

الأنثروبولوجيا اللسانية بين دي سوسير وحوارييه

رؤية سوسير - ثقافية

د. محمد جاسم جبارة



جامعة الموصل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية

المقدمة :

يهدف البحث إلى معالجة علاقة اللغة بالمجتمع من خلال الاعتماد على ما قدمه دي سوسير حول علم اللغة الحديث الذي يؤكد على دراسة العلاقات بين الألفاظ، وهو بدوره يعد دراسة للعلاقات الاجتماعية التي تكوّن الخطاب الاجتماعي. فبعد أن أكد دي سوسير الفرق بين اللغة (langage) واللسان (langue) والكلام (parole) أشار أيضاً إلى العلاقة بين اللغة والمجتمع الذي يُنتجها. وعلى الرغم من أنه أنكر الارتباط المباشر بين اللغة والمجتمع على مستوى الظاهر بسبب تفرقه بين الدال والمدلول باعتبارية العلاقة بينهما، إلا أن تفرقه بين مستويات الخطاب اللغوي يؤكد حضور المحور الاجتماعي في منهجه. وما يؤكد هذا الحضور هو تزامن أطروحاته مع ما قدمه مجموعة من علماء اللغة والأنثروبولوجيا في دراسة المجتمعات من خلال إنتاجهم اللغوي، مثل (إدوارد سابير)، و(لوفي شتراوس) وغيرهم. وسنقف هنا لتوضيح الأطروحات اللسانية التي تتمهج ضمن الدراسات الأنثروبولوجية للغة.

لقد أوحى دي سوسير لمن جاءوا بعده بدراسة العلاقة القائمة بين علامات كثيرة وليس الوقوف عند علامات الألفاظ، لذلك اخترنا كلمة (حوارييه) لتعبر عن التأويلات المنهجية من جهتين؛ الأولى تتعلق بدي سوسير نفسه في تأويله للأطروحات السابقة عليه (فيكو مثلاً)، والثانية تتعلق بمن جاء بعده وفسّر أطروحاته برؤية مختلفة عنه وخرج عن اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول إلى التأكيد على حتميتها مثل: (بنفينست وجاكوبسون) اللذين أكّدا على حضور المعنى مع حضور صوت اللفظ. هكذا سنبدأ مرة أخرى مراجعة قضية (الدال والمدلول) برؤية اجتماعية من جهة، ثم رؤية في اللغة ومناهج اللسانيات الحديثة من جهة أخرى.

د. محمد جاسم جبارة

إن هدفنا يرمي إلى دراسة مجموعة من المحاور منها ما يتعلق بأصول المناهج اللسانية وارتباطها بالأنثروبولوجيا، ومنها ما يعالج قضية التعددية اللغوية للمجتمع الواحد التي أصبحت تشكل بيئات كثيرة في عالمنا العربي، ومنها ما يرمي إلى إيجاد المشتركات البنائية بين اللغات واللهجات فضلاً عن المشتركات بين لغة البشر ولغة الحيوان بحسب ما ذهب إليه بعض المفكرين وعلماء اللغة.

هكذا سنعمد إلى متابعة موضوعنا بين مناهج علم اللغة الحديث ومناهج الأنثروبولوجيا التي لم تعد محصورة في دراسة الإنسان البدائي وشعائره وطقوسه وعلاقات القرابة والأسرة عند المجتمعات البدائية، بل إن العالم المتحضر أشد حاجة إلى دراسة علاقاته مع خليطه المجتمعي وفهم شعائره وثقافته المتعددة، لذلك رأينا أن نقدم محاولة في فهم علم اللغة الاجتماعي والأنثروبولوجيا اللسانية من خلال تفسير أطروحات دي سوسير التي لا تخلو من التفسيرات الفلسفية والاجتماعية التي سبقته، ثم مواصلة الشروح والتفسيرات لمحاضرات دي سوسير التي تخطت درس اللغوي لتدخل في ميدان النقد الأدبي والبلاغة ودراسة الأجناس الأدبية فضلاً عن العلوم الاجتماعية التي أشرنا إليها. على هذا الأساس نحاول تقديم رؤية اجتماعية في دراسة اللغة التي تواجه الآن تحديات الهوية القومية والهوية الثقافية، إذ تتمركز فيها أوجه ثقافية وحضارية متعددة.

وسيكون لنا وقفة خاصة عند أطروحات ليفي شتراوس الذي قرأ نظرية سوسير قراءة أنثروبولوجية فيها العديد من الأفكار التي قامت بدورها بتطوير المناهج الاجتماعية والبنائية واللسانيات المعاصرة. إلى جانب ما نجده عند نقاد الأدب في دراستهم للأجناس الأدبية في مجموعة من الأطروحات التي تتعلق بارتباط الأدب بثقافة الشعوب، نذكر منها كتاب (تشريح النقد) لنورثروب فراي.

إن سعيها يتجه نحو تثبيت الأهداف في مناهج البحوث الإنسانية، فغالباً ما نجد في الكتابات العربية وخاصة منها التي تنتهج نهج الحداثة والتحديث وتتبنى مناهج البنيوية وما بعدها إلى عدم وضوح الرؤية الأيديولوجية للباحثين، بل قد نقرأ موضوعاً بلا هدف أو غاية اجتماعية. وكان نتيجة ذلك ما نلاحظه اليوم من غياب المجموعات الثقافية في الأوساط الاجتماعية العربية، لذلك رأينا أن نعيد استقراء المناهج اللسانية وفقاً للمنظور الأنثروبولوجي الذي نحدد من خلاله التناقضات المناهجية والثقافية في درسنا المعاصر للعلوم الإنسانية بالتركيز على محاور الخطاب الثقافي والأدبي.

ويتركز اهتمامنا في محاولة تقديم رؤية بين الاجتماع والأدب من أجل إعادة تقويم مناهج الأدب وفق المعطيات الاجتماعية المعاصرة، وقد اخترنا عنوان البحث حول سوسير وحوارييه

لأن نظرية سوسير ألهمت المفكرين في إنتاج الحداثة المعاصرة من خلال البنيوية والدراسات اللسانية التي تعددت مع تعدد العلوم والفلسفات. فنحن لا ننظر إلى دي سوسير بوصفه عالم لغة، بل إنه عالم اجتماع بالدرجة الأولى، وذلك لأنه صنّف الخطاب الاجتماعي بين الفرد والجماعة، ثم علاقة هذا وذاك بالواقع أو الحدث الذي يعبر عنه. وننبه هنا إلى أننا لا نرغب في سرد التعريفات والمفاهيم وآراء النقاد وعلماء الاجتماع، بقدر ما نسعى إلى تقديم رؤية متواضعة حول موضوع الأنثروبولوجيا والدعوات التي أحاطت بها في كتابات نقاد الأدب المعاصرين. على أن موضوعنا يحتاج إلى الكثير من البحث والمحاور التي لا نستطيع أن نحققها هنا، غير أننا نريد من هذه الأوراق أن تكون مدخلاً أولاً لدراسة تفصيلية نعدّها لها في الموضوع نفسه.

الأنثروبولوجيا وعلم اللغة:

بدأت الأنثروبولوجيا (anthropology) بدراسة المجتمعات البدائية، أو بالأحرى غير الغربية، بخلاف علم الاجتماع (sociology) الذي اتجه نحو دراسة المجتمعات الغربية، لذلك تُعرّف الأنثروبولوجيا بأنها: "دراسة الجماعات البشرية الفطرية أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة، من حيث الأنثروبولوجيا الفيزيائية، أو من حيث كونها كائنات ذات عقل وثقافة"^(١). فهي تركّز على الجوانب الثقافية في دراسة المجتمعات غير الغربية للتعرف على عاداتها وتقاليدها وطرق تعاملها في بناء المجتمع. ومن هنا يظهر الاختلاف بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في أن الأول يتعامل مع مجتمع معروف لديه مسبقاً، أما الأنثروبولوجيا فهي تدرس مجتمعات مجهولة عنها في جوانب متعددة^(٢)، لذلك اهتمّ الأنثروبولوجيون بدراسة اللغات والثقافات في المجتمعات البدائية وتصنيفات الأسر وعلاقات القرابة والعقائد والطقوس، إذ كانت تشكل جميعها منظوراً كلياً وموضوعاً للاختبار والتفسير؛ فالأنثروبولوجيا تعد من العلوم الحديثة نسبياً، فقد نشأت بسبب الرحلات الاستكشافية التي جعلت العالم الغربي يتّلع على مجتمعات تعيش بطرق مغايرة للحياة الأوربية. "وقد نشأت الأنثروبولوجيا نتيجة حب استطلاع الثقافات الأخرى التي وصفها المستكشفون والتجار وأعضاء البعثات التبشيرية منذ أواخر القرن الخامس عشر فصاعداً. وقد برزت الأنثروبولوجيا كدراسة علمية منظمة منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث تأسست الجمعيات العلمية في كل من فرنسا والولايات المتحدة وإنجلترا وألمانيا"^(٣). وقد سادت النظرية التطورية في مناهج الأنثروبولوجيا من أجل وضع قوانين للتطور الاجتماعي وفهم آليات صناعة التاريخ، وكل ذلك كان يقوم على الموازنة والبحث عن نقاط التشابه والاختلاف بين الشعوب في عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها وروابطها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مقارنةً مع الحضارة

د. محمد جاسم جبارة

الغربية. غير أن هذه الدراسات ربما صاحبته نظرة استعلائية في تعامل الغربيين (البيض) مع المجتمعات البدائية التي اعتبرها الغربيون جاهلة ومتخلفة وتحملوا هم مسؤولية رعايتها عن طريق الاستعمار والاستعباد، لأجل ذلك فسّر الغربيون نظرية داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) التطورية على أساس عرقي عنصري، يقول كارل بيكر: "قرن الجمهور "فلسفة التطور" باسم داروين، وجعل الداروينية تفيد إما "القردية" أو تسلسل البشرية من فصيلة القرود أو تحميل الرجل الأبيض أعباء البشرية (أو تبرير استعباد الأوربيين للشعوب الأخرى).."^(٤). وهذا الفهم يشير إلى أن دراسة الأنثروبولوجيا لم تكن نظرية مجردة بل التزمت بالبحث الميداني بدراسة وقائع قائمة والإفادة من نتائجها في جانبيين؛ الأول في تحسين فاعلية المجتمع الغربي وتطويره، والثاني في تطوير استراتيجيات الاستعمار الغربي، وقد أعادت الأنثروبولوجيا المجتمعات إلى نماذج مصغرة باعتبار أن النموذج البدائي هو الأصل الذي تقوم عليه كل المجتمعات. وأعتقد أن ربط أصل البشرية بالإنسان البدائي يعتمد على احتساب الاحتياجات الاجتماعية، فكما قلّت احتياجات الإنسان يعني أنه ما زال في مرحلته الأولى وكلما زادت يعني أنه أضاف إلى طبيعته الأولى زيادات حضارية مستحدثة. وهذا يعني أن التحضّر يقاس على أساس الحاجة، ويبدو أن هذه النظرة تقوم على فلسفة اقتصادية بحتة ورؤية تتعامل مع الطبيعة بوصفها ملكية خالصة. فالإنسان البدائي يعتمد على توفير احتياجاته مما تقدمه له الطبيعة المجانية، بخلاف الإنسان المتحضر الذي يخضع رغباته لما يصنعه هو بنفسه ويدفع ثمنه.

أما علاقة علم اللغة بالأنثروبولوجيا اللسانية فربما يتركز الاختلاف بينهما في أن الأول يقف عند التنظير في متابعة القواعد والأصوات اللغوية، بينما تعتمد الثانية على البحث الميداني في دراسة الخطاب الاجتماعي في تحديد طبيعة اللغة وأثرها على مستخدميها، فالباحث الأنثروبولوجي يجمع مادته من المجتمع وليس من المعاجم. لذلك تهتم الدراسات الأنثروبولوجية بدراسة اللغة بوصفها ممارسة ثقافية ميدانية تنتجها الظروف المحيطة بها، وعلى هذا فهي تدرس اللغات المنطوقة، "ولا يهتم اللغوي الأنثروبولوجي إلا بشكل جزئي فقط بالدراسات التاريخية والوصفية للغات، ومن موضوعات الاهتمام البارزة والآخذة في الازدهار علاقة اللغة بجوانب الثقافة الأخرى - كعلاقتها بالتنظيم الاجتماعي مثلاً - وكذلك الدور المتميز المحدد الذي تلعبه اللغة في المجتمع. وهكذا يمكن أن نقول - بعبارة أخرى - إن اللغوي الأنثروبولوجي لا يدرس اللغات في ذاتها فحسب، وإنما في علاقتها بالبيئة الاجتماعية والثقافية التي تحتضنها"^(٥). وربما ستكون العلاقات اللغوية التي يركّز عليها النقد المعاصر هي المقابل الموضوعي للروابط الاجتماعية والعلاقات التي يتأسس عليها المجتمع. ولو راجعنا موقف اللغة وفق المقياس الاقتصادي الذي تحدثنا عنه آنفاً سنجد أن الإنسان البدائي يؤسس لغته على نظام التقاليد

الشفاهية وهذه التقاليد تختزل مجموعة من المعاني في عبارات مكررة، بمعنى أن الإنسان البدائي يعتمد على بناء الاستعارة في تحصيل معاني كثيرة بجمل ثابتة. لذلك انتبه بعض الفلاسفة والمفكرين إلى الخاصية الشعرية للإنسان البدائي "في كونه ليس جاهلاً ولا بربرياً بل هو شاعري أصلاً وفطراً في استجاباته للعالم"^(٦)، كما قرنوا الشاعر الحديث بالبدائي في تعامله مع الطبيعة وكأنه يراها لأول مرة؛ وقد ذهب الناقد الألماني (هردر) إلى الاعتقاد بأن "للإنسان لغة منذ أن كان حيواناً"، ويعني أن الإنسان مثله مثل الحيوان يتفاهم مع الكائنات الأخرى التي من نوعه بالأصوات التي ينتجها ويسمعها. وأصل اللغة يوجد حيث يفصل الإنسان عن الحيوان أي في غياب غرائز الإنسان وفي وضعية النقص الناشئة عنه وفي ضرورة تعويضها بفضل "خصوصيته" أي بفضل الفكر والمعرفة"^(٧). ورأى أن البدائي يفكر في شكل رموز، وأن بداية اللغة كانت مرتبطة بالاستعارة، فاللغة هي قاموس الروح، وقد تعاونت رموزها واستعاراتها على خلق الأساطير والملاحم العجيبة، والشاعر الحديث يشبه الإنسان البدائي في كونه لا يقدم المعنى مجرداً أو يحاكي الطبيعة، بل هو يخلق كما كان البدائي يخلق قصصه الخيالية وأساطيره"^(٨). فعن طريق الاستعارة والمجاز يختزل البدائي عناصر الطبيعة، إذ يشترك العالم الخارجي مع العالم الداخلي له، فتعبيره يتوازى بين الداخل والخارج والمادي والمعنوي، وهذا ما يقلل احتياجاته اللفظية ويؤدي إلى اكتفائه بمجموعة من الأنظمة اللغوية التقليدية الشفاهية التي يستعملها في مناسبات متشابهة.

إن مصطلح الأنثروبولوجيا اللسانية نشأ مع علم اللغة الحديث الذي بدأه فرديناند دي سوسير، وقد بدأت الدراسات الأنثروبولوجية تأخذ حيزاً كبيراً بين الدراسات الإنسانية المعاصرة لما لها من دور مهم في الكشف عن الأبنية الاجتماعية التي نشأت داخل المجتمعات الحديثة. فلم يعد المجتمع المعاصر بنية بسيطة واضحة مثلما كان المجتمع الكلاسيكي بطبقاته وفئاته، وتصنيفاته المحددة الطبيعية والثقافية والعقائدية. إذ إن الطبقات والفئات الاجتماعية تغيرت وظهرت مجموعات ثقافية شكّلت أبنية اجتماعية جديدة لا تنتمي إلى عرق أو بيئة محددة، لذلك لا بدّ من النظر في التركيبات المعقدة للمجتمع المعاصر عند دراسة الأدب واللغة، لأنهما نتاج تركيب غير عادي، وربما تحولت فنتازيا الصورة الشعرية والأدب العجائبي إلى واقع نعيشه ونمارسه ونشاهده كل يوم حتى فقد القارئ المعاصر الإحساس بالدهشة.

قبل سوسير:

لم تكن البنيوية ثورة مفاجئة للمسار التاريخي المعرفي، بل هي نتيجة حتمية لحركة الفلسفات الاجتماعية التي اهتمت بدراسة الشعوب والأجناس البشرية وتاريخ الهجرات والتحويلات

د. محمد جاسم جبارة

الاجتماعية وتصنيفات التجمعات البشرية ولغاتها وتعبيرها عن واقعها من عقائد وعادات وتقاليد ومفاهيم سياسية وإدارية في تنظيم الحياة. و"ينعقد الرأي بين الباحثين في علم اللغة والعلوم الاجتماعية والإنسانية على أن تبلور البنيوية structuralisme من أهم ملامح التطور المنهجي في القرن العشرين. لقد ظهر المنهج البنيوي في علم اللغة عند دي سوسير (١٩٠٦ - ١٩١١) وتروبتسكوي (١٩٢٨)، ثم انتقل بعد ذلك (١٩٤٥) على يد ليفي شتروس إلى الدراسات الأثنولوجية، فكان ذلك حلقة جديدة من حلقات اللقاء العلمي بين مجالين ارتبطا منذ البداية ارتباطاً وثيقاً^(٩). وقبل أن نتحدث عن جهود سوسير لابد لنا من العودة إلى بعض الكتابات الاجتماعية التي تبدو قريبة جداً من عمل سوسير وهي كتابات ربطت بين اللغة والمجتمع والفرد بصورة واضحة. ولا نبتعد كثيراً إذا قلنا إنها كتابات أنقذت العصور الوسطى من الأرسقراطيات الملكية الكنسية، بإعادة قراءة الوجود من جديد بفصل الألفاظ عن معانيها الخالدة، وتغيير الدور الاجتماعي للفرد، فقد تمكن جون لوك (John Locke: ١٦٣٢ - ١٧٠٤) من تغيير المفاهيم المركزية للوجود وللعلاقات الإنسانية في بحثه (مقال في موضوع الفهم الإنساني) "الذي أصبح المرجع الأساسي للقرن الثامن عشر في علم النفس؛ وكان أهم ما أفاده أهل العصر من الكتاب بسطه لقضية المعاني الغريزية؛ وقد جاء فيه أن العقل لا يحصل على شيء ما من المعرفة بالوراثة فليست هناك معانٍ غريزية ولكنه يحصل على المعرفة من وجوده في بيئته ومن الإحساسات التي تتوالى وتتدفق"^(١٠). فقد قرّر لوك "أن النفس عند الميلاد تخلو من أي معنى مغروس فيها، وليست في الحقيقة عندئذٍ إلا كالصحيفة البيضاء من الورق الخالية من أي نقش ثم ينقش العالم الخارجي الطبيعي والإنساني على هذه الصحيفة البيضاء جميع المعاني والمبادئ خيرا وشرها المرقومة في النفس"^(١١). وكان هذا الرأي كفيلاً بإنقاذ الإنسان من خطيئة الولادة التي التصقت به طوال العصور الوسطى. لذلك تابع من جاء بعده تقييم هذا المبدأ والدفاع عنه وإضافة أفكار جديدة له بما يتطلبه تطوير المجتمع. فقد تابع جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) نهج لوك وأضاف إليه بعداً اجتماعياً محدداً ينبثق من علاقة اللغة بالحاجات الطبيعية من عواطف ومشاعر لا يمكن أن تقضيها لغة الإشارة، إذ فرّق روسو بين الكلام والإشارة، فالإشارة هي الحركات والإيماءات التي ترافق الكلام ولكل من الإشارة والكلمة دور في أداء المعاني والاحتياجات، يقول: "لو لم تكن لنا قطّ غير حاجات طبيعية لأمكننا جداً أن لا نتكلم أبداً وأن نفاهم على التمام بمجرد لغة الإشارة، ولكن بمقدورنا أن نقيم مجتمعات لا تختلف كثيراً عما هو عليه اليوم أو هي أصوب تدرجاً نحو هدفها وأن نؤسس قوانين ونختار قادة ونخترع فنوناً ونقيم التجارة وباختصار أن نعمل من الأشياء بقدر ما نعمله منها بفضل الكلام"^(١٢). وهذا يجعلنا نفكر باللغة الكلاسيكية، هل كانت منحصرة في أداء وظيفة الإشارة في تعبيرها عن معانٍ خالدة

وتجاهلها للإحساسات الفردية وللذات بوصفها عنصراً فاعلاً في أداء الخطاب الاجتماعي؟ وهل كانت دعوة روسو في التفريق بين الإشارة والكلمة نوعاً من التحرر في سبيل إعطاء الإحساس الفردي دوره في الخطاب الاجتماعي؟ وبيان اتساع الحاجات الفردية وتجاوزها للحاجات الطبيعية التي كانت تسيطر على فكر العصور الوسطى؟؛ فلم تعد الإشارة كافية في أداء التعبير، لأن للإنسان احتياجات نفسية وعاطفية تفوق احتياجاته الطبيعية.

وإذا ما راجعنا ملامح الدرس الأنثروبولوجي قبل شتراوس وسوسير فسنجد أنه قد رافق عصر النهضة بسبب الحاجة التي دعت الفلاسفة إلى ربط الفكر بالتغيرات الاجتماعية وابتعادهم عن الغيبيات التي كانت تسيطر على العصور القديمة، فقد نقلت الأنثروبولوجيا الفكر من عالم الأساطير إلى عالم الواقع، وكان ذلك إيماناً من المفكرين بقدرة الذات الفردية على تحقيق موضوع العالم الخارجي والتأثير فيه. إن الأنثروبولوجيا تتضمن جوانب عديدة من الفكر، فقد حملت في مساراتها ما أوحته المكتشفات الجغرافية والرحلات الاستكشافية للفلسفات الطبيعية حين اطلعت أوروبا على العالم الجديد الذي خلخل المنظور اللاهوتي وسلطة الكنيسة عندهم، وابتدأ عصر التنوير الذي اقتبس من تجارب الشعوب القائمة على أنظمة ومفاهيم تختلف كلياً عن المعتقدات الكنسية الصارمة. "في عام ١٧٢٥ نشر القاضي الإيطالي جامباتستا فيكو كتاباً بعنوان (العلم الجديد). وكان صدور الكتاب حدثاً خطيراً على الرغم من أنه مرّ بهدوء في حينه. ذلك أن العلم الذي اقترحه فيكو لم يكن أكثر من علم المجتمع البشري ... وكان فيكو يهدف إلى أن يحقق لـ (العالم الإنساني) ما حققه علماء عصر النهضة لـ (عالم الطبيعة)، فهدفه باختصار تكوين (فيزياء الإنسان)"^(١٣). وربما هذه الفيزياء التي غيرت نظام الإشارة عند روسو كما غيرت طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع من جهة وبينه وبين الطبيعة من جهة أخرى، "إذا كان العلم كشف عن القوانين الطبيعية في "العالم الفيزيقي" المحسوس فليس ثمة ما يمنع من إمكان الكشف عن وجود قوانين مماثلة "للعالم" الاجتماعي والثقافي .. ومن هذا المنطلق بدأ فلاسفة التنوير يختبرون مظاهر الحياة الاجتماعية ويدرسون النظم السياسية والدينية والاجتماعية والأخلاقية ويخضعونها للنقد العنيف من وجهة نظر العقل وحده وبطالون بضرورة تغيير النظم التي تبدو للعقل غير منطقية والتي تتعارض بالتالي مع طبيعة الإنسان وتقف بذلك عقبة في سبيل نموه وارتقائه وتقدمه"^(١٤). ويبدو أن الدرس اللساني لم يكن بعيداً في تحوُّله - مع باقي المعارف - من التفسيرات الغيبية إلى التفسير العلمي الواقعي، لذلك سار جنباً إلى جنب مع الفلسفة التنويرية التي وجدت في تغيير الخطاب الخطوة المركزية الأولى في تغيير الفكر والمفاهيم والرؤى. وسنجد في الكتابات المعاصرة عودة إلى تقييم الرؤية الغيبية للغة في البحث عن نشأتها أو البحث عن



د. محمد جاسم جبارة

اللغة الأم لجميع اللغات والتي اتخذت طابعاً قومياً أو عنصرياً أحياناً ثم تفسير لغة آدم وعذرية الخطاب في نشأة معاني اللغة ومفرداتها.

قد يرى القارئ أننا نعيد النظر في فلسفة العصور الوسطى وعصر النهضة، وهدفنا هو الوقوف على المؤسس الحقيقي للبنىوية والدراسات الأنثروبولوجية، إذ لم تكن (نبوءة) سوسير ولا مكتشفات شتراوس هي المؤسس للحدثة، بل هي الحاجة الاجتماعية إلى تغيير الخطاب بعد أن اطلعت أوروبا على أنظمة اجتماعية مختلفة من خلال الرحلات الجغرافية والمكتشفات العلمية التي رافقتها. ونعتقد أن هذه المحاور الاجتماعية اللسانية لها فائدة كبيرة في إعادة تقييم الإنتاج العربي النقدي والتاريخي وفهم آليات التطوير والتقدم الاجتماعي. فما زالت الأطروحات العربية تدور في مناهج تقليدية على الرغم من ادعائها تبني الحدثة وتطبيق مناهج اللسانيات الحديثة، إذ إنها تفضل الاعتماد على الأحكام المسبقة للموروث من أن تخوض في حوار منفتح يخلخل القيم ويؤسس لعالم أكثر اتساعاً من الخطاب المضمون الذي تعتمده أغلب الدراسات. إن الأدب هو المجتمع والمجتمع هو اللسان، واللسان هو خطاب راهن مصنوع من جهات متعددة تؤسس دلالاته ومعانيه، ولا بد من النظر إلى كل خطاب اجتماعي بالتفاعل بين لغته ومنتجه، ولا نكتفي بالنظر إلى اللغة بعيداً عن واقعه النفسي والاجتماعي المتمثل بالبيئة أو المنتج. إن ما تفعله أغلب الدراسات العربية هو فصل الخطاب عن منتجه، وذلك بسبب التفسير الخاطئ للمناهج اللسانية التي حاولت أن تفصل الخطاب عن مرجعياته الأيديولوجية واللاهوتية وليس عن تفاعله البيئي (interdisciplinary).

سوسير والبنىوية:

يعد فردينان دي سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣) من أشهر اللغويين في العصر الحديث لما قدّمه من منهج محدث في دراسة علم اللغة جعل الدارسين يفرّقون بين حقبتين تاريخيتين، قبل سوسير وبعده. ولم يتخذ كتاب، قبله ولا بعده، شهرة ما اتخذته محاضرات سوسير التي جمعت بعد وفاته بعنوان (محاضرات في علم اللغة العام) والتي قام بجمعها تلميذاه (شارل بالي) و (ألبرت سيكاوي). وتتخلص نظرية دي سوسير بأن: "اللغات هي الأدوات التي تُمكن البشر من تحقيق فهم منطقي للعالم الذي يعيشون فيه. وبدلاً من النظر إلى المفردات أنها مجرد ملحقات لفهمنا للحقيقة، رأى سوسير أن فهمنا للواقع يعتمد أساساً على استعمالنا - للأغراض الاجتماعية - الإشارات اللفظية التي تشكل اللغة التي نستعملها"^(١٥). ويبدو أن سوسير أحسّ بانفصال الطبيعة عن الإنسان وتحول رموزها إلى شكل ثانوي للسلطة بعد أن كانت سلطتها غيبية خارجة عن الهوية الاجتماعية للفرد الذي يستقبل الطبيعة عبر ترميزها الكنسي اللاهوتي. فنظرية

سوسير في أساسها نظرية اجتماعية في دراسة اللغة، غير أن الدارسين غالباً ما يهتمون هذا الجانب المهم من نظريته وهو الجانب الاجتماعي الذي أراه مدخلاً للواقعية في دراسة اللغة، وقد أكدت محاضراته على هذا الجانب في الدراسة، فهو يقول: "إن الفصل بين اللغة والكلام يعني أيضاً الفصل (١) بين ما هو اجتماعي وما هو فردي، (٢) الفصل بين ما هو جوهري وما هو ثانوي وعرضي إلى درجة ما"^(١٦). إلى جانب ذلك قدّم سوسير نظريته من خلال نظريته إلى العلامة اللغوية وفصلها عن مدلولها مما جعل نظريته تقتصر على النماذج المحددة النوعية، وقد لاحظ (جوناثان كلر) هذا المنهج عند سوسير فقال: "في وسعنا - إذن - أن نرى أن علم اللغة لا يدرس مجموعات ضخمة من السياقات الصوتية، بل يدرس نظاماً من الأعراف الاجتماعية. وإن المرء ليحاول أن يحدد عناصر التأليف وقواعده التي تشكل ذلك النظام، والتي تجعل الاتصال اللغوي بين أفراد المجتمع ممكناً. ومن فضائل نظرية سوسير في اللغة أنها وضعت الأعراف والوقائع الاجتماعية في قلب البحث اللغوي عن طريق تأكيدها لمشكلة العلامة"^(١٧). إن فصل الدال عن المدلول ساهم في تحويل الألفاظ اللغوية، بوصفها علامات، من استقرارها الدلالي إلى علامة قابلة للتأويل، إذ إن (العلامة) تُرادف (التمثيل)، فهي: "أي شيء يمثل شيئاً آخر سواه من ناحية أو جهة ما"^(١٨). فهي بهذا تصبح قابلة للتأويل المستمر طالما أنها تتغير تمثيلات الواقعية فتتحول من مدلول إلى آخر، ف"كل ما يمكن تأويله فهو إذاً علامة"^(١٩). وعلينا أن ننسب إلى الفرق بين تمثيل الدال للمدلول من تمثيل العلامة للواقع، فالعلاقة الأولى غير قابلة للتأويل لأنها علامة معجمية، والثانية قابلة للتأويل لأنها علامة اجتماعية واقعية. وحقيقة الأمر فإن نظرية سوسير اكتسبت قوتها من ترابطها الشامل بين المنهج والتطبيق، ففصل الدال عن المدلول يعني فصل اللغة عن تاريخها، وهذا بدوره كان بحاجة إلى الاعتماد على النماذج المركزية التي تمثل نموذجاً بنيوياً شاملاً، مما جعل سوسير ينتقل من البحث الجزئي إلى البحث في الكليات، وهو ما أعطى نظريته مساراً فلسفياً واجتماعياً يتماثل مع أطروحات هيغل في فلسفته للتاريخ ومنهجه الكلي. كما يتماثل في واقعيته مع أطروحات الماركسية، وكل ذلك مهّد الطريق لاستكمال أدوات المنهج البنوي في رؤيته الكلية ومنهجه السكوني، واعتماده على النموذج المركزي، ومطابقة التماثلات معه، لذلك يرى بعض الباحثين أن "من الصعب عدم النظر إلى البنوية لدى سوسير ضمن منظور تاريخي كونها التراكم الطبيعي للنزعة المتنامية نحو التفسير الكلي في العلوم الإنسانية التي لا يمكن أن تبقى اللغة - في نهاية المطاف - بمعزل عنها"^(٢٠).

ويتضح الجانب الاجتماعي أيضاً عند سوسير في نظريته إلى اللغة بوصفها علامة قابلة للإنتاج وتكوين علاقات لا نهائية من السياقات التي تتوافق مع قدرات الفرد والجماعة، لأن اللغة

د. محمد جاسم جبارة

مهمة اجتماعية وليست فردية. فإذا كان بمقدورنا أن نصنع العلامات ونغيّر فيها على الدوام بحسب الحاجة إلى تمثيلاتها الواقعية فإن اللغة بوصفها علامة هي ليست ملكة فطرية للفرد، بل هي ابتكار اجتماعي. وما نعنيه بالتمثيل هو أن العلامة تدل على مجموعة من الأشياء ثم تنتقل إلى تمثيل آخر، فالأخضر قد يدل على الربيع والحياة أو الانطلاق في إشارة المرور، أو يمثل سيادة الدولة في علمها وتمثيلها الدبلوماسي، أو تصنيف لفريق رياضي، ثم قد يدخل في تمثيلات أخرى جديدة، ولا يشترط أن يتطابق التمثيل مع موضوعه الذي يمثله، وقد "أصر فرديناند دي سوسير على مصطلح "يدل" (signify) بدلاً من مصطلح "يمثل" (represent) لما تقوم به الكلمات: فهي لا تتوب مناب واقع يتم أدائه، بل هي تشكل أو تكوّن ما يُعدّ واقعاً. مع ذلك، فمن المعتاد الآن متابعة "التمثيل" وفق الخطوط السوسيرية، وليس طرده من المعجم"^(٢١).

وعلى هذا الأساس حدّد سوسير علم العلامات (السيمولوجيا) على أنه "فرع من علم النفس الاجتماعي ومن ثم من علم النفس العام، ولعل السبب الذي جعله يضع السيمولوجيا هذا الموضوع من علم النفس وعلم الاجتماع هو ولّعه بالنتائج التي توصلت إليها أبحاث هذين العالِمين على يد معاصريه "فرويد" و "دوركايم"^(٢٢). وحقيقة الأمر لم يكن رأي دي سوسير هو المهيمن الوحيد على تطوير المفاهيم الاجتماعية والنفسية في الدراسات اللسانية، إذ كان لبنفينايست ثم جاكوبسون الأثر الأكبر في مجال التطبيقات الميدانية على اللغة والأدب وعلاقتها في تحديد الأبنية الاجتماعية من خلال الكشف عن وظائف اللغة، لذلك خالف بنفينايست سوسير حول اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول ورأى حتمية العلاقة بينهما، وهو الرأي الذي سار عليه جاكوبسون، يقول بنفينايست: إن "أحد مكونات العلامة هي الصورة الصوتية ويشكل الدال، أما المكون الآخر فهو المفهوم ويشكل المدلول. إن العلاقة بين الدال والمدلول ليست اعتبارية بل هي عكس ذلك علاقة ضرورية. فالمفهوم (المدلول) ((ثور))، مماثل في وعيي بالضرورة للمجموع الصوتي (دال) ((ثور)). وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك؟ فكلاهما نُقِشَا في ذهني، وكلّ منهما يستحضر الآخر في كل الظروف. ثمة بينهما اتحاد وثيق إلى درجة أن مفهوم ((ثور)) هو بمثابة روح الصورة الصوتية ((ثور)) إن الذهن لا يحتوي على أشكال خاوية، أي لا يحتوي على مفاهيم غير مسمّاة... إن الذهن لا يتقبل من الأشكال إلا ذلك الشكل الذي يكون حاملاً لتمثيل يمكنه التعرف عليه، وإلا رفضه بوصفه مجهولاً وغريباً. فالدال والمدلول، التمثيل الذهني والصورة الصوتية، هنا في الواقع وجهان لأمر واحد ويتشكلان معاً كالمحتوي والمحتوى. إن وحدة الجوهر هذه للدال والمدلول هي التي تضمن الوحدة البنوية للعلامة اللسانية"^(٢٣). فبنفينايست كان ينظر إلى العلامة بوصفها نتاجاً اجتماعياً معبأً بالدلالات النفسية والاجتماعية

لذلك أصبح حضوره بوصفه صوتاً يعني حضور معناه ودلالته على التوازي. وهو ما ذهب إليه جاكوبسون في تحديده لوظائف اللغة بحسب تمثيلها لمرجعياتها المنتجة لها. وهكذا كلما تأملنا في فلسفة البنيوية وجدناها تهدف إلى إعادة هيكلة التصنيفات الاجتماعية بعد أن تعرّف سوسير على تجارب الشعوب الأخرى وتحديداً اكتشاف اللغة السنسكريتية، لينقل هذه التجربة في ملاحظته للتعدد اللغوي من مفهوم اللغة التاريخية إلى مفهوم العلامة القائم على المنهج الوصفي. غير أن فصل الدال عن المدلول لم يكن إفلاتاً من المنهج التاريخي فحسب بل كذلك كان نقضاً للترابط الأيديولوجي بين الفكر والواقع الاجتماعي، غير أن المعالجات الماركسية هي التي أعادت ترتيب التنظيم الأيديولوجي باستعادة الدال لمدلوله المرجعي. وحقيقة الأمر فإن البنيوية ربما ساهمت في إنهاء عصر الأيديولوجية، لبدأ عصر الهيكليات الصغرى بإعادة البنية الحضارية إلى عناصرها البنائية الأولى والمتمثلة بالمجتمعات البدائية، التي دار حولها درس الأنثروبولوجيا.

البنيوية والأنثروبولوجيا:

لقد ظهرت نظرية سوسير اللغوية إلى جانب التغيّر الذي حدث في موضوع الأنثروبولوجيا ووظيفتها ومناهجها، إذ انتقلت من المفهوم السيكولوجي إلى دراسة ثقافة الشعوب والتعرف على سلوكها وعاداتها وأديانها وعلاقات القرى بينها ودراسة بنيتها الاجتماعية والثقافية على أساس التكامل بين الفرد ومجمعه. ولا نريد هنا أن نقف طويلاً عند مصطلح الأنثروبولوجيا الذي تطور كثيراً بين المدارس الأوروبية والمدرسة الأمريكية فضلاً عن الاتجاهات الماركسية التي كان لها دور كبير في تحديد مفهومه بحسب الحاجة التاريخية ومفهوم التطور وعلاقة الإنسان بالمجتمع وبالذولة وبالهوية القومية والعرق. ونشير إلى أن المدارس الأنثروبولوجية لا تختص فقط بدراسة المجتمعات البدائية والطقوس الدينية والعادات التي تهيمن على المجتمعات الشفاهية أو المجتمعات الأمية، بل كذلك لم تتخلّ عن دراسة المجتمعات المعاصرة التي هي أيضاً تقوم على نفس البنية الاجتماعية وتحكمها الحاجات الطبيعية والبيولوجية والنفسية في صياغة ثقافتها وانتماءاتها القومية ودعواتها العرقية. وما يشغلنا هنا هو المسألة اللغوية التي ارتبطت في عدد من الدعوات القومية بالعرق وهي دعوات لم تخلُ من مغالطات عنصرية رفضها العديد من الدارسين كما رفضتها الماركسية لدعوتها إلى الثقافة المتكاملة للأمة.

وتقف أعمال شتراوس على رأس قائمة الدراسات الأنثروبولوجية البنيوية التي طبقها على المجتمعات البدائية. فقد اعتمد على سوسير في بناء نظريته الأنثروبولوجية وتدعيم نموذج البنيوي، يقول: "لا جدال في أن الأسنيات تنتمي إلى العلوم المجتمعية"^(٢٤).

د. محمد جاسم جبارة

وكان يهدف إلى نقد المجتمع الغربي من خلال شرحه للمضامين الإنسانية التي يتمتع بها البدائيون. فهو يتفق مع فيكو في إيمانه بتحضر البدائي وبعده عن البربرية، فقد رفض أن يوصف من لا يعرف الكتابة بالبربرية وفصل بين الحضارة وتعلم الكتابة من خلال دراسته لمجتمع (الناميكوارا)، ورأى أن الكتابة منذ ظهورها كانت تسهل استغلال بني الإنسان قبل إنارة عقولهم، يقول: "إن الوظيفة الأولية للتواصل المكتوب هي تسهيل الاستعباد. أما استخدام الكتابة لغايات منزهة عن الغرض، بغية الحصول على متع فكرية وجمالية، فهو نتيجة ثانوية، إن لم يقتصر في الأعم الأغلب على كونه وسيلة لتدعيم وتسويغ أو إخفاء الوظيفة الأخرى"^(٢٥). ويبدو أن شتراوس مزج عدة مفاهيم في إنتاج منهجه الأنثروبولوجي فهو يتتبع خطى سوسير بقراءة جاكوبسون، ثم يميل إلى الأفكار الماركسية في تعامله مع المجتمعات البدائية التي تمثل الطبقة الدنيا. فرأى أن: "الباحث الأسني يضع بمتناول الباحث الاجتماعي اشتقاقات لغوية تمكنه من إنشاء روابط بين بعض مفردات القرابة لم تكن ملحوظة على نحو مباشر. كما أن الباحث الاجتماعي يستطيع، بالمقابل، أن يعرّف الباحث الأسني على تقاليد وقواعد وضعية وتحريمات تساعده على أن يفهم كيف تظل بعض سمات الكلام ثابتة على وجه واحد، وكيف تفتقد بعض المفردات أو مجموعات المفردات إلى الثبات والاستقرار"^(٢٦). فهذا المنهج هو نفسه الذي دعا إليه سوسير في بحثه عن الأنظمة والعلاقات الكلية والاعتماد على النماذج بوصفها قاعدة يمكن إعمالها على جميع التصنيفات والأشكال المماثلة، وهنا تظهر بوضوح بنوية شتراوس في اعتباره المجتمع البدائي نموذجاً للمجتمع النقي والمثالي. تقول أديث كيروزويل: "وما إن تعرف ليفي شتراوس علم اللغة البنيوي - بفضل ياكوبسون - حتى أخذ ينظر إلى دراسة سوسير للغة بوصفها نسقاً مستقلاً بذاته، نسقاً يقوم على التسليم بعلاقة فاعلة تصل مكونات العلامة اللغوية، أي تصل بين نسق اللغة (langue) والكلام الفردي (parole) من ناحية، وبين الصورة الصوتية (الدال signifier) والمفهوم (المدلول signified) من ناحية ثانية. ولقد وصل ليفي شتراوس بين هذه الثنائية الأساسية ونموذج التحليل الفونيمي phonemie عند ياكوبسون، ذلك النموذج الذي يحاول به علم اللغة البنيوي إثبات أن بنية أي لغة تتبع - دائماً - سبيلاً ثنائياً من التراكيب المتوازنة"^(٢٧). ويتضح ذلك أيضاً في دراسة شتراوس للأسطورة، فبتأثير سوسير حاول شتراوس كشف التماثل بين اللغة والأسطورة، فتعدّد الأساطير في كل العصور والأمكنة هو تكرار لمجموعة من الارتباطات في كل الروايات الأسطورية، وتعدّد النصوص اللغوية هو كذلك يمثل توافقاً لمجموعة من العناصر اللغوية المحددة^(٢٨). هكذا نجد أن مزج شتراوس بين المناهج الاجتماعية والبنيوية كان كفيلاً أن يغيّر النظرة والتقييم للنظام الاجتماعي ويكشف عن أساليب الاستغلال والانتهاك بين المجتمعات بحسب بنائها الحضاري.

خطاب الأقليات:

لقد لاحظنا اهتمام الأطروحات النقدية المعاصرة بالنقد الثقافي الذي يركز على دراسة أدب الأقليات العرقية والمهمشين والأدب النسوي، وقد تبنى النقاد العرب مواقف المفكرين الغربيين ودافعوا عن خطاب الأقليات دون معاينة الواقع الاجتماعي العربي ومدى احتياجه لمثل هذا الخطاب أو عدم احتياجه له، فضلاً عن السلبيات والإيجابيات التي لم يقف عندها الدارسون. لقد رافق الاهتمام بالنقد الثقافي غياب المجموعات الثقافية والأيدولوجية، وتمحورت جميع الخطابات حول نقد السلطة بكل مظاهرها الاجتماعية والعقائدية والسياسية مع اهتمام النقاد والمفكرين بإعلاء الخطاب الثقافي للأقليات العرقية والمهمشين، مما أدى إلى تسيّد هذه الأقليات وظهور فئات جديدة لا تشكل طبقة ثقافية متميزة، وهي غير قادرة على استحداث خطاب تفاعلي في المجتمع المعاصر. فنلاحظ اهتمام النقد الثقافي العربي بخطاب المهمشين الذين لا ينتمون إلى إرث ثقافي محدد ولا يتطلعون إلى أهداف اجتماعية إنسانية شمولية، فربما اقتصرت أطروحاتهم على استعادة الحقوق الوهمية، والمطالبة بالمشاركة في مجتمع لم يكن لهم دور في إنتاجه. وكل ذلك هو نتاج ما رُوّج له المؤسسة الإمبريالية المعاصرة في تخفيض دور الأكثرية وتهميشهم مقابل إعلاء خطاب الأقليات ومساندته من أجل تفكيك المجتمعات الكلاسيكية المستقرة. ويبدو أن ظهور أدب الأقليات كان نتيجةً لاختزال الفكر الإنساني المؤمن بالتعدد الثقافي، وعولمة الثقافة البشرية وإخضاعها لنمط محدد من الخطاب وانحسارها في مؤسسة واحدة اهتمت بالإعلان التجاري أكثر من الأدب، وبالترويج أكثر من الإقناع. ونحن بهذا الطرح لا نقلل من خطورة الدور الذي تلعبه الأقليات وأثرها في بناء القاعدة الأولى للمجتمعات، غير أن الأقليات التي لها إرث اجتماعي هي ليست كالأقليات التي ظهرت حديثاً بتجمعات لا تتصف بالوحدة العرقية أو العقائدية، بل إنها تعبير عن العشوائيات التي أحاطت بالمدن الكبرى. أما النقد المسمّى بما بعد الكولونيالية (post-colonialism) الذي اهتم بنقد خطاب الأقليات، فهو يختلف في أهدافه ومناهجه عما هو عليه في النقد العربي، إذ عالج أوضاع المجتمعات المستعمرة المضطهدة بسبب الاستعمار الغربي، في رفضهم للتاريخ المكتوب من وجهة نظر السلطات الاستعمارية، ابتداءً بدراسات التاريخ الهندي، وعمدت إلى إعلاء صوت الأشخاص الذين تعرضوا للاستعمار، أي المهمشين؛ ثم تطورت هذه الدعوات على يد فرانز فانون وإدوارد سعيد والوطنيين السود في الولايات المتحدة^(٢٩). وربما ينطبق الكلام نفسه حول النقد النسوي (feminist) في اختلاف دعوته وأهدافه بين المجتمع الغربي الذي نشأ فيه والمجتمع العربي الذي نقل مفاهيمه إلى بنيات اجتماعية عربية مختلفة تماماً؛ فما حصل عندنا هو محاولة تفكيك

د. محمد جاسم جبارة

النظام التقليدي لعلاقة الرجل بالمرأة، وإثبات قدرة المرأة على المشاركة في بناء الحياة، ثم تحررها من سلطة الرجل التي غالباً ما تتخذ شكلاً تخليقياً رمزياً ذا مرجعية حكائية تدور حول مفهوم الجوّاري والقيان وسيادة الرجولة على الأنوثة. وهذا الاتجاه هو في حقيقته تسطيح لمعنى الحركة النسوية الغربية. فالنساء العربيات لم يستطعن حتى الآن من تكوين خطاب مشترك متوافق بين احتياجاتهن ومستوى الوعي الاجتماعي بقضيتهن، إن كانت هناك قضية جادة ومهمة وتحتاج إلى معالجة جذرية.

وكذلك الكلام نفسه يتجه نحو نقد ما بعد البنوية (post-structuralism) الذي كان نقضاً لأطروحات ليفي شتراوس في توحيد الرموز وسعيه إلى تثبيت النموذج البنوي، وقد رفض نقاد ما بعد البنوية ذلك وأكدوا على تنوع الرموز الثقافية والأبنية الاجتماعية، وتطور هذا المفهوم على يد جاك دريدا ولاكان وميشيل فوكو^(٣٠).

إن درسنا اللساني عموماً يخوض مرحلة قلقة من الصراعات المتعددة بين الأيديولوجيات والعقائد ثم بين الماضي والحاضر، فضلاً عن إرهابات التحديث. ولا أظن أن الدراسات الإنسانية تكتمل دون فهم المنطلقات الاجتماعية والبناء الأنثروبولوجي للمجتمع. فما نلاحظه في العلوم الإنسانية عند الغربيين أنها لم تقفز نحو الحداثة فجأة كما هو الحال عندنا، فعلى الرغم من المسار التاريخي المنهجي المعقول الذي كانت تسير فيه الثقافة العربية منذ النهضة حتى نهاية السبعينات إلا أن دخول الحداثة أدى إلى قطيعة ثقافية كبيرة جداً حتى مع المرجعيات المؤسسة للحداثة نفسها مثل الفكر الماركسي وكتابات عصر التنوير الأوربي؛ ولا نجد هذه القطيعة عند قراءة الفكر الغربي ونظرياته. لذلك علينا أن نراجع العديد من المفاهيم والأفكار السائدة في المؤلفات العربية المعاصرة من أجل تحديد موقفها الأيديولوجي ووضعها في المكان المناسب الذي تخدم فيه المجتمع العربي بالشكل الصحيح، ونقدم نموذجاً حداثياً ناضجاً قادراً على استيعاب المضامين الأخلاقية للمجتمع العربي. وعلينا أن نضع المعايير الأخلاقية في تحديد مشاركة الأقليات في بناء المجتمع، وأن ننظر إلى أهمية الأقليات غير العرقية المستحدثة في المجتمع العربي مثل شباب الإنترنت على سبيل المثال لا الحصر، أو ربما المجموعات الجهادية التي أصبحت الآن تتلقى تعليماتها عن طريق المشافهة من أمرائها وليس لديها ثقافة مكتوبة؛ وأن تقف المؤسسات المجتمعية في إدماج هذه الأقليات بالمجتمع الأم، إذ أكد شتراوس من قبل على "أن العزلة والانكماش، يؤديان حتماً إلى الجمود والعقم الثقافي، وارتأى أن الواجب الكبير الملقى على عاتق البشرية يتمثل في ضرورة الابتعاد عن كل نزعة عنصرية تحصر الامتياز والتفوق في سلالة معينة من البشر، وفي ثقافة معينة، وكذلك في الاحتراز من النزعات الخصوصية الضيقة. فمن المستحيل في نظره، أن ينفرد أي جزء من البشرية وحده، بامتلاك

صيح وحلول عامة يمكن أن تنطبق على الجميع^(٣١). وهذه المسألة لا تتم إلا عن طريق توسيع الرؤية وتنويع الثقافة والاعتراف بالآخر بوصفه مشاركاً وفاعلاً في الحياة الاجتماعية من خلال وجوده الفردي والعام. إلى جانب ذلك نحتاج إلى إعادة تقييم مفاهيم القومية والوحدة، إذ إن شعوب الدول العربية دخلت في تجارب اقتصادية واجتماعية مختلفة عن بعضها البعض، لذلك لم تُعد العناصر الوحدوية المؤسسة للفكر القومي هي ذاتها التي كانت في السابق، وربما لو أعدنا النظر في المشتركات اللغوية والاتجاهات العقائدية والمحركات الاقتصادية سنجد أن بعض الدول العربية قد تخرج من البنية الوحدوية القومية للعرب، وربما تكون أقرب إلى شعوب أخرى. أخيراً نقول إن ما قدمناه في هذه الأسطر لا يتعدى أن يكون مدخلاً بسيطاً لمشروع كبير يهدف إلى مراجعة النظريات والمفاهيم وتحديد القراءات النقدية الغربية والنظر إلى الفكر العربي بنظرة تتوازي مع طموحه وتطلعاته وفهم بنائه الاجتماعي والنفسي، خصوصاً بعد مواجهة انتكاساته الراهنة أمام المتغيرات السياسية والاجتماعية التي تعمل على عزله وتهميشه أمام العالم الغربي.

الخاتمة

ليس من السهل أن نحصل على نتائج مضمونة ونهائية من خلال البحوث القصيرة التي تعتمد التركيز على موضوع محدد، بل أغلب الأحيان تنتهي هذه الأوراق بإثارة الانتباه نحو مسارات جديدة للبحث. وقد مهدت لنا دراسة الأنثروبولوجيا اللسانية إلى تقديم مسائل النقد المعاصر على محك الاختبار في مواجهة الأطروحات التي شغلت العديد من الكتابات الراهنة التي تبحث موضوع الأقليات والتعدد اللغوي والنقد الكولونيالي وما بعده، والنقد النسوي الذي أخذ حيزاً من المؤلفات العربية دون تقديم المبررات التي تعزز تناول مثل هذه الأطروحات الغربية وهي تختلف في تنفيذ مشاريعها النقدية عن احتياجاتنا العربية. ودراسة موضوع الأنثروبولوجيا يعيد للنقد واقعته وتناسبه مع مناهج دراسة الأدب. لذلك رأينا أن الجانب الاجتماعي في تحليل اللغة وفي فهم النصوص من أهم الجوانب التي يمكن بواسطته أن نقارب بين المناهج اللسانية الحديثة والنقد العربي الذي تبنى هذه المناهج دون تفعيل دور الخصوصية العربية في النقد، فبقي بعيداً في أغلب الأحيان عن تحقيق الحاجة المعرفية. إلى جانب ذلك نجد حرص النقاد العرب على استبعاد المعاني التاريخية والاجتماعية في دراسة الأدب بسبب اهتمامهم بدراسة اللغة بوصفها ميداناً مغلقاً مكتفياً بذاته، لها ذاكرتها وحياتها بعيداً عن حياة الناس وأثر التاريخ. وكل ذلك لا نجده في نظرية دي سوسير ولا عند غيره من نقاد اللسانيات الحديثة، بل على العكس من

د. محمد جاسم جبارة

ذلك، نجد أن جميع النقاد الحدائين الغربيين حرصوا على دراسة المعنى من خلال دراستهم للغة، وهم لم يخرجوا عن موروثهم الفلسفي والفني كما نعمل نحن في التعامل مع موروثنا العربي. إن الخصوصية العربية تتمثل في عدة أمور؛ من أهمها السمة العقائدية للأدب والنقد، وكذلك سمة التعدد الثقافي، فالتراث العربي الشعري والنثري والإخباري والفلسفي متنوع الاتجاهات والثقافات، ويخلو من التصنيف الطبقي ومن السلطة الذكورية أو تهميش المرأة، فقد اهتم المجتمع بشعر الصعاليك مثلما اهتم بشعر الخلفاء والملوك، وأنشد شعر النساء مثلما أنشد شعر الأبطال والفحول، بل كذلك أنشد شعر المجانين والجواري وأصحاب الواحدة، فضلاً عن تقبله للشعراء اليهود والنصارى والفرس والروم، دون حواجز عقائدية أو عرقية. كل ذلك يفنر إلى دراسات تنظر إلى هذا التعدد بإيجابية من دون أن تتبنى مقولات جاهزة وعشوائية تتسم بالمبالغة والترويج الزائف.

وعلى هذا الأساس يشير البحث إلى ضرورة وضع معايير جديدة للنقد الأدبي تتأسس على الحاجة والتناسب لكي نستطيع أن نقداً عربياً إيجابياً قادراً على استيعاب مناهج الحدائة من جهة وخصوصية التراث العربي من جهة أخرى، ويمكننا أن نستفيد من الدراسات البيئية التي تداخل بين تخصصات متعددة من أجل تحقيق نتائج أفضل.

الهوامش

- (١) المعجم الفلسفي، د. إبراهيم مذكور وآخرون، مجمع اللغة العربية في مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة، ١٩٨٣: مادة (أنثروبولوجيا).
- (٢) ينظر: موسوعة علم الاجتماع، جوردون مارشال: المجلد الأول، ترجمة: محمد الجوهري وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة - القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧: مادة: (الأنثروبولوجيا الاجتماعية).
- (٣) نفسه، مادة: (الأنثروبولوجيا).
- (٤) المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، كارل. ل. بيكر، ترجمة: محمد شفيق غربال، مكتبة الأنجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - القاهرة - نيويورك، ط١٠، ١٩٥٥: ١٢٥ - ١٢٦.
- (٥) الأنثروبولوجيا، أسس نظرية وتطبيقات عملية، د. محمد الجوهري، طابع سجل العرب - القاهرة، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، ط١، ١٩٨٠: ١٩.
- (٦) البيئية وعلم الإشارة، ترنس هوكر، ترجمة: مجيد الماشطة، مراجعة: د. ناصر حلاوي، دار الشؤون الثقافية - بغداد، ط١، ١٩٨٦: ٩.
- (٧) علم الإناسة، التاريخ والثقافة والفلسفة، كريستوف فولف، نقل البروفيسور: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر (كلمة) - أبو ظبي، ط١، ٢٠٠٩: ٣٢١.

- (٨) ينظر: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دراسة في أصولها وتطورها، د. علي البطل، دار الأندلس - بيروت، ط١، ١٩٨٠: ٢٤.
- (٩) أصول النبوية في علم اللغة والدراسات الأثنولوجية، محمود فهمي حجازي، مجلة (عالم الفكر)، مج (٣)، ع (١)، أبريل- مايو - يونيه، وزارة الإعلام - الكويت، ١٩٧٢: ١٥١ - ١٥٢.
- (١٠) المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر: ١٣١.
- (١١) نفسه: ١٣٢.
- (١٢) محاولة في أصل اللغات، جان جاك روسو، تعريب: محمد محبوب، تقديم: د. عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، الدار التونسية للنشر (مشروع النشر المشترك)، (د.ت): ٣٠.
- (١٣) النبوية وعلم الإشارة: ٩.
- (١٤) العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجي، د. أحمد أبو زيد، مجلة (عالم الفكر)، مج (٢)، ع (٢)، يولييه - أغسطس - سبتمبر، ١٩٧١، وزارة الأعلام - الكويت: ١٤٤.
- (١٥) أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، روي هاريس وتولبت جي تيلر، تعريب: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت، ط١، ٢٠٠٤: ١ / ٢٥٦.
- (١٦) علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: د. مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية - بغداد، ١٩٨٥: ٣٢.
- (١٧) فرديناند دي سوسير (أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات)، جوناثان كلر، ترجمة وتقديم: د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠: ١١١.
- (١٨) مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، طوني بينيت - لورانس غروسبيرغ - ميغان موريس، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط١، ٢٠١٠: مادة (العلامة).
- (١٩) نفسه: المادة نفسها.
- (٢٠) أعلام الفكر اللغوي: ٢٦٢.
- (٢١) مفاتيح اصطلاحية: مادة (التمثيل): ٢١٥.
- (٢٢) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠١٠: ٤١ - ٤٢.
- (٢٣) اللغة، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توفيق للنشر - الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥: ٤٦ - ٤٧. نقلاً عن (مسائل في الألسنية العامة، الطبعة الفرنسية، كاليمار: ٥١ - ٥٢).
- (٢٤) الإناسة البنانية، كلود ليفي ستروس، ترجمة: حسن قببسي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٥: ٤٣.
- (٢٥) مداريات حزينة، كلود ليفي شتراوس، ترجمة: محمد صبح، قدم له: د. فيصل دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية - دمشق، ط١، ٢٠٠٣: ٣٨٣ - ٣٨٤.
- (٢٦) الإناسة البنانية: ٤٤.
- (٢٧) عصر النبوية، من ليفي شتراوس إلى فوكو، أدبث كيروزويل، ترجمة: جابر عصفور، دار آفاق عربية للصحافة والنشر - بغداد، ١٩٨٥: ٢٦.

- (٢٨) ينظر: البنيوية والعمولة في فكر كلود ليفي شتراوس، د. محمد مجدي الجزيري، دار الحضارة للطباعة والنشر - طنطا، ط٣، ١٩٩٩: ١٨٦.
- (٢٩) علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تحرير: جون سكوت، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط١، ٢٠٠٩: ٤٢٤.
- (٣٠) ينظر: نفسه: ٤٢٥.
- (٣١) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، د. عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة - بيروت: ٩٦.

فهرست المصادر

الكتب:

١. أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، روي هاريس وتولبت جي تيلر، تعريب: أحمد شاكر الكلابي، (الجزء الأول)، دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
٢. الإناسة البنيائية، كلود ليفي ستروس، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
٣. الأنثروبولوجيا، أسس نظرية وتطبيقات عملية، د. محمد الجوهري، طابع سجل العرب - القاهرة، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، ط١، ١٩٨٠.
٤. البنيوية وعلم الإشارة، ترنس هوكز، ترجمة: مجيد الماشطة، مراجعة: د. ناصر حلاوي، دار الشؤون الثقافية - بغداد، ط١، ١٩٨٦.
٥. البنيوية والعمولة في فكر كلود ليفي شتراوس، د. محمد مجدي الجزيري، دار الحضارة للطباعة والنشر - طنطا، ط٣، ١٩٩٩.
٦. الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دراسة في أصولها وتطورها، د. علي البطل، دار الأندلس - بيروت، ط١، ١٩٨٠.
٧. عصر البنيوية، من ليفي شتراوس إلى فوكو، أديث كيروزويل، ترجمة: جابر عصفور، دار آفاق عربية للصحافة والنشر - بغداد، ١٩٨٥.
٨. علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تحرير: جون سكوت، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط١، ٢٠٠٩.
٩. علم الإناسة، التاريخ والثقافة والفلسفة، كريستوف فولف، نقل البروفيسور: أبو يعرب المرزوقي، دار المتوسطة للنشر (كلمة) - أبو ظبي، ط١، ٢٠٠٩.
١٠. علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: د. مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية - بغداد، ١٩٨٥.

١١. فرديناند دي سوسير (أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات)، جوناثان كلر، ترجمة وتقديم: د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠.
١٢. اللغة، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥.
١٣. محاولة في أصل اللغات، جان جاك روسو، تعريب: محمد محبوب، تقديم: د. عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، الدار التونسية للنشر (مشروع النشر المشترك)، (د. ت).
١٤. مداريات حزينة، كلود ليفي شتراوس، ترجمة: محمد صبح، قدم له: د. فيصل دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية - دمشق، ط١، ٢٠٠٣.
١٥. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، كارل. ل. بيكر، ترجمة: محمد شفيق غربال، مكتبة الأنجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - القاهرة - نيويورك، ط١٠، ١٩٥٥.
١٦. معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠١٠.
١٧. المعجم الفلسفي، د. إبراهيم مذكور وآخرون، مجمع اللغة العربية في مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة، ١٩٨٣.
١٨. مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، طوني بينيت - لورانس غروسبيرغ - ميغان موريس، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط١، ٢٠١٠.
١٩. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، د. عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة - بيروت، (د. ت).
٢٠. موسوعة علم الاجتماع، جوردون مارشال: المجلد الأول، ترجمة: محمد الجوهري وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة - القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧.

الدوريات:

١. أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الأثنولوجية، محمود فهمي حجازي، مجلة (عالم الفكر)، مج (٣)، ع (١)، أبريل - مايو - يونيو، وزارة الإعلام - الكويت، ١٩٧٢.
٢. العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجي، د. أحمد أبو زيد، مجلة (عالم الفكر)، مج (٢)، ع (٢)، يولييه - أغسطس - سبتمبر، وزارة الإعلام - الكويت، ١٩٧١.

