مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN: 2708-5783 ISSN: 2707-5508)
الآداب للدراسات اللغوية والأدبية
16 العدد السادس عشر
ديسمبر 2022
OPEN ACCESS

استضافة الغريب كما يراها جاك دريدا

د. عبدالرحيم بن أحمد آل حَمُّوض *
a-hamood@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/07/18م	تاريخ القبول: 2022/08/24م

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيانِ معنى استضافةِ الغريب عند جاك دريدا، وتم تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين، يدور المبحثُ الأول حول مفهومي استضافةِ الغريب عند دريدا، ودوافع انتقال المفهوم من المكان/القيمة إلى الثقافةِ، أما المبحثُ الثاني فيتناول الجانب التطبيقيّ لهذا المفهوم، في كتابه (أحاديَّة الآخرِ اللغويَّة) وفي نظره إلى الترجمة بوصفها وسيلة للتعدد والاختلافِ. وقد خلص إلى مجموعة من النتائج لعلّ أهمَّها أنَّ دريدا وقفَ على الجانبين اللغويّ والثقافي لاستضافةِ الغريب، فرأى أنَّها تعني: القبول، والتَقَبُّلَ، والاستقبالَ، والموافقة، والأخذ، والإعطاء، والترحيب، كما جاءَ المعنى عنده ليباري رؤيتَي إيمانويل كانط، وإيمانويل لوفيناس، على أنَّه يلتقي معهما مرةً، ويتجاوزهما أخرى. وقد جعلَ مدخل الاستضافةِ عنده الإقرار بحقّ الآخرِ في الاخ(ت)لافِ، كما جعلَ فضاءَ الفكرِ الأوروبيَّ مادةً لتطبيقِ مقالتِه؛ عندما سعى إلى تفكيكِ الذَّاتِ الغربيّة المتعالية، التي رأتْ أنَّها مركزُ الكونِ، وبهذا عُدَّتْ مقالةُ دريدا هذه دعوةً لإعادةِ صياغةِ كونيَّةٍ جديدةٍ للإنسانيَّة، تقومُ على الضيافةِ التي سَتُعطِي صيغةً تَسالميَّةً منفتحةً، فيها احترامٌ مُتبادلٌ للهُويّاتِ والمعتقداتِ. كما توصل هذا البحثُ إلى أنَّ كتاب دريدا "أحاديَّةُ الآخرِ اللغويَّةِ" قد جاءَ أنموذجًا تطبيقيًا للضيافةِ داخلَ لغةِ الغير. وإلى أهمية الترجمةِ في بناءِ جسورِ التواصلِ مع الآخر المختلفِ إذ في بعضِ اللغاتِ نقص لا ينجبرُ إلّا بأنْ تستضيفَ غيرها.

الكلمات المفتاحية: استضافة الغريب، الاختلاف، التطابق، الآخر، الذات.

* مشرف تربوي - إدارة تعليم منطقة عسير - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل حَمُّوض، عبدالرحيم بن أحمد، استضافة الغريب كما يراها جاك دريدا، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع16، 2022: 349-382.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

العدد السادس عشر 16
ديسمبر 2022

مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
الآداب للدراسات اللغوية والأدبية

OPEN ACCESS

Hospitality to the Stranger as Viewed by Jacques Derrida

Dr. Abdulrahim Bin Ahmed Al Hammoudh *

a-hamood@hotmail.com

Received: 18-07-2022	Accepted: 24-08-2022

Abstract:

This paper aims to explain the meaning of hospitality to the stranger according to Jacques Derrida. It has been divided into an introduction and two sections. The first section revolves around the concept of hospitality to the stranger according to Derrida and the motives for the concept's transition from place/value to culture. The second section deals with the practical side of this concept in his book *Monolingualism of the Other* and in his view of translation as a means of multiplicity and difference. The paper concludes a set of results, most importantly that Derrida looked closely at the linguistic and cultural aspects of hospitality to the stranger. He defined it as: an acceptance, an admittance, a reception, an approval, a give-and-take, and a welcoming. He arrived at a conclusion that hospitality is an acknowledgment of the Other's right to be different. Derrida sought to deconstruct the haughty Western Self which saw itself as the center of the universe; and thus, Derrida's article was considered a call for a new universal reformulation of humanity, based on hospitality. The paper also concluded that Derrida's book *Monolingualism of the Other* came as an applied model for hospitality within the language of others.

Keywords: Hospitality to the Stranger, Difference, Identity, The Other, The Self.

* Educational Supervisor, Education Department, Aseer Province, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Hammoudh, Abdulrahim Bin Ahmed, Hospitality to the Stranger as Viewed by Jacques Derrida, Journal of Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 16, 2022: 349 -382.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

ترى الثّقافة الغربيّة الحديثة أنّها المركز الذي يدور حوله العالم؛ لذا تعاظمت لديها الذّاتيّة (الأنا المتعالية) حتى أنّها تنطلق منها في مجالي الفكر والسّلوك لما يبدو من غياب "الغيرية" (otherness/altérité/التّعامل مع الآخر) في ممارساتها الحضاريّة عامّة، وهذا ما دفع -على سبيل المثال- الفيلسوف الفرنسي إيمانويل لوفيناس (E.Levinas) ثمّ نظيره جاك دريدا (J. Derrida) إلى استحداث التّفكير في هذه المسألة (أي الغيريّة أو كيفيّة التّعامل مع"الآخر") ولاسيّما من باب "الاستضافة".

وقد بدت الاستضافة العربية في المعلوم قيمة أخلاقية، ثم أدبية فنية، ثم حضارية ثقافية، حيث تدرّجت من الماديّ المحسوس إلى المعنوي العقليّ، فجمعت بين الفعل الأخلاقيّ والشّكل الأدبيّ والنّصّ المهاجر أو المترجم.

وتنحصر إشكاليّة الموضوع في محاولة النّظر في كيفيّة تعامل الثقافة الغربية مع الآخرِ المختلفِ، في ظل تعالي هذه الثقافة، واعتقادها أنّها المركز، والعوالم الأخرى من حولِها هامش.

ويستمدّ الموضوع أهمّيته من المكانة التي يحظى بها في البحث الفلسفيّ والدّرس النّقديّ في الغرب، ثم في المجال الثّقافيّ العربيّ في زماننا، ومن القيمة التي يكتسبها في اتّجاهات البحث على صعيد الفكر والأدب والنّقد عموما.

ويُعزى اختياره إلى دافع موضوعيّ، يتمثّل في صورتين متقابلتين رأيتهما للذات وللمغايرِ: الذات المتعالية النافية لدى الآخر الغربي الآن، والذات المغايرة التي انفعلتْ وتفاعلتْ مع الآخر في الثقافةِ العربية القديمة، والتي تمثّلتْ في جملة من النّصوص الأدبيّة العربية القديمة مما يدفعُ إلى إعادة النّظر في:

-دور النّقد الثّقافيّ في دراسة الحياة الثّقافيّة، ونقد الذّات الجمعيّة وفق قواعد علميّة تنظر في السلوك الإنساني من جانبيْ الجمال والقبح فيه[1]، وليس من جانب القبح فحسب كما فعل بعض المشتغلين بالنّقد الثقافيّ[2].

- محاولة الاقتراب من موضوع "استضافة الغريب" الذي يسعى إلى الاعترافِ بالآخرِ، وإلى الإيمان بحقّه في الاختلاف، وإلى أنَّ الهُويات الإنسانية هُويات متعددة وغيرُ متطابقة.

- ثم النظر إلى اللغة باعتبارها وسيلة من وسائلِ التقاربِ بين البشرِ.

وتتلخّص أهداف البحث في:

-تأكيد أهميّة النقد الثّقافي في نقد الذّات الجمعيّة من جانبي الجمال والقبح، وليس كما قصره بعض النقّاد على جانب القبح فحسب.

-محاولة استكشاف موقف جاك دريدا من استضافة الغريب.

-إثبات تطورِ دلالة مفردة الاستضافة، وانتقالها من الحقلين الأخلاقيّ القيميّ، والإبداعيّ الفنيّ، إلى المجال الثّقافيّ المعرفيّ.

وسأنتهج في بحثي هذا منهجًا ثقافيا؛ على أن يكون تناول (مفهوم الآخر) وفق رؤية "جاك دريدا" وأستاذه إيمانويل لوفيناس، التي ترى أن الضّيافة "إنصات إلى الآخر باعتباره آخر، والاستماع إليه لاستقباله في تفرده"[3]، وسيكون النّقد موجّهًا إلى سلوك الثقافةِ الغربيةِ الحديثةِ مع الآخر المغاير، وإلى سعي دريّدا إلى البحثِ عن منافذَ للاختلافِ والتعدد.

وقد مثّل دريدا بذاته أداة للتواصلِ مع الآخر، عندما انعقدتْ بينه وبين عددٍ من الباحثين العرب صلات، فتعددت الدراسات التي تتناول استضافة الغريب عند دريّدا، ولعّل أهمّها عمل فتحي التريكي في كتابه "جماليّةُ العيشِ المشتركِ" إلا أنَّه كان دعوة عامة إلى التعايش بين الحضارات الإنسانية، وقد ضمّن كتابه هذا ما كان قد وضعه دريّدا من قوانين للضيافة المكانية القيميّة، وبذا فهو يغفل الجانب الثقافيّ في رؤية دريّدا للضيافةِ.

أما عبدالسلام بنعبدالعالي في كتابه (ضيافة الغريب) فقد استعملَ مصطلح الضّيافة تحديدًا ويريدُ به الترجمةَ، فهو بهذا يتناوله تناولًا إجرائيًا، ولذا رأيتُ أنَّه من المناسبِ تقديم هذا البحث ليتناولَ مفهوم استضافة الغريب عند دريّدا، ودوافعَه في ذلك، وتنزيلَه له على الواقع الثقافيّ.

وينقسم البحث إلى مقدمة، ومبحثين؛ يدور المبحثُ الأول حول مفهومي استضافةِ الغريب عند دريّدا، ودوافع انتقال المفهوم من المكان/القيمة إلى الثقافةِ، أما المبحثُ الثاني فيتناول الجانب التطبيقيّ لهذا المفهوم، في كتابه (أحاديَّة الآخرِ اللغويَّة) وفي نظره إلى الترجمة بوصفها وسيلة للتعدد والاختلافِ.

المبحث الأول: مفهوما استضافةِ الغريب عند دريّدا، ودو افع انتقال المفهوم من المكان/القيمة إلى الثقافةِ

وقفَ جاك دريدا في استضافة الغريب-أولًا-عند الجانب اللغوي لمفردة الضيافة، فرأى أنَّها تعني القبول، والتَقَبُّل، والاستقبال، والموافقة، والأخذ، والإعطاء، والتّكرار، والتّرحيب، والمشاطرة، والفهم[4]. فهو يذكرُ أنَّ الضّيافةَ قد جاءتْ في اللغةِ الفرنسيَّةِ بثلاثِ صيغٍ؛ هي:

(acception) مأخوذةٌ من (accipere) أو من (acciptio)[5]، ويبيّنُ أنَّها قد تولَّدتْ منها معانٍ عدّةٌ؛ وهي كما يرى:

(acception) وتنتمي إلى خطابِ الضّيافةِ، و(acciptio) وتعني التَّقبُّلَ باللاتينيَّةِ، وجاءتْ للاستقبالِ عنْ طريقِ التَّقبُّلِ. والاستقبالُ والقبولُ يستعملان كثيرًا في مداخلِ النّزلِ والمستشفياتِ (accueil وacciptio) فيما كانَ يُعدُّ في فرنسا قديمًا مَآويَ ومَلاجئَ للضيافةِ العُموميةِ.

(Acceptor) وهو الشَّخصُ الذي يَتقبَّلُ الآخرَ، ويقبَلُه، ويقبلُ ما يفعلُه، ويرحّبُ به، ويُشاطرُه ما يقولُه.

(Accepto)وهي الصيغةُ المكثَّفةُ لـ(acceptin) وتعني أنْ نأخذَ، وأنْ نفهمَ، وأنْ نتقبَّلَ، أو أنْ نَسْتقبِلَ.

(Accepto) وهي الصّيغةُ المكثَّفةُ لـ(accipio)وتعني عادةً التَّقبُّلَ (Accepto) أي أنَا تعوَّدتُ على التَّقبُّلِ، وعلى الاستقبالِ.

(Accepto) وهي مرادفٌ لـ (recipio) وتعني نتسلم من جديد، ونقبل، ونستقبل، ونوافق.

(Accipere) وقد دلَّ بواسطة (re) على التكرار والعودة من جديد، وبهذا تكون الضيافةُ قائمةً على تَكْرَار أخذ الاستقبال وإعطائه أكثرَ من مرّة، فعندما أستقبلُ شخصًا وأرحّبُ به فإني قد وعدت باستقباله عدّة مرات وليس المرّة الأولى فقط[6].

وبهذا نفهمُ أنَّ الضيافةَ في المعنى المعجميّ كما يذكرُ دريدا قد جاءَتْ بينَ طرفين متقابلينِ:

أَنَا	هو/آخر
مُسْتَضِيفٌ	مُسْتَضَافٌ
مُسْتَقْبِلٌ	مُسْتَقْبَلٌ
قَابِلٌ	مَقْبُولٌ
مُ-وَافِ-ق	مُوَافَقٌ عليه
مُ-عْ-طٍ	آخِذٌ
مُرَحِّبٌ	مُرَحَّبٌ بِهِ
مُشَاطِرٌ لغَيره	مُشَاطَرٌ مِنْ غَيرِه
فَاهم لِغَيرِه	مَفْهُومٌ مِنْ غَيرِه

أمَّا في الجانبِ الثقافيّ فقد جاءَ معنى الاستضافةِ عند جاك دريدا ليباري رؤيتي إيمانويل كانط، وإيمانويل لوفيناس، فجاءَتْ مكانيَّةً كما هي عند كانط، وفكريَّة كما هي عند لوفيناس. على أنَّ دريدا يلتقي معهما مرةً، ويتجاوزهما في أخرى. لقد دعا دريدا إلى ضيافةِ الغريبِ ضيافةً مكانيةً؛ وذلكَ عندما دعا إلى استقبالِه وقبولِه وتقبُّلِه في المكانِ أولًا؛ وهو في هذا يماثلُ دعوةَ كانط، ولم يكتفِ بهذا؛ بل وضعَ لهذه المقبوليَّةِ قوانينَ سمَّاها (قوانين الضيافة)، إذ يرى:

أ / أنَّ الضيافةَ تجربةٌ إنْ وجدتْ فلا يمكنُها أنْ تدومَ؛ ذلك أنَّها قائمةٌ على الأخذِ والإعطاءِ في الوقتِ نفسِه، وهذا قد جعلَها متناقضةً لأنها قامت على الضدّ أخذًا وإعطاءً.

ب/ أنَّ صاحب المنزلِ/المُسْتَضِيْف (Host) هو السيِّدُ في منزله، والضيف/المُسْتَضَاف (Gost) عَبْدٌ لهذا السيِّدِ إلى أن تنتهي ضيافتُه، وهو بهذا يصيرُ رهينةً لمن استقبلَه وأبقاه عنده، وهذا القانونُ كما يقولُ دريدا هو: قانونُ الهُويَّةِ المُحَدِّدُ لفَضاءِ الضيافة[7] ولذا فهو "قانونُ قوانينِ الضيافةِ"[8].

ويعللُ ذلكَ بأنَّه لو قيلَ للضيفِ:" تصرَّفْ وكأنَّكَ في بيتِكَ "، فإنَّ هذا التَّصرُّفَ يكونُ بشرطِ أنْ يحترمَ الضيفُ قواعدَ الضيافةِ. ويفسرُ هذه العبارةَ فيقولُ: بمعنى أن تتصرّفَ وأنتَ عندي على أنَّكَ عندي، فتحترمَ كوْني بينَ ذَويَّ، أيْ تحترمَ هُويَّتي[9].

وهذا الشرطُ يجعلُ الضيافةَ[10] عند دريدا على نوعينِ: ضيافة مشروطة، وضيافة غيرُ مشروطةٍ، وهما لا يختلفانِ عن نوعي الضيافةِ عند كانط اللذين سبق ذكرهما.

ج- أنَّ الضيفَ هو الذي يأتي فجأةً دونَ انتظارٍ، أمّا من يُتَوَقَعُ مجيئُه فهو زائرٌ لا ضيفٌ.

د- أنَّ المُسْتَضِيفَ يصيرُ الضيفَ في مواقفَ معينةٍ من الضيافةِ، كأنْ يُسْمَحَ له بفتحِ البابِ.

هـ- أنَّ قوانينَ الضيافةِ قوانينُ مكتوبة، وتُعلَّقُ في الغُرفةِ الخاصةِ بالضيوفِ[11].

كما رأى دريدا أنَّ الضيافةَ دعوةٌ ونداءٌ للآخَرِ داخلَ اللغةِ الإنسانيَّةِ[12]، وهو بهذا يوافقُ رأي لوفيناس. وهذه الدعوةُ عنده هي دعوةٌ للضيفِ وللزائرِ على حدّ سواء، إلا أنَّه يرى أنَّ دعوةَ الزائرِ يجبُ أن تكونَ أكثر منْ دعوةِ الضيفِ لأنَّ الزيارةَ هي حُسنُ الإقبالِ والاستقبالِ، وهي تَقَبُّلٌ للآخرِ، وتبادلٌ للتّحيّةِ معه، وترحيبٌ به، على أنْ يكونَ كلُّ ذلك دونَ مُراقبةِ مجيئه عندما يعبرُ الحدودَ لأنَّه ضيفٌ مرغوبٌ فيه[13]، وهو وافدٌ غيرُ غريبٍ عن المجتمعِ الذي يذهبُ إليه[14].

وهو بهذا يناقضُ ما يقولُه في الضيافةِ المشروطةِ، ويخالفُ رأى كانط فيما سمَّاه حقّ الزيارةِ، كما أنَّها نظرةٌ مثاليةٌ مبالغٌ فيها، ومُخَالِفَةٌ للواقع، إذ لو تُرِكَ الأمرُ على إطلاقِه لكانَ هذا إذنًا صريحًا بدخولِ الجريمةِ إلى البلدانِ، وتنقّلِها بحريةٍ تامةٍ في ظلّ انتشارِ الجرائمِ العابرةِ للقاراتِ وتحوّلها إلى جرائمَ منظمةٍ، لا سيما ظلّ التقدُّمِ التقني الحاصلِ الآنَ.

وقد تراجعَ دريدا عن هذا الرأي فيما بعدُ عندما دعا إلى الرقابةِ على الإنترنت ووسائلِ التواصلِ التقني، بعد أنْ أوردَ قصة مهندس اتصالات ألماني قُبِضَ عليه في نيويورك، كانَ مختصًا بأعمالِ

التشويشِ والتّنصّتِ وقطعِ الاتصالاتِ وسرقتِها، وكان يروّجُ لعملِه عبرَ البريدِ الإلكترونيّ إذْ يرسلُ رسائلَ عشوائيةً لمن يظنُّه محتاجًا، لذا قال دريدا: "منْ أجلِ هذا يجبُ إخضاعُ الضيافةِ والاستقبالِ والترحيبِ المعروضِ لعمليَّةٍ حقوقيَّةٍ دقيقةٍ ومحدودةٍ، فكلُّ منْ يأتي لا يُسْتَقْبَلُ بوصفِه ضيفًا إذا لم يستفدْ من حقِّ الضيافةِ واللجوءِ إلى آخره، إذ منْ غيرِ هذا الحقّ فإنَّه لا يستطيعُ أنْ يدخلَ إلى بيتي، إلى بيت الضيفِ إلا بوصفِه طُفيليًّا وضيفًا مُتعسّفًا وغيرَ شرعيّ وسريًّا وقابلًا للطردِ والتوقيفِ"[15].

وإذا كانَ يُرى أنَّ مفردةَ الضيافةِ مفردةٌ تحملُ معنيين متناقضين في الآنِ نفسِه عندما دلَّتْ على معنى الصداقةِ والعداءِ معًا، فإنَّ دريدا يرى الرأي ذاتَه عندما ذكرَ أنَّ "الضيافةَ مفهومٌ وتجربةٌ متناقضةٌ في حدّ ذاتِها"[16]، ولذا فقد حكمَ عليها بأنَّها مفردةٌ "ذات وصفٍ محيرٍ"[17] لحملها المعنى ونقيضَه.

كما وافقَ دريدا كانط على أنَّ الضيافةَ قائمةٌ على السيادةِ والعبوديةِ[18]، أي أنَّ المُضيفَ هو الذي يستضِيفُ ويؤوي، لذا فهو السيّدُ في داره، وقد سمَّى دريدا ذلكَ "قانون الهُويَّةِ المحدّد لفضاءِ الضيافةِ"[19]. واختلفَ دريدا مع كانط عندما رأى أنَّ الاستضافةَ ليستْ عملًا خيريًّا، بل هي حقٌّ كونيٌّ سياسيٌّ يقومُ على الإلزام[20]. كما رأى أنَّها حقٌّ إنسانيٌّ يقومُ على الإحساسِ[21]، أي أنَّها قائمةٌ على الجانبِ الأخلاقي الذي يدعو إلى الشعورِ بالآخرِ والإحساسِ بمعاناتِه. لذا فهي عنده استقبالٌ وقبولٌ وتقبُّلٌ.

وعند النظرَ في معنى الإلزامِ الذي قالَ به كانط تصير الضيافة حقًا مكتسبًا عن طريقِ القانونِ، إذ القانونُ يُلزمُ المستضِيفَ باستقبالِ الضيفِ وقبوله، لكنَّه لا يلزمُه بأنْ يتقبَّلَ هذا الضيفَ من الناحيةِ الوجدانيةِ؛ أي لا يلزمُه بأنْ يتقبَّلَه داخليًا كآخرَ. وهذا بخلافِ الحقّ الإنسانيّ القائمِ على الإحساسِ، الذي يرى أنَّ الضيافةَ هي استقبالٌ وقبولٌ وتَقبُّلٌ؛ وبهذا يكونُ التقبُّلُ سلوكًا وجدانيًّا داخليًّا يقومُ على الإحساسِ بهذا الآخرِ والشعورِ به، ولذا فسيكونُ الترحيبُ به في داخلِ الذاتِ وخارجِها. وبهذا فقد كان الفرقُ في الإحساسِ بالآخرِ؛ والذي يعني تقبَّلَه، مما يؤدي إلى استقبالِه وقبولِه.

أمَّا في جانبِ التقاءِ دريدا مع لوفيناس فإنَّ لوفيناس يرى أنَّ الاستضافةَ لا تنتمي إلى النظامِ المعرفيّ، بل إلى النظامِ الأخلاقي؛ فهي إحساسٌ و"تجربةٌ قصديةٌ تتجاوزُ المعرفةَ إلى الآخرِ؛ الآخرِ المطلقِ، والغريبِ، والمجهولِ"[22]. كما إنّ دريدا يراها كذلكَ، إلا أنَّها عندَه تُجاوِزُ المعرفةَ إلى الفكر، وإلى الوعي النّقديّ[23].

فهو بهذا قد جعلَها موضوعَ تفكيرٍ، كما يقولُ فتحي التريكي، فصارتْ عنده في الأهميَّةِ مماثلةً لمسألةِ الهُويَّةِ ومسألةِ العلاقةِ مع الآخرِ ومسألةِ الحقوقِ، وقد أدخلَها هذا الارتقاءُ في أنْ تكونَ إحدى مسائلِ "الغيريةِ "[24]، مما جعلَ دريدا يتجاوزُ لوفيناس في المفهومِ والمقصدِ.

إنّ لوفيناس ودريدا يَريانِ أنَّ الاستضافةَ في جوهرِها استضافةٌ لغويةٌ، وهي تتجاوزُ المعنى المعجميَّ إلى الفضاءِ اللغويّ الرَّحْبِ فتكون أداةَ تواصلٍ وتبادلٍ، قوامُها الأخذُ والإعطاءُ. وقد كانَ مدخلُها عند لوفيناس الوجهَ لأنَّه اليد الممدودةُ للتواصلِ مع الآخَرِ، بينما يكون الاعترافُ بحقّ الآخرِ في الاخ(ت)لافِ[25] عند دريدا هو المدخلُ.

على أنَّه عندما يتحققُ هذا الاعترافُ فلنْ يكونَ اعترافًا بالحقّ في الاختلافِ فقط، بل سيكونُ اعترافًا بالآخرِ الإنسانِ أينما كانَ هذا الآخرُ، وسيكونُ هذا الاختلافُ دعوةً للتفكيرِ في مسألةِ الذَّاتِ الغربيّة التي تضخّمتْ نتيجةَ تعالي أناها، فشعرتْ بأنَّها مركزُ الكونِ الذي تَتمحورُ حولَه كلُّ الذَّواتِ الأخرى فتأخذ عنه وتنهل منه.

على أنَّ هذه الذَّواتَ -في نظرِ الذاتِ الغربيَّةِ المتعاليةِ- إنَّما هي عالةٌ على هذه الذاتِ، لذا كانتْ هذه الذواتُ هامشًا لها، ولنْ يتحقَّقَ لهذه الذواتِ تقدُّمٌ أو رُقيٌّ إلا إذا صَدرتْ عن هذه الذاتِ ونهلتْ منها. ولأجلِ هذا التَضَخُمِ، والتَعَالي، والنَفي الذي كان من الحضارةِ الغربيَّةِ فقد صارتْ الحضاراتُ البشريَّةُ[26] لا تخرجُ عن ثنائيتينِ متضادّتينِ قامتا على أساسِ (المركزِ والهامشِ)، أي مركزيَّةِ الحضارةِ الغربيَّةِ، وهامشيَّةِ ما عداها.

على أنَّ أصلَ هذا التمركزِ يونانيٌّ ابتداءً -كما يذكرُ الكاتبُ العراقيُّ عبدالله إبراهيم-[27] فقد تمتْ قِسمةُ العَالَمِ إلى إغريقٍ وبرابرةٍ[28]، ثم إلى أحرارٍ بالطبيعةِ وعبيدٍ بالطبيعةِ[29]. أمّا في القرون

الوسطى فقد احْتُكِمَ إلى معيارِ الإيمانِ والكفرِ، وفي العصرِ الحديثِ قُسِّمَ العَالَمُ إلى مُتَحضّرٍ/مُتقدّمٍ، ومُتخلّفٍ/مُتأخّرٍ[30].

إنّ هذا الدَّاءَ المتجذّرَ داخلَ الوجدانِ الغربيّ هو ما دفعَ جاك دريّدا إلى تفكيك[31] الخطاباتِ الغربيّةِ، ونَقْد تمركزاتِها، "وإعادةِ النظرِ في المفاهيمِ التي تأسّستْ عليها كخطابٍ ميتافيزيقيّ، مثل الحقيقة، والعقل، والهُويّة، والحضور، والأصلِ... إلخ، وهي عبارةٌ عنْ نقدٍ للتّمركزِ (العرقيّ/ ethnocentrisme) الغربيّ[32] المدَعّم منْ قبل تمركزاتٍ أخرى[33] مثلَ: (تمركز العقل/ logocentrisme) وتمركز(الصوت/ phono-centrisme) وتمركز (القضيب[34]/ phallocentrisme)"[35].

وقد ذكرَ جورج طرابيشي أنَّ دريدا انطلقَ في نقدِه هذا من مسألة (الكتابة/ Grammatologie) حيثُ رفضَ فكرةَ امتيازِ الكلامِ على الكتابةِ[36]، وقد كانَ المفهومُ المركزيُّ لنقدِه هو الاخـ(ت)لافُ، حيثُ اتخذَه وسيلةً لهدمِ مركزيَّةِ العقلِ/اللوغوس، حتى لا تعودَ له السيطرةُ، بل تعودَ للكتابةِ[37].

ورأى الباحثُ العراقيُّ عبدالله إبراهيم أنَّ استقراءَ دريدا للفكرِ الفلسفيّ الغربيّ -قديمه وحديثِه- قد أوصلَه إلى زعمِ بعضِ الفلاسفةِ القائلِ بأنَّ النظامَ الفلسفيَّ الغربيَّ له معنى مُوحّدٌ، وهُويّةٌ مُتطابقةٌ مع ذاتِها، وهذا الزعمُ جاءَ مخالفا لقناعةِ دريدا التي ترى أنَّ النظامَ الفلسفيَّ الغربيَّ في حقيقتِه نظامٌ متضادٌّ وغيرُ متطابقٍ في ذاتِه وهُوَيتِه[38] لتوصلَه هذه القناعةُ إلى نتيجةٍ مُؤدّاها أنَّ الأصلَ هو الاخـ(ت)لافُ لا التطابقُ أو التماثلُ الذي زعمَته الفلسفةُ الغربيَّةُ[39]، ثمَّ توصّله إلى "مَفهومِ الآخَرِ؛ وهو أحدُ قُطبي[40] التعارضِ الميتافيزيقيّ؛ وهو بالطبعِ القطبُ المهمّشُ"[41].

وبالوصولِ إلى هذه النتائجِ يرى دريدا أنَّه يجبُ أنْ يحدثَ "الانفتاحُ الذي يتجاوزُ استقبالَ الغريبِ لإدماجِه، إلى وجوبِ ضيافتِه، وذلك بالتَّعرُّفِ عليه، وتقبّل غيريته"[42]. وكان فتحي التريكي أكثرَ دقةً وتحديدًا من عبدِالوهاب المسيري في حوارِهما معًا[43]عن دريدا وتفكيكيته عندما قالَ: "فمهمةُ القولِ والكتابةِ تَتمثَّلُ عند(دريدا) في إظهارِ ما غابَ عن الأنظارِ، وعنْ المُفَكَرِ فيه بأنْ نُفكّرَ في الآخَرِ، منْ حَيثُ هو آخرُ، في الحدودِ المتواريةِ ما بينَ الأشياءِ، فالتفكيرُ هو تفكيرُ الاختلافِ والغيريَّةِ"[44].

ويعلل هذا بأنَّ الهُويَّة لا يمكن أنْ تخْلقَ "تفكيرًا جديدًا أو مُتَجَدِّدًا؛ لأنَّها ستكون مُعَاوَدَة مملّة لما كانَ ولما كنّا نفكرُ فيه، بينما سيكونُ الاختلافُ مُفَجِّرًا للمُمكنِ، وسيَطرحُ أمامَنا إشكالياتٍ نقبلُها أو ننفيها"[45]. وفي الحوارِ ذاتِه يقارنُ التريكي بينَ أنْ تكونَ وِحدةُ المعنى (أي المطابقةُ) سيّدةَ الموقفِ بالنسبةِ إلى المعقوليّةِ الغربيَّةِ، أو أنْ تَتعدَّدَ المعاني (أي الاختلافُ)، فيذكرُ أنَّ في القولِ بوِحدةِ المعنى/ التطابقِ ستكونُ الهيمنة الغربيَّة على بَقيَّةِ الحضاراتِ لأنَّها ترى نفسَها الحقيقة الثابتة المطلقة، وهي الضَّامنُ المطلقُ للكونيَّةِ.

أما في تَعدُّدِ المعاني/الاختلافِ فسيكونُ الانفتاحُ على الثقافاتِ الأخرى، وسَتضمحلُّ شيئًا فشيئًا فكرةُ الغربِ السيِّدِ إلى أنْ يفقدَها[46].

وبحسب التريكي فإنَّ هذه هي الوجهة الإيجابيَّة لفلسفةِ (دريدا) التَّهْييميَّةِ، لأنَّها تُعطي "للغيريّةِ" أرضيَّةً صُلبةً لتتدخَّلَ في إعادةِ صياغةِ كونيَّةٍ جديدةٍ للإنسانيَّةِ، لا تقومُ على هيمنةِ الغربِ، بل على مفهومِ الضيافةِ وقواعدِها التي سَتُعطِي صيغةً تَسالميَّةً منفتحةً، فيها احترامٌ مُتبادلٌ للهُويّاتِ والمعتقداتِ[47].

المبحث الثاني: التطبيق الإجرائي للمفهوم، في كتاب (أحاديَّة الآخرِ اللغويَّة) وفي الترجمة بوصفه وسيلة للتعدد والاختلافِ

1- وإذا كانَ دريدا يذكرُ "أنَّ كلَّ مسائلِ الضيافةِ هي مسائلُ مرتبطةٌ باللغةِ"[48] فإنَّ كتابَه (أحاديَّة الآخرِ اللغويَّة) - وهي صورةٌ من صورِ الاختلافِ التي نادى بها دريدا - قد جاءَ ليُمثَّلَ أنموذجًا تطبيقيًا ل-"الضيافةِ داخلَ لغةِ الغير"[49] ؛ ولذا كانَ سؤالُ هذا الكتابِ هو سؤالُ الهُويَّةِ، وهو سؤالٌ مفصليٌّ كما يرى دريدا، لأنَّه -في نظرِه- كانَ ضمنَ المناقشاتِ القائمةِ حولَ الأُحاديَّةِ الثقافيَّةِ Monoculturalisme وحولَ التعدديةِ الثقافيةِmulticulturaisme، أو حولَ الجنسيةِ والانتماءِ.

وهو يرى أنَّه للسؤالِ عنْ هُويَّةِ الذاتِ فلا بدَّ منْ السؤالِ عنْ ماهيَّةِ[50]الذاتِ المتماهيةِ، وهو لا يريدُ الذاتَ المجردةَ (أنا) بل الذاتَ القادرةَ (أنا أستطيعُ)، التي يرى أنَّها داخلةٌ في سلسلةٍ تراتبيةٍ، واسطةُ العقدِ فيها[51] التي لا تنفصلُ عن السلطةِ/التحكّم/بسط السيطرة.

ويذكرُ أنَّه قد اقتبسَ هذه السلسلةَ من السلسلةِ التي أقامَها بنفنِست عن الضيافةِ على أنَّها فعلٌ عدائيٌّ[52]. ويذكرُ دريدا أنَّه علينا لتحديدِ الهُويَّة ألّا نكتفي باللغةِ الأمّ الأصليةِ، أو بالميلادِ؛ ثم بيّن أنَّ المرادَ بالميلادِ ليسَ ما كانتْ العلاقةُ فيه قائمةً على أساسِ العلاقةِ بالأرضِ وبالدَّمِ ؛ بل المراد به الميلاد داخلَ اللغةِ، الذي تكونُ العلاقةُ فيه علاقة بينَ الميلادِ واللغةِ والثقافةِ والجنسيةِ والمواطنةِ[53].

وفي ضوءِ هذه المقدمةِ يقارنُ دريدا بينَ حالته مع الهُويَّةِ الفرنسيَّةِ، وبينَ حالةِ الخطيبي، فيقول عن نفسِه إنَّه لا يعاني اضطرابًا على مستوى الهُويَّةِ؛ لأنَّه فرانكو - مغاربيّ؛ فهو مواطنٌ فرنسيٌّ، بينما الخطيبي مغاربيٌّ فرانكفونيّ، وليس بفرنسيّ[54]، وكأنَّه بهذا يلمحُ إلى أنَّ الخطيبي هو من يعاني هذا الاضطرابَ.

ويقول دريدا عن نفسِه إنَّه وإنْ كانَ متعدّدًا من جهة المواطنةِ[55]، فهو أحاديٌّ من جهةِ اللغةِ إذ يقول عن نفسِه: "لديَّ لغة واحدةٌ، ومع ذلك فهي ليستْ لغتي"[56]، ويقولُ: "أشعرُ بالضياعِ خارجَ اللغةِ الفرنسيَّةِ"[57]، ومع هذا فهو يذكرُ أنَّ اللغةَ التي يمتلكُها "هي في الواقعِ لغةُ الآخرِ"[58]، وهو يسمي هذا اغترابًا، وينظرُ إلى هذا الاغترابِ على أنَّه يماثلُ الانعدامَ والنقصانَ، لأنَّه في نظره قد تمَّ تأسيسه بطريقةٍ ثابتةٍ.

وبهذا فقد أخذ الاغتراب لدى دريدا شكلينِ؛ شكل الغربةِ النفسيّةِ، وشكل الغربةِ المكانيَّةِ ؛ فعن الغربةِ الأولى يقول: "نعم، أنا لا أملكُ إلا لغةً واحدةً، ومع ذلك فهي ليستْ لغتي"[59]، وهو في الوقتِ ذاته لا يرى نفسه أجنبيًّا عن اللغة التي يتكلَّمُ بها[60]، فيقولُ: "أنا أحاديُّ اللغةِ، وأحاديتي اللغويَّةُ هذه كانتْ بيتي؛ هكذا أحسُّها؛ بل وهكذا أسكنُها وتسكنُني، وهكذا ستبقى، إنَّ الأحاديَّةَ التي أتنفَّسُها هنا هي بمثابةِ العنصرِ الحاسمِ في حياتي[...] إنَّه عنصرٌ لا يمكنُ مجاوزتُه أو التنازعُ حولَه، حتى أنَّه لا يمكنُني دَحضُه إلّا عبرَ إقراري بحضورِه الدائمِ داخلَ ذاتي ذاتِها"[61].

إنّ دريدا يصنّفُ نفسَه على أنَّه مواطنٌ فرنسيٌّ، وبهذا فهو لا يعاني الغربةَ المكانيةَ، بينما الخطيبي في نظرِه يعاني الغربتين، فهو مكانيًّا مغاربيٌّ - فرانكفونيٌّ[62]، وأمَّا نفسيًا فيقولُ عنه دريدا: "أمَّا فيما يخصُّ عبدالكبير الخطيبي فيتحدَّثُ من جهته عمَّا يسمّيه (لغته الأم/الأصليَّة)، اللغة

الفرنسية تحديدًا، مع أنَّه يتحدَّثُ عنها بلغةٍ أخرى هي اللغة الفرنسيَّةُ أيضًا، وهذا ما سارعَ إلى إفشائه علنًا عبرَ مقالِه المخطوطِ باللغةِ الفرنسيَّةِ، مما يجعلُ من (لغته الأمّ/الأصليَّةِ) سرًّا لم يحسن الحفاظَ عليه"[63].

ويمكن القولُ إنَّ هذا قد دفعَ الخطيبي إلى أن يدعو إلى فكرة الاختلاف التي قالَ بها دريدا، فيقولُ:" علينا أنْ نُفسحَ المجالَ لفكرٍ يتخلّى عن الذاتيَّةِ الحمقاءِ ليتمسَّكَ بالاختلافِ"[64]، إذًا فلا غرابة أنْ يلتقيا في الدعوةِ ذاتِها، فباعثُها لديهما واحدٌ.

وعندما تحدَّثَ دريدا عن نفسِه بأنَّه لا يملكُ إلا لغةً واحدةً هي لغةُ الآخرِ، ثم قالَ إنَّه لا يعاني مسألةَ اضطرابِ الهُويَّةِ، ذكر بعد ذلك ما يتنافى -ولو ظاهريًّا- مع هذا القولِ، وذلك عندما تحدَّثَ عن المأساةِ الإنسانيَّةِ التي عاناها عندما جُرّدَ من جنسيته فقالَ: "فقدتُ مع آخرينَ المواطنَةَ الفرنسيَّةَ، ثم استرجعتُها فيما بعدُ"[65]. ويتحدَّثُ بصورةٍ مطوَّلةٍ عن ذلك إلى أنْ يقولَ: "ونحنُ نقرأُ ما سبقَ، نتساءَلُ: كيفَ يمكننا وصفُه؟ كيفَ يمكننا تعيينُ ما وقعَ عليَّ...؟"[66].

وقد ذكرَ أنَّ هذا قد شكَّلَ له " ألمًا مُستديمًا في باطنِه"[67]، حتى صارَ "جُرحًا قديمًا غائرًا"[68]، وقد أوقعَه هذا الجرحُ والألم في تناقضٍ ظاهريّ كما يقول[69]، ولذا فهو يقولُ: "إنَّه ليس لديَّ إلا لغةٌ واحدةٌ (...) مع ذلك فهي ليستْ لغتي"[70].

والملاحظ أنّ هذا التناقض الذي وقعَ فيه الضيفُ دريدا وقعَ فيه المستضيفُ/فرنسا ولكنْ بصورةٍ أعمقَ، وبهذا صارتْ الاستضافةُ -كما يقولُ دريدا- بين "منطقِ الأنموذجيَّةِ، ومنطقِ الضيفِ/الرهينةِ"[71]. وعندما تحدثَ دريدا عن الاستضافةِ اللغويَّةِ، وعن الغربةِ اللغويةِ التي عاشَها فإنَّ هذا يدعو للنظرِ والتأمُّلِ في تقسيم الضيافةِ إلى مشروطةٍ وغيرِ مشروطةٍ.

فإذا كانتْ الضيافةُ غيرُ المشروطةِ ترحّبُ بالغريبِ الوافدِ دونَ شرطٍ أو قيدٍ، فإنَّ الضيافةَ المشروطةَ تجعلُ من الضيفِ رهينةً (كما يصفُه لوفيناس)[72]؛ وذلك عندما تشترطُ عليه حتى تقبلَه أنْ يفهمَها كآخرَ وأنْ يتكلمَ بلغتها، كما يقولُ دريدا:" أنْ يفهمَنا، وأنْ يتكلمَ لغتنا"[73]. وبهذا فمن

يستقبلُ ويقبلُ ويستضيفُ يكون بين خيارينِ، إمَّا الترحيبُ بالغريبِ الوافدِ دونَ سؤالِه، أو الترحيب به معَ سؤالِه.

وقد أوقعَ هذا الضيافةَ في "التناقضِ والتضادِ بين حقّ الضيافةِ وأخلاقِ الضيافةِ"[74]، أي بينَ خيارِ الحقّ والواجبِ المُلْزِمِ وفقَ قانونٍ ينَّظمُ العلاقةَ بين الضيفِ ومستضيفِه، وبينَ خيارِ المسؤوليةِ والنظرِ إلى الموقفِ كلِّه وفقَ رؤيةٍ أخلاقيةٍ إنسانيَّةٍ تتجاوزُ الأنا، وتتجاوزُ القانونَ والواجبَ إلى الغيريةِ التي ترعى الموقفَ وفقَ المسؤوليةِ تجاهَ هذا الغريبِ والوافدِ.

وهنا ينقدحُ في الذهنِ سؤالٌ يوجَّه لمنْ يدعو إلى الضيافةِ المشروطةِ، وهو سؤالٌ يتعلَّقُ بالوافدِ الغريبِ إنْ كانَ قد انقطعتِ به السبلُ وضاقتْ عليه الأرضُ ولم يجد أحدًا يستقبله. على أنَّ هذا الضيفَ كانَ له ماضٍ لا يتناسب وشرطَ الدولِ التي تشترطُ أن تكونَ ضيافتُها ضيافةً مشروطةً وكانَ قد أقلعَ عن ماضيه الذي كانَ، فهل ستقبلُه هذه الدولُ مراعاةً للحق الإنساني أم ترفضُه بناء على اشتراطاتها؟!!

على أنَّ المرادَ ليس من له ماضٍ إجراميٌّ، وكانَ قد صدرَ بحقه حكم قضائي لم ينفَّذ، أو كانَ هاربًا من حكمٍ أو محاكمةٍ قضائيةٍ عادلةٍ، أو كانت جرائمُه ليستْ مما أجمعتْ القوانين الدولية على تجريمها كقضايا تهريب المخدرات أو الاتجارِ بالبشرِ، أو قتلِ الأنفسِ البريئةِ.

وقد دعا النظرُ إلى الضيفِ الغريبِ وفقَ الحقِ القانونيّ البعضَ -خاصة منْ هو منحازٌ إلى جانبِ الضيفِ- إلى مطالبةِ المستضيفِ بمبدأ المساواة دونَ تمييزٍ بينَ طرفي معادلةِ الضيافةِ؛ المستضيفِ والضيفِ؛ فيذكرُ محمد نور الدين أفايه أنَّ وضعَ الغريبِ الأجنبيّ يحيلُ -دوما- على مُشكلِ المساواةِ[75]، وأنَّ الحديثَ عنْ هذه القضيةِ يتمُّ التعبيرُ عنه بانفعالٍ وتشدُّدٍ، يبيّنُ أنَّ سببَ ذلك عائدٌ إلى تعلُّقِ هذا الأمرِ بالعمقِ إذ يتناولُ مسألتي الثوابتِ والمواطنةِ[76].

وهنا يحضرُ سؤالٌ عنْ ماهيَّةِ المساواةِ: فهل المطلوبُ هو المساواةُ المطلقةُ؟ أم المساواةُ النسبيَّةُ؟ ليكونَ الجوابُ من طرفي الضيافةِ كلّ بحسبِ زاويةِ نظرِه، إذ يرى الضيفُ ومن يتعاطفُ

معه من المستضيفينَ أنَّ الضيافةَ حقٌّ مطلقٌ؛ لذا وجبَ أنْ تكونَ دونَ سؤالٍ أو شرطٍ لكونها حقّا إنسانيّا أقرَّتْه مبادئُ الثورةِ الفرنسيَّةِ، وأقرَّه الإعلانُ العالميُّ لحقوقِ الإنسانِ.

أمَّا المستضيفُ فيرى أنَّ هذا الحقَّ حقٌّ مشروطٌ، ولا يكونُ إلا بالسؤالِ؛ لذا فهو حقٌّ نسبيٌّ، لأنَّ الحقوقَ الإنسانيَّةَ إمَّا أنْ تكونَ حقوقًا عامةً يتساوى فيها البشرُ جميعًا، وإمَّا أنْ تكونَ حقوقًا خاصةً لكلّ بلدٍ وجنسيةٍ، إذ الأمرُ ليسَ قائمًا على مطلقِ الحقوقِ، بل وعلى الواجباتِ أيضًا، لذا كانتْ المسألةُ مسألةً نسبيةً لا مطلقةً[77]. وتثيرُ الدعوةُ إلى المساواةِ وعدمِ التمييزِ سؤالًا آخرَ هو: إذا كانتْ الدولُ المستضيفةُ تُلزمُ الغريبَ الوافدَ إليها أنْ يتعلَّمَ لغتَها، على أنَّ هذه الدولَ تعينُ هذا الوافدَ على ذلك، فلن يكونَ شرطُ اللغةِ محلَّ سؤالٍ ليكونَ السؤالُ عن شرطِ الفهمِ، وهو سؤالٌ موجَّهٌ للضيفِ، فنقولُ له: هل الضيفُ الذي يطلبُ منْ مستضيفِه المساواةَ وعدمَ التمييزِ في المواطنةِ سيلتزمُ بشرطِ الفهمِ الذي يطلبُه منه مستضيفُه؟ بمعنى هل سيحترمُ ويفهمُ ويتفَّهمُ هذا الضيفُ الغريبُ الوافدُ تقاليدَ المجتمعِ الذي استضافَه وأعرافه أم أنَّه سينقلبُ عليها فيما بعدُ؟ بمعنى: هل سيسعى إلى تغييرِ قيم المجتمعِ الجديدِ الذي استضافَه وقوانينه إلى ما يناسبُ قيمَه وأفكارَه التي يحملُها ويؤمنُ بها كضيفٍ وافدٍ على البلدِ الذي استضافَه؟

ثم: هل ستندمجِ أجيالُ هذا الضيفِ الوافدِ مع قيمِ المجتمعِ الجديدِ الذي استقبلَ والدَهم أو استقبلَهم مع والدِهم أولَ مرةٍ وأعرافه؟ أم أنَّهم سيتربونَ على القيمِ التي يؤمنُ بها الوالدُ الضيفُ الوافدُ؟ وهل ستدخلُ هذه الأجيالُ في صراعِ القيمِ الذي تعانيهِ بعضُ الأسرِ المهاجرةِ؟ وإذا كانَ هذا الوافدُ الغريبُ سيسعى إلى تغييرِ قيمِ المجتمعِ الذي استقبلَه وآواه واستضافَه فهل سيكونُ التغييرُ وفقَ قواعدِ القانونِ الذي قبلَه واستقبلَه، ووفقَ أعرافِ الحرياتِ التي تسودُ البلدَ المستضيفَ؟ أم سيكونُ التغييرُ تغييرًا قسريًا، تسودُه لغةُ القوةِ، والإكراهِ، وفَرضِ الرأي على هذا المستضيفِ؟

ودونَ الحديثِ عن تفاصيلِ إجابةِ هذه الأسئلةِ فلعلَّ نموذجَ الدولة الفرنسيَّةِ الحديثةِ يمثّلُ بيئةً مناسبةً للإجابةِ على هذه التساؤلاتِ. وإذا كانَ دريدا قد دعا في أولِ أمرِه إلى أنْ تكونَ الضيافةُ دونَ شروطٍ، عندما قالَ:" لنقلْ نعم للقادمِ، وذلكَ قبلَ أيّ تحديدٍ واعتراضٍ ومطابقةٍ، سواءٌ كانَ

القادمُ غريبًا أو لم يكن، ومهاجرًا مدعوًّا أو زائرًا مباغتًا، وسواءٌ كانَ القادمُ أو لم يكن مواطنًا لبلدٍ آخرَ، كائنًا إنسانيًّا، حيوانًا أو إلهًا، حيًا أو ميتًا، ذكرًا أو أنثى"[78]، وكانَ يرى أنَّ الدولةَ أو السلطةَ عندما تعطي نفسَها حقَّ مراقبةِ الناسِ والتنصت على هواتفِهم أو بريدِهم التقليديّ أو الإلكتروني أو حواسيبهم الشخصيَّة فإنَّ هذا التدخلَ إنما هو اغتصابٌ ينتهكُ حصانةَ الضيافةِ[79].

وإذا كانَ دريدا يرى هذا الأمرَ بدايةً فإنَّه يتخلى عنه فيما بعدُ، ليدعو إلى أنْ تكونَ الضيافةُ ضيافةً مشروطةً في أحيانٍ أخرى، فيقول: إنَّ "التفكيرَ بالضيافةِ اليومَ يفترضُ -من بين أشياءَ أخرى- وجودَ إمكانيةٍ لتحديدٍ دقيقٍ للعتباتِ أو للحدودِ بينَ المألوفِ وغيرِ المألوفِ، بينَ الغريبِ وغيرِ الغريبِ، بينَ المواطنِ وغيرِ المواطنِ، ولكن بدايةً بينَ الخاصِ والعامِ، وبينَ الحقّ الخاصِ والحقّ العامِ"[80].

وهذا التحوُّل في الموقفِ يثير في القارئ السؤال الآتي:

لماذا غيّرَ دريدا رأيه من مطلقيَّةِ الضيافةِ إلى مقيَّدِها؟ ومن أنْ تكونَ الضيافةُ غيرَ مشروطةٍ إلى أنْ تكونَ مشروطةً؟ وجوابًا على هذا؛ يمكنُ القولُ: لعلَّ الأمرَ عائدٌ إلى اختلافِ زاويةِ النظرِ بينَ الذاتِ و بين الآخرِ عند الحديثِ عن الضيافةِ في كلّ مرَّةٍ؛ فالأفكارَ تتغيَّرُ بحسبِ المعطياتِ، فما يصلحُ لزمانٍ قد لا يصلحُ لآخرَ، كما أنَّه لا يمكنُ إنكارُ البعدِ الإنسانيّ الذي يحملُه فكرُ دريدا عندَ نظرِه إلى قضايا الآخرِ ومنها الضيافةُ، على أنَّ أقوى هذه الأبعاد -في ظني- هو البعد الذاتيَّ[81]؛ ممثلًا في مُعاناةِ دريدا مع مُشكلِ الهويَّةِ -إذ لا يمكن إغفالُ مسألة فقدانِه لمواطنتِه فترةً من الزمنِ، وما نتجَ عن هذا الفقدِ من ألمٍ، وفيما بعدُ حديثه عن التشتت الذي تمثَّلَ في تعدُّدِ هُوياتِه، و أنَّه لا يمتلكُ إلا لغةً واحدةً، فمنطقُ العقلِ يرى أنَّ هذه التجربةَ لن تغيبَ عن اختيارِه للدعوةِ إلى مطلقيةِ الضيافةِ.

أمَّا أمرُ التحوّلِ الذي طرأ عليه بأنْ دعا إلى الضيافةِ المشروطةِ، وبهذا كانتْ دعوتُه تعزيزًا لمبدأ سلطةِ الدولةِ والقانونِ، وإلى أنْ يتحولَ الضيفُ إلى رهينةٍ، وهو أمرٌ يتعارضُ مع مسألةِ الحريَّةِ كأحد المقوماتِ التي تكفلُها الضيافةُ غيرُ المشروطةِ، فقد برَّرَه بسردِه لقصةِ مهندسٍ ألمانيّ كانَ يعيشُ في مدينةِ نيويورك، وكانَ يقومُ بتهريبِ موادَ إليكترونيَّة تضرُّ بالمجتمعِ وأمنِه، وتنتهكُ خصوصياتِه، وما

كانَ يمكنُ توقيفُه إلا باعتراضِ مراسلاتِه الفاكسيّة والإلكترونية، فكانَ هذا سببًا في إخضاعِ الضيافةِ والاستقبالِ والترحيبِ لعمليةٍ حقوقيةٍ دقيقةٍ ومحددةٍ، على أنَّ هذا الفعلَ كما يرى دريدا يحوّلُ الضيفَ إلى ضيفٍ طفيليّ، وغيرِ شرعيّ، مما يجعلُه قابلًا للتوقيفِ والطردِ[82].

2- ومرةً أخرى، بما أنَّ" كلَّ مسائلِ الضيافةِ هي مسائلُ مرتبطةٌ باللغةِ"[83] كما يقولُ دريدا؛ فإنَّ الترجمةَ ستكونُ إحدى الضيافاتِ التي وقفَ عندها، ونظرَ إليها كأفقٍ اختلافيّ ميتافيزيقي، أو مؤجَّلٍ، أي أنَّه رآها منْ زاويتي نظريّة الاخ(ت)-لافِ اللتين اجترحَهما.

وقد تعددتْ مؤثرات وجهة نظرِ دريدا في الترجمةِ، ولعلَّ أقواها تأثيرًا فيه هي نظريةِ الألماني (والتربنيامين/Walter Benjamin) الذي "نشرَ عامَ 1923 في ترجمتِه لديوانِ (لوحاتٌ باريسيةٌ) للشاعرِ الفرنسيّ(شارل بودلير) مقدمةً اشتهرتْ تحتَ اسم (مهمّة المترجمِ/ Le travail du traducteur)"[84]، وقد كانَ يُنظرُ إلى الترجمةِ بشكلٍ عامٍ على أنَّها نشاطٌ ثانويٌّ "تابعٌ لأنشطةٍ ثقافيةٍ أكثرَ أهميَّةً منه"[85]، إلّا أنَّ الترجمةَ في نظرِ دريدا لم تكنْ تمثّلُ عمليةً ثانويةً مثلَما كانَ يفعلُ والتر بنيامين[86]، إذ هي في رأيه معرفةٌ[87]، هدفُها "الوصول إلى فهمِ العملياتِ التي تحدثُ عند القيامِ بالترجمةِ، وليس كما هو شائعٌ [أنَّ هدفَها] تقديمُ مجموعةٍ من الأسسِ للوصولِ إلى الترجمةِ المثاليةِ"[88]، وذلكَ بهدفِ الوصولِ إلى الغايةِ وهي "التعبيرِ عن العلاقةِ الحميمةِ بينَ اللغاتِ"[89].

إذ الترجمةُ في رأي دريدا لا تسعى "إلى نقلِ هذا المحتوى أو ذاكَ، وإيصالِ حمولةِ معنى مّا؛ بل تسعى إلى ملاحظةِ التلاؤمِ بينَ اللغاتِ وإبرازِ مكانتِها الخاصةِ"[90]؛ لأنَّ بينها "علاقة تقاربٍ أصليّ[91]، تتمثَّلُ في [كونِها] ليستْ غريبةً بعضها عن بعضٍ، بل هي قبليًا ذاتُ صلةٍ قرابيَّةٍ"[92].

وهذه القرابة كما يذكرُ دريدا جاءَتْ مع حكايةِ أسطورةِ (برج بابل)[93]؛ إذ ينقلُ عن فلتير Voltaire في قاموسه الفلسفي ضمنَ مادةِ (بابل) قوله: "لا أعرفُ لماذا قيلَ في سِفر التكوينِ بأنَّ بابلَ تعني البلبلةَ؛ ذلك أنَّ (Ba) تعني الأبَ في اللغاتِ الشرقيةِ، و(Bel) تعني الإلهَ[94]، فمعنى بابلَ هو: مدينةُ الإلهِ أو المدينةُ المقدَّسةُ[...] لكن مما لا شكَّ فيه أنَّ بابلَ تعني البلبلةَ، وذلكَ إمَّا لأنَّ المهندسينَ اختلطَ عليهم الأمرُ بعدَ أنْ شيَّدوا البنيانَ بعلوّ واحدٍ وثمانينَ ألفَ قدمٍ يهوديّ، أو لأنَّ اللغاتِ تبلبلتْ"[95].

وبحسبِ دريدا فقد كانتْ العائلةُ الساميَّةُ قبلَ هدمِ بابلَ تقيمُ إمبراطورتها التي تريدُها عالميَّةً، ولذلك كانتْ تسعى إلى فرضِ لغتِها على العالمِ[96]، فلمَّا تهدَّمَ البرجُ تهدَّمتْ معَه اللغاتُ بأنْ تعددتْ بعدَ أنْ كانتْ لغةً واحدةً، وقد رأى دريدا أنَّ هذا الفرضَ الذي سعتْ إليه العائلةُ الساميَّةُ ليس سوى عنف استعماريّ، وذلك عندما هدفَ أصحابِه إلى إخضاعِ العالمِ لمنطقِهم[97].

على أنَّ "القرابةَ بينَ اللغاتِ لا تكمنُ في التشابهِ أو العلاقةِ التاريخيَّةِ ؛ ولكنْ في كونِ اللغاتِ جميعِها تهدفُ إلى نفسِ الشيء [...] الذي لا يمكنُها بلوغُه بمفردِها"[98]، لأنَّ في اللغاتِ لغات ناقصة كما يقولُ دريدا:"إنَّ اللغاتِ الناقصةَ عديدةٌ"[99]، ولذا فهو يرى أنَّ جبرَ هذا النقصِ يكونُ بأنْ تستضيفَ اللغاتُ بعضها بعضًا عن طريقِ الترجمةِ فيما بينها، ولذا يعرضُ دريدا أشكالَ الترجمةِ/الاستضافةِ الثلاثةِ التي قالَ بها جاكبسون (Jakobson) في مقالِه المعنونِ (عن الترجمةِ) (On translation) الصادرِ عامَ 1958م؛ وهي:

- الترجمةُ/الاستضافةُ داخلَ اللغةِ (Rewording) وذلكَ بأنْ تُؤَوّلَ العلاماتُ اللسانيَّةُ بواسطةِ علاماتٍ من نفسِ اللغةِ، أي إعادةُ الصياغةِ، فتترجمُ كلمة بكلمةٍ أخرى.

- الترجمةُ/الاستضافةُ بينَ اللغاتِ (Interlinguale) وهي الترجمةُ الحقيقيةُ كما يقولُ جاكبسون؛ التي تؤوّلُ العلاماتِ اللسانيَّةَ بواسطةِ لغةٍ أخرى.

-الترجمة/الاستضافةُ على مستوى التبادلِ الدلاليّ (Intersemiotique) أو التحويلِ الذي يؤولُ العلاماتِ اللسانية بواسطةِ علاماتٍ غيرِ لسانيّةٍ[100].

وإذا كانَ دريدا قد نظرَ إلى أنَّ الترجمةَ الحقيقةَ هي التي تحدثُ بينَ اللغاتِ؛ فإنَّه يرى أنَّ الترجمةَ داخلَ اللغةِ، والترجمةَ على مستوى التبادلِ الدلالي ليستا استضافةً/ترجمةً حقيقةً، بل هي تأويلٌ (Interprétation definitionnelle) أو (ترجمةٌ مجازيَّةٌ)[101].

ثمَّ يبيّنُ دريدا أنَّ (مهمةِ المترجمِ/Le travail du traducteur) كما رآها والتر بنيامين تنطلقُ منْ أنَّ الترجمةَ ليستْ إلا دَيْنًا بينَ اللغتينِ، لذا فإنَّ المترجمَ عندما يترجمُ فإنَّه حينئذ يغدو مثقلًا بالديونِ، لذا صارَ لزامًا عليه إرجاعُ هذا الدَّينِ/الضيافةِ، الذي هو في حقيقته (إرجاعٌ للمعنى)

(Wiedergabe) و(Sinn wiedergabe)[102]، وبهذا فدريدا ينظرُ إلى الترجمةِ على أنَّها استضافةٌ تقومُ حقيقتُها على التبادليَّةِ بين الضيفِ والمستضيفِ، أي بينَ لغتينِ مُتَرجَم منها ومُتَرجَم إليها، وهو دَينٌ واجبُ السّدادِ.

على أنَّ بعضَ الدّيونِ لا يمكنُ الوفاءُ بها، لأنَّ في اللغاتِ المُتَرجَمِ إليها لغات ناقصة أمامَ اللغاتِ المُتَرجَمِ عنها، لذا صارَ الوفاءُ بالدَّينِ والحالُ كذلكَ متعذّرا. كما أنَّه يرى أنَّ معنى الكلمةِ قد يحدثُ فيه ضررٌ أو خسرانٌ عندما تستضيفُها لغةٌ أخرى[103]، على أنَّه لا يمكنُ حدوثُ هذه الاستضافةِ إلا مع هذا الضرر والخسران.

ويرى دريدا أنَّ الترجمةَ عطاءٌ[104]، وبهذا فهي تشبه الاستضافةَ كقيمةٍ أخلاقيَّةٍ؛ إذ الاستضافةُ الأخلاقيَّةُ قائمةٌ على الأخذِ والإعطاءِ، وهذا الأخذُ والإعطاءُ الذي حدثَ نتيجةَ الترجمةِ/الاستضافةِ يمنحُ اللغةَ -كما يذكرُ والتربنيامين- حياةً وعائلةً وذلك عندما تنتقلُ إلى لغة أخرى غير لغتها، مما يُكسبُها صفةَ "البقاءِ/survie"[105]؛ وبهذا فـ"النصُّ يحيا بالترجمةِ، لأنَّها تحملُه على تجديدِ نفسِه، وترتقي بقيمتِه"[106].

وفي هذا السياقِ يأتي سؤالٌ مهمٌ هو[107]:

هل الانفتاحُ على لغةِ الآخرِ/استضافته لغويًّا سيفضي إلى جرّه نحو الذاتِ، وإلغاءِ الهويّةِ والاختلافِ؟

وجوابًا على هذا السؤالِ يرى والتربنيامين ومن بعده دريدا أنَّ العملَ عندما يُترجمُ إلى لغاتٍ أخرى فإنَّ العملَ ذاتَه "لا يحيا لمدةٍ أطولَ فقط، بل يحيا أكثرَ وأحسنَ، متجاوزًا إمكاناتِ مؤلفِه"[108]، وبهذا يصيرُ هذا العملُ نصًّا جوَّالا مهاجرًا، أو كما يراه عبدالسلام بنعبدالعالي "كائنًا سندباديًّا يحيا بين لغاتٍ ويعيشُ بين ثقافاتٍ"[109]، على أنَّه يجبُ علينا التأكيدُ على التمييزِ بينَ مسألةِ الشعورِ بالدونيةِ والارتماءِ في أحضانِ الآخرِ وإلغاءِ خصوصياتِ كلّ هُويَّةٍ، وبينَ الانفتاحِ على الآخرِ والعيشِ وفقَ المشتركاتِ.

ولهذا فإنَّ والتربنيامين ودريدا يريانِ أنَّ الأمرَ مرتبطٌ بالمترجمِ لا بالترجمةِ ذاتِها، فقد ذكرَ دريدا أنَّ والتربنيامين طرحَ المشكلةَ في إطارِ كونِها مَهمّة تواجهُ الذاتَ، وهي مَهمةُ المترجمِ وليستْ مهمة

الترجمةِ[110]، ثم بيَّنَ أنَّ العلاقةَ بينَ النَّصينِ المتَرجمِ منه والمتَرجمِ إليه هي علاقةُ أصلٍ بمنقولٍ، إذ لا يمكنُ النظرُ إلى أنَّ النص المترجمَ إليه هو إعادةُ إنتاجٍ للنصِ المترجمِ منه، فالترجمةُ ليستْ صورةً ولا نسخةً[111]، ذلك أنَّ الأصلَ يكبرُ داخلَ الترجمةِ؛ فهو في نظرِه يشبه الطفلَ الذي ينمو ولا يعادُ إنتاجُه[112].

وهنا يأتي سؤالٌ مهمٌ -على أنَّه ليس جديدًا على الثقافةِ العربيةِ[113]- وهو:

هل كلُّ النصوصِ قابلةٌ للترجمةِ؟

وقد أجابَ على هذا السؤالِ كاظم جهاد عندما بيّنَ أنَّ دريدا ربطَ بينَ بقاءِ النصّ وبينَ قابليته للترجمةِ وامتناعِه عنها في الآنِ نفسِه، وفسّرَ جهاد رأي دريدا هذا بأنَّ النصَّ يقبلُ الترجمةَ عندما يظلُّ مفتوحًا أمامَ الترجماتِ، ويمتنعُ عليها بأنْ يحفظَ دومًا في داخله ذلك العمق الذي لا يمكنُ بلوغُه؛ والذي يقولُ بنيامين إنَّه يظلُّ يرافقُ كلَّ نصٍ مترجمٍ[114].

ولهذا فبنيامين ومعه دريدا يريانِ أنَّ الترجمةَ لها لغتُها الخاصَّةُ بها[115]، ولا يجبُ أنْ تكونَ نتاجَ عمليَّةٍ آليَّةٍ، ولذا عُدَّ عملُ المترجمِ عملًا إبداعيًّا، فهو يمارسُ اجتهادًا عقليًا يتمثَّلُ في اختيارِه للكلماتِ والعباراتِ[116]، إلاّ أنَّه يجبُ عليه- كما يذكرُ دريّدا- أنْ يحترمَ العملَ المَتْرجمَ فلا يغيّرَ تركيبَتَه.

ويعرضُ دريدا رأيَ منْ يقولُ بالمسؤوليةِ القانونيَّةِ بالنسبةِ إلى المترجمِ عند تعاملِه مع النصِ المُترجَمِ؛ فيذكرُ أنَ شكلَ النص ملكيةٌ خاصةٌ بمؤلفِه، أمَّا الأفكارُ والتيماتُ والمحتوياتُ فملكيةٌ جماعيَّةٌ كونيَّةٌ[117]. وبناءً على هذا الرأي فقد عدَّ والتربنيامين تحريفَ المعنى حالَ الترجمةِ بين اللغتينِ المستضِيفَةِ والمستَضافَةِ خيانةً[118]، وقد شبَّه دريدا مفهومَ خيانةِ الترجمةِ عند والتربنيامين بوجهي العملةِ[119]، فذكرَ أنَّ المترجمينَ إمَّا رديئونَ لأنَّهم يحرّفونَ المعنى، وإمَّا متقنونَ لأنَّهم ينقلونَ نقلًا أصيلًا، فهم بعيدونَ عن الخطأ والنقصانِ لأنَّهم يملكونَ معرفةً دقيقةً باللغتينِ، ووفرةً في الاختياراتِ، ومجهودًا إبداعيًّا تظهرُ فيه شخصياتُهم.

وبهذا فإنَّ "على المترجِمِ أنْ يكفَّ عن التصرُّفِ بوصفِه مترجِمًا؛ أي مجرَّدَ وسيطٍ، بل يتعيَّنُ عليه-للنجاحِ في مَهمَّتِه-أنِ يتصرَّفَ باعتبارِه الكاتبَ الذي سيصيرُه هو نفسُه"[120].

وبعد هذا يبيّنُ دريدا نَّ جودةَ النقلِ وبراعةَ المترجمِ يقاسان بتعدُّدِ الترجماتِ؛ إذ حينَ ذاكَ يظهرُ مدى أصالةِ المترجمِ، ومدى براعتِه وشخصيتِه في العملِ المُتَرْجَمِ، وقد شبَّهَهُ بالرَّسامِ الذي ينقلُ الصورةَ نقلًا نموذجيًّا، فيتجلَّى فيه حسنُ إتقانِه[121].

ويذكرُ أنَّه كلَّما كانَ عمل المترجِمِ الثاني بعيدًا عن الترجمةِ الأولى بأنْ كانَ لم يطّلعْ عليها ظهرت براعتُه في ترجمَتِه وحسنُ إبداعِه، وستظهرُ شخصيَّتُه، وسيكونُ العملُ مشتقًّا من الأصلِ لا من الترجماتِ التي سبقتْ هذه الترجمةَ[122].

ونظرةُ والتربنامين ومن بعدِه دريدا إلى أنَّ الترجمة ليستْ مجرّد نقلٍ لما قيلَ في اللغةِ الأخرى؛ هو في حقيقته ثورةٌ على فكرِ القرنِ السابعَ عشرَ الذي يردّدُ قائلًا بأنَّا: "نظلُّ عبيدًا يعملونَ في حقلِ إنسانٍ آخرَ، نزرعُ العنبَ، ولكنَّ النبيذَ لصاحبِ الأرضِ"[123]، فهي تنظرُ إلى أنَّ المترجمَ ليسَ مبدعًا، بل هو ناقلٌ يكررُ ما قيلَ في العملِ المترجَم عنه/الأصل، وما الإبداعُ الذي يُدعى إليه في رأيها سوى تشويه للأصلِ.

وبحسبِ الرويلي والبازعي فإنَّ مفهومَ الأصالةِ عند دريدا لا يُقصدُ به المفهومَ الميتافيزيقي الغيبيَّ، إنَّما المرادُ أنَّ النصَ المترجَمَ نصٌ تابعٌ للنصِ الأصلِ، فهو محاكاةٌ أو صدى له، على أنَّ النصَ الأصلَ ليسَ أصلًا إنَّما هو تابعٌ لنصٍ سابقٍ له[124]، وفقَ رؤيةِ التناصِ التي ترى أنَّ أي نصٍ إنَّما هو صدى لنصوصٍ سابقةٍ.

وبناءً على هذا الرأي يقرر عبدالفتاح كليطو أنَّ الترجمةَ يُنظرُ إليها -أحيانًا- بعينِ الريبةِ والحذرِ، ويعللُ ذلك بأنَّ النصَ المترجمَ مهما ارتقى مستواه فإنَّه يأتي في مرتبةٍ ثانيةٍ، وأنَّه يظلُ في وضعٍ ثانويّ؛ إذ لا يمكنُ أنْ يصلَ إلى مستوى النصّ الأصلِ، ولنْ يؤديه تمامًا، إذ النصُ المترجمُ يستمدُّ كيانَه من غيرِه، بينما النصُّ الأصلُ يستمدُّ كيانَه من ذاتِه، ولذا يشبّه كليطو العلاقةَ بينهما بالعلاقةِ بين القمرِ والشمسِ[125]، وهذا في رأيِه ما يثيرُ الارتيابَ، وذلكَ عندما تسعى الترجمةُ بطريقةٍ خفيَّةٍ إلى أنْ تأخذَ مكانَ النصّ الأصليّ، وأنْ تجعلَه تابعًا لها[126].

ويبيّنُ دريدا أنَّ والتربنيامين يرى أنَّ هناك علاقةً بينَ الترجمةِ/الاستضافةِ وبينَ ما يسميه لغة الحقيقةِ[127] أو اللغة الخالصةِ، وهي لغةٌ فوقَ كلّ اللغاتِ، مختفيةٌ ومكثَّفةٌ في الترجماتِ، كما تختفي الفاكهةُ وراءَ قشرتِها، وتكونُ مَهمةُ الترجمةِ الإمساك بجوهرِ الأصلِ[128]، أي بأصلِ هذه اللغة.

ويبيّنُ والتربنيامين أنَّك لن تجدَ هذا الأصلَ في لغةٍ واحدةٍ، بل سيكونُ مشتَّتًا ومبعثرًا في لغاتِ الترجمةِ مما سيدفعُ لغاتِ الترجمةِ إلى أنْ يحيلَ بعضُها على بعضٍ حتى تتكاملَ، مما سيُحتّمُ على الترجمةِ حينئذ أنْ تبحثَ وتنتجَ وتعيدَ إنتاجَ التكاملِ أو التناغمِ حتى تصلَ إلى ما يمكنُ تسميتُه بتوافقِ اللغاتِ[129].

النتائج:

أولًا: عند تأمّل رأي جاك دريدا عن استضافةِ الغريبِ نرى أنَّه قد استنطقَ المعنى اللغويّ للمفردةِ، وبارى رؤيتي إيمانويل كانط، وإيمانويل لوفيناس في الجانبِ الثقافيّ، ليصلَ إلى رؤيةٍ جديدةٍ تقرُّ بحقّ الآخرِ في الاخـ(ت)ـلافِ.

ثانيًا: جعلَ دريدا فضاءَ الفكرِ الأوروبيَّ مادةً لتطبيقِ مقالتِه؛ فسعى إلى تفكيكِ الذَّاتِ الغربيّة التي تضخّمتْ عندما رأتْ أنَّها مركزُ الكونِ الذي تَتمحورُ حولَه كلُّ الذَّواتِ فتأخذ عنه وتنهل منه.

ثالثًا: عُدَّتْ دعوةُ دريدا للاختلافِ أرضيَّةً صُلبةً لتتدخَّلَ في إعادةِ صياغةِ كونيَّةٍ جديدةٍ للإنسانيَّةِ، لا تقومُ على الهيمنةِ، بل على الضيافةِ التي سَتُعطِي صيغةً تَسالميَّةً منفتحةً، فيها احترامٌ مُتبادلٌ للهُويّاتِ والمعتقداتِ.

رابعًا: يمكن النظرُ إلى كتابِ دريدا (أحاديَّةُ الآخرِ اللغويَّةِ) على أنه أنموذج تطبيقي للضيافةِ داخلَ لغةِ الغيرِ.

خامسًا: عُدَّت الترجمةَ إحدى استضافاتِ اللغةِ للآخرِ، فنُظرَ إليها من زاويتي نظرِ الاخـ(ت)ـلافِ اللتين اجترحَهما دريدا؛ أي كأفقٍ اختلافيّ ميتافيزيقي، ومؤجَّلٍ.

سادسًا: جاءَتْ غايةُ الترجمة في نظرِ دريدا لتعبّر عن العلاقةِ الحميمةِ بينَ اللغاتِ قبلَ أنْ تتفرَّقَ، على أنَّ بعضِ اللغاتِ فيها نقصٌ لا ينجبرُ إلّا بأنْ تستضيفَ غيرها عن طريقِ الترجمةِ.

سابعًا: رأى دريدا أنَّ الترجمةَ عطاءٌ، لهذا فهي تشبه الاستضافةَ؛ بوصفها قيمة أخلاقيَّة، وهي في الوقتِ ذاتِه عملٌ إبداعيٌّ.

ثامنًا: يبيّنُ أنَّ مَهمةَ الترجمةِ الإمساك بأصلِ اللغةِ الذي سيكونُ مشتَّتًا في لغاتِ الترجمةِ؛ مما سيدفعُ هذه اللغاتِ إلى أنْ يحيلَ بعضُها على بعضٍ حتى تتكاملَ، وتصلَ إلى ما يُسمَّى بتوافقِ اللغاتِ.

الهوامش والإحالات:

(1) على سبيل التمثيل ينظر: السحيمي: نظرية النقد الثقافي: 4-13.

(2) إذ يرى عبدالله الغذامي أنّ النقد الأدبي قد أدى دورًا مهمًا في الوقوف على الجماليات، لكنه أوقع نفسه وأوقعنا في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب المختبئة من تحت عباءة الجمالي، لذا فهو يرى أنَّ الحلَّ يأتي مع النقد الثقافي والذي لن يكون معنيًا بكشف الجمالي فحسب؛ بل سيكون همّه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغيّ/الجمالي، وكما أنَّ لدينا نظريات في الجماليات فإنّ المطلوب إيجاد نظريات في القبحيات. الغذّامي، مقدمة كتابه النقد الثقافي: 83.

(3) أفاية، في النقد الفلسفي: 266.

(4) ينظر: دريدا، قوانين الضيافة: 27-32.

(5) ينظر: نفسه: 29.

(6) ينظر: نفسه: 30، 31.

(7) نفسه: 20.

(8) نفسه: 51.

(9) نفسه: 52.

(10) نفسه: 53.

(11) ينظر: نفسه: 35، 38.

(12) نفسه: 42.

(13) قسم دريدا الضيف إلى:

أ- ضيف مُنْتَظر و مرغوب فيه و مرحب به مطلقًا؛ وضيافته ضيافة مطلقة غير مشروطة؛ ويسمها ضيافة الدعوة.

ب- وإلى زائر غير منتظر وغير مرغوب فيه يأتي فجأة، وضيافته ضيافة مشروطة، وسماها ضيافة الزيارة. ينظر: دريدا، قوانين الضيافة: 19، 36، 53.

(14) ينظر: نفسه: 42- 46.

(15) مانتيل، (آن ديفور) تدعو جاك دريدا كي يستجيب للضيافة: 39.

(16) دريدا، قوانين الضيافة: 21.

(17) نفسه: 17.

(18) نفسه: 20. و27.

(19) نفسه: 20.

(20) نفسه: 16.

(21) نفسه: 35.

(22) نفسه: 32.

(23) نفسه: 33.

(24) التريكي، جمالية العيش المشترك، مقدمة الكتاب: 12.

(25) جاء الاختلافُ عند درّيدا من الفعلين:

أ / الإرجاءُ والتأجيلُ، ويُقصد به المعنى غير المتجسّدِ بعدُ، لذا فهو معنى غائبٌ.

ب/ الافتراقُ والبُعدُ والبَيْنُ، ويُقصدُ به ميتافيزيقا الحضور؛ وهو معنى ميتافيزيقيٌّ غربيٌّ أحاديٌّ؛ يقومُ على رفضِ الآخرِ.

وقد دلَّ الاختلافُ على خمسةِ مفاهيمَ؛ وهي: الزمانيَّةُ، والمكانيَّةُ، ومُنْتِجٌ للاختلافاتِ، وسابقٌ للوجودِ، والتعددُ لا التفاضلُ. للمزيد ينظر: دريدا، أحادية الآخر اللغوية: 57. البازعي، والرويلي، دليل الناقد الأدبي: 115-119. وبتفصيلٍ وتوسعٍ أكثر ينظر: درّيدا: هوامش الفلسفة: 33-62.

(26) وهذا مخالف للحقيقة؛ فالأصل أنَّ الحضارات الإنسانية يأخذ بعضها عن بعض، إذ هى فعل تراكمي. وطبيعة البشر -كما هو مقررٌ فيما يُعْرَفُ بالتراتب الهرمي للوجود- يحتاج بعضهم إلى بعض؛ إذ الإنسان محتاج لمن هو أعلى منه أو أدنى أو معه في طبقة الوجود، وشواهد التاريخ الإنساني تفصح عن هذا.

(27) كان الإغريق يسمون من ليس إغريقيًا بالبربري.

(28) مفهوم البربري هنا مفهوم سلبي، يراد به الهمجي الذي ليس متحضرًا بالمقياس الإغريقي في ذلك الوقت.

(29) هذا التقسيم خاص بأرسطو كما يذكر عبدالله إبراهيم، وذكر أنه: "تفكير يكشف عن نوع من التعصب العرقي المبكر": إبراهيم، المطابقة والاختلاف: 172.

(30) ينظر: إبراهيم، المطابقة والاختلاف: 172، 178.

(31) "ينطوي التفكيك على هدم الضديات التصورية للثنائيات الهرمية نحو: رجل / امرأة، أسود / أبيض، الحقيقة/ المظهر، الطبيعة الثقافة، العقل الجنون،...ألخ، التي تضمن مكانة وسلطة لادعاءات الحقيقة من خلال إقصاء وخفض قيمة ما يُعَدُّ دونيًّا من الثنائية (أسود، امرأة، جنون...) "باركر، معجم الدراسات الثقافية: 123.

(32) ويقصد بها زعم تفوق العرق الآري/الأوربي على غيره من الأعراق البشرية فيما عرف بنظرية الطبائع العرقية، التي تدعي أنَّ للشعوب والأعراق طبائع متوارثة، وفي هذا الادعاء تكريس لاستعلاء الذات، ودونية الآخر. للاستزادة ينظر: إبراهيم، المركزية الغربية: 283.

(33) يُنظرُ إلى تفكيك جاك درّيدا في النَّزعة المرتكزةِ على العقلِ على أنَّها جاءَتْ انطلاقًا من نيتشه وهايدغر وفرويد. ينظر: أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر: 84.

(34) فيما يعرف بالجنس، فيتم التمييز بين الجنسين؛ وذلك بأنْ يغلب جانب الذكورة على الأنوثة، ولا يتم النظرُ إلى ما بينهما من اختلاف، ويرمز له بهذا لأنه خاص بالذكور دون الإناث.

(35) دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا: 6.

(36) جورج، معجم الفلاسفة: 396 .

(37) ينظر: نفسه: 283.

(38) إبراهيم، المركزية الغربية: 398.

(39) لخص عبدالله إبراهيم مشروع دريدا قائلًا : "بدأ مشروع دريدا النقدي ضد المركزية من دعوة الاختلاف لأنه وجد أنَّ الفكر الغربي يقول – دائمًا- بالمماثلة، ثم كشف أن المماثلة إنما هي من نتاج الميتافيزيقيا التي أقصت كلَّ شيء إلا ما يتصل بالعقل، فتمركزت الرؤى والتصورات حول هذه الركيزة / المفهوم، وحينما حفر في ظروف نشأة التمركز العقلي وطبيعته وجد أنَّ الأمر قد تمَّ بناءً على تمركز آخر؛ هو التمركز حول الصوت أو الكلام، وهكذا بدت هذه الظواهر متشابكة و متداخلة، وكلُّ واحدة منها تغذي غيرها بالقوة والصلابة، وجاء مفهوم (علم الكتابة) ليمتص شحنة التمركز من بين ثنايا تلك الظواهر، ويدعو إلى خطاب لا تمركز فيه، ويكون سببًا أو نتيجة لممارسة خالية من نزعة التركز". إبراهيم،المركزية الغربية: 412.

(40) نفسه، والصفحة نفسها.

(41) دريدا، في علم الكتابة: 49.

(42) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(43) فقد ذكرَ المسيري أنَّ تفكيكيةَ درّيدا ما كانتْ لتحدثَ لولا أنَّه ذا نزعةَ دينيةِ/يهودية، بينما يراها التريكي نزعةً حضاريةً لا دينيةً. للمزيد ينظر: الزين، وآخرون: جاك دريدا ما الآن؟: 290.

(44) المسيري، والتريكي، الحداثة وما بعد الحداثة: 302.

(45)نفسه: 303.

(46)نفسه، الصفحة نفسها.

(47) نفسه: 303، 304.

(48) دريدا، قوانين الضيافة: 16.

(49) أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر: 265.

(50) يذكرُ حسن حنفي أنَّ البعضَ يرى أنَّ مفهومَ الهُويَّةُ يتداخلُ مع مفهومِ الماهيَّةِ، وأنَّهما بمعنى واحدٍ؛ فالهُويَّةُ لغويًا: أنْ يكونَ الشئُ هو هو وليسَ غيرُه، وهو قائمٌ على التطابقِ أو الاتساقِ في المنطقِ. أما الماهيَّةُ فهى: أنْ يكونَ الشئُ(ماهو)بزيادةِ حرف الصلةِ(ما) على الضميرِ المنفصلِ(هو)، والمعنى واحدٌ.ويذكرُ أنَّ هناكَ منْ يرى أنَّ الماهيَّةَ أكثرُ عمقًا منْ الهُويَّةِ، إذ أُخذَتْ الماهيَّةُ Essenceمن اللاتينيَّةِ Esse وهو فعلُ الكينونةِ، ولفظُ هُويَّةِ Identité من الضميرِ Id أي (هو). ينظر: حنفي،الهوية: 10.

(51) أي التوازن.

(52) دريدا، أحادية الآخر اللغوية: 40. ويمكن النظرُ إلى هذه السلسلة في الصفحة نفسها.

(53) ينظر:نفسه: 38، 39.

(54) ينظر: نفسه: 37-39.

(55) فهو جزائري، فرنسي، عبري، يهودي.

(56) دريدا، أحادية الآخر اللغوية: 49.

(57) نفسه: 107.

(58) نفسه، الصفحة نفسها.

(59) نفسه: 24.

(60) نفسه: 38.

(61) نفسه: 23.

(62) نفسه: 38-39.

(63) نفسه: 70. ويقصد دريدا كتابَ الخطيبي: (Amour bilingue) وقد ترجم عمر مهيبل العنوان بـ(حب مزدوج اللغة).

(64) الخطيب، النقد المزدوج: 12.

(65) نفسه: 42.

(66) نفسه: 47.

(67) نفسه، الصفحة نفسها.

(68) نفسه، الصفحة نفسها.

(69) دريدا، أحادية الآخر اللغوية: 49.

(70) نفسه، الصفحة نفسها.

(71) نفسه: 48.

(72) دريدا، قوانين الضيافة: 39.

(73) غابري، تفكيك الميتافيزيقيا وبناء الإتيقيا: 327.

(74) مانتيل، (آن ديفور) تدعو جاك درّيدا كي يستجيب للضيافة: 39، 42.

(75) -وهي قضيةٌ إنسانيّةٌ تشتركُ فيها الثقافاتُ قديمًا وحديثًا، ملخصها :أنَّ الإنسانَ يعرفُ الحقَ إنْ كانَ له، فإنْ صارَ واجبًا عليه امتنعَ عن أدائهِ، فعلى سبيل المثلِ: في الثقافة العربية القديمة أشار الجاحظُ عند معالجتِه لمسألةَ الشعوبيةِ إلى من يسميهم أهلُ التسويةِ، ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين: 413/3. كما أشارَ عبدالله الغذامي إلى فكرةِ ليستْ بعيدةً عن هذا المعنى عندما ذكرَ أنَّ ثورةَ العباسيينَ على بني أميةَ إنَّما كانت بدعوى ظلمِ بني أميَّةَ وتجاوزِهم، فلمَّا قامتْ الدولةُ العباسيّةُ انتهتْ إلى النهايةِ نفسِها. ينظر: الغذامي، النقد الثقافي: 216، 217.

(76) ينظر: دريدا، في النقد الفلسفي المعاصر: 266.

(77) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(78) مانتيل، (آن ديفور) تدعو جاك درّيدا كي يستجيب للضيافة: 48.

(79) نفسه: 33، 34.

(80) نفسه: 32، 33.

(81) يرى عمر مهيبل أنَّ أغلبَ مؤلفات درّيدا المتأخرة قد أخذت منحنى ذاتيًا، نوستالجيًا، وبها استعادَ أجزاءَ من ذاتيته وكينونته وإنسانيته التي شتتها داخل انساقِ مركزيةٍ كان هدفها اسبتعاد الذات. ينظر: (جاك درّيدا من أقاليم اللغة إلى أقانيم الهوية): مقدمة كتاب أحادية الآخر اللغوية: 22.

(82) ينظر: مانتيل، (آن ديفور) تدعو جاك دريدا كي يستجيب للضيافة: 38، 39.

(83) دريدا، قوانين الضيافة: 16.

(84) بحراوي، أبراج بابل: 251.

(85) البازعي، والرويلي، دليل النقد الأدبي: 161.

(86) درّيدا، الكتابة والاختلاف: 44.

(87) "تأسستْ أهدافُ نظرياتِ الترجمةِ على مبدأ [اللغوي البريطانيHalliday] هاليداي:اللغةُ بوصفها معرفةً".إيرينار، مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة: 799.

(88) باسنت، دراسات الترجمة: 64.

(89) درّيدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 268.

(90) نفسه، الصفحة نفسها.

(91) يقول جورجي زيدان: إنَّ "اللغاتِ الساميَّةِ كانت[...] متقاربة لفظًا ومعنى، فالعربي والكلداني والأشوري والعبراني والحبشي والفينيقي كانوا يتفاهمون بلا واسطة، لقرب عهد تلك اللغات بالتشعب بما يشبه حال اللغات العامية العربية المتشعبة من اللغة الفصحى الآن، فكان العربي من حمير أو مضر إذا جاء العراق لا يحتاج في مخاطبة الكلداني أو الأشوري إلى ترجمان، وكذلك إذا يمم فينيقية أو الحبشة فإنه يفهم لسان أهلهما كما يفهم الشامي لسان أهل مصر اليوم، ويؤيد ذلك ما جاء في التوراة عن إبراهيم الخليل فإنه نزح من بلاد الكلدان في نحو القرن العشرين قبل الميلاد واجتاز سوريا وفينيقية وبلاد العرب وخالط أهلها ولم يفتقر في مخاطبتهم إلى مترجم، وكذلك بنو إسرائيل في تيههم حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد، فإنهم قضوا أربعين سنة في أعالي جزيرة العرب ولم يحتاجوا إلى مترجم بينهم وبين أهلها". للمزيد ينظر: جورج، تاريخ التمدن الإسلامي: 17/1.

(92) دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 269.

(93) لمعرفة موجز الأسطورة ينظر: نفسه: 248، 249.

(94) والسياق يدل على أنَّها في اللغة الشرقية أيضًا.

(95) نقلًا عن: دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 246.

(96) نفسه: 247.

(97) نفسه: 255.

(98) بحراوي، أبراج بابل: 256.

(99) ديردا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 258.

(100) كتحويل الأصواتِ في اللغاتِ إلى إشاراتٍ في لغةِ الصم والبُكم.

(101) ينظر: نفسه: 253-255.

(102) نفسه: 257.

(103) نفسه، الصفحة نفسها.

(104) دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 257.

(105) درّيدا، أبراج بابل: 194.

(106) بحراوي، أبراج بابل: 254.

(107) هذا السؤالُ ورد لي عندما ذكر عبدالسلام بنعبدالعالي في كتابه (ضيافة الغريب): 114 روايةً لمؤرخٍ فرنسيّ عند احتلالِ نابليون لألمانيا سنة 1808م أنَّ بعض مثقفي ألمانيا عندما همُّوا بترجمةِ أحسنِ أشعارهم إلى الفرنسيةِ فاستشاروا(غوتةَ) في ذلكَ فأشارَ عليهم أنْ يضموا إلى ما سيترجمونَ الأشعارَ الأجنبيَّةَ التي ترجمتْ إلى الألمانيَّةِ، وكانتْ الحجةُ أنَّ الشعرَ الألماني منذ ميلادِه مدينٌ بأهمّ أشكالِه للأجنبيّ. ينظر: بنعبدالعالي، ضيافة الغريب: 111.

(108) إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 261.

(109) بنعبدالعالي، ضيافة الغريب: 104.

(110) دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 261.

(111) نفسه: 262.

(112) نفسه: 273.

(113) ويمكن الاستزادة منه عند النظر في موقفِ الجاحظِ من ترجمة الشعر. كما في: الجاحظ، الحيوان: 53/1. و وذكره: كليطو، لن تتكلم لغتي: 35.

(114) ينظر: جهاد، حصة الغريب: 48.

(115) دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 272.

(116) نفسه: 280، 281.

(117) على أنَّ درّيدا يشيرُ إلى رأي آخر يقولُ إنَّ الأفكارَ ملكٌ خاصٌ للمؤلفِ. ينظر:نفسه: 280.

(118) نفسه: 281.

(119) نفسه، الصفحة نفسها.

(120) بحراوي، أبراج بابل: 253.

(121) دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 281.

(122) نفسه: 283.

(123) فبحسبِ البازعي، والرويلي، دليل الناقد الأدبي: 161، بأنها "العبارةُ التي قالها الناقدُ والشاعرُ الإنجليزيُّ درايدن في إهداءِ ترجمتِه لملحمةِ الشاعرِ الرومانيّ فيرجل الإنياذةَ واصفًا عملَه وعملَ المترجمين".

(124) نفسه: 162.

(125) يقصدُ أنَّ القمرَ جرمٌ مظلم، وهو إنَّما يستمدُّ ضوءَه من الشمسِ.

(126) كليطو، الأدب والارتياب: 61.

(127) دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: 283.

(128) بحراوي، أبراج بابل: 257.

(129) ينظر: نفسه: : 253-255.

قائمة المصادروالمراجع:

1) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية - إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م.
2) إبراهيم، عبدالله المطابقة والاختلاف، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة - تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999م.
3) أفاية، محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م.
4) باركر، كريس، معجم الدراسات الثقافية، ترجمة: جمال بلقاسم، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018م.
5) البازعي، سعد البازعي، وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.
6) باسنت، سوزان، دراسات الترجمة/ Translation studies. ترجمة: فؤاد عبد المطلب، الهيئة العامة السوريّة للكتاب، دمشق، 2012م.

7) بحراوي، حسن، أبراج بابل - مجمل تاريخ الترجمة في العالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018م.
8) بنعبد العالي، عبدالسلام، ضيافة الغريب، ترجمة: كمال التومي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2008م.
9) التريكي، فتحي، جمالية العيش المشترك، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مج41، ع478، 2018م.
10) الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
11) جهاد، كاظم، حصة الغريب، ترجمة: محمد آيت حنَّا، منشورات الجمل، بغداد، 2011م.
12) جورج، طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006م.
13) حنفي، حسن، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.
14) الخطيبي، عبد الكبير، النقد المزدوج، مطابع منشورات عكاظ، الرباط، 2000م.
15) دريدا، جاك، أبراج بابل، ترجمة: صبحي دقّوري، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 2015م.
16) دريدا، جاك، أحادية الآخر اللغوية، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2008م.
17) دريدا، جاك، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا، ترجمة: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013م.
18) دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000م.
19) دريدا، جاك، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث ومنى طلبه، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018م.
20) دريدا، جاك، هوامش الفلسفة، ترجمة: منى طلبة، دار التنوير، بيروت، 2019م.
21) دريدا، جاك، قوانين الضيافة، ترجمة: أحمد الزراعي وآخر، ضمن كتاب: جماليات العيش المشترك، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2018م.
22) زيدان، جورج، تاريخ التمدن الإسلامي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ت.
23) الزين، محمد شوقي، وآخرون، جاك دريدا ما الآن؟ ماذا عن غدٍ؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، دار الفارابي، بيروت، 2011م.
24) السحيمي، ملحة بنت معلث بنت رشاد، نظرية النقد الثقافي ما لها وما عليها. مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، مصر، مج31، ع123، 2020م.
25) طه، شريف، علم الكلام بين السلفِ والخلف، مركز سلف للبحوث والدراسات، أوراق علمية (65): متاح على الرابط: https://salafcenter.org/2995/
26) عبد الفتاح كليطو، الأدب والارتياب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2002م.

27) الغابري، سامي، تفكيك الميتافيزيقيا وبناء الإتيقيا في فلسفة جاك درّيدا،دار الخليج للنشر والتوزيع، الأردن، 2017م.
28) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.
29) كليطو، عبد الفتاح، لن تتكلم لغتي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2002م.
30) مانتيل، آن ديفور، (آن ديفور) تدعو جاك دريدا كي يستجيب للضيافة، ترجمة: منذر عياشي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009م.
31) المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، 2003م.
32) مكاريك، إيرينا، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة - مداخل ، تحقيق: حسن البنا عز الدين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م.

Arabic References:

1) ʾIbrāhīm, ʿAbdallāh, al-Markazīyah al-Ġarbīyah-ʾIškālīyat al-Takawwun & al-Tamarkuz Ḥawla al-Ḏāt, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʾ, 1997.
2) ʾIbrāhīm, ʿAbdallāh al-Muṭābaqah & al-ʾIḫtilāf, al-Ṯaqāfah al-ʿArabīyah & al-Marğiʿīyāt al-Mustaʿārah-Tadāḫul al-ʾAnsāq & al-Mafāhīm & Rihānāt al-ʿAwlamah, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʾ, 1999.
3) ʾAfāyah, Muḥammad Nūr al-Dīn, fī al-Naqd al-Falsafī al-Muʿāṣir, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, 2014.
4) Parker, Chris, Muʿğam al-Dirāsāt al-Ṯaqāfīyah, tr. Ğamāl Balqāsim, Dār Rūʾyah lil-Našr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2018.
5) al-Bāziʿī, Saʿd al-Bāziʿī, & Mayğān al-Rīwaylī, Dalīl al-Nāqid al-ʾAdabī, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2002.
6) Bāsant, Sūzān, Dirāsāt al-Tarğamah/ Translation studies. Tr. Fūʾād ʿAbdalmuṭṭalib, al-Hayʾah al-ʿĀmmah al-Sūrīyah lil-Kitāb, Dimašq, 2012.
7) Baḥrāwī, Ḥasan, ʾAbrāğ Bābil-Muğmal Tārīḫ al-Tarğamah fī al-ʿĀlam, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarğamah, al-Qāhirah, 2018.
8) Bin-ʿAbdalʿālī, ʿAbdalsalām, Ḍīyāfat al-Ġarīb, tr. Kamāl al-Tūmī, Dār Tūbqāl lil-Našr, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2008.

9) al-Turaykī, Fatḥī, Ǧamālīyah al-ʿAyš al-Muštarak, al-Mustaqbal al-ʿArabī, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, V 41, issue 478, 2018.
10) al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, Kitāb al-Ḥaywān, ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2011.
11) Ǧihād, Kāẓim, Ḥiṣṣat al-Ġarīb, tr. Muḥammad Āyt Ḥnnā, Manšūrāt al-Ǧamal, Baġdād, 2011.
12) Ǧūrǧ, Ṭarābīšī, Muʿǧam al-Falāsifah, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah & al-Našr, Bayrūt, 2006.
13) Ḥanafī, Ḥasan, al-Hawīyah, al-Maǧlis al-ʾAʿlá lil-Ṯaqāfah, al-Qāhirah, 2002.
14) al-Ḫaṭībī, ʿAbdalkabīr, al-Naqd al-Muzdawaǧ, Maṭābiʿ Manšūrāt ʿUkāẓ, al-Rabāṭ, 2000.
15) Derrida, Jacques, ʾAbrāǧ Bābil, tr. Ṣubḥī Daqūrī, Dār al-Ḥiwār lil-Našr & al-Tawzīʿ, al-Lāḏiqīyah, 2015.
16) Derrida, Jacques, ʾUḥādīyat al-Āḫar al-Luġawīyah, tr. ʿUmar Muhaybil, al-Dār al-ʿArabīyah lil-ʿUlūm Nāširūn, al-Ǧazāʾir, 2008.
17) Derrida, Jacques, ʾIstirātīǧīyah Tafkīk al-Mītāfyzyqīyā, tr. ʾIzz al-Dīn al-Ḫaṭṭābī, ʾAfrīqiyā al-Šarq, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2013.
18) Derrida, Jacques, al-Kitābah & al-ʾIḫtilāf, tr. Kāẓim Ǧihād, Dār Tūbqāl lil-Našr, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2000.
19) Derrida, Jacques, fī ʿIlm al-Kitābah, tr. ʾAnwar Muġīṯ & Muná Ṭulbah, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarǧamah, al-Qāhirah, 2018.
20) Derrida, Jacques, Hawāmiš al-Falsafah, tr. Muná Ṭalabat, Dār al-Tanwīr, Bayrūt, 2019.
21) Derrida, Jac, Qawānīn al-Ḍiyāfah, tr. ʾAḥmad al-Zirāʿī & ākhir, ḍimna Kitāb: Jamālīyāt al-ʿAysh al-Mushtarak, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Lubnān, 2018.
22) Zaydān, Ǧūrǧ, Tārīḫ al-Tamaddun al-ʾIslāmī, Mūʾassasat Hindāwī lil-Taʿlīm & al-Ṯaqāfah, al-Qāhirah, N. D.
23) al-Zayn, Muḥammad Šawqī, & Āḫarūn, Jacques Derrida, mā al-Ān? Māḏā ʿan Ġadin? al-Ḥadaṯ, al-Tafkīk, al-Ḫiṭāb, Dār al-Fārābī, Bayrūt, 2011.
24) al-Saḥīmī, Malḥah Bint Maʿlaṯ Bint Rašād, Naẓarīyat al-Naqd al-Ṯaqāfī mā la-hā & mā ʿAlayhā. Maǧallat Buḥūṯ Kullīyat al-Ādāb, Ǧāmiʿat al-Minūfīyah, Miṣr, V 31, issue 123, 2020.
25) Ṭaha, Šarīf, ʿIlm al-Kalām bayna al-Salafi & al-Ḫalaf, Markaz Salaf lil-Buḥūṯ & al-Dirāsāt, ʾAwrāq ʿIlmīyah link: https://salafcenter.org/2995/

26) ʿAbdalfattāḥ Kilīṭū, al-ʾAdab & al-ʾIrtīyāb, Dār Tūbqāl lil-Našr, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2002.
27) al-Ġābirī, Sāmī, Tafkīk al-Mītāfyzyqīyā & Bināʾ al-ʾAtyqīyā fī Falsafat Jacques Derrida, Dār al-Ḫalīğ lil-Našr & al-Tawzīʿ, al-ʾUrdun, 2017.
28) al-Ġaḏḏāmī, ʿAbdallāh, al-Naqd al-Ṯaqāfī-Qirāʾah fī al-ʾAnsāq al-Ṯaqāfīyah al-ʿArabīyah, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2002.
29) Kilīṭū, ʿAbdalfattāḥ, lan Tatakallam Luġatī, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah & al-Našr, Bayrūt, 2002.
30) Mantel, Anne Devere, (Anne Devour) Tadʿw Jacques Derrida Kay Yastğyb lil-Ḍīyāfah, Tr: Munḏir ʿAyyāšī, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarğamah, al-Qāhirah, 2009.
31) al-Masīrī, ʿAbdalwahāb, & al-Turaykī, Fatḥī, al-Ḥadāṯah & mā baʿda al-Ḥadāṯah, Dār al-Fikr, Dimašq, 2003.
32) McCarrick, Irina, Mawsūʿat al-Naẓarīyah al-ʾAdabīyah al-Muʿāṣirah-Madāḫil, ed: Ḥasan al-Bannā ʾIzz al-Dīn, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarğamah, al-Qāhirah, 2016.