

التنوع الثقافي مصدرا للتنوع الدلالي*

نظرة سميائية

سعيد بنجراد

صرح الكاتب الروسي غريغوريفيتش إيرينبورغ**، بعد عودته من رحلة طويلة قادته إلى بلدان مختلفة في العقيدة والثقافة والتاريخ، بأن المضامين الثقافية واحدة عند كل الشعوب، ووحدها أشكال التجلي كانت تختلف من بلد إلى آخر(1). وهي ملاحظة قد توحي، في الظاهر على الأقل، بأن الأشكال لا قيمة لها قياسا إلى ما يمكن أن تؤكد المضامين، فهي مصدر وحدة الكائنات البشرية، وهي المعيار الوحيد المعتمد في تقويم سلوك الناس والحكم عليه بالسلب والإيجاب.

ومع إيماننا المطلق بحقيقة الإنسان واحدا في ذاته خارج لونه وعرقه ودينه، فإن هذه الوحدة المفترضة لا يمكن أن توجد خارج ما يمكن أن نقوله هذه الأشكال ذاتها. فما قد يبدو أنه مجرد إكسسوار عرضي بلا قيمة، يشكل في واقع الأمر الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن نستند إليها من أجل التمييز بين الهويات ورصد ما يفصل بينها وتأكيد اختلافاتها وتنوعها. فقد يكون المضمون، في المطلق الوجودي، واحدا عند كل الكائنات، لكن الشكل وحده هو القابل للقياس والتدبر والتأمل، إنه المدخل الرئيس إلى إغناء هذه المضامين ومدتها بما يمكنها من استيعاب ما تنتجه الممارسة.

والدليل في ذلك الاستعمالات الاستعارية لموجودات الكون. فالألوان واحدة في الطبيعة، لكن دلالاتها تتنوع حسب الثقافات، والقمر هو القمر في سماء الناس أجمعين، لكن دلالاته مستمدة من الثقافة لا من وجوده في السماوات العلاء، وتلك حال النار والماء والجبال واليمين والشمال، وطقوس الختان والاحتفالات بالمولود وتوديع الراحل إلى أبد الأبدية. فما تلتقطه الثقافة وتحتفي به لا يعود إلى التسميات المباشرة للأشياء والكائنات، بل إلى المضافات الدلالية التي تستوطن الاستعارات والرموز ومنتجات الأسطورة والحكايات الشعبية.

استنادا إلى ذلك، فإن المقصود بالثقافة في سياقنا هذا، وهو سياق محدد بفرضيات خاصة للقراءة، هو الطريقة التي يتم من خلالها توزيع المضامين الثقافية استنادا إلى تقطيع مفهومي خاص.

فانطلاقا من حدود أولية بسيطة، من قبيل الخير والشر والصدق والكذب والطويل والقصير، تستطيع كل ثقافة بلورة تمفصلات دلالية تعبر عن طريقتها الخاصة في تنظيم القيم؛ وهذه العملية هي التي ستتحكم لاحقا في سلوك الأفراد والجماعات على حد سواء. فقد تكون هذه المفاهيم من طبيعة كونية من حيث الجوهر الذي تحيل عليه، إيجابا وسلبا، ولكنها مع ذلك تختلف من حيث تجلياتها وأشكال تحققاتها في هذا السياق أو ذاك.

وهذا معناه أن الثقافة، بالإضافة إلى كونها شكلا رمزيا للوجود الإنساني، وقد يكون هو الشكل الوحيد الممكن الذي تحتفظ به الذاكرة الإنسانية وتصونه، هي "سلسلة من التحديدات الإضافية المفروضة على السلوك الطبيعي للإنسان"(2). إنها ضريبة التحضر، أو هي جزء من "المحظور" الذي يتبناه الفرد طوعا من أجل الانتماء إلى مجموعة لا يمكن أن يكون لوجوده خارجها أي معنى. فـ"النحن" الجماعية التي تكشف عن مكوناتها من خلال سلوك سمياتي مخصوص تمارسه أنا معزولة، ليست من طبيعة كمية، أي ليست تجميعا لكل الأناث التي تتحرك ضمن فضاء ثقافي ما، بل هي "النوع" الذي تبلوره الثقافة لكل الأناث الممكنة(3)، فنحن لا نتعلم الثقافة، إننا نتعلم كيف ننتمي إليها.

إنها بذلك محددة من خلال سلسلة من القواعد الأولية التي لا يمكن فهم السلوك الفردي والجماعي دون الإحالة عليها. بعبارة أخرى، إن مضمون السلوك مودع في أنساق سابقة هي التي تُمكن الملاحظ من تأويل الأصوات باعتبارها علامات ضمن نسق لساني ما، وهي التي تقوده إلى تأويل هذه الإيماءات باعتبارها دالة على هذا المعنى دون ذلك. إن الفرد لا يبدع سلوكا، بل يرث أنماطا اجتماعية هي شرط الانتماء وبوابة الإبداع الفردي اللاحق أيضا. وتلك هي الحقيقة التي عبر عنها برونديل بقوله: "إن عادات شعب ما محددة دائما من خلال أسلوب ما. وتشكل هذه العادات أنساقا. وأنا متأكد أن هذه الأنساق محدودة العدد، وأن المجتمعات الإنسانية، كما هو حال الأفراد المعزولين، لا تخلق شيئا لا تربطه صلة بما سبق، إنها لا تقوم سوى بابتكار تأليفات تشتمل على اختيار نموذجي ضمن إمكانات قابلة للحصر"(4). فالانتماء إلى الإنسانية لا يتم من خلال وحدة كونية مزعومة، بل يتحقق من خلال التصرف في المتاح الإنساني وفق حاجات تفرزها الثقافة.

لذلك، فإن التوزيع المقصود هنا ليس عملية تقطيع تقني تشترك فيه كل الثقافات، أي اقتطاعا محايدا لجزئية مضمونية قارة، بل هو الشكل الوجودي الوحيد الممكن للمضامين، إنه يتضمن السمات الدلالية التي تميز هذا الشعب عن ذاك. أو هي المعادل لما يطلق عليه عامة "الخبرة الإنسانية" منظوراً إليها

من خلال أشكال مخصوصة للتحقق. ذلك أن الرمزية ليست محصورة في النظام اللغوي فقط، بل هي نط في الوجود الإنساني يشمل كل منتجات الثقافة، كما يؤكد ذلك كاسيرير. فقد تتجلى هذه الرمزية في مستوى المنتجات المادية، وقد تكون بادية في الطريقة التي نستعمل من خلالها أجسادنا، وقد تتجلى في السلوك الاستهلاكي اليومي لعامة الناس.

ومع ذلك، فإن بورتها المركزية ستظل في جميع الحالات هي اللغة، ذلك أن اللغة هي أداة فصل الإنسان ووصله بمحيط لا يمكن أن يكون دالا إلا ضمن الاستعمالات اللغوية أو الثقافية. إنها، من خلال موقعها ذلك، مصفاة يتسرب من خلالها العالم إلى الذاكرة، لا كما هو في ذاته، بل من خلال إمكانات اللغة ذاتها. لذلك نُظر إليها باعتبارها النسق الوحيد الذي يؤول نفسه ويؤول كل الأنساق الأخرى. فنحن لا يمكن أن نفهم رسائل الطبيعة، ورسائل النفس التي تستوطن انفعالات الجسد دون الاستعانة باللسان. كما لا يمكن فهم الرقص من خلال الرقص، أو تحديد مضمون صورة من خلال رسم صورة موازية. إننا نقوم دائما بصب التجربة البصرية داخل اللغة لكي يصبح الانفعال البصري قابلا للإدراك المفهومي.

وهذا أمر مركزي في اشتغال الوعي وفي طريقة التقاطه لما يوجد خارجه، ذلك أن وجودنا في العالم هو وجود لغوي، أي وجود من خلال المعنى وداخله، كما يؤكد ذلك هايدغر. فالإنسان، بتعبير ريشار كيرني، " هو الوجود القصدي الذي يخلق العالم ويخلق نفسه في الوقت ذاته من خلال تجاوز الحاضر- في الزمان وفي المكان - والتوجه نحو الغائب" (5)، ما كان يسميه الإمام الحافظ الباجي الأندلسي "المطلوب الغائب عن الحواس" (6)، فالغائب هو أصل التسميات، وليس الحضور العيني للأشياء والكائنات، وتلك مقتضيات كل الوقائع الإبلاغية.

والحاصل أن طريقنا إلى العالم طريق لسانية، أي جزء من تمثيل رمزي شامل. فمعرفة العالم متضمنة في المعرفة اللسانية، فهي صياغة ثقافية يتم داخلها شرح كل واقعة استنادا إلى المخزون الموسوعي الذي يستند إليه الأفراد من أجل فهم ما يأتيهم من ثقافتهم وما يأتيهم من ثقافات أخرى. وهي الصيغة التي اعتمدها هيردر ووليام هامبولت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للحديث عن عبقرية الشعب الألماني وروحه المودعة في اللغة الألمانية لا في غيرها (7).

وهي صيغة أخرى للقول، إن اللغة لا تقوم بتثبيت البعد الموضوعي في علامات فحسب، بل تُضمّن الوجود داخلها رؤية تحدد شكل حضور الإنسان فيه. بعبارة أخرى، "هناك اختلاف بين ذات التلفظ وذات الملفوظ، وهو اختلاف يفسر السيرورة التي من خلالها تنتشلنا اللغة من طبيعة نجهل عنها

كل شيء، لكي تقذف بنا داخل ثقافة نكتسب داخلها أبعادا موضوعية" (8). ففي اللحظة التي تُسقط فيها الذات كيانا آخر غير إياها، تحتاج إلى لغة تستوعب ما تدركه، و"هذه اللغة هي في المقام الأول من طبيعة لفظية" (9)، فمن خلال اللفظي وحده يتخذ الفكر شكلا، ومن خلاله ندرك الطريقة التي تشتغل وفقها الأنساق الأخرى.

وتلك هي الفواصل بين الحسية وبين الاستيعاب الرمزي للكون، "فقد تكون اللغة الوحيدة المشتركة بين الكائنات البشرية هي الأشياء التي بين أيديهم، فلا يحتاج الناس في تبادل منتجات إلى غطاء آخر غير مادة هذه المنتجات ذاتها. ولكنهم بمجرد ما يعوضونها بأصوات تقوم مقامها، فإن العوالم الرمزية التي تحيل عليها ستتعدد وتنوع بالضرورة، بل قد تتناقض فيما بينها" (10). فليست الأشياء هي ما يوحد بين الذاكرات، إن الأشياء موجودة في ذاتها، بل الوجه المفهومي فيها هو الذي يقلص من امتدادها وتنافرها وتعددتها ويجولها إلى مصفاة تخترقها كل الذاكرات الممكنة.

وهذا يعني أن التوسط اللفظي في عمليات الإدراك أمر إلزامي، فنحن لا نلتفت إلى الأبعاد المادية لمنتجات السلوك الإنساني، بل نؤولها من خلال إعادة ترتيبها داخل اللغة. إننا لا نتعرف على موضوعات، بل نلتقط معنى تجربة إنسانية لا شيء فيها يمكن أن يدل من تلقاء نفسه على مضمون خارج تصنيفات أولية موجودة في اللغة. وهو الدافع الذي يجعلنا نبحث عن ذاكرة الواقعة في اللغة (الثقافة) لا في عناصر التمثيل المباشرة. هناك حجب متعددة تباعد بيننا وبين واقع الأشياء في العالم الخارجي: حجب من كل الأنواع، هي مجموع الاستعارات والمجازات وكل الاستعمالات الرمزية التي تمنح الأشياء قيمة دلالية مضافة يتحدد داخلها العنصر الثقافي باعتباره أساس السمة الدلالية المضافة.

استنادا إلى ذلك، لا نقوم في واقع الأمر سوى بالتعبير عما تسمح اللغة بالتعبير عنه، فهي قد تعيننا على إدراك ما تلتقطه الحواس خاما، وقد تقولنا ما لا نوده، بل قد نتحكم في الطريقة التي نوظف بها أجسادنا لحظة التلفظ، ولحظة التواصل الإيمائي. ذلك أن كل "شعب يتكلم بالطريقة التي يفكر من خلالها، وإذا كان يفكر بهذه الطريقة، فإن أساس ذلك مودع في استعداداته الجسدية والروحية، وهذا التفكير يؤثر في هذه الاستعدادات" (11)، ويشرطها بأشكال خاصة للتحقق. فليس هناك من فاصل في الذات بين ما يأتي من اللغة باعتبارها تمثيلا رمزيا لعالم مادي، وبين الجسد الحامل لهذا التقطيع.

بعبارة أخرى، إننا "نسكن" اللغة كما "نسكن الجسد"، فنحن "ننطق بالجسد"، كما "نتلفظ الأصوات" التي تصدر عنه (الطريقة التي يستعمل بها سكان ضفتي البحر الأبيض المتوسط إيماءاتهم). وهي صيغة للقول، "إن الجسد يخضع في إنتاجه لمحمل السلوكيات إلى ما يشبه النموذج

الضمني الذي ينفلت من المراقبة الواعية ليتخذ شكل حدس معمم على أفراد المجموعة الثقافية الواحدة" (12). إن الانتماء إلى الثقافة هو انتماء إلى عوالم حسية أيضا.

ذلك أن الإرث الحضاري الذي نُجره وراعنا لا يكتفي بالإحالة على اللغة باعتبارها مجموعة من القواعد التي تشمل التركيب والدلالة والصوت فقط، بل يتحكم في كل منتجات الموسوعة الفكرية والفنية التي أنتجها الاستعمال الخاص لهذه اللغة، أي مجموع التقطيعات الثقافية التي يتسلل عبرها المتكلم إلى محيطه، واستنادا إليها يكشف عن أنه، ما يميزه عن غيره ويضعه فردا موجودا في مواجهة آخرين ليسوا هو، في اللحظة والتاريخ معا؛ وهي أيضا مهد الذاكرة الجماعية التي تتوحد من خلالها كل الذوات لحظة تلقي الآخر ولحظة إنتاج وحدات ثقافية موجهة إلى آخر يتحرك ضمن سقف ثقافي مغاير.

وهي صيغة أخرى للقول، إن شروط التوافق والانسجام بين الإنسان والوجود مودعة بشكل سابق في لغته. فاللغة هي التي تحدد الطبيعة الدلالية والثقافية للموجودات، بما فيها حالات العدد والنوع والتمييز بين الألوان، فوحدة "المادة" لا يمكن أن تقود إلى تشكيل كوني يوحد بين الرؤى، فهذه الرؤى مودعة في دلالات الشيء لا في استعمالاته الممكنة. لقد نُظر إلى الدلالة دائما باعتبارها "حلا للتناقض القائم بين الإنسان الطبيعي والإنسان الثقافي" (13). فنحن نُذكر أشياء تُؤنثها لغات أخرى، وتؤنث ما نُذكره هذه اللغات، نقوم بكل ذلك ضمن إمكانات طبيعة مشتركة، ولكن استنادا إلى عوالم ثقافية مخصوصة.

والحاصل أن الأمر لا يتعلق، في جميع هذه الحالات، بالتعاطي مع اللغة باعتبارها أداة محايدة تشبه كل الأدوات التي نستعملها لتلبية الحاجات اليومية، بل يتعلق ببلورة رؤية تتحدد من خلالها كل تصوراتنا عن الوجود والموت والحياة والفرح والحزن، بل تشمل مقولات ومفاهيم لا تكتفي بتعيين موضوعات، بل تشير إلى تصنيفات صارمة، من قبيل المذكر والمؤنث. فعوالم المؤنث في العربية دالة على الضعف والهشاشة في كل السياقات، ويرتبط المذكر بالقوة والعنف والشدة في كل السياقات أيضا. وعلينا أن نتصور ما يمكن أن ينتج في حالات انتقال هذه المفاهيم إلى لغات أخرى. فالمترجم لن تكتفي بتقديم معادل لسني لها، بل عليه أن يستحضر تنويعات ثقافية لا تخص الصفة، بل تخص بالأساس العوالم الدلالية التي تحيل عليها صفات المذكر والمؤنث.

لا تميز اللغة الأمازيغية مثلا بين الأزرق والأخضر، بل تستعمل كلمة واحدة هي "أزيرة" للإحالة عليهما. يتعلق الأمر في هذه الحالة بتسمية تخص لونين مختلفين من حيث الوجود الفيزيائي،

ومن حيث الإحالات الدلالية. وهذا يقتضي أن الذات المتلفظة قد تستوعب الفرق من خلال التقابل بين اللونين ضمن تجربة حسية مباشرة، ولكنها لن تستطيع إدراك التفاصيل الدلالية، أي ما يميز الأزرق عن الأخضر إلا من خلال المقامات التي تحيل تارة على السكينة والهدوء والتسامي (الأزرق)، وأحيانا على صخب الطبيعة أو على الجنة، كما توحى بذلك أضرحة الأولياء (الأخضر).

تكشف هذه الحالة عن قدرة الثقافة في التحكم في حجم الدلالات وتنوعها. فيما أن التعيين (التسمية) لا يشكل، ضمن الإحالة اللفظية، سوى لحظة عابرة، قد تكون أكثر اللحظات فقرا في التجربة الإنسانية، فإن اللغة توسع من ذاكرة الكون وتمده بصور تودعها في محددات دلالية جديدة تفصل الممثل في اللغة عن أصله المادي لتصله بتجربة روحية (بالمعنى العام) هي حاصل تفاعل مع محيط طبيعي صامت. وهو ما يعني أن الإيحاء، أي كل الدلالات المضافة التي تنفلت من التجربة المباشرة لكي تحيل على تجربة الذات في المتعة واللذة والاستيهامات، ليست دلالات عرضية، أو مضافات طارئة، بل هي التي تكشف عن التلوين الثقافي وتحدد حجم امتداده في الخارج الطبيعي: التنوع الذي يمنح هذه الثقافة صفة لا تفصلها عن ثقافات أخرى، بل تميزها عنها وهي التي تمكن الفاهم من تنسيب الأحكام وشرطها باستحضار ما يبرر هذا السلوك أو رد الفعل هذا.

استنادا إلى هذا يمكن الحديث عن التعدد الدلالي باعتباره الطريقة التي من خلالها تفرز اللغة مستويات جديدة هي ما يمنح المتكلم طريقة مخصوصة في الحضور في الذاكرة الجماعية المشتركة، وفي ذاكرة الآخر المختلف لغة وتاريخا. لا يتعلق الأمر بمرادفات تُراكم تسميات وصفات قابلة للاحتصار أو الحذف، كما يتوهم البعض، بل هي مستويات تعيينية متفاوتة في الإحالة هي ما يكشف عن عناصر دلالية دقيقة تميز بين حالة وحالة. إن كلمة أبيض تحيل، حسب ج س ميل، على كل الأشياء البيضاء، ولكنها توحى بالخاصية بياض، يتعلق الأمر بالحد الفاصل عنده بين المفهومية والمصدق، المفهومية حاصية من طبيعة تجريدية، أما المصدق فيحيل على قدرة العلامة على الإحالة على شيء في العالم الخارجي.

فخاصية البياض ليست سمة مميزة إلا في علاقتها بالشيء الذي تعينه، أما من حيث الامتداد الرمزي فهي دالة على كم دلالي عائم لا يمكن أن يُثبَّت إلا من خلال سياق ثقافي: الأبيض في المغرب، للعروس والميت والمرأة التي فقدت زوجها (فترة العدة)، وهو اللباس الرسمي في حالات افتتاح البرلمان، أو بعض بروتوكولات الاستقبال الملكي. فما الرابط بين هذه السياقات مجتمعة؟ يمكن أن نجد بينها روابط من خلال الدفع بالتجربة إلى حدودها القصوى: لكننا في هذه الحالة لن نستقر على مضمون

يوحد بين تجارب مختلفة، بل نكشف من خلاله عن تقابلات تمكن من فهم كل التجارب، أو بعضها على الأقل.

وهذا يعني أننا نملك بمضمون الوقائع اللفظية من خلال المضمون الذي يقابلها في الوحدة الثقافية، وهذا ما يشكل دلالتها، دون الاكتراث كثيرا لإحالاتها الفعلية هنا والآن: فالكلب كلب في ذاته رغم تعدد أنواعه، وهو كذلك أيضا في علاقته بحيوانات أخرى تشبهه أو تختلف عنه، ولكنه متعدد في الثقافة وحدها، وذاك مصدر مجمل إحالاته الدلالية. وتلك حالة التمثيل للموت في اللغة العربية، فهي في جميع الحالات "توقف للحياة" أو "خروج نهائي للروح من الجسد"، لكن اللغة العربية تضيف إلى ذلك "منونا" و"حتفا" و"ردى" و"حماما" و... فهذه المفاهيم مجتمعة ليست مرادفات، بل هي المدخل إلى معرفة ما أفرزته الثقافة من وضعيات قد تحيل جميعها على المعنى الأول، ولكنها تضيف، مع كل مفهوم جديد، درجة دلالية تتضمن قيما وأخلاقا تلخص طريقة تعامل مستعمل اللسان العربي مع الموت.

وهذا ما دفع أومبيرتو إيكو إلى الربط بين "الفائض الدلالي وبين الوحدات الثقافية"، ذلك "أن الوحدات الدلالية مفصولة عن الوحدات الدالة التي تمثلها. وهكذا بالإمكان في تصوره "بنيّة مناطق واسعة بالطريقة نفسها داخل ثقافتين مختلفتين. ولكن اللغات تقدم مقابل كل وحدة بنيوية معزولة دوال مختلفة. وهو ما يمنحنا القدرة على ترجمة الوحدة الثقافية في علامة معينة استنادا إلى وجود سنن، أو نقوم بذلك من خلال وحدة ثقافية تعد هي ذاتها علامة، وهي ما يشكل تعريفها المرجعي" (14).

استنادا إلى هذه المحددات الأولية، فإن التوالد الدلالي ليس تلقائيا، بالمعنى الذي يمنح الكلمة القدرة على احتضان كل الدلالات وتصريفها وفق حاجات موجودة خارج الإكراه الثقافي الذي يتحكم في استعمالها. إن الكلمة هي في الأصل استعمال ثقافي، وهذا الاستعمال هو المسؤول عن تعدد الدلالات وتنوعها. هناك ضغط الحاجات التواصلية الذي يقود إلى فهم المباشر من الدلالات، وهناك الوعاء الثقافي الذي يقتضي تأويلا يخصص الواقعة البلاغية ويكشف عن مضمونها ضمنه. إن المعنى ليس "كمّا" يقاس حجمه بحجم الشيء المسمى، بل هو واقعة ثقافية في المقام الأول.

وقد يكون تقييد التوالد الدلالي وشرطه بمحددات ثقافية تجيز بعض المعاني وترفض أخرى، هو ما دفع بانوفسكي مثلا إلى تقديم توزيع ثلاثي للدلالة (ما نسميه حاليا "مستويات الدلالة"): هناك في تصوره معنى بدئي هو ما يحدد دلالة أولية تكنفي بتوجيه الناظر أو المتلقي إلى الإمساك بتجربة موضوعية (دلالة بدئية)؛ وهناك معنى ثان هو حاصل استعمال جديد للشيء أو اللفظ ضمن سياق

ثقافي بعينه، إنه يفصل الممثل في اللغة أو البصر عن تجربة التعيين لكي يضعه ضمن سياق استعاري (دلالة ثانوية)، ثم هناك في النهاية دلالة ثالثة، يطلق عليها "الدلالة الجوهرية"، وهي دلالة لا يمكن تحديدها إلا من خلال الإمام بتقاليد شعب واستكناه روحه المودعة في اللفظ أو الواقعة (15).

ويعطي المثال التالي لهذا التوزيع. فعادةً نزع القبعة عند الأوروبيين تتضمن الدلالات الثلاث. فاليد التي تتوجه إلى القبعة وترعها من فوق الرأس تشكل فعلاً يدرکه الرائي باعتباره دالاً على عملية النزع وحدها (الدلالة البدئية)، إلا أن العارف بتقاليد الأوروبيين وسلوكهم، يدرك أن تلك الحركة تكون دالة على نوع من اللطف والمجاملة إذا استعملت لتحية امرأة والاحتفاء بها. وقد تكون إجحالا لمكان وتقديراً لهيبته إذا نُزعت داخل الكنيسة. وفي جميع الحالات يتعلق الأمر بدلالة ثانوية مستمدة من الاستعمال الثقافي العام. إلا أنه يبحث في ذاكرة هذه الحركة، فيقول إنها عادة مستوحاة من سلوك الجنود الذي كانوا إذا دخلوا قرية في القرون الوسطى يتزعون خوذاتهم العسكرية ليطمئنوا الناس أنهم لم يأتوا لقتالهم. وهذا في تصوره عادة تخص شعباً أو أمة بعينها.

وقد تكون هذه الدلالة الثالثة هي التي حاول الهرموسيون الأوائل البحث عنها في ثنايا كتب باعد الزمن وصروف الدهر بينها وبين تربتها الأصلية؛ ففي تصورهم هناك، في قلب الآثار الفنية، حقيقة سرية هي روح أمة، أو عادات شعب، وعلى المؤول القبض عليها من خلال تخليص النص من طبقات الظاهر التي تحول بيننا وبين جوهر العمل الفني.

وفي جميع الحالات، لا يمكن النظر إلى الدلالات الإيحائية باعتبارها معطى جاهزاً يمكن للقارئ الذكي الحاذق التعرف عليها، بل هي حاصل تنشيط لذاكرات ثقافية هي وحدها المتحكمة في نوعية هذه الدلالات وحجمها.

هوامش

*- نص المداخلة التي شاركنا بها في مهرجان كلاويش الذي أقيم في كردستان العراق-السليمانية، من 21 إلى 25 نوفمبر 2013.

** - إريغوريفيتش Grigorievitch Ehrenbourg (1891-1967) كاتب روسي

N S Stepanov : Qu'est ce que la sémiotique, p.28-1
Youri Loutman :La sémiotique des concepts de peur et de honte dans les mécanismes de la culture, -2
in Travaux sur les systems de signe, ed Copmplexe,1976, p.54

3-انظر أومبرتو إيكو : العلامة ، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، 2007، ص 205

4-ذكره N S Stepanov : Qu'est ce que la sémiotique, p.31

5- Richard Kearey : Poetique du possible, éd Beauchesne , Paris 1984, p.45

- 6- أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي الباجي: الحدود في أصول الفقه، تحقيق مصطفى محمود الأزهرى، دار ابن القيم، دار ابن عفا، القاهرة، الطبعة الأولى، ص 58.
- 7- Adam Schaff : Langage et connaissance, éd Anthropos, 1969, p.22,-
- 8- انظر أومبيرتو إيكو : العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2007، ص 205
- 9- نفسه ص 205
- 10- انظر مقالنا : الفصح والدارج في الإشهار، الأحداث المغربية، الأحداث المغربية، الجمعة 8 نوفمبر 2013
- 11- Adam Schaff : Langage et connaissance, éd Anthropos, 1969, p.22, marge -
- 12- Edward Sapir : Anthropologie, éd Minuit, Paris 1967, p 46 -
- 13- R Barthes : L'obvie et L'obtus, éd Seuil,1982,p.21-13
- 14- انظر أومبيرتو إيكو : العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2007، ص 170
- 15- Erwin Panofsky : L'œuvre d'art et sa signification , éd Gallimard,1969, pp12-13-

صدر حديثا

