الجمهوريـــــة الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعـــــليم العالي والبحث العلمي

جـــامعة محمد بوضياف ــ المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قســـــم: الفلسفة

رقم : .....

المركزية الغربية من منظور كلود ليفي ستراوس

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص : فلسفة قيم

إعداد الطالبتين:

ربيعة دحماني

بن شيخ سامية

مقدمة أمام لجنة المناقشة:		
اسم ولقب الأستاذ	المؤسسة الجامعية	الصفة
جلول مقورة	جامعة محمد بوضياف –المسيلة	رئيسا
بورنان خيرة	جامعة محمد بوضياف –المسيلة	مشرفا ومقررا
احمد حسن	جامعة محمد بوضياف –المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: (2018/2017)

شكر وعرفان

بعد اتمام هذا البحث لايسعنا إلا أن أتقدما بالشكر الجزيل والعرفان مقرونا بالتقدير والإحترام للدكتورة خيرة بورنان لتفضلها بالإشراف على هذه الرسالة، ولما أسده من النصائح وتوجيهات كان لها الفضل بعد توفيق من الله في تصويب الأخطاء ولإعوجاج الذي اعترى هذا البحث كما أنتقدما بخالص الشكر والتقدير لكل من ساهم وقدم لنايد العون والمساعدة وكما نخص بالذكر لجميع طلبة سنة ثانية ماستر فلسفة، كما نخص بالشكر كذلك الأساتذة الأفاضل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة المسيلة والله أسأل أن يوفقنا جميعا لخدمة العلم والدين إنه سميع مجيب.

اهداء

إلى أمي الكريمة أهديها ثمرة غرسها عرفانا منى بفضلها الجميل على فجزاها الله عنى خير الجزاء

إلى أبي العزيزرحمة الله عليه الذي علمنا الأمل والمثابرة في الحياة

إلى أخواتي العزيزان على قلبي كمال وأسامة إخواتي الفضيلتين نادية وزهية لهم مني بالغ العرفان وخالص المحبة وصادق الدعاء

إلى كل أصدقائي وزملائي إلى كل أقربائي

إليكم جميعا أهدى ثمرة هذا العمل حتي وإن لم أسمهم فهم في نفس أعمق من الذكر وأعمق من مجرد الإسم

سامية

اهداء

إلى أمي الكريمة أهديها ثمرة غرسها عرفانا بفضلها الجميل على فجزاها عنى

خير الجزاء

إلى أبي العزيز الذي بعث في نفسى الثقة بالنفس والإرادة

إلى كامل أخواتي وإخوتي لهم مني بالغ العرفان وخالص المحبة وصادق الدعاء

إلى كل أصدقائي وزملائي إلى كل أقربائي

ربيعة

مقدمة

مقدمة

يعتبر نموذج المركزية الغربية ضمن أهم النماذج السائدة في العلاقات الدولية وهي أحد البدائل النظرية المطروحة لتفسير الوضع القائم بين الغرب والشرق المبني على الصراع الحتمي أي بين المركز (الأنا) والأطراف(الأخر) من جهة ثانية .

بالرغم من ان هذا النموذج قد ارتبط في نشأته الاولى مع تزايد النزعة الاستعمارية الاوروبية ، الا انه لم يتكرس ومصطلح ومفهوم لدراسة الى في العصر المعاصر ، حيث طرح الغرب نفسه كموضوع ممن يحدد المفاهيم السياسية والمنطلقات العقلانية والاطروحات الفكرية والايديولوجيات والمسارات الثقافية ، أي طرح الغرب نفسه كمنتجا للمعرفة ومبدعا للقيم واكثر من هذا واضع المبادئ الإنسانية ; انه المعيار لتحديد من هو متحضر ومن هو متوحش واضحى المنتج الوحيد للقيم الإنسانية والطرف الأوحد القادر على وضع وتقنيين معايير التقدم .

وقد تناول العديد من الباحثين والدارسين هذا الموضوع بالدراسة والبحث ، اما تاييدا للمنطلقات الفكرية للمركزية الغربية واما تفنيدا ودحضا لها .

ومن بين الفلاسفة المعاصرين الذين كرسوا ابحاثهم الكبيرة والمتنوعة ، بل كرسوا حياتهم الفكرية كلها من اجل دحض التمايز الاذني بين الشعوب الفيلسوف الفرنسي " **كلود ليفي ستراوس** ، وهو موضوع بحثنا تحت عنوان : **المركزية الغربية من منظور ليفي ستراوس.**

والاشكالية الرئيسية التي يتمحور حولها هذا البحث :

- **ماهو موقف كلود ليفي ستراوس من المركزية الغربية ؟**
- **ماهي مبريراته حول دحضه للمركزية الأوروبية؟**

وللإجابة على هذه الأشكالية اتبعنا خطة منهجية قوامها مقدمة ، وخاتمة ، يتوسطهما ثلاث فصول .

اما المقدمة ، تضمنت اضافة الى اشكالية البحث وخطته المنهجية ، والدوافع والاسباب الخاصة باختيار الموضوع كذلك منهج الدراسة .

اما الفصل الأول، وعنوانه:(المركزية الغربية مفهومها ومراحل تشكلها) تناولنا من خلاله مبحثين تعرضت في المبحث الأول مفهوم المركزية الغربية والمفاهيم ذات الصلة بالمركزية الغربية، أما المبحث الثاني فقط تطرقت إلى مراحل تشكل المركزية الغربية موضحا في ذلك المرحلة اليونانية والمرحلة الحدثية كيف تشكلت فيها المركزية الغربية

والفصل الثاني: الذي يحمل عنوان**(الانتربولوجيا البنيوية وفك التمركز حول الذات)** فقد تضمن على مبحثين المبحث الأول والذي يحتوي آليات المركزية الغربية للهيمنة على الأخر الذي يتمحور حول تجليات المركزية الغربية في الخطاب الأستشراقي وتجليات المركزية الغربية في الخطاب الأنتربولوجي أما المبحث الثاني فذكرة فيه ماهية الانتربولوجيا البنيوية والتي عرفة فيها بكلود ليفي ستراوس وتطرقت إلى الأنتروبولوجيا البنيوية

وفي الفصل الأخير الذي حمل عنوان(منطلقات ستراوس لتقويض المركزية)الذي كان جوهر وصلب موضوع ستراوس حول نقده للتمركز الغربي والذي يندج تحت مبحثين المبحث الأول وحدة العقل الأنساني وهدم التعارضات الثنائية والذي تحدث فيه حول وحدة العقل الأنساني وكيف وفك ستراوس هذه التعارصات الثنائية أما المبحث الثاني وهو من المركزية الأثنية إلى النسبة الثقافية.

وفي الاخير **الخاتمة:** وقد شملت حوصلة لأهم النتائج .

وقد فرضت علينا طبيعة الدراسة اتباع **المنهج التحليلي** الذي حللنا النصوص والأفكار الأساسية التي من خلالاها نقد ستراوس المركزية الغربية.

أما الدوافع التي كانت وراء اختيارنا لهذا البحث فيمكن تقسيمها إلى **دوافع ذاتية** ،وأخرى **موضوعية** فمن **الناحية الذاتية** فإن دوافعنا لهذا الموضوع تتمثل في ضرورة التخلص من هذه النظرة التفاضلية التي بين المجتمع المتحضر والمجتمع المتخلف.

أما من **الناحية الموضوعية** ، الاقتراب من فكر فيلسوف معاصر كان له الاثر البارز في تغير النظرة الى الشعوب البدائية .

وقد استعنا في عملنا على جملة من المراجع والمصادر التي تخدم على نحو مباشر او غير مباشر الموضوع وهي متبينة في اخر هذا البحث .

الفصل الأول

المركزية الغربية مفهومها ومراحل تشكلها

تمهيد

المبحث الأول: في ماهية المركزية الغربية

أولا: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للمركزية الغربية

ثانيا: مفاهيم ذات صلة بالمركزية الغربية

المبحث الثاني: مراحل تشكل المركزية الغربية

أولا: العصر اليوناني والروماني

ثانيا: العصر الحديث(من مركزية الله إلى مركزية الأنسان)

تمهيد

سيكون الحديث في هذا الفصل عن مفهوم المركزية الغربية، ومراحل تشكلها هذا التشكل الذي أثار جدلا كبيرا وتساؤلات عديدة ،إلا أننا سنركز على ذكر اهم مراحل صيرورة تلك المركزية وكيفية تشكلها، والتي تمر عبر مرحلتين: المرحلة الأولى والتي تسمى بالمرحلة اليونانية والتي كان لها تأثير كبير في الفكر الغربي باعتبارها الجذور الأولى في بروز المركزية الغربية أما المرحلة الثانية فهي مرحلة العصر الحديث و التي تم فيها الإنتقال من مركزية الله إلى مركزية الإنسان.

المبحث الأول: في ماهية المركزية الغربية

أولا: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للمركزية الغربية

كلمة مركزية من الفعل ركز، و المركز هو المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع و**(المركزي)** هو المنسوب إلى المركز ومصرف مركزي أي ترجع إليه المصارف الأخرى والمركزية هي نظام يقضي تبعية البلاد لمركز رئيسي واحد ونقيضها **(اللامركزية)**: وهو النظام الذي يمنح للأقسام المختلفة نوعاً من الاستقلال المحلي [1]وتمركز، يتمركز، تمركزا ،فهو متمركز والمفعول متمركز فيه، و "التمركزية" مفرد مصدر صناعي من تمركز: وهو النزوع إلى البقاء في المركز[2].

أما من الناحية الاصطلاحية فالمركزية الغربية هي: ايديولوجية غربية تقوم على التمركز حول الذات، حيث تجعل من الذات مركزا للعالم في حين يمثل العالم اللاغربي الأهداف والهوامش. وعلى هذا النحو فإن مفهوم التمركز هذا استمد مكوناته من الدلالة المباشرة **Egocentricité** والتي تفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، تجعله يركز العالم في أناه لأن وجدانه لا يتفتح على الأخرين إلا يقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقيه الذاتي لأنه، يصعب أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يعطي أي اعتبار للأخرين واهتماماتهم الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات[3].

كما تعني أحادية النظرة أو سيادة الرؤية الواحدة إزاء ما يعرض على مستوي الفكر والحياة الإنسانية بمختلف مناحيها وميادينها، وهي الرؤية التي جاءت على لسان المشرق

---

[1] – مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط** مكتبة الشروق،القاهرة،2004، باب الراء مادة(رك ز)، ص10.

[2]– أحمد مختار: **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج3،عالم الكتاب، ، القاهرة، الطبعة الأولى،2008،ص2009.

[3]– عبد الله ابراهيم: **المركزية الغربية(اشكالية التكون والتمركز حول الذات)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الثانية،2003،ص13-14.

الفرنسي **مكسيم رو دنسون** الذي قال «**إن تشجيع التمركز حول الذات هي من طبيعة الأوروبيين، كانت موجود دائما، لكنها اتخذت الأن صبغة تتسم بالازدراء الواضح للأخرين...وخصوصا في ظل الإمبريالية منذ منتصف القرن التاسع عشر**»[1]. ومعنى هذا أن النزعة المركزية هي نزعة لصيقة بالنموذج الحضاري الغربي وهي مرادفة لمفهوم الواحدية الحضارية، والتي ترى أن الحضارة الغربية هي وحدها العالمية والكونية، والإنسانية، بل هي واحدها الحضارة التي يجب أن تكون النموذج الوحيد للتطور والتحضر.

أما في الفكر العربي فيعرفها المفكر المصري **عبد الوهاب المسيري** على أنها «**انسجام مجمل أليات التفكير والاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثقافة أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الأليات**»[2] ، فحيثما حل المركز وجد التحيز.

ويوضح **حسن حنفي** أن تغير ميزان القوي هو الذي يؤدي إلى هذه الحالة «**إذ ينسج المركز لنفسه صورا نقيضه مثل العقلانية والإنسانية والتقدم والعلم في مقابل الحضارة الأخرى التي لم تعرف إلاسحر والخرافة والإلهام والنبوات والإلهام والخلود**»[3]. و هذه العلاقة تعتمد على تصنيف استبعادي، حيث تفترض إقصاء كل ما لا يدخل في مجال نظام محدد.

ومن ثمة صار الغرب رمزا للتحضر، بينما العالم الآخر هو رمز للتوحش والهمجية ونابت ثنائية حيوية أوربا وخمول العالم، عن ثنائية الإيمان الكفر التقليدية، أو ثنائية التمدن\التوحش، والتي كرست تمركز الأنا وتعاليها عن الأخر الذي همش، من هنا ظهر

[1] – محمد عمارة: **بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية** ،مكتبة الإمام البخاري للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009،ص18.

[2] – عبد الوهاب المسيري: **اشكالية التحيز**، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ماليزيا–نيويورك، الطبعة الأولى، 1997،ص273.

[3]– حسن حنفي: **هل النقد وفق على الحضارة الغربية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ،2005،ص07.

الغربي بمظهر كوني مظهر من يريد اخراج الأخر منة جهله بحقيقته، وطمس هويته وتركيب شخصية خاضعة للذات الغربية.

ثانيا: مفاهيم ذات صلة بالمركزية الغربية

ومن المفاهيم ذات الصلة بالمركزية الغربية نذكر:

- مركزية الإنسان:

هو لفظ مشتق من مقطعين باللغة اليونانية وهما:**anthropos** يعني إنسان **kentron** ويعني مركزه واللفظ في جملته، يعني أن الإنسان هو مركز الكون، وأن خير البشرية هي العلة الغائية. و أبرز من قدم صياغة لهذا المفهوم هو الفيلسوف السفسطائي بروتاغوراس في عبارته المشهورة: **الإنسان مقياس الأشياء جميعا ما وجد منها وما لم يوجد.**

- مركزية الذات(الأنا):Egocentrisme

هي ميل إلى رد كل شيء إلى الذات وأوضح ما يكون لدى الأطفال في مرحلة من مراحل نموهم، فيجعلون أنفسهم مركزا للعالم من الناحية الفكرية والوجدانية، ولا يرون إلاّ بمناظرهم ولا يفكرون إلاّ من وجهة نظرهم.

ـ مركزية المجتمع: Sociocentrisme

اعتبار المجتمع نقطة ارتكاز التي تدور حولها الظواهر الإجتماعية على نحوما ذهب إليه دوركا يم وموس[1].

[1] – ابراهيم مذكور: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص181.

ـ الغرب:

الغرب من الناحية الجغرافية ينطبق على أوربا، أما من الناحية السياسية فيدل على كتلة غير متجانسة تمتد عبر قارات عدة(**أمريكا، أسيا، أوربا**)، ويشمل بصفة خاصة أمريكا بالإضافة إلى غرب أوربا[1].

ولقد ارتبط بمصطلح"المركزية الغربية" مجموعة من المصطلحات المد عمة والداعية له مثل(الحداثة، العلمانية ، العولمة).

ـ الحداثةmodernité:

يُرد مصطلح حديث(**modern**)إلى المصطلح اللاتينيmodern إلى القرن الخامس الميلادي،الذي كان يستخدم للتمييز رسميا الحاضر المسيحي عن الماضي الروماني الوثني. ولكن الحداثة**modernité** صارت تعني ماهو أكثر من هنا والأن: إنها تشير إلى أشكال التنظيم الإجتماعي التي ظهرت في أوربا من القرن السادس عشر تقريبا، وامتد تأثيرها في أنحاء العالم في أعقاب الإستكشاف والإستعمار الأوربي[2].

ـ العلمانية:(sécularisme)

إن العلمانية هي امتداد لما سبق ذكره من المصطلحات، التحديث والحداثة وما بعد الحداثة أو هي معهما تشكل مراحل ثلاثة متتالية وكلها ترتبط بالعلمانية. ولقد جعل عبد الوهاب المسيري تلك المراحل في دائرتين:

الدائرة الأولى صغيرة، ويشير إليها بالجزئية والدائرة الثانية كبيرة ويشير إليها بالكلية. وأن الفصل بين الدين والدولة يشكل الدائرة الصغيرة الجزئية والإجرائية، وهي دائرة لا يمكن فهمها في حد ذاتها، وإنما تفهم بالدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الأمور النهائية

[1] – ريوسكيه ورفاتيه: **الإنسان في المجتمع المعاصر**، ترجمة: مصطفى كامل فودة، دار المعرفة، القاهرة، 1969،ص47.

[2] – بيل أشكر وفت جاريث جريفيث وهلين تيفين: **دراسات ما بعد الكولونيالية** ،ترجمة (احمد الروبي ، ايمن حلمي ، عاطف عثمان) المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى،2010،ص232.

والمنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تم عليها الفصل في إطارها[1].وأما العلمانية الشاملة فإنه يمكن تعريفها بأنها رؤية شاملة للعالم من خلال بعد معرفي(**كلي ونهائي**)، وتحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين (**كلي ونهائي**)، وتحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين(**خصوص**)والمطلقات والماورائيات(**عموما**)بكل مجالات الحياة، وهي الرؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكاملة، و الواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كان فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون من مادة واحدة، ولا قداسة لها، وهو في حالة حركة دائمة لا غاية لها ولاهدف[2].

ـ العولمة globalisme:

هي إدراك العالم بوصفه وظيفة أو نتيجة لعمليات العولمة على المجتمعات المحلية وكان لهذا المصطلح صعود مذهل منذ منتصف ثمانيات القرن العشرين، إلى أن بدأ تفصيل كلمات مثل عالمي **internationale** و علاقات دولية.

ويشير صعود كلمة «عالمي» نفسها في القرن الثامن عشر إلى زيادة أهمية الدول الإقليمية في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وهو نتيجة مبكرة للمنظور العولمي للإمبريالية الأوروبية. وبصورة مشابهة، يظهر الاهتمام المتزايد بالسرع بالعولمة تنظيما، متغيرا للعلاقات الاجتماعية على مستوى العالم في هذا القرن، الذي بدأت تتضاءل فيه أهمية «الأمة» ،بينما أصبح لدى الأفراد والمجتمعات إمكانية الوصول للمعرفة والثقافة التي تنتشر على مستوى الكرة الأرضية، وتتأثر بمفردات والواقع الاقتصادي التي تتجاوز حدود الدولة تعد النواحي البنيوية للعولمة نظام الدولة القومية نفسه(**الذي عليه تؤسس مفاهيم النزعة الدوليةinternationalisme والتعاون الدولي**)، والاقتصاد العالمي، ونظام الاتصال العالمي والنظام العسكري العالمي.[3]

---

[1]– عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ، ص15.

[2] – عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**،ص220.

[3]– بيل أشكر وفت جاريث، جريفيث وهلين تيفيت: **دراسات مابعد الكولونيالية**، ص210.

المبحث الثاني: مراحل تشكل المركزية الغربية

أولا: العصر اليوناني والروماني

يمكن القول بأن من أهم مصادر تشكل تلك المركزية الغربية أو التمركز حول الذات هو استلهامها لجذورها الممتد في الفكر اليوناني، حيث يؤكد الغرب أن الحضارة اليونانية هي سبب في ظهور البدء الحداثي وتأسيسا واستمرارا لنزعة التفوق الأوروبي، وقد ذهب الكثير من الأوروبيين إلى اعتقاد أن الحضارة اليونانية هي مجرد اختزالا أوربيا فقط[1].

فالحضارة اليونانية هي المرجعية الفكرية للحضارة الغربية الحديثة، فهذه هي وليدة العقل اليوناني بلاشك ،لأن العقل البشري نشأ في اليونان، فاليونان هم الذين أتو بالعلم والفلسفة وبالتالي فالحضارة اليونانية هي أغني حضارة من الناحية المعرفية عرفها التاريخ البشري، وهذا ما أكده **ويل ديورانت** بقوله: « **سنطيل النظر مسرورين مغتبطين إلى العقل البشري وهو يتحرر من الخرافات والأوهام فينشأ علوم جديدة، وينزل بالطب إلى حكم العقل وينزل بالتاريخ من فوارق الطبيعة من قبل الشعر، والتمثيل والفلسفة والخطابة والتاريخ والفن وسنراها حتي في اضمحلالها تنجب أفلاطون وأرسطوطاليس**»[2]،

فالحضارة اليونانية هي أصل الرقي و الازدهار، لأن الفكر اليوناني يتميز عن غيره بالطابع العقلي وبعده عن الطابع الخرافي ما ساهم في التوسيع دائرة إبداعه، وهذا ما يؤكده **برتراندراسل** أحد المتعصبين للحضارة اليونانية حيث بين موقفه من تاريخ الفلسفة اليونانية من الفكرة التي قال بها أرسطو والذي جعل الفكر محصور في العرق اليوناني أما باقي الشعوب فهي تفتقد للعقلية العلمية والعبقرية التي ينفرد بها اليونان، وفي هذا يقول « **الفلسفة والعلم كما نعرفهما، اختراعان يونانيان والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، أنما هو أحد أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر**

---

[1]– عمركوش: **مجلة الأدب**، بيروت–لبنان، العدد 40، 2000 ،ص25–27.

[2]– ويل ديورانت: **قصة الحضارة**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – دار الجيل للطبع والنشر ، ص13.

له نظير قبله ولا بعده»[1] وبهذا يؤكد أرسطو أن الآلهة قد خلقت اليونانيين من مادة نورانية خاصة بينما خلقت غيرهم من مواد خسيسة ،لذلك فقد اعتبر بأن غير اليوناني يعاني القصور العقلي والعضلي على خلاف اليوناني الذي يتمتع بالكمال في الجانين[2].

ويري **مرسليا إلياد** في كتابه مظاهر الأسطورة أن من أساطير العالم الحديث وتحديدا أساطير المجتمع الغربي أنه في حالة اعتماد شيء جديد، يجسد في تبلوره وفهمه على أنه عودة إلى الأصل، وفكرة الأصل هذه طبعت البحث طوال العصر الحديث والأصل يتمتع ينفرد يكاد يصل إلى حد السحر فمثلا: الإصلاح الدين إنما ابتدأ بالعودة إلى الكتاب المقدس، والثورة الفرنسية اتخذت من الرومان والأسبرطيين مثلها الأصل والزعماء الذين قادوا الثورات في أوروبا كانوا يعتبرون أنفسهم مجددين للفضائل القديمة، وقياس على هذه الأسطورة ، وجد الغرب الأوروبيون بشكل خاص في التراث اليوناني _الروماني أصلا ملائما لنهضتهم[3] فكما يري حسن حنفي "أن المصدر الأوروبي مصدران معلنان هما: المصدر اليوناني :الروماني، والمصدر اليهودي المسيحي ، ويرى بأنه غالبا ما يذكر المصدر اليوناني الروماني قبل المصدر اليهودي- المسيحي مما يدل على تفضيل الوعي الأوروبي منذ تكونيه العلماني على الديني، وللعقلي على النقلي ويستطرد قائلا هذا المصدر هو الذي أعطى الوعي الأوروبي تصوراته ومفاهيمه ولغته وبدايات علومه، فاليونان جغرافيا جزء من أوروبا، وحضاريا مصدر ثقافته الأولى وباختصار قامت النهضة الأوروبية المعاصرة، على إحياء الثقافة اليونانية[4].

---

[1]- برتراندراسل : **حكمة الغرب** ، ج1 ، ترجمة فؤاد زكريا، مجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت ،1983 ص65.

[2] - عبد الله بوقرن :**الأخر في جدلية التاريخ عند هيجل**، رسالة دكتوراه العلوم في الفسلفة، اشراف اسماعيل زروخي قسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية ، جامعة وهران،2007،ص15.

[3] - فاروق رفيق: **الغرب والآخرون، المسلم كأخر للغرب**، مجلة رهند، البعد باللغة الكردية،(السويد مركز رهند للدراسات الكردية)، 1998،ص55.

[4] - حسن حنفي: **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة،1991،ص112-120.

ويصف الكثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين الإغريق من نواحي مختلفة ويعتبرونهم مصدر الفلسفة والفكر العقلاني والفن الإنساني وعلى سبيل المثال نشير إلى بعضها: حيث يرى أرسطو أن العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط فأنه يجمع بين كيوف الفرقين– الشعوب الأوروبية القاطنة في المناطق الباردة والشعوب الأسيوية– أي الذكاء والشجاعة معا ، أنه يعرف أنه يحتفظ باستقلاله وفي الوقت نفسه يعرف أن يؤلف حكومات حسنة جدا وجدير إذا اجتمع في دولة واحدة، بأن يفتح العالم[1]

وهكذا نرى بأن إعجاب المفكرين والفلاسفة باليونان القديمة تتجاوز مجرد الوصف، ويرون بأنه أصبحت أثينا المركز الحقيقي لليونان، بل" يونان اليونان أو أيضا " مدرسة اليونان" مدينة للإشعاع الروحي والثقافي.[2]يعني أن الحضارة الأوروبية ورثت الكثير على الحضارة الكلاسيكية على نحو خاص وميراثه عنها كبير يتضمن الفلسفة اليونانية والعقلانية والقانون الروماني .

وكما يقول د" عماد الدين خليل"**(هكذا نشأت الحضارة الغربية عن الهيلينية)**[3] واعتمادا على الجهود المبذولة في القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر، أنتجت أوروبا أسطورة عن المعجزة اليونانية، التي صورت الإغريق على أنه الأول بين أقرانه من الشعوب الذي بدأ التفكير الفلسفي العقلاني، ومارس الديمقراطية التمثيلية في حياته السياسية، واعتمد على نفسه في بناء تراثه الثقافي: الأسطورة، الدين ، الفن والأدب دون أن يتأثر أو يقتبس من جيرانه الشرقيين شيئا.

وبالتالي فإن الغرب يرى في الحضارة اليونانية معجزة العقل البشري، لكن هذه الرؤية الغربية للعقل البشري ماهي في الحقيقة إلا نقطة بداية انفصال الغرب على العالم مع فلسفة

---

[1]– أنور محمد فرج: **المركزية الغربية (من التمركز حول الذات إلى الهيمنة على الأخر)**،–http://fikria.org/wp content/uploads/2016، اطلع عليه في مارس 2018، ص21.

[2]– عبد الوهاب مروان: **النظرية السياسية بين اليونان والإسلام**، قدمس للنشر، دمشق، 2000،ص37.

[3] – عمد الدين خليل: **التفسير الإسلامي للتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت ،الطبعة الخامسة 1991، ص 76.

الذات التي شكلت انفصال الإنسان عن الطبيعة، وجعلت منه مركزا لكل شيء ولقد اعتقد الغرب أنه وريث التراث اليوناني وكذلك أيضا التميز العرقي، فاليونانيون والرومان نظروا إلى أنفسهم على أنهم هم وحدهم المتمدنون أما كل من كان أجنبيا عنهم وعلى الأخص الذين كانوا يعيشون شرق المتوسط فقد كان اليونانيون والرومان يطلقون عليهم لفظ البرابرة[1] يعني أن الإغريق القدامى كانوا ينظرون على أنهم هم وحدة الجنس الأعراقي على خلاف غيرهم من الأجناس الأخرى وهذا ما أكده أرسطو أنه من الطبيعي أن يكون الأجانب الذين لا يمثلون الشعوب اليونانية عبيدا لهم ما دامو أسياد ولذلك فإن أرسطو يقول" **اليونان أعلى بطبيعتهم من البرابرة** "[2].

وبالتالي نجد الغرب أن فكرة التميز العرقي الذي يعتقده الغرب هم أرقي الأجناس وأفضلها هي فكرة مستمد من التراث اليوناني، والتي كان غرضها تأسيس للمركزية الغربية القائمة على التفوق والتميز على الآخر المتخلف غير المتحضر.

وخلاصة القول أن المدينة الأوروبية قائمة في أساسها على المدينة الرومانية وهذه المرحلة تركت بصماتها على الحقب اللاحقة من تكون الفكر الغربي، وخصوصا مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة.

ثانيا- العصر الحديث(من مركزية الله إلى مركزية الأنسان)

أصبحت المركزية الغربية هي العنصر البارز في الفلسفة الحديثة، حيث أن هذه الفلسفة قد شهدت تغيرا جوهريا في المرجعيات، فبعد ما كان الله هو المرجعية الأساسية في العصور الوسطى، تحول ليصبح الإنسان هو المرجعية الأساسية في العصر الحديث وقد أسهم في هذا التحول ما يلى:

[1] -عبد اللطيف بن عبد الله الغامدي: **المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان**، اشراف عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه،قسم العدالة الجنائية ، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ،الرياض، 2009.ص33.

[2] - نقلا عن براتراند راسل: **حكمة الغرب**، ص189.

ـ الكشوفات الجغرافية:

وهي العامل الذي أسس هوية الغرب الحديثة، حيث «**لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام 1492، العام الذي يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسي**»[1]، من هنا أصبح الغرب يعيش زمنا مغايرا للزمن الذي كان عليه، فقد صار العالم في نظرهم صغيرا، وتأسست أوروبا كقوة عالمية جديدة، وهوما أسس هوية الغرب وأكسبه شعورا بالتفوق والقوة، وعزز احساسه بالتميز والسيطرة على العالم، حيث أصبح كل شيء يرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم.

ـ الثورة الفكرية والعلمية:

ارتبط ظهور الثورة الفكرية والعلمية في أوروبا بالنخبة المثقفة التي أظهرت حسا جديدا من خلال الفن، الأدب، الفلسفة والعلم، وهو تفسير خروج أوروبا من عصر القرون الوسطى، وظلاميتها إن صح التعبير وكانت أولى مظاهر هذه الثورة تعارض الروئ والتصورات الجديدة مع تلك الموروثة وضعف نفوذ الكنيسة في الأوساط الثقافية بالمقارنة مع ما كان عليه من قبل، بعد ذلك انفجرت الثورة العلمية مثلما حدث مع كوبرنيك الفلكي الذي قال بمركزية الشمس بدلا من مركزية الأرض ونظريته هذه تصف بالثورة الكوبرنيكية.

وهذه الثورة كانت لها تداعيات كبيرة من أبرزها أن الفاعل أصبح هو الإنسان بعدما كان مفعول به وانتقلت هذه الرؤية حتي في المجال الفلسفي الفكري، التي بفضلها أصبح العالم مجالا للممارسات العقلية الغربية.

وبموجب هذه الثورة بدأت فكرة الكونية تتخلى عن مضمونها الديني الذي أشاعته أحلام العصور الوسطى، وحل محله مضمون عقلي وعلمي يهدف إلى السيطرة على العالم، وفي هذا يرى "**ديكارت**"أن البناء العلمي الذي تشيده أوربا من أجل العالم كافة، ومنفعة التفلسف

[1] – ترفتان تودوروف: **فتح أمريكا ومسألة الأخر**، ترجمة، بشير اليساعي، دار سيناء، القاهرة، ص11.

لها أهمية كبيرة لأنها وحدها «**تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجين**»[1] حيث أصبح الغرب مصدرا للتمدن والتقدم في حين وصف العالم الأخر بالمتوحش والهمجية، وأصبحت مقولة(**حيوية أوروبا وخمول العالم الآخر**) شائعة جدا، هذا الاعتقاد سار حتى على مستوى أرقي الأكاديميات العلمية في باريس وغيرها، حيث صار الاعتقاد منذ القرن الثامن عشر أن مجمل التغيرات التي حدثت في أوروبا هي نتائج التقدم العلمي، وتطور المعرفة، وبقية أجزاء العالم الأخرى هي في جمود مستمر.

ومع قيام النهضة الأوروبية وظهور الدول القومية وما رافق ذلك من فصل الدولة عن الكنيسة وحصر مهام هذه في الجانب الروحي من حياة الناس، قامت فلسفات التاريخ لتحل محل الإيديولوجيات البابوية، ولتكرس بخطاب فلسفي عقلي، يستغني عن الدين وأخلاقياته واستشراقيه الأخروية، رؤية جديدة للعالم، والتاريخ والمصير محورها أوروبا مكرسة للمركزية الأوروبية[2] .

ولقد اقترنت ولادة« العصر الحديث» مع الممارسة الغربية في ميادين المعرفة والإكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية والإجتماعية والعسكرية والسياسية. ومن صفة «**الحديث**» إلتصقت بالمضمون الإيديولوجيا الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، وأخص كل ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمته وإحالة الأخر إلى مكون هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة حول نفسها[3].

---

[1] – رينه ديكارت: **مبادئ الفلسفة**، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1979،ص48.

[2] – محمد عابد الجابري: **مسألة الهوية(العروبة والإسلام.... الغرب)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 2012،ص119.

[3] – عبد الله ابراهيم: **المركزية الغربية (اشكالية التمركز والتمحور حول الذات)**،ص13.

ومع بداية القرن الثامن عشر تحولت فلسفة التنوير على مستوى الممارسة من الإعلاء من شأن الشعوب القومية على حساب الإنسانية الواحدة التي تتساوى فيها جميع الشعوب أوروبية أو غير أوروبية. وبدأ التهكم على باقي الشعوب والديانات غير أوروبية، وأصبحت مبادئ الثورة الفرنسية وقيمها وسيلة لاستعلاء الشعب الفرنسي خاصة والشعوب الأوروبية عامة على باقي الشعوب الأخرى غير الفرنسية أولا وغير أوروبية ثانيا، لذلك انحصرت قيم التنوير داخل الشعوب الأوروبية، فالعقل والطبيعة والإنسان والحرية والتقدم، كل ذلك لفرنسا، وتنسب الخرافة والوهم والجهل والتخلف لغيرها من الشعوب، وهو ما مهد للمركزية الأوروبية بالظهور. واعتبر الغرب نفسه نهاية تطور الحضارة البشرية التي بدأت في الشرق القديم والإنسانية مازالت في طفولتها الأولى[1]. وأبرز من كرس للفكرة المركزية الغربية في الفلسفة الحديثة، الفيلسوف الفرنسي ديكارت، ومن بعده الفيلسوف الألماني هيغل.

أ/ الكوجيتو الديكاتي وبذور الذاتية الغربية:

تعتبر اللحظة الديكارتية في العصر الحديث هي لحظة مؤسسة على المستوى المعرفي والأنطولوجي، وتوالت بعدها فلسفات كانت امتدادا لها، وكان مبدأ الذاتية هو بمثابة الهوية للفلسفة الديكارتية، فالأنا الديكارتي هو أولى مراحل الحقيقة واليقين، وهذاما يؤكده "**ديكارت**" حينما يعرف «الأنا» أو الذات المفكرة بقوله «**إذن أي شيء أنا؟أنا شيء يفكر ،وما هذا الشيء الذي يفكر ؟إنه شيء يشك ويدرك ويبرهن، ويثبت وينفي ،ويريد ويرفض ويتخيل أيضا ويحس**»[2].وهكذا تكون فلسفة ديكارت بإقرارها للذاتية كمبدأ وكأساس لكل ما هو موجود، وللوعى الذاتي كحكم وحيد على الحقيقة، فقد ساهمت في وضع الإنسان في مركز الكون، وبالتالي في تغير نظرته إلى الأشياء معلنة بذلك عن نشأة وظهور المدلول الحديث للذات البشرية المالكة لزمام أمرها.

---

[1]- حسن حنفي: **مقدمة في علم الإستغراب**، ص639-640.

[2] – رونيه ديكارت: **تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة :كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت ، الطبعة الرابعة، 1988،ص26-27.

لقد ارتقت النزعة الإنسانية الحديثة بالإنسان إلى مرتبة السيد المهيمن الذي يخضع العالم في فكره عن طريق التمثل، ومنه أصبح الإنسان مقياسا لكل شيء، وصانعا للمعايير والقيم: **لقد أصبح الإنسان ذاتا مفكرة وواعية، عندما صار، يمنح الوجود للأشياء من خلال تفكيره فيها وتمثله لها، عندما أصبح العالم صورة مدركة ومتمثلة، ولوحة حاضرة ،و ماثلة أمامه**[1].ومن أجل إثبات الذات عند ديكارت وضع قاعدة «**أنا أفكر إذن أنا موجود**» واتخذها أساسا أقام عليه فلسفته بأسرها، فمن وجود نفسه أثبت وجود الله، ومن وجود الله أثبت وجود العالم الخارجي، فلقد أثبت وجوده من تفكيره واستنتج من شكه وجود ذاته الشاكة أي المفكرة، حيث أنه شك في كل شيء ولم يبق لديه أي شيء آخر إلا كونه يفكر.[2]

والكوجيتو الديكارتي يعتبر أعظم مكسب للفلسفة الحديثة من خلال إثبات وجود الأنا من حيث هو فكر فقضية الكوجيتو «**أنا أفكر إذن أنا موجود**» تبين لنا أن وجود الإنسان في ماهيته هو وجود فكري، ويفهم ديكارت بالفكر المعنى الواسع فهو لا يقصدبه القدرة على البرهان فقط، أو الانتقال من معلوم إلى المجهول، وإنما قصد به كل العمليات العقلية التي يمكن للإنسان ممارستها، "**فأنا أفكر**" تعني عند ديكارت «أنا أحس، أنا أدرك، أنا أنفي ،أنا أرغب ،أنا أشك، أن أعتقد....إلخ»[3].

كما اعتبر "**هوسرل**" الكوجيتو الديكارتي نقطة البداية في الشعور الأوروبي أي أن ديكارت بهذا المعنى هو مؤسس الأول للفينومينولوجيا، وهو الذي كشف عالم الذاتية، ولذلك ربط هوسرل نفسه في كتابه «**تأملات ديكارت**»وأعتبر ديكارت هو الذي بدأ المشروع وأن

[1] – عبد الرزاق الداوي: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار طليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992،ص97.

[2] – زكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة الحديثة**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936،ص99-100.

[3] – ابراهيم مصطفي ابراهيم: **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، اسكندرية، 2001،ص78.

هوسرل نفسه هو الذي أكمله بالفعل، وأن الشعور الأوروبي قد بدأ مع ديكارت وأنتهى عند هوسرل.[1]

ويعلق " **عثمان أمين**"أحد أنصار الديكارتية على "**مبدأ الكوجيتو**" الديكارتي القائل «أنا أفكر إذن أنا موجود» بالصورة الأتية: هذا هو مبدأ الكوجيتو المشهور الذي جعله ديكارت نقطة انطلاق للميتافيزيقا الحقة، الذي ستخرج منه سلسلة بديعة من النتائج: وأولها أن الإنسان يفكر، وأنه موجود من حيث أنه مفكر.[2]فديكارت لم يكتف بتعليق الحكم أمام الأمور الداعية إلى الشك ولو أنه فعل لبقي على الشك الوتير، يهرب من الأشباح في أحلامه ولكنه، إذ ينكر كل ما هو غير يقيني كوجود العالم الخارجي، ووجود الأخرين، ووجود جسده بالذات، وحتي العمل الطبيعي للعقل، يكشف فجأة أن هذا الإنكار يتضمن دائما إثبات وجود الكائن الذي يفكر. فإذا كنت أفكر فلأنني موجود. هذه الملاحظة الوجدانية تصمد أمام هجمات الشك المتكررة وتتحدى أي روح شريرة لأنه «**إذا كان يخدعني فلا شك أنني موجود**»[3].

وانطلاقا من كل هذا يتضح أن ديكارت هو الأب الروحي للفلسفة المثالية، –نعم «أنا أفكر فأنا موجود» كانت القضية الأولى أو اليقين الأول الذي أخرجه من الشك المنهج كما كان وجود الذات بمثابة الحقيقة الأولى اليقينية التي تتعلق بها مراتب اليقين الأخرى.

بـ/ المركزية عند هيغل

أما في ألمانيا وتحديدا مع هيغل فقد تبلور الفكر في العصر التنوير عن التفوق العنصري والنزعة القوميةوظهر ذلك واضحا في كتابات كل من **هيجل(1770،1831) وفيختـه(1762،1814)**،حيث جعلوا من الشعب الألماني الشعب الأمثل والأرقى بين

[1] – حسن حنفي : **مقدمة في علم الإستغراب**،ص250.

[2]– عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية(اشكالية التكون والتمركز حول الذات)**، ص78.

[3] – جنفيات روديس: **ديكارت والعقلانية**، ترجمة: عبده الحلو، منشورات عويدات ،بيروت، الطبعة الرابعة،1988،ص37.

الشعوب. [1]حيث أصبحت الثقافة الممارسة الروحية وعلامة مميزة للمتحضرين، فأفضى الفتح والاكتشاف إلى التفوق والقوة، ويؤكد "**هيغل**" هذه الفكرة بقوله «**في أوساط المتمدنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية، وذلك لأن تغيرات الشكل والسلوك وسائر المظاهر الخارجية لا تكون من إنتاج الثقافة الروحية إلا لدى المتمدين وحدهم**».[2] فهيغل نسب التمدن والتحضر إلى الأوروبي، بينما يرى الأخر هو الهمجي الذي بقي في حالة خمول.

والمركزية الغربية في ألمانيا تقوم على فكرة التمحور حول الذات، والتركيز على الفردية، فالغرب هو محور الدنيا كلها، فهو مبني على سيطرة الذات ومحاولة إقصاء الأخر. وفي هذا السياق يكمن أن تتخذ "**هيغل**" كنموذج يجسد موقف الأنا من الأخر، حيث قد حلل العلاقة بين الأنا والأخر منطلقا من الوضع الأول للذات، حيث تتحدد الذات وفق المعجم المصطلحات هيغل على أساس كونها الكينونة الفعلية، انطلاقا من وجهة إمتلاكها للكيفيات، فالوعي بالذات هو وعي بكينونة الأنا، فهيغل انطلق من هذا الوضع بإعتبار الوعي الخالص المنفرد والمختلف عن الأخر نفسها دون أن يعير اهتمام للأخر لذلك يقول هيغل:«**أن الوعي بالذات هو وجود لذاته بسيط ومسار لنفسه ،ينفي من الذات كل ماهو آخر فما هيته وموضوعه المطلق هما بالنسبة إليه الأنا**».[3]

ومنه ندرك أن الوعي بالذات بتصادم ويتعارض مع وعي الأخر باعتباره منفصل عنه وخارج عن ذاته، لذلك يؤكد هيغل على ضرورة أن يقوم الوعي بالذات بحذف الماهية المغايرة، ويقصد ضرورة أن يعترف الأخر بالأنا، فالاعتراف شرط أساسي للوعي بالذات، وبدونه لا يكتمل مسار الوعي بالأنا وهوما أكده في كتابه "**علم ظهور العقل**" حيث يقول

[1] – حسن فهيم: **قصة الأنثروبولوجيا (فصول في التاريخ علم الإنسان)**، عالم المعرفة، الكويت، 1998،ص78.

[2]– هيغل: **مدخل إلى علم الجمال**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981، ص70.

[3]– ميخائيل **أنوود:معجم المصطلحات**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000،ص237.

"**هيغل**"«**الوعي بالذات لا يكون في ذاته، ولذاته إلا حين يكون ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات**»[1]. فالوعي هو وعيان:

أ/ أن الوعي بالذات قد فقد نفسه، لأنه يرى نفسه كماهية أخرى.

بـ/ أنه بهذا عينه قد ألغى الأخر، لأنه لا يراه :أنه أيضا ماهية وإنما يرى نفسه هو فيه.

و لإيضاح المعنى أكثر بين الأنا والأخر، وجب أن نعود إلى جدلية "**العبد والسيد**" عند "**هيغل**" حيث يقول **بول ريكور** في كتابه «**صراع التأويلات**» لنأخذ المثل المعروف والشائع عن السيد والعبد عند "**هيغل**"و سنجد هذه الجدلية ليست على الإطلاق جدلية الوعي. إذا الرهان يكمن في ولادة الذات. إن المقصود باللغة الهيغلية هو الانتقال من الرغبة بوصفها رغبة في الأخر إلى الاعتراف بالذات، فما هو المقصود ؟إن المقصود بالضبط هو ولادة الذات في ازدواجية الوعي. إذ لا توجد ذات سابقة «**وكذلك، كما يذكربه uselhens ، لا يوجد موت ،أي موت انساني قبل الذات**»[2]

أما إذا أمعنا النظر إلى جدلية"**العبد السيد**" في «**فينومينولوجيا الروح**» نجد أن هيغل أبرز أهمية السلب بإعتباره المحرك الأساسي الخلاق. لكل تلك الحركة وفيما يقول "**ماركس**" إن هيغل تفطن إلى أن الإنسان ينتج ذاته بالعمل فالوجود الحقيقي الواقعي لا يظهر إلا نتيجة ثمرة لعمله الخاص، فنشاطه الإجتماعي حركة للتاريخ، والحق أن الوجود البشري في صميمه وجود إجتماعي أي إن « **الوجود الإنساني باعتباره وجود تاريخي هو عبارة عن وجود مع الغير**».[3] فالتاريخ هو صيرورة الصراع الدامي من أجل انتزاع إعتراف الأخرين بحرية الذات واستقلالها، وهذا الصراع هو أحد المقولات التاريخية الهيغلية، ويؤكد هيغل في

[1] –هيغل:**علم ظهورالعقل**، ترجمة:مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2001، ص41.

[2] – بول ريكور :**صراع التأويلات**، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص148.

[3]–العربي ميلود: **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور**، اشراف بن مزيان بن شرقي، رسالة الدكتوراه علوم في الفلسفة ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران،2011، ص48.

جدلية « **العبد والسيد**» أن طبيعة العلاقة بينهما هي الصراع والتناقض وملخص هذه العلاقة أن العبد لا يعرف عبودية إلا من خلال وجود الأخر الذي يستغله، والسيد من جهته لا تتأسس سيادته إلا من خلال الذي يدين له بالخضوع .

لكن لاسبيل إلى التحرر الحقيقي لسيطرة السادة على العبيد إلا بالثورة «**التمرد**» الذي يعلن عن نفسه بقوله لا للعبودية أو كما عبر عن ذلك **ألبير كامي** بقوله «**ما الإنسان المتمرد ؟ إنه انسان بقول [لا]...إن العبد الذي ألف تلقي الأوامر طيلة حياته يرى أن الأمر الجديد غير مقبول فما فحوى هذه اللا إنها تعني مثلا أن الأمور استمرت أكثر مما يجب وإنها مقبولة إلى هذا الحد ومرفوضة فيما بعد**»[1] . فمحور تفكير هيغل يدور حول الأنا والذات، حيث يرى أن الوعي بالذات لا يتأسس إلا بفعل التناقض والصراع.

والفرد عند هيغل لا يستطيع أن يكون ما يكون عليه إلى من خلال فرد أخر، ووجوده لذاته ينحصر في وجوده من أجل أخر، حيث يقول"**هيغل**" «**إن الوعي الذاتي لا يبلغ حالة الرضا إلا في وعي ذاتي آخر...**»[2]. ويمكن تفسير هذه العبارة على أن هيغل يبين أن العلاقة بين الأنا والأخر في تجسيدات حية لماهية الإنسان وليست أشياء جامدة، بحيث أن الإنسان في تعامله مع هذه الموضوعات، إنما يتعامل في الواقع مع الإنسان الواعي، فالعلاقة مع الأنا والأخر هي ليست علاقة تعاون وتألف بقدر ماهي علاقة **صراع حياة أو موت.**

ولقد ارتبطت ولادة الغرب عند هيغل بظاهرة التأصيل العرقي، من جهة وظاهرة التأصيل الديني من جهة أخرى:

---

[1] –ألبير كامي: **الإنسان المتمرد**، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1980،ص18.

[2] – هربرت ماركيوز: **العقل والثورة(هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية)**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970،ص126.

ـ التأصيل العرقي والجغرافي :

كان لهيغل دور كبير في التقسيم الجغرافي للأعراق البشرية لبيان منطق التمركز مستندا في ذلك على أسطورة المعجزة اليونانية، وذلك لتحصين العقل الغربي ، ومحاولة إحالة الأخر إلى مكون هامشي، وفي هذا يقول "**هيغل**"«**إن جو إيونيا الجميل وموقعها الممتاز هما اللذان أوحيا إلى الشاعر اليوناني هوميروس إلى كتابة أروع وأرق شعر عرفته الإنسانية**»[1]. لكن صحراء قاحلة كشبه الجزيرة ابدعت شعرا لو ادرك معناه هيغل فلربما اعاد النظر في نظرته هذه.

والحاصل أن نظرية التمركز العرقي و التي تمخضت عن ممارسات فعلية، وضعت العرق الأبيض في أرفع المواقع، واختزلت الأخر إلى الحضيض. بناء على نظرية اعتصمت بذاتها، وسوغت رؤيتها حول قدرات الأعراق وإمكاناتها استنادا إلى طبائع ثابتة ومتأصلة.

إن **هيغل** يصلح أن يكون مثالا– من أمثلة كثيرة– على قوة العبث النظري في الفكر الغربي الحديث فيما يخص طبيعة الإقصاءات والاختزالات العرقية بحق "الآخر". لقد أعلى **هيغل** من شأن الأوروبي وقلل من شأن الأخر سواء تعلق الأمر بالزنوج أو الهنود الحمر في العالم الجديد أو بسكان شرق الأقصى.

ولتوضيح الرؤية الغربية للأخر العرقي والجغرافي، نجد أن هيغل قد ورثت فلسفته وطورت في الوقت نفسه أهم العناصر الأساسية في الفلسفة الغربية، الأمر الذي يمكن القول معه بأن هذه الفلسفة هي أكثر الفلسفات أهمية في بناء الوعي الغربي الحديث، لأنها جعلت رسالتها الأساسية تأصيل الشعور الغربي تاريخيا وعرقيا ودينيا. وجعلت من الغرب مركز نشاط العقل البشري[2].

---

[1]– هيغل : **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، ج1 ،ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة1986، ص157.

[2] –عبد الله ابراهيم: **المركزية الغربية (اشكالية التكون والتمركز حول الذات)**، ص 103.

ـ التأصيل الديني:

لقد مارست النزعة التطورية في دراستها لتاريخ الأديان المقارن التأصيل لتفوق الغرب، حينما وضعت المسيحية، في قمة التطور الدين ، ولخص " **هيغل** " هذ الرؤية عندما وضع الأديان في سلم متدرج، تشكيل الديانة الأفريقية والأسيوية النقطة الباهتة و المنحطة، والواقعة في أسفله، في حين تتبوأ المسيحية المكانة العليا فيه[1].

ولقد انطلق هيغل الذي يعد أكثر الفلاسفة الغربيين تناولا للبعد الدين من خلال تحليله الميتافيزيقي من فرضية مؤداها أن الديانة المسيحية هي أفضل الديانات السماوية فهي الديانة "المطلقة بامتياز" لكونها العقيدة الوحيدة القادرة على احتضان الديانات السابقة، فـ« **لم تدر الحروب الصلبية من أجل انقاذ كنيسة القيامة وحسب، بل دارت حول معرفة من الذي ينتصر على هذه الأرض وهل سيكون النصر حليف ذلك المذهب الديني –الأسلام– عدو الحضارة والمكرس بإستمرار للجهل والطغيان والعبودية، أم أن النصر سيكون حليف دين عمل على ايقاض عبقرية الزمن العتيد الحكيم في نفوس البشر وعلى إلغاء العبودية ونشر الحرية التي لا يعرف عنها الشرقيون شيئا**»[2]. ومعنى هذا أن الهيغلية وضعت المسحية في قمة سلم ترتيب الديانات السماوية لأنها ذات صلة بالحضارة، أما الإسلام فهو عدو الحضارة.

[1] – عبد الله ابراهيم : **المركزية الغربية (اشكالية التكون والتمركز حول الذات)** ، ص143.

[2] – محمد عابد الجابري: **مسألة الهوية(العروبة والإسلام ...و الغرب)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابع،2012،ص131.

الفصل الثاني

الانتربولوجيا البنيوية وفك التمركز حول الذات

تمهيد

المبحث الأول: آليات المركزية الغربية للهيمنة على الآخر

أولا: تجليات المركزية الغربية في الخطاب الاستشراقي

ثانيا: تجليات المركزية الغربية في الخطاب الأنتربولوجي

المبحث الثاني: ماهية الأنثروبولوجيا البنيوية

أولا: التعريف بكلود ليفي ستراوس

ثانيا: الانتربولوجيا البنيوية

تمهيد

وفي هذا الفصل وعنوانه الأنتربولوجيا البنيوية وفك التمركز حول الذات ، سنتناول بالتحليل ومن خلال مبحثه الاول الاليات التي استعملها الغرب في بسط هيمنته ونفوذه على الاخر ، تتمثل في اليتين اثنتين :

الاولى تتعلق بالاستشراق ، والثانية بالأنثروبولوجيا .

سنتناول في المبحث الثاني وعنوانه (**ماهية الانثروبولوجيا البنيوية**) تحليلا لماهية الانتروبولوجيا البنيوية ، كما عند ستراوس تمهيدا لبيان اطروحته وموقفه عن المركزية الغربية

المبحث الأول: آليات المركزية الغربية للهيمنة على الآخر

أولا: تجليات المركزية الغربية في الخطاب الاستشراقي

أ/ مفهوم الاستشراق:

الاستشراق ككلمة مشتقة من الشرق والتي تعنى مشرق الشمس. أما اصطلاحا، فقد يعرف على أنه: مجموعة من المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وحضاراتهم، وفي المجاز يعني عندهم تذوق أشياء الشرق[1].

كما يتحدد حقل المعرفة الاستشراقية وهي معرفة ينفرد بها الغرب بأحوال الشرق على جميع الصعد ويشتمل جميع الحقول المعرفية الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية والدينية أو المجتمعات الحاضرة في ممارساتها الفكرية والإيديولوجية، وحتى في أنماط السلوك والقيم والأخلاق، وبتعبير آخر دراسة العالم غير الأوروبي الذي ينطوي على صفات ومميزات تميزه عن العالم الأوروبي وتجعله عالما مختلفا[2].

وعليه فإن العلاقة وثيقة بين التعريفين اللغوي و الاصطلاحي، فقد اطلق على الدراسات التي تعنى بالعالم الشرقي مصطلح الاستشراق، وأطلق على الغربيين الذين يقومون بتلك الدراسات بالمستشرقين وهم جماعة من المؤرخين والكتّاب والأجانب الذين خصصوا جزءا من حياتهم في دراسة وتتبع المواضيع التراثية والتاريخية والدينية والاجتماعية للشرق[3].

و الاستشراق يعني من بين ما يعنيه تحليل صورة الآخر؛ الإسلام والعرب وسائر الشعوب الأخرى غير الأوروبية الذي ينطوي على صفات ومميزات تميزها عن العالم

---

[1] – محمد نور الدين حباب: **اشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر**، اشراف عبد الرحمن، دكتوراه دولة في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم لإنسانية والإجتماعية، 2006، ص 129.

[2] – إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة، كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ، الطبعة الأولى، 1984، ص41.

[3] – فاروق عمر فوزي: **الاستشراق والتاريخ الإسلامي**، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان الطبعة الأولى، 1998،ص30.

الأوروبي فتجعله مختلفا فأصبح واقعه يدرس من جوانب مختلفة في أوروبا أو الغرب، وتفكيك الرؤية التي كونها الغرب لنفسه وللآخر أو الآخرين، أو إنه خلق جديد للآخر أو إعادة انتاج له، فالاستشراق خطاب لا يعكس حقائق الواقع بل يصور تمثلات أو ألوان من التمثيل حيث تنتفي القوة والمؤسسة والمصلحة[1].

وعليه فإن الحقل النظري الاستشراقي الغربي يقوم على ايديولوجيا التفوق العرقي السيسيوثقافي لأوروبا، حيث نسجت هذه الإيديولوجيا وعيا زائفا عن الشرق عبر مجموعات من النخب الثقافية الشرقية ذاتها التي تتلمذت على أيدي مستشرقين، فضلا عن مجموعة من النخب الاستشراقية المعينة وبالتالي فإن الكلمة الفصل في ذلك الاستشراق في أوروبية العالم[2]. إن أوروبا هي القادر الوحيد على صياغة وعيها الأوروبي بقدر ماهي قادرة على صياغة وعي العالم الآخر الشرقي وفق ما يقتضه وعيها الخاص وعي الهيمنة والشمولية.

بـ/ نشأة الاستشراق:

لقد اختلفت الآراء حول بداية الاستشراق، فليس هناك تحديد واضح ودقيق لنشأة الاستشراق، بحيث يستطيع الباحث في هذا المجال أن يحدد تاريخا بعينه، تكون فيه المنطلقات الأولى للاهتمام المستشرقين بعلوم الأمم الأخرى، وثقافاتها وعقائدها وآدابها وعاداتها وتقاليدها التي كانت تغطي «الشرق». وبعض هذه الآراء يعطي تاريخا بعينه، وبعضها الآخر يعطي حقبة أو عصر من العصور التي مربها الشرق أو العالم، والبعض الثالث لا يعطي زمنا، وإنما يعتمد على حوادث أو غايات أراد الاستشراق الوصول إليها، فجعلت هي البدايات.

وبينما يعزو بعضهم نشأة الاستشراق إلى صدر الإسلام، بسبب احتكاك المسلمين بالرومان في غزوة مؤتة وغزوة تبوك، ومن يومها وقف المسلمون والنصارى موقف خصومة

[1]– سالم يفوت: **حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى، 1989، ص8.

[2]– طيب تزيني: **فن الاستشراق (الغريب الاستغراب الغربي)**، دار المجد للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1956، ص08.

سياسية. ومنهم من يذهب إلى أن الباعث على نشوئه هو الحروب الصليبية التي كانت نتيجة الاشتباك السياسي والديني بين الإسلام والنصرانية الغربية في فلسطين. وهناك من يرى أن فكرة الاستشراق يمكن أن تكون قد بدأت مع الحروب التي نشبت بين المسلمين والنصارى في الأندلس وبالأخص على إثر سقوط طليطلة عام1433هـ/1085 والاستلاء عليها من قبل النصارى[1].

ويؤرخ الغرب المسيحي لبدأ الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فيينا الكنيسي عام 1312م، القاضي بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في اللغة العربية والسريانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا. وهكذا استمرت جهود المستشرقين تنصب لدراسة الإسلامي وترجمة القرآن الكريم وكذلك الكتب الأدبية والعلمية، حتى القرن الثامن عشر وما بعده، حيث تم للغرب استعمار العالم الإسلامي واستولى على كثير من ممتلكاته التراثية واستحوذوا على المخطوطات ونقلوها إلى مكتبات الغرب، وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر عقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس عام 1873م ثم توالت مؤتمرات المستشرقين ومؤتمراتهم[2].

و يبدأ الاستشراق عمليا من وجهة نظر **إدوارد سعيد** مع مطلع القرن التاسع عشر لحظة صعود المشروع الكولونيالي في أوروبا، باستخدام المعرفة الأوروبية الغربية للشرق من حيث أنه جزء من تاريخ الغرب، والنظر نظرة دونية للشرق؛ فهذا الشرق وهو دون الغرب مكانة فهو في حاجة إلى أن يدرس من قِبل الغرب، ومن ثم فإن الاستشراق عِلم غربي يمثل الشرق فيه حاجة ثقافية لّلتميز بين الشرق والغرب، هذا التفاعل غير متوازن سرب إلى المستشرقين رؤى مشحونة بالمغالطات و التمثلات اللاتاريخية وأحيانا الأسطورية. و جميع هذه المعطيات تتركز في كون الاستشراق خطاب ـ بالمفهوم الفوكوي ـ سيطرة الغرب على

[1] – سعد بوفلاقة: **بونة للبحوث والدراسات**،مجلة دورية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات التراثية والأدبية واللغوية، العدد الثالث، 2005،ص121.

[2]– فاروق فوزي: **الإستشراق والتاريخ الإسلامي**، ص31.

الشرق وقد تحول إلى استراتيجية عمل متكاملة تبدأ من مسح كامل للشرق أدوات البحث العلمي وفي الوقت ذاته مراجعة حصيلة هذا الجهد كله في تدوين نقدي لتراث الاستشراق[1].

وتتجلى أيضا التمركز حول الذات في الخطاب الاستشراقي التي قدمت صورة نمطية للشرق في المتخيل الغربي، فلم يستطيع النشاط الاستشراقي التحرر من مضامينه الغربية في قراءته، وانطلق المستشرق من أرضية ثقافية خاصة، بإسقاطات غير عادلة عند التناول والتقييم ومن منطلقات الفكر الأوروبي نفسه في مراحل تفوقه.

ويمثل هذا الطرح المفكر إدوارد سعيد في كتابه "**الاستشراق**"، حيث بينّ من خلاله أن الغرب قد تشكل وعيه اتجاه الشرق على أساس الاستشراق. ويذكر أن الدارسين الأوروبيين قاموا بوصف الشرقيين بأنهم غير عقلانيين وضعفاء على عكس العقل الأوروبي الذي يتميز بالعقلانية والقوة، واعتبر إدوارد سعيد أن موطن الضعف الأساسي في خطاب الاستشراق هو التحيز الأيديولوجي الغربي ضد المسلمين، كانعكاس للإمبريالية الثقافية الأوروبية[2].

ولقد عمل المستشرقون من خلال الدراسات التي أنتجوها عند الدين، الثقافة، اللغة والأدب، على ترسيخ مبدأ عام الذي يكون إعلانا عن الأنا الغربية المتعالية عن هذا الأخر الذي يتلخص في كل ما يمثله التراث الشرقي هذا المبدأ الذي زرع الإحساس من دونية الشرق، كالقول بأن الدين الإسلامي هو مزيج من اليهودية والنصرانية، كما أن القوانين التنظيمية والنظريات الاجتماعية التي تنظم المسلمين قد توصل إليها من قبل اليونان والرومان، كما شوهوا اللغة الفصحى والتشجيع اللهجات واستعمالها لإثارة النزعات القبلية الأثنية، وهو الاهتمام الذي أفرزته دراساتهم الأنتروبولوجية على وجه الخصوص، وبهذا اعتبر أن التراث الشرقي مجرد استنساخ هجين للتراث الغربي، وتبعا لهذا تحددت الأنا

[1]– عبد الآله بلقزيز : **نقد الثقافة الغربية(في الاستشراق والمركزية الأوروبية)**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت،2012، memkbbaj@gmail:com ، اطلع عليه في افريل 2018، ص166.

[2]– نجلاء مكاوي :**الأستغراب القسري(في جدل التثاقف بين المركز والهامش)**، http://www.iicss.iq/files/investigations/1q5wxvtjb.pdf، اطلع عليه في أفريل 2018 ، ص271.

الغربية بالأخر، كعلاقة التابع بالمتبوع إلى درجة أنه يصعب تخيل الغرب من دون احتلال الأخر[1].

ولقد استغلت الحكومات الأوربية فئة المستشرقين واستعانت بخبراتهم وثقافتهم عن البلدان التي يدرسونها من أجل توطيد سيطرتها على المنطقة، وبسط مركزيتها على العالم وهذا ما جعل بعض الباحثين يصفون حركة الاستشراق في بعض جوانبها على الأقل بأنها منظومة ايديولوجية تقوم على التفوق العرقي وتهدف إلى تثبيت النفوذ والهيمنة.

ثانيا: تجليات المركزية الغربية في الخطاب الأنتربولوجي

تعتبر الأنتروبولوجيا علما من العلوم الإنسانية التي لاقت رواجا كبيرا وشهرة واسعة خصوصا في القرن التاسع عشر، حيث تكرست الأنتروبولوجيا كميدان علم مستقل، له تقنياته الخاصة ومجال بحثه المتميز للمجتمعات المسمات(البدائية)، لقد شكلت ولادة هذا العلم الجديد عن الإنسان، استطراد المنحى التاريخي القديم: الاكتشافات المتدرجة أو التدريجي من قبل أوروبا للمجتمعات "**الأخرى**" أي المتخلفة وغير صناعية.

أ/ مفهوم الانتربولوجيا وفروعها:

الأنتروبولوجيا ***Anthropologie*** مشتقة من الأصل اليوناني المكوّن من مقطعين: أنتروبوس ***Anthropos*** ، ومعناه الإنسان و لوغوس ***logos*** ، ومعناه العلم وبذلك يصبح معنى الأنتروبولوجيا من حيث اللفظ **علم الإنسان**، كما تعرف الأنتروبولوجيا بصورة مختصرة وشاملة بأنها " **علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا**" أو منعزل عن أبناء جنسه،

[1] –عبد الرحمان بوقاف: **مجلة جمعية دراسات فلسفية**، مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد01،جانفي2014،ص186–199.

إنما تدرسه بوصفه كائنا اجتماعيا بطبعه، يحيا في مجتمع معين له ميزاته الخاصة في مكان وزمان معينين[1].

وقد تطور المدلول التاريخي للمصطلح؛ حيث أطلق في القرن السابع عشر في مقابل الكسمولوجيا (علم الكون)، وفي مقابل الثيولوجيا(العلم الالهي). و مع نهاية القرن التاسع عشر اهتمت الأنتروبولوجيا بدراسة الأجناس والأعراق البشرية المختلفة من حيث أصلها وتاريخها وحضارتها وقيمها. وفي القرن العشرين أصبحت الأنتروبولوجيا بحسب **ستروس** تهدف إلى معرفة كلية وشاملة للإنسان في علاقته بامتداداته التاريخية ومحيطه الجغرافي. وتتعدد فروع الأنتروبولوجيا، بتعدد أبعاد الإنسان، ومن هذه الفروع نذكر:

ـ **الأنثروبولوجيا الطبيعية:** وتعرف بوجه عام بأنها العلم الذي يبحث في شكل الإنسان من حيث سماته العضوية والتغيرات التي تطرأ عليها بفعل المورثات. كما يبحث في السلالات الإنسانية، من حيث الأنواع البشرية وخصائصها، بمعزل عن ثقافة كل منها فالأنثروبولوجيا الطبيعية تركز حول دراسة الإنسان الفرد بوصفه نتاجا لعملية عضوية ومن ثمة دراسة المجتمعات البشرية/ السكانية وتحليل خصائصها وتهتم بمجالات ثلاثة هي:

- **المجال الأول:** ويشمل إعادة بناء التاريخ التطوري للنوع الإنساني، ووصف(تفسير) التغيرات التي كانت السبب في انحراف النوع الإنساني، عن السلسلة التي كان يشترك بها مع صنف الحيوانات الرئيسة.

- **المجال الثاني:** يهتم بوصف تفسير التغيرات البيولوجية عند الإحياء من الجنس الإنساني. وتمتد هذه الأبحاث لتشمل: العلاقة الكامنة بين التركيب البيولوجي من جهة، والثقافة والسلوك من جهة أخرى.

- **المجال الثالث:** وهو تخصص هام في علم الأنثروبولوجيا ويبحث في الرئيسات: علاقاتها مع بنياتها، تطورها سلوكها الجماعي[1]

[1]- مصطفى تيلوين: **مدخل عام في الأنتروبولوخيا**، دار الفرابي، بيروت –لبنان ، ط1، 2011، ص19. -

ـــ **الإثنولوجيـا:** و تسـمى أيضـا الأنثروبولوجيـا الثقافيـة والاجتماعيـة. وهـي تهـتم بدارسـة الجماعـات الإنسـانية، ذات الثقافـات القديمـة، والتـي يمكـن ملاحظتهـا مباشـرة، وقـد ظهـرت الإثنولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا، لذا فإنه ابتداء من عام 1920ظهر اهتمام جديد بهذا العلم يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة[2].

فالأنثروبولوجيا الثقافية تهتم بالأعمال الإبداعية وعلى رأسها الأعمال الفنية، وكذلك الرموز والأسـاطير، الطقـوس الدينيـة، القسـيم الطبقـي والإيـديولوجيات. أمـا كلـود ليفـي شـتراوس الفيلسوف الأنثروبولوجي الفرنسي، فقد رأى أن السلوكات الاجتماعية كممارسة الزواج(نظام الزواج) وبناء نظام الأسرة بالخصوص في المجتمعات غير متحضر كقبائل الهنود الحمر في منطقة الأمازون ترتبط بالإنتاج الرمزي لهذا المجتمعات كاللغة، طرق التعبير، وبهذا لا فرق بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وقد سميت هذه الأنثروبولوجيا أيضا بالنزعة الثقافية[3].

ـــ **الإيكولوجيـا:** وهـي العلـم الـذي يـدرس العلاقـة بـين الإنسـان ككـائن بيولـوجي وبـين البنيـة الطبيعية.

ب/ الأنتروبولوجيا وعلاقتها بالاستعمار

إن الاثروبولوجيا الاستعمارية تكرست كعلم لـه منهجـه الخـاص خـلال القـرن التاسـع عشـر،(1860)هذا التحديد لا يعنـي أبدا أنهـا علـم مستحدث النشـأة، لقت شـكلت ولادة هذا العلم الجديد عن الانسان استطردت كل مناحي تاريخ القديم، من خلال الاهتمام الكشوفات الجغرافيـة ثـم ازداد الاهتمـام بهـذه الشـعوب فـي اطـار السياسـة الاسـتعمارية وعـن هـذا يـذكر بريتشـار:«**إذا كانـت السياسـة الاسـتعمارية لحكومـة تقـوم علـى حكـم شـعب مـن الشـعوب بواسطة رؤسائها، فمن المفيد أن يعرف من هم هؤلاء الرؤساء، ماهي وظيفتهم وسلطتهم**

---

[1]– عيس الشماس: **مدخل إلى علم الإنسان**، ص66.

[2] –عبد الوهاب جعفر: **البنيوية الأنثروبولوجية وموقف سارتر منها**، دار المعارف، القاهرة ـ مصر-2000، ص10.

[3] – مصطفى تيلوين: **مدخل عام في الأنثروبولوجيا**، ص34.

وامتيازاتهم وواجباتهم، فإذا أسلمنا أن حكم الشعب ينبغي أن يتم وفق لشرائعه الخاصة وعاداته الخاصة، فيجب أولا أن نكتشف هذه الشرائع وهذه العادات»[1]

لقد ارتبط نشأة الانتربولوجيا وبدايتها التاريخية بالاستعمار، حيث كانت الدراسات تتم على المجتمعات الغير المتحضرة بهدف معرفة بنيتها التركيبية وطبيعتها الثقافية، ليسهل استعمارها، فأصبحت(الانتربولوجيا) أداة استعمارية بامتياز هدفها تسهيل مهمة الاستعمار في السيطرة استعباد الشعوب، ولا يمكن إنكار دور المدرسة الأنتربولوجية التي نشأة في ضل الاستعمار التي خدمته وقدمت له المعلومات اللازمة حتى يتمكن من السيطرة على الشعوب المستعمرة وتحقيق مصالحها على حسابها وحساب مستقبلها، وإذا لا ينكر على الإطلاق أن المدرسة الاستعمارية وخاصة تلك الموجودة في ردهة ردهاته الخارجية لعبت دور مهم في تأسيس العلم الانثروبولوجي، ولقد تحولت(الانثروبولوجيا) أداة بين السلطة أو بالأحرى بيد السلطات الحاكمة في البلدان الأوروبية التي كانت تشهد مع توسع البحث الأنثروبولوجي توسعا جغرافيا مذهلا حملها من حدودها الضيقة لتجد لها كل جهة من جهات الأرض موطئ قدم، ومواقع ومساحات جغرافية تفوق مساحاتها الاصلية بمرات، إن العصر الاستعماري الكلاسيكي هو عصر البحث عن المستعمرات وأسواق وعن أيادي عاملة وعن مواد خام وعن زبائن جدد يشترون صناعات غير متوفرة في أراضيهم كل هذا كان منطلق أساسي للسياسات الاستعمارية الاولى، والاستعمار– بشكل عام– لم يكن عسكريا وحسب، بل كان استعمار شكلت الثقافة وفي اكثر الاحيان سلاحه الأمضى، يقول **جيرار لكلرك: « إن موقف الأنثروبولوجيا الاستعمارية لم يتوضح بالفعل إلا بعد أن بدأت مرحلة إنهاء الاستعمار في العالم الثالث... يمكن القول إذا أن الامبريالية المعاصرة تتوافق زمنيا مع الأنثروبولوجيا المعاصرة»**[2].

---

[1]– ايفنز بريشار: **<u>الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الإناسيين</u>**، ترجمة حسن قبيسي، دار المدانة، لبنان، طبعة الاولى، 1936، ص127.

[2]– جيرار لكلرك: **<u>الانثروبولوجيا الاستعمار</u>**، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1990، ص 12.

لقد بدأ علم الأنثروبولوجيا تحت تأثير الاستعمار المصطبغ بالصبغة الدينية المسيحية(التبشيرية) بالتعرف على الشعوب التي سيستعمرها من كل جوانها لكي يتعرف على كيفية التعامل معها والهيمنة عليها، بمعنى ان هذه المجتمعات المستعمرة التي تسمى بالمجتمعات "البدائية" أو " التقليدية" كانت جميها خاضعة للاستعمار، وقد وصفت بالبدائية لأنها كانت ببساطة صالحة للخضوع وسيطرة الاستعمار ومع ذلك لم يكتشف علماء الأنثروبولوجيا إلا مؤخرا مدى العلاقة بين الاستعمار وبين العلم الذي يمارسونه

ولقد حاول تبيان العلاقة التي قامت في فترات زمنية عرف فيها المجتمع البشري عدة تطورات، حيث استغل الاستعمار الغربي هذين المجالين أسس استغلال لخدمة أغراضه الاستعمارية، فتمكن من بناء استراتيجياته استقاها من التاريخ والأنثروبولوجيا ومكنته من التغلغل في مواطن مختلفة، لما استطاع اكتشاف الثقافات والهويات والثروات واستغلالها لصالحه ولقد حاولنا أيضا أن نموقع التاريخ والأنثروبولوجيا في السياق الفكر الإستعمارين وأن نوضع العلاقة بينهما من خلال بعض الدراسات التي تندرج في السياق التاريخ وأنثروبولوجي يعني أن هذه الدراسات الأنثروبولوجيا هي التي درست الغرب كيف يسيطر على بقية العالم بهدف افهم ألية تفكيره والتحكم فيها[1].

لا يمكن إنكار الخدمات المتبادلة بين الاستعمار والأنثروبولوجيا، فكما قدمت الأنثربولوجيا خدمات جليلة للحركة الاستعمارية والتي كان لها أثر كبير في (الدراسات والمناهج الأنتروبولوجية فمن المعروف أن القرن"19" كان يمثل قرن التوسعات الاستعمارية بهدف استعمار المجتمعات البدائية من أجل أحكام السيطرة عليها واستغلالها سياسيا واقتصاديا وثقافيا ودينيا، ومن هنا نشطت الدراسات الأنثروبولوجيا بأهدافها النظرية والتطبيقية متخذة من هذه المجتمعات الصغيرة مجالا لدراستها[2] ومن هذا اعتبرت الشعوب

[1]– بوحسون العربي: **دراسة في الأنثروبولوجيا الإستعمارية**، مجلة دورية كان التاريخية، العدد الثاني والعشرين،ديسمبر 2013.ص152–156.

[2]– وسام العثمان: **المدخل إلى الأنتروبولوجيا**،الاهالي للطباعة للنشر والتوزيع ، دمشق الطبعة الاولى ، 2002، ص72

المستعمر (الغربيين) شعوب متطورة على عكس المجتمعات الأخر وهي مجتمعات متخلفة من هذا نجد أن الخيار التطوري يقوم على اعتبار "**الأخر**" هو شكل أدنى ومتأخر من أشكال تطور الذات الحضارية الغربية، وحيث إن التطور التاريخي لابد أن يتبع وبشكل حتمي وضروري اتجاها محددا(اتجاه التطور الأوروبي) فإن قدر المجتمعات "**البدائية**" الراهنة بماهي تعيش حالة متأخرة داخل إحدى مراحل التطور التاريخي الكبرى(**الوحشية، البربرية، المدنية**) هو الوصول أجلا أم عاجلا إلى مرتبة تطور المجتمعات الأوروبية المعاصرة ولقد علق هذا الاتجاه التطور الأنثروبولوجيا أهمية فائقة في أبحاثه على المجتمعات "**البدائية**" لإثبات أن الأشكال الاجتماعية السائدة فيها، ليست سوى تعبير عن حالات من الجمود التاريخي سبقا للتاريخ الاجتماعي الأوروبي أن مربها وتجاوزها إلى أشكال أخرى أكثر رقيا، فإذا فالتأكيد على الشمولية التاريخية للإنسان الأوروبي من الإنسان "**البدائي** «في حالة تماثل" **الطفولة الإنسانية الأوروبية**»[1].

ويصف **كلود ليفي ستراوس** النتائج التي أدت إلى هيمنة النزعة التطورية في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية بقوله:« **التأويل التطوري في مجال النياسة يشكل امتدادا مباشرا للتطورية الحيوية هكذا تبدو الحضارة الغربية بمثابة التعبير المتقدم في تصور المجتمعات البشرية، كما تبدو المجموعات البدائية كناية عن (بقايا) خلفتها مراحل سابقة بتكفل تصنيفها المنطقي بالكشف عن سياق ظهور تلك المجتمعات عبر الزمن**»[2] ولقد أدى ارتباط الأنثروبولوجيا بالاستعمار الغربي إلى استغلال المستعمر للمعلومات التي جاء بها الباحثون عن المجتمعات البدائية قصد معرفة بنيتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، مما أدى إلى تسهيل التحكم فيها، والسيطرة عليها. وسيعمل كلود ليفي ستراوس على فك الارتباط

[1]– محمد حسين دكروب: **في الأنثروبولوجيا والتاريخ(مقاربة منهجية)**، معهد الإنماء العربي، بيروت ـ لبنان، العدد 48، 1987. ص107–108.

[2]– كلود ليفي ستراوس: **الإناسة البنائية**، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان،1955، ص13.

بين الانتربولوجيا والاستعمار من خلال اتجاه جديد يرتبط به، ألا وهو الانتربولوجيا البنيوية، والتي آل على نفسه من خلالها على رد الاعتبار للشعوب البدائية

المبحث الثاني: ماهية الأنثروبولوجيا البنيوية

أولا: التعريف بكلود ليفي ستراوس

ولد **كلود ليفي ستراوس** في عائلة يهودية بورجوازية في 11/28 / 1908. ودرس في جامعة باريس بين السنوات (1927– 1932) حيث حاز إجازة في القانون مع شهادة تبريز في الفلسفة. واتجه للعمل في التدريس بالمرحلة الثانوية ولكنه سرعان ما فقد حماسته للفلسفة التي كانت سائدة في فرنسا في ذلك الوقت، واتجه لدراسة الأنثروبولوجيا لما وجده في أعمال الأنتروبولوجي الأمريكي **روبرت لوي** حيث جذبه الاختلاف الكبير في ثقافات الجماعات المسماة بدائية.

نقطة التحول الأساسية في مساره المهني و الفكريّ. تعود ـ كما يذكر هو ـ إلى مكالمة هاتفية تلقّاها في خريف 1934 الساعة التاسعة. فقد اتّصل به أحد المسؤولين عن التعليم الجامعيّ الفرنسيّ، وهو **سيلستان بوجليه** واقترح عليه منصب أستاذ علم الاجتماع في جامعة سان باولو بالبرازيل[1]. أتاح له هذا المنصب أن يتعرّف على قبائل الهنود الحمر التي تسكن المناطق المحيطة بالعاصمة البرازيلية. وهناك قام ببحث ميداني حول التنظيم الاجتماعي عند هنود البرورو، وطبعه في أول مقال له عام 1936[2]. وهكذا أصبح عالم أنتروبولوجيا بدلا من أن يصبح فيلسوفا كما كان متوقّعا من خلال دراساته الباريسية.

مع اندلاع الحرب العالمية الثانية عاد **ستروس** إلي فرنسا للمشاركة في الحرب ضد ألمانيا ولكنه كيهودي اضطر للهرب من باريس إلي نيويورك بعد استسلام فرنسا أمام ألمانيا. اندمج **ستروس** في المجتمع الأكاديمي الأمريكي بسرعة حيث قابل هناك الأنتروبولوجي البارز فرانز بواس وعالم اللسانيات رومان جاكبسون. يقول **ستروس** عن لقاه بـ **جاكبسون** « **كان لقائي به بداية لعلاقة أخوية. أن علاقتي به قد أنضجت بنيويتي الساذجة، حيث كنت**

---

[1]– كلود ليفي ستروس: **مداريات حزينة**، ترجمة، محمد صبح، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق ـ سوريا، الطبعة الثالثة ، 2003 ص، 51.

[2]– إدموند ليتش: **كلود ليفي - شتراوس**، ترجمة، ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق ـ سوريا الطبعة الثانية ،2007، ص 12.

بنيويا دون وعي بذلك. وفتحت علاقتي برومان جاكبسون أمامي آفاقا لوجود كم من المعارف في إحدى العلوم حينها وهي اللسانيات. كان رومان بالنسبة لي كشفا»[1].

وعبر سنواته الطوال تقلد **كلود ليفي ستروس** العديد من الوظائف سواء في أمريكا أو في فرنسا[2] ولعل أبرزها منصب الأمين العام للمجلس الدولي للعلوم الاجتماعية / اليونسكو لسنوات(1953-1969). وشغله لكرسي الانتربولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس في الفترة الممتدة ما بين (1959- 1982).

وخلال هذه السنوات وما تلاها كان **ستروس** غزير الانتاج في مجال تخصصه، ومن هذه المؤلفات ـ وقد ترجم البعض منها إلى اللغة العربية ـ نذكر:

1- البني الأولية للقرابة ـــــــ (1949) *Les Structures élémentaires de la parenté*

2- المدارات الحزينة ـــــــــــــــــــ (1955) *Tristes Tropiques*

3- الفكر الوحشي ـــــــــــــــــــــــ (1958) *La Pensée Sauvage*

4- الطوطمية اليوم ـــــــــــــ (1962) *Le Totémisme Aujourd'hui*

إضافة إلى هذه المؤلفات، كتب **ستروس** مجموعة أسطوريات، تتكون من أربعة مجلدات هي:

1- النيء و المطبوخ ـــــــــــــــ (1964) Le Cru et le Cuit

2- من العسل إلى الرماد ـــــــــــــــــــ(1967) *Du Miel aux Cendres*

3- أصول آداب المائدة ـــــــــــــ(1968) *L'Origine des Manières de Table*

4- الإنسان العاري ـــــــــــــــــــــ (1971) *L'Homme Nu*

يضاف إلى هذا مجموعة من المقالات والحوارات التي تم جمعها ونشرها في كتب منها:

1- النظرة من بعيد ـــــــــــــــــــــ (1983) *Le regard éloignée*

2- من قريب ومن بعيد ـــــــــــــــــــ (1988) *De Prés et de Loin*

---

[1]- نقلا عن: عبد الله عبد الرحمان يتيم: **قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر ـ كلود ليفي شتراوس**، ص20.

[2]- إدموند ليتش: **كلود ليفي ـ شتراوس**، ص 14.

ومع الاحتفال بمئويته أعيد طبع أعماله الكاملة في مكتبة لابيلياد وهو شرف لا يناله إلا أعظم الكتاب غير الأحياء كأرسطو وراسين فهو تقريبا المفكر الوحيد الذي تطبع أعماله الكاملة في حياته.

توفي كلود ليفي ستروس في30 أكتوبر2009، قبل فترة وجيزة من عيد ميلاده الأول بعد المائة.

ثانيا: الانتربولوجيا البنيوية

أ/ تعريف البنية:

ترتبط الانتربولوجيا البنيوية بأبحاث الفلسفة البنيوية أو البنية. وكلمة (البنية) مشتقة من الفعل الثلاثي "بني يبني، بناء، وبناية، وبنية". وقد تكون "بنية" الشيء في العربية هي تكوينه. وتعني الكلمة أيضا الكيفية التي يشيد على نحوها هذا البناء أو ذاك، وقد نتحدث عن بنية المجتمع أو بنية الشخصية أو بنية اللغة. وأما كلمة بنية structure في اللغات الأجنبية فهي مشتقة من الفعل اللاتينيstruere بمعنى يبني أويشيد[1].

هذا من الناحية اللغوية، أما في الاصطلاح قد واجه مصطلح البنية مجموعة من الاختلافات ناجمة عن تمظهرها وتجليها في أشكال متنوعة، حيث نجد **لالاند** يعرفها فيقول: « **إنها نسق أو كل مؤلف من ظواهر متضافر بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخر، ولا يمكن أن تكون ماهي عليه إلى في علاقتها بتلك الظواهر**». وفي هذا المعنى تكون البنية نسق متكامل من الظواهر التي ترتبط فيما بينها بعلاقات محددة، وهذه العلاقات هي التي تعطي لهذا النسق وحدته وتوضح وظيفته، ولا يمكن فهم أي ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق، إذ لا قيمة للعناصر المكونة للبنية إلا بالنظر إلى العلاقات

[1]– زكريا ابراهيم: **مشكلة البنية**، دار مصر للطباعة، مصر، ص29.

القائمة بينها والتي تربط هذه العناصر بعضها إلى البعض الأخر، و تؤلف بينها في نسق محدد أو منظومة محددة.[1]

أما **جان بياجي** فقد ارتأى في كتابه "البنية" إلى إعطاء تعريف موحد للبنية فعرفها باعتبارها نسقا من التحولات:« **يحتوي على قوانينه الخاصة، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به هذه التحولات نفسها، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق أو أن تستعين بعناصرها خارجية،وبإيجاز فالبنية تتألف من ثلاث خصائص: هي الكلية والتحولات والضبط الذاتي»**[2].

وتتميز البنية حسب بياجيه بثلاثة خصائص هي: الكلية، التحولات، الضبط الذاتي. وهذه الخصائص تعد بمثابة القانون العام الذي يحكم عمل مختلف البنى مهما كانت طبيعتها.

وتعني الكليَّة(الجملة) ***Totalité*** **خضوع العناصر الَّتي تشكل البنية لقوانين تميز المجموعة كمجموعة، أو الكل ككل واحد، فإذا ما تعرض العنصر الواحد للتحول تحولت معه باقي العناصر الأخرى. والعلاقات الَّتي تقوم بين عناصر البنية، لا تنتهي عند حد معين، وإنَّما هي تتواصل بشكل مستمر لتكوين مزيد من البنيات الَّتي لا تنضاف إلى البنية الأساسية بشكل تراكمي وإنَّما تتمفصل معها في علاقات تنبثق، في الأصل من مقدرة البنية الهائلة على التحول إلى بنى أخرى متعلقة معها، وفقا لقوانينها الذاتية، ودون أن تفقد أياً من خصائصها. ولا يهمنا في البنية أي العناصر أهم؟ وأي العناصر يعتبر مركز الثقل بالنَّسبة للظاهرة؟ وانَّما المهم هو إدراك العلاقات الَّتي تربط بين هذه العناصر.**

أما خاصية التّحولات*Transformations*، توضحُ القانون الدَّاخلي للتغيرات داخل البنية الَّتي لا يمكن أن تظل في حالةِ ثبات؛ لأنَّها دائمة التحول تقبل من التغيرات ما يتفق و

[1] – محمد مهران رشوان: **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1984، ص129.

[2]– جان بياجي: **البنيوية**، ترجمة عارف منيمنة ، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص08.

الحاجات المحددة من قبل علاقات النسق و تعارضاته. وإن كان يبدو أنَّ الحلم الأكبر للبنيويين ــ حسب بياجيه ــ هو إرساء البنيات فوق دعائم لا زمانية شبيهة بدعائم الأنظمة الرياضية والمنطقية فإنَّه لا سبيل إلى إنكار علاقة البنية بمفهوم التحول أو التغير.

وخاصية **الضبط الذاتي** ***Auto-réglage*** ، تمكن البنية من تنظيم نفسها كي تحافظ على وحدتها واستمراريتها؛ وذلك بخضوعِها لقوانين الكلِّ، ومعنى ذلك قدرة البنية على التماسك الدَّاخلي من جهة ثمَّ العمل على ضبط هذا التماسك من جهة ثانية، الأمر الذي يؤدي بالبنية إلى نوع من الانغلاق الذي يُظهر استقلالية هذه البنية[1]. رغم انغلاق البنية على ذاتها، فإنّ هذا الانغلاق لا يمنع من أن تندرج ضمن بنيةٍ أخرى أوسع منها، دون أن تفقد خواصها الذاتية، كما لا يعني استقلالية البنية تجريدها من قدرتها على الدخول في علاقة مع بنية أخرى أوسع «**لأن أيّاً من البنيتين لا تلحق بالأخرى بشكل تراكمي وإنَّما يتحدان اتحادا فيدراليا**»[2]، لا يلغي أية واحدة منهما.

أما ستراوس فقد اشتمل كتابه"الأنثروبولوجيا البنيوية" على أهم أسس وقواعد البنائية الأنثروبولوجية، وهو في هذا ينطلق في تعريف "البنيوية"، بأنها محاولة علمية منهجية في مجال الأنثروبولوجيا، خاصة والعلوم الإنسانية عامة.

وأن البنية تعني مجموعة من العلاقات الباطنية المكونة لأي موضوع من الموضوعات بنية المجتمع مثلا–هي منظومة العلاقات والروابط بين الأفراد والجماعات كالقرابة والزواج وصلة الرحم وغيرها، وهذه العلاقات تخضع لقوانين عامة أو أعراف يمكن بواسطتها الاستدلال على تلك الروابط بين الأفراد–الأجزاء فالمجتمع في رأيه يتكون منها

[1]– جان بياجيه: **البنيوية**، ص8– 9.

[2]– صلاح فضل: **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، 1998، ص191.

يشبه الرموز أو العبارات اللغوية التي لا يمكن معرفة أجزائها إلا بواسطة الشكل العام أو الإطار الكلي للمجتمع[1].

إن ليفي ستراوس يعرف البنية بأنها« **البنية تحمل أولا وقبل كل شيء طابع النسق أو النظام- فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها، أن يحدث تحولات في باقي العناصر الأخرى**»[2].

ومن خلال هذا التعريف نجد أن ليفي ستراوس يعارض "براون" في تعريفه للبنية حيث اعتبر "براون" البنية على أنها تشكل النظام الفعلي للوقائع، فهي شيء معطى في الملاحظة كل مجتمع محدد، أما ستراوس فقد رأى أن البنية ليست مجرد نسقsystem محكوم باتصال داخلي، ولا يمكن ملاحظة هذه الأنساق لنسق منعزل أو مغلق عن غيره، وإنما يتم اكتشافه عن طريق دراسة التحولات التي بواسطتها يعاد اكتشاف الخصائص المتماثلة في انساق متباينة وكما يقول ليفي ستراوس« **إن بعض الأدوات قد تبدو متى أخذناها على حدة، وكأنها معطى من المعطيات الخام، أو إرثا تاريخيا، أو أداة تكيف بين الإنسان وبيئته، لكننا متى أدرجناها ضمن القائمة العامة المجتمعات التي تسعى الأنثروبولوجيا لتكوينها، بدت لنا عندئذ في ضوء جديد كلية، لأننا في هذه الحالة نتخيلها كمجموعة من الاختبارات المتكافئة فيما بينها، والتي يقوم كل مجتمع بانتسابها إليه من بين عدد من الممكنات التي تتطلب وضع جدول لها وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يدرك أن نمطا معينا من الفؤوس الحجرية يمكن أن يكتسب دلالة ما، فهو في سياق محدد يحل بالنسبة الملاحظ**

[1]- اديث كرزويل: **عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو**، ترجمة :جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993، ص55.

[2]- زكريا ابراهيم: **مشكلة البنية**، ص31.

المتمكن من فهم أوجه استعماله، محل الأداة المختلفة التي قد يستعملها مجتمع آخر لنفس الأغراض»[1].

وعلى هذا فالبنائية تهتم أولا وأخيرا بدراسة العلاقات التي تربط جزئيات كل بناء، وتهتم بكشف الروابط القائمة بين الأبنية المختلفة بعضها ببعض والبنائية، بهذا المعنى تكون منهجا للبحث والدراسة أكثر منها مذهبا فلسفيا جامدا أو علما ثابتا محددا، إنها منهج يدرس العلاقات دون الأشياء، وذلك بهدف فهم حقيقتها ثم التحكم فيها وإعادة ترتيبها من أجل اصلاحها و الارتقاء بها[2].

ب/مفهوم الأنثروبولوجيا البنيوية:

الأنثروبولوجيا البنيوية التي لا تهتم بالمعيش والعيني والتجريبي، كما تفعل الأنثروبولوجيا الوظيفية أو الوصفية أو التطورية، و إنما هي تلك الأنثروبولوجيا التي تبحث في البنى الكامنة وراء الظواهر، تلك البنى ذات الطبيعة العقلية والنسقية وإذا كان"دوسوسير" يرى أن اللسانيات، تندرج في إطار إعداد علم في طور التكون، هو علم العلامة la sémiologie فإن الأنثروبولوجيا البنيوية، في نظر ليفي ستراوس ماهي إلا أحد العلوم التي تساهم في إنشاء علم للعلامة، لأن موضوعها هو :"دراسة الطبيعة الرمزية للموضوعات" وكما بين ذلك "دلوز" في تعريفه للبنيوية من أنها نظام ثالث، هو النظام الرمزي، وليس نظام الواقع أو الخيال، فإن ليفي ستراوس يقول:« **لابد لنا من أن نضع في اعتبارنا، سواء كنا بصدد دراسة لغوية أم بصدد دراسة اجتماعية، أننا في أعماق الرمزية»**. ودراسة الرمز، لا تكون إلا وفق نموذج الألسنة البنيوية، الذي يكشف لنا عن هذه البنيات والرموز، ودور الأنثروبولوجيا البنيوية هو في جعل الحياة الاجتماعية، باعتبارها حياة

[1] – محمد مجدي الجزيرى: **البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستراوس**، دار الحضارة للطباعة والنشروالتوزيع، طنطا، ط3،1999، ص25،26.

[2] – سامح رافع محمد: **المذاهب الفلسفية المعاصرة**، مكتبة مدبولي، ط1، 1973، ص136–137.

رموز، فهو ينتمي إلى اللاشعور، فالرمز لاشعور، لذا فإن أهمية الأنثروبولوجيا البنيوية تكمن في كشفها عن البنيات الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية، والتي تتألف من بنى وأنساق، كأنساق القرابة والاقتصاد والأساطير...إلخ، وعليه فإن القول بالأنثروبولوجيا إنها بنيوية، تحصيل حاصل ، مادامت كل أنثروبولوجيا هي الدراسة للبنى والأنساق الرمزية اللاشعورية الحياة الاجتماعية[1].

[1]– محمد الرميحي:**عالم الفكر (التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر)**، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت،العدد4 ،2002، ص59.

الفصل الثالث

منطلقات ستراوس لتقويض المركزية الغربية

تمهيد

المبحث الأول: وحدة العقل الإنساني وهدم التعارضات الثنائية

أولا: وحدة العقل الإنساني

ثانيا: فك تعارضات الثنائية

المبحث الثاني: من المركزية الأثنية إلى النسبية الثقافية

أولا: المركزية الأثنية

ثانيا : النسبية الثقافية

تمهيد

لقد شهد العالم المعاصر تغيرات كثيرة أدت إلى بروز أفكار ونزعات تعصبية كان لها أثر كبير إلى تقسيم العالم إلى ثنائيات تتعارض بل وتتناقض فيما بينها في شتى الميادين، وهو الأمر الذي أدى نشوب العنف والصراع ومحاولة سيطرة القوي على الضعيف مما أدى إلى ظهور المركزية الأثنية والتمييز بين الأعراق البشرية لكن ستراوس من خلال الدراسات الميدانية التي قام بها حاول دحض كل تفكير يقوم على جعل الحضارة الغربية هي المحور البارز في العالم، وقد اتخذت المركزية الأثنية أشكال كثيرة تمثلت في اللاتسامح الثقافي والديني وحتى السياسي بين المجتمعات التي لا تعير اهتماما للتنوع الثقافي، وممارسة الاستعلاء العرقي وعدم قبول ثقافة الأخر والانفتاح عليه حيث أصبح هناك حضارة متحضرة وأخرى بدائية، لكن ستراوس رفض كل هذه التصورات من خلال إقامة وحدة العقل البشري، الذي يعبر عن قيام حضارة واحدة متساوية غير متفاوتة متحاورة غير متصارعة.

ومن خلال هذا الفصل وعبرة منهجيته سنقوم بتحليل هذه الافكار

المبحث الأول: وحدة العقل الإنساني وهدم التعارضات الثنائية

أولا: وحدة العقل الإنساني

حاول **ليفي ستراوس** من خلال دراسته العقل البدائي، خاصة والعقل الإنساني عامة تحطيم النظرة التقليدية للعقل الإنساني، باعتباره يختلف من عصر إلى آخر أو من مجتمع إلى غيره، فالأنماط السلوكية والفكرية تكاد تكون عامة بين البشر، في أساسها الجوهري وليس في شكلها الجزئي، سواء كانت أنماط السلوك هذه في المجتمعات البدائية أو المتحضر.

ولقد رفض ستراوس التميز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة، وهو بذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر، ويؤكد أن العلاقة بين التفكير البدائي والتفكير المتحضر هي علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة اختلافا في الدرجة أوفي النوع، وفي هذا يقول:« **إن الشعب البدائي ليس شعبا متأخرا أو متخلفا، بل ينم في هذا المجال أو ذاك عن روح ابتكار وتنفيذ تتقدم أشواط بعيدة عن نجاحات المتحضرين**»[1]، فما هو قديم لا يعد أدنى بضرورة كما هي الحال بالنسبة إلى عالم الانتربولوجيا **جيمس فريزر**، فقد نجد في مكان ما صخور بالغة القدم وإلى جانبها ترسبات حديثة العهد نسبيا، دون أن يعني ذلك أن أحدهما أدى من الآخر، وكذلك الأمر بالنسبة للأشياء الحية(ومن بينها المجتمعات البشرية) وهذا يدل على أن الإنسان البدائي يسلك ويفكر مثل الإنسان المتحضر.

ولأجل يرفض ليفي ستراوس رفضا قاطعا أن يلحق صفة البدائية بالشعوب التي اصطلح عليها البعض بهذه الصفة، ذلك أن مثل هذه التسمية في رأيه تعد خاطئة ومظللة وبعيدة كل البعد عن النظرة العلمية لعقلية الشعوب القديمة، حيث يقول: « **إن طريقة التفكير التي توجد**

---

[1] كلود ليفي ستراوس: **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ج1، ترجمة: مصطفى صالح، ،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،1977، ص126.

لدى البشر الذين نسميهم عادة–وبطريقة خاطئة– البدائيين ودعنا نصفهم بدلا من ذلك باسم الشعوب التي لا تكتب أو دون مستوي الكتابةwthout writing أو الشعوب دون مرحلة الكتابة، لأنني اعتقد أن ذلك في الواقع هو العالم المميز بينهم وبيننا[1]» لذلك نجده يحرص دائما على وضع البدائيprimitive بين قوسين، مفضلا وصف هذه الشعوب القديمة التي تجهل الكتابة فليست الكتابة عند ليفي ستراوس من مستلزمات الحضارة بل إنها وسيلة للقهر والتسلط[2].

ومن هذا المنطلق يمكن أن نتبين حقيقة موقف ستراوس من الباحثين الأنتربولوجيين السابقين، وأبرزهم **ليفي بريل و مالينوفسكي**، حيث نجده يعارض ليفي بريل في مقارنته بين العقلية البدائية والعقلية الحديثة على أساس أن الأولى لا منطقية غيبة، عاطفية أسطورية تشبه إلى حدا كبير عقلية الأطفال أو المجانين. ومن ناحية أخر يعارض رأي مالينوفسكي القائل بانبثاق التفكير والمعارف لدى عقلية الشعوب القديمة نتيجة احتياجاتها ومطالبها فحسب، من هنا نري ستراوس يقرر أنه إذا كان تصور مالينوفسكي للعقلية القديمة يعد تصورا عمليا. فإن تصور ليفي بريل يعد تصورا عاطفيا وفي هذا الصدد يقول« **وبينما يكون تصور مالينوفسكي تصورا نفعياutiltarian فإن التصور الآخر هو تصور انفعالي وجداني. وما حاولت أن أؤكده هو أن الشعوب التي بدون كتابة كان فعلا، أو يمكن أن يكون في أمثل عديدة، تفكير منزه عن الهويdisinterested وهذا أحد الفروق فيما يخص العلاقة مع مالينوفسكي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذ التفكير هو تفكير عقلاني أو ذهني intelleual، وهذا أيضا أحد الفروق فيما يتصل بالعلاقة مع ليفي بريل[3]»**، لذلك يرفض ستراوس كلا التصورين معنا ويري أن العقلية التي تجهل الكتابة

[1]– كلود ليفي ستراوس :**الأسطورة والمعنى**، ترجمة :شاكر عبد الحميد،دار الشؤون الثقافية العامة، العراق،ا لطبعة الأولى،1986،ص35.

[2]– محمد مجدي الجزيري :**البنيوية والعولمة في فكر كلو ليفي ستراوس**، ص54.

[3] – كلود ليفي ستراوس: **الأسطورة والمعنى**،ص35–36.

هي عقلية موضوعية ومنطقية أيضا، ففي رأيه أن الشعوب القديمة كانت قادرة على التفكير الموضوعي المحايد. و يتجلى النزوع إلى هذا النوع من التفكير في أنظمة القرابة عند الشعوب البدائية، و في ما خلفوه لنا من أساطير، وفي ما يلي توضيح لهذه الفكرة.

ثانيا: فك تعارضات الثنائية

أ/ القرابة والتنظيم الاجتماعي

لقد شكل موضوع القرابة المحور الرئيسي في فكر شتراوس فهو المدخل الذي أطل من خلاله على عالم الأنثروبولوجيا، وفي كتابه (البني الأولية للقرابة) سعي إلى اثبات أن الممارسة القرابية المتمثلة في الزواج ماهي إلا دليل على وجود بنية عقلية واحدة لاشعورية تتحكم في هذه الممارسة مثلما تتحكم في غيرها من الممارسة الاجتماعية الأخرى.

وتعتمد نظرية ليفي شتراوس في القرابة أساسا على مبدأ النظر إلى كافة أشكال التنظيم الاجتماعي ونظم الزواج على أنها مهما تعددت وتنوعت واختلفت من مجتمعات وثقافات إلى أخرى إنما تعتمد جميعها على قوانين عقلية وكونية الطابع وهي تتحكم في موضوع القرابة والزواج مثلما تتحكم في اللغة[1].

ويقرر شتراوس أن كل من" العلاقات القرابة" أو "العلاقات اللغوية" هي" علاقة تبادل " تشهد بالهوية التي تجمع بين الظاهرتين . ومعن هذا أن القرابة للغة سواء بسواء مجرد نظام من أنظمة التواصل. ولا تتطور القرابة أو صلة الرحم بطريقة تلقائية انطلاقا من موقف واقعي، بل هي تتطور باعتبارها" نسقا" أو "نظاما اتفاقيا" من "التمثيلات" بمعنى أنها لا تبقى مجرد ظاهرة بيولوجية، بل هي سرعان ما تتحول الى "مصاهرة".

[1] – عبد الله عبد الرحمان يتيم : **كلود لفي شتراس قراءة في الفكر الأنثرويولوجي المعاصر**، الكتاب الشهري المشروع الخيري، البحرين، الطبعة الأولى، 1988، ص49.

فقواعد الزواج هي التي تضمن حركة تبادل النساء في كنف الجماعة الواحدة، عاملة بذلك على إحلال النظام الاجتماعي للمصاهرة محل نظام العلاقات الدموية ذات الأصل البيولوجي[1].

وليفي ستروس في تعرضه لدراسة القرابة والنسب نجده يتبع البناءات المختلفة التي تتكامل فيما بينها لتخطى هذه الظاهرة كيانها الواضح وفي دراسته يرجع الى المجتمعات البدائية والأساطير القديمة، ويضل يتتبع تطورها ويكتشف العلاقات القائمة بينها، وقد استخلص أن المرأة حين تتزوج بالرجل تكون كمن بلغ رسالته بين جماعات الرجال، ثم أن تزاوج نسلها بعد ذلك في الكبر يتابع استمرار تبليغ هذه الرسالة، وقد لاحظ ستراوس أن النساء في المجتمعات البدائية يمثلن الهدايا التي يبادلها الرجال، بينما المجتمع الحديث رفض هذا الشكل الخارجي للزواج، وارتفع عن النظر للزواج بالمرأة باعتبارها هدية[2].

وقد عالج ستراوس قاعدة "منع الاتصال بالمحارم" ولذلك من أجل توسيع دائرة النسب، حيث يقول:« **إن المرأة التي ترفض لك فهي ترفض لأنها مقدمة لآخر... ففي الوقت الذي لا أسمح فيه لنفسي بالإقتراب من امرأة بأنها ستكون من نصيب رجل آخر سيكون هناك في مكان ما رجل يتنازل عن امرأة لكي تكون بالتالي صالحة لي**[3]».

ومن خلال كتابه الأنثروبولوجيا البنيوية نجد ليفي ستراوس يرى أن طابع عنصر القرابة البدائي الذي لا يقبل التبسيط كما عرفناه ينتج مباشرة من الوجود الكلي لقاعدة تحريم سفاح المحارم، وهذا التحريم يعني تعذر حصول الرجل على زوجة في المجتمع البشري إلا من رجل آخر يتخلى له عنها بشكل بنت أو أخت– فنحن لا نحتاج الى تفسير كيفية ظهور الخال في البنية القرابية: فهو لا يظهر فيها بل أعطي لها مباشرة، وهو شرطها، وخطأ علم

[1] – زكريا إبراهيم: **مشكلة البنية**، ص78.

[2] – سماح رافع محمد: **المذاهب الفلسفية المعاصرة**، ص148.

[3] – عبد الوهاب جعفر: **البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها**، دار المعارف،القاهرة،2000 ، ص59.

الاجتماع التقليدي وعلم اللغة يكمن في اعتبار الحدود وليس في العلاقات القائمة بين الحدود[1].

ب/ الأسطورة:

وجد ليفي ستروس في الأساطير ما يؤكد فرضتيه القائلة بوحدة العقل الإنساني، حيث يحتل مفهوم الاسطورة عنده مركز الصدارة في أغلب اعماله فهو يحدد الأسطورة دائما على أنها تشير إلى وقائع يزعم أنها حدثت منذ زمن بعيد لكن ما يعطي الأسطورة قيمتها العملية هو أن النمط الذي تصفه يكون غير ذي زمن محدد، إنها تفسر الحاضر والماضي كذلك المستقبل وفي هذا يقول "فالأسطورة تشير دائما إلى وقائع يزعم أنها حدثت منذ زمن بعيد، لكن النمط الذي تصفه يكون بلازمت Timeless، فهو يفسر الحاضر والماضي وكذلك المستقبل، وجوهر الأسطورة لايمكن في أسلوبهاأو في موسيقاها أو في بنيتها ولكن في القصة التي تحكيها[2].

وكما طبق ستراوس منهجية البنيوي على أنظمة القرابة طبقه أيضا على دراسة الاساطير، وتحليلها ليستخلص منها كافة النظم الاجتماعية البدائية الخاصة، ويتتبع هجرة هذه الأساطير، وانتقالها بين مختلف المجتمعات الإنسانية، واكتشف أن تلك الأساطير تمثل الطاقة المحركة للعقل البشري التي دفعته إلى الانتقال من التوحش إلى التحضر ومن سيطرة العاطفة إلى المعرفة العقلية، ومن الطبيعة إلى الثقافة، فالأساطير تفسر حقيقة تطور البشر من خلال التعارضات الثنائية السابق ذكرها، وبواسطة العلاقات التي تربطها فيما بينها[3].

[1] – كلود ليفي ستراوس: **الأنثوربولوجيا البنيوية**،ج1، ص122.

[2] – كلود ليفي ستراوس: **الأسطورة والمعنى**، ص5–6.

[3] – سماح رافع محمد : **المذاهب الفلسفية المعاصرة** ، ص144 .

وفي تحليله للأساطير رأى أن الأسطورة كيان لغوي، تشكل من وحدات داخلة في تكوينها، تشمل أسطورة على وحدات أخرى تدخل في تكوين بنية اللغة وقد قام بتحليل كل حدى بشكل مستقل، وترجم تتابع الأحداث فيها بأقل قدر ممكن من الكلمات ثم كتب كل جملة في بطاقة رقما يشير إلى موقعها في الحكاية ولاحظ أن كل بطاقة تتمثل في إسناد محمول إلى موضوع أو حدث إلى فاعل أو مسند إليه، أي أن كل وحدة كبرى ستصبح بطبيعتها (علاقة) ثم افترض أن الوحدات المكونة الحقيقية للأسطورة ليست هي العلاقات المنفصلة وإنما هي مجموعة العلاقات[1].

وفي هذا يقول ستراوس «**إن كل بطاقة سوف تظهر أن وظيفة معينة في وقت معين مرتبطة بفاعل معين، أو بعبارة أخرى، إن كل وحدة مكونة سوف تقوم بتكوين علاقة ما مع غيرها، والوحدات الكبيرة المكونة للأسطورة ليست هي العلاقات المنعزلة ولكنها حزم bundles هذه العلاقات المشتركة وهذه الحزم فقط هي التي يمكن استخدامها ويمكن تركيبها أو دمجها معا من أجل استخلاص المعنى[2]**».

وحتى نقف على الطريقة التي اتبعها ليفي ستراوس في دراسته للأساطير وجب علينا الرجوع إلى كتابه "النيء والمطبوخ" الذي قام من خلاله تحديد وظيفة "المنهج البنيوي " حيث يقول ليفي ستراوس في كتابه هذا: « **إننا لا نزعم لأنفسنا، أنا قد بينا كيف يتعقل البشر الأساطير، أو كيف يتصورون الأساطير، بل لقد بينا كيف تتعقل الأساطير البشر وعلى غير وعي منهم[3]**»فالأساطير في نظره هي لغة المجتمع أو حديثه، وهو حديث لا متكلم له أي لا مرسل له، ولايطلقه شخص معين ، وهكذا يأتي العالم ليجمع هذا الحديث ويلم أطرافه كما يجمع عالم اللغة شتات لغة غير معروفة جيدا، ليحاول وضع قواعدها دون أن يهتم

[1] – محمد عزام : **تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة (دراسة في نقد النقد)** ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ،2003 ،ص53 .

[2]– كلود ليفي ستراوس : **الأسطورة والمعنى** ،ص8.

[3]– زكريا ابراهيم: **مشكلة البنية**،ص80.

بمعرفة من قال وستراوس طبق مفهوم الأسطورة على المجتمعات البدائية والقديمة ليرى أن الأسطورة لا تعني بالضرورة الخرافة كما أنها لا تعبر عن نوع أدنى من التفكير، فقد هدف من دراسة إلى تبيان كيف تفكر الأساطير في ذاتها من خلال الناس دون وعي منهم وهو ما يكشف لنا الطريقة التي يفكر بها الناس في الأساطير لكن إذا عرفنا الأسطورة على أنها "حكاية مقدسة "عندها لا يعود الزيف هو الصفة المميزة للأسطورة وإنها كونها حقيقة إلهية بالنسبة للمؤمنين، وحكاية خرافية عند من لا يؤمنون بالتفريق بين التاريخ بوصفه حقيقتها والأسطورة بوصفها زائفة، وهو تفريق تعسفي واعتباطي لأن كل المجتمعات تقريبا تملك تراثا خاصا بها[1].

ويرى ستراوس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير ينبغي أن يتضمن منهجه استبعاد أربع أنواع من التفسير :

1-التفسير القائم على اعتبار الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع .

2-التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية

3-التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة ، وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

4-التفسير القائم على التحليل النفسي وخاصة على طريقة "يونغ" الذي يعتبر الأساطير رغم تنوعها إلا أنها تتشابه في جميع أرجاء الأرض ، واعتبر الأساطير هي نتاجا مباشرا للتفكير

[1] – وردة عبد العظيم عطاالله قنديل : **البنيوية ومابعدها بين التأصيل الغربي والتحصيل العربي** ،أطروحة نيل شهادة الماجستير، اشراف عبد الخالق محمد العلفة ، قسم اللغة العربية ، الدراسات العليا كلية الادب ، الجامعة الاسلامية غزة، 2010 ص16.

الإنساني حيث يقول ستراوس :«**إن اهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل النفس الإنسانية وفي غفلة منها.**»[1]

وكان يعتقد ستراوس كما كان يعتقد "فرويد "أن الأسطورة نوع من الحلم الجمعي في المجتمعات البدائية وهو حلم له لغته الرمزية الخاصة، القابلة للتفسير، وهذا التفسير كفيل بالكشف عن المعاني الخفية للأسطورة واستخلاص المبادئ الأساسية لتفكير الإنسان البدائي من خلالها ولكن هذه المبادئ التي توجد بطريقة لا واعية في ظاهرة لا جماعية هي الأسطورة البدائية، وهي ليست مقتصرة على البدائيين وحدهم بل تصدق على كل العقول على نحو شامل .

فالمبادئ التي نتوصل إليها، تؤثر في عقولنا مثل ما تؤثر في عقول سكان جزر المحيط الهادي من البدائيين بصورة نقية خالصة[2].

فستراوس انبهر بالأسطورة تماما كما انبهر فرويد بتفسير الأحلام ففي الأسطورة يختفي التمييز بين الطبيعة والثقافة إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضا في أجواء السماء ، ويمارسون السحر، وكذلك كان الحال في الأحلام[3].

وقد حاول ستراوس أن يحدد علاقة الأسطورة بالعلم، حيث يرى أننا نحاول من خلال التفكير العلمي السيطرة على الطبيعة وتوفق في هذا ، ولايمكن بطبيعة الحال أن تتساوى مقدرة الأسطورة مع مقدرة العلم في تحقيق هذا الهدف .

[1] – عبد الوهاب جعفر: **البنيوية في الأنتروبولوجيا وموقف سارتر منها** ،ص78.

[2] – فؤاد زكريا : **الجذور الفلسفية للبنائية** ، دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت –لبنان ، الطبعة الأولى ، 1988 ، ص304

[3] – عبد الوهاب جعفر: **البنيوية في الأنتروبولوجيا وموقف سارتر منها** ، ص80.

فالأسطورة لاتعد أداة ناجحة تمنح الإنسان قوة مادية تتيح له السيطرة على عالمه ومع إعتراف ليفي ستراوس بهذه الحقيقة إلا أننا نجده يقول :«**إن أهمية الأسطورة تكمن في أنها تهب الإنسان الوهمillusion بأنه في مقدوره فهم الكون، وأنه يفهم الكون بالفعل**»[1].

فإذا كانت الاسطورة عند ستراوس قد ارتبطت بعالم الوهم فلا يعني هذا التقليل من شأنها أو إنكار وظيفتها في الحضارات القديمة، فهي تلتقي مع العلم، فالعلم ليس بعيدا عن الاسطورة.

[1] – محمد مجدي الجزيري: **البنيوية والعولمة في فكر لكود ليفي ستراوس**،ص56.

المبحث الثاني: من المركزية الأثنية إلى النسبية الثقافية

أولا: المركزية الأثنية

وإن الحديث عن مساهمة الأعراق البشرية في الحضارة العالمية، يمكن أن يتضمن بعض المفاجآت في مجموعة من الكتيبات المخصصة للكفاح ضد التعصب العنصري قد يكون من العبث تكريس هذا القدر من الطاقة والجهد للبرهنة على أن لا شيء في الوضع الحاضر للعلم، يسمح بتأكيد التفوق أو الدونية الثقافية لعرق من الأعراق بالنسبة إلى عرق واحد، إذا كان ذلك فقط من أجل إعادة التماسك خلسة لفكرة العرق مع اعتقادنا بأننا نبرهن أن التجمعات الإثنية الكبيرة التي تؤلف الإنسانية قد أسهمت بحد ذاتها مساهمات خاصة في التراث العام[1] لهذا يقول ليفي ستراوس« **فالأعراق البدائية الكبرى التي كانت تشكل البشرية في بداياتها –الأبيض والأصفر والأسود–لم تكن بالنسبة له متفاوتة من حيث القيمة المطلقة، بمقدار ما كانت مختلفة من حيث ملكاتها الخاصة[2]**» فلقد كان يربط عيب فساد النوع بظاهرة التهجين بدلا من ربطها بمركز كل عرق في سلم من القيم مشترك بين الأعراق كلها، فإذن كان هذا العيب معدا للتأثير في البشرية كلها، المحكوم عليها دون تميز عرقي، بتهجين يزداد تسارى «**ولكن الخطيئة الأصلية للأنتربولوجيا تكمن في الخلط بين المفهوم العرقي البيولوجي بصورة بحتة(على افتراض أن هذا المفهوم، حتى في هذا المجال المحدود، يستطيع نشدانا الموضوعية، مما ينكره علم الوراثة المعاصرة) وبين النتاجات السوسيولوجية والنفسانية التي خلقتها الثقافات البشرية[3]**»

---

[1]– كلود ليفي ستراوس : **العرق والتاريخ**، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.ص05.

[2] – كلود ليفي ستراوس: **مقالات في الأناسة**، ترجمة:حسن قبيسي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،2005،ص160.

[3] – كلود ليفي ستراوس: **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ج2 ، ترجمة مصطفي صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق،1983،ص462.

ولقد انتقد ليفي ستراوس هنا النزعة المركزية **ETHNOCENTRISME** في موقف الغربيين من الثقافات الأخرى، هذا الموقف المتمثل في التغليب ثقافة معينة أو منظومة من القيم مع النظر بازدراء وانتقاص إلى ثقافات أو قيم مجتمعات أو شرائع أخرى فالمركزية الأوروبية **europeocentrisme** هي نرجسية وكوجيطو **COGITO** ممزق يعاني التنافر بين الذات والفعل والغاية، وهو ينظر إلى الأخر، لا على أنه مختلف عن الذات بل على أنه أدنى منها ومتأخر عنها وشعور المتأخر والأدنى هو السعي إلى اللحاق بالعالم الغربي[1].

فقد يكون من العادي أن نتعاون بعض أشكال الثقافة البشرية فيما بينها على الرغم من كونها مختلفة، أو أن تتجاهل بعضها بعضا عن قصد، يصبح الاختلاف الثقافي ذريعة للتعصب العنصري، ولنزعة التفوق والامتياز العرقي، التي تنشر فكرة عدم التكافؤ والمساواة بين الثقافات البشرية، فعندئذ يكتسي المشكل طابعا آخر، وتنجم عنه إسقاطات أخلاقية وسياسية، وأنواع من السلوك المادي والمحتقر لثقافة الغير، وهنا يصبح السؤال المحرج عن العلاقة بين الاختلاف الثقافي وتعدد الأجناس البشرية والسلالات سؤالا ملحا[2] وفي هدا يقول كلود ليفي ستراوس «**أننا(نحن الأوروبيين) قد تعلمنا منذ الصغر أن نكون متمركزين على ذواتنا وفردانيين « نخشي دنس الأشياء الأجنبية»، وهو مذهب نعبر عنه بالقاعدة التي تقول« الجحيم هو الآخرون» على فكرة معاكسة فترى أن « الجحيم هو نحن[3]**» حيث أعتبر كتاب " العرق والتاريخ" من أهم الوثائق المعاصرة ذات الصيغة الإنسانية فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو "عالمية" تستند إلى العقل وبدحض أي

---

[1]– فريد بولمعيز : **الهوية والسياسة(مقاربة أنثروبولوجية)**، www.univ-skikda.dz/index.php/fr/revue-n-6، اطلع عليه في افريل 2018،ص96.

[2] – عبد الرزاق الداوي: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص96.

[3]– ادموند ليتش: **كلود ليفي ستراوس** ، ص57.

زعم بتفوق ثقافة على أخرى، وبين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة للتمركز الإثنوغرافي أو التمركز حول السلالة.

ثانيا: النسبية الثقافية

إن ظاهرة الثقافة هي بدون شك، الخاصية البارزة التي يتميز بها الإنسان وبالتالي المجتمعات البشرية، وقد أثارت هذه الظاهرة اهتمام الباحثين في ميدان الانتربولوجيا وأصبحت الموضوع المفضل لدراستهم، وما جذب أنضار هؤلاء الباحثين هو التعدد والتنوع والاختلاف الذي يطبع أشكال الثقافة البشرية سواء حسب المجتمعات أو حسب العصور حيث أثيرت حول هذا الموضوع تساؤلات عديدة على هذا التحول هل يعكس اختلاف الثقافات البشرية في الزمان والمكان، واقعا حقيقيا ،أم أنه مجرد آثار على سطح الواقع والأشياء تخفي وراءها قوانين بنيوية عامة، هي التي تسمح بالتواصل بين تلك الثقافات ؟ وهل اختلافها جذري، أم أنه مجرد اختلاف ظاهري؟

1-مشكلة الاختلاف والتنوع الثقافي

ولقد اهتم ليفي ستراوس بظاهرة الاختلاف الثقافي بين الشعوب البشرية .

حيث انتقد التصور القائل أن ظاهرة التعدد والاختلاف الثقافي تعكس اختلافا واقعيا وطبيعيا، ومن خلال تحليله لمجموعة من الأساطير والأنظمة الاجتماعية حاول إثبات وجود نمط بنيوي عالمي للعقل بغض النظر على شكل التنوعات العرقية أو الثقافية التي ينتمي إليها هذا العقل، حيث جعل ثقافة المجتمعات القديمة لاتقل أهمية لا من حيث الدرجة أو النوع عن ثقافة المجتمعات الغربية، خاصة إذا ما قورنت بالأخيرة في مجال المقولات الفلسفية المتعلقة بمفهوم العقل والتفكير العقلاني هكذا فإن ستراوس أثبت بأن مسألة التمايز بين الثقافات ماهي إلا إثبات لمبدأ نسبية وتعددية الثقافات وبالتالي اختلاف المعارف

الإنسانية[1]. ورأى أنه رغم الفروق الثقافية بين الأجسام أو الفئات العديدة للجنس البشري فإن العقل الإنساني في كل مكان واحد ومتشابه ويحتوي على نفس القدرات ، لذلك يقول «**إني لا أعتقد أن الثقافات قد حاولت بطريقة منتظمة أو منهجية أن تجعل نفسها مختلفة عن غيرها فحقيقة الأمر أنه منذ مئات وألاف السنين لم يكن الجنس البشري على الأرض بهذه الكثرة، وكانت الجماعات الصغيرة تعيش في حالة عزلة ولذلك كان الطبيعي فقط أن تقوم بتطوير خصائص خاصة مميزة لها ومن ثمة تصبح مختلفة عن غيرها** [2]».

فحسب ستراوس فالتنوع يكون تبعا لتنوع عدد المجتمعات وبعدها الجغرافي في وسائل الاتصال (المادية والفكرية) لذلك يقول «**إن مشكل الاختلاف** لا **يقتصر على أن يطرح نفسه بصدد الثقافات التي ينظر إليها في علاقاتها المتبادلة إنه موجود أيضا داخل كل مجتمع في جميع الفئات التي تكونه**[3]» وفي هذا يضرب لنا ستراوس مثلا عن إمبراطورية الإنكا في البيرو وإمبراطورية الداهومي في إفريقيا حيث تختلفان فيما بينها بصورة أشد إطلاقا من إنكلترا والولايات المتحدة اليوم على– سبيل المثال – رغم أن هذين المجتمعين ينبغي أن يعالجا كمجتمعين مختلفين بالمقابل هناك مجتمعات أقامت حديثا فيما بينها صلات حميمة جدا [4].

فليفي ستراوس نفى وجود أي علاقة بين تقدم الثقافات وازدهارها، ومابين ما يزعم أنه عرقي بإمتياز مؤكدا على أن الثقافات البشرية لا تتفاضل وإنما تتعادل فيما بينها .

ويبين لنا ستراوس أنه ينفي أن تكون هناك علاقة دائمة وضرورية بين التطور البيولوجي والازدهار الثقافي، ويرفض أن بعد التطور الثقافي مجرد ظاهرة ثانوية ملحقة

---

[1] – عبد الله عبد الرحمان يتيم: **كلود ليفي ستراوس قراءة في الفكر الأنتروبولوجي المعاصر**،ص57–58.

[2]– كلود ليفي ستراوس: **الأسطورة والمعنى**،ص39.

[3] –كلود ليفي ستراوس: **الأنثروبولوجيا البنيوية**، الجزء الثاني ،ص466

[4] – كلود ليفي ستراوس : **مقالات في الإنسانية** ، ص164

بالتطور البيولوجي، وبدلا من الفكرة التي تقول بأن الثقافة وأشكالها، ترجع إلى عوامل عرقية وراثية يتساءل عما إذا لم يكن مفهوم "**السلالة** " ذاته من إبداع وابتكار الثقافة ونقرأ له في هذا المعنى ؛«... **إن أشكال الثقافة التي يتبناها البشر هنا وهناك؛ وتلك أساليب حياتهم التي سادت في الماضي أو تلك التي تسود الآن، تحدد إتحاه وإيقاع تطورهم البيولوجي أكثر مما يتحدد بهذا الأخير**[1]» ومن هنا يكون مضمون السلالة والعرق منتوجا ثقافيا أكثر مما هو حقيقية جيولوجية.

وأن المبادئ التي اعتنى بشرحها ليفي ستراوس في مؤلفه "العقل الوحشي " قد أعاد تأكيدها واستمر أيضا فيها، ومن واقع صلته بسيسيولوجيا أميل دوركايم واثنولوجيا فرانز بواز،في تأييده لتمايز ونسبية الثقافات وبالتالي محاربته لمفهوم مركزية الثقافة الأوربية وكان مصرا على صحة رأيه على الرغم من معرفته بأن هذا الموقف يتعارض مع الاتجاه السائد حينها في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب الذي كان يرى أن الشرعية للثقافة الأوربية إنها تتجسد في عقلانية فكرها في مقابل لاعقلانية أفكار الثقافات الأخرى لكن ستراوس كان يدعو إلى نقد هذا التصور[2] ورأى أنه لابد من أن يكون هناك تنوع بين الثقافات يقوم على الاعتراف من كلا الثقافتين دون أن تتجاهل بعضها البعض من عزم وقصد لذلك يقول « **على أن الوضع يصبح مختلفا تمام الاختلاف عندما تلغي مقولة التنوع المعترف بها من كلا الفريقين ليحل محلها شعور التفوق المبني على اختلال ميزان القوى، ويتراجع الاعتراف، سلبا أو إيجابا، بتنوع الثقافات لكي يحل محله التأكيد على انعدام التكافؤ في ما بينها**[3]».

ويرى ستراوس أنه من يسعى إلى إيجاد طريقة لإقامة نوع من التوافق والتصالح بين مفهوم التقدم ونسبية الثقافة إن مفهوم التقدم ، في أزمنة وأماكن معينة معطات قد تكون في موقع

[1] –عبد الرزاق الداوي:**موت الأنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر** ،ص97.

[2]– عبد الله عبد الرحمان يتيم: **كلود ليفي ستراوس قراءة في الفكر الأنتروبولوجي المعاصر**،ص56–57.

[3]– كلود ليفي ستراوس:**مقالات في الأناسة**،ص230.

متفوق أو متعالي على ثقافات أخرى والسبب قد يفهم من وراء ذلك هو أن الثقافات المتفوقة قد أنتجت أعمالا لم تستطيع الثقافات الأخرى إنتاجها والنسبية الثقافية هي إحدى ركائز الفكر الأنتربولوجي، وهو يريد إثبات عدم وجود معايير مطلقة للحكم على أن ثقافة ما أرقى أو متفوقة عن الأخرى، فعندما بعض الثقافات متفوقة تتحرك في أوقات وأماكن معينة وأخرى لا تتحرك ، فإن هذا لا يعني كما قال ستراوس بتفوق ثقافة على أخرى لكن بسبب أن ظروفا تاريخية وجغرافية قد أحدثت نوعا من التعاون بين ثقافات لم تكن متكافئة ولكنها مختلفة[1].

2-التعايش الثقافي

لقد دعى ستراوس إلى مقولة التعايش الثقافي، لكنه يؤكد على أن هذا التعايش بين الثقافات لابد وأن يؤثر سلبا بل لابد وأن يكون إيجابا . ويرى ستراوس أن هذه الأمور المستحبة أن تسعى جميع الثقافات إلى فكرة التنوع، حيث رفض العزلة والانكماش الذي يؤدي إلى الجمود والسكون الثقافي لذلك يقول« **إن تنوع الثقافات الإنسانية يجب ألا يتم لإدراكه على نحو ساكن هذا التنوع ليس تنوع عينة جامدة أو دليل جاف . ومما لاشك فيه أن أبناء البشر قد أنجزوا ثقافات مختلفة بفعل التباعد الجغرافي والخصائص المميزة للبيئة والجهل الذي كانوا فيه بالنسبة لسائر البشر**[2]» فلابد من اتصال بين الثقافات والتعاون بين المجتمعات البشرية وتفتحها على بعضها البعض، وليس هناك ثقافة لها ألحق في النظر إلى ثقافة أخرى على أنها أدنى منها أو الإقرار بثقافة عالية وأخرى متدنية، وثقافة كونية وأخرى محلية لأن كل هذا هومن صنع السياسات التي تحاول إقامة الحدود والحواجز بين الشعوب، وقطع حبال التواصل .

[1] – عبدالله عبد الرحمان يتيم : **كلود ليفي ستراوس قراء في الفكر الأنتربولوجي المعاصر** ، ص161-162.

[2] – كلود ليفي ستراوس: **العرق والتاريخ**، ص11-12.

ويرى ستراوس أن المجتمعات البشرية لم تكن يوما وحيدة وعندما تبدوا على أشد ما يكون من الانفصال، فإنها تضل منفصلة على صورة جماعات أو باقات هكذا لا يكون من قبيل المبالغة أن يفترض المرء أن الثقافات الأمريكية–الشماليةوالأمريكية– الجنوبية قد انقطعت عن كل صلة ، أو كادت تتقطع مع سائر العالم خلال حقبة تتراوح مدتها بين عشرة آلاف وخمسة وعشرين ألف عام لكن هذا الجزء الكبير المنفصل عن البشرية كان يتقوم بكثرة عن المجتمعات، بين كبير وصغير، تقيم بينها صلات وثيقة جدا[1] وإلى جانب الاختلافات الناتجة عن العزلة هناك اختلافات ناتجة عن المجاورة مثل الرغبة في المعارضة ،والتمييز والمحافظة على الذات، حيث يقول ستراوس « **لقد نشأت أعراف كثيرة لا من ضرورة داخلية أو حادث ملائم، بل من مجرد رغبة بعض المجتمعات في عدم البقاء على الهامش بالنسبة لجماعة مجاورة كانت تخضع لمعايير دقيقة مجالا فكريا أو حيويا ، لم تكن هذه المجتمعات قد فكرت بسن قواعد فيه . وعلى ذلك لا يجب أن يدعونا تنوع الثقافات البشرية إلى ملاحظة مجزئة أو مجزأة. فهو مرتبط بالعلاقات التي توحد الجماعات أكثر مما يتعلق بعزلتها**[2]» فليفي ستراوس يرى أن التعايش الثقافي لا يقضي على التنوع بل يدعمه وعليه يشبه ستراوس وضع الثقافات التي توصلت إلى إنجاز أكثر أشكال التاريخ تراكمية، فهذه الأشكال المتطرفة لم تكن أبدا من صنع ثقافات معزولة ، بل من صنع ثقافات نسقت كل منها عمدا أو إضرارا ألعابها وحققت بوسائل متنوعة (هجران)، قياسات ، مبادلات تجارية ، حروب)، ومنه نلمس لا معقولية التصريح القائل بتفوق ثقافة على أخرى ، لأنها لو كانت واحدة ، لما أمكن أن تكون متفوقة على الإطلاق شأنها شأن اللاعب المعزول، لا تنجع أبدا إلا في إحراز سلسلات صغيرة من بعض العناصر[3]

[1]–كلود ليفي ستراوس: **مقالات في الأناسة**،ص165–166.

[2]–كلود ليفي ستراوس: **الأنتروبولوجيا البنيوية**،ص467.

[3] – كلود ليفي ستراوس: **مقالات في الإناسة**،ص207

ولقد كانت أوربا بداية عصر النهضة مكان التقاء مختلف التأثيرات واندماجها : التقاليد اليونانية والرومانية والجرمانية، والأنجلوسكسونية، والتأثيرين الغربي والصيني ولم تكن اتصالات أمريكا ما قبل الكولومبية في مجال الثقافة أقل كمية، إذ كانت الثقافات تقيم علاقات فيما بينها، وتشكل الأمريكيتان معا قارة شاسعة وفي هذا يقول ستراوس « **لايوجد مجتمع تاراكمي في ذاته وبذاته، والتاريخ التراكمي ليس وقفا على بعض الأعراف أو بعض الثقافات التي تتميز هكذا عن الأخرى فهو ينتج عن سلوكها بدلا من طبيعتها. إنه يعبر عن صيغة معينة من صيغ وجود الثقافات؛ صيغة ليست غير أسلوبها في الوجود معا**[1]»

ويرى ستراوس أن الاختلاف بين الثقافات هو الذي يجعل التقاءها خصبا، وبالتالي فإن هذا التفاعل يجلب عملية تجانس ذات صبغة تقدمية ومتطورة، إن الفوائد التي تجنيها الثقافات من هذه الاحتكاكات تعود إلى درجة كبيرة إلى انفصالها الكيفي، ولكن خلال مسيرة عملية التبادل التي تحدث بينها فإن هذه الانفصالات تتمحى إلى درجة الزوال وهذا ما نشهده اليوم[2] إذن ستراوس يخلص إلى أن التقاء الثقافات قد يؤدي إلى نتيجتين فإما أن يؤدي إلى انهيار نموذج إحدى المجتمعات وإما أن يؤدي إلى تأليف أصيل بمعنى ولادة نموذج ثالث .

ويبين ستراوس أن النكبة الوحيدة التي يمكن أن تجعل بجماعة بشرية، والمشأمة الوحيدة التي قد تحيف بها وتحول دون تحقيها التام لطبيعتها، هي اضطرارها لأن تكون وحيدة

لا يسعنا أن ندرك كيف أن حضارة من الحضارات بوسعها أن تطمح للاستفادة من أسلوب حياة حضارة أخرى دون أن تتنكر لأن تكون ذاتها والواقع أن محاولات التسوية بين (أسلوبي حياة)لا يمكن أن تفضي إلا إلى نتيجتين: إما إلى تفكك سيستام أحد الفريقين وانهياره وإما إلى تركيبة أصيلة متألفة من كليهما، فالمشكلة ليست في أن نعرف إذا كان باستطاعة أحد

[1]- كلود ليفي ستراوس: **الأنثروبولوجيا البنيوية**،ج2،ص507

[2]-عبدالله عبد الرحمان يتيم:**كلود ليفي ستراوس قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر**،ص507.

المجتمعات أن يستفيد من أسلوب حياة جيرانه أم لا بل المشكلة هي في أن نعرف ما إذا كان يستطيع، وبأية حدود أن يتوصل إلى فهمهم، بل حتى إلى معرفتهم[1]

فالحضارة العالمية باعتبارها شكلا من الفهم المحدد، أو باعتبارها طريقة مختصرة لتخفيف عملية معقدة وإذا كان برهاننا ذا قيمة فلا يكون هناك، ولا يمكن أن يكون ثمة حضارة عالمية في المعنى المطلق الذي تعطيه غالبا لهذا التعبير، طالما أن الحضارة تفرض تعايش ثقافات تقدم فيما بينها أُقصى التنوع ، وتقوم هي بالذات في هذا التعايش لهذا يقول ستراوس « **لا يمكن للحضارة العالمية أن تكون شيئا آخر على المستوى العالمي، غير تحالف الثقافات التي تحتفظ كل واحدة منها بخصوصيتها**[2]»

إذن ستراوس يخلص إلى أن الثقافات لا تكون مبدعة عندما تنعزل كثيرا وتتقوقع على ذاتها كما لا ينبغي لها أن تنعزل قليلا كي تستطيع تحقق التوازن بين الثقافات

ولا نكون مجرد مستهلكين بل مستفيدون وفي هذا يقول ستراوس «**إنه فقط تحت شروط أو ظروف الاتصال الأقل(أوالأضعف)يمكن لإحدى الثقافات أن تنتج شيئا ونحن الآن مهدون من خلال ليس فقط توقع أن تصبح كائنات استهلاكية فقط قادرة على استهلاك أي شيء من أي بقعة في العالم ومن أي ثقافة بل وأيضا أن تفقد كل أصالتنا**[3]»

3- الثقافات الساكنة والثقافة المتحركة

لقد أصبح الغرب هو الحقيقة التاريخية وما غيره حالات غابرة وسكونية، ومؤدى هذه الفكرة قياس المجتمعات الأخرى بالمعايير التي وضعها الغرب لذاته، وحقيقة الأمر أن وراء كل المجتمعات الإنسانية ماضي هو بنفسه الدرجة من العظمة تقريبا، ولكي تتعامل مع بعض المجتمعات على أنها "مراحل" من التطور البعض الأخرى علينا القبول حينئذا أن ثمة شيء

[1]-كلود ليفي ستراوس: **مقالات في الأناسة**،ص2011-2012.

[2]-كلود ليفي ستراوس: **العرق والتاريخ**،ص39.

[3]- كلود ليفي ستراوس: **الأسطورة والمعنى**،ص39

حصل لهذه الأخيرة، ولم يحصل بالنسبة لتلك أو القليل جدا من الأشياء بالفعل نتحدث اختياريا عن "الشعوب بلا تاريخ" هذه الصيغة تعني فقط أن تاريخها مجهول، ويستغني كذلك، لكن هذا لا يعني أنه غير موجود «**في الحقيقة لا وجود للشعوب الطفلة، كل الشعوب راشدة، حتي تلك التي لم تكتب تاريخ طفولتها وفتوتها**[1]» ومن هنا يرى ستراوس أن كل المجتمعات تجر وراءها ماضي من حجم واحد تقريبا فلكي نعالج بعض المجتمعات على أنها "مراحل" من تطور بعض المجتمعات الأخرى، يجب التسليم عندئذ بحدوث شيء بالنسبة لتلك، إن بعضها كان يعجل في أعماله والبعض الأخر كان يعبث على طول الطريق وتنتهي هكذا إلى التمييز بين نوعين من التاريخ تاريخ تقدمي اكتسابي، يكدس الاكتشافات والابتكارات لبناء حضارات كبيرة، وتاريخ بما فعال كالأول ويستخدم المقدار نفسه من المواهب، ولكنه يفتقر إلى الموهبة التآلفية التي هي وقف على الأول فكل تحديد بدلا من أن ينضاف إلى التجديدات السابقة والمتجهة في الاتجاه نفسه، يدخل فيها في نوع من المد المتموج الذي لا يتوصل أبدا إلى الابتعاد باستمرار عن الاتجاه البدائي كما فرق أيضا بين ما يسميه" **التاريخ الساكنة**" و" **التاريخ التجمعي**"[2] ورأى أن الفرق بينها لا يفسر على أساس خصائص ذاتية وإنما نتيجة، الوضع الذي يوجد فيه بالنسبة لثقافات أخرى وهو الأمر الذي يؤدي إلى تصنيفات مختلفة بل إنه يذهب أيضا إلى حد القول بأنه قد يكون من الصعوبة أن نقيم تعارض بين "تاريخ ثابت" أو "مستقر" هو تاريخ تلك المجتمعات التي تقول عنها "بدائية" وتاريخ–آخر– تراكمي"(أو تجمعي) يكون هو تاريخ المجتمعات الغربية التي تقول عنها إنها: "متحضرة" صحيح أن هناك "مجتمعات باردة" ذات اتباع تاريخي بطيء ألا وهي تلك المجتمعات التي يعمل فيها "النظام" تسمح لها دائما بإدماج "الجدة" في صميم كيانها دون تحطيم للتوازن القديم، ومن ثم فإنها تنشد التنظيم وتبقي باستمرار منغلقة على ذاتها، داخل نسق مقفل ولكن هناك أيضا مجتمعات أخرى "ساخنة" تسر لديها عجلة التاريخ

[1]– كلود ليفي ستراوس:**العرق والتاريخ**،ص23.

[2]– كلود ليفي ستراوس:**الأنثروبولوجيا البنيوية**،ص477.

بسرعة أكبر وهي المجتمعات الحديثة[1]ومنه نرى أن جميع البشر من دون استثناء يمتلكون لغة وتقنيات، وفنا ومعارف من نمط علمي، ومعتقدات وبنية ونظاما اجتماعي وسياسي واقتصادي، ولكن الاختلاف هو في الكمية فقط، فهي ليست دائما ذاتها تماما لجميع الثقافات وينتقد ستراوس هذا التصور قائلا «**إننا الغربيون تعتبر كل ثقافة تتطور في اتجاه مواز. في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية ليست قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي تستعمل**[2]»

ويذهب إلى كشف جوهر الاختلاف والتبيان بين الثقافات التي تتحرك والثقافات التي لا تتحرك بنفس الاختلاف في المواقع الذي يجعل مسافرا يرى القطار المتحرك أو غير متحرك وفي هذا يقول «**فكلما كان لنا أن تصف ثقافة بشرية بالسكون أو بالمراوحة كان علينا إذن أن نتساءل عما إذا لم يكن هذا الجمود الظاهرة ناتجا عن جهلنا بمصالحها الحقيقة، سواء كانت واعية أو لا واعية لأن لها معايير ومقاييس غير التي لنا بتعبير آخر إن واحدنا يظهر للأخر، وكأنما المصلحة أو الاهتمام مفقودان بينهما لا شيء إلا لأننا كلينا لا نتشابه**[3]»

[1]–زكريا ابراهيم:**مشكلة البنية**،ص99.

[2]– كلود ليفي ستراوس : **العرق والتاريخ**، ص31.

[3]– كلود ليفي ستراوس: **مقالات في الأناسة**،ص187.

خاتمة

الخاتمة

من خلال الدارسة التي توصلنا إلى مجموعة من النتائج منها:

المركزية الغربية ليست بالمفهوم الحديث على الإنسانية بل كانت جذورها ممتدة إلى زمن بعيد يعود إلى الحضارة الإغرقية ورومانية مرورا بالمرحلة الحديثة، وصولا إلى مرحلة مابعد الحداثة

كما اتضح لنا موقف ستراوس من الحضارة الغربية، الذي هو موقف نقدي بامتياز ذلك أنه حاول رفض التصور القائل بوجود تفاضل وتفاوت بين الحضارات، وجعل الحضارة الأوروبية نفسها في مرتبة عليا بينما جعلت من باقي الشعوب الأخرى الأوروبية تحتقر الشعوب الأخرى وتحيلها إلى مكون هامشي فالحضارة الغربية في نظره هي حضارة قائمة على العنصرية والإستعلاء وعلى هذا الأساس فإن ستراوس من خلال نقده التمحور حول حضارة واحدة أراد أن يقدم لنا صورة جديدة للحضارة الإنسانية ألا وهي وحدة الجنس البشري.

إن ستراوس قد أحسن صنعا عندما إتخذ من علم الأنثروبولوجيا كأداة فعالة لتفكيك الإيديولوجيا العنصرية أو العرقية المركزية المركزية الأوروبية التي سيطرت إبان مرحلة الإستعمارفهي إيديولوجيا استعلائية تحتقر الشعوب الأخرى وتراثها ومن بينها التراث العربي الإسلامي.

كما نجد ستراوس قد برهن على وحدة العقل البشري فيما وراء تنوع الثقافات وعدم تفوق ثقافة على ثقافة أخرى إلا بقدر انفتاحها على الأخرين وتفاعلها مع العالمية. والانغلاق بالنسبة له يؤدي إلى فقر الثقافات بل إلى إنقراضها، كما دعى ستراوس إلى احترام الثقافات البشرية الأخرى أيا تكن بما فيها تلك المدعوة بالبدائية. فهي ليست بدائية إلى الحد الذي نتصوره، وإنما هي شعوب لها منطقها وعقلايتها الخاصة وهو ما برهن عليه في كتابه" الفكر الوحشي" وستراوس قد انتقل بنا من علم الأنثروبولوجيا العنصري والكولونيالي إلى علم الأنثروبولوجيا الإنساني الحديث الذي لا يؤمن بتفوق أزلي مسبق لعنصر بشري على

عنصر بشري آخرفكل الشعوب قادرة على صنع الحضارات، فالحضارة ليست حكرا على الشعوب الأوروبية الشقراء كما حاول أن يوهمنا منظر والعنصرية الكبار من غوبينو إلى هتلر.

لكن ماقدمه ستراوس حول نقده للمركزية الغربية لم يخل من الإنتقادات الموجه إليه حول طرحه هذا وكان "جون بياجي قد انتقد ليفي ستراوس بسبب تصوره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية كما كان أيضا قد أعرب عن عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الإجتماعي وهو لهذا يتساءل: "إننا لانفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة, وليست حصيلة ترتب ذاتي دائم[1].

وإذا كان البعض قد انتقدوا النموذج اللغوي الذي أراد ستراوس تعميمه، فإن البعض الأخرى قد انتقدوا الإعتقاد الذي يكمن من وراء عملية التعميم هذه– سواء أكان أصلها لغوي أم غير لغوي– وهو الإعتقاد الراسخ لدى ستراوس بأن البناءات ثابتة لا يؤثر فيها الزمان.

ولعل أحق النقاد بأن تستمع إلى وجهة نظره في هذا الصدد هو "بياجه" بين فقط لأنه كان عالما ومفكرا من الطراز الأول، بل أيضا لأنه كان من أنصار البنائية، ومع ذلك فقد هاجم فكرة ثبات البناءات ورأى أنها ليست ضرورية على الإطلاق لكي يكون المذهب البنائي منسق مع نفسه.

إن ستراوس كان يدافع عن ثبات العقل البشري عن طريقة تأكيده أن لهذا العقل "وظيفة رمزية" لايؤثر فيها تغير الزمان. ولكن بياجي يرد على ذلك بقوله « **ينبغي أن نعترف بأننا لا نفهم على وجه التحقيق لماذا يكون العقل قد كرم إذا ماحول إلى مجموعة من الأطر الثابتة، أكثر مما يكرم إذا نظر إليه على أنه نتاج لم يكتمل بعد، لعملية بناء ذاتي مستمر. فهل من الضروري النظر إلى الوظيفة الرمزية على أنها ثابتة؟**» إن ما يدافع عنه بياجي هو إمكان الجمع بين فكرة البناء وفكرة التطور التي تسري على الوظيفة الرمزية لدى الإنسان.

[1] - عبد الوهاب جعفر: **الانتربولوجيا البنيوية وموقف سارترمنها،** ص222.

وعلى عكس اعتقاد ستراوس بأن العقل يكرم بتأكيد نياته، ويرى بياجي أن التطور ميزة في البناءات البشرية وليس عيبا فيها وذلك لأن الحيوان لا يستطيع أن يغيرنفسه مالم يغيرنوعه بأكمله، أما الإنسان فينفرد بالقدرة على تشكيل ذاته وتحريرها عن طريق تكوين بناءات من صنعه هولا تفرض عليه من الداخل أو الخارج ولذلك قمتهما كان تأكيدنا لتلك الضرورات الباطنة التي تفرض نفسها على تطور الذهن من خلال تعامله مع البيئة الخارجية، ينبغي أن تعترف بأن العقل قد تطور، وبأن هذه الوسيلة الوحيدة التي تتيح له إنقاذ البنائية من عزلتها المترفعة.

كما نجد أيضا سارتر وجه إليه النقد فسارتر يتهم ستراوس بالنزعة التعالمية ، فالبنائية في نظر سارتر مذهب تعالمي يقوم على الأخذ بنموذج علمي معين(قد يكون لغويا أو رياضيا إلخ) ثم تطبقه على جميع الميادين، وفرضه فرضا حتى على التركيب الأساسي للذهن البشري، وهنا يهاجم وهم البنات الذي كان بشكل صنما كبيرا من أصنام الفلسفة من أيام أفلاطون[1].

فستراوس عاجزا عن تطبيق أي نتيجة يتوصل إليها في مجال بحثه، على الإنسان المعاصر بالرغم من كل مابذله من جهود لتأكيد وجود تشابهات أساسية في الطبيعة البشرية بمعناها العام وبغض النظر عن موقعها من التاريخ

إن ستراوس قد تطرق في تأكيده معقولية البدائية إلى حد القول بأن للعقل الإنساني هوية أساسية تظل تلازمه في كل مكان وزمان ،وأننا نستطيع كشف هذه الهوية بتحليل نواتج هذا العقل من أساطير ونظم اجتماعية وطقوس ...الخ في المجتمعات البدائية وهنا يتعرض هذا التطرف المضاد للنقد الذي وجهه إليه بياجي والذي ركزه على قول ستراوس"بمنطق طبيعي" يكون الأساس الثابت لكل تفسير وتنظيم إنساني، أيا كان مكانه أو زمانه، فليس هناك مايمنع من حدوث تطور حتى في بناءات ستراوس مثل أنساق القرابة والتي ينبغي أن

[1] - فؤاد زكريا: **الجذور الفلسفية البنائية**،ص316-317.

تكون ناجمة عن مؤسسات معينة، ولابد أن يكون الجهد الجماعي الطويل الأمد هو الذي جعلها ممكنة.

ولقد كان ستراوس كما وصفه أحد نقاده من الأنثروبولوجيين المربوطين على الكراسي الذي لا يكترثون بالإقامة طويلا بين الشعوب البدائية التي يدرسونها، بل يقيم في مكان بالقدر الذي يسمح له بجمع المادة اللازمة لاستدلالاته العقلية والرياضية التي هي في الواقع مهمته الأساسية، أما المعاشية وتعلم اللغات الأصلية للسكان ولإقامة بينهم كأنه واحد منهم، هي أمور تدخل في باب التفاصيل التجريبية التي كان يترفع عنها، فهو لم يستطيع أن يلقي ضوءا عقل الأنسان من خلال الإنسان البدائي، لأن الهوة التي تفصل بينهما سحيقة والمسافة الحضارية والتاريخية هائلة إلى حدا يكاد معه القول بوجود قوالب ثابتة كما أنه شوه صورة الإنسان البدائي حين قصر همه مع كشف سماته الأساسية إذ أنه لم يحاول أن يفهمه فهما متكاملا يعايش فيه جوانب حياته، بل كان مايهمه هو أن يجد فيه صورة بدائية أو طبعة أولى لتلك السمات التي عدها أساسية في الذهن البشري بوجه عامن وكان هدفه هو أن يجعل البحث في الأنسان البدائي مجرد وسيلة لأثبات هدف فلسفي مسبق[1].

[1] فؤاد زكريا: **الجذور الفلسفية البنائية** ، ص 324.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر :

1- كلود ليفي ستراوس : **العرق والتاريخ**، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

2- كلود ليفي ستراوس : **الفكر البري**، ترجمة : نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2007.

3- كلود ليفي ستراوس : **مدارات حزينة** ، ترجمة : محمد صبحي ، دار كنعان ، دمشق ، الطبعة الاولى ، 2003.

4- كلود ليفي ستراوس : **مقالات في الأناسة**، ترجمة: حسن قبيسي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،2005.

5- كلود ليفي ستراوس: **الأسطورة والمعنى**، ترجمة : شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، الطبعة الأولى،1986.

6- كلود ليفي ستراوس: **الإناسة البنائية**، ترجمة : حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان،1955

7- كلود ليفي ستراوس: **الأنثروبولوجيا البنيوية** ، ج1 ،ترجمة: مصطفى صالح، ،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.

8- كلود ليفي ستراوس: **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ج2، ترجمة : مصطفي صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق،1983.

المراجع :

1- ابراهيم مصطفي ابراهيم : **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، اسكندرية، 2001.

2- ادموند ليتش : **كلود ليفي ستراوس**، ترجمة: ثائرديب، دار الفرقد، سورية-دمشق، الطبعة الثانية، 2010.

3- إدوارد سعيد: **الإستشراق**، ترجمة، كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ، الطبعة الأولى، 1984.

4- اديث كرزويل:**عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو**، ترجمة :جابر عصفور،دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الأولى، 1993.

5- ألبير كامي: **الإنسان المتمرد**، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.

6- ايفنز بريشار: **الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الإناسيين**، ترجمة حسن قبيسي، دار المدانة، لبنان، طبعة الاولى، 1936

7- برتراندراسل : **حكمة الغرب** ، ج1 ، ترجمة فؤاد زكريا، مجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت،1983.

8- بول ريكور: **صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية**، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

9- بيل أشكر وفت جاريث جريفيث وهلين تيفين : **دراسات ما بعد الكولونيالية** ، ترجمة (احمد الروبي ، ايمن حلمي ، عاطف عثمان) المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى،2010،ص232.

10- جان بياجي: **البنيوية**، ترجمة عارف منيمنة ويشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.

11- جون ستروك: **البنيوية وما بعدها (من ليفي ستراوس إلى دريدا)**، ترجمة : محمد عصفور ، عالم المعرفة العدد 1996،206.

12- جيرار لكلرك: **والانثرويولوجيا الاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1990.

13- حسن حنفي: **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة،1991.

14- حسن حنفي: **هل النقد وفق على الحضارة الغربية(فلسفة النقد ونقد الفلسفة)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ،2005.

15- حسن فهيم: **قصة الأنثربولوجيا (فصول في التاريخ علم الإنسان)**، عالم المعرفة، الكويت، 1998.

16- حسن مروة: **النزعات المادية في الفلسفات العربية الإسلامية**،بيروت،1985.

17- رونيه ديكارت: **تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة : كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت ، الطبعة الرابعة، 1988.

18- رينه ديكارت: **مبادئ الفلسفة**، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1979.

19- ريوسكيه ورفاتيه: **الإنسان في المجتمع المعاصر**، ترجمة: مصطفى كامل فودة، دار المعرفة، القاهرة، 1969.

20- زكريا ابراهيم: **مشكلة البنية**، دار مصر للطباعة، مصر.

21- زكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة الحديثة** ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

22- سالم يفوت: **حفريات الإستشراق في نقد العقل الإستشراقي** ، المركز الثقافي العربي المعرب، الطبعة الأولى، 1989.

23- سماح رافع محمد: **المذاهب الفلسفية المعاصرة**، الناشر مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى،1973.

24- صلاح فضل: **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، 1998.

25- طيب تزيني: **فن الإستشراق (الغريب الإستغراب الغربي)**، دار المجد للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1956.

26- عبد الرزاق الداوي: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار طليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

27- عبد الله ابراهيم: **المركزية الغربية(اشكالية التكون والتمركز حول الذات)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الثانية،2003

28- عبد الوهاب المسيري : **اشكالية التحيز**، المعهد العالي للفكر الإسلامي ،ماليزيا- نيويورك، الطبعة الأولى، 1997.

29- عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**.

30- عبد الوهاب جعفر: **أضواء على الفلسفة الديكارتية**، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية،2003.

31- عبد الوهاب جعفر: **البنيوية الأنثروبولوجية وموقف سارترمنها**،دار المعارف،القاهرة،2000.

32- عبد الوهاب مروان: **النظرية السياسية بين اليونان والإسلام**، قدمس للنشر، دمشق، 2000

33- عبدالله عبد الرحمان يتيم: **قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر**، الكتاب الشهري المشروع الخيري، البحرين،الطبعة الأولى،1998.

34- عماد الدين خليل: **التفسير الإسلامي للتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، 1991،الطبعة الخامسة، 1991.

35- عيسى الشماس: **مدخل إلى علم الأنسان(الإنثروبولوجيا)**، منشورات اتحاد كتاب الغرب، دمشق، 2004.

36- فاروق عمر فوزي: **الإستشراق والتاريخ الإسلامي**، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان الطبعة الأولى، 1998.

37- فؤاد زكريا : **الجذور الفلسفية للبنائية** ، دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت –لبنان ، الطبعة الأولى ، 1988.

38- محمد عابد الجابري: **مسألة الهوية(العروبة والإسلام ...و الغرب)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابع،2012.

39- محمد عزام : **تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة (دراسة في نقد النقد)** ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ،2003.

40- محمد عمارة : **بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية** ،مكتبة الإمام البخاري للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009.

41- محمد مجدي الجزيرى : **البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستراوس**، دار الحضارة للطباعة والنشروالتوزيع، طنطا، الطبعة الثالثة،1999.

42- محمد مهران رشوان : **مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الثانية. 1984.

43- مصطفى تيلوين: **مدخل عام في الأنثروبولوجيا**، دار الفارابي، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى، 2011.

44- هربرت ماركيوز: **العقل والثورة(هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية)**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

45- هيغل : **مدخل إلى علم الجمال**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981.

46- هيغل: **علم ظهور العقل**، ترجمة: مصطفى صفوان، دارالطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2001.

47- هيغل: **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، ج1، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة1986 .

48- وسام العثمان: **المدخل إلى الأنتروبولوجيا**،الاهالي للطباعة للنشر والتوزيع ، دمشق الطبعة الاولى ، 2002.

49- ويل ديورانت: **قصة الحضارة**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – دار الجيل للطبع والنشر.

الرسائل :

1- عبد اللطيف بن عبد الله الغامدي: **المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان**، اشراف عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه،قسم العدالة الجنائية ، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ،الرياض،2009.

2- عبد الله بوقرن: **الأخر في جدلية التاريخ عند هيجل**،، اشراف اسماعيل زروقي ،رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم ال اجتامعية والانسانية، جامعة وهران،2007.

3- العربي ميلود: **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور**، اشراف بن مزيان بن شرقي، رسالة الدكتوراه علوم في الفلسفة ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران،2011.

4- محمد نور الدين حباب: **اشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر**، اشراف عبد الرحمان، دكتوراه دولة في الفلسفة، ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، 2006.

5-وردة عبد العظيم عطاالله قنديل : **البنيوية ومابعدها بين التأصيل الغربي والتحصيل العربي** ، اشراف عبد الخالق محمد العلفة، أطروحة نيل شهادة الماجستير، ، قسم اللغة العربية ، الدراسات العليا كلية الادب ، الجامعة الاسلامية غزة، 2010.

المجلات:

1- بوحسون العربي: **مجلة التاريخ والأنثروبولوجيا دراسة في الأنثروبولوجيا الإستعمارية**، دورية كان التاريخية، (علمية،عالمية محكمة) العدد الثاني والعشرين، ديسمبر 2013.

2- سعد بوفلاقة: بونة للبحوث والدراسات، مجلة دورية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات التراثية والأدبية واللغوية، العدد الثالث، 2005عبد الوهاب المسيري : **العلمانية تحت المجهر**، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ.

3- عبد الرحمان بوقاف: **مجلة جمعية دراسات فلسفية**، مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد01،جانفي2014.

4- عمركوش: **مجلة الأدب**، بيروت-لبنان، العدد40، سنة2000.

5- فاروق رفيق : **الغرب والآخرون المسلم كأخر للغرب**، مجلة رهند، البعد باللغة الكردية،(السويد مركز رهند للدراسات الكردية)، 1998.

6- محمد الرميحي:**عالم الفكر(التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر)**، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت،العدد4 ،2002.

7- محمد حسن دكروب: **في الانتثروبولوجيا والتاريخ (مقاربة منهجية)**، معهد الانماء العربي ، بيروت- لبنان ، العدد 48 ، 1987.

المقالات:

1- أنور محمد فرج: **المركزية الغربية (من التمركز حول الذات إلى الهيمنة على الأخر)** http://fikria.org/wp-content/uploads/2016 ، اطلع عليه في مارس 2018 .

2- فريد بولمعيز : **الهوية والسياسة مقاربة أنثروبولوجية**.

www.univ-skikda.dz/index.php/fr/revue-n-6 ، اطلع عليه في افريل 2018

3- نجلاء مكاري : **الاستغراب القسري(في جدل التثاقف بين المركز والهوامش)** .

http://www.iicss.iq/files/investigations/1q5wxvtjb.pdf اطلع عليه في افريل 2018 .

4-عبد الآله بلقزيز: **نقد الثقافة الغربية(في الاستشراق والمركزية الأوروبية)**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت،2012 ،memkbbaj@gmail:com ، اطلع عليه في افريل 2018 .

قائمة المعاجم:

1- ابراهيم مذكور: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2- أحمد مختار: **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج3، عالم الكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى،2008.

3- مجمع اللغة العربية : **المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق**،القاهرة،2004.

4- مراد وهبة : **المعجم الفلسفي**، دار القباء الحديثة، القاهرة، 2007.

5- ميخائيل أنوود: **معجم المصطلحات**،ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
شكر وعرفان	
مقدمة	أ
الفصل الأول: المركزية الغربية مفهومها ومراحل تشكلها	
تمهيد	**05**
المبحث الأول: في ماهية المركزية الغربية	**06**
أولا: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للمركزية الغربية	**06**
ثانيا: مفاهيم ذات صلة بالمركزية الغربية	**08**
المبحث الثاني: مراحل تشكل المركزية الغربية	**11**
أولا: العصر اليوناني والروماني	**11**
ثانيا: العصر الحديث(من مركزية الله إلى مركزية الأنسان)	**14**
الفصل الثاني: الانتربولوجيا البنيوية وفك التمركز حول الذات	
تمهيد	**26**
المبحث الأول: آليات المركزية الغربية للهيمنة على الآخر	**27**
أولا: تجليات المركزية الغربية في الخطاب الاستشراقي	**27**
ثانيا: تجليات المركزية الغربية في الخطاب الأنتربولوجي	**31**
المبحث الثاني: ماهية الأنثروبولوجيا البنيوية	**38**
أولا: التعريف بكلود ليفي ستراوس	**38**
ثانيا: الانتربولوجيا البنيوية	**40**

الفصل الثالث: منطلقات ستراوس لتقويض المركزية الغربية	
تمهيد	**47**
المبحث الأول: وحدة العقل الإنساني وهدم التعارضات الثنائية	**48**
أولا: وحدة العقل الإنساني	**48**
ثانيا: فك تعارضات الثنائية	**50**
المبحث الثاني: من المركزية الأثنية إلى النسبية الثقافية	**57**
أولا: المركزية الأثنية	**57**
ثانيا : النسبية الثقافية	**59**
خاتمة	**69**
قائمة المصادر والمراجع	**74**
الفهرس	

تم بحمد الله