

فوكو وليفيانس على حلبة سعودية:الضيافة بين سعيد السريحي وعبدالله المطيري

FOUCAULTAND LEVINASONA SAUDI RING: HOSPITALITYBETWEEN SA'ID ALSURAYHIAND ABDULLAH ALMUTAYRI

عادل خميس الزهراني*
1 جامعة الملك عبدالعزيز بجدة (المملكة العربية السعودية)،(akalzhrani@kau.edu.sa)

تاريخ النشر: 2023/03/28

تاريخ القبول: 2027/03/09

تاريخ الإرسال: 2023/02/13

ملخص:

يتناول هذا البحث قضية الضيافة كما ترد في أطروحتين سعوديتين. تمثل الضيافة موضوعاً إنسانياً مهماً، يتقاطع مع عدة قضايا وجودية واجتماعية وأنتروبولوجية، لأنه يمثل نقطة التقاء الذات بالآخر. من هنا يتناولها عدد من الفلاسفة والكتاب من جوانب مختلفة.

وتحمل الضيافة للعرب عموماً، والسعوديين بشكل خاص، معنى مختلفاً يرتبط بتاريخهم الذي كان الكرم ركيزةً في منظومته في الأخلاقية، ولذلك يعمد سعيد السريحي، الناقد السعودي المعروف، على تحليل مفهوم الضيافة في كتابه (حجاب العادة: أركيولوجيا الكرم من التجربة إلى الخطاب)، موظفاً منهج ميشيل فوكو في الأركيولوجيا، ومحاولاً الكشف عن الأنساق المضمره خلف الخطاب التراثي الذي يتناول الكرم وما يتصل به من مظاهر وقيم. الأطروحة الأخرى هي كتاب الأكاديمي والفيلسوف السعودي عبدالله المطيري (فلسفة الأخرية: الآخر بين سارتر وليفيانس وبهجة الضيافة)، الذي يعطي فكرة شاملة عن فلسفة الضيافة والعلاقة مع الآخر. المطيري متأثر بفلسفة ليفيانس في الأخرية والأخلاق، لكنه يطور فكرته الخاصة عن الضيافة، حين يذهب إلى أن بإمكان الضيافة أن تشكل نموذجاً وجودياً للعالم، حيث يمكن للبشر أن يتعايشوا مع بعضهم ومع غيرهم بسلام وطمأنينة. يحاول هذا البحث، معتمداً على مقولات الفينومولوجيا، تحليل الكتابين، للكشف عن نقاط الالتقاء والافتراق بين الباحثين، والوقوف على تأثير فوكو وليفيانس عليهما.

كلمات مفتاحية: الضيافة، الآخر، الأركيولوجيا، الأخرية.

ABSTRACT:

This paper deals with the issue of hospitality as discussed by two Saudi intellectuals. Hospitality is a crucial concept to the world, as it is a meeting point between the self and the other. Therefore, a wide range of philosophers and writers have addressed the issue from different angles; Enmanuel Kant is being one important example, who wrote a detailed peace of philosophy elaborating his theory of 'universal hospitality.

To Arabs, and particularly Saudis, hospitality has a special meaning, because it is connected to generosity which is a pillar of their moral values. Thus, Sa'ïdAlsurrayhi, a well-known Saudi critic, published a book titled (the Veil of Habit: Archeology of Generosity from Experience to Discourse), where he deals with generosity and other related topics such as hospitality. However, Abdullah Almutayri, an academic & philosopher, concentrates on hospitality in his (Philosophy of the Otherness: the Other between Levinas & Sartre & The Joy of Hospitality). Influenced by Levinas's vision of ethics & others, Almutayri sheds light on philosophies of hospitality & the relationship with the other. He concludes that hospitality helps create a model to the rest of the world where co-existence could happen. Applying some aspects of phenomenology, my paper analyses both works, in order to reveal similarities and differences between them, and extract traces of Foucault & Livinas in Alsurrayhi and Almutayri books.

المقال: فوكو وليفيناس على حلبة سعودية: الضيافة بين سعيد السريحي و عبدالله المطيري

1. مقدمة

يعد مفهوم الضيافة مفهوماً مهماً في الثقافة العربية عبر تاريخها، وحتى اليوم. وهو مفهوم اجتماعي ثقافي يخفي خلفه منظومة من القيم والمبادئ والعادات والتقاليد الاجتماعية، ما يجعل تناوله همماً فلسفياً، يأتي ضمن سياق مبحث الأخلاقيات في الفلسفة.

وقد اهتم المفكرون والباحثون السعوديون بهذا المفهوم، ومنهم الناقد والمفكر السعودي سعيد السريحي الذي تناول المفهوم في كتابه الشهير (حجاب العادة: أركيولوجيا الكرم من التجربة إلى الخطاب)، وكذلك الفيلسوف والأكاديمي عبدالله المطيري في كتابه المهم (فلسفة الآخريّة: الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة). اللافت في الأطروحتين أنهما ينطلقان من نقطتين مختلفتين؛ تستنزل الأولى -خفية- بمنهجية ميشيل فوكو في أركيولوجيا المعرفة، بينما لا يخفي المطيري تأثيره بفلسفة الآخريّة لدى إيمانويل ليفيناس، لكنه تأثر محاورة وتجاوز. من هنا يحاول البحث تحليل الأطروحتين والمقارنة بينهما، للكشف عن نقاط الالتقاء والافتراق، وهو ما يمكن أن يمثل مناقشة للفلسفة العالمية في إطار محلي من جهة، ودرساً فلسفياً لقيمة أخلاقية مهمة في الثقافة المحلية.

على الرغم من أن الفينمونولوجيا (أو الظاهراتية في الترجمة العربية) هي المظلة الفلسفية للطرح، إلا أن البحث يستفيد من بعض مقولات السيميائية في محاولته استنتاج أبعاد الأطروحتين الفلسفتين لدى السريحي والمطيري، ومقاربتهم لفكر الناقد الفرنسيين فوكو وليفيناس. لا يزعم البحث أنه يطبق المنهج السيميائي في التحليل، لكن اهتمامه بالضيافة يضعه أمام شبكة من التشكيلات الخطابية، والمفاهيم الثقافية، والممارسات والاجتماعية، وإذا كان سعيد بنكراد يرى أن السيميائيات "تعني بدراسة السلوك الإنساني باعتباره حالة ثقافية منتجة للمعاني"¹ فإن الضيافة تُشكّل نسقاً سيميائياً بالأ يتقاطع مع أبعاد وجودية وفلسفية أخرى ضمن نطاق الكون السيميائي، كما سنلاحظ.

قد يكون البعدان السوسولوجي والأنثروبولوجي أكثر ظهوراً -ربما- في الخطاب الممثل لعالم الضيافة، لكن هذا لا يعني إلغاء البعد الوجودي المهم الذي ينطوي عليه نسق الضيافة (في علاقة الإنسان بالمكان وبالآخر، أي بالوجود)، وسنلاحظ كيف أن سيميائيات الضيافة تمارس وظيفتها بالتنقل المرن (والمنسجم نوعاً ما) بين هذه الأبعاد عبر تشكيلات الخطاب الأدبي والاجتماعي الذي يصوّر مفاهيم الضيافة وممارساتها. يحضرنى هنا يوري لوتمان الذي يؤكد أن: "الوحدة الأساسية للسيميوزيس، الآلية الفاعلة الصغرى، لا تكون لغة معزولة ولكنها تكون كلية الفضاء السيميوطيقي لثقافة معينة. هذا الفضاء هو الذي نصطلح عليه بـ 'سيمياء الكون'".²

2. تمهيد: مفهوم الضيافة بين ثقافتين

ترتبط الضيافة بالتماس مع الآخر، وهذا ما يجعلها شأنًا ذات أبعاد فلسفية واجتماعية حساسة. لكنها مفهوم محايد في الأساس، يفسر ممارسة إنسانية معينة، ويمكن أن توسم بالسوء أو الحُسن (سوء الضيافة، وحسن الضيافة) انطلاقاً من التجربة الإنسانية. من هنا أصبحت مبحثاً أخلاقياً واجتماعياً وفلسفياً في الوقت ذاته، وتُدرس من زوايا نظرية وتطبيقية مختلفة، فيتناول الباحثون تعريفها وتقنيدها ومصطلحاتها، ووصف عالمها السيميائي والظواهر المرتبطة به، والتفصيل في شروطها وآدابها وحدودها.

وكثيراً ما يتصل مفهوم الضيافة بالكرم، حتى تكون أحياناً مرادفاً له، وكما يكون الكرم كرمَ نفس أو يدٍ أو خُلُقٍ، فإن الضيافة يمكن أن تحتل كل هذا. من هنا يكون التركيز غالباً على بُعد البذل والعطاء عند الحديث عن الضيافة، لأنها تمثل في واحد من أشهر وجوهها مفهوماً يعكس فضيلةً إنسانية يمارسها الإنسان تجاه أخيه الإنسان (وتجاه الكائن الحي). ويرتبط بهذا المفهوم ذلك البُعد الأنثروبولوجي للضيافة. وما يتعلق بها من طقوس وتقاليد تبدأ بفكرة الاستضافة، مروراً بالدعوة وعادات الاستقبال اللفظية وغير اللفظية، وانتهاء بتقديم الطعام والشراب والمأوى.

هذا لا يعني أن دلالة العطاء تخلو من لمحة فلسفية، فالإنسان يعيش على الأخذ والبذل، وبالتفكير في رحلة تقوم على تقديم العطاء واستقباله، فإن الضيافة تشكل -وفقاً لهذا- اختصاراً للرحلة البشرية في الوجود. لكنَّ وجوهاً أخرى للضيافة يمكن -بالنظر إليها- الوقوف على أبعادٍ وجودية فلسفية أكثر عمقاً ربما، فبجانب دلالة العطاء الطاغية والمرتبطة بالبعد الاجتماعي للنشاط، يمكن النظر للضيافة بوصفها علامة على الحدود بين الذات والآخر، وبذلك تكون مظهراً من مظاهر الاتصال بالآخر، لتسهم بذلك في تعريف الذات وتوضيح طبيعتها الآخر.

ليس هذا وحسب، بل يمكن التعمق أكثر في هذا البعد الفلسفي- بالنظر إلى الضيافة بوصفها علامة على الوجود الإنساني الهش، حين تصبح نموذجاً إنسانياً يشير إلى حقيقة وجودنا المؤقت -والمستعار ربما- في هذه الحياة، لنصبح بذلك ضيوفاً على الوجود، ولعل في هذا شيئاً مما يتضمنه مفهوم هايدغر الشهير (الدازين)،³ وهو الذي يقول: "الإنسان لا يتجلى في ماهيته إلا من حيث كونه مدعواً من قبل الوجود".⁴ ولعلنا -بني البشر- باستثمار وتكريس الضيافة (مفهوماً وممارسة) في يوميات حياتنا، نستحضر وجودنا المؤقت، وضيافتنا في هذا الكون، فنحاكيه، ونجعله انعكاساً تطبيقياً لما نتصوره من وجودنا.

هذا يقودني إلى القول إن الفرق بين النظرة العربية والغربية تجاه الضيافة لا يبدو كبيراً، فالعلامات الكبرى مشتركة (مثل علامات الضيف والمضيف والمنزل والاستقبال والكرم)، وكذلك كثير من العلامات الصغرى (كعبارات الترحيب، وعادات الضيافة المتعلقة بالطعام والإيواء وغيرها...). ولعل نقطة الاختلاف تكمن في تركيز الثقافة العربية على البُعد الأخلاقي للضيافة، بينما أخذها الفكر الغربي نحو آفاق سياسية وفلسفية أوسع. وتحكي كتب التراث العربية عن أهمية

الضيف والضيافة في الثقافة العربية منذ عصور ما قبل الإسلام، وهي أهمية أنتجت الجغرافيا حين وجد العربي نفسه في خضم صحراء ممتدة شحيحة الموارد، عدوانية الطباع. هذا يعني أن ظاهرة الكرم العربية، وما يستتبعها من تقاليد وعادات الضيافة، جاءت نتيجة حتمية لظروف المكان والزمان، ولم تكن يوماً ترفاً أخلاقياً.

ويبرز اسم حاتم الطائي نموذجاً مثالياً لشخصية العربي الكريم والمضيف، حتى أصبح مضرباً للمثل، لا يهنا له طعام يأكله وحيداً، وفي ذلك قال مخاطباً زوجته:

"إذا ما صنعت الزاد فالتمسي له أكياً فإنني لست آكله وحدي
أخاً طارقاً أو جار بيتٍ فإنني أخاف ملامات الأحاديث من بعدي
وإني لعبد الضيف من غير ذلة وما في إلا ذاك من شيمة العبد".⁵

إن في عمق خطاب الكرم والضيافة العربية، التي يمثل الطائي نموذجاً لها، تلمساً للمعنى الإنساني العميق للضيافة، حيث يكون لهذا الغريب -الذي توقد له النيران ليهتدي بها- حق في ما يملك العربي من قوت ومأوى،⁶ وهو ما يذكرنا بفكرة إيمانويل كانت عن الملكية المشتركة للأرض، التي سيرد الحديث عنها بشيء من التفصيل لاحقاً في هذا البحث.

ثم جاء الإسلام ليكرس أهمية الضيافة، بسرد قصص الضيافة في النص القرآني، أو بالتوجيه النبوي المباشر. وقصة ضيف إبراهيم الذين لا يأكلون مثال جيد، حين اختار لهم السمين من العجل، وتوجس من إعراضهم عن الأكل، حتى ظهر له من كان من أمرهم. وفي موقف لوط عليه السلام من قومه ما يكشف عن حساسية الأمر وعمقه في نفس لوط، وهو يتوسل قومه قائلاً: " وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي"⁷ عارضاً عليهم بناته عوضاً، في مشهد يجعل الضيف في مرتبة أهم من البنات، كما كان أهم من الابن في قصيدة الحطيئة الشهيرة (وطاوي ثلاث...).

يبدو لي خطاب الإسلام ممثلاً للموقف الديني عموماً من الضيافة، التي تأخذ منحى وجودياً، تعبر عنه قصة النبي إبراهيم الماضية، وقصة أخرى أوردتها الإسرائيليات حين أغلظ عليه السلام- القول مع ضيفه وطرده حين اكتشف أنه غير مؤمن، فجاء الرد الإلهي -عبر جبريل عليه السلام- معاتباً ومستنكراً فعلة النبي إبراهيم: "بأن الله يرزقه على كفره وأنت تبخل عليه".⁸

وتربط الأحاديث الصحيحة بين إكرام الضيف والإيمان مباشرة: "فليكرم ضيفه"⁹ كما يحدد النبي شروط الضيافة وآدابها على المضيف والضيف "والضيافة ثلاثة أيام"¹⁰ "ولا يحل لرجل مسلم يقيم عند أخيه حتى يؤثمه"¹¹ ويأخذ الخطاب النبوي الأمر إلى الحد الذي يجعل الضيافة حقاً للضيف، ويذهب أبعد من ذلك حين يوجه بنصرة الضيف الذي يُحرم الضيافة، وذلك في حديث رواه أبو داود، نصه كما يلي: "أَيُّمَا رَجُلٍ أَضَافَ قَوْمًا فَأَصْبَحَ الضَّيْفُ مَحْرُومًا، فَإِنْ نَصَرَهُ حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ حَتَّى يَأْخُذَ بِقَرَاءِ لَيْلَةٍ مِنْ زَرْعِهِ وَمَالِهِ"¹².

وقد نزلت آية الإيثار (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة)،¹³ في موقف ضيافة كما هو معروف، لتحمد للمضيفين إيثارهم رغم ما بهم من خصاصة وحاجة.¹⁴ ويبقى موقف

أنصار المدينة من مهاجري مكة مشهداً عالقاً في ذاكرة التاريخ، ومثالاً نموذجياً للضيافة، وصل إلى الحد الذي يعرض الرجل من المدينة نصف ماله، وبيته، وإحدى زوجاته على المهاجر.¹⁵ وفي حديث عن السخاء يضع الجاحظ الإسراف معياراً للضيافة، حين يجعل السخاء من الفضائل، ويعني به "بذل المال من غير مسألة ولا استحقاق وهذا الفعل مستحسن ما لم ينته إلى السرف والتبذير".¹⁶ أما ابن سينا فيركز -في تعريفه للجود- على العطاء دون انتظار التعويض، إذ الجود لديه "إفادة ما ينبغي لا لعوض"، والجواد الذي يعطي دون ترقب لعوض مادي أو معنوي، "فالجواد الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه، وطلب قصدي، لشيء يعود إليه".¹⁷ وباب الضيافة باب مشترك في كتب الأدب والمعارف العربية، ويجد القارئ فيه تفصيلاً في مفاهيم الضيافة، وتصنيفاً لأداب الضيافة والضيف والمضيف، وغير ذلك.¹⁸

ويمكن القول إن الضيافة أخذت منعطفاً أنثروبولوجياً -عقب ذلك- في الخطاب لتصبح طقوساً ومظاهر وعادات وتقاليد، وارتبطت بقيمة الكرم، لتصبح دلالة مرادفة وعلامة على مداه ومستواه، ثم أخذ الأمر منحى عجائبياً في قصص الضيافة والإكرام وبذل كل شيء، وهي سرديّة تسيطر على المفهوم العام للضيافة عند العرب اليوم بشكل أو بآخر.

ويرى رزاق كريمة أن إطلاق كلمة الضيف على الإنسان الغريب علامة على الاحتواء، والاستعداد المبدئي لتقبله وعدم القلق منه لأنه ضيف، وليس غريباً. إن في كلمة الضيف تحايلاً على حالة التوجس التي يمكن أن يثيرها حضور الشخص الغريب، وهو ما يمنحه "امتيازات يمكن أن يصطلح عليها كحقوق". ويؤكد كريمة على أن هذا الحق يجعل من الضيف سيداً وصاحب حق، كما أن إكرام الغريب بالضيافة تطفئ طمعه. يُمنح الغريب الثقة، "وهي ثقة لا مشروطة نقرأ فيها قبولاً للغير وتحمل المسؤولية تجاهه واعترافاً به مع احترام اختلافه، وفي ذلك تقريب الإنسان للإنسان وتوطيد لعلاقة أخوية قائمة على المشاركة الوجدانية، وهذا عامل مهم في بناء علاقات إنسانية مع الآخرين".¹⁹

ولعلنا نلمس التباين بين النظرة العربية والغربية بدءاً من إجابته سقراط حينما سئل عن وطنه فقال: (ليس أئينا بل العالم)، لتأخذ منحاًها الفلسفي الطويل بعد ذلك، وتكتمل لتصبح مبحثاً فلسفياً قائماً بذاته، يتناول علاقة التماس مع الآخر، وما يتصل به من قضايا وجودية وإنسانية كالملكية، وقبول الآخر، وحقوق الإنسان، وسياسات التعامل مع الغرباء من المهاجرين أو الزائرين في أيام السلم، وفي أيام الحرب. تبدو المسألة حين ننظر لها من هذه الزاوية معقدة وحساسة، وهو ما جعل إيمانويل كانت يخصص لها جزءاً من فلسفته، في مرحلة اهتمامه بقضية المواطنة الكونية.

تعني الضيافة -كما يرى كانت- "حقّ الغريب في ألا يعامل كعدوٍ حينما يظاً أرضاً لغيره". هذا الحق يتجاوز فضيلة التعايش الاجتماعي، كما يتجاوز "الطف والكرم الذي يبديه الشخص للغرباء الذين يحضرون لأرضه أو الذين يعتمدون على عطفه" في ظروفهم الصعبة. فالضيافة - وفقاً له- حق بشري مشترك في 'الجمهورية العالمية'.²⁰ ويرى كانت أن حق الضيافة قانونيهم

بتنظيم تفاعل الأفراد المنتمين لثقافات مختلفة، إنه يحو الحدود المدنية عبر إعادة تنظيم وتقنين العلاقات بين الأعضاء والغرباء. وهكذا تحتل الضيافة مكاناً بين حقوق الإنسان والحقوق المدنية.

جاءت ملاحظات كانت هذه بعد أن أصبحت الحدود بين البلدان والأمم نقطة للخلافات والحروب والعدوانية ورفع مستوى الكراهية والعنصرية ضد الآخر. أصبحت المسألة قضية وجودية بالنظر إلى أن حق البشر في الأرض مشترك، وذلك لأن الإنسان لا يولد بهذا الحق - أعني ملكية الأرض - فالأرض هي الكوكب الذي يجمع البشر، وهذا يعني أن الملكية مشتركة، ومن هنا سعى كانت من خلال نظريته (الضيافة الكونية) إلى حل الإشكالية عبر طرح رؤاه الخاصة. تقتضي النظرية اتفاقاً مبدئياً يعترف فيه الإنسان بحدود ملكيته وملكية الآخرين، وهو ما سيؤسس لمفهوم (صاحب الأرض والغريب عنها)، وهذا يستدعي أن تصح زيارة الغريب مؤقتة لا دائمة، وأن تتبّع قوانين صاحب الأرض شريطة أن تكون هذه القوانين عادلة تحترم حق الغريب في أن يستضاف، انطلاقاً من اشتراكهما (صاحب الأرض والغريب) في الملكية المشتركة لسطح الأرض، "وبالتالي يجب في النهاية التسامح مع فكرة حضور الآخر عليه".²¹

يظهر هنا كيف أن الضيافة بالنسبة لكأنت دعوة سلام وتسامح بين الشعوب، لذلك يحاول - رغم التعقيدات والتناقضات - أن يوفق بين السياسة والأخلاق، "إذ للبشر حق طبيعي في الأرض، وفي الوجود، ولفهم هذا لا بد من نظرة أخلاقية لهذا الحق، نظرة تمكن السياسي من استيعاب الآخر (الضيف)، وتقنين وجوده في أرضه، والتسامح مع فكرة وجوده على أرضه، بوصفه يمارس حقاً وجودياً إنسانياً، شريطة أن يدرك الآخر الضيف حدوده وشروط إقامته المؤقتة والعبارة والمحدودة السلطات".²² ويرى فتحي المسكيني أن إضافة كانت للمفهوم تتمثل في نقله له من إطار (محبة النوع الإنساني) إلى حق (كوسموبوليطي) للغريب الذي أصبح الضيافة الكونية حقه "في المرور في أفق العالم الذي يزعم دازاين ما أنه يسكنه وحده".²³

ويناقش أستاذ الفلسفة الفرنسي مارتن ديليكشي محاولة إيمانويل كانت في تقنين الضيافة التي يمكن أن تسد النقص في جانب من جوانب حقوق الإنسان. لكن المشكلة - كما يراها ديليكشي - أن سياسة الضيافة التي يقترحها كانت صعبة لأنها تتضمن حتماً شيئاً من التنازل في سياسات السيادة، "فعندما يصبح الترحيب بالآخرين مشروعاً جماعياً، فإن نتيجته المتناقضة هي طمس حدود المجتمع". يدرك كانت هذا التناقض لكنه يرى فيه مكمناً قوة لا ضعف، يتنازل فيه المجتمع عن بعض المعايير الصارمة التي تحدد هويته، مقابل تجنيبه ويلات الحروب.²⁴

الأطروحة الأخرى التي يناقشها ديليكشي تعود لفيلسوف التقويض جاك دريدا الذي يقدم مقالة يناقش فيها أفكار كانت وليفيناس وغيرهما في قضية الضيافة. بالنسبة لدريدا يظل مفهوم الضيافة صعباً وإشكالياً، وربما عصياً على التأطير النهائي، لأن الضيافة المطلقة تعني - في رأيه - الانفتاح على فكرة بذل الإنسان كل ما يملك لهذا الآخر، وهذا ما يجعل سنّ قوانين عامة للضيافة أمراً مستحيلًا ومتناقضاً. وذلك لأن الحديث هنا عن طرفين دوماً، وكلا الطرفين يمكن تطبيق الأمر عليهما، والضيف الذي يأخذ سيتحول إلى مُضيف يُعطي، وهذا يعني أنه سيكرر ممارسة

البازل الأول، ويعطي كل ما لديه، وهذا يقود إلى تأكيد رأيه أن الضيافة المطلقة غير المشروطة أمر متعذر.

يميز دريدا بين (قانون الضيافة)، و(قوانين الضيافة)، "قانون الضيافة غير المحدودة يعني منح الشخص بيته وذاته وما نملك لهذا القادم الجديد دون السؤال عن اسمه، أو دون الرغبة في أي مقابل أو تعويض، أو حتى دون أي شرط". أما "قوانين الضيافة" فهي الحقوق والواجبات المشروطة عادة، لذلك يذهب إلى أن كل أنواع الضيافة الموجودة تنتمي للنوع الثاني، لأن الضيافة غير المشروطة مستحيلة حسب رأيه.²⁵

وكعادته يعمل دريدا على تفويض مفهوم الضيافة عبر تتبع دقيق لتاريخ تطوره الدلالي. في هذه الرحلة تلتصق دلالات متناقضة بالجذر المتحول للفظ (**hospitality**) من مثل: ضيف، غريب، عدو أو عدائي... وهو بهذا يضع يده على مكن التناقض في مفهوم الضيافة، وفي قانون الضيافة، فمادامت الضيافة مرتبطة بمفهوم الملكية (المضيف صاحب أرض يستضيف فيها الغريب عنها الذي لا يملك إلا حق الزيارة) فإن الضيافة غير المشروطة مستحيلة. من هنا يؤكد على أن مفهوم الضيافة يرسخ ضمناً المسافة بين مالك المكان والغريب، وهو بذلك يحمل تناقضاً داخلياً يجعل أمر تحققه في الحاضر أمراً مستحيلًا، لا يتحقق إلا في المستقبل الذي لن يأتي. وما دام المضيف، وهو يقدم للضيف كل شيء (الترحاب والمأوى والزاد ويقول: المحل ملكك)، يدرك أن هذا بيته وملكه فلن يستطيع الضيف أن يصبح صاحب بيت أبداً، ولو حاول أن يفعل حقيقةً، أي أن يتصرف كأنه في بيته، فسيستحيل الأمر لحالة عداء على الأرجح.

إن كلمة الترحيب (أهلاً وسهلاً) تحمل ضمناً تشبث الشخص بملكه -كما يؤكد دريدا- وهي تمثل ما يشبه إعلان السيادة الذي يقدمه المضيف للضيف، السيادة على المكان، بل إنه يذهب إلى أنها طريقة المضيف لتأكيد سيادته، والتباهي بما لديه، وهو ما يجعل ضيوفه في حالة تردد وعدم ارتياح تمنعهم ربما من لمس شيء في هذا المنزل. وكأن عبارة الترحيب تنقلب لتصبح عبارة تحذير تكرس غربة الضيف وتشد على ناقصه. وهكذا تغدو بقية التعبيرات تأكيداً لهذه الحقيقة: وتصبح عبارة (البيت بينك) -**make yourself at home**، دعوة محدودة ذاتياً، وكأنها تعني "أرجو أن تشعر وكأنك في المنزل، أو تصرف كما لو كنت في المنزل، ولكن تذكر، هذا ليس صحيحاً، فهذا ليس منزلك بل منزلي، ومن المتوقع أن تحترم ممتلكاتي".²⁶

يضع دريدا الأمر في سياقه ليؤكد على أهمية الضيافة كمبحث فلسفي سياسي في الوقت ذاته، لأن مفهوم الضيافة -كما رأى كانت وغيره- يستلزم وجود طرفين: سيد وضيف، (سيد البيت أو سيد البلد، الذي يملك سلطة السيطرة على المكان). كون الشخص مضيفاً يفترض أولاً وجود إمكانية الاستضافة (أي سلطة أن يستضيف)، وهذا يعني أن الملكية لا بد أن تكون حاضرة، وهذا -وفقاً- لدريدا يستوجب تشكيل هوية للذات، كما تستلزم الضيافة بالتالي -نوعاً من السلطة على المستضاف. (فالضيف الذي يستولي على البيت عنوةً لن يصبح ضيفاً وينتقل إلى مفهوم تصنيفي آخر: معتد، أو مالك جديد... الخ)، وهو ما يعني أن مفهوم الضيافة لم يعد حاضراً في هذه الحالة.

ولهذا، وكى يبقى المضيف مضيفاً، وتبقى الضيافة ممكنة، يحتاج المضيف بأن يكون مسيطراً ومتحكماً في ضيوفه: (من ذلك تحديد مكان لجلوس الضيوف أو مبيتهم، اختيار نوع المأكل والمشرب، تحديد حدود الملكية وإغلاقها، ومن ذلك حدود البلد وحمائتها، تشكيل مفهوم للمواطنة، منع مجموعة معينة من زيارة المكان أو البلد... الخ).

هذا هو المفهوم الممكن للضيافة حسبما يذهب دريدا، وهو يتضمن أولاً -كما نرى- تأطيراً خاصاً لمفهومنا للذات، وحدود ملكيتنا، ننطلق منه نحو ممارسة قيمة أخلاقية، ندعوها حسن الضيافة تجاه آخر جعلناه -بالضرورة- غريباً أو لاجئاً.²⁷ وهكذا تظل الذات أصلاً ثابتاً، والآخر فرعاً مؤقتاً في المكان والزمان. وبهذا يقوّض دريدا مفهوماً آخر عبر كشف تناقضاته الداخلية. ويبقى الأمر وهذه الحال، في جاذبية الفضيلة الأخلاقية المغربية التي تشد البشر نحو الضيافة، وهو ما تعبر عنه إليزابيث تافر-المتخصصة في فلسفة الضيافة- بالتشديد على أن الناس ينجذبون إلى مثال الضيافة، لأنه "مثل كل المثل العليا، يظهر مبهجاً لا شاقاً، ويشكل مصدر إلهام للسعي خلف فضيلة-أو فضائل- الضيافة".²⁸

هذا البعد بالمناسبة هو الذي اتفق فيه دريدا -بشكل أو بآخر- مع نظرية ليفيناس التي تنظر للأمر من منظور الأخلاق، لا منظور الوجود، وهنا يرى ديليكشي أن دريدا "وجد أنجح صياغة نظرية لهذه الضيافة"، عند ليفيناس، حيث "يتم تنظيمها بالكامل حول موضوع الترحيب بالآخر. ووفقاً له، فإن الإيماء الأخلاقية الأولية، وهي أساسية جداً إلى درجة أنها تسبق كل قصد ويتم التعبير عنها في مسؤولية لم تصل بعد إلى الوعي، يتم توضيحها في الضيافة غير المشروطة. وتتطلب الأخلاق التخلي عن الذات في انفتاح تام على الآخر".²⁹

في واحدة من خلاصاته المهمة في (سيمياء الكون)، يرلوتمان أن "البشرية، وهي غارقة في فضائها الثقافي، تخلق دوماً، حول ذاتها دائرة مكانية منظمة. هذه الدائرة تشمل من جهة تمثلات أيولوجية ونماذج سميوطيقية، ومن جهة أخرى، النشاط الإبداعي البشري، ما دام أن العالم المبدع اصطناعياً يعد مطابقاً لهذه النماذج السميوطيقية. يعد الالتحام مزدوج الاتجاه: من جهة، الصروح المعمارية تستنسخ الصورة المكانية للكون، وبشكل عكسي، هذه الصورة للكون بنيت على أساس قياس مع عالم البناءات الثقافية التي خلقها الإنسان". يمكن أن ينطبق هذا على جدلية الضيافة البشرية، فهي تستلهم - بوعي أو دون وعي- من الكون فكرة الوجود المؤقت، أي أن الإنسان يدرك حضوره المؤقت وأخريته في هذا الكون، لكن هذا الإدراك مشيداً داخل نسق سيميائي ندعوه 'الضيافة'، وفيه يُنتج المعنى، وتتولد الدلالات المرتبطة به.

3. أركيولوجيا فوكو أداة لتفكيك الضيافة

يبني سعيد السريحي كتابه كاملاً اعتماداً على منهج ميشيل فوكو الأركيولوجي، حيث يحفر في التشكيلات الخطابية المرتبطة بمنظومة الكرم العربية. لا يقف السريحي ناقداً أدبياً سلبياً، ولا تقليدياً وهو يتعامل مع كل ذلك التراث الكبير الذي يكون خطاب الكرم في الثقافة العربية. خلال

ممارسته الأركيولوجية يقف السريحي على مواطن (رخوة) في الخطاب، حمالة أوجه، ويعمل على تفويض ما استقر في النفوس من دلالات، عبر تقليبها على ما تحتمله من أوجه، أو تأويلها تأويلاً مختلفاً، لا يتسق مع ما اعتادته الذائفة النقدية العربية.

الأركيولوجيا (أو الحفر المعرفي) مفهوم مركزي يستخدمه فوكو ليكشف عما يختبئ تحت سطح المعرفة، وقد استخدم هوسرل المصطلح بمعنى مقارب لاستخدام فوكو للإشارة إلى الطبقات المضللة التي تكون خلف تشكيل معرفة ما، وينظر إليها بتبجيل واهتمام خلف المعرفة.³⁰ منهج الأركيولوجيا -كما يؤكد فوكو- اتخذ له موضوعاً جديداً هو 'البنية الضمنية للفكر' وهو "الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين، ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزع خطباته. أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقوانين تواتر مفاهيمه، ونظام توزع مشاكله".³¹

ظهر مصطلح أركيولوجيا فوكو في ثلاثة عناوين لكتبه: أولها عام 1963 وكان (مولد العيادة: أركيولوجيا النظرة الطبية)، وثانيها كتاب (الكلمات والأشياء) الذي نُشر أولاً في العام 1966، وتلاه بعد ثلاثة أعوام كتابه الشهير (أركيولوجيا المعرفة). يعتمد فوكو في منهجه على أبعاد تاريخية واقتصادية وعلمية وسياسية مختلفة للكشف عن ظروف انبثاق خطابات المعرفة في عصر محدد. لكنه يستدرك: "لا تسعى حفریات المعرفة إلى تحديد الخواطر والتمثلات والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات؛ بل تحدد هذه الخطابات نفسها، من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة؛ فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة... كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً".³²

ظلال فوكو، وأدواته تسير معنا ونشعر بها أثناء قراءتنا لتحليل السريحي في كتابه وهو يتعامل مع مفاهيم مرتبطة بقيمة الكرم كالضيافة والقرى و نار القرى والذبح للأضياف ونجدة الضيف والفرح بالضيف، وكما يفعل فوكو يعمد السريحي إلى الخطاب العربي بشعره وسرده ويفككه بتأنٍ وتركيز. لا يسعى السريحي في كتابه إلى إسقاط قيمة الكرم، أو محاولة نفيها عن العرب، فهذا مسعى عبثي في رأبي، لكنه يرمي إلى وضع الكرم (الذي يمثل عمود خيمة الأخلاق العربية) في سياقه الواقعي الحقيقي، بحيث يصبح متنقلاً مع الظرف التاريخي والجغرافي للعرب، ومع تفاصيل حياة الأعرابي المشحونة بالصلف والصعوبة والقحط.

لطالما صُوّر الكرم كفكرة رومانسية مثالية في حياة العربي، أكثر من كونه قيمةً نابعة من عصب البنية العربية، قيمة أخرجتها وصقلتها حاجة الإنسان وصراعه الوجودي في قلب الصحراء القاحلة المحاطة بالموت والمخاطر. هذا يعني أن السريحي بتفويضه للخطاب اللاواقعي، يعيد بناء صورة الكرم في الذهنية العربية الحديثة، صورةً تدرك أبعاد الواقع الذي عاشه الإنسان، واضطرته الظروف ليلجأ للكرم، بوصفه حاجة معيشة قبل أن يكون ترفاً أخلاقياً. يرى السريحي "أن الكرم الذي يتم اختصار النص فيه لا يتجاوز في هذا الضرب من النظر النقدي للشعر مسألة

إقراء الضيف والاحتفاء به، والاجتهاد في تقديم الطعام له على نحو ينزل معه النص منزلة المعرض لهذه الفكرة ويصبح عبارة عن الرداء الذي ترتديه".³³

ينطلق السريحي من منطلق لغوي بحث في تعامله مع الظاهرة، لأن ربط القصيدة بقائلها يسبب شطط المعنى، ومحاولة تفسير ظاهرة لغوية بقريضة خارجة عليه. "فاللغة تتحرر من ربة قائلها، بحيث لا يعدو هذا القائل هو مناط المعنى، ولا تكون نواياه ومقاصده هي المرجعية التي يؤول بها ذلك". نلاحظ هنا أن السريحي يجهز مسرحه، وذلك عن طريق تحييد المؤلف، بعد تحييد الموروث النقدي، لينفرد بعد ذلك باللغة، ويقوم ببناءه على ممارسة غير مسبوقة. يشيد ببناء المعنى معتمداً على منطلقات جديدة، من شأنها تحرير النص من سطوة مؤلفه، ومن "تسلط فكرة المعنى الذي يختصره إلى كلمات موجزة يصبح النص فيها وصفاً للكرم أو للشجاعة أو لغيرها من الأغراض التي جرى تقسيم الشعر إليها وإحاقه بها". المشكلة أن هذه الأغراض تُختزل وفقاً للعقلية النقدية التقليدية في أعراف وأنظمة اجتماعية معينة. أي أن اللغة الشعرية تغدو مجوفة، مرتبطة بما هو خارجها، في حين أن معنى النص "هو مجمل دلالات أنظمتها اللغوية التي تكشف عنها أبنيته وتراكيبه، تلك الأنظمة التي تتصل باللغة نفسها وتاريخها وثقافتها، اللغة التي سبقت القائل فكان النص وسبقت القارئ فكان التأويل".³⁴

في جزء بعنوان (ذنبية الضيف) يطرح عدداً من الأفكار التي تلخص اهتمام هذا البحث، وتشكل رؤية السريحي المطروحة في الكتاب لمفهوم الضيافة في التراث العربي. يحيل العنوان على دلالة لا يمكن تجاوزها، وهي دلالة سلبية في سياق الثقافة العربية توحى بعدوانية الضيف، وتحول حالته من ضيف موثوق إلى ذنب مترقب. ولكنه عنوان مرتبط بما سيأتي في الفصل من تحليل للشواهد التي يسوقها المؤلف.

يبدأ الفصل بتناول فكرة جفاء الضيف التي ترد في بيت منسوب لأكثر من شاعر عربي يقول:

وإننا لنجفو الضيف في غير عسرة مخافة أن يضرى بنا فيعودُ

ظاهر البيت يوحي بنزعة بخل وعدم رغبة في الضيف، يعبر فيه الشاعر صراحة عن تعمدهم جفوة الضيف وسوء معاملته، لكي لا يعتاد على زيارتهم ويكررها. ويورد السريحي اختلاف الشراح حول مقصد البيت، وتعمد أبي تمام اختياره وتصنيفه ضمن باب الملح في حماسته، وذهاب الأصمعي إلى وصفه بالخسة ما أفضى إلى احتكام النقاد عند عبدالله بن طاهر الذي أيد معارضي الأصمعي، وذهب إلى أن المعنى إيجابي نوعاً ما- يراد منه عدم الإسراف والتكلف في إكرام الضيف لكي لا يخجل ويشعر أنه في غير بيته. لكن وجود الفعل (يضرى) في البيت كان عائناً تجاه هذا المعنى فذهبوا إلى تأويلات نحوية لا تخلو من التكلف، كتقدير (لا) نافية محذوفة قبل الفعل (لكي لا يضرى). لكن دليلين آخرين يقفان في طريق هذا التبرير الإيجابي للبيت: أولهما، الرفع في الفعل يعود (وحقه وفقاً للمعنى المقصود أن يكون معطوفاً على يضرى

المنصوب فينصب)، وثانيهما، وجود بيت آخر واضح الدلالة السلبية في النص، يعضد الدلالة المباشرة للبيت السابق:

ونشلي عليه الكلب عند محله ونبدي له الحرمان ثم نزيد

وهذا ما يجعل محاولة الالتفاف على تأويل ملفوظ البيت أمراً صعباً، وتكلفاً لا طائل منه، كما أكد المرزوقي معضداً رأي الأصمعي. ثم يجيء المعري ليرتفع بالقضية إلى نقطة التوتر حينما ينسب الأبيات لحاتم الطائي، مما يعني تعارض خطابين صريحين في شخصية أيقونية تمثل نموذج الكرم والضيافة في الثقافة العربية كما سبق القول. لكن النسبة لا تجد ما يعضدها من رأي أو دليل (أعني نسبة البيت للطائي). وعلى الرغم من ذلك فدلالة البيتين لا يمكن غض النظر عنها.

تبرز منذ البداية في هذا السجال الجدلية التي تكتنف خطاب الضيافة، حين تصبح ذات وجهين: ناعم شهير، وخشن غير معترف به. تصور الأبيات ضيفاً غير مرغوب فيه، ضيفاً يعمد مضيفه العربي إلى التحايل واتخاذ سياسة تضمن عزوفه وامتناعه عن الحضور مجدداً. وتكون الضيافة هنا سلاحاً مضاداً لما اشتهرت به في جانبها الناعم، هذه الضيافة الخشنة تدفع الآخر بعيداً، وتخشى معاودته الكرة، فتسعى لإغلاق هذا الباب، بالاعتماد على استراتيجية الجفاء وإغلاظ القول أو الفعل في الضيافة.

إن قائل البيت يعترف بأنه لا يشتكي الفاقة ولا عسر الحال، ورغم ذلك فإنه يتبع سياسة التطفيش، ويعلن دوافعه بوضوح، فهدفه ألا يعتاد الضيف على المكان، ويكرر الزيارة، وهو موقف يتعارض مع خطاب الضيافة الأخلاقي الذي يجعل الضيافة مثلاً عربياً وفضيلة مشتركة لا يشوبها لدي العربي شائبة. هناك من ربط البيتين بالبخل، ووصف شاعرهما بالبخل، لكن نَفَس الفخر في البيتين يخبر عن جرأة وجسارة رجل لا يهتم، ولا يختبئ وهو يعترف بفعلته، ويفاخر بها، ويعلنها إعلاناً، وهو يعلم أن العرب ستطير بأبياته، وأن عاقبة ذلك مذمة واستهجان. يقول السريحي:

"وقد عضد مذهب من ذهبوا إلى هذا الرأي أن التعبير 'وإننا لنجفو الضيف'، يصطدم اصطداماً حاداً ومباشراً مع ما يحاول الخطاب أن يؤسسه من الاعتداد بالكرم كقيمة لا يصبح بعدها من المقبول أن يجاهر شاعر يتم تناقل شعره بمثل هذه الجفوة لذلك لم يكن هناك بد من تأول الجفوة ومن تقدير الحذف على ما في ذلك من الدخول في الحذقة وارتكاب التكلف".³⁵

ينتقل السريحي بعد ذلك لتناول بعض التقاطعات الدلالية بين سيميائيات (الضيف والأسد والضراوة)، إذ كانت العرب تسمي الأسد ضيفاً، وتنعته بالضاري. وهو ما يتسق مع النقاش الذي دار حول البيت الماضي. النقطة التي يفصل فيها السريحي تدور حول مفهوم الضراوة، إذ هو في البيت يشير إلى الاعتياد، كما ذهب معظم الشُّرَّاح، لكنهم أغفلوا البعد الآخر المتصل بالشراسة والفتك. ومنه جاء تعبير الضواري من الأسود ووحوش الصحراء. الإضافة التي يقدمها السريحي

بذكاء تتمثل في ربطه بين المفهومين: مفهوم التعمّد ومفهوم الفتك، إذ يدل الفتك على قاتل اعتاد فعلته وضري عليها، فأصبح ضارياً، وهذا تقريب لطيف لا يخلو من وجاهة كما نرى. وحين تقول العرب: الضيف الضاري، فهذا يعني أنها (قد) تشير إلى الدالّتين، ولو ضمناً، فهو الضيف الذي يعتاد المكان ثم يفتك به. وهذا الفتك قد يعني الفتك الحقيقي بالمكان وأهله، وقد يكون الفتك بما يحتوي عليه من مأكّل ومشرب وملبس.³⁶

الفكرة التي لا يمكن تجاوزها في تحليل السريحي هنا هي إشارته لمحاولات المقاومة التي يبديها الخطاب تجاه الضيافة، ومحاولة الشراح الالتفاف على المعنى المباشر الذي يؤديه البيت، والتكّلف بالتقدير والتأويل لتنسق دلالاته مع صيغة الخطاب الذي يرسم -عادة- صورةً إيجابية للكرم والضيافة على الرغم من أن دلالة البيت تصطدم مع هذه الصورة. يريد المتأولون تكلف المعنى، لأنهم يرون في الضيافة وجهاً أحادياً، لا وجوهاً مختلفة. وما يشير إليه السريحي -ضمناً- يتلخص في أن تكلف الشراح يعزز الصورة المثالية التي يراد لها أن تسيطر، على الرغم من أن الحقيقة تقول إن هناك وجوهاً للضيافة، وإن وجود هذه الوجوه يجعلها حقيقية وواقعية، ويجعل منها مفهوماً جدلياً وفلسفياً في الآن ذاته.

يستثمر السريحي دلالة الضراوة، في رحلتها من الاعتقاد إلى الضراوة، خير استثمار للوصول إلى نتيجه المقصودة، فبعد أن يقر بأن مفهوم الضراوة يتصل "بكل ما يشكّل تهديداً للإنسان ينبغي عليه الحذر تجاهه والخوف منه"، لذلك ارتبط بالسباع، والكلاب، والجروح، والخمر، "وهو فتك يبدأ بالمخاتلة وينشأ عن التعمّد على الشيء"، يخلص إلى أن الضراوة في البيت (مخافة أن يضرى) تكشف عن "علاقة متوترة بين الضيف والمضيف... يدخل الضيف بموجبها إلى مرحلة يلتبس معها بالأسد".³⁷

ينتقل السريحي بعد هذا التمهيد إلى الفعل الثلاثي (ضاف) الذي يمثل جذر الضيافة، ليبدأ عن طريق الحفر في تاريخ استخداماته تقويض المفهوم المكرّس. يلاحظ السريحي أن الفعل يرتبط في عبارات شهيرة عن العرب بأبعاد غير مريحة للإنسان، مثل (ضافه الهم) وتعني أصابه الهم، والإضافة بمعنى الخشية والتوجس من الشيء (ومنها قول: قد أضاف منه كما تضيف الحباري من الصقر)، ويقال عن الإبل الحزينة (ضافت من الوجد)، كما أن الفرزدق استعار الأضياف للإشارة إلى الأعداء، وجعل ضيافتهم القتل فيهم، قائلاً:

وأضياف ليلٍ قد نقلنا قراهم إليهم فأتلفنا المنايا وأتلفوا

يسوق السريحي عدداً من الأمثلة والشواهد من الشعر وكلام العرب ما يعضد مذهبه ليصل إلى نتيجة مفادها أن توتر العلاقة بين الضيف والمضيف -ذلك التوتر الذي تكشف عنه ارتباط الدلالات القلقة به- ليس مجرد تحول دلالي سطحي، أو "مجرد استخدام لغوي تنتقل فيه الإشارة في الكلمة من مدلول إلى مدلول يختلف عنه أو يناقضه، وإنما هو استخدام يرتكز على قرار عميق من تجربة أولى توحد بين التجارب المختلفة"، تلك هي "التجربة الإنسانية الأولى".³⁸

ويأتي تحليل العلاقة بين الذنب والضيف في شعر وقصص العرب ليكون نموذجاً أخيراً يستند إليه السريحي في تحليله لعدم صفاء المسافة بين الضيف والمضيف دائماً. على الرغم من أنهما علامتان من حقلين دلاليين مختلفين، إلا أن الذنب الذي يقترب من الماشية يوصف بالضيف، وهذا يطرد في حديث العرب وقصائدهم، بل إن ما يأخذه من الفريسة عنوة أو عطاءً يُدعى ضيافةً، وقرى للضيف. وتستخدم في الخطاب أفعال وعبارات تساق في مشهد الضيافة المعتاد، لكن المقصود هو الضيف الذنب، حتى يتشكل نوع "من العلاقات التناظرية بين الذنب والضيف"، يتحول فيه الذنب إلى إنسان يُخاطب ويحاور ويُرحَّب به على حذر، وبالنظر إلى كل ما سبق من تحليل وربط، ينتهي السريحي إلى "أن الذنب هاهنا هو الوجه الخفي للضيف وأن توتر علاقته بمن ينزل به مرآة لتوتر علاقة الضيف بالمضيف"، وهو جانب لا يظهره الخطاب السائد الذي يربط الضيافة بالكرم، ويريد من العلاقة أن تكون نموذجاً يعزز صورة مثالية عن قيمة من أبرز القيم في المنظومة الأخلاقية العربية. يُذكر هذا الموقف، وهذا التحليل، بنهج جاك دريدا في تتبعه للدلالات الكامنة في سياق جذر الضيافة واشتقاقاته المتعددة، حين يجد أن بعض الاشتقاقات تشير إلى شيء من التوتر، حين يحيل بعضها إلى معنى العدا والعدوانية، بينما يعني بعضها الآخر الضيافة والمضيف.³⁹ إن التجربة الإنسانية -التي تمثلها الضيافة في هذا المبحث- تجربة قلقة متوترة، ومن هنا يأتي التعبير عنها باللغة، وبالآدب محملاً بالتناقضات والضدية. وهكذا يكون قلق الخطاب المبتوث في مكنوناته انعكاساً لتجربة إنسانية مضطربة ومضطربة، ومليئة بالتعقيدات والتقاطعات.

يعرِّج السريحي في الفصل الأخير للكتاب على حديث "افخذوا منهم حق الضيف"، الذي سبق إيرادُه في تمهيد هذا البحث. وأهمية هذا الجزء في رأبي أن شراح الحديث يقومون بما يشبه محاولة تشريع الضيافة أو تقنينها تقنياً دينياً، وذلك لتكوين حكم شرعي يكون بمثابة القانون الرسمي الذي يضبطها. ولأن لفظ الحديث ينص على كلمة (حق) كما هو ملاحظ، فقد حاول الشُّراح والمحدثون تفسير وتأويل ملفوظ القول المنسوب للنبي صلى الله عليه وسلم. وقد ذهب بعضهم وفقاً لهذا إلى أن ضيافة الضيف واجبٌ شرعاً، بينما جعله آخرون سنةً مؤكدة.

ما دفع إلى هذا التأويل، ومن ثم الاختلاف في الرأي والحكم -كما يعبر المؤلف- هو تعارض دلالة الحديث المباشرة مع حرمة مال المسلمين. لأن لفظ الحديث مباشر يوجِّه بأن يأخذ الصحابةُ، في حال قَدَموا على قومٍ وحُرِّموا من الضيافة، حقهم من الضيافة عنوةً، وهذا ما تفضي إليه دلالة اللفظ المباشر للحديث: "إن نزلتم بقوم فأمرؤا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف". كما أن الإمام البخاري قد أورد الحديث في باب المظلوم من كتاب المظالم، ولهذا دلالة لا تخفى، وكان الضيف يقتص حقه من ظالمه.

وقد ترددت الأقوال في تفسير وتأويل الحديث بين من ذهب إلى أنه خاص بالعمال والمرسلين، أو أن المقصود ممن مَنَع الضيافة هم أهل الذمة، وهناك من رأى أن الحديث منسوخ وأنه جاء في أول أمر الإسلام ثم نسخه تكوّن الدولة وقوتها، وهناك من خص بحكمه البدو دون الحضر. وهو ما

يكشف عن مازق كان سببه تناقض قيمتين أخلاقيتين: حرمة دم المسلم وماله، مع وجوب الضيافة وإغاثة المحتاج، وجاء الحديث ليتسبب في جدل لم يستطع معه الشراح أن يصلوا لرأي يتفقون عليه، أو لحكم راجح على آخر.

ويذهب السريحي إلى أن الحديث يفسره حديث سبقه وهو الذي يحدد وقت الضيافة بثلاث ليالٍ، ليكون توجيهها أخلاقياً يضبط زمن الضيافة. ويأتي هذا الحديث ليحدد المقدار، الذي يجعل مما يأخذه الضيف (عنة) حقاً يقيم به حياته، لذلك يميل السريحي إلى زيادة الإمام مسلم في الحديث (فخذوا لهم حق الضيف الذي ينبغي لهم). ومسلم يضع الحديث في باب الضيافة، لا في باب المظلوم كما فعل البخاري. ويشير التحديد في الإضافة التي تتضمنها رواية مسلم (ما ينبغي لهم)، إلى مقدار الحق الذي ينبغي للضيف أن يأخذه وهذه الحالة، "بحيث لا تبقى المسألة متوقفة عند قضية الأخذ الذي حير الشراح والمحدثين وأنا تنتقل إلى تحديد هذا المأخوذ بما ينبغي للضيف...وعندها يفتح الحديث على أفق آخر يتساوق فيه مع قيم العدالة التي جاء بها الإسلام لتكريسها وبلورتها في مجتمع كان يفتقد إليها كثيراً وطويلاً".⁴⁰

ويربط السريحي بين هذه الأحاديث وبين انتشار السلب والنهب في مجتمع الجاهلية الذي كان يشكو من شح في الموارد ما أدى إلى حالة من التناحر والحروب على الرزق، ذاهباً إلى أن الحديث لم يأت ليشرع لعملية الأخذ، بل ليقننها، ويوضح حدود ما يأخذه الضيف دون أن يتجاوزها "إنه لا يؤسس لهذا السلوك بقدر ما يحاول تشديبه وتهذيبه ووضع في الإطار الذي تبيحه الضرورة ويحفظ لكل من الضيف ورب الدار شروط البقاء فلا تهلك حياة الأول في بيئة قاحلة إن منع فيها الطعام مات جوعاً ولا يغدو فيها مال الثاني نهباً في مجتمع يعتد بالسلب وقوانين القوة قاعدة لإعادة توزيع الثروة بين الأفراد".⁴¹

إن انطلاق التقنين النبوي من سؤال الحيرة -كما يسميه السريحي- يشير إلى الظرف التاريخي الذي كان يشهد تحولات جذرية في طريق عيش العربي وتفكيره الذي بدأ يطور مفهوم الأمة، والدولة صاحبة الرسالة والسيادة. "ولعل ذلك هو القرار العميق والقصي لتجربة الكرم حين تكون في جوهر أمرها تنازلاً عن بعض المال لحماية المال له، ويكون الضيف هو العدو المحتمل الذي إن تتم مداراته وسد حاجته إلى ما يقيم أوده استحالة عدواً ينهب ما يستطيع الوصول إليه نهباً".⁴² من هنا يطرد في الشعر العربي تسمية الكرم سلاحاً، لأنه يحمي المال -بشكل أو بآخر- من مطامع العدو/الضيف. وينتهي السريحي بالإشارة إلى تلازم قيمتي الكرم والشجاعة عند العرب وعدهما من خصائص كمال الرجل، لأنهما -أي قيمتي الكرم والشجاعة- بمثابة الحل التوفيقي الضابط لعلاقة الضيف بصاحب المكان، فإن كان هذا الأخير كريماً فلن يحتاج الأول إلى شجاعة السطو على مال الآخر.

"ولعل الأدبيات التي أحاطت بالكرم والخطاب الذي نشطت كامل آلياته لتكريس الكرم كقيمة عليا إنما جاء من أجل الخروج بهذه الظاهرة من كونها حاجة ملحة تفرضها الظروف الحياتية لمجتمع يتهدده الموت في هذه الصحراء من كافة جهاته

والدخول بها في حيز القيم السامية، وذلك هو ما يبدو لنا من ديدن العرب في البحث عن أفق روحي يتسامون نحوه للخلاص من ربقة ما تضعهم أمامه الجغرافيا والتاريخ من أفق مسدود".⁴³

يقول فوكو: "أفترض أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع هو في نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبية".⁴⁴ إن الحفر الذي يمارسه السريحي، والتعرية التي ينتهي إليها، تكشف عن صورة غير معهودة لقيمتي الكرم والضيافة، صورة -سواء اتفقنا معها أو لم نتفق- يسعى الخطاب لعدم الاعتراف بها، وإخفاء ماديتها الثقيلة والرهيبية، مادة تصبح فيها الضيافة درءاً للمفسدة، واتقاء للشر، وتحايلاً على القدر، لا مجرد كرم نقي الدوافع، متعالي القيمة.

4. أخرية ليفيناس وضيافة المطيري

في العام 2021، ظهر كتاب عبدالله المطيري⁴⁵ (فلسفة الأخرية: الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة) ليقدّم إضافة مهمة في سياق المعرفة الفلسفية في المملكة والعالم العربي، وفي سياق هذا البحث الذي ينظر للفلسفة من منظور مبحث الضيافة. أقول إنها إضافة مهمة لأن الكتاب ليس مجرد عرض لأفكار الفيلسوفين الفرنسيين الشهيرين حول مفاهيم الآخر والذات وحسب، بل تجاوز ذلك لمحاورة الأفكار ونقدها وتقديم وجهة نظر إضافية، يتضمنها الفصل الأخير من الكتاب تحت عنوان (أخرية الضيف وبهجة لقاء الآخر). هذا لا يعني أن الفصول التي سبقت الفصل الأخير لم تحتو على نقاش وآراء المؤلف بطبيعة الحال، لكن الفصل المشار إليه مثل ما يشبه الخاتمة التي تشربت الأفكار وأبرزت تصوّر المطيري الخاص تجاه القضية.

الكتاب كما يكشف عنوانه يقارن بين أطروحات سارتر وليفيناس انطلاقاً من مفهوم الآخر. لذلك تتناول الفصول الخمسة الأولى أفكار الفيلسوفين ومنطقتيهما الفكرية بشيء من التفصيل والتحليل، لكن الفصل الأول يعرض باختصار لأبرز المفاهيم والقضايا المتعلقة بفلسفة الأخرية التي تنطلق -عكس ما اشتهر عن تاريخ الفلسفة والفكر- من الآخر وتجعله مركز اهتمامها. وهذا يعني اختلافاً واضحاً في زاوية النظر إلى المباحث الفلسفية وإلى السرديات الكبرى للتاريخ كذلك، لأن الذات كانت عادةً بؤرة الرؤية ومركز الحكم، بينما تقلب الأخرية الأمر وتجعل من الغير طريقاً لمعرفة الذات وفهم الوجود: "فلسفة الأخرية تعبر عن تحول في الاتجاه وإجراء جذري على طبيعة الاهتمام الفلسفي".⁴⁶

منظور هذه الفلسفة الجديد لا ينفى وجودها التاريخي الذي يمكن تلمس إرهاباته في بدايات الفلسفة من خلال المحاورات الإفلاطونية ومفهوم سقراط عن الغريب وإشارات هومر لآلهة الأعراب، لكن هذه الإرهابات لم تشكل ظاهرة فلسفية حتى القرن العشرين "وما بعده خصوصاً مع الاهتزازات العنيفة التي ضربت الفلسفة العقلانية في أوروبا" خلال الحربين العالميتين، حيث اتخذت الفلسفة منعطفاً نقدياً مسلطاً على التقدم العلمي والتكنولوجي ودوره في

صناعة الموت الناتج عن الحربين من جهة، وعلى رؤية الفلسفة التقليدية للعلاقة بين الذات والآخر من جهة أخرى.

وهنا يحضر ليفيناس الذي يوجه نقده للتمركز الذاتي والشمولية اللتين تسيطران على الفلسفة الغربية، ويرى في الآخريّة فلسفة غير محدودة الأفق. و"بهذا تكون فلسفة الآخريّة تحولاً على مستوى اتجاه الاهتمام الفلسفي من كونه اهتماماً متمحوراً حول الذات إلى انفتاح على الآخر. هذا التحول ستكون له نتائج على المستوى الميتافيزيقي والمعرفي والأخلاقي، وهذه النتائج ستشكل في مجملها فلسفة الآخريّة".⁴⁷

أسهم ليفيناس بطرحه في إعادة قضايا مهمة إلى صلب النقاش الفلسفي، ولعل فلسفة الغيرية أبرز مثال على بصمته، حين نفخ روحاً جديداً في القضية من خلال تركيزه على تقاطعاتها مع الذات والأخلاق والأنطولوجيا، وذلك لبناء "العلاقات الإنسانية على أسس جديدة"، كما تؤكد أستاذة الفلسفة الجزائرية درقام نادية، التي ترى أن "إعطاء ليفيناس الأولوية للإيتيقا بدل الميتافيزيكا والأنطولوجيا أدى إلى إعطاء الأولوية للآخر بدل الذات".⁴⁸

انطلاقاً من رؤيته لبرانية الكينونة، وكون البرانية "ماهية الإنسان"،⁴⁹ فإن ليفيناس يرى أن كينونة الذات تتحقق في الآخر، فيقول: "باقتزابي من الآخر فقط، أؤكد ذاتي عنها".⁵⁰ لكننا "مشغولون بالذات وحدها، وحدها بسبب كونها وجوداً"،⁵¹ على الرغم من أن "الزمن ليس حدثاً لموضوع ذاتٍ معزولة ووحيدة، ولكنه يمثل علاقة الذات نفسها بالآخر".⁵² "إن الكينونة في الذات هي تعبير"، يذكرنا ليفيناس، "أي أنها قبل كل شيء خدمة الغير. وأساس التعبير هو الخير".⁵³

من هنا تؤكد نادية على أن السلام يتحقق "عند ليفيناس بالشرط الإيتيقي فقط وفق نظريته للآخر".⁵⁴ ويفصل زهير الخويلدي بالقول "إن عين الذات موجودة من أجل الآخر دون تحفظ ومنسحبة من ذاتها دائماً وأبداً بالرغم عنها لأن 'آخر' يجب ضرورة أن توجد داخلها وبين طياتها وإلا لما كانت ذاتاً. إن هوية الأنا ليست ذاتية ومتحللة في الآخر بل تتفكك وتصير عند لقائها أي آخر من أجل أن يعاد بناؤها بشكل آخر".⁵⁵

لذلك يعمل الفصل الأول من كتاب (فلسفة الآخريّة) على التفريق بين الفلسفة الآخريّة وغيرها ضمن ثنائيات سيميائية مختلفة، مثل ثنائية التشابه والاختلاف التي تختزل الآخر في الذات، أي أنها لا تنظر إلى الآخر إلا من منظور الذات، وهو ما يلغي الاختلاف ويحيله إلى تشابه، بينما تعامل فلسفة الآخريّة الآخر بوصفه ذاتاً أخرى مستقلة الكينونة والحضور، لا يمكن اختزالها ضمن تعريف الذات. ويكون الآخر هنا مختلفاً، لا يمكن اختزاله في الذات، أو تعريفه انطلاقاً من شبيهه بها. يقول ليفيناس: "تقوم العلاقة مع الكينونة والتي تعرض بوصفها انطولوجيا، على تحييد المكون من أجل فهمه أو حيازته. إذن ليست هذه علاقة مع الآخر كما هو، بل هي رد الآخر إلى المماثل. وهذا هو تعريف الحرية: الوقوف ضد الآخر، بالرغم من كل علاقة بالآخر، وضمان اكتفاء الأول بذاته".⁵⁶

وهناك ثنائية الحضور والغياب التي تعطي بحسب الفلسفة العقلانية- الحاضر الدور الأكبر، وتحثني به باعتباره الوجود الأبرز الذي يستحق الاهتمام ويحقق المعنى. هذا الموقف يشير إلى مركزية الحضور في الفكر الغربي بينما يمثل الغياب بعداً رئيساً في تعريف الحضور. فالحاضر ليس إلا زمناً واحداً -وعابراً- بين الماضي والمستقبل، والحضور بذلك لا يكتمل، ولا يحقق كينونته، إلا بوجود الغياب. ولعل في هذا بعضاً مما تعنيه فلسفة جاك دريدا (ميتافيزيقا الحضور). سيمثل الآخر في هذه المعادلة الغياب كما نرى، لأن الذات هي الحاضر الدائم المعتد بحضوره، وسيكون الآخر الغائب الذي تنتظر له الفلسفة كهامش على متن وجودها. الآخريّة تنتقد هذه النظرة القاصرة للزمن، وتطالب بفهم جديد يستوعب تفاصيل التجربة الإنسانية التي يمثل الغياب والأثر والانتظار والترقب أجزاءً مهمة من تشكيلها.

هذا يقود إلى ثنائية النور والصوت حيث يتحقق الآخر حين يكون ضمن رؤية الذات وفقاً للفلسفة العقلانية، بينما يكون الاستماع باب الانفتاح غير المشروط على الآخر، ويكون صوت الآخر إحالة على كينونته ووجوده المستقل. يحصل اللقاء إذن من خلال وسيط اللغة الذي يضع الذات والآخر في حالة حوار تستلزم وجود أطراف وعلاقات اعتراف ومسؤوليات. ليتحقق الاتصال (الصوتي) لا بد من طرفي الاتصال، ولا بد من أخذ ورد للرسائل الاتصالية. لا بد للكائن أن يكون مستمعاً جيداً قبل أن يكون متحدثاً جيداً كي يقيم عملية اتصال نموذجية ومثمرة، ولتحقيق ذلك لا بد من احترام الآخر أولاً، والاعتراف بوجوده والإنصات له. ولن يكفي في هذه الحالة أن أرى الآخر لأستوعب وجوده بل أحتاج أن أستمع إليه وأنصت لما يقول في طريقي لبدء حوار اتصالي حقيقي.⁵⁷

الفصل الأخير يتناول (آخريّة الضيافة وبهجة لقاء الآخر) وفقاً لرؤية تتجاوز مأزق "الأفاق الحالية في سياقات مهمة جداً مثل سياق علاقة الإنسان بغير الإنسان وعلاقة الإنسان بالإنسان قبل أن يستقل بذاته".⁵⁸ ستكون الضيافة إذن كما يعرضها المطيري صيغة خلاص مقترحة، وحلاً لمشكلة وصول العلاقة بالآخر إلى طريق مسدودة. وهي علاقة تقترب من تصور ليفيناس أكثر من قربها لفكرة سارتر، خصوصاً أن الأول نظر للعلاقة مع الآخر منذ البداية بوصفها علاقة ضيافة.

يعمد المطيري على تطوير أفكار ليفيناس متخذاً من الظاهراتية منهجاً لطرحه، يصف فيه العلاقة بين الآخر والذات أثناء تجربة الضيافة، وما يترتب على تجربة التلاقي من دلالات ومعانٍ أخلاقية ووجودية، حيث توفر هذه الطريقة فرصة لتصور الضيافة ضمن تجربة اجتماعية يمكن من خلالها تشكيل رؤية للحياة والعالم. "بهذا المعنى تكون الضيافة نمطاً من أنماط الوجود مع الآخرين ونمطاً من أنماط الوجود في العالم"، كما يشرح المطيري.⁵⁹

الوجود من أجل الآخر يتجسد في ظاهرة الضيافة كما ينظر إليها المطيري في مدخل الفصل الذي يضع الضيافة وقلق الهوية تحت الضوء. تعني الضيافة استقبال الآخر بترحاب يذيب أسوار الذات ويجعل له مكاناً فيها، تتنازل من خلاله عن تحديد معايير لهذا الآخر المنفصل عن الذات. ويعرج المؤلف على تقليد 'الباب المفتوح' الذي يكون هنا إعلان تنازل يقدمه صاحب

الدار، وبياناً يوحي به للضيف عن تخليه عن سلطته على المكان. "الباب المفتوح باب على الأخيرة"، يقول المطيري، وهو في السياق المحلي، والعربي ربما، علامة على السماح المطلق للجميع ممن يريد الدخول، وهي علامة كرم مفعمة بالدلالة كما نرى؛ يصبح فيها الباب المفتوح (صورة الباب المفتوح أو تعبير الباب المفتوح) دالاً يشير إلى موقف تسامح ورضا وتخفيف الهيمنة وبث روح الترحاب. الترحاب والقبول والتسامح وكرم النفس دلالات تتولد من سياسة الباب المفتوح. وفي التعبير الدارج، تقال عبارة (بابه مفتوح)، وتعني كل ما سبق من معانٍ.

ألاحظ هنا أن المطيري يتفق مع دريدا في كون الضيافة الحقبة غير مشروطة، يقول: "الضيافة بطبيعتها غير مشروطة وكل اشتراط لها يخرجها من سياقها الضيافي إلى سياق اجتماعي آخر"،⁶⁰ وهنا برز اختلافه عن دريدا الذي يذهب إلى أن الضيافة المشروطة النوع الوحيد الممكن كما ورد سابقاً، لكن المطيري يخرجها من مظلة الضيافة، لأنها -أي الضيافة- حساسة تهرب -كقيمة- حين تتصل بأية منفعة أو تعويض.

كنه الضيافة المجرد ينكشف أيضاً حين تتعامل مع الضيف المجهول، فلا يُسأل الضيف عن هويته أو سبب قدومه، ولا يعتذر منه ويمنع من الدخول: "فالضيافة مغامرة ولا يمكن فهمها دون هذا البعد تحديداً من الانفتاح على المجهول واللامتوقع. المضيف لا يسأل عن الهوية لأن السؤال عنها عودة لمركزية الذات"،⁶¹ وتحديد هوية القادم يعني اختلاف كينونته عن كينونة الذات وضبطاً للحدود الفاصلة بين الأنا والغير.

يستقبل المضيف الضيف دون أن يسأل عن اسمه أو غايته، لكنه حين يدلف به لبيته يحادثه برفق عن أمور عامة، وهو يلهج بالترحيب به، لا يسأل عن سبب الزيارة، لكنه يسعى لبث الطمأنينة في نفس الضيف، وبث شعور الراحة فيه، ونزع إحساس الحرج الناتج عن غربته عن المكان، وقد أشير لهذا الأمر سابقاً في هذا البحث. وهكذا يصبح الضيف صاحب الحرية، وصاحب الفضل لأنه صاحب المبادرة الأولى، حين أقبل على الباب المفتوح: "المضيف لا يشعر بأنه صاحب الفضل لكي تتم مكافأته. يعتقد المضيف أن الضيافة لم تبدأ من بابه المفتوح ولكنها بدأت من إقبال الضيف والثقة التي دفعته باتجاه هذا الباب تحديداً"،⁶² ويستحيل القادم بذلك مضيفاً وصاحب الدار ضيفاً ويتحقق البيت العربي الشهير:

ما زلت بالترحيب حتى خلّنتي ضيفاً له والضيف رب المنزل⁶³

ويتطرق المطيري إلى فكرة لافتة في هذا السياق، حين يتناول التحول الأخلاقي الإيجابي الذي تكون الضيافة دافعه ومحركه الرئيس، ويحدث ذلك بانتقال بؤرة الاهتمام لدى المضيف من الذات إلى الآخر الضيف، حيث يصبح هذا الأخير مركز الرعاية، وتأخذ راحته ورضاه أولوية على راحة ومشاعر صاحب الدار وأهله. في هذه الحالة يصبح للضيف حرمة -وهو عرف اشتهر به العرب قديماً وطالما تفاخروا به- ويتحول حق الضيافة إلى حق للحماية والرعاية، حتى لو كانت على حساب الذات. والقصص التي تخبر عن أمثلة هذا الموقف مطردة في التراث العربي، ويشير

المطيري إلى تلك الحالة التي يمكن أن يكون فيها الضيف مخالفاً للمضيف (مختلفاً معه، أو عدواً له أو لأقاربه أو قبيلته مثلاً) ولكنه على الرغم من ذلك لا يغيّر موقفه من الضيف ومن حقه في الضيافة غير المشروطة، فيتقدم الضيف ويصبح ذا أولوية على الذات كما نرى. وقد وصفت هذا بالتحول الإيجابي -ويدعوه المطيري التحول الأخلاقي الجذري- لأنه تحول -رغم صعوبته- يتسق مع الطبيعة الإنسانية المرحة بالآخر، المتسامحة معه، المقبلّة عليه (أي أنه يتناغم مع قيم الإنسانية العليا).

ويرى المطيري أن هذه نقطة اختلاف بين فكرته عن الضيافة وبين فلسفة ليفيناس حولها، لأن ليفيناس يرى "أن الطبيعة أنانية والأخلاق غريبة ولكن الضيافة تشير إلى أن الغيرية على مستوى عميق من الاتساق بين الإنسان وبين ذاته كذلك".⁶⁴ يعتمد ليفيناس على هذه الفكرة كثيراً في بناء نظريته. "إن مطلق الآخر هو الغير. إنه لا يؤلف معي عدداً"، هكذا يفسّر ليفيناس، وغيرية الآخر مبنية على "غياب وطن مشترك"، هذا الغياب "هو الذي يصنع الآخر-الغريب، الغريب الذي يخلق اضطراباً لدى الذات. غير أن الغريب يعني أيضاً الحر، فلا سلطة لي عليه".⁶⁵ ويبقى هذا الوضع، أي هذه المسافة، بين الذات والآخر حتى في حالة الكرم، وتظل الرغبة في الآخر -الذي هو الضيف في هذه الحالة- قائمة، وتصبح تجربة الضيافة ممارسة ضمن إطار هذه الرغبة، في الآخر المرغوب فيه. وليفيناس يعبر عن هذه الفكرة صراحة حين يقول "إن الكرم الذي يغذيه المرغوب فيه، هو بهذا المعنى، علاقة ليست غياباً للمسافة، وليست اقتراباً، أو هو بمعنى أدق - حتى نحصر عن قرب ماهية الكرم والجود- الرابطة التي يصدر فيها الموقف الإيجابي عن الفراق، عن الانفصال".⁶⁶

النقطة التي يمكن أن ألاحظها هنا هي أن التحول الأخلاقي الذي يتحدث عنه المطيري، وإن حصل في حالة الضيافة، فإنه -وفي موقف الضيافة ذاته- لا يطمس غيرية الآخر، إذ تظل الذات ذاتاً، ويظل الآخر آخر، وإن كان هذا الآخر عدواً، فهو يظل كذلك، حتى وهو ينعم بضيافة المضيف وحمائته، وهذا يعني أنه -وإن كان في أمان حقيقي حالّ تمتعه بالضيافة- لا يصبح صديقاً، وأن ما يحصل عليه من حصانة، إنما استحقه كونه ضيفاً في حالة ضيافة، لا لأنه ضيف استحال صديقاً، والدليل على ذلك أنه يفقد هذا الحق (الحماية والحصانة والرعاية) بمجرد خروجه من حالة الضيافة، وبمجرد أن ينزع عنه لباس الضيف.

هذا يقود المطيري إلى تقديم فكرته عن الضيافة باعتبارها شكلاً من أشكال الوجود، مستثمراً مفهوم هايدغر حول (الوجود-في-العالم)، وبما إن الضيافة شكل خاص من أشكال الوجود فإنها تصنع عالمها ليصبح نموذجها الذي يقترحه المطيري (الوجود-في-العالم-من-أجل-الآخر). هذه الصيغة كما نرى مركبة من: (وجود + العالم + الذات + الآخر)، لكن المطيري يعتقد أن الذات تذوب (بصورة أو بأخرى) في الآخر الذي يصبح سبب وجودها.

والبيت أو المنزل في هذه الصيغة يختلف عن البيت الذي حدده ليفيناس في كتابه (الشمولية واللاتناهي): "البيت الذي نعيش فيه باتجاه المفارق للذات، هناك".⁶⁷ يرى ليفيناس أن البيت سمة

من سمات تعريف الذات، وتحديد هويتها، يسميه (مأوى الذات) حيث تحقق الذات إقامتها في العالم وتجد لها موضعاً خاصاً. يقول ليفيناس: "مأوى الذات ليس مضموناً، بل هو الموضع الذي أقدر فيه والذي أكون فيه -بالرغم من التبعية لواقع آخر، أو بفضل ذلك- حراً".

في هذا المأوى يمكن أن يقول الكائن: "كل شيء ملكي"،⁶⁸ ويشعر "أن له مكانة في الحياة، كما أن له سره الخاص. انطلاقاً من الإقامة، يقطع الكائن المنفصل [صلته] مع الوجود الطبيعي... إن الوظيفة الأصلية للبيت لا تقوم على توجيه الكائن بالهندسة المعمارية أو على اكتشاف الموضع، وإنما على الحد من امتداد العنصر، وعلى فتح الأوتوبيا حيث إن الأنا يستكين إلى ذاته مقيماً فيها".⁶⁹ المنزل في إطاره السيميائي يرتبط براحة الفرد واطمئنانه، بملكيته وتجذره في المكان، يقول لوتمانان "المسكن بصفته فضاء يمتلكه الفرد... تيمة تتمظهر مثل نقطة للتجذير بالنسبة لأفكاره المرتبطة بالتقاليد الثقافية، بالتاريخ، بالإنسانية، وباستقلال الذات الإنسانية".⁷⁰

لكن المطيري يسائل مفهوم البيت ذاته، إذ يراه في حالة الضيافة يختلف عن حالة كونه مأوى الذات، حيث يصبح في تجربة الضيافة بيت الآخر، ويعضد ذلك أن هذا الآخر يكون موجوداً معنا (أي مع الذات) في لحظة بناء البيت، وحين تخصص غرف الضيافة. وفي العرف المحلي والخليجي يبالغ الناس في تخصيص جزء للضيوف (حيث الملاحق، ومجالس الرجال، ومجالس النساء وغرف الضيوف). وهكذا تكون عبارة (البيت بيتك) صادقة، لا مجرد مجاملة كما يراها دريدا، وذلك لأنها صُنعت من الأساس للضيف، أي للآخر.⁷¹

على أنني مضطر للتذكير هنا أن تخصيص هذه الغرف للآخر الضيف تضع له حدوده، وتعرفه غريباً عن المكان، فيكون هذا مكانه الخاص الذي لا يتجاوزه، ولا حق له في بقية البيت. وبذلك تشير عبارة (البيت بيتك) لهذا الجزء المحدود من البيت، الذي ندعوه (غرف الضيوف)، لا على البيت كله. وإذا كان البيت مكوناً من غرف خاصة ومطبخ ومكونات داخلية أخرى، فسندرك أن الضيف يظل ضيفاً حين تكون له غرفة منزوية في العادة، بعيداً عن مساحة أصحاب البيت.

يمضي المطيري في إثبات أولوية الضيف في خطاب الضيافة اللغوي الذي يتمظهر حذراً عادة من مفردات التملك والتحصن الذاتية في مقابل لغة العطاء الدائمة والأصلية التي لا ترى في الضيف عنصراً مؤقتاً في المكان، بل عضواً منتماً له، وبهذا تخرجه من حالة الاغتراب التي تواجهه. ويفرق المطيري بين الاغتراب والغربة، في إحالة ذكية. فإن كان الضيف بطبيعة الحال- غريباً قديماً فإن خطاب الضيافة ينزع عنه شعور الاغتراب (الشعور بالغربة الزمكانية). يشرح المطيري: "الضيافة هنا إخراج للضيف من حالة الاغتراب دون إخراجه من حالة الغربة. أي أن يبقى غريباً لا مغترباً. الغريب غير المغترب مبتهج وآمن. الضيافة إعادة لرسم العلاقة بين الغراب والعالم".⁷² وهكذا يساعد خطاب الضيافة في رسم عالم لا يشتكي من الاضطراب والتوتر، عالم مليء بالأمان والاستقرار، بما يوفره من ترحاب واستقبال وتغذية. هذا يعني أن المضيف حين يجعل على إراحة ضيفه فإنه يوفر له عالماً مطمئناً، يعكس نموذجاً لعالم منسجم متناعم الأعضاء والعناصر.

وهنا يختلف المطيري قليلاً مع ليفيناس الذي يرى تماسس الإنسان مع الطبيعة ذاتياً بحتاً، والعلاقة علاقة استمتاع أنانية لأنها خاصة بالذات المستمتعة خلال علاقتها بالطبيعة حوله. "يرتعث الكائن الأناني داخل المتعة"، هكذا يعلنها ليفيناس،⁷³ لكن المطيري يستدرك أن المضيف يستند على الطبيعة في تأدية طقس الضيافة، فهي التي توفر له ما يحتاج لجعل الضيافة ممكناً، وهذا يعني وجوداً مع-الطبيعة-من-أجل-الآخر. ويستخدم المطيري (مع الطبيعة) لا (في الطبيعة)، أو 'وجوداً ب' و'استمتاعاً ب' كما يكرر ليفيناس- لأن الحالة تعكس تضافر الإنسان مع الطبيعة لبناء تجربة الضيافة التي تهدف إلى خدمة الآخر، وهي تجربة توفر الاستمتاع للمضيف والمضيف في الآن ذاته؛ الضيف ينهل من كرم ضيافة المضيف، والمضيف يسعد بتحقيقه واحداً من أهدافه الوجودية المتمثل في احتضان الآخر وقبوله.

وفي واحدة من الأفكار التي طرقها سعيد السريحي أيضاً، يتناول عبدالله المطيري ضيافة الذئب التي تحضر في الموروث العربي، وقد تطرق البحث لها سابقاً، إلا أن موروث المطيري هو الذاكرة الشعبية في بادية نجد وحكاية (معشي الذيب) التي تحكي قصة بدوي مضيف طلب من أبنائه التضحية بإحدى الشياه لذئب كان يعوي من الجوع. مقارنة المطيري لهذه القصة تدخل من جانب علاقة الإنسان بالحيوان والطبيعة من بوابة الضيافة التي تقود إلى تغيير في الطبيعة حين تتحوّل علاقة الذئب بصاحب الماشية القائمة على العداوة إلى علاقة عطف وتراحم، يتنازل فيها الرجل عن واحدة من أغنامه لإنقاذ عدوه من الموت جوعاً. يلّمح المطيري إلى أن تجربة الضيافة التي تظهر جانباً عطوفاً، لا تخلو من عنف أيضاً تجاه الشاة المضحي بها. وقد رأينا كيف ذهب السريحي إلى تبرير هذا الفعل بأنه تضحية بالقليل للمحافظة على الكثير، أي أن إطعام الذئب يأتي اتقاءً لشره الأكبر، والفتك بعدد أكبر من الماشية، وهو ما يبدو لي تبريراً أكثر واقعية ومنطقية من فكرة المطيري الرومانسية نوعاً ما.

لكن عبدالله المطيري يختم أطروحته بمقترحه لبهجة الضيافة معارضاً سارتر وليفيناس اللذين لا يريان تحقق بهجة الذات إلا على "حساب أخرية الآخر"، بينما تقترح الضيافة حالة انسجام مع العالم، كما أشير سابقاً، تبدأ من حالة الاستعداد النفسية والذهنية لدى المضيف لاستقبال الآخر وضيافته، وهي حالة (فطرية) تبدأ مبكراً، ويمكن لمس مظاهرها منذ لحظة إنشاء المنزل وتعيين مكان للضيوف، إلى انتظار هذا الضيف -حيث تبدأ البهجة من قبل وصول الضيف كما يرى المطيري- وانتهاء باستضافة الآخر، والاحتفاء به احتفاءً بهجة أصيلة نابعة من القلب. البهجة إذن "شكل من الانسجام مع العالم والشعور بالأمان وهذا ما يجعل الباب المفتوح والذات المفتوحة تعبيرات دقيقة عن تلك البهجة والانسجام. سيكون من التناقض اجتماع البهجة مع الخوف والارتياح مع الآخرين".

أعتقد أن هذه النتيجة تشكّل واحدة من أبرز الأفكار أصالةً في مشروع عبدالله المطيري في كتابه (فلسفة الأخرية)، إذ من الصعب الجمع بين التوجس والخوف من جهة وبين البهجة وحالة الترحاب المنفتحة على الآخر من جهة أخرى في الموقف ذاته. وهذه الفكرة كما نرى لا تخالف

مذهب ليفيناس وسارتر وحسب، بل تذهب إلى معارضة أطروحة السريحي الرئيسة التي ترى في الضيافة اتقاءً لخطر الآخر بقدر ما هي مشاركة له في ما يستحق من هذا العالم. ولعل هذا ما قصر عمل السريحي على الضيافة والكرم في الخطاب الموروث دون أن يمتد تحليله لما استحالت إليه الظاهرتان في العصر الحديث.

لكنني لا أستطيع تجاوز نقطة جوهرية حول أطروحة المطيري، وهي أن عالمه الذي ينطلق منه في تصوره للضيافة وعالمها بدويّ الطبيعة، وأن الاتجاه الحضاري نحو المدنية يلغي كثيراً من هذه المظاهر، ويعد جزءاً كبيراً منها تخلفاً وتكلفاً. تبدو الفكرة هكذا طوباوية، مثالية، لاواقعية. تستند على مظاهر معينة في طور الضمور والاختفاء. كما أنها في جوهرها مهزوزة، لأن الملكية حاضرة دوماً، وحضورها حقيقي وليس مجازياً، وغربة الضيف كذلك، مهما حاول الخطاب إخفاء ذلك. وبذلك تظل سلطة السيد والمسود قائمة واقعاً، وظاهراتية الضيافة تثبتها وتراها متحققة كذلك في الوقت ذاته التي تكون عادات الضيافة وتقاليدها حاضرة ومتحققة، هذا يعني أن وجود المحاذير يواكب حضور الممكنات كما نرى.

ولعل الضيافة التي يتحدث عنها المطيري تهدف إلى نوع من التوازن في التعايش الإنساني، وهي بهذا تنسجم مع إيقاع الوجود، وتحقق الأهداف التي اخترعناها له، والمقاصد التي وصلنا إليها. لكن النظرة الظاهراتية للمظاهر والأفكار التي طرحها الفصل الأخير تتناسب وحالة البداوة، أي أنها تتسق مع أطوار الإنسان البدائية، وتبدأ في التلاشي شيئاً فشيئاً وهو يتجه نحو الحضارة بمفهومها الحديث. لأن الحضارة الحديثة تخفف الاعتماد على الآخر مقابل بناء الذات، وتأخذنا أكثر نحو نزعة الفردانية التي لا تقل انسجاماً في رأيي عن نزعة الجماعية. تساعد هذه الأخيرة الإنسان في صراع البقاء كما نعلم، لكن الفردانية تذكر الإنسان دوماً بطبيعة وجوده المؤقت، حيث هو ضيف عابر على هذا الوجود.

وهكذا نلمس التحول المدني الذي تخفت فيه مظاهر الضيافة وطقوسها، وتثنت بالتكلف أحياناً، وتسهم في بث شعور الغربة والاحتشام والخجل. يتجه الناس نحو الالتقاء في الأماكن العامة، في المقاهي والمطاعم والمساحات الخارجية، بل إن كثيراً من الضيوف يطلب ويصر على هذا هذه الأيام. وتحضر العبارة الدارجة (لكي نأخذ راحتنا) لتكون شعاراً يتردد ويشير إلى عكس ما تهدف إليه الضيافة، حيث تصبح الضيافة في المنزل عائناً أمام راحة الضيوف، وهي التي وجدت لرعايته وراحته، أي أن المعادلة تتقلب تماماً كما هو ملاحظ. وعليه أصبح المكوث في الفنادق (والشقق المفروشة المستأجرة) مظهراً اجتماعياً طبيعياً، وممارسة متوقعة بعد أن كان الأصل أن يذهب الناس إلى معارفهم -حين يزورون مدناً أخرى- طلباً للضيافة، وكان خيار استئجار الفنادق هامشياً، لا يكون التفكير فيه إلا في ظروف خاصة واستثنائية.

كما أن الانطلاق من منظور فينومولوجي يحتم علينا عدم تجاوز فكرة مركزية في رأيي، وهي أن الأصل في الإنسان حب الذات وتقديمها على الغير، وأن حب الآخر مكتسب وليس أصيلاً في الإنسان. ولعل الدليل الأكثر وضوحاً يكمن في الطفل الصغير الذي تكون نزعة الأنانية طاغية

لديه، لكن أبويه يعملان على إكسابه مهارات المشاركة، وتعريفه على الآخر وعلى حقه في الوجود المشترك.

5. خاتمة: نقاط الالتقاء والافتراق بين السريحي والمطيري

يمكن القول الآن إن نقطة الافتراق الأولى بين المؤلفين السعوديين تتلخص في أن السريحي كان ناقدًا وهو يتعامل مع الضيافة والكرم أكثر من كونه فيلسوفًا، بينما انطلق المطيري من موقف فلسفي بحت، يستمد رؤيته من أطروحات الفلسفة تجاه الضيافة، وإن ظل النقد أداة مهمة في طرحه.

وكما رأينا فإن نقطة التقاء السريحي بفوكو في اعتماده الأركيولوجيا منهجاً لتفكيك آليات الخطاب (في محاولة السيطرة على الكرم). عدا ذلك لا يدخل السريحي في حوار مع فوكو حول ظاهرة الضيافة، ولم يبدُ في كتابه - مهتماً بالتقاطع مع أطروحات فوكو حول مفهوم الذات والآخر، تلك التي أشبعها فوكو تحليلاً في عدة كتب، من أبرزها كتاباه (الانهمام بالذات)، و (تأويل الذات)، ويمثل مفهوم (التذويت) أحد المخرجات الفوكوية البارزة في هذا السياق.

اقتصر عمل السريحي على الظاهرة كما تُصورها أدبيات الماضي، وكأن الماضي صانع الخطاب، ومشكل القيمة، لذلك عمل على تقليب الدلالات على وجوهها، واستغلال إمكاناتها المعجمية والتداولية، في محاولته إعادة التأويل وصياغة الخطاب من جديد. لكنه لا يعمد إلى ربط الظاهرة بالضيافة وما آلت إليه اليوم، رغم أننا لا نستطيع أن ننكر أهمية الماضي في تشكيل صورة مثالية عن الكرم والضيافة، صورة امتدت لواقعنا المعاصر. ولعل الفكرة الرئيسة في طرح السريحي تتمحور حول وجود وجهين للضيافة في الخطاب العربي: وجه ناعم وآخر خشن، وأن كلا الوجهين يمثلان الصورة الحقيقية والكاملة للضيافة والكرم، وهي صورة واقعية نابعة من ظروف المكان والزمان.

بينما انصب اهتمام عبدالله المطيري على البُعد الفلسفي للضيافة، وما تمثله -حسبما ذهب- من قيمة مركزية في مبحث الأخلاق بوصفه مبحثاً سابقاً للأنتولوجيا. وهي فكرة متأثرة -بصورة مباشرة- بأطروحة إيمانويل ليفيناس الذي يبني فلسفته في الآخريّة على هذه الفرضية ويدافع عنها. ولا أزال أجد صعوبة في فهم موقف ليفيناس هذا، إذ تظل قضية الذات والآخر مبحثاً وجودياً في الأساس، وترتبط الأخلاق بالتجربة الوجودية للإنسان أثناء تماسه بالآخر. لكن المطيري يبدو أكثر اقتناعاً بمذهب ليفيناس حين يتخذ فلسفة الآخريّة أرضية ينطلق منها في بناء فكرته عن الضيافة وبهجتها. وهي فكرة تختلف - كما رأينا- عن رؤية ليفيناس في نظرتها للضيافة بوصفها نموذجاً وجودياً مستقلاً تنصهر فيه الذات مع الآخر الذي يصبح -في تجربة الضيافة- أصلاً وسبباً لوجود الذات. يرى المطيري في الضيافة حالة وجودية مختلفة وخاصة يتطلب فهمها النظر إليها نظرة تتسق مع العالم الذي تؤسس له التجربة، وهو عالم منسجم متآلف، يمكن أن يعتمد نموذجاً للعالم الأكبر، حيث الوجود من أجل الآخر يلغي الأنانية وجشع التملك والافتتال عليه. يبدو لي هذا العالم مثالياً حالماً، يليق بعوالم أفلاطون وجمهورياته.

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر الجزيل لهيئة الأدب والنشر والترجمة، بوزارة الثقافة في المملكة العربية السعودية، على دعمها لهذا البحث، ضمن مسار المنح البحثية الفلسفية الذي تشرف عليه جمعية الفلسفة والمركز السعودي لفلسفة الأخلاقيات بالمملكة.

6. قائمة المصادر والمراجع:

• المصادر

- سعيد السريحي، **حجاب العادة: أركيولوجيا الكرم من التجربة إلى الخطاب**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.
- عبدالله المطيري، **فلسفة الآخريّة: الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة**، الرياض: مدارك، 2021.
- **المراجع العربية**
- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1985.
- البلهيشي، شهاب الدين، **المستطرف في كل فن مستظرف**، تحقيق محمد الحلبي، ط5، بيروت: دار المعرفة، 2008.
- بنكراد، سعيد، **السيمانيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**، ط3، اللاذقية: دار الحوار، 2012.
- الجاحظ، **تهذيب الأخلاق**، طنطا: دار الصحابة للتراث، 1989.
- الخزاعي، دعبل، **ديوان دعبل الخزاعي**، تحقيق حسن محمد، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.
- الخويلدي، زهير، **الأنا وجهاً لوجه مع الآخر أو ليفناس فيلسوف الغيرية**، حكمة، موقع إلكتروني، 16 أبريل 2015.
- ديليكشي، مارتن، **الضيافة والمساواة والسياسة**. ت. إبراهيم محمود، الأنطولوجيا، موقع إلكتروني، 22 يناير 2022.
- سبيلا، محمد، **مصطلحات هايدغرية**، **مجلة الاستغراب**، خريف 2016
- الطائي، حاتم، **ديوان حاتم الطائي**، بيروت: دار صادر، 1981.
- عيد، محمد سيد، **مفهوم الضيافة الكونية عند كانط: التأسيس للمواطن العالمي**، **مجلة الاستغراب**، خريف 2017.
- لوتمان، يوري، **سيمياء الكون**، ت. عبدالمجيد نوسي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011.
- ليفيناس، إيمانويل، **الزمن والآخر**، ت. منذر عياشي، دمشق: دار نينوى، 2015.
- ليفيناس، إيمانويل، **الكلية واللامتناهي: بحث في البرانية**، ت: عبدالعزيز بومسهولي، الرياض: صفحة 7 للنشر، 2021.
- فوكو، ميشيل، **حفريات المعرفة**، ت. سالم يفوت، بيروت: المرز الثقافي العربي، 1987.
- فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**، ت: محمد سبيلا، بيروت: دار التنوير، 2007.
- كريم، رزاق، **مقاربات إتيقية في مفهوم الضيافة**، **مجلة مقاربات فلسفية**، ج8، ع1، 2012.

- نادية، درقام، الآخر-الأنثى في فلسفة إيمانويل ليفيناس، مجلة لوغوس، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، ع10-2020.
- هايدغر، مارتن، رسالة في النزعة الإنسانية، ت. مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، 2011.
- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ت. فتحي المسكيني، تونس: دار الكتاب الجديد، 2012.

• English References

- Derrida, Jacques, 'Hostipitality', **Angelaki**, 2000, 5:3.
- Derrida, Jacques (1930—2004). Internet Encyclopedia of Philosophy.
- Kant, Immanuel, **Perpetual Peace: A Philosophical Sketch**, 1795.
- Telfer, Elizabeth, **Food for Thought: Philosophy of Food**, London, Routledge 1996.
- **The Cambridge Foucault Lexicon**, Eds. Leonard Lawlor & John Nale, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

الهوامش

* أستاذ النقد الحديث بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة.

- ¹ سعيد، بنكراد، السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها، ط3، اللاذقية: دار الحوار، 2012، ص19.
- ² يوري لوتمان، سيمياء الكون، ت. عبدالمجيد نوسي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011، ص17.
- ³ يشير أصل المفهوم في الألمانية إلى دلالة (الموجود هناك أو الإنسان الموجود هناك)، لكن هايدغر يطور مفهومه الخاص انطلاقاً من هذه الدلالة، ليعني الإنسان المنفتح على كينونته والقادر على إعطائها معنى وفق إطار زمني. يقول محمد سيلا شارحاً: "والدازاين أو الإنسان أو الكائن الإنساني هو الكائن الذي يمتلك القدرة على فهم الكينونة، ومن ثمة فإن مساءلته هي الطريق إلى فهم الكينونة ذاتها". محمد سيلا، مصطلحات هايدغرية، مجلة الاستغراب، خريف 2016، ص474.
- ⁴ مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ت. مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، 2011، ص52.
- ⁵ حاتم الطائي، ديوان حاتم الطائي، بيروت: دار صادر، 1981، ص43.
- ⁶ المراجع التي نتحدث عن حاتم الطائي وقصص كرمه كثيرة، ويمكن الوقوف على بعضها بالنظر إلى مقدمة ديوانه.
- ⁷ سورة هود، الآية 78.
- ⁸ وردت القصة في تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.
- ⁹ المقصود حديث النبي ﷺ: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه"، وقد رواه البخاري.
- ¹⁰ المقصود حديث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه؛ جائزته قالوا: وما جائزته يا رسول الله؟ قال: يومه وليلته، والضيافة ثلاثة أيام فما كان وراء ذلك فهو صدقة عليه، ولا يحل لرجل مسلم يقيم عند أخيه حتى يؤثمه قالوا: يا رسول الله وكيف يؤثمه؟ قال: يقيم عنده ولا شيء له يقريه به"، وقد رواه البخاري ومسلم.
- ¹¹ المقصود حديث عقبة بن عامر وفيه: "قلنا يا رسول الله إنك تبعتنا إنك تبعتنا فننزل بقوم فلا يقرؤنا فما ترى؟ فقال لنا رسول الله ﷺ: إن نزلتم بقوم فأمرؤا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف الذي ينبغي لهمخذوا منهم". وهذه رواية البخاري ومسلم.
- ¹² ورد الحديث عند أبي داود بإسناد حسن.
- ¹³ سورة الحشر، الآية رقم 6.
- ¹⁴ يورد البخاري الحديث والقصة الكاملة.
- ¹⁵ الإشارة هنا لقصة عبدالرحمن بن عوف مع سعد بن الربيع، وقد أوردها البخاري في صحيحه.
- ¹⁶ الجاحظ، تهذيب الأخلاق، طنطا: دار الصحابة للتراث، 1989، ص26.
- ¹⁷ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1985، ج3، ص125-127.
- ¹⁸ انظر مثلاً الباب الخامس والثلاثين في المستطرف (في الطعام وأدابه والضيافة وآداب المضيف والضيف وأخبار الأكلة). شهاب الدين البلهيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق محمد الحلبي، ط5، بيروت: دار المعرفة، 2008.
- ¹⁹ رزاق كريمة، مقاربات إتيقية في مفهوم الضيافة، مجلة مقاربات فلسفية، ج8، ع1، 2012، ص32-33.
- ²⁰ Immanuel Kant, **Perpetual Peace: A Philosophical Sketch**, 1795, p. 8.
- ²¹ Ibid.
- ²² محمد سيد عيد، مفهوم الضيافة الكونية عند كانط: التأسيس للمواطن العالمي، مجلة الاستغراب، خريف 2017، ص11.
- ²³ يرد هذا الرأي في مقدمة المترجم لكتاب مارتن هايدغر (الكينونة والزمان)، انظر: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ت. فتحي المسكيني، تونس: دار الكتاب الجديد، 2012، ص33.
- ²⁴ مارتن ديليكثي، الضيافة والمساواة والسياسة. ت. إبراهيم محمود، الأنطولوجيا، موقع إلكتروني، 22 يناير 2022، تاريخ التصفح: 21 يناير 2023
- ²⁵ Jacques Derrida, 'Hostipitality', **Angelaki**, 2000, 5:3, p.9.

²⁶Ibid. p.14.

²⁷ Look: Jacques Derrida (1930—2004). Internet Encyclopedia of Philosophy: <https://iep.utm.edu/jacques-derrida/>

²⁸Elizabeth Telfer, **Food for Thought: Philosophy of Food**, London, Routledge 1996 p. 101.

²⁹مارتن ديليكشي، **الضيافة والمساواة والسياسة**.

³⁰Archaeology, **The Cambridge Foucault Lexicon**, Eds. Leonard Lawlor & John Nale, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p.13.

³¹ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ت: محمد سيلا، بيروت: دار التنوير، ص61.

³²ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ت: سالم يفوت، بيروت: المرز الثقافي العربي، 1987، ص128.

³³سعيد السريحي، **حجاب العادة أركيولوجيا الكرم من التجربة إلى الخطاب**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص12.

³⁴السابق، ص13-14.

³⁵السابق، ص93.

³⁶السابق، ص92-96.

³⁷السابق، ص98-100.

³⁸السابق، ص105.

³⁹Jacques Derrida, 'Hospitality', **Angelaki**, 2000, 5:3, p.4.

⁴⁰السابق، ص125.

⁴¹السابق، ص126.

⁴²السابق، ص125.

⁴³السابق، ص134.

⁴⁴السابق، ص8.

⁴⁵أكاديمي سعودي متخصص في الأصل الفلسفية للتربية، وعضو مؤسس لجمعية الفلسفة في المملكة العربية السعودية.

⁴⁶عبدالله المطيري، **فلسفة الآخريّة: الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة**، الرياض: مدارك، 2021، ص11.

⁴⁷السابق، ص12-14.

⁴⁸درقام نادية، **الآخر-الأنثى في فلسفة إيمانويل ليفيناس**، مجلة **لوغوس**، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، ع10-2020، ص23.

⁴⁹إيمانويل ليفيناس، **الكلية واللامتناهي: بحث في البرائية**، ت: عبدالعزيز يومسولي، الرياض: صفحة 7 للنشر، 2021، ص314-316.

⁵⁰السابق، ص203.

⁵¹إيمانويل ليفيناس، **الزمن والآخر**، ت: منذر عياشي، دمشق: دار نينوى، 2015، ص39.

⁵²السابق، ص13.

⁵³إيمانويل ليفيناس، **الكلية واللامتناهي: بحث في البرائية**، ص208.

⁵⁴درقام نادية، **الآخر-الأنثى في فلسفة إيمانويل ليفيناس**، ص23.

⁵⁵زهير الخويلدي، **الأنثى وجهاً لوجه مع الآخر أو ليفيناس فيلسوف الغيرية**، حكمة، موقع إلكتروني، 16 أبريل 2015، تاريخ التصفح: 25 ديسمبر 2022:

[/https://hekma.org/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%A7](https://hekma.org/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%A7)

⁵⁶إيمانويل ليفيناس، **الكلية واللامتناهي: بحث في البرائية**، ص61.

⁵⁷عبدالله المطيري، **فلسفة الآخريّة**، ص15-30.

⁵⁸السابق، ص371.

⁵⁹السابق، ص372.

⁶⁰السابق، ص373.

⁶¹السابق، ص374.

⁶²السابق، ص377.

⁶³يرد البيت فيالمستطرف دون نسبة لشاعر، وتنسبه بعض المصادر لدعل الخزاعي، ولم أجده مثبتاً في الديوان. لكن في الديوان بيتين آخرين عن الضيافة يناسبان سياق الحديث، يقول البيتان -وقد نُسبا أيضاً إلى إبراهيم بن هرمة-:

كيف احتيالي لبسط الضيف من خجلٍ عند الطعام فقد ضاقت به حيلي

أخاف تردداد قولي: كلُّ فأحشمه والصمت ينزله مني على البخل

انظر: **دعل الخزاعي، ديوان دعل الخزاعي**، تحقيق حسن محمد، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994، ص168.

⁶⁴عبدالله المطيري، **فلسفة الآخريّة: الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة**، ص381.

⁶⁵إيمانويل ليفيناس، **الكلية واللامتناهي**، ص52.

⁶⁶السابق، ص46.

⁶⁷السابق، ص383.

⁶⁸إيمانويل ليفيناس، **الكلية واللامتناهي**، ص50-51.

⁶⁹السابق، ص180.

⁷⁰يوري لوتمان، **سيمياء الكون**، ص169.

⁷¹عبدالله المطيري، **فلسفة الآخريّة: الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة**، ص383-384.

⁷²السابق، ص385.

⁷³إيمانويل ليفيناس، **الكلية واللامتناهي**، ص170.