الضيافة اللغوية وخطاب الهوية

. قراءة تأويلية .

أ.د.عبد الغني بارة(*)

الكلمات المفاتيح : الهوية . الذات . الآخر . الغريب . الضيافة اللغوية . التعدّد . المغايرة . المشترك الإنساني .

ملخّص المداخلة :

إنّ ما تتغيّا هذه المقاربة بلوغه، هو الوقوف بوساطة آليات التأويلية، على تحولات خطاب الهوية داخل الثقافة العربية الحديثة وما صحبه من آراء ومواقف متباينة، كلّ والمرجعية المعرفية التي يستند إليها. فمنهم من يرى أنّ الآخر/الغرب ، بما قام به أزاح وجود الذات/ الشرق وسلبها حقّها في ممارسة وجودها، ومن ثمّ فأيّ محاولة للانفتاح على هذا الآخر هي ، بلا مواربة ، شكل من أشكال الارتماء في أحضان العدو والانخراط في مشروع الاستلاب الحضاري . وهناك من يعتقد بأنّ الآخر هو رمز التحرّر والانعتاق من إسار الماضي ، بل هو المصير المحتوم الذي لا فكاك للذات من الاستعانة به في سبيل تحقيق رقيها وبلوغ الكونية . تُرى هل نحن اليوم بحاجة إلى مثل هذا الصراع بين الرأيين كي نحافظ على هويتنا أو نستعيدها من هذا الآخر/ الأجنبي .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهل الانغلاق على الذات أو نفيها ، توصيفًا للآخر بالجحيم أو المنقذ في آن ، يمنحنا القدرة على تحقيق هويتنا واستعادة عافيتنا. ألا يليق بنا، وقد أضحى العالم بلا حدود ، أن نتجاوز السؤال الجاهز عن الهوية ، بما هي دعوة لتمييز الذات عن الآخر وتحديد موقعها في رقعة معينة من هذا العالم ، ومرجعياتها الثقافية التي تحدد رؤيتها وتستمد منها حيويتها وانخراطها . فالعالم اليوم وقد أضحى كذلك ، لا هوية له ، بل هو الذي يحدّد كلّ هوية ، أي الانخراط في هذه الكونية من عدمه ، ومن ثمّ الانفتاح والتواصل والحوار والاختلاف والتعدّد اللغوي والازدواجية اللغوية، بما هي من مكونات اللغة وليس خطرًا يهدّد كيان اللغة المحلية كما يُظن . فالقول بالاختلاف اللغوي، على حدّ تعبير أحد الدارسين ، هو الاعتراف بأنّ اللغة هي بَابِلِيَةٌ بالتحديد .

هذا التصوّر الجديد يمنح الهوية حركةً وحيوية ويجعلها تتحوّل عمّا كانت عليه، طلبًا للتعدّد والاختلاف بدل الجمود والثبات . كلّ هذا يجعل الهوية تبتعد عن مفاهيم الانغلاق والتوحد والتكرار ، وتلقي بها في تعدّد غير

محدّد . فالاختلاف ، ليس خطرًا يهدّد وحدة الذات أو تعارضًا يقضي على الهوية أو اللغة، بل هو تكثير للذات وإغناء لها . فأين نحن من أسلافنا الذين استضافوا الآخر، من خلال عملية الترجمة ، في فضاء اللّغة العربية واحتفوا به، فكان أن قُدِّمت إلى العالم نصوص على غير مثال من خارج فضائها اللغوي ، بل عدّت أجملَ في اللسان الذي نقلت إليه من لسانها الأصلي . ويكفي تمثيلاً على ذلك من ثقافتنا الحديثة نموذج الكاتب المغربي عبد الكريم الخطيبي في كتابه "عشق مزدوج اللسان"، الذي يتحدث فيه عن ازداوجية أو قلق الهوية، وترحلها الدائم في فضاء ضيافة الآخر اللغوية . فهو يتكلم لغة غير لغته، ولغة يحبها ولا يقوى على ممارستها. ويعتقد أنّ الشرق هو وطنه، بيدَ أنّ هذا لا يمنعه من تغيير الاتجاه نحو عوالم أخرى ، السفر دومًا بما هو قبلته ، حيث هناك يحيا قلقًا وجوديًا يجعله يكتشف ذاته/هويته من جديد كما لو أنّه ولد توًّا ، وهذا ما معنى أن يولد الإنسان داخل اللغة . لغة الآخر، بما هي وطن أو سكنى الذات ، حيث تتشكّل هناك هوية بين مُقام الألفة والغرابة .

وهو حال الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا ، ففي كتابه "أحادية الآخر اللغوية . أو ترميم الأصل" ، حيث يتحدث عن لقائه بالخطيبي وما أثاره هذا الرجل فيه من حنين ، فكان الخطيبي الحاضر/الغائب في هذا الكتاب . ودريدا نفسه يقرّ بما لمفهوم الضيافة من قيمة في ترميم الأصل وجعله متعددًا، مبتهجًا بحلول الآخر فضاءه اللغوي . فالضيافة اللغوية هي نوع من فن الإنصات للآخر بما هو آخر واستقباله في تميزه وتفرده ، بعيدًا عن أوهام المطابقة أو المقايسة. الضيافة اعتراف بالآخر/الأجنبي وحملٌ له وتحمُّل . هذا ، وتجسيدًا لذلك ينطلق دريدا من مقولة أساسية، هي قوله : "نعم ليس لي إلاّ لغة واحدة ، ومع ذلك ، فهي ليست لغتي". فهو اليهودي الديانة، الجزائري المولد، الفرنسي الجنسية، وما هويته حينئذٍ إلاّ هذه الكثرة والتعدد ، أو قل هوية مؤجلة أو مشروع هوية لما يتشكّل . فهل الهوية هي انتماء للأرض أم للديانة أم للدولة، أم إنّها انتماء إلى اللغة التي يتحدثها ويكتب ويبدع بها. فولادة الإنسان وهويته، والأمر كذلك ، لا تستوي خارج اللغة، فالإنسان كائن لغوي بامتياز . . ولعلّ هذا ما جعل النبيّ . صلّى الله عليه وسلّم . وهو يعاتب أحد الصحابة، يُشيِّد إبدالاً حضاريًا كونيًا يقوم على اللسان ، حيث يقول :"ليست العربية بأحدكم من أبٍ أو أمٍّ إنّما هي اللسان، من تكلّم العربية فهو عربيّ" .

هذا ، وستحاول هذه المقاربة ، انطلاقًا من هذا الأفق المنهجي في الخطاب النقدي المعاصر، تشييد إبدال معرفي قوامه "الاعتراف"Reconnaissance بالآخر بما هو آخر ، ومن ثمّ تلقيه في غيريته أو آخريته بعيدًا عن مركزية الذات أو أوهامها حسب بول ريكور Paul Ricœur . لنصل ، في المحصلة ، إلى أنّه بقدر انفتاحنا على الآخر يتحقق وجودنا في هذا العالم . فالوجود في العالم (Da-sein)من منظور هيدغر هو وجود مع الآخرين(Mit-sein)، أو ما يسميه كانط بـ"فن العيش معًا"L'art de vivre avec . هذا ، والإقرار بآخرية الآخر يتيح للذات

إمكانية التحول والتغير والنقد . فأنْ تكون ذاتك ، وفق هذه الرؤية ، أن تكون غيرك ، أن تتغيّر عمّا أنت عليه .

. .

1 . في تأويلية ذات الغريب أو غيرية الذات :

لا جرمَ أنّ الوقوف على هذه القضية/ الإشكالية ، من منظور الرؤية التأويلية ، يتطلّب . بداهةً . مساءلة الإنسان بما هو إنسان ؛ إذ الهرمينوطيقا بوصفها فنَّ الفهم ونمطًا في الوجود حسب غادامير H-G.Gadamer(1900-2002) فهي لا تتردّد في تتبّع مسارات تحول هذا المفهوم وتشكّله داخل أنظمة الثقافة المعرفية . فالإنسان عليه ، من منظور تأويلي ، أن يلتفت إلى ذاته وإلى العالم من حوله بحثًا عن إشاعة أدبيات الحوار ورغبةً في الفهم ، فهو ، حسب تشارلز تايلور Charles Taylor ليس مجرّد حيوان عاقل ، وإنّما هو حيوان محكوم عليه أن يتأوّل هو ذاته بذاته L'homme n'est pas seulement un animal raisonnable, il est un self-intrepreting animal, un animal condamné à s'interpréter lui-même[1] . فليس خافيًا أنّ مثل هذا الصنيع لا يعدو أن يكون حفرًا في الإنسان/ النصّ الذي ينأى بنفسه بعيدًا ، ولا يرضى بغير التحوّل/ التقلّب لا . هويةً ينوجد بها ، فهو، والقول لكانط : «ما إنْ يُلاحَظ أو يُسْبَر حتّى يظهر متحرّجًا (منزعجًا) (. . .) ، بحيث سيكون من المستحيل عليه أن يبين كما هو ؛ أو هو سوف يتخفّى ولن يريد في هكذا حال أن يُعرف كما هو»[2] . سؤال الإنسان ، وَفق هذا المنحى هو في الحقيقة ، محاولة لفهم تاريخ الذات نفسِها l'histoire du Même بما هو تاريخ للذات وللآخر في آن ، ذلك الإنسان/ الغريب الذي يسكن كلّ واحد منّا ، والذي يأبى أن يكون غير ذاته ، التي يتزيّا فيها مجموعة ذوات متباينة ، يفاجئنا كلّ حين وقد ارتدى لبوسًا مغايرًا يزيدنا حيرة وتساؤلاً ، هل هو الإنسان يقتل نفسه كسرًا وتجاوزًا لذاته إلى ما هو آخر/ مختلف/ غيري/ منسي/ مطرود/ مضمر/ لا إنسان ، أو هو يستعمل نفسه ضد نفسه ، تفكيرًا وتقويضًا، للوقوف على آخر هذه الذات بما هو آخر، ومن ثمّ تفكيك لمركزية الذات التي جعلتها العقلانية الغربية داخلاً/ جوهرًا/ متعالية/ مفكّرة/ وعيًا، والالتفات إلى الخارج/ الجسد/ الغريب/ العياني/ المجنون/ المتناهي ، أليس لائقًا بنا أن نسأل عنّا نحن أنفسنا كما لو أنّنا أضعناها هناك في هذا الوجود فقدانًا ونسيانًا ، ذلك الإنسان الذي أضحى نسخًا شائهةً مكرورةً ، فقد اكتشف أنّه جينوم ، أي خريطة وراثية وليس ذاتًا متعالية ، وهو بذلك يسجّل دخوله إلى العصر الجديد ، عصر الإنسان الإمبراطوري ، إذ «إنّه ليس ألطف أمارةً ولا أقوى حجّة على الطابع الإمبراطوري للإنسان الأخير مثل طابعه الوراثي والإيكولوجي : إنّه ليس سوى سلسلة من الكروموزومات نجحت في التجمّع والعمل في أفق متوالية من الأماكن والمساحات التي ليست وطنًا لأحد . لقد أصبح الإنسان فجأةً حمضًا نوويًا يُبحث عنه تحت الأنقاض في البقايا الحيوانية التي تفوح من شوارع الحروب الإمبراطورية . وليس

ردّ الإنسان إلى مجرّد حمض نووي سوى الافتراض النهائي بأنّه كائن إمبراطوري ، في معنى أنّه حيوان أرضي ليست صفاته العرقية أو الثقافية أو العقدية غير أعراض مؤقتة وسطحية على ما يفترض أنّه هويته . إنّ العصر الإمبراطوري غير هَوَوي بلا رجعة»[3] .

ليس خافيًا أنّ مساءلة الذات ، بحثًا عن هذا الآخر/الغريب الذي يقيم في مناطق الغياب فيها، لا يعدو أن يكون صيغة حضارية تسعى إلى فهم الآخر ، من خلال الانفتاح عليه ومحاورته بما هو آخر . إذًا يتعيّن علينا، تحقيقًا لهذا الطابع التحرري للذات في هذا العالم أن نكون على وعي بمدى قيمة هذا الفهم في تشييد إنسانية الإنسان . بل يغدو ، والأمر كذلك ، ضرورةً لفهم الآخرين ، ومن ثمّ بلوغ ما يسميه أحد الدارسين بـ"إرادة الفهم" La volonté de comprendre ، بوصفها الغاية التي نروم تجسيدها في مجادلة الآخرين ومحادثتهم[4]. هذا، والانفتاح على الآخر ، بما هو ضرورة إنسانية ، لا يخرج عن حدود "أدبيات المحادثة" من منظور فيلسوف فرانكفورت يورغن هابرماز Jürgen Habermas ، حيث يتحقق نوع من التفاهم البينذاتي داخل اللغة، بوصفها بنية يستعملها الأفراد على نحو مشترك ، ومن ثمّ إقامة فضاء عمومي بينهم[5] . فنحن إزاء نمط من المشاركة بين الذوات في فهم بعضهم بعضًا ، أو على حد تعبير غيدو كالوجيرو Guido Calogero ، نحن مسكونون في كل علاقة مع الغير بإرادة فهم دائمة تتيح لنا إمكانية النقاش والحوار . إذ يتعيّن على الأنا أن تكون مستقلة بما هي أنا ترغب في حوار دائم مع الناس ، وفهم منظورات الغير[5] .

هذا، ولما كان وجود الإنسان مرهونًا بالآخر ، فإنّ فلاسفة التأويل يعملون ، عبر تفعيل دور الذات في إدراك وجودها الأصيل ، على إيجاد صيغ تأويلية بها يصل الكائن إلى نمط فهم أنطولوجي انفتاحًا وحوارًا مشتركًا بين الذوات ، أو البينذاتية ، فلا قيمة للفهم ما لم يكنْ تفاهمًا ، ومن ثمّ فالتأويل بما هو نمط في فهم الكينونة لا يبلغ غاياته التي ندب نفسه لها إلاّ إذا كان ممارسة، أي جملة من الأفعال والسلوكات العملية ، أي عقلاً عمليًا ، التي تجعل الإنسان ينخرط على نحو كلّي مع الآخرين بما هم كذلك ، وهو ما يجعلنا نقرّ بتحقّق أدبيات (إطيقا) الحوار، وميلاد إنسان حواري[6] . وقد حاول غادامير سيرًا على خطى أستاذه هيدغر صياغة مشروعه التأويلي منفتحًا على الآخر/ الأنت من خلال مفهوم "الإنصات" إلى صوت الآخر ، وتركه يقول شيئًا ما ، فالانفتاح على التراث الذي هو خاص بوعي نشاط التاريخ ، يتصف بكونه ، أيضًا ، انفتاحًا على تجربة الأنت . ففي العلاقة الإنسانية ينبغي التعرّف على الأنت بما هو أنت ، أي لا نضع أصابعنا في آذاننا فلا نصغي لمتطلباته . إذًا الانفتاح على الآخر يستدعي من جهتي معرفة ضرورة ترك شيء ما يفرض نفسه عليّ ويقاومني حتّى ولو لم يكن هناك أيّ شخص آخر ليبدي مزاياه ضدّي[7] . بل إنّه لا يمكن أن تقوم تجربة إذا لم نضع أنفسنا موضع المساءلة . فالآخر،

إذًا، هو مرآة الذات التي ترى فيها نفسها ، والذي من خلاله تتحوّل وتتغيّر إلى فهم أفضل لذاتها وللتراث وللأنت بوصفه بنية متخيَّلة تعلّم الإنسان حسن الإصغاء إلى الصوت الخافت الذي يصدر من أعماق ذاته الإنسانية[8] .

بيدَ أنّ هذا لا يعني أن يفقد الإنسان فرادته أو أصالته ، ويتحوّل إلى كائن شبيه أو مطابق ، فهو بقدر سعيه إلى خلق فضاء تواصلي يتحاور فيه مع الآخر/ الأنت ، فإنّه يعمل ، أيضًا، على أن يكون ذاته ، وهو ما حاول أبو بكر ابن باجة ترسيخه في نموذج "المتوحّد"، حيث ينظر إلى الاتصال «من زاوية المنفصل ليصل إلى المتّصل ، ومن مشارف المتعدّد لتحقيق لحظة الواحد (. . .) ذلك أنّ المتصل يبدأ رحلته الفلسفية بشعار "التوحّد"، أي بالعمل على التفرّد والتميّز والاختلاف عن الشبيه البشري ، هروبًا من الضياع في الكثرة الاجتماعية والابتذال في أحضان القيم المجتمعية والأخلاقية خوفًا من خدمة الغير (. . .) إنّ محاولة المتّصل لاتخاذ مسافة بينه وبين الجمهور وحتّى بينه وبين النظّار هو محاولة للانفلات من واقع تسطيح الذات سعيًا وراء وجود أصيل»[9] . هذه الأصالة ، هي ما يجعل الإنسان يبحث في داخله عن كمال النّفس ، على اعتبار أنّه ، كما هو الحال مع هيدغر، مشروع لما يكتمل ، ومن ثمّ فكماله في نقصه ، لذلك فانشغاله بذاته هو في الحقيقة تحرّر وانفلات من الآخر/ الغير ، بحثًا عن وجود فاضل ، وما بلوغ الكمال حينئذٍ إلاّ اكتشاف للأنا المضمرة ، يقول ابن باجة : «وبيّنٌ أنّ العلم ليس بمعدٍّ أصلاً ليخدم به الإنسان شيئًا ما بوجه ولا على حال ، بل إنّما هو معدٌّ ليكمل به ذلك الذي تقدّمنا فقلنا إنّه المحرّك الأوّل بالحقيقة ، وهو الذي إيّاه نعني بقولنا أفعلُ وفعلتُ ، وهو المضمر في قوله "أقول لها وقد طارت شعاعًا"، فإنّه في الإنسان ناقص ، وكذلك الإنسان ما لم يكمل فهو ناقص ، ولذلك يسعى الإنسان في كمال نفسه»[10] .

2. الضيافة اللغوية وولادة الآخر:

إذا كان الفهم هو واجب يتيح للإنسان إمكانية التواصل مع الآخرين ، ووعي بهذا العالم ، فكلّما تعذّر علينا فهم غيرنا أدركنا رغبتنا وإرادتنا في محاولة تحقيق فهم أفضل . فالإنسان إذًا كائن يريد أن يفهم وينفهم ، ولعل هذا ما يقوم عليه مشروع التأويلية الغادامیریة ، بما هي فن في الفهم والتأويل ، والتي تتغيّا بلوغ مظهر "التأويلية الكلّية"*Herméneutique universelle* ، وتحقيق ما كان ينشده هيدغر، ألا وهو تأسيس تأويلية قوامها السؤال والحوار والتفاهم بين الإنسان والآخر، تأويلية تقوم على مقصد إطيقي *visée éthique* ، هو مقصد

الحياة الخيّرة مع الآخر/ الغير ومن أجله[11]، حيث لا وجود لـ"الأنا المتعالية/ المرضية"التي تقصي الآخر، تجاهلاً وإخضاعًا، وكأنّه آخر الأنا وليس آخرَ غيريًا مختلِفًا، وهو حال أطروحة هابرماز*Habermas* ، كما رأينا، في نظرية الفعل التواصلي؛ إذ يعتقد أنّ تحقيق فعل تواصلي بين الأفراد المعنيين يكون في إطار"إطيقا النّقاش" *L'éthique de la discussion* ، حيث يعوّل على مبدأ التسليم بحريّة كلّ الأفراد وتساويهم في البحث عن الحقيقة، بوصفهم مشاركين في صنعها، ولكن صلاحية هذا الطموح ترتبط بوجاهة الحجّة وقدرتها على إبراز أفضليتها ضمن حدث كوكبي . تداولي، به يستقيم مبدأ إطيقا النقاش ، ويستوي مجموعة من الضوابط الأخلاقية الكلّية[12]. وذلك قصد الوصول إلى نموذج تواصلي بين كلّ الذوات القادرين على الكلام والفعل[13] . غير أنّ القول بحصول الاتفاق والتفاهم الذي يوفره هذا النوع من النقاشات العقلية ، برعاية عقل جامع كلّي ينفي وجود صراعات محتمَلة ، أو إمكانية اللاّتفاهم ، الذي قد يكون أبرز ما تقوم عليه اللّغة في أصلها، كما يقول بذلك دو سوسور ودريدا، أي إنّ ما يوجد في اللّغة إنّما هو الاختلاف لا الاتفاق ، هو نوع من المصادرة على حرية الفرد في أن يحاور ذاته ومعها الآخر من منظور الاختلاف والغيرية ، وربّما تحقيق التفاعل والمشاركة .

غيرَ أنّه ، والقول لغادامير، لا يمكن للّغة أن تحصل على وجودها الحقيقي إلاّ في الحوار، أي في استعمال التفاهم *l'entente* . لكن هذا الإثبات لا ينبغي فهمه على أنّه تسلّم الغاية من اللغة. التفاهم ليس أمرًا هينًا فعلُه، فهو ليس نشاطًا قصديًا، كما هو حال اختلاق علامات تتيح لي إيصال إرادتي للآخرين . بل إنّ التفاهم ، على العكس ، بما هو كذلك ، ليس بحاجة على الإطلاق ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، إلى أيّة أداة . فهو مسار حيّ ، تعبّر من خلاله منظومة الحياة . فالتفاهم الإنساني الكائن في الحوار لا يختلف ، في هذا النطاق ، عن التفاهم الذي تشيعه الحيوانات فيما بينها. ومع ذلك ينبغي أن يعاد تقديم اللّغة الإنسانية بوصفها مسارًا لحياة خاصّة وفريدة، في حدود ما يتأتّى لعالم يتجلّى بوساطة التفاهم القائم على اللّغة . فالفهم ، بما هو حوار وتفاهم ، لا يتّخذ من اللّغة أداةً بقدر ما يتشكّل داخلها، فهو فهم باللّغة وفي اللّغة ضمن هذا العالم الذي تخلقه، بوصفه الأرض المشتركة بين النّاس ، والتي عليها يقوم الفهم والحوار والتفاهم[14] .

لا ريبَ أنّ هذا التصوّر سيفضي بنا إلى الإقرار مع غادامير ، بأنّ الإنسان لولا اللّغة لما أقام في هذا العالم ، حوارًا وتفاهمًا، وسيبقى كذلك إلى أن يرحل إلى مصيره المحتوم ، فاسحًا المجال لغيره من بني جنسه لاستكمال مشهد الوجود . في . العالم ، بما هو وجود نسيان وتناهٍ . لذا فهو لا يملك عالمًا، كما أثبتنا، إلاّ بتوسّط اللّغة، وما هذا العالم ، بدوره، إلاّ عالم اللّغة الذي لا يملك أن يصنعه هو بذاته أو يتجاوزه، لأنّه عالم ، كما هو شأنه ، يقع ضمن أفق اللّغة وحدودها. هذه الحقيقة، التي لا ينبغي إنكارها، تدخل في إطار ما يمكن تسميته مع

غادامير،"الطابع اللّغوي لتجربة الإنسان بالعالم" *le caractère langagier de l'expérience humaine du monde* . هذا، والقول لغادامير، ما يجعل أفق تحليلنا للتجربة التأويلية يزداد انفتاحًا، وبدل أن تبقى الممارسة محصورةً في بيئة لغوية مغلقة على نفسها يخرج الإنسان إلى هذا العالم الذي صنعته اللّغة ليفهم أخاه الإنسان ، ما دام أنّه يحدث على أرض هذا العالم ، وهو ما ألحّ عليه غادامير إثر حديثه عن الترجمة ، بما هي تروم عبر الحوار والتفاهم تحقيق الفهم/ التأويل ، وهذا من خلال اللّغة بوصفها وسيطًا كليًا[15] *Le langage est bien plutôt le medium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation* . ، بل إنّه ، كما ألمحنا، يتمّ فهم التراث وتأويل نصوصه وينشأ حوار/ تفاهم ، من خلال منطق السؤال والجواب وانصهار الآفاق ، بين أفق المؤوّل وأفق النصّ . فهذا كلّه يدلّ على أنّ هناك أصالة في علاقة حياة ، ذات طابع تاريخي ، ستتبلور في وسط اللّغة *C'est une authentique relation de vie, de caractère historique, qui se réalise dans le milieu de la langue* . هكذا، يتضح بأنّ الطابع اللّغوي هو التجسيد الحقيقي لمبدأ نشاط التاريخ[16] .

وقد رأينا مع غادامير، من قبل ، مدى قيمة الإنصات كسلوك يتعيّن على الإنسان أن يتّصف به لفهم غيره في هذا العالم ، بل هو أفضل من الرؤية في الظاهرة التأويلية ، بوصفه المرشدَ الذي يسير بنا إلى عوالم غير قابلة للمشاهدة ، لمحاورتها وفهمها وتأويلها ضمن آفاقنا في الزمن الراهن . فاللّغة هي ، بحقّ ، ذات طاقة كشفية تتيح للكائن أن يتواصل مع غيره ولو كان من بعيد الزمان . لكن اللّغة ، والقول لناصف ، إذ تصنعنا«لا تقهرنا وتجعلنا عبيدًا. اللّغة هي الفلك الذي تسبح فيه الكائنات الإنسانية . اللّغة أكبر من ذواتنا. اللّغة هي حياة كلّ البشر، كلّ الذوات . هي الحقيقة فوق الأفراد الذين يشاركون فيها مشاركة جزئية . اللّغة هي تعالي الإنسان فوق الجزء والمحدود الفردي»[17].

فالذات لا تحقّق ذاتيتها في غياب ذات ، ولو كانت هي نفسها، تتوجّه إليها بالخطاب ، بالطريقة التي ترغب أن ترى نفسها بها أو تطالب الآخر أن يراها فيها، فكأنّها تريد، بوساطة الخطاب ، أن تتخلّص من ذاتها لتعيد تشكيلها من جديد، وأن تبلغ الآخر وتنتزع اعترافه بها[18] . فالآخر، إذًا، موجود ضمنيًا في كلّ خطاب منجَز، فما أن يستخدم المتكلّم اللّغة حتّى يفترض الآخر أمامه . فاللّغة تتوسّط العالم من خلال عملية التلفّظ *énonciation* التي بها يتجسّد الحوار بين المتلفّظ والمتلفظ المشارك[19] ، ويكون ذلك ، حسب إميل بنفنيست *Benveniste* ، ضمن زمنية معينة ، تكون حتمًا زمنية الحاضر، بما هو أصل الزمن ؛ إذ لا يُتصوّر حضور الإنسان في هذا العالم إلاّ من خلال التلفّظ في الزمن الحاضر، بما أنّ التلفظ إمكانية وجودية تضمن للإنسان التواصل مع هذا الآخر[20] .

فالإنسان كائن إطيقي يعمل على حماية ذاته من ذاته ، ولا يكون ذلك إلاّ بالتعقّل أو الحكمة كغاية يسمو بها، ومرآة يرى فيها عجزه وقصوره ، فالإنسان ، بما هو كائن إطيقي ، لا فكاكَ له من سلوك أخلاقي يكون أساس تشكّل ذاتيته الإطيقية ، التي لا تكتمل دون تزهد أو ممارسات للذات ، حتّى لكأنّ الإطيقا هي تاريخ أشكال التذويت[21]، أي إبداع جملة من الصيغ التقويمية التي بها تعي الذات ذاتها، مراقبةً واختبارًا واستكمالاً وتغييرًا وتقويضًا، فتبقى ، على الدوام ، بذلك ، ذاتًا تعالج قصورها وتبدع مقولاتها، ذاتًا تأويلية لا تؤمن بالجاهز المعطى المكرور، الذي وضعه غيرها أو تبنّته هي في موقف تأويلي ما، بل تبقى في حالة من التقويض وإعادة البناء ، والرسم والمحو ، والتمثّل والمحايثة ، والمعرفة والتعلّم . فما الإنسان ، في المحصّلة ، إلاّ مجموعة أخلاق بها يسعد ويشقى ، وبها يحيا حياة كريمة يستوفي فيها حقّ الحياة عليه، أي بلوغ الفضيلة *Vertu* ، حتّى يكون جديرًا بالموت . مُنتهى كلّ ذلك بناء ثقافة الجميل *Le beau* ، بما هي جوهر الوجود الإنساني ومأرب السؤال الفلسفي الذي افتتحه سقراط ؛ إذ كلّما مارسنا الجمال في ذواتنا، وأشعناه فيما بيننا عملاً وممارسةً ، وأسقطناه على أشياء الوجود، حقّقنا الغاية من وجودنا، فلا مكان إلاّ للجميل الأصيل الذي لا يعرف إلاّ أن يكون ذاته الجميلة المتفرّدة ، وهو، وإنْ شارك غيره ، تفاعلاً وتوحدًا، فإنّه يبقى متفرّدًا. فهذا الأخير، أو المتوحّد، بعبارة ابن باجة ،« يأخذ من كلّ فعل أفضله ويشارك كلّ طبقة في أفضل أحواله الخاصّة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأحوال وأكرمها»[22] . فالمتوحّد ليس هو من لا يُعاشِر ولا يُعاشَر، فتوحُده ، أو تفردُه ليس ممّا يناقض مدينة الإنسان وعدم ملابسة النّاس«إلاّ في الأمور الضرورية»[23]، لا يجعل منه كائنًا«سبعيَ الأخلاق»[24] . أو ما يسمّيه ريكور بـ"إطيقا السعادة" التي يتوقّف تحقّقها على مدى استعداد الإنسان لممارسة الحوار، والعيش مع الآخرين ولأجلهم طلبًا للسعادة الإنسانية كغاية كونية يتطلّبها وجود الإنسان في العالم[25] .

وغير بعيد عن التأويلية ورحلة بحثها عن تشييد ذات حوارية ضمن أفق المساءلة والفهم والتأويل لبلوغ التفاهم مع الآخر على نحو غيري ، تسعى استراتيجية التفكيك إلى تبديد أوهام ميتافيزيقا الذات المتعالية، من خلال تقويض مبدأ الحضور الكامل وكذا أحادية اللغة القائمة على مبدأ ميتافيزيقي لما يعرف بالحقيقة . فاللّغة، في التصور الدريدي ، تجري إلى التشتت والبعثرة . هذا ، والتفكيك بتأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور وإرجاء المعنى وكسر سلطة المتعالي الفلسفي ، يكون قد أرسى دعائم الغيرية L'altérité ، باعتبارها ثمرة مشروع الاختلاف ، وبديلاً حضاريًا وفلسفيًا مغايرًا لتصورات الميتافيزيقا الغربية .

هو التفكيك ، إذًا، بما هو، أكثرُ من لغةٍ Plus d'une langue ، تعدّدًا/كثرةً/مضاعفةً/ بعثرةً/ تناثرًا/تشظّيًا/تشتّتًا/غيريةً، أو أكثرُ من مجرّدِ لغةٍ Plus de langue،(أي لا شيءَ مطلقًا)،

خيبةً/صمتًا/إكراهًا/إنصاتًا، فكأنّ اللغة تقول شيئًا وتريد غيره، أو هي تقول كلّ شيءٍ ولا تقولُ أيَّ شيءٍ[26]. فاللغة ، إذًا ، هي الآخر بامتياز .هل ، أي التفكيك ، هو ضيافةٌ لغويةٌ Hospitalité langagière ، تعزف على وتر الطيفية Spectralité نغمةَ الأضداد، فيصدر الالتباس/ التعدّد/ الاختلاف لحنًا للذات ، وقد استحالت آخر/ غريبًا/ ضيفًا على غير مثالٍ . الضيافة بما هي بديل عن التسامح ، بل بما هي انفصال/ اتصال في آن ؛ انفصال عن الإكراه/ العدوان Hostilité، وانفتاح/ اتصال غير منتهٍ كما توحي بذلك البادئة (Ho) ، اندهاش وسخط في آن ، وبينهما تكون Hostie وهي تحمل القرابين/ الأضاحي أو خبز الذبيحة. فالضيافة تستدعي ذبيحة احتفاءً بالضيف وتكريمًا له، تعبيرًا عن دهشة الاستقبال . وفي العربية تعدّ الضيافة أكثرَ من حالة اثنينية، لأنّها لا تحدّد ضيفًا ومُضيفًا، فالأطراف كلّها تعيش الحالات جميعَها، ففي الضيافة فيضٌ ، أن تضيف هو أن تَفيض . فالضيافة ، وفق المنظور الدريدي ، لا تتحقق إلا إذا كانت منفتحة على الآخر/الغريب دون شرط أو حذر، فهي انفتاح على اللا متوقع[27]. فالتفكيك ، إذًا، إطلالة على الآخر/ الغريب/ العصيّ، بما هو آخريٌ/ غيريٌ ، أو قل هو الأنا المضاعف/ المنفصم ، الذي يزيح الغيرية عن مركزه لأنّها وجهه القبيح أو ذاته البشعة/ الشريرة/ الشبح التي تسكنه، بما هي زمن يجري توّا إلى الاستحالة/ المحال ، حيث هناك خطر/ موت ينتظره ، فهو الزمن العابر/ الحكائي/ الشبحي يلوح اختفاءً ويتجلّى تلاشيًا، كي يبقى إرجاءً/ رجاءً ، أثرًا ، رمادًا/ جرحًا لذلك الآخر/ الغريب/العائدِ (revenant) المستحيل/ الطيف .

هذا ، واللافت في الرؤية التفكيكية ، هو الاحتفاء بكل ما هو مختلف وغيري ، فلا وطنَ ولا هويةَ ولا انتماء إلاّ أن يكون داخل اللّغة ، أيّ لغة . فحسب دريدا ، لا يوجد شيء خارج اللغة . فما دام التفكيك ، كما رأينا ، هو أكثر من لغة ، فهذا معناه أنْ لا لغة لي ، ومن ثمّ فالآخر/ الغريب/ البعيد يملك أن يستخدم لغة الذات ، بل إن اللّغة تستضيف الآخر بلا شرط أو قيد ، لنكون إذاك ، أمام تصور يشيد بالتعدد والاختلاف والانفتاح اللاّمشروط على الآخر بما هو آخر . ولعلّ ما يعضد هذا المنحى في التفكير هو الحوار الداخلي (مونولوج) الذي أجراه دريدا في كتابه: "أحادية الآخر اللغوية" مع الكاتب المغربي عبد الكريم الخطيبي بوصفه الحاضر/الغائب من خلال كتابه : "عشق مزدوج اللسان". فهذا الأخير أثار مسألة ازدواجية اللسان وتأثيرها على الهوية الذاتية ، أو قلق الهوية وترحلها الدائم في فضاء ضيافة الآخر اللغوية . فهو يتكلم لغة غير لغته، ولغة يحبها ولا يقوى على ممارستها . فهو، أي الخطيبي. حسب دريدا. "يتحدث من جهة عما يسميه "لغته الأم"(الأصلية) ، اللغة الفرنسية تحديدا، مع أنّه يتحدث عنها بلغة أخرى هي اللغة الفرنسية أيضًا . نعم إنّ صديقي عبد الكريم الخطيبي لا يتردد في استخدام "لغتي الأم"(الأصلية) مع أنّ قشعريرة واضحة تصاحب نطقه لها. قشعريرة يمكن تبنيها بعيدا عن ذلك الزلزال اللغوي الخفي الذي يؤسس لتلك الرتابة الشعرية التي تطبع كل أعماله"[28] . فالخطيبي يمارس لغة هي

الفرنسية ويدرك أنها ليست لغته ، وأخرى يحبها ولا يقوى على ممارستها وهي العربية ، وهنا يتبدى قلق الهوية واضطرابها عبر هذا الطابع الازدواجي ، بين لغة ولغة . فحسب دريدا ، فإنّ هذا يعد سكنى بين . بين Entre-deux، أو منزلة بين المنزلتين . فالخطيبي ، والقول لدريدا،"قد اتخذ أمّا له، أمًّا واحدة وأيّ أمّ . فهذا الذي كان يتحدث بصيغة المتكلم بدأ يجهر بصوته انطلاقًا من لغة أمّه . إنّه يعود بذاكرته إلى لغة أصلية يكون قد فقدها، لكن دون أن يفتقدها"[29].

فهو نوع من الإنصات إلى اللّغة مضاعفةً/متعددةً عبر نداء اللّغة،"وهو النداء الذي ، فيما نعتقد، بدأ بإنصات إليه عندما بدأ يتردد صداه . لقد بلغه عن طريق الصدى ، وعاد إليه كرجع صدى لغة ثانية Bi-langue فالخطيبي يحمل في أذنيه طنين لغة مضاعفة"[30]. هذا التردد بين لغتين يعضد ما تمّ إقراره سلفًا، وهو "ذات الغريب"، بما هي ذات سندبادية مترحلة تتوق سكنى الخارج والإقامة في أرض الأغيار، بل الاغتراب عن ذاتها والتماهي مع الآخر لتحقيق ذات متعددة/مغايرة ."فالذات لا تدرك أو تعي تفاصيل ذاتها، إلاّ عبر الآخر، باعتباره اختلافًا خالصًا، وبوصفه كائنًا له القدرة على الاستقبال والتفاعل المتكافئ . يقول تودوروف في هذا الإطار: "إنّه بدون تماهٍ نجهل الآخر، وبدون تفتق للاختلاف نضيّع ذواتنا. إنّ العالم الذي يحلل الموضوع بدون أن يقيم عملية إسقاط معه ، يضيع الحالة الأولى من العملية (أي التماهي)، والعاشق ، الذي يتلاحم مع الآخر، يضيّع الثانية، لذلك يجب أن يكون المرء إغرابيًا لكي يستطيع الجمع بين الاثنين"[31].

فأن تتجه الذات نحو الآخر، إذًا، هو تجريد لها من انتمائها الهووي وثقلها الثقافي الأصلي ، واستقبال الآخر بما هو آخر . ولعلّ هذا ما جعل الخطيبي نفسه يقرّ بضيافة الآخر داخل اللغة ، أو كيف يمكن للذات أن تقيم داخل لغة الغير ، فهي ، أي الضيافة،"إنصات للآخر باعتباره آخر والاستماع إليه لاستقباله في تفرّده"[32]. فالضيافة اللغوية ، إمكانية حضارية كلّية وممارسة رمزية ، تتيح للذات فرصة اكتشاف الآخر الغيري والاحتفاء ومعرفته والاعتراف به .فالخطيبي أو دريدا بوصفهما ذاتين كاتبتين ، وفق هذا التصور، ينكتبان داخل عالم اللغة ليتحولا إلى ذاتين نصيتين . فلا شيء خارج اللغة/النصّ ، ولا هويةَ للذات إلاّ داخل عالم اللغة متعددةً . ولا يقوم فهمٌ ، والقول لريكور، إلاّ إذا كان فهمًا للذات أمام النص *comprendre, c'est se comprendre devant le texte* [33] .

هذا، ويعتقد الخطيبي أنّ الشرق هو وطنه، بيدَ أنّ هذا لا يمنعه من تغيير الاتجاه نحو عوالم أخرى ، السفر دومًا بما هو قبلته ، حيث هناك يحيا قلقًا وجوديًا يجعله يكتشف ذاته/هويته من جديد كما لو أنّه ولد توًّا ، حيث يقول : "الشرق . آه نعم . هو وطني في حين أنّني أغيّر اتجاهي نحو قارات أخرى . السفر؟ إنّ السفر دائمًا أمامي .

إنّني مغمور"[34]. وهذا ما معنى أن يولد الإنسان داخل اللغة . لغة الآخر، بما هي وطن أو سكنى الذات ، حيث تتشكّل هناك هوية بين مُقام الألفة والغرابة. ويكفي تمثيلا على هذه الذات المسكونة بالآخر والسفر الدائم عبر اللّغة ما قام به الناقد الفرنسي رولان بارت Roland Barthes ،حسب الخطيبي ، فهو، أي بارت ،"لا يقدّس أيّ شيء وبالتالي يصعب القول ببحثه عن ميتافيزيقا جديدة هاربًا من الميتافيزيقا الغربية. إنّه، باعتباره مهاجرًا بين الموضوعات والنصوص واللغات ، يعمل على اقتراح رؤية جديدة للذات من خلال لقائه بالآخر، يدخل إدراكًا جديدًا لرموز الاختلاف اعتمادًا على أخلاقيات مغايرة في الاعتراف بالغرابة وبصور الأجنبي"[35] .

وهو حال الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا ، ففي كتابه "أحادية الآخر اللغوية . أو الترميم الأصلي" ، حيث يتحدث عن لقائه بالخطيبي وما أثاره هذا الرجل فيه من حنين ، فكان الخطيبي الحاضر/الغائب في هذا الكتاب . ودريدا نفسه يقرّ بما لمفهوم الضيافة من قيمة في ترميم الأصل وجعله متعددًا، مبتهجًا بحلول الآخر فضاءه اللغوي . فالضيافة اللغوية هي نوع من فن الإنصات للآخر بما هو آخر واستقباله في تميزه وتفرده ، بعيدًا عن أوهام المطابقة أو المقايسة. الضيافة اعتراف بالآخر/الأجنبي وحملٌ له وتحمُّل . هذا ، وتجسيدًا لذلك ينطلق دريدا من مقولة أساسية، هي قوله :"نعم ليس لي إلاّ لغة واحدة ، ومع ذلك ، فهي ليست لغتي"[36]. فهو اليهودي الديانة، الجزائري المولد، الفرنسي الجنسية، وما هويته حينئذٍ إلاّ هذه الكثرة والتعدد ، أو قل هوية مؤجلة أو مشروع هوية لما يتشكّل . كان بالإمكان أن يتكلم العربية أو العبرية ، ولكن اللغة الفرنسية سلبته هذه وتلك . فهل الهوية هي انتماء للأرض أم للديانة أم للدولة، أم إنّها انتماء إلى اللغة التي يتحدثها ويكتب ويبدع بها. فولادة الإنسان وهويته، والأمر كذلك ، لا تستوي خارج اللغة، فالإنسان كائن لغوي بامتياز. وكأنّه كُتب على دريدا أن ينكتب داخل لغة ليست لغته ، يبقى داخلها دومًا يبحث عن ذاته الضائعة ولغته الأم أو الأصلية (العربية/العبرية). بل إنّ لغة الآخر الفرنسي التي يستعملها تتحول في نهاية المطاف ، إلى لغة المسكن المتخيّل ، ولتقوم بديلاً كينونيا لهوية ضائعة وذات مغتربة . ليسلّم ، هو بدوره على غرار الخطيبي ، بعشقه لهذه اللّغة . فيتساءل دريدا عن كونه أحادي اللغة ، ثمّ يجيب :"إنّ تعلّقي بالفرنسية يأخذ أشكالاً أقدّر في بعض الأحيان أنا ذاتي بأنّها أشكال"عصابية". فأنا أشعر بالضياع خارج اللغة الفرنسية . في حين أنّ اللغات الأخرى ، كتلك التي أستطيع أن أقرأها ولكن بصعوبة بالغة. أو تلك التي أحاول فك رموزها، أو أن أتكلمها أحيانًا، فإنها لغات لا أستطيع أن أسكنها أبدًا"[37]. ولعلّ هذا ما جعل النبيّ . صلّى الله عليه وسلّم . وهو يعاتب أحد الصحابة، يُشيِّد إبدالاً حضاريًا كونيًا يقوم على اللسان ، حيث يقول :"ليست العربية بأحدكم من أبٍ أو أمٍّ إنّما هي اللسان، من تكلّم العربية فهو عربيّ" .

وتعضيدًا لهذا الموقف إزاء لغة الآخر، بما هي الهوية الافتراضية التي تتشكل داخلها ذات الغريب ، فإنّ دريدا يقرّ بأنّه "لا يمكن أبدًا أن نتكلّم إلا لغةً واحدةً ، أو بالأحرى لسانًا واحدًا. لا يمكن أن نتكلّم لغةً واحدةً فقط ، أو لا وجود للسان خالص"[38] . وكأنّ دريدا بهذا الجمع بين الممكن/المستحيل ، يعيدنا إلى الحالة الأولى التي كان عليها اللسان البشري قبل أن يتبلبل ويلتبس عليه الكلام فأضحى لغات متعددة . فأن لا تتكلّم إلاّ لغة واحدة ، ولا يمكن أن تتكلم لغة واحدة في الآن نفسه ، مؤداه أنْ لا وجود للغة خالصة ، ولو بدت واحدة ، فهي متعددة بلهجاتها ولغاتها المهجورة المنسية ، أو تلك التي لفظتها بما هي أصل/أمّ قبل أن تلتبس وتتبلبل وتتشتت . ومن ثمّ فليس غريبًا الحديث عن تداخل اللّغات وتعالقها ، ولمَ لا الحديث عن التناص ، بما هو قدر اللغة ومصيرها المحتوم في هذا الوجود ، فما من لغة إلاّ وهي مسكونة بلغات ، ولا وجود للغة أحادية إلاّ وهي حاملة للغات منسية مهملة تسكن شقوقها وفجواتها .

جماع القول :

إنّ ما نخلص إليه ، تأسيسًا على ما تقدّم ، هو أن لا شيءَ خارج اللّغة ، وقد أضحت سكنى ومُقام ضيافة للآخر الغريب ، وليست الذات إلا آخر يقيم في شقوقها وفجوات الغياب ، حيث توجد هناك منزلة بين المنزلتين . فالآخر هو قدر الذات في هذا العالم . فعلى الذات أن تنفتح عليه ، حوارًا/ تواصلاً/ حملاً/ تحملاً/ اختلافًا/ غيرية . وبدل أن نتحدث عن كائن خطاءٍ يعادي الآخر ويمقته ، نعمل على تشكيل ذات قادرة على استضافة الآخر وتحمله بما هو آخر . فما أقدرك أيها الإنسان على هذا الحمل المعنوي/ الافتراضي/ المضمر/ الودّي/ العشقي للآخر وقد أضحى آخر/ طيفًا/ نسيانًا/كثرةً/ شتاتًا .

تُرى هل يملك التفكيك ، بما أقرّه من مفاهيم الاختلاف والغيرية ، ونحن معه حَمْلَ ذواتنا بما هي أطياف تتفلّت منّا كلّ حين ، أي أن تغدو الذات حملاً للآخر وتحملاً له بما آخر دون شرط أو قيد . فأن تعرف الآخر هو أن تعترف به بوصفه كذلك ، ومن ثمّ إشاعة أدبيات الحياة السعيدة ، أو فن العيش معًا ، باعتباره قدر الكائن في هذا العالم ، وبما هو واجب تستوي به إنسانية الإنسان ، ذلك الغريب/ العابر/ المنسيّ ، الذي يحمل في لاوعيه آخره . فهل إلى ذات حَمل من سبيل . . .

هوامش الدراسة :

(*) أستاذ التعليم العالي ، قسم اللّغة والأدب العربي ،كلّية الآداب واللّغات ، جامعة سطيف2 / الجزائر.

(1) Jean Greisch, Préface, in : H.-G. Gadamer, Herméneutique et philosophie, Collection «Le grenier à sel», Paris, Beauchesne Éditeur, 1999, p.XIX .

(2) يُنظر : فتحي المسكيني ، الفيلسوف والإمبراطورية (في تنوير الإنسان الأخير) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط1 ، 2005 ، ص19 .

(3) المصدر نفسه ، ص46 .

(4) Christian Berner, Au détour du sens (Perspectives d'une philosophie herméneutique), Paris, éditions du cerf, 2007, PP.156,157.

(5) Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, traduit par M. Hunyadi, Paris, Editions du cerf, 1992, p.24 .

(5) Christian Berner, Op. cit, P.155.

(6) Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, Paris, P.U.F, 1993, pp.133, 134 .

(7) H.-G. Gadamer, Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.384 .

(8) Ibid., p.385 .

(9) محمد المصباحي ، من المعرفة إلى العقل (بحوث في نظرية العقل عند العرب) ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 1990 ، ص ص117 ، 118 .

(10) يُنظر : المصدر نفسه ، ص124 .

(11) *Paul Ricœur, Soi même comme un autre, p.202 .*

(12) *Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, p.140 .*

(13) *Ibid., p.141 .cf. Habermas, L'éthique de la discussion et la question de la vérité, Édité et traduit par Patrick Savidan, Paris,Éditions Grasset et Fasquelle, 2003, pp.28, 29 .*

(14) *Ibid., pp.470, 471 , mod .*

(15) *H.-G. Gadamer, op. cit., p.410 .cf. H.-G. Gadamer, Langage et vérité, Traduit de l'allemand et préfacé par Jean-Claude Gens, Paris, Éditions Gallimard, 1995, pp.163, 164 .*

(16) *Ibid., p.411 . cf. H.-G. Gadamer, Langage et vérité, pp.146, 147 .*

(17) مصطفى ناصف ، اللّغة والتفسير والتواصل ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1995 ، ص213 .

(18) *Voir: Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, tome I , Paris, Éditions Gallimard, 1966, pp.77, 78 .*

(19) *Voir: Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, tome II , Paris, Éditions Gallimard, 1974, pp.82, 83 .*

(20) *Émile Benveniste, op. cit.,tome II , p.83 .*

(21) *Michel Foucault, L'usage des plaisirs, pp.40, 41 .*

(22) ابن باجة ، تدبير المتوحّد، تحقيق ماجد فاخوري ، دار النهار للنّشر، بيروت ، 1968 ، ص79 .

(23) المصدر نفسه ، ص90 .

(24) المصدر نفسه ، ص48 .

(25) *Paul Ricœur, L'universel et l'historique, magazine littéraire, Paris, N°390, septembre 2000, pp.37, 41 .*

(26) ينظر: جاك دريدا ، أحادية الآخر اللغوية (أوفي الترميم الأصلي) ، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، بيروت ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2008 ، ص145 .

(27) Jacques Derrida, Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité, Calmann-Lévy, 1997, p.29

(28) جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية ، ص70 .

(29) المصدر نفسه ، ص71 .

(30) المصدر نفسه ، ص71 .

(31) محمد نور الين أفاية ، المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب) ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ط1 ، 1993 ، ص139 .

(32) المصدر نفسه ، ص160 .

(33) *Paul Ricœur, Du texte à l'action (Essais d'herméneutiqueII), Paris,Éditions du Seuil, 1986 , p.406 .*

(34) عبد الكريم الخطيبي ، حبّ مزدوج اللسان ، ص129 . ويُنظر : محمد نور الدين أفاية ، المتخيل والتواصل ، ص125 .

(35) محمد نور الدين أفاية ، المتخيل والتواصل ، ص153 .

(36) جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية ، ص24 .

(37) المصدر نفسه ، ص107 .

(38) المصدر نفسه ، ص31 .