وَجْهُ الآخرِ: القراءةُ والهبةُ "دراسة في فلسفة اللغة"

د. سامي عبد العال

استاذ مساعد – قسم الفلسفة

كلية الآداب / جامعة الزقازيق

ملخص عربي – انجليزي

تطرح الدراسة العلاقة بين القراءة والهبة في ضوء ما اسمته وجه الآخر، ومن ثم تأتي أهميتها في الفلسفة المعاصرة عند أغلب رموزها(ايمانويل ليفيناس، جوليا كريستيفا، جاك لاكان ، مارسيل موس، رولان بارت، امبرتو إيكو)، حيث لُوحظ تعرض الآخر باختلاف انتماءاته للتهميش والإقصاء. ذلك نتيجة انتشار خطابات العنف والإرهاب، وهذا يستند إلى قراءات مغلقة للنصوص الدينية وانعدام فكرة التسامح والعطاء(أو الاعتراف بالمصطلح المعاصر).

ومن ثم كانت القراءة في حاجة ماسّة إلى تعددية المعنى دون نهاية، وكذلك أن تكون المعاني معطاة كما الهبة بلا مقابل. بحيث يكون الإنسان هو "الوجه الحر" الذي نبحث عنه في الآخرين. وتناولت الدراسة قضيتها بناء على منظور متعدد التخصصات في إطار رؤية فلسفية تطرح أسئلة المعنى والحقيقة والتنوع على أساس فلسفة اللغة. أي تعيد توظيف أفكار مرتبطة باللغة والنصوص لأجل تحرير معاني القراءة والهبة معاً، فهما – كما ترى الدراسة– لهما بنية مشتركة ومزدوجة نالت مناقشات كثيرة. ومن ثم فالسؤال: كيف نحرر الآخر فلسفياً بتحرير اللغة قراءةً وهبةً؟!

The study proposes that there is the relationship between reading and gift in light of what it called the face of the other, and then its importance in contemporary philosophy comes from most of its important symbols (Jacques Derrida, Julia Kristeva, Jacques Lacan, Marcel Mauss, Roland Barthes, Umberto Eco), where it was noticed that

the other was subjected to different affiliation to marginalization And exclusion. This is the result of the spread of violence and terrorism discourses, and this is based on closed readings of religious texts and the lack of the idea of tolerance and giving (or the recognition in the contemporary term). Hence, reading was in urgent need of a plurality of meaning without end, and likewise, that meanings are given as gift without consideration, So that the human being is the "free face" that we seek in others.

The study discusses its issue basing on an interdisciplinary perspective within the framework of a philosophical vision that raises questions of meaning, truth and diversity based on the philosophy of language. In other words, re-functioning ideas related to language and texts in order to liberate the meanings of reading and gift together, and - as the study sees- they have a common and dual structure that received many discussions. Hence the question: How do we liberate the other philosophically by liberating the language in reading and gift?!

تقديم

تصبُو الفلسفةُ إلى إيجاد "مبدأ اختلافٍ" قابل للطرح؛ أي تكتشف أفكارنا الجذرية فيما وراء الوعِي الغُفْل. إنَّها حافة عبور زلقةٍ لمجال العقل نحو الحرية. وبذلك تشكِّل منظورنا الآتي من" نقطة استثناءٍ" exception point عصيةٍ على الإدراك. كلُّ فلسفةٍ جديدةٍ تعتمدُ على درجة الاستثناء الفكري لما تقُول، ثمَّ تفْسِحها بفائض التحليل ودَّقِ الطرق المؤديَّة إليها. الفلسفةُ تُعيدُ وضعَ نفسها في أفق الإنسان، باحثةً عن وجُوه الآخر الداعي للتفكير والتعبير.

من ذلك الجانب، تنبُت الفلسفة عبر حواشي الثقافة والحياة. فلا يأخذ التفلسفُ طابعَ الحقائق المعرفية، لكنه مغامرةٌ عبر مناطق مجهولة، مهملّة. ليمثل "غير المفكَّر فيه" unthinkable توجُهاً يتجنب الإفراز المفهومي. المفاهيم التقليدية – إنْ صَّحَ هذا – تقدم الموضوعات تحت درجة الصفر، كأنَّها خارجة لتوّها من عمليتي(تبريدٍ وتجميد) لا حياةَ فيها.

فهل يمكننا التعامل مع معانٍ باردةٍ نسقياً داخل مفاهيم؟! أي: هل سنكتفي بإثبات الشكل مقابل الدلالة، وتأطير المفاهيم إزاء الفكر؟! علْماً بأنَّ كلَّ شيءٍ خلال واقعنا الحالي يحدث بدمٍ بارد: المعنى، الارهاب، العنف، التواصل التقني، القتل الرمزي، العلاقات الافتراضية ... وجميعها تجارب (أحداث– نصوص–علامات– وسائط تقنية) تمر باللغةِ بطريقة أو أخرى. لكن: ما هو أداء(انفتاح) اللغة عندئذ؟ ولماذا تصمُت عما يحدُث أو كيف تتفاعل؟!

فلسفةُ اللغة أحد أشكال الفلسفة المهتمة بقضايا اللغة (التكوين– التعبير– الاستعمال– التأثير) بمقدار ارتباطها بالفكر والمعرفة والوجود. فهي تحلل طبيعة الصيغ اللغوية من خلال نشاط إنسانيٍّ ما، وتُحدِّد علاقات المعنى المتاحة لفهم العالم. وبالتالي ليست اللغة فرعاً معرفياً، لكنها ماهية الوجود الإنساني، دوماً لا مسافةَ بين الإنسان واللغة. لأنَّ اللغة هي حركة الفكر، إمكانياته الداخلية وبنائه التواصلي مع الآخرين. وهذا مؤدَّاه أنَّ اللغة نظام يؤسِّسُ لأبنيتهِ خارج مجالها، فالمجتمع(مثلاً كفكرةٍ وعلاقاتٍ) بمثابة نظام لغةٍ، من جانب التفاعل ومعاني الظواهر والأحداث(التواصل عند يورجين هابرماس)، ومن حيث تخزين كلِّ ذلك كشفراتٍ في ذاكرتنا السردية على نحو جمعي(الزمان والسرد لدى بول ريكور).

عندما تُضفي اللغة على العالم معنى، فهي تُخبرنا ضمنيَّاً ما هو المجتمع، وما هو الآخر، وما هي أبعاد الحقيقة. وإذ تحددُ كيف تترسَّب صور الواقع، فهي تُدْخِل(تبرمج program) لا وعينا أثناء التواصل على نطاقٍ أبعد. هنا لا ندرك أيها لغة وأيها حقيقة، أيُّها الفاعل وأيُّها المفعول، هي عمليات متداخلة، تتبادل وجودها، تتضافر معاً ضمن آفاقنا الإنسانية.

القراءة والهبة reading and gift مقولتان مؤسستّان على المعنى، معنى الآخر(ذات – دال – صورة – خيال). وجودهما– كما ستوضح الدراسة– قائم على اللغة كنظامٍ ينتج المعاني. فالأشياء التي نتعامل معها ليست تعنينا إلاَّ بمقدار ما تقدم دلالتها، وحينئذ ستصبح مفهومةً

بالنسبة إلينا. لأنَّ الفهم والمعنى سيفترضان وجودَ اللغة كما يُعبر دي سوسير، فهي مرتبطة بقدرتنا على التفكير والترميز.

كذلك القراءة والهبة موقفان وجوديان، وليستَّا مجرد ممارستين في مجالين متباينين. هما نظامان للتواصل مع آخر وفتح نوافذ المجهُول بلا مقابل for free ... فالقارئ يوهِب ذاته للمقروء ويتلقى هبْات اللغة. وكذلك الواهِب يمنح ذاته للآخرين ويتلقى هبات الإنسانية والثقافة ... لكن لماذا؟ لأنَّهما(القراءة والهبة) يمارسان آليات اللغة لإنتاج المعنى. والمعنى يفترض آخرَ يعنيه بكل زخمه (المعْنى: القصد والتجربة)، فنحن نعني شيئاً كقصدٍ بحسب إدموند هوسيرل. والوعي هو القاصد لمعنى يدركه ويمنحه للأشياء. ولذلك لا تأتينا الأشياء وجها لوجهٍ، إنما تأتي عبر نظام اللغة وهو نظام الفكر نفسه. إذن سيتأثر الفكرُ، وقد يتشوَّه ... وربما سيكُون لا شيئاً دون امكانيات اللغة لتحقيق معانيها.

بهذا الطرح، ستُعالج الدراسة تلك العلاقة، وستحاول كشف بنية القراءة وفحواها الفلسفية لا بوضعها الفيزيائي physical reading، بل القراءة كعمل إنساني حُر، مُعبر عن نشاط رمزي تجاه المقروء وتجاه المجهول وتجاه الآخر. وهي فكرة نلتقيها لدى الهبة كفعل رمزي يتميز بدلالة (الآخر). فالهبة بها طابع العطاء، طابع الاختلاف.

وللدراسة منظورُها المختلف نظراً للأسباب التالية:

١- موضوع القراءة والهبة موضوعٌ جديد بالنسبة لمشكلات فلسفة اللغة، فهو يجسد وظائفها من جهة الفهم والمعنى والتأويل والتواصُل. ولا يتعامل معها على مستوى أبنية اللغة أو مفاهيمها.

٢- موضوع الدراسة يربط تخصصات مثل: الفلسفة ودراسات الثقافة والانثروبولوجيا وتحليل النص والخطاب وتاريخ الديانات والرموز والكتابة ودراسات التعايش والأساطير والاقتصاد والسياسة ودراسات الجندر والمرأة، وهي تحتاج استيعاباً منتِجاً بواسطة الفكرة الرئيسة (منظور بين تخصصات متعددة)[١].

٣- القراءة تكشف بنية الهبة كعطاء وقوة وانفتاح. بينما الهبة قراءة للعالم ورموزه، أي لأسرار الإنسانية داخلنا، والاثنتان لا تتمّان إلاَّ بضمان اللغة وتأثيراتها.

٤- الاثنتان(القراءة والهبة) يجسدان موقفين فلسفيين إزاء الآخر. فلا تُوجد قراءةٌ دون ظلالٍّ لآخر مثلما لا توجد هبةٌ من غيره.

٥- تحليل اشكالية العلاقة بينهما يرصد تاريخاً من التحولات، فالهبة ممارسة قديمة جداً قدم اللاوعي البشري والقراءة كفلسفةٍ ممارسة حديثة جداً حداثةَ فهم الآخر واثارة قضايا تنوع الإنسانية وابداعها.

٦- تتعامل القراءة مع المجهول داخلنا وداخل اللغة، وكذلك تتعامل الهبة مع المجهول، تغذي مجهولاً داخلنا عندما تُمنح للآخر دون رد. ولكنها تربط أفرادها بالمجتمع، بالكل(العائد دلالي)، ذلك خلافاً للقول بأنَّها إلزامية ومحدودة.

٧- الآخر هو جوهر القراءة وجوهر الهبة، هو المنتظَّر وراء كل قراءة مثلما هو المنتظر من أية هبة. لا نقرأ دون إمكانيات الآخر ولا نَهِب إلاَّ له تحديداً.

٨- تُذيب القراءة تكلس الدجما الفكرية بينما تهدم الهبة نظام مقايضة الآخر، لأنَّها بلا مقابل. إذن تهتم الاثنتان بإذابة العنف، تجسدان موقفي اللاعنف.

٩- رغم أنَّ القراءة تتجّه إلى نصٍ، موضوعٍ، وجُوه، لكنها انفتاح عام بسيولة اللغة دون نهاية. وكذلك الهبة تقصد وجه الآخر، ترسمه دلالياً بلا شكل مسبق.

١٠-ثمة معانٍ ميتافيزيقية في القراءة والهبة، القراءة تُشبِّع رغبةَ القارئ بالتعالي عن طريق المعاني الجديدة وبدلالة التحرر من هيمنة المقروُء، أمَّا بصدد الهبة، فالانفتاح حُر(بخلاف الرأي الشائع)، لينفك الواهب(المانح) من المادي والتبادلي، وتبقى إنسانيتُه الكلية هي المردود.

اشكالية القراءة والهبة

هناك اربعُ كلمات تتقاسم مجالات متباينةً (القراءة والهبة والمجهول والآخر)، غير أنَّها تضرب موعداً مع دلالةٍ متداخلة فيما بينها. الموعد هو اللغة التي تشترك فيها بدلالة الانفتاح نحو

شيءٍ ما آخر دائماً. كلما اقتربنا يبتعد، يذهب، يتلاشى... لأنَّ الآخر مفقود the other is missing[٢]. وبالتالي ليس التعامل مع اللغة اشتقاقياً philologically، بل خلال "التفكير الكلي" في الآخر، كموقع معبر عن الفقد والغياب والنأي والتنوع. ومن ثمَّ فالارتباط- بهكذا وضع- لا يخلو من علاقةٍ بينيةٍ. ربما مشاركةٌ دلالية ترسِم أفقاً مفتوحاً، سواء أخذ الأفقُ ظلالَ الآخر أو بقايا الحياة أو ومضات الخيال أو صدى رغبتنا السحيقة بالوجود أو حنيناً إلى اللغة.

العلاقة نوعٌ من التفكير الفلسفي في أنشطتي القراءة والهبة. هو تأمل لقضايا النص والآخر وانفتاح المختلف. وجه الطرافة كونها(أي الكلمات السابقة) خطابات بمجملها، ليست حروفاً تترتب بحسب المعجم، لكن يتم التفكير في تكوينها الخطابي كسياق لبلورة مشكلة المعنى والحقيقة وبأية صيغ تكشفها اللغة. يرتبط الأمرُ فلسفياً بالنزعة السياقية Contextualism، إذ تدور حول المعنى والمحتوى الدلالي وظروف الحقائق، والتي لها آثار كبيرة على توصيف characterisation المحتوى الصريح والضمني للنصوص، والتمييز بين فك التشفير decoding / الاستدلال inferring ، وبين عملي السيمانطيقا / التداولية[٣].

إنَّ علاقتنا الحرة تستدعي فلسفياً اسئلةً تخصُ حدود العقل البشري وتعامله مع العبارات العنيفة. وفلسفة اللغة تحديداً باستطاعتها تقديم رؤيةً مغايرة بالتنقيب في تاريخ هذه العلاقة. وربما هي علاقة لم تتضح فيما مضى، لأنَّ النصوص لم تُتَاوّل من جهة معالجتها بدلالة الهبة. فالإنسان قد يمر معطياً الثراء والزخم للآخرين دون انتظار الثمن وقد لا يفعل. واثبتت الهبة تاريخياً أنَّها كانت سارية التأثير فيما يُسمى بـ "مجتمعات الهبة"، وقد جسدت مفارقات البشر(التواصل والعطاء، القوة والتسامح).

فالمجال الرمزي هو الأساس دونما إلزام الآخر بالتداول. وحتى مفهوم التداول ليس براجماتياً بالنسبة للهبة ولا لقراءة النصوص والخطابات. دلالة الهبة ربما أقدم عملية نقض فعلي لمفاهيم التداول، لكونَّها قلّصت خضوع العلاقات لأية سلطة خارج الذوات. ومما يُنتظر بالدرجة نفسها أنْ تغير القراءة مفاهيم التداول، لو أُخذ بتكوين الهبة بخلاف طرفي التناقض(الأنا – الآخر).

المثير أنَّه وردت أفكار فلسفية تناقش علاقة الهبة والسلع في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، وذلك مع أهمية السلع في حياتنا اليومية. فهناك احتمال حدوث سيولة fluidity بين

الهبة والسلع أخذا بمضامين الهبة إنسانياً. مما استدعى التساؤل الفلسفي حول أشكال التبادل exchange ووظائفه: أية أشكال تبادُل تتم في الحياة العامة؛ ما الآثار المترتبة على أشكال التبادل بالنسبة للعلاقات المعاصرة؛ وهل تبادل الهبات له وظيفة في المجتمع؟![٤]، وبخاصة أنَّ مفهوم التداول- فكرياً- قد يسقُط في تأويليات مغلقة تمارس مركزيةً تحتاج مراجعةً اقتصادياً وفلسفياً. فرغم تطور فلسفات القراءة، إلاَّ أن التداول يتم تدجِنه وفقاً لمرجعية اجتماعيةٍ راسخة. فالخطابات العامة public discourses هي عمليات تجرى على الكلام والنصوص بالفضاء العام وفقاً للتصديق عليها(الاعتراف بها) من مؤسسات المجتمع[٥]. وبإمكان السلطة انتزاع معاني توظفها لإنجاز المصالح[٦].

القراءة المفتوحة الآن باستطاعتها كشف هبات المقروء واختلاف القارئ. فاللغة على خلفية النصوص يتعذر معرفة تنوعها دون معرفةٍ كيف تهب القارئ حياةً ثرية. إذن: كيف نكشف سراً مضروباً مع المجهول(المعنى – الآخر)، وبأية طريقة يتجلى، وما هي صور انجازه؟! لماذا تحدث ثقوبٌ في جدار اللغة، ولا سيما صيغ المقدس الايديولوجي والخطاب العام؟ والسؤال الرئيس: هل انفتاح المعنى أمر ضروري لوجود الآخر: قراءةً وهبةً؟

ذلك لنعرف ما هي وجهة (الكلمات المذكورة) مبدئياً، ثم نحلِّل كيف تلتقي؟، إنَّ القراءة تتجه إلى اللغة، النصوص، النقوش، الحفريات المعرفية، بينما تُطْرح الهبة حيال الاقتصاد، الحياة الاجتماعية، علاقات المقدس. أمَّا ضمن المجهول، فيوجد الزمن، المعرفة، الماوراء (عالم، كائن متعالٍ، أخيلة). والكلمات ذاتها تتلاقّح اشكالياً إذا عرفنا أن معاني الانفتاح والغير والحقيقة تتأرجح خلالها، وإذا أدركنا أنَّ غلقاً لتلك الدوائر يسبب الموت السريري فلسفياً، ويحجب العقل بأغطية دجمائية!!

في دائرة القراءة يعد الانغلاق بُؤساً فكرياً قمين بجعل اللغة مستنقعاً تراثياً إزاء التطورات الجارية. بينما في دائرة الهبة يصبح الاقتصاد ملوثاً للآخر عند التلاعب بفُرص استثماره(كحال الرأسمالية المتوحشة). على أنَّ الحقيقة المطلقة(المجهول) تعني القتل المعرفي مع سبق الاصرار والترصد، لو ضاعت في غياهب الجهل، أو لو كانت طقساً لاهوتياً وليست فضاءً حرَّاً للإنسان. إذن علينا أنْ نطرح اشكالية اللغة والاقتصاد والمعرفة فلسفياً. إيلام تلتقي "القراءة والهبة والمجهول" رغم تباعد حقولِّها الدلالية؟

الفكرة المؤقتة: إنَّه عمل المعنى، فالمعاني تأتي قراءةً بلا ضفاف لو أخذنا بعضاً من عنوان روجيه جارودي" واقعية بلا ضفافٍ"[٧]. وفكرة الكتاب كجسدٍ نصي لا تعني شيئاً متطفلاً على المسألة. فالقراءة لونٌ من الكتابة والترجمة بصيغة اللاحدود؛ أي نبذ اليقين الفوري ورسم معالم الغائب. كما يجري الاقتصاد بوصفه كتاباً للأسواق والشهوات والرغبات.

فهل آن الأوان لتتبع مسارات الآخر وكيف تُطرح معانيه بلا مقابل؟ هل ستشكل الهبة جوهرَ الاقتصاد في سماء العوالم الافتراضية الراهنة؟ هل ستنتج الهبة وجودَّها من جديدٍ؟ إذا كان الأمر كذلك، فبأي مجهولٍ سيعدُنا المستقبل؟ فلأنَّ المعنى نادرٌ، سيحتاج إلى مخاضٍ عسيرٍ. وربما يُصاب الإنسان بسوء هضم عقلي ما لم يكن قادراً على الانطلاق.

هذا الخيط السري يفترض أسئلة أخرى: ماذا سنقرأ؟ ألعلَّها الحروف، أهي علامات لغائب/ حاضر؟ بالتالي، ماذا سنقدم بلا انتظار لذات المقروء الذي ليس قصداً لنا؟ وماذا عسانا أنْ نفعل وصولاً إلى الآخر، الغير، لأنَّهما مجهولان ابتداءً.

إذن الكلمات السابقة "كلمات مفاتيح" إزاء مصير اللغة كنصوصٍ تاريخية، كنقوشٍ أنطولوجية نحن داخلها لدرجة الحيرة. ليفترض التفكير الفلسفي كيفية تحول كلمات القراءة والهبة والمجهول إلى أفكار. إذ ذاك سنُدرك انفتاحاً على الآخر نصاً (لغة) وعطاء(اقتصاداً رمزياً مع) ووجوداً(علاقة بلا تحديدٍ). فالقراءة ستبقى اقتصاداً لغوياً لتأويل المعاني، لفهم النصوص كهباتٍ عبر فضاءٍ الحروف والصور.

القضية من ثمَّ أنَّ "القراءةَ كتجربةِ هبةٍ، والهبة كتجربة قراءة" يقدمان رؤية فلسفية أكثر ثراءً. حيث ستطُرح إمكانية رسم حدودٍ الممارستين بصيغة الضرب الحسابي(×). فهما يتماثلان من تلك الزاويةِ، عندما يمنحان نفسيهما للآخر، للمعنى. بطريقةٍ واضحةٍ: علامة الضرب هي استشكال لماهيتي القراءة والهبة في تاريخ المعنى وإن أخذا أسماءً شتى، لاهوتياً وسياسياً واجتماعياً. ولأنَّ القراءة سقطت فلسفياً في مخالب الأيديولوجيا، فهي لم تستفِد رمزياً من دلالة الهبة عبر آثار الفكر البشري.

يشير جاك لاكان إلى الأساس: " تطغى الرموز على حياة الإنسان في شبكة كلية total لدرجة ارتباطها ببعضها البعض، حتى قبل مجيئه إلى العالم وقبل هؤلاء الذين سيولدونه من لحم

ودم flesh and blood، وهذه الرموز كلية إذ أنَّها ستحضُر مولده، ستأتي مع هبات النجوم إن لم تكن مع هبات الجنيات fairies، ومع شكل مصيره destiny. وهي كذلك رموز كلية لدرجة أنَّها تعطيه الكلمات التي تجعله مؤمناً faithful أو مرتداً renegarde، إنَّها قانون الأفعال التي ستتبعه مباشرةً حتى في الأماكن التي لن يوجد فيها وحتى بعد وفاته. وهي رموز كلية أخيراً لدرجة أنَّه من خلالها ستكون جل غايته ايجاد معنى لحياته في الحكم الأخير، حيث قد تعْفِي وجوده أو تدينه، ذلك ما لم يحقق حضوراً ذاتياً لجعل الحياة واقعاً مقارنة بالموت"[٨].

ورغم أنَّ شبكة الرموز لا تنفصل عن حياة الإنسان، إلاّ أنَّها قد تستعمل بصورة عنيفةٍ بحسب تاريخ الثقافة. ففي أي مكان تبعاً لجاك دريدا هذه المرة، هناك طُقوس وشعائر ritual. وبدونها لا يُوجد أيُّ مجتمع ولا تُوجد أيَّة مؤسسات ولا يُوجد أيُّ تاريخ ... ويجب على المرء- سواء أكان سوسيولوجياً أم انثروبولوجيا أم فيلسوفاً- معرفة هذا الوضع لتحديد كيف يتكّون وينتج الأشياء، أي معرفة منطق الطقوس والشعائر، وأنْ يكون قادراً على تحليلها وفهم قواعدها وتفسير آليات عملها[٩].

يُلاحظ أن تاريخ القراءة محكوم بسلطةٍ ما من مرحلة إلى أخرى، فلا توجد قراءة هكذا خارج أقطار العقائد، أغلبها يخدم أهدافاً بعينها بحسب مرجعياتٍ تنطلق منها. وتترقب هذا المرجعيات ما إذا كانت قد حادت عما هو موضوع لها أم لا[١٠]. لقد ظهرت القراءات المغلقة باختلافها باحثةً عن مقابل ما تطرح، مقابل الامتثال لما تقول.

مع أنَّ أبنية اللغة وما تحتويه من مستويات دلالية بإمكانها تحرير أية قراءة مما يحصرها في زاوية ضيقةٍ. اللغة أيضاً تُفسح المجال لجميع معاني الهبة. فاللغة تقبل التعدد اللانهائي، لدرجة أنها تأخذ "موقع الإله" بكل مفارقاته. فلا تطلُب مقابلاً لشيء تقدمه، هي عالم زاخر بسيولة الدلالات دون توقف، وتخلق الأشياء بالدلالة والخيال وتغيِّب ما تغيبه على المستوى ذاته.

وإذا كانت الهبة تكشف كم أنَّ انساناً عجيباً هذا الذي يهب الآخر بلا مقابل، فاللغة هي هبة الوجود الإنساني. تُثيري كيانه وتعدد صوره بما يريد. حتى أنها تستبق إلى الأزمنة الآتية، ولم نر اللغة تنتظر منَّا ما يشبع وجودها المدهش. ولهذا كلَّما أخذنا منها، فاضت وشكلت المادة والمعنى، بعبارة دي سوسير في أنظمة العلامات شكلت العلامة (دالاً signifier ومدلولاً signified). ويؤكد دي سوسير أنَّ علاقة(الدال والمدلول) ليست علاقة الشيء

والاسم، لكنها علاقة مفهوم concept وصورة صوتية sound – image، وحتى هذه الصورة ليست صوتا مادياً، بل هي البصمة النفسية psychological imprint للصوت، الانطباع الذي تحدثه لحواسنا[١١]. هذا معناه أننا نستطيع ايجاد الاختلاف فيما نفكر فيه عندما نتعرض إلى تجربة إدراك أو تَحَدُث أو فهم. ففي اللغة لا يوجد سوى لعب الاختلافات فقط play of differences، ذلك الذي يعمل داخل وحدة نسبية[١٢]، وهذا يظهر عيشاً في المعاني المثارة لدينا مع الآخر.

وعلى المستوى ذاته، سأعيد كتابةَ بنْيَتَيِّ القراءة والهبة، فالاثنتان كما قلت ترددان أصداء بعضيهما بالتقاطع intersection. ولذلك رأيت أنْ تتم الفكرة عبر عناصر متداخلة لا متوازية، أي أنَّ معاني الاثنتين ستكتب إحداهما الأخرى أثناء الممارسة. ولأنَّهما قادرتان على تناوب المواقع عمقاً، فكل قراءة مبدعة هي لون من الهبة التي لا تُرد، وكل هبة تمثل قراءة للإنسانية في شخص المتلقي(إذ تفك شفرات الآخر) تماماً مثلما تفك القراءة الشفرات نفسها. وقد نخرُج برؤيةٍ مختلفةٍ إزاء قضايا القراءة والهبة وإزاء قضايا الانغلاق الآتية من صور الحقيقة والهويات والأيديولوجيا.

البنية المزدوجة

تُبنى القراءة والهبة على فتح علاقة مع آخر، بل إنَّ أبرز ما يميزهما هي إقامة العلاقة بلا شروطٍ. لأنَّ الاثنتين فعاليتان كجزءٍ من وجود الإنسان، هما فائض لآخر نتداخل معه كعلاقة الإسفنج والماء. القراءة بمعنى: عملية معرفية معقدة complex cognitive لفك شفرات الرموزdecoding symbols لأجل اشتقاق المعاني واستنباطها[١٣]، إنها إحدى صور سيرورة اللغة language processing[١٤].

إنَّ ما يميز القراءة هي(ماهية العلاقة essence of relation) القائمة على الفهم العميق بوصفها كُلاً[١٥]، وهي عملية حُرَّة، متجاوزة في فعلها الفلسفي. علاقة تتحين الزمن لمد جذورها مع آخر(في) المقروء. وقد عبر عنها التعريف بـ"عملية معقدة"، لكن الاهم أنَّ كلَّ قراءةٍ تفتح العلاقة بصيغة أخرى دائماً. والسؤال: ما الاسباب، ولماذا هي علاقةٌ، وماهية تلك العلاقة؟! الاجابة ليست في عمل القراءة بمضمونها الحسي، بل في رسم وجوه الآخر بخلاف (أو بجانب) المهارات والمعارف التي سيكتسبها القارئُ.

إنَّ مشكلة بعض فلسفات اللغة حين تعتبر القراءة صيداً برجماتياً لتداول المقروء وتصنيف استعمالاته، إنَّما هي مشكلة تغيِّب وجه الآخر، ولا يعنيها من قريب ولا بعيد فكرة التواصُل الحُر. لقد حولَّت النصوص إلى أدوات لغوية محكومةً فقط بدلالات السياق. أزاحت الآخر وطردته إنسانياً من النصوص. ولذلك ما إنْ تتم تجربةٌ قرائية أعمق بالنسبة للآخر، حتى تُفرِّغ مضمونها من ثراءٍ كهذا، إذ يُعاد اعتبارها وظيفة لاكتساب ألفاظ ومعانٍ. وقد يمثل ذلك شيئاً ضرورياً بالنسبة لظاهرة المقروء، لكنه لا يدفعُ بعملية القراءةِ بعيداً. فعلى القارئ reader أنْ يكون أمام الآخر بصيغة القراءة كُلاً لا جزءاً[١٦].

ربما الأبرز أنَّ القراءة تترجم شفرات الرموز المكتوبة أو المنطوقة أو المصوَّرة أو المجسدَّة أو المصوتة أو المتخيلَّة. وهذه تجارب في تخييل ذلك الآخر، لأننا كقُرَّاء نستطيع أنْ نقرأ نظراً لإمكانية أنْ يعبر الآخر ضمن المقروء[١٧]. حيث يمثل النص مراسم اللقاء وتجلياته، إنَّه مائدة الحوار والكلام والكتابة التي لا تتوقف حتى وإنْ انتهت القراءةُ شكليَّاً. لأنَّ الصمت في حضور الآخر نوعٌ من الحوار، بل نوع من السرد والكلام[١٨]. ولقد ذكر القديس أوغسطين في كتابه الاعترافات عادة معلمه القديس امبروز Ambrose الاستثنائية على القراءة صمتاً لفترات طويلة جداً unusual habit of reading silently[١٩].

إنَّ فك الشفرات decoding تعبيرٌ مهم، إذ يصعُب فكَّ أيَّة رموز دون تجربة بالآخر. واللغة هي تجربة الآخر على الأصالة، إنها الآخر الأكبر بمقولة جاك لاكان. وليس الأمر حتى كما تذهب فلسفة لغة الحياة العادية، من أنَّ القراءة تتبع أثر الأساليب وارتباطها بالفكر وتحليل اللغة الجارية، إنَّما الفهم ذاته وتكَّشف الغموض وملامسة آفاقنا البعيدة ... أشياء لا تتحقق دون اعتبار القراءة تجربة آخر. فالقارئ يتأوَّل مواقع الآخر، كنوع من التجريب وتجلي المدهش، وبذلك ستكون تجربة عميقةً.

حينئذ تمثل القراءة ماهية أفعال الفهم، وكما يقول أيزر Iser بصدد استجابة القارئ أنَّ هناك قارئاً واقعياً real reader يمارس دوره من خلال المقروء نصوصاً كانت أم وثائق. وهو ينتمي إلى تاريخ الاستجابات للمقروء عاكساً اهتمامات عامة بالنص، وقد تكون مستمدة من المعرفة الاجتماعية والتاريخية، لكن هناك قارئاً مثالياً ideal reader وهو قارئ يستغرق في النص ويعْرف مقاصد intentions المؤلف واستراتيجياته strategies، وأبنيته وصيغه

التركيبية constructions. ومن تلك الجهة يتسنى ابداع القراءة كرغبةً في التحرر من التقاليد والقيود[٢٠]. وفي موضع آخر يسميه أيزر القارئ الضمنيimplied reader القادر على بناء المعنى[٢١].

والآخر كذلك هو الموجود في مرمى المعنى، أو هو المتوحد بالمعنى ذاته، لأنَّه يمثل تجربة اللغة بوصفها نظاماً رمزياً symbolic order يولِّد الدلالة ويطرحها كآفاق لتشكيل الذهنيات والأفعال، فالفعل الإنساني مؤسّس على وجود عالم الرمز(القوانين والتعاقدات contracts)[٢٢]. حينما تكون هناك لغة، سيكون الآخر قريباً منَّا لدرجة الترميز، لأنَّه بمثابة القانون الذي يتابعنا، وسيتحدث بواسطة اللغة التي هي نحن. ومن ثمَّ فالأنا– الآخر لا يفترقان بموجب أننَّا أساساً لا نفترق لغوياً، نحن كائنات لغوية linguistic entities تتحرك على رقعة رمزيةٍ ضاربة الجذور في الثقافة والحياة. والقرب يعطينا كلَّ مسافة ممكنة للرؤية بأشكال متنوعة. فلو لاحظنا حركتنا عبر اللغة، لوجدناها تمدد المسافة بصور الدلالات، حتى خلال المواقف البسيطة. فالآخر حين يكون قريباً يبتعد باستمرار، ولن نستطيع امتلاكه بالوقت الذي نسعى إليه.

إنَّ سيرورة اللغة والحياة هي ما تتيح لنا الفهم من موقع الآخر وفقاً لدلتاي، بموجب كوننا نعيش داخلها. فالأدب مثلاً كتجارب فهمٍ أداته الرئيسة هي اللغة، ولم يكن الأدب ممكناً دون تمثلات representations الحياة. إذن الحياة كعملية من التعبير والفهم تمد الابداع الأدبي بجوهره، لأنَّها بمثابة الأورجانون organon لكل الذين يهتمون بالأمور الإنسانية[٢٣]. بهذا المغزى، فإنَّ تمثلات الحياة هي التربة التي يستمد منها الأدب مكوناته الأساسية. عناصر الشعر (الفكرة، الحبكة، الشخصية، والحركة) هي تحولات لتمثُّل الحياة ... إنَّ أنشطة ووظائف الخيال لا تنشأ في فراغ in a vacuum ... وكل شعر حقيقي يتغذى على الواقع التاريخي[٢٤].

يؤكد دلتاي أن جميع الخصائص العامة للشعر مستمدة من علاقات الحياة، والخيال، وتشكيل العمل الابداعي. كل عمل شعري قد يقدم حدثاً فردياً individual event، لكنه بهذا يوفر فقط مجرد ظهور mere appearance لشيء حقيقي من خلال الكلمات وارتباطاتها. وبالتالي، يجب استخدام جميع الوسائل التي توفرها اللغة لإنتاج الانطباع والوهم بالواقع؛ تكمن قيمته الجمالية الأساسية والأكثر أهمية في هذه المعالجة الفنية artistic

treatment للغة. لا يهدف العمل لأنْ يكون تعبيراً أو تمثيلًا لحياتنا الفعلية. إنَّه يعزل موضوعه عن السياق الفعلي للحياة ويعامله ككل في حد ذاته. وبهذه الطريقة، ينقل القارئ إلى مجال الحرية، بحيث يجد نفسه في عالم من مظاهر لا يخضع لضرورات وجوده الفعلي[٢٥].

وبالتالي مع الفهم وعلاقتنا بالتجربة الحية، يبرز التفاعل بين النص والقارئ لأنَّ محيط التفاعل أكبر بحكم الحياة واللغة، وتدخل في الإطار معارفنا السابقة والخبرات والمواقف في فضاء ثقافي وتاريخي. حينئذ يستخدم القراء مجموعة متنوعة من استراتيجيات القراءة reading strategies لفك الشفرة(لترجمة الرموز إلى أصوات أو تمثيلات مرئيةٍ للكلام) وفهمها[٢٦].

وفي العربية ثمة معانٍ مُدهشة للقراءة:" قَرَأَهُ يَقْرَؤُهُ ويَقْرُؤُهُ، الأَخيرة عن الزجاج، قَرْءاً وقِراءة وقُرآناً، الأُولى عن اللحياني، فهو مَقْرُوءٌ". وقالَ أبو إسحق النحوي: يُسمى كلام اللّه تعالى..، كتاباً وقُرْآناً وفُرْقاناً، ومعنى القُرآن معنى الجمع، وسمي قُرْآناً لأنه يجمع السُّوَر، فيَضُمُّها. وقوله تعالى: إِنَّ علينا جَمْعه وقُرآنه، أَي جَمْعَه وقِراءَته، فَإِذا قَرَأْنَاهُ فاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، أَي قِراءَتَهُ"[٢٧].

١- تثبت العربية المقروء ككلمة منطوية على "علاقة وذات وآخر معاً". والعلاقة هي قوام القراءة، وما لم تُوجد علاقةٌ، فليس ثمة مقروءٌ من الأساس. والجانبان قابلان للتحاوُر والاختلاف.

٢- نحن دائماً نعيش من خلال المقروء، لأنه عمل وجودي وليس مظهراً، فالقراءة تصبح حياة موجهةً إلينا في شكل نصوص وعلامات قابلة للتأويل. وهذا لكون التاريخ نفسه زمناً يجب اعادة صياغته ليتسنى العيش فيه. وهي عملية خلق التاريخ creation of history، أي نقل الأحداث والأزمنة إلى وسيط مختلف different medium[٢٨].

٣- القدرة على معرفة الآخر واعتبار النص مضماراً لمقابلته. لأن معرفة الآخر سياق تواصلي عبر فاعلية اللغة. والنص(المقروء) هو نتيجة التفاعل الذي يُفرز حالة التواصل.

٤- توجد ثمة عملية جَمْع في القراءة. والسؤال: ما هذا الجمع؟ إنه: إمَّا أنْ يكون الجَمْع بالنسبة لآخر أو لا يكون؟ وقد يكون من سلطة أعلى لجمع الأنا الآخر وهذا واقع. لكن في كل الأحوال الجَمْع لا مناص منه بأغلب الثقافات تقريباً.

٥- تثبت معنى القراءة الإحالة إلى المقدس، أي إلى آخر اعلى(الله). وهذا يؤكد معنى الآخرية أيضاً برأي إيمانويل ليفيناس.

٦- النص كمقروء يظل وجهاً للتعرف على آثار أخرى ليس بإمكان القارئ تحديدها لوحده. وهذا ما جعل مفاهيم القراءة والكتابة والنص في الثقافة العربية محوطة بمحاذير كثيرة لدرجة أن السلطة تشترط حضورها داخل المقروء لا خارجه.

٧- يصعب على القارئ مقابلة الآخر إلاَّ بعقد الايمان، وهذا لون من التحرر باعتباره ذاتياً، لكنه لم يحُل دون متغيرات سياسية واجتماعية تحاول كتابة العقد.

٨- المقروء المقدس هو الفرقان بتعريف المعجم للقرآن، أي الذي يحدد ما هو صحيح وما هو باطل. وكان ذلك نموذجاً للمقروء إجمالاً في المجال العام، مع أن وجود تجربة القراءة لا يعني بالضرورة هذا التماثل.

وهناك معنى لطيف في العربية يدل بالقراءة على أنَّ هناك شيئاً موهُوباً. وهو أنَّ الناقة يضم رحمُها جنينا أو لم تضُم منه شيئاً: قرَأَت الناقةُ أي جاء برحمها جنين، "ومنه قولهم: ما قَرَأَتْ هذه الناقةُ سَلىً قَطُّ، وما قَرَأَتْ جَنِيناً قطُّ، أَي لم يَضْطَمّ رَحِمُها على ولد، وأَنشد أحدهم: هِجانُ اللَّوْنِ لم تَقْرَأْ جَنِينا وقيل: قال أَكثر الناس معناه لم تَجْمع جَنيناً أَي لم يَضطَمّ رَحِمُها على الجنين. قال، وفيه قول آخر: لم تقرأْ جنيناً أَي لم تُلْقه. ومعنى قَرَأْتُ القُرآن: لَفَظْت به مَجْمُوعاً أَي أَلقيته"[٢٩].

أي أنَّ فعل(قَرَأْتُ) هو فعل وعد، وانتظار ورجاء وتسامح بالضرورة، ومن ثمَّ سيكون الاتيان بجديد في العربية على الصعيد ذاته. هذا بخلاف معناه المبدئي الذي يجعله عمليةً إجرائيةً. فإذا كان المعنى الجاري يقصد تكراراً للمقروُء، فالآخر في قرأت يعني أتيت بالمختلف. عملية خلق لحياةٍ كما تحمل الناقة حياةً أخرى داخلها. وينقل المعنى أنَّ الرحم لا يمسك على الجنين، أي أنَّه كشف لطبيعة المضمون المختلف الذي يحمله. لأنَّ تناقضاً عميقاً في تاريخ الفكر والثقافة هو بالمثل فعلٌ جديدٌ.

والدليل هو تحوُل دلالة الكلمة من الوضع الطبيعي إلى الحمل الرمزي، أي أنَّ الابداع بمثابة حمل رمزي يَعِدُنا بالحياة الآتية. وأنَّ الحمل هو فيض بآخر، خلق آخر له حياته المغايرة

والموعودة. برأي النحوي الفرَّاء، " يُقال: رجل قُرَّاءٌ وامْرأَة قُرَّاءةٌ. وتَقَرَّأَ: تَفَقَّه، وتَقَرَّأَ: تَنَسَّكَ. ويقال: قَرَأْتُ أَي صِرْتُ قارِئاً ناسِكاً. وتَقَرَّأْتُ تَقَرُّؤاً، في هذا المعنى. وقال بعضهم: قَرَأْتُ: تَفَقَّهْتُ"[٣٠].

ولنلاحظ احتواء دلالة القراءة على الفقه بعدما أشارت إلى الحمل. وكلمة التفقُّه أتت بمعناها المفتوح على كل التجارب. وكعادة الثقافة العربية تربط المعاني بدلالتها المقدسة، فرغم أنَّ التفقُّه بالعربية دالٌّ على معرفةٍ تصح لاكتساب العلم، إلاَّ أنَّها كلمةٌ عبرت بالمثل عن التَّنسُك. والعربية تحتاج دوماً لتعزيز تجارب الآخر بجميع وجوهه الإنسانية والمعرفية. لأنَّ القراءة تعوزها هبة تفتح آفاقاً وتفعل تجارب التنوع الثقافي.

والقريب من ذلك إشارةُ الكلمة إلى المستوى الزمني فيها ارتباطاً بالغياب والظهور... يُواصل معجمُ لسان العرب: " القَرْءُ: الوَقْتُ. قال الشاعر: إذا ما السَّماءُ لم تَغِمْ، ثم أَخْلَفَتْ قُروء الثُّرَيَّا أَنْ يكون لها قَطْرٌ يريد وقت نَوْئها الذي يُمْطَرُ فيه الناسُ. ويقال للحُمَّى: قَرْءٌ، وللغائب: قَرْءٌ، وللبعِيد: قَرْءٌ. والقُرْءُ: الحَيْضُ، والطُّهرُ ضِدّ. وذلك أَنَّ القَرْء الوقت، فقد يكون للحَيْض والطُّهر. قال أَبو عبيد: القَرْءُ يصلُح للحيض والطهر... قال: وأظنه من أَقْرَأَتِ النُّجومُ إِذا غابَتْ. والجمع: أَقْراء"[٣١].

والزمن هو الفيض الذي يمكِّن الآخر من الوجود، لأنَّ ثمة أموراً تالية هو فيها. وأنْ تشير القراءة إليه، فالوضع لا ينفصل عن مسار الحدوث. وهناك صور الغياب ومطالع الشهور وتحولات النجوم وارتباط ذلك بالدورة الشهرية عند النساء .... وهي علامات لتجربة معنى وجودي بالدرجة الأولى. القراءة واقعة لها آثارها ونشاطها الذي يجمعنا بسؤال الحقيقة وهو سؤال الآخر بأوضاعه اللغوية والحياتية.

أمَّا الهبة، فتعمِّق تجربة الآخر بشكل صريحٍ. الهبة كدالٍّ لُغوي تستحضر الآخر تلقائياً، لأنَّها عادة مبذولةٌ لأجل الآخر. قد يقال إنَّ هناك إنساناً بعينه هو الموهَب إليه، كأنْ يكون قريباً أو جاراً أو صديقاً. لكن هؤلاء يسكنهم آخر بصيغة ما، فالذي يهبُ صديقاً هبةً لا تُرد، يتعامل مع الآخر داخل صديقه، إنسانية شخصه. والصداقةُ تعبير رمزي نحو أيِّ إنسان. وهذه خاصية الهبة: أنَّها تساوي بين الآخرين حتى وإنْ كان الموهَبُ شخصاً بعينه، لدرجة أنَّ أحدهم لا يتمايز

بأخذه، إنما يوازي سواه بإمكانية الهبة إليه. وأنَّ هؤلاء الآخرين يأخذون من الهبة رغم أنَّ أحدهم قد نالها، فما كانت لتذهب إليه لولا أنَّهم(كانوا أو يكونون أو سيكونون) موضوعاً للعطاء ذاته.

من ثمَّ، فالهبة هي ... " شيء ما يُعطَّى لشخص بدون توقع الدفع أو أي شيء مقابل له A gift … is an item given to someone without the expectation of payment or anything in return"[٣٢]. وحين نردد الفعل (يُعطي)، لا يعني أنَّ العطية توازي الهبة، هذا غير صحيح بالمرة[٣٣]. لأنَّ الهبة تُحرر الآخر وتحرر العطاء مما نمتلكه فيه. فالهبة تجربة استحضار الآخر بامتياز، شخصٌ ما هو الذي توهَب له كإنسان، بدون قيمة عينية للواهِب. وكأنّ إنساناً يمنح إنساناً بلا هوية، بلا معرفة إلاَّ تلبيةً لميول إنسانية صرف. وحقيقي أدت الهبة دوراً اجتماعياً قديماً في تماسك العلاقات وروابط العيش، إلاَّ أنها كانت تدفئ هذا البرود الذي يجمعنا والآخرين. والهبة بذلك تجربة(بنية) دون شروط مسبقةٍ.

والشيء المعطَّى لا ينفي أنْ يكون مادياً أو معنوياً بأثر اللغة. بل الجانب المعنوي مُضاف– في حالة الهبة– بالضرورة للآخر. فما معنى أنْ يأتي شيءٌ دون مقابل؟ إذ من المعروف انسانياً هذا الانتظار للمقابل ولو بدلالة بسيطةٍ، ولكن عندما تفقد الهبةُ كيانها كلَّه لو اشترطت وجود المقابل، فهذا تصريح باعتبار الجانب المعنوي أساسَ المادي، بل قد يستحيل المادي إلى لا شيء. أو يدخل فيما يسميه لويس هايد تجارة الروح الإبداعية commerce of the creative spirit[٣٤]. ولأول وهلة هناك ممارسة تُسقِط(هي) من حسابها إمكانية الرد، بل تسقط كتلة العالم المادي بسماته المغرية. وحتى بصدد السلع العادية، لو دققنا النظر، فليس كلُّ ما نبيعه ونشتريه مجرد سلعةٍ خالصة pure commodity[٣٥].

وعلى خلفية الفكر الغربي، تُحطِّم الهبة ثنائيات الفلسفة التقليدية، فإذا كانت هناك ثنائيات متناقضة (ذات وآخر، ذات وموضوع، عارف ومعروف) باللاهوت والميتافيزيقا، فالذات والآخر ليسا متنافرين على مرمى الهبة، إنما يقعان على قدم المساواة. إن أحدهما يقدم للآخر شيئاً لا يتبادل بموجب أنَّه ما كان ليعطَ ذلك لو لم يكن إنساناً. فالإنسان الآخر الموهَب عصيٌ على اقتصاد البيع والشراء!!

الهبة مسألة أكبر من كونِّها حتى مجانيةً. لأنَّها حالةٌ بلا مبرر، فالشيء المجاني قد يدل على زمن معين و أنَّ المنح له ثمن، له قيمته، لكنه يأتي بلا مقابل هذه المرة. والشيء المجاني لا

ينفي مقابلًه، بل قد يصفي ثمنه مع الابقاء على قيمته التبادلية. أمَّا الهبة في تلك النقطة، فهي تنفي الثمن والتبادل باعتبارها غير مبررةٍ. إنَّ التبرير هو أساس القيمة العينية أو التبادلية للأشياء. ولذلك تمثل الهبة فعلاً لا مبرر له gratuitous act إلاَّ في ذاته[٣٦]، ويفقد دلالته إذا تخطت المبررات الذوات.

في العربية يسند المعجم دلالة الهبة إلى أحد أَسماءِ اللّه: الوَهَّابُ[٣٧]. لأنَّ معناها غريب على فاعلي ثقافة لا يعطون إلاَّ ويأخذون(التبادل- فالقرآن مليء بعبارات التجارة والبيع والشراء). ولذلك فإنَّ كثير الهبات هو الله بالمقام الأول. وعلى غرار القراءة، تفتح الكلمة قوساً لفضاء التعالي الخاص بالإنسان. حتى إذا كان ثمة منفذ لتحطيم المقايضة، كانت الهبات لا ترد ووافرة المنَّة والعطاء. الوهاب بالنسبة لأصحاب الديانة هو الآخر دائماً، ولا توجد ظروف إلاَّ ويكون هكذا بكل علُّوه. وسيكون الماوراء منفذاً غير متوقَّع للبشر في الحياة.

هكذا جاء تعريف الهِبة بمعنى العطاء دون إلزام ولا إرجاع، "الهبة: العَطِيَّة الخاليةُ عن الأَعْواضِ والأَغْراضِ، فإِذا كَثُرَتْ سُمِّي صاحِبُها وَهَّاباً، وهو من أَبنية المُبالغة. غيره: الوَهَّابُ، من صفاتِ اللّه، المُنعِمُ على العباد، واللّهُ تعالى الوهَّابُ الواهِبُ. وكلُّ مَا وُهِبَ لك، من ولَد وغيره: فهو مَوهُوبٌ. والوَهُوبُ: الرجلُ الكثيرُ الهِباتِ"[٣٨].

إذن العلاقة بالآخر ظلت علاقةً تطلُّع إلى السماء، واصبح الغفران مستمداً من مصدر أعلى. وعلى عادة الثقافة، فهي تموضِّع الأفكار عبر دوراتها التاريخية. لتتحول الهبة من عطاء مفتوح إلى أحد أشكال المبادلة، " تَواهَبَ الناسُ: وَهَبَ بَعْضُهم لبعض. والاسْتِيهابُ: سُؤَالُ الهِبَةِ. واتَّهَبَ: قَبِلَ الهِبَةَ. واتَّهَبْتُ منكَ دِرْهَماً، افْتَعَلْتُ، من الهِبَةِ. والاتِّهابُ: قَبُولُ الهِبة. وفي الحديث: لقد هَمَمْتُ أَن لا أَتَّهِبَ إلاَّ من قُرَشِيٍّ أَو أَنصارِيٍّ أَو ثَقَفِيٍّ أَي لا أَقبلُ هبةً إلاَّ من هؤُلاء، لأَنهم أَصحابُ مُدُنٍ وقُرًى، وهم أَعْرَفُ بمكارم الأَخلاق. قال أَبو عبيد: رأَى النبيُّ، جَفاءً في أَخلاقِ البادية، وذَهاباً عن المُروءة، وطَلَباً للزيادة على ما وَهَبُوا، فخَصَّ أَهلَ القُرى العربيةِ خاصَّةً بقَبولِ الهَدِيَّةِ منهم، دون أَهل البادية، لغلبة الجَفاء على أَخلاقهم، وبُعْدِهم من ذوي النُّهَى والعُقُولِ"[٣٩].

- الهبة متأصلّة فيما لا يُرّد، وإذا كان ثمة مضمون لها، فهو إنساني مفتوح على التعالي، التسامي sublimation.

- بالثقافة تترصد العادات فكرة الهبة لتصبح اقتصاداً محدوداً. وفي حالة كهذه تستطيع الهبة كشف بنية الثقافة وتعري جوهر الصراعات والعنف.

- إذا جيء بمقابل للهبة، فالآخر لن يكون حُراً مما وُهِب إليه. كما أنه لا يستطيع أن يكون عملة نقديةً في أيّة صفقات تبادلية.

- ما لم تُقم الهبة على منطق المفارقة، فسرعان ما تسقط صريعةً لمحددات الثقافة. بمعنى أنَّها عطاءٌ، لكنها بلا قدرة على التحديد، هي إنفاق بلا حساب، هي منح دون مبادلة. أي هي واقعة خارج/ داخل الأعراف المعهودة.

- ليست الهبةُ مسألةً أخلاقيةً صرفاً وإلاَّ لسقطت من أول عطاءٍ، ولئن كانت كذلك اخلاقية، فلن ينتظر الآخر منها كثيراً، ولن يمثل تحرراً لا للأنَّا ولا لنفسه.

- تظل الهبةُ موضوعاً لتأسيس الإنساني بخلاف المألوف. ترتبط بالجوانب الروحية والتسامح المتواصل حتى بالنسبة لأكثر الناس اختلافاً في المعتقدات والحياة.

الوجْه الرمزي

اللغة هي المرآة العاكسة لوجوه الآخر، وليس الأمر رسماً لشيء حيادي له ظلاله الصورية. فاللغة لا تمثل وسيطاً ناقلاً للمنعكس حيثما يكون، بل تبذر صور الآخر داخلها باستمرار، هي بئر لا ينضب من الأقنعة والاسرار والتحولات والإضافة غير المتوقعة.

وهذا شيء ضروري كجزءٍ من عملية التعبير. لأنَّ هناك تماهياً لا تزامناً فقط بين الأنا والآخر أثناء فعل القراءة. نحن نقرأ بصيغة الآخر، وذلك لا يعني تضييع الانا والآخر كتحصيل حاصل، ولا يعني المطابقة السلبية. لأنَّ اللغة بحكم كونها دالة، تُباعِد الأنا عن نفسه من الداخل وتطرح وجودها بملء الآخر فيها. هكذا فإننا نتحدث من موقع لغة على الدوام بحكم كوننا علامة ما، حتى وإنْ تحدثنا بمفردنا ولا أحد يرانا أو يسمعنا.

والوجه هو الرمز الذي يجعل الآخر ضرورياً في معانيه. على سبيل الشرح، الفيسبوك face book يعني حرفياً(كتاب الوجه) ويتم تداوله كصفحات لمعرفة الآخر والتواصل معه وتدوين وجوده. وهو كتابة افتراضية ليس الأنا من يرغبها لكنها تجعل الآخر مرغوباً. والفارق كبير،

فلو جعلنا الآخر كما نريد، ما كانت هناك وجوه مرغوبة وما كان لأصحابها أنْ يقولوا نحن. لكن تدوين الآخر لنفسه جعلنا نرغب ما يرغب فيه كما لو كان يدونًّا من الداخل. وطبعاً ثمة مفارقة أنَّه كلما كان الآخر آخرَ، يغدو أكثر قُرباً بحكم أنَّه داخلنا لا خارجنا. لأننا نفكر عن طريقه، من مواقعه(الافتراضية) وهو يسكننا بخطاب لا يتوقف عما يقولّنا وعن استعاراتنا الأساسية.

إذن ليس الوجه مادياً بحال، لأننا لا نقابل الآخر كشخص ولا كجسد، الآخر في اللغة شيء ليس محصوراً في إطار، إنه موقع دلالي للتكلم ليس أكثر. فإذا تمثل الآخر في قالب شخصي بوجهه، فلا يبدو أنه المشخَّص، لكنه غير المشخص في هيئة معنى. ومن ثمَّ يمارس دوره في تغذية ما يجعل الأنا أنا وقد لا يجعله كذلك. وحتى قضايا التفكير على الصعيد ذاته، هناك من يعتقد أننا نفكر بمعزل عن الآخرين، لكن طالما التفكير لغة، فإننا لا نختار ولا نتجنب، اللغة تنطق بمعنى الكل، الاختلاف، التنوع. وتطلبُ المزيد وتُملِّي بقوتها الخيالية: ماذا سنقول.

وبالمناسبة هو نفسه مجال الواقعي كما يعبر لا كان، لأنَّ مجال الكلام عينياً أمر حيوي مهما تكن وسائله، وسائل فهم هذا الكلام بالمحصلة، وذلك بقدر ما يضفي الكلام معنى على وظائف الفرد؛ فالسياق هو سياق الخطاب العيني concrete discourse، حيث أنَّ هذا هو مجال الواقع عبر الفردي trans-individual للذات؛ أي أنَّ عملياته هي عمليات

في الفقرة (330) من كتابه "بحوث فلسفية"، يتساءل لودفيج فتجنشتين: هل التفكير thinking نوعٌ من الكلام speaking؟ ليفترض أنَّ السؤال يميز فيما يبدو بين الكلام بلا تفكير والتفكير دون كلام. كأنَّ الحال هكذا: أنه قد يرافق التفكيرُ شيئاً آخر أو العكس. والحقيقة أنهما متلازمان، حتى من جانب أنَّ الشيئين المساويين لشيء ثالث متساويان لو كان الكلام والتفكير يزامنا شيئاً آخر بالفعل[٤٠].

وإذا صح لنا القول، فالتفكير- بناء على ذلك- كلام صامت، أي لغة. وطالما أنَّه كذلك، فلا توجد صيغ لغوية دون الآخر. وبالتالي سيكون الكلام (الذي هو تفكير) تجسيدا للآخر بصورةٍ ما. وهذا الآخر هو الوجه الذي تنطلق منه كل لغة، لأنَّ أثر التعبير والكلام له عدة احتمالات(الذات – الموضوع- الحقيقة).

- **الذات:** وهو في القراءة ذات لغوي، لكونِّه موقعاً نصياً منقوشاً أو مصوراً في سياق معنى ضمن أبنية النصوص. وينطبق الكلام على الذات هنا لو كان مؤلِّفاً أو قارئاً للنص، إذ ليس الذات خارج اللغة بحال. إن القارئ في ظاهره بعبارة رولان بارت ذات فارغ لا عمل له idle subject، لكنه يتصف بالمرونة الفائقة للخيال، إنه ممتلئ بالخيال الجوَّال عبر فضاء اللغة[٤١].

عندئذ لم يكن الذات ابتداءً غير اللغة كما يقول جاك لاكان، وحين يحدث خللٌ للذات، فتكوين الكلام يعد أمراً مهماً في اكتشاف بنيته اللاواعية بالنسبة للمحلل النفسي[٤٢]. وحتى على صعيد اسم الذات، تغذي اللغة وجوده التواصلي. إننا مخاطبون من موقع استعاري كهذا لا سواه. ليس الاسم مفرداً، كأنَّه مولود مقذوف به تلقائياً في اللغة مثلما يُولد في الطبيعة. فالاسم له قوة دلالية ما فتئت تحدُّث عبر اللغة، هو كدال بمثابة اللسان الذي يمثلها[٤٣].

إنَّ اللغة حاضنة اساسية للذات دون ربطه بأي كيان مرجعي ملموس، إنما هو معنى، أي ذات له طابع رمزي. وبالتالي: إذا كان الذات مع الحداثة الغربية: ديكارت ثم كانط وهيجل وماكس فيبر هو قوام المجتمع والتاريخ، وما يلحقهما من أخلاقيات ورؤى كونية[٤٤]، فإنَّه(كذات) باللغة لا يمثل أية إرادة كليةً مركزية. هو محض ذات يتميز بالسيولة كنهر جارٍ. لقد خلخلت أفكار فرويد عن اللاوعي هذا النموذج الحداثي، حيث بدا انقسام الذات واضحاً. الانقسام هو وجود الآخر بقدر ما يُوجد الانا، وفرويد كان يريد ردم تلك الهوة بتقوية الأنا واحلاله محل اللاوعي. ولكن إذا كان الأخير منفذاً خلفياً إلى باطن الأنا ego، فمن المستحيل حجبه دون عودة، فالفرد غير متمحور حول وعي ولا وجود ولا أنا، فذات الإنسان مفككة de- centred، هو بنية بلا أي مركز إلاَّ- على سبيل المثال- في حالة إساءة التقدير الخيالي imaginary misrecognition للأنا خلال التشكيلات الأيديولوجية التي يتعرف فيها على نفسه، فقد يتوهم أن هناك مركزاً ما[٤٥].

وهنا وجه الآخر هو من يكتب اللاوعي في اللغة، بل اللاوعي مبنن بطريقة اللغة ذاتها. ويستحيل أنْ تقبع الأنا فوق اللاوعي لإسكاته، لأنَّ الأنا من وجهة نظر لاكان نسيج من الأوهام. الأنا إنْ تفرد بنفسه لن يلْوي على أي شيء سوى الهلوسات والذُهان والعدوانية والتماسك الأجوف. الآخر(خطاب اللاوعي) هو لا حلَّ لنا فيه. إذن فكرة لا كان أن اللاوعي

يتم بناؤه structured بطريقة اللغة، ويبدأ منذ الطفولة، حيث تعكس مرحلة المرآة Mirror Stage (كالمرآة) الكائنات والأشياء لتشكيل الحقائق ولتكوين لاوعي الطفل إزاء صورته عن نفسه(بوصفه كلاً متوحداً) وعن العالم من حوله(موضوعات وذوات مستقلة). ويبدو أنَّ صورة المرآة mirror – image هي عتبة العالم المرئي، فإذا مررنا بالمرايا، تصرفنا على أساس تجلي صورة الجسم التي تظهر في الهلوسات أو الأحلام، سواء تعلقت بسماتنا الفردية أم حتى بعيوبنا أم بتوقعاتنا لأنفسنا؛ فقد لاحظنا دور جهاز المرآة في ظهور المضاعف appearance of the double لدينا، حيث تتجلى الوقائع النفسية وإن كانت غير متجانسة heterogeneous[٤٦].

لقد حلَّل لاكان فكرة بناء اللاوعي بتفسير فرويد لعمليتي اللاوعي، أي آليتا التكثيف condensation والإزاحة displacement، والآليتان ظاهرتان لغويتان بالأصالة. حيث يتكثف المعنى في الآلية الأولى بواسطة الاستعارة metaphor، ويزيحه displaces ليحل محله شيءٌ بالآلية الثانية عن طريق الكناية أو المجاز metonymy، ولقد أدرك لاكان أنَّ تحليل فرويد للحلم، ومعظم تحليله للجوانب الرمزية اللاواعية لدى المرضى تعتمد على عبارات اللعب والتورية ونظام المترادفات المجازية metonymic articulation وعلى قدرة الاستعارة على التدخل في هذا النظام[٤٧]، وقد تصور لذلك أنَّ محتويات اللاوعي فيها إدراك حاد لجوهر اللغة، وبخاصة بنية اللغة. حتى أننا لو أعطينا الاكتشاف الفرويدي للاوعي عنايته المطلوبة، لأدركنا أن الجانب اللاواعي من الذات هو جزء من خطاب ملموس، بقدر ما يعد هذا الجانب عابر للفردي trans-individual، وهذا يعني أن اللاوعي بكل الأحوال ليس تحت تصرف الذات لأجل استمرارية خطابه الواعي[٤٨].

ولمعالجة القضية لغوياً، استعان لاكان بأفكار دي سوسير في كتابه "محاضرات في علم اللغة العام"، ولا سيما كلام دي سوسير عن علاقة الدال والمدلول التي تشكل العلامة كما اسلفت. فتلك العلاقة غير ضرورية وقائمة على لعب الاختلافات ليس إلاّ، أي أنَّ بنية اللغة كلها ذات علاقات اعتباطية بتكوين الألفاظ والعبارات كدوال، ولا نجد أيَّة مدلولات ثابتة، كأنَّ الأخيرةَ خارج سلسلةٍ تتداعي تلقائياً.

أيضاً العلامات– وفقاً لسوسير– تكون بما هي عليه، لأنَّها ليست علامات أخرى، على الأقل بالنسبة لأثرها الدلالي. وارتباطاً بفهم بنية اللاوعي، اعتبر لاكان العلاقة المهمة هي علاقة الدوال فيما بينها، وأن عناصر اللاوعي (الأهواء والاحلام والرغبات والصور المتخيلة) كلها تشكل دوالاً أو تتجسد على هيئة دوال، ويتم التعبير عنها بعبارات لفظية. إن اللاوعي لغة معبرة عما يكمن فيه وفي النظام الرمزي للثقافة.

لكن الأهم أنَّ هذه الدوال تشكل سلسلة دلالة: signifying chain، فالدال له معنى فقط، بسبب أنه ليس دالاً آخر، أنه مكتفٍ بذاته. ويعتبر لاكان أنَّ السلسلة تجسد بنيةً، والبنية فكرة تحليلية وهي دوماً تحيل إلى شيء ما مرتبط بشيء آخر... وهكذا دواليك، والشيء الآخر ذو طابع تكميلي complementary بالنسبة إليها. فالأبنية مترابطة باستمرار، وبإمكاننا فتح علاقةٍ معها رغم كونها تؤدي إلى بعضها البعض. ذلك أنَّ فكرة البنية هي عمليةُ تجلٍّ manifestation للدوال ليس إلاَّ[٤٩].

ولدى لاكان ليست هناك أية مدلولات تخيم فوق الدوال ولا ترتبط بها. هي سلسلة سائلة تفرز وجودها تلقائياً على نحوٍ حُر، فلا يوجد ما تشير إليه الدوال أبدا. لكن إذا تساءلنا: ما السبب وراء ذلك؟، فاللاواعي كما يشرح لا كان هو فصل chapter من تاريخي الموسوم بفراغٍ ما blank أو هو المشغول بزيفٍ معين falsehood، إنَّه الفصل الخاضع للرقابة، لكن بالإمكان دوماً إعادة اكتشاف الحقيقة، فهي عادة ما تكون مكتوبةً في مكان آخر[٥٠].

وبهذا التكوين لو كان هناك ما يُشار إليه، فمعنى أي دال سيكون ثابتاً إلى حدٍ ما. فوفقا لرأي دي سوسير ستوجد علاقة دلالية بين الدال والمدلول، والعلاقة سوف تخلق نوعاً من المعنى، بينما نوه لاكان أنَّ العلاقة الدلالية لا يمكن أن توجد (على الأقل في اللاوعي)، فقط هناك علاقات اعتباطية وفقاً للتداعي الحر، أو علاقات قيمٍ إذ يصبح الدال على ما هو عليه لأنَّه ليس شيئا سواه. وما يرضي المحلل عندئذ في التحليل البنيوي هو الكشف uncovering (كشيء جذري وممكن) عن هذا الدال[٥١].

وبالتالي يقول لاكان إنه بسبب غياب المدلولات، سرعان ما تنزلق سلسلة الدوال مثل: y (... r = t = k = p =...)، أي تتحول وتختلف وتنقسم كالخلايا السرطانية، وهذا من واقع اللغة كخلايا دلالية قابلة للتناسل والزيادة. فليست هناك مركزية(معنى ثابت) لها، لا شيء يتمركز

فيعطي المعنى داخل النظام كله. لأنَّ الدوال أساساً في حالة لعب بتعبير دي سوسير ودريدا وجيل دولوز، ولا توجد طريقة لإيقاف التكاثر اللانهائي للسلسلة. أي لا توجد آلية لتأكيد: أنَّ الدال k يعني هذا المعنى بالضبط لا سواه، وعليه نستطيع تحديد(k). ما يتوافر أنَّ دالاً يؤدي إلى دال آخر، ولا يحدد مدلولاً. والوضع أشبه بمعاجم اللغة، حيث ترتبط الكلمة بكلمات أخرى، ولن تقود إلى أشياءٍ تعبر عنها. ومع ذلك، فالدال موجود في الطبيعة، ولكن إذا كنا لا نبحث عن الدال، فلن نجد أيَّ شيء هناك إطلاقاً ... وفكرة أنَّ دالاً يشير إلى شيء معين وأنَّ كائناً يستخدم الدال للدلالة على شيءٍ ما هي فكرة تسمى برمز التوقيع Signature rerum، وهو عنوان للمتصوف جاكوب بوهمه Jakob Boehme، حيث تعني أنَّ الله حاضر في ظواهر الطبيعة ويتحدث إلينا بلغته[٥٢].

وإجمالاً في رأي لاكان، تمثل هذه حالة اللاوعي: سلسلة دائرية متواصلة من الدوال لا يوجد فيها "نقطة ثبات" anchor. وتلك هي ترجمة لغوية لفكرة فرويد عن اللاوعي بوصفه حقلا مشوشاً للدوافع المتحولة والرغبات، اهتم فيها بكيفية جلب الرغبات والدوافع المشوشة إلى الوعي حتى يكون لها نظام ومعنى. أما لاكان فرأى في عملية أن يصبح الإنسان ناضجاً، أنْ يصبح ذاتاً– وهي محاولة تثبيت الدوال لاقتناص المعنى بما فيه معنى الأنا الذي يراه البعض أمرا ممكناً– هذه العملية مجرد وهم، وصورة تخييلية تتخلق نتيجة سوء الإدراك للعلاقة بين الجسد والذات.

- **الموضوع**: الموضوع هو جسد الكلام والكتابة(النص)، وهنا لا تموضع النصوص الآخر ولا الذات، لكنها تجعلهما مادة لغوية متحولَّة كوسيط. فعلي طريق النقطة السالفة، ليس ثمة يقين للذات بأنَّ الآخر هو كذلك بالنسبة إليه.

فالنص أصبح موضوعاً لا للذات ولا للآخر، لكنه فضاء ممتد للغة. وعندئذ فإنَّ موقعهما يشبه مواقع الدوال التي ترتهن بإنتاج اللغة للاختلافات. ولذلك لن يستطيع القارئ سوى احداث التعدد في كيانه وكيان الآخر. ولعلَّ إدراك المسألة بمعطاها ليست مسألة وقتٍ، بل مسألة قراءة مفتوحة. لأنَّ إدراج الآخر على مرمى الذات (كأنَّ هناك خطاً من النار يحدد أية علاقة محتملة) لن يكون إلاَّ وضعاً مضاداً لجوهر اللغة!!

ويتحقق ذلك بقدرتنا على ابداع القراءات، وهنا التحدي لكل قارئ: أنك ما لم تبدع في قراءةٍ بلا قيود، لن تتمكن من الحوار مع آخر، ولن تتمكن من إيجاد صيغ اختلاف مناسبة، بل ستكون اللغة وبالاً. ستتحول كل لغة إلى جهنم hell بملء الكلمة طالما لا توجد قراءات خصبة. إنَّ تعددية المعاني وتنوعها بشكل مدهش أمر قرين لأي آخر، وحتى يعبر الذات عن وجوده، يجب أنْ يقرأ الآخر بمواقِّع حُرة، أي أنَّه لكي يحرر نفسه، لابد أنْ يحرر الآخر. والأخطر أنَّه لو سعى بقراءة مغلقة لتقييد الآخر كما تفعل الأيديولوجيات، فإنَّ الذات ستقيد نفسها كذلك.

وجه الآخر ليس حيادياً بهذا الإطار مثلما لا تكون الذات كذلك. ومن هنا فإنَّ سعي خطابات العنف الأيديولوجي وفلسفات اللاهوت لوضع الآخرين تحت القمع أمر غير لغوي، لأنه يفترض اسناد اللغة إلى خارجها. حيث ثمة مرجعية تقف بعيداً مهيمنة على طبيعة اللغة. والمفارقة الواضحة أن اللغة يستحيل إمساك جوهرها بشكل مرجعي خارجي، لأن هذا يفترض كون الطبيعة تفرز اللغة وتمسك أيَّ تنوع لها.

ويفترض ذلك أنَّ للغة سلطةً بمنأى عن ذاتها، وأن من يحرك نظامها قوةً موضوعية تصنف هذا دون ذاك. وذلك إهدار لطبيعة اللغة قبل أن يكون إهداراً لثراء الآخر، ويحمل تصوراً بدائياً عن استعمال النصوص. فالأساطير قديما كانت ترصد اللغة ككلمات للآلهة، وبالتالي ليس للبشر سوى إرجاع العبارات إلى اسرار إلهية، وأنَّ قُوى غامضة تحكُّم تأثير العبارة على المتلقي. وأنَّها تعد شفرات سرية مرتبطة بالكون والأشياء بمقدار ما تحركها تلك القوى الميتافيزيقية.

وفي هذه الحالة، سيكون الآخر في أيدي قوى عليا تهيمن على اللغة بموجب هيمنتها على الأشياء. وأن سرديتها هي سردية لكيفية وجود المعاني الملغزة في الكائنات بمحيط الإنسان. هذا التصور لعلاقة اللغة بالحياة والثقافة مازال موجوداً، لكن في المناطق المعتمة من تفكيرنا البشري، وخلال القراءات التي تحتكر المعنى لصالح تراتب ثقافي نشط.

- **الحقيقة،** وهي تيمة أخيرة يرى الذات امتلاكها إزاء الآخر. الفكرة المبدئية أنه يستحيل حصر الحقيقة في ذات بعينه. لأنَّ الحقائق استعارات لغوية ليست أكثر، هي من جنس قدرات اللغة على التخييل.

ودوماً بصدد الذات يمكن القول: الحقيقةُ ليست أَنْتَ، the truth is not you، فالحقيقةُ ترتبط بمعطيات الهوية واللاوعي والأخيلة الجمعية وقد تضاعفت في اللغة. لأنَّها على علاقةٍ خفيةٍ باستعمال الألفاظ. ولدى احتكارها سرعان ما تأخذ الحقيقة صلاحيتها من شيء مغايرٍ كالسلطة أو الإطار المعرفي. وبذلك تعدُّ الحقيقة مصدراً لقلق وإنكار دائمين. لا توجد حقيقةٌ من تلقاء نفسها، إنها ظلال الصراع حيث يتم ترّصُد الآخر، فينشأ الجدلُّ، النفيُ، السلبُ. لقد تعني الحقيقة شيئاً مغايراً حين يتم تعيين خطاهِا. ومن ثمَّ لن تسري كما هي ولن يجري مصدرها ولا مرجعها كذلك. إنَّ حقيقةً مكتفيةً بذاتها أمرٌ مشكوكٌ في صحته بلا نهايةٍ.

والحقيقة المطلقة تُظهِر غياب انفتاح اللغة، وتسلل الدُّجمائيات dogmatisms إلى حقول التواصل. فهي تبرُز ضمن حوارات السياسة والخطابات الدينية، حين يزعم أحدُهم امتلاك الحقيقة. لكن حيوية الآخر تكشف الجانب السيمانطيقي semantic لعلاقة الأنا- أنت من جهةٍ، وتظهر المضامين الفلسفية للحضور الرابط بين (أنا – أنت) من جهةٍ تالية. وهو الحضور المفترض بخلفية علاقةٍ من هذا النوع، خاصةً في حدود "تفاعل الأفكار" بين الطرفين. وإذا كان ذلك واضحاً عبر مجالات عديدةٍ، فهو أوضح بصدد الاقصاء، إذ تصبح دلالاته العنيفة أداةً لتحجيم الوعي وتجميد الخيال. إذن: كيف نفكِّك معانيها المتكلِّسة(علاقة الأنا- أنت)؟

في تاريخ الفلسفة، ترك الألماني مارتن بوبرMartin Buber بصماته الأهم حول المسألة في كتابه "الأنا والأنت Ich und Du". لقد اعتبرها ثنائية حوارية ووجودية بالمقام الأول، تحدد أشكال الوعي الديني والقيم والتأويل وأبعاد التربية وعلاقات الأفراد. ليكون التفاعل- لا الإملاء- هو الوجه الأهم. ولعلَّ الإرهابيين والأيديولوجيين يعتبرون(الأنا— أنت) معادلة محسومةً لصالحهم. لكن مارتن بوبر— بتأثير فويرباخ وكيركيجارد-اعتبرَ(الأنا-أنت) انفتاحاً، وتتضمن أطياف التفاعل إزاء البشر والكائنات، وتتجاوز مرحلة التجاور المادي نحو التجربة الإنسانية الأشمل[٥٣].

وجرياً على أنَّ الأيديولوجيا الدينية تختزلُ الوعي بإحدى العقائد، يؤكد بوبر أنَّ تعقيد الموجود الانساني بمثابة المبدأ الأساسي. فالشخص ليس وجهاً آخر للانت كالجدار العازل. لكنه حالة سائلة تتفاعل فيها أشياء يستحيل عزلها داخل سياج عقلي. في تلك اللحظة هناك ما هو كليholistic ومتبادل العناصر. وقد لا ينال الفكر من ثراء عمليته التواصلية، فالكلي ضد

إقصاء الاختلافات كتجارب إنسانيةٍ[٥٤]. لأنَّ ما يحدث خلال الكلي لا يتوقعه أحدٌ ولا يتقولَّب بإرهابٍ فكري. فلئن تمَّ ذلك، فالإقصاء ينهي شرطه المبدئي؛ أي يُجهِض تنوع الحوار والتلاقي!!

ولهذا يشير بوبر أنَّه يضع الإنسانية العبرية Hebrew humanism في تعارض مع أية نزعة قومية يهودية Jewish nationalism تُميز بين البشر وتدافع عن عنصرية الدولة الاسرائيلية، ولا تعترف بأية مهام لإسرائيل غير الحفاظ على كيانها ضد الأعداء المحتملين. وعلى طريقة التفاعل والتلاقي لا توجد دولة في العالم تكون مهمتها الوحيدة بهذه الطريقة. والدول مثلها مثل الأفراد، فالفرد الذي يسعى فقط للحفاظ على نفسه دون الآخرين مؤكداً على وجوده الخاص إنما سيؤول إلى وجود غير مبرَّر وبلا معنى unjustified and meaningless existence، كذلك فإنَّ أمةً ليس لها أي هدف آخر غير ذلك إنما تستحق الضياع[٥٥].

هذا بالأصل مرتبط بسياسات الحقيقة والآخر، إنَّ مقولة " الحقيقة ليست أنت" عبارة تّنم عن حضور ناقصٍ، عن حوار هو واقعة إنسانية بموجب كون الإنسان مع الإنسان. بصرف النظر عن قوميته أو جذوره أو هويته وعن تحصيناته الأيديولوجية التي تعزله عن العالم. والحوار يشمل كلّ المعاني الممكنة وغير الممكنة ولا أحد خارجه، يتم بالكلام أو بالصمت أو بالوجود. جوهره أنَّ كل المشاركين قد وضعوا في اعتبارهم حقًا الآخرين أو الآخرين في حاضرهم ووجودهم الخاص والتفتوا إليهم بنية إقامة علاقة متبادلة حية بين بعضهم البعض. وبالتالي، فالعنصر الأساسي للحوار الحقيقي هو "رؤية الآخر" seeing the other أو" تجربة الجانب الآخر" experiencing the other side[٥٦].

إنَّ عدم الاكتمال أحدُ الخيوط النوعية لأيَّة حقيقة وخطابها، فهناك حقائق أخرى. وعليه لا يصح لأحد أطراف مقولة(الحقيقة ليست أنت) الادعاء بحيازة مالا يُوجد. وإذا أُطلقت، فهي معبرةٌ عن فعل القول الذي ينادي آخر في محيط اللغة. فـ(أنت) تختلف عن (هو). ذلك بموجب التفاعل تواصلياً إلى درجة الاختلاف. ولن يكون النفيُ الذي تحمله العبارة سوى حقيقةٍ أيضاً. فعندما ننفي كون الحقيقةَ ليست(أنت) سواء أكنت شخصاً أم فكراً أم ديناً أم خطاباً، فالنفي واقعة لغوية– وجودية تترك نتائجها لتحرير الوعي.

١– أنَّ عملية النفي– بفكرة هربرت ماركيوز– تُظهِر فاعلية الإنسان المنتج، هذا الذي يعي ما يقُول ويعلن موقفه الثوري الرافض.

٢- أنَّ الرفض معناه إيجاد رؤى مغايرة تحسباً للوقوع في الأخطاء. ولا سيما إذا كان الـ(انت) معتقداً أو مذهباً لا نملك أمامه إلاَّ الرُضوخ.

٣- أنَّ النفي يعني كون الحقيقة غير مكتملة إطلاقاً. بل هي مؤجلة للتأكُّد من مصيرها إجمالاً. وأنَّه مهما تكن موضعتُّها الآنية ستكون هنالك إضافةٌ لها.

٤- يعني النفي نقضاً للمواقف الصارمة أيديولوجيا بدلاً من التَّوحُل فيها(أي الانغماس في مستنقعها الآسن).

٥- أنَّ النفي يضع الـ(الانت) كمخاطب حيٍّ في موضعه النسبي. بكلمات هوسيرل يرسم حولة أقواساً (الأبوخيه epoche) أو برسم جاك دريداً يضعه(تحت الشطب Under the write-off) ويتركه كعلامةٍ (تحت خطي **X**)[٥٧].

٦- النفي علامة انطولوجية بوجود مستقل للمُتكلِّم. حادثة فعلية يجب ألاَّ يتم تجاوزها بحال. وأكثر الأشياء استعصاء على الذوبان هو رفض الحقيقة بحكم أنها خاضعة للمراجعة بالكيان لا بالاعتقاد الصوري.

٧- المقولة تذكير دائم بانشطار الحقيقة وتشظيها. فطالما هناك بالنص صوت ونقيضه، فلن يمتلك(الانتَ) الحقيقة كإملاءٍ، لتزداد الأصوات وتكثُر النقائض.

مأساة المجتمعات المغلقة أنَّها ترى الحقيقة في طرفٍ دون الآخر. الطرف الآخر منسحق، وعليه ألاَّ يعارض أو يناقش. ويصبح الصمتُ سمةَ التلقي حتى شاعَ طابع الخنوع والامتثال، لتجري مصادرةٌ الآراء المخالفة وقمعها. في حين أنَّ الحقيقة(أية حقيقة) بها مفارقات إنسانية ولغوية لا تنتهي. ولهذا، فالتناقض من جوهر الحقائق ولُحمتها، فكيف لا يكون من صلب نصوصها؟!

٨- يدخل النفيُّ ضمن الحقيقة ذاتها. بمعنى إذا كان الشخصُ لا يمتلكها، فالأولَّى أنَّها ليست كذلك. وإلاَّ ما الطريق إلى تحديدها كاملةً؟ ومن ذا الذي يستطيع تحديدها؟ وهذه خطوة تقع بالقلب من الفكر. فجميع الأصوليين لا يزعمون معرفة الحقيقة، بل يؤكدون تحديد ماهيتها وإمساكها مرة واحدةً.

ولنلاحظ أنَّ الكلام (الشفاهي oral) بالأساس يؤكد التعامد بين الأنا- أنت. وتلك استراتيجية لإسقاط وعي المتلقي. فقادة الرأي والسياسيين يستخدمون تلك الخطة: يستفردون بأتباعهم عن طريق تلقين الحقيقة بواسطة المعادلة (أنا – أنت) وجهاً لوجهٍ. حينئذ يصعب إدخال أثر غريب على الطرفين. إنَّ آليات الإقناع هي آليات قمع، بمنطق التعبئة النفسية(الواعية واللاواعية).

ومن واقع الإملاء الحضُوري، يكون الـ(أنْتَ) أثناء إلقاء الكلام(متكلِّماً). وإذا كان الاعتقادات الجارية (بالتقليد الحسي لما يُقال) حرفيةً، فالأنا يأخذ شكلَ الهُو، أي هو كذا وكذا بإسناد سلطة إليه. والخطابات السلطوية تهتبل الفرصة لتأكيد وجودها الخاطف. حتى ليُخيَّل أنَّ متحدثاً يمتلك الحقائق، لا الكلام فقط. لكنه يقين يسرق وعي المتلقي بإحلال السلطة في جوهر ما يقُول، بينما تعطيه اللغة مساحة لتغليظ دلالاتها خارج السياق.

أي يصبح الأنا – الأنت Ich-Du هو القاعدة، وليس الأنا- هو. لأنَّ الأخير غائب لن يحضر في التو، وبالتالي سيكون الهو برأي بوبر باباً للحوار والاختلاف. فطالما لم يوجد طرف(هو)، سيكون دوماً هناك Da. ويصبح حضوره مؤجلاً، وليس ثمة طريق للتغيير سوى هذا الطريق. فالحضارة تنشد الهو(الآخر) لأجل الانجاز، لا توجد حضارة لم تتطلع للغائب. والحضارات التي تتطابق مع الانت بمعناه القريب أخذت تضمُر حتى التلاشي، فهي مونولوج داخلي ينتج سلطة التكرار بأغلب المجالات.

الهبةُ تؤكد ثراء هذا الـ(هو)، لأنَّها تتجه إليه بلا معالم نحددها نحن إنما بمعالم الكل في دلالة الإنسانية. هي تعطى للآخر في هيئة (هو)، فإنَّها حتى لا تشترط حضوره أمام المنح ولا تخضِّعه للمقايضة.، تكتفي فقط بكونه هو من يتلقى. لقد يأخذ الهبة من يأخذها، إذن فإنَّ وجهه غامض سلفاً كغائب نتطلع إليه. وهذا الذي يوهَب إليه إنما يملأ سواه بما يهب لكنه يبقى لا مكاناً، وهو بذلك لا يُؤسس لذاته فقط، بل للمحيط الذي يعيش فيه.

ولذلك تحيَّن مارسيل موس الفكرة ليتساءل: أية قوة هناك في الأشياء المعطاة تدفع متلقي الهبة إلى الرد بهبةٍ أخرى؟ What power resides in the object given that causes its recipient to pay it back?[٥٨]، ورغم أنَّ السؤال مهم لكن اجابته،

ستربط الهبةَ بمفهوم الرد(أي المقابل). وهذا يحيلها إلى نوعٍ من الإلزام كما لو كانت مقايضة أو علاقات لاقتصاد جماعي ما.

ومُوس بهذا يرى في الهبة بعض مظاهر التبادلات الاجتماعية الاقتصادية التي لها طابع الإلزام، وإذا كانت غير ذلك، فهذا مظهر خادع يغلف أهدافاً ومصالح فرديةً. فالهبات لها طابع إرادي فردي ... نعم هي كذلك، ولكنها تندرج في إطار قهري نفعي في الواقع[٥٩].

ولتوضيح فكرته، يعتقد موس أنَّه في النظم الاقتصادية والقانونية التي سبقتنا، بالكاد يجد المرء أيَّ تبادل بسيط للسلع والثروة والمنتجات في معاملات التي يبرمها الأفراد. فليس الأفراد بل الجماعات هي التي تفرض التزامات التبادل والتعاقد. الأطراف المتعاقدة هي كيانات قانونية: العشائر والقبائل والأُسر التي تعارض فيما بينها، إمَّا ضمن مجموعات تلتقي وجهاً لوجه في مكان واحد أو من خلال رؤساءهم، أو بكلتا الطريقتين. علاوة على ذلك، فإنَّ ما يتبادلونه ليس فقط ممتلكات وثروة، وسلع منقولة وغير منقولة، وأشياء مفيدة اقتصاديًا. ثمة تبادلات من أعمال مدروسةٍ: المآدب banquets والطقوس والخدمات العسكرية military services والنساء والأطفال والرقصات والمهرجانات festivals والمعارض التي تكون فيها المعاملات الاقتصادية شكلاً واحداً، حيث يمثل نقل الثروة ميزةً واحدةً من عقد أكثر عمومية. أخيرًا، تلتزم هذه الخدمات الإجمالية والخدمات المضادة بشكل تطوعي إلى حد ما عن طريق الهدايا والهبات، رغم أنها بالتحليل النهائي تكون إجبارية بشكل صارمٍ، بسبب آلام pain الحرب الخاصة أو العامة[٦٠].

- يرفض موس أنْ تكون الهبة بسيطة لدرجة كونِّها بلا مقابل. وكأنه يشير إلى وجودٍ اجتماعي ضارب جذوره في الثقافة والحياة.
- الاشياء التي بلا مقابل هي مبادلات الأفراد، لكنها بسياق عام ستدخل دائرة الجماعة الإلزامية.
- الهبة تعمل على (رسم وجُوه الآخرين)، فهناك رُؤساء القبائل وأبطال الحروب.

- ما يرسخ الهبات بمقابل نفعي أنَّها تتم في إطار تعاقدات حربية، كنوع من الحرب الباردة وإدارة الصراع بشكل آخر.

- التبادلات ليست في الهدايا المادية، بل المهرجانات والفنون والأطفال والنساء.

- الآلام جزء من التعويض المطروح في شكل هبةٍ. بعبارة أخرى ستكون الهبةُ تعويضاً عما أحدثته آثار الحروب، ولذلك أيّدَ موس أنَّ تخضع الهبات لشكل من المعالجة القانونية(تدخل تحت القانون) لأجل بذلها لضحايا المعارك والكوارث[٦١].

وبالتالي يخلُص موس أن هناك سلسلة التزامات obligations متعلقة بإعطاء الهبات. **أولاً**: هناك التزام بالعطاء، مع افتراض وجود علاقة اجتماعية بين المانحgiver والمتلقي recipient. **ثانياً**: هناك التزام بالتلقي؛ رفض الشيء المعطى يؤدي إلى إنهاء العلاقة الحالية. **ثالثاً**: هناك التزام بالمثل، لإعطاء هبة في المقابل. وبقبول الهبة، يكون المتلقي ملزماً بإعادة الدخول إلى هذه الدورة كمقدم. إنَّ إدراك هذه الأهداف، وخاصة الهدف الأول، يدل على العلاقة الاجتماعية بين المانح والمتلقي. رد الفعل على إعطاء المتلقي الهبة يحدد كيفية سير العلاقة. وابرز موس" أنَّ رفض العطاء، والفشل في الدعوة، تماماً مثل رفض القبول، هو بمثابة إعلان حربdeclaring war؛ إنَّه رفض رابطة التحالف والقواسم المشتركة"[٦٢].

هكذا تكون قوة الهبة متجاوزة للبعد الإنساني لأجل مصالح خاصة، وإذا كان موس يراها في أشكال غير مادية، فسرعان ما تلغي الأبعاد الإنسانية المنطوية عليها. وعند إلحاقها بالحروب، فلا تسمى هبة، لكنها سلاح لا يقل فاعليةً عن الرماح والسيوف. وأنَّ وجهها الصراعي يسلب أيَّ وجهٍ للآخر.

دوماً في جميع تفاصيل كتابه" الهبة"، يصر موس على رسم وجه الآخر بالتبادل. وجه هو محض قناع لنزعات وغرائز عدوانية حتى وإنْ رأى فيها غير ذلك. لأنَّ الإلزام ليس مفارقةً من تلك الجهة، بل هو الأساس، وأنَّ العطاء المتوفر خلالها هو الشكل المقلوب للإلزام، هو الوجه الخفي للآخر. وبدلاً من أنْ يحررنا الآخر من علاقتنا بأنفسنا ومن نزعات الاستحواذ والهيمنة، تصبح اعترافاً بآثار الصراع. وقد نوَّه موس أنَّ اشكال المبادلة ليست عينية فقط، فهناك الخدمات

اللوجستية بمصطلح معاصر كالاحتفالات والشعائر والغرائز والرغبات الحسية(النساء)، وهذا يعني تكبيل وجه الآخر بمزيد من العطْب إنْ لم يكن الجريمة.

لأنَّ الهبة في شكلها المعاصر تتخفف من إطارها الصراعي لصالح انسانيتنا المترامية هنا أو هناك. ولم تعد مشروطة بصفقات الحروب، حتى هناك سؤال منطقي بصدد الرأي السابق: إذا كان حال الهبة كما يرى موس، فكيف لو وجدت في مجتمعات انسانية دون حروب؟ هنا تحتوى الهبة على بُعد كلي، وهو وجه المجتمع. أي أنَّ كلَّ فعل عطاء به جانب روحي، رمزي وهو ما يدخل مجتمعاتنا عبر الإنسانية المبتغاة. السبب أنَّه لا توجد هبة دون قصد عام، أي دون انسانية بعيدة غير برجماتية، وهي التي تغذي لدينا فكرة البذل وتستحثنا على العطاء.

كما أنَّ الهبة تسمح بفسحةٍ أخرى من الإنسانية، شعوراً بالامتنان feeling of gratitude والقبول العام لفاعليتها. ليست كل هبة تجتر جانبها المادي وحسب، لكنها منطقة غامضة من المشاعر والعلاقات الدلالية المعقدة، وهي تخاطب الإنسان المِمتَّن، الآمل بالنوايا والتوقعات والأخيلة والأحلام[٦٣]. فالأمر مليء بمعانٍ تثري علاقات البشر العميقة. ففي الحياة الاجتماعية، لا تتطلب الهبة بالضرورة شرحاً، ولا تؤدي حتماً إلى التزام. ومع ذلك، فهي تؤدي إلى علاقة مع الآخر. وهذه معالم قد نلاحظها في جميع المجتمعات بأية لحظة من الزمن، هي في قلب ما أسماه موريس جوديلييه" لغز" الهبة "enigma" of the gift بكتابه الذي يحمل العنوان نفسه[٦٤].

والأغرب أنَّ (فكرة الإنسانية) تحررنا من الآخر وتجعله مسؤوليتنا المتفردة. وهي كذلك إمكانية استعمال الهبة كمقايضةٍ وتبادل، أي لولا وجود شخصية معنوية فيها، ما كانت لتستخدم كعزاءٍ لجروحنا وآلامنا. كما أنَّ حالة الصراع غير كافيةٍ لتبرير الهبة، هناك فائضٌ غير معروف فيها وإلاَّ لانتفى وجودُها أصلاً[٦٥].

هذا الفائض ناقشه جاك دريدا لتحرير الهبة من قوة الإلزام التي تحدث عنها موس، فبعنوانه المعبر: "جنون العقل الاقتصادي: هبة بدون هدية" The Madness of Economic Reason: A Gift without Present"، يناقش دريدا التفكير في المستحيل thinking the impossibleمن حيث هو جنون يجعل فكرة الهبة بلا قيود، بلا مقايضة، بلا ترسب مادي، وبلا عمل إلاَّ من حدثٍ مُذهل ومُدهش[٦٦].

وفي هذا يتساءل دريدا ويجيب محدداً معالجته للقضية: " كيف يمكن للمرء أنْ يتكلم بشكل معقول، بطريقة معقولة، أي في متناول اليد، عن الهبة التي لا يمكن أنْ تكون كما كانت إلاَّ بشرط ألا تكون ما كانت عليه؟ أي بِشرط عدم وجودها أو ظهورها كهبةٍ لأي شيء، من أي شيء موجود أو حاضر، أتت من شخصٍ ما وأعطيت لشخص ما؟ بشرط أن تكون "هبة" بدون معْطّى ودون إعطاء، دون شيء قابل للحضور presentable وبدون فعل؟ هبة لن تمنح نفسها، لا تمنح نفسها بما هي كذلك، وأيضاً تلك التي لا يمكن أن تحدث إلاَّ بشرط عدم حدوثها – وأنْ تبقى مستحيلة، دون التنازل الجدلي عن التناقض؟ إنَّ الرغبة، رغبة التفكير في المستحيل، والرغبة إجمالاً، والرغبة في منح المستحيل – من الواضح أن هذا هو الجنون"[٦٧].

يتضح من فقرة جاك دريدا:

- أنَّ الهبة يجب أن تعبر عن الجنون، هذا الذي يجعلها ألاَّ تكون مثلما كانت معطاة سلفاً. وبخاصة إذا كانت موضوعةً في قوالب المبادلة أو تبعاً لاقتصاد عيني يترجم كسرها للحدود إلى حدود جديدةٍ. إنَّ كسر الحدود هو لون من الجنون. لو نتخيل كيف أدرجها موس في علاقات القوى والتجاذب بين الجماعات، إذن لنتخيل كم المستحيل الذي ينزعها من لحم البشرية الميت هذا. هل الهبة تسقط هذا اللحم العفن الذي أصبح مومياء غير مقدسة؟!

- ليس جنونُ الهبة في فراغٍ، وبحسب دريدا: أنَّ اللوغوس logos والقانون nomos هما من يدخلان في أزمة طاحنةٍ من جراء جنون الهبة. وهي تذهب إلى خانة الموضوع الذي يصعب تصنيفه Atopos، وهو من ثمَّ الشيء الاستثنائي extraordinary وغير العادي unusual والغريب strange والباذخ extravagant والعابث absurd والمجنون mad"[٦٨].

كل معنى من تلك المعاني يضرب على نقيضه في تراث الفكر الغربي. فاللوغوس هو المركز والأيديولوجيا والمفهوم والعقل، وهو أيضاً كآبة الوجوه المصنفة خارج المدينة. بدءاً من البرابرة الذين اعتبرهم افلاطون غرباء على الشعب الأثيني وأنه لا حق لهم ولا يقارنون بأهل اليونان الخلّص، ومروراً بشعوب الرب في العصور الوسطى الذين يحظى بغفرانه وجنانه بخلاف شعوب أخرى لم تكن لها حظوظ من الدنيا إلا كضحايا لحروب مقدسة، وانتهاءً بالنزعات المتطرفة الراهنة المنادية

بالأوروبي الأبيض(الأحزاب اليمينية المتطرفة). كيف تكون هناك هبات إزاء الآخر في ضيافةٍ أو جنسيةٍ أو معرفة أو حقوق إنسانية ؟!

ذكر هذه الأنماط هي وجوه الآخر، رسمه ووسمه في التراث الغربي، إذ ذاك ستكون الهبة لوجوه استثنائية تغير البورتريهات التقليدية. الوجوه إنسانية واستثنائية بالوقت ذاته، لأنه لا توجد وجوه متماثلة تمام التماثل. والهبة إذا ما دخلت في هذا التراث بمعناها الدريدي لن تكون سوى غريبة، لن تعود كما كانت، لن تكون مألوفة.

إنَّ الهبة بذخ، تبذير دون حدود بموجب كونِّها مستحيلة، أي تذهب بلا توقع وتمارس دوراً بكل إدهاش، فحين تكون عطاءً لمن هو إنسان في الآخر، لن تصبح غير بذخ بمعنى الإفراض والكرم والضيافة والسخاء. وربما كانت قوانين اللجوء الإنساني الآن بالغرب هي ترجمة لهذه الهبات. ولفظة القانون تجعل الهبة إشكالية كما يقول دريدا استناداً إلى سياسات العطاء. والقانون جعلَّه تبادلياً حتى لا تضيِّع فكرة أخرى هي الثواب والعقاب.

والثواب والعقاب يقتضيان مرجعيةً اجتماعيةً وسياسيةً ولاهوتيةً، وإذا كانت الحداثة قد جعلتها مرجعية دنيوية في هيئة قوانين، فلم تحُل القوانين دون تضخُم المرجعيات إزاء الإنسان. وبخاصة أن لغز الهبة يبقى غامضاً، وتلك المساحة تنبت فيها المقايضات العنيفة باسم اللاهوت والايديولوجيات الفاشية. وهذا ما يجعل الهبة عابثة إلى درجة الانتهاك.

- إذا كانت الهبةُ بلا وجهٍ بوصفها استحالة، فإنَّها تذهب لوجه من تلقاه، لن يعنيها العنوان، تطلب من لا يطلبها، ولا تتعقل كما تعقل الفكر الغربي طوال تاريخه. فالعقل هو إمساك الواقع بمعايير وآليات ليست واقعية. وينقصه دوماً(أي العقل) شيئاً من الجنون، من اختفاء المعايير، ومن تحطيم قيود يفرضها بنفسه. إنَّ الهبة تظهر بما هي كذلك، بينما العقلانية تحتاج ذاتاً بكل تراثه. إذن الهبة لون من منادمة الآخر واللعب على طاولته والذهاب إليه.

وإذا كان مارسيل موس قد اشترط وصول الهبة للآخر بالقوانين والعلاقات الاجتماعية، فدريدا يراها ستصل حتى من غير قوانين، لأنها ضد القوانين، والأخيرة ذاكرة تعتصر الأنا والآخر. أما الهبة لدى دريدا فجوهرها نسيان، نسيان ذاكرة القوانين وبخاصة القوانين المبنية على الصراع. إنَّ جنون الهبة –بتأكيد دريدا– سيكون أيضًا نسياناً معيناً ونسياناً مرغوباً فيه، ليس كتجربة سلبيةٍ

لذلك، مثل فقدان الذاكرة amnesia وخسران الذاكرة، ولكن كشرط إيجابي للهبة. كيف، بدون جنون، يمكن للمرء أنْ يرغب في نسيان ما كان سيكون، مثل الهبة، هي عندئذ هبة بلا ازدواجية ambivalence، هبة لن تكون فارماكوناً (عِقاراً) pharmakon أو هديةً سامةً poisoned present ولكنها جيدة، سلعةً من شأنها ألاَّ تكون شيئاً (سلعة تُعطى كشيء)، بل خير الهبة، أو العطاء أو الهبة نفسها؟ كيف يرغب المرءُ في النسيان؟ كيف يريد المرءُ ألاَّ يحفظ؟[٦٩]

هذه الأسئلة مهمة فلسفياً، لأنَّ الهبة تخفف، تخدر، تحول نوازع الشر، هي إيقاع التطهر من التاريخ الدموي. كلُّ هبة مغموسة بإنسانية للآخرين، ولذلك فإنَّ نتائجها ستذهب بهذا الاتجاه. فمن هذا الذي يريد أن يتذكر تاريخاً مقلقاً؟ إن من بإمكانه التذكر هو من يعش في الماضي لا يخرج منه. ومثلما تكون وجُوه الأعداء ممقوتةً، فوجوه الآخرين بنظر دريدا يجب نسيانها لصالح إنسانيتهم. التعلُّق بهم ينسينا إياهم، المنح بلا مقابل يجعلنا لا نتذكر من هم ولا أشكالهم. سؤال الشخص عينا لا يعنينا في كثيرٍ ولا قليل. لا يهم أنْ تكون آخر إلاَّ بقدر ما تكون إنساناً. ومن ثمَّ فالنسيان نوع من التذكر لمعاني الكل، لمغزى الاستحالة التي سيأتي بها، وكلُّ ذاكرةٍ دون ذلك تعد نسياناً على وجه الحقيقة.

المعنى– العطاء:

يقول الروائي البرازيلي باولو كويلهو: " الهبة هي أنْ تمنح شيئا من ذاتك، أنْ تعطى للآخر– قبل أنْ يسألك أحدٌ– هبةً عظيمةً " ... وهذا مؤداه أنَّ ما يبقى من القراءة هو المعنى، أي الأثر الدال، بينما باقي الهبة هو العطاء[٧٠].

القارئ يعطي النصوص معناها، ينتظرها كما تنفتح قادرةً على التعدد. حياة النص عندئذ تواصل فعلها ضمن جوانب غير مدركةٍ كأي شيء ينمو في المجهول. واللغة توفر له ضمان الهبات المنطوية عليها. لا يوجد نص خارج صلاحية القراءة مرات ومرات، ولا يوجد نص خارج إمكانية انفتاحه. لأنَّ المعاني تجعله متجلياً عبر فضاء اللغة. والمعنى حين يكون عطاءً، فهو قدرة فذة على التنوع. والمعنى وسيط شائك من التكوين النصي، لأننا مطالبون بابتكار التأويلات المتواصلة للحياة.

الأمر كما يسميه امبرتو إيكو Eco التأويل المفرط over-interpretation حيث تكون ثمة سيولة للمعنى، وكل ما ينطوي عليه النص هو تجلٍّ لعدد لا نهائي من الدلالات. وهذا الأمر أوسع من مجرد قراءة بسيطة، لأنها جزء من قراءة للوجود والحياة بما يكافئ الفكرة. وإذا كان هذا اتجاه قوي لدى جيل دولوز ورولان بارت وروورتي ودريدا، فيسميها ايكو الهرمسية المعاصرة contemporary Hermetism[٧١]، نسبة إلى هرمس رسول الآلهة إلى البشر في الأساطير اليونانية القديمة، حيث يوصل شفرات المعنى ويكشف إلى أي مدى كان العالم مضمخاً بالأسرار والغموض. وأنَّ القارئ عليه أن يغوص في الأسرار حتى النخاع. وكل شيء يؤدي إلى سر والسر ينتقل بنا إلى معنى ليسْلمنا إلى معنى.

وفي هذا الإطار كما يواصل إيكو سيكون التأويل لا نهائياً indefinite وليس هذا فقط، بل إنَّ البحث عن معنى بعيد المنال unattainable أمرٌ سيؤدي إلى انزلاق المعنى sliding of meaningبلا توقف. لأنَّه غير قابل للتحقق من جهةٍ وبخاصة إذا كان كلياً ومتعالياً. يرى ايكو أنَّ النظرة الكونية لم تختف، فالنبات لا يقيَّمْ على أساس النظرة المورفولوجية والوظيفية، إنما على أساس التشابه بحدٍ ما مع عنصر آخر في الكون، وإذا كان يشبه جزءاً غامضاً من جسم الإنسان، فله معنى لكونه يشير إلى الجسم، لكن الجسم يشير إلى معنى في نجمٍ آخر، والأخر يشير إلى سلم موسيقي، وهذا يشير إلى التسلسل الهرمي للملائكة. إذن كل شيء أرضاً أو سماءً يدل على سرٍ ما[٧٢].

وفي كل مرة يتم فيها اكتشاف سر سيشير إلى سر غيرهِ، وهذا بدوره يعبر عن سر آخر ولا يوجد سر نهائي دون أسرار تالية. ويرى ايكو أن السر المطلق للحدس الهرمسي والغنوصي Gnostic هو أن كل شيء سر. ترتب على ذلك أن تم النظر إلى اللغة كموضعٍ لهذه السلسلة، وتحولت إلى مسرح للأسرار وكانت نتيجتها. **١–** أن النص يمثل كوناً مفتوح النهايات. حيث سيكشف المؤول الارتباطات المتداخلة بين العناصر والعبارات. **٢–** اللغة غير قادرة على الامساك بأي معنى متفرد وسابق الوجود. بل على العكس واجب اللغة أن تكشف ما إذا كانت ثمة تناقضات بالصدفة أم لا. **٣–** اللغة تعكس عدم كفاية الفكر من حيث العجز عن ايجاد أي معنى متعالٍ transcendental meaning. **٤–** أي نص يتظاهر بقول شيء أُحادي إنما

يمثل كونا مجهضّاً من أية دلالة. ولذلك يكمن المعنى في سلسلة من التأجيلات اللامتناهية (لا هذا ولا ذاك)[٧٣].

ورغم أنَّ تحليل إيكو به نقد خفي لفكرة تنوع المعاني، إلاَّ أنه لا يلغي الفكرة، بل يزيدها قوة بشأن الآخر. لأنَّ الأخير، كما قلت، هو المعنى بكيفيات ودلالات مختلفة باختلافه الإنساني لا اللاهوتي ولا الكوني. إن القراءة لا تُلغز النصوص بحثاً عن تجل بعينه أو غيره، فهي فعل ابداع بالدرجة الأولى بمقدار ما تقدم رؤية مبتكرة حول النص ومفاهيمه المؤسسة. وبالتالي لا تتعامل مع النص كأسطورة لغوية غارقة في هالة من القداسة.

وصحيح أنَّ تعددية المعنى أمرٌ مهم، لكنه على أساس كونها تصفي ميتافيزيقا هي الغاية من ورائها، أي ليست الغاية هو وجود المعاني الرامية إلى تسلسل غيرها في بنية معينة، لكنها قدرة – من واقع النص– على العطاء، الفيض، وتوليد الدلالات في جسم النصوص. وهذا العطاء لا يتجاوز مادة اللغة نحو قفزات غامضة. ولا يقف عند حدود وهمية في مكان الماوراء، ولا يرمز إلى اسرارٍ معقدةٍ كما قد نظن.

إن المعاني ملتحمة بأنسجة النصوص، داخل النصوص بما هي قول الآخر باختلافه، وهي عزف على الدوال بقدر ارتباطها بتجارب التعبير والثقافة. والدوال ليست أيقونات ولا شعارات ولا آثاراً أسطورية. هي عنصر مادي ينتج المعنى بحكم تراثه وسياقه وقدرتنا على معرفة تناقضاته. وإذا كانت الهرمسية ترى ثمة تحولاً للمعاني من شيءٍ إلى آخر مع تحولات الأسرار، فالقراءة تركز على تحولات الدوال. فالأسرار قوى غامضة غير قابلة للتفسير وهي مضمون يسكن شيئاً ويهيمن عليه. أما القراءة لا تخرج عن أبنية النص، فهي المواد التي يوجد بها الآخر ولا يتعدى ذلك. وبالتالي سيكون المعنى لوناً من الإدهاش الإنساني، الضيافة والسخاء.

وبمناسبة الآخر فقد جاءت إلى القراءة نبرة أخلاقية جعلتها موضوعاً لانتظاره بما يليق. ولا سيما في النصوص المؤسسة للثقافات والعقائد والذهنيات، حيث كان ينبغي اعادة النظر في قراءتها لإفساح مجال التنوع. وقد اتضح ذلك في جملة نقاط:

- أخلاقيات القراءة التي تنحو بالمعنى من كونه لغوياً وميتافيزيقيا كما ترى الغنوصية والقبالة والهرمسية، إلى توجُه لإبطال نزعات العنف والكراهية. وكلما يكون هناك تعدد في المعاني،

يستطيع الآخر الشعور بمكانته وايجاد فضاءٍ حُر له. والقراءة من تلك النافذة تحرره من قيودنا الناعمة داخل اللغة. وربما كان أكبر تحُول نحو الآخر في الحداثة وما بعدها، جاء بفضل اخلاقيات القراءة كدراسة مهمة لمعرفة كيفية التعامل مع النص وتفكيكه بدقة على نحو جذريٍ[٧٤]، لأنها تتحسس اشكاليته، وتتنبأ بما إذا كانت النصوص ستضيره من قريبٍ أو من بعيدٍ. وتحرص على تلقيه وتلقينا هبات اللغة التي ما فتئت تتواصل.

- تحرر القراءة معاني النص من سلطة الأسرار الغامضة التي تربطها بالعالم والحقائق والكون. وهذا لا يعني نهاية تلك الأشياء بل مازالت توجد في صور جديدة. وحتى بصدد سلطة الماضي، فمن خلال قراءة الوثائق والمخطوطات فإننا نعيد إحياء الإنسان فيها بالمعنى نفسه(ثقافة قراءة المخطوطات)[٧٥].

- القراءة تحورَّت استراتيجياً بقدر تغيرات المعنى من سياقٍ إلى آخر. فليس معقولاً أنْ تستقر القراءة إذا كانت المعاني قد نُزعت عنها الأفكار الأسطورية واللاهوتية. وبدا الآخر يظهر كموضوع ثقافي ولغوي في العصر الحديث[٧٦].

- ليس الانفتاح على الآخر باعتباره واقعاً هناك، إنما بجعل المعاني شاملة وجودنا معاً، وهو ما يدل على كوننا نتعاطى المعنى بقدر المساحة الضمنية التي داخلنا.

- المعنى يضيف ولا ينقص وجود الآخر، أي أنه إذا كان الاقتصاد يثير غرائز الصراع بالاستحواذ والتملك، فالمعني يحيي العطاء الإنساني داخل القراءة. وتبدو نوازع الكراهية في انزواء وتراجع.

- القراءة تترك بذوراً للتفكير المختلف في الفضاء العام، ليست القراءة علاقة بين قارئ فردي وبين نص ما، بل القارئ يأخذ مواقعه كـ" فاعل ثقافي"، كعقل عمومي يلتزم قيم الاختلاف والنقد والبحث والتقصي والنقاش والانخراط في التنوع حتى الرمق الأخير. إن تطوراً للقراءة من مجرد معرفة خاصة حتى بالنسبة للثقافات البدائية ثم الثقافات اللاهوتية(كما في أوروبا الوسطى ولا هوت القراءة)[٧٧] حين كان القُرّاء ثلةً من الكهان ورجال اللاهوت ورموز السلطة، إلى أن اصبحت القراءة فعلاً إنسانياً متاحاً للجميع collective action[٧٨]،

مروراً بكل هذا يمكن لفعل القراءة بث معاني الحوار والاغداق على الآخر بمعاني التسامح والعطاء.

المعنى هنا ليس سرياً، إنه اقتصاد رمزي تختزله الكلمات لإنجاز الأفعال وللقاء الآخر فيما نفعل. ولذلك ستكون القراءة نمطاً من العيش الآخذ بالدلالة كما تقول نفسها لنا وللآخر. فطوال تاريخ الجنس البشري كما يقول أوجدن Ogden وريتشاردز Richards في كتابهما (معنى المعنى) لم تكن ثمة أسئلةٌ تسبب في البحث عن الحقائق وعن عمليات الفكر والعواطف وحتى عمليات الدمار أكثر من الأسئلة التي تثيرها معاني الكلمات وعلاقتها بالأشياء[٧٩].

الفكرة المهمة أنَّ المعنى يأخذنا إلى تجل ما هو انساني كما لو لم يتجلّ من قبل، لأنه بحث متواصل عما كوَّن هذا الوضع أو ذاك. وأنه ليعطينا لوناً من العزاء والمعالجة طالما نهتم بالآخر. لأنَّ المرض النفسي هو تمحور الذات حول نفسه لدرجة التماهي النرجسي بالأشياء. أما التفكير في معنى الآخر، فهو عمل شاف، إذ تكون المعاني انصرافاً إلى مستويات جمالية ودلالية أوسع. في جوهر المباعدة بين الذات وصورته يكمن العلاج، وليس أدل على ذلك من كون الآخر مرتبطاً دوماً بمشاعر متغيرة سواء أكانت سلبية أم ايجابية. لكن المشاعر الإيجابية تشعرنا بالامتلاء والتحليق نحو الآفاق الثرية لوجودنا.

وواضح كما تثبت الدراسات الاثنوجرافية ethnographic برأي مالينوفسكي: أنَّه رغم تقدم المعارف اللغوية وفلسفات اللغة، إلاَّ أن طبيعة اللغة ذاتها ما زالت تحمل بعضاً من خصائصها الأولية في مرحلة المجتمعات البدائية. فاللغة بها قدرة بسيطة على وضع نفسها في الحياة بطريقة أولية، وهي ذاتها القدرة على بساطة التأثير والنفاذ إزاء الآخرين. وفي هذا يبدو أن بنية التركيب في الجمل تخفي طاقة تعبيرية expressiveness وغالباً ما تتحقق خلال المواقف والسياق. كما أن سمات مثل: معاني الكلمات المنفصلة isolated،استخدام الاستعارات، التجريدات والتعميم، والغموض المرتبط بعينية التعبيرات (الدوال) ... كلها لا تحتمل ترجمة مباشرة للمعاني، فهي تحمل أيضاً عمقاً أخر (بجانب البساطة) مرتبطاً بالمقاصد وشبكة الدلالات التي تستند إليها وقدرتها المذهلة على الترميز[٨٠].

هذا فحواه أنَّ مشكلة الآخر مازالت منذ حفريات اللاوعي والمعنى، وأنَّ الاشتغال على معالجة المعنى بشكل منفتح سيؤدي إلى فهم الآخر إنسانياً. فطالما كانت اللغة لها كل ذلك

التأثير، فهي تستدعي هذا الوضع المزدوج. السبب أن المعنى انجاز لأي علاقة، ليس المعنى صورياً ولا سرياً بل هو أحد مستويات الفعل. أن تعني شيئاً، أي كأنك فعلته وقد تصل الفكرة ذاتها إلى الآخر المقصود. وعليك أن تعيش في المعنى طالما أن التأثير قد وصل لمتلقيه. وأن ذلك بمثابة بصمة حفرية في جسد اللغة، ومن حين لآخر، ومع موقف الاعتراف بالمغاير ككيان إنساني كامل الأهلية لذلك، ستكون هذه التجربة تجربة فهم على الأصالة.

على سبيل المثال يتحدث عالم النفس فيكتور فرانكل Frankl عن أنَّ غاية الإنسان هي البحث عن المعنى كي يلتئم مع الآخرين. فحيمنا تواجهنا أمور ولو كانت بسيطة، فإننا نجمعها بجوار بعضها البعض بطريقة غير مقصودة أحياناً حتى تجد مبررها في آفاق الحياة. أي تتحول أحداثنا إلى معنى، إلى دلالة أعم تضفي مغزى على التفاصيل المتناثرة. بهذا الوضع تحدث فرانكل عن تجربة السجن التي مر بها أثناء الحكم النازي وهو أحد الناجين من المحرقة، حيث حوَّل كل يومياته إلى شذرات معنى يجب عليه تجميعها يومياً. حيث كان يسعى إلى إفهامها للسجناء بجواره كما لو كانت أملاً وحيداً للنجاة من الموت، وكان يأخذهم للعيش معاً في تداعيات الأحداث كنظام اللغة تماماً، فهذا النظام يكمل الصورة من مرحلة إلى أخرى معطياً وجوده أهمية وتعلقاً بالحياة.

عندئذ كما يقول فرانكل: " هناك ستكون الحقائق دالة significant فقط بقدر ما هي جزء من تجارب الإنسان، إنها الطبيعة الدقيقة لهذه التجارب التي عايشها في عمق تكوينه الشعوري. وبالنسبة لأولئك الذين كانوا سجناء، سيحاولون شرح تجاربهم في ضوء معرفتهم الحالية. وأمَّا بالنسبة لأولئك الذين لم يسبق لهم دخول الاعتقال، فقد يساعدهم ذلك على فهم تجارب هؤلاء السجناء الذين نجوا والذين يواجهون حياةً هي الآن في غاية الصعوبة، وفهم كل شيء. مع أنَّه غالباً قد يقول هؤلاء السجناء السابقون: نحن نكره الحديث عن تجاربنا. ولا توجد حاجة إلى تفسيرات لأولئك الذين كانوا في داخل السجن، ولن يفهم الآخرون كيف شعرنا آنذاك ولا ما نشعر به الآن"[٨١].

تجارب المعنى واقعةٌ بين هذين الخطين: هؤلاء الذين عايشوا السجن ولم يعودوا كذلك سجناء وتتداعى خبراتهم الأن وهناك: وآخرون لم يعايشوا تجربة الاعتقال ويحاولون وهم بالخارج الفهم هنا. وبالتالي يصبح ما هو ناقص الفهم هو زائد في التجربة، لأنَّ اللغة بين الاثنين تكمل

وجودهم بمعايشة المعاني كما نبتت وكانت السلوى للاثنين، لقد كانت المعاني ظلالاً اعانت المسجونين على تحمل القسوة وإلاَّ فالموت يتربص، وكانت أيضاً هي جوهر العيش رغم عدم خوضها حرفياً.

وفي سياق الهبة تختفي علاقات التبادل المادي ليحل محلها فيضُ المعنى. اسلوب معانى الهبة هو اسلوب الغمْر flooding (غمر العطاء، السخاء والمسؤولية ...)، كلُّ هبة تحقق غمراً كما لو لم تكن كذلك، فالآخر الذي نغمره بما نهب يغمرنا بما يقبل. يلبي داخلنا نداء العطاء، فلا ينتظر أحدٌ من سواه شيئاً لمعرفته عدم انتظار نفس الشيء منه. النتيجة ستكون بذل الأشياء دون مقابل إلاَّ موهُوبةً. ولن يستطع المرء العيش وحيداً، هو حين يهْبُ غيره يترك أيَّ شيءٍ عن أريحية نفْسٍ، سيترك المزاحمة والإلزام متجهاً إلى تلقائية اللقاء. كأنَّه يُعطي عن وعي لقوة أعلى تسري في كيان المجتمع، ويمثل هو الباعث عليها والفاعل النشط في حضورها. هكذا شكلّت الهبة قانوناً لحياة ممتلئة. الأمر الذي دعا مارسيل موس للتساؤل: أية مبادئ كانت تحكم مجتمعَ الهبة؟

هذا السؤال يوجد في صلب التعالي بشكل من الأشكال. لأنَّ المعنى في تلك اللحظة أكبر من أية تجربة، حيث كان المقابل مستحوذاً على إنسان الهبة قبل طرحها: فما الذي دفع واهباً لكي يترك ما يهب ولا ينتظر أي رد؟ تلك الصيغة (بخلاف صيغة مارسيل موس) لها سؤال آخر: أية قوة كامنة في الأشياء المهداة لكيلاً يتم انتظار الرد؟ هل ثمة قوة غامرة تطغى على الجانبين وتجعل التبادل فكرة هامشية؟!

السؤال مشروع تماماً وليس الأولى تبرير التبادل، فالتبادل مبرَّر بمقدار وجود المقابل. لو سألت صاحب تبادل لماذا منحتَ كذا وكذا؟ لكان جوابه لأنني استهدف عائداً في شكل هبة أخرى أو منفعة!! وهذا أمر منطقي، بينما لو سألت أحداً: لماذا تهب الآخر بلا مقابل، لكان السؤال في حاجة إلى إجابةٍ من نوع آخر، وهو الاستفهام الجدير بالمقاربة والطرح. الفارق بصدد فكرة مارسيل موس أنَّ القوة خارج الواهب والموهوب على شاكلة كل فعل اجتماعي اقتصادي، لأن موس يريد أن يستحضر القوة الاجتماعية. وأنَّ موس لو جعل الهبات غير ملزمة الرد، فإنَّه بذلك سيلغي فكرة المجتمع فيما يتصور، مع أن هذا قد لا يكون وارداً. أما الهبة بلا رد، فقوتها داخل الواهب والمتلقي تحول دون إمكانية الرد. وهذا لا يعني أنهما وحيدان ومنعزلان إنما تجربة المعنى تتداخل، فيلتقي ما لدى الواهب بما لدى المتلقي، هذا الفيض لمعاني الإنسانية.

قد يقول قائل: كيف يكون هناك هذا الشيء المجاني؟ إنَّ المعنى معايشة، لا يحتاج إلى مقايضةٍ بحال. واقتصاده هو اقتصاد وفرة إلى حد الإضافة. حتى أنَّ الدلالة الكلية وراءه تسد ثغرات أي رد محتمل، لأنَّ درجة الإشباع الإنساني أكبر من الحاجة إلى الرد. وهذا يبدو جليَّاً في مواجهة تجارب الإيمان، الحب، التعاطف، الحنين، التخيل، الإبداع. فكل هبة ابداع لمعنى ما كانت لتأتِ لولا بذل العطاء السخي، حتى أنَّها تُشْعِر الآخر بملء رغبته المنتظرة. نحن ننتظر من الآخر أن يكون إنساناً، وفي الوقت الذي ننتظره فيه هو ينتظرنا بالمثل، وهذا لا يبرز التبادل بل صيغة: "أنت هو أنا وحيث أنا كنت أنت".

إنَّ عملاً كهذا لهو الزيادة المدهشة وغير المتوقعة، الوفرة في شيء أعم خارج الطرفين سواء أكان هو المجتمع برأي موس أو القيمة إذا وضِعت في سياق أخلاقي أو بصورة التسامي إنْ كانت هناك حرية إنسانية سليمة. والأجدى أن " الاقتصاد الريعي" بمعناه البدائي القُح وراء الهبات التبادلية لم يعُد فاعلاً، فهو اشبه بمذاق حاد نوعياً بعد مذاق أكثر حدةً، والمذاق الأخير يطغى لدرجة أنَّ الأول يمر مروراً لا أثر فيه.

إنَّه المذاق القوي للمجهول unknown الواقع هنا لا هناك، لذة المجهول، هذا الذي يحتوينا ونحن أكثر ولاءً إليه، فنعطيه وجودنا خلال لحظات كليةٍ. ففي الحقيقة ليس العطاءُ بمعناه المبدئي كما تعبر اللغة. أي: يُعطي، ويمنح، ويترك ... كأنَّ الكلمات أفعال حسية وتعود على لا وعي القارئ بشيء جزئي مطلوبٍ. إنَّ المجهول كلي دائماً أو لا يكون. حتى أنَّه يدمج لحظة المعنى والهبة في بوتقة واحدةٍ، ضمن تجربة واحدةٍ. وليس من شخصٍ قادر على معرفة كُنهُها ما لم يعش تجاوزاً كهذا، وتلك الإقامة الكلية بلغة الفرد وعباراته. أي حينما تصبح للكل مساحةٌ داخل الإنسان، حتى وإنْ سُميت بأسماءٍ أخرى.

يقول ليفيناس" إنَّ وجه الآخر يهمني بالمقام الأول دون أن يتحمل الآخر أدنى مسؤولية بالسماح لي بالعودة إلى الحضور الموضوعي لكائن هو سبب أو مصدر الوصية بذلك. في الواقع، إنَّها ليست مسألة تلقي أمر من خلال إدراكه أولاً ومن ثم إطاعته في قرار تالٍ، كفعل من أفعال الإرادة. حقيقةً .. فالامتثال يسبق فعل الطاعة، وفي هذا القرب من الوجه، بإمكاننا سماع الأمر بعمل ذلك"[٨٢].

ليس هناك سوى التعالي بمعناه الإنساني نحو الآخر، وإذا كانت الكلمات تعلق برواسب لاهوتية، فهذا وارد، لكنها تصادف رغبةً في تحرير الآخر بالتوجه إليه قصداً، وفك قيوده التبادلية التي مضغت عقولنا في سياسات القمع والقهر وخطابات الإقصاء. حين يكون الآخر تحت "أضواء اللقاء" lights of encounter، تحت الكل، فالمعاني تحضُر من جراء نفسها، لأن هناك أكثر من طرف وقد أتوا لأجل الإنسانية فيهم وفينا.

لأنَّ طابع المسؤولية غير الإلزام، الإلزام يأخذ دوماً وضع الخارجي لما نحن عليه، أما المسؤولية فهي صوت(نداء) لا يلتفت الإنسان إلى مصدره، لأنَّه واجب التلبية بما يستحق الآخر. كما أنَّ المسؤولية مفترضة سلفاً، لأننا كأُناس نحن حاملون لها بصرف النظر عن ظروف الفعل. ويبلغ الأمر درجة الشهادة على ما يجب القيام به، والوقوف أمام الآخر. وأن ندركه ونعيش معه في معنى هما بمثابة "شهادة ايمان". وهذ ضرورة مُلحة للقاء الآخر بما يجعله مقبولا بكل اريحية. وليست المسألة اعتقاداً أو استنتاجاً من رأي ليفيناس، لكنها وصية لها وازع طاغٍ تجعلنا في حالة حضور حر مع الآخر، ولذلك تظل الطاعة Obedience هي الوضع القابل للممارسة تلقائياً[٨٣].

أما القرار، أي سياسة البيروقراطية –إنْ صح ذلك– فليست مقابلة للآخر، لأنَّ الآخر سامٍ بدرجةٍ يستحق معها تلبية الواجب تجاهه دون إرجاء، هي مقابلة بلا سلطة، بلا عنف، بل هي طريق لإبطال أيَّة قسوة ممكنة. والقرار دوماً يحمل عنفه الخاص، بحكم أنَّه يصدر من مرجعية تحتم ما تريد وتجبر الطرفين(الأطراف) على قبُول الوضع بما هو عليه.

ولذلك يرى ليفيناس أنَّ تجربة الآخر، الغيرية، إذا كان ولا بد من دلالاتٍ سياسيةٍ لها، فهي ليست في مجتمع متجانس وحسب، لكن لابد لهذا التجانس أنْ يتجلى في روح المساواة والإخاء equality and fraternity[٨٤]. وهذه بالتأكيد نتيجة وليست مقدمة. لأننا تحدثنا في موضع سابق عن الآخر حصرياً بين قوسين، الآن فإنَّه بالإجمال يجب أنْ يجد ما يليق بهذه الغيرية. فكما تبدو الغيرية في آخرٍ، يجب انزالها منزلة اللقاء، لأنَّ كل غيرية هي نحن في هيئة آخر. ويجب ألاَّ نتحدث عنها كما لو كانت غير منتميةٍ إلينا، بل هي وجودنا الذي يمكننا من أنْ نقول نحن. ذلك حتى على نحو مسبق، أي مُسلَّم بها بمقدار ما كُنا هكذا لو لم تكُن هي من قبل.

ويصل ليفيناس إلى مرحلة اعتبار المعنى لاحق للآخر، أي لأنه آخر، فإننا نشعر بالمعنى وليس العكس. إننا بكل الأحوال لا نمتلك معنى نبحث له عن آخر. فالمعاني بدون آخر محض أوهام، جوهرها أنها معانٍ في اللغة. ولذلك من وجهة نظر ليفيناس تعد لغة الميتافيزيقا[٨٥] لغة مقايضة نسقية للعنف إزاء الآخر. وأنَّ معانيه الثرية تكاد تضمحل، لأنَّها تلقائيا تشرِّع بالكراهية لكل آخر. فكل فلسفة تطرح أسئلة المعنى على أساس اللقاء مع الآخر سلباً وايجاباً[٨٦].

تاريخ الفلسفة كان طرحاً لمعاني الماوراء والتأسيس والمرجعية انتظاراً لوجود الآخر سواء أكان إلهاً أم إنساناً أم مجتمعاً، وهذا برأي ليفيناس الطرح الخطأ، لأن الآخر الذي له الأولوية لا يؤسَّس على شيءٍ إلاَّ بتوجهنا نحوه وحنيننا إليه. إذن الخطوة الضرورية هي: خروج الإنسان من نفسه متوجها صوب الآخر، الغريب stranger، إنه بين الغرباء يكون اللقاء في مكانٍ ما. بكلمات أخرى هي مسألة قرابة kinship تجمعنا بهم، لدرجة أنَّ كل الفكر مرتبط بالعلاقة الاخلاقية، بالآخر اللامتناهي infinitely في شخص آخر، بالآخر اللامتناهي الذي نشعر بالحنين إليه. عندئذ فإن تفكيراً في الشخص الآخر جزء من اهتمامٍ بالآخر غير قابل للاختزال irreducible. إنَّ الحب في هذه الحالة ليس نوعاً من الوعي، هناك يقظة vigilance قبل الصحوة الفكرية التي جعلها الكوجيتو الديكارتي ممكنةً، لدرجة أنَّ الاخلاق تأتي قبل الأنطولوجيا، ووراء وصول الإنسان، هناك بالطبع يقظة لأجل الآخر. إنَّ الأنا المتعالي في عُريه nakedness يأتي من الاستيقاظ بفعل الآخر ومن أجْله[٨٧].

وفي حضور الآخر كضرورة اخلاقية(إنسانية) تتعدد المعاني، فلئن كانت المعاني باختلافها آتية من الثقافة – على قول ليفيناس– والثقافة تاريخيا تناقض فكرة المعنى الثابت، فالتعددية ترتبط باحتياجات الإنسان. وهذا ما يفرضه الوجود مع الآخرين، لأنَّ المسؤولية تقتضي اكتشاف معنى للوجود، وأنْ نتعامل مع الحقائق الكامنة في الأشياء وألاَّ تخضع للمراوغة. فبإمكان الإنسان أن يمنح الوجود معنى فريدا ليس عن طريق الاحتفال به celebrating it، بل عن طريق صناعته وعمله، هذا بجانب ايجاد المعنى تحت المعنى، تحت الاستعارات، أثناء التسامي، داخل الأدب[٨٨].

وفي سياق هذا الوجود، يرى الفيلسوف الفرنسي جان لوك ماريون marion تصفية أنطولوجيته لصالح نقطتين سترتبطان بالقراءة والهبة. النقطة الأولى: أنَّ الإله لا يحتاج إلى وجودٍ، وبالتالي سيكون الوجود موهوباً بالجملة وإلاَّ ما العائد منه بالنسبة للخالق؟! ويبدو تجليه كعملية

هبة بالأساس، فالوجود يبدو بما هو كذلك ومن ثم يثير لدينا كل دلالات العطاء ويدعونا للتساؤل حوله كإحدى صيغ الظهورphenomenality [٨٩]. النقطة الثانية: تصفية كتلة الوجود يتم بالمعاني الكامنة فيه لصالح أيقوناته ورموزه والناتجة عن ذوبانه كذوبان جبال الثلوج. وذلك في كتابه الذي يحمل هذا المعنى:" إله بدون وجود" God without Being.

وقد قارن ماريون بين الأيقونة icon والصنم idol، معتبراً أن الأيقونة معنى للإله، لحضوره رغم الغياب، وهي تحرر المتلقي لكونها تشير ولا تجسد، ترمز ولا تحقق، تستحضر المعاني ولا تفرز المدلولات. فالإله ليس موجوداً، لكونه قائماً على الوجود، بل نتطلع إليه حباً وعشقاً. في تلك اللحظة لا يعوز الإله وجوداً...لأنه موجود كحب، كمعنى ولا يتصور أن هناك شيئاً في العالم يكون كذلك. من هنا، فالصنم لا يشير لأنَّه مكتمل المعنى، الصنم قبضة السر من الإله، بينما الأيقونة علامة ضاربة في اللاوجود، هي تذهب حيث لا يُجدى شيء إلاَّ غير المرئي unvisible[٩٠].

وطالما أن غير المرئي يأتي خلال المرئي، ليس إلزاماً بل معنى، فكل ما يظهر يبدو كهبة، كعطاءٍ لا يتوقف. بدليل أننا نتحدث عنه ونحن الموجودون، نحن لا يمكن أن نكون إلاَّ المرئي. يقول ماريون: إنَّ الارتباط الحميم intimate بين الاختزالreduction والعطاء يحدد مبدأ الظواهر أيا كانت، فما يظهر إنما يعطي ذاته، أي يمكن القول إنَّه يتجلى دون إمساك أو باقي remainder، إنه يأتي معلنا عن ذاته، يحدث، يفرض نفسه بما هو كذلك، إنه يوجد ليس بأية صورةٍ من صور المشابهة أو بطريق التمثيل لما هو غائب أو حتى مظهراً dissumilated في ذاته، بل هو يبدو كما هو في ذاته، خلال شخص ما أو خلال اللحم flesh. فما يظهر يتم افراغه تماماً إذا جاز التعبير (مع كونه الموجود الماهوي essential (وذات المقدرة)، عمق الجوهر الأعمق والمتميز المادي كذلك)، إلى حد الانتقال من مرتبة الصورة، من التبدي أو المظهر العادي، إلى كونه شيئاً واحداً متفرداً على المحك one unique thing at stake[٩١].

إنه رغم الاستبطان المسيحي لفكرة التجسد عند ماريون، لكن هكذا يكون الوجود هبةً. وكأنه يقول لو لم يكن هناك وجود، ما كان الإله ليحتاج إلى ذلك أصلاً. وأن كل ما يوجد يؤوّل بشكل أو بآخر إلى هذا المستوى من اللا تملُك، لأنه بذرة الحب، بذرة اللا مرئي، بذرة الإيجاد

والجود أيضاً. فالله ينذر الموجود كل حياة ممكنه لأنه مستغن عنها بالأصالة، استغناء يساوي عطاء كل الوجود مرة واحدة. وبالتالي توجد المعاني بذات الماهية التي تتجلى من خلال الهبة.

يبدو أنَّ ذلك الخط ممتد خلال اللاهوت الإبراهيمي مع الاسلام، فلقد ربط نصُ القرآنُ القراءةَ باسم الرب " اقرأ باسم ربِّك الذي خلق". ففي سياقٍ كهذا لا تكون القراءةُ ممنوحةً لأي شخصٍ أيا كان ولا تستحق ذلك دون اسم الله. ولن تكون نتائجها إلاَّ على المستوى الأقصى لفعل العطاء. كل العطاء لا يأتي إلاَّ من هذا المصدر، فأية قراءة تفتتح وجوداً لا تخلو من "الاسم الخلْقي" creative name. إنَّ دلالة القراءة تتمُ هكذا أيا كان موضوعها ومهما يكن القائمُ بها. فالعطاء تصور يربط الكوني بالبشري ويجعل فعل القراءة مردوداً إلى التعالي بفضل الإيمان مبكراً.

ويبدو أنَّ القراءة بنص الآية ليست حرفية، وإلاَّ لما قرنتها بالرب من أول وهلة، لكنها ملائمة لأبجدية الوجود بمستوياته، وإلاَّ كذلك لما جاء الفعل مجهَلاًّ(اقرأ) كمبدأ عامٍ، وأنَّ هناك تصورات مختلفة حول العالم والحياة، تصورات جديدة ليست من جنس الموروثات اللاهوتية. وهذا مؤدّاه أنَّ القراءة- في الاسلام- فعل هبة بالمثل، لأنَّها ستكون مسؤولة إزاء آخر تاريخي بانتظارها. وأنَّ كل قراءة – وبخاصة كما أبرزت دلالتها العربية السابقة- تفتتح شيئاً مختلفاً أو هكذا يجب.

ونلاحظ أنَّ طلب القراءة جاء بفعل "اقرأ"، فالأمر كما يتحدث عنه بإطلاق ليفيناس صاحب الخلفية اليهودية، وجه الآخر كأقصى إمكانية لوجودنا الإنساني، ويبدو أنه فعل ابراهيمي بامتياز. فالواح موسى وأسفاره موضوع للقراءة والإنجيل يحمل البشارة والقرآن يحتوى على دلالة القراءة بشكل صريح. و(اقرأ) فعل أمر كأنَّه انسانياً يقول: خُذْ المقروء كهبةٍ لا تُرد. ففي الاثنتين(قراءةً وهبةً) يُوجد طابع المبادرة، المنح. والرب الوارد بالآية يقف لدينا كمستوى إنساني من رعاية الوجود بحسٍ هيدجري، ويقف بالتوازي خارج العالم كمستوى ايماني، ولا يكون بعيداً عن داخلنا بحس صوفي.

أورد الجاحظ إلماعّة ذكية ربطت بين المعرفة والكرم عند العرب بإيراده الحديث النبوي" القرآن مأدبة الله". فكلمة مأدبة تجمع بين المعرفة والطعام، فضول القراءة وإطفاء الجوع والظمأ مع اتساع الرغبة[٩٢]. فالقرآن بوصفه مشتقّاً من القراءة، قرأ، فإنَّه يمثل مادةَ رغبةٍ للإيمان. وإذا رجعنا

بالمعطى اللغوي بعد تركْ بصماته على المعني نقول إنَّ الحديث النبوي يتعامل مع المادي بوصفه رمزياً. ويصح العكس أيضاً؛ أي يطرح الرمزي باعتباره مادياً، شهوياً. فالقرآن- وهو القول الرمزي- يصبح شهوةً مرتبطة بأجساد الكلمات وطقوسها وما تفرزه من إشباع روحي وعضوي.

لكن.. نتيجة عصور الظلام لم يتواتر مغزى القراءة في الثقافة العربية بطابع الهبة. لم يتم التعامل معها إلاَّ بمنطق "ضيق ذات اليد". حتى غدا "ضيق ذات العقل" فوق كل المواقف. هذا البُخل الشديد إلى درجة "التقتير في التفكير"، واضحت العقول في مجالات المعرفة شحيحة ولا تفيض هبةً. لأنَّ قلباً لا ينبض مع المجهول إنما هو قلب تعتصره قبضات الاستنفار والكراهية. فلن يكون بين شخصين سوى الكلام أو الموت، التحية أو الضرب بحجر...، وستُحدث الهبة آثارها فيما لو جرت فقط على غرار المسرح الايمائي الصامت[٩٣].

المقولة الدارجة: "اطعم الفم تستحي العين" هي أبلغ تعبير دال على ضيق "العقل". فرصيد الكرم تحول إلى قرضٍ سياسي أو اجتماعي أو أخلاقي. وليس هذا فقط، إنما جاء كنوع من التلاُعب بالقيم واغتصاب الحقوق وكسر الأَنَفة. من هنا جاء الدعاءُ الشهير لبعض خُطباء الدين" اللهم علمنا ما ينفعنا"، وبجواره تندرج مقولتهم "العلم الضار والعلم النافع". وهذا باب واسع بالتراث العربي لمحاربة المعارف الخارجة عن سلطانِ الفقهاء[٩٤].

هم يقصدون المنفعة ذات الارتباط الضيق بالمصالح، سواء أكانت ايمانية أو مادية. فماذا حدث تاريخياً، علماً بأنَّ الخطاب الديني يختزل التفكير وجوانبه الجذرية؟ لقد أصبحت الشريعة " أوراق يانصيب" اجتماعية سياسية ليست إلاَّ. طُرحت في أسواق السياسة كأحجبة سحريةٍ تجلب الحظ وتسوس الجماهير وقتما يشاء أصحابُ الفتوى والسلطان. فمن أين سيعرف هؤلاء الفقهاء تمييزاً بين العلم النافع والعلم الضار؟! هم ابتداءً لا يقرأون نتاج عصرهم، ولم يدركوا سخاءً فكرياً لجميع الناس دون تمييز. فالأخير يفترض البحث داخلنا عن تنوع الإنسان وليس عن فتوى تزيد مخزونه المادي ولا عن استثمار القوى لتحقيق الرغبات.

ترتكز هذه الخطوة- لو حدثت- على آفاق القارئ أو انصهارها بفكرة رومان إنجاردن Ingarden. حين رأى أن لكل قارئ آفاقاً لا تتعين بشكل منعزل، لكنها تتداخل لدرجة الانصهار، فلا توجد أسوار بحتمية القطع المعرفي بين الذاتي وفوق الذاتي، بل كل ذلك يدخل في إطار حضور الميتافيزيقي وغير الميتافيزيقي، حتى أن فكرة الإبداع (مثلاً العمل الأدبي) قائمة على

العلاقة الجوهرية الحاضرة للعطاء الذاتي الحدسي intuitive self-givenness التي توجد بين مواقف الحياة الممثَّلة والمحددة وبين الكيفية الميتافيزيقية التي تجسد ذاتها ضمن المواقف وتستمد ألوانها من محتوياتها[٩٥]. وبالتالي ينبثق المعنى مع تجلي تلك الأشياء الثرية، فالآخر يتطلب الاحساس بالتنوع والابداع. حتى أنه كلما منَحَ الانسانُ نفسه لآخر كان أعمق وجوداً، لأنه يحرك ما في نفسه من زوايا مجهولة بكل وجوهها. والنتيجة المترتبة على الهبة ذلك التخارج الذي يستمر متواصلاً، فهو يؤسس لكل عمل إنساني تالٍ.

قد يقول قائل إنَّ هذا التأسيس استثنائي، وذلك صحيح كما ألمحت سلفاً، لكن يجب معرفة الاستثناء جيداً. لعلَّه مع كونه نادراً وقليل المجيء يصبح مهما، كأنَّه القاعدة التي تحدثت عنها كمهمةٍ للتفلسف. العطاء خروج من الآفاق الضيقة حين تمتد بتأثيرها الواسع، لأنَّ اتساعَها لا يُحس إلا بقدرة أنْ يكون الأنا غيراً، شريطةَ الإيمان به مختلفاً لا متماثلاً. إزاء الغير هناك وعد promise مستمر بشيء ما سيأتي لا تضمنه إلاَّ الثقة[٩٦].

وهذا يحقق نتيجتين مهمتين:

١- تحلُّل المعتقدات:

يلتقي المعنى والعطاء في دائرة أوسع، فهما يسهمان بتذويب أي نزعة لحجب واقصاء الآخر. يرتهن أي اعتقاد كهذا بأنماط ثقافية ثابتة، أبرز أمثلتها النمط الديني والأيديولوجي. وهي انماط تمثل يقينيات قادرة على اجترار المعاني. لهذا ستُصطدم أول ما تُصطدم بالتغيُّر، حين تتوقف عجلة التكرار مع أحداث التاريخ. ولن تتعطل عجلتها إلاَّ في عالم يكسر قوانين سيرها، يبطل جاذبية المعتقد الصارم. وعندما تجد في بنية قوانينها ما يحبط قوى الجذب والطرد المركزيين. إنه نظام التغذية الفكري والروحي لحيوان قاطن في جوف كلٍّ منا. حيوان أيديولوجي بألوان سياسية ولاهوتية واجتماعية لا يرى إلاَّ اتجاهاً واحداً ولا يُبصر غير انطباعات حواسه وجلده.

بالمقابل هناك شيءٌ رائعٌ على خلفية القراءة. حيث كتابٌ تستضيفه فيصير أكثر منك كرماً، مغْدِّقاً عليك كلَّ ما يملُك(التبذير والمجانية). فالقراءة عمل يعبر عن "استهلاك وانتاج" في فعل واحدٍ. إنَّها مُعطاةٌ خصيصاً كإحدى هبات اللغة حيث نُقيْم. فمن يتمكن من إجادة اللغة،

أيّة لغة، سيصبح مُقيْماً عبرها مهما يكن موضعُه. الأهم أنَّه سيقرأ شيئاً موهُوباً له مع سبق التبذير. لماذا كانت اللغة متاحةً للإقامة وفوق ذلك تعطينا كلَّ إمكانيةٍ؟!

يؤكد هيدجر "أنَّ اللغة أخطر النعم" لكونها تعرضنا للانكشاف، للخطر... ورغم ذلك فإنَّ فكرة الوجود الآمن safe being – عكس ما يشاع– تأتي من أولئك الذين يخاطرون أكثر من سواهم، وواجب عليهم أنْ يخاطروا به مع اللغة. ودوماً أولئك الذين يخاطرون أكثر هم الذين يخاطرون بالقول The ones who risk more are the ones who risk saying. وإذا كانت اللغة التي هي المخاطرة، تنتمي إلى كونها طريقةً فريدةً من نوعها، لدرجة أنه لا يوجد أيُّ شيءٍ ورائها أو خارج عنها بعيداً عن طبيعتها، فالمفترض أنْ يقول هذا الكلام أولئك الذين يجب أنْ يقولوا(كالشعراء والمفكرين). لأنَّ قولهم يتعلق بالتذكر(صُنع الداخل) الذي يعكس وعياً يحوْل دون سقوطنا في غياهب الفضاء الداخلي للعالم invisibility of world inner space[٩٧].

وهكذا بناء على قول هيدجر، النعمة لا تُوهب إلاَّ في موقع مفتوحٍ. والنعم كذلك تنال القبول سواء رضينا أم لم نرضَ، وهي الفيء الذي نوجد به ولا نشعر بأهميته إلاَّ حين يُسلّب. ومن هنا فإنَّ النعمة هبة قوة، ذاكرة بإمكاننا منحها(صناعتها) في أي وقت نريد ولمن نشاء وبالشكل الذي نرغب. وهذه معالم اللغة باعتبارها موهوبةً، فهي خطيرة إذ توفر مجانيةً مسؤولة أمام الإنسان. اللغة تمثل واقعاً معروضاً لنا جميعاً برغم محاولات الأنظمة اجتماعية وسياسية إخضاعها. ولهذا فإنَّ المذاهب المتطرفة دينياً إنما هي قضاء على خطورة النعمة، خطورة اللغة.

والجذر المعجمي الخاص بالتبذير في العربية يحمل معنى البذْر، الإنشاء، الاغناء، وانتظار المجهول وتتعلق به عمليات الحرث والأعداد والتهيئة. لعلَّ المنتظر شيء فريد ليس وراءه حسابٌ. ففي عملية ازدواجية بين الاهدار والتكوين، يغدو التبذير جذراً فلسفياً، إنَّه يسائل ما نحن فيه من أفكار باليةٍ، ليس امتلاكاً، لكنه انتاج للمعنى كنشاط إنساني(كوعي وذاكرة). وبهذا تكون القراءة عملية وجودية، فالقارئ لا يحقق مستوى التعُرف فقط، إنما يذهب إلى المستوى الفاعل لوجوده كذلك.

هناك تصور مدهش: ليست القراءةُ استنفاداً لما نَقرَأ حتى وإن قُرئ عديد المرات. لو جرى ذلك لكان الإنسان مترّحلاً إلى وعي غُفْل لا حقيقة فيه. المسألة أننا نمحو جهلاً كما نتخلص

من فاقةٍ ونتعامل مع القراءة كمجالٍ لثرائنا؛ أي استهلاك لما نعتقد فيه ضمن ثراء أوفر حالاً، سواء تصورناه على محملِ الوعي أم لا. إنَّ ما نعتقدَّه صحيحاً ونمسك عليه دون تغيير– لو كان كذلك معرفياً وفكرياً– هو ما سيتحطم. ربما يُقال إنَّ الاعتقاد في منطقةٍ ثابتة بحُكم صحته. لكن هذا القول غير دقيقٍ. فالقراءة تزحزح الثابت حيث يغدو متحركاً رشيقاً في اتجاهٍ جديد، سيعدُّ مطروحاً هناك كشيء قابل للنقدِ. أين سيقع؟ في منطقةٍ تقف على حافةٍ من الأسئلة المحيرة.

هل نتخيل القضية؟ هذا المرْمي داخلنا بلغة المادة يسقط فجأة من قبضتنا، فإذا به لم يَعُدْ جزءاً من يقيننا اليومي. إنَّه المعطى الذي يصادف انكشافاً بساحة الخطر، كما يقع المصارع الهزيل تحت ضربات خصمة القوي. لتمثل القراءةُ رؤيةً مغايرةً لما نتصور أولاً، وتجاه لحظةٍ نُغيّب(نحن) فيها امتثالاً لما هو مهيمن ثانياً.

إذا استعرنا مفردات العالم الافتراضي، فالقراءة بمثابة المحرك(كمحرك جوجل google search) لبحث، لنفتش خلاله عن المهمل داخلنا حتى الضياع. بتعبير أقرب إلى الدارج" القراءة هي الفريسة والصياد معاً". كما يُقال تحذيراً من حيوان غامض "حذار... حين تصطاده سيصطادك". إننا نمارس بالقراءة عملاً مُسبقاً، لكنها لن ترضى بديلاً عن إعادة توجيهه. لهذا أُعتُبرت القراءةُ مناط التحول في مسار الثقافة والكتابة، وتقف بجدارةٍ كأحد مصادر تغيير المجتمع الانساني. فهي تنطوي على بُعد تخييلي ليس معتاداً، وستتجاوز كلَّ واقعٍ بشكل مختلفٍ.

القراءة بالمفارقة لا تستهلك المقروء سوى ما نراه غير قابل للاستهلاك. وهذا نشاط الهبة في الثقافات الإنسانية: أنها لا تستنفد ما تمنح (رغم التبادل)، بل تزيده بقاء ونمواً(عطاءً) في أوضاع الحياة الاجتماعية. فإذا كان ثمة هبة، فذلك ابطالٌ لقبضةِ الأثرة لدى كائن مهووس بالتملُّك اسمه الإنسان، حيث نمارس تعلُّقاً بعملٍ غير مكتفٍ بنفسه، إذ أن الذي بإمكانه أن يمنحناً شيئاً دون مقابل يستطيع تجاوز كلِّ قيدٍ، بل سيكسر أغلالاً تكبل حركته. لقد كانت الهبة أحد المنابع الخفية في تاريخ العطاء الإنساني[٩٨].

فالعطاء يؤسِّس لمفاهيم البذل، الاعتراف، تقدير الآخر. ليس من عطاءٍ دون أطراف مشاركة في فضاء المنح، ناهيك عن كونِّه يجنبنا حواف النهايات القاطعةِ. إنَّ عطاءً من غير توقف يعني امتلاكاً بلا ملكية، قدرة مذهلة بلا عنف. فعل إنساني حقيقي، مصدره الإمكانيات المفتوحة لمعاني الآخر. فحينما نشعر بالغموض، بالسر القادم ندرك عتبات جديدة وقدوم ما لا يأتي. لكنه

لا يمر كأنَّه لم يكُن، بل سيدعُونا إلى رفض الانغلاق(الأثرة)، التمرُّن على تحطيمه، والتزود بطاقةٍ بحثاً عن(الإيثار).

لماذا ينهمك الإنسان في القراءة حتى الثُمالة؟ لكونه عاجزاً عن الافلات من النسبي، فيغامر سباحةً في أكوان اللغة. إذ ذاك يتخذها فضاءً للمعرفة بلا حدود. ويعتبرها مجالاً مملوكاً دون ارجاعٍ ودونما فائدة قصيرة، كلُّ فوائد ربحية آجلة ستعود عليه. لأنّ زمناً سينفقه القارئُ سيأتي بأزمنة متنوعةٍ. فالقراءة إزاء المقروء هي أزمنة الأشياء الضائعة(بكلمات مارسيل بروست). فقط تحمل الحروفُ إليك قوة استردادها من جديدٍ، قوة العيش في مكان وزمان مختلفين. والأزمنة الماضية أو الآتية ليست لنا حصراً إنما لغيرنا، لأننا سنستمد حياتنا من الغير برؤاه المميزة.

لكأنَّ نيتشه يحلل أثر القراءة حين يشيد بكتابه "هكذا تكلم زرادشت"، حين يعتبره أعظم هبة greatest gift تتردّد أصداؤها عبر العصور. إذ ليس هو ألطف كتاب من وجهة نظره فحسب ، بل أيضاً الكتاب الحقيقي، كتاب الهواء الجبلي mountain air book. لقد ولد من الفيض الوافر للحقيقة كما يقول، إنَّه ينبوع لا ينضب inexhaustible well، لا يغوص فيه مغامر إلاَّ ويخرج محملاً بالذهب والخيرات goodness ... إنَّ أعمق الكلمات صمتاً هي المغرية بالعاصفة، وإنَّ الأفكار العالقة بمخلبي طائر هي التي تحكم العالم[٩٩].

علّة ذلك أنَّ مجهولاً في القراءة والهبة هو الممنوح بالأصالة. أهنالك بذخ أكثر من بذخ المجهول، استيلائه على صورة العالم؟! في الهبة لا نتقبّل المجهول سوى بالتطلع نحو الآخر، نذهب إليه، نقترب منه، كالأسرار الملغزة التي تكتنف وجودنا. وهذه تتخطى كل معادلة رياضية من جمعٍ أو طرحٍ أو ضربٍ. فلا تجدي احصائيات بقدر ما يتجلى الآخر على مسرحٍ نحن ممثلوه ونظارَّه بوقت واحدٍ!!

٢- فائض القوة:

كلُّ قراءة بها فائض لإيمانٍ إنساني يأخذ طابع القوة. قوة التعدد. هي تبرُز انسانياً كمحاولة للوصول إلى شيء جديد وليس من سبيل إلاَّ المعنى. إنَّها هبةٌ ممنوحةٌ من خلال إنفاقٍ، شعائر استقبال وترحاب وتسامح، مراسم ضيافة لمعانٍ منتظرة. وليس أدل على ذلك أثناء قراءة الكتب المقدسة من سمات تستغرق الإنسان باختلاف أديانه. المسلم يرتل مصحوباً بسيماء التدّبُر

والاقتداء. المسيحي يقرأ بحب الكلمة التي هي الرب. اليهودي يرتدي نظرة الاستغراق والتناغم، فالحروف اسرار لعالم مادي. كما أنَّ الديانات الشرقية بها رياضات روحية تمثل نصاً نفسياً له شفراته.

لا يدل ذلك على تخفيض الانفاق الرمزي(قراءةً وهبةً) عند مستوى التصديق الايماني، حتى ولو فُهِمَ هكذا من الآية (اقرأ باسم ربك الذي خلق). بل الأكثر أهمية هذا التكلُّم بالاسم. أي القراءة بانتظار المجهول على الرّحب والسعة. فالإله ضمن تاريخ الثقافات يقع دوماً في منطقة اللا مرئي واللا معروف، منطقة التحجُب المطلق. وكان على البشر التعلُّق بكم المجهول الذي ينتظرهم ايماناً وحتى انكاراً.

مع ذلك جرت القراءات باسم الإله دون مسمى بعينه(بأي اسم اناديك وانت بلا اسم كما ردّدَ القديس أوغسطين). هكذا جاءت النصوص المقدسة باسمه، الوثائق السياسية صيغت باسمه رغم أنامل السلطة الخفية التي تتلاعب بها. كذلك نُحتّت النقوش الحفرية باسمه، وطُبعت الحروف السرية باسمه. كأنَّ القراءةَ ايمان بمجهولٍ سواء عرفناه إلهاً أم سواه. إنَّها فيما يبدو متعة الثقة فيما لا نملّك، ومع ذلك يضعُ بين أيدينا كل ما يملُك هو. والمدهش أنَّ كلينا(الأنا – الآخر) سيصدق، بل سنبني نحن البشر كل آمالنا على تلك الرقعة المجهولة منا.

إنَّ أزمة القراءة لدينا هي أزمة ثقة في قوة مجتمعاتنا الراهنة على ابداع المجهول واكتشافه. المجتمع الذي لا يجيد إيماناً بمجهولٍ يترقبه، لن يتمكن من تجاوز أزماته. حيث لا يقرأ إلا باسم الجماعة والتنظيم والسلطة والقبيلة والعائلة المقدسة والأيديولوجيا. فينتهي إلى موقف احراجي يُلخْص أزمةَ الفكر الضيق الذي يؤمن به. ليرى جميعَ النصوص طُغْمةً واحدةً، يعتبرها شيئاً هائماً من هواشٍ لغوي دون فوارق ومبادئ. لأنَّه مجتمع يفتقد حساسية التعاطي مع المجهُول، ولا يعترف به إلاَّ في الكوارث(لم نكن نعرف، من أين جاء الحدث، إنها مجتمعات: لم نكن نعرف).

تكملة الآية السابقة تعالج المسألة بوضوح "اقرأ وربك الأكرم". الأكرم آتية في العربية من الجذر المعجمي للكرم. والكرم بخلاف الشُح والبخل: معناه اقتصاد اجتماعي ضيافي خارج التّوقُع، وبعيداً عن الحساب الريعي. ليست القراءة مقايضةً بين شيء وشيءٍ، إنَّها الجُود لمن ينفتح على خارجه. أي "لولا الجُود لما ظهر الوجود" بعبارة ابن عربي، فالكرم سيادة، الكرم مع الرئاسة[١٠٠].

لهذا كان الكرمُ نوعاً من الخلْق المبدع للحياة. تقول لهجتُنا الشعبية "اصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب"، الغيب هنا مجهول الكرم تجاه النفس أو الغير. لأنَّ الكرم فعل ثقافي متعدٍ. فهناك انسان كريم بالأصالة مع نفسه ومع غيره بالتوازي. هذا طابع الالوهية التي تمثل علةً كافيةً لذاتها برأي فلاسفة الاسلام، وتمثل علةً لغيرها أو نعمة الإيجاد والعناية في المسيحية وهبة الاختيار والاصطفاء في اليهودية.

تاريخياً ظهرت الأبنية الاقتصادية على أنقاض الهبة، فمع المحاسبة بالتبادل اختفت السلع الموهوبة للآخر. وبمفهوم أعم قامت العقوبات في اليهودية على اقتصاد التقاضي العنيف. العين بالعين والسن بالسن. حتى اننا ورثنا لغوياً هذا المنطق: "العين بالعين والبادي أظلم". وجاء الاقتصاد العقابي نفسه في القرآن " فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليهم بمثل ما اعتدوا عليكم"... توثيقاً لحركة الثقافة. فلن يكون المعنى الثقافي للعقوبة مطرُوحاً خارج الحس بالجريمة. مثلما يقال:" العقاب من جنس العمل"، حتى يُصَار إلى الأثر على الطريق ذاته. والنصوص الدينية بهذا تحتكم إلى معايير ثقافية في طرح المعنى. ولذلك فأخذ النصوص بمعناها الحرفي لا يؤكد شيئاً بقدر ما يؤكد حُكماً تجاوزه الزمن ولم يعد مقترحاً بواسع الدلالة. وإذا كان العفو جزءاً من مقاصد الدين، فالعين بالعين يهيئ النصوص تأويلياً كمحرقةٍ للآخرين قبل اثبات الإدانة.

والهبة هاهنا ليست جرياً وراء السراب، لكن توقيعها التاريخي أنّ إيماناً أشرنا إليه يجعلها إلزاماً، إلزام ضيافي يوازي كرم "الشخصيات الرمزية" كمتخيل ثقافي واجتماعي مثل "حاتم الطائي" في التراث العربي، الشخصية المعطاءة دون حساب. ويضرب بها المثل للتندر لا للقاعدة. حين أتاه ضيف ولم يجد ما يُطعمه إياه، هَمَّ بذبح أحد ابنائه إثباتاً لوجوب الكرم. كأنه يقول: إن الضيافة تضحية بالنفيس لقاء "لا شيء وكل شيء". الطائي لم ينتظر شكراً من أحدٍ. إنْ انتظر، فلن يشكره أحدٌ، ولو استمر، فلن يغفر له أحدٌ ذبح ابنه. وهو أيضاً غير ملزم باستضافة ما لا يطيق، لكن كيف يغفل كرماً هو طقسه الأثير؟!

أشار نصُ القرآن إلى تكملةٍ الآية، فبعد القراءة بالكرم قال عن الله: "الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعْلَم". القلم مصدر الهبات بدليل كونِّه أداة العلم والقراءة والكتابة. وربما لم يذكر القرآن محتوى العلم تخصيصاً لهذا السبب، فالأداة تشمل كلَّ تغيراتٍ دخلت عليها نتيجة التطور المعرفي والتقني. القلم يسيل حبراً على الدوام، لأنَّ تنوع الكتابة واختلافها هما وظيفته. ما

لون القلم بصدد المعرفة، ما مضمونه، ما هي ماهيته فكرياً؟ أشياء سكتَ عنها نص الآية. وينطبق ذلك على الألواح والأضابير القديمة التي حملت الكلمات المقدسة في اليهودية. لقد وردت كلمة الأحبار في تاريخ اليهودية لتنقل دلالة المعرفة والكتابة ارتباطاً بتسويد الأسفار والألواح. وتنقل اللغة معها معنى الحُبَّور، أي السعادة. فأي سعادة تغمر الإنسان إن لم يكن منفتحاً للآخر وأن يكون قادراً على العطاء كمعرفة؟

هنا تُفهم المعاني ضمناً كانفتاح القلم على صنوف الكتابات. ما من كتابةٍ دون قلمٍ، وما من قلمٍ دون فكر يسيل، وتلك أشياء نتوقف لديها للتأمل لا للتقديس. وخوفاً من ظن القارئ عكس ذلك، أردف القرآن كلمة القلم بالعلم مرتين. مرةً يُعلِّم اللهُ الإنسان بالقلم (كأداةٍ) لا تُفرِّق علوماً عن سواها بشكلٍ إقصائي، كما لم تفرق بين إنسانٍ وغيره. ومرة يفتح النص التعليم على المجهول، ودلالته بارزة لكون الله قد علَّم الأنسانَ" ما لم يعلم". وطالما أننا نعرِف مجهولاً، فبالتأكيد هناك الأكثر منه.

بالطبع هناك مجهول أكثر عطاء وهبةً. ليس أقرب مغزى من اشارتنا إلى الكتابة والقراءة بوصفهما موهبةً. الموهبة امكانيات تُوهب لإنسان تحت قلمه. لكن المهم التعلُّم بالقلم كأداة تعبير متواصل، ففي الكيفية تكمن مهارة المجهول، التعامل معه وترويضه. والحياة تدريب يومي على رياضة شاقةٍ كهذه. باب مفتوح للهبة بفضل أنها مجال للآخر، إذ تحتاج الحياةُ لمن يجيد القراءة لا لمن يناطحها العداء.

فالموت عكس الحياة في الوعي العام، لأنَّ الآخر يعطينا الوجود معاً co-existence بينما يبقينا الموت معزولين في وحشة أبدية، صفر الحياة حيث نفقد الآخرين. ولذلك تمثل اللغة وعداً باقياً، إنَّ بنية اللغة بنية وعد على الأصالة... الكلمات، العبارات، النصوص هي وعودنا التي يمكن ترجمتها في المستقبل.

وبالنسبة إلى المجهول ليست المعرفةُ محتوى فقط، المعرفة هي كيف نعرف، كما نوَّه فلاسفة اليونان إلى معنى الابستيمولوجيا. اعتبروها الكيفية التي ندرك بها مجهولات الأشياء لا ماهية المعرفة. الابستيمولوجي "هو من يعرف كيف يعرف" كما يؤكد هيدجر. وتدل الكلمةُ على المهارة، الفن، وعلى التقنية التي تختزل الوجود بصيغة(كيف أجري شيئاً). القراءة تُصقل قدراتنا

أمام هذا الاختزال، تفككه رغم تراكمه التاريخي المرعب وتعيد له الحياة بواسطة الهبات ووعود اللغة. كلما كُنّا على استعدادٍ لرعاية الهبة(الوجود للآخر)، كان بإمكاننا الافلات من أي اختزالٍ.

خاتمة

القراءة عمل إنساني بامتياز، لم يأت بأية ديانةٍ: أنَّ إلها يقرأ، يجرب القراءة، يعدد القراءات، يخالف الدلالات، إنما الإنسان دائماً هو من يقرأ. هذا معناه أنها تخص الإنسان لمعرفة ما لم يعرف. لكن ما الذي لا يعرفه؟ أهو الإله الذي لم يقرأ بالمعنى الإنساني أم يعرف ذاته التي يجهلها. في الحالين ثمة مجهول يحيط بنا ولا قبل لنا به لكونه هبةً لا ترد. فبأي حال من الأحوال لا يتمكن الإنسان من تجنب المجهول، لأنَّه مطروح في كل مكان وبأي معرفة، حتى الشيء المعروف هو جزء من مجهولٍ.

- فلسفة القراءة هي أفكار ومفاهيم لاكتشاف وابداع عالمنا، أي تمرين على إنسانية مفتوحةٍ. لأنَّ الأخيرة لو وُضعت لها شروط، لن تكون سوى مقايضة مُملّة. وهذا علة عنف قراءة النصوص الدينية وحتى النصوص الأيديولوجية والسياسية التي حاصرت الإنسان بالكلمات.

- مفارقة الهبة والقراءة أنَّ إحداهما تستحضر الأخرى ضمنيّاً. ففي سياق انكار الهبة بفعل اغلاق المقروء، سيكون التاريخ فاتحاً لعملها الحر والخلاق. فالموت لكل قراءة مغلقة هو المصير المحتوم.

- المجال الذي لا تقدم فيه القراءة غير التدمير والاقصاء، لن يكون الحل إلاّ بادراك معاني الهبة، وهي موقف وجودي كوني(اعطِ واذهبْ ولا تنتظر مقابلاً ....). وإذا كان هذا بالنسبة للآنا، فإنه سيحيي داخله حميمية الآخر وثراءه.

- تشكل القراءة والهبة مثلثاً على قاعدة اللغة. فلو تصورنا أن هناك مثلثاً للمعنى، فقاعدته عادة هي اللغة، والهبة أحد أضلاعه بينما القراءة هي الضلع الثالث. ولا يمكن نزع ضلع قبل نزع الضلع المقابل.

- تتكون اللغة من الوعود التي تعتبر رغبة وخيالاً بالقوة ونشاطاً بالفعل. ولذلك يقترن المجهول بالآخر اقتران انفتاح لا تربص وريبة. وما لم ننتقد خطابات الكراهية، فلن يكون الوعد ذا قيمة في عملية التواصل.

- إذا كانت الحداثة قد استبعدت التعالي بمعناه اللاهوتي وأبقته ميتافيزيقيا كصناعةٍ عقليةٍ، فالقراءة والهبة تستردان التعالي بشكل لغوي- علاقي. وهذا يدلل على عودة الميتافيزيقا في اشكال مختلفةٍ. وتعالي القراءة لا ينحرف نحو أفق لا تفاوض معه، بل هو ابتكار المعاني وتحيُن الفرصة لقدوم الآخر وكذا الهبة تضع التعالي في صورة شيء باقٍ residue لأجل الإنسانية.

- المقدس- الإله كان سؤالاً ملحاً في كل هبة وكل قراءة، ولا سيما في ابعادهما الأنطولوجية، لكن مفارقة القراءة والهبة: أنهما تحبطان أية مركزية في صورة المقدس. فالقراءة رغم تطلعها للآخر تظل تتغير ولا ترتهن بمدلولٍ متعالٍ، كذلك الهبة تترك التبادل، لأنَّ أي تبادل يقف فوقه "مقدس"، سواء أكان سلطة أم إلهاً.

- لا توجد قراءة بلا انفتاح، بفضل بحثها عن معان مبتكرة، كذلك لا هبة دون التطلع للآخر. فالانفتاح هو نقطة الالتقاء التاريخية بين الاثنين، فليس أمرُه عرضّاً، بل عمل اساسي من أعمال اللغة والحياة.

- التحرر، السعادة، الحُبور... معطيات في صلب القراءة والهبة، لأنهما عمل قائم على التسامح والإبداع. وأيَّة كراهية لن تبني مجتمعات إذا استولت على فاعليي القراءة والهبة. فالقراءة ستكون حد السكين لذبح مخالفيها والهبة ستفقد إنسانيتها. فحتى الموت بلا مقابل، يأتي بغتة ومسموح به دون انتظار شيء.

- فائض القُوة هو أكبر تحول لمفاهيم القوة التقليدية، فإذا كانت القوة عضلية ومادية ثم تقنية وتُدار معها الحروب الصراعات، فالقراءة والهبة قوتان لا أثر لها، قوتان كالضوء، النور الذي يبدد ظلام العقل والعلاقات الإنسانية. ولذلك إذا سقطت هاتان الدائرتان في مستنقع القسوة وتصادم القوى، فلن يحل إلاَّ الظلام.

- علاقة بلا عنف ... المفارقة في ذلك أنَّ القراءة والهبة لا تفرزان عنفاً بصورة واعيةٍ، أي هما واعيتان لقلب العنف في شكلي المعنى والعطاء. فإذا كان العنفُ لصيق الصلة بأي نشاط إنساني، فالمعنى يجعله قوة تحرر وانفتاح بينما تحوله الهبة إلى عطاءٍ بكل كرمٍ، عطاء بلا مقابل.

الهوامش:

[1]- Aafke E. Komter, (editor). The Gift: An Interdisciplinary Perspective. Amsterdam: Amsterdam UP, 1996, (Introduction).

- Jacques T. Godbout, Alain Caillé, The World of the Gift. Translated by Donald Winkler. McGill-Queen's UP, Montreal, 1998, PP 73- 89.

- Mark Osteen(Editor), The Question of the Gift: Essays Across Disciplines, Routledge, New York 2002.

- Maurice Godelier, The Enigma of the Gift, Translated by Nora Scott, University of Chicago P, Chicago, 1999, PP 21- 44.

- Alan D. Schrift, (editor), The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity. Routledge, New York, 1997, PP 17- 34.

– Marilyn, Strathern, The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia, University of California P, Berkeley, 1988, (The first chapter).

[2]- Jacques Lacan; Jeffrey Mehlman, The Other Is Missing, October, Volume. 40, Television, published by The MIT Press (Spring, 1987), pp 131-133.

[3]- Claudia Bianchi, Contextualism, In: Marina Sbisà, Jan-Ola Östman, Jef Verschueren (Editors), Philosophical Perspectives for Pragmatics, (Handbook of Pragmatics Highlights (HoPH) - Volume 10) John Benjamins Publishing Company Amsterdam/Philadelphia, 2011, P 53.

[4]- Michaela Benson and Denise Carter, Introduction: Nothing in Return? Distinctions between Gift and Commodity in Contemporary Societies, Anthropology in Action, Berghahn Books, New York 2008, PP1-7.

[5]- Srikant Sarangi, Public discourse, In: Jan Zienkowski, Jan-Ola Östman, Jef Verschueren (Editors), Discursive Pragmatics,(Handbook of Pragmatics Highlights (HoPH)-8) John Benjamins Publishing Company Amsterdam / Philadelphia, 2011, P 248.

[٦]- وسياسياً بشكل أوسع، كم جسد تاريخ الهبة تراث الغرب في جانبه الاستعماري والسياسي ومركزية الثقافة الأوروبية. وقد أبرز جريجور مالار كيف تم اضفاء طابع تاريخي على استقبال أفكار مارسيل موس Mauss (وسننقدها خلال الدراسة لا حقاً) بشأن تبادل الهبات، خاصة أن دراسات موس قد تقاطعت والأفكار الأخرى التي طورها علماء القانون الدولي والمسؤولون الاستعماريون حول الإدارة المالية الدولية والعالمية، داخل أوروبا وبين أوروبا وبقية العالم. تقع المناقشة عند التقاء علم اجتماع الأفكار السياسية ومعرفة الخبراء والدراسات الاجتماعية للحكم العالمي والتاريخ الفكري للاستعمار.

Gregoire Mallard, Gift Exchange, The Transnational History of a Political Idea, Cambridge University Press, New York, 2019, PP 1-13.

[٧]- جارودي، كما أشار اراجون، يطرح مصير الواقعية أخذا بانفتاح الزمن الذي يأتي بالجديد بعيداً عن الجمود والتحجر؛ أي يبحث عن المعنى الذي يتفلَّت من الواقعية ذاتها.

روجيه جارودي، واقعية بلا ضفاف (بيكاسو - سان جون بيرس - كافكا) تقديم أراجون، ترجمة حليم طوسون، مراجعة فؤاد حداد، الهيئة العامة للكتاب(سلسلة القراءة للجميع) القاهرة ١٩٩٨، ص١٦.

[8]- Jacques Lacan, Écrits: A selection, Translated by Alan Sheridan With a foreword by Malcolm Bowie, Routledge: London and New York, 1977, P 50.

[9]- Jacques Derrida, On The Name, Translated by Thomas Dutoit, Stanford University Press, Stanford- California, 1995, P 3.

[10]- John Wilson, Karyn Stapleton, Authority, In: Marina Sbisà, Jan-Ola Östman, Jef Verschueren (Editors), Society and Language Use, (Handbook of Pragmatics Highlights (HoPH) Volume - 7) John Benjamins Publishing Company Amsterdam / Philadelphia, 2010, P62.

[11]- Ferdinand De Saussure, Course In General Linguistics, Edited by Charles Bally and
Albert Sechehaye In collaboration with Albert Reidlinger ,Translated from the French by Wade Baskin, Philosophical Library, New York, 1959, P 66.

[١٢]- Ferdenand de Saussure, Deuxieme Cours De Linguistique Generale (1908-1909), (d'apres les cahiers d'Albert Riedlingeret Charles Patois): Saussre's Second Course Of Lectures On General Linguistics (1908-1909),(from the notebooks of Albert Riedlingerand Charles Patois), French text edited byEisuke Komatsu, English translation by George Wolf, Pergamon, New York,1997, P 142

[13]- Genevieve Marie Johnson, The Invention of Reading and the Evolution of Text, Journal of Literacy and Technology ,Volume 16, Number 1: May 2015, P 109.

[14]- See (Reading), English Wikipedia ,on this link;

https://en.wikipedia.org/wiki/Reading

[15]- S . R . Fischer, A history of reading, UK: Reaktion Books, London, 2003, p 8.

- Alberto Manguel, A History of Reading, Penguin, New York, 2014, P 15.

- S. R. Goldman, & Scardamalia, M., Managing, Understanding, Applying, and Creating Knowledge in the Information Age: Next-generation Challenges and Opportunities, Cognition and Instruction, 31(2) 2013, PP 255 - 269.

[16]- Alberto Manguel, A Reader on Reading Yale University Press, 2010, P 46.

[١٧]- مثلاً قد يكون ثمة سطح أبيض white surface لكن مجرد وجود نقطة أو خط (مجرد) ستظهر اشكالٌ لا حصر لها ووجوه متخيلة، حيث يتم تنشيط activated السطح الأبيض الفارغ. وهذه تجربة في حضور المعنى.

Adrian Frutiger, Signs and Symbols, Their Design and Meaning, Translated by Andrew Bluhm, Van Nostrand Reinhold, New York, 1989, P 21.

[18]- Elspeth Jajdelska, Silent Reading and the Birth of the Narrator, University of Toronto Press, Toronto, 2007, p 5.

[19]- Mary Carruthers, The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture(second edition), Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp 212- 214.

[20]- Wolfgang Iser, The Act of Reading, A Theory of Aesthetic Response, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1994, PP 18- 26.

[21]- Wolfgang Iser, The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett(1972), Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1974, PP 261- 275.

[٢٢]- Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan , Edited by Jacques- Alain Miller (Book I -Freud's Papers on Technique 1953 -1954), Translated With Notes by John Forrester, W. W. Norton & Company, New York, London,1991, P 230.

[23]- Wilhelm Dilthey, Introduction to the Human Sciences ,(Selected Works- Volume I), Edited by Rudolf A. Makkreel And Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1989, P 439.

[24]- Wilhelm Dilthey, Poetry and Experience ,(Selected Works, Volume - V), Edited by Rudolf A. Makkreel And Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton, New Jersey1985, p57.

[25]- Ibid., P 250.

[26]- See (Reading), English Wikipedia,on this link:

https://en.wikipedia.org/wiki/Reading

[٢٧]- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثاني، تحقيق نخبة من الأساتذة، دار المعارف القاهرة د.ت، ص٣٥٦٣.

[28]- Wolfgang Iser, The Range of Interpretation (Wellek Library Lecture Series at the University of California in the spring of 1994), Irvine, Columbia University press New York, 2000, PP 59 - 60.

[٢٩] - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٣٠] - ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثاني،٣٥٦٤.

[٣١] - المرجع السابق، ص ٣٥٦٤.

[32]- See word (Gift), English Wikipedia ,on this link;

https://en.wikipedia.org/wiki/Gift

[33]- Alain Testart, What is a gift?, Translated from the French by Susan Emanuel and Lorraine Perlman, HAU: Journal of Ethnographic Theory 3 (1): 249 - 61,2013, P 249.

[34]- Lewis Hyde, The Gift, Creativity and the Artist in the Modern World, Vintage Books, A Division of Random House, Inc., New York, 2007, (preface).

[35]- J . Carrier, Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism Since 1700, Routledge, London, 1995, P 29.

[36]- Alain Testart, What is a gift?, P 250.

[٣٧]- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثاني، ص٤٩٢٩.

[٣٨]- المرجع السابق، ص ٤٩٢٩.

[٣٩]- المرجع السابق، ص ٤٩٢٩.

[40]- Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, Translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell Ltd, Oxford,1958, P 107.

[41]- Roland Barthes, The Rustle of Language, Translated by Richard Howard dol, Hill and Wang , New York A division of Farrar, Straus and Giroux, New York, 1986, P 60.

[٤٢]- يقول جاك لاكان(سواء أكان التحليل النفسي يَنظر إلى مجاله كوسيلة للشفاء أو للتدريب أو الاستكشاف بعمق، فإنه لا يحتوي إلاَّ على وسيط واحد هو : كلام المريض the patient's speech. إنَّ هذا أمر بديهي ولا عذر لإهمالنا إياه. وكل كلام يدعو للرد. وخاصةً أنه لا يوجد كلام دون رد، حتى لو قوبل بالصمت فقط، شريطة أن يكون لديه مستمع مدقق كمدقق الحسابات auditor : هذا هو جوهر وظيفته في التحليل النفسي).

Jacques Lacan, Écrits: A selection, P 30.

[٤٣]– من وجهة نظر لا كان يعبر القانون عن اسم الأب the name of father، وكل اسم يحاول الاقتران بهذا القانون النافذ وبالتالي يحدث هناك نوع من التماهي الرمزي symbolic identification الذي جعل الانسان البدائي يعتقد في عملية التناسخ والارتباط بالاسم نفسه وظهرت نفس الفكرة لدى الإنسان الحديث. ومن خلال اسم الأب يجب علينا أدراك التدعيم المتواصل للوظيفة الرمزية التي تجعل الشخص يتماهي مع شكل من أشكال القانون.

Jacques Lacan, Écrits: A selection, P 50.

[٤٤]– لدرجة أنَّ كانط في "نقد العقل الخالص" اعتبر تجريد الحدس الداخلي للذات طريقاً للتعامل مع كل الحدوس الخارجية outer intuitions بواسطة قوة التمثل power of representation، وهذا يظهر الأشياء جميعاً كما لو كانت في ذاتها هي الأخرى حيث لا وجود هناك للزمن (أي يتلاشى الزمن). وهذا – اتساقاً مع ما قيل بالمتن أن الذات له قوام كوني براني ويشكل مركزية الحقيقة في العالم بل ويشكل الصحة الموضوعية لعمليات الظهور. وهكذا فهناك نوع من التمثل خاص بنا ويمكننا من التحدث عن كل الاشياء عموماً.

Immanuel Kant, The Critique of Pure Reason, Edited [and Translated] by Paul Guyer, Allen W. Wood, (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant), Cambridge University Press, New York, 1998, P 164.

[45]–Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other essays, Translated from The French by Ben Brewster (Second edition) NLB, London, 1977, P201.

[46]– Jacques Lacan, Écrits: A selection, P 2.

– Jacques Lacan, The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience (

Delivered at the 16 th International Congress of Psychoanalysis, Zurich, July 17), 1949, PP 1- 7.

[47]- Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan , Edited by Jacques-Alain Miller (Book III The Psychoses 1955-1956), Translated With Notes by Russell Grigg, W. W. Norton & Company, New York, London, 1993, P 228.

[48]- Jacques Lacan, Écrits: A selection, P 37.

[49]- Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan , Edited by Jacques- Alain Miller (Book III The Psychoses 1955-1956), P 183.

[50]- Jacques Lacan, Écrits: A selection, P 38.

[51]- Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan , Edited by Jacques-Alain Miller (Book III The Psychoses 1955-1956), P 184.

[52]- Ibid., P 184.

[53]- Martin Buber, I and Thou, Translated by Roland Gregor Smith, Printed by Morrison and Gibb Ltd., Edinburgh and London, 1950, PP 24 ,38.

[54]- Ibid, p 46.

[55]- Martin Buber, Hebrew Humanism, In: The Writings OF Martin Buber, Selected, Edited, and Introduced by Will Herberg, Meridian Books, Inc, New York 1963, P 296.

[56]- Maurice S. Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue, Harper Torch books: The Cloister Library, Harper & Row, Publishers, New York, 1960, P 87.

[٥٧]- الشطب في فلسفة دريدا، أو تحت الشطب (أو المحو) saus : *under* erasure rature، هو نوع من الكتابة القارئة (أو القراءة المكتوبة)، بحيث تمحو وتثبت بالوقت نفسه هذا الحضور الميتافيزيقي للمفاهيم والأفكار. حضور الدلالة العالقة بما وراء الكلمات و العالقة بالمعاني الكلية فيها. وهي آلية وسم المضامين الكامنة في الكلمات والمقولات التي تختمر بالأيديولوجيا وبممارسات سياسية ولاهوتية. بحيث تبقى مقروءة ومشطوبة معاً، كعلامة تحت التوقيف وكطريقة لفتح المسارات لقراءات مغايرة. والشطب نوع من المسألة لكل معنى ينتج تراثاً ميتافيزيقياً عبرة. في كتابه عن الجراماتولوجيا (عن الكتابة) وضع دريدا (فعل يكون Is) تحت الشطب في عنوانه الوارد بالصيغة التالية(الخارج هو الداخل) وسّمه دريدا بهذا الشكل (The Outside is the Inside) واضعاً علامة الشطب(×) فوق (Is) ذلك ليسائل اثر أفكار الكينونة والماهية وأصل ثنائية الخارج/ الداخل على المشطوب.

Jacques Derrida, of Grammatology, (Corrected Edition), Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, 1997, PP 19,44.

[58]- Marcel Mauss, The Gift, The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies, translated by W. D. Halls, With a foreword by Mary Douglas, Routledge: London and New York, 1990, P 4.

[59]- Ibid., P 4.

[60]- Marcel Mauss, The Gift, The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies, PP 6 - 7.

[61]- Gregoire Mallard , The Gift Revisited: Marcel Mauss on War, Debt, and the Politics of Reparations, Sociological Theory 29:4 December (American Sociological Association) 2011, P 227.

[62]- Marcel Mauss, The Gift, The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies, P 13.

[63]- Alain Guery, The Unbearable Ambiguity of the Gift, Translated from the French by Katharine Throssell, Annales HSS 68, Number. 3 (July-September 2013: 573 - 589), P 573

[64]- Maurice Godelier, The Enigma of the Gift, Trans. Nora Scott ,Chicago: University of Chicago Press, 1999.

[65]-Matthias Fritsch, The Gift Of Nature in Mauss and Derrida, Oxford Literary Review (Volume. 37, Number.1) Jun 2015, PP 1-23.

[66]-Jacques Derrida, Given Time: I, Counterfeit Money, Translated by Peggy Kamuf, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992, P 34.

[67]- Ibid., P 53.

[68]- Jacques Derrida, Given Time: I, Counterfeit Money, P35.

[69]- Ibid., P 36.

[٧٠] - في روايته الخيميائي The Alchemist يعالج كويلهو تلك القضية مصوراً بحث الإنسان عن ذاته، وعن تمثلات أسطورة النرجسية(مركزية الذات وعبادته) لينتهي بالبطل Santiago أنَّ الأسرار والكنوز كلها داخل الإنسان الباحث عنها في الخارج، و العطاء أنْ يجعل الذات ثرية ومنفتحة على الآخرين(رحلة البطل بحثاً عن الكنز وفك اللغز)، وأن عالمه الداخلي رمزي بما يجعل ذواتنا مجالاً للتعمق والحب المتواصل. وهذه هي الاسطورة الجديرة بالتجدد لدى كل إنسان في الحياة.

Paulo Coelho, The Alchemist, Translated by Alan R. Clarke, New York, 1992.

وفي رواية (الهبة المقدسة)، عالج كويلهو المسألة ضمن تجربة الحب في الحياة اليومية وعلاقته بالآخر، وكيف يكون هو الهبة العليا التي لا تُقارن. وهي رواية تعيد صياغة عبارات هنرى دريموند المبشر في نهاية القرن التاسع عشر، إذ طُلب منه أن يحل محل واعظ شهير آنذاك. ورغم عدم إقناعه للجمهور في البداية، سرعان ما اسرتهم تحليله لكلمات الرسول بولس . أصبحت العظة، أعظم شيء في العالم، كلاسيكية، كانت أحد أجمل النصوص المكتوبة عن الحب(Prof. Henry Drumond, Love: The Supreme Gift, The Greatest Thing in the World, Digitized by the Internet Archive in 2014.)، حيث قسَّمها Drummond إلى عناصر: الصبر، والعطف، والكرم، والتواضع، واللطف، والتفاني، والتسامح، والإخلاص، والبراءة . وبعكس المعتاد، فإن أعظم كنز في الحياة الروحية ليس الإيمان، بل الحب . وبغض النظر عن معتقداتنا الدينية، فهذا الشعور، بلا شك، هو

أفضل طريقة للعيش فيه. في The Supreme Gift، يقوم باولو كويلهو بتكييف نص هنري دروموند مقدِّماً رسالة حقيقية تساعدنا على دمج الحب في حياتنا اليومية وتجربة كل قوتها التحويلية في الحياة.

Paulo Coelho, The Supreme Gift, Freely adapts Henery Drummond's The Supreme Gift, New York, 2005.

[71]- Umberto Eco, Interpretation and History , In: Umberto Eco and Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brook-Rose; Interpretation and overinterpretation, Edited by Stefan Collini, Cambridge University Press, New York, 1992, P 39.

[72]- Umberto Eco, Interpretation and History, P 32.

[73]- Ibid., P 39.

[74]- J. Hillis Miller, The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin (New York: Columbia University Press, 1987, (The first chapter).

[75]- John Dagenais, The Ethics of Reading Manscript Culture: Glossing The Librode Debuen Amor, Princeton University Press, Princeton, New Jersey,1994, PP4 - 29.

[76]- Nicholas Howe, The Cultural Construction of Reading in Anglo-Saxon England, In: Jonathan Boyarin (Editor), The Ethnography of Reading , University of California Press, Berkeley Los Angeles Oxford, 1993, PP 58 -79.

[77]- Daniel Boyarin, Placing Reading: Ancient Israel and Medieval Europe, In: Jonathan Boyarin (Editor), The Ethnography of Reading, University of California Press ,Berkeley Los Angeles Oxford, 1993, PP 10- 36.

[78]- Elizabeth Long, Textual Interpretation as Collective Action, In: Jonathan Boyarin (Editor), The Ethnography of Reading , University of California Press, Berkeley Los Angeles Oxford, 1993, PP 180- 211.

[79]- C. K. Ogden & I. A. Richards, The Meaning of Meaning, A Study of The Influence of Language Upon Thought And of The Science of Symbolism, With Supplementary Essays by
B. Malinowski and F. G. Crookshank (Eighth Edition), A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1946, P 2.

[80]- Bronislaw Malinowski, The Problem of Meaning In Primitive Languages (Supplement- I), In: C. K. Ogden & I. A. Richards, The Meaning of Meaning, A Study of The Influence of Language Upon Thought And of The Science of Symbolism, With Supplementary Essays by B. Malinowski and F. G. Crookshank(Eighth Edition), A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1946, P300.

[81]- Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning, Washington Square Press Published by Pocket Books, New York-London 1984. P24.

[82]- Emmanuel Levinas, Alterity and Transcendence, Translated by Michael B. Smith, The AThlone Press, London 1999, P 33.

[83]- Ibid., P 34.

[84]- Emmanuel Levinas, Alterity and Transcendence, P 85.

[85]- Emmanuel Levinas, Totality and Infinity, An Essay on Exteriority, Translated by Alphonso Lingis, Martinus Nighoff Publishers, The Hague, Boston, London 1979, PP 72- 78.

[86]- Emmanuel Levinas, Alterity and Transcendence, P 97.

[87]- Ibid., PP 97- 98.

[88]- Emmanuel Levinas, Collected Philosophical Papers, Translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht - Boston - Lancaster, 1987, P86.

[89]- Jean -Luc Marion, The Reason of the Gift, Translated by Stephen E. Lewis, University of Virginia Press, Charlottesville and London, 2011, P19.

[90]-Jean-Luc Marion, God Without Being, (Hors-Texte)Translated by Thomas A. Carlson With a Forward by David Tracy, University Chicago Press, Chicago and London,1991, PP7- 24.

[91]- Jean-Luc Marion, In Excess: Studies of Saturated Phenomena, Translated by Robyn Horner And Vincent Berraud, Fordham University Press, New York, 2002, P19.

[٩٢]- الجاحظ، البخلاء، تحقيق وتعليق طه الحاجري، سلسلة ذخائر العرب(العدد ٢٣)، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٠، ص ٢١٣.

[٩٣]- مصطفي صفوان، الكلام أو الموت: اللغة بما هي نظام اجتماعي، دراسة تحليلية نفسية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان ٢٠٠٨. ص ص ٨٧- ٨٨.

[٩٤]- بالموروث الديني تم حجب المعرفة عن الآخرين. هناك كتاب لابي حامد الغزالي يحمل نفس الفكرة" إلجام العوام عن علم الكلام". ولا يرتبط الأمر بالغزالي فقط هناك ابن قدامة المقدسي والشهرستاني.

موفق الدين بن قدامة المقدسي، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ. كذلك: محمد عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد د. ت.

[95]- Peter McCormick, Literary Truths and Metaphysical Qualities, In: B. Dziemidok and P. McCormick (Editors), On the Aesthetics of Roman Ingarden :Interpretations and Assessments,(Nijhoff International Philosophy Series Volume 27), Kluwer Academic Publishers Dordrecht - Boston - London, 1989, P 224.

[96]- Alexander G. Duttmann, The Gift of Language, Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig, Translated by Arline Loyns, The Athlone Press, London, 2000, P 80.

[97]- Martin Heidegger, Off the Beaten Track, Edited and Translated by Julian Young and Kenneth, Haynes Cambridge University Press, UK, 2oo2, PP 233-234.

[٩٨]- لنتذكر مرة أخرى رأي مارسيل موس أنَّه في كثيرٍ من الحضارات القديمة وبخاصة المجتمعات الاسكندنافية كانت تُبرم العقود ويجرى تبادل البضائع باعتبارها هبات، حيث كانت تلك الهبات إرادية وطوعية voluntary، بيد أنَّها تُعطى ويُعاد تبادلها على أساس مفاهيم الواجب والعهد تجاه الآخرين. وهذا الرأي يكشف أن العطاء يجني نتائجه بأثر رجعي في ترسيخ القيم والأخلاقيات العامة.

Marcel Mauss, The Gift, Forms of exchange in Archaic societies, P 1.

[99]- Friedrich Nietzsche, Ecce Homo: How One Become What One Is & The Antichrist: A Curse on Christianity, Translated by Thomas Wayne, Algora Publishing, New York, 2004, P9.

[١٠٠]- محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان د. ت. ص ٣٠٩.

المراجع

المراجع العربية:

- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثاني، تحقيق نخبة من الأساتذة، دار المعارف القاهرة د.ت.
- الجاحظ، البخلاء، تحقيق وتعليق طه الحاجري، سلسلة ذخائر العرب(العدد ٢٣)، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٠.
- روجيه جارودي، واقعية بلا ضفاف (بيكاسو – سان جون بيرس – كافكا) تقديم أراجون، ترجمة حليم طوسون، مراجعة فؤاد حداد، الهيئة العامة للكتاب(سلسلة القراءة للجميع) القاهرة ١٩٩٨.
- محمد عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى للنشر والتوزيع، بغداد، العراق، د. ت.
- محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان د. ت.
- مصطفي صفوان، الكلام أو الموت: اللغة بما هي نظام اجتماعي، دراسة تحليلية نفسية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان ٢٠٠٨.
- موفق الدين بن قدامة المقدسي، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ. كذلك: محمد عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد د. ت.

- المراجع الأجنبية:

- Aafke E. Komter, (Editor), The Gift: An Interdisciplinary Perspective, Amsterdam: Amsterdam UP, 1996.

- Alain Guery, The Unbearable Ambiguity of the Gift, Translated from the French by Katharine Throssell, Annales HSS 68, Number- 3 (July-September 2013: 573 - 589).
- Alan D. Schrift, (Editor), The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity. Routledge, New York, 1997.
- Adrian Frutiger, Signs and Symbols, Their Design and Meaning, Translated by Andrew Bluhm, Van Nostrand Reinhold, New York, 1989.
- Alain Testart, What is a gift?, Translated from the French by Susan Emanuel and Lorraine Perlman, HAU: Journal of Ethnographic Theory 3 (1): 249 -61, 2013.
- Alberto Manguel, A History of Reading, Penguin, New York, 2014.
- Alberto Manguel, A Reader on Reading Yale University Press, 2010.
- Alexander G. Duttmann, The Gift of Language, Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig, Translated by Arline Loyns, The Athlone Press, London, 2000.

- Bronislaw Malinowski, The Problem of Meaning In Primitive Languages (Supplement- I), In: C. K. Ogden & I. A. Richards, The Meaning of Meaning, A Study of The Influence of Language Upon Thought And of The Science of Symbolism, With Supplementary Essays by B. Malinowski and F. G. Crookshank (Eighth Edition), A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1946.
- C. K. Ogden & I. A. Richards, The Meaning of Meaning, A Study of The Influence of Language Upon Thought And of The Science of Symbolism, With Supplementary Essays by B. Malinowski and F. G. Crookshank (Eighth Edition), A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1946.
- Claudia Bianchi, Contextualism, In: Marina Sbisà, Jan-Ola Östman, Jef Verschueren (Editors), Philosophical Perspectives for Pragmatics, (Handbook of Pragmatics Highlights (HoPH)-Volume10) John Benjamins Publishing Company Amsterdam/Philadelphia, 2011.
- Daniel Boyarin, Placing Reading: Ancient Israel and Medieval Europe, In: Jonathan Boyarin (Editor), The

Ethnography of Reading, University of California Press, Berkeley Los Angeles Oxford, 1993.

- Elspeth Jajdelska, Silent Reading and the Birth of the Narrator, University of Toronto Press, Toronto, 2007.
- Elizabeth Long, Textual Interpretation as Collective Action, In: Jonathan Boyarin (Editor), The Ethnography of Reading , University of California Press,Berkeley Los Angeles Oxford, 1993.
- Emmanuel Levinas, Collected Philosophical Papers, Translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht - Boston - Lancaster, 1987.
- Emmanuel Levinas, Totality and Infinity, An Essay on Exteriority, Translated by Alphonso Lingis, Martinus Nighoff Publishers, The Hague, Boston, London, 1979.
- Emmanuel Levinas, Alterity and Transcendence, Translated by Michael B. Smith, The AThlone Press, London, 1999.
- Ferdenand de Saussure, Deuxieme Cours De Linguistique Generale (1908-1909) (d'apres les cahiers d'Albert Riedlingeret Charles Patois): Saussre's Second Course Of Lectures On General Linguistics (1908-

1909)(from the notebooks of Albert Riedlingerand Charles Patois), French text Edited by Eisuke Komatsu, English translation by George Wolf, Pergamon, New York,1997.

- Ferdinand De Saussure, Course In General Linguistics, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye In collaboration with Albert Reidlinger, Translated from the French by Wade Baskin, Philosophical Library, New York, 1959.
- Friedrich Nietzsche, Ecce Homo: How One Become What One Is & The Antichrist: A Curse on Christianity, Translated by Thomas Wayne, Algora Publishing, New York, 2004.
- Gregoire Mallard, The Gift Revisited: Marcel Mauss on War, Debt, and the Politics of Reparations, Sociological Theory 29:4 December (American Sociological Association) 2011 .
- Genevieve Marie Johnson, The Invention of Reading and the Evolution of Text, Journal of Literacy and Technology, Volume 16, Number-1: May 2015.

- Gregoire Mallard, Gift Exchange, The Transnational History of a Political Idea, Cambridge University Press, New York, 2019.
- Henry Drumond, Love: The Supreme Gift, The Greatest Thing in the World, Digitized by the Internet Archive in 2014.
- Immanuel Kant, The Critique of Pure Reason, Edited [and Translated] by Paul Guyer, Allen W. Wood, (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant), Cambridge University Press, New York, 1998.
- J . Carrier, Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism Since 1700 , Routledge, London, 1995.
- J . Hillis Miller, The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin (New York: Columbia University Press, 1987.
- Jacques Derrida, of Grammatology,(Corrected Edition), Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Jacques Derrida, Given Time: I. Counterfeit Money, Translated by Peggy Kamuf, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992.

- Jacques Derrida, On The Name, Translated by Thomas Dutoit, Stanford University Press, Stanford-California, 1995.
- Jacques Lacan; Jeffrey Mehlman, The Other Is Missing, October, Volume. 40, Television, published by The MIT Press (Spring, 1987).
- Jacques Lacan, Écrits: A selection, Translated by Alan Sheridan With a foreword by Malcolm Bowie, Routledge: London and New York, 1977.
- Jacques Lacan, The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience (Delivered at the 16 th International Congress of Psychoanalysis, Zurich, July 17), 1949.
- Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan , Edited by Jacques- Alain Miller (Book I- Freud's Papers on Technique 1953 -1954), Translated With Notes by John Forrester, W. W. Norton & Company, New York, London,1991.
- Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan , Edited by Jacques-Alain Miller (Book III The Psychoses 1955-1956), Translated With Notes by Russell Grigg,

W. W. Norton & Company, New York, London, 1993.

- Jean -Luc Marion, God Without Being,(Hors - Texte) Translated by Thomas A. Carlson With a Forward by David Tracy, University Chicago Press, Chicago and London,1991.
- Jean-Luc Marion , In Excess: Studies of Saturated Phenomena, Translated by Robyn Horner And Vincent Berraud, Fordham University Press ,New York, 2002.
- Jean -Luc Marion , The Reason of the Gift, Translated by Stephen E. Lewis, University of Virginia Press, Charlottesville and London, 2011.
- John Wilson, Karyn Stapleton, Authority, In: Marina Sbisà, Jan-Ola Östman, Jef Verschueren (Editors), Society and Language Use, (Handbook of Pragmatics Highlights (HoPH) -Volume 7) John Benjamins Publishing Company Amsterdam/Philadelphia, 2010.
- John Dagenais, The Ethics of Reading Manscript Culture: Glossing The Librode Debuen Amor, Princeton University Press, Princeton, New Jersey,1994.

- Lewis Hyde, The Gift, Creativity and the Artist in the Modern World, Vintage Books, A Divinsion of Random House, Inc., New York, 2007.
- Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other essays, Translated from The French by Ben Brewster (Second edition) NLB, London, 1977.
- Marilyn, Strathern, The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia, University of California P, Berkeley, 1988.
- Mark Osteen(Editor),The Question of the Gift: Essays Across Disciplines, Routledge, New York, 2002.
- Martin Buber, Hebrew Humanism, In: The Writings OF Martin Buber, Selected, Edited, and Introduced by Will Herberg, Meridian Books, Inc. New York, 1963.
- Martin Buber, I and Thou, Translated by Roland Gregor Smith, Printed by Morrison and Gibb Ltd., Edinburgh and London, 1950.
- Martin Heidegger, Off the Beaten Track, Edited and Translated by Julian Young and Kenneth, Haynes Cambridge University Press, UK, 2oo2.

- Maurice Godelier, The Enigma of the Gift, Translated by Nora Scott, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Maurice S. Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue, Harper Torch books: The Cloister Library, Harper & Row, Publishers, New York,1960.
- Michaela Benson and Denise Carter, Introduction: Nothing in Return? Distinctions Between Gift and Commodity in Contemporary Societies, Anthropology in Action, Berghahn Books, New York, 2008
- Nicholas Howe, The Cultural Construction of Reading in Anglo-Saxon England, In: Jonathan Boyarin (Editor), The Ethnography of Reading, University of California Press, Berkeley- Los Angeles-Oxford, 1993.
- Roland Barthes, The Rustle of Language, Translated by Richard Howard dol, Hill and Wang , New York A division of Farrar, Straus and Giroux, New York, 1986 .
- S. R. Fischer, A history of reading, UK: Reaktion Books, London, 2003.

- S. R. Goldman, & M. Scardamalia, Managing, Understanding, Applying, and Creating Knowledge in the Information Age: Next-generation Challenges and Opportunities, Cognition and Instruction, 31(2) 2013.
- Umberto Eco, Interpretation and History , In: Umberto Eco and Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brook-Rose; Interpretation and overinterpretation, Edited by Stefan Collini, Cambridge University Press, New York, 1992.
- Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, Translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell Ltd, Oxford, 1958.
- Marcel Mauss, The Gift, The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies, translated by W. D. Halls, With a foreword by Mary Douglas, Routledge: London and New York, 1990.
- Mary Carruthers, The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture (second edition), Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Matthias Fritsch, The Gift Of Nature in Mauss and Derrida, Oxford Literary Review (Volume. 37, Number-1) Jun 2015.

- Maurice Godelier, The Enigma of the Gift, Translated by Nora Scott, University of Chicago P, Chicago, 1999.
- Paulo Coelho, The Alchemist, Translated by Alan R. Clarke, New York, 1992.
- Paulo Coelho, The Supreme Gift, Freely adapts Henery Drummond's The Supreme Gift, New York, 2005.
- Peter McCormick, Literary Truths and Metaphysical Qualities, In: B. Dziemidok and P. McCormick (Editors), On the Aesthetics of Roman Ingarden :Interpretations and Assessments,(Nijhoff International Philosophy Series Volume 27), Kluwer Academic Publishers Dordrecht - Boston - London, 1989.
- Srikant Sarangi, Public discourse, In: Jan Zienkowski, Jan-Ola Östman, Jef Verschueren (Editors), Discursive Pragmatics,(Handbook of Pragmatics Highlights (HoPH)-8, John Benjamins Publishing Company Amsterdam / Philadelphia, 2011.
- Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning, Washington Square Press Published by Pocket Books, New York-London, 1984.

- Wilhelm Dilthey, Introduction to the Human Sciences, (Selected Works - Volume-I), Edited by Rudolf A. Makkreel And Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1989.
- Wilhelm Dilthey, Poetry and Experience, (Selected Works - Volume V), Edited by Rudolf A. Makkreel And Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton, New Jersey,1985.
- Wolfgang Iser, The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett(1972), Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1974.
- Wolfgang Iser, The Act of Reading, A Theory of Aesthetic Response, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1994.
- Wolfgang Iser,The Range of Interpretation (Wellek Library Lecture Series at the University of California in the spring of 1994), Irvine, Columbia University press New York, 2000.