جدلية الكوني والخاص
في سيمياء الثقافات

إن الأحداث المتعاقبة على العالم والتي حولته إلى قرية تستعر أطرافها بنيران الحروب والمواجهات المسلحة دفعت مناصري نظرية "صدام الحضارات" إلى التبجح بمدى صدقية النظرة الاستشرافية لهنتنغتون بعدّها حتمية تاريخية حكمت ماضي البشر وستحكم مستقبلهم. ولم يكن لمناوئي هذه النظرية من بد سوى التصدي لمروجيها داعين إلى "حوار الحضارات"، إلا أن خطاب هؤلاء قد توشح بنزعة خطابية حولته إلى شعارات تزين منابر الملتقيات وصفحات المجلات وبلاتوهات التلفزيون، مما حدا بالبعض ممن توجه توجها علميا إلى محاولة تناول هذا الخطاب من وجهة نظر علمية. والسؤال الذي انبثق من التراكم المعرفي لهذا التوجه البعيد عن النزعة الخطابية؛ هل بإمكان العلوم الإنسانية أن تضبط مفاهيم هذا الحوار؟ وهل لها أن تقاربه منهجيا؟ وإن من أهم هذه العلوم التي أولت قضية المثاقفة عنايتها السيمياء. ولذا حق لنا أن نتساءل عن مدى إسهام هذه الأخيرة في بلورة مفاهيم تثاقفية تيسر من تخلص أطراف الحوار من العقد التي تتحكم في تشكيل العلاقات بين الثقافات؟ وهل احتاجت في لحظة ما من تجربتها التثاقفية للالتفات إلى بقية العلوم الإنسانية لتتجاوز عقبة منهجية أو انسدادا نظريا؟

للإجابة عن مثل هذه الانشغالات، لا مناص لنا من الحديث ولو بشكل مقتضب عن جهود كل من المدرسة الأمريكية والفرنسية فيما سمي ساعتها بـ "الاتصال التثاقفي"، حيث يمكن ملاحظة افتقار الأولى إلى التنظير حين اقتصر خطابها على الوصف دون التحليل إلا أن حسنتها التي لا يمكن أن نحرمها منها هي أنها استطاعت أن تحرر مفهوم الاتصال التثاقفي من دوائر السلطة لتجعله "تواصلا بين أناس من ثقافات مختلفة"[1]، بينما أثبت النتاج المعرفي للثانية أنها أكثر إجرائية حيث ركزت جهدها في التنقيب في حقول معرفية شتى عن مفاهيم أنتروبولوجية للثقافة. ولتحقيق ذلك لم تجد حرجا في الاعتماد تارة على المنهج السيميائي وأخرى على المنهج السوسيولوجي وثالثة على المنهج الإتنولوجي. فنشأ ما سمي لاحقا بـ"الوساطة الثقافية"[2]. وكما هو ملاحظ من تحديد حقل البحث ووسائل التنقيب، فإن ما يستوقفنا في هذا المقام هو أن السيميولوجيا، كغيرها من الاختصاصات، تعومل معها بعدِّها منهجا إجرائيا يراد منه التعاطي بموضوعية مع تجارب خاصة بغرض تحويلها إلى معارف من خلال المقارنة بينها.

وكان كل همها أن تجعل الغريب مألوفا، والبعيد قريبا، لكن ذلك كان محفوفا بمخاطر جمة؛ إذ كيف يتسنى قراءة ثقافة أجنبية من خلال مفاهيم ومعايير ثقافة ذاتية، خاصة إذا تعلق الأمر بالثقافة الأوروبية ذات النزعة المركزية التي لم تتردد في لحظات تألقها التنويري على التعامل مع ثقافة الآخر بكثير من التعالي باسم

(1) Nowicki, Joanna, De la relation à l'Autre vers la relation avec l'Autre, ch p. 1. Site: www.contrepointphilosophique.

(2) Idem.

"علموية" حرمت الآخر من ذاتيته لتجعله موضوعا صرفا، في سبيل موضوعية ظلت ولا تزال الهم الذي يؤرق مضجع منظري العلوم الإنسانية الراغبين في إضفاء صفة "العلم"، على غرار العلوم الطبيعية، على النتاج المعرفي الإنساني. وهي ذات الموضوعية التي حرصت المدرسة الفرنسية على توخيها كشرط للانفصال عن الظاهرة المدروسة، لكنها وعلى غرار بقية العلوم الإنسانية، لم تفلح في تجاوز هذه العقبة الكأداء التي تتمثل في كيفية تجنب الذاتية حتى يتسنى للتأويل التثاقفي تجاوز الخاص نحو الكوني، وهي عقبة نكاد نعثر عليها في كل العلوم الإنسانية يوم سعت إلى التحرر من سلطة الفلسفة لتتبع خطى العلوم الطبيعية. دون أن نخوض في تتبع مسار هذا التحرر، لأن ذلك وبكل بساطة خارج موضوعنا، فإننا لن نعدم جهدا في التطرق لمحاولات علوم إنسانية سبقت حقل "الوساطة الثقافية" في الاهتمام بثقافات الغير وعلى رأسها الأنتروبولوجيا والتي حاولت معالجة كيفية التخلص من ثنائية الكوني والخاص. الأمر الذي يقودنا لا محالة إلى الوقوف على جهود ليفي ستروس الذي أعلن، عبر مشروعه الأنتروبولوجي البنيوي، نقده للتوجه الإنسانوي الذي اتخذته العلوم الإنسانية في عصر النهضة والقرن الثامن عشر حين جعلت من خصوصيتها الثقافية نسقا كونيا يختزل الحضارة في العطاء الأوروبي باسم وحدة النوع البشري، مع إهمال تام للثقافات غير الأوروبية[1]. فثارت ثائرته ضد هذه الذاتية، وظل يبحث عن مخرج معرفي إلى أن هدته دراسات جاكوبسون إلى البنيوية كنظرية ومنهج تدعوان إلى إلغاء هذه الذاتية المبجلة للإنسان

(1) Todorov, Tzvetan, Nous et les autres, Points, Paris, 1989, p. 101.

والتي جعلته سيدا على الطبيعة وعلى بقية الشعوب غير الأوروبية[1]. فأضحت البنيوية، من وجهة نظر ستروس، دراسة للإنسان دون الأخذ بعين الاعتبار ذاتيته[2]. ففي دراسته للأساطير، يحذر ستروس من كل محاولة لإقحام ذاتية الموضوع قيد الدراسة، إذ يجب تأويل الأساطير من خلال بنيتها، لا اعتمادا على الذات التي تتولى نقلها إلى الأجيال اللاحقة[3]. ولم يكتف ستروس بجعل البنيوية منهجا إجرائيا بل أضحت في رأيه شرطا معرفيا ليكتسب التراكم المعرفي في مجال العلوم الإنسانية صفة "العلم"[4]. إذ يرى "أن لا مخرج للعلوم الإنسانية - ومن ضمنها الأنتروبولوجيا - إلا باصطناع البنيوية منهجا"[5]. ولم يكن ليطرح ورود مفاهيم البنية والنسق في شتى حقول المعرفة الإنسانية أي إشكال من وجهة نظر البنيويين إذا ما عنت كل منهما، مع تعميمات متنوعة، مجموعات عناصر مترابطة بعلاقات قائمة بينها. فكل شيء بنية، وكل شيء نسق، وكل علم هو بحث عن بنيات خاصة بالأثر في مجال معين[6].

وإذا كانت البنيوية قد تلاشى بريقها كأيديولوجيا، إلا أنها كنظرية ومنهج ما زالت تشكل جوهر كثير من العلوم الإنسانية، ومن ضمنها سيمياء الثقافات. وهو الجوهر ذاته الذي سنصادفه حين تناولنا لسيميولوجيا الاتصال التثاقفي أين ينحصر تحديد لب الثقافة

(1) Ibid., p. 112.
(2) Ibid., p. 113.
(3) Ibid., p. 114.
(4) Ibid., p. 115.
(5) يوسف، أحمد، القراءة النسقية 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003، ص 62.
(6) Mounin, Georges, Introduction à la sémiologie, Les Editions de Minuit, Paris, 1970, p. 13.

في فكرة البنية، متسائلين عن مدى نجاح هذا التوجه ذي الخلفية البنيوية في عقد صلح بين الثنائي: الكوني والخاص.

ولكن لنكتف الآن بالتساؤل بشكل عام: هل يمكن سيميائيا استخلاص نسق عام يشمل كل الثقافات، مع المحافظة على خصوصية كل ثقافة؟ إن مقاربة هذا التساؤل أفرزت اتجاهين اثنين؛ أحدهما جعل من الاتصال التثاقفي ديدنه متوسلا كل مناهج العلوم الإنسانية، بما فيها السيميولوجيا، وهو ما تناولناه آنفا، بينما حصر الثاني خلفيته المعرفية في علم "السيمياء" نظرية ومنهجا. وهو ما تمثله خير تمثيل الحلقة الدراسية التي قدمها Peter Stockinger لطلبة المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية INALCO للسنة الجامعية 2005-2006 والتي سنعود إليها لاحقا[1]. هذه الازدواجية في الطرح دفعتنا إلى الخوض في مسألة المنهج الذي تلتزمه السيمياء لتحقيق الجمع بين طرفي هذا النقيض. وهل هو منهج سيميائي صرف أم أنه متباين المشارب العلمية والمعرفية؟ وفي كلتا الحالتين، نحن إزاء إشكال ابستيمولوجي يتعلق بالجوهر "العلمي" للسيمياء، مما يفرض علينا التساؤل التمهيدي التالي: هل السيمياء منهج يمكن استعماله في مختلف العلوم أم هي علم مستقل بين يديه مناهج متعددة؟ قد يكتسي الجواب لأول وهلة شيئا من البداهة على اعتبار أن عدد المختصين في السيمياء محدود جدا مقارنة بالباحثين من علوم أخرى والذين يهتمون بالسيمياء، فالسيمياء في هذه الحالة تبدو منهجا يلجأ إليه الباحثون في حقول معرفية شتى. مما يفسح المجال واسعا أمام كل المغامرات المعرفية حيث يبيح

(1) Stockinger, Peters, Sémiotique de la Culture et Communication interculturelle, Site: Semionet.com

الباحث لنفسه التعامل مع المناهج المتعددة بنظرة تقاطعية مرة بحجة الانحياز للمنهج المتكامل، وأخرى بحجة أن النص يفرض اللجوء إلى مناهج متداخلة تسهل عملية ضبط سيرورته الدلالية. وهكذا إذا حدث وأن اعتمدنا مقاربة سيميائية، في النص الروائي مثلا، هذا يعني أننا استعرنا وجهة نظر علم السيمياء، مثلما يمكننا أن نلجأ إلى النظريات السوسيولوجية أو النفسية، منفردة أو مجتمعة، وهكذا..

لكن طروحات السيميائيين ما فتئت تنادي بجعل السيمياء "علما عاما يدرس الأنساق العلامية اللفظية وغير اللفظية المستعملة في الاتصال"[1] مما أكسبتها صفة "العلم" المستقل عن بقية العلوم الإنسانية الأخرى. فهذا التحديد للمفهوم ليس وليد البارحة وإنما هو خلاصة جهود معرفية لسيميائيين حاولوا تخليص السيمياء من محاضنها الأولى التي جعلتها من وجهة نظر سوسيور جزءا من علم النفس الاجتماعي، بينما حصرتها وجهة نظر بيرس في نوع من التجريد الرياضي[2] وإذا كانت الاختصاصات الاجتماعية والنفسية والأنتروبولوجية مثلها مثل الرياضيات باتت مطلوبة في الممارسات السيميائية، فإن الخطر المعرفي الذي أصبح يهدد السيمياء كعلم هو الخط الفاصل بين أن تكون هذه المعارف عاملا مساعدا للسيمياء وبين أن تمثل زحزحة لها أو رغبة في احتوائها. وهو ما دفع بالمهتمين بهذا العلم إلى المسارعة إلى تأسيس نظرية في الدلالة قبل التفكير في بناء الأدوات الإجرائية من أجل دراسة الأنساق السيميائية، وهو

(1) Mounin, Georges, Dictionnaire de la linguistique, PUF, Paris, 2004, p. 295.

(2) Peirce, Charles Sanders, Ecrits sur le signe, Seuil, Paris, 1978, p. 212-213.

مـا قام به غريماس في "الدلاليات البنوية" عام 1966، حيث أصبح الهدف من التحليل السـيميائي هو الإمساك بالمعنى أو الدلالة بغض النظر عن مختلف التجليات التي يتخدها[1].

ولقد دلف كثير من الباحثين من باب "انشغال السيمياء بالدلالة" لمعالجة إشكالية الخاص والكوني، من خلال تمييز السيمياء عن بقية العلوم الأخرى حيث سـعت إلـى التفرد في الجمع بينهما من خلال جوهر تعريفها كعلم يهتم بالمعنى. فالسيمياء هي العلم الذي يتناول القواعد والقوانين التي تنتج الظاهرة الدلالية وتتحكم في سيرورتها، ولكنها أيضا العلم الذي يولي أهمية للظاهرة في خصوصيتها وتميزها، وهي تفعل ذلك لأنها تهتم بالمعنى المضفى على الظاهرة من طرف من خبرها[2]. فالسـيمياء على غرار العلوم الطبيعية واللسـانيات، ترنو إلى إرسـاء القوانين والقواعد التي تنسحب على سلسلة من الظواهر المتشـابهة. ومن جهة أخرى، فالسـيمياء، كاللسانيات وعكس العلوم الطبيعيـة، تهتـم أولا بالخصوصيات لا بالكم، لأن موضوع الدراسـة لا يمكنـه أن يحقق وجوده إلا إذا كان مبطنا للمعنى[3]. وعلى الرغم من ذلك، فالممارسـة التحليلية لمقاربة المعنى تظهر ضرورة اللجوء إلـى معـارف تتجـاوز وعـي المجموعة المسـتعملة للنسـق الدلالي. فنسـبية التجربة الإنسـانية وخصوصيتها لا يمكنها بأي حال أن تقف

(1) يوسف، أحمد، السيميائيات الواصفة، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف - المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 53.

(2) Sonesson, Göran, Comment le sens vient à l'image, in Carani, ed. *De l'histoire de l'art à la sémiotique visuelle*. Les Nouveaux Cahiers du CELAT/Les éditions du Serpentrion, Québéc, 1992, p. 30, site: www.arthist.lu.se

(3) Idem.

حائـلا دون البحث عن جوهرها الكونـي. وإذا كان المخرج النظري ممكنـا، فإن الخطـوات الإجرائية تبقى هي المحك. ويظل التسـاؤل الميدانـي مشـروعا؛ إذ كيـف للسـيمياء أن تسـبر أغـوار الخصوصية الدلالية للظاهرة، على غرار ما تفعله اللسانيات، لتحذو حذو العلوم الطبيعية في اسـتخلاص القواعـد العامة المنتجـة لمجموعة الظواهر ذات الميزات المتشابهة؟ وللإجابة عن هذا الانشغال في الجمع بين هذيـن الطرفين، فإن السـيمياء تقترح فيما تقترحه مـن مناهج اعتماد مفهـوم النمـوذج والذي يعنـي في مثل هذا السـياق صـورة للظاهرة قيد الدراسة، يختلف عنها بالقدر الذي يتيح تحريكه من استخلاص الخطـوط الأكثر أهميـة[1]. وهو النمـوذج الذي ينتج معـارف بتغييره بنمـوذج آخر في خضم سـيرورة المواجهة مع مجمـل الظواهر التي هي قيد الدراسة. لكن لا يمكننا أن نستوعب مفهوم النموذج إلا إذا وضعنـاه فـي إطار ما يسـمى بالمنهج. وهنا لا يمكننا إلا أن نسـجل مدى تأثر السـيمياء في تبنيها لمفهوم النموذج بالمنهج البنيوي الذي وضع مبادئه ستروس في الانتروبولوجيا الاجتماعية.

* الثقافة بين البنية والمحايثة:

ولقد تجلى ذلك بشكل حاسم في اعتماد سيمياء الثقافات ذات المنهج البنيوي المؤسـس على النمـوذج الواعي وهو النموذج الذي يبنيه شعب من الشعوب لثقافته[2]. وقد تبلور هذا الاتجاه عام 1962 حينما بدأت جماعة موسـكو - تارتو عملها المنهجي والمنظم بعقد

(1) Ibid., p. 33.

(2) بغـورة، زواوي، المنهـج البنيـوي، دار الهـدى، عيـن مليلـة، الجزائـر، 2001، ص 119.

مؤتمر في موسكو دار حول الدراسة البنيوية لأنظمة العلامات. مما ورد فيه أن "العلامات التي يستخدمها الإنسان تتميز بغنى وتعقيد، قد يكون منشأ هذا الغنى أن اللغة الطبيعية تحمل في طياتها (نسقا للعالم) أي أن البشر يودعون في اللغة نظرتهم للعالم"[1].

وانطلاقا من هذا التصورتم الزج بمفهوم النموذج حتى أصبح مثل هذا المفهوم أساسا محوريا في الدراسات السيميائية السوفياتية كلها، إذ "توصف الأنظمة السيميائية بأنها أنظمة منمذجة للعالم، أي أنها تضع عناصر العالم الخارجي في شكل تصور ذهني هو نسق، أو نموذج،يصوغ العالم بشكل متفرد وخاضع لقوانين ثقافية خاصة[2]. وما على السيمياء الثقافة سوى استخلاص البنية العامة لهذا النموذج. إلا أن خصوصية هذه القوانين أعادتنا، مرة أخرى، إلى جدلية الكوني والخاص، فإذا كانت لكل ثقافة قوانين خاصة تحدد ماهيتها ووظيفتها، فكيف لنا أن نحدد نموذجا شكليا عاما يهدف إلى الكشف عن البنية اللاشعورية للثقافة؟

الحقيقة أن العملية ليست بالأمر الهين، خاصة إذا تعلقت المسألة بثقافات ذات مشارب فلسفية وميتافيزيقية تختلف جذريا عن الثقافة التي انبثقت منها العلوم الإنسانية، بما فيها السيمياء، في الغرب، ولعل ذلك يذكرنا إقدام ميشال فوكو على تجريد هاته العلوم من إطلاقية حقيقتها وربطها بسياقاتها التاريخية والجغرافية[3].

(1) إبراهيم، عبد الله - الغانمي، سعيد - علي، عواد، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 106-107.

(2) مبارك، حنون، دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987، ص 88.

(3) Foucault, Michel, Les mots et les choses, Tel/Gallimard, Paris, 1966, p. 359.

ونحن بدورنا نبدي بعضا من التخوف من أن تذوب الخصوصية الثقافية التي تشكل جوهر الحوار ذاته بين الحضارات، في بوتقة بنية علامية تتسم بالتجريد والتعميم والمركزية. وإن من تداعيات مثل هذه النزعة أن يتحول النموذج في المنهج من مجرد وسيلة تقنية إلى غاية أيديولوجية تحصر العلم بكامله في نمذجة التجربة الثقافية[1]. ففي سعيها للإمساك بالخصوصية الثقافية، لا تتوان هذه النزعة عن التماهي مع النموذج المصطنع ليتحول إثر ذلك إلى قانون عام يسعى إلى استئصال شأفة كل استثناء ثقافي من شأنه أن يزعج تماسك هذا النموذج وانسجامه العام.

إلا أن هذا الاختزال الأيديولوجي لمفهوم سيمياء الثقافات لم يكن ليصمد أمام ظاهرة التعقيد التي تتسم بها دراسة الثقافة من وجهة نظر سيميائية. مما اضطر هذه الأخيرة على الانفتاح على حقول معرفية أخرى. ولنأخذ على سبيل المثال، الحلقة الدراسية التي خص بها Peter Stockinger طلبة المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس والتي تناولت سيمياء الثقافات والاتصال التثاقفي.

فقد عمد المحاضر، في مقدمته النظرية، إلى الإفلات من قبضة المحايثة التي سدت أمامه آفاق الانفتاح على بقية المعارف التي لها صلة بالثقافة كنسق كوني تنتظم من خلاله العلامات. فاعتبر أن العلامة النصية، في تنظيمها الداخلي وتطورها واستغلالها التواصلي، لا يمكن استيعابها بمنأى عن أية مرجعية منبثقة من سياقها التاريخي والثقافي. وفي المقام نفسه، فإن العلامة النصية بعدَها موضوعا حاملا للمعلومة والمعرفة، لا تتيح لنا فقط الولوج إلى ثقافة ما أو

(1) المنهج البنيوي، مصدر سابق، ص 120.

عصر ما أو مهنة ما، ولكنها تشكل ومجموعة من العلامات الأخرى عالما ثقافيا بمعارفه وقيمه وفاعليه وتاريخه.

من هذه المقدمة ينجلي أول محور بحث يتعلق بإدراك ما الثقافة وكيفية توصيفها عبر خطاباتها وأنساقها العلامية. إن هذه المقاربة الإجرائية، وإلى جانب استفادتها من إسهامات المقاربات السيميائية الخالصة كما وردت في أعمال كل من Lotman وGeertz والسيميائية السردية كما رسمت خطوطها مدرسة باريس، إلا أنها ستلجأ، وباعتراف المحاضر، إلى مختلف النماذج والمفاهيم المبثوثة في الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع (بالخصوص المدرسة الظاهرتية والبنيوية، ممثلة في كل من Husserl وWeber وStrauss)[1].

ويتعلق المحور الثاني للبحث بالتمحيص النسقي لأهم المفاهيم التي تشكل أنواعا من الثقافات الخاصة (ثقافة المؤسسة، الثقافة الشعبية، الثقافة المهنية..) والغرض من ذلك توصيف النوع السوسيولوجي المشكل لسياقات سوسيو - سيميائية لإنتاج ونشر وتبادل واستغلال الخطاب والعلامات النصية ذات الخصوصية الثقافية.

ويهدف المحور الثالث إلى محاولة استيعاب مجموعة من المفاهيم كالتنوع الثقافي، التواصل الثقافي، ولا يتعلق الأمر هنا فقط بالثقافات التي تفصلها عن بعضها البعض مسافات جغرافية أو لسانية، وإنما يندرج تحت ذلك المحور أيضا الأشكال الثقافية المختلفة المنضوية تحت سقف مجتمع واحد. (ثقافة المدينة مقابل

(1) Stockinger, Peters, Sémiotique de la Culture et Communication interculturelle, Site: Semionet.com, op. cit.

ثقافة الريف).

ولقد درجت سيمياء الثقافة والاتصال التثاقفي، في إطار هذه الحلقة الدراسية، على:

1 - مقاربة نقدية للمفاهيم الرئيسة المكونة لإشكالية التثاقف، مثل: "الفاعل الاجتماعي"، "الفضاء الاجتماعي"، "الثقافة"، "اللسان"، "الخطاب"..

2 - دراسة مقارنة للأشكال الثقافية ذات الخصوصية والوقوف على خطاباتها وأنساقها العلامية المشكلة للحياة اليومية.

3 - التحليل المقارن للمعلومة الواردة على الحامل الإعلامي (الصحافة العالمية مثلا).

4 - التحليل المقارن للأنواع السمعية - البصرية (نشرات الأخبار، الأفلام الوثائقية، التقارير، الأفلام الخيالية أو غيرها المشكلة لباقة البرامج التلفزية).

ولقد سعت هذه الحلقة الدراسية، من جهتها، إلى تجاوز ثنائية الكوني والخاص انطلاقا من تحديد مفهوم بنيوي للثقافة. فمما أورده المحاضر، في معرض حديثه عن البعد الكوني للثقافة، أن هذه الأخيرة هي نسق من المعارف والقيم التي تتيح للإنسان تمثل ذاته وتمثل الآخرين من أجل إعمار العالم المحيط به. لكن كونية الخاصية الثقافية لم تكن لتحول دون اعتبارها نسقا خاصا بمجموعة من الناس تشكل كلا متجانسا. ولذلك كانت التعابير مثل "ثقافة اللباس" لا تمثل الثقافة بما هي عليه وإنما هي تمظهر خاص للثقافة ذات البعد الكوني الإنساني.

وكان بودنا أن نضع أيدينا على تطبيقات لمثل هذه المفاهيم

على مجالات تقاطع ثقافتين مختلفتين، جغرافيا ولسانيا وحضاريا، إلا أن الأمر اقتصر هنا فقط على إرساء جهاز مفهومي حدد مسار هذه الحلقة الدراسية. ولعل هذا الإغراق في التنظير من أجل فك لغز ثنائية الكوني والخاص، مع تهيب من ملامسة تخوم التجربة التثاقفية من وجهة نظر سيميائية يجعلنا نأخذ بشيء من الجدية إقرار أحمد يوسف بـ "إن المعضلة التي لم تعرف البنيوية لها حلا - ومن ضمنها دراسات غريماس - هي أنها كانت تريد استخلاص نسق عام يمكن أن يكون أنموذجا لأكبر عدد من النصوص، وفي الوقت نفسه الإيمان بخصيصة كل نص"[1]. هل ستنجح سيمياء الثقافة والاتصال التثاقفي فيما عجزت فيه السيمياء السردية؟ هل ستفلح في استخلاص نسق كوني ينسحب على كل الثقافات مع الإقرار بخصوصية كل ثقافة على حدة؟ ذلك هو الرهان الملقى على عاتق هذا التوجه. إلا أن بعضا من الانزلاقات المنهجية الناجمة عن تطرف في اعتماد البنيوية نظرية ومنهجا لدراسة سيمياء الثقافات أبرزت إلى السطح تخوفات من أن تصطبغ هذه الانزلاقات بصبغة علموية غير قابلة للنقض، مع أن مؤسسها ليفي ستروس كان قد تخفف، في فترات متأخرة، من هذه الغلواء ليضفي شيئا من النسبية على تحاليله، حتى إنه اعتبر ما يكتب عن الأسطورة لا يعدو أن يكون أسطورة في حد ذاتها[2].

حقيقة البنيوية كصرعة أيديولوجية قد انتهى عصرها، لكنها كنظرية علمية، وعلى الرغم مما قيل، لم ينفد مخزونها المعرفي بعد،

(1) Idem. القراءة النسقية 1، مصدر سابق، ص 135.

(2) جاكسون، ليونارد، بؤس البنيوية، الأدب والنظرية البنيوية، ترجمة، ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2001، ص 140.

فهي لا زالت قادرة على العطاء المتجدد. أملنا أن تسهم الأبحاث والدراسات غير الغربية في إثراء هذا التوجه بالنقد والمراجعة والتنظير والتجريب. ولا مجال أخصب لمثل هذا التطلع من سيمياء الاتصال التثاقفي، على ألا تستغرقنا النزعة العلموية حتى لا يتحول الموضوع قيد الدراسة إلى موضوع صرف. مما قد يوقعنا فيما وقع فيه دعاة العقلية الموسوعية في عصر التنوير حين دفعوا بحلمهم العلموي إلى أقصاه فتخيلوا مختبرا لدراسة "المتوحشين" يتموقع في باريس. كل ذلك لتجنيب العالم الذي يدرس "المتوحشين" من سطوة الظروف الطبيعية في عين المكان (حشرات، حرارة لا تحتمل). حتى تكون الملاحظة العلمية دقيقة، فلا بأس من توفير الشروط الضرورية ليواصل "المتوحش" حياته بشكل طبيعي، وعلى رأس تلك الشروط عائلته. وهكذا يمتلك العالم عينة مصغرة للمجتمع "المتوحش". وذلك على غرار العالم الطبيعي الذي لا يكتفي بإحضار غصن أو زهرة سرعان ما تيبس، وإنما يسعى إلى غرس النبتة والشجرة كاملة حتى تعطى لها إمكانية حياة جديدة على الأرض[1]. كذا تم إدراج علوم الإنسان على العموم، المتعلقة بالآخر الغريب على الخصوص ضمن العلوم الطبيعية، مما أدى إلى اختزال الإنسان - الآخر إلى موضوع والأنا إلى ذات، ولا علاقة بينهما سوى التعالي من جهة والرغبة في إثبات الذات من جهة أخرى.

(1) Todorov, Tzvetan, Nous et les Autres, Ibid., p. 41.