



*Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)*

<http://dergipark.gov.tr/istanbuljas>

*Volume 2, Issue 2, 2019-2, p.157-180*

*Submission /Başvuru: 11 April /Nisan 2019*

*Acceptance /Kabil: 03 December/Aralık 2019*

---

## **Interpretation of The Difference: The Daily and The Ordinary and Its Representations In Arab Society**

**Naceur Amara\***

### **Abstract**

This article deals with the question of difference as a philosophical idea transferred from the context of Western philosophy to an Arab context by practicing difference with the same idea namely the practice of "the double difference". This leads to put the stereotypical "arguments" on concepts such as "quotidian" (daily) and "ordinary" in a hermeneutical circle, as phenomena that cover and obscure the phenomenon of life in its originality. This is metaphorically expressed by "daily life" that represents, in the Arabic society, a symbolic distortion of morphological structures has been reshaped by the control frameworks of cultural and cognitive systems and their representations in everyday language, which has allowed us to rethink the meaning that can now be attributed to the "Arabity" of Arab society as a case of life that can be criticized and interpreted.

### **Keywords**

Difference, Quotidian, Undaily, Normal, Everyday Life, Arabity.

---

\* Prof. Department of Philosophy, Faculty of Social Sciences, University of Mostaganem (Algeria), (naceur.amara@univ-mosta.dz).

## تأويل الاختلاف: اليومي والعادي وتمثّلاتهما في المجتمع العربي

أ.د. الناصر عمارة \*

### ملخص

يعالج هذا المقال مسألة الاختلاف باعتبارها فكرة فلسفية يتم نقلها من سياق الفلسفة الغربية إلى سياق عربي عبر ممارسة الاختلاف مع الفكرة نفسه أي بممارسة "الاختلاف المضاعف"، وهذا يؤدي إلى وضع "مقولات" نمطية حول مفاهيم مثل "اليومي" و"العادي" ضمن دائرة هرمينوطيقية (تأويلية) بوصفهما ظاهرتين تغطيان وتحجبان ظاهرة الحياة في أصلاتها؛ وهو ما يُعبّر عنه بشكل مجازي بـ"الحياة اليومية" والتي تمثل في المجتمع العربي حالة تشوّه رمزي لبنيات مورفولوجية مُعاد تشكيلها بواسطة الأطر الضابطة للأنظمة الثقافية والمعرفية وتمثّلاتها في اللغة اليومية، وانطلاقاً من هذا التأويل أمكننا إعادة التفكير في المعنى الذي يمكن إصباغه اليوم على رهن عروبانية المجتمع العربي كحالة حياتية قابلة للنقد والتأويل.

### الكلمات المفتاحية

الاختلاف، اليومي، اللايومي، العادي، الحياة اليومية، العروبانية.

---

\* أستاذ التعليم العالي، قسم الفلسفة، جامعة مستغانم، الجزائر (naceur.amara@univ-mosta.dz)

### **Extended Abstract**

The interpretation of difference or the formulation of the argument of difference in a hermeneutic perspective means not allowing the transformation of difference itself into a transcendental and unhistorical category. Each interpretation is the protection of the reflection against the violence of the singular and linear way, interpretation which will break with the "affiliation" which surrounds in him the philosophy of difference that follows the paths from the inside to the outside in the form of binaries (identity / difference), (identical / otherness), (unity / pluralism). Because the against of difference is not the identity, but the non-difference, it means that the identity is part of the difference itself, and to think of the non-difference is to think of the difference inwards what is justified by the return of the self to the heart of the hermeneutical circle between difference and non-difference in the form of the critical question: who is different?

The difference represented by the non-daily does not mean the destruction of the forms of life that enter into the movement of everyday life, but rather the dismantling of the ontological bonds hidden by everyday familiarity and prevents any difference or distinction in what we sum by repetition forgetfulness of being, which means that everyday life is only a manifestation among the possible manifestations of being and it is not a characteristic of it; nor a condition in its ontological construction, although it represents its historical course when it is encapsulated in the cocoon of "life" in which its temporality is impenetrable; we can therefore consider the daily life as an anthropological escape from the ontological foundation, it is in this flight that man is built, and in this flight also that the difference is returned to the circle of oblivion under the weight of the typification of everyday life that makes men similar (e.g. media constraints, educational systems ..); and for this reason, we understand why the philosopher Michel de Certeau had a historical definition of everydayness as a product of modernity ".

The interpretation of the difference in the context of everyday life, means that the ontological excavation under the anthropological project is for the construction of the daily consists and to know on what is based the daily existence if it is cut off of its temporality, as well as to show the paths

followed by non-difference without losing epistemologically and returns to everyday life again under the pressure of "Quotidianisation" as a transformation of the attitude of opinion in our "relationship to the world" by "stereotyping" "This relationship, because the difference of everydayness (contemporary) indicates that we" live today ". But the interpretation of the difference of the non-everyday sees that this "living" is only a "habit" and that "Today is the one who lives us"; as Heidegger sees it "Today, today, it is the everyday, to be absorbed and enter the world, to speak through it, to be concerned". It is by this power of absorption and attraction in the interior acquired by everydayness that every non-daily difference becomes a difference against life, because life here means only the daily limits of being.

To face this crucial question: is life daily? If no, then what is it and where? This question invites us to rethink the real sources of life and social life in particular. Who produces the everyday? Because the only understanding we have of social life is a restructuralised understanding for the necessity of science and not for the necessity of life itself.

In the case of the Arab community, one can take from the "Arab common daily" a model of the culture of non-difference is the concept of "normal", which is close to the term "usual"; in the words of George Canguilhem, the search for the "fundamental meaning of the ordinary" can help clarify a "philosophical analysis of life", which raises the following ontological question: Is there an Arab "life"? Because the use of the word "normal" in Arab society means the elimination of all the possible differences which come under the law, customs or religion .. Which makes the "ordinary" the engine of everyday life, since it absorbs all that is "unusual" (abnormal) and so the Arabic daily continues in a non-different course, defeats all the criteria that the community can place for itself.

## تأويل الاختلاف: اليومي والعادي وتمثّلاتهما في المجتمع العربي

### مدخل:

إنّ واحداً من أهمّ الدروس الفلسفية المُستفادة من تراث فلاسفة الاختلاف (هيدغر، فوكو، دولوز، ليوتار، دريدا..) هو أن الفعل المعرفي الذي يتضمّن إقرارَ الحُكم وإثبات الكينونة لا يمكن أن يكون فعلاً تاريخياً إلاّ إذا كان مسكوناً بأولية الدفع بالكوجيتو إلى الخروج من الدائرة المُطلقة للذات والإنسان والكلّيانية لمواجهة التناقضات التي تنشأ من الفروق والاختلافات التي تبرز في الأشكال الأنطولوجية التي يستند إليها، وهي الأشكال التي يتغذّى منها تُعدّد الآراء في السياسة والدين والأخلاق.. وهو ما يعني دخول الكوجيتو في حالةٍ من المواجهة بين طابعه الأنطولوجي الذي شكّل نقطة البدء في استئناف العقل لمسار التفكير الذي لم يعطف إلاّ عبر مسار التأويل وصيرورته التاريخية التي ترتّبت عنها مراجعة وضعية الذات نفسها التي ظلّت محافظة على تماسكها بفضل شرط وجودها إلى أن تقاسمت ذلك الشرط مع كينونتها المتكلّمة وكينونتها الفاعلة منذ أن بدأ الانشطار الهيدغري بين الكينونة والكائن.

إنّ تأويل الاختلاف أو وُضع مقولة الاختلاف داخل منظور هرمينوطيقي يعني عدم السماح للاختلاف نفسه بأن يتحوّل إلى مقولة متعالية وجوهية ولاتاريخية، إذ كلّ تأويل هو حماية للتفكير من عنف المسار المفرد والخطّي؛ حيث يقوم هذا التأويل بقطع رابطة "الانتماء" التي تتحصّن داخلها خطابات فلسفة الاختلاف التي تتبع مسارات من الداخل إلى الخارج في شكل ثنائيات (الهويّة/الاختلاف)، (المطابق/المغاير)، (الوحدة/التعدّد)..؛ ولأنّ ضدّ الاختلاف ليس الهوية بل اللاختلاف فهذا يعني أن الهوية هي جزءٌ من الاختلاف نفسه كما أن التفكير في اللاختلاف هو التفكير في الاختلاف نحو الداخل، وهذا ما تبرّره عودة الذات إلى

صلب الدائرة التأويلية بين الاختلاف واللاإختلاف في شكل السؤال النقدي: من يصنع الاختلاف؟

إنّ فلسفة الاختلاف هي أثرٌ خطابي لصدمة نيتشه التي تولّد عنها توجّسٌ أنطولوجي من ألا يتشكّل تاريخٌ للذات خارج الأطر الميتافيزيقية التي تلاعب بها نيتشه وجعلها تحدّ العقل من الخارج، إذ إنّ العمل على مضاعفة نيتشه في خطابات فلسفة الاختلاف أدّى إلى ميلادٍ تراجيديّ لذات مختلفة ولكنّها مختلفة نحو الداخل الذي قطع رابطة الهوية ولكنه لم يقطع رابطة الانتماء التي تجيب عن السؤال السابق: من يصنع الاختلاف؟ الجواب: إنّ "نحن" من يصنع يختلف. ومن ثمّة لا يتحرّك الاختلاف إلا داخل هشاشة الوضع الذي تكون فيه الذات فاقدة لمشروعية ما يُشكّل آخرها المختلف والمغاير، وفي هذه اللحظة الإبستمولوجية بالضبط يمكن لقصدية هوسرل أن تساعدنا على مواجهة الإشكال التالي: ما الهوية التأويلية التي يتّخذها الاختلاف إذا ما "نحن" قطعنا عنه رابطة الانتماء؟ ولتحليل هذا الإشكال سننّخذ مثالين أحدهما ذو طابع نظري يستهدف "اليوميّة" بما هي المكان الذي يتقاطع فيه اليومي مع اللأيومي كظاهرة للاختلاف؛ والآخر عمليّ يستهدف تحليل "مفهوم" "العادي" داخل الثقافة اليومية العربية.

### 1- ماهية الاختلاف: رؤية هرمنيوطيقية

إنّ التفكير في "هوية الاختلاف" من خلال السؤال "من يصنع الاختلاف؟" لا يعني إعطاء طابع ميتافيزيقي لفلسفة الاختلاف بأيّ ثمن، وإنّما يعني التفكير داخل الاختلاف بما لا يقبل التجاوز أو يتعدّد الخروج منه لمجرّد أنه مقولة ضدّ-إختلافية أي "الذات" لا بوصفها جوهرًا مطلقاً بل بوصفها كينونة لها زمانيتها، إذ إنه ومنذ هيغل فإنّ "الحقّ لا يُدرك ولا يُعبّر عنه باعتباره جوهرًا بقدر ما يُدرك ويُعبّر عنه

باعتباره ذاتاً<sup>1</sup>، ومع أن فلسفة الاختلاف تشتغل ضدّ مضمون الفهم الهيجلي للذات، إلا أن ذلك لا يُلغي الشرط الأنطولوجي لقيام الاختلاف نفسه في الذات بما هي كينونة حيث "إننا لا نفكر في الكينونة كما هي عليه إلا إذا فكّرنا فيها داخل الاختلاف الذي يميّزها عن الكائن، وإلا إذا فكّرنا في الكائن داخل الاختلاف الذي يميّزه عن الكينونة"<sup>2</sup>، ممّا يعني أن الذات لا تمثّل وحدةً ميتافيزيقيةً بين الكينونة والكائن بل وحدةً أنطولوجيةً لما يترتّب عنه من تفعيل خاصيّتها الزمانية في القول والفعل أي في قدرتها على الانتقال إلى وضع "الأخر" ومع ذلك تبقى محافظة على وضعها الذاتي.

يجب أن نفرّق، ابتداءً، بين الاختلاف من منظور إبستيمولوجي والاختلاف من منظور أنطولوجي، فالوحدة الهيجلية لمفهوم الذات هي وحدة دياكتيكية في نسق المعرفة أكثر من كونها تعبيراً عن تمركز حول هوية مخصوصة، فالجوهر الحي لا يكون الكينونة التي هي ذات، في الحقيقة، (..) إلا من حيث أنه حركة موضّعة ذاتية، أو وساطة الذات نفسها بتحوّلها إلى آخر<sup>3</sup>، فلا تكون الذات كينونةً إلا بالمعنى الأنطولوجي ولا تكون الكينونة ذاتاً إلا بالمعنى الإبستيمولوجي ويلحق بالمعنى الأخير تضمّنه للكينونة-المغايرة، فلا يُفهم من الاختلاف إذن نزوعه نحو ضديّة الهوية بما هي تطابق بل يُفهم من ذلك الكينونة المتولّدة من نفسها والمفهومة والمقولة في ذاتها، وبهذا المعنى بالضبط نفهم عبارة هيدغر "إن الكينونة تعني دائماً كينونة الكائن والكائن يعني دائماً كائن الكينونة"<sup>4</sup> والتي تشير إلى أن الذات لا يمكنها أن تختلف إلا إبستيمولوجياً ولا يمكنها أن تتوحّد في هوية إلا أنطولوجياً، حيث إن "الاختلاف" بين "شيئين هو اختلافٌ تجريبي فقط، والتعيينات المقابلة خارجية، في

<sup>1</sup> Hegel, "Phénoménologie de l'esprit", trad. Bernard Bourgeois, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2006, p. 68.

<sup>2</sup> Heidegger, "Identité et différence", trad. André Préau, in: Questions I et II, Gallimard, Paris, 1968, p. 296.

<sup>3</sup> Hegel, op.cit, p. 69.

<sup>4</sup> Heidegger, op.cit, p. 296.

حين أنه وبدلاً من كون شيءٍ ما يتميّز عن شيءٍ آخر، فلنتخيل أن شيئاً ما يتميّز عن شيءٍ هو لا يتميّز عنه، يتميّز البرق مثلاً عن السماء السوداء، لكن يتوجب عليه أن يجرّها معه كما لو أنه يتميّز عمّا لا يتميّز عنه، ويظهر أن القعر يصعد إلى السطح دون أن يتوقّف عن أن يكون قعراً<sup>5</sup>، بما يعني أن "اصطناع" الاختلاف يفهم منه ابتكار حالة تعارضٍ غير طبيعية وليس إيجاد قالب قبلي لما يمكن أن ندعوه اختلافاً، فهو ليس ملكة مُعطاة بذاتها في الوجود بل هو وظيفة وأداة للمعرفة أكثر من كونه سندا أنطولوجياً لما نعرفه.

إنّ الاختلاف إذن ليس مفهوماً إجرائياً يمكن نقله بأمان إلى السياقات التي تُمارس من خلاله فعل التعارض ضدّ الكونية المطلقة والوحدة الميتافيزيقية والحضور المزيّف وضد الهويّاتي، التطابقي والجوهري، ضدّ العقل الذي يدور حول نفسه في حركة طرد مركزي نحو الذات؛ غير أن هذا التعارض يرتدّ إلى تعارض داخلي (intérieurisé) "بين العينية (la Mêmété) التي ترادف الهوية-عيناها (l'identité-même) والذاتانية (l'ipséité) التي تحيل إلى الهوية-ذاتها (l'identité-ipse)"<sup>6</sup>، فهذا الفصل بين العينية والذاتانية أمكننا التفكير في الاختلاف داخل "الاختلاف-عينه"، أي أن التعارض، الذي به يكون الاختلاف ويشتغل، يتضمّن على اللاتعارض بالمعنى الذي يتلاشى فيه التمايز بلحاق المتميّز بالمتميّز عنه، حتّى لا يكون ذلك "إلا صراعاً ممسوخاً ضد خصم يتعدّر القبض عليه، حيث يعارض المميّز شيئاً لا يمكنه أن يتميّز عنه، ويستمرّ في ملازمة ما ينفصل عنه"<sup>7</sup>، وبذلك فإنّ الاختلاف يسحب الهوية معه في اتجاه التمايز والتعارض مع شيء يقع خارجاً حتّى إذا ما استقرّ على كينونة بها يفهم معنى الاختلاف، برزت الهوية أكثر كثافة و"حضوراً".

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, "Différence et répétition", éd. PUF, (coll. Epiméthée), Paris, 1968, p. 43.

<sup>6</sup> Ricœur, "Soi-même comme un autre", éd. Seuil, Paris, 1990, p. 13.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze, op.cit, p. 43.



يمكننا اعتبار المؤلف الأساسي لبول ريكور (Ricœur) "الذات عينها كآخر" منعطفاً كبيراً في فهم الاختلاف بواسطة آلية "الارتداد" التي تحكم الذات، حيث يلتفت تأويل الذات على خطاب الاختلاف الذي ازداد قوة في استدعاء نيتشه المستعاد في ما بعد- هيدغر، "فالذات عينها كآخر، يُوحى منذ البداية بأن ذاتانية الذات-عينها تشتمل على الغيرية بشكل حميم، إذ ليس من الممكن التفكير في الواحدة دون التفكير في الأخرى"<sup>8</sup>، فالمغاير ليس خارج الذات، والمختلف مرتدٌ ضمناً إلى ما يختلف عنه في دائرة هرمينوطيقية تعيد استثمار الفرق بين الهوية والاختلاف في "صنع الاختلاف-عينه"، انطلاقاً من أن الاختلاف يمتلك هوية داخلية هي مبدأً يتعين به الاختلاف كتميز؛ وبهذا فإن "الاختلاف هو تعيين بما هو تمييز من جانب واحد، وعليه وجب أن نعبر عن الاختلاف بأننا نصنعه أو إنه يصنع نفسه، مثلما هو الحال في عبارة "صناعة الاختلاف"<sup>9</sup>، إن هذا التأويل للاختلاف كصناعة يتضمّن على ذات غير متعالية بالمعنى الذي يضعها في صلب تاريخ الهوية- عينها ويكون المغاير والمختلف "جزءاً" من هذا التاريخ ذاته.

يمكننا أن نحدّد محورين أساسيين في معلم فلسفة الاختلاف: محور عمودي للاختلاف بما هو تعيين يقع فيه المختلف والمتعارض ويتعانيان خارج الذات وهو محور فلسفة الاختلاف بالمعنى التقليدي؛ ومحور أفقي للاختلاف بما هو لا-تعيين يقع فيه المختلف، المتمايز والمتعارض داخل دائرة صنع الاختلاف، بحيث "إننا حين نبقى ضمن دائرة الهوية العينية فإن غيرية الآخر المختلف عن الذات لا تمثل أي شيء أصيل، إذ يصبح "الآخر" متضمناً في قائمة الأضداد لكلمة عينه بالإضافة إلى كلمات النقيض والتميز والمختلف والمتنوع.. إلخ"<sup>10</sup>، وبذلك يكون ما فتحه هيدغر أنطولوجياً منذ نص "الهوية والاختلاف" أغلقه ريكور إبستيمولوجياً في نص "الذات-

<sup>8</sup> Ricœur, op.cit, p. 14.

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, op.cit, p. 43.

<sup>10</sup> Ricœur, op.cit, p. 13.

عينها كأخر" من خلال تأويل آلية "صناعة الاختلاف" داخل اللغة بوصفها الذاكرة التي تحفظ ما لا يمكن للذات القفز فوقه معتبرة إياه اختلافاً، إذ إن كل الفروق البنيوية الموجودة في اللغة تتمحي تحت تأثير السؤال "من يتكلم؟" وعلى هذا الأساس فإن "من يصنع الاختلاف لا يختلف"، فلا يكون المختلف المغاير إلا تأويلاً للذات أو منعطفاً في مسار الوعي بها، وهذا بالشكل الذي يُفسر عبارة هيغل التي تقول أن "التفكير في الذات ضمن الكينونة المغايرة هو الحق"<sup>11</sup>، لأن كينونة الذات لا تثبت إلا في منظور صنّعها للاختلاف أي لإيجاد الكينونة التي بها تكون، إذ لا كينونة لمن لا يتعيّن في ذاته ومن أجل ذاته، وبالتالي فإن الكائن هو كائن متعيّن في ذاته ومختلف ومغاير من أجل ذاته.

إنّ التحليل الأنطولوجي الذي قدّمه هيدغر للذرايين يسمح بتعدّد الكينونات بما هي لحظات زمانية يمكث فيها الذرايين لمقابلة العالم، كما يسمح بتعدّد أبعاد الكائن بما هي مسافات يتّخذها الكائن من كينوناته، على قاعدة التمييز بين الكينونة والكائن كشرط لبقاء الذرايين في حالة انشغال، إذ "يجب أن نعتبر ظاهرة الانشغال خاصيةً أساسية للذرايين"<sup>12</sup>، غير أن حالة الانشغال تلك، وبفضل ممارسة هرمينوطيقية، تضع الكائن على مسافة من الكينونة كشرط لفهم الكينونة في شكلها الخالص، وهذا هو المعنى المتضمّن داخل الاختلاف بوصفه طريقة في التحليل الأنطولوجي والتي يمكن تمديد مجال عملها لتشمل كينونات أخرى: الكينونة في المتوسط (l'être dans la moyenne)، أو الكينونة-مع (l'être-avec)، الكينونة العمومية (l'être publique)..

غير أن هذه الكينونات خاضعة لسطوة الـ"نحن" التي تحطّم كل فريدة وكل تميّز، ممّا يعني أن الاختلاف يُصنع من الذات ولا يتشكل من آخرها، كما أن "صناعة الاختلاف"، بالمعنى الدولوزي، ناتجة عن الخوف من أن تذوب كينونة الذرايين

<sup>11</sup> Hegel, op.cit, p. 69.

<sup>12</sup> Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", trad. Alain Boutot, Gallimard, Paris, 2012, p. 138.

الخاص بنفسه وتتمحي في كينونة الآخر فتشكّل كينونة عمومية يموت في لا-  
اختلافها مبدأ الانشغال الذي هو حياة الدزايين الخاصة.  
تُميّز فلسفة الاختلاف إذن بين الاختلاف المحايت الذي يدخل في إطاره التمييز  
بين الكينونة والكائن والاختلاف المفارق الذي يدخل في إطاره التمييز بين الهوية  
والتطابق من جهة والمتعارض والمغاير والمختلف من جهة أخرى، وعليه فإن النظرة  
الهرمينوطيقية لفلسفة الاختلاف تُعيد توجيهها إلى جهة تفكير مختلفة وهذا ما سنختبره  
في عنصرين متولّدين من مقارنة الاختلاف وهما: اليومياتية (بحث مسألة الاختلاف  
في الكينونة-اليومياتية)، وبحث مفهوم "العادي" في الحياة اليومية العربية بوصفه  
مؤشراً على انقلاب مفهوم الاختلاف في اليومياتية المخصوصة.

## 2- الاختلاف اليومياتي: من اليومي إلى اللايومي.

يمكننا العودة إلى هيدغر لتحديد ما اليوم؟ (l'aujourd'hui) الذي يتولّد منه اليومي  
(le quotidien) واليومياتية (la quotidienneté): "إن مفهوم "اليوم" بالمعنى  
الأنطولوجي هو: حاضر ما هو كائن من أوّل وهلة، الـ"نحن"، الكينونة-معاً-هؤلاء-  
مع-أولئك، "زماننا"<sup>13</sup>، ويشكّل هذا المعنى الأنطولوجي لمفهوم "اليوم" مفتاحاً أولياً  
لفهم الطابع الاختلافي لليومياتية بالانطلاق من "حاضر ما هو كائن" أي في الرابطة  
بين كائن الكينونة وزمانها الخاص بها، حيث في تلك الرابطة بالضبط يُطرح مشكل  
الاختلاف الذي يواجه التحدي الأنطولوجي الأساسي في مدى قدرة الكائن على  
الاختلاف عن زمانه والإفلات من قبضة اليومي بوصفه سيرورة "اليوم" الزمانية التي  
تجعله داخل كينونة-التكرار، بالمعنى الدولوزي لكلمة تكرار- وهو تحدي فينومينولوجي  
وهرمينوطيقي للفلسفة كذلك لأن "اليومي لا يُقال، لا يُلاحظ لأنه يعيش دون نظرية أو

<sup>13</sup> Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, p. 53.

مسافة<sup>14</sup>، وهذا ما يجعل اليومي مستعصياً على القبض المنهجي الذي يعني الاستعادة الفينومينولوجية للمبادئ النظرية التي تتشكّل منها الحياة الأولى لليومي داخل زمانية الكائن والاسترجاع الهرمينوطيقي للمسافة التي تفصل الكائن عن يوميته، فإذا كان السؤال الفينومينولوجي يردّ الكائن إلى ذاتيته في صيغة سؤال هوسرل عن إمكانية فصل العقل عن الكائن، فإن السؤال الهرمينوطيقي، في هذا السياق، يفتح الكائن على يومه، حاضره، زمانه، بما أن "اليوميّاتية تقوم بتوصيف الخاصية الزمانية للذاتين"<sup>15</sup>، وبهذا أمكن للمقاربة الهرمينوطيقيّة قطع رابطة انتماء الكائن إلى يومه لمراقبة المسافة الممكنة بينهما والتي يمكن بفضلها إعادة فهم الاختلاف في اليوميّاتية بوصفه الحالة الممكنة لتمايز الكائن عن اليوميّاتية التي ينتمي إليها.

إنّ اليوميّاتية تقاوم كلّ اختلاف ممكن من خلال الالتصاق الأنطولوجي القوي بين اليومي بوصفه زمناً للكائن واليوميّاتية بوصفها زمناً للكينونة، حيث أن "اليوم هو يوم هذا اليوم (l'aujourd'hui est l'aujourd'hui de ce jour)"<sup>16</sup>، فلا تبقى إمكانية للاختلاف اليوميّاتي إلّا عبر اتّخاذ مسافة (distanciation) من اليومي لضمان ألاّ يُفقد مَنّا عندما نراقبه من جهة، ولممارسة الاختلاف في شكل ضد-يومي (anti-quotidien) أو لابتكار اللأيومي الذي يختلف عن اليومي ويتميّز عنه، من جهة أخرى؛ ولا يكون هذا إلّا عبر وساطة تأويلية، إذ "يبدو أنه لا مفرّ من تأويل اليوميّاتية باعتبارها أثراً، وصدّاً أصلياً أو انفلاتاً أمام مخطط الوجود غير المضيايف، إننا نلبس الإنسان لباساً غريباً، والذي مع ذلك يوجد "واقعياً دائماً" في الألفة اليومية"<sup>17</sup>، تلك

<sup>14</sup> Herman Parret, "Le Sublime du quotidien", éd. Hdès-Benamins, Paris-Amsterdam-Philadelphia, 1988, p. 20.

<sup>15</sup> Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, p. 115.

<sup>16</sup> Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, p. 115. (Das heute ist das heutige Heute).

<sup>17</sup> Jean Grégori, "Le Quotidien en situations: enquête sur les phénomènes-sociaux", édit. Presse universitaires de Louvain, Belgique, 2012, p. 16.

الألفة التي يحتمي خلفها كائن اليومي ويُخفي دزائنه الخاص تحت الكينونة العمومية لليوميائية، مُذاباً في الـ"نحن"، حيث الكينونة العمومية هي مرقد الدزائن، بتعبير هيدغر الشهير، كما هي مرقد الاختلاف إذ تجعل اليوميائية الناس غير مختلفين بانمحاء كينوناتهم الخاصة في "الكينونة-مع".

إنّ الاختلاف الذي يمثّله اللايومي لا يعني تدمير الأشكال الحياتية التي تتدرج ضمن حركة اليوميائية بل يعني تفكيك الروابط الأنطولوجية التي تُخفيها الألفة اليومية وتمنع من ظهور أي اختلاف أو تميّز في ما نكونه بمضاعفة نسيان الكينونة، حيث إن "هذا الذي نكونه ذاته، هذا الذي نكونه في العالم مع الآخرين، يتحدّد من خلال الطريقة التي نأتي للظهور بها مع الآخرين في تباين عنهم"<sup>18</sup>، وهذا يعني أن اليومي ليس إلّا مظهراً من بين مظاهر ممكنة للكينونة وليس خاصيّة لها، كما أنه ليس شرطاً في بنائها الأنطولوجي مع أنه يمثّل مجراها التاريخاني عندما يُغلّفها بغلاف "الحياة" غير القابل للاختراق بفعل زمانيته؛ لهذا أمكننا أن "نعتبر اليومي كأنفلات أنتروبولوجي أمام التأسيس الأنطولوجي، فتكوين "الإنسان" يتمّ داخل هذا الانفلات نفسه"<sup>19</sup>، وداخل هذا الانفلات أيضاً يتراجع الاختلاف إلى دائرة النسيان تحت وطأة تسميط الحياة اليومية التي تجعل الناس متشابهين (مثال: إكراهات الإعلام، مناهج التعليم،..)، ولهذا السبب نفهم لماذا "كان للفيلسوف دو سارتو (Michel de Certeau) تعريفٌ تاريخي لليوميائية بوصفها مُنتجاً للحدّثة"<sup>20</sup>، أي أنها وجود غير أصيل، بالمعنى الهيدغري، فهي ابتكار لكينونة عمومية تُعطي الاختلاف الذي هو خاصية انشغال الكائن بما هو مميّز ومختلف عن الآخرين، غير أن اليوميائية، كمنتوج حدّثي، تُذيب كل فرادة خاصة بالكائن في محلول اليومي.

<sup>18</sup> Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, p. 127.

<sup>19</sup> Jean Grégori, op.cit, p. 17.

<sup>20</sup> Michel Trebitsch, "Lefèvre et Certeau: critique de la vie quotidienne", in: "Michel De Certeau: les chemins d'histoire", par: Christian Delacroix, Alain Boureau, éd. Complexe, Belgique, 2002, p. 144.

إنّ تأويل الاختلاف داخل اليوميّاتية، يعني الحفر الأنطولوجي تحت المشروع الأنترولوجي لبناء اليومي لمعرفة ما يستند إليه اليومي في الوجود إذا ما قُطعت عنه زمانيته، وكذا إظهار الطُرق التي يسلكها الاختلاف اللأيومي دون أن يتيه إبيستيمولوجياً فيعود إلى اليومي من جديد، تحت ضغط "اليومنة" (Quotidianisation) بما هي تحويل لجهوية الرأي لـ"علاقتنا بالعالم" بواسطة "تتميط" تلك العلاقة<sup>21</sup>، لأنّ اللأختلاف في اليوميّاتية (المعاصرة) يشير إلى أننا "نعيش اليوم"، غير أن تأويل الاختلاف اللأيومي يرى بأن ذلك العيش هو مجرد "عادة" وأنّ "اليوم هو الذي يعيشنا"؛ لذلك وكما يرى هيدغر فإنّ "اليوم في أيامنا هذه، هو اليوميّاتية، أن نُمتصّ وندخل في العالم، أن نتحدث من خلاله، أن نكون منشغلين"<sup>22</sup>، فبفعل قوة الامتصاص وال جذب نحو الداخل التي تحوزها اليوميّاتية يصبح كل اختلاف لا يومي اختلافاً-ضد- الحياة، إذ لا تعني الحياة هنا سوى الحدود اليومية للكينونة.

إنّ الاختلاف لا يعني ابتكار الآخر الذي يُبنى عليه التمايز والتغاير بالشكل الذي يوحي بأن حياةً أخرى أصبحت ممكنة بفضل الغيرية بوصفها انقذاً للكائن إلى نفسه بواسطة الآخر، في حين أن الانغلاق اليوميّاتي للحياة المعاصرة لا يسمح بأي ابتكار ممكن لكنينة مغايرة، إذ "أن الحياة، في اليوميّاتية، هي هنا بوصفها عالماً يُلاقي، عالمٌ منشغلٌ به ومعنيٌّ بالانشغال، تنشغلُ الحياة بنفسها، وتقترّب من نفسها خطابياً انطلاقاً من العالم، باعتبار أن الانشغال يمتلك في كل مرّة لغته الخاصة"<sup>23</sup>، وهذا يعني أن حالة اللأختلاف التي يفرضها انشغال الحياة بنفسها، في صورة اليوميّاتية، يتضمّن في داخله على الاختلاف منخفض القيمة أي للاختلاف المعاد تشكيله في اللأختلاف عبر وساطة الانشغال بالهوية والتطابق وهي النماذج التي تتضاعف كلّما وُضعت في دائرة ضد-اختلافية بفعل "أولية الوساطة الانعكاسية على الوضعية

<sup>21</sup> Jean Grégory, op.cit, p. 17.

<sup>22</sup> Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, p. 53.

<sup>23</sup> Ibid, p. 137.

المباشرة للذات الفاعلة<sup>24</sup>، وهذا يُؤوّل إلى السؤال: أين يكون الاختلاف اليومياتي ممكناً؟ وما الطريقة التي نُجَلّي بها الاختلاف اليومياتي كظاهرة؟ إن الرهان الأساسي في الإجابة عن هذا السؤال هو الدفع بالحياة خارج دائرة الانشغال بنفسها أي بإيجاد الشكل الذي يتمثّل فيه اللأيومي في مواجهة "الانشغال الذي يختفي في عادة اليومي وعموميته ولكن هذا لا يعني أنه سيتوقف بشكل خالص وبسيط إنه لا يتمظهر، إنه مُغطّى"<sup>25</sup>، فما يُعاني منه الاختلاف اليومياتي هو التغطية واللاتمظهر وهما تحديان هرمينوطيقيان فينومينولوجيان أكثر منهما تحديان أخلاقيان كما في صورة الاختلاف التقليدي الذي يبحث في الآخر عن الاعتراف بينما يتجه البحث، في كشف اللأيومي المتمايز والمختلف، عن بناء القدرة الخطابية اللأزمة لتجاوز اليومياتية بوصفها ميتافيزيقا من الدرجة الثانية، هذا إذا علمنا أنه حتى "العلوم تجذُ حُدودَها في الممارسة اليومية"<sup>26</sup>، إذ تقوم اليومياتية بامتصاص كل اختلاف لا-يومي يمكن أن يُهدّد الحضور الكثيف لليومي الذي تتغذى منه الحياة في شكلها الزماني الراهن والذي يتجسّد في الثقافة، السياسة، الدين..

إنّ المهمّة الهرمينوطيقية المتجسّدة في توليد الاختلاف اللأيومي من الحياة نفسها تعني إرجاع تكوين "الإنسان" الأنتروبولوجي إلى أساسه الأنتولوجي بتتبع مجرى الانشغال اليومياتي بالحياة وصولاً إلى منبع تدفق الكينونة في فرادتها، وهذا يعني على مستوى الممارسة اليومية "غياب نمذجة الحياة الذي يُعطي إمكانية للحياة في تغيير المعايير، للانتقال من معيار إلى آخر، للعودة إلى معيار قديم"<sup>27</sup>، لأن الاختلاف الحقيقي موجود في هذه الإمكانية بالذات، بين اليومي واللأيومي، بين ما هو مهيم على الانشغال اليومياتي للحياة تحت أشكال الألفة والعادة من جهة،

<sup>24</sup> Ricœur, op.cit, p. 11.

<sup>25</sup> Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, p. 137.

<sup>26</sup> Ibid, 108.

<sup>27</sup> Guillaume Leblanc, "Lectures de Canguilhem: le Normal et le Pathologique", éd. ENS éditions, Lyon, France, 2000, pp. 49-50.

والمسافة المسترجعة نفسها من هذا اليومي بقطع رابطة الانتماء وشّلها إلى حين فهم ما الذي يبقى حياً في اليومية عندما تنفصل عن الكائن.

### 3- "الحياة- اليومية" باعتبارها استعارة:

إننا نواجه هذا السؤال الحاسم: هل الحياة هي اليومي؟ وإن لم تكن كذلك فماذا تكون وأين؟ إنّ هذا السؤال يدعونا إلى إعادة التفكير في المنابع الحقيقية للحياة والحياة الاجتماعية بالخصوص. ما الذي يصنع اليومي؟ لأنّ الفهم الوحيد الذي نمتلكه عن الحياة الاجتماعية هو فهمٌ مُعادٌ ترميزه ضرورة العلم ولكن ليس لضرورة الحياة نفسها، لأنه، وحسب ريكور، "إذا لم نتفق على أنّ للحياة الاجتماعية بنية رمزية، فإنه لا يكون لنا وسيلة لفهم كيف نعيش ونصنع أشياء ونمثّل هذه النشاطات في شكل أفكار، إنها الوسيلة التي نفهم بها كيف يمكن للواقع أن يصبح فكرة وكيف يمكن أن نفهم أن الحياة الواقعية يمكن أن تنتج أوهاماً، وإلاّ سيكون كل ذلك مجرد أحداث غامضة وغير مفهومة"<sup>28</sup>، غير أن الحياة ما إنّ تصل إلى الفهم عبر تحوّلها إلى البناء الرمزي حتّى تفقد "طبيعتها" فيحصل الفرق إذن بين الحياة في طبيعتها والمنحدرة من منابعا العميقة، إذ يمثّل الموت، مثلاً، واحداً من تلك المنابع، لأننا لا "نمارس" الموت في الحياة ومع ذلك هو جزء من اللايومي المتدرج إلى اليومي، والحياة في رمزيّتها والمنحدرة من تدفقها اليومي وهو ما ندعوه مجازاً "الحياة اليومية" لأنّ هذه الصيغة تتضمن على وجود معنى "الحياة غير اليومية" أي باعتبارها منبعاً مختلفاً للحياة نفسها.

هل يمكن أن نُغيّر اليومي كما نُغيّر السياسات وبرامج التعليم والعادات والقوانين.. وغيرها؟ وهي الإمكانية التي تفتح "الاختلاف" في الحياة اليومية بالبحث عن مصادر جديدة لتمويل البنية التحتية لرمزية الحياة الاجتماعية، غير أن هذا

<sup>28</sup> Ricœur, "l'Idéologie et l'utopie", op.cit, p. 25.



البحث يبدأ بفصل الطابع الرمزي الذي نفهم بواسطته الحياة عن الحياة نفسها وهو تأويل عميق لما يمكن أن يتحوّل إلى ظاهرة لمجرد استدعائه داخل النسق العلمي، أي ذلك التأويل الذي يفهم "كيف" تختلف الحياة عن الحياة- اليومية باستعادة المسافة "الطبيعية" التي تفصل بينهما، لأنه إذا كان ليس كل ما نعيشه نستطيع فهمه فإنه ليس كلّ ما نفهمه نستطيع عيشه، حيث أن اليومي يحدّ الفهم نفسه ويجعله يقف عند تخوم الظاهرة بما هي ظاهرة، ممّا يعني أن "الاختلاف" يبدأ في الفهم نفسه بوضع الحياة في أفق أنطولوجي يمكننا من الانفتاح على ما يُغذي الحياة ولكنه يبقى متوارياً عن الظواهر الاجتماعية ومستعصياً على التحوّل إلى الطابع الرمزي.

إنّ الحياة هي المجال الذي يسبق التفكير ولكنه ينتج عنه كذلك، وتستدعي هذه المفارقة إعادة تصوّرنا لفهم الحياة انطلاقاً من حياة الفهم، إذ "للحياة خاصيّة أن يتمّ فهمها من الوهلة الأولى"<sup>29</sup>، لأن المعيش نفسه يتدفّق من ذات الكائن وبالتالي فإنّ اليومي هو وحدة هذا التدفق فلا يمكننا أن نفهم إلا انطلاقاً من هذه الوحدة، "العيش هو في ذاته شكلاً تمهيدياً للفهم"<sup>30</sup>، غير أن الرهان الفينومينولوجي لفهم الحياة قائم في الإمساك بالوهلة الأولى حيث يمكن تجاوز الدائرة المغلقة بين الفهم بوصفه نتيجة للعيش والعيش بوصفه نتيجة للفهم، في الوقت الذي يقوم اليومي بتغطية هذه الوهلة الأولى التي يفتح فيها الفهم والعيش معاً.

يمثّل اليومي صناعة معيارية للحياة انطلاقاً من الوضع الذي يتّخذه التفكير نفسه (الفيلسوف مثلاً) والذي تكون مهمّة تفكيك الرابطة الاستعارية بين الحياة واليومي أي بين العيش الذي يسبق كلّ فهم والعيش المسبوق بفهم محدّد، لأن ما يظهر أولاً لا يُعادل ما يكون مفهوماً أولاً ولذلك فإنّ اليومي هو طريقة إنسانية مبتكرة لتقريب الحياة من الفهم ودفع التعارض بينهما لكنّه ليس الطريقة الأفضل بالضرورة فهو ناتج عن

<sup>29</sup> Heidegger, "Phénoménologie de l'intuition et de l'expression", trad. Guillaume Fagniez, éd. Gallimard, Paris, 2014, p. 193.

<sup>30</sup> Ibid. p. 193.

حالة تأويلية لوضع كينوني داخل الزمن ولذلك نعبّر في علم التاريخ عن أحداث كبرى باليوم الذي وقعت فيه فنقول "سقطت غرناطة يوم كذا" و"اندلعت الحرب العالمية الثانية يوم كذا"؛ فهذه الأيام ليست من المادة نفسها التي تشكّل منها اليومي لأنها لم تكن متوقّعة بالأساس، وهذا يعني أنه لا يمكن تأويل الحياة بوصفها ظاهرة إلا انطلاقاً منها نفسها أي انطلاقاً من طابعها الشمولي الذي ينعكس في طابع اللغة ذاته وفي الفرق بين ما نعبّر عنه باللغة وما تحيل إليه اللغة ذاتها خصوصاً، فالتعبير باللغة هو الشكل الأكثر تمثيلاً لعيش الحياة كما أنه الشكل المتاح للفهم بوصفه الوساطة الشمولية بين ما نعيشه وما نفكر فيه ونفهمه وهو ما يُغذّي اليومي بمادّته الأولى وهي مادّة العمومية (la Publicité)، لكن يوجد دائماً ما لا نستطيع فهمه كما يوجد ما لا نستطيع عيشه في كل مرّة ومع ذلك هو جزء من هذه العمومية لأنه يمثّل الإسناد الأنطولوجي للحياة والتي بذلك فقط تستمر بنا وبدوننا.

#### 4- اللّاء-إختلاف ومفهوم "العادي" في المجتمع العربي:

إنّ اليوميّاتية هي مكانٌ لممارسة الاختلاف إذ فيها تظهر القدرة على التمايز بتجاوز حدود اليوميّاتية ذاتها لأنها ليست لازمة من لوازم الحياة أو محايدة للكينونة العمومية بل هي "ظاهرة خاصة بالحدّات، مُنتج مباشر لمجتمع الاستهلاك، إنها تدرج لليومي أولاً، قطيعة بين اليومي والليومي"<sup>31</sup>، وبذلك هي ظاهرة تتغذّى من المعطيات الأنترولوجية التي يُولّدها مجتمعٌ ما ثم يقوم بصهرها في أفق ثقافي يختفي فيه الاختلاف بوصفه جزءاً من الليومي أي أنه ليس من ثقافة المجتمع التي تُقيّض لذلك قوالب خطابية نموذجية تُحدّد الأنماط اللغوية والسلوكية والتمثّلاتية التي تصبح فضاءً اجتماعياً مشتركاً داخل وحدة أساسية لليوميّاتية.

<sup>31</sup> Michel Trebitsch, op.cit, p. 146.

في حالة المجتمع العربي، يمكننا الحديث عن الاستقلال الرمزي بالبحث عن تشكيل شخصية عربية متميزة ومختلفة ضمن ثقافة عمومية تصنع "المشترك" و"العام"، ككينونة عمومية، داخل سيرورة "اليومي العربي"، وسنقتطع من "المشترك اليومي العربي" نموذجاً مقولتياً لثقافة اللإختلاف وهو مفهوم "العادي" (le Normal) الذي يقترب دلاليّاً من مصطلح الاعتيادي والمألوف (habituel, ordinaire, familier) أي تلك العادة التي تتحوّل إلى معيار قيمي لمجتمع ما، إذ و"حسب مصطلحات جورج كونغيلهام (George Canguilhem)، فإن البحث عن "الدلالة الأساسية للعادي" يمكن أن يسمح بتوضيح "تحليل فلسفي للحياة"<sup>32</sup>، ممّا يجعلنا نطرح السؤال الأنطولوجي التالي: هل توجد "حياة" عربية؟ لأن استخدام كلمة "عادي" في المجتمع العربي تعني محو كل الفروق والاختلافات الممكنة التي تقع تحت طائلة القانون أو الأعراف أو الدين... بالشكل الذي يجعل من "العادي" القوة الدافعة لليومي بما أنه يمتصّ في داخله كل ما هو "غير عادي" (Anormal) وهكذا يستمر اليومي العربي في مسار لا-إختلافي يقهر كل معيار يمكن أن يضعه المجتمع لنفسه.

لقد أكّد كونغيلهام في كتابه "العادي والمرّضي" (Le Normal et le Pathologique) أنه "لا توجد حياة دون معايير للحياة"<sup>33</sup>، المعايير في تعدّدها واختلافها، وبسبب هذا نعتبر "العادي" العربي نموذجاً "مرّضياً" (بمفهوم غير العادي) للحياة لأنه يصهر جميع المعايير في قالب واحد فلا يظهر أيّ اختلاف ممكن فيما يُشكّل ظاهرة اجتماعية غير قابلة للاختراق بفعل قدرتها على التعميم داخل نموذج "العادي" الذي لا يمكن فهمه كمُنْتَج لسياق سياسي فقط بل يجب وضعه ضمن سياق اجتماعي بوصفه ناتجاً عن فعل اللإختلاف الذي يمارسه "الاختلاف المزيف والمشوّه" لتمثّلات

<sup>32</sup> Guillaume Leblanc, op.cit, p. 49.

<sup>33</sup> George Canguilhem, "Le Normal et le Pathologique", in: Guillaume Leblanc, op.cit, p. 49.

اجتماعية تستهدف استهلاك الاختلاف واستفاده عبر منظومة من القيم والتصوّرات المضادّة وغير العادية التي تنشأ في إطار الاستفادة من تعميم "العادي المرّضي".

إنّ صناعة "العادي" في الحياة الاجتماعية العربية يمرّ عبر القوّة الزمانية لليومي أي عبر التكرار الذي يُخلّفه اللأختلاف وراه يومياً في "مؤسّسة الشارع" التي تتوسّع إلى المؤسسات الاجتماعية الأخرى كالتعليم والإدارة.. وغيرها، في تمّد رمزي عبر الصيغة العمومية للضمير المتكلّم غير المحدّد "نحن"، حيث "تلاحظ أن الضمير اللأمحدّد "نحن" يُستعمل غالباً لإنشاء معيار، فصيغة "نحن نفعل هذا" تُعادل إلى حدّ ما صيغة "يجب أن نفعل هذا"<sup>34</sup>، وهو الضمير المتكلّم الذي يُوقر الحماية الرمزية لاستخدام مفهوم "العادي" في اليومي العربي لأنه يُحوّل ما يترتّب عن استخدام الـ"نحن" من أفعال وتصوّرات إلى معايير اجتماعية "عادية"؛ فصيغة "نحن نفعل هذا، فهو إذن أمرّ عادي" تُعادل صيغة "يجب أن نفعل هذا لأنه أمرّ عادي"؛ فاستخدام الضمير المتكلّم الثالث، حتّى المحدّد الغائب "هو" بدل الضمير المتكلّم الأول "أنا" كاستخدام الضمير "نحن"، هو في الحقيقة لتقليص مسؤولية الذات الفاعلة وخلق مسافة بين من يتكلّم وما يقوله"<sup>35</sup>، ولذلك ينمحي كلّ اختلاف داخل الصيغة العمومية المستخدمة "هذا أمرّ عادي (c'est normal) المنسوب إلى جهة غير محدّدة بما أن هذه العبارة تتضمّن على جهة مستترة بهدف حماية المتكلّم من المُساءلة الاجتماعية إذ أن العبارة الكاملة تقول "إنه أمرّ عادي بالنسبة للكلّ"، أي للـ"نحن"، كما يتمّ اشتقاق عبارة "من المفروض" التي تشير إليها الكلمة الفرنسية المتداولة "normalement" والتي تعني تأجيل أي اختلاف ممكن بوضعه في حكم الافتراض المستمر.

إن اليومي العربي هو نتيجة "تشويه" رمزي لتمثّل "العادي"، حيث "إن إمكانية التشويه في بنية الحياة الاجتماعية مفتوحة بواسطة الوظيفة الرمزية"<sup>36</sup>، وهي الوظيفة

<sup>34</sup> Perlman Ch, Olbrechts-Tyteca, "Traité de l'argumentation", T1, éd. PUF, Paris, 1958, p. 217.

<sup>35</sup> Perlman Ch, op.cit, p. 218.

<sup>36</sup> Ricœur, "l'Idéologie et l'utopie", éd. Seuil, Paris, 1997, p. 28.

القائمة في إسناد "العادي" إلى اللامحدّد الذي يحوّل كلّ اختلاف ممكن بين "العادي" و"اللاعادي"، ومنه تتحوّل إمكانية تشويه الحياة الاجتماعية، عبر تعميم "العادي" فيها، إلى القدرة على شرعنة تلك الحياة المشوّهة أي بجعل السلوكات الاجتماعية، التي تتعارض مع القوانين والأخلاق والأعراف، سلوكات عادية و"صائبة" حسب المبدأ المنطقي الذي يسكن في داخل مفهوم العادي: كلّ ما هو عادي صائب؛ لتتغيّر بذلك البنية المعيارية للمجتمع العربي بما يُحوّل "العادي" إلى معيار موازٍ للقوانين، ويصبح القانون نفسه أمراً "غير عادي" لأنه مصدر الاختلاف.

## 5- ماذا يعني أن تكون عربياً، اليوم وغداً؟

منذ العمل الكبير الذي قام به الفيلسوف الألماني أسوالد اشبنغلر (Oswald Spengler) "تدهور الحضارة الغربية"، أصبحنا ندرك أن ثقافة مجتمع ما تظهر وتأخذ جوهرها بالاختلاف مورفولوجياً (شكلياً) مع الثقافات الأخرى أي عندما تأخذ "شكلاً" محدداً في التاريخ لا "يطابق" "شكل" ثقافة مجتمع آخر، ومنه فإن السؤال "ماذا يعني أن تكون عربياً؟" يتضمّن السؤال: ما الشكل الذي تتّخذة الثقافة العربية ويُميّزها عن باقي الثقافات الأخرى؟

يجب أن نُذكر مجدداً أن التشويه الذي قام به مفهوم "العادي" في البنية الاجتماعية العربية أدّى إلى تشويه أعمق وأعمّ في "شكل" الثقافة العربية ممّا جعلها غير قابلة للتمايز والاختلاف، وهنا يمكن استدعاء التصورات والمخيل الدولي عن الشخصية العربية وكيف يُنظر إلى مورفولوجيا الثقافة العربية من الخارج، ممّا يجعلنا نطرح السؤال الاختلافي الصادم: ما الذي يُميّز "نا" "نحن" العرب عن الآخرين؟ فلا تكون الإجابة، في الحقيقة، إلّا رسماً للحدود المورفولوجية لشكل الثقافة العربية من خارجها، إذ، وحسب المبدأ الشبنغلري، المقارنة بين الثقافات هي وحدها ما يُعطي معنىً لثقافة مجتمع ما ويُحدّد طابعها واتجاهها وحياتها.

إنّ معنى أن يكون المرء عربياً هو معنى يقع خارج رابطة الانتماء التي تُحدّدها الهوية، العرق، القوانين...، فالمعنى هنا هو الاندراج ضمن ثقافة مخصوصة والتلون بتلك "الخصوصية" بما يُؤشّر على كينونة العربي بطابع ثقافي مميز، وهنا يكون الرهان الاختلافي للشخصية العربية في مواجهة السؤال: ماذا يبقى من "العربي" إذا ما قطع مع رابطة الهوية والانتماء؟ ما الذي يُبقيه مختلفاً عندما يتمّ نسيان كلّ ما يرتبط بأشكال الحصانة الهوياتية؟ ولا يتمّ وضع هذا السؤال في سياق أخلاقي بل يجب وضعه في سياق منطقي أي ببحث الماهية الخالصة لكينونة الفرد العربي بتجريده من الأبعاد التي يمكن للتاريخ أن يقلّص مداها كما يمكنه، وعلى العكس من ذلك، أن يُمدّد تلك الأبعاد لتشمل مساحات أنتروبولوجية لم تكن متوقّعة.

إنّ البحث عن معنى "العروبانية" \* (l'Arabité) لا يعني البحث عن هوية مفقودة ممثلة في السؤال التقليدي: من نحن؟ بل يعني البحث عن الاختلاف ممثلاً في السؤال: ما الذي يُشكّل اختلاف الإنسان العربي عن الآخرين؟ كما أن الاختلاف لا يُفهم منه "المخالفة" أي التضادّ مع قيم الآخر وأفكاره وآرائه، بل يُفهم منه، وعلى العكس من ذلك تماماً، "ملازمة" ما يُشكّل اختلافاً مع الحياة الداخلية والعميقة للذات، وعليه فإن هذا الاختلاف قد لا يكون تضاداً وتعارضاً مع الآخر بالضرورة، ممّا يُسوِّغ لنا الحديث عن "أصالة الاختلاف" إذا ما سلّمنا بأن الاختلاف "لا يُصنع" بل إنه يُوجد بطبيعته عندما يتسرّب "كامل الذات" إلى التفكير فيظهر التباين أنطولوجياً بذاته.

---

\* إن المحكّ الكبير لاختبار معنى "العروبانية" (l'Arabité) هو التاريخ، أي بعرض الشخصية العربية على مسار زمني يمكن من خلاله إجراء "المقارنات" و"التباينات" التي تتجلى فيها ملامح الشكل المميّز والمختلف للعربي، وهنا يمكننا ملاحظة الدور الذي تلعبه شبكات التواصل الاجتماعي التي بدأت تتشكل فيها ظاهرة "الوسم" "Le marquage" على الشخصية العربية بتحديد بعض الخصائص السلبية والإيجابية للشخصية العربية والتي تجعلها ضمن قالب مميّز؛ فالوسم هو التاريخ.

إنّ العروباتية تعني استمرار "الروح العربية" في المستقبل حيث يمكننا أن نتوقع ما ستكون عليه هذه الروح بعد مئة سنة مثلاً، لأن ما يصمد خلال هذا الزمن هو ما يبقى من معنى عندما تتآكل الكينونة العربية أنطولوجياً بفعل عوامل مستمدة من حركة اليومي ونموّه، وعندما تتهاوى الهوية وتتصدّع الانتماءات بفعل تصاعد قوى رمزية مهيمنة على الحياة اليومية بما يعني أن كلّ ما يواجه هذه القوى ويحدّ من حركتها كالدين واللغة والعرق.. يصبح تحدّياً وتهديداً لليومي العربي، إذ يمثل تراجع اللغة الفصحى أمام اللغة العامية مثلاً واضحاً على ذلك، كما أن منطق التاريخ يقول بأن "الروح العربية" تسير، في الحاضر والمستقبل، في اتجاه التنازل عن الهويات ومصادرها لصالح تعزيز تماهي تلك الروح مع فكرة "المواطنة" بما هي هيكل رمزي فارغ هوياتياً وممتلئ سياسياً وإيديولوجياً.

### References

- Delacroix, Christian and Boureau, Alain: *Michel De Certeau: les chemins d'histoire*", (Belgique: éd. Complexe, 2002).
- Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*, (Paris: éd. PUF, (coll. Epiméthée) 1968).
- Hegel, G.W: *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, (Paris: éd. Librairie philosophique J.Vrin, 2006).
- Heidegger, Martin: *Identité et différence*, trad. André Préau, (Paris: Questions I et II, Gallimard, 1968).
- Heidegger, Martin: *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, trad. Alain Boutot, (Paris: Gallimard, 2012).
- Heidegger, Martin: *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, trad. Guillaume Fagniez, (Paris: éd. Gallimard, 2014).
- Jean, Grégori: *Le Quotidien en situations: enquête sur les phénomènes-sociaux*, (Belgique: Presse universitaires de Louvain, 2012).
- Leblanc, Guillaume: *Lectures de Canguilhem: le Normal et le Pathologique*, (Lyon, France: éd. ENS éditions, 2000).
- Parret, Herman: *Le Sublime du quotidien*, (Paris-Amsterdam-Philadelphia: éd. Hdès-Benamins, 1988).
- Perlman, Chaïm and Olbrechts-Tyteca: *Traité de l'argumentation*, (Paris: T1, éd. PUF, 1958).
- Ricœur, Paul: *l'Idéologie et l'utopie*, (Paris: éd. Seuil, 1997).
- Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*, (Paris: éd. Seuil, 1990).