موت الإنسان ومآلات البنيوية من منظور روجيه غارودي

د. عمار طرابلسي^(١)

ملخص

في ظلّ هذا الإنصات العميق للفلسفات الغربية، لم يكن (روجيه غارودي) مجرد قارئ وشارح للمسالك المنهجية والمعرفية، بل انخرط في عملية النقد والكشف المعرفي والواقعي، متحدّياً النصوص البنيوية، وما حاولت إدراجه في سياق تفعيل النظرية البنيوية من النمط الألسني والتاريخي إلى أسلوب حياة اجتماعي. ولم يكن اعتراض (غارودي) مجرد مُرافعة عن الواقعية، بل التزم بالرد المنهجي والصرامة العلمية، وتشبيح فضول الذات الفلسفية والضّمير البحثي.

وفضلاً عن مكتسباته المعرفية الواسعة، يتبدى لنا حرصه على استعمال آلية النقد ضدّ البنيوية بأسلوب منهجي منضبط، يبيّن من خلاله الفرضية والطرح والمثال، وموجّهاً للأسئلة الجوهرية، ثم ناقداً مُستمرّاً للفكرة من جزئها إلى كلّها. وحيث يرصد (غارودي) إخفاقات البنيوية على المستوى النظري، كما الواقعي، فإنه حاول أيضاً الرد على مُتزعّمي هذا التيار، مع تحديد أعطاله الفكرية وإعطاب النظرية، ما دفعه لإبطال جودة النظرية البنيوية في كلّ المجالات التي حاول منظرها إثبات إمكانية ممارستها حيويّاً باعتبارها عرضاً قابل للتطبيق والتعميم، فالذي أتى عليه (غارودي) أنه شغل الآلة التقديّة ضدّ مكان مرّاس النظرية البنيوية، ما منحه سلطة الحكم عليها بأنّها نظرية موت الإنسان.

الكلمات المفتاحية: البنيوية، الفلسفة الغربية، موت الإنسان، (ماركس)، (نيتشه).

١ - أستاذ الفلسفة، جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢، الجزائر.

مقدمة

يُعدُّ التَّجَوُّلُ المَعْرِفِيُّ والمفاهيميُّ، الذي أدركه (روجيه غارودي - Roger Garaudy)، من أهمِّ ميزاته باعتباره قارئاً للمناهج الفلسفية المعاصرة، من (ماركس - Marx) إلى رُوَادِ البنيويَّة. كما تُعتبرُ الآليَّةُ التَّقْدِيَّةُ، التي اعتمدها، واحدةً من أكثر الإسهامات المُتَشَبِّعة بمعالجة المُنطَلقاتِ والأُسُسِ النَّظْرِيَّةِ والتَّطْبِيقِيَّةِ، كذلك حاله مع البنيويَّة التي حاولَ أن يُفكِّكها من ركائزها الماركسيَّة إلى تطبيقاتها على الإنسان، باعتبارها محاولةً تشخيصيَّةً للثقافة الغربيَّة، التي طرحت بدورها مخرجاتاً للنظام المَعْرِفِيُّ والاجتماعيِّ الموروثِ عن الحداثة الأوربيَّة.

وبالنظرِ إلى جذريَّة التَّبَعِ التَّقْدِيِّ، الذي أدلى به (غارودي) على مُستوى مباحثِ البنيويَّة وأمثلتها، يدعوننا مُجدِّداً للبحثِ عن تحليلِ موقفه انطلاقاً من السُّؤالِ المَرَكْزِيِّ: كيف قرأ (غارودي) البنيويَّة من خلالِ مُطابقتها مع الواقع؟ ولماذا يُعلنُ عن مَوْتِ الإنسانِ داخلِ منظومتها؟ وما طبيعةُ الفَصْلِ بينِ البنيويَّة باعتبارها منهجاً للمعرفة ومعالجة اجتماعيَّة للإنسان؟

أولاً: عن (ماركس) وأسس البنيويَّة

لقد اعتلى (ماركس) خشبة مسرح الفلسفة الحديثة والمعاصرة، من خلال إعلانهِ لواحدٍ من أكثر المذاهب تأثيراً في التاريخ، يقومُ على السَّعيِّ لإعادة تدويلِ مسألةِ البنى الاجتماعيةِ على مبدأ المساواة ودحضِ الطبقيَّةِ المُنافية لحياة المُجتمعِ المُتكاملِ.

فالمبادئُ الأساسُ التي ارتكزَ عليها (ماركس)، وتبعه عليها (إنغلز - Engels)، لقيت استجابةً واسعةً في تأسيسِ المنهجِ البنيويِّ، حتَّى ليُمكننا القولُ إنَّ البنيويَّة هي آخرُ مراحلِ الاشتراكيَّة تطوُّراً من حيثِ البناءِ النَّظْرِيِّ لها، والتَّمثُّلاتِ التَّطْبِيقِيَّةِ المَبْحُوثِ فيها؛ حيثُ إنَّ هذا الالتقاء من الجانبِ النَّظْرِيِّ تَرَكَّزَ في مخرجينِ أساسيين، الأول؛ ذلك المعنى بتوحيد قوى الإنتاجِ والعلاقاتِ

التي تتعاقب فيها الدوائر الإنتاجية بعضها مع بعض تفاعلاً وتناسقاً، وهنا يستبقُ البنيويون استنزافَ فكرة (ماركس) لتحويلها إلى نظريةٍ منهجيةٍ للعلوم المُصنَّفة؛ إذ يعتبرون أنَّ البنى الجزئية ينبغي أن تُعبرَ عن اجتماعٍ جذريٍّ في البنية الكلية، وهو غالباً ما ذهب إليه (جان بياجيه - Jean Piaget) في العلوم الدقيقة، وسرعان ما تحوَّل إلى رؤيةٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ حسب ما أقرَّ به (ماركس) و(إنجلز) في مقدمة كتاب «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» بالقول إنه «ليس وعيُ الناس هو الذي يُحدِّد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يُحدِّد وعيهم»؛ إذ إنَّ التحامَ كلِّ المكونات الإنتاجية سيدفع بالضرورة إلى استصدارِ بنيةٍ كليةٍ لِنسقِ المجتمع الواحد، عبر آليات الإنتاج المختلفة؛ حيث تُحيط بها مجموعةٌ من القواسم المُشتركة، المتمثلة في البيئة والسوق والظروف الاجتماعية. أمَّا الثاني؛ فهو المتعلِّقُ بمنظور فلسفة التاريخ أو التفسيرات التاريخية التي تشمل التطور السياسي الحضاري للمجتمع من خلال البنى المكوَّنة له.

تعرَّض هاتان الفكرتان للنقد لا من حيثُ المبني الفلسفي والنظري، لكن انطلاقاً من الغاية الاجتماعية منهما، فيعتقد (جان بول سارتر - Jean-Paul Sartre) أنَّ هذا التأسيس، الذي يربطُ بين البنيوية والاشتراكية (اليسارية تحديداً)، هو ثأرٌ أيديولوجيٌّ جديدٌ، وتأسيسٌ لنخبةٍ موازيةٍ تبحثُ عن مجتمعٍ يستقيمُ وفق هذه النظرية، أي «أنَّ هدفَ البِنائيةِ هو إقامةُ أيديولوجيا جديدةٍ كانت بمثابة السدِّ الأخير الذي أقامته البورجوازية أمامَ التيار الماركسي»^(١).

وفي هذا السياق يُدلي (توماس فريدمان - Thomas Friedman) بمسألةٍ مهمَّة أصابت الباحثين عن بنيوية اشتراكية، وهي تلك المتعلِّقة بحرية الفرد ضمن الحرية العامة، سواء تعلَّق الأمرُ بالإبداع أم بممارسات العمليات الاقتصادية، «لعلَّه يوجد طريقةٌ مُعيَّنة يستطيع الفرد من خلالها تجاوزَ هذه الصعوبات وحماية حريته في إطار المجتمع الاشتراكي، هذا ليس مستحيلاً تماماً، ولكن الواضح أنَّ هناك كثيراً من العقبات التي تمنع الخروجَ عن البنية الواحدة، وعلى حدِّ علمي، لم يتصدَّ أحدٌ من الذين أيَّدوا الاشتراكية لهذه القضية، أو حتَّى اتخذوا خطوةً جديرةً بالاحترام عن طريق تطوير النظم المؤسسية التي من الممكن أن تسمح بتحقيق الحرية في إطار الاشتراكية»^(٢).

١ - عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، ص ١٢.

2 - Milton Friedman: Capitalism And Freedom, p 18.

فالمساواة التي تدعو إليها الاشتراكية في سبيل التوافقات الاجتماعية والمُشترك العام بين بني المجتمع الواحد قد لا تبدو واقعية من حيث طرح المسألة نظرياً، لطبيعة التمايز الفردي ضمن السوق الاقتصادية، والإبداع الفني الصناعي؛ إذ قد تكون الفكرة البنيوية قاتلة لهذا التميز، بخلاف النظم المبنيّة على الحرية الفردية، التي تُعجّل بالمكاسب للفرد من أجل تطوير رؤية المجتمع. وفيما يُساند بشدة (ميشيل فوكو - Michel Foucault) فكرة تفسير التاريخ من المُطلق البنائي، باعتبارها - من وجهة نظر التاريخ المعرفي - أنّ «البنيوية هي الضمير المُتيقظ والقلق دائماً للمعرفة الحديثة»⁽¹⁾، فيلعب (فوكو) دوراً مهماً في جعل البنيوية هي تلك الفكرة الصائبة التي ينبغي على المجتمع الاحتكام لمبادئها، باعتبارها جميعاً لتلك العناصر المُتفرقة وُردّها بناءً كاملاً، فهي لن تتطور إلى فكرة كلية، ولن تجتمع لغاية واضحة إلا باستجماعها في إطار فكرة بنيانية واحدة. سوف يُلاحظ القارئُ غرابة تامّة، لا محالة، كون (ميشيل فوكو) أحد المُفكرين السائرين على دروب فلسفة (نيتشه - Nietzsche) المُتحررة من كلّ التزام اجتماعي، لكننا نُشير في هذا الصدد إلى أنّ (فوكو) يُدافع عن البنيوية من خلال أنّها المنهج الوحيد الذي يتقارب مع البحث الأركيولوجي، الذي يعتمد عليه في تتبع المسار التاريخي للمفهوم النظري، ومن جهة أخرى، يعتقد أنّها تجاوزت للعدمية التي يُشير بها (سارتر) باعتبارها نهاية للمجتمع الأوربي المعاصر، فهو يستجمع هذين المنطلقين لتبرير قوة البنية الواحدة ضمن مسار مجتمع مُتكامل، وقد يتفوق عن البقية في تقديم هذا المنظور الذي يُحرر الفرد من الخوف الوضعاني داخل النسيج الاجتماعي، فهو يُعبر عن فكرة البنيوية بقوة البنى الفردية التي تُؤسس لها.

والملاحظ من جهة أخرى، أنّ (غارودي) يُلاحق البنيوية بفرض أنّها تحد من القيمة الفردية لصالح رؤية الجماعة، فتجربته مع الماركسية، جعلته لا يفصل إحداهما عن الأخرى، بل يُسميهما بوصفهما امتداداً بيانياً، وهذا ما يُفسر كذلك اعتماده في نقد الماركسية على فكرة العود الأبدي التي يتصورها (نيتشه) على أنّها فراغ من موت الإنسان، وإدراك لدوره داخل الكون، ونقد البنية من خلال (فرويد - Freud) الذي يُحيط نظرية التحليل النفسي بمبدأ التسامي، الذي يُعد قيمة فردانية لا يمكن اختزالها في ضوء الرؤية البنيوية.

وبالتالي فإنّ (غارودي) يُلوح بنقد ذلك الشغف بالمنهج البنائي على أنّه فورة فكرية كما حدث

1 - Michel Foucault: Les mots et les choses (Une archéologie des sciences humaines), p221.

مع بداية التأسيس للشيوعية الماركسيّة، «لقد كان الإغراء كبيراً، أن نُعلّق أنفسنا حصراً على هذه اللحظة المميّزة من الواقع البشريّ، لحظة العقل الموضوعيّ أو اللاوعي الموضوعيّ، على أي حال، لحظة البنية، وأن نُنكر حتى حقيقة أيّ لحظة أُخرى»⁽¹⁾، إن هذا الرّفص الذي يُبديه (غارودي) للبنيوية القائمة على الأسس الماركسيّة يستمدُّ قوّته، من البحث عن جوهر الإنسان وقيم التّمايز التي تفرّضها الواقعيّة، فالإبداع الفرديّ ينطلق من إعلاء قيمة الذات، وتصنيفها ضمن التراتبيّة التي ينبغي أن تكون عليها.

والحال أنّ توسّع التأثير بالبنيوية لم يكن لسلامتها الفكرية، فهي لم تثبت بعد أنّها الفكرة القائمة على أصول متينة من حيث التأسيس النظريّ، إنّما كان التوقّع أنّها تجديدٌ للاشتراكية الشمولية على كلّ المجالات الإنسانيّة والعلميّة، ولعلنا نرصد في هذا المخاض تلك الحميّة الزائدة للدّفاع عن البنيوية، خاصّة لدى المدارس الفرنسيّة، بفعل أنّها المنهج الذي يلائم مسارات الإنسان العلميّة والعملية، رغم ما عرفته من انتقادات حتى من روادها الأوائل، ويمكن أيضاً التفتن لمحاولة إنقاذها وإعادة دورة الحياة لها، ولو ببعتها في بعض المجالات العلميّة التي أريد التبرير بنجاحاتها داخلها، غير أنّ ملامح نقد النموذج البنيوي كانت بارزة، خاصّة بظهور المنهج التفكيكيّ بالموازاة مع عمليّة تمكين البنيوية.

ثانياً: أثر نيتشه في التخلّص من قيم التشاركية

يرى (غارودي) في (نيتشه) أنّه المثال الأكثر تعبيراً عن إسقاط المرجعيّات المركزيّة التي حكمت الإنسان وتحكّمت في تاريخه، وأنّ صرخة (نيتشه) ضدّ القيم السامية والكلية، هي التي خلّصت الإنسان من كنف العبوديّة للأفكار مهما كان شكلها ومرجعيتها.

يأخذ غارودي في تفسير خطأ (نيتشه) من رفضه لتسلّل بقايا اليهوديّة والمسيحيّة إلى فكرة المساواة المطلقة بين البشر، على اعتبار أنّ (نيتشه) يرفض فكرة المساواة من الغاية التي تدفع إليها، وهي رغبة محدّدة، ف«يمكن أن تتمظهر الحاجة إلى المساواة في محاولة المرء خفض كلّ الآخرين إلى مُستواه (بالحطّ من قيمتهم، بتجاهلهم، بنصب شرّك)، أو في محاولة الارتفاع

1 - Roger Garaudy: Structuralisme et "mort de l'homme", p 110.

إليهم (بإنصافهم، بمساعدتهم، بالاستمتاع بنجاحاتهم)^(١)، فالمشكلة الأساس لدى (نيتشه)، التي يَسترسَلُ فيها (غارودي)، هي أنّ المساواة التي تَبْحَثُ عن نمطٍ واحدٍ تُمثِّلُ حالةً من التَّعميمِ الوَضعيِّ للإنسان، وهو ما يَعْتقدهُ (نيتشه) أنّه مُخالفٌ لجَوْهره وطَبِيعته التي يَنْبغِي أن تكونَ مُتعاليةً وترائبيةً.

وفي هذا المَنحَى الذي يَصِفُ فيه (نيتشه) فكرةَ المُساواةِ بأنَّها طابعٌ للركونِ والارتهانِ لمبدأ التَّعميمِ الذي يُلغِي بَدوره مَفهومَ التَّميِّزِ الفرديِّ، يأتي (غارودي) على الاستشهادِ بفلسفةِ (نيتشه) في نبذِ الاشتراكيةِ بوصفِها نمطاً حديثاً وأصلاً نظرياً للمنهجِ النبويِّ، فهو يُقدِّمُ لها نقداً من حيثِ القيمةِ الإنسانيَّةِ السَّاميةِ «إنَّ نفيَ الحياةِ باسمِ القيمِ العُلَيَّا، أكانَ ذلكَ إلهياً أم بشرياً، يجعلُ من الحياةِ قوَّةً قَمعيَّةً ونافيَّةً، ونيَّشه هنا يُعلِّمنا كيف نرفضُ هذا النَّفيَ، كيف نَسترجعُ وحدةَ الهويَّةِ التي تَجْمعُ بينَ الفِكرِ والحياةِ، فالحياةُ هي تجديدٌ وخلقٌ»^(٢).

ف(نيتشه) يَري في الاشتراكيةِ أنَّها نقيضٌ لمهمَّةِ الإنسانِ، بما أنَّها تظاهرتُ بكثيرٍ من المبادئِ الدِّينيَّةِ (اليهوديةِ والمسيحيةِ)، التي كانت تُعلي من المبادئِ التي تُساوي بينَ البَشَرِ لِإلغائِ أحقيَّةِ التَّفوقِ والتَّمايُزِ «من السَّهلِ القولُ -قطعِ أراضيٍ متساوية- كم من الحُرقةِ تلدها تلكَ التَّفارقةُ والتَّمزقاتُ التي تجعلُ هذا الاشتراكَ ضرورياً وخسارةً هذه المُلكيَّةِ القَدِمةِ المُبجَّلةِ، كم من عقيدةِ مُهانَةٍ ومُضحى بها»^(٣)، بما أنَّ العقيدةَ الاشتراكيةَ تقومُ بينيَّةً على مبدأ عدمِ توجيهِ الضَّرِّ والعُنْفِ إلى الفردِ الآخرِ، واحترامِ إرادتهِ وتقديرِها، والتَّقسُّمِ الآنيِّ لأفنيةِ الحياةِ ومُصارفِها، وهو السُّلوكُ العامُّ الذي يربطُ مجموعةَ الأفرادِ ضمنَ النَّسقِ الاشتراكيِّ. ما يَعْتبرُهُ (نيتشه) ضدَّ إرادةِ الحياةِ ونكراناً لقيمتِها في التَّفردِ والتَّميِّزِ والدَّعوى إلى العُلُوِّ والتَّفاضُلِ، فقيمةُ الحياةِ عندَ (نيتشه) هي اضْطهادُ الآخرِ وفرضُ إرادتنا عليه واستعبادُه، فهذه طبيعةُ الحياةِ التي تقومُ على مبدأ القوَّةِ داخلِ المُجتمعاتِ^(٤).

فالدَّعوةُ إلى نفيِ عقيدةِ التَّمايُزِ بينَ البَشَرِ، هي مُؤدَّى أنطولوجي لانقِصِ حقيقةِ التَّعالِي

١ - فريديريك نيتشه: إنسان مفرد في إنسانيته (كتاب العقول الحرة)، ص ١٦٢.

2 - Roger Garaudy: Structuralisme et "mort de l'homme", Op-cit, p 109.

3 - Friedrich Nietzsche: Le Voyageur et son Ombre (Humain, trop Humain, deuxième partie), p179.

٤ - أنظر: عمار طرابلسي: نيتشه في مواجهة مفاهيم الحداثة، ص ١٨.

كما يراها (نيتشه)، وهي محاولةٌ لتحقيق توافقٍ بين طبقات المجتمع الذي يعتبره (نيتشه) خطأً وجودياً، بما هو غريزةٌ خفيةٌ ضدَّ الأسياد والنوع المتعالي، كما يحصل الأمر كذلك عند (نيتشه) في قلبه لعبارة (أرسطو - Aristotle) الشهيرة «الإنسان حيوانٌ اجتماعيٌّ بطبعه»، فيعكسها إلى «إنَّ الإنسانَ حيوانٌ مُفترسٌ مُتوحِّدٌ، فالأقوياء الذين هم سادةُ النوع البشريِّ يميلون بالضرورة إلى العزلة والتفرد، ويفرون من كلِّ نظامٍ يضطرُّهم إلى الاتِّحاد والتجمُّع»^(١). وهذا الاستتباع الذي يأخذه (غارودي) على (نيتشه)، بوصفه منعطفًا فلسفيًّا، أدَّى إلى قلب الثقافة الأوروبية نحو فلسفة التَّعالي والذاتِ الإنسانيَّة.

غير أنَّ استخدام (غارودي) لـ(نيتشه) لم يكن بوجه موضعيٍّ، فقد سار على درب كلِّ الذين تأثروا بفلسفته، وأخذهم بوصفهم نماذج في نقد التَّواصلِ الفكريِّ بين الاشتراكيَّة والبنيويَّة، وهذا ما يجعلنا نُسائلُ مدخل (غارودي) لنقد البنيوية، من حيث إعادة تقديم النماذج الفلسفيَّة المعاصرة في نقد هذا المسارِ الفلسفيِّ، رغم أنَّه عايش الاشتراكيَّة من الداخل، لكنَّه استدعى نماذج فلسفيَّة ذائعة الصَّيت في نقد جوهر الاشتراكيَّة وعلاقتها النَّظريَّة بالبنيويَّة.

فالمواقف التي يُحصيها (غارودي) بأنَّها تقلُّباتٌ حصلت في الفكر الإنسانيِّ، ويُساندها نوعيًّا من حيث طفرتها بإعادة مركزية الإنسان ومعنى وجوده في الأرض، لم تكن بدورها متكاملة الموقف الفلسفيِّ، وعرضتها للنقد بدأت معها تحديدًا. يُضاف لهذا أنَّ مدَّعي البنيويَّة لم يدلُّوا بالأسس النَّظريَّة والمفاهيميَّة للاشتراكيَّة، بل اعتبروها - البنيويَّة - منهجًا جديدًا لاستيعاب ما خلفه الصِّدام البشريُّ الأيديولوجيُّ؛ إذ إنَّ البنيويَّة في ذاتها انطلقت من العدميَّة وإلغاء مركزية الأخلاق المطلقة، بتأسيس منظور إنسانيٍّ يحفظ جميع الأنواع في نسق واحد.

إنَّ إلغاء المركزيَّات الكُبرى واعتبارها عالمًا مُفارقًا لحقيقة الوجود، وتفعيل أنطولوجيا تأليه الإنسان، طرحت بدورها مشكلة الفضا الذي ينبغي أن يلتقي فيه الأفراد والمجموعات داخل إطار واحدٍ يُنظَّم العلاقات العامَّة والخاصَّة بينهم، فمخصوصيَّة ما قدَّمته البنيويَّة كان بالأساس يعتمد على بعث تنظيم جديدٍ يحتوي مشكلة الفراغ الذي أتت به الفلسفات العدميَّة بدءًا من (داروين - Darwin) إلى (فرويد). أي إنَّها لم تُلغ هذه الفلسفات بل انطلقت من نتائجها لخلق مشروع جديدٍ على مُستوى العلم والمجتمع. لهذا فإنَّ حصر (غارودي) للبنيوية في استمداد

١ - زكرياء إبراهيم: حول فلسفة نيتشه (ثورة على القطيع)، مجلة الرسالة، العدد ٥٨٨.

أصولها من الاشتراكية قد يبدو نظرةً من زاوية واحدة، وهو الذي تَمَصَّصَ الفكرَ الاشتراكيَّ في بداياته، فهذا التوجُّه نحوَ رفضِ البنيويَّةِ، من مُنْطَلَقِ امتثالها للفكرِ الاشتراكيِّ، يَبْقَى محلَّ رؤيةٍ ذاتيَّةٍ ترفضُ كلَّ ما له علاقةٌ بالأيديولوجيا الشُّيوعيَّةِ التي غادرها (غارودي) فيما بعدُ. يَسْتَمُدُّ (غارودي) أيضاً فكرةَ (نيتشه)، عن نقدِ القِيَمِ المُستَلَبَةِ، من البُعدِ الدِّينيِّ والتاريخيِّ العَقْلِيِّ للإنسان، بضرورةِ إعادةِ النَّظَرِ في مفهومِ الإرادةِ والمبنى الذي يَنْبَغِي أن تُبنى عليه، «ومن هذا المنظورِ فإنَّ الجدَلَ لم يعدو كونهَ طريقةً لاسترجاعِ القِيَمِ المُستَلَبَةِ، لا شيءَ جديدٍ، وذلك لأنَّه لا يزالُ يَسْتَبْطِنُ الأفكارَ المُشوَّهَةَ. وسوفَ تَعْدُو ضُرُوبُ العُبوديَّةِ راسخةً داخلنا، ونتحوَّلُ بعدَ ذلكَ إلى مُنتَجِنٍ لها»^(١).

والأمرُ هنا، أنَّ (غارودي) يَبْحِثُ عن تَمَكِينِ فكرةِ رَفْضِ البنيويَّةِ بوجهِ كاملٍ يَتَجَاوَزُ ما يُمكنُ أن يَرِبَطَها بالأصولِ الفكريَّةِ للاشتراكيةِ والمساواةِ على حدِّ سَوَاءٍ، ولا يَكُونُ هذا إلا بإعلاءِ وتجديدِ مَفْهُومِ الإرادةِ الإنسانيَّةِ التي تُعْتَبَرُ القِيَمَةَ التي تَسْتَوِضِعُهَا وَفَقاً لمُجرياتِ الحياةِ؛ حيثُ نَرَى أنَّ (نيتشه) يُهاجِمُ المُفاضلاتِ الحداثيَّةِ التي حافظتْ على الجوهرِ العامِّ للتَّكْثِيرِ الإنسانيِّ، فيما حاولتْ إصلاحَ طريقةِ التَّكْثِيرِ فقط، «القِيَمُ الرَّاقيَّةُ التي وجبَ على الإنسانِ أن يَعيشَ في خِدْمَتِها، خاصَّةً حينَ تَضَعُ عليه أيدِيها الثَّقِيلَةَ: هذه القِيَمُ الاجتماعيَّةُ، ومن أجلِ تقويَتِها، وكأنَّها أوامرُ الرَّبِّ قد تمَّ رَفْعُها فوقَ النَّاسِ، كما لو كانتِ العالَمَ الحقيقيَّ»^(٢).

وعلى هذا النَّحوِ من الرِّفْضِ النِّيْتشويِّ لمثاليَّةِ القِيَمِ، وَمَنْحِ الدَّورِ للإرادةِ الإنسانيَّةِ في تقويمِ المَعاييرِ، يَرى (غارودي) أنَّ البنيويَّةَ التي يَدْعُو إليها المُعاصرونَ فارقتْ القَصْدَ الأساسَ لها بينَ كونها منهُجاً يُحيطُ بالمعرفةِ ويُقدِّمُ الرُّؤيةَ العلميَّةَ السَّليمةَ، وترابطاً بذلكَ يَسْتَعِيدُ النَّشاطَ الإنسانيُّ دورَه في نسقٍ واحدٍ، غيرَ أنَّ هذا المَعْنَى يُؤدِّي إلى قيامِ فلسفةِ بلا رُوحِ «إنَّ مَفْهُومَ النِّيَّةِ، في وَقْتِنا هذا، يَحْمِلُ فلسفةً بوجهها الدوغمائيِّ، وهو مَرَبُطُ الوُصولِ إلى فلسفةِ مَوْتِ الإنسانِ، فهي فلسفةُ بلا ذاتِ»^(٣)، والواقعُ أنَّ توجُّهَ (غارودي) لِنَقْدِ البنيويَّةِ، على إثرِ إهمالها للطَّابعِ الإنسانيِّ، كان مِيزَةً عَصِرٍ يُقدِّسُ الصِّفَاتِ والخصائصَ الإنسانيَّةَ ويرفضُ كلَّ ما يُمكنه أن يَحُدَّ من قيمتها.

1 - Roger Garaudy: Structuralisme et "mort de l'homme", p109.

٢ - فريدريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ص ٢٥.

3 - Roger Garaudy: Structuralisme et «mort de l'homme» , p 110.

إلى هنا، يُمكننا فهمُ موقفِ (غارودي) بوصفه نزاعاً داخلَ جدلٍ ما بعدَ الحداثة؛ حيثُ تخضعُ كلُّ الأفكارِ والمواقفِ والنظرياتِ للنقدِ اللاذعِ لتثبتِ إمّا قيمتها في واقعِ الإنسان، أو يتمّ تجاوزُها لما يُقدّمُ طريقةً أفضلَ بالحفاظِ على جوهرِ الإنسانِ وإعلاءِ سماته وأدواره الأنطولوجية.

ثالثاً: جدلُ البنيوية والتاريخ

لقد حمل (ميشيل فوكو) لواءَ تبنيِ الفهمِ البنيويِّ لتاريخِ المعرفة، فقد شرحَ طويلاً دورَ التاريخِ والمؤرخين، لإخراجِ هذا العلمِ من التناقضِ الذي قد يقع فيه، لكنَّ ما شغله كلُّ هذه الفترة كانَ مدى إمكانيةِ وصولنا إلى تاريخٍ حقيقيٍّ، تنسجم فيه الروايةُ مع زمنها، والواقعةُ مع إحساسها، والتجربةُ مع نتائجها، والراوي مع حكته... لكنَّ (فوكو) ظلَّ يمارسُ نقدَ كلِّ هذه الأشكالِ الجزئيةِ التي أدت إلى نسبيةِ التاريخِ العلميِّ، ولم يكنْ على غايةٍ من الاتفاقِ مبدئياً معها، مُبيناً أعطالها بوصفها أجزاءً مكوّنةً للتاريخِ «ولكننا بعد كلِّ هذا ما زلنا بعيدين عن معرفة كيف نُؤسسُ مفهوماتٍ نظريةً تحيطُ بكلِّ المدركاتِ الحسيةِ المرهفة التي تتألفُ منها التجربةُ المعاشة»^(١)، فلا يفتأ (فوكو) أن يعتبرَ أنَّ أنواعَ الروايةِ التاريخيةِ تقبَعُ حيثُ لا يمكنُ التحققُ منها ولا الاستفادةُ من تجربتها.

والواضحُ في هذا الصدد أن (فوكو) بدوره يُحاولُ استئصالَ سلطةِ النزعةِ الإنسانيةِ عن تاريخِ العلمِ والخطابِ، وهو ما ألحَّ عليه دائماً في تأسيسه للمنهج الأركيولوجي بالرغم من استمداه للأصول، لكنه يُنادي فلسفياً بضرورة الحدِّ من وضعيّة تسلُّطِ النزعةِ الإنسانيةِ على البحثِ التاريخيِّ. فتجاوزُ النزعةِ الإنسانيةِ يجدُه (فوكو) في البنيويةِ التي تمثّلُ بالنسبةِ له إعادةَ تقويمِ للتاريخِ من حيثُ الجمعُ بينَ كلِّ عناصرِ الخطابِ لا عزله عن نتائجِ الأحداثِ، على اعتباره دراسةَ اللحظاتِ التاريخيةِ الكبرى، وفهمَ أسسها وبداياتها، ثم استخراجها في نمطٍ منهجيٍّ واحدٍ لإصدارِ الحكمِ عليها، بوصفها معرفةً منهجيةً^(٢).

واستقرَّ (فوكو) على أن وحدةَ الخطابِ هي التي تُعطي المعنى المتكاملَ للإنسان، فهو لا يجدُ الفصلَ بينهما، بل يتجهُ نحو ذلك الجمعِ الذي من خلاله يجري تحديدُ كلِّ التعمّلاتِ داخلَ

١ - بول فيين: أزمة المعرفة التاريخية (فوكو وثورة في المنهج)، ص ٤٧.

٢ - انظر: عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، ص ١٤١.

المجتمع والدولة بشكل بنائي؛ حيث لا تَعْلُو سلطَةُ النَّزْعَةِ الإنسانيَّةِ على الخطاب، بل تكونُ ضمنَ تشكيلته التي يَصْدُرُ بها. بالنسبة لـ(فوكو) لا يَهْمُ تجانسُ المكوّناتِ الأساسِ للخطاب، حتّى لو حملت في بعضها التناقض والاختلاف، لكنَّ المسارَ الذي يَبْغِي أن تَسْتَوِيَ إليه هو الشَّكْلُ البنيويُّ لثُؤَسَسَ لمَعْنَى علميٍّ ومَعْرِفيٍّ؛ إذ يَبْدُو (فوكو)، على غَيْرِهِ من البنيويين، قادرًا على المضيِّ بالبنيويَّةِ نحو الانسجامِ مع العلومِ المُشتركة.

يَعْتَرِضُ (روجيه غارودي) على مبادئِ إنشَاءِ التَّاريخِ المُوازي الذي يَبْحَثُ عنه (فوكو) أركيولوجيا، في اعتبار أن هذا المسلك لم يَرِدْ فِيهِ الكلياتُ المَفاهيميَّةُ، بل كان مُجَرَّدَ شَغْفٍ قَدَمَهُ (فوكو) بطريقةٍ مُلهمةٍ لقارئي الفلسفة، فهو يَرى أن أطرَوحَةَ (فوكو) لم تستوفِ الحدَّ النَّظريَّ الذي يُؤهلُّها لتكونَ منهُجًا علميًّا؛ إذ إنَّها لم تَتناولِ البَحْثَ التَّاريخيَّ بالأسلوبِ الصَّحيحِ، وهي رغبةٌ مُلحَّةٌ من (فوكو) لِسُرْعَةِ تَأْسِيسِ المَذْهَبِ البنيويِّ لتَجَاوِزَ طَبِيعَةَ الفِكرِ الإنسانيِّ لما بعدَ الحداثَةِ «وقد اقتضتْ أطرَوحَةَ (فوكو)، تسهيلًا لبناءِ مَذْهَبٍ، قلبَ التَّسلسُلِ الزَّمَنِيِّ. والأمرُ ما كان ليكونَ ثانويًّا وهامشيًّا لولا الميلُ الدَّائِبُ -والمؤسِّفُ- لهذه البنيويَّةِ المُجرَّدةِ والمتمذَّبةِ إلى مُعامَلَةِ التَّسلسُلِ التَّاريخيِّ بِخَفَّةٍ وإلى استبعادِ كلِّ ما لا يَتوافقُ بطَواعِيَّةٍ مع المَذْهَبِ»^(١)، فـ(غارودي) يَرِفُضُ ذلكَ التَّصنيفَ الذي أقرَّهُ (فوكو) بتقسيمِ التَّاريخِ الأوربيِّ إلى مراحلٍ حسبَ التَّقدُّمِ الفِكريِّ؛ إذ يَرى (غارودي) أن هذا المَلَمَحَ ضَيِّقُ الأَفْقِ، بما أنَّ (فوكو) ذاته يَعودُ للتَّاريخِ القَصْصِيِّ الذي لم يكنْ كاملَ العِلْمِيَّةِ من حيثِ نَسْبِيَّةِ مُعْطِيَاتِهِ وتَفَاصِيلِهِ.

لم تكنْ إحالةُ (فوكو) للنَّشَاطِ التَّاريخيِّ البشريِّ إلى قانونِ الحالاتِ الثَّلاثِ بِمَعزَلٍ عن النَّقْدِ الذي أبدأه له (غارودي)، إذ إنَّ هذا المُنْطَلَقَ الذي يُمَارِسُهُ (فوكو) في تَأْسِيسِ المَنْهَجِ البنيويِّ لقراءةِ التَّاريخِ، بدأ مع الارتكازِ على وَضْعِيَّةِ (أوغست كونت - Auguste Comt) لتاريخِ العِلْمِ، فحسبَ فَهْمِ حُدُودِ النَّقْدِ الذي يَشْتَغَلُ عليه (غارودي) يَرى أن بِنائيَّةَ (فوكو) غيرُ قادرةٍ على النَّظَرِ إلى التَّحوُّلِ التَّاريخيِّ من زاويةِ تَحليلِ الظَّواهرِ المَرَكِزِيَّةِ فِيهِ، بل اعتمدت على مُجَارَاتِهِ لِسُرْعَةِ استِوَاعِ هذا المَنْهَجِ «وما يَرُدُّنا إلى ضَرْبٍ من النَّزْعَةِ الوَضْعِيَّةِ، هو أَنَّهُ يَجْرِي وَصْفُ ظَاهِرَةٍ من الظَّاهراتِ، بارتباطاتِها البنيويَّةِ، ولكنْ من دونِ أن تُطْرَحَ أبداً مشكلَةُ عَلاقَاتِها بِمُجْمَلِ حَيَاةِ

١ - روجيه غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ص ٤٠.

البشر وممارستهم وتاريخهم»^(١)، وبالتالي فإن تقييس المنهج النظري على واقع الإنسان ينظر إليه (غارودي) على أنه إنزواء نحو الرغبة المعاصرة في تأسيس المذاهب والمفاهيم المجردة دون الاعتبار لمقومات الفعل الإنساني وحسب التاريخي.

وهنا يشير (غارودي) إلى إعلان (فوكو) بأن الماركسية لم تكن فكرة جاهزة ضمن بني الحداثة، لتأسس على نحوها النبوي بهذا الشكل، فيعتبره (غارودي) صرخة غير مبررة ولا تملك الدوافع الفعلية لإثبات نفسها فكرياً؛ بداعي أن الاهتمام الحداثي الذي يقدمه (فوكو) هو ذلك التصور عن عمق الموجود والمرئي، والماركسية لم تكن فكرة ذات صيت في هذا السياق، فشغفها تمثل بالأساس في إيجاد أسلوب مادي رمزي، «والحال أن إحدى الأطروحات الأساس التي قالها ماركس، بخصوص نظرية المعرفة، تتمثل بالتحديد بفكرة أن قوام العلم هو بالضرورة الباطنة، المستترة، وليس بالعلاقات البسيطة الثابتة بين الوقائع. والمجادلة ضد النزعة الوضعية لا يقطع لها حبل عند ماركس وإنجلز»^(٢).

يتراءى لـ (غارودي) في هذا السياق دائماً أن (فوكو) لا يقدم تبريرات تاريخية وعلمية لطبيعة التعدد والتنقل بين النظريات والأفكار تاريخياً، فهو يطلق أحكامه المتهورة دون إصابة الهدف الأساس الذي ينبغي الكشف عليه خلال خلاصة البحث المعرفي، وهو ذات السبب الذي يندحر به إلى التوجه المعاصر وخلفيته الفكرية حول إنكار الأصل الماركسي للنبوية، فيما يصرُّ ترتيباً (غارودي) على التحقيق في الجذور الماركسية للنبوية ليتمكن من تحصيل نتائج التبعية التاريخية التقدي لهذا المسلك النظري.

والمسألة التي يعكف (غارودي) على نقد جوهرها هي تلك العلاقة بين الإنسان والتاريخ، التي يقدم على نحوها (فوكو) منظوره التقدي، بفعل أنه يرفض مبحث المعرفة ما قبل القرن الثامن عشر، على حساب التقدم الفكري للإنسان، الذي يمثل إرادة معاكسة تكشف عن ظاهر الإثبات وعمق التحليل، فهو بنظر (غارودي) يلزم نفسه بالانتماء إلى التيار العلماني بطريقة يبرئ نفسه من الاعتراف بالنظريات الكلاسيكية والتوجه نحو اللا نسقية المعاصرة.

فالمعرفة بحسبه كانت ركازاً لم يقدم النتائج التاريخية اللازمة لاستخراج الإنسان إلى فهم

١ - روجيه غارودي: النبوية فلسفة موت الإنسان، ص ٤٠.

٢ - روجيه غارودي: النبوية فلسفة موت الإنسان، ص ٤٢.

جَوْهَر وجوده وترتيب أحداثه المرئية عن الأشياء بنمط التفوق الحيوي، «إنه الحياة (...). والمعرفة تتحوّل إلى منهج فعل يُحقّق التغيير في الذات والعالم من حولها في آن واحد»^(٣). وعلى اعتبار هذا التصوّر المبهّم يعْتبره (غارودي) بأنّه غادر مجال المعرفة الحقة على حساب الركون إلى التّمذهب دون إبراز مكان هذا الاستبدال «إنّ هذا التصوّر المُجرّد والمتمذهب للنبويّة لا يكفي بإعادة خلق التاريخ بواسطة المراسيم، بل يجعل حركة التاريخ بالذات مُستغلقة على الفهم»^(٤). إلى هذا الحدّ ينبغي فهم أنّ المذهب، الذي يتأني فيه (فوكو)، لا يتقبّل بوجه أو بأخر ذلك الوصل الذي حقّقته المناهج المعرفيّة والأبحاث التاريخيّة في تحديد علاقة الإنسان والمنهج، أو بدرجة أوسع بين الحياة والمعرفة، فهي تُحاولُ تجاوز كلّ القيم العقليّة والروحيّة في سبيل إعلاء إرادتها على قيم الحياة وجوهريّة الإنسان، برفض استوضاع أيّ معنى للتاريخ، وتبديد كلّ ما يُشير إلى تاريخ الأفكار لصالح فكرة التاريخ الكليّ «إنّ فكرة تاريخ شامل وفكرة إمكانيّته أخذتا في الاندثار، وصرنا نلحظ ارتسام البشائر الأولى لما يمكن أن نُطلق عليه تاريخًا عامًّا، مُختلفًا عن الأوّل أشدّ الاختلاف»^(٥).

وهنا يظهر مجددًا أنّ (فوكو) يرمي بنفسه في نفق خلفيته الما بعدَ حدثيّة، التي تُكرّر ذات المنطلق برفض التاريخ الغائيّ على اعتبار أنّه موجّه عقلائيّةً ودينيّةً، وهو ما يؤكّد دائمًا انزواء (فوكو) إلى عَدَميّة القرن العشرين، واستمداد نتائجها في تبرير ما يُحاولُ تفضيله على غيره في إصدار الأحكام المعرفيّة، وهو ما يصفه به (غارودي) - في استعمالٍ مُتكرّر - بـ «التّهوّر في إعلان» الهيمنة المعرفيّة الفوكوية على البحث التاريخي والمعرفي.

يتراءى لـ (فوكو) أنّ تشكّل التاريخ والمفاهيم المرتبطة به لا يحمل بالضرورة الطابع القانوني والأسلوب المنهجيّ، فهو يرفض بالمطلق استمداد المعرفة من الجواهر الثابتة أو القوانين السببيّة، وأنّ الإجماع في هذه الحال يتأتّى من شتات ما ليتكوّن في بنية واحدة موصوفة بالحيويّة وراغبة في إيجاد مخرج نفعيّ جماليّ يربطها بالواقع، وفي هذا التوسّل الفلسفيّ يجد (فوكو) ضالّته عند (نيتشه) في إعلانه لقيمة الجسد وتسيده على عناصر المعرفة الكلاسيكيّة. إنّ (فوكو)

٣ - مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ص ٥٦.

٤ - مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ص ٤٧.

٥ - ميشيل فوكو: حفرات المعرفة، ص ١١.

في هذه اللَّحظة يتنقَّل بمثال البنيويَّة والبرهنة عليها من خلال التَّمثيل بالجسد وإخراجه من الصِّفات الرُّوحية والظَّاهراتية إلى بنية جامعة للبنى الجُزئية التي تتفاعلُ باعتبارها قوى حيويةً يَسْتكملُ بعضها بعضاً «لنحترس من الاعتقاد بالهويَّات التاريخية، فهي ليست سوى أقنعة لصالح الوحدة؛ فالحقيقةُ الأعمقُ، التي من شأن الباحث النَّسابي أن يكشفها، هي سرُّ كون الأشياء بلا جوهر أو كون جوهرها قد تكونُ تدريجياً انطلاقاً من أشكال كانت غريبةً عنها»^(١).

والحال أن هذا الموقف يُعادي الجزء الأكبر من تاريخ الإنسان والإسهامات التي قدَّمها فلاسفة العقل والدين وغيرهم، وهو مملحٌ بلا شكَّ يَسْترقُّه (فوكو) من (نيتشه)، هذا الذي يدعو إلى هدم كلِّ الجواهر المُفسَّرة لطبيعة العلاقة بين العقل والإنسان، الجَوهَر والوجود، السَّببية والتاريخ، الما-ورائية والحياة، لكنَّ النَّظر من هذه الزاوية الضيقة يجعلُ (فوكو) محلَّ عدم قدرة على تحديد الأسلوب العامِّ للبنيوية، بوصفها مجموعةً بنى مُتشابكة تسيَّر في آن واحد لتتحقيق غاية أنطولوجية، على مُستويين، الأول: إماتة التوجُّه الإنساني الذي دعا إليه (نيتشه) بالزامية وُضع قِيم التَّراتبية، والجسد المُتفوق، فالبنيوية هي احتواءٌ للأجزاء وانصهارها ضمن الكلِّ. والثاني: على مستوى البَحْث الأركيولوجي، الذي يُنقَّب عن أصول تطوُّر الفكرة وعلاقتها بالمفهوم، وهو ما يُفسَّر غموض (فوكو) وتَشبيكه لمجموعة واسعة من الاستعمالات اللُّغوية التي تُبعده عن التَّدقيق في نحت فكرته والمواصلة على نفس الدَّرب في إبرازها.

رابعاً: البنيوية من المعرفة إلى المجتمع

احتاجت النَّظريَّة البنيوية استئناف تموقعها في السَّاحة الفكرية إلى إثبات آليات تطبيقاتها الاجتماعية، أو بالأحرى ذلك الانتقال من مُجرَّد منهج للعلوم إلى فلسفة للحياة العامة؛ حيثُ تعبَّر من خلالها مجموعة القِيم التَّرابُطية التي تُؤسِّس لمعنى البنية، من خلال البَحْث عن جوهر الأنثروبولوجيا الإنسانية، عبر الكتابات التاريخية والأدبية الواقعية، ومحاكاة النصِّ الأدبيِّ والتاريخيِّ لأنطولوجيا المجتمع، انطلاقاً من حدود حياة الفرد إلى وصف الصِّراع الطَّبقيِّ والحديث عن أنظمة الحُكم المُتمايزة.

ولعلَّ (ستراوس - Strauss) كان من أوائل الذين درسوا المُجتمعات القديمة كسراخ

١ - أوبيير دريفوس وبول راينوف: ميشيل فوكو (مسيرة فلسفية)، ص ٩٩.

قياس وعيّنات للبحث، ليستجمع تبصره ضمن الاتجاه النبوي، بالتزامه دائماً بمنحى التفكير الماركسي، بما أنه أحد الذين أعلنوا عن توجههم واندراجهم في الأسلوب الماركسي، لا سيما المظهر الاجتماعي منه، ويتخلل هذا فروقات على مستوى التطبيق للنظرية الاقتصادية على المجتمعات التاريخية في صيغة إيجاد عملية قابلة للفهم والقياس «فقد كانت الماركسية تُقدّم تصوراً تاريخياً للطبيعة، وتصوراً مادياً للتاريخ، والممارسة الفعلية هي العملية الحيوية الواقعية بوجود الإنسان، الذي لا يكون وعيه إلا انعكاساً للممارسة التاريخية.

وعلى هذا فإنّ وعي الإنسان وذكره ليس من إنتاج الطبيعة، وإنما صنع التاريخ^(١)، الذي يعني أنّ (ستراوس) يُفاضل منهجه على (ماركس) في تناول المجتمعات التاريخية من خلال المبنى الاقتصادي لها، فيما اكتفى الماركسيون بالسرد الأدبي الواقعي للمجتمعات القديمة، وهذا الفرق الأساس بما أنّ (ستراوس) يبحث في استوضاع نظرية متكاملة تستجمع في قوامها الأبعاد الجوهرية بين المنهج العلمي والحياة الاجتماعية.

إنّ مسلك القياس والمقارنة هنا هو النظر إلى حالة مختلف المجتمعات، التي تكون قد سبقّت على حكمها اتجاهات فردانية على مستوى الملكية، أو وجودية على مستوى المجتمع، وهذه الخصائص حسب تمعن (ستراوس) ستكون حائلاً لا محالة من الوصول إلى الأسس والقيم والقوانين والعلاقات التي تُحلّل البنى وتطمح لتكوين البنية الاجتماعية، وبالتالي فإنّ وقوف (ستراوس) على إنزال الماركسية ونمذجتها بنويًا هو موافقته المبدئية المبينة على اعتقاد (ماركس) بأنّ روح الثقافة لدى أيّ مجتمع تستلزم بنية اقتصادية شاملة.

«إنّ الجدل عند ليفي ستراوس: ينبع مباشرة من عادات وفلسفة المجموعة التي يتعلّم منها الفرد، ومن إيمان هذا الفرد بالأرواح الحارسة، ومن حقيقة أنّ المجتمع كلّ يعلم أفرادَه أنّ أملهم الوحيد في الخلاص، داخل النظام الاجتماعي الثابت، يكمن في محاولة عبثية للتحرر من هذا النظام^(٢)، ورغم أنّ (ستراوس) يصرّ على الماركسية في محاولته لقراءة طبيعة المجتمعات البدائية لكن ملامح العطب تظهر على فلسفته من خلال محاولته لتطبيق الماركسية على مجتمعات بدائية تفتقد للمظهر الصناعي والاقتصادي القوي، وهو ما يُرصد باعتبارها عورة في هذا المصّب.

١ - صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص ٢٨٥.

٢ - إيديث كريزويل: عصر النبوية، ص ٥٣.

وتكمنُ السِّمَةُ الثَّانِيَةُ، التي يَرتَمي في أحضانها (ستراوس)، في أنَّه انسجمَ معَ فكرةِ (روسو) عن الطَّبِيعَةِ والمُساوَاةِ، من خلالِ المُوافَقَةِ على المُشكَلَةِ التَّارِيخِيَّةِ التي يُعَدِّدُها (روسو) في أصلِ التَّفَاوُتِ وضروريَّةِ العَوْدَةِ إلى مبدَأِ المُساوَاةِ الفِطْرِيِّ الطَّبِيعِيِّ، لكنَّه يُنْشِئُ اختلافاً ضمنيّاً لِيُؤَاكِبَ مرحلَةَ العَصْرِ في اعتقاده بأنَّ «التَّصوُّرَ الحَقِيقِيَّ لِلإنْسَانِ يَرْتَبِطُ بِاللُّغُو، واللُّغَةُ لَا يَمَكِنُ تصوُّرُهَا بدونَ المُجْتَمَعِ»^(١)، وبما أنَّ (ستراوس) أخذَ على (روسو) نمذَجَةَ تفصيلِ السَّرْدِ التَّارِيخِيِّ لِلْمُجْتَمَعِ البَدَائِيِّ، لكنَّه يَتَعَدُّ عن واقعيَّةِ المُقَارَنَةِ بَيْنَ عَرَضِ الحَالَاتِ الثَّلَاثِ التي يُشيرُ إليها (روسو)، وبيِّنَ ما يَطْمَحُ له (ستراوس) في تحقيقِ مَنفَعَةِ الدِّرَاسَةِ التَّارِيخِيَّةِ على النَّحْوِ البِنْيَوِيِّ لِلْمُجْتَمَعِ الكَلَّاسِيكِيِّ، وهنا مَرَبُطُ الِارْتِيَابِ: هل يَعدُّ (ستراوس) هذه الدِّرَاسَةَ لِلبَحْثِ عن مُجْتَمَعِ نَمُوذَجِيٍّ مُعَاصِرٍ مُغَايِرٍ لِمَا هُوَ عليه الحَالُ، أم يَسْتَعْمِلُ ذلكَ لِإثباتِ صِحَّةِ المَنهَجِ البِنْيَوِيِّ في دراسةِ الحَالَةِ القَدِيمَةِ، وهنا يَقَعُ محلُّ إِبْهَامٍ وتَدَاخُلٍ في استعمالاته لطبيعة المفاهيم والألفاظ المُعْبَّرَةِ عن حَالَةِ المُجْتَمَعَاتِ، وهو ما لم يُؤَسِّسَ لنتائجٍ فعليَّةٍ خلالَ هذه الدِّرَاسَاتِ عن المُجْتَمَعَاتِ السَّابِقَةِ؟

والحالُ أنَّ سيرَ (ستراوس) في عرضِ البِنْيَوِيَّةِ يَنْطَلِقُ من الإقرارِ بأنَّ لكلِّ ظاهِرَةٍ مادِيَّةٍ أو مَعْرِفِيَّةٍ بِنِيَّةٍ مُحدَّدَةٍ تتشكَّلُ منها مجموعةُ عَلاَقَاتٍ في شكلِ نسقٍ واحدٍ قابلٍ لِلتَّحْلِيلِ فهي «قاعدةُ أساسٍ من قواعدِ التَّحْلِيلِ البِنْيَائِيِّ.. وأنا أعني بذلكَ أنَّ التَّحْلِيلَ لَا يَسْعُهُ أَنْ يكتفي بتناوُلِ الألفاظِ، بل عليه أن يُدركَ من خلالِ الألفاظِ ما يُوحِّدُ بينها من عَلاَقَاتٍ، إنَّ هذه العَلاَقَاتِ وحدها هي التي تُشكِّلُ موضوعَ الحَقِيقِيِّ»^(٢)، وهو الفهمُ القَائِمُ على دراسةِ تلكَ الرِّوَابِطِ الحَيَوِيَّةِ بَيْنَ كُلِّ الأجزاءِ والعناصرِ لفهمِ العَلاَقَةِ بينها وتوحيدها ضمنَ بِنِيَّةٍ واحدةٍ، وهنا يبدو أنَّ (ستراوس) لا يُحدِّدُ طبيعَةَ البِنْيَوِيَّةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ، فهو يَتَنَقَّلُ من التَّمثِيلِ بِالمَنهَجِ العِلْمِيِّ البِنْيَوِيِّ إلى تَعْمِيمِهِ في ضبطِ العَلاَقَاتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ، وهو ما لَا يَتَوَافَقُ معَ الحَرَكَةِ الأَثْرُوْبُولُوجِيَّةِ تَارِيخِيّاً.

فَرَأَيْ (ستراوس) هنا مَبْنِيٌّ على مفاهيمٍ وليس على تجاربٍ مُلاحِظَةٍ أو فلسفةٍ واقعيَّةِ النَّظَرِ. وبالرَّغْمِ من أنَّه حاولَ تَجَاوُزَ هذه الحَالَةِ مِنَ الِارْتِيَابِ بقوله «إِنَّا مُضْطَرُّونَ إِلَى تصوُّرِ البِنْيَوِيِّ الاجْتِمَاعِيَّةِ بِوصفِها مَوَاضِيَعٌ مُسْتَقَلَّةٌ عن وعيِ النَّاسِ لَهَا، وباعتبارها قابِلَةٌ لِأَنَّ تَخْتَلَفَ عن

١ - محمد مجدي الجزيري: البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستراوس، ص ٤٣.

٢ - كلود ليفي ستراوس: الإناسة البنيانية، ص ٧٩.

الصورة التي يكونونها عنها اختلاف الواقع الفيزيائي عن التمثيل الحسي الذي نكوّنه عنه وعن الفرضيات التي نَصوغها بصده»^(١)، وهو ما يقع محل نقد (غارودي)، باعتبار أننا نسلّم موضوعاً ألسنياً لجدلّية مكنونانية إنسانية، ونسلّم المجتمع لفرضية منهجية لم تحظ بالتعميم الكليّ بعد، فهي لم تُحقّق الفرضيات المُقدّمة من طرف (ستراوس)، وهو ما يعتبره (غارودي) مُجدداً أنّ البنيوية هي الصورة المُنفحة عن الماركسية التي تَبحثُ عن إعادة ضبط للمجتمع، وفي أحيان أخرى تُريد أن تكونَ فلسفةً كانطيةً بدون ذاتٍ مُتعالية، وكلا المُبررين يحمل في كنفه الارتباب المنهجيّ والمفاهيمي الذي وقع فيه (ستراوس).

فالمشكلة الرئيسيّة عند (ستراوس) هو انطلاقه من تَشریح المجتمعات القديمة على نظرة لا تاريخية تُريد أن تُوحّد فرضيات الدراسة مع الحالة الآنية، بما في ذلك التفاعل بين الأبنية، باعتبار أنّ ماضي هذه المجتمعات يمثّل نوعاً ما حاضر المجتمعات الراهنة، فهو بمثابة الاسترجاع لصفات سابقة، فيكون بذلك تصوّره خاضعاً لمبدأ الأسطورة، وليس لقواعد الدراسة التاريخية، باعتبارها مجموعة المبادئ والأسس الموضوعية التي تروي الأحداث التاريخية ضمن سلسلة زمنية مُحدّدة مع تعريف لكلّ مرحلة ومُميّزاتها الذاتية والجماعية. وهنا يتحدّد مبنى الخط بين البحث عن مُبررات افتراضية، وبين إيجاد قوانين طبيعية ثابتة تحكم المجتمع بطريقة تحليلية وعلاقة مُنضبطة.

ويرى (غارودي) من ناحية أعمق أنّ البنيوية الاجتماعية لم تُحقّق ذلك الإشباع الحقيقي الذي ينبغي أن يكون، فهي تعتبر أنّ الأفراد أقيّة لا واعيّة لنظام كليّ، «وعلى هذا الأساس يكون اللاوعي، لا بالمعنى الفرويدي (أي العامر بالرغبات)، بل بالمعنى الكانطي (أي المؤلّف من مقولات، لكن بلا إحالة إلى ذات مُفكّرة)، هو مصدرُ سائر البنى الأخرى، ولكنه يبقى هو نفسه مُعطى غير قابل للتفسير، ومن المُستحيل البحث عن تكوين له لأنّه بالتعريف هو بدئيّ»^(٢).

وبالتالي لا يمكنُ تقييد المنهج البنيويّ اللفظي على الحالة الاجتماعية للأفراد، فالواقع الخارجي مُتغيّر لا تحكمه قواعد ثابتة، أو تلك التي يعتمدُها (ستراوس) في ضرب الأمثلة وإسقاطها على الواقعية الاجتماعية، فالفرد أو المجتمع لا يمكنُ حصره بموضوع مُحدّد ولا

١ - كلود ليفي ستراوس: الإناسة البنانية، ص ٤٠.

٢ - روجيه غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ص ٣٢.

بزمان ثابت؛ إذ إن الاختلاف فيه يُحدده التطور التجريبي الذي يقوم به الإنسان من خلال اكتسابه للخبرات التاريخية، وكذا الطفرة التي تميز موضوع الإنسان عن بقية الموضوعات كاللغة والثقافة.. وغيرها.

خاتمة

تدعو النبوية إلى تفعيل نظام الوحدة الكاملة بين مختلف العناصر والأجزاء، لتكون في مثابة صورة واحدة تتضمن كل الجواهر، وتسير بها إلى رؤية شاملة تحافظ بها على الجميع، وقد تمتعت باستظهار قدراتها النظرية في مجالات مختلفة كالأسننية، والتاريخ، والمنهج، والمجتمع وغيرها..؛ حيث حافظت قدر المستطاع على قدرة التعميم والشمول، وجعلها بمثابة المنظور الصحي للعلوم والمعارف وحياة الإنسان.

لكن الرؤية النقدية التي قدمها مفكرو الحرية الفردية، ومنظرو الترابية، ومؤصلو التفاوت، عاكست النظرية النيبانية في منهجها وأساليبها وطرق وصولها لتلك النتائج التي خلقت التداخل والإبهام بتجاوزها للجوهر والمرجعية، ودون تحديدها للنموذج المركزي الذي ينبغي أن تسير عليه.

وبما أن الأصل في الإنسان التفوق والتفرد، من خلال مبدأ التفاوت، لم يكن للنبوية حظ وافر في إثبات أصالتها وتخطي مآزق الانهيار الأداتي، فارتماؤها في حضي فلسفات المساواة من (روسو) إلى (ماركس)، بدد نجاتها العملية، وعجل بالحكم عليها من قبل (روجيه غارودي) بأنها فلسفة موت الإنسان، الباحث عن ذاته في الوجود وإبداع الحياة. فهو يعود لتلك اللحظة التي تصبح فيها النبوية منهجاً مفارقاً للحياة الطبيعية التي ينتمي إليها الإنسان، في ظل منظومة تدعو للمساواة والتوازي والشمول.

وقد يتجاوز مبنى الخطأ النبوي، في نظر (غارودي)، ذلك المسعى المنهجي الذي حاول النبويون استكمالها على مستوى اهتماماتهم العلمية، بأنهم نقلوه لنظرية اجتماعية تحدد النشاط البشري في إطار بنياني شامل.

المصادر والمرجع

باللغة العربية

- أوبيير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو (مسيرة فلسفية)، تر: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- إديث كرزويل، عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٩٣.
- بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية (فوكو وثورة في المنهج)، ترجمة: إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٢.
- روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩.
- زكرياء إبراهيم، حول فلسفة نيتشه (ثورة على القطيع)، مجلة الرسالة، العدد ٥٨٨.
- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٨.
- طرابلسي عمار، نيتشه في مواجهة مفاهيم الحداثة، مجلة الحكمة، الجزء الثاني، العدد الأول، المجلد التاسع، الجزائر، ٢٠٢١.
- عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩.
- فريديريك نيتشه، إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ترجمة وتقديم محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١.
- فريديريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرة)، ترجمة محمد الناجي، الجزء الأول، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٢.
- كلود ليفي ستراوس، الإناسة البنيوية، ترجمة: حسين قبيسي، مركز الإنماء القومي، لبنان، ١٩٩٠.
- محمد مجدي الجزيري، البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستراوس، دار الحضارة

- للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٩٩.
- مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦.
- ميشيل فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧.

باللغات الأجنبية

- Michel Foucault, Les mots et les choses (Une archéologie des sciences humaines), Editions Gallimard, Paris, 2013.
- Milton Friedman, Capitalism And Freedom, The University of Chicago Press, United States of America, 2002.
- Roger Garaudy, Structuralisme et «mort de l'homme», Revue La pensée, n°135, France, 1967.
- Friedrich Nietzsche, Le Voyageur et son Ombre (Humain, trop Humain, deuxième partie), Traduit par Henri Albert, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012.