: 15-6; Levi-Strauss 1963d: 201-4).

حِرْص ليفي شتراوس على تطبيق المنهج العلمي قاده إلى استبعاد الشعور وجميع الاعتبارات الذاتية من موضوع البحث ونأى بنفسه عن إعطاء الإنسان مكانا متميزا ينفله عن بقية الكائنات الطبيعية، وهو بذلك يعارض جين بول سارتر وغيره من الوجوديين. فهو يرد الثقافة إلى الطبيعة كما تُرَد الحياة إلى شروطها الفيزيوكيميائية. يؤكد ليفي شتراوس على أن الطبيعة لها قوانينها التي يمكننا إدراكها واكتشافها لكنه يستدرك بأن إدراكنا للطبيعة يبقى محدودا بإمكانياتنا الذهنية وبالتصميم الفسيولوجي للعقل البشري. عالم الطبيعة الفطري الذي نولد فيه له وجوده المستقل عن إدراكنا له وله قوانينه المنتظمة التي تسيره سواء أدركناها أم لم ندركها. ويصعب علينا التعرف على الطبيعة كما هي لأننا نتعرف عليها من خلال الدماغ الذي يقوم بدور الوسيط بيننا وبينها، وهو المنظم والمحدد للفكر الإنساني. لكن الدماغ جزء من الطبيعة يسري عليه ما يسري عليها من قوانين تحدد طريقة عمله ونشاطاته. العمليات البيولوجية في جسد الكائن العضوي، بما في ذلك ما يجري داخل الدماغ، هي جزء من هذه الطبيعة. ولذا فإن دماغ الإنسان يشكل جزءا من الطبيعة تحكمه قوانينها. فعقل الإنسان شيء طبيعي كغيره من الأشياء الطبيعية وأي نظرة أخرى إلى الإنسان وإلى عقل الإنسان هي، بالنسبة له، ضرب من الميتافيزيقيا.

طبيعة العقل البشري هي التي تحدد البنية الذهنية للإنسان وهذه بدورها تحدد الطريقة التي تتشكل بها مدركاتنا عن مكونات الطبيعة ومعطيات العالم الخارجي من حولنا بعدما تستقبلها الحواس وتدفع بها إلى الذهن الذي يسبغ عليها المعنى. من خلال الإدراك بواسطة الحواس والمعرفة بواسطة المفاهيم يفرض العقل على التجربة بعض الشروط الضرورية التي تشكل بالنسبة للعقل إطارات بنيوية تخضع لها التجربة. فالتجربة هي النتاج المشترك بين العناصر الحسية التي ترد إلى الذهن والعناصر الصورية التي يسهم بها العقل (Rossi 1973b: 31). لذا لا تصلنا صورة العالم الخارجي إلا من خلال التحولات البنيوية التي تمر بها أثناء عبورها للدماغ، فكأن الدماغ يستلمها من الحواس ليعيد إنتاجها ويصنفها في أنواع وأجناس وفق النشاطات البنيوية المباطنة له والتي تشكل جزءا من طبيعته. فالبنية التي تمثُل في الوعي وندركها بعد معالجتها في اللاوعي ليست نسخة طبق الأصل من بنية الأشياء كما هي على طبيعتها. فمادة الحس الخام حينما تمر من خلال العقل تخرج في شكل مختلف تحددها البنية الذهنية مثلما أن الأواني المستطرقة تحدد شكل السائل الذي يُسكب فيها. وإذا كانت الأواني من النوع الشفاف الذي لا نتبينه لشدة شفافيته فإن السائل الملون بعد ما يسكب فيها يبين لنا شكلها. فنحن لا نتبين الشكل إلا من خلال فرضه على المادة.

لا يمكن التعاطي أصلا مع الطبيعة والتفاعل معها إلا من خلال تصنيف مكوناتها ولكن ليس على أساس أن المكونات وحدات متجزأة ومنفصلة أحدها عن الأخرى، بل على أساس أنها تترابط بعلاقات تجعل منها بناء كليا متناسقا. وحيث أن مكونات الطبيعة ليست مرتبة في الأصل وإنما عقل الإنسان هو الذي يقوم بترتيبها وتصنيفها في أجناس وأنواع فمن الطبيعي أن نجد اختلافات بين المجتمعات في تصنيف هذه المكونات. لكن هذه الاختلافات في التصنيف اختلافات ظاهرية ويمكن التبديل فيما بينها بسهولة أو تحويل أي منها إلى الآخر لأنها كلها في نهاية المطاف مخرجات لقالب ذهني واحد له نفس البنية والتكوين. كلنا نشترك في قدرات العقل الأولية والأساسية التي تتوارثها الأجيال في مورّثاتهم والتي تفرض قيودها وحدودها على كيفية إدراكنا للعالم الخارجي ولكن يبقى ضمن هذه المحدودات مجالا للمناورة يمنح كل ثقافة خصوصيتها وفرصتها لتفرض على الأفراد الذين ينتمون لها طريقتها في تصنيف عناصر الطبيعة الخارجية. فإلى جانب

الكليات الثقافية التي توحد كل البشر في طبيعة مشتركة، والتي قد يصعب إدراكها مباشرة لأن مقرها في أعماق اللاوعي، هناك أيضا تمايز ثقافي؛ وهذا لا يختلف عما نلحظه من تمايز بين لغات البشر بالرغم من وجود الكليات اللغوية المشتركة (Leach 1968: 545-8).

الالتفات إلى القواعد التي تنظم العلاقات الاجتماعية والثقافية بدلا من المحتوى المتمظهر لهذه العلاقات يحتم أن تكون المنهجية الأنثروبولوجية، مثلها مثل التحليل الرياضي، منهجية بنيوية تركز على العلاقات بين عناصر الثقافة بدلا من أن تكون وصفية إمبريقية تركز على المحتوى المحسوس لهذه العناصر. انطلاقا من هذا التوجه فإن التحليل البنيوي يتحول في جوهره إلى فرز الخصائص الشكلانية التي يمكن مقارنتها من المادة الإمبريقية وتحديد طبيعة العلاقات الضرورية فيما بينها والتي تتخذ شكل التحولات الجدلية، أو كما يقول ليفي شتراوس: نقوم أولا بتحديد الظاهرة قيد البحث ونعرّفها على أنها علاقة، حقيقية أو مفترضة، بين طرفين أو أكثر، ثم نصمم جدولا بالتحولات الممكنة transformations في العلاقة بين هذه الأطراف، وفي النهاية نخضع هذا الجدول للتحليل لنتعرف من خلال ذلك على مختلف العلاقات الضرورية عند هذا المستوى، على أساس أن العلاقة الإمبريقية التي ابتدأنا منها ما هي إلا مجرد واحدة من العديد من العلاقات الممكنة وعلى أساس أن وظيفة القواعد البنيوية ليس توجيه السلوك أو تنظيمه وإنما تحديد الإمكانات المتاحة له للتمظهر والتحقق (Levi-Strauss 1963a: 16).

تصرفات الإنسان وطريقة تفكيره وإدراكه للأشياء مقيدة بتصميم بنية المخ وشبكة الأعصاب التي يشترك فيها كل البشر وكلنا يولد مجهزا عقليا ومسلّكا عصبيا بنفس الطريقة، أي أن هذا جزء من طبيعتنا البشرية ولا حيلة لنا في ذلك، مثلما أن الدائرة الكهربائية جزء من تصميم الحواسب الآلية التي تحدد طريقتها في العمل وإنجاز مهامها. أي أن ليفي شتراوس يختزل الظواهر الاجتماعية والثقافية ويردها إلى طبيعة البنية الذهنية عند الإنسان وبالتالي إلى تركيبة المخ والجهاز العصبي (Gardner 1981: 30-40). ومهما تنوعت مظاهر الثقافة البشرية فإنها تبقى نتاج نفس الذهنية مما يعني أنها تصدر من منبع واحد يوحد بينها في البنية العميقة بالرغم من اختلافها على السطح. خلاصة الأمر أن الإنسان لديه ملكة عقلية مبرمجة جينيا ومتوارثة بيولوجيا وظيفتها بناء الأنساق التي تحكم مختلف أوجه السلوك الاجتماعي (Lane 1970: 14-5). هذه الملكة تتيح خيارات عديدة أمام الفرد لكنها أيضا تقفل الطريق أمام ما عداها. فليس للفرد مثلا أن يتزوج أخته مثلما أنه ليس له أن يركّب جملا لا تتسق مع قواعد اللغة التي يتحدث بها. قواعد التزاوج هي تلك التي تحكم من يجوز ومن لا يجوز الزواج منه. ولكن ضمن هذه المحددات تبقى هناك خيارات أخرى متاحة، كأن يكون له الخيار في تركيب الجملة والتعبير عن نفس المعنى بعدة طرق.

وإذا افترضنا أن طبيعة العقل وتركيبة المخ واحدة عند بني البشر أجمعين فمن الطبيعي أن البنى التحتية بُني كلية لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والحقب التاريخية، فالعقل البشري يعمل بنفس الطريقة منذ وجد الإنسان ولا فرق في ذلك بين أدنى الشعوب وبين أرقاها على سلم التطور الثقافي والاجتماعي، كما يتبين لنا مثلا من تفحصنا لتراكيب اللغات البشرية ومختلف الأنساق الرمزية. فعلى الرغم مما يبدو على السطح من تعددية واختلاف بين تجليات الظاهرة الاجتماعية أو الثقافية إلا أن ما يحدد هويتها ويقف خلفها في اللاوعي هو نفس البنية الذهنية التي تعطيها شكلها الظاهري. من خلال دراستنا للطرق التي يدرك بها الإنسان عناصر الطبيعة ولكيفية تصنيفه لهذه العناصر وتعامله مع هذه التصنيفات يمكننا استخلاص

حقائق مهمة عن طبيعة العقل البشري. وحيث أن العقل نفسه عنصر طبيعي، وحيث أن عقول البشر كلها لها نفس البنية والطبيعة فلا بد أن هناك في صميم العقل كليات وعموميات مشتركة بين كل البشر، وأي اكتشاف نتوصل إليه بخصوص البنى الأساسية لثقافة الإنسان سوف يقودنا إلى معرفة طبيعة وبناء العقل البشري. فإذا تملكنا أدوات التحليل الملائمة التي نتوصل من خلالها إلى اكتشاف القاسم المشترك الأعظم بين عقول البشر والذي هو هذه البنية التحتية الصميمية فإن ذلك يخولنا لتعميم النتائج التي نتوصل لها في تحليلنا لأي ظاهرة ثقافية ونعتبرها نتائج كلية تنطبق على مختلف تجليات الظاهرة لدى عموم الجنس البشري على مختلف العصور. البحث عن هذه البنية الكلية العميقة لثقافة الإنسان هي مجال البحث البنيوي (Leach 1974: 21-24).

من مزايا التحليل البنيوي أنه لا يلتفت إلا إلى القواعد التي تحكم علاقة عناصر البناء مع بعضها البعض ولذا يمكننا من خلاله مقارنة أشكال البناءات بدون مضامينها. لذا نجد هناك أنماطا مختلفة من البناءات الاجتماعية مثل بناء الجماعات القرابية وبناء اللغة والفن والموسيقى والأساطير والطبخ والسياسة والاقتصاد وغيرها. هذه البناءات أو الأنساق الفرعية هي التي تتولد منها السلوكيات المحسوسة التي يمكننا ملاحظتها مباشرة. من ملاحظة هذه السلوكيات المحسوسة نستطيع الارتداد منها عكسيا لاستنباط النماذج التي تحاكي ما يقف خلفها من أبنية مستترة، من بناء لغوي إلى بناء ميثولوجي إلى بناء قرابي، وغيرها من الأبنية. كل بناء من هذه الأبنية الفرعية له عدد محدود من العناصرالأولية التي يمكن توليفها وإعادة توليفها بطرق مختلفة لا نهاية لها بطرق مشابهة لتلك التي تؤلف فيها أي لغة بين السمات الفارقة التي يتشكل منها نظامها الصوتيمي والصرفي والنحوي وتركيب الجمل فيها. وتتساند الأبنية الفرعية بطريقة هرمية لتلتئم في بنية أعلى هي البناء الأشمل والأكثر تجريدا الذي يقوم بدور الوسيط فيما بينها، أو ما يسميه ليفي شتراوس أحيانا بناء البناء order of orders وأحيانا البناء الوسيط mediating structure. فلو أخذنا اللغة وأنماط الزواج وآداب المائدة فإن كل منها يشكل بناء فرعيا متماسكا. ونظرا لأن هذه الأبنية الفرعية تصدر في نهاية المطاف عن نظام كلي واحد هو المسؤول عنها جميعا، فإنها متساوقة بنيويا ومتناظرة منطقيا. وبما أنها منتجات ذهنية فإن وحدة الذهن تنسجها لتوحدها في بناء أعم ينتظمها جميعا ويسيرها وينسق التحولات فيما بينها. هذا يخولنا للاعتقاد بأنه يمكننا أن نجري على أي منها بعض العمليات التحويلية transformations/permutations لننقلها من نظام فرعي إلى نظام فرعي آخر (Jenkins 1979: 41; Lane 1970: 16-7; Rossi 1973b: 21) مثلما يجعل من الممكن مجازيا استعارة المفاهيم فيما بينها، كأن نتكلم عن الأقرباء على أنهم اللحم والدم أو أن النسق القرابي نسق تواصلي (Levi-Strauss 1963d: 284, 298, 312, 333).

بما أن هدف البحث البنيوي هو الكشف عن كليات البنية الذهنية واللغوية التي تشكل كليات أزلية لها الأولوية على الظواهر الإمبريقية فإنه في نهاية المطاف، كما يصفه ليفي شتراوس، ما هو إلا محاولة تفسير أي فعل على أنه تمظهر لحقائق سرمدية (لازمنية) ثابتة عبر شريط الزمن المتحرك. هذه الكليات الأزلية، وليس أحداث التاريخ، هي ما يقدم لنا التفسير الحقيقي لطبيعة السلوك البشري. لفهم حقيقة التغيرات التاريخية التي يمر بها البشر علينا أن ندرك أولا جوهر هذا الشيء الذي يتغير. الخروج بقيمة تفسيرية حقيقية للبُنى الذهنية الأزلية الثابتة يتطلب صياغة المسائل الأنثروبولوجية صياغة بنيوية ميكانيكية عوضا عن الصياغة السببية أو الكمية (الإحصائية). تطبيق المنهج البنيوي يعني الانصراف عن الدراسات التاريخية والتطورية

السابقة التي تقوم على تجزئة الظاهرة ودراسة الظواهر الاجتماعية كل منها على حدة في محاولة لتتبع مسارات تطورها عبر الزمان وانتشارها عبر المكان، والتحول بدلا من ذلك إلى الدراسة البنيوية السنكْرونية، كما فعل دي سوسير وتْروبِتْسْكوي بالنسبة لمجال اللسانيات، وذلك من أجل البحث عن الأوليات والأساسيات الضرورية التي تشكل البنية المباطنة للظاهرة والتي نجدها في الظاهرة أين ما ومتى ما وجدت. إجراء التحليل على مستوى البعد التزامني (السنكْروني) يهدف إلى اكتشاف العلاقات بين عناصر الموضوع مستعينين بالنماذج التحليلية التي يتم تصميمها لهذا الغرض.

وتدخل أعمال ليفي شتراوس عن الميثولوجيا ضمن سياق البحث عن بنية الذهن المستترة حيث يرى أن التفكير الميثولوجي، وكذلك المنطق الرياضي (Levi-Strauss 1966: 248)، متحرر من كل القيود ويصبح فيه العقل شيئا كغيره من الأشياء مما يمنحه فرصة للحركة التلقائية غير المقيدة وممارسة ملكاته دون محددات الزمان والمكان وظروف الطبيعة وضرورات الحياة المعاشة ومتطلباتها. فإذا اتضح لنا أن مخرجات العقل في هذه المنطقة الحرة تبقى مع ذلك مقيدة وتتحرك ضمن قوالب وأطر محددة أينما توجهنا وحيثما انتقلنا من منطقة إلى أخرى غيرها ومن حقبة إلى أخرى فإن هذا يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن هناك بنية ذهنية مستترة تحكم نشاطات الإنسان الذهنية وتسيرها وأن هذه البنية واحدة عند الجميع. هذا يؤكد لنا أن الفكر ليس له كامل الحرية ليسرح ويمرح فهو مقيد بشروط وتخضع مخرجاته لأنماط معينة ومحددة مسبقا بطبيعة تركيب الدماغ وتسليك الأعصاب. فإذا ما استطعنا فك شفرة الفكر الميثولوجي فإننا سنجد أنفسنا وجها لوجه أمام العقل البشري على حقيقته الفطرية لنعرّيه ونتفحصه كجزء من الطبيعة وليس كوسيط بين الإنسان والطبيعة وأداة لتسخيرها لمنافع الإنسان. أي أن العقل في النهاية جزء من الطبيعة يخضع، كغيره من الأشياء، لقوانينها التي تسيره وينصاع لها، وهذا ما يمنحه العمومية، بمعنى أن طبيعته وإمكاناته واحدة عند كل البشر. من هنا يقول ليفي شتراوس إن طريقة تفكير البدائيين لا تزال حاضرة في تفكيرنا لأنها تمثل جوهر الطبيعة الإنسانية وهي النموذج الأساس لكل تفكير، عدا أن شروط ومتطلبات العيش في مجتمع متطور ألقى بظلاله على طريقتنا في التفكير بحيث تبدو وكأنها تختلف عن تفكير الرجل البدائي.

المنهج البنيوي لا يبحث عن أصول الظواهر الاجتماعية وجذورها في ما سبقها في الزمن الغابر، كما يفعل التطوريون، فلا يمكن لظواهر مبعثرة تأتي من هنا وهناك أن تترابط مع بعضها لتشكل نسقا كليا تتعامد أجزاؤه وتتماسك بحيث يرتبط كل منها مع الأخريات لتشكل مجتمعة البنية القرابية مثلا. ومع ذلك فإن التغير التاريخي يتيح لنا الفرصة لملاحظة عمليات تحول مخرجات البنية الذهنية كما تتجلى في مختلف المؤسسات الاجتماعية ومن ثم تجريد البنية الذهنية التي تقف خلف هذه التمظهرات بينما تبقى هي ثابتة بالرغم من تعاقب أحداث التاريخ. التمظهرات الواعية للنشاطات الاجتماعية هي موضوع التاريخ بينما موضوع علم الاجتماع هو أساسها في العقل الباطن. سوف نلاحظ أنه بالرغم من تبدل الأحوال وتغير الأوضاع فإن البنية الذهنية تبقى على حالها. المنهج البنيوي هو وضع اليد على هذا المبدأ البنيوي الذي يبقى على حاله مهما تقلبت الأوضاع وتبدلت الأحوال. إذا كانت مهمة النشاطات اللاواعية للعقل هو فرض الشكل على المضمون وإذا كانت هذه الأشكال هي ذات الأشكال لأن العقل الذي تصدر عنه هو ذات العقل لدى كل البشر في الحاضر والغابر البدائيين منهم والمتحضرين –كما يتضح لنا من تشابه جميع الأنساق الرمزية، خصوصا اللغة– فإنه من الضروري والكافي أن نحيط بهذا البناء اللاواعي الذي يقف خلف كل

المؤسسات الاجتماعية والظواهر الثقافية من أجل أن نكتشف مبدأ تفسيريا يصدق على كل المؤسسات والظواهر الإنسانية (Levi-strauss 1963d: 21).

لا شك أن الإمكانات التي يتيحها البناء كبيرة لكنها مع ذلك تبقى محدودة. ومن هنا لا يرى ليفي شتراوس في التغير التاريخي تقدما وصعودا على سلم التطور الثقافي، فالتغير التاريخي ما هو إلا التحولات التي يمر بها البناء لكن البناء نفسه يبقى ثابتا لا يتغير. المجتمعات والأفراد، وفق هذه الرؤية، لا أحد منهم يأتي بجديد. التاريخ، بالنسبة له، مثل قطعة النرد التي كلما ألقيتها تنقلب على وجه آخر لكن القطعة لا تتغير، وتقلبها هو التغير التاريخي والأحداث التاريخية التي لا تخضع للضرورة. ويقارن بين التاريخ والأنثروبولوجيا بالقول إن الأول ينصب اهتمامه على الأحداث والتغيرات الاجتماعية العرضية التي يدركها البشر بينما تهتم الأنثروبولوجيا بالشروط الضرورية اللاشعورية لقيام الحياة الاجتماعية والبنى اللاواعية التي تنتظم أحداث التاريخ. هذه البُنى اللاواعية تعود إلى بنية العقل البشري نفسه مما يعني أنها إرث إنساني مشترك لا يختلف فيها الهمجي عن المتمدن، ولذا فهي تشكل خيارات محدودة لا يمكن الانفلات منها فيما يتعلق بالواقع الثقافي المتحقق في أي مجتمع. فالثقافات على تنوعها ليست إلا تحولات من بعضها البعض لا تخرج عن الإطارات الممكنة التي تحددها البنية الذهنية والتصميم الفسيولوجي للدماغ البشري، مثلما أن بنية القناة الصوتية الموحدة وأعضاء النطق لدى كل البشر، وليست الغريزة، هي التي تحدد التقابلات الصوتيمية الممكنة والتي تبدأ عند الأطفال من مقابلة الساكن الذي يتم إنتاجه عن طريق غلق القناة والحركة التي تنتج من فتحها (Leach 1974: 39). وهذه من الانتقادات التي توجه للبنيوية في أنها تلغي حرية الإنسان في الاختيار، فهو متسعبد للبناء الذي يكبله.

ويضع ليفي شتراوس المجتمعات الإنسانية في صنفين (Levi-Strauss 1966: 233ff)؛ مجتمعات باردة. ويقصد بها المجتمعات البدائية المحافظة التي تبني مؤسساتها الاجتماعية ومفاهيمها بشكل يساعد على ثباتها واستقرارها والتي تؤكد قيمها على الاستمرارية بين الماضي والحاضر والتشبث بالماضي ويتحرك الزمن فيها بشكل دائري، مثل دورة الفصول ودورة حياة الأفراد، لكن دون أن يتقدم إلى الأمام. أي أنها تلغي حركة التاريخ. وهناك مجتمعات ساخنة يكون التغير فيها سريعا وتكون نظرتها مستقبلية وتعمل جاهدة على إحداث التغير، فالتغير فيها مطلب وهدف في حد ذاته. لكنها تدفع ثمنا باهظا لتحقيق هذا التغير المنشود يتمثل في استهلاك كم هائل من الطاقة وتدمير البيئة والاغتراب واستعباد الإنسان للإنسان. يشبه ليفي شتراوس المجتمعات البدائية بالساعة التي تظل تدور وتكرر الدورة كل يوم لكنها لا تستهلك إلا جزءا ضئيلا من الطاقة لا يؤثر على البيئة. أما المجتمعات الصناعية فإنها أشبه بالآلة البخارية وغيرها من الآلات التي تعمل على حرق الوقود واختلاف درجة الحرارة بين أجزائها؛ فحركتها سريعة وتقطع مسافات بعيدة لكنها تلوث البيئة وتقضي على الغابات ومصادر الطبيعة الأخرى وتتسبب في انقراض الأجناس الحيوانية والنباتية بمزاحمتها على المكان أو إحراقها كوقود لتسيير عجلة التقدم. ولا يرى فرقا بين تاريخ الشعوب المتحضرة وأساطير الشعوب البدائية، فهي كلها في نهاية المطاف أساطير لأن التاريخ، مثله مثل الأساطير، يكتب لغايات معينة لكنه دائما يكتب من وجهة نظر محددة ولا يمكن للتاريخ أن يستوعب ويستقصي جميع وجهات النظر، لذا فهو لا يقدم لنا صورة موضوعية عن الماضي (Levi-Strauss 1966: 234-6).

نظرا لتركيز المنهج البنيوي على السنكرونية التزامنية وعدم اكتراثه بالتسلسل الزمني فإنه لا يتبنى مفهوم

السببية في تفسير الظواهر لأن السببية تعني الترتيب الزمني الدايكْروني بحيث يأتي السبب قبل النتيجة. وبدلا من ذلك تتبنى البنيوية مفهوم التحول والتوليد من خلال إجراء بعض العمليات المنطقية التي تضاهي المعادلات الجبرية والعمليات الرياضية والتي من خلالها يمكن للبناء أن يتحول إلى بناء آخر بصرف النظر عن الفاصل الزماني أو المكاني بينهما، أي حتى لو أنهما من مجتمعين مختلفتين أو من مرحلتين ثقافيتين مختلفتين في نفس المجتمع. فأساطير العالم لو جمعناها لملأت مئات المجلدات ومع ذلك يمكن ردها إلى عدد محدود من الأنماط البسيطة بالرغم من كونها تأتي من أزمنة مختلفة ومجتمعات مختلفة. ولذا استطاع ليفي شتراوس أن يتعامل مع المئات منها كما لو كانت تشكل إرثا أسطوريا واحدا. فهو لا يبحث عن العوامل والأسباب المحلية أو التاريخية المسؤولة عن الاختلاف بين مضامين هذه الأساطير وبناءاتها وإنما يقول إنها لا تعدو أن تكون تحولات عن بعضها البعض ولذا يمكن النظر إليها على أنه يمكننا أن نردها في النهاية إلى بناء واحد متى ما استطعنا فك شفرتها وتتبع التحولات التي مرت بها. لكن البعض يتساءل بطبيعة الحال إذا كان مجرد الحديث عن القواعد التحويلية يقدم تفسيرا علميا حقيقيا يغنينا عن السببية (Lane 1970: 16-8).

وتقوم منهجية ليفي شتراوس في تحليل الأساطير إلى جمع أكبر عدد من الروايات للأسطورة الواحدة مهما كان مصدرها وعزلها عن محيطها الاجتماعي على اعتبار أنها نظام قائم بذاته، مثلها مثل الرياضيات، ووظيفتها ذهنية وليست اجتماعية. الأساطير ما هي إلا أداة للتفكير مهمتها تخفيف حدة تناقضات الوجود والحياة وتقبلها، وليس تفسير أو تبرير القيم والعادات والأعراف والمسلمات الثقافية ولا تفسير مظاهر الطبيعة، كما يرى مالِناوسْكي، لكنها تتخذ من مظاهر الطبيعة وسائط للتشفير والترميز لتفكر نفسها بنفسها بواسطة عقولنا (Glucksmann 1974: 87). بعد ذلك يختزل الأسطورة إلى هيكل عارٍ من المضمون بحيث لا يبقى منها إلا ما تتضمنه من تضاديات ثنائية، مهما كان الشكل الذي تتخذه هذه الثنائيات أو المضمون الذي يتم التعبير به عنها. هذه الرموز التشفيرية التي تمثل لب الأسطورة والتي يسميها ليفي شتراوس "عناصر ميثولوجية" mythemes يمكن مبادلتها بسهولة وتحويلها من شفرة إلى أخرى دون أن تفقد وظيفتها الرمزية لأنها أصلا تعابير أسطورية لا تشير إلى عالم الواقع وغير مرتبطة بشيء محسوس. المهم في الأسطورة ليس محتوى الحكاية ذاتها وإنما ما تتضمنه من رموز محملة بالإشارات والمعاني والتي تتحول وتتبدل من أسطورة لأخرى ويعاد ترتيبها لإيصال رسالة مختلفة. ومحتوى الأسطورة لا يعني شيئا عند ليفي شتراوس لأن ما يهمه هو العلاقات المنطقية التي يمكن تجريدها من المحتوى (Levi-Strauss 1963d: 211).

ولكن إذا كان النظام الاجتماعي بهذه السكونية والاستقرارر فكيف لنا أن نفسر التغير الاجتماعي. في مقالة له عن الإثنولوجيا والتاريخ يقول ليفي شتراوس (1963d: 1-27) إن النظام، أي نظام، غايته الثبات والاستقرار. لكن تيار الزمن المتحرك أشبه بالنهر الجاري الذي، طال الزمن أم قصر، لا بد وأن يغير معالم المنطقة التي يمر بها لكنه في نفس الوقت الذي يهدم فيه المعالم القائمة يبني معالم جديدة مستخدما نفس المواد. وهو يحاول هنا أن يلغي فكرة الزمن الخطي وفكرة التقدم والتطور عبر مراحل من الأدنى إلى الأعلى، فكل ما يحدث هو مجرد تحولات permutations لا تختلف عن التحولات التي تحدث عندما نغير في أطراف معادلة رياضية. ويشبه هذه التحولات بالقطعة الموسيقية التي سواء قرأناها على النوتة أو سمعناها تؤدى على آلة موسيقية أو من أسطوانة تبقى، بالرغم من الاختلاف بين هذه المظاهر، محتفظة بنفس البنية.

البناء اللغوي والبناء الاجتماعي

في نهاية الحرب العالمية الثانية وجد ليفي شتراوس ورومان ياكُبْسُن نفسيهما لاجئين في نيويورك والتحقا معا كأستاذين في معهد New School for Social Research. وما من شك أن مزاملة ليفي شتراوس لرومان ياكُبْسُن في ذلك المعهد كان لها أثر عميق على توجهه البنيوي وتأثره بمنهجية ياكُبْسُن في علم اللسانيات. ففي مقالة له عن التحليل البنيوي في اللسانيات والأنثروبولوجيا يشيد ليفي شتراوس بالتقدم المنهجي الذي حققته العلوم اللسانية ويبدأ مقالته بالتأكيد على أن اللسانيات هو التخصص الوحيد من بين العلوم الاجتماعية الذي حققت منهجيته المستوى العلمي الذي تصبو إليه بقية التخصصات في هذا المجال دون أن تصل إليه بعد، ولن تصل إليه ما لم تتخذ من منهج اللسانيات قدوة لها. ويردف بأن هذا التقدم الذي أحرزته اللسانيات في تحقيق متطلبات المنهج العلمي على الوجه الصحيح يؤهلها لأن تمارس نفس الدور التجديدي والإحيائي الذي مارسته الفيزياء النووية على العلوم الطبيعية. ما يمنح اللسانيات هذا الموقع المتميز هو تقيدها بالمنهج البنيوي الذي سبق وأن حدده تْروبِتْسْكوي، كما يقول ليفي شتراوس، بأربع نقاط هي؛ ١/ تصحيح الاتجاه من دراسة ما هو في الوعي إلى ما هو في اللاوعي، أي من دراسة الظاهرة المحسوسة وتحديد جوهرها المادي إلى دراسة ما يقف وراءها في اللاوعي وإلى موقعها كطرف ضمن بنية متكاملة، ٢/ عدم دراسة عناصر الظاهرة كوحدات مستقلة وإنما كأطراف مترابطة تنتظمها علاقات ضرورية ومتبادلة، ٣/ الاستعانة بمفهوم البنية من أجل تحديد وتحليل النظام الذي يحكم هذه العناصر ويربط فيما بينها، ٤/ الخروج بتعميمات منطقية وكلية لها صفة المطلق والضرورة المنطقية (Levi-Strauss 1963d:31-3).

يقول اللسانيون إن الكلام بشكله المادي اللفظي المتحقق من خلال جهاز النطق ليس هو ما يميز البشر. ما يميز البشر هو البنية اللغوية التي تسير قواعدها الحدث الكلامي والتي تقبع في أعماق اللاوعي بحيث لا نتعرف عليها إلا من خلال الكلام الذي هو مجرد مُخرج مادي يُفصح لنا بشكل مُجزّء ومُشَتت عن إمكانات هذه الملكة التي تمنحنا القدرة على التشفير والترميز. النظام اللغوي ليس له وجود ملموس ولا يتحقق وجوده المادي ولا يمكن إدراكه إلا بشكل جزئي من خلال أشتات الحدث الكلامي. كما لا يمكن لأي مُخرج كلامي أن يستوعب كل إمكانيات النظام اللغوي مما يحول دوننا ودون التعرف عليه مكتملا وبرمته دفعة واحدة. هذا النظام اللغوي يتألف من عدة مستويات بنائية مترابطة (صوتية، صرفية، نحوية، دلالية). وقد تمكن اللغويون من اكتشاف هذه الأبنية بتبني منهجية تؤكد على مفهوم النظام وعلى النظرة السنكْرونية التزامنية والعلاقات الضرورية بين مكونات النظام. القواعد التي تحكم البنية اللغوية ليست مسؤولة فقط عن تشكيلها كبناء يتكون من عدة مستويات وإنما هي أيضا ما يمنحها قدرات تحويلية تمكنها من إعادة تشكيل المدخلات التي تمر من خلالها لتتخذ شكلا آخر بعد خروجها منها هو الشكل الكلامي. ما يحكم هذا الشكل الكلامي هو طبيعة البناء اللغوي بما يمتلكه من إمكانات تحويلية وقدرة على التنظيم الذاتي دون الاستعانة بأي شيء خارج البناء نفسه ودون الخضوع لأي مؤثرات خارجة عنه، كعلاقة المفردات بمدلولاتها في عالم الواقع مثلا.

تتخذ المخرجات اللغوية المتمظهرة تجليات مختلفة على صعيد الكلام المادي لأنها تخضع للتواضع مما يجعل منها حقيقة اجتماعية مثلها مثل غيرها من السنن والأعراف الاجتماعية التي تسهّل التواصل والتفاهم والتعايش بين الأفراد وتجعل الحياة الاجتماعية ممكنة. اللغة قبل كل شيء ظاهرة اجتماعية يخضع لها الفرد وتتخذ طابعا قسريا مثل غيرها من الحقائق الاجتماعية ويختلف تحققها الكلامي وشكلها الظاهري

من مجتمع لآخر. لكن القواعد اللغوية راسخة في اللاوعي وليس من السهل التعرف عليها بدون توظيف الأدوات المنهجية اللازمة لأن السلوك اللغوي سلوك لاواعي، وهذا ما يجعله أكثر قابلية للتحليل العلمي من غيره من مظاهر السلوك الاجتماعي. عدم وعي المتحدثين بالقواعد التي تحكم سلوكهم اللغوي يقطع الطريق أمام التعليلات والتفسيرات المضللة التي عادة ما يحملها عامة الناس في أذهانهم عن ممارساتهم ومؤسساتهم الاجتماعية ويفسح المجال أمام الباحث اللغوي لبحث الظاهرة اللغوية بشكل موضوعي بعيدا عن التخرصات. نحن نتكلم دون وعي منا بالقواعد النحوية والصرفية والصوتية التي نتقيد بها في كلامنا. وحتى عالم اللغة بعد أن يتمكن من اكتشاف قواعد لغته يظل يتكلم دون أن يتعمد بطريقة واعية تطبيق هذه القواعد أثناء كلامه، كما أن وعيه بقواعد اللغة لا يمنحه الحق ولا القدرة على تغيير قواعد اللعبة الكلامية (Levi-Strauss 1963d: 21; 56-7).

اللغة ليست نظام بنيوي فقط وإنما هي آلية لتنظيم المُخرج الكلامي لتتجاوز بذلك الخصائص الطبيعية للصوت وتفرض نفسها عليه. فهي تمفصل الدفق الصوتي للكلام وتمايز بين الأصوات حسب نظامها الصوتيمي الذي تحدده السمات التمايزية الفارقة بحيث نجد أن بعض الفروقات المادية في الصوت يتم تجاهلها بينما فروقات أخرى قد تبدو أقل تميزا منها على المستوى المادي يتم توظيفها لتشكيل فروق معنوية ودلالية بين الكلمات. الذي يحدد قيمة هذه الفروقات هو النظام الصوتيمي في اللغة وليس مادة الصوت، ولذلك نجدها تختلف من لغة لأخرى. كما أن البناء اللغوي قابل للتحول بمعنى أن القواعد التوليدية والتحويلية في اللغة هي التي تجعل باستطاعتنا باللجوء إلى نفس النظام اللغوي إنتاج مخرجات لا نهاية لها من التراكيب اللغوية على مستوى التحقق الكلامي وذلك بدون اللجوء إلى أي وسيلة أخرى مساندة خارج البناء اللغوي نفسه. الحقائق الموضوعية الأساسية للنظام الصوتيمي هي في أساسها نسق من العلاقات منشؤها نشاطات غير واعية في الذهن.

البناء اللغوي الذي يُمفصل الدفق الصوتي المتصل ليحيله إلى صوتيمات يشكل حيزا من البنية الذهنية التي تمفصل الامتداد المكاني والزماني وترسم حدودا لا وجود لها في طبيعة الأشياء. فعلى الرغم مما يبدو لنا في الظاهر فإن العالم الحسي من حولنا لا يتكون من أشياء لها وجود مستقل ويمكن التعرف عليها بمعزل عما حولها، فإحساسنا بالأشياء وإدراكنا لها ينطوي على قدر من التحيز المباطن تفرضه طبيعة البنية الذهنية لدى البشر والتي من خلالها يتم إدراكنا لما حولنا، ولما تفرضه هذه البنية الذهنية بين الأشياء من علاقات تمنح كل شيء هويته ومعناه. أي أن معنى الشيء ليس في ذاته وإنما في العلاقة التي تربطه مع غيره من الأشياء. العقل الواعي يدرك الأشياء بذاتها بينما العقل اللاواعي يدرك ما بين الأشياء من علاقات تقوم على الترابط المنطقي والعلاقات المتبادلة والضرورية، بما في ذلك علاقات التضاد والتقابل والتماثل. وتتشكل رؤيتنا للعالم وفق هذه العلاقات ونشاطات اللاوعي في الوساطة بين المتضادات وفي التوليف بين مختلف العلاقات لتشكل فيما بينها نسقا متسقا. وهذا ما يسري على مجمل البُنى والنظم الاجتماعية، مثلها في ذلك مثل اللغة.

بما أنه يتم تشفير العالم المادي وتجزئته بواسطة اللغة فمن المحتمل جدا أن اللغة، بحكم هذا الدور الذي تقوم به كوسيط بين الفرد وعالم الطبيعة من حوله، لا بد أن تترك بصماتها على إدراك الفرد للعالم المادي المحيط به (Caws 1977: 29-31). وبما أن ملكة اللغة أهم خاصية يتميز بها البشر وهي المسؤولة في

المقام الأول عن نشوء واستمرارية كل الظواهر الثقافية والمؤسسات الاجتماعية فإن هذا يخولها لأن تصبح النموذج الذي على منواله تتشكل مختلف هذه الظواهر والمؤسسات. اللغة والثقافة كلاهما تتحدد بنيتهما من العلاقات المنطقية والتقابلات التضادية والارتباطات المتبادلة. من هنا يرى ليفي شتراوس أن طبيعة البناء اللغوي في أي لغة ينعكس بشكل أو بآخر على مختلف الأنماط الثقافية والتنظيمات الاجتماعية. فالبنية الذهنية التي تعالج المخرجات اللغوية وتعطيها شكلها هي نفس البنية الذهنية التي تعالج مخرجات الثقافة الأخرى. وبما أن الأبنية اللغوية التي يخضع لها الأداء اللغوي لا يطبقها المتكلم بطريقة واعية فلا بد أن مستقرها اللاوعي. ولا بد أن ذلك اللاوعي هو أيضا ما تصدر عنه مختلف أنظمة السلوك الاجتماعي والفردي. وعلى غرار البنية اللغوية، فإن البُنى الذهنية المسؤولة عن مختلف النظم والمؤسسات والأعراف الاجتماعية شأن اجتماعي يتجاوز حدود الأفراد ويفرض نفسه على سلوكهم وتصرفاتهم دون وعي منهم، مثلما أن البنية اللغوية المستترة تحدد شكل الأداء الكلامي (Levi-Strauss 1963d: 68).

وحيث أن المنهج اللغوي أثبت نجاحه الباهر وحققت نتائجه وتطبيقاته متطلبات المنهج العلمي الصرف فإنه من الجدير بالعلوم الاجتماعية الأخرى أن تحذو حذو اللسانيات وتستعير مناهجها ومفاهيمها وأدواتها التحليلية بحكم أن اللغة في نهاية المطاف، مثلها مثل بقية مكونات الثقافة، منتج إجتماعي من ناحية، وحيث يمكن من ناحية أخرى اعتبار الظواهر الاجتماعية مظاهر أخرى من مظاهر التواصل والتبادل إلى جانب اللغة، فهي رموز مشفرة لا تختلف في طبيعتها عن الرموز اللغوية في تواضعيتها وفي كونها لا معنى لها ولا قيمة إلا بحكم ما يضفي عليها الإنسان من المعنى والقيمة. بما أن الظواهر الاجتماعية والثقافية تحتل مرتبة ثانية وتأتي كنتيجة لقدرة الإنسان على الترميز فإنها تتحول برمتها إلى شفرات للتواصل والتبادل وتصبح العمليات الاجتماعية مجرد قواعد لتنظيم هذا التبادل. وبذلك يمكننا النظر إلى كل مظاهر النشاط الاجتماعي والثقافي من الأنساق الاقتصادية وأنساق القرابة والمصاهرة بين الجماعات البشرية إلى الأساطير والأزياء وآداب المائدة على أنها "لغات"، أو، لنقل، عمليات تواصلية تتم عن طريق تبادل الزوجات والمنافع والسلع والخدمات، مثلها في ذلك مثل التواصل اللغوي الذي يتم عن طريق تبادل الرسائل اللغوية. بناء على هذا الاعتبار يمكننا رد الأنظمة التي تسيّر هذه النشاطات إلى نفس القواعد المجردة التي تخضع لها اللغة بالمفهوم السائد لهذه الكلمة. ولتلافي الخلط يمكن أن نعتبر هذه المظاهر، وكذلك اللغة، على أنها شفرات يتم من خلال كل منها ترميز السلوكيات العينية الخاصة بهذه الظاهرة أو تلك وفق مفردات وقواعد خاصة بها. مفردات شفرة النظام القرابي مثلا هي مصطلحات القرابة وما يتعلق بكل منها من مشاعر وعواطف ومسؤليات متبادلة مع كل طرف في هذا النظام وقواعد الشفرة هي تلك التي تحكم مثلا من يجوز ومن لا يجوز الزواج به.

الملكة اللغوية ومختلف الملكات الذهنية خصائص إنسانية مشتركة تمكننا من التواصل ومن التفكير الرمزي الذي بدونه تستحيل الثقافة. كل المؤسسات الثقافية والعلاقات الاجتماعية والأحداث التاريخية ومجمل السلوكيات الواعية التي يمكن ملاحظتها ما هي إلا تجليات مختلفة لهذه الملكات المنبثقة من بنية عقلية واحدة، فهي تشكل المحتوى اللانهائي لعدد محدود جدا من الكليات الذهنية واللغوية. وهناك كليات لغوية توحد بين جميع لغات البشر على مستوى البنية العميقة في اللاوعي. ونظرا لما لكليات هذه البنى الذهنية واللغوية المستترة من أولوية منطقية فإن الكشف عنها يصبح هو موضوع العلوم الاجتماعية ومناهجها في البحث.

ويعقد ليفي شتراوس مقارنة بين اللسانيات والأنثروبولوجيا لتبرير استعانة المجال الأخير بمنهج الأول. يقول إن مصطلحات القرابة، مثلها مثل الصوتيمات اللغوية، تشكل الوحدات التي يقوم عليها المعنى وهي تكتسب هذا المعنى بحكم العلاقة القائمة بينها والتي تربط أحدها بالأخرى في نسق متماسك. هذا النسق، مثله مثل النسق الفونيمي، يتشكل في اللاوعي. تكرر ظهور أنماط القرابة عند كل المجتمعات البشرية، بما تتضمنه من قوانين الزواج وشعور مختلف أصناف الأقرباء تجاه بعضهم البعض، يحدونا إلى الاعتقاد بأن الظواهر والسلوكيات المحسوسة في هذه الحالة لا تختلف عن الظواهر والسلوكيات المحسوسة في حالة اللغة التي تخضع لقوانين تسيرها لكننا لا نعيها لأنها كامنة في اللاوعي. يقوم التحليل البنيوي في اللسانيات على مفهوم السمات الفارقة. من خلال التضادية القائمة بين كل زوجين من هذه السمات تتحدد خصائص كل صوتيم من الصوتيمات اللغوية التي تتركب منها الكلمات. وعلى هذا المنوال يمكننا تفكيك كل مصطلح من مصطلحات القرابة إلى سماته الفارقة والتي تربطها علاقة تضاد مع السمات الفارقة لبقية المصطلحات. في كل نسق قرابي نستطيع أن نسأل عن العلاقات التي يتضمنها النسق وما هي المضامين التي يحملها كل مصطلح من المصطلحات التي تشير إلى هذه العلاقات، سلبا أو إيجابا، بحكم علاقاته التي تربطه مع بقية المصطلحات؛ بما في ذلك علاقة الجيل والعلاقة الكتفية والجنس والسن وعلاقة المصاهرة، وما إلى ذلك. فلو تفحصنا مثلا مصطلح أب بالنسبة للإبن لأمكن لنا أن نعطيه قيما إيجابية من حيث الجنس والسن والجيل لكن قيمته تساوي صفرا من حيث العلاقة الكتفية وعلاقة المصاهرة (Levi-Strauss 1963d:34-5).

وقد تبدو اللسانيات على مستوى البناء السطحي مجالا مختلفا عن نظم القرابة لكل منهما مادته التي يتعامل معها، إلا أنهما على مستوى البنية العميقة يبقيان متشاكلين مما يؤكد إمكانية اللجوء إلى نفس المنهج لدراستهما. فعلى الرغم مما يبدو على السطح من تشكيلات مختلفة ومتعددة لأنماط التزاوج إلا أن ليفي شتراوس استطاع أن يحصرها في عدد قليل من القواعد التي سبق أن بينها في نهاية الفصل المتعلق بأنماط التزواج والقرابة حيث قلنا إنه حسب ليفي شتراوس هناك نظم الزواج الأولية التي تتميز بها المجتمعات البدائية والمتمثلة بالزواج التبادلي المباشر أو التعادلي ذو الصبغة المقيدة بنوعيه الآني والمؤجل، والتبادلي غير المباشر أو اللاتعادلي ذو الصبغة العمومية. وأهم ما يميز النظم الأولية أنها إما إيجابية أو سلبية. الأشكال الإيجابية، إضافة إلى كونها تحدد من يحرم الزواج منه، تحدد أيضا من هو الشخص الذي يُحبذ الزواج منه. هذا على خلاف الأشكال السلبية، أو المركبة، التي تحدد فقط هوية الشخص الذي يُستبعد الزواج منه لكنها لا تحدد هوية الشخص الذي يُحبذ الزواج منه. هذا يقابل ما فعله رومان ياكُبْسُن في تحديد السمات الفارقة في النظام الصوتيمي التي يمكنها أن تستوعب كل الأصوات اللغوية في كل اللغات. ويورد ليفي شتراوس اقتباسا ينقله عن رومان ياكُبْسُن ومورِس هَالِي Morris Halle عن الكليات اللغوية التي تحكم الأنماط الصوتيمية مفاده أن اكتشاف هذه الكليات قلص عدد السمات الصوتيمية إلى عدد محدود جدا لا يتعدى الاثنتاعشر سمة وبدد الانطباع الوهمي المبني على بنية اللغة الظاهرية والذي كان يتصور أن هذه السمات لا حصر لها. ويقارن ياكُبْسُن وهَالِي التنميط الصوتيمي بالسلم الموسيقي الذي يفسح المجال أمام الثقافة لتفرض سلطانها على الطبيعة، إنه تدخل مصطنع لفرض قواعد منطقية لتقسيم السلسلة الصوتية المتصلة وتجزئتها إلى وحدات صوتيمية وتوظيفها ثقافيا في التواصل اللغوي. هذا الاستنتاج الذي توصل له العاملون في حقل اللسانيات لا يعني فقط أن دراسة النظام اللغوي في لغة بعينها يقودنا إلى استخلاص تعميمات كلية عن طبيعة اللغة

ولكنه أيضا يفتح أمامنا الطريق لدراسة كل أشكال الاتصال. وبدون أن نختزل المجتمع في اللغة يمكننا أن نفسر المجتمع من منطلق تظرية الاتصال. وهذا ممكن من ثلاث جهات. فهناك نظم القرابة والزواج التي تضمن تمرير النساء بين الجماعات المختلفة، وهناك نظم الاقتصاد التي تضمن تمرير السلع والخدمات، وهناك نظم اللغة التي تضمن تمرير الرسائل. هذه المستويات الثلاث من أنماط التواصل هي أيضا أشكال من أشكال التبادل المترابطة فتبادل النساء غالبا ما يكون مصحوبا بتبادل السلع والخدمات على شكل مهر للعروس أو خدمة يقدمها العريس لأهلها، كما أن تبادل النساء وتبادل السلع والخدمات نادرا ما يتم دون تدخل لغوي، كما في عقد القران مثلا أو المساومة في حال تبادل السلع. وكما توجد في اللغة ما سماه رومان ياكُبْسُن معلومات فائضة redundancies يقول ليفي شتراوس إنه توجد أيضا معلومات فائضة في نظم التزاوج حيث يمكننا بمجرد الإلمام بمصطلحات القرابة عند العشائر الأسترالية مثلا أن نعرف مَن سيتزوج مَن، كما في أنظمة التبادل المباشر والزواج من بنت الخال أو من بنت العمة تحديدا.

كذلك الأساطير يمكننا اعتبارها وسيلة من وسائل الاتصال وما نلاحظه فيها من تكرار هو عبارة عن "معلومات فائضة" وظفيتها التأكد من أن الرسالة الميثولوجية تصل كاملة غير منقوصة. فلو فقدت أحد الميثيمات من هذه الرواية فمن المحتمل أنها ستظهر في الرواية الأخرى. بمعنى أن بعض الميثيمات سوف تتكرر في أكثر من رواية وبعضها قد لا يظهر في بعض الروايات. من هنا تبرز ضرورة جمع كل ما يمكن الحصول عليه من الروايات. بعد ذلك نقوم بتجزئة كل رواية إلى ميثيمات صغرى ونركبها على بعضها البعض بحيث تتسلسل ميثيمات كل رواية واحدة تلو الأخرى على البعد الأفقي بينما تأتي ميثيمات الروايات واحدة فوق الأخرى. ثم نقرأ ما نحصل عليه كما نقرأ النوتة الموسيقية، أي قراءة تزامنية من الأعلى إلى الأسفل لميثيمات الروايات المختلفة وقراءة تسلسلية تتابعية من أول السطر إلى آخره.

هذا يجعل من المشروع لنا أن نبحث عن أوجه التماثل بين هذه الأشكال المختلفة من أشكال الاتصال والتبادل وتحديد الخصائص الشكلانية لكل منها على حدة ثم تفحص إمكانية تحول أي من هذه الأشكال إلى الشكل الآخر. هكذا نستطيع أن نستخلص من اللغة، بصفتها الشكل الأكثر انضباطا ولأن معرفتنا بها أعمق وأشمل، نموذجا منطقيا يمكّننا من فهم بنية الأشكال الأخرى (Levi-Strauss 1963d: 82-3, 296).

ويسرد ليفي شتراوس لائحة بالاعتراضات التي يوردها البعض على منهجيته البنيوية والتي تأتي من عدة منطلقات بدءا بالقول أن التحليل العلمي يُفترض فيه أن يكون حقيقيا وتبسيطيا وتفسيريا. ثم إن السمات الفارقة التي يتوصل لها التحليل الصوتيمي لها وجود موضوعي من ثلاث نواحي؛ الناحية السيكولوجية والناحية الفسيولوجية والناحية الفيزيائية (كما بينا في حديثنا عن الأصوات اللغوية)؛ إضافة إلى أن عددها أقل بكثير من الصوتيمات التي نحصل عليها من المزج بينها، وهي تمكننا من فهم النظام الصوتيمي وإعادة بنائه. وهذا ما لا يتحقق بالنسبة للسمات الخاصة بنظم القرابة أو غيرها من المؤسسات الاجتماعية، والنتيجة التي نخرج بها من اتباع هذا المنهج ستكون أكثر تجريدا من المبدأ الذي تقوم عليه وتبعدنا عن الوصول إلى نتائج مجسدة، فهي تبدو تحليلية في المظهر فقط ويبقى النظام، إن كان فعلا هناك نظام، مجرد فكرة لا تتحقق على الأرض. بل قد يكون النظام الذي نحصل عليه من خلال هذه المنهجية أكثر تعقيدا وأصعب على الفهم من المادة الإمبريقية ذاتها مما يفقد المنهج قوته التفسيرية فلا يساعدنا لا على فهم الظاهرة ولا على تحديد أصلها ومنشئها (Levi-Strauss 1963d:35-6).

يرد ليفي شتراوس على مثل هذه الاعتراضات بالقول أنه قبل توظيف المنهج البنيوي كان الدارسون يعرفون وظيفة اللغة لكنهم كانوا يجهلون كيف تُنجز هذه الوظيفة، أي يجهلون النظام. وهذا على عكس ما كان عليه الحال بالنسبة لمصطلحات القرابة، فقد كان الأنثروبولوجيين منذ لِوِس هنري مورغَن مدركين أنها تشكل نظاما لكنهم كانوا يجهلون الوظيفة التي يؤديها هذا النظام. النظام القرابي نظام ذو شقين مختلفين؛ فهناك المصطلحات التي تشير إلى علاقات القربى، وهناك المشاعر والالتزامات المتبادلة بين الأقارب حسب ما تمليه علاقاتهم مع بعضهم البعض والتي تتراوح من الاحترام إلى رفع الكلفة إلى الحقوق المتبادلة إلى المحبة إلى الشحناء، وهكذا. فإلى جانب النسق المصطلحي، والذي هو جزء من النسق اللغوي، هناك نسق آخر ذو طابع سيكولوجي وسوسيولوجي هو نسق المشاعر والمسؤوليات. في دراستنا للنسق الأول نضع أنفسنا في موقف مناظر ولكن في نفس الوقت مضاد لدراسة النسق الصوتيمي، لكن في دراسة النسق الثاني نجد أنفسنا في وضع معكوس. فنحن نستطيع أن نخمن الدور الذي يقوم به هذا النسق الثاني والذي يتمثل في الحفاظ على التوازن والاستقرار وفي تقوية أواصر القربى والتلاحم بين أعضاء المجموعة القرابية، لكننا نجهل الروابط التي تربط مختلف المشاعر والمسؤليات القرابية بعلاقات بينية لتشكل مع بعضها البعض نظاما متسقا، كما أننا لا ندرك مبدأ الضرورة في هذه العلاقات. أي أننا ندرك أهميتها الوظيفية لكننا نجهل النظام الذي تقوم عليه ونجهل علاقة هذا النسق السيكولوجي مع النسق اللغوي للمصطلحات القرابية (Levi-Strauss 1963d:36-8).

النموذج والبناء

يقوم المنهج البنيوي عند ليفي شتراوس على النمذجة وتصميم النماذج models ذات القوة التفسيرية التي يمكنها أن تستكشف روابط مستترة بين الظواهر التي تبدو على السطح مشتتة ومتباعدة. ويُفترَض في هذه النماذج أن تكون مجردة غاية التجريد، كصيغ المعادلات الرياضية، بحيث لا تعكس البُنى السطحية للظواهر في الواقع الإمبريقي وإنما تعكس البنية التحتية لهذه الظواهر وتبين طبيعة العلاقات الخفية التي تربطها ببعضها البعض بنظام متماسك. والنموذج الأمثل هو الذي تتحقق فيه أقصى درجات العمومية والتجريد، ويقدم تفسيرا لأكبر عدد ممكن من الظواهر، ليس فقط المتحقق منها بل حتى تلك الكامنة نظريا والمحتمل تحققها مستقبلا، وذلك بأن يعطينا كل التوليفات الممكنة والعلاقات المحتملة بين عناصر الموضوع قيد الدراسة الناشئة عن العلاقات الضرورية فيما بينها، فهو أشبه شيء بالشفرة الجينية أو جدول ديمتري مندليف Dmitri Mendeleyev الدوري للعناصر الكيميائية. النموذج مركب ذهني يصممه الباحث من أجل مساعدته في معالجة مادته التي جمعها من الميدان دون أن يكون له وجود مادي في الميدان. إنه تصور تجريدي أو فرضية يقدمها الباحث لتفسير السلوك الاجتماعي وليس لوصفه، فهو بذلك أقرب إلى مفهوم النظرية ووجوده وجود ذهني وليس مادي ومستقره اللاوعي (Gardner 1981: 30-40).

ولا شك أن أفراد المجتمع المحلي والإخباريين الدين يستعين بهم الباحث يحملون في أذهانهم نماذج وتصورات عن مجتمعهم. ولا ينبغي للباحث أن يغفل هذه التفسيرات والتمثلات التي يقدمها الإخباريون عن أصول ووظائف مختلف مظاهر ثقافتهم ومؤسساتهم الاجتماعية؛ أولا لأن بعضها قد يكون صحيحا وثانيا لأنها هي بذاتها تشكل جزءا من المادة الخام التي على الباحث أن يتفحصها ويحاول أن يفهم لماذا

تتخذ شكلا معينا. لكن مع ذلك على الباحث أن يتوخى الحذر إذ لا ينبغي له الركون لهذه التفسيرات التي تصاغ أحيانا على شكل أعراف تضمن استمرارية هذه المظاهر والمؤسسات والتي هي أقرب إلى التعليلات والتبريرات المضللة التي تلقي ستارا حاجبا على حقيقة الأوضاع منها إلى التفسيرات العلمية التي تلقي ضوءا كاشفا عليها. هذه النماذج الماثلة في الوعي تكون في معظم الأحيان غير دقيقة وغير متسقة ومتضاربة وفضفاضة وتضفي صفة القدسية وتنزع نحو التحليل والتحريم والركون إليها قد يشكل عقبة أمام الفهم السليم لبنية المجتمع. فنحن مثلا لا يمكننا أن نتوقع من شخص أن يلم بقواعد لغته فقط لمجرد أنه يجيد التحدث بها. كون المتكلم لا يعي القواعد التي تحكم لغته لا يمنعه من الكلام بطريقة صحيحة وفق القواعد المخزنة في اللاوعي. ومع ذلك لا ينبغي لنا أن ننكر بأن هذه التفسيرات يمكن أن تقدم مفتاحا يعين الباحث في تحليله للنظام الاجتماعي (Levi-Strauss 1963d: 281).

يصف ليفي شتراوس البناء بأنه نموذج مستنبط من الواقع الاجتماعي ولكنه ليس هو الواقع الاجتماعي. وأي نموذج يتم استنباطه بهذه الطريقة لا بد أن نتمكن من أجراء عدد من التحويلات transformations عليه من باب التجريب على أن تعطينا هذه التحويلات نماذج مماثلة للبناء الأصلي وتمكننا من التنبؤ بما يمكن أن يحدث للنموذج لو أننا عدلنا أو بدلنا في أي من أطرافه. هذا ينبع أساسا من كون البناء له خصائص النظام، فهو يتألف من عدة عناصر مترابطة ولا يمكن أن يطرأ أي تغيير على أي منها دون أن يؤثر على بقية العناصر. وأخيرا لا بد للنموذج أن يقدم تفسيرا للوقائع على الأرض. التحويلات التي نجريها على النموذج هي بمثابة تجارب ولكن ينبغي دائما الحذر من الخلط بين النتائج التي نحصل عليها من خلال هذه التحويلات التجريبية وبين الواقع الاجتماعي نفسه. ولا شك أنه بالإمكان تصميم العديد من النماذج لتفسير الظاهرة نفسها، ومع ذلك فإن النموذج الأفضل هو النموذج الأكثر بساطة الذي يستنبط من مكونات الظاهرة نفسها ويقدم تفسيرا شاملا ومعقولا لجميع مكوناتاتها (Levi-Strauss 1963d: 279-81).

ومن الأمثلة التوضيحية المبسطة على ما يقصده ليفي شتراوس بالتحولات التي يمكن إجراؤها على النموذج المثال التالي الذي نقتبسه من إدْمُند ليتش Edmund Leach بشيء من التصرف. لنبدأ بالتذكر أن الحواس تستقبل معطيات العالم الخارجي وتدفع بها إلى الذهن الذي يسبغ عليها المعنى. معطيات العالم الخارجي، بما فيها معطيات الزمان والمكان، كل متصل ومتداخل لكن الذهن يمفصل هذا الكل ويرتبه في أجناس وأنواع، كأن يجزأ خط الزمن المتصل إلى ثواني ودقائق وساعات وأيام وأسابيع وأشهر وسنين وعقود وقرون. والأرض في الطبيعة كل متصل ولكن ما أن تطأها قدم الإنسان حتى تتمفصل هذه المسافة الممتدة وتتجزأ إلى حقول وبيوت وشوارع وحانات ودكاكين. كذلك الطيف الشمسي كحقيقة طبيعية يمثل كلا متصلا تمتزج فيه الألوان وتتداخل بحيث لا يوجد نقاط ينتهي عندها كل لون ليبدأ اللون الآخر. لكن عقولنا هي التي تمفصل الطيف وتجزأه وندرك هذه التجزئات كحقيقة ثقافية على شكل ألوان. ودليلنا على أن هذا التقسيم تقسيم اعتباطي تفرضه الثقافة اختلاف الثقافات في مفصلة الطيف. وبحكم أن الإدراك العقلي بطبيعته يقوم على علاقات التضاد بين السمات، كما في الأصوات اللغوية، وعلى التقابل الثنائي المتمثل في السلب (–) والإيجاب (+) يبرز لنا التضاد بين الأبيض والأسود أو بين الأحمر والأخضر. العملية الذهنية التالية هي البحث عن وسيط لتحييد هذا التضاد وذلك بالرجوع إلى الطيف في حالته الطبيعية لاختيار لون يحتل موقعا متوسطا بين ضدين فنختار اللون الرمادي للتوسط بين الأبيض والأسود أو الأصفر للتوسط بين

الأحمر والأخضر. ولا نكتفي بهذا بل إننا نسعى لإيجاد تماثلات قياسية لهذا التمفصل الطبيعي في عالم الإنسان ونستعير الفروقات التي فرضناها على ظاهرة طبيعية من أجل توظيفها لتقوم مقام فروقات ثقافية تتمثل في إشارات المرور الضوئية والتي يعني فيها اللون الأخضر سر والأصفر تمهل والأحمر قف. من خلال هذا التوظيف حوّلنا التمايزات الموجودة في عالم الطبيعة إلى تمايزات تناظرها وتتعادل معها مجازيا في عالم الإنسان، وأصبحت الشفرة الطبيعية شفرة ثقافية بنية علاقاتها المنطقية تعادل بنية العلاقات الطبيعية للألوان الثلاثة. وليست هذه التبادلية من الثالوث (أخضر/أصفر/أحمر) إلى الثالوث (سر/تمهل/قف) إلا بديل واحد من تباديل أخرى ممكنة لها نفس البنية ونستطيع استخراجها من خلال إجراء تحويلات على النموذج الأول لكن الثقافة لم تلفت لها وتوظفها كأحد أدواتها (Leach 1974: 13-9). ويمكننا استقصاء كل هذه الإمكانات الاستبدالية في الجدول التالي، والذي يعطينا مثالا على التحولات التجريبية التي يمكن أن نُجريها على النموذج الأصلي لنخرج منه بنماذج أخرى مماثلة له وكشف ما يمكن أن يحدث للنموذج لو أننا عدلنا أو بدلنا في أي من أطرافه:

١/ أخضر/أصفر/أحمر	أو	١/ ســـــر/تمهل/قف
ســـــر/تمهل/قف		أخضر/أصفر/أحمر
٢/ أخضر/أصفر/أحمر		٢/ ســـــر/تمهل/قف
ســـــر/قـــف/تمهل		أخضر/أحمر/أصفر
٣/ أخضر/أصفر/أحمر		٣/ ســـــر/تمهل/قف
قـــف/ســـــر/تمهل		أصفر/أحمر/ أخضر
٤/ أخضر/أصفر/أحمر		٤/ ســـــر/تمهل/قف
قـــف/تمهل/ســـر		أصفر/ أخضر/أحمر
٥/ أخضر/أصفر/أحمر		٥/ ســـــر/تمهل/قف
تمهل/قـــف/ســـر		أحمر/أخضر/أصفر
٦/ أخضر/أصفر/أحمر		٦/ ســـــر/تمهل/قف
تمهل/ســـر/قـــف		أحمر/أصفر/أخضر

من هذا المثال نرى أن التحليل البنيوي يستخلص العناصر الأولية لأي بناء فرعي ثم يستعرض كل التوليفات الممكنة لها ويدمج بين المتحقق والممكن لاستقصاء كل التحولات (المخرجات) الممكنة. والأطراف التي تتم معالجتها في النموذج التحليلي أطراف قابلة للمقارنة على المستوى التحليلي تم الحصول عليها من خلال التجريد المنطقي من المادة الإمبريقية التي ابتدأنا بها. هذه المعالجات تعطي النماذج التحليلية قوة تفسيرية أقوى من مجرد الوصف الإمبريقي للظاهرة. إنها أشبه بالتجارب المخبرية التي تقربنا أكثر من طبيعة المادة وتمنحنا عمقا لا يمكننا الوصول إليه بالحواس المجردة.

ونتيجة للطريقة التي تعمل بها هذه التحولات نجد أن البنى الذهنية تنزع أحيانا نحو إنتاج نفسها بطريقة معكوسة جدليا، سواء نظرنا لها عبر امتداد زمني من حقبة تاريخية لأخرى، أو عبر امتداد مكاني من مجتمع لآخر. ومن الأمثلة الشهيرة التي يوردها ليفي شتراوس على التعاكسية inversion مقارنته في الفصل الرابع من كتابه **العقل الفطري** بين طبقة المنبوذين في الهند والمجتمعات الطوطمية في أستراليا. طبقة المنبوذين في

الهند يتم تمييزهم وفق المهن التي يمارسونها، أي وفق مؤشرات ثقافية، ويمارسون الزواج الداخلي، فلا يحق للفرد أن يتزوج من خارج طبقته. فالمهن تفرق بين الطبقات لكن تبادل الخدمات يوحد بينها. أما بالنسبة للعشائر الطوطمية في أستراليا فإنه يتم التمييز بينها وفق مؤشرات طبيعية، كأن تتسمى كل منها باسم طوطم يميزها عن العشائر الأخرى، لكن ممارسة الزواج من خارج العشيرة توحد بين العشائر. العشائر الطوطمية متشابهة ثقافيا وليس عند أي منها منتج ثقافي ليس عند الآخرين لتتبادله معهم كوسيلة لدمجها في عملية تبادلية مع بعضها البعض، لذا ليس أمامهم إلا تبادل منتج طبيعي هو النساء. وعلى العكس من ذلك فإن تبادل المنتجات الحرفية (الثقافية) يدمج طبقات المنبوذين مع بعضها البعض لذا لا داعي لتبادل النساء لأن ذلك لن يضيف شيئا. وامتناع العشيرة الطوطمية عن أكل طوطمها يقابله عند المنبوذين الامتناع عن تناول الطعام مع شخص من خارج الطبقة. يبدو هذان النمطان من التصنيف مختلفان من وجهة النظر السطحية لكن لو نظرنا لهما نظرة متعمقة لوجدناهما متكافئين منطقيا، فكل منهما صورة معكوسة للآخر، حيث يتحقق التلاحم الاجتماعي من خلال التبادل بين هؤلاء وأولئك ولكن كل بطريقته. هاتان طريقتان مختلفتان للتمييز بين الجماعات ولكن في نفس الوقت دمجها في المجتمع الأكبر والأشمل. هذا يبين لنا كيف يمكن لنفس البناء أن يولد ظواهر مختلفة نظرا للطرق المتعددة التي يمكن بها إيجاد العلاقات بين أطرافه المختلفة. فالعامل المنطقي الذي يميز بين الطوائف منتج ثقافي، أي تبادل الخدمات، بينما الطوطم الذي يميز بين العشائركائن طبيعي. هذا يبين لنا أن نفس المنطق ونمط التفكير *modus operandi* قد يؤدي إلى نتائج متعاكسة تماما. تبادل النساء وتبادل الخدمات بين الجماعات كلاهما يمكن النظر إليهما كعوامل منطقية logical operators تساعد على دمج الجماعات الصغيرة في جماعة أكبر في عمليات اعتماد تبادلي وتحالف مع احتفاظ كل منهما بتميزها.

بين بنيويتين: بريطانية وفرنسية

نتوقف هنا لنعقد مقارنة بين مفهوم البنيوية عند ليفي وشتراوس ومفهوم البنيوية الوظيفية عند المدرسة البريطانية. وكان رادْكْلِف براون قد أشار إلى الاختلاف بين هاتين المدرستين في خطاب وجهه إلى ليفي شتراوس يوضح فيه مدى الفرق بين مفهومه هو للبنيوية ومفهوم ليفي شتراوس يقول فيه:

> كما أنك قد لاحظت فأنا أستخدم مصطلح "البناء الاجتماعي" بمفهوم مختلف عنك تماما مما يجعل الحوار بيننا صعبا لدرجة يصبح فيها غير مجدٍ. فأنت ترى أن البناء الاجتماعي لا صلة له بالواقع وإنما يتعلق بالنماذج التي تستخلص من الواقع بينما أنا أرى أن البناء الاجتماعي هو الواقع. فلو التقطت قوقعة من على الشاطئ سألاحظ أن لها بناء محددا. وربما أجد قواقع أخرى من نفس النوع لها نفس التكوين، مما يخولني للقول بأن هناك شكل بنيوي يخص ذلك النوع. ولو تفحصت أنواعا أخرى من القواقع فلربما استطعت أن ألحظ شكلا بنيويا معينا عاما أو مبدأ بنيويا، لنقل حلزوني، يمكن التعبير عنه بمعادلة لوغارثمية. أنا أفهم أن المعادلة هي ما تعنيه بالنموذج. ولو درستُ جماعة محلية من الأستراليين الأصليين ووجدت منظومة من الأشخاص في عدد من العوائل فهذا ما أسميه أنا البناء الاجتماعي لتلك الجماعة المحددة في تلك اللحظة من الزمن. ثم هناك جماعة محلية أخرى بناؤها يتشابه مع بناء الجماعة الأولى من عدة نواحي مهمة. من ملاحظة عينة كافية تمثل جماعات محلية في منطقة واحدة أستطيع وصف شكل بنيوي محدد.
>
> وأنا غير متأكد ما إذا كنت تعني بمصطلح "نموذج" الشكل البنيوي نفسه أم وصفي له. الشكل البنيوي نفسه يمكن اكتشافه من خلال الملاحظة، بما في ذلك الملاحظة الإحصائية ، ولكن لا يمكن إجراء التجارب عليه.

> سوف ترى أن ورقتك تركتني في غاية الحيرة بخصوص ما تعنيه. في تناولي لنظام القرابة الأسترالي ما يهمني فقط هو الوصول إلى وصف صادق لنظم محددة وترتيبها في أنماط تصنيفية صحيحة. وأنا أنظر إلى أي فرضية نشوئية على أنها قليلة الأهمية، حيث لا يمكن لها أن تكون أكثر من فرضية أو تخمين (Kuper 1977: 42).

البناء بالنسبة لرادْكْلِف براون حقيقة إمبريقية يمكن ملاحظتها مباشرة. فهو يبدأ من مجموعة من البشر الأحياء الذين يشتبكون في سلسلة متماسكة الحلقات من العلاقات الاجتماعية. هناك شكل منتظم يمكن ملاحظته لهذه التفاعلات اليومية العابرة بين الأشخاص. الأشكال المستديمة من التفاعلات الاجتماعية يمكن تجريدها ومن ثم رصد العلاقات بين هذه الأشكال المجردة من مختلف المؤسسات الاجتماعية وتحديد التأثير المتبادل فيما بينها، أو ما يسميه رادْكْلِف براون العلاقات الوظيفية، وكذلك ملاحظة الفرق بين السلوك الفعلي وبين العرف الاجتماعي الذي يصور السلوك في شكله المثالي. وباتباع المنهج المقارن يمكننا تصنيف الأشكال المجردة واستخلاص قوانين اجتماعية منها.

يستخدم رادْكْلِف براون مصطلح "بناء" للإشارة إلى انتظام العلاقات الاجتماعية في نظم القرابة مثلا أو في التنظيم الاقتصادي أو الممارسات الدينية والتي يمكن ملاحظتها وتوثيقها من خلال العمل الميداني ومن ثم تصنيفها ومقارنتها. وكان همه أن يبرهن على أن علم الاجتماع فرع من فروع العلوم الطبيعية يمكننا أن نطبق عليه منهجيتها الإمبريقية الاستقرائية، أو كما يقول إن حقيقة وجود البناءات الاجتماعية لا تقل عن حقيقة وجود الكائنات العضوية.

> أفهم الأنثروبولوجيا الاجتماعية على أنها علم الطبيعة النظري الذي يختص بالمجتمع الإنساني، أي البحث في الظواهر الاجتماعية طبق مناهج تتماثل جوهريا مع تلك المستخدمة في دراسة العلوم الطبيعية وعلوم الأحياء. لدراسة الظواهر الاجتماعية علينا الالتفات للعلاقات التي تربط بين الأفراد من البشر. المختصون بالأنثروبولوجيا الاجتماعية يدرسون حقائق ملموسة يمكن ملاحظتها من خلال شبكة العلاقات المتداخلة فيما بين أفراد المجتمع والعلوم الطبيعية هي البحث المنظم لبنية الكون كما يبدو للحواس. وبما أن العلوم الطبيعة تتشعب في فروع وتخصصات مختلفة، وبما أن الظواهر الاجتماعية صنف من الظواهر الطبيعية، وبما أن البناء الاجتماعي يشاكل البناء العضوي فإنه يمكننا اعتبار الأنثروبولوجيا الاجتماعية فرعا من فروع العلوم الطبيعية. والبناء، سواء في الجسم الاجتماعي أو في جسم الكائن العضوي، لا يعتمد على مادة العناصر المكونة له وإنما على ما يقوم بينها من علاقات متبادلة. دراسة البناء الاجتماعي تعني أن الواقع المجسد الذي نتناوله هو جماع العلاقات المتحققة فعلا بين الأفراد والتي يمكننا رصدها وملاحظتها (Radcliffe-Brown 1952: 189-92).

وهكذا فإن نقطة الارتكاز في بنيوية رادْكْلِف براون هي الأفراد بما يحملونه من معتقدات وما يدور بينهم من علاقات في إطار المؤسسات الاجتماعية، كالعلاقة بين الزوج والزوجة في إطار المؤسسة العائلية أو بين الملك والرعية في إطار المؤسسة السياسية. والبناء الاجتماعي بهذا المفهوم لا يمكن رده لا إلى الفرد وعلم النفس ولا إلى التاريخ (Radcliffe-Brown 1952: 10-1, 190-4). تصبح الوقائع الملحوظة وفق هذا المفهوم لها الأولوية ومنها نجرد البناء الاجتماعي لكننا لا يمكن أن نذهب أبعد من ذلك في التجريد وما لا يمكن ملاحظته بالحواس لا وجود له، فالمظهر والحقيقة عنده شيء واحد. ويكاد يكون هذا موقف معظم تلامذته من الأنثروبولوجيين البريطانيين (Glucksmann 1974: 18-21).

> حينما نستخدم المصطلح "بناء" فإننا نشير إلى نوع من الترتيبات المنتظمة لعناصر أو مكونات. اللحن الموسيقي له بناء، وكذلك الجملة اللغوية. والبناية لها بناء، وكذلك جزيء الذرة أو الحيوان. مكونات أو عناصر البناء

> الاجتماعي هم الأشخاص، والشخص هو كائن بشري لا باعتباره كائن عضوي وإنما بصفته يحتل موقعا في البناء الاجتماعي . . .
> العلاقات الاجتماعية، التي تشكل شبكتها المستديمة البناء الاجتماعي، ليست اقترانات جزافية من الأفراد وإنما تحددها الصيرورة الاجتماعية، وأي علاقة من هذا النوع يكون سلوك الأفراد فيها من خلال تفاعلاتهم مع بعضهم البعض محكوما بالأعراف أو القواعد أو الأنماط الاجتماعية .(Radcliffe-Brown 1952: 9-10)

كل ذلك نابع من حرص رادْكْلِف براون وتلامذته من المدرسة البريطانية على تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية. لكن ليفي شتراوس يرى أنه ليس من المناسب تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية لأن الأولى تبحث في خصائص المادة ومكوناتها وليس في السمات الفارقة وعلاقات الترابط التي تمنحها المعنى وتجعل منها أشياء اجتماعية. مادة العلوم الطبيعية لا تخضع للعرف الاجتماعي والمؤسساتي ولا يوجد فيها ما يوازي الفرق بين اللغة والكلام، أي بين البنية والتحقيق الفعلي. فلو أخذنا قطعة من الملابس أو من الفاكهة فإن الكيميائي أو عالم الطبيعة لا يهمه بتاتا القيمة الشعائرية لهذه الأشياء ولا قيمتها مثلا كإشارة للطبقة الاجتماعية لمن يرتدي هذه الملابس أو يتناول تلك الفاكهة. وبينما يهتم علم الأحياء بتصنيف الحشرات أو الزهور نجد أن البنيوية اللغوية لا تهتم بتصنيف الأصوات اللغوية بقدر ما تهتم بتحديد العلاقات بينها. من هذا المنطلق لا يتفق ليفي شتراوس مع رادْكْلِف براون ويرى أن الواقع الإمبريقي الذي يمكننا ملاحظته ليس هو النظام، كما يقول رادْكْلِف براون، وإنما هو من مخرجات النظام التي يمكننا دراستها ليست لذاتها وإنما لكي نتوصل عن طريقها إلى ذلك النظام البنيوي الذي تخضع له تلك المخرجات وتتشكل وفقا له. وحيث أن ذلك النظام شيء غير ملموس فإن كل ما نستطيع فعله هو أن نضع له نموذجا صوريا مجردا شبيها بالمعادلات والصيغ الرياضية. ولا يهمنا في هذا النموذج أن نحدد عناصر النظام في مادتها وإنما ما يقوم بين هذه العناصر من علاقات وما التحولات التي يمكن أن تطرأ عليه لو غيرنا في هذه العلاقات وما هي المخرجات التي يمكن أن نحصل عليها لو غيرنا في المدخلات. مهمة البحث البنيوي هو أن يصيغ على شكل معادلات جبرية جميع التبديلات والتحولات الممكنة وغير الممكنة في العلاقات الاجتماعية. ما يحكم الأنظمة الاجتماعية ويوجهها هو "الشفرة" التي ترمّز بها، هو النموذج الذهني المباطن للظواهر المحسوسة والذي لا يبدو ظاهرا للعيان. "البناء الاجتماعي" لا علاقة له بالواقع الإمبريقي عدا أنه مؤسس عليه. فالعلاقات الاجتماعية هي المادة الخام التي يُستخلص منها النموذج الذي يمثل البناء الاجتماعي، ولكن لا يمكن اختزال البناء الاجتماعي وتصويره على أنه محصلة تشابك هذه العلاقات حينما نضيفها بعضها إلى بعض. مفهوم البنية لا يتعلق بالظواهر الاجتماعية ذاتها وإنما بالنماذج التي يمكن استنباطها منها. فالبناء اللغوي وقواعد اللغة مثلا لا تتمثل في مجموع الجمل التي تم التلفظ بها (Levi-Strauss 1963d: 278-9, 303).

ثم إن التحقق أو التثبت من صحة التفسيرات والحلول النظرية في مجال العلوم الاجتماعية يختلف عنه في العلوم الطبيعية. التحقق من صحة التفسير في مجال العلوم الاجتماعية يكمن في معقولية التفسير من الناحية المنطقية وقدرته على تفسير أكبر كم من الظواهر الاجتماعية، وليس في قدرته على التنبؤ المستقبلي ولا في حشد الشواهد واحدا بعد الآخر، كما هو الحال بالنسبة للمنهج الإمبريقي. وكما يقول دوركهايم أنه إذا ما ثبتت صحة قاعدة من خلال تجربة واحدة تم إجراؤها بشكل صحيح فإن هذا يكفي لإطلاق صفة العمومية عليها (Levi-Strauss 1963d: 288). المعايير الإمبريقية لا تصدق إلا على الظواهر المحسوسة التي

يعتبرها ليفي شتراوس مجرد تمظهرات خداعة للحقيقة المباطنة للشعور والتي يصعب على الحواس أن تصل إليها لأن مستقرها في العقل الباطن. ويصعب الوصول إلى العقل الباطن وملاحظته مباشرة، وإنما يمكن التكهن بطبيعته بطرق متعرجة وغير مباشرة. العلوم الطبيعية تخضع للتجربة بينما هذا أمر مستبعد بالنسبة لمسائل العلوم الاجتماعية. وعموما فإن العلوم الاجتماعية تتعامل مع تصورات يصعب التحقق من صحتها أو خطئها، وكل ما نستطيعه هو التأكد مما إذا كانت النظرية المطروحة تمنحنا فهما أعمق للظاهرة المدروسة (Rossi 1973b: 20-1).

ولا يمكن الحديث عن مفهوم البنيوية عند المدرسة البريطانية دون التطرق إلى مفهوم الوظيفية الذي يمثل مرتكز الخلاف بين رادْكْلِف براون ومالِناوسْكي. يعرف مالِناوسْكي الوظيفية بأنها وفاء المؤسسات الاجتماعية بالاحتياجات المادية للإنسان ككائن عضوي، بما في ذلك الغرائز الأساسية والاحتياجات البيولوجية والسيكولوجية. أما رادْكْلِف براون فيعرفها على أنها تعني الوفاء بالاحتياجات الميكانيكية للنظام الاجتماعي، أي المحافظة على استقراره وتوازنه واستمراريته، ولذلك هو يسميها الوظيفية البنيوية ويعرفها بأنها مجمل شبكة العلاقات التي تربط مؤسسة اجتماعية مع بقية مؤسسات المجتمع (Kuper 1977: 43). ولتوضيح موقفه من البنيوية يضرب رادكلف مثالا بالكائن العضوي الذي تتألف بنيته من الأعضاء والأنسجة والسوائل. وحياة هذا الكائن عبارة عن صيرورة process تحددها طبيعة البناء من خلال تداخل عمل الأعضاء وتفاعلها مع بعضها البعض. كما أن الصيرورة تحدد طبيعة البناء من خلال تجديده وإبقائه على قيد الحياة. الكائن العضوي هو هذا التفاعل المتبادل بين الصيرورة والبناء. وبالمقابل فإن البناء الاجتماعي هو تنظيم الأفراد في علاقات تعرّفها المؤسسات الاجتماعية وتحدد طبيعتها. المؤسسة الاجتماعية نمط متعارف عليه من السلوك أو مجموعة من الأنماط السلوكية تتعلق بجانب من جوانب الحياة الاجتماعية. والحياة الاجتماعية هي الصيرورات المرتبطة بالبناء الاجتماعي، أي تفاعل الأشخاص الذين يربطهم البناء الاجتماعي مع بعضهم البعض في كيان اجتماعي. ومفهوم الوظيفة يشير إلى العلاقات البينية المتداخلة بين البناء الاجتماعي وبين صيرورات الحياة الاجتماعية. وترتبط الحياة الاجتماعية بالبناء الذي تتم المحافظة على وجوده من خلال هذه الحياة الاجتماعية وأي تغيير يطاله يكون السبب فيه هي صيرورات الحياة الاجتماعية. وأي مؤسسة اجتماعية أو عرف أو معتقد يتحدد من خلال تأثيره على الكل المركب للبناء الاجتماعي وصيرورات الحياة الاجتماعية. أي أن الوظيفية لا دخل لها بحاجات الفرد البيولوجية (Kuper 1977: 5-2).

> أرى أن الواقع المجسد الذي يُعنى المتخصص في الأنثرولولوجيا الاجتماعية بملاحظته ومقارنته ووصفه وتصنيفه ليس شيئا ذاتيا وإنما هو صيرورة، صيرورة الحياة الاجتماعية. وحدة البحث هي الحياة الاجتماعية في منطقة معينة من الكرة الأرضية خلال فترة محددة من الزمن. وتتألف الصيرورة ذاتها من تجميع ضخم من نشاطات البشر وتفاعلاتهم، كأفراد أو كمتضامنين أو كجماعات. هناك انتظامات يمكن اكتشافها بين تنوع الأحداث المفردة تجعل من الممكن تقديم إفادات أو توصيفات لسمات محددة لها طابع العمومية للحياة الاجتماعية للمنطقة المعينة. والإفادة عن تلك السمات الهامة ذات الطابع العمومي تشكل وصفا لما يمكن تسميته صورة الحياة الاجتماعية(Radcliffe-Brown 1952: 4) .

وفي مقالة له عن البناء الاجتماعي (Levi-Strauss 1963d: 277-323) يحاول ليفي شتراوس توضيح اختلاف مفهومه للبنيوية عن مفهوم رادْكْلِف براون. يمثل مفهوم رادْكْلِف براون للبنيوية امتدادا لمفهوم هربرت سْبِنْسَر الذي استمده من علم الإحياء من خلال مفهوم التماثل العضوي بين الحياة العضوية والحياة

الاجتماعية. نسق العلاقات بين الخلايا والأعضاء في الكائن الحي تشكل البناء العضوي لكن الكائن نفسه ليس هو البناء، فهو تجمع من الخلايا والأعضاء مترابطة في بناء. البناء هو صورة العلاقات القائمة بين مجموع هذه المكونات. وطالما بقي الكائن على قيد الحياة يبقى بناؤه محتفظا باستمراريته وفاعلا حتى ولو تغيرت مكوناته من الخلايا والسوائل التي تتجدد باستمرار (Radcliffe-Brown 1952: 178-81). هذا يتمشى أولا مع توجه المدرسة البريطانية التي ترى في العلاقات البيولوجية بين الأبوين الأساس الذي تقوم عليه العائلة وثانيا مع طموحهم لأن تصبح العلوم الاجتماعية علوما وضعية على غرار العلوم الطبيعية. مفهوم البنيوية إنطلاقا من هذا التوجه الإمبريقي الذي يعطي وزنا للشواهد الحسية ينحصر في شبكة العلاقات الثنائية المتشابكة dyadic relations على أرض الواقع الاجتماعي وانتظامها بين الوحدات الاجتماعية أو بين أفراد المجتمع أثناء تأدية أدوارهم والقيام بمهامهم كآباء أو أمهات أو أزواج، وهكذا، بصرف النظر عمّن يكون أولئك الأفراد لأن المهم هو العلاقات ذاتها التي تفرض نفسها على الجميع وبنفس القوة وتظل باقية بعد فناء الأفراد. فهو يحصر اهتمامه في الواقع الإمبريقي ويقتصر على مهمة الوصف والتصنيف بدلا من البحث عن النموذج الذهني المستتر خلف الواقع المحسوس، أو كما يقول رادْكْلِف براون "أنا أستخدم مصطلح البناء الاجتماعي للإشارة إلى شبكة العلاقات الاجتماعية الموجودة فعلا" (Radcliffe-Brown 1952: 190). لكن الحواس، يقول ليفي شتراوس، ليست هي السبيل المضمون للوصول إلى الحقيقة لأن الحقائق لا تظهر لنا "على حقيقتها". إلا أن رادْكْلِف براون بحكم ميوله الإمبريقية وجد صعوبة في استيعاب فكرة أن الوقائع يمكن تحليلها وردها إلى قُوى وآليات خارج تغطية الملاحظة وأنه خلف الظواهر الطافية على السطح توجد حقيقة أعمق تفسر هذه الظواهر. ما يفعله رادْكْلِف براون، في نظر ليفي شتراوس، "مجرد كلام" بالمعنى السوسيري وليس لغة لأنه لا يغوص إلى أعماق البنية الذهنية المستترة في اللاوعي والمسؤلة عن مَلَكة تخليق وتحقيق هذه النظم والمؤسسات الاجتماعية. ويعترض ليفي شتراوس على هذا المفهوم لأنه يرى أن العلاقات الاجتماعية التي يمكن رصدها على الأرض ليست هي البناء الاجتماعي وإنما هي محصلة ومخرجات البناء الاجتماعي القابع في اللاوعي والذي يلزم للوصول إليه منهجية مختلفة مستمدة من منهجية اللسانيات ونظرية الاتصال وليس من علوم الإحياء والطبيعة. يكاد ينحصر جهد رادْكْلِف براون في الوصف والتصنيف، وقد ساهم إسهامات جليلة في هذا الجانب، لكن هذه مجرد خطوات أولى كان ينبغي أن تتلوها الخطوة الأهم، خطوة التفسير والتعميم التي تتجاوز الظاهر إلى الباطن وأن لا يكتفي بمجرد رسم هيكل للنظام الاجتماعي بل عليه أن يذهب إلى أبعد من ذلك لاستكشاف المنطق الذي يحكم الأنظمة الاجتماعية أو "الشفرة" التي ترمّز بها، إلى النموذج الذهني المباطن للظواهر المحسوسة والذي لا يبدو ظاهرا للعيان (Levi-Strauss 1963d: 303-4).

وليوضح الفرق بين منهجه ومنهج رادْكْلِف براون يعمد ليفي شتراوس إلى تطبيق المنهج اللغوي لتفسير علاقة الأنا مع خاله، أو ما اصطلح على تسميته علاقة الخؤولة avunculate، وذلك نظرا لما لهذه العلاقة من أهمية خاصة في المجتمعات البدائية مما جعلها تحظى باهتمام العديد من الأنثروبولوجيين الذين حاولوا تفسيرها ومعرفة السبب وراء كونها تتراوح بين الاحترام الشديد والرهبة والخضوع التام في بعض المجتمعات وبين رفع الكلفة والمزاح، أو ما يسميه رادْكْلِف براون "علاقة رفع الكلفة" joking relationship، في مجتمعات أخرى (Radcliffe-Brown 1952: 15ff, 90ff). ويبدأ باستعراض المحاولات السابقة لتفسير هذه الظاهرة والتي كان أولها

محاولة إرجاع أهمية علاقة الخال بابن أخته إلى المرحلة الأمومية. وبعد رفض هذه التفسيرات التطورية يقدم بعض الملاحظات والمقارنات بين هذه الإشكالية وإشكالية النظام الصوتيمي كما تمت معالجتها في اللسانيات البنيوية. فقد لاحظ رومان ياكُبْسُن أن جهاز النطق عند الإنسان قادر على إنتاج كم لا متناهٍ من الأصوات وكذلك الطفل قبل مرحلة اللغة يمكنه إنتاج مختلف الأصوات الغريبة، لكن في نهاية المطاف تختار كل لغة كما محدودا من هذه الإمكانيات وتوظف عددا قليلا من السمات الفارقة لتشكل منها نسقها الصوتيمي. وبالمثل يقول ليفي شتراوس إن هناك كما لا متناهيا من التشكيلات المختلفة من المشاعر والمسؤوليات التي يمكن أن تحدد العلاقة بين أي قريبين والتي يمكن اختيار البعض منها والربط فيما بينها لتشكل نسقا سيكوسوسيولوجيا يحدد طبيعة العلاقة بين الخال وابن أخته تحديدا، حيث أنها هي المشكلة المطروحة على بساط البحث. وهنا يكون السؤال لماذا يختار هذا المجتمع محددات بعينها دون غيرها والتي قد تختلف عن غيرها من المجتمعات، ثم ما هي طبيعة العلاقات التي تربط بين هذه المحددات (Levi-Strauss 1963d: 40).

كان رادْكْلِف براون (Radcliffe-Brown 1952: 15ff, 49ff) قد سبق له أن تناول هذه القضية وفق منهجية يرى ليفي شتراوس أنها أفضل مما سبقها وأعمق. وبدون أن ندخل في التفاصيل يمكننا إجمال رأي رادْكْلِف براون في أن علاقة الخال بابن أخته تتخذ وجهين متعاكسين وفقا لما إذا كان تتبع النسب يتم من خط الأم أو من خط الأب. فهي في المجتمع الأبوي تتسم باللين والرحمة وتسمح لابن الأخت بأن يمازح خاله ويرفع الكلفة تماما معه، بينما تتسم علاقة الإبن بأبيه بقدر من التحفظ والاحترام. أما في المجتمعات التي تتبع النسب الأمومي تكون علاقة إبن الأخت مع خاله صارمة وتفرض على ابن الأخت أن يعامل خاله بكل احترام وهيبة، بينما تُرفع الكلفة بينه وبين أبيه. وهنا نجد نوعا من الربط بين علاقة الإبن بخاله وعلاقته بأبيه. في المجتمع الأبوي يكون الأب هو مصدر السلطة العائلية لذا يتعامل معه إبنه بكل احترام مقابل رفع الكلفة مع الخال. أما في المجتمع الأمومي فإن الخال هو الذي يمثل سلطة العائلة لذا يهابه ابن أخته بينما يرفع الكلفة في علاقته مع أبيه.

ويرفع ليفي شتراوس قبعته احتراما لهذا الرأي الذي يحاول لأول مرة أن ينظر إلى الظاهرة لا كممارسات عشوائية بل يحاول تحليلها بنيويا من خلال الكشف عن المنطق الداخلي الذي يحكمها ويربطها بنظم القرابة عموما. بعد ذلك يبدأ في تعداد أوجه القصور في هذا التحليل والطرق الكفيلة بتلافيها (Levi-Strauss 1963d: 41ff). فمن الملاحظات التي يمكن تسجيلها على رادْكْلِف براون أن هذه الظاهرة بشكليها المتعاكسين لا توجد في كل المجتمعات الأمومية والأبوية، وبالمقابل فإنها قد توجد في مجتمعات لا هي أمومية ولا هي أبوية وإنما تتبع النسب المختلط. والأهم من ذلك أن رادْكْلِف براون لم يستقص العلاقة في شكلها الكلي ويأخذ في الاعتبار جميع الأطراف المشاركة فيها. فهي لا تتوقف فقط على علاقة الأبن بالأب أو علاقة ابن الأخت بالخال. بل إنها تتشكل من أربعة أطراف ينبغي أن تؤخذ كلها في الحسبان. فهناك الأخ والأخت والصهر وابن الأخت، وهذا ما يشكل أبسط عناصر البنية القرابية أو، حسب تعبير ليفي شتراوس، المكونات الذرية للعلاقة القرابية the atom of kinship. ينتج عن هذه الأطراف الأربعة أربعة أنماط مترابطة، وليس فقط نمطين، من العلاقة السالبة أو الموجبة على مستوى المشاعر والالتزامات المتبادلة. هذه العلاقات هي ١/علاقة الأخ بالأخت، ٢/علاقة الزوج بالزوجة، ٣/علاقة الأب بالإبن، ٤/علاقة الخال بابن الأخت. هذه العلاقات الأربع تتخذ طابع العمومية لوجودها في كل المجتمعات البشرية وتشكل في مجملها مجموعتين الأولى تتألف من

العلاقة ١+٢ والأخرى من العلاقة ٣+٤. نجد في هاتين المجموعتين أن علاقة الخال بابن الأخت إلى علاقة الأخ بالأخت تشاكل علاقة الأب بالإبن إلى علاقة الزوج بالزوجة. وهذا ما يعبر عنه ليفي شترواس عادة في صيغة رياضية على الشكل التالي: "علاقة رفع الكلفة"

علاقة الخال/بابن الأخت : علاقة الأخ /بالأخت : : علاقة الأب/ بالإبن : علاقة الزوج/ بالزوجة

ولو عرفنا طبيعة العلاقة القائمة بين واحدة من هذه المتشاكلات عرفنا طبيعة الأخرى. فلو كانت مثلا علاقة الزوجة بزوجها علاقة متوترة وعلاقتها بأخيها علاقة حميمية فإن ذلك يرتبط بنمطين متلازمين من المشاعر أحدهما سلبي بين الأب والإبن والآخر إيجابي بين الخال وابن الأخت. كما أن المنطق الداخلي الذي يحكم علاقات التضمين أو علاقات الاستبعاد بين هذه المزدوجات يمكننا من معرفة التوليفات الممكنة وغير الممكنة فيما بينها. فلو فرّعنا كل علاقة من العلاقات الممكنة بين هذه الأطراف الأربعة إلى قيمتين ثنائيتين؛ قيمة سالبة (–) للعلاقات المتوترة، وقيمة موجبة (+) للعلاقات الحميمة، ثم قمنا باستقصاء جميع التوليفات والتباديل الممكنة من الجمع بين هاتين القيمتين لحصلنا على الشكل التالي:

زوج+زوجة/أخ–أخت ابن+أب/خال–ابن أخت	زوج–زوجة/أخ+أخت ابن–أب/خال+ابن أخت	زوج+زوجة/أخ–أخت ابن–أب/خال+ابن أخت	زوج–زوجة/أخ+أخت ابن+أب/خال–ابن أخت	زوج+زوجة/أخ+أخت ابن–أب/خال–ابن أخت	زوج–زوجة/أخ–أخت ابن+أب/خال+ابن أخت		

التوليف الأول على اليمين والذي يليه هما التوليفان الشائعان والتوليفان في الوسط أقل شيوعا أما التوليفان الأخيران على الطرف الأيسر فمن النادر حدوثهما، بل من المستحيل حدوثهما لأنهما سيؤديان إلي تفكك الجماعة وانقراضها على البعد السيكْروني في الحالة الأخيرة وعلى البعد الدايكْروني في التي قبلها (Levi-Strauss 1963d: 72-3). ويورد ليفي شتراوس بعض الأدلة الإثنوغرافية لتعضيد مقولته. ففي جزائر التُرُبْرِيانْد في ميلانيزيا والتي تتبع النسب الأمومي نجد أن علاقة الإبن بأبيه تتسم برفع الكلفة على عكس العلاقة المتحفظة التي تربطه بخاله. وبالمقابل نجد عند قبائل تْشركِس Cherkess القوقازية التي تتبع النسب الأبوي أن علاقة الإبن بأبيه علاقة متحفظة وعلاقته بخاله علاقة حميمية. من جهة أخرى نجد أن علاقة الزوج بزوجته في جزر التُرُبْرِيانْد علاقة ودية بينما علاقة الأخ بأخته علاقة متحفظة تحيطها الكثير من التابوهات. أما عند التشركيز فإن علاقة الزوج بزوجته علاقة متحفظة بينما علاقته مع أخته علاقة حميمية. ويورد أمثلة أخرى يهدف من ورائها أن ما يؤثر على علاقة الأنا بخاله تتفاوت من مجتمع لآخر وليست محكومة بنمط النسب المتبع، لكن المعادلة تبقى ثابتة فيما يخص العلاقة بين الأطراف. هكذا يتبين لنا أن فهم طبيعة علاقة الخؤولة يتطلب تناولها كعلاقة قائمة ضمن نسق بنيوي من العلاقات المترابطة بحيث أنه إذا ما تغير نمط العلاقة بين طرفين من أطراف هذه العلاقات المترابطة فإن العلاقات بين الأطراف الأخرى سوف تتغير أيضا مما يحتم علينا تفحص النسق في مجمله ولا نكتفي بالنظر فقط إلى بعض أجزائه. قلنا إن العلاقات داخل هذا النسق البنيوي تقوم على أربعة أطراف (أخ، أخت، أب، إبن) يربطها زوجان من المتضادات المتلازمة بحيث نجد أنه في كل جيل من الجيلين (جيل الإبن وجيل أبيه وأمه وخاله) هناك دوما علاقة إيجابية وعلاقة سلبية. ويختصر ليفي شتراوس النتائج التي توصل لها في الأشكال التوضيحية التالية التي تستقصي كل الإمكانيات المحتملة مع إيراد شواهد إثنواغرفية من مختلف الشعوب البدائية على كل واحدة من هذه الإمكانيات.

وقد لخص إدْمُند ليتش هذه العلاقة في جدول نترجمه كما يلي (لاحظ أن هذا تطبيق آخر للتحولات permutations النموذجية التي كثيرا ما يتحدث عنها ليفي شتراوس):

النسب	الجماعة	علاقة الأخ بالأخت	علاقة الزوج بالزوجة	علاقة الأب بالإبن	علاقة الخال بابن الأخت
أمومي	Trobriand	−	+	+	−
	Siuai	+	−	+	−
	Dobu	+	−	+	−
أبوي	Kubutu	+	−	+	−
	Cherkess	+	−	−	+
	Tonga	−	+	−	+

هذا هو النسق الأولي والضروري الذي يمثل أبسط أنساق القرابة، فهو يمثل الوحدة الأساسية اللازمة لأي علاقة قرابية. ولتأييد هذه المقولة منطقيا يقول ليفي شتراوس أن وجود النسق القرابي يلزمه ثلاث علاقات قرابية هي علاقة الدم وعلاقة النسب وعلاقة المصاهرة، أي العلاقة بين الإخوة والأخوات والعلاقة بين الأبناء والوالدين والعلاقة بين الزوجين. ويقول إن هذا التحليل البنيوي الذي قدمه يفي بكل هذه الشروط مع استيفائه لمتطلبات مبدأ الترشيد الذي يتطلبه التفسير العلمي، أي أن يكون التفسير بسيطا ومختصرا بلا زيادة ولا نقصان. أما وجود علاقة الخؤولة وعلاقة المصاهرة فلا تحتاج إلى تفسير لأنها تستند إلى المبدأ العام الذي يحرم غشيان المحارم مما يضطر الرجل إلى مبادلة أخته بامرأة أخرى يتزوجها من خارج دائرة المحارم، سواء كان التحريم على المستوى العائلي أو على المستوى العشائري. وليس للأخ مفر من مبادلة أخته لأن زواجه منها يعني القضاء على الروابط الاجتماعية وعلى المجتمع. بذلك تصبح ضرورة وجود الخال تعادل ضرورة وجود الأب والأم في النظام القرابي. وقد يأتي من يقول لماذا لا نعكس أطراف العلاقة ونستبدلها بالأخت وأخيها وزوجة الأخ وبنت الأخ. لكن الشواهد الإمبريقية تثبت أن الإخوة هم الذين يتبادلون الأخوات في كل المجتمعات بينما الأخوات لا يتبادلن الإخوة. ولأن الإخوة هم الذين يتبادلون الأخوات بينما الأخوات لا يتبادلن الإخوة يرى ليفي شتراوس أنه ينبغي النظر إلى أن الأنثى هي التي يتغير دورها بعد الزواج من أخت إلى زوجة بينما يبقى دور الرجل على ما هو عليه قبل الزواج وبعده.

وينهي ليفي شتراوس هذه المقالة بالاعتراض على المدرسة البريطانية التي ترى في العائلة البيولوجية المشكّلة من الزوج والزوجة وأبنائهما الأساس الذي تقوم عليه علاقات القربى بين البشر، أو ما يسميه رادْكْلِف براون "علاقات الدرجة الأولى". لكن العلاقة الطبيعية البيولوجية التي يشترك فيها الإنسان مع

الحيوان ليست هي ما يميز البشر ويمنح علاقاتهم القرابية بعدا اجتماعيا وثقافيا. ما يميز البشر ليس ما يحتفظون به من الطبيعة وإنما ما يضيفونه لها ويمنحونه قيمة رمزية تعلو على صفته الطبيعية مثل شريعة الزواج التي تمنح الشرعية للعلاقة الجنسية الطبيعية ومن ثم للأبناء، ومثل علاقات المصاهرة التي يعتبرها رادْكْلِف براون "علاقات الدرجة الثانية". لكن علاقات الدرجة الأولى، كما يسميها رادْكْلِف براون، لا وجود لها في المجتمع الإنساني إلا من خلال ما يسميه علاقات الدرجة الثانية. جوهر العلاقات القرابية في المجتمع الإنساني يتطلب قيام علاقات مصاهرة بين العوائل البيولوجية. فليست العوائل البيولوجية كأطراف منعزلة على نفسها هي ما يشكل الأسس الأولى لنظم القرابة، ما يشكل ذلك هو علاقات المصاهرة فيما بينها. ولا يمكن لعلاقات القرابة أن تستمر إلا من خلال أنماط التزاوج. هذا هو التفسير الوحيد لظاهرة منع الزواج من المحارم. وعلاقة الخؤولة ما هي إلا نتيجة طبيعية ملازمة لهذا المنع (Levi-Strauss 1963d: 50-1).

هكذا تمكن ليفي شتراوس من التغلب على الصعوبة التي واجهها دوركهايم في تفسير منشأ قوالب الفكر التي قال عنها إن منشأها الشعور الجمعي ولذا يصعب تفسيرها لأن أساسها عاطفي غير عقلاني. ترتد الثقافة عند ليفي شتراوس جملة وتفصيلا إلى الطبيعة وذلك من عدة أوجه. فمثلما تتموضع اللغة كنشاط ثانوي على ضرورة حيوية هي التنفس كذلك هي الحال مع بقية النشاطات الاجتماعية، فما يصدق على اللغة لا بد وأنه يصدق على بقية مكونات الثقافة؛ مثل آداب المائدة التي تتموضع على ضرورة حيوية هي الغذاء ونظم الزواج التي تتموضع على الغريزة الجنسية. ترتد النظم القرابية عنده إلى الغريزة الجنسية التي هي جزء من الطبيعة انبثق منها قانون اجتناب المحارم. مثلما ترتد الطوطمية والأسطورة وبقية مكونات البناء الاجتماعي إلى تصنيفات الطبيعة التي تنطبع في ذهن الإنسان وتنعكس على تنظيماته الاجتماعية، فلو لم تكن الأصناف موجودة أصلا في الطبيعة لما وجدت الطوطمية. لكن الأصناف الطبيعية نفسها منشؤها طبيعة نشاطات العقل وطريقة الذهن البشري في التفكير الذي يعتمد علىالتقابل والتوليف والجمع والتفريق والتي تقوم على منطق المزدوجات التضادية binary opposition بين القطب السالب والقطب الموجب والتي تعد أساسا لأي عملية ذهنية، كما يتبين من الأبحاث اللسانية. لكن المزدوجات التضادية ذاتها لا يفرضها العقل اعتباطا على الطبيعة وإنما هي موجودة فعلا في الطبيعة، فالأجناس في الطبيعة فعلا تختلف بعضها عن بعض، وحيث أن العقل جزء من الطبيعة تسري عليه قوانينها فإن هذا يمنحه القدرة على إدراك هذه التضاديات والتمييز فيما بينها. أما الطبيعة الجماعية للثقافة فمردها إلى أن بنية العقل واحدة عند كل البشر. من هذا المنطلق يتضح أن الثقافة غير معطاة للإنسان وإنما هو جردها من الطبيعة. وهنا تكتمل المناظرة بين عناصر الثقافة واللغة، فكلاهما نظام تواصلي رمزي له صفة التواضعية ويقوم على منطق المزدوجات التضادية. كما أن كلاهما يمكن رده إلى محددات فسيولوجية طبيعية تحددها في حالة الثقافة بنية الدماغ وفي حالة اللغة بنية القناة الصوتية التي تمنحها القدرة على التحدث وتحقيق مادة الصوت بطرق معينة لا تستطيع الانفلات منها. (Badcock 1976 : 46-66).

وبتغييره مسار البحث في الأنساق القرابية ونقلها من الأرضية البيولوجية التي تبدأ من العائلة النووية إلى الأرضية الثقافية التي تبدأ من تحريم غشيان المحارم تمكن ليفي شتراوس من تحويل عناصر العلاقات القرابية إلى إشارات أو رموز سيميائية تخضع لمنهج التحليل اللغوي ونظم الاتصال ونُظُم الضبط الذاتي. هذا ما يشير إلى أن مجالات عالم اللغة وعالم الأنثروبولوجيا ليست بعيدة عن بعضها البعض لا من حيث

المجال ولا من حيث المنهج، فكلاهما يدرس ظاهرةٌ وجودها ضروري لوجود المجتمع الإنساني كأحد سماته الضرورية وكلا الظاهرتين تحكمها قوانين تواضعية مطردة مما يجعل منها حقائق اجتماعية بامتياز (Levi-Strauss 1969: 493-4). وعلى هذا الأساس هو ينادي بالتعامل مع مختلف النظم الاجتماعية على أنها شفرات تواصلية ولغات مثلها مثل اللغة المحكية.

ولا نريد أن نختم الكتاب ونعطي ليفي شتراوس الكلمة الأخيرة حتى لا يتوهم القارئ بأنه جاء بالقول الفصل، فمسيرة العلم لا تتوقف عند شخص واحد وليس في العلم رأي أخير. لكننا لا يمكن أن نورد جميع التحفظات والاعتراضات على مجمل طروحاته، وما أكثرها، لأننا عندها سنضطر لتحرير كتاب آخر. فقط نورد هذا التحفظ على أهم محور طرحه والمتعلق بالتعامل مع النظم الاجتماعية، خصوصا أنماط التزاوج، على أنها شفرات تواصلية تحاكي اللغة. يتحفظ إدْمُند ليتش على مقارنة تبادل النساء بتبادل الرسائل اللغوية قائلا إنه لا يمكن مبادلة المرأة أكثر من مرة واحدة أو عدد من المرات على الأكثر، بينما يمكن إعادة استعمال نفس الكلمات والجمل بلا حدود دون أن يشكل ذلك لا خسارة ولا ضررا لأحد، لا المتكلم ولا السامع، ولن يؤدي إلى استنزاف الكلمات (Leach 1974: 122-3). ويقول دافيد بَيْس David Pace:

> بالطبع هناك مشاكل نظرية جدية فيما يخص التعامل مع عناصر الثقافة الأخرى كما لو كانت إشارات. عناصر اللغة عموما لها وظيفة أساسية واحدة: التواصل. لكن عناصر النظم الاجتماعية الأخرى تقوم بأدوار عديدة ومختلفة في المجتمع. ولنأخذ مثالا متطرفا ولكنه مناسب جدا، يُحاجّ ليفي شتراوس أن النساء تؤدي وظائف إشارية داخل النسق القرابي مماثلة للوظيفة التي تؤديها الكلمات داخل الجملة. لكن الكلمة مجرد كلمة وليس لها أية وظيفة أخرى غير الوظيفة الإشارية، بينما المرأة كائن بشري حي، لها وظائف اقتصادية وعاطفية وسلطوية وترتبط بعلاقات شخصية بأعضاء المجتمع الآخرين. ومن السذاجة افتراض أنه يمكن إعادة ترتيب النساء في النسق القرابي بنفس السهولة التي نستطيع بها إعادة ترتيب كلمات الجملة (Pace: 1986: 157).

أما فيما يتعلق بتطبيق منهج التحليل البنيوي المتبع في الدرسات اللسانية ومشروعية تطبيقه على الأساطير فإن ج. س. كيْرْك G. S. Kirk يبدي تشككه حيال ذلك ويرى أنه من الخطأ القول بأن معنى الأسطورة يتم توصيله من خلال بنيتها المقابلة للبنية اللغوية لأن وظيفة اللغة هي توصيل محتوى معنوي وليس توصيل بنية صوتية وصرفية ونحوية. فإذا كان هناك تناظر بين اللغة والأساطير فلا بد إذن أن رسالة الأسطورة، مثلها مثل اللغة، تقع في المضمون وليس في البنية. ثم إنه بالرغم من أن ليفي شتراوس ينكر أي أهمية لمضمون الأسطورة إلا أننا نجده دوما يعتمد على المضمون في تفسيره لها (Kirk 1974: 43).